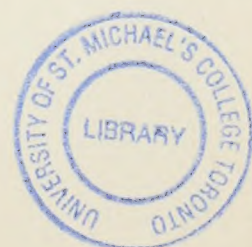




DICTIONNAIRE
DE
THEOLOGIE CATHOLIQUE

PAR
M. L. LACROIX
PASTEUR - PROFESSEUR



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME TREIZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PRÉEXISTENCE — PUY (ARCHANGE DU)



Imprimatur :

Parisiis, die 6^o Februarii 1936

V. DUPIN, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT
L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT

PROFESSEUR À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TREIZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

PRÉEXISTENCE — PUY (ARCHANGE DU)



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—
1936

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

P (Suite)

PRÉEXISTENCE. Ce mot intervient à divers endroits de la théologie :

1° On parle de la *préexistence du Christ*, en ce sens que le Verbe de Dieu, existant de toute éternité, a assumé, au moment de l'incarnation, une nature humaine, à laquelle il s'est uni hypostatiquement. Cette nature humaine ne préexistait pas; mais, en vertu de la communication des idiomes, on peut dire du Christ-Jésus qu'il préexistait. C'est ce que fait, d'ailleurs, saint Paul dans le texte célèbre de l'épître aux Philippiens, II, 5-9.

2° On a posé, à diverses reprises, la question de la *préexistence des âmes humaines*, se demandant si l'âme de l'homme vient à l'existence au moment même où se forme le corps humain, ou si, au contraire, l'âme créée bien antérieurement, est envoyée dans le corps au moment de la conception ou de l'animation.

Les doctrines pythagoriciennes et platoniciennes, pour autant que l'on peut les préciser, semblaient se rallier à cette deuxième hypothèse. Voir ici les articles MÉTEMPSYCOSE, t. X, col. 1574, et PLATONISME, t. XII, col. 2267. Elles ont influencé un certain nombre de penseurs chrétiens, et on les retrouve tant chez certains gnostiques que chez Origène, qui a fait leur fortune dans l'Église. Voir l'art. ORIGÈNE, col. 1531 sq. C'est l'influence d'Origène qui explique la faveur que l'hypothèse de la préexistence a rencontrée chez Némésius, Didyme, Évagre, les hésitantes aussi de saint Jérôme, dans la première partie de sa carrière, et de saint Augustin, qui n'a jamais su prendre position de manière définitive. Prudence et Priscillien, soit directement, soit de toute autre manière, ont été entraînés par le même courant. Sur tout ceci, voir les articles consacrés à chacun de ces auteurs, et l'art. AME, col. 996. Les controverses origénistes du IV^e et du VI^e siècle ont roulé en grande partie sur cette question. Voir l'art. ORIGÉNISME, surtout col. 1568, 1576 sq., 1581. Finalement, cette doctrine de la préexistence des âmes fut condamnée au V^e concile (553), voir ce même article, col. 1581 et 1582. Peu à peu, la doctrine fut abandonnée, non sans quelques retours offensifs, et il est remarquable qu'au milieu du IX^e siècle, Photius la combattit énergiquement. Voir art. AME, col. 1007. On la signale chez les Arméniens du XIV^e siècle. Voir même article,

col. 1020. La scolastique latine en avait dès lors fait justice. Voir *Sum. theol.*, I^a, q. cxviii, a. 3. A l'heure présente, elle serait considérée comme une hérésie, bien qu'elle n'ait pas laissé de conserver quelques traces dans les idées et le langage populaire.

3° On a parlé de la *préexistence de la matière* à la création, l'œuvre créatrice consistant seulement à mettre de l'ordre dans le chaos préexistant. L'idée est également platonicienne; elle a été un des postulats essentiels du gnosticisme, et a pu laisser quelques traces dans l'ancienne littérature chrétienne. Elle s'oppose évidemment au dogme de la création *ex nihilo*. Voir l'art. CRÉATION, en particulier col. 2057-2079.

É. AMANN.

PRÉMONTRÉS. — I. Origine de l'ordre. II. Règle et organisation. III. Évolution. IV. Privilèges et liturgie. V. Rôle de l'ordre. VI. Personnages célèbres : saints et bienheureux. VII. Vie intellectuelle. VIII. État actuel.

I. ORIGINE DE L'ORDRE. — L'ordre des chanoines réguliers prémontrés tire son nom de la première abbaye de l'ordre, fondée en 1120, aux environs de Soissons, dans le vallon de Prémontré. Les prémontrés sont aussi appelés norbertins, du nom de saint Norbert, le fondateur de l'ordre.

Les sources de la vie de saint Norbert se trouvent, pour une grande part, dans la *Vita Norberti*, peut-être contemporaine de Norbert. On en relève deux adaptations : la *Vita B*, éditée à Anvers, en 1622, par J.-C. Van der Sterre, qui en donna un texte critique, reprise dans les *Acta sanctorum*, junii t. I, p. 791-973 de l'édition d'Anvers, 1695, et p. 804-983 de l'édition de Venise, 1741, mais sans l'appareil critique de Van der Sterre; la *Vita A*, éditée par R. Wilmans dans les *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XII, p. 663-703.

Norbert de Gennep apparaît au début du XII^e siècle comme le réformateur du clergé ayant charge d'âmes. Il avait reçu le sous-diaconat et avait été pourvu d'une prébende de chanoine à l'église collégiale de Xanten, sa ville natale, en Rhénanie. Peu soucieux de remplir les charges de sa profession, il passait les années de sa jeunesse à la brillante cour de l'empereur Henri V qu'il accompagna à Rome, lors de l'expédition de 1111 contre Pascal II. Norbert, qui éblouis-

sait ses compagnons par le faste de sa vie, trouva son chemin de Damas. Il se résolut à mener une vie plus conforme à ses engagements et se prépara, à l'abbaye de Siegbourg, à recevoir l'ordination sacerdotale (Cologne, 1115). Il était alors âgé d'environ 35 ans. Le jour de sa première messe, sa prédication s'adresse à ses collègues, les chanoines de Xanten, qu'il conjure de revenir avec lui à une vie plus évangélique.

Ayant échoué près de ses collègues de Xanten, Norbert rentra dans le silence et, pendant trois ans, il mène une vie de retraite et de pénitence. Il a ainsi l'occasion d'examiner les trois genres de vie spirituelle : canoniale, monastique et érémitique. La vie canoniale, il l'a vécue à Xanten, mais, telle qu'elle existe, elle ne peut plus satisfaire les aspirations de son âme. Il lui faut une destinée plus austère et plus laborieuse. La vie monastique, il l'a goûtée à Siegbourg, où il fut initié aux secrets de la contemplation. La vie érémitique, il l'a vu pratiquer par un ermite, habitant non loin de Xanten et qu'il visitait fréquemment, et il l'a pratiquée lui-même. En définitive, il n'embrassa aucune de ces trois vocations.

Même pendant ces années de retraite, Norbert semble avoir prêché. Rupert de Deutz lui en fait un reproche et Norbert est cité devant le synode de Fritzlar (1118), où on l'accuse de prêcher sans mission et sans ménagement pour ses auditeurs ; on lui fait même un crime d'avoir rejeté ses habits précieux. La réponse de Norbert fut tout un programme : il revendiqua le droit de prêcher et saisit l'occasion d'adresser quelques leçons à ses juges. On n'ose le condamner, mais il part désabusé ; avant de quitter le pays, il résigne son canonicate et distribue aux pauvres ce qui lui reste de patrimoine.

Son premier soin fut de faire approuver sa vocation de prédicateur par le souverain pontife. En novembre 1118, nous le retrouvons à Saint-Gilles, en Languedoc, près du pape Gélase II, qui écoute ses confidences et le relève de l'irrégularité qu'il croyait avoir encourue en recevant le même jour le diaconat et la prêtrise. Le pape apprécia tout de suite l'homme que Dieu lui envoyait pour la réforme de l'Église et voulut l'attacher à sa personne. Norbert le prie de n'en rien faire ; le pape le prend alors sous sa protection et lui impose la mission d'aller prêcher partout où il voudrait, dans tous les diocèses. Dès lors, Norbert se manifesta comme prédicateur ambulant (*Wanderprediger*). Il sera une leçon pour ses contemporains, par son exemple d'abord, car il embrasse les pénitences les plus austères, et, précurseur de saint François d'Assise, par la plus grande pauvreté, et ensuite par sa prédication au peuple, mais aussi aux prêtres et aux religieux.

Comment ce missionnaire fut-il amené à fonder un ordre religieux ? Au cours de ses prédications, plusieurs disciples s'étaient attachés à lui et partageaient sa vie de travail et de pénitence, entre autres, Hugues de Fosses, chapelain de l'évêque de Laon, Barthélemy de Joux. Avec eux, Norbert se rend, en 1119, à Reims, où le pape Callixte II tenait un synode. Norbert voulait lui demander le renouvellement de son mandat de prédicateur. Il ne put cependant avoir accès auprès du pontife ; découragé, il quittait déjà la ville, quand l'intervention de l'évêque de Laon lui procura l'entrevue désirée. Le pape le reçut avec bonté, confirma les pouvoirs donnés par son prédécesseur, Gélase, mais ne semble pas avoir encouragé le missionnaire. La santé de Norbert était fortement ébranlée. Pour le retenir, l'évêque de Laon proposa au réformateur la direction des chanoines de Saint-Martin de Laon. Norbert dut accepter cette mission pour ne pas désobéir aux volontés du pape, mais obtint l'autori-

sation de réaliser dans ce chapitre ses idées de réforme. Les chanoines, cependant, peu désireux de changer de vie, se refusèrent d'accepter la direction de Norbert.

Barthélemy de Joux ne renonça point à son désir de garder ce personnage d'élite dans son diocèse, et décida Norbert à se fixer dans le voisinage de Laon pour y entreprendre la fondation d'une maison ordonnée d'après son idéal. Après une nuit passée en prières dans un endroit marécageux de la forêt de Coucy et où Norbert vit en rêve des moines blancs avec croix et flambeaux, chantant des psaumes et allant en procession autour de la chapelle en ruines qui se trouvait en cet endroit, le réformateur déclara à l'évêque qu'il désirait construire une abbaye en ce lieu qui lui fut « prémontré » par Dieu (*præmonstratum*). Les bénédictins de Saint-Vincent de Laon, dont relevait la chapelle, la lui cédèrent, et l'évêque de Laon donna sa coopération pour l'érection d'un petit couvent. Norbert travailla tout de suite au recrutement : sa vie apostolique reprit avec une intensité croissante. Seul, à cette époque, Bernard de Clairvaux connaîtra pareil triomphe et saura susciter sur son passage un enthousiasme semblable. Son passage, dans toutes les provinces qu'il traverse, est marqué par des conversions et, autour de lui, se forme une escorte de disciples sans cesse grossissante. Norbert revient à Prémontré, y amenant quarante clercs et un nombre plus considérable de laïques. L'ordre de Prémontré était fondé (1120).

Dès 1121, le fondateur reprit ses courses apostoliques, auxquelles il associa les plus effrayantes austérités. Il ne semble cependant pas pressentir qu'il est fondateur d'ordre. Ce qu'il veut, c'est rétablir les chanoines dans la ferveur de leur institution primitive et, dans ce but, former un clergé d'élite, imitant le sacerdoce éternel du Christ, et, dans cet idéal, se dévouant plus fructueusement au ministère des âmes par suite d'une formation mieux appropriée.

A peine Norbert eut-il jeté les fondements de son ordre, que de toutes parts surgirent des corporations de prêtres qui se placèrent sous sa direction. La première filiale de Prémontré fut Floreffe, près de Namur. Dès 1123 ou 1124, nous retrouvons les prémontrés à Anvers. La ville était devenue comme la citadelle de Tanchelin, un hérésiarque antisacerdotal, qui avait entraîné à sa suite toute la population. Bouchard, évêque de Cambrai, après plusieurs tentatives infructueuses pour ramener les Anversois à la foi chrétienne, se souvint de Norbert, ami de sa jeunesse. Répondant à l'appel de l'évêque, celui-ci choisit parmi ses disciples les plus savants et les plus zélés — la tradition en fait des anciens élèves des écoles de Paris et de Laon — et, avec eux, il arrive à Anvers. Le succès est complet. Le peuple acclame en Norbert le sauveur de la ville. Les prémontrés construisent alors une abbaye autour de l'église Saint-Michel que les chanoines avaient offerte à Norbert pour s'assurer sa coopération dans la lutte contre l'hérésiarque. Nous retrouvons Norbert, en ce même temps, aux côtés de saint Bernard dans la campagne contre Abélard.

En 1126, à la diète de Spire, Norbert fut élevé à la dignité d'archevêque de Magdebourg. Ses adieux à la communauté de Prémontré furent touchants et se trouvent, d'après la tradition, résumés dans le *Sermo* que l'ordre conserve comme le testament spirituel de son fondateur. Le nouvel archevêque entreprit sans tarder la réforme des institutions canonales et du clergé de son diocèse, ce qui engendra de l'opposition, surtout quand il voulut remplacer les chanoines de la collégiale Sainte-Marie par des religieux de Prémontré, ce qui fut réalisé en 1131. Pendant toute la durée de son épiscopat, Norbert eut à lutter contre les usurpations des princes, le relâchement du clergé et la

simonie. Il s'intéressa aussi à l'évangélisation des Wendes. Il prit part à plusieurs synodes, à celui de Wurtzbourg en 1127 et en 1130, à celui de Liège, et à celui de Reims en 1131. Il eut un grand rôle dans la querelle des investitures. Lors du schisme d'Anaclet, il se rangea du côté d'Innocent II, voir ici, t. VII, col. 1957, et il persuada l'empereur Lothaire II l'entreprendre la campagne d'Italie pour rétablir ce dernier à Rome. Norbert accompagna l'armée dans cette expédition. Il rentra à Magdebourg, pendant le carême de 1134, épuisé par les fièvres. Il mourut le 6 juin, et fut enseveli dans la collégiale de cette ville, au milieu de ses chanoines prémontrés. Norbert de Xanten fut canonisé en 1582 par Grégoire XIII. Au commencement du XVII^e siècle, quand le protestantisme conquiert Magdebourg, les prémontrés d'Autriche, sur l'initiative du prélat Questenberg de Strahov, mirent tout en œuvre pour s'assurer la possession des reliques de leur fondateur. Après plusieurs tentatives infructueuses, les saints ossements furent enlevés et transportés à l'abbaye de Strahov, à Prague (1626-1627), et le saint fut proclamé protecteur de la Bohême. La fête de saint Norbert se trouve au 6 juin dans le calendrier romain, mais, depuis 1625, les prémontrés la célèbrent le 11 juillet, date de ses obsèques solennelles.

Norbert, lors de son élévation à l'archevêché de Magdebourg, avait confié la maison de Prémontré à son premier disciple, Hugues de Fosses, qui poursuivit l'œuvre du maître. Celui-ci, d'ailleurs, plaça la jeune communauté dans un cadre plus monastique peut-être que ne l'avait envisagé Norbert, pour qui la sanctification personnelle devait, après formation complète, s'extérioriser dans la prédication et le ministère paroissial.

Le nouvel ordre de Prémontré fut approuvé par le pape Honorius II en 1126, par la bulle *Apostolicæ disciplinæ*. Sous la puissante impulsion de Hugues de Fosses et avec l'appui des plus hautes autorités ecclésiastiques, l'ordre se propagea merveilleusement en France, dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Pologne, en Espagne, en Italie et au Danemark. Il ne tarda pas à passer les mers et à s'établir en Angleterre, en Irlande et en Palestine. Avant sa mort, le premier abbé-général de l'ordre eut la consolation de réunir sous sa présidence, en chapitre général, cent-vingt abbés. En dehors des abbayes, de nombreux prieurés et prévôtés et mainte *grangia* relevaient de l'ordre.

II. RÈGLE ET ORGANISATION. — Au début, Norbert ne semble pas avoir envisagé la composition d'une règle bien définie qui présiderait à la formation religieuse des recrues. De même, celles-ci se contentaient de la direction spirituelle du fondateur et de l'exemple qu'il leur donnait. Ces conseils et ce ; exemples cependant faisaient défaut à la communauté pendant les fréquentes absences de Norbert, à l'occasion de ses courses apostoliques. Le choix d'une règle s'imposait.

Devant les efforts faits par plusieurs conciles et divers évêques pour rendre aux chapitres l'ancienne vie commune, Norbert songea à susciter un organisme modelé sur l'organisation primitive; il établirait des communautés de prêtres vivant sous le régime de la collectivité des biens, mais où la vie contemplative des membres serait unie aux travaux extérieurs du ministère. Encore fallait-il que ce programme fût concrétisé et délimité par un règlement strict.

La *Vita* nous apprend comment, à la suite d'une vision, la règle de saint Augustin fut adoptée par Norbert. Son institut prit dès lors place dans le groupement des chanoines réguliers. Encore cette règle manquait-elle de précision pour servir de cadre à une vie de communauté. Les premiers législateurs de

l'ordre — et le bienheureux Hugues de Fosses occupa la place principale parmi eux — eurent à cœur d'élaborer un règlement qui délimiterait la vie en commun et serait en même temps une garantie pour l'uniformité des diverses maisons.

Ce travail fut avant tout une adaptation. L'on emprunta aux *Officia ecclesiastica cisterciensia* ce qui, dans la règle, a rapport à la vie de communauté. L'organisation de la direction suprême fut élaborée d'après la *Charta caritatis* et les *Instituta generalia* (1134) des cisterciens. Quelques emprunts s'y ajoutèrent, pris à la règle de Cluny, et plus particulièrement à la rédaction spéciale de Hirsau. Ceci est tellement vrai qu'une étude comparative des *Consuetudines cisterciensia* et des *Consuetudines præmonstratenses* permettrait de reconstituer le texte primordial de la règle de Prémontré, qui nous fait toujours défaut, et prouverait en même temps que le texte des « Premiers statuts », édités par Van Waefelghem, ne constitue nullement le texte primitif. Cette première rédaction — celle du bienheureux Hugues — daterait de 1131 environ, et aurait obtenu l'approbation des abbés des premiers monastères, réunis en chapitre. Une seconde rédaction aurait été faite vers 1150. Son auteur reste inconnu et elle ne fut jamais officielle dans l'ordre. Vint ensuite une rédaction définitive, vers 1200, sur laquelle se greffèrent les décisions des chapitres généraux postérieurs; cf. H. Heijman, *Untersuchungen über die præmonstratenser Gewohnheiten*, Tongerlo, 1928.

Cette rédaction est le plus ancien texte connu de la règle de Prémontré. Il a été édité par R. Van Waefelghem sous le titre, *Les premiers statuts de l'ordre de Prémontré*, dans *Analectes de l'ordre de Prémontré*, t. IX, 1913, d'après un texte du *Monacensis lat. 17 174*; E. Martène, dans son *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. III, Anvers, 1737, col. 890-926, donne une recension postérieure sous le titre : *Institutiones Patrum Præmonstratensium*; J. Le Paige, dans son *Præmonstratensis ordinis bibliotheca*, Paris, 1633, p. 784-840, fournit une troisième rédaction qu'il intitule *Statuta primaria Præmonstratensis ordinis*. La première rédaction imprimée émane du chapitre général de 1505 (sans date et sans indication d'imprimeur ou de lieu). A la fin du XVI^e siècle et au commencement du XVII^e, les chapitres généraux de l'ordre adaptèrent les constitutions aux décisions du concile de Trente, d'où la rédaction des statuts de 1628, qui fut définitivement adoptée en 1630 (éd. Maes, Louvain), sous le titre : *Statuta candidi et canonici ordinis Præmonstratensis renovata ac anno 1630 a capitulo generali plene resoluta, acceptata et omnibus suis subditis ad stricte observandum imposita*. De l'assentiment du chapitre général de 1896, cette édition fut reproduite intégralement par l'imprimerie d'Averbode en 1898. Récemment, les chapitres généraux viennent de terminer la rédaction provisoire des nouveaux statuts mis en concordance avec le Code canonique. Ils portent comme titre : *Sacri, candidi canonici ordinis Præmonstratensis statutorum renovatorum distinctio prima*, Averbode, 1925; *distinctio secunda*, Averbode, 1929; *distinctiones tertia et quarta*, Averbode, 1931.

Les rédactions du XIII^e siècle de la règle des prémontrés comportent déjà la division en quatre distinctions : la I^{re} distinction traitant de la discipline conventuelle, la II^e de la direction de la maison, la III^e constituant le code pénal et la IV^e s'occupant de la direction générale de l'ordre. La rédaction de 1925-1931 comporte, dans la I^{re} partie, la discipline conventuelle, dans la II^e le gouvernement de l'ordre, dans la III^e la direction de la maison et dans la IV^e le régime pénal.

Si les prémontrés du XII^e siècle se présentent comme

des chanoines, et si, par l'exercice du ministère, ils se rapprochent fort des corps capitulaires, la constitution hiérarchique de chaque maison ne laisse pas d'être calquée assez fidèlement sur celle des anciens monastères bénédictins. On y retrouve, le plus souvent sous le même nom, les mêmes fonctionnaires. Mais les prémontrés s'assimilèrent plus particulièrement l'organisation cistercienne. Comme les moines de Cîteaux, ils réagissent, au commencement du XII^e siècle, contre les tendances des clunisiens. Tandis que Cluny avait tout centralisé aux mains de l'abbé général, la décentralisation amena, chez les prémontrés, une organisation qui semble se rapprocher de la forme démocratique. A la tête de chaque communauté se trouve un chef, abbé ou prévôt, élu par les religieux; ce chef — et c'est en ceci surtout que consiste la caractéristique norbertine — exerce ses fonctions avec une indépendance presque complète vis-à-vis du pouvoir central. Ce pouvoir central existe, certes, mais il est dans la main de tous les abbés réunis en un chapitre général, tenu jusqu'en 1469 chaque année, à Prémontré, le 9 octobre et, après cette date, le quatrième dimanche après Pâques, et qui, depuis 1605, ne fut plus convoqué que tous les trois ans. Il y a bien, à l'instar de ce qu'on trouve chez les cisterciens, quelques abbés jouissant de prérogatives spéciales, ce sont les abbés de Prémontré, de Floreffe, de Cuissey et de Laon, appelés les quatre « Pères de l'ordre »; mais ils ne possèdent guère qu'une préséance d'honneur sur leurs collègues. Il y a en même temps, pour les trois dernières abbayes que nous venons de nommer, un droit de contrôle et d'inspection de l'abbaye de Prémontré et de son chef. L'abbé de Prémontré n'a lui-même qu'un droit de contrôle, auquel plus d'une fois les monastères chercheront à échapper, et parfois avec succès.

L'ordre est divisé en provinces, appelées *circaries*, où, primitivement, deux visiteurs, députés par le chapitre général, faisaient l'inspection, et où, en outre, à l'époque moderne, le vicaire général préside à la direction au nom du général, y convoquant les chapitres provinciaux et résolvant les cas courants quant à la discipline ou les affaires des abbayes. Les anciens catalogues énumèrent 29 circaries : celles de France, de Floreffe, de Ponthieu, de Wadgassen, de Brabant, de Flandre, de Westphalie, d'Ilfeld, de Lorraine, de l'Angleterre du Nord et de l'Ecosse, de l'Angleterre du centre, de l'Angleterre méridionale, d'Irlande, de Normandie, de Gascogne, d'Auvergne, de Frise et de Hollande, de Souabe et de Bavière, de Bohême et de Moravie, de Pologne, de Livonie, de Hongrie, de Danemark et de Norvège, de Slavonie, de Grèce et de Jérusalem, de Rome et de Saxe.

Dans la dépendance mutuelle des abbayes, le droit de paternité prévalut de tout temps. L'abbaye fondatrice avait des prérogatives bien définies sur l'abbaye fondée. Elle avait à veiller, dans sa filiale, au progrès spirituel et à l'observance de la discipline et pouvait à cet effet faire chaque année la visite canonique. Elle jouissait en même temps du droit d'inspection sur ses revenus et sur la gestion de ses affaires. Il y avait d'ailleurs, surtout à l'époque moderne, pour l'abbaye en tutelle, la faculté d'en appeler au chapitre provincial ou à l'abbé général. Aux temps primitifs de l'ordre, l'appel à l'abbé de Prémontré fut fréquent et semble indiquer une intervention plus directe et plus efficace.

Les dignitaires et fonctionnaires d'une abbaye peuvent se classer en deux séries. Les uns ont pour charge de veiller au maintien de la discipline conventuelle et à l'organisation des différents services à l'intérieur de la maison. Ce sont le prieur, le sous-prieur, le circateur, le maître des novices, le sacris-

tain, le chantre, le sous-chantre, le bibliothécaire. D'autres sont préposés à l'administration des biens et au fonctionnement matériel de la maison, tels le proviseur, le cellier, le pitancier, l'archiviste — les archives, sous l'ancien régime, avaient avant tout un intérêt économique — et quelques autres fonctionnaires subalternes. A la tête de l'abbaye se trouve un chef qui, à ces deux points de vue réunis, occupe la suprême direction : c'est l'abbé ou prélat, auquel, au Moyen Age, dans les monastères d'Allemagne, on donnait le nom de prévôt.

Les chanoines ou clercs destinés à la prêtrise forment le noyau principal de la famille norbertine, non seulement par le nombre, mais aussi par leur état de vie et par leurs fonctions. C'est par eux que se réalise le but principal de saint Norbert : la prédication et le ministère des âmes. A côté de l'élément canonial, la communauté norbertine comprend un élément monastique, les frères lais ou frères convers, auxquels est dévolue la plus grande part du travail manuel. H. Lamy, *L'abbaye de Tongerlo*, p. 67 sq.

Saint Norbert ouvrit aussi aux pieuses femmes la solitude de ses cloîtres. Il existait, du vivant déjà du fondateur, des couvents doubles qui prirent une grande extension. Ce genre de communauté, cependant, malgré la séparation existante, donnait lieu à des inconvénients, et une décision du chapitre général, prise sous le généralat de Hugues de Fosses vers 1140, éloigna la demeure des sœurs de celle des chanoines. Les couvents doubles furent supprimés. On alla même jusqu'à décréter que dorénavant on ne recevrait plus de sœurs. Les couvents de norbertines survécurent cependant à cette crise. Leur organisation se calque sur celle des abbayes et le prêtre, religieux de l'ordre, qui a la direction de la communauté, porte le nom de « prévôt », s'il a été placé par libre choix des religieuses à la tête d'un couvent indépendant. Il est nommé « prieur », quand la haute direction des sœurs, dépendant d'une abbaye, lui est conférée par nomination du prélat de celle-ci. Primitivement, les sœurs des couvents doubles vouaient leurs soins à l'entretien matériel de la communauté d'hommes, et s'occupaient aussi dans quelques couvents du *xenodochium* ou hôtellerie. Quand elles formèrent des couvents séparés, elles devinrent avant tout des contemplatives, soumises à la loi ecclésiastique de la clôture. Elles se partageaient en *sorores cantantes*, attachées au service du chœur, et *sorores non cantantes*, qui s'occupaient avant tout de travaux manuels. Cf. A. Erens, *Les sœurs dans l'ordre de Prémontré*, dans *Analecta prémonstralensia*, t. v, 1929, p. 5 sq.

A côté de ses institutions religieuses pour hommes et pour femmes, Norbert fut le premier fondateur d'ordre qui songea à introduire les directives de la vie religieuse jusqu'au foyer de la famille et parmi le tourbillon des affaires séculières. Il créa le tiers ordre, institution qui sera reprise un siècle plus tard par saint Dominique et surtout par saint François d'Assise. Il réalisa ainsi la pensée d'un état intermédiaire entre le cloître et le monde. Thibaut, comte de Champagne, fut le premier tertiaire prémontré. Il eut des imitateurs innombrables. Chaque abbaye s'adjoignit, au cours des temps, une phalange d'âmes de bonne volonté. On peut en rapprocher les « sainteurs » et les frères et sœurs *ad succurrendum*, dont les noms sont relevés dans les obituaires de nos abbayes.

En 1751, le pape Benoît XIV accorda son approbation pour une nouvelle rédaction de la règle du tiers ordre de Prémontré, adaptée aux temps modernes. Par bref du 30 mars 1923, où le tiers ordre de Prémontré est loué comme le plus ancien qui existe, le pape Pie XI approuva une nouvelle rédaction de la règle de vie des tertiaires prémontrés,

accordant à ceux-ci de nombreuses faveurs spirituelles.

III. ÉVOLUTION. — Sans éliminer la pensée du fondateur, les temps y apporteront des modifications notables et donneront lieu à des déviations accidentelles dans l'institut créé par saint Norbert.

Dès 1126, après le départ de celui-ci pour Magdebourg, les religieux de Prémontré s'adonnèrent avec moins d'assiduité à la prédication. La vie canoniale allait former la base principale de leurs aspirations religieuses. Celle-ci d'ailleurs était mieux à même de satisfaire les aspirations personnelles de chaque religieux. Dans la rédaction des statuts primitifs, du moins d'après le texte que nous possédons (le texte Van Waefelghem), la prédication n'est l'objet d'aucune prescription particulière, preuve manifeste du changement survenu depuis le départ de Norbert. A ce point de vue, les intentions du patriarche seront reprises et pleinement réalisées au siècle suivant par saint Dominique, lui-même ancien chanoine régulier, qui s'inspirera des principes norbertins dans l'institution de ses frères prêcheurs. Cf. H. Galbraith, *The constitution of the dominican order*, Manchester, 1925.

Un autre changement ne tarda pas à s'opérer quant à l'administration des paroisses. Saint Norbert avait voulu le ministère paroissial, tout comme la prédication, mais il ne comprenait pas ce ministère comme il se pratiqua dans la suite. Dans sa pensée, l'administration des sacrements et le service paroissial devaient avoir pour centre une abbaye, où les prêtres, chargés du ministère, mèneraient la vie religieuse dans toute sa rigueur. Alors que les premiers statuts portent encore des dispositions à ce sujet, graduellement se fit la séparation entre cures et couvents, un ministère paroissial tant soit peu intense étant irréalisable dans le cadre de la vie monastique.

Aux premiers temps, l'ordre de Prémontré eut une extension extrêmement rapide. D'après les chroniqueurs contemporains, il comptait, à la fin du xii^e siècle, environ mille abbayes et prieurés, et, en outre, un plus grand nombre encore de résidences moins importantes. Beaucoup de ces maisons religieuses existaient déjà, il est vrai, mais s'étaient agrégées à l'ordre pour retrouver un renouveau de ferveur. Si l'histoire de cette première période forme une des pages les plus brillantes du passé de l'ordre, il y eut cependant des fléchissements : des compétitions à propos d'élections abbatiales, des tendances à l'affaiblissement de l'observance régulière. Toutefois, le résultat d'ensemble fut merveilleux : des contrées entières furent converties au christianisme ; les paroisses mal desservies reçurent comme curés des chanoines formés à la pauvreté, à la prière et à l'étude et reprirent leur antique ferveur chrétienne ; des foules immenses d'hommes et de femmes, sous l'habit de frère lai ou de sœur norbertine, pratiquèrent la perfection chrétienne et la sainteté ; mais les clercs surtout donnèrent l'exemple des vertus sacerdotales et de la discipline ecclésiastique. De concert avec l'ordre de Cîteaux, celui de Prémontré contribua puissamment à cette magnifique renaissance spirituelle que connut le xiii^e siècle.

Les xiii^e et xiv^e siècles marquent pour l'ordre de Prémontré une décadence, qui se manifeste d'ailleurs dans tout l'ordre monastique. Plusieurs causes y contribuèrent. L'ordre eut d'abord à subir le contre-coup des secousses politiques qui troublèrent profondément la chrétienté. Les guerres continuelles, amenant à leur suite invasions et exactions, affaiblirent ou ruinèrent nombre d'abbayes et y rendirent malaisée la vie de communauté. Le schisme d'Occident troubla les esprits et divisa la chrétienté en deux ou trois obédiences, d'où grande difficulté pour la réunion régulière des chapitres généraux. Ce furent,

plus tard, les hérésies de Wicléf et de Jean Huss, dont tous les ordres eurent à souffrir. Enfin, le xvi^e siècle amena la réforme protestante qui détruisit nombre de maisons norbertines en Allemagne, et balaya toutes celles d'Angleterre et des Pays-Bas septentrionaux, tandis que les abbayes françaises étaient ruinées par les guerres de religion.

L'ordre de Prémontré, au surplus, portait en lui-même une grande source de relâchement : le nombre exagéré des petits prieurés et des cures où la règle fléchissait devant les goûts individuels et où dominait la tendance à imiter la vie des clercs séculiers. Mais ce fut surtout l'institution de la commende qui contamina tout l'ordre monastique. L'attribution d'une abbaye à un séculier, qui n'avait d'autre souci que de toucher les revenus, devait causer la ruine de l'institut et énerver la vie conventuelle, où l'autorité du prieur claustral, n'étant pas soutenue par celle du prélat, ne jouissait plus de la fermeté requise pour obtenir l'observance intégrale de la règle. A un moment donné (1778), sur un total de 76 abbayes prémontrées situées en terre française, 54 étaient données en commende. Même l'abbaye chef d'ordre, malgré le concordat entre la France et le Saint-Siège, devint, au xvi^e siècle, successivement la proie de deux cardinaux.

Cette décadence devait cependant amener des sursauts de ferveur et, conséquemment, des mouvements de désagrégation.

Jadis les religieux de Magdebourg, la ville archi-épiscopale de saint Norbert, avaient manifesté une indépendance marquée vis-à-vis de Prémontré. De même, les abbés et prévôts de Saxe refusaient d'assister aux chapitres généraux, alléguant la longueur du voyage et les périls de la route. Cependant, les papes Lucius III, en 1180 (bulle *Quæ a viris*, dans J. Le Paige, *Ord. Præm. bibliotheca*, p. 634) et Innocent III, en 1198 (bulle *In eo sumus*, *ibid.*, p. 646) appuyèrent les revendications de l'abbé-général de Prémontré à ce sujet ; mais, en 1241, par l'entremise de Guillaume, évêque de Paris, les Saxons obtinrent une concession. Il fut décidé qu'un seul prévôt de Saxe viendrait tous les trois ans au chapitre général, comme député de ses collègues, muni de leurs notes et agissant en leur nom.

Le renouveau catholique, qui fut la gloire de la fin du xiv^e siècle, suscita dans l'ordre des mouvements de réforme indépendants, qui prirent le caractère d'une véritable scission.

Une première réforme se manifesta en Espagne. Là, surtout, la commende avait fait des ravages. Dans le mouvement de réforme qui s'élaborait, on n'est pas étonné de voir présenter le projet de placer à la tête des abbayes des prélats élus pour trois ans : c'était éliminer le danger d'un abbé commendataire, nommé à vie. Cette nouveauté, d'ailleurs, s'inspirait des constitutions de congrégations ou d'ordres plus récents, gouvernés par un provincial amovible, et non par un abbé élu à vie. Sous l'impulsion autocratique du nonce Ornamiento et de par la volonté de Philippe II, les prémontrés d'Espagne furent forcés de subir cette réforme radicale ; l'abbatiate triennal fut introduit et la haute direction des abbayes d'Espagne fut confiée à un provincial. Un noviciat commun réunirait les candidats de toutes les abbayes. Une rédaction spéciale des statuts, parue en 1576, codifia ces transformations. Voir aussi les *Constitutiones ordinis Præmonstratensis congregationis hispanicæ*, Ségovie, 1708.

L'abbé-général de Prémontré, Jean Despruets, après de vaines tentatives pour entrer en rapports avec la curie révoltée, fut autorisé par un bref de Grégoire XIII à s'imposer, et put enfin avoir emprise

sur l'Espagne. Il fit rentrer les abbayes dans la tradition de l'ordre. Il permit cependant à la circarie de conserver l'abbatiate triennal, mais il nommerait lui-même le vicaire général d'Espagne, qui aurait toute autorité dans la province. Plus tard, sous divers prétextes, les prémontrés espagnols abandonnèrent l'habit et le bréviaire de l'ordre, que le pape Clément XI leur fit cependant reprendre en 1703. Depuis lors, la province espagnole eut une vie fort autonome, qui dura jusqu'à la révolution de 1833, laquelle anéantit toutes les institutions religieuses de la presqu'île ibérique. Cf. E. Valvekens, *La congrégation des prémontrés d'Espagne*, dans *Anal. præm.*, t. viii, 1932, p. 5-24.

Une autre réforme, fruit de tentatives personnelles de deux prémontrés, Daniel Picart et surtout Servais de Lairuels, porte le nom de « réforme de Lorraine ». Elle débuta à l'abbaye de Pont-à-Mousson et s'étendit rapidement en Alsace, en Lorraine, en Picardie, en Champagne et en Normandie; 42 monastères formèrent la « congrégation de l'antique rigueur de Prémontré », qui fut approuvée par le pape Paul V en 1617 et par le pape Grégoire XV en 1621. Le Paige, *op. cit.*, p. 749 et 751. Cette congrégation obtint par là l'autorisation de se gouverner par son chapitre particulier, auquel présiderait l'abbé de Prémontré ou son vicaire général. Cette réforme est marquée par un retour à la vie commune, à l'abstinence perpétuelle, au chant des matines à minuit et au jeûne continué du 14 septembre à Pâques. Un second noviciat était imposé à tous les profès, mais le vœu de stabilité avait disparu, les religieux pouvant être transférés d'une abbaye à l'autre. Les chapitres généraux de l'ordre protestèrent contre ce qu'ils appelaient « un schisme ». En 1661, un *modus vivendi* fut adopté entre la réforme de l'antique rigueur et l'observance commune. A l'usage de cette congrégation, la nouvelle édition des statuts de 1630, publiée par l'abbé-général Saulnier (Étival, 1725), contient en annexe les : *Articuli reformationis seu communitatis antiqui rigoris nuncupatæ*. Voir E. Martin, *Lairuels et la réforme des prémontrés*, Nancy, 1893; du même, *De canonicis præmonstratensibus in Lotharingia et de congregatione antiqui rigoris*, Nancy, 1892.

Les abbayes allemandes avaient subi une réforme sérieuse vers le milieu du xv^e siècle, sous la direction de Jean Busch. Celles d'Angleterre avaient passé par une évolution similaire. La grande difficulté était l'assistance régulière aux réunions des chapitres généraux. Le primat de Cantorbéry, John Morton († 1500), fut l'artisan d'une réforme fort importante et Prémontré garda ses attaches en Angleterre, jusqu'à la destruction des ordres religieux par Henri VIII. Cf. Gasquet, *Collectanea anglo-præmonstratensia*, Londres, 1906.

L'ordre de Prémontré lui-même, s'inspirant des décrets du concile de Trente, adopta une réforme générale et élaborà une nouvelle rédaction de ses statuts. Ceux-ci furent promulgués en 1630. Quand, en 1770, la Commission des réguliers, instituée en France par Louis XV, exigea la revision et la réimpression des statuts monastiques de la part des congrégations de France, les deux observances de prémontrés rédigèrent des statuts communs, promulgués en 1773. Ces statuts, qui n'obligeaient que les maisons de France, différaient peu de ceux de 1630. A la suite des dispositifs généraux, elles contenaient en annexe vingt-trois articles à l'intention de la « réforme de l'antique rigueur ».

Mais déjà le xviii^e siècle touchait à sa fin. Ce fut pour les prémontrés la grande catastrophe. Les querelles du jansénisme ne les avaient qu'effleurés, mais l'esprit du philosophisme pénétra dans leurs

cloîtres. L'œuvre néfaste fut commencée par l'empereur Joseph II. Il débuta par le décret du 24 mars 1781, défendant aux maisons religieuses de ses états de communiquer avec des supérieurs d'ordre demeurant en pays étranger. C'était couper les liens et détacher les abbayes de l'empire et des Pays-Bas de la maison mère de Prémontré. En 1783, il supprima les couvents contemplatifs; les prévôtés et prieurés des sœurs furent englobés dans cette décision. Par décret du 11 septembre 1783, il supprima l'exemption des abbayes et les plaça directement sous la juridiction de l'Ordinaire. Dans l'empire, d'après la prescription gouvernementale, les abbayes formeraient une province, avec un président à sa tête. Cette fonction fut supprimée à son tour, en 1813. Depuis 1785, les jeunes religieux des abbayes furent contraints d'aller suivre les cours dans les séminaires généraux érigés à cet effet, et d'y prendre le costume des séminaristes. Le collège de Prague fut supprimé cette même année. Par contre, chaque abbaye de l'empire fut chargée de desservir de multiples paroisses. En 1788, l'État confisqua tous les objets en argent qui se trouvaient dans les abbayes, fit transporter les documents d'archives aux archives de l'État, à Vienne, et confisqua les livres des bibliothèques des abbayes au profit des bibliothèques des universités.

La Révolution fit crouler d'un seul coup l'édifice élevé par saint Norbert en détruisant l'abbaye mère et toutes les maisons de France et de Belgique. Les abbayes qui existaient encore en Allemagne furent victimes de la grande sécularisation. Sur la base de la paix de Lunéville (1801) et des pourparlers de Ratisbonne (1803), on concéda à la noblesse du pays, en compensation des biens qu'elle perdait sur la rive gauche du Rhin, les propriétés des diverses abbayes. Ce fut un désastre, non seulement pour la vie religieuse, mais aussi pour tous les trésors d'art renfermés dans ces lieux saints.

Quand la Révolution fut passée, il ne resta plus que des ruines. Un moment, les religieux dispersés mirent leur espoir dans le concordat qui s'élaborait entre le pape et Napoléon (1801), mais aucune clause ne favorisa les abbayes supprimées. Le Congrès de Vienne (1814-1815) n'accorda aucune attention aux pétitions qui lui furent adressées par les représentants de l'ordre de Prémontré. En France, le régime « libéral » s'opposa à une reprise de la vie conventuelle, et, en Belgique, la mentalité calviniste de Guillaume I^{er}, roi des Pays-Bas réunis, se cabra contre toute restauration des vieilles cités de la vie religieuse catholique. Entre temps les religieux survivants mouraient. L'Écuy, le dernier abbé de Prémontré, expira à Paris en 1834.

La révolution belge de 1830, en inscrivant la liberté d'association dans sa charte constitutionnelle, permit la restauration de quelques abbayes, mais peu nombreuses tant par manque de ressources que par manque de sujets. En France, les difficultés furent beaucoup plus grandes. Dès 1850, l'évêque de Soissons, Mgr de Garsignies, avait racheté l'antique abbaye de Prémontré pour y fonder un orphelinat. Plein de sympathie pour l'œuvre de saint Norbert, il donna l'habit au P. Edmond Boulbon, ancien trappiste, et fit venir quelques chanoines d'Averbode et de Tongerlo pour restaurer la vie religieuse à Prémontré. Mais la situation respective du prieuré et de l'orphelinat donna lieu à des difficultés et la restauration de Prémontré dut être abandonnée. Le P. Edmond Boulbon releva alors de ses ruines, en 1858, le couvent de Frigolet, près Tarascon, tandis que l'abbaye de Grimbergen reprit et repeupla celle de Mondaye, en Calvados. Ces monastères ont actuellement quelques prieurés en annexe.

En Autriche-Hongrie, les persécutions de Joseph II étaient passées. L'empereur Léopold avait déjà rendu, en 1790, le privilège de la libre élection des prélats pour les abbayes qui existaient encore. Peu à peu, elles redevinrent florissantes. Les abbayes de Jászo et de Csorna furent restituées à l'ordre par l'empereur François I^{er}.

Depuis la mort du dernier abbé-général, L'Écuy, l'ordre de Prémontré manquait de chef et d'union. En 1867, l'abbé de Strahov, Jérôme Zeidler, prit l'initiative de réunir un chapitre de l'ordre. Il y fut élu abbé-général et alla représenter les prémontrés au concile du Vatican, mais il mourut avant d'avoir été confirmé par le Saint-Siège et n'eut pas de successeur. En 1883, sous la présidence de Mgr Vannutelli, nonce apostolique à Vienne, les abbés prémontrés, réunis en chapitre, placèrent à la tête de l'ordre Sigismond Stary, abbé de Strahov à Prague. L'abbaye de Saint-Michel de Frigolet, fondée sous le régime de l'ancienne étroite observance, fut placée sous la juridiction de l'abbé-général par Léon XIII en 1898.

A Sigismond Stary succéda, comme abbé-général, le R^{me} P. Schachinger, prêtre de Schlägl, et, depuis 1922, cette dignité est confiée au R^{me} P. Crets, de l'abbaye d'Averbode. L'ordre est représenté auprès du Saint-Siège par un procureur, nommé par le chapitre général.

Depuis le rétablissement de l'unité, ces chapitres généraux tiennent régulièrement leurs assises tous les six ans. Depuis 1924, ces réunions ont été dédoublées, en vue de la revision des statuts. Le chapitre général de 1924 établit une nouvelle circonscription des circaries ou provinces. Voir ci-dessous, col. 29.

L'antique institution canonique de saint Norbert montre actuellement une belle vitalité. Ses abbayes sont peuplées (Averbode et Tongerlooo comptent chacune plus de 200 sujets); elles constituent des centres actifs de vie religieuse et scientifique et fournissent un fort contingent de prêtres pour le service paroissial dans le pays ou pour les missions dans les régions lointaines.

IV. PRIVILÈGES ET LITURGIE. — 1^o *Privilèges*. - Les prémontrés, en dehors des privilèges ordinaires, jouissent de deux grandes faveurs.

Ils peuvent d'abord se charger de paroisses sans une dispense du Saint-Siège. Ce privilège fut primitivement concédé à des abbayes en particulier. Il fut généralisé par la suite pour l'ordre entier et confirmé solennellement par la constitution *Oneroso*, donnée par Benoît XIV, le 11 septembre 1750.

Ils jouissent aussi du privilège de faire conférer à leurs clercs les ordres majeurs, par n'importe quel évêque, sans lettres dimissoriales de l'Ordinaire du diocèse. Cette faveur avait été accordée par Urbain IV en 1261, et fut renouvelée par Benoît XIII en 1730. Cf. H. Lamy, *L'abbaye de Tongerlooo*, p. 122, où d'autres concessions de ce privilège sont relevées.

Jadis, les prémontrés jouissaient d'autres privilèges qui ne sont plus de notre temps. Au début de l'ordre, le Saint-Siège avait accordé l'exemption complète des dîmes aux prémontrés, comme aux cisterciens, mais ce privilège cessa bientôt pour les premiers, à l'exception des dîmes noyales. D'autres faveurs se rapportent à la célébration des offices en temps d'interdit, à l'inviolabilité des lieux réguliers, au droit de sépulture, à la célébration du chapitre général hors de toute contrainte de la part des évêques. On notera qu'une décision d'un chapitre général, vers 1200, rejette l'emploi des ornements pontificaux pour les abbés; mais quand, au concile de Vienne (1311-1313), l'abbé de Prémontré, Adam de Crécy, seul parmi 115 prélats, parut nu-tête, le pape Clément V, par *motu proprio* du 28 juin 1313, lui accorda l'usage

des *pontificalia*. Ce privilège fut par la suite individuellement reconnu aux chefs d'abbaye pour eux et pour leurs successeurs. Actuellement, c'est un usage général.

2^o *Liturgie*. — Les Prémontrés ont leur liturgie particulière. Saint Norbert, en se fixant à Prémontré, adopta la liturgie de l'endroit, mais elle subit quelques infiltrations, par suite des adaptations mêmes de la règle qui régît la vie de communauté. Nous pouvons donc dire que la liturgie primitive des prémontrés fut la liturgie romano-gallicane, à laquelle furent joints des emprunts multiples de la liturgie de Laon, ainsi que d'autres, plus rares, pris à la liturgie des clunisiens et des cisterciens.

Afin de conserver l'unité de culte dans les diverses abbayes, cette liturgie fut consignée dans un *Liber ordinarius*, dont la rédaction est proche de l'époque de la fondation; quelques auteurs l'attribuent même au bienheureux Hugues de Fosses. Des copies de cet « ordinaire » furent en usage dans les différentes abbayes; mais bientôt, en même temps que les scribes y ajoutaient les décrets liturgiques, émanant des chapitres généraux, des coutumes locales furent annexées au texte primitif, du moins certaines abbayes établirent un code liturgique pour leur propre usage, inspiré par l'Ordinaire officiel.

Le plus ancien ms. connu du *Liber ordinarius* est le *Monacensis latinus 17 174* (XI^e siècle). Le P. Michel Van Waefelghem, O. Præm., a publié dans les *Analecetes de l'ordre de Prémontré*, 1907-1913, le *Liber ordinarius* d'après un texte d'un ms. du XIII^e-XIV^e siècle, de la bibliothèque du duc d'Arenberg. D'autres mss. de cette même recension sont conservés. Voir préface de l'édition citée, p. 3 sq., et L. Goovaerts, *Écrivains*, etc., t. IV, p. 224. L'édition de ces textes est de la plus haute importance pour l'histoire de l'ancienne tradition gallicane dans la France du Nord, mais l'étude du missel et du bréviaire prémontrés n'est pas assez avancée pour que nous puissions juger du degré de conservation de la tradition primitive, et de l'unité liturgique dans les diverses circaries.

Quelques exemplaires de manuscrits du *Missale Præmonstratense* nous sont conservés, entre autres, des exemplaires du XII^e siècle. Voir la liste dans R. Van Waefelghem, *Répertoire*, p. 365 sq. Nous possédons de même des exemplaires de manuscrits du bréviaire, à Charleville, n. 14 (XI^e s.); à Soissons, n. 103 (XIII^e s.), vient de Prémontré et n. 104 (XIII^e-XIV^e s., même provenance). Voir l'indication d'autres mss. dans R. Van Waefelghem, *Répertoire*, p. 362. D'autres textes liturgiques nous restent, des calendriers, des diurnaux, des épistolaires et évangéliaires, des homéliaires, hymnaires, lectionnaires, etc. Voir *ibid.*, p. 362-364. Quant aux éditions du bréviaire et du missel, on trouvera les indications dans L. Goovaerts, *op. cit.*, t. IV, p. 232 sq., 204 sq.

Ces multiples éditions de bréviaire et de missel, de par leur origine indépendante, devaient nécessairement engendrer la confusion. Quand le pape Pie V uniformisa les éditions liturgiques romaines, l'ordre de Prémontré dut prendre des mesures semblables. L'abbé-général Jean Despruets fit paraître, en 1574, une édition du bréviaire et du processional et, en 1578, une édition du missel. L'ancienne tradition y fut conservée intacte. L'insuffisance cependant des rubriques du missel n'était guère propice à l'uniformité dont parlaient les statuts. Pour y obvier, l'abbé-général de Longpré, au début de son abbatiat, fit paraître un nouveau missel, où les rubriques sont plus abondantes. Quelques années plus tard, sous la pression de ceux qui demandaient que l'on se rapprochât de la liturgie romaine, il chargea Jean Le Paige, syndic de l'ordre à Paris, « de rendre le bréviaire

prémontré conforme au bréviaire romain ». L'édition parut en 1608 et ne donna satisfaction à personne. On la traita « d'édition vicieuse et suspecte » et elle fut désavouée. L'abbé-général Pierre Gosset, cédant à des demandes importunes, permit *ad conformitatem conservandam* d'employer le rite romain pour la messe privée et chargea son frère, un prémontré, de préparer une nouvelle édition du bréviaire et du missel. Le bréviaire parut en 1621. Il est calqué sur le bréviaire romain et abandonne le plan et le texte de l'ancien bréviaire traditionnel. Le missel parut en 1622. Lui aussi est calqué sur le missel romain et ne garde, ni l'ancienne ordonnance, ni les anciennes rubriques prémontrées. A cette réforme liturgique s'adapta une revision de l'ordinaire, qui parut en 1628 et fut suivie bientôt d'une seconde édition largement remaniée, en 1635. A l'abbaye de Tepl, on conserve un ordinaire imprimé en 1483. Le bréviaire prémontré passa par les mêmes « réformes ».

En France, la Commission des réguliers s'intéressait aussi à la liturgie des ordres monastiques sur lesquels elle avait mis l'emprise. Sous son impulsion, de Manoury institua pour son ordre, en France, une liturgie particulière, modelée sur la liturgie parisienne. Le bréviaire composé par Remacle Lissot, abbé de la Val-Dieu, parut en 1786, ainsi que l'antiphonaire noté, par Hanser, de la même abbaye. Le missel et le graduel furent réimprimés l'année suivante. Cette nouvelle liturgie répartissait les psaumes de façon à ce qu'ils fussent récités tous une fois par semaine et scindait ceux qui étaient trop longs; elle rendait obligatoire la psalmodie fériale pour toutes les fêtes des saints, privilégiait l'office dominical, favorisait l'office ferial et les leçons de la sainte Écriture en élaguant les fêtes des saints devenues trop nombreuses. Il va sans dire que cette réforme ne fut adoptée qu'en France, et qu'elle mourut avec Prémontré même. A ce propos parut une plaquette devenue extrêmement rare, *Lettre d'un prémontré françois à un prémontré de Brabant ou dissertation sur le nouveau rite introduit dans les églises du même ordre en France l'an 1786 par l'autorité du chapitre national*, Louvain, 1792, 22 p.

Après la Révolution, on continua à se servir, pour la récitation chorale ou privée, du bréviaire de Manoury de 1770.

Cependant, en 1912, le pape Pie X, par la bulle *Divino afflatu*, édicta une nouvelle adaptation des psaumes au bréviaire romain, où il ne faisait que reprendre la tradition du rite parisien du XVIII^e siècle. Cette innovation fut adoptée par les prémontrés dans leur psautier : *Rubricæ servandæ in divini officii recitatione et in missarum celebratione secundum ritum Præmonstratensem ad normam bullæ : Divino afflatu*, édictées par Norb. Schachinger, abbé-général, le 21 septembre 1912. De là une nouvelle édition du bréviaire, élaborée par une commission liturgique instituée par le chapitre général en 1914. Un nouveau *Kalendarium perpetuum* fut approuvé par la Congrégation des Rites le 23 janvier 1924.

Dès une époque, qui remonte aux débuts de l'ordre, la récitation de l'office de la sainte Vierge fut annexée à la récitation de l'office divin au chœur et cette pratique est en usage de nos jours encore. Cet office d'après le rite prémontré eut plusieurs éditions. Cf. L. Goovaerts, *op. cit.*, t. iv, p. 220.

Le chant, adapté à cette liturgie, est le corollaire nécessaire du bréviaire et du missel. Les beaux manuscrits du Moyen Age, avec leurs enluminures rutilantes, leurs couvertures en cuir repoussé, leurs fermoirs ouvragés, ont servi pour le service du chœur longtemps encore après l'apparition des bréviaires et missels imprimés. Cette conclusion s'impose néces-

sairement à l'examen des manuscrits, qui subirent des « adaptations » quand une innovation dans la liturgie réclamait un changement ou quand le chant lui-même prenait d'autres modulations ou se simplifiait. Cf. J. Borremans, *Le chant liturgique traditionnel des prémontrés*, Malines, 1914; du même, *Un trésor méconnu du chant grégorien : les mélodies présentant un chromatisme fictif*, dans *Anal. præm.*, t. ix, 1933, p. 5-20.

V. RÔLE DE L'ORDRE. — Norbert, en fondant son ordre, n'avait pas la prétention de créer une congrégation nouvelle. Toute son ambition le portait à la réforme du clergé régulier, pour atteindre du même coup et le clergé séculier et le peuple. Dans son idée, les prémontrés ne devaient être qu'une branche plus féconde et plus vivante de l'arbre des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Ce que voulait le fondateur, c'était une congrégation de clercs réformés, vivant en commun, livrés au travail, à la prédication et aux diverses pratiques de l'abnégation chrétienne. Il entendait former des apôtres, des missionnaires et, au besoin, des pasteurs attachés aux paroisses, rurales surtout.

Au temps de la fondation de l'ordre, le régime des paroisses rurales était lamentable. La querelle des investitures avait fait négliger les nécessités spirituelles des habitants de la campagne, et la manière dont se recrutait le clergé de l'époque n'était guère favorable à la formation d'un clergé nombreux et dévoué. Ce ne sera qu'à la fin du XVI^e siècle, à la suite du concile de Trente, que l'organisation des séminaires s'implantera dans les diocèses. Entre temps, le bienheureux Hugues de Fosses, le premier successeur de Norbert, orientera chez les prémontrés la vie monastique vers l'apostolat paroissial. Le texte le plus ancien que l'on connaisse à ce sujet dans la législation norbertine porte : *Hec sunt que proposuimus ammōdo non recipere altaria ad que animarum cura pertinet, nisi possit esse abbatia*. R. Van Waefelghem, *Les premiers statuts*, p. 45. D'après ce texte, l'idée des premiers législateurs semble avoir été de former un centre de vie conventuelle dans la paroisse même. Les premières générosités des évêques et des princes permirent sans doute une organisation dans cet esprit, mais les paroisses confiées à chaque abbaye devinrent bientôt tellement nombreuses, que la disposition statutaire devenait nécessairement lettre morte. Les chanoines prémontrés seront dorénavant curés de paroisses, investis eux-mêmes de cette fonction, ou remplaçant l'abbé du monastère qui est la *persona*. De préférence, on adjoindra à ce curé, pour le service de la paroisse, quelques jeunes religieux de l'abbaye. Cette disposition fut déjà confirmée par les papes Innocent II, en 1135, et Urbain IV, en 1262 (J. Le Paige, *Ord. Præm. bibliotheca*, p. 622 et 630, et H. Heijman, *Untersuchungen*, p. 367), qui attribuèrent aux abbés prémontrés le droit de placer leurs religieux dans les paroisses, dont ils avaient acquis le patronage et où ils entraient en même temps en possession des dîmes noyales. Les religieux seraient présentés par l'abbé à l'évêque du diocèse, qui les confirmerait dans leur charge.

Les services rendus par le prémontré curé, dans l'organisation paroissiale, sont grands. C'est à l'abbaye que se recrute régulièrement ce clergé rural, c'est à l'abbaye qu'il est préparé à sa tâche. Les religieux y reçoivent leur formation scientifique, et nombreux sont ceux qui ont suivi les cours à l'un ou l'autre des *studia generalia* que connut l'Europe occidentale au Moyen Age. Ce savoir, ils le mettront en pratique dans l'exercice de leur ministère paroissial, et, comme leur idéal vise plus haut que celui du clergé rural ordinaire, leur dévouement se trouvera plus désintéressé.

Au cours des temps, ce droit des prémontrés leur fut confirmé par l'autorité royale en France, par celle des princes en d'autres régions. Chaque abbaye aura dès lors en annexe, au temps modernes comme au Moyen Âge, une série de paroisses incorporées, où se dépense le dévouement des religieux. Dans les provinces correspondant à la Belgique actuelle, à la fin de l'ancien régime, les prémontrés desservaient 172 paroisses et, d'après un témoignage, datant du commencement du ^{xvii}^e siècle, les prémontrés de Tongerlo et d'Averbode à eux seuls avaient sous leur direction une population de 100 000 habitants. Dans les Pays-Bas septentrionaux, les abbayes de prémontrés, avant les troubles religieux du ^{xvi}^e siècle, avaient à leur charge environ 150 paroisses. En Angleterre, avant la Réforme, les abbayes possédaient de nombreuses paroisses affiliées. Il en fut de même en Allemagne et en Autriche-Hongrie, où, depuis le ^{xii}^e siècle jusqu'au ^{xix}^e, la *cura animarum* constituait la grande occupation des religieux. Un recensement de 1736 porte à 1272 le nombre de paroisses desservies par les prémontrés. Car, même à l'époque moderne, la disette du clergé séculier pour le service rural était manifeste : *Nisi norbertini mihi forent subsidio, quomodo tot paræcis mea diæcesis possem providere*, disait Jean Le Mire, évêque d'Anvers.

Le concordat de 1801 anéantit pour les abbayes de France et de Belgique l'ancien droit de patronage. Cependant, dans ces deux pays, à l'heure actuelle, 102 paroisses sont encore administrées par les prémontrés, du consentement des évêques. En Hollande et dans les pays d'Autriche, de Hongrie et de Tchécoslovaquie, 121 paroisses restent incorporées aux diverses abbayes.

Il est à remarquer aussi qu'au début du ^{xii}^e siècle, la fondation de la paroisse devait être précédée bien souvent de l'évangélisation de la région. Ce fut surtout le cas à l'est de l'Elbe, où, sous l'impulsion de saint Norbert, archevêque de Magdebourg, toute une œuvre de christianisation et de colonisation fut entreprise. À l'instar de cette initiative du fondateur dans le pays des Wendes, les prémontrés du ^{xvii}^e siècle se firent les missionnaires de la foi catholique dans l'Allemagne réformée. À l'heure actuelle, les abbayes de Belgique ont des centres d'expansion catholique en Angleterre, au Danemark, au Brésil et au Canada, et dépensent leur plus belle vitalité au Congo belge. Les prémontrés de France évangélisent Madagascar; ceux de Berne, en Hollande, ont de belles missions aux Indes anglaises; ceux de Hongrie sont engagés dans le mouvement de l'union des Églises.

L'ordre de Prémontré prend à juste titre sa place parmi les ordres qu'on a dénommés « ordres agraires ». Le travail manuel était le partage des religieux, tant prêtres que frères laïcs, aux débuts de l'ordre. C'était là d'ailleurs une nécessité à une époque où la fondation d'une abbaye, entreprise d'ordinaire au milieu de pays incultes ou de landes infertiles, obligeait la communauté aux durs travaux des champs, pour subvenir aux besoins de la vie de chaque jour. L'histoire nous apprend d'ailleurs que, là où ils apparurent, en Belgique et dans le Nord surtout, les prémontrés apportèrent de nouvelles méthodes d'agriculture, la culture intensive se substituant à la culture en jachères. Par leur exemple et aussi par leur autorité sur les serfs et les colons qui travaillaient sous leur direction, les religieux firent bénéficier des régions entières de leur activité. Dans le cadre de leur système économique, il faut placer l'organisation des *villæ* ou centres d'exploitation, où, sous la direction d'un religieux prêtre, frères convers et serfs entreprenaient des travaux considérables d'assainissement et de défrichement, qui donnèrent plus d'une fois naissance

à de nouveaux villages. Les abbayes situées dans les régions limitrophes de la mer ou des grands fleuves — ce fut le cas pour les abbayes de Saint-Michel d'Anvers et de Saint-Nicolas de Furnes en Belgique et pour les abbayes de Frise en Hollande — entreprirent de grands travaux d'endiguement, procurant ainsi de nouveaux terrains conquis sur la mer.

Saint Norbert avait recommandé spécialement la charité à ses adeptes, leur assurant que la prospérité de leur institut dépendrait de la générosité des aumônes qui y seraient distribuées. Il détermina même que, dans toutes les maisons de l'ordre, la dime des oblations et des revenus serait affectée à la subsistance des indigents, des pèlerins et des hôtes. D'après ce programme, les abbayes norbertines furent de tout temps des centres où la charité chrétienne rayonnait. De là, la fonction, dans chaque maison, du frère hôtelier; de là, l'attribution spéciale d'une partie des revenus pour le service *ad portam* (distribution aux pauvres sous la porte-cochère de l'abbaye); de là aussi la fondation, à l'exemple du *xenodochium* de Prémontré même, de certaines maisons qui, dans quelques régions désertes, semblent avoir eu presque uniquement comme but de fournir le logement au passant.

VI. PERSONNAGES CÉLÈBRES : SAINTS ET BIEN-HEUREUX. — Bien qu'au cours de huit siècles d'existence, la solitude des multiples monastères de l'ordre ait abrité mainte vie faite de sainteté, d'abnégation, de dévouement, l'ordre de Prémontré ne possède pas au martyrologe romain une grande théorie de saints. A vrai dire, l'ordre n'y est représenté que par saint Norbert lui-même, au 6 juin, et encore ne s'agit-il pas d'une canonisation en forme. Les vieilles chroniques monastiques, cependant, proclament à l'envi la sainteté d'éminents personnages qui illustrèrent l'ordre, et des hagiographes des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles ont réuni les biographies des prémontrés qui édifièrent le monde chrétien. Cf. G. Lienhardt, *Ephemerides hagiologicæ ordinis Præmonstratensis*, Augsburg, 1768; J.-C. Van der Sterre, *Hagiologium Norbertinum*, éd. posth., Namur, 1887.

Il est à remarquer toutefois que, dès le début, on a gardé dans l'ordre une grande réserve au sujet des saints qui seraient sortis de son sein, ainsi qu'une sobriété manifeste dans les récits merveilleux. Est-ce modestie? Est-ce négligence? Est-ce désir d'éviter aux monastères le trouble que cause toujours le concours des pèlerins? Peut-être faut-il plutôt chercher la solution dans le fait du ministère paroissial des prémontrés. Les chanoines résidant au couvent se préparaient à l'exercice des fonctions paroissiales par des études plus positives, qui les empêchaient de se lancer, comme les moines contemplatifs et en particulier les cisterciens, dans les spéculations mystiques et, du même coup, les mettaient en garde contre une trop grande crédulité vis-à-vis des récits merveilleux. Une fois envoyés dans les paroisses, absorbés par les travaux et les soucis du ministère, ils n'étaient pas bien placés pour organiser le culte des saints de leur monastère, bien qu'il ne manquât pas de personnages d'une grande sainteté dans les abbayes norbertines. De plus, vivant continuellement en dehors de l'abbaye, ils perdaient fatalement, quoi qu'on y fit, quelque peu de cet esprit de corps qui anime généralement les communautés religieuses. Cette vie active n'est pas davantage favorable à l'élaboration des longs récits merveilleux auxquels peuvent se consacrer des moines jouissant de loisirs pour vaguer à la contemplation et aux rêveries mystiques. H. Lamy, *L'abbaye de Tongerlo*, p. 279. Il est remarquable, par exemple, que Philippe d'Harvengt, abbé de Bonne-Espérance, écrit, à la demande

d'étrangers, la vie de saints qui ne relèvent pas de l'ordre, sans penser à la glorification d'aucun de ses confrères. Ajoutons enfin que, lorsqu'il s'agissait d'obtenir de Rome soit une canonisation, soit l'approbation d'un culte, l'ordre ne possédait pas suffisamment de cohésion pour agir d'un commun effort, et surtout pour réunir les fonds nécessaires, car les prémontrés n'ont jamais joui, sous ce rapport, du privilège des ordres mendiants, pour lesquels ces frais se trouvaient réduits au minimum. C'est sous le bénéfice de ces remarques qu'il faut étudier la liste des saints personnages issus de l'ordre.

Le culte du fondateur lui-même, saint Norbert — fut-il canonisé par Innocent III? ce n'est pas prouvé — fut autorisé par Grégoire XIII, le 28 juillet 1582. Le général de l'ordre, Jean Despuets, composa à cette occasion un office du saint qui fut adopté au chapitre général de 1584. Depuis lors aussi, les noms de saint Augustin et de saint Norbert sont insérés dans le *Confiteor* et l'oraison *A cunctis*. Le 13 septembre 1672, Clément X décréta que la fête de saint Norbert, évêque et confesseur, serait dorénavant célébrée dans l'Église universelle, le 6 juin, sous le rite double. Cf. E. Valvèkens, *La « canonisation » de saint Norbert*, dans *Analecta præmonstratensia*, t. x, 1934, p. 5 sq. Depuis 1625, sous Urbain VIII, les prémontrés célèbrent la fête de saint Norbert le 11 juillet, pour éviter les complications auxquelles donnaient lieu, le 6 juin, les octaves de la Pentecôte ou du Saint-Sacrement. Les reliques de saint Norbert furent transportées, en 1627, à l'abbaye de Strahov, à Prague, où elles se trouvent encore actuellement. L'ordre de Prémontré a en outre adopté dans son office liturgique les fêtes suivantes de saints ou bienheureux de l'ordre :

Le 14 janvier (avant le nouveau *Kalendarium* de 1924, le lundi qui suit l'Ascension), fête du bienheureux Gerlac, lequel quitta l'armure des croisés et fut revêtu de l'habit de l'ordre par le pape Adrien IV; il s'installa comme ermite à Houthem, près de Fauquemont, au pays de Maëstricht, où il vécut dans la pénitence et la retraite. Il mourut à la fin du x^e siècle. A l'endroit où il passa sa vie s'éleva bientôt un couvent de moniales norbertines. Dans le sanctuaire, actuellement église paroissiale, les reliques du bienheureux sont toujours en honneur. Son office fut admis au bréviaire en 1675.

Le 16 janvier, fête du bienheureux Godefroid, comte de Cappenberg, admis à la vie religieuse par saint Norbert, qui avait ses vues sur lui pour la direction future de l'ordre. Le manoir de Cappenberg fut converti en abbaye, dont Godefroid fut le premier abbé. Une mort prématurée l'enleva, à l'âge de trente ans, le 13 janvier 1127. Ses reliques sont vénérées actuellement à l'église paroissiale d'Ilbenstadt, en Rhénanie. Le culte du bienheureux fut reconnu par Paul V en 1614. Cf. H. Hüsing, *Der heil. Gottfried, Graf von Cappenberg*, Münster, 1882.

Le 10 février, fête du bienheureux Hugues de Fosses, ancien secrétaire de l'évêque de Laon, Barthélemy de Joux, premier disciple de Norbert, son successeur dans la direction de l'ordre et premier abbé de Prémontré, où il mourut en 1164. L'ordre lui est redevable de sa législation première et de son code liturgique. Ses reliques se trouvent actuellement à l'abbaye de Bois-Seigneur-Isaac, en Belgique. Rome a reconnu son culte le 13 juillet 1927. Cf. H. Lamy, *Vie du bienheureux Hugues de Fosses, premier abbé de Prémontré* († 1164), Charleroi, 1925; du même, *La gloire posthume du bienheureux Hugues de Fosses*, Charleroi, 1928.

Le 17 février, fête du bienheureux Evermode, d'abord prévôt de Sainte-Marie à Magdebourg, puis

second évêque de Racebourg et apôtre des Wendes. Son office fut adopté en 1675.

Le 3 mars, fête du bienheureux Frédéric, abbé de l'abbaye de Mariengaarde en Frise. Il fut un maître brillant à son époque, annexa à son abbaye un collège renommé et créa dans sa communauté une atmosphère scientifique († 1175). Ses reliques furent transportées au xvi^e siècle à l'abbatiale de l'abbaye de Bonne-Espérance, actuellement église du séminaire, où elles se trouvent encore. Son office se trouve au bréviaire de l'ordre depuis 1675.

Le 29 mars, fête du bienheureux Ludolphe, neuvième évêque de Racebourg, qui, dans sa lutte pour la défense des libertés et des biens de son Église contre les convoitises du duc Albert de Saxe, tomba martyr de la bonne cause, en 1250.

Le 5 avril, fête de sainte Julienne de Cornillon, que d'aucuns rattachent à l'ordre, ce qui n'est pas prouvé. Tout au plus peut-on dire qu'elle se trouvait probablement sous la direction spirituelle du prieur de l'abbaye prémontrée de Mont-Saint-Cornillon, quand elle fut favorisée des révélations qui aboutirent à l'institution de la Fête-Dieu. Elle mourut en 1259. L'office de la sainte fut placé dans le bréviaire prémontré par le chapitre général de 1914, avec la mention que la sainte relève de l'ordre, indication qui est tombée dans l'édition de 1932.

Le 8 mai, fête du bienheureux Hermann-Joseph, confesseur, religieux de l'abbaye de Steinfeld, en Rhénanie, dont la vie pieuse et sainte fut une contemplation ininterrompue († 1233). Ses reliques se trouvent encore actuellement à Steinfeld, où résident maintenant des salvatoriens. Son office est au bréviaire prémontré depuis 1675.

Le 15 juin, le bienheureux Isfride, d'abord prévôt de l'abbaye de Jérichow (Allemagne), fut élu en 1178 évêque de Racebourg et dirigea ses efforts vers l'évangélisation des Wendes. Il défendit son peuple contre les oppressions des grands et mourut, après une vie remplie de prodiges, en 1204.

Le 9 juillet, fête des saints Adrien et Jacques, qui furent du nombre des martyrs de Gorcum, tombés victimes de la haine des gueux calvinistes (1572); béatifiés dans le groupe des martyrs de Gorcum en 1675 par Clément X; canonisés en 1867 par Pie IX.

Le 19 juillet, fête du bienheureux Hroznata, religieux de l'abbaye de Tepl, martyrisé pour la défense des biens monastiques qui lui étaient confiés, le 14 juillet 1217. Ses reliques sont conservées à l'abbaye de Tepl. En 1892, la Congrégation des Rites a accordé la reconnaissance de son culte.

Le 13 août, fête de la bienheureuse Gertrude, fille de sainte Élisabeth de Thuringe, religieuse du monastère d'Altenberg (Allemagne), qui mourut après une vie toute de simplicité, de mortification et d'abnégation, à l'âge de 70 ans, en 1297, après avoir dirigé sa communauté pendant 40 ans. Ses reliques se trouvent encore actuellement à l'église de l'ancien couvent. Culte approuvé pour le monastère par Clément VI, étendu par Benoît XIII à tout l'ordre en 1728. Son office se trouve au bréviaire depuis 1675.

Le 30 août, fête de la bienheureuse Bronislava, abbesse du monastère de Zwierzyniec (Pologne), célèbre par son esprit de solitude et de contemplation († 1259). Culte approuvé par Grégoire XVI en 1839, pour le monastère et le diocèse de Cracovie, étendu à tout l'ordre par Léon XIII.

Le 26 octobre, fête du bienheureux Gilbert, abbé de Neuf-Fontaines, en Auvergne, dont la vie fut remplie de sainteté et de miracles († 1152). Son nom se trouve dans les litanies des saints. Son office a été admis au bréviaire prémontré depuis 1657.

Enfin, le 17 novembre, fête du bienheureux Siard,

abbé de Mariengarde (Frise) qui brilla par son esprit de pauvreté et de charité. Ses reliques, après les troubles religieux du ^{xvi}^e siècle, furent transportées en 1617 à l'abbaye de Tongerlo, où elles sont le centre d'un pèlerinage très fréquenté. Son office est au bréviaire depuis 1675.

On aurait cependant tort de ne juger l'ordre que d'après cette liste officielle de saints et de bienheureux. Il y aurait lieu d'y ajouter d'autres noms que la vénération n'a jamais placés au premier plan, mais que l'histoire n'a pas oubliés. Aux débuts de l'abbaye de Prémontré, nous voyons dans le couvent des moniales annexe, la bienheureuse Ricvère de Clastres se dévouer à l'organisation et à la direction de sa communauté de religieuses et à l'hospitalisation des pauvres et des malades († 1136). Mentionnons encore Tancrède, premier prieur de la Luzerne, en Normandie; Gauthier, d'abord abbé de Saint-Martin de Laon, homme tout apostolique et ami des pauvres, adonné à l'oraison et à l'étude, qui succéda à Barthélemy de Joux sur le siège épiscopal de Laon († 1155); Hildegonde, comtesse de Meer, qui fonda un couvent de moniales dans son château familial, où sa fille Hedwige lui succéda comme abbesse; Luc, abbé de Cornillon, qui donna l'exemple d'une tendre dévotion aux esprits célestes († 1165); Aldéric, issu d'une famille royale de France, qui passa toute sa vie dans le monastère de Füssenich, inconnu de tous et se sanctifiant dans l'humble métier de porcher; Odion, premier abbé de Rotha, qui forma des âmes nombreuses à la haute perfection; Raoul, abbé de Vicogne, qui fut la providence des pauvres de la région et accomplit nombre de miracles; les bienheureux Richard de Florefe († 1150) et Yves de Soissons, la bienheureuse Hermengarde, fondatrice et religieuse de Cuissy († 1155) et le bienheureux Luc, qui en fut le premier abbé († 1145); le bienheureux Odon, premier abbé de Bonne-Espérance; Gérard, premier abbé de Claire-Fontaine († 1150); le bienheureux Garembert ou Walinbert, du Mont-Saint-Martin († 1141); la bienheureuse Oda de Bonne-Espérance; les sept chanoines prémontrés de Saint-Samuel en Palestine, qui furent martyrisés en 1187; Dodon, chanoine du Jardin-de-Marie (Mariengarde), qui vécut en ermite et mourut avec les stigmates de la passion († 1232).

Si l'ordre eut ses défections et ses apostasies à l'heure des luttes religieuses, il eut aussi ses martyrs. Citons Théodore Schlegel, abbé de Saint-Lucius de Caire, qui prêcha avec ardeur contre les erreurs de Calvin et fut décapité, après de cruels tourments, avec plusieurs de ses religieux († 1529); Mathieu Mackerell, abbé de Barlings et évêque titulaire de Chalcédoine, qui groupa 20 000 hommes pour résister à Henri VIII d'Angleterre, et qui, vaincu, fut arrêté, emprisonné, pendu et traîné sur la claie avec l'abbé de Wellebec et cinq autres religieux de l'ordre († 1536); le bienheureux Pierre de Calmpthout, de l'abbaye de Tongerlo, qui fut martyrisé par les gueux de mer († 1572); Jean de Hecques, proviseur de Saint-Josse-au-Bois, tourmenté et mis à mort par les calvinistes († 1568); les religieux de l'abbaye de Saint-Jean-de-la-Castelle, qui furent brûlés par les calvinistes (1569); le prince Hayton d'Arménie, qui embrassa l'ordre de Prémontré au monastère de Lapaïs de Chypre († ^{xiv}^e s.); Daniel de Campenhout, prieur de Grimberghen; Jean d'Avesne, abbé de Ninove († 1571); Ives de Blohec, religieux de Beaufort († 1458) et bien d'autres encore.

Signalons encore, en 1580, le martyr de Jean Kyran, abbé de la Sainte-Trinité, en Irlande, qui fut mis à mort à Dublin († 1580); la vie pieuse de Guillaume Eiselin, qui mourut à l'âge de 24 ans en odeur de sainteté à l'abbaye de Rotha, et dont l'*Encensoir d'or* est un écrit de haute spiritualité

(† 1588); Jean Lohel, religieux de l'abbaye de Tepl, qui devint archevêque de Prague, et fut remarquable par son intelligence et sa vertu († 1622).

Le ^{xviii}^e siècle finissant réservait à l'ordre de Prémontré une brillante couronne de martyrs : le P. Guidel de Pont-à-Mousson, guillotiné à Liège en 1793; le P. Adrien Toulorge de La Blanchelande, massacré la même année à Coutances; le P. Charles Ochin de Vicogne, supplicié à Valenciennes en 1794. L'île Madame conserve les tombes des PP. Baviel, Lefort, Mercier; l'île d'Aix, celles de J.-B. Dupré; l'île de Ré, celles de Nicolas Jouette et de J. Van den Block; l'île d'Oléron, celle d'Hercule Prowoost. A Sinnamary mourut, en 1798, le P. Mansuy Lapostre, à Kononama, le P. Jean Venaty. Et nombreux sont ceux qui revinrent des pontons, de Cayenne et d'autres lieux de déportation, après des souffrances inimaginables.

Sur les prémontrés qui furent promus à la dignité épiscopale, voir A. Zak, *Episcopatus ordinis Præmonstratensis*, dans *Anal. præm.*, t. iv, 1 28 sq.

VII. LA VIE INTELLECTUELLE. — Si l'ordre de Prémontré n'a jamais considéré les études comme un de ses buts essentiels, il s'est toujours maintenu, néanmoins, à un niveau intellectuel en corrélation avec la culture de son temps.

1^o *Les débuts*. — Saint Norbert lui-même était un intellectuel. C'est son instruction profonde et variée, son esprit ouvert, qui l'avait fait accueillir à la cour de l'archevêque Frédéric de Cologne et, plus tard, à celle de l'empereur. Les longs mois de retraite et de recueillement, à l'époque de sa conversion, l'avaient nécessairement orienté vers la science de l'Écriture sainte et de la contemplation. Sa vie, cependant, fut tellement remplie que nous n'avons de lui que quelques fragments oratoires. On lui attribue, en outre, quelques ouvrages, dont il ne subsiste que les titres. Les manuscrits — du moins le suppose-t-on — périrent dans l'incendie de la ville de Magdebourg, lors de la guerre de Trente ans.

La *Vita sancti Norberti* nous apprend que, durant la période de ses prédications, Norbert ne dédaigna pas de fréquenter l'école de Laon, et parmi ses premiers disciples plusieurs étaient sortis des *studia generalia* de l'époque.

L'œuvre législative à laquelle s'employa le bienheureux Hugues de Fosses, premier abbé général de Prémontré, atteste une haute culture intellectuelle. Les premiers statuts, d'ailleurs, comportent dans le chapitre *De armario et solatio ejus*, des indications très suggestives au sujet de l'emploi et de la conservation des livres manuscrits du monastère, et le texte : *Interim legant in conventu singuli in singulis libris usque ad signum collationis*, qui fait partie du règlement de la journée, dénote que, dans les abbayes, malgré le travail manuel nécessaire, les études suivaient leur programme régulier.

Comme, en effet, les membres de la communauté étaient destinés au service paroissial, la formation intellectuelle devait se faire avant tout au sein du monastère, de concert avec la formation religieuse. Le *scriptorium* était vraiment, à cette époque, le centre intellectuel de chaque abbaye. C'est là que se faisait l'élaboration du chartier, qui devait assurer au couvent la tranquille possession de ses biens, privilèges et libertés, là qu'étaient confectionnés les magnifiques exemplaires des manuscrits destinés au service du chœur; là que se faisait la transcription des œuvres de la latinité classique, des livres de la sainte Écriture, des ouvrages patristiques. Nous possédons encore actuellement quelques exemplaires sortis du *scriptorium* de plusieurs abbayes norbertines. L'école de copistes et de miniaturistes de

l'abbaye de Cuissy était célèbre en son temps. Tout aussi connues sont celles de l'abbaye de Bonne-Espérance, de Heilissem, du Parc. Dès les origines, nous trouvons en annexe à quelques abbayes, des académies et des collèges. Nous avons déjà relevé l'école monastique de l'abbaye du Jardin-de-Marie, en Frise. Les nominations et les directions émanant du centre de telle ou telle abbaye entretenaient l'enseignement dans mainte paroisse incorporée, où la nomination du *ludimagister* relevait de l'abbé, qui s'attachait à soutenir et promouvoir le mouvement intellectuel.

Les traces les plus évidentes de la culture des religieux prémontrés aux ^{xii}^e, ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles, se trouvent dans les écrits hagiographiques que nous laissent certains d'entre eux. Nous avons déjà parlé des *Vita* que composa Philippe d'Harvengt, abbé de Bonne-Espérance. Nous relevons encore les *Vitæ sancti Norberti*, qui datent des environs de 1150, et qui ont toute la saveur de ce genre de littérature. De plus grande valeur, cependant, sont les écrits ascétiques, que nous laissent quelques chanoines, et qui les placent aux premiers rangs parmi les maîtres de la spiritualité du Moyen Âge. Nous avons les *Cantiques spirituels* du bienheureux Herman Joseph (éd. W. Van Spilbeeck, Namur, 1899; cf. L. Jörss, *Das arnsteiner Mariengebet und die Sequenzen des M.-A.*, Marbourg, 1920); les écrits apologétiques d'Anselme de Havelberg († 1158) (éd. L. d'Achery, *Spicilegium*, t. xiii; voir ici, t. i, col. 1360); les écrits d'Adam Scotus, abbé de Drybourg (vers 1184-1188), qui devint chartreux (A. Wilmart, *Maître Adam, chanoine prémontré, devenu chartreux à Wilham*, dans *Anal. præm.*, t. ix, 1933, p. 209-313; Fr. Petit, *Ad viros religiosos. Quatorze sermons d'Adam Scotus*, texte établi avec interprétations et citations, Tongerlo, 1934; L. Goovaerts, *Écrivains*, t. i, p. 9-11; compléter d'après ceci l'art. paru, t. i, col. 389); les écrits ascétiques de Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance, en Hainaut († 1183) (voir son art., t. xii, col. 1407 sq.); les œuvres de Richard l'Anglais, de l'abbaye d'Arnsberg, en Allemagne (^{xii}^e siècle), dont on possède un *Tractatus de officiis missæ*, des *Carmina in missam et orationem dominicam* et une *Vita sanctæ Ursulæ* (Goovaerts, *op. cit.*, t. ii, p. 91-92); les *Collations* de Wichman d'Arnstein, prémontré jusqu'en 1230, puis dominicain († 1270?) (M. A. Van den Oudenryn, *Miracula et collationes fratris Wichmanni*, dans *Anal. præm.*, t. vi, 1930, p. 5-53); les écrits de Zacharie Chrysopolitanus (^{xii}^e siècle), de l'abbaye de Saint-Martin de Laon, homme d'une rare sagacité et d'une profonde érudition, dont l'ouvrage principal, *Commentarius in concordiam evangeliorum*, eut plusieurs éditions (3^e à Cologne, 1618, et P. L., t. clxxxvi); Gervais, quatorzième abbé-général de l'ordre († 1228), qui, au IV^e concile du Latran (1215), gagna la bienveillance du pape Innocent III, mais dont les ouvrages : *Commentarii litterales in minores prophetas* sont perdus. Ses *Epistolæ* ont été publiées par Caillieu, à Valenciennes, en 1661, et par C.-L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. i, Étival, 1725.

Pour des matières plus particulières, il faut citer Jean de Sacrobosco (Holybusch, ou Jean de Hollywood), Écossais d'origine; inscrit à l'université de Paris en 1221, il étudia à Oxford, devint religieux de l'abbaye de Hollywood, et eut une grande réputation de mathématicien († à Paris, 1236). Parmi ses œuvres, on connaît sa *Sphæra mundi*, qui jouit dans les écoles d'une faveur qui dura quatre cents ans.

Nous possédons toute une série de chroniques et d'annales, écrites dans les abbayes norbertines et narrant leur histoire, ou celle de la région : celles de Mülhausen, en Bohême, écrite par Gerlach (*Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. xvii); de Saint-Paul de Verdun

(t. xvi); de Floreffe (t. xvi), du Parc (t. xvi); de Schäftlarn (t. xvii); d'Osterhoven (t. xvii); de Windberg (*Primordia Windbergensis*, t. xvii); de Steingarden (*Historia Welforum Weingartensis*, t. xxi); de Gottesgnaden (*Fundatio monasterii Gratia Dei*, t. xxi); d'Ilfeld (*Historia monasterii Ilfeldensis*, t. xxv); d'Ursperg (*Burchardi et Chuonradi Urspergensium chronicon*, t. xxiii), de Wittewerum (*Emmonis et Menconis Werumensis chronica*, t. xxiii); de Mariengarde (*Gesta abbatum Horti S. Mariæ*, t. xxiii, et A. Wumkes, *Sibrandus Leo's Abtenleuen*, Bolsward, 1919); de Ninove (*Balduni Ninoviensis chronicon*, t. xxv); de Mildenfurth (B. Schmidt, *Arnold von Quedlinburg und die ältesten Nachrichten des russischen Hauses*, Iéna, 1883); de Weissenau (*Acta S. Petri in Augia*, éd. Baumann, Karlsruhe, 1877); de Schussenried (*Mon. Germ. hist.*, t. xxv); de Marchtall (*Liber fundationum seu annales Ecclesiæ Marchtallensis*, t. xxiv); de Steinfeld (*Historiæ Francorum Steinfeldensis*, t. xiii); de Vicoigne (*Historia monasterii Viconensis*, t. xxiv); d'Adelberg (t. i); de Prémontré (*Sigeberti Gemblacensis continuatio Præmonstratensis*, t. vi); de Saint-Martin de Laon (*Sigeberti continuatio Laudunensis*, t. xxvi).

Aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, les écrivains prémontrés ne sont peut-être plus de premier ordre, mais ils ne sont pas dépourvus de mérites. Citons, en Écosse, Raoul Strodus, de l'abbaye de Drybourg, poète et philosophe très connu († 1370); Patrice, de la même abbaye, philosophe et théologien († 1350); le prince Hayton, en Chypre († ^{xiv}^e siècle), qui écrivit entre autres une curieuse *Histoire de l'Orient* (Haguenau, 1529); à Floreffe, le prieur Pierre de Herentals († 1391), auteur d'un *Collectarius evangeliorum* qui eut trois éditions imprimées avant 1500. A nommer encore, pour l'Angleterre, l'historien Wugenhall; pour l'Allemagne, Pierre de Kaiserlautern, de l'abbaye de Lutra, remarquable non seulement comme théologien, mais aussi comme littérateur et juriste; pour la Belgique, Roland Piquot, de Diligheim († 1507), docteur en droit; pour la France, Thomas l'Heureux, de Dommartin, bachelier en théologie († 1420).

Les religieux de l'abbaye de Tepl donnèrent au ^{xiv}^e siècle une traduction allemande de la Bible (éd. Phil. Klimesch, Munich, 1884). La première traduction de la Bible en hongrois fut faite en 1415, par un prémontré (*Anal. præm.*, t. vi, 1930, p. 223).

2^o L'époque moderne et contemporaine. — De bonne heure nous retrouvons les religieux de l'ordre aux différents *studia generalia*. C'est surtout l'université de Paris, la plus renommée pour l'enseignement des arts et de la théologie, qui attirait les sympathies des prémontrés. Jean II de Rocquignies, le dix-neuvième abbé-général de l'ordre († 1269), lui-même docteur en théologie de cette université, appuya ce mouvement en fondant, en 1252, dans cette ville, un collège destiné à mettre plus à la portée des élèves prémontrés les cours universitaires. En 1349, Clément VI concéda aux prémontrés la faculté de professer comme licenciés à cette université. Dès cette époque, on rencontre des prémontrés dans toutes les villes universitaires : Orléans, Bourges, Dôle, Cologne, Douai. Cet exode cessera pour les Pays-Bas avec la fondation de l'Université de Louvain (1425) qui attirera dorénavant les habitants de la région. Les abbés chercheront d'ailleurs à faciliter ce mouvement en érigeant, à l'exemple du collège prémontré de Paris, un collège ou maison de logement et d'études dans les villes possédant un enseignement supérieur. Le collège prémontré de Louvain fut fondé par la circarie de Brabant, en 1571. La circarie de Floreffe y possédait en même temps un autre internat depuis 1619. Tongerlo eut son collège Saint-Norbert, à

Rome, depuis 1618. Auprès de l'université de Douai, un collège de l'ordre avait été érigé en 1620; auprès de celle de Cologne en 1618, grâce à l'abbé de Steinfeld; auprès de celle de Prague, en 1637, par l'intermédiaire de Gaspard de Questemberg. Les élèves de l'abbaye de Hebdom, en Pologne, suivaient les cours de l'université de Cracovie. Le célèbre collège de Salamanque, en Espagne, réunit la gent studieuse des abbayes de la presqu'île ibérique depuis 1576.

On était d'ailleurs à une époque où, dans chaque abbaye, les études de philosophie et de théologie étaient sérieusement conduites, souvent même sous la direction de licenciés d'université — Jansénius, plus tard évêque de Gand, enseigna au xvi^e siècle l'Écriture sainte à l'abbaye de Tongerlo — ou présidées d'ordinaire par des religieux de l'ordre, qui avaient reçu leur formation dans quelque université, et qui, parfois, malgré le vœu de stabilité, étaient pris dans une autre maison de l'ordre. Le séminaire domestique de l'abbaye de Saint-Michel d'Anvers entra même en conflit avec l'université de Louvain, pour avoir ouvert ses cours de philosophie à des étudiants de la ville.

Il n'est pas étonnant de trouver, dès lors, à une époque plus moderne, toute une pléiade de savants et d'écrivains dans l'ordre. Nous citons entre bien d'autres, Nicolas Psaume, abbé de Saint-Paul de Verdun, puis évêque de cette ville († 1575), qui représenta l'ordre au concile de Trente, où il fut chargé de la rédaction des canons touchant la réforme des religieux. Il donna une édition des *Canones et decreta concilii Tridentini*, Verdun, 1564, et un commentaire : *Concilium Tridentinum lucubrationibus illustratum*, Verdun, 1572. On a encore de lui : *Préservatif contre le changement de religion*, Verdun, 1563; *La doctrine vraie du sacrement d'ordre*, Verdun, 1563; *Advertissement à l'homme chrestien pour cognoistre et fuir les hérétiques de ces temps*, Reims, 1564. Parmi les meilleurs théologiens de l'ordre, nous citerons Florent de Cocq, de l'abbaye de Saint-Michel d'Anvers († 1699), avec ses *Principia totius theologiæ moralis et speculativæ*, 3 vol., Cologne, 1682, et *De jure et iustitia*, qui eut trois éditions, Bruxelles, 1687, Bruxelles, 1708, Malines, 1741; Macaire Havermans, de la même abbaye († 1680), dont le *Tyrociniûm christianæ moralis theologiæ* fut édité, Anvers, 1674, Anvers, 1675, Venise, 1771, et qui fournit encore une *Disquisitio theologica : quia Dei amor requiritur et sufficit cum sacramento ad justificationem*, Louvain, 1675, et une *Defensio brevis tyrociniûm moralis theologiæ*, Cologne, 1676; Thadée Schwaiger, de l'abbaye de Strahov († 1743), dont l'œuvre théologique comporte 21 ouvrages édités, et enfin Simon Braunman, de l'abbaye d'Averbode († 1747), *Tractatus theologicum praxi tum speculationi accommodati*, 7 vol., Louvain, 1750-1752.

Parmi les auteurs ascétiques, il faut citer, outre l'incomparable Servais de Lairuels († 1631), qui laissa entre autres trois ouvrages de haute spiritualité, l'*Optica regularium*, Pont-à-Mousson, 1603, les *Meditationes ad vitam religiosæ perfectionem*, *ibid.*, 1621, et le *Catechismi novitiorum et eorum magistris*, *ibid.*, 1623; Lohelius, abbé de Strahov, à Prague, et archevêque de cette ville († 1622), qui travailla vigoureusement à l'œuvre de la contre-réforme en Bohême; Willibrord Bosschaert, de l'abbaye de Tongerlo († 1657), dont on a surtout une *Vita contemplativa et activa*, Louvain, 1620, et la *Feria sexta sive ejus dignitas*, Malines, 1653, et qui donnait régulièrement pour les confrères occupés dans les paroisses et réunis à l'abbaye chaque année, ses conférences sur des sujets variés; Augustin Wichmans, abbé de Tongerlo († 1661), qui publia un *Epigrammata de viris vite*

sanctimonia illustribus ex ordine Præm., Louvain, 1615; une *Apotheca spiritualium pharmacorum*, Anvers, 1626; un *Sabatismus Marianus*, Anvers, 1628; le *Brabantia Mariana*, si avantageusement connu, et qui eut plusieurs éditions (1^{re} éd., Anvers, 1628) et dont le *Syntagma pastorale*, ou instruction pour les religieux dispersés dans les paroisses, mériterait d'être édité; Gérard van Herdegom, de l'abbaye de Tongerlo († 1675), qui écrivit son *Diva virgo candida*, Bruxelles, 1650; Ludolphe van Craywinckel, de l'abbaye de Tongerlo († 1679), dont les *Godvruchtige meditatieën* furent le manuel de dévotion pendant tout un siècle (1^{re} éd., Anvers, 1661); Jérôme Hirnhaim, de l'abbaye de Strahov (1679), dont nous avons entre autres, *Recta vitæ via seu devotæ meditationes*, Prague, 1678, et qui est l'auteur d'une volumineuse explication du *Sermo sancti Norberti*, Prague, 1676; François Wennius, de l'abbaye du Parc († 1647), qui écrivit des directives pour les novices et leurs maîtres dans son *Speculum religiosorum*, Louvain, 1645; Jean Herlet, de l'abbaye d'Oberzell († 1718), qui fournit un recueil de méditations, intitulé : *Solitudo Norbertina*, Marchtal, 1698; le célèbre Goffiné, de l'abbaye de Steinfeld († 1719), qui composa son *Manuel du chrétien*, encore populaire de nos jours surtout en Allemagne; Sébastien Sailer, de l'abbaye de Marchtal († 1777), qui publia une *Imitation de la sainte Vierge*, Günsburg, 1764, œuvre anonyme d'un chanoine de Marchtal, et qui fut lui-même un écrivain assez fécond; Godefroid van Elshout, de l'abbaye de Ninove († 1667), qui publia : *Den gheestelicken Roos-Hof*, Bruxelles, 1649; *Hantboeck der daghelyckscher devotien*, Bruxelles, 1649, et *Den dobbelen gheestelicken Olyf-boom*, Anvers, 1651; Daniel Bèllemans, de l'abbaye de Grimberghen († 1674), avec son *Hel citherken van Jesus*, qui eut deux éditions, et *Den lieffelycken paradysvogel*, dont on connaît 11 éditions; Adrien de Buck, de Saint-Nicolas de Furnes (xvii^e siècle), qui écrivit : *Troost-nedecynwynckel des zedighe wysheyl*, Bruges, 1653, adaptation en vers flamands du *De consolatione philosophiæ*, de Boèce; Denis Albrecht, de l'abbaye d'Étival († 1753), avec son *Manuel des chanoines prémontrés*, Argenteau, 1742; Georges Lienhardt, abbé de Roggenbourg († 1783), qui écrivit entre autres ouvrages son *Exhortator domesticus*, Vienne, 1754 et 1760. Il faut citer à part Épiphanie Louis, abbé d'Étival († 1682), qui laissa plusieurs ouvrages : *La nature immolée par la grâce*, Paris, 1674; *La vie sacrifiée et anéantie des novices*, Paris, 1674-1675; *Conférences mystiques sur le recueillement*, Paris, 1676, 1683; *Traité de la contemplation naturelle* (resté manuscrit) et ses *Lettres spirituelles*, Paris, 1688. Bien qu'il fût un peu porté au quietisme, il mérita cependant l'éloge de dom Calmet, qui l'appelle « un homme très éclairé dans la théologie mystique et un des plus sublimes contemplatifs de son temps ».

Parmi ceux qui s'appliquèrent à l'histoire, citons J.-C. Van der Sterre, abbé de Saint-Michel d'Anvers († 1629), qui donna la première édition critique de la *Vita B* de saint Norbert, publiée par Polycarpe de Hertoghe, à Anvers, en 1656, et publia une *Vie de saint Norbert* en flamand, Anvers, 1623; Jean Le Paige († 1650), auteur de la *Præmonstratensis ordinis bibliotheca*, Paris 1633, où il a rassemblé une foule de documents; Maurice Du Pré, de l'abbaye de Saint-Jean d'Amiens († 1645), qui écrivit une *Vie de saint Norbert*, Paris, 1627, et composa les *Annales breves ordinis Præm.*, Amiens, 1645, rééditées par I. Van Spilbeeck, Namur, 1889; Thérèse Petryczowna, religieuse de Zwierzyniec († 1700), qui donna une Chronique historique de son monastère, Cracovie, 1860; l'Espagnol Joseph Noriega, de l'abbaye de

Notre-Dame de la Vid (xviii^e siècle), qui publia *Dissertatio apologetica mariano-candida in qua de constanti revelatione candidi habitus Præmonstratensis per Deiparam*, Salamanque, 1723, et son compatriote Emmanuel de Illana, de Valladolid († 1783), qui écrivit une *Vie de saint Norbert* fort appréciée, Salamanque, 1755; René de Vertot d'Aubœuf, de l'abbaye de Valsery († 1735), auteur d'une *Histoire de l'ordre de Malte*, Dijon, 1725; Mansuet Le Jeune, de l'abbaye de Pont-à-Mousson († vers 1760), qui publia une *Histoire critique et apologétique des templiers*, Paris, 1789, ouvrage posthume. Parmi ces historiens de l'ordre, il faut cependant réserver une première place à Charles-Louis Hugo, abbé d'Étival et évêque titulaire de Ptolémaïs († 1739), qui condensa l'historique des abbayes relevant de l'ordre dans son ouvrage : *Præmonstratensis ordinis annales*, 2 vol. in-fol., Nancy, 1714. Voir ici, t. VII, col. 201, et H. Lamy, *L'abbé Hugo d'Étival et la coopération des abbayes belges à son œuvre historique*, dans *Anal. præm.*, t. I, 1925, p. 174-186, 261-286. Il a donné aussi son admirable *Vie de saint Norbert*, Luxembourg, 1704, et ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, Étival, 1725.

La littérature proprement dite n'a guère pour représentants que des professeurs d'humanité, comme de Waghenauer, de Saint-Nicolas de Furnes († 1662). Comme poète français, nous avons Claude Rohault, prieur de Sélincourt et prieur-curé d'Holnon, près de Saint-Quentin († 1675), qui publia entre autres son *Institution chrestienne*, Paris, 1774.

Parmi les savants, il faut mentionner Jean Zahn, de l'abbaye d'Oberzell († 1707), géomètre et physicien; Benoît Bayer, de Strahov († 1754), astronome; Procop Divisch, chanoine de Klosterbruck († 1765) qui, quelques années avant les expériences de Franklin, dès 1754, plaçait un paratonnerre sur son presbytère; Carasmar, de l'abbaye de Notre-Dame de Belpuig († 1791), le célèbre archiviste d'Espagne, remarquable par sa science diplomatique et paléographique.

La musique ne fut pas négligée : Masius, le célèbre abbé du Parc († 1647) était excellent organiste; Wintherer, d'Ilbenstadt (xviii^e siècle) et Oelschlegel de Strahov († 1788), furent constructeurs d'orgues. En 1775, l'abbé de la Val-Dieu, Lissor († 1608), fonda dans son monastère une école de musique où Hanser, de l'abbaye de Schussenried († 1792) fut le maître du compositeur français Méhul († 1817).

La gravure fut cultivée par Louis Barbaran, de Saint-Martin de Laon (xviii^e siècle); la peinture par Eustache Restout, de l'abbaye d'Ardenne († 1743), par son frère Jacques († vers 1700), et par Luc, de l'abbaye de Steingaden (xviii^e siècle); l'architecture par Nicolas Pierson de Sainte-Marie-Majeure de Pont-à-Mousson (xviii^e siècle) et son frère Arnould, par Jacques Cottard († 1743), qui reconstruisit son église abbatiale de Grimberghen, et par Antoine Thys (xviii^e siècle) qui éleva la tour de l'abbatiale du Parc. Dans le domaine des beaux-arts, les prémontrés furent avant tout les mécènes des artistes, à toutes les époques. Ils encourageaient les peintres, les sculpteurs, les orfèvres, les brodeurs. Par leur intermédiaire, ils faisaient de leurs abbayes et de leurs églises abbatiales des endroits privilégiés où l'art servait à rehausser la splendeur du culte et à rendre gloire au Très-Haut. Si, actuellement, malgré guerres, pillages, confiscations, révolutions, incendies, nos abbayes conservent encore des trésors d'art devant lesquels l'admiration s'incline, que furent les abbayes à leur époque de grandeur et de magnificence?

L'ordre de Prémontré a un titre spécial à la reconnaissance de la religion et des lettres ecclésiastiques pour avoir sauvé de la dispersion et du naufrage les *Acta sanctorum*, commencés par les bollandistes. Par

suite de la suppression des jésuites, l'institut bollandien avait été supprimé à son tour, en 1788, par le gouvernement autrichien des Pays-Bas. Godefroid Hermans, abbé de Tongerlo, fit l'acquisition, pour son monastère, du musée et du mobilier de cet institut, et fit continuer cette entreprise par ses religieux, de concert avec quelques anciens bollandistes, rétribués par lui, jusqu'à ce que, en 1796, l'abbaye de Tongerlo fut supprimée à son tour. Avant la débâcle, cependant, les religieux de Tongerlo réussirent à faire évacuer l'outillage scientifique de l'œuvre et à le transporter en lieu sûr, le sauvant ainsi une seconde fois de la dispersion. Cf. H. Lamy, *L'œuvre des bollandistes à l'abbaye de Tongerlo*, dans *Anal. præm.*, 1926-1927, t. II-III.

L'enseignement de la jeunesse ne fut jamais l'appanage des prémontrés. Ce n'est que par exception qu'ils eurent des collèges aux temps modernes, comme ce fut le cas pour l'abbaye de Saint-Nicolas de Furnes. A la fin de l'ancien régime, les circonstances les ont cependant orientés dans cette voie. A la suite de la suppression des jésuites, l'enseignement de la jeunesse avait de grandes lacunes, surtout en Allemagne et dans l'ancienne Autriche-Hongrie. Les prémontrés de Bavière, reprirent, en 1781, le gymnase de Landshut, mais le cédèrent, en 1794, aux dominicains. Les prémontrés de Tepl se chargèrent, en 1804, du gymnase de Pilsen; ceux de Strahov reprirent le collège de Saaz et les *Realschulen* de Reichenberg et d'Aakonitz; ceux de Siloé, le gymnase de Deutschbrod. En Hongrie, l'abbaye de Csorna prit la direction des collèges de Steingaden et de Keszthely, et l'abbaye de Jászo se chargea de ceux de Kaschau, de Rosenau et de Grosswarden. La direction de ces collèges fut, pendant le xix^e siècle, une des occupations principales des prémontrés de l'ancienne Autriche-Hongrie. En 1871, Strahov perdit ses gymnases, de même que Seelau. Le gouvernement tchécoslovaque enleva à l'abbaye de Tepl, en 1924, la direction de son collège. En Hongrie, la tradition suivit son cours. Le collège de Gödölö, qui y fut commencé après la Grande Guerre, jouit d'une grande prospérité. Les prémontrés de la circonscription de Brabant, ont, depuis quelques années, adopté les mêmes tendances. L'abbaye de Berne dirige un gymnase très fréquenté. L'abbaye d'Averbode est à la tête, au Brésil, de deux séminaires et d'un collège. Les prémontrés de West-Depere, aux États-Unis (Wisconsin), s'occupent avant tout d'enseignement dans leur collège de Saint-Norbert, qui réunit une jeunesse nombreuse et ardente. Depuis 1928, l'abbaye d'Averbode a inauguré son collège Saint-Michel à Brasschaat-lez-Anvers, en Belgique.

A l'heure actuelle, l'ordre marche dans le sillon d'une tradition séculaire. Chaque abbaye a son enseignement de philosophie et de théologie, où des religieux, qui, pour la plupart, ont leurs grades à quelque université, sont préposés à la formation des jeunes gens. Les meilleurs éléments d'entre ceux-ci sont d'ordinaire dirigés vers un centre universitaire. D'après les aptitudes et les goûts, les études prennent au couvent une envolée plus large, sur la base du premier enseignement reçu. La science, la littérature, l'histoire, les arts, y sont en honneur. Les trésors intellectuels, conservés dans les bibliothèques et les archives en font foi.

Le renouveau du dernier siècle a donné une place remarquable à plusieurs de ses religieux, dans le domaine de la théologie, de l'Écriture sainte et de l'histoire. Les *Analecta præmonstratensia*, un périodique trimestriel consacré à l'histoire de l'ordre, est, depuis 1925, l'organe de la *Commissio historica ordinis Præmonstratensis*, qui groupe sous la présidence du R^{me} P. Hugues Lamy, abbé de Tongerlo, quelques érudits en la matière, et apporte des études

nouvelles sur le passé d'un grand ordre et sur les personnages qui y brillèrent.

VIII. ÉTAT ACTUEL. — Actuellement, l'ordre de Prémontré compte les cinq circaries de Tchécoslovaquie, de Hongrie, d'Autriche, de Brabant et de France.

1^o La circarie de Tchécoslovaquie comprend les abbayes de Tepl, de Strahov, de Jászo, de Siloé et de Neureich.

L'abbaye de Tepl est un des monastères les plus florissants de l'ordre. Son prélat, le R^{me} P. Helmer, est une sommité dans le domaine philologique et linguistique. Parmi les religieux qui se distinguèrent au xix^e siècle, il faut citer Sedlacek, professeur au collège de Pilsen, qui, par ses travaux sur la langue tchèque, contribua fort à ressusciter le patriotisme de son pays pour cet héritage national.

L'abbaye de Strahov, à Prague, occupe dans cette ville une place en vue. Sa bibliothèque a une renommée mondiale. C'est de cette abbaye que relevait le religieux Dlabacz, qui, au commencement du siècle, fit beaucoup pour la résurrection de la nation tchèque. De ce monastère dépendent les maisons de Milowicz et de la Sainte-Montagne.

L'abbaye de Jászo comprend à elle seule plus de 100 religieux. De cette abbaye relèvent la prévôté de Sainte-Croix, à Lelesz, qui fut supprimée en 1787, mais rendue à l'ordre en 1802, et la prévôté de Saint-Étienne-du-Promontoire, à Grosswardein, qui fut supprimée en 1787 et réincorporée à l'ordre en 1807. Le monastère dirigeait les collèges de Cassoro, et de Rosnavya, pour le personnel enseignant desquels on formait des religieux dans la maison. Joseph Szidor, membre de cette abbaye (1794-1865), y prépara une série de professeurs pour l'enseignement des classiques. Ces collèges, viennent d'être confisqués par le gouvernement. Depuis lors, l'abbaye a érigé en Hongrie le fameux collège de Gödölö.

Le monastère du Grand-Varadin fut détaché de Jászo par le chapitre général de 1924.

L'abbaye de Siloé (Seelau ou Zeliv) est située en Bohême et s'occupe surtout de service paroissial.

L'abbaye de Neureich (Nova Rise) est située en Moravie, et prend à sa charge différentes paroisses. On y édite le périodique *Nase Omladina*.

2^o La circarie de Hongrie ne comprend que l'abbaye de Csorna, avec ses collèges de Sabarin, Keszthély, Szombathély, où ses religieux donnent l'enseignement.

3^o La circarie d'Autriche embrasse les abbayes de Schlägl, de Wilten et de Geras.

L'abbaye de Schlägl, près de Linz, occupe ses religieux à l'administration des 11 paroisses qui sont incorporées au monastère, tandis que d'autres donnent les cours de la *Landwirtschaftliche Winterschule*, qui est annexée à l'abbaye. Les religieux s'occupent aussi d'une œuvre florissante de retraites.

L'abbaye de Wilten, dans le Tyrol, emploie ses religieux au ministère paroissial dans les 14 paroisses qui dépendent de l'abbaye. Les jeunes religieux ont toutes facilités pour suivre les cours de l'université d'Innsbruck, toute proche du monastère.

L'abbaye de Geras, en Basse-Autriche, exerce un ministère utile et fructueux dans les 17 paroisses qui sont incorporées au monastère.

4^o La circarie de Brabant comprend les abbayes d'Averbode, de Bois-Seigneur-Isaac, de Grimbergen, de Leffe, du Parc, de Postel, de Tongerlo et de Berne.

L'abbaye d'Averbode est aujourd'hui la résidence de l'abbé-général de l'ordre, le R^{me} P. Crets. Tandis que plusieurs religieux sont curés dans les paroisses environnantes, d'autres sont professeurs au collège Saint-Michel que l'abbaye vient de fonder à Bras-

schaat-lez-Anvers, et aux collèges que le monastère a repris au Brésil : le séminaire interdiocésain de Saint-Paul à Pirapora et les collèges Saint-Vincent à Pétropolis et de Jahu. D'autres, enfin, sont missionnaires au Danemark, sous la direction de Mgr Brems, un religieux de l'abbaye, vicaire apostolique et évêque de Roskild. L'abbaye d'Averbode s'occupe activement de l'apostolat par la presse. L'abbaye est le siège de l'archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Cœur ainsi que de la direction générale de la croisade eucharistique de la Belgique. On y édite entre autres les deux périodiques *Hooger Leven* et *Ons Land*.

L'abbaye de Tongerlo, malgré l'incendie qui la détruisit en 1929, continue à être un centre de vie religieuse et intellectuelle. Outre les diverses paroisses confiées aux religieux, l'abbaye entretient quatre missions : celle de l'Uélé au Congo belge, où se dévouent une quarantaine de religieux. En Angleterre, l'abbaye a fondé les missions de *Corpus Christi*, à Manchester, et les prieurés de Saint-Norbert, à Spalding et à Crowle. Depuis 1925, l'abbaye a fondé le prieuré de la Sainte-Trinité, à Kilnacrott en Irlande. L'abbaye est le siège de l'œuvre de l'archiconfrérie de la Sainte Messe réparatrice. On y publie l'*Algemeen nederlandsch eucharistisch Tijdschrift* et le *Tongerloo's Tijdschrift*. Elle est en même temps le siège de la rédaction et de l'administration de la revue historique de l'ordre, les *Analecta præmonstratensia*, qui y paraissent depuis 1925 sous la présidence du R^{me} P. Hugues Lamy. Mgr Heylen, évêque de Namur et président du comité permanent des congrès eucharistiques internationaux, est un fils de l'abbaye.

L'abbaye de Parc-lez-Louvain se trouve à proximité de la célèbre université belge. Ses membres pratiquent sous leur diverses formes la vie canoniale et apostolique. Plusieurs de ses membres s'occupent de ministère au Brésil.

L'abbaye de Grimbergen consacre surtout l'activité de ses membres à l'étude des sciences ecclésiastiques et au ministère paroissial. Elle a de belles collections de manuscrits et de tableaux.

L'abbaye de Postel en Campine forme une oasis de piété et de science. Elle occupe ses religieux au ministère paroissial, et jusqu'à maintenant se joignait à d'autres abbayes de Belgique pour seconder l'œuvre des missions. Elle vient d'entreprendre des missions au Congo belge.

L'abbaye de Leffe, qui servit pendant une vingtaine d'années de refuge aux religieux de l'abbaye de Saint-Michel de Frigolet, lors de leur expulsion de France, vient d'être rachetée et peuplée par l'abbaye de Tongerlo, après que, le 3 novembre 1931, le Saint-Siège eut donné le bref de restauration de ce monastère.

L'abbaye de Berne, à Heeswijk, en Hollande, relève de la circarie du Brabant. A côté du ministère paroissial, dans un assez grand nombre de centres, où l'ancien droit de patronage lui est resté, elle s'occupe de l'instruction de la jeunesse et d'œuvres sociales. Elle a établi des missions prospères au Canada et a fondé à West-Depere (Wisconsin), une maison, qui s'est développée rapidement et fut érigée en abbaye indépendante en 1924. L'abbaye de Berne a commencé, il y a quelques années, des missions dans les Indes anglaises et relève l'abbaye de Windberg en Bavière.

5^o La circarie de France comprend les abbayes de Saint-Michel de Frigolet et de Saint-Martin de Mondaye, et trois prieurés qui relèvent de ces monastères.

L'abbaye de Frigolet, en Gascogne, a repris sa grande activité en France, où elle s'est réinstallée dans les bâtiments dont elle avait été expulsée en 1904. Ses religieux s'occupent de diverses œuvres de charité et

d'enseignement. L'abbaye compte plusieurs religieux missionnaires à Madagascar. Frigolet, un prieuré fondé, à Conques, au diocèse de Rodez, un prieuré dont les religieux continuent les traditions de zèle et de charité de l'abbaye mère. Un autre prieuré a été fondé, à Storrington, en Angleterre. Cette maison est devenue rapidement un foyer de conversion au catholicisme.

L'abbaye de Saint-Martin de Mondaye, à Juaye, au diocèse de Bayeux, est surtout occupée à l'évangélisation sous forme de missions et de retraites. Mondaye fut le berceau religieux du R^me P. Godefroid Madelaine, l'historien de saint Norbert († 1932). Le prieuré de Nantes, fondé par cette abbaye, exerce son activité apostolique dans le même sens que Mondaye. Dernièrement, la basilique de Longpont, fondée par dame Hodiernne de Monthléry, a été confiée par l'évêque de Versailles aux religieux de Mondaye.

Chassés de France, ces religieux avaient restauré, à Bois-Seigneur-Isaac (Ophain) au diocèse de Malines, un ancien prieuré de chanoines augustins pour desservir le pèlerinage du Saint-Sang-de-Miracle. Après le retour des Pères de Mondaye en France, ce prieuré fut repris par l'abbaye d'Averbode. Il a été érigé en abbaye indépendante par le chapitre général en 1924, et placé sous la circarie de Brabant.

Deux nouvelles fondations, celles de Spainshart et de Windberg, en Bavière, restent provisoirement sous la juridiction de leurs abbés respectifs, ceux de Tepl et de Berne.

6° Le second ordre de Prémontré est actuellement représenté par les abbayes de moniales de Zwierziniec, au diocèse de Cracovie et celle d'Imbramovice, au diocèse de Kielce, en Pologne, de Notre-Dame de Villoria d'Orbigo et de Sainte-Sophie de Toro, en Espagne, et de Sainte-Anne de Bonlieu, au diocèse de Valence, en France. Les prieurés des norbertines sont ceux de Czerwinski, en Pologne, de Notre-Dame de Neerpelt, en Belgique, du Val-Sainte-Catherine à Oosterhout (placé par rescrit du 1^{er} septembre 1928 sous la juridiction immédiate de l'ordre avec l'abbé de Tongerlo, comme Père abbé), des norbertines de l'adoration perpétuelle de Sitten (Suisse) et du Mesnil-Saint-Denis, au diocèse de Versailles, en France. Les sœurs norbertines des instituts suivants relèvent du tiers ordre de Saint-Norbert : Le Berg-Sion, au canton de Saint-Gall, en Suisse; Kulsovat, près de Veszprém, en Hongrie; Stresovice-Andelka, en Tchécoslovaquie; St-Johannesburg, à Leutesdorf-am-Rhein, diocèse de Cologne, en Allemagne.

1° Pour saint Norbert. — P. Lefèvre, *Essai de bibliographie de saint Norbert*, dans L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. IV, Bruxelles, 1918, p. 367-383, où se trouve réunie toute la bibliographie se rapportant au fondateur de l'ordre; G. Madelaine, *L'histoire de saint Norbert*, 3^e éd., Tongerlo, 1928, mise au point d'après les publications et études récentes.

2° Pour l'histoire générale de l'ordre. — Outre le livre déjà cité de L. Goovaerts, voir Fr. Petit, *L'ordre de Prémontré*, dans la coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1927; B. Grassl, *Die Pramonstratenser-Orden*, dans les *Analecta pramonstratensia*, t. X, 1934; C.-L. Hugo, *Sacri ac candidi ordinis Pramonstratensis annales*, 2 vol. in-fol., Nancy, 1734-1736; R. Van Waefelghem, *Répertoire des sources imprimées et manuscrites relatives à l'histoire et à la liturgie de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1930.

Les contributions fournies par la revue historique de l'ordre, les *Analecta pramonstratensia*, sous forme d'articles, et d'éditions de textes, ont été abondamment utilisées dans le présent article.

A. ERENS.

PRÉMOTION PHYSIQUE. — Nous verrons d'abord comment se pose la question de la prémotion physique, puis ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, en l'expliquant par les textes mêmes de saint Thomas. Nous verrons ensuite quels sont, d'après

celui-ci, les différents modes selon lesquels s'exerce cette motion. Enfin, nous considérerons successivement ses rapports avec les décrets divins relatifs à nos actes salutaires, avec l'efficacité de la grâce, avec la liberté de nos actes salutaires, et avec l'acte physique du péché. — I. La motion divine en général. II. Ce que n'est pas la prémotion physique (col. 33). III. Ce qu'est positivement la prémotion physique (col. 39). IV. Conformité de cette théorie avec la doctrine générale (col. 51). V. Divers modes de prémotion physique (col. 56). VI. Raisons d'affirmer la prémotion (col. 57).

I. LA MOTION DIVINE EN GÉNÉRAL ET LA QUESTION DE LA PRÉMOTION PHYSIQUE. — Pour bien entendre le sens que les thomistes donnent à l'expression « prémotion physique », il faut rappeler ce qui les a conduits à l'adopter.

Ils entendent répondre à cette question, nettement posée par saint Thomas, I^a, q. cv, a. 5 : *Utrum Deus operetur in omni operante*, Dieu meut-il toutes les causes secondes à leur opération? Ils répondent d'abord que l'Écriture ne permet pas d'en douter, puisqu'elle dit : *Deus operatur omnia in omnibus*, I Cor., xii, 6; *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Act., xvii, 28. Même s'il s'agit de nos actes libres, l'Écriture n'est pas moins affirmative : *Omnia opera nostra operatus es nobis*, Domine, Is., xxvi, 12; *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, Phil., ii, 13. Ces textes scripturaux sont déjà si clairs, ils disent si nettement que l'action de la créature dépend de l'influx de Dieu ou de la causalité divine, que Suarez lui-même, quoique opposé à la prémotion physique, a écrit que ce serait une erreur dans la foi de nier la dépendance des actions de la créature à l'égard de la cause première. *Disp. mel.*, disp. XXII, sect. I, c. vii.

Du point de vue philosophique, la chose n'est pas moins claire : de même, en effet, que l'être participé, limité des créatures dépend de la causalité de l'Être premier, qui est l'Être même subsistant, leur action en dépend aussi, car rien de réel ne saurait lui être soustrait. Il ne s'agit donc pas tant ici de la nécessité ou de l'existence de l'influx divin, sans lequel la créature n'agirait pas, mais de la nature de cet influx et de la manière dont il s'exerce.

Nous verrons d'abord, en signalant les erreurs manifestes à éviter, ce que n'est pas la prémotion physique, pour mieux préciser ensuite ce qu'elle est : 1° elle n'est pas une motion qui rendrait *superflue* l'action de la cause seconde : contre l'occasionnalisme; 2° elle n'est pas une motion qui *nécessiterait* intérieurement notre volonté à choisir ceci plutôt que cela : contre le déterminisme; 3° elle n'est pas non plus, à l'extrême opposé de l'occasionnalisme et du déterminisme, un simple concours *simultané*; 4° ni une *motion indifférente, indéterminée*; 5° elle n'est pas une assistance *purement extrinsèque* de Dieu.

Nous verrons mieux ensuite ce qu'est la prémotion physique : 1° qu'elle est *motion* et non pas création *ex nihilo*, sans quoi nos actes, créés en nous *ex nihilo*, ne procéderaient pas vitalelement de nos facultés et ne seraient plus nôtres; qu'elle est motion passivement reçue dans la créature et distincte par suite soit de l'action divine qu'elle suppose, soit de notre action qui la suit; 2° qu'elle est *physique* et non pas morale ou par proposition d'un objet qui attire; 3° qu'elle est dite *prémotion* à raison d'une priorité non de temps, mais de nature et de causalité; 4° qu'elle est, par rapport à notre liberté, non pas nécessaire, mais *prédéterminante*, ou qu'elle est une *prédétermination non pas formelle, mais causale*, en ce sens qu'elle assure l'infailibilité intrinsèque des décrets divins et meut notre volonté à se déterminer à tel acte bon déterminé (la détermination à l'acte mauvais étant elle-même mau-

vaise, déficiente, vient à ce titre de la cause déficiente (et non pas de Dieu). Nous verrons enfin que la prédétermination à la fois formelle et causale est antérieure à la prémotion; elle s'identifie, selon saint Thomas, avec les décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, tandis que la détermination formelle et non plus causale est celle même de notre acte libre déjà déterminé, et qui reste encore libre après sa détermination même, comme l'acte libre de Dieu. L'étude attentive de ces différents aspects du problème est nécessaire pour éviter toute confusion, et il convient de commencer par la partie négative, car l'expression « prémotion physique prédéterminante » est employée précisément pour exclure le concours simultané et la prémotion indifférente.

II. CE QU'ELLE N'EST PAS LA PRÉMOTION PHYSIQUE.

1^o *La motion divine ne doit pas être entendue en ce sens admis par les occasionnalistes, que Dieu seul agirait en toutes choses, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu et à l'occasion du feu.* S'il en était ainsi, remarque saint Thomas, I^a, q. cv, a. 5, les causes secondes ne seraient pas causes, et, ne pouvant agir, leur existence serait vaine; leur impuissance prouverait, en outre, que Dieu n'a pu leur communiquer la dignité de la causalité, l'action et la vie, comme un artiste qui ne peut faire que des œuvres mortes (*quod pertineret ad impotentiam creantis*). L'occasionnalisme mène du reste au panthéisme, car l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Si, donc, il n'y a qu'une action, celle de Dieu, il ne doit y avoir qu'un être; les créatures sont absorbées en Dieu; l'être en général s'identifie avec l'être divin comme l'exige le réalisme ontologiste cher à Malebranche et très intimement uni dans sa pensée à l'occasionnalisme.

Saint Thomas, après avoir ainsi réfuté l'occasionnalisme de son temps, *loc. cit.*, ajoute que Dieu, qui a créé et conserve les causes secondes, les applique à agir : *Deus non solum dat formam rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum*. I^a, q. cv, a. 5, ad 3^{um}; *Contr. gent.*, l. III, c. lxxvii; *De potentia*, q. iii, a. 7.

2^o *La motion divine, qui ne rend pas superflue l'action des causes secondes, mais la suscite, ne saurait être nécessaire, en ce sens qu'elle supprimerait toute contingence et toute liberté.* Mais, sous l'influx divin, les causes secondes agissent comme il convient à leur nature, soit nécessairement, comme le soleil éclaire et réchauffe, soit de façon contingente, comme les fruits arrivent plus ou moins à maturité, soit de façon libre, comme l'homme choisit. Saint Thomas rattache même cette propriété de la motion divine à l'efficacité souveraine de la causalité de Dieu, qui fait non seulement ce qu'il veut, mais *comme il le veut*, qui nous porte non seulement à vouloir, mais à vouloir librement; cf. I^a, q. xix, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi*.

La motion divine ne supprime donc pas la liberté, mais l'actualise; elle n'enlève que l'indifférence potentielle, et donne l'indifférence dominatrice actuelle de l'acte libre, indifférence qui dure en lui lorsqu'il est déjà déterminé; c'est la seule indifférence qui soit en Dieu, et qui dure dans l'acte libre immuable par lequel il conserve le monde dans l'existence. C'est de cette indifférence actuelle que parle saint Thomas lorsqu'il dit, I^a, q. lxxxiii, a. 1, ad 3^{um} : *Sicut naturalibus causis, movendo eas, Deus non auferit quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non auferit quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*. Cf. I^a-II^a, q. x, a. 4.

3^o *Par opposition à l'occasionnalisme et au déterminisme, la motion divine serait-elle seulement, comme le veut Molina, un concours simultané?* — Le molinisme considère la cause première et la cause seconde comme deux causes partielles coordonnées d'un même effet, semblables, dit Molina, à deux hommes tirant un navire : *Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursus et influxum alterius : non secus ac cum duo trahunt navim*. *Concordia*, q. xvi, a. 13, disp. XXVI fin, éd. de Paris, 1876, p. 158. De ce point de vue, même si tout l'effet est produit par chacune des deux causes, en ce sens que l'une sans l'autre ne produirait rien, la cause seconde n'est pas *præmue* par la cause première, le concours de celle-ci est seulement simultané, comme celui des deux hommes qui tirent un chaland, le premier n'influant pas sur le second pour le porter à agir. « Le concours général de Dieu, dit Molina, *ibid.*, n'est pas un influx immédiat sur la cause seconde, qui la prêmeuve à agir et à produire son effet, mais un influx immédiat sur l'action et l'effet, avec la cause seconde. »

En dehors de ce concours simultané, nécessaire à tout acte, Molina admet bien une grâce particulière pour les actes salutaires, mais celle-ci est une motion non pas physique, mais morale, par l'attrait de l'objet proposé.

L'auteur de la *Concordia* reconnaît d'ailleurs que cette conception du concours simultané, nécessairement liée, selon lui, à sa définition de la liberté et à sa théorie de la science moyenne, n'est pas celle de saint Thomas. Après avoir exposé ce qu'a dit le Docteur angélique, I^a, q. cv, a. 5, au sujet de la motion divine, Molina écrit dans la *Concordia*, *ibid.*, p. 152 : « Il y a là pour moi deux difficultés : 1. Je ne vois pas ce qu'est, dans les causes secondes, cette application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à agir. Je pense plutôt que le feu chauffe sans avoir besoin d'être mu à agir. Et j'avoue ingénument qu'il m'est très difficile de comprendre cette motion et application qu'exige saint Thomas dans les causes secondes... 2. Autre difficulté : selon cette doctrine, Dieu ne concourt pas immédiatement (*immediatione suppositi*) à l'action et à l'effet des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. »

Molina aurait pu trouver la solution de ces deux difficultés dans un passage bien connu du *De potentia* de saint Thomas, q. iii, a. 7, ad 7^{um}, où il est dit qu'il y a aussi une influence immédiate de Dieu sur l'être de l'action ou de l'effet de la cause seconde, car celle-ci ne saurait être cause propre de son acte en tant qu'être, mais seulement en tant qu'il est cet acte individuel, le sien. Dans cet effet, ce qu'il y a de plus universel, comme l'être relève de la cause la plus universelle, et ce qu'il y a de plus particulier relève de la cause particulière : *Oportet universales effectus in universales et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse*. I^a, q. xlv, a. 5. L'être, en tant qu'être des choses, est l'effet propre de Dieu, soit par manière de création *ex nihilo* et de conservation, soit par manière de motion, ce qui est le cas de l'être même de nos actes, qui étaient d'abord en puissance dans nos facultés.

Mais ce qui nous intéresse le plus en ce moment dans l'objection de Molina, c'est la manière dont celui-ci avoue que saint Thomas a admis que la motion divine applique les causes secondes à agir, c'est-à-dire a admis un concours non pas seulement simultané, mais une *prémotion*. Cette expression de prémotion peut paraître un pléonasme, car toute motion véritable a une *priorité*, sinon de temps, du moins de causalité sur son effet, ici, pour saint Thomas, sur l'action de la cause seconde ainsi appliquée à agir. Si les thomistes usent

du terme « prémotion », c'est uniquement pour montrer que la motion dont ils parlent est une vraie motion qui applique la cause seconde à agir, et non pas un simple concours simultané.

Celui-ci ne représente-t-il pas l'extrême opposé de l'occasionnalisme et du déterminisme ou fatalisme? Si, en effet, le concours divin est seulement simultané, il n'est plus vrai de dire : Dieu meut les causes secondes à agir, puisqu'il ne les applique pas à leurs opérations. Nous n'avons plus, ici, que deux causes partielles coordonnées, et non pas deux causes totales subordonnées dans leur causalité même, comme l'avait dit saint Thomas, I^a, q. cv, a. 5, ad 2^{um}, et q. xxiii, a. 5, corp. Bien plus, Molina dit expressément, *Concordia*, q. xxiii, a. 4 et 5, disp. I, membr. 7, ad 6^{um}, p. 176 : « Pour nous, le concours divin ne détermine pas la volonté à donner son consentement. Au contraire, c'est l'influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, et à vouloir ceci plutôt que cela. » Les causes secondes, loin d'être déterminées par Dieu à agir, déterminent par leur action l'exercice même de la causalité divine, qui, de soi, est indifférent.

Mais, s'il en est ainsi, il y a quelque chose qui échappe à l'universelle causalité de l'agent premier, car enfin l'influx exercé par la cause seconde est bien quelque chose, c'est une perfection pour elle de passer à l'acte, c'est même une perfection si précieuse que tout le molinisme est construit pour la sauvegarder, et si délicate que Dieu même, nous dit-on, ne saurait y toucher.

La grande difficulté est celle-ci : comment la volonté, qui n'était qu'à l'état de puissance, a-t-elle pu se donner par elle seule cette perfection qu'elle n'avait pas? C'est dire que le plus sort du moins, ce qui est contraire au principe de causalité et au principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas a pensé que, pour réfuter le déterminisme, loin de porter atteinte au principe de causalité, il faut insister sur l'efficacité transcendante de la cause première, seule capable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, puisqu'elle est plus intime à nous que nous-mêmes, et puisque ce mode libre de nos actes est encore de l'être et relève à ce titre de celui qui est cause de toute réalité et de tout bien.

Bien plus, disent les thomistes, si le concours divin, loin de porter infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre, est déterminé lui-même par l'influx particulier du libre arbitre à s'exercer dans tel sens plutôt que dans tel autre, c'est le renversement des rôles : Dieu, dans sa prescience et sa causalité, au lieu d'être déterminant, est déterminé; c'est-à-dire que sa science (moyenne) prévoyant ce que tel homme choisirait s'il était placé en telles circonstances, loin d'être cause de la détermination prévue, est déterminée et donc perfectionnée par cette détermination qui, comme telle, ne vient nullement de Dieu. Or, il n'y a rien de plus inadmissible qu'une passivité ou une dépendance dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant et ne peut recevoir de perfection de quoi que ce soit.

C'est la grande objection contre les théories molinistes de la science moyenne et du concours simultané comme nous l'avons montré ailleurs : *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, juin 1928, p. 193-211; voir aussi : *Dieu, son existence et sa nature*, 5^e éd., p. 849-879.

4^e La motion divine serait-elle une prémotion indifférente, par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélébile, de telle sorte que le libre arbitre, par lui seul, se déterminerait et déterminerait la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier? Ainsi l'ont pensé certains théologiens, en par-

ticulier L. Billot, *De Deo uno*, part. II, c. 1, *De scientia Dei*.

Les thomistes répondent (cf. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1907, p. 162) : cette théorie reste solidaire de celle de la science moyenne et se heurte à plusieurs des difficultés signalées contre la précédente. Quelque chose de réel échapperait encore à l'universelle causalité de Dieu; une détermination apparaîtrait indépendamment de la détermination souveraine, qui est celle de l'Acte pur, un bien fini indépendamment du Bien suprême, une liberté seconde agirait indépendamment de la liberté première. *Ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre du salut, la détermination de notre acte salutaire, ne viendrait pas de l'auteur du salut*. Saint Paul dit au contraire : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*. Phil., II, 13; *Quis enim te discernit? Quid autem, habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. Saint Thomas dira équivalement en formulant le principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est la cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri*. » I^a, q. xx, a. 3.

Cette doctrine de la prémotion indifférente, comme celle du concours simultané, ne peut résoudre le dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu. » Qu'elle le veuille ou non, elle conduit à poser une passivité ou une dépendance dans l'Acte pur, surtout dans sa prescience (science moyenne) à l'égard de nos déterminations libres, même les meilleures, qui, comme déterminations libres, ne viendraient pas de lui. Par rapport à elles, Dieu ne serait pas auteur, mais spectateur.

Pour ces raisons, les thomistes admettent que (Dieu étant cause première de tout ce qui existe, à l'exception du péché) même à l'égard de nos actes libres salutaires, les décrets divins sont de soi infailliblement efficaces ou prédéterminants et que la motion divine, qui assure infailliblement leur exécution, n'est pas indifférente, indéterminée, mais nous porte infailliblement à tel acte salutaire, efficacement voulu par Dieu, en produisant en nous et avec nous jusqu'au mode libre de cet acte. Nous verrons plus loin que cet enseignement est pleinement conforme à celui donné par saint Thomas, I^a, q. xiii, a. 5 et 8; q. xix, a. 1; a. 6, ad 1^{um}; q. xix, a. 8; q. lxxxiii, a. 1, ad 3^{um}; I^a-II^a, q. x, a. 4, ad 3^{um}; q. lxxix, a. 2; *De veritate*, q. xxii, a. 8 et 9.

Les thomistes n'emploient donc l'expression « prémotion physique prédéterminante » que pour exclure les théories du concours simultané et de la prémotion indifférente. Si ces théories n'avaient pas été proposées, comme le fit remarquer plusieurs fois Thomas de Lemos, les thomistes se contenteraient de parler comme saint Thomas de motion divine, car toute motion comme telle est prémotion, et toute motion divine, comme divine, ne saurait recevoir une détermination ou perfection que sa causalité ne contiendrait pas virtuellement. C'est toujours l'inévitable dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé. »

5^e La motion divine est-elle une assistance purement extrinsèque de Dieu, ou son action identique à son essence, sans qu'il y ait rien de créé qui soit reçu dans la puissance opérative de la créature, pour la faire passer à l'acte, par exemple pour faire produire à notre volonté un acte vital et libre?

Quelques théologiens l'ont pensé, comme les cardinaux Pecci et Satolli, sous Léon XIII, ainsi que, après eux, Mgr Paquet, et Mgr Jansens, O. S. B. Ces théologiens enseignent bien, contre les molinistes et les suarziens, que la science moyenne est inconcevable et que l'influx divin nécessaire à l'acte libre est une motion intrinsèquement efficace. Mais ils ajoutent, en

croquant s'appuyer sur Cajetan, que le décret et le concours divins ne sont pas prédéterminants et qu'il n'y a pas de motion créée reçue dans la puissance opérative de la créature pour la faire passer à l'acte. Il n'y a pour eux qu'une assistance extrinsèque de Dieu. Cf. Satolli, *De operat. div.*, disp. II, lect. 3, et Paquet, *De Deo uno*, disp. VI, q. 1, a. 5.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 496 sq. et 501-507, montre qu'il n'y a pas de milieu entre la doctrine des décrets prédéterminants et la théorie de la science moyenne : la connaissance divine des futurs libres conditionnels suppose en effet un *décret divin* ou elle ne le suppose pas. Si l'on dit, en rejetant la science moyenne, qu'elle le suppose, ce décret est prédéterminant, sans cela il ne ferait pas connaître *infailliblement* le futur libre conditionnel, ou futurible. Sans doute, ce n'est pas selon une priorité de temps que ce décret précède nos actes libres, mais selon une priorité de nature et de causalité, et il est mesuré lui-même par l'unique instant de l'immobile éternité. S'ensuit-il, comme le dit le cardinal Satolli, *ibid.*, que le mystère est supprimé par la détermination de ce décret divin? Nullement, disent les thomistes, le mystère reste, en ce sens que ce décret divin prédéterminant s'étend jusqu'à ce qu'il y a de plus obscur pour nous, jusqu'au mode libre de nos actes, et jusqu'à l'acte physique du péché sans être aucunement cause cependant du désordre qui est dans cet acte.

Il faut en dire autant de la motion divine, qui a, elle aussi sur nos actes, une priorité, non de temps, mais de causalité, et cette priorité de causalité a été admise par Cajetan, *In I^{am}*, q. XIX, a. 8, comme par les autres thomistes. (Cajetan exclut ici la priorité de temps et non pas celle de nature; cf. N. del Prado, *loc. cit.*)

N'y a-t-il aucune *motion créée* reçue dans la cause seconde? Quelques-uns ont pensé que, par ces mots « *prémotion physique* », les thomistes voulaient qualifier l'action incréée de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre. Il n'y aurait pas alors de motion créée.

La doctrine de saint Thomas et de ses disciples est très nette sur ce point. Ils enseignent communément que l'action même de Dieu *ad extra* est *formellement immanente et virtuellement transitive* (cf. I^a, q. XXV, a. 1, ad 3^{um}; *Cont. gent.*, I, II, c. XXIII, § 4; c. XXI, § 3) et qu'il n'y a pas de *relation réelle de Dieu à nous*; il y a seulement de la créature à Dieu une relation de dépendance, qui n'est nullement réciproque. I^a, q. XIII, a. 12. Ainsi, l'action créatrice est formellement immanente et éternelle, bien qu'elle produise, au moment voulu d'avance par Dieu, un effet dans le temps; cf. *Cont. gent.*, I, II, c. XXXV. Tandis que l'action formellement transitive, comme la caléfaction de l'eau par le charbon incandescent, est un accident qui procède de l'agent et se termine dans le patient, l'action divine *ad extra* ne saurait être un accident : elle s'identifie réellement avec l'essence même de Dieu; elle est donc formellement immanente, et, sans avoir les imperfections de l'action formellement transitive, elle lui ressemble pourtant, en tant qu'elle produit un effet réellement distinct d'elle, soit spirituel, soit corporel. C'est en ce sens qu'elle est dite virtuellement transitive, car elle a éminemment toute la perfection d'une action formellement transitive, sans avoir les imperfections essentielles de celle-ci.

On voit par là que la *motion incréée* de Dieu ne ressemble *qu'analogiquement* à la motion d'un agent créé, laquelle est incapable de mouvoir intérieurement et infailliblement notre volonté à choisir ceci ou cela; cf. I^a, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4, et I^a-II^a, q. IX, a. 4; q. X, a. 4. La plupart des objections contre la prémotion divine viennent de ce qu'on conçoit l'action divine comme ressemblant *univoquement* à une action créée, laquelle ne peut s'étendre à produire en nous et avec

nous jusqu'au mode libre de nos actes. Cf. card. Zigliara, O. P., *Summa philosophica : Theol. nat.*, I, III, c. IV, a. 4, § 5.

Mais de ce que la cause seconde ne saurait être indépendante d'une action divine, s'ensuit-il qu'il n'y a aucune motion créée reçue dans la cause seconde, et antérieure à l'opération de celle-ci selon une priorité non de temps, mais de causalité? S'ensuit-il que la grâce actuelle, opérante ou coopérante, s'identifie soit avec l'action incréée de Dieu, soit avec l'acte salutaire dont on dit qu'elle est cause?

Saint Thomas répond dans un article où il a traité *ex professo* et le plus longuement cette question, *De potentia*, q. III, a. 7 :

Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua a se habet esse ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

De même, saint Thomas, en parlant de la grâce actuelle, distingue la motion divine reçue en nous et de Dieu et de nos actes de connaissance et d'amour; cf. I^a-II^a, q. CX, a. 2, où il est dit de la grâce actuelle : *est effectus gratiæ Dei voluntatis...*, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. On lit plus clairement encore, *Cont. gent.*, I, III, c. CL, § 1 : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*, et I, III, c. LXXVI, § 4 : *Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo*.

On a objecté, cf. Satolli, *De oper. div.*, disp. II, lect. 3 : cette motion divine ainsi reçue diminuerait l'amplitude de la causalité divine, qui aurait besoin de cette disposition déterminée pour produire l'opération de la cause seconde. Et, en outre, il y a contradiction à soutenir que la cause seconde est déterminée à agir par une dernière formalité et que pourtant elle se détermine elle-même.

Le P. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 479, répond à cela : ce n'est pas la cause première qui a besoin de cette détermination reçue dans la cause seconde; c'est celle-ci qui a besoin d'être mue ou appliquée à agir par la cause première. L'amplitude de la causalité divine n'est nullement diminuée par là, car Dieu n'a besoin que de vouloir efficacement pour réaliser ce qu'il veut.

A la seconde difficulté, les thomistes répondent : il y aurait certes contradiction à soutenir que la cause seconde libre est déterminée à agir par une dernière formalité qui est son acte même et qu'elle se détermine à cet acte. Mais il ne faut pas confondre la motion qui porte la cause seconde à agir, avec l'opération de celle-ci. La motion, par exemple la grâce efficace, est donnée en vue de l'action; elle ne s'identifie pas avec elle. De même, la caléfaction passive de l'eau par le feu ne s'identifie pas avec l'action qu'exerce l'eau chaude sur les corps environnants. De plus, nous le verrons mieux dans la suite, l'expression « *prémotion prédéterminante* » signifie une prédétermination, non pas formelle, mais causale.

Nous venons de voir ce que, selon le thomisme classique, la motion divine n'est pas. On voit par là les deux positions extrêmes, dont s'éloigne, selon les thomistes, la vraie doctrine de saint Thomas, en s'élevant au milieu et au-dessus d'elles.

D'une part, la motion divine ne rend pas l'activité de la cause seconde superflue, comme le dit l'occasion-

nalisme, et ne supprime pas non plus la liberté, mais l'actualise.

D'autre part, la motion divine n'est pas seulement un concours simultané, ni une prémotion indifférente, indéterminée, qui devrait recevoir de nous une perfection et détermination nouvelle non contenue dans sa causalité; elle n'est pas non plus une assistance purement extrinsèque de Dieu.

III. CE QU'EST POSITIVEMENT LA PRÉMOTION PHYSIQUE PRÉDÉTERMINANTE SELON LE THOMISME CLASSIQUE? — Pour le bien entendre, il suffit d'expliquer par les paroles mêmes de saint Thomas les termes : motion, prémotion, physique, prédéterminante.

1^o C'est une motion passivement reçue dans la cause seconde pour la porter à agir, et, si la cause seconde est vivante et libre, à agir vitalement et librement, comme l'a dit saint Thomas, nous l'avons vu. Cette motion, qui, dans l'ordre surnaturel, s'appelle la grâce actuelle, est réellement distincte et de l'action incréée de Dieu dont elle dépend, et de l'acte salutaire auquel elle est ordonnée; cf. I^a-II^{ae}, q. cx, a. 2; q. cxi, a. 2. Sur ce point, tous les thomistes sont d'accord; ils disent, comme par exemple Jean de saint Thomas, *Cursus phil.*, *Phil. natur.*, q. xxv, a. 2 : *Ista motio non potest esse operatio ipsa causæ creatæ, siquidem ista motio est prævia ad lalem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causæ creatæ, hæc enim non potest movere causam ut agentem, sed passum.*

On peut expliquer cette motion divine reçue dans la cause seconde en la comparant à la création passivement considérée dont saint Thomas a parlé assez longuement, I^a, q. xlv, a. 3. — Nous ne voulons pas dire, comme on l'a fait parfois, que la motion qui nous occupe soit création, car nos actes ne sont pas créés en nous *ex nihilo*, comme l'âme spirituelle quand elle est unie au corps; ils sont des actes vitaux, produits par nos facultés ou puissances opératives, et ces puissances créées et conservées par Dieu ont besoin d'être prêmues, de recevoir le *complementum causalitatis* dont nous a parlé saint Thomas. La grâce soit habituelle, soit actuelle, n'est pas non plus créée *ex nihilo*, mais elle est tirée de la puissance obédientielle de l'âme, dont elle dépend comme accident. Cf. saint Thomas, I^a-II^{ae}, q. cxiii, a. 9, et *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 2^{um} et 13^{um}.

Mais si la motion divine dont nous parlons n'est pas, à proprement parler, création, elle ne peut provenir que de la cause créatrice, seule capable de produire tout l'être d'un effet donné et toutes ses modalités, soit nécessaires, soit libres. Saint Thomas dit à ce sujet, dans son commentaire du *Perihermenias* d'Aristote, l. I, lect. 14 : *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam perfundens totum ens et omnes ejus differentias : sunt enim differentie entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus.* Cf. *Comm. in Metaph.*, l. VI, lect. 3; et I^a, q. xix, a. 8.

De plus, bien que la motion qui nous applique à agir, ne soit pas création, elle lui ressemble à plus d'un titre. Il y a analogie entre la création active et la motion active et aussi entre la création passivement considérée et la motion passive par laquelle la cause seconde est, comme le dit saint Thomas, appliquée à agir. Voyons en quoi consiste cette double analogie.

Si la création activement prise est une action divine éternelle, formellement immanente et virtuellement transitive, la création passivement considérée est la relation réelle de dépendance de la créature, qui arrive à l'existence, à l'égard du Créateur, *creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate, seu inceptione.* I^a, q. xlv, a. 3, ad 3^{um}. De même, la conservation activement prise est l'action créatrice

continué et, passivement considérée, elle est la relation réelle de constante dépendance de l'être de la créature à l'égard de Dieu.

Or, comme l'être de la créature dépend réellement de l'action divine créatrice et conservatrice, l'action de la créature dépend réellement aussi de l'action divine qui est dite motion. Nous ne disons pas que Dieu crée nos actes d'intelligence et de volonté, il ne les produit pas *ex nihilo*, car ces actes ne seraient plus vitaux, ni libres; nous ne disons pas non plus que Dieu conserve seulement ces actes qui commencent à un instant précis et auparavant n'existaient pas; nous disons que Dieu nous *meut* à les produire nous-mêmes vitalement et librement.

Pour éviter toute équivoque, comme on distingue la création active et la création passive, il faut distinguer ici (cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. nat.*, l. III, c. iv, a. 4, § 3-5) deux acceptions semblables du mot motion : 1. la motion active, qui est en Dieu, avo我们有 dit, une action formellement immanente et virtuellement transitive; 2. la motion passive, par laquelle la créature, qui avait seulement la puissance d'agir est mue passivement par Dieu pour devenir actuellement agissante; et 3. il y a l'action même de la créature. en nous l'acte vital et libre de la volonté.

Cette distinction est faite communément pour expliquer l'influence d'un agent créé sur un autre, par exemple celle du feu sur l'eau. Il y a 1. l'action du feu : caléfaction active, 2. l'effet de cette action sur l'eau : caléfaction passive, 3. l'action de l'eau devenue chaude sur les corps qui l'entourent.

De même, les objets extérieurs et la lumière influent sur l'œil animé, puis celui-ci reçoit une impression, similitude de l'objet, et enfin réagit par l'acte vital de vision. De même encore, notre volonté spirituelle, par une action spirituelle, formellement immanente et virtuellement transitive, exerce une influence sur les facultés sensibles et sur nos membres pour les porter à l'action. C'est ce que saint Thomas appelle l'*usus activus voluntatis*, I^a-II^{ae}, q. xvi, a. 1, suivi de l'*usus passivus* des facultés mues et enfin de l'acte de ces facultés, acte immédiatement produit, élicite par elles, et impéré par la volonté.

Il ne faut donc pas confondre la motion divine passivement reçue dans la cause seconde, ni avec la motion divine active qui est Dieu même, ni avec l'opération produite par la cause seconde.

Or, cette confusion est faite par ceux qui disent comme Satolli (*loc. cit.*) : « la volonté ne peut être prédéterminée par Dieu à agir et se déterminer encore elle-même à cet acte. » Il y aurait contradiction, si la volonté recevait de Dieu son acte volontaire tout fait, comme créé *ex nihilo*; alors elle ne pourrait plus le produire. Mais ce qu'elle reçoit, c'est seulement une motion passive, par laquelle elle est appliquée à agir, selon sa nature, c'est-à-dire vitalement et librement. Cette motion ne peut d'ailleurs lui être donnée par aucun esprit créé ou créable, si puissant soit-il, mais seulement par Dieu, auteur de sa nature et de son inclination au bien universel, par Dieu qui la conserve dans l'existence et est plus intime à elle qu'elle-même. Comme le note Zigliara, *loc. cit.*, lorsque les adversaires de la prémotion physique objectent contre elle, ils prennent généralement dans un sens actif ce que les thomistes prennent dans un sens passif, ils confondent la prémotion physique soit avec l'action divine incréée, qui ne saurait être reçue en nous, soit avec notre action à nous, qui suppose la prémotion au lieu de s'identifier avec elle.

Les thomistes définissent communément la motion que reçoit notre volonté : *motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur ad actum volendi*; cf. Zigliara, *loc. cit.* Ces derniers mots *ad actum volendi*

ne signifient pas que Dieu produit en nous, *sans nous*. L'acte de vouloir, mais que notre volonté est mue par lui à *produire elle-même* vitalement cet acte qui s'appelle volition. Et donc, comme le remarque Zigliara, *ibid.*, l'acte auquel la volonté est réduite passivement par la motion divine, n'est pas son *opération vitale et libre*, comme le supposent les adversaires de cette doctrine, c'est le mouvement ou l'impulsion, dans l'ordre surnaturel, c'est la *grâce actuelle efficace* sous laquelle elle produit son acte, qu'il s'agisse soit de son premier acte déjà vital, mais non pas délibéré, soit des actes postérieurs qui terminent une délibération discursive. C'est ainsi que la grâce actuelle efficace, qui porte notre volonté à l'acte salutaire, est appelée « acte premier prochain » et l'acte salutaire lui-même est appelé « acte second », même s'il s'agit de l'acte salutaire initial.

De même que l'eau ne chauffe que si elle est chauffée, ainsi toute cause seconde, notre volonté par exemple, n'agit que si elle est prémue par Dieu, cause suprême; autrement ce quelque chose de réel qu'est le passage à l'acte, requis pour la production de nos actions vitales et libres, serait soustrait à la causalité universelle de Dieu, qui s'étend à tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui.

C'est seulement par la confusion de la prémotion physique avec notre acte volontaire, qu'on peut déduire que notre volonté, sous cette motion déclarée conforme à sa nature, n'est plus maîtresse de son acte.

2^o *En quel sens la motion divine est-elle dite prémotion?* — Mouvoir et être mu sont corrélatifs et simultanés, il n'y a pas *priorité de temps* de la motion active sur la motion passive, elles existent au même instant, car c'est la même chose qui est produite par le moteur et qui est reçue dans le mobile, à savoir le mouvement qui procède du moteur et qui est dans le mobile; cf. saint Thomas, *In Physicam Aristotelis*, I, III, lect. 4, n. 10.

Il faut donc écarter les imaginations qui représentent la prémotion physique comme une entité qui, à la manière d'une petite manivelle mise par Dieu dans notre volonté, précéderait dans le temps notre acte volontaire : *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*. *Cont. gent.*, I, III, c. CL, § 1. Il n'y a ici qu'une *priorité de causalité*, comme lorsqu'il s'agit du décret éternel, supérieur au temps, dont la motion divine assure l'exécution. Mais, s'il s'agit de ce décret, il est mesuré par l'unique instant de l'immobile éternité, qui correspond, sans changer, à tous les instants successifs du temps, comme le sommet d'une pyramide correspond à tous les points de sa base et à chacun de ses côtés. S'il s'agit de la motion reçue dans la volonté créée, elle est reçue au même instant du temps où l'acte volontaire est produit. Chez l'ange, c'est un temps discret, mesure de ses actes successifs, qui n'ont rien à voir avec le mouvement du soleil; chez l'homme, c'est le temps continu du jour et de l'heure, à raison du mouvement sensible de l'imagination et de l'organisme, qui accompagne nos actes intellectuels et volontaires.

On voit par là que la prémotion physique et l'acte libre, qui la suit au même instant, ne dépendent pas infailliblement de ce qui les *précède dans le temps*, c'est-à-dire dans le passé, mais seulement de ce qui les précède dans le présent toujours immuable (*nunc stans*) de l'éternité, qui est la mesure des décrets divins.

Aussi les thomistes ne peuvent-ils admettre sans distinction la définition moliniste de la liberté : *facultas quæ præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis, adhuc potest agere vel non agere*. Si par *præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis* on entend seulement ce qui est prérequis d'une *priorité de temps*, cette définition est absolument vraie; mais si, par ces mots, on

entend même ce qui est prérequis d'une *simple priorité de causalité* (à savoir la motion divine et le dernier jugement pratique qui précède l'élection volontaire), alors la définition n'est plus vraie que grâce à une distinction : sous la motion divine efficace qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, notre volonté, en posant l'acte efficacement voulu par Dieu, garde, à raison de son amplitude illimitée, spécifiée par le bien universel, la *puissance réelle* de ne pas le poser et de poser même l'acte contraire (*remanet potentia ad oppositum*); mais il ne se peut pas, que, sous la motion divine efficace, la volonté *omette de fait* l'acte efficacement voulu par Dieu, ou pose de fait l'acte contraire. Saint Thomas est formel sur ce point, il suffit de citer entre autres textes celui de la I^a-II^a, q. x, a. 4, ad 3^{um} : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur*. Bañez n'a rien dit de plus fort.

Il n'y a plus l'*indifférence potentielle* où était la faculté avant de produire son acte, il y a l'*indifférence actuelle* de l'acte lui-même déjà déterminé, qui se porte avec indifférence dominatrice vers un bien particulier absolument disproportionné avec l'amplitude universelle de la volonté spécifiée par le bien universel. L'acte ne cesse pas d'être libre, parce qu'il est déterminé; autrement aucun des actes de la volonté divine ne serait plus libre, puisqu'ils sont tous déterminés *ab æterno* et immuables. L'indifférence potentielle n'est pas de l'essence de la liberté, elle ne se retrouve pas dans la liberté divine, où il n'y a que l'indifférence actuelle de l'acte pur à l'égard de tout bien fini; elle ne se trouve pas non plus dans nos actes les plus libres, qui restent encore libres après leur détermination.

L'expression « prémotion » indique donc une priorité, non de temps, mais seulement de raison et de causalité, et, si cette priorité n'existait pas, il n'y aurait plus *motion*, mais seulement concours simultané, tel, dit Molina, celui que se prêtent deux hommes tirant un chaland, le premier n'influant pas sur le second, mais chacun exerçant son action sur le bateau lui-même. Ce n'est pas ainsi que Dieu concourt à l'action de la cause seconde, car il applique celle-ci à produire son action, sans quoi cette réalité, qui est le passage de l'état de puissance inactive à la production de l'acte, serait soustraite à la causalité universelle de Dieu.

3^o *La prémotion est dite physique*, non pas par opposition à métaphysique ou à spirituel, mais par opposition à la motion *morale*, qui s'exerce par manière d'attrait objectif, attrait d'un bien proposé à la volonté.

Saint Thomas a souvent distingué ces deux motions, celle *quoad specificationem actus* qui vient de l'objet ou de la fin, et celle *quoad exercitium actus*, qui vient de l'agent, par exemple, I^a-II^a, q. x, a. 2. Il a indiqué cette distinction en particulier I^a, q. cv, a. 4, où il est dit que Dieu meut toute cause seconde, 1. *comme fin dernière*, car toute opération est pour un bien vrai ou apparent, qui est une similitude participée du souverain bien, qui est Dieu, 2. *comme agent suprême*, par la vertu duquel opère tout agent subordonné. *Utroque modo proprium est Deo movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando*. *Ibid.*, cf. ad 3^{um}.

A l'article précédent, saint Thomas explique ces deux genres de motion par rapport à l'intelligence et à la volonté en disant que ces facultés sont mues et par l'objet qui leur est proposé et quant à l'exercice de leur acte par Dieu. Saint Thomas ajoute que Dieu seul vu face à face peut attirer invinciblement notre volonté, parce que lui seul est adéquat à sa capacité d'aimer. I^a-II^a, q. x, a. 2. Quant à la motion *quoad exercitium*, la volonté ne peut la recevoir que d'elle-même, d'un

acte antérieur, et de Dieu, qui seul a pu la créer de rien avec l'âme spirituelle et l'ordonner au bien universel. L'ordre des agents doit en effet répondre à l'ordre des fins; cf. I^a-II^{ae}, q. ix, a. 6.

On s'explique alors que Dieu, en mouvant ainsi notre volonté, *interius eam inclinando*, ne la violente pas, car il la meut selon son inclination au bien universel, il actualise en elle cette inclination générale et la porte fortement et suavement à se restreindre elle-même, avec une indifférence dominatrice, à tel bien particulier, voulu ainsi librement en vue du bonheur, puisque l'homme veut naturellement être heureux et cherche la béatitude en tout ce qu'il veut.

Au même endroit, I^a, q. cv, a. 4, ad 3^{um}, saint Thomas note que nos actes ne seraient ni libres, ni méritoires, si la volonté était mue par Dieu de telle sorte qu'elle ne se mouvrait nullement elle-même; mais il n'en est pas ainsi. *Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. Ibid.*

Ce dernier point est expliqué I^a-II^{ae}, q. ix, a. 3, où il est dit que la volonté, en tant qu'elle veut la fin, se meut à vouloir les moyens. Saint Thomas remarque, *ibid.*, a. 6, ad 3^{um}, que, si la volonté ne pouvait se mouvoir elle-même, si elle était seulement mue par Dieu, elle ne pécherait jamais. « Mais, sous la motion divine qui le porte à vouloir le bonheur, l'homme par la raison se détermine (dans l'ordre des causes secondes) à vouloir ceci ou cela, un vrai bien ou un bien apparent. Cependant, Dieu meut parfois spécialement certains à vouloir tel bien déterminé, comme il arrive en ceux qu'il meut par sa grâce. » Voici ce texte sur lequel on a beaucoup écrit :

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur. I^a-II^{ae}, q. ix, a. 6, ad 3^{um}.

Des molinistes ont prétendu, d'après ce dernier texte, que pour saint Thomas la motion divine n'est pas prédéterminante, et que, sous une même motion qui porte à vouloir le bonheur, tel homme ferait un acte bon (au moins naturellement bon, *actum ethice bonum*), tandis que tel autre homme pécherait.

Cette interprétation se heurte à bien des textes de saint Thomas, d'abord au principe de prédilection plusieurs fois formulé par lui, et d'après lequel « l'amour de Dieu étant cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu ». I^a, q. xx, a. 3. Or, dans l'interprétation moliniste du texte de la I^a-II^{ae}, dont nous parlons, il arriverait que de deux hommes également aimés et aidés par Dieu, l'un deviendrait meilleur que l'autre, par exemple par cet acte naturel moralement bon, qui consiste à payer ses dettes. Il deviendrait meilleur sans avoir plus reçu de Dieu; il ne dépendrait pas de la cause libre de tout bien, que plus de bien soit en cet homme plutôt qu'en cet autre.

Du reste, cette interprétation moliniste est contraire à bien des textes formels de saint Thomas (cf. I^a-II^{ae}, q. x, a. 4, ad 3^{um}) et à la fin même du texte dont nous parlons, où il est dit : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur.*

Les commentateurs de saint Thomas, tels Billuart, *Cursus theol.*, *De actibus humanis*, diss. III, a. 3; del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 236; t. II, p. 256, 228; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 414, 486,

admettent généralement qu'il s'agit ici de la grâce opérante dont il est parlé plus loin, I^a-II^{ae}, q. cxi, a. 2. Nous allons voir qu'il en est ainsi en expliquant plus loin les trois propositions du texte qui nous occupe par les trois modes principaux selon lesquels Dieu nous meut : 1. *avant la délibération* : à vouloir le bonheur en général; 2. *après la délibération* : à vouloir tel bien particulier sur lequel nous avons délibéré; si l'acte est surnaturel il se produit ici sous la grâce coopérante; 3. *au-dessus de la délibération*, par l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est une grâce opérante : tels sont les actes des dons du Saint-Esprit.

Plusieurs molinistes reconnaissent que, selon saint Thomas, en ce dernier cas, il y a prémotion prédéterminante, mais ils ajoutent : alors l'acte n'est plus libre, ni méritoire; cf. P. de Guibert, S. J., *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 170. Saint Thomas tient au contraire que les actes des dons du Saint-Esprit, par exemple du don de piété, sont libres et méritoires; cf. I^a-II^{ae}, q. lxxviii, a. 3, corp. et ad 2^{um}. Les dons nous disposent précisément à recevoir de façon docile et méritoire l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Ainsi la vierge Marie fut portée *fortiter et suaviter*, à dire infailliblement et librement son *fiat* le jour de l'annonciation en vue de l'incarnation rédemptrice qui devait inmanquablement arriver.

4^o *En quel sens la prémotion est-elle dite prédéterminante*, quoique non nécessitante, c'est-à-dire quoique conforme à la nature de notre volonté libre, qui doit rester maîtresse de son acte?

Il s'agit ici d'une *prédétermination* non pas formelle, mais *causale*; cf. card. Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. naturalis*, l. III, c. iv, a. 4, § 6. Les molinistes disent généralement : si Dieu par sa motion détermine la volonté à vouloir ceci plutôt que cela, elle ne peut plus ensuite s'y déterminer elle-même. C'est confondre la *prédétermination causale*, qui nous porte *suaviter et fortiter* à nous déterminer, avec la *détermination formelle*, qui est celle même de l'acte volontaire déjà déterminé, et qui suit l'autre selon une postériorité non de temps, mais de causalité.

Des auteurs, comme L. Billot, S. J., admettent la prémotion physique, mais nullement la *prédétermination*. Et pourtant, comme le disait le cardinal Zigliara, *loc. cit.*, *prémotion* et *prédétermination* désignent la même chose, mais *prémotion*, par rapport à la *toute-puissance*, et *prédétermination* par rapport au *décret prédéterminant de la volonté divine*. La volonté divine prédétermine que tel acte salutaire, par exemple le *fiat* de Marie, la conversion de saint Paul, celle de Madeleine ou celle du bon larron, sera accompli dans le temps, tel jour, à telle heure, et qu'il sera accompli librement, puis la toute-puissance meut la volonté humaine *ab intus*, sans la violenter en rien, pour assurer l'exécution de ce décret.

Saint Augustin a écrit dans le *De gratia et libero arbitrio*, c. xvi et xvii : *Certum est nos mandata servare si volumus... Certum est nos velle cum volumus, sed ille (Deus) facit ut velimus bonum, de quo dictum est : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere » (Phil., II, 13). Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit : « Faciam ut in justificationibus meis ambuletis et iudicia mea observetis et faciatis. » (Ez., xxxvi, 27)... Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipienti, qui volentibus cooperatur perficiens.*

La motion divine reçue dans la cause seconde est *prédéterminante* en tant qu'elle assure infailliblement l'exécution d'un décret divin. C'est une *prédétermination causale* et non *formelle*, tandis que celle du décret est à la fois *formelle* et *causale*; enfin, la détermination de notre acte volontaire déjà produit est *formelle* et non *causale*; mais, comme nous l'avons dit, loin d'exclure

l'indifférence dominatrice actuelle, elle l'implique, car l'acte libre déjà déterminé reste libre, même l'acte immuable de la liberté divine reste libre malgré son immutabilité. Voici ce qu'en dit saint Thomas. *Contra gentes*, l. III, c. LXXXVIII, fin :

Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicit in l. Prov., XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud*; et Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate*.

Ibid., c. LXXXIX : Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit in tertio *Periarchon*, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas... Quibus quidem auctoritatibus sacre Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim (Is., XXVI, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea, hoc ipsum quod Salomon dicit (Prov., XXI, 1) : *Quocumque voluerit inclinabit illud*, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius... Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur.

Ibid., c. xc, fin : Damascenus dicit in l. II, *De orthod. fide*, c. XXX, quod ea que sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligatur ea que sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subiecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

Cette interprétation que saint Thomas donne de ce texte de saint Jean Damascène contient l'assertion de la *prédétermination non nécessitante* comme doctrine propre de saint Thomas, autrement, il admettrait purement et simplement l'expression de Damascène *non prædeterminat*. Dans la construction de la phrase de saint Thomas le *non* porte directement sur *quasi*, c'est-à-dire que nos élections ou actes libres sont soumises à la détermination de la Providence, *sed non quasi ab ea necessitatem accipientia*. En d'autres termes, cette prédétermination est non nécessitante, car elle s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui, étant de l'être, tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal, provenant de la cause déficiente. Cf. *De veritate*, q. v, a. 5, ad 1^{um}.

Contra gentes, l. III, c. xci : Electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponunt (id est non mediante angelis)... Solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est. *Ibid.*, c. xcii, § 1 : Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis. — § 3 : Operatio angeli et corporis cælestis est solum sicut disponens ad electionem; operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus cæleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur... divina vero providentia semper est firma. — § 10, fin : Ex una divina dispositione potest homo ad omnia dirigere (c'est ce qui arrive chez les prédestinés).

Contra gentes, l. III, c. xciv, § 9 : Inter partes autem totius universi prima differentia apparet secundum contingentem et necessarium... Cadit igitur sub ordine divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingentem, alium vero necessario. — *Ibid.*, § 10 : Est divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. — § 11 : Providit Deus illud esse futurum contingentem, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingentem et non necessario. — § 13 : Sic omnia sunt a Deo provisiva, ut per nos libere fiant... Ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

Voir aussi, l. I, c. LXXVIII : Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et

voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis. Cf. *Quodl.*, XII, a. 6.

Tous ces textes du *Contra gentes* montrent que, pour saint Thomas, la motion divine, qui nous porte aux actes libres salutaires, est une motion *quoad exercitium* ou physique, qui, par elle-même et infailliblement, nous incline, sans nous violenter, à cet acte libre plutôt qu'à cet autre, cela parce que la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui est encore de l'être. C'est dire que, pour lui, la motion divine est prédéterminante, quoique non nécessitante.

C'est la même doctrine qu'il expose dans le *De veritate*, q. xxii, a. 8 :

Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus.

Le texte est clair : la volonté humaine comme cause seconde se détermine à tel acte libre; donc, *ita et multo amplius Deus*, Dieu comme cause première, *que vehementius imprimit*, la porte infailliblement à se déterminer à tel acte libre plutôt qu'à tel autre; ainsi il est cause de la conversion de saint Paul, de celle de Madeleine, ou du bon larron. Cf. *ibid.*, q. xxii, a. 9; *De malo*, q. vi, a. 1, ad 3^{um}, et aussi *Comment in l. I Periermenias*, leq. 14.

Dans tous ces textes on voit que, pour saint Thomas, la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos déterminations, de sorte que tout ce qu'il y a de réel, de bon en elle, dépend de Dieu comme de la cause première, et de nous comme de la cause seconde. En ce sens, la motion divine est prédéterminante et non nécessitante.

Le caractère de prédétermination est particulièrement affirmé par saint Thomas, dans son commentaire sur saint Jean, lorsqu'il explique le passage de cet évangile, où il est dit, *In Joa.*, II, 4 : *nondum venit hora mea* : *Intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam, determinata*. Il s'agit manifestement ici d'un décret de la volonté divine *déterminant* et infaillible, mais *non nécessitant*. De même, *In Joa.*, VII, 30 : *Quærebant eum apprehendere et nemo misit in illum manus, quia nondum venerat hora ejus* : *Intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita*. Voir encore *In Joa.*, XIII, 1 : *Sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem* : *Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subiecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina*. Et encore : *In Joa.*, XVII, 1 : *Pater venit hora; clarifica Filium tuum* : *Nec hora fatalis necessitatis, sed suæ ordinationis et beneplaciti*.

Dans tous ces textes, il s'agit manifestement d'un décret divin infaillible prédéterminant, qui porte sur l'heure de Jésus, et par là même sur l'acte libre qu'infailliblement il devait poser en voulant mourir pour notre salut. Il s'agit aussi du décret permissif relatif au péché de Judas qui avant cette heure ne pouvait pas nuire à Notre-Seigneur.

On a prétendu (cf. A. d'Alès, *Dict. apolog.*, art. *Providence*, appendice : *Prédétermination physique*) que l'expression *Deus non ex necessitate prædeterminat* n'est pas chez saint Thomas. Les textes du commentaire sur saint Jean portent au contraire que l'heure de Jésus, celle de son acte libre d'oblation à Gethsémani et celle de la trahison de Judas, était *non ex necessitate a Deo determinata et præfinita*.

C'est la même doctrine que nous trouvons enfin dans la *Somme théologique* de saint Thomas, et sous la forme définitive qu'il lui a donnée. Nous ne citerons

que les principaux textes : I^a, q. xix, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius*. Voilà le décret éternel prédéterminant. Comment sauvegarde-t-il notre liberté? Saint Thomas l'explique dans le texte fondamental auquel il faut toujours revenir : I^a, q. xix, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult; vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter*. Saint Thomas, *ibid.*, se fait cette objection, qui sera toujours renouvelée par les molinistes : *Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit... Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apostolus (Rom., ix, 19) : « Voluntati enim ejus quis resistit? » Ergo voluntas Dei imponit rebus vultis necessitatem*. Au lieu de répondre par la prévision divine de notre détermination libre, comme le feront les partisans de la science moyenne, saint Thomas répond *ibid.*, ad 2^{um} : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult*. C'est ce que nous avons déjà lu dans le *Contra gentes*, l. III, c. xciv, § 11. Ce texte exprime, aussi clairement que possible, que l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets et de la motion de Dieu, bien loin de détruire la liberté de nos actes, la fait, car cette efficacité s'étend jusqu'au mode libre de ces actes, qui est encore de l'être.

Saint Thomas dit de même : I^a, q. lxxxiii, a. 1, ad 3^{um} : *Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*.

Ailleurs, I^a, q. xxiii, a. 1, ad 1^{um}, saint Thomas explique, comme il l'a fait dans le *Contra gentes*, l. III, c. xc, fin, les paroles du Damascène : *Præcognoscit Deus ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea*. Brièvement saint Thomas répond : *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur*. Ce texte montre que saint Thomas, en excluant la prédétermination nécessitante, admet la prédétermination non nécessitante qu'il implique à ses yeux la prédestination. Voir encore I^a, q. xxiii, a. 6 : *Prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem*.

A la lumière de tous ces textes, on peut voir facilement le sens de ceux qui se lisent I^a-II^æ, q. x, a. 4, corp. : *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat*. Dans toute cette question x, a. 1, 2, 3, saint Thomas a employé l'expression *non ex necessitate movere* en ce sens : mouvoir sans nécessiter ; c'est dans le même sens qu'il dit ici *non ex necessitate ad unum determinat*, comme il l'a dit dans les textes du Commentaire de saint Jean, cités plus haut. Partout il est question d'une prédétermination non nécessitante, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Saint Thomas redit ici même, I^a-II^æ, q. x, a. 4, ad 1^{um} : *Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ*. C'est-à-dire que Dieu ne peut par sa motion nécessiter la volonté à vouloir un bien particulier qui lui est présenté comme bon sous

un aspect, et non bon sous un autre. I^a-II^æ, q. x, a. 2. Un tel objet, absolument inadéquat à l'amplitude universelle de la volonté, spécifie l'acte libre, en vertu du principe : les actes sont spécifiés par leur objet, et donc l'acte de volonté, qui se porte sur un bien particulier ainsi proposé par l'intelligence *sub indifferentia judicii*, ne peut être que libre. C'est, pour saint Thomas, la définition même de l'acte libre, I^a-II^æ, q. x, a. 2; tandis que la définition moliniste de la liberté fait abstraction de l'objet spécificateur, en disant : *Libertas est facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere*. Les thomistes, considérant que l'acte libre, comme tout acte, est spécifié par son objet, disent comme le concile de Trente : « sous la motion divine efficace, la volonté conserve la puissance de résister; elle peut résister si elle le veut, mais sous la grâce efficace elle ne le veut jamais, comme Socrate assis peut se lever, mais n'est jamais en même temps assis et debout. » Ils enseignent même communément : *Impliciter voluntatem, stante judicio indifferenti, necessitari a motione divina ex se efficaci* (cf. Billuart, *Cursus theol.*, De actibus humanis, diss. II, a. 5). Comme la volonté ne peut vouloir un bien inconnu, qui ne lui est pas proposé par l'intelligence, de même, elle ne peut vouloir un bien autrement qu'il ne lui est proposé; elle ne peut vouloir nécessairement ce qui lui est proposé comme non nécessairement désirable. L'acte spécifié par cet objet ne peut être que libre, et la motion divine efficace ne peut changer sa nature; elle n'est donc pas nécessitante.

Cependant, lorsqu'elle est efficace, elle porte infailliblement la volonté à vouloir librement ce bien particulier plutôt que cet autre : en ce sens, elle est *prædeterminante*. Telle est bien la pensée de saint Thomas, aucun doute ne peut rester à ce sujet, si on lit au même endroit, I^a-II^æ, q. x, a. 4, la réponse ad 3^{um}. L'objection que se fait ici saint Thomas, *ibid.*, est celle qui sera toujours faite par les molinistes : *Possibile est, quo posito non sequitur impossibile : sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle*. Saint Thomas, loin de répondre par la prévision divine de notre consentement, répond, *ibid.*, ad 3^{um} : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur*. Il reste en effet dans la volonté la puissance réelle de poser l'acte contraire, mais cet acte contraire, réellement possible, n'est jamais réellement existant sous la grâce efficace; celle-ci ne serait plus efficace. C'est pourquoi l'on dit que la résistance actuelle n'est pas compossible avec la grâce efficace. *Ita Socrates sedens potest stare, sed non potest simul stare et sedere; necesse est eum sedere, dum sedet*.

Le sens de ce texte est des plus clairs, il affirme manifestement une prédétermination infaillible, mais non nécessitante. C'est une nouvelle manière d'exprimer ce que nous avons lu plus haut, I^a, q. xix, a. 8, ad 2^{um} : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult*. Cf. *Contra gentes*, l. III, c. xc, § 11 : *Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario*.

La distinction du possible et du compossible revient à celle du sens divisé et du sens composé, comme le dit saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 6, ad 3^{um}. *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute* (en d'autres termes : il y a nécessité de conséquence,

ou conditionnelle, non de conséquent, comme dans un syllogisme rigoureux, dont la mineure est contingente). *Ita dicendum est de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.* Cf. I^a, q. xiv, a. 13, ad 3^{um}.

Saint Thomas ne parle pas moins clairement dans son traité de la grâce, I^a-II^a, q. cxii, a. 3, corp. : *Intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei movens est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsum consequitur, secundum illud Joannis, VI, 45 : « Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me. »* De même, II^a-II^a, q. xxiv, a. 11 : *Spiritus sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit, De dono persever., c. xiv.*

Cette certitude divine, on le voit, n'est pas fondée pour saint Thomas sur la prévision d'une libre détermination qui viendrait seulement de nous; elle repose sur un décret de la volonté divine, dont la motion divine assure l'exécution; cf. I^a, q. xiv, a. 8; q. xix, a. 3, a. 4, corp. et ad 4^{um}; a. 8; *De veritate*, q. vi, a. 3; *Quodl.*, xii, a. 3; *ibid.*, a. 4 : *A providentia omnia sunt prædeterminata et ordinata.*

Tous ces textes supposent un décret divin *prédéterminant*, mais non *nécessitant*, qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, et ils affirment l'existence d'une *motion* divine qui assure l'exécution infaillible de ce décret. En ce sens, elle est justement appelée, elle aussi, *prédéterminante* et non *nécessitante*; elle porte infailliblement la volonté à se déterminer à tel acte plutôt qu'à tel autre, et est cause en nous et avec nous de tout ce qu'il y a de réel et de bon en cet acte, I^a, q. xxiii, a. 5; il n'y a que le mal, le désordre qui ne tombe pas sous sa causalité, il est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance, plus encore que le son est en dehors de l'objet de la vue. Cf. I^a-II^a, q. lxxix, a. 1.

On a écrit ces derniers temps que « Dieu pour connaître infailliblement nos actes libres n'a pas besoin d'insérer dans le jeu de notre liberté une prémotion déterminante » et qu'un « pareil procédé de connaissance serait lui-même anthropomorphisme; ce serait la connaissance des effets dans leur cause prochaine, ce qui n'est pas divin ».

Jamais les thomistes n'ont prétendu que Dieu, pour connaître infailliblement *ab æterno*, nos actes libres, ait besoin d'une motion créée, qui comme telle, comme reçue dans la volonté créée, n'existe que dans le temps. Ils ont toujours dit que Dieu connaît nos actes libres dans son décret éternel, dont la motion assure seulement l'exécution dans le temps. Sans ce décret éternel, en effet, tel acte libre futur ne serait pas présent dans l'éternité sous l'intuition divine plutôt que l'acte contraire. Dieu a prévu de toute éternité que Paul se convertirait librement sur le chemin de Damas, à tel jour et à telle heure, parce qu'il avait décidé efficacement de le convertir ainsi. Sans ce décret, la conversion de saint Paul serait seulement de l'ordre des *possibles* et non pas de celui des *futurs contingents*.

Les molinistes n'ont jamais prouvé non plus que Dieu ne peut pas mouvoir *infailliblement* notre volonté à se déterminer librement à tel acte; car on ne saurait prouver que la causalité universelle et souverainement efficace de Dieu ne saurait s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes. Ce mode est encore de l'être, et donc du réalisable; il tombe par suite sous l'objet adéquat

de la toute-puissance, objet adéquat hors duquel il n'y a que le mal, qui est une privation et un désordre.

Cette haute doctrine s'impose d'autant plus que l'on considère l'influence de Dieu dans les actes les plus élevés de la vie des saints, dans le *fiat* de Marie, le jour de l'annonciation, et dans les actes méritoires de Jésus, dont la volonté humaine dès ici-bas, à l'image de la volonté divine, était à la fois très libre et impeccable (cf. saint Thomas, III^a, q. xviii, a. 4, ad 3^{um}, et les commentateurs à propos de l'accord entre la liberté du Christ et son impeccabilité).

Comment la motion divine est-elle *adaptée* à la nature même de la cause seconde? Il ne faut pas entendre, disent les thomistes, que la motion divine est activement modifiée par notre volonté qui la reçoit, car la volonté, en tant qu'elle la reçoit, est passive. Mais Dieu adapte lui-même sa motion à la nature des causes secondes, c'est-à-dire qu'il les meut chacune selon leur nature. Ainsi un grand artiste adapte sa motion aux divers instruments dont ils se sert; cf. card. Zigliara, *Summa phil., Theol. nat.*, l. III, c. iv, a. 4, § 5. Ainsi, saint Thomas, *Comm. in ep. ad Hæbr.*, xiii, 21, au sujet de ces paroles de saint Paul : « *Aptel vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum* », écrit : *Deus quando immittit homini bonam voluntatem aptat eum, id est facit eum aptum... Interius... solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare : « Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud »* (Prov., xxi, 1). *Unde dicitur : « Faciens in vobis » : « Deus est enim, qui operatur in vobis velle et perficere »* (Phil., ii, 13). *Quid autem faciet? Quod placitum est coram se, id est faciet vos velle quod placet ei.*

Enfin, les thomistes admettent que la prémotion physique mérite le nom de *concours simultané*, lorsque la volonté créée est déjà actuellement agissante; mais c'est un concours simultané, qui diffère de celui de Molina en ce qu'il est d'abord prémotion pour appliquer la cause seconde à agir. Cf. Goudin, O. P., *Philosophia, metaphysica*, q. iii *De præmotione*, a. 2, et Zigliara, *loc. cit.*, c. v, *in fine*. Sous ce concours, la cause seconde devient *cause instrumentale* de ce qu'il y a de plus universel dans l'effet produit, c'est-à-dire de son *être même en tant qu'être*, tandis qu'elle est *cause propre* de cet effet en tant qu'il est *cel effet individuel*. Ainsi, ma volonté est cause propre de mon acte volontaire et cause instrumentale de l'être même de cet acte, en vertu du principe : *oportet universales effectus in universales et priores causas reducere*. I^a, q. xlv, a. 5. Aussi saint Thomas, dit-il, *De potentia*, q. iii, a. 7, *in fine* : *Ullius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus... Et propter hoc nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.* La volonté créée est donc cause propre de son acte en tant qu'il est cet acte individuel, mais elle est cause instrumentale de l'être en tant qu'être de son acte, instrument vivant et libre, cela va sans dire, comme le remarque saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 1, ad 5^{um}. De même ce pommier est cause propre de ce fruit particulier qu'il produit, Lien que l'ieu soit cause propre de l'être en tant qu'être de ce même fruit.

Pour résumer ce que nous venons de dire sur ce qu'est la prémotion physique et pour écarter les fausses imaginations qu'on s'est faites souvent à ce sujet, disons :

1. C'est une *motion* reçue dans la puissance opérat-

tive créée, pour l'appliquer à agir. C'est donc une motion distincte, et de l'action incréée qu'elle suppose, et de notre action qui la suit au même instant. La grâce efficace n'est ni Dieu, ni l'acte salutaire auquel elle est ordonnée. Ainsi notre action reste bien nôtre : elle n'est pas créée en nous *ex nihilo*, mais procède véritablement de notre faculté appliquée à agir par la prémotion divine.

2. C'est une motion physique, *quoad exercitium actus*, et non pas morale, ou *quoad specificationem* par l'attrait d'un objet proposé. De tous les agents distincts de notre volonté, Dieu seul du reste peut la mouvoir ainsi intérieurement selon l'inclination naturelle au bien universel, que lui seul a pu lui donner. Sous cette motion, elle se meut elle-même.

3. C'est une *prémotion*, à raison d'une priorité non de temps, mais de raison et de causalité.

4. Elle est *prédéterminante*, selon une *prédétermination causale* distincte de la détermination formelle de l'acte qui la suit ; c'est-à-dire qu'elle meut notre volonté par une efficacité intrinsèque et infaillible à se déterminer à tel acte bon déterminé plutôt qu'à tel autre. La détermination à l'acte mauvais, étant elle-même mauvaise, déficiente, vient à ce titre non de Dieu, mais de la liberté déficiente et déficiente. La motion divine *prédéterminante* n'est pourtant pas *nécessitante*, car, comme les décrets divins *prédéterminants*, dont elle assure l'exécution, elle s'étend jusqu'à produire en nous et avec nous le mode libre de nos actes, qui est encore de l'être et tombe ainsi sous l'objet adéquat de la toute-puissance, en dehors duquel il n'y a que le mal.

IV. CETTE NOTION DE LA MOTION DIVINE EST-ELLE CONFORME A LA PENSÉE DE SAINT THOMAS ? - Tous les textes du saint Docteur que nous avons cités, pour expliquer ce que n'est pas cette motion et ce qu'elle est, suffisent à prouver qu'il en est ainsi. Par manière de synthèse et pour éviter au lecteur la peine de les recueillir, rappelons ici les principaux de ces textes et quelques autres importants. La nécessité d'être précis et de répondre à certaines objections oblige à quelques redites.

Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. I^a, q. XIX, a. 4. Voilà le décret éternel *prédéterminant*, élection de la volonté divine, suivie de l'imperium de l'intelligence divine ; or, la motion divine assure l'exécution de ce décret dans le temps ; c'est en ce sens qu'elle est dite *prédéterminante*.

Peu après, saint Thomas s'objecte, I^a, q. XIX, a. 8, 2^a obj. : *Sed voluntas Dei non potest impediri. Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem* ; c'est l'objection toujours renouvelée contre les décrets divins *prédéterminants*. Saint Thomas répond : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult.* Le décret divin *prédéterminant*, loin de détruire la liberté de notre choix de par son infaillible efficacité, la produit en nous de par cette efficacité transcendante qui n'appartient qu'à lui et qui s'étend jusqu'au mode libre de notre élection, car ce mode, qui est l'indifférence dominatrice du vouloir à l'égard d'un bien mêlé de non-bien, est encore l'être, et il tombe ainsi sous l'objet adéquat de la puissance divine, tandis que le désordre du péché ne saurait y tomber.

Voir encore I^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 3^{um} : *Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non auferit (Deus) quin actus earum sint naturales ; ita, movendo causas voluntarias, non auferit quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit.*

Sur l'infaillible efficacité des décrets *prédéterminants* et de la motion divine, saint Thomas écrit dans

le *Contr. gent.*, l. III, c. XCII : *Operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem (nostram) ; operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit... ; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate... Unde custodia angelorum interdum cassatur..., divina vero providentia semper est firma.* Et I, I, c. LXVIII : *Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.* Il connaît nos affections non pas indépendamment de sa causalité, mais dans sa causalité qui s'étend jusqu'à nos affections les plus intimes. S'agit-il même de nos élections libres ? Nul doute. Saint Thomas écrit, *ibid.*, l. III, c. XCI : *Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.* Il s'agit de nos élections ou choix libres, comme élections et non pas seulement comme actions, car il s'agit de leur détermination libre que Dieu connaît en tant qu'il la cause en nous et avec nous, comme il a été dit dans le texte précédent. Cf. *Quodl.*, XII, a. 6.

Saint Thomas, rappelons-le, s'objecte, I^a, q. XXIII, a. 1, 1^a obj., que le Damascène a écrit (*De orth. fide*, l. II, c. XXX) : *Præcognoscit (Deus) ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat.* Il répond, *ibid.*, ad 1^{am} : *Damascenus nominal prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Prædestinatio non excluditur.* Saint Thomas dit de même *Contr. gentes*, l. III, c. XC, in fine : *Damascenus dicit in l. II De orth. fide, c. XXX, quod ea quæ sunt in nobis Deus præcognoscit, sed non prædeterminat ; (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligantur ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitate accipientia.*

Bien avant Banes, Sylvestre de Ferrare avait noté ici dans son commentaire sur le *Contr. gentes*, l. III, c. XC, in fine : *Gregorius Nyssen in libro De homine et Damascenus in l. II De orth. fide, videntur dicere quod ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ non subsint. — Sed respondet (sanctus Thomas) quod nihil aliud intendunt quam quod ea quæ in nobis sunt a divina determinatione necessitate non recipiunt.*

Comme l'écrivait récemment le P. Synave, O. P. : *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, janv. 1927, p. 74 : « Ce qui est hors de doute, c'est la pensée même de saint Thomas : *Ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.* Saint Thomas admet donc une détermination divine non nécessitante : les volontés et les choix de l'homme sont soumis à la détermination de la divine providence, sans que cette détermination leur impose de nécessité. Il n'est pas juste d'écrire que, « selon l'usage constant de saint Thomas l'idée de nécessité est inhérente au verbe *determinare* ». L'équation *non ex necessitate determinare = non determinare* n'est pas exacte... Peut-on du moins avancer, que *determinare ex necessitate ad unum* n'est qu'une expression plus claire et plus appuyée pour dire la même chose que *determinare ad unum* ? Pas davantage. Un second texte, aussi formel que le précédent, va nous montrer que cette équation est aussi fausse que la précédente, dont elle n'est qu'une variante par l'adjonction, dans les deux termes comparés, de l'expression *ad unum*. A saint Jean Damascène, qui affirme : *Quæ in nobis sunt, non providentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii*, saint Thomas répond (*De veritate*, q. V, a. 5, ad 1^{am}) : *Verbum Damasceni non est intelligendum*

hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.

Les actes humains, qui relèvent de notre choix, sont donc bien déterminés ad unum. Si ces actes n'étaient pas déterminés ad unum, saint Thomas se serait exprimé de la sorte : *Non sunt per divinam providentiam determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent*. Mais on aura remarqué que la phrase contient un *ita* sur lequel vient tomber la négation du début : *Non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent*. La détermination ad unum des actes libres ne se fait pas de la même manière que la détermination ad unum des actes qui ne sont pas libres. Or, on sait de quelle nature est la détermination ad unum des actes qui ne relèvent pas du libre arbitre : tout le monde est d'accord pour dire que c'est une détermination nécessaire. Il y a donc lieu de reconnaître une double détermination ad unum : une détermination non nécessitante et une détermination nécessitante : la première est celle des actes libres, la seconde est celle des actes qui ne sont pas libres. »

Le P. Synave, dans un second article, a confirmé cette exégèse de façon tout à fait apodictique, *Revue thomiste, ibid.*, p. 241 : « Si le mot de détermination implique la nécessité, pourquoi saint Thomas n'accepte-t-il pas la formule de saint Jean Damascène... Cela aboutit à faire parler saint Thomas pour ne rien dire. Sous peine de non-sens, la phrase négative de saint Thomas : « Ce qui est en nous n'est pas soumis à la détermination de la divine Providence comme s'il en recevait un caractère nécessitant » revient à celle-ci : « Ce qui est en nous est soumis à la détermination de la divine providence, sans que cette détermination lui impose de nécessité. » Il n'est pas besoin de gloser fortement, ni même de gloser, pour obtenir ce sens qui est obvie... Les mots sont les mots. Il me semble de la plus élémentaire critique d'accepter ce terme *determinatio divinæ Providentiæ* nettement établi, et, s'il va à l'encontre d'un système ou d'une conception toute faite sur la détermination, de réformer l'un ou d'abandonner l'autre. »

Nous l'avons longuement montré ailleurs (*Revue de philosophie*, 1926, p. 379, 423, 659; et 1927, p. 303), il faut entendre de même le fameux texte de la I^a-II^a, q. x, a. 4 : *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.*

Ncn ex necessitate doit être traduit par *non nécessairement* comme dans toute cette q. x, cf. a. 2 et 3. Le *ncn* tombe non pas sur *determinat*, mais sur *ex necessitate*. L'entendre autrement serait faire une faute de traduction dans toute cette question, par exemple, a. 2, sed contra : *ncn ergo ex necessitate voluntas movetur ad alterum oppositorum. Ibid.*, in corp. : *non ex necessitate voluntas fertur in illud (bonum particulare).* Ibid., ad 1^{um} : *si in aliquo deficiat (objectum) non ex necessitate movebit.* Ibid., ad 3^{um} : *Alia (media) vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem.* Cf. *ibid.*, a. 3, sed contra, et in corp.

Tous ces textes montrent que la pensée de saint Thomas est hors de doute : pour lui, toute prédétermination n'est pas nécessitante, il admet à l'égard de nos actes libres une prédétermination divine non nécessitante.

Cela ressort plus encore du *status questionis* du fameux article 4 de la q. x, de la I^a-II^a; l'état de la question y est admirablement déterminé par deux

objections du début, qui ne diffèrent pas de celles qu'ont toujours renouvelées les adversaires du thomisme : 1. *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet* ; sed *Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest.* — 3. *Sequitur impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax.*

A quoi saint Thomas répond, sans la moindre allusion à la prévision divine de notre consentement par une science, qui ferait penser de près ou de loin à la « science moyenne » dont parle Molina, mais en insistant au contraire sur l'efficacité transcendante de la causalité divine : *Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem, quam movet* (voilà l'élection comme action volontaire), *sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius* (voilà l'élection avec son mode libre d'élection, produit par Dieu lui-même en nous et avec nous, lorsqu'il nous meut infailliblement à tel acte salutaire, plutôt qu'à tel autre, et cela en vertu de l'efficacité intrinsèque de sa motion, à laquelle l'homme ne résiste pas de fait). *Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non compellit, quam si moveretur libere, prout compellit suæ naturæ.*

De même, *ibid.*, ad 3^{um}, saint Thomas affirme encore l'efficacité intrinsèque de la motion divine dont parlait l'objection, mais il répond que, sous cette motion à laquelle l'homme ne résiste pas de fait, il garde la puissance de résister ; il pourrait résister s'il voulait : mais sous cette motion très forte et très douce il ne veut jamais résister : *Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur (alioquin operatio Dei esset inefficax, comme le disait l'objection). Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Pour bien saisir le sens exact des réponses de saint Thomas, il ne faut pas les séparer, comme on l'a fait souvent ici, des objections qu'il veut résoudre.

Il n'y a pas de doute possible, il s'agit bien ici de la prédétermination non nécessitante. C'est sous cette motion divine très forte et très douce que la vierge Marie, infailliblement et librement, dit son *fiat* pour que s'accomplisse le mystère de l'incarnation, qui devait infailliblement s'accomplir. C'est sous cette motion que Paul se convertit librement sur le chemin de Damas, et que les martyrs restèrent fermes dans la foi et l'amour de Dieu au milieu de leurs supplices. C'est du moins de la sorte que saint Thomas l'a compris. Entendre ces textes autrement serait les vider de tout contenu métaphysique. Les termes dont saint Thomas se sert n'auraient même plus aucun sens.

L'expression *prédétermination non nécessitante* se trouve même plusieurs fois dans ses œuvres, comme nous l'avons noté, en particulier dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean ; à propos de l'heure de la passion, ou heure du Christ par excellence, voir col. 46. Toutes ces expressions signifient un décret de la volonté divine *non nécessitant*, mais *prédéterminant*, décret dont la prémotion assure l'exécution infaillible et cela de façon différente pour les actes bons et pour les actes mauvais, car Dieu n'est cause que de la réalité et de la bonté de nos actes ; quant au désordre moral, lorsqu'il s'y trouve, il le permet, sans le causer en rien, ni directement, ni indirectement ; ce désordre provient uniquement de la cause déficiente et est en dehors de l'objet adéquat de la toute-puissance indéfectible, comme le son est en dehors de l'objet de la vue. L'expression « prémotion physique prédéterminante et non nécessitante » est donc bien conforme à la pensée et même à la terminologie de saint Thomas.

On a parfois allégué, en sens contraire, certains textes du Docteur angélique. Goudin, O. P., *Philoso-*

phia, melaph., disp. II, q. III, a. 7, a bien montré ceci :

1^o Lorsque saint Thomas nie la prédétermination, le contexte montre qu'il s'agit alors de la prédétermination nécessitante, au sens du Damascène, par exemple *Contra gentes*, I. III, c. xc, fin, texte cité col. 47. De même, *De veritate*, q. xxii, a. 6, où il est parlé d'une détermination *ad unum naturali inclinatione ou per modum naturæ*, laquelle est à coup sûr nécessitante, et donc toute différente de celle dont nous nous occupons.

2^o Lorsque saint Thomas dit que la volonté se détermine, c'est dans l'ordre des causes secondes, et il est clair que la délibération est ordonnée à cette détermination du choix volontaire libre. C'est ce qu'affirme saint Thomas dans le fameux texte de la I^a-II^a, q. ix, a. 6, ad 3^{um}, que nous examinerons en détail (col. 56) : *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum : et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparet bonum* (certes il en est ainsi dans l'ordre des causes secondes, c'est pourquoi l'homme délibère, et ainsi le péché est possible, ce qui répond à l'objection posée par saint Thomas). *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quod movet per gratiam, ut infra dicitur*. Cf. I^a-II^a, q. cix, a. 6 ; q. cxii, a. 2 ; q. cxii, a. 3. Et à la question suivante, I^a-II^a, q. x, a. 4, corp. et ad 3^{um} il est dit que cette motion divine *ad aliquid determinate volendum* n'est pas nécessitante, parce que son influx infailliblement efficace s'étend jusqu'au mode libre de notre choix, *Impossibile est huic motioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter*. *Ibid.*, ad 3^{um}.

3^o Lorsque saint Thomas dit que Dieu meut parfois la volonté sans imprimer quelque chose en elle, il veut dire sans produire en elle un *habitus infusus*. Cf. *De potentia*, q. III, a. 7, et *De veritate*, q. xxii, a. 8.

4^o Enfin, saint Thomas a distingué, I^a-II^a, q. cix, a. 1, une motion générale au bien universel, requise pour tout acte de volonté et une motion spéciale pour tel acte spécial, comme pour la contrition par exemple. Il reste, comme il est dit *ibid.*, que *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritalis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo*.

La notion de prémotion physique, prédéterminante et non nécessitante est donc bien conforme à la doctrine de saint Thomas. On peut aussi s'en rendre compte en lisant ses premiers commentateurs qui ont écrit bien avant Bañez, et dont les textes ont été recueillis par le P. Dummermuth, O. P., *S. Thomas et doctrina præmotionis physicae*, Paris, 1886 (De mente S. Thomæ, p. 23-181 ; De veteri schola S. Thomæ, p. 427-557, præsertim Capreolus, p. 454-482 ; Ferrariensis, p. 482-495 ; Cajetanus, p. 495-506, etc. Quid de mente S. Thomæ senserint antiquiores Societatis Jesu theologi, Toletus, Molina, Suarez, etc., p. 685-751).

Voir aussi Dummermuth, *Defensio doctrinae S. Thomæ de præmotione physica*, Responsio ad R. P. V. Frins, S. J., Louvain et Paris, 1895, examen des textes de saint Thomas, objets de la controverse et doctrine des premiers thomistes, p. 347-404 ; P. Guillemin, O. P., *De la grâce suffisante*, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 75 sq. (série d'articles) ; Dr J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humane*, Graz, 1905, p. 158... Capreolus tradit doctrine doctrinam prædeterminationis physicae diversis testimoniis probatur de Dr J. Ude rapporte, *ibid.*, qu'il avait entrepris d'écrire cet ouvrage dans la pensée que Capreolus était plutôt opposé à la prédétermination physique, mais que l'examen des textes de ce grand commentateur de saint Thomas lui a fait voir le contraire ; P. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, I, I, *præmotione*, p. 141-253 ; *De natura physicae præmotionis iuxta doctrinam sancti Thomæ et de diversis perfectionis gradibus in physica præmotione*.

R. Garrigou-Lagrange, O. P., articles sur la Prédétermina-

tion non nécessitante, dans *Revue thomiste*, 1924, p. 494-518 ; dans *Revue de philosophie*, 1926, p. 379-398, 423-433, 659-670 ; et 1927, p. 303-324 ; du même, *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, dans *Revue thomiste*, 1928, p. 193-210 ; du même, *Dieu, son existence et sa nature*, 5^e éd., 1929, p. 849-879 ; P. Synave, O. P., *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 72-79 ; *ibid.*, p. 240-249, réponse au P. A. d'Alès ; du même, *Bulletin thomiste*, 1928, p. [358]-[368], supplément au n. de la *Revue thomiste* de nov.-déc. 1928, critique de l'ouvrage du P. A. d'Alès, *Providence et libre arbitre*, 1927, où sont réunis les articles auxquels répondaient les nôtres dans la *Revue de philosophie*, 1926 et 1927 ; R. Garrigou-Lagrange, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles*, dans *Revue thomiste*, nov. 1925, mars 1926. Voir aussi R. Martin, O. P., *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Staffler, S. J.*, dans *Revue thomiste*, 1924, 1925, 1926, série d'articles ; Ven. Carro, O. P., *El maestro Pedro de Soto y las controversias theologicas en el siglo XVI* (t. I, Salamanque, 1931, en cours de publication) ; du même, *De Soto à Bañez*, dans *Ciencia thomista*, 1928, p. 145-178, et dans *Angelicum*, 1932, fasc. 4, p. 477-481.

V. LES DIFFÉRENTS MODES DE PRÉMOTION PHYSIQUE. — Le P. N. del Prado, O. P., a traité longuement cette question dans son ouvrage, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, 1907, c. VII, p. 245-258 ; cf. p. 201 sq., 225 sq.

Il montre, par de nombreux textes de saint Thomas, que, selon lui, Dieu meut notre intelligence et notre volonté de trois manières : 1^o avant la délibération, 2^o après elle, 3^o au-dessus d'elle. Saint Thomas a noté ces trois modes de motion divine tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce.

Dans l'ordre naturel, Dieu meut notre volonté 1^o à vouloir la béatitude en général (ou à vouloir être heureux) ; 2^o à se déterminer elle-même à tel bien particulier par délibération discursive ; 3^o il la meut par inspiration spéciale supérieure à toute délibération, comme il arrive chez l'homme de génie et les héros ainsi que l'a noté Aristote (*Éthique à Nicomaque*, I. VII, c. 1) et un de ses disciples platonisant dans la *Morale à Eudème*, I. VII, c. XIV ; cf. saint Thomas, I^a-II^a, q. LXVIII, a. 1.

De même, proportionnellement, dans l'ordre de la grâce, Dieu meut notre volonté 1^o à se convertir vers la fin dernière surnaturelle ; 2^o à se déterminer à l'usage ou à la pratique des vertus infuses par délibération discursive ; 3^o il la meut d'une façon supérieure à toute délibération par une inspiration spéciale, à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.

Soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre de la grâce, le premier mode de motion est avant la délibération humaine relative aux moyens (I^a-II^a, q. XIII, a. 3, et II^a-II^a, q. XXIV, a. 1, ad 3^{um}) ; le second mode est après elle ou avec elle ; le troisième est au-dessus d'elle. Saint Thomas a énuméré ces trois modes, I^a-II^a, q. ix, a. 6, ad 3^{um} ; q. LXVIII, a. 2 et 3 ; q. cix, a. 1, 2, 6, 9 ; q. cxii, a. 2 ; *De veritate*, q. XXIV, a. 15.

Il suffit de traduire ici le premier de ces textes, qui plusieurs semblent l'ignorer — s'explique par les suivants, surtout par ceux du traité de la grâce auxquels saint Thomas lui-même renvoie.

« Dieu, dit saint Thomas, I^a-II^a, q. ix, a. 6, ad 3^{um}, meut la volonté de l'homme comme premier moteur vers l'objet universel de la volonté qui est le bien (ainsi l'homme veut être heureux), et sans cette motion universelle nous ne pouvons rien vouloir. Mais l'homme, par sa raison, se détermine à vouloir ceci ou cela, un bien véritable ou un bien apparent. Cependant, parfois, Dieu meut spécialement certains à vouloir d'une manière déterminée tel bien, comme ceux qu'il meut par sa grâce, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. » Cf. I^a-II^a, q. cix, a. 2 et 6, et q. cxii, a. 2.

La place nous manque ici pour rapporter tous ces

textes, voir sur celui que nous venons de traduire et sur son rapport avec les autres, N. del Prado, *op. cit.*, t. 1, p. 236; t. II, p. 228, 256; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5^e éd., p. 414, 485, et *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, p. 355-370.

Après avoir vu ce que n'est pas la prémotion physique, ce qu'elle est, et quels sont ses différents modes, il nous faut parler des raisons pour lesquelles les thomistes affirment qu'il est nécessaire de l'admettre.

VI. RAISONS D'AFFIRMER LA PRÉMOTION PHYSIQUE. — 1^o En général; 2^o par rapport aux décrets divins relatifs à nos actes salutaires; 3^o pour expliquer l'efficacité de la grâce.

1^o *Raisons d'admettre la prémotion physique en général.* — Les thomistes réduisent à deux les raisons générales d'affirmer la prémotion physique, l'une prise du côté de Dieu, l'autre prise du côté de la cause seconde. Au fond, c'est la même raison fondamentale, sous deux aspects.

1. *Première raison.* — Dieu est le premier moteur et la première cause efficiente à laquelle sont subordonnées, dans leur action même, toutes les causes secondes. Or, sans la prémotion physique, on ne peut sauvegarder en Dieu le primat de la causalité, ni la subordination des causes secondes dans leur action même. Donc...

La majeure est certaine en philosophie; et en théologie il serait téméraire de la nier. Comme, en effet, il est certain que Dieu est l'être suprême dont dépend immédiatement tous les êtres, en tant qu'être, il est également sûr que Dieu est la cause efficiente suprême à laquelle sont subordonnées toutes les causes secondes dans leur action même. La subordination dans l'agir suit la subordination dans l'être, comme l'agir suit l'être. La négation de cette majeure serait la négation des premières preuves classiques de l'existence de Dieu exposées par saint Thomas, I^a, q. II, a. 3.

La mineure devient évidente, si l'on remarque que la subordination des causes dans leur action consiste en ceci que la cause première meut ou applique les causes secondes à agir et que les causes secondes n'agissent que mues par la cause première. C'est ce que dit saint Thomas, I^a, q. CV, a. 5 : *Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis : nam primum agens movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei*. Or, c'est là précisément la définition même de la prémotion physique, qui a une priorité non pas de temps, mais de causalité sur l'action de l'agent créé. Les thomistes confirment cet argument en montrant que ni le concours simultané, ni la motion morale ne suffisent à sauvegarder la subordination des causes.

2. *Seconde raison.* — Elle se prend de l'indigence de la cause seconde : Toute cause n'étant pas de soi en acte d'agir, mais seulement en puissance d'agir, a besoin d'être physiquement prémue pour agir. Or, c'est le cas de toute cause créée, même de la cause libre. Donc...

La majeure est certaine, c'est sur elle que reposent les preuves classiques de l'existence de Dieu, telles que les entend saint Thomas, et refuser d'admettre cette majeure, c'est dire que le plus sort du moins, le plus parfait du moins parfait, car agir actuellement est une perfection plus grande que pouvoir agir. Si donc la faculté d'agir n'était pas mue, elle resterait toujours à l'état de puissance et n'agirait jamais. Aussi saint Thomas a-t-il dit, I^a-II^{ae}, q. IX, a. 4 : *Omne agens quod quandoque est agens et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente*.

La mineure n'est pas moins évidente : si une cause créée était de soi en acte d'agir, elle serait toujours en acte, jamais en puissance; notre intelligence connaî-

trait toujours en acte tous les intelligibles qu'elle peut connaître et notre volonté voudrait toujours en acte tous les biens qu'elle peut vouloir. De plus, cette cause créée, au lieu d'être mue à agir, serait son action même, mais, pour cela, il faudrait qu'elle fût son être même, qu'elle existât par soi, car l'agir suit l'être et le mode d'agir le mode d'être, comme le dit souvent saint Thomas, par exemple I^a, q. LIV, a. 1. Et, donc, toute cause créée a besoin, pour agir, d'être prémue physiquement par Dieu.

La cause libre ne fait pas exception, car son action, comme être, dépend de l'Être premier, comme action, de l'Agent premier, comme action libre, du premier Libre; cf. I^a-II^{ae}, q. LXXXIX, a. 2. Bien plus, la cause libre est particulièrement indifférente de soi ou indéterminée à agir ou à ne pas agir, à vouloir ceci ou cela, et, à ce titre, elle a particulièrement besoin d'une motion divine qui la porte à se déterminer. I^a, q. XIX, a. 3, ad 5^{um}. Les astres obéissent à Dieu sans le savoir et sans pouvoir désobéir, la volonté humaine pour lui obéir librement a besoin d'une motion divine spéciale ou d'une grâce qui actualise en elle le libre choix sans la violenter.

Les lois spéciales qui régissent la liberté humaine ne peuvent être contraires aux lois universelles du réel qui régissent les rapports de l'être créé et de Dieu. Elles ne peuvent être une exception à ces lois universalisantes, mais elles se subordonnent à elles.

Telles sont les deux raisons pour lesquelles les thomistes affirment la prémotion physique en général. Ce sont, disons-nous, deux aspects d'une même raison fondamentale, considérée soit du côté de Dieu, du primat de la causalité divine, soit du côté de la cause créée et de son indigence.

3. *Insuffisance des autres explications.* — Ces deux raisons se confirment par l'insuffisance des autres explications. Le primat de la causalité divine et la subordination des causes ne sont pas en effet sauvegardés, selon les thomistes, par le concours simultané, ni par la motion morale, ni par ce fait que Dieu a donné aux causes secondes la faculté d'agir.

a) *Le concours simultané* ne meut pas la cause seconde à agir, il n'influe pas sur elle pour qu'elle agisse, mais il influe seulement avec elle simultanément sur son effet, comme deux hommes tirent un chaland ou deux chevaux tirent une voiture; autrement ce concours ne serait pas seulement simultané, mais *prævius* : il aurait une priorité de causalité sur l'action de la cause seconde. Par le concours simultané, Dieu serait donc seulement *coprincipe* de nos actes, mais pas *cause première*. Il y aurait là deux causes partielles *coordonnées* (*partialitate causalitatis, si non effectus*) et non pas deux causes totales *subordonnées*. Tandis que pour les thomistes toute l'action créée est de Dieu comme de sa cause première, et de l'agent créé comme de sa cause seconde subordonnée. Cf. S. Thomas, I^a, q. XXXIII, a. 5, § 4.

b) *La motion morale* reste aussi une explication insuffisante. Elle peut bien constituer la subordination des causes dans l'ordre de la causalité finale, car la fin meut moralement ou objectivement par manière d'attrait, mais non pas dans l'ordre physique de la causalité efficiente, dont il s'agit ici. Dieu, en effet, est premier moteur et cause première dans cet ordre physique de la causalité efficiente, et non pas seulement dans celui de la causalité morale par attrait ou comme fin. Autrement, il ne serait premier moteur qu'à l'égard des agents doués de connaissance, seuls capables d'être mus moralement par la proposition d'un objet qui les attire.

Enfin, il ne suffit pas de dire avec Durand de Saint-Pourçain, *In II^{um} Sent.*, dist. I, q. v, que Dieu a donné et conserve aux causes secondes la *faculté d'agir*. Cette

opinion est exclue comme erronée par saint Thomas, *Contr. gentes*, l. III, c. LXXXVIII : elle était admise par Pélagé et n'a pas suffi à le maintenir dans l'orthodoxie ; enfin, elle ne constitue pas la subordination des causes *in agendo*, mais seulement *in essendo*. Or, l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être ; la dépendance dans l'agir suit donc la dépendance dans l'être.

De plus, nulle autre cause que Dieu ne peut mouvoir *ab intus* notre volonté à l'exercice de son acte, car lui seul, qui l'a créée et la conserve, peut la mouvoir selon l'inclination naturelle qu'il lui a donnée au bien universel : l'ordre des agents correspond en effet à l'ordre des fins, et donc seule la cause efficiente la plus universelle peut mouvoir au bien universel, qui, comme tel, ne se trouve réellement qu'en Dieu ; cf. I^a, q. cv, a. 4, et I^a-II^{ae}, q. ix, a. 6. Toute autre cause que Dieu nécessiterait, c'est-à-dire ne pourrait produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes. I^a-II^{ae}, q. x, a. 1.

Suarez a objecté que notre volonté *par elle-même* est, sinon formellement en acte de vouloir, du moins en *acte virtuel*, et qu'ainsi elle peut passer à l'acte, sans une motion divine. Cf. *Disput. met.*, disp. XXIX, sect. 1, n. 7.

Il est facile de répondre : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il, oui ou non, devenir en lui ? Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps ? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas ? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne : le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas du néant. L'acte virtuel a donc été réduit à l'acte second par un moteur extrinsèque, qui en fin de compte doit être son activité même et ne peut être sujet d'aucun devenir.

On a souvent répondu à Suarez : la volonté créée, avant d'agir, contient son acte non pas *virtualiter eminenter*, comme Dieu contient les créatures et comme l'intuition divine contient le raisonnement humain, mais *virtualiter potentialiter*, c'est-à-dire qu'elle peut le produire comme une cause seconde sous l'influx de la cause première.

De plus, il ne suffit pas que Dieu meuve l'homme à vouloir être heureux, ou à vouloir le bien en général, car, lorsque notre volonté veut ensuite tel bien particulier, il y a en elle une *actualité nouvelle*, qui doit dépendre comme être du premier Être, comme action du premier Agent, comme acte libre du premier Libre, comme ultime actualité de l'Actualité suprême qu'est l'Acte pur, et, si cet acte libre est bon et salutaire, il doit dépendre aussi comme tel, non seulement à raison de son objet, mais quant à son exercice, de la source de tout bien et de l'Auteur du salut. Aussi saint Thomas dit-il, I^a-II^{ae}, q. cx, a. 1 : *Quantumcumque aliqua natura sive corporalis, sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo*.

Telles sont les raisons générales d'affirmer la promotion physique.

Elles se précisent si on les considère par rapport à ce que nous enseigne la révélation au sujet des décrets divins et de la grâce efficace.

2^o *La promotion physique et les décrets divins pré-déterminants, relatifs à nos actes salutaires.* — La promotion physique présuppose ces décrets et assure leur exécution infaillible.

Ces décrets sont admis par presque tous les théologiens qui n'acceptent pas la théorie moliniste de la science moyenne, c'est-à-dire par les thomistes, les

augustiniens et les scotistes. D'une façon générale, ces théologiens accordent le dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*. En d'autres termes, si Dieu n'a pas prédéterminé de toute éternité nos actes libres salutaires, il est *passif* ou *dépendant* dans sa prescience à l'égard de la *détermination libre* que prendrait tel homme s'il était placé en telles circonstances (et il ne lui appartient que de le y placer ou non). Dieu, par rapport à cette détermination libre salutaire, qui, comme détermination libre, ne vient pas de lui, est non pas auteur, mais *spectateur*. Or, on ne saurait admettre *aucune passivité* ou *dépendance* dans l'Acte pur, qui est souverainement indépendant à l'égard de tout le créé, à l'égard des futurs contingents, soit absolus, soit conditionnels.

L'existence de ces décrets divins pré-déterminants, relatifs à nos actes libres salutaires, repose aux yeux des théologiens dont nous venons de parler, non pas seulement sur la notion que le philosophe doit se faire de Dieu et de l'indépendance divine, mais sur la révélation contenue dans l'Écriture et la tradition.

1. *Textes scripturaux.* — On lit, en effet, dans le livre d'Esther, xiii, 9, cette prière de Mardochée : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, je vous invoque : car toutes choses sont soumises à votre pouvoir et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté, si vous avez résolu de sauver Israël... Vous êtes le Seigneur de toutes choses et nul ne peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Exaucez ma prière! et changez notre deuil en joie... » Dans le même livre, xiv, 13, la reine Esther prie ainsi : « Mettez de sages paroles sur mes lèvres en présence du lion (du roi), et faites passer son cœur à la haine de notre ennemi, afin qu'il périsse, lui et tous ceux qui ont les mêmes sentiments. » Et au c. xv il est dit : « Alors Dieu changea la colère du roi (Assuérus) en douceur » et il rendit un édit en faveur des Juifs. Par ces paroles, l'infaillibilité et l'efficacité du décret de la volonté de Dieu sont fondées manifestement sur sa toute-puissance et non pas sur le consentement prévu du roi Assuérus. Ce qui fait dire à saint Augustin lorsqu'il explique ces paroles (*Ad Bonifatium*, l. I, c. xx) : *Cor regis... occultissima et efficacissima polestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem*.

Dans le ps. cxiii, 3, il est dit : « Tout ce que Dieu veut, il le fait », tout ce qu'il veut d'une façon non pas conditionnelle, mais absolue, il le fait, même la conversion libre de l'homme, comme celle du roi Assuérus. Prov., xxi, 1 : « Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut. » La même pensée est exprimée dans l'Écclesiastique, xxxiii, 13 : « Comme l'argile est dans la main du potier, et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits. » Isaïe, xiv, annonce contre les nations païennes plusieurs événements qui s'accompliront par les libertés humaines, en particulier la ruine de Babylone, et il conclut, *ibid.*, 24-27 : « Jahvé, Dieu des armées, a juré en disant : Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira. Et ce que j'ai décidé se réalisera... Car Jahvé des armées a décidé et qui l'empêcherait ? Sa main est étendue et qui la détournerait ? » La main de Dieu signifie sa toute-puissance, ici encore l'infaillibilité et l'efficacité du décret divin ne sont nullement fondées sur la prévision du consentement humain.

Il est même dit dans Ézéchiël, xi, 19, que c'est Dieu qui donne le bon consentement : « Je mettrai au dedans d'eux un esprit nouveau, et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre, et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils suivent mes ordonnances et qu'ils gardent mes lois et les pratiquent ; et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. » Cf. Ez., xxxvi, 26, 27.

Dans l'Évangile, Jésus dit aussi : « Sans moi, vous

ne pouvez rien faire... dans l'ordre du salut. Joa., xv, 5. « Il s'élèvera de faux christes... et ils feront des prodiges... ju-qu'à séduire, s'il se pouvait, les élus mêmes. » Matth., xxiv, 24. « Mes brebis entendent ma voix: je les connais, et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et nul ne les ravira de ma main: mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. » Joa., x, 27-30. Toujours l'infailible efficacité du décret divin est expliquée non point par le consentement humain prévu, mais par la toute-puissance divine, exprimée par ces mots: « nul ne peut les ravir de la main de mon Père ».

De même encore, chaque fois que Jésus parle de « son heure » celle de la passion, il dit qu'elle est de toute éternité déterminée par un décret divin, et qu'avant cette heure nul ne pourra porter la main contre lui. C'est donc que Dieu est maître des volontés humaines, à ce point qu'elles ne peuvent même pécher qu'à l'heure où de toute éternité Dieu l'a permis, et du genre de péché que Dieu a permis, sans en être cause ni directement, ni indirectement. C'est ainsi qu'il est dit dans l'évangile de saint Jean, vii, 30: « Ils cherchèrent donc à le saisir, et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue. » *Ibid.*, xiii, 1: « Jésus sachant que son heure était venue... après avoir aimé les siens... les aima jusqu'à la fin. » *Ibid.*, xvii, 1: « Père, l'heure est venue... » (voir le commentaire de saint Thomas sur tous ces textes de l'évangile de saint Jean; nous avons noté qu'il y voit l'heure non *ex necessitate determinata*, sed *a Providentia præfinita*. Or, cette heure est celle du plus grand acte libre du Christ (acte qui avait donc été, de toute éternité, l'objet d'un décret divin prédéterminant positif), c'est aussi l'heure du plus grand péché, du déicide (acte qui avait été de toute éternité l'objet d'un décret divin non pas positif, mais permissif, de telle sorte que ce péché ne devait pas arriver avant cette heure, ni sous une autre forme que celle permise par Dieu). Cf. saint Thomas, III^a, q. xlvii, a. 2; q. xlvii, a. 3, 6.

De même, dans les Actes des apôtres, ii, 23, saint Pierre, le jour de la Pentecôte, dit dans son discours aux Juifs: « Cet homme (Jésus de Nazareth) vous ayant été livré selon le dessein immuable et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché à la croix et mis à mort par la main des impies. Dieu l'a ressuscité... » Il est même à remarquer que, dans ce texte, le dessein immuable « τῇ ὀρισμένην βουλῇ », précède la prescience καὶ προγνωσὶ τοῦ Θεοῦ. Cf. S. Thomas, III^a, q. xlvii, a. 3: *Deus sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem*.

De même, Act., x, 41: « Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et lui a donné de se faire voir non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance. » *Ibid.*, xiii, 48: « En entendant ces paroles, les gentils se réjouirent... et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants. » *Ibid.*, xvii, 26: « Dieu a déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine. » *Ibid.*, xxii, 14: saint Paul raconte qu'après sa conversion Ananie lui dit: « Paul, mon frère, recouvre la vue. Et, au même instant, je le vis. Il dit alors: Le Dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche. Car tu lui serviras de témoin... » Et, librement, mais infailiblement, saint Paul servit de témoin à Notre-Seigneur.

Enfin saint Paul lui-même dit aux Romains, viii, 28: « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés... » *Ibid.*, ix, 11-18: « Rébecca conçut deux enfants..., et avant même qu'ils fussent nés...,

afin que le dessein électif de Dieu fût reconnu ferme, non en vertu des œuvres, mais par le choix de celui qui appelle, il fut dit à Rébecca: « L'aîné sera assu-jetti au plus jeune... Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là! Car il dit à Moïse: « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et « j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi donc l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Il est clair dans ce texte que l'élection, décret éternel de la volonté divine, ne dépend pas du consentement humain prévu. L'indépendance souveraine de Dieu ne peut être mieux affirmée.

Ibid., ix, 23: « Si Dieu a voulu faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice)? »

Ibid., viii, 37: « Dans toutes nos épreuves, nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés. »

Ibid., xi, 1-7: « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple? Loin de là... Il dit (autrefois) à Élie: « Je me suis « réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le « genou devant Baal. » De même aussi, dans le temps présent, il y a une réserve selon un choix de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est pas par les œuvres... Que dirons-nous donc? Ce qu'Israël cherche, il ne l'a pas obtenu; mais ceux que Dieu a choisis l'ont obtenu, tandis que les autres ont été aveuglés. » Le choix divin n'est pas fondé sur le consentement humain prévu.

Semblablement, I Cor., iv, 7: « Car qui est-ce qui te distingue, qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » D'après saint Paul, ce qui distingue le juste de l'impie, ce qui même commence à le distinguer, lorsque le juste commence à se convertir, cela il l'a reçu. Saint Thomas dira, Ia, q. xx, a. 3: « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » C'est le principe de prédilection, qui s'applique dans l'ordre naturel et dans celui de la grâce, soit pour les actes salutaires difficiles, soit pour les actes salutaires faciles. Ce principe est d'une universalité absolue, et il suppose que l'amour de Dieu pour nous est efficace par lui-même et non pas par notre bon consentement prévu, puisque la bonté de ce consentement a pour cause première Dieu, source de tout bien. Ce principe de prédilection, si nettement formulé par saint Paul et qui affirme si hautement la souveraine indépendance de Dieu, est équilibré par cet autre principe: *Deus impossibilia non jubet*, Dieu ne commande jamais l'impossible, et il rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement des préceptes, dès que ceux-ci les obligent, en ce sens comme dit saint Paul, I Tim., ii, 4: « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Voir art. PRÉDESTINATION, col. 3019.

Comment ce second principe se concilie-t-il intimement avec le principe de prédilection? C'est là un mystère inaccessible. Pour le voir il faudrait voir la *Déité* et comment se concilient en elle l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté ou indépendance de Dieu.

On lit de même, dans Eph., i, 5-7: « C'est en lui (en Jésus-Christ) que Dieu nous a élus dès avant la création, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui (et non pas parce qu'il avait prévu notre sainteté), car, dans son amour, il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce (et non pas celle du libre arbitre de l'homme), par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux, en son Fils bien-aimé. » *Ibid.*, i, 12: « C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après

le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. » Et il ne s'agit pas seulement ici de l'élection générale des chrétiens, lesquels ne sont pas tous prédestinés, car il est dit, I Cor., iv, 7, de tel chrétien meilleur que tel autre : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Si l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Saint Paul dit encore aux Philippiens, II, 13 : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Et donc, pensent les thomistes, la détermination libre de l'acte salutaire vient, comme de sa cause première, de Dieu, premier Libre et première Bonté, de Dieu, auteur du salut.

2. *Argument théologique.* — C'est la même doctrine qu'expose ainsi saint Thomas en parlant des décrets de la volonté divine conséquente ou non conditionnée, I^a, q. XIX, a. 6, ad 1^{um} : *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt (nam bonum est in ipsis rebus); in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid (seu antecederet) vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo... Et sic patet quod QUIDCUMQUE DEUS SIMPLICITER VULT, FIT, licet illud quod antecederet vult, non fiat.*

Saint Thomas donne ici le principe de la distinction entre la grâce intrinsèquement efficace (qui assure infailliblement l'exécution de la volonté divine conséquente pour les actes salutaires soit faciles, soit difficiles) et la grâce suffisante (qui correspond à la volonté divine antécédente, par laquelle Dieu veut rendre l'accomplissement des préceptes et le salut réellement possibles à tous).

Et pour quelle raison, selon saint Thomas, tout ce que Dieu veut de volonté conséquente ou non conditionnée s'accomplit-il infailliblement? Il l'explique, au même endroit, I^a, q. XIX, a. 6, non pas par la prévision du consentement humain, mais parce que *non potest fieri aliquid extra ordinem alicuius causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur*, rien ne peut arriver en dehors du bien voulu par Dieu, ou du mal permis par lui, car aucune cause seconde ne peut agir sans son concours.

Le concile d'Orange, can. 16 (Denzinger, n. 189) avait dit : *Nemo ex eo quod videtur habere gloriatur tantum a Deo non accipit*. Cf. can. 20 et 22. Et le concile de Trente, sess. VI, cap. XI (Denzinger, n. 806) dit aussi : *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut caput opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*. Phil., II, 13.

Aux yeux des thomistes, ne pas admettre en Dieu les décrets prédéterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est se mettre dans l'impossibilité de résoudre le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu, et l'on est obligé d'admettre en Dieu une certaine passivité ou dépendance à l'égard de la détermination libre que prendrait tel homme, s'il était placé en tel ordre de circonstances, et qu'il prendra, si de fait il y est placé. Cette dépendance de Dieu à l'égard de cette détermination humaine n'est-elle pas avouée par Molina lorsqu'il écrit dans la *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. LII, éd. de Paris, 1876, p. 318 : (*Scientia media*) *nulla ratione est dicenda libera, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinæ, tum etiam quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quomodo reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturale, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum actu-*

*rum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum scivisset per eandem scientiam, non autem quod reipsa scit. C'est dire qu'il n'est pas au pouvoir de Dieu de prévoir par la science moyenne autre chose que ce qu'il sait par elle, mais il aurait su par elle autre chose si le libre arbitre créé, supposé placé en telles circonstances, avait fait un choix différent. Comment alors éviter de dire que la prescience divine dépend du choix que ferait la liberté créée, si elle était placée en telles circonstances, et qu'elle fera, si de fait elle y est placée. Il suit de là évidemment, pour Molina, que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, n'est pas intrinsèquement efficace (*ibid.*, p. 230, 459) et qu'avec une grâce égale et même moindre tel pécheur se convertit, tandis que tel autre plus aidé ne se convertit pas (*ibid.*, p. 51, 565). Ce qui, aux yeux des thomistes, est inconciliable avec les paroles de saint Paul : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7.*

Au contraire, si l'on admet les décrets divins pré-déterminants relatifs à nos actes salutaires, c'est-à-dire les décrets intrinsèquement et infailliblement efficaces, qui s'étendent jusqu'au mode libre de nos actes, en actualisant notre liberté, il s'ensuit que la grâce actuelle, suivie de l'acte salutaire, doit être elle aussi intrinsèquement efficace, pour assurer l'exécution infaillible du décret qu'elle suppose. Et, aux yeux des thomistes, la grâce actuelle ne saurait être intrinsèquement efficace que si elle est une promotion physique pré-déterminante, mais non nécessitante, au sens expliqué au début de cet article. C'est ce qui nous reste à montrer. Voir, par exemple, Billuart, O. P., *Cursus theol.*, De gratia, diss. V, a. 7.

3^o *La prémotion physique pré-déterminante et l'efficacité de la grâce.* — Il est de foi que Dieu nous accorde des grâces efficaces, qui non seulement sont suivies du bon consentement libre, mais qui, d'une certaine manière, le produisent, *gratia efficax seu effectrix facit ut faciamus*. C'est ce que niaient les pélagiens et semi-pélagiens, qui refusaient d'admettre non pas que la grâce donne le pouvoir de bien agir, mais qu'elle donne le vouloir et le faire. Le II^e concile d'Orange expliquant les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* (Phil., II, 13), déclare contre les semi-pélagiens : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto... et Apostolo salubriter prædicanti : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. »* Denzinger, n. 177.

Cf. *ibid.*, n. 182 : *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*, et les n. 176, 179, 183, 185, 193, 195; voir aussi *Indiculus de gratia Dei*. Denzinger, n. 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 142.

Or, la grâce qui fait que nous agissons bien, quæ operatur velle et perficere, quæ facit ut faciamus, n'est pas seulement efficace d'une efficacité de vertu (*in actu primo*) en ce sens qu'elle donne un réel pouvoir d'agir de façon salutaire (ce pouvoir est déjà donné par la grâce suffisante, même lorsqu'elle n'est pas suivie de l'effet salutaire), mais elle est efficace d'une efficacité d'opération, ou effectrix, car, comme le dit le concile d'Orange, n. 182 : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur*. C'est là l'expression de la foi chrétienne, et il est aussi de foi que sous la grâce efficace ainsi conçue la liberté de l'homme subsiste. Denzinger, n. 814.

De plus les thomistes et bien d'autres théologiens entendant ces textes scripturaux et conciliaires dans le sens de l'indépendance divine, compromise à leurs yeux par la théorie de la science moyenne, y voient cette affirmation que la grâce est efficace par elle-même

et non pas par notre consentement prévu.

Ce qu'il importe ici de noter c'est que la doctrine de la *grâce intrinsèquement efficace*, admise par presque tous les théologiens qui rejettent la théorie de la « science moyenne », est beaucoup plus précieuse aux yeux des thomistes que l'explication qu'ils en donnent par la prémotion physique prédéterminante. De même, pourvu que notre volonté puisse mouvoir notre main à son gré, il importe moins de savoir par l'intermédiaire de quels centres nerveux elle le fait. Parmi les thomistes, Billuart l'a bien remarqué. Les théologiens, dit-il en substance, expliquent de diverses manières l'efficacité de la grâce; les uns par la délectation et l'influx moral, d'autres par la prédétermination physique, sans pourtant étendre celle-ci ni aux actes naturels, ni au « matériel » du péché. Mais ce sont là des questions proprement philosophiques, tandis que la grâce efficace par soi, infailliblement efficace en vertu de la volonté toute-puissante de Dieu, indépendamment du consentement de la créature et de la science moyenne, nous la défendons comme un dogme théologique connexe avec les principes de la foi et proche du dogme défini (*proxime definibile*); et c'est l'avis de presque toutes les écoles sauf du molinisme. *Curs. theol., De Deo*, dissert. VIII, a. 5, fin. Les thomistes voient en effet cette assertion de la grâce intrinsèquement efficace, équivalement contenue dans les textes scripturaires cités plus haut et relatifs à l'efficacité intrinsèque des décrets divins (voir col. 59 sq.). De même, ils rattachent cette doctrine au principe de prédilection. « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Voir Billuart, *Curs. theol., ibid.*, dissert. V, a. 6; et, plus près de nous, N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 150 sq.; et Ed. Hugon, *Tract. dogmatic.*, 1927, t. II, *De gratia*, p. 202.

Maintenant, si l'on admet la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, comment l'expliquer autrement que par la prémotion physique prédéterminante au sens exposé plus haut? On a proposé sans doute une explication par la *causalité morale*, qui s'exerce par mode d'attrait objectif, et c'est ainsi qu'on a parlé soit de la *délectation victorieuse* (Berti et Bellielius), soit de la *multiplicité des grâces d'attrait*, soit des *bons mouvements indélébiles* et inefficaces, qui inclinent vers le choix salutaire, et l'on a même proposé d'unir à cette motion morale, sous l'un ou l'autre des modes susdits, une *prémotion physique* mais non prédéterminante.

Les thomistes enseignent communément dans le traité de la grâce que ces explications sont insuffisantes.

Leur raison fondamentale est celle-ci : par une simple motion morale ou objective, Dieu ne peut mouvoir *infailliblement* à l'élection salutaire. Or, la grâce intrinsèquement efficace est celle par laquelle Dieu meut *infailliblement* à l'élection salutaire. Donc la grâce intrinsèquement efficace ne peut s'expliquer par la seule motion morale ou objective.

Le principe de ce raisonnement repose sur ceci que la motion morale ou objective n'atteint la volonté que par l'intermédiaire de l'intelligence, par manière d'attrait objectif, et elle n'attire pas infailliblement. Sans doute, Dieu vu face à face attirerait infailliblement notre volonté parce qu'il correspond à sa capacité adéquate d'aimer. Mais tout attrait, si supérieur soit-il, qui reste inadéquat à cette capacité, reste faible, il laisse notre volonté *indéterminée* à consentir ou à ne pas consentir, surtout une volonté infirme, dure et indocile à l'appel divin, tant qu'elle n'est pas intrinsèquement changée.

Il ne suffit pas de dire que cette motion morale s'accompagne d'une *délectation céleste et victorieuse*. Cette délectation (admise par plusieurs augustinieniens comme Berti) ne saurait constituer la grâce intrin-

sèquement et infailliblement efficace, car, assez souvent, elle ne l'accompagne même pas, et, lorsqu'elle existe, son effet n'est pas infaillible. Assez souvent elle manque, car plusieurs se convertissent, disposés non pas précisément par une délectation céleste supérieure à celle de la chair, mais par une inclination au bien qui n'est pas toujours délectation victorieuse, par la crainte des châtiments divins et autres motifs. Même les saints accomplissent bien des bonnes œuvres sans délectation victorieuse, et parfois dans une très grande aridité, comme par exemple dans la nuit obscure ou purification passive de l'esprit. Lorsque cette délectation céleste existe, elle sollicite sans doute notre liberté, mais ne l'attire pas infailliblement, car elle n'est pas adéquate à notre capacité d'aimer, comme le serait Dieu vu face à face; la volonté peut nous incliner à penser à autre chose (I^a-II^a, q. x, a. 2). En réalité, l'homme ne suit pas toujours dans son choix la plus grande délectation indélébile, il choisit ce qui lui paraît le meilleur *hic et nunc*, même pour le seul motif que c'est obligatoire, sans délectation antécédente, et la délectation supérieure suit alors le choix, comme la joie du devoir accompli.

La *multiplicité des grâces d'attrait* ne leur donnerait pas non plus une infaillible efficacité, car la volonté reste encore indéterminée à consentir ou à ne pas consentir, bien qu'elle soit fortement sollicitée ou inclinée au consentement salutaire. Ainsi, on a proposé aux martyrs tous les biens de ce monde, en même temps qu'on cherchait à les effrayer par tous les tourments, mais ni ces promesses, ni ces tourments n'ont pu exercer une influence infaillible sur leur liberté.

Les *bons mouvements inefficaces* inclinent de même au choix salutaire, mais ne sauraient le produire infailliblement, car ils laissent eux aussi notre volonté libre *indéterminée* : ils *n'actualisent pas* le choix libre, sans compter qu'ils ont souvent à lutter contre de fortes tentations et l'instabilité de notre libre arbitre dans le bien.

Enfin, une *prémotion physique indifférente*, qui porte l'homme à vouloir être heureux, sans l'incliner infailliblement à vouloir tel bien particulier, laisse elle aussi notre volonté libre dans l'indétermination; elle n'actualise pas le choix libre de tel bien.

Aussi, concluent les thomistes, la motion morale est certainement requise pour disposer au choix notre volonté en lui proposant un objet, un bien qui la sollicite ou l'attire. Mais la grâce intrinsèquement efficace, qui meut infailliblement à l'élection libre, doit être l'application de la volonté à l'exercice de cet acte. Or, cette motion n'est pas morale, ou par manière d'attrait objectif, mais physique, elle doit s'exercer immédiatement *ab intus* sur la volonté même, et non par l'intermédiaire de l'intelligence. Elle doit avoir, sur l'acte libre, une priorité non de temps, mais de nature et de causalité. Elle doit enfin porter infailliblement la volonté à tel acte libre salutaire, plutôt qu'à un autre, et s'étendre jusqu'au mode libre de cet acte. C'est dire qu'elle doit être une *prémotion physique*, *prédéterminante* et non *nécessitante*, laquelle ne peut venir que de Dieu seul et non d'un agent créé, si supérieur soit-il, car Dieu seul peut mouvoir *ab intus* la volonté libre, qu'il a ordonnée au bien universel et qu'il conserve dans l'existence; et lui seul, par son contact virginal, peut ainsi toucher la liberté sans la détruire, et concilier l'infaillibilité de sa motion avec le mode libre de nos actes.

Des théologiens ont toujours concédé aux thomistes que c'est sous cette motion divine de soi efficace que la vierge Marie a dit librement et infailliblement son *fiat* le jour de l'annonciation, que saint Paul s'est librement et infailliblement converti sur le chemin de Damas, que les martyrs ont été librement et infail-

librement fidèles au milieu des pires tourments. Mais c'est là concéder les principes métaphysiques de cette doctrine, et, s'ils sont métaphysiques, ils s'appliquent sans exception à tous les actes salutaires, faciles ou difficiles. Les principes formulés plus haut font abstraction de la plus ou moins grande difficulté.

Par contre, l'inaillibilité de la motion divine affirmée par les jansénistes et par Quesnel (Denzinger, n. 1360-1363), en termes presque matériellement identiques à ceux de saint Thomas, est la négation de la liberté, celle aussi de la grâce suffisante et de la responsabilité du pécheur. Les jansénistes considèrent que la grâce de soi efficace est nécessaire *titulo infirmitatis, non titulo dependentiæ a Deo*. Pour eux, dans l'état d'innocence, la grâce intrinsèquement efficace n'était pas nécessaire pour bien agir; elle n'est nécessaire que depuis la chute, à raison des suites du péché originel qui ne laisse subsister en nous que la *libertas a coactione* et non pas le libre arbitre, *libertas a necessitate*.

En résumé, la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, plus précisément la prémotion pré-déterminante et non nécessitante, est requise non seulement pour les actes salutaires difficiles, mais pour les actes salutaires faciles, qu'il s'agisse de leur commencement ou de leur continuation. Comme, en effet, l'amour de Dieu est cause de tout bien, *nul ne serait meilleur qu'un autre*, par un acte salutaire initial ou final, par un acte salutaire facile ou difficile, commencé ou continué, *s'il n'était plus aimé par Dieu*. I^a, q. xx, a. 3.

VII. LA PRÉMOTION PHYSIQUE ET LA LIBERTÉ DE NOS ACTES SALUTAIRES. — On a objecté à la thèse thomiste qu'elle détruit la liberté comme le calvinisme, parce qu'elle conduit à soutenir que le libre arbitre, mu et excité par Dieu, ne peut résister; ce qui est la thèse des réformateurs condamnée par le concile de Trente, qui définit, sess. vi, c. 4 : *Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit*. Denz., n. 814. Cette objection et d'autres semblables étaient faites à saint Augustin par les pélagiens et les semi-pélagiens. Saint Thomas les a souvent rapportées et résolues. I^a, q. xix, a. 8; q. cv, a. 4; I^a-II^a, q. x, a. 4, etc.

Les thomistes répondent que le concile de Trente n'a certainement pas voulu condamner la doctrine de la grâce intrinsèquement efficace, ni de la prémotion physique, comme l'ont nettement déclaré Benoît XIV et Clément XII. Paul V avait déclaré aussi à la fin des congrégations. De auxiliis, le 28 août 1607 : *Sententia Patrum prædicatorum plurimum differt a Calviniano : dicunt enim prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere. Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium*. Cf. Schneemann, S. J., *Controvers. de gratia*..., 1881, p. 291. Cette décision de Paul V fut confirmée ensuite par un décret de Benoît XIV, du 13 juillet 1748.

Il est clair que la doctrine thomiste diffère absolument de celle condamnée par le concile de Trente, selon laquelle le libre arbitre ne coopère pas à l'action divine.

De plus, parmi les Pères du concile, il y avait beaucoup de thomistes; l'un d'eux, Dominique Soto, travailla personnellement à la rédaction de ces canons. Il est même très probable que les Pères du concile, dans le canon susdit, parlent d'une motion divine *intrinsèquement efficace*, car c'est d'elle que parlait Luther lorsqu'il disait qu'elle est inconciliable avec le libre arbitre. Leur pensée est donc plutôt que la motion

divine intrinsèquement et infailliblement efficace ne détruit pas le libre arbitre, car, bien que l'homme n'y résiste pas de fait, il conserve la puissance d'y résister; *remanet potentia ad oppositum*, comme le disent communément les thomistes.

Bien plus, le concile dit plus loin, sess. vi, cap. xiii (Denz., n. 806) : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*. Ces derniers mots étaient généralement entendus par les théologiens antérieurs au concile de Trente comme exprimant la grâce efficace par elle-même et non par la prévision divine de notre consentement. Cf. A. Reginaldus, O. P., *De mente concilii Tridentini*, et A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpretes*, t. I, diss. II, q. ix.

Enfin, les thomistes rétorquent l'objection en disant : c'est la théorie de la science moyenne qui détruit la liberté, car elle suppose que Dieu, antérieurement à tout décret divin, *voit infailliblement ce que choisirait* le libre arbitre de tel homme, s'il était placé en telles circonstances. Comment, en effet, éviter alors le déterminisme des circonstances? Où Dieu peut-il *voir infailliblement* la détermination à laquelle le libre arbitre créé s'arrêterait, sinon dans l'examen des circonstances, qui deviennent dès lors infailliblement déterminantes? Et, pour n'avoir pas voulu de la pré-détermination divine non nécessitante, qui s'exerce *fortiter et suaviter* sur le fond même de notre volonté libre, n'est-on pas conduit à un déterminisme très inférieur qui vient de l'influx des choses extérieures sur notre volonté spirituelle?

Enfin, l'objection faite à l'occasion du canon du concile de Trente, que nous venons de citer, n'est pas nouvelle. Nous l'avons trouvée déjà formulée aussi nettement que possible par saint Thomas, I^a-II^a, q. x, a. 4 : *Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest ex necessitate movetur; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur ad Rom., ix : « voluntati ejus quis resistit? » Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem*. Nous connaissons la réponse de saint Thomas : *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius; et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non competit), quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ*. D'après cette réponse, que reste-t-il de la majeure de l'objection : *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movetur*? Saint Thomas distingue : « Si cet agent cause le mouvement, sans produire en lui le mode libre, je le concède; s'il cause et le mouvement et le mode libre, que Dieu peut produire en nous et avec nous, je le nie. » De la sorte, l'homme sous la grâce efficace reste libre, bien qu'il ne lui résiste jamais, car elle produit en lui et avec lui jusqu'au mode libre de son acte; elle actualise sa liberté dans l'ordre du bien, et, s'il n'a plus l'indifférence potentielle ou passive, il a l'indifférence actuelle et active, l'indifférence dominatrice à l'égard du bien particulier qu'il choisit. Ce bien ne saurait invinciblement l'attirer comme Dieu vu face à face. Il se porte librement vers lui, et Dieu actualise ce mouvement libre, dont le mode libre étant encore de l'être tombe sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine. Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Les textes que nous avons cités plus haut, § IV, le montrent clairement. Voir col. 51 sq.

Telle est, aussi, la doctrine conservée par le thomisme classique; Molina le concède lorsqu'il déclare s'éloigner, non seulement des thomistes, mais de saint Thomas lui-même. *Concordia*, éd. de Paris, 1876, p. 152 et 547. Plusieurs molinistes l'ont reconnu comme lui. Cf. P. Mandonnet, *Notes d'histoire thomiste*, dans *Revue*

thomiste, 1914, p. 665-679; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886, p. 685-754.

La doctrine de saint Thomas est celle même qu'exposera Bossuet dans son *Traité du libre arbitre*, c. viii, en écrivant : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit ? » En d'autres termes : Quoi de plus absurde que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit ?

Le mode « libre » de nos actes non seulement est sauvegardé, mais il est produit par Dieu en nous et avec nous. La motion divine ne violence pas la volonté, parce qu'elle s'exerce selon l'inclination naturelle de celle-ci; elle porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect la motion divine constitue le mode libre de l'acte, elle s'exerce intérieurement, avons-nous dit plus haut, sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, avant de l'incliner à se porter vers tel bien particulier. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, In I^m, q. xix, disp. V et VI, n. 37-55.

Ainsi Dieu seul veut notre liberté *suaviter et fortiter*. La motion divine, si elle perdait de sa force, perdrait aussi de sa suavité; ne pouvant atteindre ce qu'il y a en nous de plus délicat et de plus intime, elle resterait comme extérieure, comme *plaquée* sur notre activité créée, ce qui est indigne de l'activité créatrice, conservatrice et motrice, plus intime à nous que nous-mêmes. Notre acte libre est donc *tout entier* de nous comme cause seconde et il est *tout entier* de Dieu comme cause première. Ia, q. xxiii, a. 5. Lorsque nous le posons, au terme de la délibération, nous gardons, en vertu de l'amplitude universelle de notre volonté et de l'indifférence du jugement non nécessité par l'objet, la puissance de ne pas le poser. Ia-II^m, q. x, a. 4, ad 1^{um}. Si notre liberté pouvait se déterminer par elle seule, elle aurait la dignité de la liberté première et lui ressemblerait non pas analogiquement, mais univoquement. Elle aurait avec la liberté divine une similitude pure et simple et non pas une similitude de proportions. Ia, q. xix, a. 3, ad 5^{um}.

Il y a ici ressemblance et différence. A considérer la similitude, il faut dire : la liberté créée n'est pas plus inconciliable avec la motion divine intrinsèquement efficace, que l'acte libre divin n'est inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. L'acte libre en Dieu n'a pas l'indifférence dominatrice potentielle d'une faculté, susceptible d'agir ou de ne pas agir, il a l'indifférence dominatrice de l'Acte pur à l'égard de tout le créé. Ia, q. xix, a. 3, ad 4^{um}; *Contr. gent.*, l. I, c. lxxxii. De même, toute proportion gardée, sous la motion divine efficace, notre liberté n'a plus l'indifférence potentielle de la faculté, mais l'indifférence actuelle, et certes son actualisation ne la détruit pas.

Si le molinisme rejette cette doctrine, c'est qu'il cherche à définir la liberté humaine en faisant abstraction de l'objet qui spécifie l'acte libre : *facultas quæ, præsuppositis omnibus requisitis ad agendum, adhuc potest agere et non agere*, et parmi ces « pré-supposés » il met la motion divine, compossible, selon lui, non seulement avec le *pouvoir* de résister, mais avec le *fait* de la résistance.

En vertu du principe fondamental que les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet, il faut, dans la définition du libre arbitre, considérer son objet spécificateur et dire avec les thomistes : *libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum*. L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la

raison comme bon *hic et nunc*, sous un aspect, et non bon sous un autre, selon la formule de saint Thomas. Ia-II^m, q. x, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud*. Il y a alors indifférence à vouloir cet objet et à ne pas le vouloir, *indifférence potentielle* dans la faculté et *indifférence actuelle* dans l'acte libre qui se porte non nécessairement vers lui. Lors même, en effet, que la volonté veut actuellement cet objet, lorsqu'elle est déjà *déterminée* à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui avec une indifférence dominatrice non plus potentielle mais actuelle; de même, la liberté divine déjà déterminée nous conserve dans l'existence. La liberté provient donc de la *disproportion infinie* qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini, bon sous un aspect, non bon ou insuffisant sous un autre. Et, contre Suarez, les thomistes ajoutent que, même de puissance absolue, Dieu par sa motion ne peut nécessiter notre volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia iudicii*, tant que nous jugeons qu'il est bon sous un aspect, et non sous un autre. La raison en est qu'il implique contradiction que la volonté veuille *nécessairement* l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent ou comme absolument disproportionné à son amplitude. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxii, a. 5.

Pour mieux saisir comment la motion divine est cause de notre acte libre, il faut remarquer que celui-ci dépend de trois causalités finies différentes, qui ont entre elles des rapports mutuels : 1° l'attrait objectif du bien particulier; 2° la direction de l'intelligence qui porte le jugement pratique; 3° l'efficacité ou la production de l'élection libre par la volonté. La motion divine transcend ces trois causalités et les *actualise*, sans violenter le libre arbitre. La fin qui attire reste ainsi la première des causes, et il implique contradiction que « sous l'indifférence du jugement », ou sous le jugement non nécessitant, notre volonté soit *nécessitée* par la motion divine, car il implique contradiction que notre volonté veuille un objet *autrement* qu'il ne lui est proposé.

En résumé, comme le dit Bossuet, *loc. cit.*, « quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut (efficacement) qu'il soit »; quoi de plus inconsequent que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit.

Aussi le grand mystère, selon saint Augustin et saint Thomas, n'est pas dans la conciliation de la prescience et des décrets divins avec la liberté créée, car, si Dieu est Dieu, sa volonté efficace doit s'étendre jusqu'au mode libre de nos actes; du fait qu'il veut efficacement que Paul se convertisse librement, tel jour et à telle heure, sur le chemin de Damas, il doit s'ensuire que Paul se convertira librement et, si, dans ce cas, la motion divine sur la volonté humaine ne détruit pas la liberté, pourquoi la détruirait-elle dans les autres ?

Le grand mystère est ailleurs, c'est celui de la permission divine du mal moral ou du péché en tel homme ou tel ange plutôt qu'en tel autre. Si la grâce de la persévérance finale, disent saint Augustin (*De correctione et gratia*, c. v et vi) et saint Thomas (IIa-II^m, q. ii, a. 5) est accordée, comme elle fut au bon larron, c'est par miséricorde; si elle ne l'est pas, c'est par un juste châtimement de fautes généralement réitérées et d'une dernière résistance au dernier appel, dernière résistance que Dieu permet en celui-ci plutôt qu'en celui-là. C'est ce qui fait dire au même saint Augustin : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dicere, si non vis errare*. In *Joa.*, tract. XXVI. Saint Thomas parle de même. Ia, q. xxiii, a. 5, ad 3^{um} et q. xx, a. 3 : nul ne serait meilleur qu'un autre; s'il n'était plus aimé par Dieu.

D'autre part, *Dieu ne commande jamais l'impossible*; l'accomplissement de la loi divine était encore réellement possible au mauvais larron, lorsqu'il se perdit si près du Christ rédempteur.

Il reste une dernière difficulté à examiner relative à l'acte du péché.

VIII. LA PRÉMOTION PHYSIQUE ET L'ACTE PHYSIQUE DU PÉCHÉ. — 1^o *Principe*. — Il est certain que Dieu n'est nullement cause du péché, ni directement, ni indirectement. Il ne peut être *cause directe* du péché, en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné à Dieu. Il ne peut être non plus *cause indirecte* du péché, par négligence à nous en préserver, comme le capitaine de vaisseau est par sa négligence cause du naufrage, lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et il le doit. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, *il ne se doit pas* à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, ad 2^{ma}.

Cette *permission divine du péché* n'est nullement *cause du péché*, ni cause directe, ni cause indirecte; elle le laisse arriver. Elle en est seulement la condition *sine qua non*; si Dieu ne le permettait pas, ne le laissait pas arriver, le péché n'arriverait pas. Cette divine permission du péché, surtout s'il s'agit du commencement du premier péché, par lequel le juste s'éloigne de Dieu, n'est pas une *peine*, comme le sera la soustraction divine de la grâce, à la suite d'une faute. Toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la *privation* d'un bien qui nous serait dû; elle est seulement la *négarion* d'un bien qui ne nous est pas dû. La philosophie enseigne que privation dit plus que négation. Dieu ne se devait pas à lui-même de préserver le démon ou Adam innocent de toute faute; il a permis dans le démon plutôt qu'en un autre ange un mouvement d'orgueil volontaire consenti, et comme peine de cette faute, il lui a *retiré sa grâce*. Il importe ici de noter contre Calvin que la *soustraction divine de la grâce* dit beaucoup plus que la *simple permission divine du péché*, car cette soustraction divine est une peine, comme le montre saint Thomas, I^a-II^a, q. lxxix, a. 3; or, toute peine suppose une faute, et toute faute suppose une divine permission, comme condition sans laquelle elle ne se produirait pas. Cependant, la permission d'un second péché est déjà une peine du premier.

2^o *La causalité divine et l'acte physique du péché*. — Ceci posé, il est moins difficile d'entendre ce qu'est la causalité divine ou la prémotion physique par rapport à l'acte physique du péché. Saint Thomas, I^a-II^a, q. lxxix, a. 2, dit clairement à ce sujet :

Actus peccati est ens et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo: omne enim ens quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium, *De div. nom.*, c. v; omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit, nisi secundum quod est actus. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quae est per suam essentiam actus. Unde relinquatur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actus; sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est qui est ex causa creata, scilicet liberi arbitrii in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in libero arbitrio,

sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione, et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.

Le concours divin à l'acte physique du péché dont parle ici saint Thomas n'est pas seulement un *concours simultané* comme celui qu'admettra Molina, et semblable au concours de deux hommes tirant un charland; il n'y a là, en effet, que deux causes partielles (*partialitate causae non effectus*, comme dit Molina), c'est-à-dire deux *causes coordonnées* plutôt que subordonnées dans leur causalité. Pour saint Thomas, la cause seconde n'agit que prémue par la cause première, tandis qu'aucun des deux hommes qui tirent le bateau ne meut l'autre. S'il y avait seulement un concours *simultané*, Dieu ne serait pas *cause* de l'acte physique du péché comme action, car la cause n'accompagne pas seulement son effet, mais le précède au moins d'une priorité de nature et de causalité.

Si donc ce concours divin n'est pas seulement simultané, il est une *prémotion*, disent les thomistes, et même, en un sens qu'il importe de préciser, il est une *prémotion prédéterminante*, quoique non nécessitante; mais la prédétermination ne doit pas s'entendre ici de la même manière que lorsqu'il s'agit de l'acte bon et salutaire.

Pour le bien entendre, il faut remarquer que cette motion divine suppose en Dieu un décret éternel, *positif et effectif* quant à l'entité physique du péché, et *permissif* quant à la déficience qui provient seulement, nous l'avons vu, de la cause défectible et délicate. Indépendamment de ce double décret éternel de Dieu, le péché était seulement *possible*, mais il n'était pas *futur*, ni futur conditionné, ni futur absolu. Par exemple, si, de toute éternité, Dieu ne l'avait pas permis, le péché de Judas ne serait pas arrivé; il eût été seulement possible. Mais Dieu ayant, de toute éternité, permis qu'il arrivât de telle façon, en tel lieu et à telle heure, il devait *librement* et infailliblement arriver à cette heure et non pas avant, en cette forme de malice et non pas en une autre forme. Voir ci-dessus col. 70. Le péché de Judas supposait donc un décret éternel *positif* quant à l'entité physique de l'acte, *permissif* quant à la déficience. Et il en est de même de tout péché qui arrive dans le temps.

A ce décret éternel correspond une motion divine, par laquelle Dieu est cause première de l'acte physique du péché comme être et comme action. Cette motion divine peut être prédéterminante, mais d'une façon différente de celle qui porte à l'acte bon et salutaire, car elle dépend d'un décret éternel, qui n'est pas seulement positif et effectif, mais permissif.

Cela s'explique mieux si l'on remarque que la motion divine *quoad exercitium*, quant à l'exercice de l'acte, suppose la motion objective ou proposition de l'objet. Si cette dernière est défectueuse, en tant que telle elle ne vient pas de Dieu, mais d'un mauvais conseiller ou de la concupiscence. Dieu ne peut même pas conseiller l'acte physique du péché; ce conseil objectif ne pourrait pas faire abstraction de la malice de l'acte. Dans le cas de l'acte bon, au contraire, la motion objective prérequise est bonne et provient toujours de Dieu, au moins comme cause première.

La motion objective défectueuse étant posée, intervient une certaine *inconsidération* du devoir de la part de celui qui va pécher, inconsidération permise par Dieu, mais nullement causée par lui, et inconsidération au moins virtuellement volontaire, car elle est le fait de celui qui *pourrait et devrait considérer* la loi divine, sinon toujours, du moins avant d'agir. C'est ensuite seulement, selon une postériorité de nature

sinon de temps, que vient l'influx divin qui porte la volonté à l'acte physique du péché, influx qui, comme pour l'acte bon, s'étend au *mode libre* de notre choix et ne le violente nullement.

Aussi les thomistes tiennent-ils communément que Dieu ne détermine pas à l'acte matériel ou physique du péché avant que la volonté créée ne se soit, par sa défaillance, déterminée d'une certaine manière au *formel* du péché. La motion objective précède, en effet, d'une priorité de nature la motion efficiente; on ne peut vouloir à vide, mais seulement un objet proposé; et, ici, dans l'acte du péché, la motion objective défectueuse, accompagnée de l'inconsidération du devoir, précède la motion divine efficiente, qui porte à l'acte physique du péché. En d'autres termes, Dieu ne meut à l'acte physique du péché qu'une volonté déjà mal disposée par sa propre défaillance. Ainsi Jésus dit à Judas, qui se dispose à pécher et s'y complaît : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Joa., xiii, 27. Le Seigneur n'ordonne, ni ne conseille, il permet l'accomplissement du crime prémédité (cf. saint Thomas, *In Joa.*, c. xiii, lect. 5), encore faut-il qu'il permette ce mal en le réprouvant; autrement il n'arriverait pas.

L'inconsidération du devoir, dont nous venons de parler, et que saint Thomas a spécialement notée à propos du péché de l'ange, I^a, q. lxxiii, a. 1, ad 4^{um}, est-elle vraiment volontaire et coupable? Certainement, car, comme l'explique encore saint Thomas dans le *De malo*, q. 1, a. 3. fin, bien que nous ne puissions pas et ne devons pas toujours actuellement considérer la loi divine, la faute commence lorsque nous commençons à vouloir et à agir sans la considération de la loi, que nous pourrions et devrions alors considérer. De plus, comme la volonté est naturellement inclinée au vrai bien, elle ne se porterait pas vers le bien apparent qui est un mal, sans s'être préalablement détournée, au moins virtuellement, du vrai bien, en ne nous portant pas à le considérer quand il le faut. Il y a là une *résistance à la grâce suffisante*, dans laquelle la grâce efficace nous était virtuellement *offerte*, comme le fruit dans la fleur; et, à cause de cette résistance, Dieu pourra librement nous *priver* de la grâce efficace, privation qui sera une *peine*, et qui *suivra* d'une postériorité de nature l'inconsidération volontaire, commencement du péché, tandis que la simple permission divine la précéderait. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 14, ad 2^{um}. Nous avons plus longuement expliqué ailleurs ce point de doctrine, *Dieu*, 5^e éd., p. 690, 697, et *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, 2^e part.

Tel est l'enseignement commun des thomistes, comme on peut s'en rendre compte par leurs commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, I^a, q. xix, a. 8, et I^a-II^a, q. lxxix, a. 2. Voir surtout Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. xix, disp. V et VI.

Il faut noter enfin que la prédétermination à l'acte physique du péché ainsi expliquée n'est pas quelque chose de premier dans la doctrine thomiste relative aux décrets divins et à la motion divine, c'est seulement quelque chose de secondaire et de conséquent, d'ordre philosophique. Ce qu'il y a de premier en cette doctrine c'est que les décrets divins, relatifs à nos actes salutaires, sont efficaces par eux-mêmes et non par la prévision de notre consentement. En d'autres termes, ce qu'il y a de premier, c'est le principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Tout le reste est secondaire.

3^o *Objections soulevées.* — Examinons seulement les principales objections soulevées contre la prémotion relative à l'acte physique du péché.

1. Celui qui meut de façon efficace et déterminée à l'acte du péché, a-t-on dit, est cause du péché. Or,

selon les thomistes, Dieu meut de la sorte, il est donc cause du péché.

La majeure serait vraie si cette motion efficace ne pouvait rendre raison de l'être de l'action, sans rendre raison de sa malice. En réalité, comme disent les thomistes, *motio divina præscindit a malitia*. C'est ce qu'a dit saint Thomas lui-même, I^a-II^a, q. lxxix, a. 2, ci-dessus col. 71.

2. On insiste : mais Dieu meut à l'acte, tel qu'il procède de la volonté; or l'acte du péché, tel qu'il procède de la volonté, est mauvais, *non præscindit a malitia*. Donc, dans cette doctrine, Dieu meut à l'acte mauvais comme tel.

Les thomistes répondent : Dieu meut à l'acte tel qu'il procède *effectivement* de la volonté, oui; tel qu'il en procède *défectivement*, non, car la déficience relève seulement de la cause défectible et déficiente.

Peu importe que la réalité physique de l'acte peccamineux et son désordre moral ou sa malice soient *inséparables*, car cette malice ne saurait tomber sous l'objet adéquat de la toute-puissance divine. Et il n'y a rien de plus précis et de plus précisif, si l'on peut dire, que l'objet adéquat et formel d'une puissance; c'est ce qui lui permet d'atteindre dans une réalité matérielle uniquement ce qui la concerne et pas le reste. Ainsi, dans un fruit, la vue n'atteint que la couleur, et non pas l'odeur ou la saveur; et de même que l'odeur ne tombe pas sous l'objet de la vue, le désordre moral, ou la malice, ne tombe pas sous l'objet adéquat de la puissance divine indéfectible. Même si, par impossible, il le voulait, Dieu ne pourrait pas être cause directe ou indirecte du péché, c'est-à-dire du désordre moral qui s'y trouve. De même encore, en tout ce qui est vrai et bon, l'intelligence atteint le vrai et non le bien, quoiqu'ils ne soient pas réellement distincts; à plus forte raison, la causalité divine peut-elle atteindre l'être physique du péché sans atteindre sa malice morale, qui est d'un autre ordre.

3. On insiste encore : dans le thomisme, le pécheur n'est pas responsable de sa faute, car la grâce suffisante qu'il reçoit lui donne seulement de *pouvoir* observer les préceptes et non pas de *les observer de fait*, comme Dieu le demande.

Certes, la grâce suffisante par elle seule ne donne pas d'observer de fait les préceptes, mais elle est *suffisante dans son ordre*, comme on dit : le pain est suffisant pour se nourrir, encore faut-il le digérer; l'intelligence naturelle est suffisante pour connaître certaines vérités, encore faut-il qu'elle les recherche méthodiquement pour y parvenir; la passion du Christ suffit à nous sauver, encore faut-il que ses mérites nous soient appliqués par les sacrements ou de quelque autre manière. Saint Thomas, III^a, q. lxi, a. 1, ad 3^{um}.

De plus, la grâce suffisante contient virtuellement la grâce efficace qui nous est offerte en elle, comme le fruit dans la fleur. Même les thomistes les plus rigides, comme Lemos et Alvarez disent : *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo nobis offert auxilium efficax*. Le fruit est offert dans la fleur, encore faut-il qu'elle ne soit pas détruite par la grêle, pour que le fruit arrive à se former. De même, la grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante, mais nous devons être attentifs à ne pas résister à cette dernière, *résistance* qui viendrait uniquement de nous, non de Dieu, et qui pourrait nous priver de la grâce efficace offerte. Les thomistes ajoutent communément : toute grâce actuelle qui est efficace par rapport à un acte salutaire imparfait, comme l'attrition, est suffisante par rapport à un acte plus parfait, comme la contrition, et, si elle n'est pas suivie de résistance coupable de notre part, la grâce efficace de la contrition nous sera donnée.

Cette grâce efficace est ainsi en notre pouvoir non pas certes comme une chose que nous pouvons pro-

duire, mais comme un don qui nous serait accordé, si notre volonté ne résistait pas à la grâce suffisante. Ainsi le concile de Trente, sess. vi, c. xiii, enseigne : *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere*. Denz., n. 806.

4. On fait une dernière instance : pour que l'homme ne résiste pas à la grâce suffisante, mais y consente, la grâce efficace est requise, selon les thomistes. Et donc, si l'homme résiste, c'est parce qu'il n'a pas reçu la grâce efficace qu'il lui fallait. Si, en effet, la collation de la grâce efficace est cause de la non-résistance, qui est un bien, sa non-collation est cause de la résistance, qui est un mal. C'est une application de l'axiome : *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*, le lever du soleil est cause du jour, le coucher du soleil cause de la nuit.

A cela, il faut répondre, disent les thomistes, que cet axiome s'applique dans le cas d'une cause unique comme le soleil présent ou absent, mais non pas dans le cas de deux causes dont l'une est absolument indéfectible et l'autre défectible. Ainsi la collation de la grâce efficace est cause de l'acte salutaire, même de la non-résistance qui, étant un bien, doit provenir de l'auteur de tout bien; tandis que la non-collation de la grâce n'est pas cause de l'omission de l'acte salutaire. Cette omission est une défaillance, qui procède uniquement de notre propre défectibilité et nullement de Dieu. Elle ne procéderait de lui que s'il était tenu, s'il se devait à lui-même de nous conserver toujours dans le bien, et de ne pas permettre qu'une créature défectible défaille quelquefois. Or, il peut le permettre pour un bien supérieur, comme la manifestation de sa miséricorde et de sa justice. Ainsi, il est vrai de dire : l'homme est privé de la grâce efficace, parce qu'il a résisté à la grâce suffisante; tandis qu'il n'est pas vrai de dire : l'homme résiste ou pèche parce qu'il est privé de la grâce efficace; il résiste par sa propre défectibilité, à laquelle Dieu n'est pas tenu de porter remède; il n'est pas tenu de faire qu'une créature défectible ne défaille jamais. *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum*. Os., xiii. L'homme, qui est impuissant par lui-même et par lui seul à faire le bien salutaire, se suffit à lui-même pour défailir. Cf. concile d'Orange, can. 20 et 22; Denzinger, n. 193, 195.

5. Quelques-uns ont encore insisté en disant : comment prétendre qu'au moment du premier péché, par lequel un juste s'éloigne de Dieu, la grâce efficace lui est refusée pour une faute antérieure ou pour une résistance concomitante? Loin de précéder le refus divin du secours efficace, la résistance le suit; et, dès lors, le pécheur n'est pas responsable.

Selon saint Thomas, il n'est pas nécessaire que la défaillance humaine initiale précède le refus divin de la grâce efficace, selon une priorité de temps; il suffit d'une priorité de nature. Et, ici, s'applique le principe de la relation mutuelle des causes, qui se vérifie partout où interviennent les quatre causes : *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere*. Saint Thomas, I^a-II^æ, q. cxiii, a. 8, ad 1^{um}, invoque ce principe général pour montrer que, dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indivisible, la rémission du péché suit l'infusion de la grâce dans l'ordre de la causalité formelle et efficiente, tandis que la libération du péché précède la réception de la grâce sanctifiante, dans l'ordre de la causalité matérielle. Comme le dit, ici même, saint Thomas : « Le soleil par sa lumière chasse les ténèbres, ainsi l'illumination précède la disparition de l'obscurité, mais d'autre part, l'air cesse d'être obscur avant de recevoir la lumière, selon une priorité de nature, bien que tout se fasse au même instant. Et, comme l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont l'œuvre de Dieu qui justifie, il faut

dire purement et simplement que l'infusion de la grâce précède la rémission du péché, bien que du côté de l'homme justifié, la délivrance du péché précède la réception de la grâce. »

Or, si la justification s'explique ainsi par le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, il doit en être de même de la perte de la grâce, qui est l'inverse de la conversion, *eadem est ratio contrariorum*. Comme le montre Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, In I^{am}, q. xix, disp. V, a. 6, n. 61, au moment où l'homme pèche mortellement et perd la grâce habituelle, sa défaillance, dans l'ordre de causalité matérielle, précède le refus que Dieu lui fait de la grâce actuelle efficace et en est la raison. D'un autre point de vue, toutefois, la défaillance, même initiale, suppose la permission divine du péché, et ne se produirait pas sans elle. Mais, à l'opposé de la justification, le péché comme tel est l'œuvre de la créature déficiente et non l'œuvre de Dieu; il est donc vrai de dire purement et simplement (*simpliciter* au sens scolastique, opposé à *secundum quid*) : le péché précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace. En d'autres termes, « Dieu n'abandonne pas les justes, s'il n'est abandonné par eux », comme le dit le concile de Trente, sess. vi, c. xi; il ne leur retire la grâce habituelle que pour un péché mortel, et la grâce actuelle efficace que pour une résistance au moins initiale à la grâce suffisante.

Il importe ici de noter attentivement contre Calvin, ainsi que nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, que la soustraction divine de la grâce, *subtractio gratiæ* dont parle saint Thomas, I^a-II^æ, q. lxxix, a. 3, dit beaucoup plus que la simple permission divine du péché, car cette soustraction divine est une peine (cf. *ibid.*); or, toute peine suppose une faute au moins initiale, laquelle ne se produirait pas sans une permission divine, qui n'est point du tout sa cause, mais condition *sine qua non*. On évite ainsi la contradiction et, disent les thomistes, l'on maintient le mystère là où il est, au lieu de le déplacer.

IX. CONCLUSION. — Il reste ici un clair-obscur incomparablement plus beau que ceux que nous admirons dans les œuvres des plus grands peintres. Il est absolument clair, d'une part, que Dieu ne peut vouloir le mal, qu'il ne peut être en aucune façon, ni directe ni indirecte, cause du péché. Nous sommes même beaucoup plus sûrs de la rectitude absolue des intentions divines que de la droiture de nos intentions les meilleures. Il est également certain par suite que Dieu ne commande jamais l'impossible, ce serait contraire à sa justice et à sa bonté. Il veut donc rendre l'accomplissement de ses préceptes et le salut réellement possibles à tous.

D'autre part, il est absolument incontestable que Dieu est l'auteur de tout bien, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire, autrement ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il s'ensuit, comme le dit, après saint Augustin, saint Thomas, que nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu; loi universelle qui s'applique à l'état d'innocence comme à l'état présent, et à tout acte bon, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, seulement commencé ou continué. Ce principe de prédilection, qui domine tous ces problèmes, contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de l'efficacité de la grâce dont parle Notre-Seigneur en disant des élus que « personne ne pourra les ravir de la main de son Père ». Joa., x, 29.

Comment ces deux grands principes si certains, chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de prédilection, se concilient-ils intimement? La réponse est celle de saint Paul aux Romains, xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei...* Il

faut toujours y revenir : nulle intelligence créée, humaine ou angélique, ne peut voir l'intime conciliation de ces deux principes avant d'avoir reçu la vision béatifique. Voir cette intime conciliation, en effet, ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la *Déité*, dans la vie intime de Dieu, dans ce qui est absolument inaccessible et ineffable en lui.

Et même, plus ces deux principes à concilier deviennent évidents pour nous, plus, par contraste, apparaît obscure, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la *Déité* en laquelle ils s'unissent. En ce clair-obscur supérieur, il importe de ne pas nier le clair à cause de l'obscur : ce serait mettre l'absurdité à la place du mystère ; il importe aussi de laisser le clair et l'obscur là où ils sont, ils se font ainsi admirablement valoir. Laissons le mystère à sa vraie place, et nous saisirons de mieux en mieux qu'il doit être, au-dessus de tout raisonnement, de toute spéculation théologique, objet de contemplation surnaturelle, de cette contemplation qui procède de la foi éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence. Nous entreverrons ainsi que ce qu'il y a de plus élevé en Dieu c'est précisément ce qui reste pour nous plus obscur, ou inaccessible, à cause de la faiblesse de notre regard. En cette contemplation, la grâce, par un instinct secret, nous tranquillise sur la conciliation intime de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté, et elle nous tranquillise précisément parce qu'elle est elle-même une participation de la *Déité* ou de la vie intime de Dieu. C'est à cette contemplation que, sous peine de perdre en grande partie sa raison d'être, doit nous conduire la spéculation théologique sur la motion divine. Alors, tout se simplifie et l'on comprend que l'obscurité à laquelle on aboutit n'est pas celle de l'incohérence ou de l'absurde, mais celle qui provient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux.

La bibliographie relative à la question de la prémotion physique serait immense, si elle voulait être complète ; nous en avons indiqué le principal au cours de cet article et plus particulièrement à la fin du § IV, col. 54 ; nous y avons mentionné notamment les ouvrages des PP. Dummermuth, del Prado, J. Ude, et les controverses plus récentes de 1924 à 1927.

R. GARRIGOU-LAGRANGE.

PRÉSANCIFIÉS (MESSE DES). — Action liturgique où sont consommées les espèces eucharistiques antérieurement consacrées. — I. Notions préliminaires. II. Origine (col. 79). III. La liturgie orientale (col. 84). IV. La liturgie occidentale (col. 103). V. Conclusion (col. 109).

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — 1^o *Nom.* — Cet acte liturgique est appelé, dans le rite romain, *missa præsanctificationum*, la « messe des présancifiés ». La liturgie byzantine a la même appellation : ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων, la « divine liturgie des présancifiés ». Quelquefois, on la désigne par un seul mot ἡ προηγιασμένη, qui a été transcrit tel quel en arabe. L'origine de cette désignation vient du fait que la matière de cette messe est déjà consacrée ; les dons présancifiés, c'est-à-dire préconsacrés dans une messe précédente, sont consommés dans la présente.

La liturgie syriaque part d'une autre donnée pour qualifier cette action. Le célébrant y signe le calice avec une particule préconsacrée, et l'acte de la consignation du calice désignera toute la cérémonie. Ainsi lit-on : *ordo vel anaphora consignationis calicis*, aussi bien dans les missels des maronites et des Syriens occidentaux que dans les anciens manuscrits jacobites et persans. Cf. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, Rome, 1930, n. 43, p. 23.

2^o *Messe des présancifiés et messe sèche.* — A. Mohen dit « qu'on a appelé quelquefois cet office, *missa sicca*, messe sèche, messe sans consécration, messe où il n'y a que l'espèce du pain ». *La prière de l'Église*, t. II : *L'année liturgique*, Paris, 1924, p. 398. Puis il ajoute en note qu'il y a d'autres formes de messe sèche.

Cependant, il faut bien distinguer, semble-t-il, la messe des présancifiés qui est d'origine très ancienne et qui a pour but de solenniser la communion, de la messe sèche, dévotion qui s'est introduite au Moyen Âge, pour satisfaire la piété de quelques prêtres. Pour qu'il y ait messe des présancifiés, il faut la communion au moins sous une seule espèce ; dans la messe sèche, il n'y a, par définition, ni consécration ni communion. Si l'on voulait classer tous ces actes liturgiques, on placerait d'abord la messe normale : prières de la messe avec consécration et communion ; la messe des présancifiés : prières de la messe avec communion seulement ; enfin, la messe sèche : prières de la messe seulement. Cf. Leo Allatius, *De missa præsanctificationum*, à la suite du traité, *De Ecclesiæ occident. alique orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 1566 sq.

Le concile de Tolède de 681 s'élève déjà contre l'abus qui aboutira à la *missa sicca* : des prêtres disaient plusieurs messes, mais ne communiaient qu'à la dernière. L'omission de la communion amena l'omission de la consécration et enfin de l'offertoire devenu inutile : par contre, le *Pater*, les embolismes et les prières de la communion se maintinrent ; ainsi la *missa sicca* remplaça la *missa binata*. C'est l'opinion d'Adolphe Franz. Le binage était permis à l'occasion des funérailles, des mariages, des pèlerinages et de la bénédiction des accouchées et, plus tard, on rencontre à ces mêmes occasions la simple *missa sicca* même le soir. Analogue était la « messe nautique », que l'on célébrait en mer. Cf. *Échos d'Orient*, mars 1914, p. 130. D'autres fois, on disait la messe sèche le soir aux funérailles, ce qui arriva à Turin en 1587. Cf. Bona, *De la liturgie*, éd. Vivès, t. I, p. 237. En 1581, les chartreux supprimèrent l'usage de la célébrer après la messe conventuelle. Cf. *Dict. d'archéologie et de liturgie*, art. *Chartreux*, t. III, col. 1061.

Le pontifical attribué à saint Prudence de Troyes († 861), mais qui doit être rajeuni de deux siècles, est le premier document qui donne les prescriptions nécessaires pour célébrer une *missa sicca*. Du x^e au xii^e siècle une réaction contre cette institution s'accrut ; cependant des évêques, comme Odon de Paris, la conseillaient à leurs prêtres. L'usage de cette messe était tellement répandu qu'il fallait bien spécifier dans les testaments et les fondations pieuses que l'on voulait des *missæ eucharistiales* et non des *missæ siccæ*. Après l'interdiction d'Innocent III de célébrer plus d'une messe par jour, des prêtres trouvèrent dans la *missa sicca* la satisfaction de leur dévotion.

La messe sèche avait deux formes : ou bien le prêtre portant l'étole récitait l'épître, l'évangile, le *Pater* et la bénédiction, ou bien, dans une forme plus solennelle, le célébrant, revêtu de tous les ornements, disait toute la messe, à l'exception de la secrète et du canon. Quelquefois, on exposait le saint sacrement ou des reliques et on les élevait au moment où se serait placée la consécration. En France et à Rome, cette messe était encore en usage au xvi^e siècle ; elle se célébrait en Allemagne même en plein xvii^e siècle.

Actuellement, la bénédiction des rameaux (et celle des eaux la veille de l'Épiphanie) est une *missa sicca*, dans le rite romain. Il en est de même en Orient pour la cérémonie du couronnement des époux, dans le rite byzantin, et pour quantité de bénédiction dans le rite maronite. Cf. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1902, p. 78, 84 ; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, l. I, c. III, a. 1,

p. 96; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio, la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, 1924, p. 138 et 110, en note. Ces indications doivent suffire sur la *missa sicca*, dont nous ne reparlerons plus.

3^o Définition. — La communion eucharistique qui se pratiquait normalement dans la liturgie après « la fraction du pain » s'isola quelquefois, et cela d'assez bonne heure, pour devenir un acte privé. Mais, bien comprise, elle ne devrait se faire qu'en fonction du saint sacrifice, à quoi fait participer cet acte complémentaire. Cet acte privé redevint en quelque sorte public quand il fut encadré par les prières de la messe, les jours où l'on ne devait pas célébrer la messe ordinaire. Ainsi la messe des présanctifiés n'est qu'une communion solennelle ou solennisée, entourée par toutes les prières de la messe, à l'exception de celles qui précèdent ou suivent immédiatement la consécration. L'offertoire sert lui-même d'introduction au *Pater*. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 216; Hanssens, *op. cit.*, p. 86; F.-E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. 586.

II. ORIGINE. — Comme toutes les institutions vivantes, la messe des présanctifiés eut un développement progressif.

La loi du progrès est très nette dans les rites de la liturgie eucharistique. Toutes les liturgies ont été vécues avant d'être écrites. On connaît la date précise à laquelle apparaît un rite complet des présanctifiés, mais l'on est réduit à des conjectures concernant l'évolution antérieure. Certains auteurs ont voulu faire remonter à l'âge apostolique l'origine de cette messe. Un texte attribué à saint Sophrone de Jérusalem († 638) en parle comme d'une institution ancienne; aussi affirme-t-il qu'on l'attribue tantôt à saint Jacques, frère du Seigneur, tantôt à saint Pierre, ou à d'autres apôtres. Cf. *Commentarius liturgicus*, n. 1, P. G., t. LXXXVII c, col. 3981.

Des auteurs grecs, d'une époque assez tardive, font remonter la messe des présanctifiés aux apôtres ou plus simplement à l'âge apostolique; par exemple, Michel Cérulaire (1043-1059), cité dans Allatius, *op. cit.*, col. 1572; Syméon de Salonique (1429), *Responsiones*, q. LV, P. G., t. CLV, col. 904. Ces deux auteurs appuient leur opinion sur le fait que la messe des présanctifiés est spéciale au carême; et le carême serait d'institution divine ou du moins apostolique. Léon Allatius, pour arriver au même résultat, part d'un autre argument qui ne vaut pas mieux que le précédent. La messe des présanctifiés serait d'institution apostolique, sinon divine, puisqu'elle est une communion avec des prières à Dieu de nous rendre dignes de participer à son saint corps. Et, d'autre part, la communion est pratiquée depuis l'époque apostolique. Cf. Léon Allatius, *op. cit.*, col. 1582. Le P. J.-B. Thibaut, dans un article sur les origines de la messe des présanctifiés, croit trouver dans le c. ix de la *Didaché* une analogie avec cette institution : ses raisons sont l'appellation même du pain : on rend grâce pour le pain rompu, *περὶ τοῦ κλάσματος*. Cf. *Échos d'Orient*, 1920, p. 43-44. Mais la *Didaché* est trop près des origines pour que l'on puisse y découvrir une cérémonie aussi complexe, aussi dérivée que la liturgie des présanctifiés. C'est dans des usages d'un autre ordre qu'il faut chercher les origines de cette action.

1^o La communion administrée en dehors de la synaxe. — Dès le début de l'Église, la communion a coexisté avec le saint sacrifice; pas de sacrifice sans une participation active à celui-ci par la communion du célébrant et de ceux qui étaient présents. Mais, très vite, on a été obligé de pratiquer la communion en dehors de la liturgie eucharistique; les mourants, les absents réclamaient leur part du sacrifice. Ceux qui étaient

incarcérés pour la foi, avaient un véritable droit au corps du Christ. Des volontaires le leur portaient. Ceux qui prévoyaient qu'une longue absence les empêcherait de s'unir à la cène eucharistique emportaient leur provision et ne participaient que de loin à la synaxe. En 519, Dorothee, évêque de Thessalonique, fit distribuer la communion à pleines corbeilles : *Canistra plena, ne imminente persecutione communicare non possent*. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 263.

La pratique de cette communion privée, très en vogue pendant la période des persécutions, fut maintenue après 313 pour les monastères qui, souvent, ne possédaient aucun prêtre. Les paroisses rurales, d'autre part, n'étant pas constituées, souvent l'évêque, après l'unique liturgie célébrée dans la cathédrale, envoyait des prêtres et même des diacres porter la part du sacrifice aux absents impotents éparpillés dans la campagne.

D'abord, la réserve était pratiquée sous les deux espèces, puis sous l'espèce du pain après que l'on y avait déposé quelques gouttes du précieux sang; mais, pour redonner à la cérémonie toute sa forme primitive, on retrempait l'hostie consacrée dans du vin ordinaire, d'où naquit la pratique, fort longtemps en honneur au Moyen Âge et que M. Andrieu a si bien étudiée dans son magistral ouvrage, *Immixtio et consecratio : la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, 1924.

Duchesne, *op. cit.*, p. 263, incline à croire que la communion privée et pratiquée à domicile avait un cérémonial analogue à celui de la messe des présanctifiés, mais en petit. C'est-à-dire que toutes les communions se faisaient suivant un formulaire plus ou moins développé; et la messe des présanctifiés ne serait autre chose que la solennisation de la communion privée. Ainsi, dans l'histoire du vieillard Sérapion, communie *in extremis*, voit-on l'enfant qui apporte l'eucharistie au mourant, la mouiller; mais l'on ignore la nature du liquide employé. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, I, VI, c. XLIV. Le rite est déjà plus développé tel que le rapporte l'auteur de la Vie de sainte Marie l'Égyptienne. (Sophrone de Jérusalem?) A la demande de la pénitente, Zosime lui apporte la communion ou plutôt le viatique. C'était le jeudi saint; Zosime, vers le soir, à la cène, prit une hostie et du sang précieux et vint vers la sainte; elle lui demanda de réciter le symbole; après la prière dominicale et l'*osculum pacis*, elle reçut la sainte communion : *...Fecit quod ei iussum est : et mittens in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis Domini nostri Jesu Christi... Postulavit mulier ut sanctus diceret symbolum et sic dominicam inchoaret orationem. Et expleto Pater noster, sancta, sicut mos est, pacis osculum obtulit seniori; et sic vivifica mysteriorum suscipiens dona...* Sophrone de Jérusalem, *Vita Mariæ Ægyptiæ*, c. IV, n. 33-35, P. G., t. LXXXVII c, col. 3720-3721, et P. L., t. LXXIII, col. 686-687. L'on aura remarqué la messe vespérale du jeudi saint. Jusqu'à ces derniers siècles, elle était d'usage en Orient pour les jours de jeûne. Actuellement, elle se pratique encore dans certaines Églises, à l'occasion des grandes vigiles.

2^o La communion monastique. — L'opinion de M. H.-W. Codrington sur l'origine de la messe des présanctifiés revient à peu près à la précédente.

Pour lui, elle serait sortie des monastères et principalement des colonies érémitiques, dont les membres n'étaient pas ordinairement prêtres. Bar Hébraeus, dans son *Nomocanon*, c. VII, sect. x, cite deux canons de Jacques d'Édesse : *Non decet ul stylitæ offerant oblationem super columnis suis... Indecens est ut inclusi offerant oblationem, nisi ob necessitatem; neque rursus fas est, ut ponatur sanctum corpus apud stylitas supra*

columnam si adest qui eis communionem porrigat. Cf. P. Bedjan, *Nomocanon Gregorii Bar Hebraei*, Paris-Leipzig, 1898, p. 112; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x b, Rome, 1838, p. 58. Défense est faite aux stylites et anachorètes de « célébrer », mais on prévoit les cas où ils peuvent communier.

Et, de fait, saint Basile (329-379), dans sa lettre xciii, P. G., t. xxxii, col. 484-485, parle de la communion fréquente dans les monastères; il dit que lui et ses moines communient quatre fois la semaine, les dimanche, mercredi, vendredi et samedi, sans compter les fêtes. Comme on recevait le pain eucharistique dans la main à la fin de la liturgie, on pouvait tout consommer ou bien en réserver une part pour un autre moment en dehors de la liturgie. Cette réception se faisait-elle avec quelque cérémonie? Les textes anciens ne permettent pas de réponse.

Mais Théodore le Studite (viii^e s.) donne de plus amples explications; après avoir rappelé le principe que seuls les prêtres et les diacres peuvent toucher l'eucharistie, il explique comment l'on couvrait la Bible d'une pièce de lin ou d'un voile sacré, et comment sur cet autel improvisé ou disposait l'eucharistie. Après la récitation des hymnes, on recevait la sainte réserve; puis le communiant devait faire l'ablation de sa bouche avec du vin. Cf. *Epist.*, l. II, n. ccxix, § 4, P. G., t. xcix, col. 1661. M. Codrington en conclut que l'institution de la messe des présanctifiés remonte au vi^e siècle. En tout état de cause, les auteurs jacobites sont unanimes à attribuer l'introduction de ce rite à Sévère d'Antioche (déposé en 518, † en 538). Cf. M. H.-W. Codrington, dans *Journal of theological studies*, t. v, 1904, p. 373-375.

Quelque opinion que l'on suive, l'on revient toujours au fait que la messe des présanctifiés n'est qu'une communion solennisée. Peut-être au début toute communion, même privée, était-elle précédée de la récitation du *Pater*. La liturgie de Syrie en parle dès le i^{er} siècle. Cf. *Didachè*, c. ix. C'est la préparation par excellence à la réception du corps du Seigneur.

D'autre part, la messe, liturgie joyeuse, ne cadrerait guère avec les jours de jeûne, les jours de « station » et surtout avec le jour du vendredi saint. Innocent I^{er} (401-417) écrit à Décentius qu'il est de tradition apostolique de ne pas « célébrer » les deux derniers jours de la grande semaine. *ut traditio Ecclesiae habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari.* *Epist.*, xxxv, *Ad Decentium*, c. iv, n. 7, P. L., t. xx, col. 555-556.

A Alexandrie, on ne « célébrait » pas le mercredi et le vendredi, on récitait simplement des hymnes, les docteurs interprétaient les lectures qu'on venait de faire et, probablement, l'on communiait, puisqu'on faisait toute la liturgie, à l'exception de la consécration. *Præterea Alexandria quarta feria et ea quæ dicitur parasceve, leguntur scripturæ easque doctores interpretantur et cuncta quæ ad synaxim spectant administrant, præter mysteriorum consecrationem.* Socrates, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxii, P. G., t. lxxvii, col. 637. Pour Socrates, cette pratique remonte assez haut dans la tradition et même jusqu'au temps d'Origène (185-254). Traitant le même sujet, Tertullien (160-240) constate les scrupules de certains fidèles à communier les jours de station, mais il ne dit pas que le sacrifice n'ait pas lieu ces jours-là : *Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sil, accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit? An magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii...* *De oratione*, c. xix, P. L., t. i, col. 1181-1183.

3^o La messe des présanctifiés, rite particulier. — Si la plupart des auteurs cherchent l'origine de la messe des

présanctifiés dans la modification du rite de la communion, le P. J.-B. Thibaut la trouve dans un fait particulier, dans la messe vespérale du jeudi saint. Il écrit : « La messe des présanctifiés correspond à une modification particulière introduite dans l'ordonnance de la seconde oblation célébrée au iv^e siècle, à Jérusalem, au soir du jeudi saint. Cette oblation suivie d'une communion générale des fidèles s'accomplissait par exception une fois l'an dans le sanctuaire de la Sainte-Croix, *post crucem.* » *Monuments...*, p. 23. A la page suivante, il précise davantage la date et il écrit : « Le fait que la liturgie des présanctifiés ne se trouve pas pratiquée chez certains peuples de l'Orient indique que son institution doit être reportée après le concile de Chalcédoine (451). »

Cette remarque est contestable, mais elle laisse subsister la théorie générale qui revient à ceci. On constate, dès la fin du iv^e siècle, à Jérusalem et ailleurs, la célébration, le jeudi saint, d'une double messe, l'une le matin, l'autre dans la soirée.

Cette messe vespérale du jeudi saint, à Jérusalem et ailleurs, avait pour but de commémorer l'anniversaire de l'institution de l'eucharistie. Le concile de Carthage de 397, dans son can. 29 (28), en parle, de même que saint Augustin dans sa lettre lrv *Ad Januarium*, c. vii, P. L., t. xxxiii, col. 204. Les fidèles communiaient tous, et après avoir mangé, comme les apôtres à la dernière cène. Or, ce rite semble avoir été modifié au v^e siècle. La communion générale fut transférée au lendemain, vendredi saint, jour aliturgique dès l'origine. Cf. texte d'Innocent I^{er}, ci-dessus, col. 81. Ce qui donne de la valeur à cette théorie, c'est qu'en même temps qu'apparaît la messe des présanctifiés, le vendredi saint, la messe vespérale du jeudi saint disparaît. Cf. Thibaut, *Monuments...*, p. 23-24; *Échos d'Orient*, t. xix, 1920, p. 39-40.

Cependant, à l'abbaye de Saint-Rémy, on rencontre au viii^e siècle et la messe vespérale du jeudi saint et celle des présanctifiés le vendredi. Cf. Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Rémy*, Paris, 1900, p. 326 sq.

Si le P. Thibaut argumente pour une origine syrienne et plus particulièrement hiérosolymitaine de la messe des présanctifiés, M. Andrieu y voit une création de la liturgie byzantine. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 196.

Quoi qu'il en soit de la question du lieu où parurent tout d'abord les premiers linéaments de cette institution, il reste hors de doute que le motif de sa création est un besoin de solenniser le rite de la communion les jours de jeûne.

On peut dire que, d'un côté, la messe ne pouvait être célébrée les jours de jeûne à cause de la tristesse, et surtout le vendredi saint à cause du grand deuil, les deux notes de joie et de tristesse dans la mortification ne pouvant s'accorder; d'autre part, les chrétiens ne voulaient pas s'exclure, ces mêmes jours, de la participation au corps du Christ; peu à peu, la communion privée de ces jours-là se développa dans ses formules comme la liturgie de la messe elle-même, et prit enfin allure de messe.

4^o Premières attestations précises. — Nous les trouvons dans le *Nomocanon* de Bar Hébræus, c. iv, sect. viii, dont un texte complet a été publié par Codrington, *Journal...* t. v, p. 370 (la traduction latine est prise à l'ouvrage de M. Andrieu, p. 229).

Causa necessitatis consignationis calicis. Res in ecclesia sic se habuerunt : cum canones præscribunt ut oblatio in jejuniis magno cesset, fideles a beato mar Severo petierunt ut communicarentur. Ipse autem, ut medicus sapiens, canones transgredi noluit, neque fidelium preces repellere : statuit ut relinquerent aliquid ex oblatione quæ die dominica perfecta fuerat, ab eaque sumerent. Cum autem oblatio absque calice, qui eam concomitetur, deficiens est, et, si ex

calice diei dominicæ aliquid relinquunt, difficulter conservatur, aut forsitan corrumpitur, sic ordinarunt : calicem nempe, quando volunt, consignent ex oblatione quæ perfecta fuit, quemadmodum supra statutum est; oblatio vero quæ remansit calice diei dominicæ consecrato consignata sit, at calix iste carbone (= particula) ex ipsa sumpto consignetur, et corpus ex hoc calice secunda vice non amplius consignetur.

La cérémonie se complice de la consignation du calice pour que l'on ait les deux espèces au moment de la communion, alors qu'il est difficile de les réserver toutes deux, et de retrouver l'espèce du vin dans les gouttes posées sur le saint corps dans l'intinction. Si l'on se fie à ce récit, l'institution de la messe des présanctifiés aurait eu lieu en Syrie entre 511 et 518, car Sévère, élu par les jacobites en 511, fut déposé en 518 et vécut jusqu'en 538. La même année 538, mourut Jean de Tella, de qui nous possédons quelques canons sur la consignation du calice. Cf. Th.-J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 71-79.

Après cette mention faite par Bar Hébraeus de l'institution de la messe des présanctifiés, ou plus exactement de la consignation du calice, on trouve dans le *Chronicon paschale* la première mention d'une messe des présanctifiés célébrée, et cela cent ans exactement après Sévère, en 617. L'auteur précise davantage et affirme que c'est dans la première semaine du jeûne; il ajoute que ces hymnes et ces chants ne se disent pas seulement durant le carême, mais aussi les autres jours, alors que se célèbre la messe des présanctifiés; par conséquent, elle se célébrait et en carême et en dehors du carême.

Hoc anno sub Sergio patriarcha constantinopolitano a prima jejuniorum hebdomade indictionis IV, cepit psalli post illud « Dirigatur », quando præsanctificata dona in altare ex scevophylacio inferuntur, postquam dixit pontifex « juxta donum Christi tui », statim incipit populus : « nunc virtutes celorum nobiscum invisibiles adorant. Ecce ingreditur rex glorie. Ecce sacrificium mysticum perfectum solemni pompa affertur, in fide et tremore accedamus, ut participes efficiamur vitæ æternæ. Alleluia. » Hoc non solum in jejuniis præsanctificationum canitur sed et aliis præterea diebus quotiescumque præsanctificata fiunt. *Corpus scriptorum historiarum byzantinæ* : *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, t. I, p. 705-706; reproduit dans *P. G.*, t. XCII, col. 989.

Parmi les hymnes chantées, les 2-4 du ps. cxi, *Dirigatur*, figurent encore actuellement dans les rites byzantin et romain. La grande entrée est bien mentionnée avec son chant spécial dit par le peuple : *Nunc virtutes celorum*, etc. On voit bien que l'on est déjà en face d'un rite en plein épanouissement et qui a demandé une certaine période d'évolution pour arriver à ce stade de perfectionnement. Cent ans ne sont pas de trop. L'affirmation de Bar Hébraeus paraît donc bien fondée, et l'on reviendrait au moins à 517 pour voir commencer ce rite. Toutefois, il est très possible que son origine soit plus ancienne.

Dans le texte latin des deux éditions citées, le fait est rapporté à 645. Brightman, *op. cit.*, p. xciii et Mgr Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, reproduisent la même erreur. Le texte grec porte la date de 615 et Pargoire le suit dans son *Église byzantine*, Paris, 1905, p. 341. De fait, la date exacte est 617 (IV^e ind.).

5^o Données fournies par la législation. — Résumons-les sommairement. Le concile de Laodicée (iv^e siècle) fait défense aux sous-diacres de donner le pain et de bénir le calice; ne s'agit-il pas de la consignation puisque le texte parle de la communion? Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 1013; Andrieu, *op. cit.*, p. 218. Le can. 49 de ce même concile interdit de célébrer la messe en carême, à part le samedi et le dimanche; Hefele voit ici la messe des présanctifiés, alors que le texte est négatif seulement, comme

le can. 51 qui défend de célébrer les anniversaires des martyrs en carême sauf les samedis et les dimanches. En effet, ces fêtes sont intimement liées à la messe. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 571 sq.; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 1021-1022. Le concile in Trullo (692) est en fait le premier texte conciliaire et législatif que nous connaissions, traitant cette matière. *In omnibus sanctæ quadragesimæ jejunii diebus, prælerquam sabbato et dominica et sancto Annuntiationis die fiat sacrum præsanctificationum mysterium*. Can. 52, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 967-968; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 569.

6^o Consignation du calice et messe des présanctifiés. — Bien que les liturgies syriaques confondent sous un même nom les deux institutions, on doit pourtant bien les différencier. Comme cérémonie privée, la consignation du calice remonte peut-être très haut. On a vu un certain nombre d'exemples dans lesquels la communion donnée en viatique ou bien en dehors de la messe était entourée de certaines cérémonies; on a vu aussi que peu à peu on a été amené à ne plus réserver le précieux sang à cause des nombreux inconvénients que présentait cette réserve. Comme on voulait néanmoins avoir les deux espèces, on imagina de « consigner » le calice contenant du vin ordinaire en y mettant une parcelle de l'hostie consacrée. Des formules de cette cérémonie nous sont parvenus ainsi que de nombreuses prescriptions, qui y sont relatives. La messe des présanctifiés, avec son rituel bien déterminé, est autre chose; mais il n'est pas toujours facile de démêler les textes qui se rapportent à l'une et à l'autre cérémonie.

La première a pu coexister avec la seconde et peut-être l'une procède-t-elle de l'autre. En d'autres termes, Sévère n'aurait fait que généraliser et rendre publique une cérémonie privée.

Dans cette hypothèse, l'origine de cette institution serait la Syrie, d'où elle a été transportée à Byzance. C'est là qu'elle a eu son plein épanouissement et qu'elle a pris son cachet proprement byzantin. Nous allons en suivre les développements.

[Pour les distinctions des liturgies et rites différents, voir ici l'art. ORIENTALE (Messe), t. XI, col. 1435-1439.]

III. LA LITURGIE ORIENTALE. — Tous les liturgistes sont d'accord pour trouver dans la liturgie orientale l'origine de la messe des présanctifiés.

Les uns croient que c'est une liturgie proprement byzantine, les autres y voient plutôt une liturgie syrienne dans son origine et byzantine dans son développement. En fait, le rite syrien nous donne une liturgie qui est arrivée à sa pleine maturité dans l'Église de Constantinople, alors que le rite alexandrin ne nous montre que des rudiments de ce rite. Après avoir étudié le rite de la consignation du calice dans les Églises jacobite, persane et maronite, la liturgie des présanctifiés dans les rites byzantin et arménien, nous ne consacrerons que quelques mots à la liturgie d'Alexandrie.

Nous aurons à distinguer, quand le cas se présentera, le rite privé et la liturgie publique.

1^o Dans le rite jacobite. — 1. Le rite privé. — On a vu plus haut que la messe des présanctifiés, ou la consignation du calice, comme l'appellent toutes les liturgies syriaques, vient de la communion en dehors de la messe. En Syrie, les moines, surtout quand ils étaient stylites ou ermites, se donnaient la sainte communion. Voir les textes de saint Basile, ci-dessus, col. 81, de Théodore le Studite, col. 81, de Sophron de Jérusalem, col. 79, de Jacques d'Édesse, col. 80. Celui-ci ajoute : « Les ermites prêtres peuvent consigner le calice pour eux-mêmes ou pour les autres. Le célébrant dira alors les prières d'usage, en entier ou en partie, ou bien s'inspirera des circonstances; il peut aussi garder le silence. »

Ainsi la communion *extra missam*, entourée d'une solennité plus grande et encadrée de prières parmi lesquelles figure toujours le *Pater*, est une cérémonie d'origine syrienne. Mais on est loin encore de la messe des présanctifiés qui a un cérémonial propre et se célèbre à époque déterminée. Cette cérémonie d'ordre privé, et qui est appelée consignation du calice, a reçu quelques réglementations. Bar Hébraeus (1226-1286) lui consacre dans son *Nomocanon*, ou « Livre des directions », la section VIII du c. iv. Le texte original est à chercher dans Bedjan, *Nomocanon Gregorii Bar Hebraei*, Paris-Leipzig, 1898. Jos.-Al. Assémani en avait fait une traduction latine sous ce titre *Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon*, elle a été publiée par A. Maï, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x b, Rome, 1838, p. 3-268. M. H.-W. Codrington a donné un texte nouveau de la partie qui nous intéresse, avec trois dissertations : *The syrian liturgies of the presanctified*, dans *Journ. of theol. studies*, t. iv, 1903, p. 69-82; t. v, 1904, p. 369-377, 535-545.

A l'origine, on réservait le calice pour la communion des malades et de ceux qui jeûnaient, mais cette réserve ne pouvait être gardée que jusqu'au soir, jamais jusqu'au lendemain, de peur que l'espèce du vin ne se corrompît. D'ailleurs, ajoute Jacques d'Édesse († 708), on a tout loisir de consigner le calice quand on possède le saint corps : *Cum enim sacrum Corpus aderit prout est ei calicem consignare, et si voluerit homo ter una hebdomada, cum vocant causae necessariae. Nomocanon*, c. iv, sect. viii, Maï, *op. cit.*, p. 27; Bedjan, *op. cit.*, p. 50-51; Lamy, *op. cit.*, p. 191.

Cette consignation du calice dont parle l'évêque d'Édesse est une cérémonie privée ressemblant à notre communion *extra missam*, pouvant s'accomplir sans aucun cérémonial ni formule de prière.

Il n'est pas nécessaire qui se présente une solennité quelconque, un motif raisonnable suffit pour consigner le calice, même trois fois par semaine, pourvu qu'on ait la sainte réserve du corps. Cf. *ibid.* Voici un cas de conscience posé à Jean Bar Cursus, évêque de Tella († 538) qui éclaira la question. Q. xx : *Discipulus* : « Si quis oblationem sumpserit calicemque ministraverit, an urgente necessitate, calicem postea consignare potest? » — *Magister* : « Si calicem tantum ministraverit et postea necessarium sit calicem consignare, fidelis est Deus ut absque culpa sit; sed hoc ad consuetudinem non fiat. » Lamy, *op. cit.*, p. 77.

Par conséquent, si besoin est, on peut consigner le calice; on a, par ailleurs, des hosties consacrées, sans précieux sang. Dans ce cas, il est interdit au prêtre de distribuer le saint corps sans le calice. *Sacerdos autem non potest sine calice, corpore solum, communicare. Cf. Nomocanon*, c. iv, sect. v, Maï, *op. cit.*, p. 24; Bedjan, *op. cit.*, p. 45.

Le cas de nécessité est précisé par le patriarche Théodose († 896) : si l'on offre du pain de sacrifice et du vin et qu'on n'ait pas besoin d'offrir le sacrifice, alors on prend un peu de vin et le prêtre le consigne avec une hostie consacrée, et cela peut servir à la communion de ceux qui ont fait l'offrande. Mais il est absolument interdit de mêler les *xata* consacrés aux non consacrés. Cf. *Nomocanon*, c. iv, sect. i, Maï, *op. cit.*, p. 20; Bedjan, *op. cit.*, p. 36-37. (On appelait *xata* le pain spécialement préparé pour la liturgie.)

Le patriarche Théodose précité autorise le diacre à consigner le calice en l'absence du prêtre. Cf. *ibid.* Jacques d'Édesse lui avait concédé ce droit, mais alors le diacre ne pouvait prononcer aucune formule, il devait garder le silence : *Diacono recitare orationem aliquam aut quippiam omnino dicere, sive parvum sive magnum non licet, quando consignet calicem. Cf. Bedjan, op. cit.*, p. 51; Maï, *op. cit.*, p. 27. Un autre problème est soulevé par Addée, le disciple de Jacques;

puisque les diaques sont autorisés, les diaconesses le sont-elles? Le maître répond que non, puisqu'elles sont des diaconesses non pas de l'autel, mais des femmes malades. Cependant, un peu plus loin, il dit que les diaconesses peuvent distribuer la communion aux moniales et aux enfants dans les monastères de femmes en l'absence du prêtre et du diacre. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 124-126.

Par ailleurs, défense est faite à tous ceux qui ne sont pas prêtres ou diaques de distribuer la sainte communion. *Nomocanon*, c. vii, sect. x; cf. Bedjan, *op. cit.*, p. 110; Maï, *op. cit.*, p. 57. Le concile de Laodicée (iv^e siècle) avait déjà interdit aux sous-diaques de donner le pain (consacré) et de bénir le calice. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. i, p. 1013.

Le disciple de Jean Bar Cursus, évêque de Tella († 538) demande à son maître s'il est permis de consacrer le calice, en cas d'une grande nécessité, sans la *tabula consecrata*, et le maître de répondre qu'il n'y a pas à hésiter. Q. xiv : *Discipulus* : « Si adsit necessitas urgens, an fas est absque tabula consecrata consignare quis calicem? » — *Magister* : « Si deficiat altare et necesse sit consecrari calicem, consignetur (calix) sine hesitatione, atque absque altari. » Lamy, *op. cit.*, p. 72-75, 192.

Pour bien comprendre cette question et le mot *tabula*, on doit remarquer que l'Église syriaque se sert normalement d'une pièce de bois carrée consacrée, en guise d'autel. Cette *tabula* ne contient pas de reliques, comme la pierre consacrée de l'Église latine. D'ailleurs, il n'est pas surprenant de voir l'évêque Jean permettre la consignation du calice, *sine tabula consecrata*, puisque l'Église jacobite permet même la célébration de la messe en cas de nécessité et de manque de *tabula*, sur un feuillet de l'Évangile ou du missel ou bien encore sur la main du diacre transformée en *tabula*. Ou bien encore le prêtre s'attache un voile au cou et y place le calice et la patène. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 229, qui renvoie à *Nomocanon*, c. i, sect. iv.

Cette cérémonie, puisqu'elle est un acte privé, ne comporte aucune formule obligatoire. Le diacre ne peut même pas dire un mot, on l'a vu; quant au prêtre, il est libre de dire une prière inspirée par les circonstances, ou bien la prière d'usage, en tout ou en partie; il peut aussi ne rien dire. Cela suppose que l'on possède une formule. De fait, M. Georg Graf en a signalé une en langue arabe dans l'*Oriens christianus*, nouv. sér., t. vi, 1916, p. 44-48 : *Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert*. M. Graf a trouvé ce texte dans un ms. arabe du xv^e siècle (cod. Berlin. Syr. 317) il porte le titre de *Oratio pro oblatione quae antea consecrata est*. L'Église melchite l'avait encore au xvii^e siècle. C'est une sorte d'épiclese adressée au Fils, et le priant d'envoyer son Saint-Esprit sur le calice, pour le transformer en son sang à cause du corps pré-consacré, afin qu'il sanctifie les communicants, corps et âme.

Le but de ce rite est bien de distribuer la communion complète, alors que le calice ne contient plus le précieux sang. Le célébrant de cette cérémonie consigne donc le calice, non pas pour sa propre communion, mais pour la distribuer aux autres, quels qu'ils soient : malades, ermites voisins, donateurs de *xata*. Le célébrant doit nécessairement consommer le reste avec la *margarita* qui a servi à la consignation et qui devait rester dans le calice jusqu'après les communions. C'est la réponse que fait Jean de Tella à la x^e question. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 70-71. Ainsi agira tout officiant prêtre ou diacre toutes les fois qu'il consignera le calice.

M. Lamy, *op. cit.*, p. 184, et M. Codrington, *Journ. al.*, t. v, p. 374-375, inclinent à croire qu'il s'agit ici de la consignation à la messe normale. A supposer que

ce fût vrai, on n'en serait pas moins obligé de suivre la même règle dans la consignation extraordinaire du calice qui n'est presque que la finale d'une liturgie normale; par conséquent, le diacre communiera avec la *margarita* et le prêtre est obligé de communier deux fois, s'il consigne le calice après avoir déjà célébré la liturgie ou après avoir une première fois distribué la communion.

2. *La liturgie publique.* — La consignation du calice dont nous avons parlé jusqu'à maintenant ne représente qu'une liturgie privée, ayant reçu quelques réglementations plus ou moins facultatives. La consignation du calice dont il va être question à présent est une liturgie publique, avec un texte et des formules propres. La difficulté est de discerner les deux cérémonies et de marquer ce qui est propre à chacune dans les écrits des Pères et des docteurs. Des confusions ont pu se glisser.

a) *Renseignements généraux.* — a. *Les anciens témoignages.* — Bar Hébraeus († 1286) donne dans son *Nomocanon*, c. iv, sect. viii, les origines de ce rite en Syrie. Cf. Codrington, *Journal...*, t. v, p. 370-371. Voir ci-dessus, col. 83; il le rapporte à une initiative de Sévère.

L'évêque d'Antioche, ne voulant ni passer outre à la loi, qui interdit la célébration liturgique en carême, ni repousser la pieuse demande de fidèles qui voulaient communier, trouve cet expédient de garder la sainte réserve du corps sans toutefois réserver le précieux sang, à cause de multiples difficultés. Mais comme, d'autre part, il ne saurait y avoir communion sans participation au calice, il consigna celui-ci avec une particule du saint corps.

Nous sommes sûrement en face de la consignation du calice qui correspond à la messe des présanctifiés, puisqu'elle est propre à l'époque du grand carême. Il semble que Sévère n'a fait que rendre publique, pour le jeûne quadragésimal, une cérémonie jusqu'alors exclusivement privée; mais cela n'a pas empêché de laisser subsister cette dernière en tant que telle fort longtemps, puisque Jacques d'Édesse et tant d'autres la réglementaient quelques siècles après, et qu'elle possédait encore une formule, au xv^e siècle et même plus tard, à l'usage des Byzantins de Syrie.

Voici un second témoignage assez précieux pour les détails qui y sont fournis. C'est un reproche fait par les nestoriens aux melchites et aux jacobites; il est attribué généralement au métropolite nestorien de Nisibe, Elie Bar Shinaia († 1049) : *In jejunio liturgiam celebrant feria prima (dimanche) pro tota hebdomada et ex eucharistia illa singulis diebus proferunt quod sumant, contra sacros canones quibus precipitur, ne eucharistia vel una nocte maneat.* Cf. *Liber demonstrationis de vera fide*, l. IV, c. 1; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 305.

On voit bien que l'on est en face d'une liturgie propre au jeûne quadragésimal. Le témoignage de Bar Hébraeus a sa valeur spéciale puisqu'il est corroboré par les nombreux mss. de cette liturgie, attribués à Sévère.

b. *Textes et manuscrits.* — M. Rajji a publié le plus ancien texte connu de la consignation du calice, écrit en 1370 des Grecs (1059 du Christ) dans l'*Orient chrétien*, t. 1 (xxi), 1918-1919, p. 25-39, avec une traduction française et une dissertation. Le ms. publié est le syr. 70 de la Bibl. nat. de Paris, il est attribué à Sévère d'Antioche. Divers mss. du British Museum donnent une anaphore de la consignation du calice, attribuée à Sévère d'Antioche comme dans le ms. de Paris : 286, 288, 290, 291, 294, 295, 298 (add. 1149, 11925, 17 128, 14 495, 14 500, 14 498, 14 667). Cf. W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts in the Brit. Mus.*, t. 1, p. 219 sq. Les critiques les attribuent aux x^e et

xr^e siècles, le 295 est daté de 1444 des Grecs (1133 de J.-C.) les mss. 290 (add. 17 128) et 287 (add. 14 496) contiennent, outre celle de Sévère une seconde anaphore attribuée à saint Jean Chrysostome dans le premier manuscrit, à saint Basile dans le second; le ms. 299 (add. 14 522) ne possède qu'une anaphore attribuée à ce dernier saint. M. Codrington dit que ces mss. vont du x^e au xiii^e siècle. Cf. *Journal...*, t. iv, p. 68, 72-81.

En 1908, se célébrait le XV^e centenaire de la mort de saint Jean Chrysostome. A cette occasion, M. Codrington a publié, avec traduction latine, le cod. add. 17 128 (x^e-xi^e siècle), *Liturgia præsantificationum Syriacæ sancti Joannis Chrysostomi* (dans Χρυσόστομος, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Rome, 1908, p. 719-729).

Il est hors de doute qu'à l'origine de toutes ces anaphores on retrouve celle de Mar Sévère. En effet, Bar Hébraeus en parle, et même en donne une longue description qui correspond parfaitement à tous les mss. que nous possédons de Sévère. Ces anaphores sont réellement syriennes, non pas à cause de la langue, mais bien à cause de la structure : leur début, propre à toutes les liturgies syriaques d'Antioche, c'est la prière du *sedra*. Les anaphores attribuées à Jean Chrysostome et à Basile sont également syriennes.

Enfin, une question se pose, les textes sont-ils vraiment de Sévère d'Antioche ? Une réponse nette est impossible; mais tout porte à le croire. Il y a d'abord le fait que c'est Sévère qui a introduit le rite de la messe des présanctifiés; puis l'en-tête des nombreux mss., l'analyse de cette liturgie faite par Bar Hébraeus confirment la paternité de Sévère. Si l'on objecte que Sévère a toujours écrit en grec, l'on répond que la langue n'est pas un signe distinctif en liturgie. Sévère a pu écrire cette anaphore ou bien une plus sobre encore en grec; elle ne laisse pas d'être une liturgie syrienne d'Antioche. D'ailleurs, le ms. 291 du British Museum dit : « Consignation du calice de Sévère, patriarche d'Antioche, telle qu'elle a été traduite récemment du grec en syriaque. »

Outre ces textes, nous possédons un « livre du diacre » contenant exclusivement les prières que ce ministre doit dire à la messe des présanctifiés. Elles correspondent à une anaphore des présanctifiés de saint Jacques : Δεακονικὴ τῆς προσηγιασμένης λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. Brightman les a publiés d'après un ms. du Sinaï, *Sinait. 1040*, dans son ouvrage cité plus haut, p. 494-501; M. Andrieu, *op. cit.*, p. 229, y voit un texte propre aux Syriens byzantinisés. En tout cas, ces *diaconica* correspondent à la liturgie de saint Jacques, adaptés à la messe des présanctifiés, et c'est une liturgie syrienne. M. Codrington l'appelle : « la liturgie orthodoxe ». Cf. *Journal...*, t. iv, p. 69. Ce ms. est de 1166. Il n'a donc pu être utilisé par les Syriens byzantinisés, qui ne l'ont été que depuis le xiii^e siècle. Il est plus probablement d'une région de la Syrie utilisant la langue grecque et la liturgie de saint Jacques.

Depuis le xiv^e siècle, on ne rencontre plus de mss. de la consignation du calice chez les jacobites. Cette liturgie, en effet, n'est plus du tout en usage. Ét.-Év. et Jos.-Sim. Assémani ne mentionnent plus aucune anaphore des présanctifiés dans les nombreux mss. qu'ils citent dans la *Bibliotheca apostolica Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, t. II, p. 212.

c. *État de choses actuel.* — Mgr Clément-Joseph David († 1890) a écrit, dans un ouvrage encore inédit et qui se trouve à la bibliothèque de Sharfé, que les jacobites ont abandonné cette liturgie, *Préliminaires à la protestation et à la justification* (en arabe), p. 35 n. 19. Cependant, dans les offices du carême des Syriens occidentaux de Mésopotamie, il est dit qu'on consignera le calice tous les jours après les vêpres.

Mais, à Mossoul et dans tous ces parages, cet office n'est plus en usage. Le *Service de la messe selon le rite syrien*, nouv. éd., Mossoul, 1881, p. 173, ne mentionne aucune messe des présanctifiés et dit nettement qu'aucun office de ce genre n'est pratiqué le vendredi saint. Cf. *Service de la messe privé selon le rite syrien approuvé par S. G. Mgr le patriarche d'Antioche*, Mossoul, 1868, p. 161. Le *Calendarium ad usum dioceseos Mautiliensis Syrorum*, Mossoul, 1877, parle du service de l'ensevelissement du Christ selon le rite syriaque et ne dit rien de la messe des présanctifiés, p. 54; à la p. 221, il mentionne toutes les lectures à faire pendant les offices choraux et la cérémonie de l'ensevelissement et ne donne rien sur la consignation du calice.

Dans le patriarcat d'Antioche, au contraire, dès 1760, on a essayé de rétablir l'ancien rite de la consignation du calice. C'est le patriarche Michel Jaroué († 1800) qui y a travaillé, témoin le ms. de la bibliothèque de Sharfé portant la cote 314, copié en 2071 des Grecs (1760 de J.-C.). L'anaphore de la consignation du calice y est très simple; elle est presque calquée sur la description de Bar Hébraeus. Plus tard, le missel imprimé à Rome en 1843 sous ce titre : *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum*, possède, p. 53, une anaphore plus longue portant cet en-tête : « Ordre de la messe du vendredi saint de la passion appelée des présanctifiés : la consignation du calice. » Ses prières sont prises en très grande partie à l'anaphore de saint Jacques.

En 1922, un nouveau missel fut imprimé : *Missale juxta ritum Ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum, auctoritate recognitum*, Sharfé (Liban), 1922. On y trouve, p. 225, un « Ordre de la consignation du calice pour les jours du carême quadragésimal, sauf les dimanches et samedis ». Dans la préface, p. 14, Mgr Rahmani affirme que cette liturgie est de saint Basile et dit l'avoir mise à la place de celle de 1843, qui n'était pas originale, mais un simple agencement des prières de la liturgie normale de saint Jacques. Nous ne connaissons pas le ms. qui a servi à Mgr Rahmani pour cette nouvelle édition. Le concile de Sharfé de 1888 ne fait aucune allusion à cette liturgie, il n'en suppose pas même l'existence.

b) *Jour et heure.* — D'après le récit de Bar Hébraeus, cité plus haut, Sévère, à la demande des fidèles qui réclamaient la communion en carême, fit réserver des hosties le dimanche pour les autres jours. Nous sommes en face de la réglementation du concile de Laodicée, qui interdit la messe en carême en dehors des dimanches et samedis.

Au xii^e siècle, Bar Hébraeus nous rapporte qu'on célébrait la messe ordinaire à la fête de l'Annonciation, *quocumque die occurrerit*, ainsi que le mercredi de la mi-carême. Les anciens mss. de ces anaphores n'indiquent aucun jour de célébration. Au contraire, le missel de 1843 désigne le vendredi saint. Celui de 1922 rétablit l'usage pour tous les jours du carême excepté le samedi et le dimanche.

Deux anciens mss. du British Museum, contenant l'anaphore de la consignation du calice de Sévère, parlent de cet office pour des circonstances extraordinaires; l'add. 14 495, fol. 69^{ro}, dit à propos des nouveaux baptisés : « et s'il en est qui ne peuvent attendre la messe, on consigne le calice et leur donne le corps et le sang ». D'après l'add. 17 128, fol. 60^{vo}, on consignera aussi le calice à l'office de la bénédiction des eaux, la veille de l'Épiphanie. Ces deux textes sont du x^e ou du xi^e siècle.

Quant à l'heure de cette liturgie, normalement elle se célébrait à la fin du jour de jeûne, à trois heures de l'après-midi, quelquefois on voit que c'est après vêpres. Le cod. add. 17 128 du British Museum donne la consignation du calice selon saint Jean Chryso-

stome; il y est dit : *Post finem officii sacerdos accedit ad altare et ponit incensum cum sedra conveniente*, puis se poursuit l'anaphore. On est en droit de se demander de quel office il s'agit. En tout cas, les rubriques du missel de 1922, p. 225, précisent que la consignation se fera après le *sedra* des vêpres; l'on revient ainsi à l'ancien usage qui voulait faire terminer le jeûne par la communion vers les trois heures de l'après-midi; l'édition de 1843, elle, avait placé cet office après le *saфра*, prière du matin. Cf. p. 53.

c) *Réserve.* — Soit dans le récit de l'institution du rite par Sévère, soit dans la recommandation de Jacques d'Édesse de ne conserver le calice que jusqu'au soir et jamais jusqu'au lendemain, il n'est question que de la réserve de l'espèce du pain. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 102 sq., 191; *Nomocanon*, c. iv, sect. viii, Mai, *op. cit.*, p. 27; Bedjan, *op. cit.*, p. 50 sq. Les différents mss. des anaphores ne parlent aussi que de la réserve du pain. M. Codrington cite un ms. de Sharfé (de Philoxène de Mabbough, † 523) qui prescrit de conserver le pain sans le calice, du dimanche au samedi suivant. Cf. *Journal...*, t. v, p. 374. D'ailleurs, à quoi servirait la consignation du calice s'il contenait déjà le sang du Christ? Les missels de 1843 et de 1922 disent nettement que le prêtre prépare le calice en faisant un mélange de vin et d'eau. Cf. missel de 1843, p. 39; missel de 1922, p. 232 sq.

Quelle proportion doit-on garder entre le vin et l'eau dans le mélange du calice? Les jacobites les mélangeaient en parties égales, comme dans la liturgie ordinaire. Voici ce que dit Jean Bar Cursus de Tella († 538) : *Et in calice dimidium vini et dimidium aquae misceatur et si in calice justu humoris mensura deficiat (ad fidelium communionem) potest ipse sacerdos superaddere et ex illo quod non est consecratum*. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. iii, p. 238 sq.; *Nomocanon*, c. iv, sect. i, Mai, *op. cit.*, p. 19. Les catholiques ne mettent plus qu'une faible quantité d'eau. Cf. *Synodus Siarjensis*, Rome, 1888, p. 88.

Il reste à savoir si, à l'origine, on ne réservait pas, en même temps que le corps, le précieux sang. C'est très probable, puisqu'au début la communion se faisait sous les deux espèces et que la messe des présanctifiés est une communion plus solennelle. Des inconvénients d'ordre pratique ont dû s'opposer à cette coutume, et la consignation est justement faite pour sanctifier le calice. D'ailleurs, deux grandes liturgies, la liturgie romaine et celle de Byzance, avaient la double réserve.

d) *Description de la cérémonie.* — Les anciens mss. ne donnent que l'anaphore et non le texte de l'avant-messe, il semble que l'on utilisait l'ordo habituel.

a. *L'avant-messe.* — En voici une description rapide, d'après le missel de 1843, p. 53-57 : Après la prière du *saфра*, le prêtre fait plusieurs prières et encensements et entre autres formules il dit : « Mes frères et mes bien-aimés, priez pour moi, afin que le Christ accepte mon oblation. » On répond : « Souvenez-vous de nous dans votre oblation. » Cela rappelle l'*Ora te fratres* de la liturgie romaine. Les jacobites songent-ils à une vraie oblation? ou bien mettent-ils une différence entre le sacrifice de la messe et l'oblation des présanctifiés?

Après quoi le célébrant fait la préparation des dons. Il prend l'hostie réservée et prépare le calice comme à l'ordinaire. Ensuite se fait la petite entrée, avec les deux lectures de l'épître aux Hébreux et de l'évangile de l'agonie. Une longue prière diaconale, comme dans la liturgie grecque, a lieu à ce moment.

Pour l'édition de 1922, voici quelques différences : la liturgie suit la récitation des vêpres; il y a la grande entrée avant les lectures. Dans le *sedra*, p. 226, il est dit : « recevez notre sacrifice spirituel sur votre autel. »

Le *sedra* se trouve dans tous les mss., c'est la prière du début de la liturgie, laquelle est accompagnée d'en-

censements. Si les mss. la placent au début de l'anaphore, c'est pour remplacer la *sedra* ordinaire de la messe normale. Il y est parlé partout du corps et du sang du Sauveur et l'on supplie le Seigneur de transformer le mélange de vin et d'eau contenu dans le calice en son sang vivificateur. Les *diagonica* du codex *Sinaiticus* donnent les litanies et le renvoi des catéchumènes et les litanies des fidèles. Il n'y a de spécial que la prière du voile. Cf. Brightman, *op. cit.*, p. 496.

b. *L'anaphore*. — Dans la nouvelle édition, avant le *Credo*, le prêtre demande au Christ de bénir le mélange mis dans le calice et de l'unir à son saint corps, pour que la réception de ces mystères le délivre lui-même, ainsi que l'assemblée, de la corruption de l'âme et du corps. *Missel*, p. 232.

Après le *Credo*, le célébrant se lave les mains et bénit le peuple par la bénédiction tirée de saint Paul comme dans la liturgie normale.

c. *La consignation*. — Dans l'édition de 1843, il y a d'abord une première consignation. Le prêtre prend l'hostie, la fait descendre dans le calice, touche le vin trois fois, en forme de croix, et dit : « Le calice est consigné par le charbon propitiatoire du corps du Christ, notre Dieu, au nom du Père † et du Fils † et du Saint-Esprit †, une seule force, un seul pouvoir, une seule volonté, un seul vrai Dieu béni et exalté, de lui la vie éternelle. Amen. » Cette formule ressemble à celle de l'ancienne consignation dans la messe normale du rite maronite. Le célébrant remet l'hostie sur la patène; après cela, une litanie diaconale est dialoguée entre diacre, prêtre et fidèles : pour la hiérarchie, pour les fruits, pour ceux qui ont offert, pour ceux en faveur de qui l'on a offert, pour ceux qui ont désiré offrir et n'ont pas eu le moyen. A ce moment, l'officiant procède à la fraction et à une nouvelle consignation, p. 63, et, cette fois-ci, il laisse tomber la parcelle (*margarita*) dans le calice.

La formule de la consignation, d'après l'édition de 1922, p. 234, et celle des mss. de Sévère, de saint Jean Chrysostome ou de saint Basile ne présentent que des variantes minimes. La formule du ms. de 1760 et le *Nomocanon*, c. iv, sect. viii, donnent cette formule spéciale : *Ut uniat et sanctificet et transmittat mixtum, quod in hoc calice est, in salutarem ipsius Christi Dei nostri sanguinem in remissionem peccatorum, qui vult d'être relevée.*

Depuis ce moment, tout se fait normalement : récitation du *Pater* avec introduction et embolisme. Le diacre exhorte le peuple à incliner la tête; le prêtre bénit, puis le diacre demande de regarder avec crainte. Alors le célébrant fait l'élévation, c'est-à-dire l'invitation à la communion qui présente quelques modifications selon les textes : *sancta sanctis*, ou bien *sancta et præsantificata sanctis et puris*. Dans l'édition de 1843, il est fait mention de l'élévation du calice.

La pensée des jacobites sur la transformation du vin en sang est hors de doute. Cf. M. Andrieu, *op. cit.*, p. 232; Mai, *op. cit.*, p. 27; *Revue de l'Orient chrétien*, t. xxi, p. 36 sq. La formule de la consignation elle-même le prouve et le principe de cette transformation est la communion : consignation avec contact. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 191 sq. Dans les actions de grâces, le sang est mentionné aussi bien que le corps. Cf. Rajji, *op. cit.*, p. 35-36; Codrington, *op. cit.*, t. iv, p. 80. Les prières préparatoires ne sont pas moins nettes. Cf. Mai, *op. cit.*, p. 21; Bedjan, *op. cit.*, p. 51; Assémani, *Bibl. orient.*, t. iii a, p. 246.

d. *La communion*. — Le célébrant communie, et il l'a toujours fait et c'est même obligatoire comme nous l'avons vu à propos de la consignation privée. Le peuple communiait aussi, c'est le but de cette liturgie, car le prêtre consignait moins pour lui-même que pour les fidèles, comme nous l'a raconté Bar Hébraeus à propos de l'institution de ce rite par Sévère. D'ailleurs, le

Liber demonstrationis, du xii^e siècle, critique les jacobites et les melchites parce qu'ils gardent la sainte réserve pour communier les autres jours. Voir ci-dessus, col. 87.

Toutes les anaphores supposent la communion de l'assemblée puisqu'il y a action de grâces générale. Cf. *Journal...*, t. v, p. 373; Bedjan, *op. cit.*, p. 51; Mai, *op. cit.*, p. 27. Le missel de 1843 et le ms. de 1760 disent que l'officiant continue la suite comme à la messe ordinaire; de fait, on ne distribuait pas la communion, car les textes en question ne prévoient la liturgie que pour le vendredi saint. S. G. le patriarche syrien catholique a autorisé la communion du vendredi saint par exception. Le missel de 1922, prévoyant la liturgie des présanctifiés pour le carême entier, permet la communion de l'assemblée, p. 237 sq. Après la communion, les prières d'action de grâces sont récitées, les fidèles sont alors invités à incliner la tête, puis le diacre proclame le renvoi.

2^o *Dans le rite persan*. — L'Église de Perse ne possédait pas de liturgie propre des présanctifiés. Elle s'abstenait de toute liturgie en carême. Les saints canons interdisaient toute réserve. Nous avons entendu, col. 87, le métropolite de Nisibe, Élie Bar Shinaia († 1049), protester contre l'usage des melchites et des jacobites. Toutefois, la liturgie des présanctifiés a fini par pénétrer aussi dans l'Église de Perse.

1. *Manuscripts*. — Les mss. que l'on possède s'échelonnent entre le xvi^e et le xviii^e siècle. Il est à remarquer cependant que les auteurs qui leur sont assignés par les copistes vivaient du ix^e au xiii^e siècle.

Si l'on pouvait tenir pour certains ces deux renseignements, on dirait que les nestoriens ont pratiqué cette liturgie du ix^e au xviii^e siècle. Mais la critique de l'usage jacobite par Élie Bar Shinaia († 1049), au début du xi^e siècle, montre que cet office n'était pas alors en usage en Perse. En effet, métropolite d'une grande ville, Élie devait nécessairement être au courant des habitudes de son Église.

Quoi qu'il en soit, le *Val. syr.* 45 a une cérémonie intitulée *consignatio super calicem antequam ad altare deferatur, quum eo indigent in die magni conventus*. Le même titre se trouve dans le *Val. syr.* 66. Tous deux sont datés de 1529. Cf. Assémani, *Bibl. apost. Val.*, p. 302 et 363. Un ms. de l'université de Cambridge, *add.* 1988 (écrit en 1559), est attribué à Israël, évêque de Kashkar († 877); au British Museum, l'*add.* 7181 (daté de 1570), et, à la Bibliothèque nationale de Paris, le *Syr.* 283 de 1684, portent presque le même titre. « Consignation du calice une fois qu'il est épuisé et qu'on veut consigner un calice qui n'est pas consacré, avec le corps. Composé par Mar Ébedjésus, évêque d'Eilam ou Gandisapor »; cet auteur vivait au xiii^e siècle, au temps du catholicos Sabrišo' IV (1222-1224). Cf. Zotenberg, *Catalogue...*, p. 215-216; Codrington, *Journal...*, t. v, p. 535.

A la suite du texte contenu dans le ms. de Cambridge, on trouve un *ordo* intitulé : *Consignatio calicis die necessitatis, antequam ad altare ascendat*. Cf. Codrington, *Journal...*, t. v, p. 544-545. Cet *ordo* ressemble à ceux de la Vaticane signalés ci-dessus. En 1928, l'abbé Jos. de Kelayta a publié : *The liturgy of the Church of the East, compared in details with many ancient mss. which their name and date are given in the Syriac introduction*; il donne, p. 243, la cérémonie de la « bénédiction du calice dans un cas de nécessité ». Le groupe catholique de l'Église de Perse n'a pas cette messe et les deux éditions du missel ne la possèdent pas. Quant aux nestoriens, ils n'ont fait qu'emprunter cette institution à leurs voisins les jacobites; la composition et la structure de leur anaphore le prouvent. C'est la même marche dans les gestes et les prières, et l'on a vu qu'il y a deux sortes de cérémonies, l'une

plus courte, pour les circonstances extraordinaires, d'ordre privé, se fait avant de porter le calice à l'autel, l'autre, plus longue, avec une anaphore plus développée, est identique à la consignation publique du calice dans le rite jacobite. Cependant, il n'y a aucune indication de jour. On ne dit pas que c'est pour le carême ou le vendredi saint, mais seulement pour procurer les deux espèces alors qu'on n'a que l'espèce du pain.

2. *La réserve*, en tant que telle, est condamnée par les docteurs de l'Eglise de Perse, comme on l'a vu plus haut à propos d'Elie Bar Shinaia de Nisibe († 1049). Jean IV Bar Abgar, patriarche nestorien du x^e siècle, écrit dans le can. 20 : *Placuit Spiritui Sancto et præcepit ne Thesaurus (Sacramentum) super altare ad biduum relinquatur. Corpus enim super altare ad diem sequentem relinquere, nec vetus, nec nova lex permittit.* Au can. 23, il fait une exception : pour manque de communiant ou trop grande quantité d'éléments consacrés, auquel cas on laisse un luminaire sur l'autel et l'on veille sur eux. Cf. Lamy, *op. cit.*, p. 47-48; Assémani, *Bibl. orient.*, t. III a, p. 244-246. Georges d'Arbelles, contemporain du patriarche Bar Abgar, donne la même prescription; il faut distribuer les éléments consacrés parce que le ministre ne peut pas veiller sur eux. Cf. *ibid.*

Un siècle plus tôt, en 820, avait été élu patriarche nestorien, Iso' Bar Nun, qui avait autorisé la réserve pendant trois jours : *Interrogatio* : « *Fas est remanere in crastinum sacrum Christi corpus necne?* » — *Solutio* : « *Plerique doctores id nullatenus probant. Aliqui tamen permittunt ut quum necessitas postulat, ad tres usque dies servetur.* » Lamy, p. 46; *Bibl. orient.*, t. III b, p. 314.

Il n'est pas question de réserver le précieux sang à cause de la grande difficulté pratique. Cette difficulté d'autoriser la sainte réserve explique à elle seule l'opposition au rite des présanctifiés. Et si la consignation du calice fut plus tard autorisée, c'est bien pour les cas extraordinaires.

Pour préparer le calice dans la liturgie des présanctifiés, on mélange deux quantités égales de vin et d'eau, comme dans le rite jacobite et dans la messe normale nestorienne. Jean IV Bar Abgar (vers 900) va plus loin et permet en cas de nécessité le tiers de vin et les deux tiers d'eau, et même le quart de vin suffirait à la rigueur. Cf. *Bibl. orient.*, t. III a, p. 247.

3. *Cérémonies*. — M. Codrington a publié l'anaphore de Mar Israël, évêque de Kashkar, dans *Journal...*, t. v, p. 538 sq. En voici un rapide aperçu : l'office se fait le matin. Le prêtre et le diacre vont prendre la sainte réserve et préparent le calice. On récite le *Pater*, le *Miserere*. Le célébrant fait une anamnèse et dit comment les espèces ont été consacrées et parfaites par la descente du Saint-Esprit, et alors il demande au Christ de transformer le vin en son sang par la vertu de son saint corps, « afin que nous vivions en mangeant de votre corps et que nous soyons purifiés en buvant de votre sang ». Cette longue prière devait être dite à voix basse, car elle se termine par une ecphonème. Il rompt l'hostie en deux, et avec la moitié de droite consigne le calice en disant : « Que le calice soit consigné par le corps vivifiant de Notre-Seigneur Jésus-Christ au nom du Père † et du Fils † et du Saint-Esprit † dans les siècles. » Rép. : « Amen. » Il ne consigne pas le corps car il l'a été déjà une fois à la messe normale. Le prêtre remet l'hostie sur la patène et dit : « Que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous vivifient soient pour la rémission des péchés et le pardon des fautes, pour nous et pour la sainte Eglise qui est ici et en tout lieu, maintenant et en tout temps. » Cf. *loc. cit.*, p. 543. D'après le cod. *Syr.* 283, fol. 115 r^o, il y a une nouvelle consignation à ce moment. La pensée des nestoriens sur la transformation du vin au sang du Christ par la consignation et la commixtion est claire.

Suivent alors l'élévation, la communion et l'action de grâces comme dans l'anaphore ordinaire.

Quant à l'ordo plus simple de la consignation, en cas de nécessité, avant de monter à l'autel, c'est bien un rite spécial de la communion avant la messe. Après la bénédiction ordinaire, l'officiant demande que la vertu divine qui est descendue sur les saints mystères, le corps et le sang, et les a bénis et sanctifiés, descende sur ce mélange et l'unisse au corps et au sang du Christ au nom du Père..., il s'approche et consigne en disant : « Que ce mélange soit consigné et sanctifié par le sang vivifiant de Notre-Seigneur Jésus-Christ au nom du Père... » D'ordinaire, c'est avec le corps qu'on consigne; ici l'élément facteur de sanctification, c'est le sang.

Le diacre offrira le calice au peuple en communion, c'est-à-dire que chacun viendra y boire, alors que le diacre le tient dans ses mains. Georges d'Arbelles († 987) dit de consigner le calice à nouveau, s'il a été pollué parce qu'une femme y a mis la main pendant qu'elle y communiait. Et le diacre peut, en cas de nécessité, consigner le calice lui-même, comme le patriarche jacobite Théodose l'avait autorisé. Cf. *Bibl. orient.*, t. III a, p. 248.

3^e *Dans le rite maronite*. — 1. *Renseignements généraux*. — Le concile libanais de 1736 s'exprime ainsi sur la messe des présanctifiés : « Nous exceptons (pour la célébration quotidienne de la messe) le vendredi saint, où il n'est permis à personne de célébrer. Que l'on dise ce jour-là, dans les églises cathédrales, paroissiales ou régulières, la messe des présanctifiés comme il est prescrit au missel. Cet office, qui se faisait autrefois chez nous et se fait encore aujourd'hui chez les Grecs tout le temps du carême (le samedi et le dimanche exceptés), a été réservé par nos prédécesseurs au seul vendredi saint, comme dans l'Eglise romaine. » Part. II, c. XIII, n. 17, *Collectio Lacensis*, t. II, col. 222, et Mansi, *Concil.*, t. XXXVIII, col. 125. Tout est vague dans l'histoire de cette institution chez les maronites. Mais il est bien précieux de savoir que c'était jadis une liturgie normale du carême.

Elle a été empruntée sûrement à la liturgie jacobite, puisqu'on trouve une anaphore de la consignation du calice revêtant la forme de celle des jacobites et peut-être même jacobite d'origine. Cf. ms. de Bekorki (résidence du patriarche maronite), n. 113, in fine : *Explication du livre des anaphores*, attribué au patriarche Étienne Douaihi (1630-1704). Elle a été reproduite dans le missel de 1716 et dans toutes les éditions suivantes; le seul changement qui a été introduit est à propos de la communion, comme on le verra plus loin.

Si l'on remonte plus haut pour retrouver l'origine de cette liturgie dans l'Eglise maronite, l'on rencontre le *Val. syr.* 72, p. 421 du *Catalogue d'Assémani*, t. II. Ce ms. est intitulé : *Liber oblationis juxta ritum maronitarum*, du 10 avril 1597, avec une liturgie des présanctifiés de saint Pierre. Quelques années auparavant, en 1592, fut imprimée la 1^{re} édition du missel maronite à Rome; elle ne contenait pas cette anaphore. Les mss. plus anciens ne renferment pas, à notre connaissance, d'anaphore maronite des présanctifiés.

D'après certains liturgistes, c'est Douaihi qui a introduit la messe des présanctifiés dans la liturgie maronite le vendredi saint. Cependant, le savant patriarche a écrit dans son grand ouvrage, *La lampe du sanctuaire*, t. II, Beyrouth, 1896, p. 148-152 : « Il y a aussi une anaphore de la consignation du calice qui se dit en grand carême sur l'oblation présanctifiée. » Il ajoute que saint Pierre en est vraisemblablement l'auteur. Un peu plus loin, p. 154-159, il établit la différence avec les autres anaphores dans lesquelles il y a transsubstantiation, alors que dans la messe des présanctifiés aucun changement n'a lieu. Douaihi est convaincu que c'est là une ancienne anaphore ayant

servi pour le grand carême. D'ailleurs, on l'a rencontrée longtemps avant Douaihi dans le ms. 72 de la Vaticane (1597). P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, p. 94. Mais nous n'oserions pas affirmer avec M. Codrington, *Journal...*, t. iv, p. 71, et Hanssens, *op. cit.*, p. 92, que les maronites ont conservé la messe des présanctifiés jusqu'au xv^e siècle, car ces auteurs ne donnent aucune preuve à l'appui de leur opinion.

A en croire Abraham Ecchellensis († 1664), la messe des présanctifiés ne se célébrait pas chez les maronites, au xvii^e siècle :

Liturgie presanctificatorum neque fiunt apud maronitas neque ab ullo tempore fuerunt in usu; uti refert David archiepiscopus in suis constitutionibus; qui scripsit ante sexcentos annos. Ceteræ vero christianæ nationes, uti sunt iacobitæ, nestoriani, Armeni et Coptitæ, celebrant quidem in quadragesimo jejunio, die dominico et sabbati (excepto), sed diverso ritu, uti habetur ex constitutionibus iacobitarum, c. iv, sect. 1 (*Nomocanon Bar Hebraei*) in hæc verba : « nec celebretur in maiore jejunio (i. e. quadragesima)... nisi die sabbati et dominico : in festo vero Annuntiationis, quocumque contingat die... et missa celebretur; similiter quod in die dimidii jejunii. » Diversitas autem ritus in eo sita est quod horum sacerdotum panem eucharisticum quem reservant in similibus liturgiis non assumunt alio die ut faciunt græci sacerdotes in suis liturgiis presanctificatorum; sed conservant illum in ægotantium usum.

Pour les maronites, ils célébraient la messe ordinaire tous les jours du carême, excepté le samedi. Cf. lettre d'Abraham Ecchellensis à Nihisius, reproduite dans Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 1663-1664. Cette affirmation d'Abraham paraît bien extraordinaire et en contradiction avec les preuves de l'existence de la messe des présanctifiés chez les maronites : les missels manuscrits la contiennent depuis 1597; Douaihi, qui vit un peu après Abraham, en parle et le concile de 1736 la considère comme une très ancienne institution. Il se peut qu'il y ait des confusions dans la pensée d'Abraham Ecchellensis.

2. *La célébration.* — Les trois textes de la messe des présanctifiés chez les maronites sont identiques. Le ms. de Bekorki, n. 112, p. 433-452; le missel de 1716; l'édition de 1908, p. 142-164.

C'est après l'office de none du vendredi saint que la messe des présanctifiés se célèbre; aujourd'hui, on récite none avant midi. L'avant-messe est presque comme dans la liturgie normale, avec préparation du calice, sans prendre d'hostie. On voit que le *sedra* est composé en vue d'une messe des présanctifiés, car on y parle de la sanctification du calice par l'union au corps.

Le diacre lit une leçon tirée de l'épître aux Hébreux, et le prêtre, l'évangile de saint Jean, xix, 31-37. Après le *Credo*, on donne le baiser de paix. Le célébrant chante une anamnèse, récite les diptyques et une litanie; suit le dialogue normal du *Sursum corda* et enfin le *Sanctus* et le *Vere sanctus es*. De nouveau, on récite les diptyques avant l'épiclese. Cette particularité de réciter deux diptyques est spéciale à cette anaphore, à celle de saint Pierre et à la liturgie de saint Marc des Coptes. La procession se fait alors du reposoir à l'autel; puis, une consignation comme celle qui se fait pour la première fois à la messe normale : mêmes prières, le prêtre ne touche pas le vin. Enfin, vient le *Pater* avec sa préface et son embolisme. Après l'inclination de la tête et les bénédictions usuelles, le célébrant élève l'hostie avec la seule main droite. Le calice n'est pas élevé, et alors tout se déroule normalement. Seconde fraction avec une commixtion réelle, comme à la messe quotidienne. Les fidèles étaient autorisés à communier par le missel de Douaihi. D'après le missel de 1716, seul l'archidiacre peut communier sans que le

fidèles le puissent. Cf. *Les lampes des liturgies*, par les missionnaires libanais, Beyrouth, 1909, p. 112.

Mais il y a une tendance à permettre cette communion soit aux moines, soit aux simples fidèles, et, en 1933, l'archevêque maronite de Beyrouth annonça à la messe du jeudi saint qu'il autorisait les fidèles à communier le lendemain. Cette autorisation sera-t-elle maintenue après la publication du nouveau code oriental?

4^o *Dans le rite byzantin.* — La messe des présanctifiés est l'office normal du carême dans le rite byzantin; c'est la messe de tristesse, celle des jours de mortification. C'est pourquoi elle est encore fort en honneur et chez les catholiques et chez les dissidents. Si l'on célèbre en carême la messe normale les samedis, dimanches et fêtes, les autres jours on ne célèbre ou plutôt on ne devrait célébrer que la messe des présanctifiés.

[Disons seulement un mot du rite arménien. De nos jours, les Arméniens ne possèdent pas la messe des présanctifiés. L'on ne peut pas savoir comment cette liturgie fut introduite dans leur rite, ni quand et jusqu'à quel moment elle était pratiquée. Elle existait certainement en Arménie du xiii^e au xv^e siècle, puisque nous possédons deux mss. arméniens de cette anaphore. L'un est à la bibliothèque de Lyon; le second à Venise. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. 1, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. xcviij.]

1. *Renseignements généraux.* — De tous les rites, le byzantin pur est le seul à célébrer très souvent la messe des présanctifiés, et quelques auteurs vont jusqu'à affirmer que cette messe est proprement byzantine et que les autres rites n'ont fait que l'emprunter à cette liturgie. Il nous semble, au contraire, que son origine est plutôt syrienne. En effet, le texte de la messe des présanctifiés est assez développé dans le rite byzantin; et pour arriver à cet état, il a dû falloir un certain temps; au contraire, la liturgie syrienne de la consignation du calice est courte, même dans les mss. du xi^e siècle. Par conséquent, cette liturgie est plus ancienne, plus primitive; en tout cas, l'ensemble de la liturgie byzantine provient d'Antioche; il n'est pas invraisemblable que la messe des présanctifiés en vienne également.

a) *Texte.* — Le plus ancien ms. contenant la messe des présanctifiés du rite byzantin est le *Barberinus 77* (viii^e ou ix^e s.), sans nom d'auteur. On n'y trouve que la partie du prêtre. Brightman en a publié le texte, *op. cit.*, p. 345-352.

La bibliothèque Vaticane possède deux mss. syriaques de la messe des présanctifiés : le *Val. syr. 40* (1553) contient les trois liturgies byzantines en syriaque à l'usage des Byzantins de Syrie. Celle des présanctifiés ne porte pas de nom d'auteur, mais il y est dit qu'elle se pratique après none. Le *Val. syr. 41* (xiv^e s.) attribue celle des présanctifiés à saint Basile. Assémani, *Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codicum mss. catalogus*, t. II, Rome, 1758, p. 280 sq.

Cette anaphore est attribuée à différents personnages. Sophron de Jérusalem († 638) dit que, de son temps, les uns l'attribuaient à saint Jacques, d'autres à saint Pierre ou à d'autres saints. Cf. *Commentarius liturgicus*, n. 1, P. G., t. lxxxvii c, col. 3981. Dans le *Codex liturgicus*, t. vii, p. 73, de J.-A. Assémani, elle est attribuée à saint Marc. D'autres parlent de saint Basile, de saint Germain de Constantinople († vers 733), d'Athanase, ou encore d'Épiphane de Chypre († 403). Mai soutient fortement cette dernière opinion. Cf. P. G., t. xliii, col. 533-538; Brightman, *op. cit.*, p. xciii; Le Brun, *Explication*, t. II, p. 376; J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, Rome, 1868, p. 296, 321, en note; Goar, *Ἐξοχολόγιον sive rituale Græcorum*, p. 177 sq.

Actuellement, on l'attribue plus volontiers à saint Grégoire le Grand († 601) que certains confondent avec Grégoire II († 732). Les inscriptions dans les missels byzantins portent : « La divine liturgie de notre saint Père Grégoire le Grand ou des présanctifiés. » Le P. Thibaut semble se rallier à cette attribution, parce que le *Pater* est la prière principale de cette liturgie, et que, d'autre part, saint Grégoire a introduit le *Pater* dans la liturgie romaine. Cf. S. Grégoire, *Epist.*, ix, 12; *Échos d'Orient*, t. xiv, p. 42; Thibaut, *Monuments...*, p. 24.

b) *Nature de la messe des présanctifiés. Les honoraires.* — Un problème théologique peut se poser à propos de cette liturgie. Y a-t-il ici vrai sacrifice ? Pour les théologiens catholiques contemporains, la réponse est claire : l'essence du sacrifice est dans la consécration, quelque théorie qu'on suive; ceux-là même qui voient l'essentiel du sacrifice dans l'oblation, n'admettent pourtant pas d'oblation en dehors de la consécration. Les deux actes, pour eux, se confondent.

Ce problème a été soulevé dans l'Église byzantine, à propos des honoraires des messes. Le prêtre a-t-il le droit de satisfaire à l'obligation d'une messe par la célébration de la liturgie des présanctifiés ? Peut-il recevoir des honoraires à cette occasion ?

Le synode de Carcafé de 1806, can. 13, n. 2, l'y autorise et en donne la raison : il ne manque rien à ce rite pour être un vrai sacrifice : oblation et consommation; par conséquent, tous les fruits de la rédemption y sont applicables. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. xlvii, col. 739. Mais Grégoire XVI condamna ce synode le 16 septembre 1835. *Ibid.*, col. 875. Un mois plus tard, le patriarche grec melchite, Mgr Mazloum, le condamna lui aussi, alors qu'autrefois il en avait été le secrétaire. *Ibid.*, col. 973. La même année se tint le synode d'Aïn-Traz qui autorisa dans son can. 3 les prêtres à recevoir des honoraires pour la messe des présanctifiés, qu'il fait équivaloir aux autres offices et services funèbres, pourvu, toutefois, que le donateur soit mis au courant; et, d'ailleurs, cette liturgie *conferat aliquid essentialis quod essentialis est in missa integra et jure merito reputatur bonum esse illam Deo offerre pro vivis et mortuis*. Cf. Mansi, *ibid.*, col. 985.

En 1849, le même patriarche, Mgr Mazloum, réunit un synode à Jérusalem et, sans parler cette fois-ci de la théorie d'un vrai sacrifice dans la messe des présanctifiés, déclara cependant qu'en pratique on peut satisfaire à l'honoraire d'une messe par une messe des présanctifiés. Cf. Mansi, *ibid.*, col. 1033 sq.

Mais le Saint-Siège condamna également ce synode. Un nouveau synode d'Aïn-Traz, réuni en 1909, défend tout honoraire à moins que le donateur ne le sache, et n'y consente : *hæc missa enim non est sacrificium sed oblatio; sacrificium autem in præcedenti missa fuit perfectum*, cité par Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, Rome, 1930, p. 110.

Les Ruthènes défendent de recevoir aucun honoraire pour la messe des présanctifiés. Cf. *Acta et decreta synodi Ruthenorum Leopoldensis anno 1891 habite*, Rome, 1896, p. 42, et Dr M. Rusznak, *A. Keleti Egy-laz Miséi*, p. 114-117.

Le synode d'Alba-Julia de 1900 des Roumains catholiques observe que cette liturgie n'est pas un sacrifice, que, par conséquent, ses fruits ne sont pas applicables, comme ceux des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, qu'on ne peut donc pas recevoir un honoraire pour la liturgie des présanctifiés. Cf. *Concilium provinciale tertium provincie ecclesiasticæ græco-catholicæ Alba-Julienensis et Fogarasiensis celebratum*, Alba-Julia, 1900, p. 89, 99-101.

c) *Jour de la messe des présanctifiés.* — Puisque cette liturgie est pratiquée depuis très longtemps et dans

des pays vivant sous des législations ecclésiastiques différentes, on ne saurait donner une loi générale sans la faire suivre de multiples exceptions.

Le can. 52 du concile in *Trullo* de 692 prescrit de célébrer la messe des présanctifiés tous les jours du jeûne quadragésimal, à l'exception des samedis et dimanches et de la fête de l'Annonciation (25 mars). Cf. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 967 sq.

Déjà le *Chronicon paschale* suppose qu'on célèbre cette liturgie en dehors du carême. Cf. P. G., t. xcii, col. 989. Le patriarche de Constantinople, Nicéphore (806-815), écrit dans ses *Capitula de variis argumentis*, n. 8, que cette liturgie est pratiquée trois fois toutes les semaines du carême. Puis il ajoute qu'auparavant elle était d'usage tous les vendredis et mercredis de l'année et le 14 septembre. Cf. J.-B. Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 321. Actuellement, on ne célèbre cette liturgie que les mercredis et vendredis du carême, le lundi, le mardi et le mercredi saints, aux fêtes de saint Charalampe (10 février), de l'invention du chef de saint Jean-Baptiste (24 février), des quarante martyrs (9 mars) et à la vigile de l'Annonciation (24 mars), à moins que toutes ces fêtes ne tombent le samedi ou le dimanche, auquel cas on dit la messe ordinaire.

M. C(yrille) K(orolevsky) écrit dans le *Studion*, t. I, Rome, 1923, p. 26-27, que l'Église orthodoxe tient toujours à l'ancienne pratique de la messe des présanctifiés, les jours de jeûne, comme le prescrit le concile in *Trullo*. Il semble pourtant que les orthodoxes aussi bien que les catholiques, ne célèbrent cette messe que deux fois la semaine. Cf. Max de Saxe, *Prælectiones de ritibus orientalibus*, Fribourg, 1913-1918, t. I, p. 89, 179, 182, 185; t. II, p. 293-294; c'est ce que confirment nos informations particulières prises auprès des orthodoxes hellènes, roumains et syriens. Les autres jours : lundis, mardis et jeudis du carême, sont en général des jours aliturgiques chez les orthodoxes et même chez les catholiques de Galicie. Les Ruthènes peuvent toujours célébrer la messe normale au lieu de celle des présanctifiés si les prêtres n'ont pas charge d'âmes. S'ils sont curés, ils peuvent le faire les lundis, mardis et jeudis du grand carême avec l'autorisation de l'Ordinaire. Cf. synode de Léopol de 1891, p. 37. Le synode roumain de 1900 dit simplement qu'il n'est pas permis de célébrer une liturgie à la place d'une autre, par exemple la liturgie de saint Jean Chrysostome à la place de celle des présanctifiés. Cf. synode d'Alba-Julia de 1900, p. 89.

Un décret du Saint-Office du 13 avril 1695 et un autre de la Congrégation de la Propagande du 8 juillet 1729, prescrivent aux Grecs melchites de Syrie d'observer leur liturgie en ne célébrant que les samedis et dimanches du carême. Même précepte imposé par Benoît XIV dans ses lettres *Demandalum* (24 décembre 1743), § 8, et *Decretalem nostram* (10 mars 1746). Le synode d'Aïn-Traz de 1835, can. 3, n'autorise cette permutation de liturgie qu'avec l'autorisation de l'évêque. Cf. *Collectio Lacensis*, t. II, col. 582. Le synode de Carcafé de 1806 (condamné) l'avait autorisée, ainsi que celui de Jérusalem de 1849 (non approuvée). Cf. Mansi, *op. cit.*, t. xlvii, col. 740, 986 et 1033. Benoît XIV avait concédé cette faveur aux Italo-Grecs par sa lettre *Etsi pastoralis* (26 mai 1742), § 6, n. 16. Cf. *Collectio Lacensis*, t. II, col. 513.

Il y a eu un moment où la liturgie des présanctifiés fut célébrée le mercredi et le vendredi de la semaine de la tyrophagie. Au xv^e siècle, Syméon de Salonique nous en donne un précieux témoignage. Cf. P. G., t. clv, col. 899-904. Allatius, en 1653, donne la chose comme existant au Mont-Athos et à Constantinople. Cf. Allatius, *Missa præsanctificationum*, n. 20, col. 1595-1597. Cette coutume n'est pas primitive puisque le *Chronicon paschale* dit qu'on commence à célébrer la liturgie des

présancétifiés la première semaine du jeûne. Cf. *P. G.*, t. xci, col. 989. Cependant, deux cents ans plus tard, sous Nicéphore de Constantinople (806-815), elle était en usage la semaine de la tyrophagie et même tous les mercredis et vendredis de l'année ainsi que le 14 septembre, avant le patriarche Nicéphore. Cf. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 321, 331. Jean Damascène écrit dans son traité *De sacris jejuniis*, n. 5, que cette liturgie était célébrée tous les jours de carême, excepté les samedis et dimanches et la semaine de la xérophagie (notre semaine sainte). Cf. *P. G.*, t. xcv, col. 69. Cependant, autrefois, elle était célébrée le vendredi saint. Un *Kanonarion* de Jérusalem du VII^e siècle, dans une version géorgienne, ne marque la liturgie des présancétifiés que pour le vendredi saint. Les Églises de langue slave ont abandonné cet usage au XI^e siècle, et celle de Constantinople au XIV^e. Cf. *Échos d'Orient*, t. xix, 1920, p. 41, et J.-B. Thibaut, *Monuments...*, p. 21-24. Dans sa 56^e réponse, *P. G.*, t. clv, col. 904-907, Syméon de Salonique constate que cet usage, tombé dans les autres Églises, reste en vigueur chez lui.

Que faire si le vendredi saint tombe le 25 mars, fête de l'Annonciation ? Le *Typicon* de Constantinople de 1874, p. 148 sq., dit que l'on transfère la fête de l'Annonciation au jour de Pâques. Mais le *Typicon* monastique ne change rien et laisse la fête le vendredi saint. Cf. Nilles, *Kalendarium*, t. II, p. 252 sq. Anciennement, d'après le prince Max de Saxe, *op. cit.*, t. I, p. 89, on célébrait la messe de saint Jean Chrysostome, le soir du 25 mars, même si ce jour coïncidait avec le vendredi saint; les moines schismatiques continuent cette tradition, les autres Églises orthodoxes transfèrent la fête au jour de Pâques. Cf. Allatius, *op. cit.*, n. 20, col. 1598.

D'après le *Typicon* de l'Église melchite de Syrie, on doit célébrer ce jour la liturgie normale. En 1921, les Grecs catholiques d'Alep ont célébré la messe le matin du vendredi saint, fêtant ainsi l'Annonciation, et ils célébraient la mort du Sauveur l'après-midi. En 1932, le métropolitain grec-catholique de Beyrouth a interdit la célébration de la fête de l'Annonciation, le 25 mars, la transférant au mardi de Pâques; c'était aller contre toute la tradition.

Aujourd'hui, aucune liturgie n'est célébrée le vendredi saint dans les églises catholiques du rite byzantin.

d) *Heure*. — La messe des présancétifiés se célèbre de nos jours avant midi, vers les 10 ou 11 heures; elle est cependant, en droit, une liturgie vespérale. Cf. Max de Saxe, *op. cit.*, t. II, p. 293-294. Même actuellement, avant midi, elle fait suite à la récitation des vêpres, c'est donc bien une communion du carême rattachée à cet office. Cf. Goar, *op. cit.*, p. 177, citant le ms. *Barberinus*. Le jeûne était strict en Orient jusqu'à trois heures de l'après-midi. On ne voulait pas le rompre même par la réception de l'eucharistie. Il en était de même au XI^e siècle, selon Nicéas, *Contra gentes*, c. XIV, *P. G.*, t. CXX, col. 1018 sq., et au XV^e siècle, selon Syméon de Salonique († 1429), *De sacra precatone*, n. 352-356, *P. G.*, t. clv, col. 649-660, et 904. En 1897, d'après Nilles, la coutume était encore de célébrer après 3 heures de l'après-midi. Cf. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, t. II, Inspruck, p. 252.

En avançant jusqu'avant midi la liturgie des présancétifiés, l'Église byzantine a fait avancer aussi vêpres. L'Église romaine en fait autant puisque, actuellement, cette liturgie est encadrée par l'office de none et celui de vêpres.

e) *Réserve*. — A la messe du dimanche, le célébrant découpe autant d'*ἀνθω* qu'il y aura de messes des présancétifiés la semaine suivante. Il prépare chacun avec les mêmes prières et les mêmes gestes que l'*ἀνθω*

qu'il va consommer ce jour-là. A l'élévation, il les élève tous et, à la fin, il y fait l'intinction, c'est-à-dire qu'avec la cuillère trempée dans le précieux sang il trace une croix sur chacun. Puis, il les réserve pour les jours suivants dans l'*artophorion*. Manuel I^{er} Charitopoulos (1215-1222) menace de suspension les prêtres négligents qui laisseraient les chiens ou les rats manger les présancétifiés. Cf. *P. G.*, t. CXXIX, col. 810 sq.

A la grande entrée de la messe des présancétifiés, le célébrant va à la prothèse prendre une de ces hosties avec un calice préparé comme pour une messe ordinaire avec du vin mélangé d'un peu d'eau. Ceci n'a pas toujours été pratiqué. A l'origine, on réservait le calice du précieux sang avec les *ἀνθω*. En effet, le prêtre fait mention souvent du précieux sang en même temps que du saint corps. Dans la seconde prière des fidèles il dit : « Voici le corps et le sang du Sauveur qui s'avancent vers l'autel escortés de l'invisible multitude des anges. » Avant la fraction, le célébrant adresse cette demande au Sauveur : « Fais-nous la grâce que de ta main toute-puissante, ton corps immaculé et ton précieux sang nous soient donnés et, par nous, à tout le peuple. » Cf. texte et traduction dans M. Andrieu, *op. cit.*, p. 197 sq. Les mêmes mentions du précieux sang sont faites avant la communion et dans la prière d'action de grâces. Cf. la traduction de M. Cyrille Charon (Korolevsky), *Les saintes et divines liturgies*, Beyrouth, 1903, p. 147 sq. De plus, souvent, l'on parle des dons présancétifiés au pluriel, par exemple dans le texte signalé plus haut. *P. G.*, t. CXX, col. 1018. La prière ne s'entend que s'il y a double réserve. Chez les Latins, comme on le verra, la réserve impliquait au début le précieux sang. Il a dû en être de même en Orient, patrie de cette institution. L'intinction n'explique pas à elle seule la formule de ces prières. D'abord, ces gouttelettes se sont sûrement évaporées après plusieurs jours; d'autre part, l'Église de Constantinople resta longtemps sans pratiquer l'intinction. Cf. Goar, *op. cit.*, p. 176, citant l'*Epitome divinorum sacramentorumque canonum*, sect. II, tit. VI, *P. G.*, t. CL, col. 97; cf. aussi Rusznak, *op. cit.*, p. 117; Le Brun, *op. cit.*, t. II, p. 375; et Andrieu, *op. cit.*, p. 202-206, qui cite Michel Cérulaire (1043-1059), interdisant l'intinction; on tenait compte encore de cette défense au XIV^e siècle. Au XV^e siècle, Syméon de Salonique suppose l'usage de l'intinction dans sa 58^e réponse et dans son *Expositio de divino templo*, cap. xcv, *P. G.*, t. CLV, col. 744 et 912.

Comment donc expliquer les prières qui continuent à parler du précieux sang, après qu'a cessé l'usage de le réserver ? C'est que les textes liturgiques sont de fait intangibles, même si le sens qu'ils expriment ne correspond plus à leur première formule. On ne les comprend pleinement qu'en revenant au temps de leur composition.

2. *Cérémonies et formules de prière*. — a) *Vêpres, litanies, prothèse*. — Nous avons vu que, dans le rite byzantin, la messe des présancétifiés fait partie des vêpres. En effet, on commence par la récitation de cet office, psaumes et hymnes; puis le diacre fait la grande litanie dans les mêmes formules qu'à la messe normale; voir ORIENTALE (Messe), t. XI, col. 1468. Après cela, le célébrant va préparer les oblats, la prothèse se faisant presque sans prière. Il prend une grande hostie consacrée et des petites, s'il prévoit des communicants, les met sur la patène et les transfère du reposoir à l'autel de la prothèse. La préparation du calice se fait comme à l'ordinaire avec du vin et un peu d'eau. La prière de la prothèse n'est pas dite parce que le sacrifice est déjà consommé. Le diacre fait alors la petite litanie et l'on achève la récitation des vêpres. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 103, 113, 117; Goar, *op. cit.*, p. 166. Dans le texte de la *Morelliana*, on trouve une

prière du célébrant demandant *ut tibi offeramus hostiam praeconsecratam*.

b) *Petite entrée, lectures*. — Le diacre porte l'encensoir, le prêtre les évangiles s'il y a lecture, c'est-à-dire le 10 février, fête de saint Charalampe, le 24, invention de la tête du précurseur, et le 9 mars, fête des quarante martyrs. *Loc. cit.*, p. 130. Les lectures des prophéties sont tirées de la Genèse ou de l'Exode et des Proverbes ou de Job. D'ordinaire, c'est Gen., vii, 6-9, Prov., ix, 12 sq.

Le célébrant procède après cela à l'encensement de l'autel, de tous les côtés. On entonne le ps. cxi d'où est tiré le verset *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo : elevatio manuum me arum sacrificium vespertinum*. Ce verset 2 est répété par le chœur après chaque verset récité par le célébrant. Le *Dirigatur* est déjà mentionné par le *Chronicon paschale*, en 617, pour la messe des présanctifiés, comme on l'a vu plus haut. Et la liturgie romaine l'a fidèlement gardé dans ce rite emprunté à l'Orient.

S'il y a une épître ou un évangile à lire, la lecture se fait à ce moment comme dans la liturgie de saint Jean Chrysostome. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 132 sq. Avant Syméon de Salonique, on ne lisait pas d'évangile à la messe des présanctifiés. Cf. P. G., t. cii, col. 905.

c) *Litanie, prières des catéchumènes, prières des fidèles*. — Après la litanie tirée de la liturgie ordinaire, le diacre fait prier les catéchumènes et les fidèles pour ceux-là, et le chœur de répondre *Kyrie eleison*, comme d'ordinaire. Enfin, il renvoie les catéchumènes et fait prier les fidèles. A partir du mercredi de la mi-carême, le diacre, avant de prier pour les fidèles, proclame : « Tous les catéchumènes, sortez; les catéchumènes, sortez; tous ceux qui vont être illuminés, sortez. Priez, vous qui allez être illuminés. Prions le Seigneur. » Alors, les fidèles prient pour ceux qui vont recevoir le saint baptême à Pâques, pour que le Seigneur leur accorde la foi, l'illumination, la force et les admette dans son troupeau.

d) *La grande entrée* (Μεγάλη εἰσοδος). — Elle a été vraisemblablement introduite à Antioche, en même temps que le *Credo*, par Pierre le Foulon, en 471, pour protester contre les hérésies d'Arius et de Macédonius. Elle ne passa à la messe ordinaire à Byzance que sous Justin II (565-578). Les prières maintenues dans la liturgie normale témoignent que l'on y transfère des oblats présanctifiés. Cf. *Échos d'Orient*, t. xix, 1920, p. 44.

Eutychios patriarche de Constantinople (552-565 et 577-582), dans un sermon *De paschate et de sacrosancta eucharistia*, n. 8, P. G., t. lxxvii b, col. 2400-2401, parle de la grande entrée à la liturgie normale et rappelle que l'on nomme déjà les oblats, « le roi de la gloire », bien qu'ils ne soient pas encore consacrés, et il rapporte un témoignage de saint Athanase avertissant les néophytes de ne pas se tromper sur le fait; le pain apporté par les lévites ne sera consacré qu'après les grandes et admirables prières. Il semblerait, d'après Eutychios, que ce soit là une coutume étrangère, peut-être d'origine égyptienne. Mais elle provient sûrement de la messe des présanctifiés; toutes les formules le supposent. Actuellement encore, pendant la procession, on chante : « Maintenant les puissances des cieux unies à vous, adorent invisiblement »; suit le *Trisagion*; puis le chœur entonne : « Voici qu'en effet entre le roi de gloire. Voici que le sacrifice mystique déjà accompli est escorté. Approchons-nous avec foi et saint désir, afin que nous devenions participants de la vie éternelle. » Cf. Charon, p. 143 sq.

Benoît XIV, dans sa lettre *Ex quo primum* (1^{er} mars 1756), § 29-39 (voir *Collectio Lacensis*, t. ii, col. 539-541), fait des observations sur la grande entrée et

distingue celle de la messe ordinaire de celle des présanctifiés.

e) *Le Pater*. — Le diacre, par une longue litanie, qui bloque celle de la grande entrée et celle qui précède le *Pater*, introduit l'oraison dominicale. Les prières et les rites qui sont dans la messe ordinaire entre ces deux litanies, sont passés sous silence dans la liturgie des présanctifiés. Le reste se fait comme dans la liturgie normale. L'oraison dominicale est le centre de la messe des présanctifiés, et probablement était-elle la seule prière qui formait cette liturgie à son début.

f) *Élévation, fraction et communion*. — Autrefois, l'élévation se faisait pendant la récitation du *Pater*, comme on le faisait aussi dans le rite romain. Puis cet acte fut isolé. Actuellement, le prêtre ne fait que toucher les oblats sous le voile en disant : « Aux saints les choses saintes présanctifiées » (le texte de la *Moreliana* ne parle pas de l'élévation, Goar, *op. cit.*, p. 172; le *Barberinus* et le *Cryptoferratensis* témoignent du contraire). Puis la fraction s'accomplit normalement, ainsi que la commixtion. Le chœur chante le *Koinonikon* : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux, alleluia. » Toute l'assemblée peut communier. Tel est bien, en effet, le but de cette liturgie : faire participer les fidèles, dans une journée aliturgique, à un sacrifice précédent. Le diacre ne dit rien en prenant part au calice; cette action n'aurait pas sa raison d'être si, au début, on n'avait pas réservé le précieux sang. Autrefois, on distribuait aussi du vin aux fidèles avec la cuillère. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 206. En somme, la théorie de la consécration par contact eut ses adeptes en Orient. Michel Cérulaire (1043-1059) nous en parle : « le pain présanctifié, dit-il, est alors jeté dans le saint calice et ainsi le vin contenu dans ce calice est changé au sang du Christ ». Cf. M. Andrieu, *op. cit.*, p. 201-204, qui cite aussi d'autres témoignages.

Après la communion sont récitées les actions de grâces pour le pain céleste et le calice de vie, pour la participation au corps et au précieux sang. La mention du sang est nette et suppose que cette formule correspondait autrefois à ce que contenait le calice. A la fin, le célébrant distribue les eulogies ou pains bénits.

5° *Dans le rite alexandrin*. — 1. *L'Église copte*. — Mgr Rahmani parle des missels coptes comme fixant une liturgie propre des présanctifiés. Cf. *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 709. Nous ne connaissons aucun missel qui en parle, et l'auteur précité ne donne pas ses sources. D'ailleurs, Renaudot dit bien n'avoir pas trouvé de liturgie copte des présanctifiés. Cf. *Liturgiarum orientalium collectio*, t. ii, p. 85. Pourtant, l'Église d'Égypte avait ce rite. D'abord, Socrate dit que des synaxes sans consécration étaient célébrées à Alexandrie, et cela du temps même d'Origène. « On y lit les saints Livres, les docteurs font l'homélie habituelle et l'on accomplit tout ce que comporte la synaxe à l'exception de la consécration. » *Hist. eccl.*, l. V, c. xxii. P. G., t. lxxvii, col. 636. D'ailleurs, selon Echellensis († 1664), cette liturgie existait de son temps chez les Coptes. Cf. col. 95.

Renaudot cite dans la messe de saint Basile : *alia (oratio) apud Aegyptios ex liturgia praeconsecratorum apostoli Marci post perceptionem sanctorum mysterium*. *Op. cit.*, t. i, p. 76. D'après la constitution de Christodule, patriarche d'Alexandrie (1047-1077), cette liturgie serait célébrée le jeudi saint. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 422. Le Dr Georg Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im XII. Jahrhundert*, 1923, p. 80 sq., n. 3, signale une cérémonie qui ressemble à la consignation privée de la liturgie byzantine, nestorienne ou jacobite.

2. *L'Église éthiopienne*. — D'après Hanssens, *op. cit.*, t. i, p. 93, cette Église semble n'avoir jamais admis

cette liturgie. Pourtant, Echellensis et Nihisius disent que de leur temps la messe des présanctifiés était en usage en Éthiopie; ils tenaient ce renseignement d'un prêtre indigène.

IV. LA LITURGIE OCCIDENTALE. — La messe des présanctifiés dans la liturgie latine est un des nombreux emprunts faits à la liturgie orientale. « Importée d'Orient, la liturgie des présanctifiés fut d'abord adoptée à Rome et c'est sous le couvert des livres romains qu'elle gagna peu à peu les autres Églises du monde latin. Elle s'incorpora au sacramentaire gélasien et, dès le VII^e siècle, pénétra avec lui dans le royaume franc. Elle fut favorablement accueillie dans tous les milieux qui s'ouvraient volontiers aux influences romaines. Au contraire, dans les Églises qui demeurèrent plus attachées à l'ancien rite local, on continua à l'ignorer. Absente des vieux sacramentaires gaullois, elle n'a pas davantage trouvé accès dans les livres ambrosiens ou wisigothiques. » M. Andrieu, *op. cit.*, p. 20.

1^{re} La liturgie romaine. — 1. Jour et heure. — Dès le début et jusqu'à nos jours le vendredi saint fut le jour de la messe des présanctifiés, et ce fut le seul jour dans la liturgie romaine.

Elle fut jointe dès le début à l'office de none. Les plus anciens textes parlent de la *nona hora*; ainsi, le sacramentaire gélasien dit qu'à la neuvième heure « on fait la procession de la croix, les prêtres récitent les oraisons solennelles, *Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis (sic) Domini*. H. A. Wilson, *The gelasian sacramentary*, p. 74-77. Le même usage est retenu par l'Ordo I, l'Ordo xiv, et l'Ordo xv, P. L., t. LXXVIII, col. 953 et 962, 1213, 1315. Dans l'Ordo de Saint-Amand, la cérémonie commence vers midi, *hora V*. On récite les prophéties et les oraisons catholiques; *hora nona*, les prêtres célèbrent la messe.

Pour le jeudi saint, on n'a normalement qu'une messe; quant au samedi, c'est un jour aliturgique et la messe actuelle n'est que la messe de minuit de Pâques (comme elle se pratique en Orient chez les Arméniens et dans d'autres Églises), qui fut avancée jusqu'à la veille au soir, puis est devenue la messe du samedi matin avec toute sa solennité. Quant au vendredi saint les premiers documents liturgiques, tels les *Ordines*, lui assignent la messe des présanctifiés.

Pour cette même journée, l'heure de la célébration de l'office des présanctifiés fut variable à travers les siècles. De très bonne heure on commença à retarder la messe, les jours de jeûne, jusqu'à l'après-midi et même jusqu'au soir, de manière à ne pas rompre le jeûne. Le témoignage de Théodulfe d'Orléans est très explicite. *Capitula*, n. 39, P. L., t. cv, col. 204. Amalraie précise que la liturgie se faisait après none. *De eccl. off.*, l. I, c. vii, P. L., t. cv, col. 1002-1003. En conséquence l'*ordo romanus* d'Einsiedeln fait commencer la cérémonie vers les deux heures de l'après-midi. Duchesne, *Les origines...*, p. 502. En somme, l'on peut retenir que du VIII^e au XV^e siècle la messe des présanctifiés est retardée jusqu'à trois heures de l'après-midi.

Actuellement, elle est célébrée le matin après l'office de none, la lecture des prophéties et celle de la passion et après l'adoration de la croix. Les vêpres sont récitées avant midi et immédiatement après la messe des présanctifiés. Cf. *Missale romanum*, office du vendredi saint.

2. Lectures, oraisons et adoration de la croix. — Ce sont deux parties de l'office du vendredi saint et qui précèdent la messe des présanctifiés. Sûrement, dès la primitive Église, on lisait le récit de la passion, le vendredi saint, jour anniversaire de la mort du Sauveur, et c'était peut-être la seule consolation des premiers chrétiens, dans cette journée aliturgique.

Les sacramentaires grégorien et gélasien nous donnent le texte des oraisons solennelles qui sont dites le vendredi saint et qui sont la prière catholique pratiquée encore dans la messe orientale; c'est un reste des grandes prières de l'ancienne Église romaine, on les rencontre encore dans les messes des quatre-temps avec l'invitation du diacre *fleclamus genua* et la réponse du sous-diacre *levale*. Cf. *Ordo d'Einsiedeln* dans Duchesne, p. 502 sq.

3. Adoration de la croix. — La cérémonie qui suit les oraisons est l'adoration de la croix. Elle est d'origine orientale; plus spécialement elle est partie de Jérusalem, ce qui est naturel. Les chrétiens affiliaient ces grands jours à la Ville sainte et tâchaient de parcourir le chemin qu'avait péniblement suivi le Christ : le chemin des douleurs. Les pèlerins essayaient ensuite de refaire dans leur pays ce qu'ils avaient vu faire près du tombeau du Christ.

La pieuse Éthérie nous décrit longuement son pèlerinage. Entre autres cérémonies, le vendredi saint, on présente la relique de la vraie croix à l'adoration des fidèles. Les diacres surveillent les baisers des adorateurs; quelques-uns ne se sont-ils pas permis d'arracher avec les dents une parcelle de la croix? Cette vénération de la croix, le vendredi saint, doit sans doute remonter aussi haut que le IV^e siècle. Cf. *Pérégrination d'Éthérie*, dans Duchesne, *Origines...*, p. 530. Le pape Serge I^{er}, au VII^e siècle, adopta cet usage pour le 14 septembre. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 374. L'*Ordo d'Einsiedeln* décrit toute la cérémonie de l'adoration de la croix : la procession commence à 2 heures de l'après-midi au Latran; un diacre porte la *capsa* d'or contenant la relique, le pape, pieds nus, la précède pour l'encenser. Arrivé à l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem, toute la hiérarchie passe baiser la croix que le pape a exposée en ouvrant la *capsa*. Mais l'adoration précède les lectures et les oraisons, alors que le missel romain actuel la place entre les oraisons et la messe des présanctifiés. Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 502 sq. Le chant de l'*Agnus* et le *Pange lingua* ne sont mentionnés, pour la première fois, que dans l'*Ordo xiv*.

4. Cérémonies de la messe des présanctifiés. — a) Matière de cette messe. — Actuellement, elle est de deux natures différentes. D'une part, une hostie consacrée la veille (présanctifiée) et réservée dans un reposoir; d'autre part, du vin ordinaire avec un peu d'eau (comme à la messe quotidienne), que le prêtre verse dans le calice après avoir apporté la sainte hostie sur le maître-autel.

Pour arriver à l'état présent, toute une évolution liturgique s'est produite, qui eut des conséquences théologiques fort importantes. On le sait, la communion normale, au début de l'Église, se faisait sous les deux espèces. D'où l'obligation de faire la réserve sous les deux espèces; pour la messe des présanctifiés on garda à l'origine le précieux sang aussi bien que l'espèce du pain. Le sacramentaire gélasien est clair : *Istas orationes suprascriptas expletas* (traduire comme un ablatif absolu), *ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis (sic) Domini quod ante die remansit*. Cf. Wilson, *The gelasian sacramentary*, p. 77.

D'autres mss. du gélasien, celui d'Angoulême, de Gellone et celui de Rheinau, tous du VIII^e siècle, mentionnent la sainte réserve sous les deux espèces pour le vendredi saint. Au IX^e siècle, le rituel de Corbie, au XI^e siècle, un missel plénier conservé à Munich, enfin, au XII^e, et peut-être même au début du XIII^e, un sacramentaire affirment nettement que le sang du Christ est réservé aussi bien que le saint corps. Voir Andrieu, *op. cit.*, p. 25; cf. Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Rémy*, Paris, 1900, p. 326-327.

Un autre courant va se former dès la fin du vi^e siècle; il existait déjà, mais sous forme de pratique particulière et locale. C'est la communion sous une seule espèce pour les laïques. Si la communion sous les deux espèces est plus significative et exprime mieux la participation complète des fidèles au sacrifice et les unit tous par la même coupe du sang divin, cependant il ne manque rien à la communion sous la seule espèce du pain et elle a l'avantage de ne pas obliger à consacrer une grande quantité de vin qui ne trouverait peut-être pas, pour être consommé, un nombre suffisant de fidèles. Déjà, à la messe normale, pour éviter ces inconvénients, on sanctifiait les *scyphi* pleins de vin ordinaire avec un peu de précieux sang; puis on employa un fragment de l'hostie sainte pour sanctifier le vin. C'est ce qu'on appelle en liturgie la *commixtion*. Ainsi, on gardait du moins le symbolisme de la communion sous les deux espèces.

A partir du xⁱe siècle, la pratique de la communion sous la seule espèce du pain se généralisa de plus en plus. Cf. M. Andrieu, *op. cit.*, p. 13.

La messe des présanctifiés a suivi le mouvement de la communion elle-même. Déjà, vers la fin du vi^e siècle, apparaissent les documents qui excluent positivement la réserve du vin préconsacré. Le *Sangall. 614*, dit qu'à la procession on transporte, en même temps que l'hostie consacrée, un calice contenant du vin. Ces documents deviennent de plus en plus nombreux au ix^e siècle et tous les *ordines romani* parlent de la seule réserve de l'hostie; à la procession un sous-diacre porte l'hostie consacrée, un autre le calice avec du vin non consacré. Cf. *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 953-954, 962 sq. A Auch, au x^e siècle, le seul corps est réservé. La pratique devient générale aux ix^e et xⁱe siècles dans le pays rhénan. Cf. *Fragment d'un sacramentaire d'Auch*, publié par J. Dufour, dans *Archives historiques de la Gascogne*, 1^{re} sér., XIX^e année, p. 6; M. Andrieu, *op. cit.*, p. 25, 47, 79. Cet usage plus commode a prévalu et s'est maintenu jusqu'à nos jours.

b) *Procession des oblats*. — La messe des présanctifiés a toujours débuté par la procession, c'est-à-dire par la cérémonie durant laquelle on ramène de l'église-reposoir ou bien de l'autel-reposoir la sainte réserve jusqu'à l'endroit où devra se célébrer la messe des présanctifiés. Dans le rite byzantin, on appellera cette procession la « grande entrée », qui se pratique aussi à la messe normale, pour porter les oblats de l'autel de la prothèse à l'autel du sacrifice.

Le pseudo-Germain de Paris (vii^e s.) décrit le même rite à la messe normale gallicane *P. L.*, t. LXXII, col. 92 D; de plus, par prolepse, il nomme déjà les oblats corps et sang du Christ. Cette grande entrée, ou procession, n'aurait-elle pas été empruntée telle quelle, avec ses chants et ses hymnes, à la messe des présanctifiés? Le fait semble bien établi, mais la dénomination de corps et de sang du Christ qui est vraie à la messe des présanctifiés devient fautive à la messe normale.

A Rome, la messe du jeudi saint se célébrait au Latran, alors que la station du vendredi saint avait lieu à l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem; il était donc nécessaire de ramener du Latran la sainte réserve, et en grande procession. Tantôt ce sont les diacres qui entrent au *sacrarium* pour y porter le corps et le sang, cf. sacramentaire gélasien; tantôt ce sont deux sous-diacres qui tiennent l'un l'hostie consacrée, l'autre le calice avec du vin ordinaire et les passent à deux prêtres, ainsi que le dit l'Ordo I et le *Sangall. 614*, cité par M. Andrieu, *op. cit.* D'autres fois, c'est le plus jeune des cardinaux prêtres qui porte la *capsa* au *sacrarium* jusqu'à ce que le pape soit prêt. Cf. Ordo x, qui ne parle plus, à propos de la procession, du calice de vin.

Une fois dans le *sacrarium* de l'église Sainte-Croix-

de-Jérusalem, on voit d'après l'Ordo x que le pape lui-même en rapporte la *capsa* à l'autel. Dans l'Ordo xiv, la *capsa* est remplacée par le calice. Le pape lui-même, au xv^e siècle, portait le calice. Ce fut surtout l'usage en Avignon. Bien qu'on ne réservât pas partout le précieux sang, on continua néanmoins à porter en procession le calice contenant le vin comme dans l'Ordo I: c'est plus tard seulement que l'on ne porta plus que l'hostie seule. Cf. Ordo x. L'Ordo xv dit que le diacre présente le calice avec du vin, et un sous-diacre la burette d'eau pour que le pape fasse le mélange. Le calice qui a servi à la procession de l'hostie est employé par le diacre pour y mettre le vin. Les *Ordines* xiv et xv avertissent que l'usage de mêler un peu d'eau au vin n'est pas générale à toutes les Églises.

Jusqu'au xv^e siècle, le moment de la procession du corps est au début de toute la cérémonie, avant les lectures et les oraisons, c'est peut-être pour faire une seule et même procession pour la sainte relique et la sainte réserve jusqu'au *sacrarium*. Une seconde procession se faisait après les oraisons; (cf. sacramentaire gélasien. Elle allait du *sacrarium* jusqu'à l'autel et se faisait, par conséquent, à l'intérieur de l'église. Elle a été maintenue immédiatement avant la messe des présanctifiés et elle est la seule qui existe depuis l'Ordo xv.

c) *Les prières*. — Le prêtre encense les oblats qu'il a déposés sur l'autel. Avant l'Ordo xi, il n'est pas fait mention de cet acte, on ne parle que de l'encens porté dans la procession. Le prêtre récite, en même temps qu'il encense, les deux versets du ps. cxl, 2-4 : *Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo : elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum...* Ces mêmes versets étaient récités au vi^e siècle par les Byzantins à la messe des présanctifiés et le sont encore de nos jours. Voir ci-dessus, col. 101. C'est une preuve évidente que la messe des présanctifiés, en Occident, a une origine franchement orientale.

La prière *In spiritu humilitatis* est déjà contenue dans l'Ordo xiv, mais le lavement des mains ne se trouve que dans l'Ordo xv. Comme à la messe normale, le célébrant se retourne vers les fidèles et leur demande de prier en employant la formule usitée : *Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*. Il ne semble pas qu'on puisse tirer du mot *sacrificium* que les anciens voyaient un vrai sacrifice dans la cérémonie présente, car c'est une formule tirée telle quelle de la messe ordinaire, comme la formule *sacrificium vespertinum* qui se trouve déjà dans le texte du psaume. Les fidèles ne répondent pas par le *Suscipiat*.

d) *Le Pater*. — La prière dominicale a pris une place toute particulière dans le rite de la communion. La messe des présanctifiés est une communion solennelle, c'est pourquoi le *Pater* y prend sa place normale avec son introduction : *Oremus præceptis salutaribus...* et son embolisme *Libera nos...* Le sacramentaire gélasien, comme les *Ordines* I, x et xi, signale le *Pater* et ses embolismes comme les seules prières de la messe des présanctifiés. C'est donc bien le centre auquel sont venues s'ajouter les autres prières et formules.

e) *L'élévation*. — L'Ordo xv est le premier document qui mentionne l'élévation à la messe des présanctifiés. Mais elle ne se pratiquait pas au même moment que de nos jours; au xv^e siècle, le prêtre élevait l'hostie au milieu du *Pater*, après *et in terra*; puis il terminait le *Pater* et disait le *Libera nos, quæsumus*. Maintenant, le célébrant termine et le *Pater* et son embolisme, puis élève l'hostie avec la main droite seulement, alors que l'élévation à la messe ordinaire se fait avec les deux mains. L'élévation du calice ne se pratique pas car il ne contient que du vin devant servir à la première ablution.

f) *La fraction et l'immixtion.* — La fraction a existé de tout temps avant la communion, elle a même donné son nom à la liturgie eucharistique. A la messe des présanctifiés, quoiqu'elle ait existé et qu'elle soit supposée dans ces paroles de l'Ordo I : *sumit de sancta*, la première mention en paraît dans l'Ordo XIV; fraction en trois parts, précise l'Ordo XV, c'est-à-dire qu'on avait la pratique qui s'est maintenue jusqu'à présent. Avec la petite parcelle, le célébrant signe le calice et il la laisse tomber dans le vin. C'est ce qu'on appelle l'immixtion. La raison principale est d'unir les deux éléments. Déjà l'Ordo I parle de l'immixtion. *Sumit de sancta et ponit in calicem.*

Cet acte liturgique est appelé, dans la liturgie orientale, consignation du calice, et, d'ailleurs, la liturgie occidentale l'a pratiqué : « Quelques indices, dit M. Andrieu, nous permettent de conjecturer que dès la fin du IV^e siècle, on ne l'ignorait pas en Occident. Au Moyen Age, elle fut souvent pratiquée au chevet des mourants, pour consacrer le vin du viatique. Les livres de la liturgie romaine la prescrivent encore au XIV^e siècle, pour cette circonstance. » *Op. cit.*, p. 245.

La théorie de la consécration par contact apparut au Moyen Age et l'adage : *Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immixtum* (Ordo XIV, P. L., t. LXXVIII, col. 1217 C) gagna vite des adeptes parmi les théologiens. Quand on eut remplacé le précieux sang par du vin ordinaire, on a commencé à sanctifier le vin par l'immixtion d'une parcelle du saint corps dans le vin. Vite l'idée de sanctification se transforma en idée de consécration réelle.

Le grand champion de cette théorie est Amalaire qui exposa sa pensée vers 820, dans son *De ecclesiasticis officiis*. Ce n'est qu'au XII^e siècle, avec Hugues de Saint-Victor († 1141) et Pierre Lombard († 1160) que la théologie des sacrements sera précisée. Cf. P. L., t. CLXXVI, col. 140 sq.; t. CXCII, col. 856. Andrieu, *op. cit.*, p. 33-46. Le courant amalarien ne disparaît pleinement que vers la fin du XVI^e siècle.

L'usage actuel commence avec l'Ordo XV : fraction en trois parts et immixtion; il n'a plus varié depuis.

A la messe ordinaire, la communion est accompagnée du *Pax Domini* *sit semper vobiscum* puis de l'*Agnus Dei* et enfin du baiser de paix. Il semble que ce dernier geste devrait exister à la messe des présanctifiés puisqu'il est la préparation normale à la communion. De fait, toutes ces prières ont disparu, avec le baiser de paix, de la messe des présanctifiés. L'Ordo I dit simplement : *Sumit de sancta et ponit in calicem nihil dicens et communicant omnes in silentio*. L'Ordo X les exclut nommément, comme le font les rubriques de tous les missels depuis cette époque jusqu'à présent : *Pax Domini non dicitur, Agnus non cantatur nec datur osculum*. Un Ordo de la semaine sainte donne la raison pour laquelle on omet le *Pax Domini* : *quia non sequuntur oscula circumadstantium*, cité par M. Andrieu, p. 65.

g) *La communion.* — Voici l'acte essentiel de la messe des présanctifiés, dont il est la raison d'être. Mais la pratique a eu différentes fluctuations à travers les siècles et les papes.

Actuellement, seul le célébrant communie et reçoit les ablutions. On serait tenté de dire que partout et toujours il le faisait, si l'Ordo d'Einsiedeln (cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 503) ne disait : *Et procedent iterum ad Lateranis psallendo « Beati immaculati »*. Amalaire rapporte qu'en 832 le pape ne communiait pas là, ni l'assemblée; peut-être le pouvaient-ils ailleurs. P. L., t. CV, col. 1033. L'Ordo de Saint-Amand est silencieux sur la communion du pontife, mais il dit que les prêtres s'en retournent dans leurs *tituli* et, là, recommencent toute la cérémonie et *communicantur omnes*.

Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 488. Quant aux ministres, qui assistaient le célébrant dans l'office de ce jour, ils communiaient d'ordinaire avec lui. Cependant, l'Ordo d'Einsiedeln les exclut en même temps que le pontife : *Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi*; d'une manière ordinaire, les diacres communiaient si le pontife et l'assemblée le faisaient. Les *Ordines romani* disaient au début : *omnes communicant* ou *communicantur*; depuis l'Ordo X, les ministres sont exclus positivement, *communicat autem solus pontifex sine ministris*. Mais cela n'empêche pas que le clergé continue à communier avec les fidèles après le célébrant et l'adoration de la croix; fait spécialement mentionné dans les ordinaires des XI^e et XII^e siècles de la région rhénane. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 79. Une mention curieuse et contraire à l'usage de tous les *Ordines romani*, veut que le pontife seul communie *cum ministris*. Cf. Ordinaire de Bourg Saint-Andéol du XV^e siècle, cité dans Andrieu, *op. cit.*, p. 103.

Pour ce qui est des fidèles, le sacramentaire gélisien, éd. Wilson, p. 77, et l'Ordo de Saint-Amand (cf. Duchesne, p. 488) parlent de la communion qui leur est distribuée. L'Ordo d'Einsiedeln, en disant que le pontife et les diacres ne communient pas au Latran, paraît donner aux fidèles le choix entre communier à cet endroit avec la réserve du jeudi saint, et communier dans les autres *tituli* de Rome. Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 503. D'après Amalaire (832), personne ne communiait là où se faisait l'adoration de la croix. En droit, depuis l'Ordo X, les fidèles ne devaient plus communier; de même à Auch, au X^e siècle. Cf. *Fragment d'un sacramentaire d'Auch*, publié par J. Dufour, dans *Archives historiques de la Gascogne*, II^e sér., année XXI^e, fasc. 17, p. 6.

En 1622, la fête de l'Annonciation tombait le vendredi saint, une question fut posée à la S. Congr. des Rites; sa réponse fut d'autoriser seulement le viatique ce jour-là. Du même avis fut la S. Congr. du Concile dans le décret du 12 février 1679, *De quotidiana communione*, approuvé par Innocent XI. Ce décret a été fait pour faire cesser la coutume de certaines églises qui distribuaient encore la sainte communion.

Le cardinal Schuster, généralisant, dit que la communion des fidèles ne semble plus exister au XII^e siècle en Occident; cf. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. III, p. 251; mais, en fait, l'usage romain ne fut pas suivi partout; dans plusieurs missels des XIV^e et XV^e siècles, la communion des fidèles est mentionnée. Cf. Andrieu, *op. cit.*, p. 70, 72, 90, 186. Nous retrouvons la communion de l'assemblée autorisée en 1502, dans le diocèse de Naumbourg (ancien électorat de Saxe) et aussi dans le missel de Lund (Suède) : *et communicat ou communicet ipse et alii qui volunt*. Cf. *loc. cit.*, p. 80, 82. Un missel imprimé en 1508 pour les chanoines réguliers de Saint-Ruf, à Valence, témoigne du même usage. Cf. *loc. cit.*, p. 187.

D'après M. Molien, les fidèles communiaient encore au XVII^e siècle, à Rouen et au Mans, et les bénédictins d'Espagne en 1679; dans d'autres régions, cela se pratiquait encore jusqu'à la Révolution, et il ajoute qu'une paroisse d'Allemagne conserverait encore la coutume de distribuer la communion aux fidèles. Cf. Molien, *op. cit.*, t. II, p. 401. En droit, le nouveau Code règle que la seule communion autorisée le vendredi saint est le saint viatique. Can. 867, § 2.

Il existe à Notre-Dame du Puy une coutume qui consiste à célébrer un jubilé toutes les fois que le vendredi saint tombe le 25 mars, fête de l'Annonciation, comme ce fut le cas en 1932 et comme ce le sera en 2005. Alors, on célèbre la messe à Notre-Dame du Puy et on distribue la sainte communion, bien que ce soit le vendredi saint. L'origine de ce jubilé est très

ancienne et remonte sûrement au delà du ^{xv}e siècle. Cf. P. Dudon, dans *Études*, t. ccxi, 5 mai 1932, p. 257-271.

2° *Les autres liturgies occidentales.* — 1. *Milanaise ou ambrosienne.* — En dehors de la liturgie romaine, les autres liturgies occidentales n'ont pas eu de messe des présanctifiés propre. Ainsi, à Milan, la liturgie ambrosienne ne possède aucune mention de cette liturgie et, d'ailleurs, elle n'a pas de messe le vendredi, durant tout le carême. Cf. *Missale ambrosianum*, édité par A. Ratti (actuellement S. S. Pie XI) et M. Magistretti dans les *Monumenta sacra et profana*, t. iv, Milan, 1903.

2. *Mozarabe ou wisigothique.* — En 1912, dom Férotin a édité à Paris le *Liber mozarabicus sacramentorum* dans le t. iv des *Monumenta Ecclesiae liturgica*; le t. v de cette collection avait été publié par le même, en 1903, et avait pour titre *Liber ordinum*. Aucune mention de la messe des présanctifiés ne figure ni dans l'un ni dans l'autre. Le premier, p. 245, assigne deux messes au jeudi saint dont la seconde ad *nomam* (3 heures de l'après-midi); le samedi il n'y a de messe qu'en cas de nécessité. Le second, le *Liber ordinum*, p. 193-204, ne parle pour le vendredi saint que de l'adoration de la vraie croix, de l'homélie faite par l'évêque et de la réconciliation des pénitents. D'ailleurs, au ^{vi}e siècle, les conciles d'Espagne supposent que la communion ne sera donnée que le dimanche de Pâques et interdisent la messe le vendredi saint. Cf. IV^e (633) et XVI^e (693) conciles de Tolède, dans Mansi, *Concilia*, t. x, col. 620; t. xii, col. 76.

Le cardinal Ximénès fut le premier à introduire la messe des présanctifiés dans la liturgie mozarabe et il adopta le texte romain. Quelques différences y furent introduites. Pas d'élévation, mais arrivé au *panem nostrum*, le prêtre *ostendat populo corpus in suo loco super aram*, comme cela se fait dans la liturgie byzantine; la fraction est empruntée au rite de la messe mozarabe ordinaire : le célébrant divise l'hostie en neuf parties, dépose le *regnum* dans le calice et consomme le *gloria*; puis le reste par ordre. Cf. *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes*, P. L., t. lxxxv, col. 434 sq.

V. CONCLUSION. — Au bout de cette étude, il est bon de jeter un coup d'œil rapide sur le chemin parcouru pour en avoir une vue d'ensemble.

Sortie de la communion privée, la messe des présanctifiés a revêtu une forme plus ou moins solennelle selon les liturgies. Elle n'en demeura pas moins une communion *extra missam*. Toutes les Églises l'ont possédée à un moment ou à un autre, dans leurs rites, les unes l'ont développée selon leur esprit propre d'autres l'ont adoptée telle quelle; ainsi, la liturgie mozarabe qui l'a prise au rite romain. Une seule liturgie y est restée tout à fait étrangère : la liturgie milanaise, qui a simplement conservé ses journées aliturgiques.

La raison d'être de ce rite a été exposée différemment. C'est pour procurer la communion aux fidèles les jours aliturgiques, dit Bar Hébraeus, en parlant de cette institution établie par Sévère d'Antioche. D'autres disent qu'elle est une liturgie exclusivement réservée au temps de carême, car la messe normale est une liturgie joyeuse et la joie est incompatible avec les grands jours de tristesse et surtout avec le vendredi saint. Telle est la pensée des docteurs de l'Église byzantine. Cette explication, en dernière analyse revient à la première. C'est-à-dire que la tristesse aurait introduit la journée aliturgique qui, à son tour, réclama au moins la distribution de la sainte communion. La permission de dispenser le corps du Christ aux fidèles rétablit au contraire une certaine solennité et partant une liturgie joyeuse, dans ces jours aliturgiques, dès l'origine.

Le renvoi de la célébration de ce rite à l'après-midi, en dépendance de l'office de none ou de vêpres, s'explique par la pensée de tous les anciens qui ne souffraient pas de laisser rompre le jeûne par la réception de la communion.

Bien des choses ont été bouleversées dans cette institution : le jour, l'heure, la matière réservée, toutes circonstances accessoires. Une seule modification est vraiment importante : celle qui a supprimé la communion des assistants laquelle était la raison d'être de la liturgie en question. Actuellement, seul le rite byzantin distribue encore la communion à l'assemblée des fidèles. Or, c'est principalement pour cela que les anciens avaient introduit ce rite : il s'agissait de distribuer la communion aux fidèles les jours aliturgiques. Toute cette solennité et la consignation du calice n'ont leur sens plein que lorsqu'à l'appel du célébrant : *Santa sanctis*, le peuple ayant récité le *Pater* et incliné la tête s'approche de la table eucharistique pour s'unir au corps du Christ et participer au calice propitiatoire.

I. TEXTES ET TRADUCTIONS. — 1° *Rites orientaux.* — *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*, Rome, 1716; *Liber oblationis ad usum Ecclesiae Antiochenae Maronitarum*, 2^e éd., Beyrouth, 1908; *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum*, Rome, 1843; *Missale juxta ritum Ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfi (Mont-Liban), 1922; *Service de la messe selon le rite syrien*, nouv. éd., Mossoul, 1881; *Service de la messe privée selon le rite syrien*, approuvé par S. G. le patriarche d'Antioche; *Calendarium ad usum dioeceseos Mausiliensis Syrorum*, Mossoul, 1877; W. H. Codrington, *Liturgia praesantificationum syriaca sancti Joannis Chrysostomi* (texte syriaque et version latine), dans *Χρυσόστομος studi e ricerca interno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV^e centenario della sua morte*, Rome, 1908, p. 719-729.

J. Goar, *Εὐχολογία sive rituale Græcorum*, 2^e éd., Venise, 1730 (on y trouve une dissertation sur le sujet); C. Charon (Korolevsky), *Les saintes et divines liturgies, en usage dans l'Église grecque catholique orientale*, Beyrouth, 1904.

Cf. aussi les revues citées plus bas : *Journal of theological studies*; *Oriens christianus*; *Revue de l'Orient chrétien*; et Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. i, p. 494-501.

2° *Rites occidentaux.* — *Missale romanum. The gelasian sacramentary, liber sacramentorum romane Ecclesiae*, edited by H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 74-78; même texte, P. L., t. lxxiv, col. 1105; *Le sacramentaire gelasien d'Angoulême*, éd. par dom P. Gaxin, 1913-1918.

Dom Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, dans *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. iv, Paris, 1912, p. 245; *Le « liber ordinum »*, même collection, t. v, Paris, 1904, p. 193-204.

Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Rémy*, Paris, 1900, p. 127-128; J. Dufour, *Fragment d'un sacramentaire d'Auch*, dans *Archives historiques de la Gascogne*, II^e sér., XIX^e année, fasc. 17.

3° *Catalogues de manuscrits.* — Ét.-Év. et J.-S. Assémani, *Bibliotheca apostolica Vaticanae codicum mss. catalogus*, t. ii, Rome, 1758; Jos. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. i, ii, iii a et b, Rome, 1719; Wright, *Catalogue of syriac mss. in the British Museum*, t. i; Zotenberg, *Catalogue des mss. syriaques et sabéens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874; Et. Douaïhi, *Manarat el-Akdass (la lampe du sanctuaire)*, Beyrouth, 2 vol., 1895-1896.

II. SOURCES HISTORIQUES ET CANONIQUES. — J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. ii, Rome, 1868; *Antiochenae Ecclesiae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar Hebraeo syriace conscriptus*, trad. lat. de J.-A. Assémani, publiée par Mai, *Scriptorium veterum nova collectio*, t. x b, Rome, 1838; P. Bedjan, *Nomocanon Bar Hebraei* (texte syriaque sans trad.), Paris-Leipzig, 1898; *Concilium provinciale provinciae ecclesiasticae Albajulensis et Fogarasiensis* (an. 1872), *II^{um}* (an. 1882), *III^{um}* (an. 1900), Blaj, *Collectio Lacensis*, t. ii (conciles orientaux et décrets de 1682 à 1789), Fribourg-en-B., 1876; *Acta et decreta synodi Ruthenorum Leopoldensis, anno 1891 habitae*, Rome, 1896.

III. ÉTUDES GÉNÉRALES SUR LA LITURGIE. — Guillaume Durand, *Rational ou manuel des divins offices*, trad. franç., t. IV, Paris, 1854; Nihisius, Abraham Ecchellensis et Leo Allatius, *Concordia na ionum christianarum*, Mayence, 1655; P. Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, nouv. éd., t. II, Paris, 1869; J. Mabillon, *Musæi Italici tomus II, complectens antiquos libros rituales S. romane Ecclesiæ*, Paris, 1683 (reproduit dans P. L., t. LXXXV, col. 851-1418); Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Venise, 1788; E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2^e éd., Paris, 1847; Bona, *De la liturgie*, t. I; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5^e éd., Paris, 1925; L.-A. Molien, *La prière de l'Église*, t. II, L'année liturgique, Paris, 1924; Max de Saxe, *Prælectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Fribourg, 1913; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, t. II, Inspruck, 1897; J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, De missa, Rome, 1930; S. B. Mgr Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929; Schuster, *Liber sacramentorum*, t. III, Bruxelles, 1930; P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919.

IV. ÉTUDES SPÉCIALES SUR LA MESSE DES PRÉSANTIFIÉS. — S. Théodore le Studite, *Explicatio divinarum liturgiæ præsanctificationum*, dans P. G., t. XCIX, col. 1087 sq.; Leo Allatius, *De missa præsanctificationum*, à la suite du traité *De Ecclesiæ occid. atque orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648; J.-B. Taubant, *Monuments de la notation ephémérique et hagiopolite de l'Église grecque*, Saint-Petersbourg; du même, article dans les *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 36-49; M. H. W. Codrington, *The Syrian liturgies of the præsanctified*, dans *Journal of theological studies*, t. IV, 1903, p. 69-82; t. V, 1904, p. 369-377, 537-545; G. Graf, *Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular*, dans *Oriens christianus*, nouv. sér., t. VI, 1916, p. 44-48; M. Rajji, *Une anaphore syriaque de Sévère pour la messe des présanctifiés*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXI, 1918-1919, p. 25-39; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, 1924.

I. ZIADÉ.

PRESBYTÉRIANISME. — I. Définition et origines. II. Historique sommaire. III. Institutions dogmatiques, liturgiques et disciplinaires.

I. DÉFINITION ET ORIGINES. — Il est assez couramment admis, dans les milieux catholiques, que le mot « presbytérianisme » signifie simplement, par opposition à l'épiscopalisme, un régime ecclésiastique dans lequel la hiérarchie est arrêtée au niveau du pasteur, correspondant au prêtre de l'organisation catholique. Cette conception est inexacte. Le presbytérianisme n'est autre chose que l'application du « système presbytéral », c'est-à-dire d'un régime dans lequel la haute autorité appartient à un corps mixte, formé de pasteurs et de laïques, nommé *presbyterium*. Ce *presbyterium* n'est autre chose que ce que nous appelons le « consistoire ». L'équivalent de presbytérianisme serait donc le mot non usité de « consistorialisme » ou « régime consistorial ».

Au sens large, le presbytérianisme est le système ecclésiastique conçu par Calvin. Ni Luther, ni Zwingli, en effet, n'ont laissé de place au gouvernement des fidèles laïques dans l'Église. Les systèmes luthérien et zwinglien sont des systèmes d'Églises d'État. La seule différence importante entre eux est que le luthéranisme donne toute l'autorité au prince, tandis que le zwinglianisme, né au sein d'une république urbaine, la situe dans le conseil de la cité. Dans les Églises d'origine calvinienne, il en va tout autrement. Calvin a une défiance instinctive de l'État. Il prétend que Jésus-Christ seul possède la souveraineté dans l'Église. Mais il entend par là le pouvoir législatif seul. Quant au pouvoir coercitif, il est trop homme de discipline pour l'abandonner. Mais il veut que la Bible donne les deux indications suivantes à ce sujet : « C'est que la puissance spirituelle soit du tout séparée du glaive et de la puissance terrienne; secondement qu'elle ne s'exerce point au plaisir d'un seul homme, mais par

une bonne compagnie députée à cela. » *Institution chrétienne*, 1559, l. IV, c. II. C'est cette « bonne compagnie » qui se nommera tantôt consistoire, tantôt conseil presbytéral. De quoi est-elle formée ? On sait que Calvin enseignait qu'il y a quatre degrés dans la hiérarchie de l'Église : les pasteurs, les docteurs, les diacres, les anciens. Pasteurs et docteurs, qui ne diffèrent que par la nature de leurs fonctions, sont souvent confondus en un seul degré. Les pasteurs dirigent une communauté de fidèles. Les docteurs enseignent dans les hautes écoles. En ce qui concerne l'admission au consistoire, il n'y a pas de différence entre eux. Le conseil presbytéral est donc formé essentiellement de pasteurs ou docteurs et d'anciens. Les pasteurs y auront la présidence. Mais les anciens y sont en nombre prépondérant ou au moins égal. C'est le *presbyterium* qui est chargé de la discipline ecclésiastique. Le corps des pasteurs, comme tel, n'a jamais eu la mission de gouverner l'Église calviniste. Au point de vue de la censure des mœurs, les pasteurs sont soumis, comme les simples fidèles, à la juridiction du consistoire. Calvin disait des conseils presbytéraux : *Totum corpus Ecclesiæ representant*. C'est que, pour Calvin, la discipline ecclésiastique est de toute première importance. Il la veut continuelle, rigoureuse, vigilante et tenace. Le consistoire dispose de deux armes principales : l'*admonestation privée* pour les fautes courantes, l'*excommunication* pour les fautes graves. Cette seconde arme est particulièrement redoutable.

Dans ce système, l'office d'*ancien* est le pivot de l'organisation ecclésiastique. Calvin l'assimile — sans preuves — avec le *presbyter* des temps apostoliques. C'est de lui que le conseil disciplinaire calviniste reçoit son nom de *presbyterium*. Ainsi, le mot « presbytérianisme » signifie proprement, non pas un régime où le prêtre ou pasteur est chef — à l'exclusion de l'évêque — mais le gouvernement des anciens élus par la communauté des fidèles.

Au sens strict, le mot « presbytérianisme » s'est trouvé réservé aux Églises calvinistes de langue anglaise. C'est que, là, le protestantisme avait conservé des traits importants de l'organisation catholique, notamment l'épiscopat. Le presbytérianisme, en Écosse, en Angleterre, en Irlande, aux États-Unis et dans les colonies anglaises s'oppose, d'une part, à l'épiscopalisme et, d'autre part, au congrégationalisme ou indépendantisme. Mais, avec de légères variantes, toutes les Églises dites presbytériennes ont conservé l'organisation établie par Calvin.

II. HISTORIQUE SOMMAIRE. — 1^o En Écosse. — Le presbytérianisme y fut introduit par John Knox (1505-1572). L'organisation définitive fut réglée par le 1^{er} synode général, en décembre 1560, qui publia un « Livre de discipline » (*Book of discipline*). Le presbytérianisme s'implanta dans le royaume avec une force incroyable. Le catholicisme fut pourchassé et presque entièrement détruit, sauf dans certaines régions écartées de montagnes, dans le Nord. Les tentatives menées par Jacques 1^{er} et son fils Charles 1^{er} (Stuart) pour établir en Écosse l'épiscopalisme anglican, échouèrent complètement. Dès 1580, les presbytériens écossais avaient fondé, pour la défense de leur Église, une *Solemn league and covenant*, qui fut renouvelée, au temps des luttes contre l'absolutisme royal, en 1638 et en 1643. Les presbytériens écossais conçurent une joie immense en voyant triompher leurs idées en Angleterre, par la victoire du Parlement. Ils participèrent à la fameuse « Assemblée de Westminster », réunie en 1643, qui établit momentanément le régime presbytérien sur les ruines de l'épiscopalisme. Cette Assemblée, qui dura une dizaine d'années, mit sur pied un « Directoire du culte public » (*Directory for the public worship*), une « Confession de foi » (*Westminster*

confession) et deux « Catéchismes ». Ces « Livres » constituèrent désormais les textes constitutionnels de l'Église d'État en Écosse, sinon en Angleterre, où le presbytérianisme, refoulé d'abord par l'indépendantisme ou congrégationalisme de Cromwell, fut écrasé par le rétablissement de l'épiscopalisme et rentra dans l'opposition.

Mais l'Église presbytérienne d'Écosse eut encore à lutter contre les essais de restauration épiscopaliennne de Charles II, de Jacques II. Elle ne triompha pleinement que sous le règne de Guillaume III d'Orange. Toutefois, en devenant Église d'État, le presbytérianisme suscita des oppositions. On estima qu'il oubliait les droits de la communauté pour favoriser les prétentions des anciens « patrons », qui revendiquaient le pouvoir de nommer les pasteurs ou ministres des paroisses, comme leurs ancêtres avaient nommé les curés catholiques. Il se forma donc des Églises presbytériennes dissidentes, qui s'unirent entre elles, en 1847, sous le nom de *United Presbyterian Church*. Cette Église absorba, en 1900, la *Free Church*. Actuellement, les deux groupes — l'Église presbytérienne d'État et l'Église presbytérienne unifiée, sa rivale — ont un chiffre presque égal d'adhérents, une légère supériorité restant acquise à l'Église d'État.

2° *En Angleterre*. — Le presbytérianisme vécut dans l'opposition et fut soumis à de fréquentes persécutions sous les règnes d'Élisabeth, de Jacques I^{er} et de Charles I^{er}. Les presbytériens anglais étaient confondus dans la masse réprouvée des « non-conformistes », ou *dissenters*, que visait, sous des pénalités diverses, l'acte de conformité de 1559, aggravé par maintes mesures subséquentes. Ces presbytériens trouvaient naturellement des accointances dans la portion « puritaine » de l'Église d'État (épiscopaliennne). Ils s'unirent avec joie aux puritains lorsque ceux-ci passèrent d'une opposition religieuse à une opposition politique ouverte. Le triomphe du Parlement contre l'absolutisme royal fut leur triomphe. Ils eurent le bonheur de supprimer l'épiscopat en 1643. On vient de dire que l'« Assemblée de Westminster », dont les décisions furent approuvées, avec quelques réserves, par le parlement anglais, put croire l'Angleterre soumise, comme l'Écosse, à la pure loi de Calvin. Mais ces espérances furent bientôt déçues. Le Parlement pouvait bien être presbytérien, l'armée seule comptait. Et l'armée, c'était Olivier Cromwell. Lui-même était congrégationaliste, c'est-à-dire appartenait à la secte fondée, sous Élisabeth, par Robert Browne (1550-1631?), sous des influences anabaptistes, et dans laquelle on rejetait toute autorité de l'État et des synodes en matière religieuse, pour laisser à chaque congrégation entière liberté pour son dogme, son culte et sa discipline. Le parlement presbytérien ayant eu le tort d'engager la lutte contre l'armée, de lui imposer le serment du *covenant* et, plus tard, de vouloir la licencier, Cromwell dispersa le Parlement et mit fin à la domination du presbytérianisme en Angleterre. A la Restauration, l'épiscopalisme fut rétabli. La persécution recommença pour les presbytériens. Ils ne reçurent le droit de culte privé qu'en 1689. La *Presbyterian Church of England* s'accrut toutefois de diverses adhésions de groupes moins importants. Elle ne compte pas aujourd'hui 100 000 communicants.

3° *En Irlande*, le presbytérianisme se développa principalement dans les comtés de l'Ulster surtout dans le Nord-Est. Il y a gardé une forte position jusqu'à nos jours.

4° *Aux États-Unis*, le presbytérianisme fut importé de fort bonne heure par des émigrants anglais ou écossais que les persécutions de Jacques I^{er} ou de Charles I^{er} chassaient de leur pays. Il se divisa en diverses branches, telles que la *Presbyterian Church*

in the United States, la *Reformed presbyterian Church in the United States*, la *United presbyterian Church of North America*, la *Cumberland presbyterian Church*, etc.

5° *L'Alliance des Églises presbytériennes*. — Au mois de juillet 1877, à la suite d'une sorte de congrès ou synode universel des Églises presbytériennes, s'est constituée une Alliance de ces Églises, sous le nom de *Alliance of the reformed Churches holding the presbyterian system*, ou plus brièvement *Pan-presbyterian Alliance*. Cette Alliance n'implique aucune supériorité d'une Église sur une autre. Son organe principal est le concile général. Après le 1^{er} concile, celui d'Édimbourg, en juillet 1877, il y a eu des conciles généraux de l'Alliance à Philadelphie (1880), Belfast (1884), Londres (1888), Toronto (1892), Glasgow (1896), Washington (1899), etc. Parmi les nombreuses Églises qui ont adhéré à cette Alliance, les plus importantes sont l'Église presbytérienne d'Angleterre, celle d'Irlande, du Canada, des États-Unis, des Nouvelles-Galles du Sud, de Victoria, du Queensland, de l'Australie du Sud et de l'Est, etc. Il est à remarquer que des Églises, qui ne portent pas l'étiquette presbytérienne, ont aussi donné leur adhésion, telles que l'Église méthodiste de Galles, l'Église réformée d'Amérique, le Synode uni réformé de l'Amérique du Sud, l'Église réformée d'Autriche, celle de Bohême, les Églises réformées de France, l'Église évangélique de Grèce, l'Église vaudoise et l'Église libre d'Italie, l'Église réformée de Moravie, l'Église évangélique de Belgique, les Églises libres de Suisse. Parmi les Églises d'État, on note aussi la présence de l'Église d'Écosse.

L'Alliance revendique hautement, en raison de cette diversité considérable d'adhérents, le titre d'*acuménique* et prétend posséder cette marque de la *catholicité* que l'Église romaine place, à juste titre, parmi les marques de la véritable Église. Disons d'un mot, pour répondre à cette prétention du pan presbytérianisme, que la catholicité est inséparable de l'unité et que cette « catholicité » purement géographique, dont le lien ne consiste guère qu'en une étiquette commune et laisse subsister maintes divergences dogmatiques, ne répond nullement à celle que l'Église romaine considère comme l'une des « notes » de la véritable Église de Jésus-Christ. Il n'en reste pas moins qu'il convient d'insister en théologie sur le concept de la vraie et de la fausse catholicité. Nous accordons sans peine que l'Alliance soit *internationale* — comme d'autres systèmes désirent l'être, le marxisme par exemple — mais nous n'admettons point qu'elle soit catholique au sens chrétien du mot.

Une conséquence importante de ce groupement des Églises presbytériennes a été l'élan donné aux missions en pays païen. L'Alliance appuie sa prétention à la catholicité en affirmant sa présence, dans tous les pays du monde, même ceux où le christianisme a encore peu pénétré, tels que la Chine ou Ceylan.

III. INSTITUTIONS DOGMATIQUES. LITURGIQUES ET DISCIPLINAIRES. — Nous revenons ici aux Églises presbytériennes proprement dites : celles des pays anglo-saxons.

1° *Dogme*. — Elles ont maintenu en général, à la base de leur doctrine, la Confession de Westminster, qui fut mise sur pied dans les années 1645-1646, dans les circonstances qui ont été dites ci-dessus. Les pasteurs et les anciens, en entrant en charge, prononcent des formules d'obéissance à cette Confession. Il y a pour tant des exceptions importantes et c'est ici qu'il faut remarquer comment la « catholicité » de l'Alliance presbytérienne s'accommode de graves divergences doctrinales entre ses adhérents : la Confession de Westminster est strictement calviniste et prédestinarianiste. Or, parmi les Églises presbytériennes qui ont adhéré à l'Alliance, il en est qui admettent cette

Confession telle quelle, d'autres en atténuent certains points, comme l'Eglise presbytérienne unie d'Écosse ou l'Eglise presbytérienne du Cumberland (États-Unis). Cette dernière combine le méthodisme et le calvinisme et sa profession de foi est fortement teintée d'arminianisme. Même dans les Églises où l'on n'a rien changé aux formules d'engagements de l'ordination, il ne manque pas de théologiens qui se sont plus ou moins émancipés de la lettre de leurs serments doctrinaux. En somme, on pourrait distinguer trois catégories d'Églises presbytériennes : celles qui conservent la Confession de Westminster, sans modifications dans les mots, mais avec une certaine élasticité dans les idées, celles qui ont pris le parti d'atténuer la rigueur littérale de la Confession et qui laissent à leurs membres une plus grande latitude d'opinions encore, celles qui refusent de souscrire à la Confession de Westminster (*non subscribing presbyterians* d'Angleterre et d'Irlande) et dont les doctrines, empreintes de rationalisme socinien, se rapprochent de celles des « unitariens ». En définitive, manque absolu d'unité dans la doctrine.

2° *Liturgie*. — Si les Églises presbytériennes offrent de profondes divergences dans le dogme, elles ont toutes, en revanche, un air prononcé de parenté dans la liturgie. Leur culte est complètement dénudé. Rien pour la mystique ni pour l'art. La prédication a tout absorbé. Les temples n'ont ni autel, ni baptistère, ni crucifix, ni cierges, ni images, sauf parfois dans les vitraux. L'orgue est le plus souvent absent. Le pasteur officiant ne se distingue des assistants que par une robe noire et un rabat. Il n'y a pas de forme fixe ni de suite obligatoire de prières dans les réunions. Les prières sont laissées à la discrétion du pasteur. Les fidèles les écoutent en se tenant comme il leur plaît : debout, assis ou à demi agenouillés. En même temps que la Confession de foi, l'Assemblée de Westminster avait pourtant mis sur pied une *agende* ou « directoire du culte public ». Ce *directory* trace l'ordre général de la « longue prière », qui dure, en Écosse, de dix à quinze minutes. Comme chants : uniquement les psaumes rimés en monotones quatrains ou quelques cantiques bibliques paraphrasés. Le sermon, qui est souvent lu par le pasteur, occupe la plus grande partie du service divin. Il affecte, le plus souvent, un caractère dogmatique ou exégétique. Les presbytériens attachent une importance capitale à l'observation du repos « sabbatique », le dimanche. Mais le calendrier ne connaît chez eux aucune fête. La cène n'est célébrée que rarement. La communion est toujours précédée de nombreux exercices préparatoires et de pénitences diverses. Les fidèles communient assis à de longues tables.

On remarque, cependant, depuis un demi-siècle, une lente évolution au sein du presbytérianisme. L'antique austérité — reste du *puritanisme* d'autrefois — tend à s'atténuer. La jeune école n'admet plus, avec la même intransigeance que jadis, le principe que tout ce qui n'est pas un commandement formel de la Bible doit être rejeté avec horreur comme une invention arbitraire et impie des hommes. On commence à faire des concessions à l'esthétique et au sentiment !

3° *Discipline*. — On a souligné déjà le trait commun à toutes les Églises presbytériennes : le rôle capital qu'elles attribuent, dans la discipline, au *presbyterium*. En Écosse, le *presbyterium* a juridiction sur plusieurs communautés paroissiales. Il y a quatre échelons d'autorité : le Conseil d'Église (*Church* ou *Kirk session*), formé du pasteur et des anciens, le *presbytery*, composé des pasteurs et d'un ancien par paroisse du district, le synode provincial, qui ne se réunit que deux fois par an, pour juger en appel les causes renvoyées du *presbyterium*, l'assemblée générale (*general assembly*), qui est la cour suprême et n'existe que dans les Églises

importantes. On pourrait, depuis la fondation de l'Alliance pan-presbytérienne, ajouter un cinquième échelon : le concile œcuménique (*general presbyterian council*), composé de délégués de toutes les Églises adhérentes, au prorata du chiffre des communicants de chacune d'elles. De tous ces rouages, pratiquement, le plus important reste le *presbyterium*. Sa mission est de surveiller et de visiter les paroisses, comme fait l'évêque chez les catholiques, d'examiner et de consacrer les candidats au pastorat et d'exercer la juridiction disciplinaire sur tous les pasteurs de son ressort.

Il y a dans les Églises presbytériennes trois ordres de fonctionnaires religieux : les pasteurs, les anciens, les diacres. Comme on le voit, la catégorie calvinienne des « docteurs » est confondue avec celle des pasteurs ou ministres. Les anciens (*ruling elders*) peuvent faire l'office de diacres (distributeurs d'aumônes). Ils sont élus par les communicants de la paroisse. Ces mêmes communicants désignent les pasteurs, mais sous condition d'examen et d'acceptation — de *vocation*, disent les presbytériens — par le *presbyterium*.

La censure des mœurs est toujours sévère chez les presbytériens. Le crime des crimes est la violation du « sabbat » (lisez *dimanche*). Il y a un peu de pharisaïsme chez les presbytériens pur sang. Ce sont d'intrépides ergoteurs, lecteurs infatigables de la Bible, avec une façade imposante d'austérité domestique, une impeccable « honorabilité », une vertu très gourmée et très consciente d'elle-même, une grande indépendance de caractère, se traduisant par un ton tranchant, une ténacité invincible dans la discussion théologique et une certaine ostentation de zèle religieux qui n'est pas toujours exempte de charlatanisme. Un protestant, A. de Mestral, a fait cette pénétrante remarque que les presbytériens aiment leur Église comme on aime une fille, non comme on aime une mère, c'est-à-dire pour ce qu'ils lui donnent et non pour ce qu'ils en reçoivent !

I. SOURCES. — *Opera omnia* Calvini, dans *Corpus reformationis*, t. XXIX-LXXXVII; Knox, *Works*, parmi lesquels : *History of the reformation in Scotland*, Londres, 1644; W. Dunlop, *Collection of confessions of faith*; Schaff, *Creeds of evangelical protestant Churches*, on trouvera notamment la Westminster confession dans Dunlop, t. I, p. 1 sq., et dans Schaff, p. 600 sq. et la Confession de foi de Knox, en 1560, dans Dunlop, t. II, p. 13 sq., et dans Schaff, p. 437 sq.

II. GEE et William-John Hardy, *Documents illustrative of English Church history*, Londres, 1896, recueilli très commodément des documents qui intéressent l'histoire ecclésiastique d'Angleterre; La Parker society a publié aussi 54 volumes d'une collection intitulée *Publication of the works of the fathers and early writers of the reformed English Church* (1841-1855). Les LVII-XVIII, éditées par Hastings-Robinson, sont spécialement importants ici.

III. OUVRAGES À CONSULTER. — Les articles consacrés à Knox et aux principaux chefs de l'Église presbytérienne écossaise, dans *Dictionary of national biography*; John Hunt, *Religious thought in England*, 3 vol., 1870-1873; nombreux travaux de Samuel Rawson Gardiner, *The first two Stuarts and the puritan revolution*, 1876; *History of England from James I to the outbreak of the civil war*, 10 vol., 1883-1886; *The fall of the monarchy of Charles I*, 2 vol., suivis des 3 vol. de l'*History of the great civil war* et des 3 vol. de l'*History of the commonwealth and the protectorate*; Georg Macaulay Trevelyan, *England under the Stuarts*, 14^e édit., London, 1928.

Sur l'Alliance pan-presbytérienne, voir les documents et minutes des divers conciles : *Minutes and proceedings of the general council*, Édimbourg, 1877, éd. par G. Matthews, et ainsi de suite pour les conciles suivants; 1^{re} revue mensuelle, *The catholic presbyterian*, Londres, James Nisbeth and Co.; *The quarterly register, organ of the Alliance*, Londres, Office of the Alliance, 25, Christ-Church avenue.

L. CRISTIANI.

PRESCRIPTION. — Pour étudier cette matière, il faut rappeler d'abord la théorie du droit civil français; nous verrons ensuite la prescription en théologie morale et dans le droit canonique, spéciale-

ment dans le *Codex*, nous concluons par une comparaison du point de vue juridique et du point de vue moral.

I. LA PRESCRIPTION EN DROIT CIVIL FRANÇAIS. — Le législateur y a consacré le titre xx et dernier du Code civil. Ce n'est pas un des meilleurs; la rédaction est souvent confuse ou obscure; la prescription acquisitive et la prescription extinctive sont mêlées; la conciliation tentée entre les droits romain et canonique, nos anciens auteurs et la Coutume de Paris n'est pas toujours heureuse. Toutefois, les rédacteurs du Code ont réussi à simplifier notablement la théorie de l'ancien droit.

Le fondement de la prescription en droit civil français est surtout son utilité sociale évidente : l'*Exposé des motifs* dit qu'elle est « de toutes les institutions du droit civil la plus nécessaire à l'ordre social ». Elle fait disparaître, dans l'intérêt de la tranquillité publique, les droits que leur titulaire néglige trop longtemps d'exercer, et met un terme aux procès qui pourraient naître de cette incertitude.

L'art. 2219 définit la prescription « un moyen d'acquiescer ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi ». S'il n'y a pas d'inconvénient à mélanger ici les deux sortes de prescriptions, il faut distinguer, pour leurs conditions d'exercice et leurs effets, la prescription acquisitive ou usucapion et la prescription libératoire.

Cf., par exemple, Baudry, Lacantinerie et Tissier, *De la prescription*, dans *Traité théorique et pratique de droit civil*, t. xxviii, 3^e éd., 1905, in-8°; A. Colin et H. Capitant, *Cours élémentaire de droit civil français*, t. I, 7^e éd., 1931, p. 915 sq.; t. II, 7^e éd., 1932, p. 156 sq.; M. Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, t. I, 11^e éd., 1928, p. 82 sq.; t. II, 1926, p. 214 sq.; Girard, art. *Prescription*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. V, Paris, 1927, col. 750-752; J. Serserand, *Cours de droit civil positif français*, Paris, 1930, t. I, p. 777 sq.; t. II, p. 460 sq.

1^o *Prescription acquisitive ou usucapion*. — 1. Les conditions requises sont d'abord un bien susceptible de prescription, puis une possession soumise à certaines exigences légales.

a) Les choses qu'il est impossible d'acquiescer ne peuvent être susceptibles de prescription. Aussi l'art. 2226 décide : « On ne peut prescrire le domaine des choses qui ne sont point dans le commerce », c'est-à-dire des biens dont la loi interdit la cession ou l'aliénation, car il y aurait un moyen facile de tourner la défense; ainsi en est-il, par exemple, des choses communes, dont l'usage appartient à tous, des biens du domaine public, des biens dotaux des femmes mariées sous le régime dotal.

b) En outre, il faut avoir possédé la chose ou le droit qu'on se propose d'usucaper; mais, pour conduire à ce résultat, la possession doit satisfaire à certaines exigences légales (cf. art. 2229) : elle doit être exercée *animo domini*, être exempte de vices et prolongée un certain temps.

a. On ne peut prescrire qu'une chose possédée *animo domini*, c'est-à-dire détenue (élément matériel) avec l'intention de se comporter en maître (élément intentionnel; présomption en ce sens, art. 2230). S'il manque un de ces éléments, la prescription est impossible. L'art. 2236 applique ce principe en décidant, § 1, que « ceux qui possèdent pour autrui ne prescrivent jamais ». Il s'agit des détenteurs précaires, tels que locataires, fermiers, dépositaires, usufructuaires à l'égard des nu-propriétaires (§ 2), administrateurs de biens d'autrui et leurs héritiers (art. 2237). L'art. 2240 complète en décidant : « on ne peut prescrire contre son titre », c'est-à-dire que le possesseur précaire ne peut, à lui seul, changer la cause de sa détention : le vice de la précarité est indélébile, sauf les hypothèses

de l'art. 2238 (intervention du titre : on entend par là sa transformation en possession *ad usucapionem*, soit par cause venant d'un tiers, soit par contradiction aux droits du propriétaire) et de l'art. 2239 (transmission par le précaire à un tiers). C'est encore à la même idée que se rattache l'art. 2232 : « Les actes de pure faculté et ceux de simple tolérance ne peuvent fonder ni possession ni prescription. » Celui qui se borne à exercer les droits qu'il tient de la loi, ou d'une concession révocable et bienveillante ne peut invoquer la prescription : il manque ou l'empiètement sur le droit d'autrui, ou la possession *animo domini*.

b. La possession doit être exempte de certains vices (art. 2229) : la discontinuité, la violence, la clandestinité, l'équivoque. Cela signifie que la possession doit être exercée à des intervalles normaux, être paisible (cf. art. 2233), publique, et se manifester par des actes qui indiquent clairement la volonté de posséder pour soi-même.

c. La possession doit être prolongée pendant un certain délai. [Cette exigence ne concerne pas l'acquisition des meubles par un tiers acquéreur de bonne foi, tenant son droit d'un détenteur précaire; ici, d'après l'art. 2279, § 1, « en fait de meubles, possession vaut titre »; la revendication est alors perdue pour le propriétaire. Cette acquisition instantanée n'est donc pas une prescription, malgré l'opinion de certains auteurs.]

Le délai commence à courir, en principe, le lendemain du jour de l'entrée en possession, règle traditionnelle (sauf pour les droits éventuels, et peut-être les droits conditionnels); il se compte « par jours et non par heures » (art. 2260), et la prescription est acquise lorsque le dernier jour est accompli (art. 2261). Il n'est pas nécessaire de prescrire personnellement pendant tout le délai requis; le possesseur actuel peut joindre à sa possession celle de ses auteurs (ceux qui lui ont transmis ses droits, art. 2235), mais les règles de la jonction sont différentes selon qu'il s'agit d'un successeur ou *ayant-cause* à titre universel ou à titre particulier. Le premier (héritier *ab intestat*, légataire universel) ne fait que continuer la possession du défunt avec ses qualités et ses vices, quelle que soit sa situation personnelle; le successeur particulier pourra utiliser la possession de son auteur (et non la simple détention précaire), même si cette possession ne réunit pas les mêmes caractères que la sienne; sauf pour une prescription abrégée de 10 à 20 ans, si l'auteur n'avait pu invoquer que la prescription trentenaire.

Quel est le temps requis pour prescrire ? Le Code civil distingue deux espèces de prescriptions. Celle de 30 ans constitue à la fois le droit commun et le maximum (art. 2262), aussi bien pour les personnes morales, même de droit public, que pour les particuliers (art. 2277), différence avec l'ancien droit, qui avait conservé dans quelques cas les prescriptions de 40 et de 100 ans introduites par les empereurs romains. La seule condition requise est la possession exercée pendant 30 années avec les caractères voulus par la loi, sans juste titre ni bonne foi. Le Code a ainsi tranché la controverse classique de la doctrine française sur le point de savoir si l'on exigerait, au for externe, en droit civil comme en droit canonique, la bonne foi pour la prescription trentenaire.

L'existence d'un juste titre et de la bonne foi permet de bénéficier d'une prescription de faveur, celle de 10 à 20 ans (art. 2265), uniquement pour les immeubles (ou les droits réels) considérés *ut singuli*. Outre la possession, la loi exige d'abord un acte juridique qui serait en lui-même translatif de propriété, abstraction faite de la personne dont il émane : c'est le juste titre (vente, donation, échange, legs particulier); il doit n'être pas nul pour vice de forme (art. 2267, qui ne vise que les actes solennels : donation, testament; mais on

s'accorde pour étendre cette décision aux causes de nullité absolue et au titre putatif. L'art. 2265 requiert aussi la bonne foi, c'est-à-dire la croyance légitime et totale du possesseur à un transfert véritable de propriété. Elle se présume toujours (art. 2268), mais la preuve contraire est permise. La bonne foi n'est exigée qu'au moment de l'acquisition (art. 2269); ici encore, le Code abandonne, sans grandes raisons, les traditions canoniques et coutumières pour revenir à la règle romaine.

La durée de cette prescription de faveur varie de 10 à 20 ans suivant que le propriétaire contre lequel on prescrit est présent ou absent, c'est-à-dire réside dans le ressort de la cour d'appel où est situé l'immeuble, ou hors de ce ressort (art. 2265); les deux délais peuvent se combiner si le propriétaire change de résidence au cours de la prescription (art. 2266).

Si toutes ces conditions sont accomplies, l'effet de l'usucapion est de faire acquérir la propriété au possesseur; toutefois, avant l'expiration du délai requis, la prescription peut se trouver interrompue ou suspendue; et la loi permet de renoncer à la prescription acquise.

Aux termes de l'art. 2242, « la prescription peut être interrompue ou naturellement ou civilement ». L'interruption naturelle résulte de la perte de la possession; si cette perte est volontaire, le délai déjà couru est rendu définitivement inutile; si la possession a été enlevée par un tiers, le possesseur pourra effacer l'effet de l'interruption s'il intente avec succès une action possessoire, dans le délai d'un an. Le Code pose d'ailleurs une présomption de non-interruption (art. 2234), mais qui cède à la preuve contraire.

L'interruption civile résulte d'abord d'actes de poursuites émanés du véritable propriétaire. L'art. 2244 mélange les causes d'interruption des prescriptions extinctive et acquisitive; on ne peut retenir pour cette dernière que la citation en justice, même devant un juge incompétent (art. 2246), et la citation en conciliation devant le juge de paix, si elle est suivie de l'ajournement dans le délai prescrit (art. 2245). L'art. 2247 supprime l'effet interruptif, si la citation est nulle pour vice de forme, et quand le demandeur se désiste, laisse périmer l'instance ou perd le procès. S'il réussit, le temps écoulé et même le délai expiré au cours du litige sont perdus pour le possesseur. Une autre cause d'interruption civile consiste dans la reconnaissance volontaire, par le possesseur, des droits du propriétaire (art. 2248); ici encore, le temps écoulé est rendu inutile, mais une nouvelle prescription peut recommencer à courir.

La prescription peut aussi se trouver suspendue; tout le temps que dure la suspension ne compte pas, mais ici le délai déjà écoulé reste utile pour l'usucapion, quand la cause de suspension aura disparu. A la différence de l'ancien droit, qui appliquait de manière générale la maxime : *Contra non valentem agere non currit prescriptio*, le Code civil fait de la suspension un privilège; la prescription court en principe contre toutes personnes (art. 2251; applications dans les art. 2258, § 2, et 2259), sauf (art. 2252 et 2278) contre les mineurs ou interdits judiciaires, pour les prescriptions de plus de 5 ans; la femme mariée, pour reprendre un fonds dotal (art. 2255), quand son action est de nature à réfléchir contre le mari, ou dépend du parti à prendre à la dissolution de la communauté (art. 2256, § 1 et 2); les époux entre eux (art. 2253); l'héritier bénéficiaire, à l'égard des créances qu'il a contre la succession (art. 2258, § 1). Mais ces articles sont si limitatifs que la jurisprudence a rétabli en fait l'ancienne règle.

Enfin l'art. 2220 permet de renoncer seulement à la prescription acquise. Cette renonciation, expresse ou tacite (art. 2221) est interdite à ceux qui ne peuvent

aliéner (art. 2222); mais les créanciers, et même toute personne y ayant intérêt, peuvent opposer la prescription malgré la renonciation faite par le possesseur (art. 2225).

2. *Effets de l'usucapion*. — C'est de rendre le possesseur propriétaire, dès que la prescription est accomplie, et même avec effet rétroactif au moment où l'usucapion a commencé à courir (d'où l'acquisition des fruits de la chose par le possesseur), puisque, dès cet instant, il y a un titre, ou la possession qui remplace le titre au bout de 30 ans (cf. art. 2265, 2262). pour la prescription trentenaire, bien que ce dernier article ne mentionne que l'effet extinctif à l'égard de la revendication du propriétaire). Ce dernier conserve d'ailleurs les actions personnelles qu'il peut avoir contre des détenteurs précaires, sous réserve de la prescription extinctive. En outre, l'opinion traditionnelle laisse subsister à la charge du possesseur une obligation naturelle, c'est-à-dire démunie de moyens d'exécution, en faveur du propriétaire.

2° *Prescription extinctive ou libératoire*. — Il y a de nombreux points communs entre l'usucapion et la prescription libératoire; leur raison d'être est la même, au moins pour les longues prescriptions (les autres font plutôt présumer un paiement que la négligence du créancier); il y a bien des règles similaires pour l'interruption, la suspension, le calcul du délai, la manière d'opposer la prescription. Mais, en dehors de son domaine plus large et de sa base dissemblable, puisqu'il ne s'agit pas de possession, la différence essentielle, c'est que la prescription libératoire ne fonctionne jamais que comme cause d'extinction et n'engendre qu'une exception à l'action du créancier.

1. *Conditions*. — Deux conditions sont requises : un droit susceptible de s'éteindre par prescription; une certaine durée.

a) Par exception, quelques droits ne s'éteignent pas ou semblent ne pas s'éteindre par prescription : les droits hors du commerce; les pures facultés; certaines actions : du créancier gagiste; du titulaire d'un droit d'antichrèse; l'action en revendication, car le droit de propriété ne s'éteint pas par le non-usage, mais seulement par l'usucapion d'un possesseur. Les actions en partage ou en bornage semblent imprescriptibles, mais cela tient à ce que la cause de l'action se prolonge et renouvelle tous les jours le droit d'agir en justice.

b) Mais, le plus souvent, la prescription libératoire ne suppose pas autre chose que l'inaction prolongée du créancier, d'après le texte général de l'art. 2262 : « Toutes les actions (c'est-à-dire les droits déduits en justice), tant réelles que personnelles, sont prescrites par 30 ans... ». Ce délai est la durée extrême de la prescription; mais il existe un grand nombre de prescriptions plus courtes prévues par le Code ou des lois spéciales : système qui pourrait être facilement simplifié en ramenant ces prescriptions à deux ou trois types uniformes. Bornons-nous à quelques exemples : prescription de 10 ans pour l'action en responsabilité d'un architecte ou entrepreneur (art. 1792 et 2270), les actions en nullité ou en rescision d'un contrat (art. 1304), l'action du mineur contre son tuteur (art. 475); prescription de 5 ans pour les loyers, fermages, intérêts des capitaux, arrérages de rentes (art. 2277) et l'action des avoués (art. 2273); prescription de 2 ans pour l'action des médecins, chirurgiens, dentistes, sages-femmes, pharmaciens; d'un an pour l'action des huissiers, maîtres de pension ou d'apprentissage, domestiques à l'année (art. 2272); de 6 mois pour l'action des maîtres des sciences et arts, hôteliers, traiteurs, ouvriers (art. 2271); il y a même des prescriptions de 3 mois et d'un mois. Au surplus, la jurisprudence admet qu'on peut réduire la durée de la prescription, au moyen d'une clause spéciale

La prescription commence dès que l'action est ouverte au créancier : *Actioni non nata non prescribitur*; ainsi à l'égard d'une créance affectée d'un terme ou d'une condition suspensive (art. 2257), ou à l'égard des droits éventuels, c'est-à-dire dépendant de la mort d'une personne.

Comme dans l'usucapion, l'effet de la prescription extinctive peut être empêché par l'interruption, la suspension ou la renonciation.

Ici, l'interruption naturelle, fondée sur la possession, n'existe pas. Les causes d'interruption civile sont : la citation en justice (art. 2245 sq.; les règles sont les mêmes que pour l'usucapion), le commandement d'huissier, la saisie (art. 2244), la reconnaissance de la dette par le débiteur (art. 2248), sans forme obligatoire : elle peut être écrite (application dans l'art. 2263 permettant d'imposer au débiteur d'une rente la fourniture d'un titre nouvel au bout de 28 ans, et à ses frais), verbale, ou tacite. L'effet de l'interruption est toujours de rendre inutile le temps déjà couru, en laissant toutefois la prescription recommencer, sans changer sa nature, mais l'art. 2274 apporte une exception à cette règle pour les courtes prescriptions des art. 2271, 2272, 2273; quand elles sont interrompues par un arrêté de compte (reconnaissance de dette), une cédula ou obligation (acte sous seing privé, ou notarié), une citation en justice, la courte prescription est complètement écartée, et l'on revient à la prescription de 30 ans. car il s'agit de dettes généralement acquittées sans titre, et dans un court délai; ici, la présomption légale cède à la vérité.

La théorie de la suspension se signale par quelques particularités : l'art. 2258, § 1, établit une cause de suspension spéciale en faveur de l'héritier qui accepte la succession sous bénéfice d'inventaire, alors qu'il est créancier du défunt. Mais la prescription extinctive, à la différence de l'usucapion, continue à courir contre la succession bénéficiaire, vacante ou non acceptée. Surtout, les prescriptions de cinq ans et au-dessous courent même contre les mineurs et les interdits judiciaires, sauf leur recours contre leurs tuteurs (art. 2278).

Enfin, on peut renoncer seulement à une prescription acquise (art. 2220), sauf le droit pour les créanciers et tout intéressé de faire annuler la renonciation (art. 2225).

2. *Effets de la prescription libératoire.* — On peut ainsi les résumer :

a) La prescription accomplie éteint la dette (art. 1234, 2219, 2262), par elle-même, et par le seul fait du laps de temps écoulé, en fournissant au débiteur une exception qui permet d'écarter l'action du créancier. Mais la prescription n'opère pas de plein droit; il faut qu'elle soit invoquée par le débiteur lui-même, d'ailleurs en tout état de cause (art. 2224), ou par toute personne y ayant intérêt, notamment les créanciers (art. 2225). les codébiteurs solidaires, les cautions. On a voulu laisser à la conscience du débiteur la possibilité de ne pas se servir de ce moyen de défense. Aussi le juge ne peut-il y suppléer d'office (art. 2223), sauf en matière pénale, et pour les causes communicables au ministère public, c'est-à-dire où figure un absent ou un incapable; et si le débiteur acquitte volontairement sa dette malgré la prescription, l'acte est un paiement, non une donation.

b) La prescription opère rétroactivement; le débiteur est donc libéré non seulement du capital, mais aussi des intérêts dus au moment où la prescription s'est accomplie.

c) Malgré la prescription, il subsiste à la charge du débiteur une obligation naturelle; cette opinion est conforme à la tradition et semble bien avoir été adoptée par les rédacteurs du Code civil. Pour proté-

ger le débiteur, il suffit de paralyser l'action du créancier par l'exception de prescription; on peut donc dire qu'il s'agit d'une obligation civile, rendue inefficace, mais qui survit cependant à un degré inférieur. Si le débiteur acquitte volontairement la dette malgré la prescription, il paie véritablement son dû, et ne peut en exiger le remboursement (art. 1235, § 2).

Toutefois, pour les courtes prescriptions des art. 2271, 2272, 2273, en raison de leur fondement, il ne suffit pas au débiteur d'opposer l'exception de prescription pour être libéré, car le créancier peut déférer le serment au débiteur lui-même, pour lui faire jurer que la dette a été réellement payée; il peut le déférer à sa veuve ou à ses héritiers, pour qu'ils aient à déclarer s'ils ne savent pas que la chose soit due (art. 2275). A défaut de ce serment, la dette sera exigible malgré la prescription accomplie.

II. LA PRESCRIPTION EN THÉOLOGIE MORALE. — Signalons d'abord l'importance des éléments juridiques romains, canoniques et modernes, chez les théologiens. Il est aisé d'en saisir la raison : s'il est légitime de reconnaître la prescription conforme à l'équité naturelle, et de lui faire ainsi place en théologie morale comme mode d'acquisition de la propriété ou d'extinction des obligations, cette idée ne peut donner à l'interprète que des directives très générales. Pour déterminer plus exactement les conditions d'exercice ou les effets de cette institution, il faudra recourir à des éléments nouveaux; or, depuis longtemps, les lois civiles ont réglementé la prescription, et leur intervention est légitime, puisque l'État, dans un but de tranquillité publique et d'intérêt général, a le droit de légiférer en matière de propriété ou d'obligations, et de rendre ses décisions exécutoires, dans la mesure où elles sont conformes au bien commun et à l'équité naturelle (cf., par exemple, A. Tanqueray, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, Paris, 1931, in-8°, p. 115 sq.). Le droit romain, plus encore que les traditions germaniques, a été la source des législations modernes, et sa doctrine de la prescription mérite souvent de servir de modèle, par sa netteté, sa précision juridique, et son adaptation aux besoins récents et aux conditions nouvelles de la vie sociale. Et, tout naturellement, l'Église, qui « vit sous la loi romaine », adopte cette théorie, et la corrige de manière à la rendre plus conforme à la justice et à la règle morale; société parfaite, elle a le droit de réglementer la prescription dans la mesure où elle y a intérêt, au for externe comme au for interne, ou de rechercher, parmi les dispositions législatives du pouvoir séculier, celles qu'elle permettra de suivre ou qu'elle ordonnera de rejeter. Ainsi l'origine de la prescription, donc la raison de son efficacité en théologie morale, si discutée chez les anciens auteurs, est multiple : si le principe lui-même est de droit naturel, il est bien certain que le droit de la prescription fait partie du droit des gens, dans ses dispositions générales, communes à presque tous les peuples; mais les préceptes positifs qui règlent les conditions et les effets de la prescription varient selon chaque loi particulière, qui leur donne seule leur valeur propre. Cf. A. Vermeersch, *Questiones de iustitia*, Bruges, 1904, p. 340 sq.

L'idée de prescription, en elle-même, est honnête et juste; l'ordre public exige de ne pas laisser la propriété en suspens ou les procès se prolonger; on doit donner au possesseur de bonne foi la sécurité qu'il mérite, et exciter à la vigilance le propriétaire ou le créancier. Voir Vermeersch, *op. cit.*, p. 346 sq., pour qui la raison tirée de la négligence punissable n'est pas la principale, bien qu'elle ait été mise en lumière par saint Thomas, *Quodl.*, XII, a. 25 (éd. Mandonnet, Paris, 1926, p. 445, où il déclare qu'il n'y a pas lieu à restitution).

Mais ces effets ne peuvent être pleinement réalisés que si la prescription opère à la fois *in foro civili* et *in foro conscientie*. Faudra-t-il recourir à un système juridique établi uniquement par les théologiens ? Non, car la loi humaine peut valoir en conscience comme au for externe, bien qu'on en ait autrefois douté. Mais, depuis longtemps, canonistes et théologiens sont d'accord sur le principe. Nous aurons donc à rechercher les exigences auxquelles doit satisfaire la théorie pour répondre à ce double point de vue : 1. dans les conditions d'exercice ; 2. dans les effets de la prescription.

1^{re} Conditions d'exercice. — Il y a des conditions spéciales à l'usucapion (chose susceptible de prescription, possession, juste titre), et des conditions communes aux deux sortes de prescriptions : laps de temps, bonne foi.

1. Choses imprescriptibles. — La doctrine reconnaît deux sortes de choses imprescriptibles : *ex natura rei* (*res sacræ, res publicæ*, droits appartenant à l'Église *jure divino*), ou par une disposition expresse du droit canonique (cf. *infra*) ou des lois positives ; il suffit d'y renvoyer.

2. Les exigences relatives à la possession ont été longuement discutées par les canonistes et les théologiens, en partant des textes romains : cf. un bon résumé dans Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. III, Prati, 1899, p. 168 sq. Mais la controverse classique entre Savigny et Ihering, au début du XIX^e siècle, a montré qu'il était impossible de tirer du droit romain une doctrine absolument cohérente : la possession, d'après les Romains eux-mêmes, est une *res facti potius quam juris*. Il nous semblerait suffisant, a) de distinguer détention et possession ; b) de réduire les éléments constitutifs de la possession à l'appréhension matérielle (*corpus*), jointe à l'intention de se comporter en maître (*animus*), ce que les théologiens appellent parfois *possession composite* ou *mixte*. La possession véritable permettrait seule d'usucaper, si elle était continue, paisible, publique, non équivoque ; on pourrait aussi, selon la règle romaine, conserver la possession *animo solo* au cours de l'usucapion, tant qu'il y a possibilité matérielle d'appréhension de la chose. Cf. Ubach, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, Fribourg, 1926, p. 204, texte et note 2.

3. La nécessité en conscience du juste titre est rattachée par la plupart des auteurs à la bonne foi requise pour la prescription. Comme en droit civil, c'est tout acte juridique apte en lui-même à transférer la propriété, s'il n'était entaché d'aucun vice (*verus*). Il peut être coloré (ou apparent), putatif, présumé. Pour prescrire, il suffit, en droit naturel, d'un titre coloré, c'est-à-dire affecté d'un vice caché, comme la croyance invincible à la qualité de propriétaire ou à la majorité du *tradens* ; et même, à défaut de titre coloré, d'un titre putatif, à l'existence duquel on croit à tort, mais raisonnablement. De droit positif, le titre présumé (dont l'existence, impossible à prouver, est déduite par la loi d'un laps de temps de 30 ou de 40 ans) ne peut servir qu'à fonder une longue prescription ; c'est ce qui permet de supposer l'existence originaire d'un juste titre, ensuite oublié. Mais il faut que le droit commun ne soit point contraire, c'est-à-dire permette au demandeur de triompher dans un procès, ou que le possesseur ne soit pas présumé de mauvaise foi ; il faut alors un titre, ou, à son défaut, une possession immémoriale. Schmalzgrüber, *Jus canonicum univrsum*, t. IV, Rome, 1844, p. 371 sq. ; ainsi, pour l'évêque prescrivant des dîmes en dehors de son diocèse ; pour les laïques non soumis aux dîmes ou les diocésains exempts de la juridiction épiscopale, avant le *Codez*. Cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 167 sq.

4. La bonne foi est un des éléments communs aux

deux prescriptions ; autrement, on constituerait une prime à la mauvaise foi, ce qui est contraire à la loi naturelle, et le plus souvent au bien commun. De son côté, la puissance publique ne peut couvrir de son autorité les fraudes et les spoliations. Au surplus, les théologiens invoquent le texte général du IV^e concile du Latran (1215), c. XL, *Decr.*, l. II, tit. XXVI, c. 20 : *Quoniam omne quod non est ex fide peccatum est, synodali judicio definimus, ut nulla valeat absque bona fide præscriptio tam canonica quam civilis, cum generaliter sit omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quæ absque mortali peccato non potest observari. Unde oportet ut qui præscribit in nulla temporis parle rei habeat conscientiam alienæ*. Il se peut que ce texte vise seulement l'usucapion (Vermeersch, *op. cit.*, p. 344) ; les docteurs ont pourtant coutume de l'étendre à la prescription extinctive ; mais déjà le droit romain, et la plupart des législations modernes, se montrent ici plus indulgents en n'exigeant pas la bonne foi.

D'ailleurs, on peut surtout l'envisager à propos de l'usucapion ; ici, de façon générale, c'est la juste croyance du possesseur à sa propriété, mais il faut distinguer la bonne foi théologique et la bonne foi juridique. La première est la ferme persuasion d'être propriétaire (*bona fides stricta*), ou au moins de pouvoir posséder licitement (*bona fides minus stricta*), par exemple en cas de doute insoluble survenu au cours de la possession. Les contours de cette définition sont à la fois plus larges et plus étroits que ceux de la bonne foi juridique, c'est-à-dire celle qui remplit les conditions exigées par la loi positive ; car le législateur peut exiger la croyance totale à un transfert véritable de propriété, ne pas tenir compte de l'*ignorantia juris*, du titre putatif ou entaché de nullité absolue ; par contre, la théologie morale ne présume pas l'ignorance ou la bonne foi qui n'existe pas en conscience. J. Waffelaert, *De justitia*, t. I, Bruges, 1885, p. 172 sq. D'où ces deux principes (Waffelaert, *op. cit.*).

a) La bonne foi théologique est absolument nécessaire pour une prescription légitime au for interne, dès son début et jusqu'à la fin. — Dès qu'elle disparaît, la prescription est interrompue, et l'obligation de restituer naît immédiatement. Le voleur ne pourrait donc, semble-t-il, jamais usucaper : même s'il avait oublié sa faute, cet oubli ne doit pas être assimilé à la bonne foi. Cependant, quelques auteurs permettent l'extinction de l'action en revendication du propriétaire, dans le délai habituel de 30 ans (par exemple Noldin-Schmitt, *Summa theologiæ moralis*..., 21^e éd., Inspruck, 1932, p. 386) ; d'autres admettent même l'usucapion depuis le moment de l'oubli, puisque l'absence de mauvaise foi suffit, sauf disposition contraire de la loi positive (ce qui paraît être l'opinion de Vermeersch, *op. cit.*, p. 357 sq.).

Dès lors, que penser des lois modernes qui n'exigent pas la bonne foi, au moins pour les longues prescriptions, à l'imitation du Code civil français ? Des auteurs récents, surtout Ballerini, *op. cit.*, p. 152, ont violemment attaqué ces dispositions, soutenant qu'elles ne pouvaient avoir de valeur au for interne, si tant est que des législateurs de ce genre aient songé à ce point de vue. Il est certain qu'il faut toujours exiger en conscience la bonne foi théologique ; les dispositions contraires des lois civiles, par exemple l'art. 2262, ne peuvent que dénier au propriétaire toute action devant les tribunaux compétents ; elles ne transfèrent pas la propriété (Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 386), car l'utilité sociale de la prescription doit céder à des soucis évidents de moralité. Il en est de même de l'art. 2269, qui n'exige la bonne foi qu'au moment de l'acquisition. On ne doit pourtant pas réprouver absolument ces lois ; leur intention n'est

pas de paraître favoriser les fraudes, mais de terminer les procès et d'éviter au for externe la preuve, souvent difficile, de la bonne foi, ce qui est conforme au bien commun; l'usucapion peut servir à des tiers honnêtes, par exemple à des créanciers. D'ailleurs, cette grave lacune est atténuée notablement, dans le système français, par l'admission d'une obligation naturelle survivant à la prescription. Vermeersch, *op. cit.*, p. 358 sq.; Ubach, *op. cit.*, p. 211.

La bonne foi théologique suffit quand la loi civile n'exige pas davantage. La croyance légitime à une possession licite suffit donc à rendre l'usucapion valide, même s'il y a doute sur la propriété, quand ce doute n'existe pas au moment de la prise de possession, et que les recherches sérieusement entreprises ne peuvent faire découvrir la vérité : *in dubio melior est causa possidentis*. Il en est de même de l'ignorance de fait ou de droit, si la loi positive n'exige pas la bonne foi juridique. Enfin, il suffit en principe d'être personnellement de bonne foi, peu importe la situation de son auteur. Pas de difficulté pour le successeur particulier; la possession de mauvaise foi de son prédécesseur ne peut lui être utile ou nuisible; elle ne pourra ni compléter la sienne, ni empêcher de naître une nouvelle prescription de bonne foi. Si l'auteur était de bonne foi, son ayant cause peut joindre les deux possessions. Mais il y a discussion pour l'ayant cause à titre universel, en raison de la fiction juridique qui lui fait continuer la personne du défunt. Que vaut cette fiction dans le domaine de la conscience? Certains auteurs lui attribuent une valeur absolue, en déniant à un héritier la possibilité de prescrire, quand il succède à un auteur de mauvaise foi. La doctrine commune est cependant plus modérée; selon les uns, l'héritier, tenu de réparer le dommage causé par le défunt, y serait obligé pendant 30 ans, à l'expiration desquels, libéré de toute charge, il pourrait commencer à prescrire. D'autres distinguent entre l'héritier immédiat et l'héritier médiat, ne permettant qu'à ce dernier de prescrire, parce qu'il ne représente plus l'auteur de mauvaise foi. Enfin, beaucoup admettent le successeur universel à prescrire, comme à joindre à sa possession celle de son auteur, s'il était de bonne foi, donc apte à transmettre les droits qu'il avait lui-même. Vermeersch, *op. cit.*, p. 354 sq.; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 386. Cette opinion semble l'emporter actuellement, car le vieux principe romain : *heres sustinet personam defuncti* n'est plus toujours rigoureusement appliqué; aussi le silence de la loi positive suffirait pour permettre à l'héritier de bonne foi la prescription et même la jonction des possessions pour l'usucapion commencée de bonne foi par le défunt (Ubach, *op. cit.*, p. 209 sq.; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 387). La plupart des législations ne défendent pas au successeur universel de prescrire les dettes de son auteur. Au surplus, la mauvaise foi de l'auteur ne se présume pas plus que celle de l'usucapiens.

b) Si la loi civile exige, de façon plus stricte, la bonne foi juridique, cette exigence vaut en conscience comme au for externe, puisque l'efficacité de la prescription comme mode d'acquiescement est établie par la loi positive, aux conditions légitimes qu'elle a fixées. Pourtant, la doctrine est en désaccord pour l'ignorance de droit et l'usucapion de l'ayant cause universel.

Quand l'ignorance de droit empêche la prescription au for externe, en vertu d'une disposition législative expresse, l'empêche-t-elle également en conscience? Les codes modernes sont parfois obscurs; mais, par exemple, le Code civil français, art. 2267, exclut le titre nul pour défaut de forme. Les anciens auteurs (cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 150) étendaient cette exclusion au for interne; les théologiens et les canonistes modernes admettent quelques exceptions : igno-

rance invincible, loi obscure (Waffelaert, *op. cit.*, p. 177; Wernz, *Jus decretalium*, t. III a, Rome, 1908, p. 316), ou même, si la loi n'est pas suffisamment explicite, restreignent son application, jugée trop rigoureuse, au for externe. Ubach, *op. cit.*, p. 208 et note 3.

Quelques codes interdisent aussi au successeur universel d'usucaper, quand son auteur a été de mauvaise foi. Il faut alors les suivre en conscience. Vermeersch (*op. cit.*, p. 355) admettrait même l'usucapion abrégé au bénéfice de l'héritier de bonne foi, succédant à un auteur devenu de mauvaise foi au cours de la prescription, puisque le Code civil français n'exige la bonne foi qu'au début de l'usucapion.

Dans la prescription libératoire, la bonne foi théologique, toujours nécessaire en conscience, consiste au moins dans l'ignorance non coupable de l'obligation, par la croyance à un paiement ou à une remise de dette, ou par oubli (bonne foi positive). Il semble difficile d'aller plus loin pour le débiteur lui-même; il n'est jamais dispensé de payer, quand il diffère sciemment de s'acquiescer; un juste motif peut au plus excuser son retard. Pourtant, supposons une dette que la coutume ou la loi ne déclarent exigible qu'après une sommation du créancier, hypothèse fréquente dans les lois modernes (ainsi en droit français, où la seule expiration du délai ne suffit pas en principe sans une mise en demeure du débiteur). Si le créancier, après une sommation, s'arrête, par humanité, la connaissance de la dette par le débiteur n'est pas douteuse, la prescription ne peut s'accomplir; mais, si le créancier omet volontairement cette sommation pendant toute la durée de la prescription, le débiteur a pu, de bonne foi, s'imaginer qu'il lui était permis de retenir le montant de la dette : il lui suffira donc, pour prescrire, de ne pas apporter d'obstacle aux droits du créancier et d'agir sans fraude, c'est la bonne foi négative. Waffelaert, *op. cit.*, p. 188; Vermeersch, *op. cit.*, p. 356; Prümmer, *Manuale theologicæ moralis*, Fribourg, 1923; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 389.

Les lois civiles n'ont pas coutume d'exiger ici la bonne foi; on se contentera donc de la bonne foi théologique, et seulement de la bonne foi négative au cours de la prescription. On appliquera la solution exposée ci-dessus pour le doute; il semble légitime de permettre toujours la prescription des ayants cause, eu égard aux tendances du droit moderne, et même d'admettre que l'ignorance de droit ne sera pas un obstacle à la prescription.

5. *Le temps requis pour prescrire est déterminé par chaque loi nationale.* — On distingue généralement l'usucapion des meubles et celle des immeubles, avec délai plus court s'il y a juste titre et bonne foi. Le système un peu différent du droit canonique antérieur au *Codex* sera étudié plus loin. Rien ne s'oppose à reconnaître en théologie morale ces prescriptions de durée différente; on peut se montrer moins exigeant pour les meubles, non pas en raison de leur peu de valeur (Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 182), mais parce que leur nature impose une transmission rapide et simplifiée, même au détriment du véritable propriétaire. En requérant toujours la bonne foi, on peut encore faire varier la durée de la prescription selon la nature du juste titre; enfin, on peut imaginer des délais différents selon la possibilité de se défendre, la capacité juridique ou la situation privilégiée de ceux contre qui l'on prescrit, par exemple l'Église; mais ici l'interruption ou la suspension de la prescription paraissent en général des mesures suffisantes.

Pour la prescription extinctive, le délai des courtes prescriptions n'est-il pas un peu trop bref pour éteindre l'obligation en conscience comme au for externe? Mais les dettes atteintes par ces prescriptions sont

normalement réglées de façon rapide (d'où l'art. 2278), sans titre qui les constate; la libération ne profitera pas souvent à un débiteur de mauvaise foi; elle évitera l'accumulation des intérêts dans le cas visé par l'art. 2277; au surplus, le fondement juridique de ces prescriptions; la présomption de paiement, quand il se révèle inexistant, impose certaines mesures de faveur à l'égard du créancier (intervention de l'art. 2274; délation de serment de l'art. 2275). Ici, le législateur a certainement voulu réserver la survie de l'obligation au for externe; il ne l'a pas exclue au for interne vis-à-vis du débiteur de mauvaise foi, mais seulement pour la veuve ou les héritiers auxquels on défère le serment dans les termes de l'art. 2275, § 2, quand ils ignorent de bonne foi l'existence de la dette. On peut donc suivre ces règles en conscience (en ce sens, Waffelaert, *op. cit.*, p. 191; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, p. 390, admet, pour des raisons d'intérêt général, qu'il suffit pour libérer complètement le débiteur de l'intention expresse ou présumée de la loi).

2^o *Effets de la prescription.* — Avec toutes les conditions requises, il y a véritablement transfert ou extinction de droits, en conscience comme au for externe; sinon, la prescription n'atteindrait pas son but, puisqu'elle nuirait seulement aux consciences scrupuleuses: c'est l'opinion commune des théologiens. Mais comment opère, en conscience, la prescription? Est-ce de plein droit, ou bien après une sentence du juge? Est-ce avec ou sans effet rétroactif?

1. *La prescription opère-t-elle de plein droit ou seulement après sentence?* — L'intérêt pratique de la première question est considérable en matière d'usucapion; si l'effet se produit *ipso jure*, le possesseur qui restitue la chose ou le droit au propriétaire au terme du temps légal, dans l'ignorance de son droit, devra être remis en possession. On a soutenu que la prescription ne pouvait bénéficier qu'à celui qui l'invoque; c'est une faveur concédée par la loi, mais à condition de la demander. Cette doctrine soulève des objections: elle exclut du bénéfice légal les timorés ou les ignorants; elle permet de réclamer en sûreté de conscience, même après l'expiration du délai requis, des droits peut-être transférés à des tiers. Aussi, d'autres auteurs affirment que la prescription opère *ipso jure* au for interne (cf. la discussion dans Ubach, *op. cit.*, p. 201 sq.; l'auteur déclare plus probable cette dernière opinion, au moins selon le droit positif en vigueur; mais il allègue à tort le Code civil français, qui adopte expressément la doctrine contraire dans les art. 2223 sq.). On obligera donc le propriétaire à restituer la chose au possesseur ignorant. Mais la plupart des législations modernes ne vont pas si loin pour la prescription extinctive: elles reconnaissent bien au débiteur le droit de ne pas payer, mais non celui de répéter ce qu'il a volontairement acquitté (cf. art. 1235). Même en admettant l'effet libératoire avant toute sentence du juge, on ne peut en tirer une action en restitution en faveur du débiteur.

2. *La prescription accomplie a-t-elle un effet rétroactif?* — Il y a utilité à prendre parti au sujet des fruits de la chose usucapée, ou des intérêts de la créance éteinte par la prescription: la rétroactivité les fait acquérir à l'usucapiens ou au débiteur. Cette fiction juridique ne nous semble pas indispensable dans le domaine de la théologie. Sans doute, le juste titre existe au début de la prescription; mais le vice dont il est atteint ne peut être purgé que par le laps de temps; ce délai supplée ce qui manque au titre dont on enlève arbitrairement ce qui en faisait la valeur en séparant après coup ces deux éléments. Il n'en résulte pas forcément, nous semble-t-il, la restitution des fruits: le possesseur pourrait être autorisé à les garder, en compensation des frais d'entretien de la chose pendant l'usucapion (les art. 549

et 550 du Code civil français ne s'appliquent pas, malgré Vermeersch, *op. cit.*, p. 358, car ils ne visent que le possesseur battu dans l'instance en revendication); et, pour les intérêts, on pourrait admettre une *condonatio tacite* du créancier.

Comme en droit civil, les effets de la prescription peuvent être empêchés par la renonciation (permise pour la prescription acquise), l'interruption naturelle, civile ou résultant de la mauvaise foi survenant au cours de l'usucapion; et aussi par la suspension en faveur de ceux qui ne peuvent défendre leur droit, à raison d'incapacité (minorité par exemple), ou d'impossibilité d'agir en justice (guerre, calamité publique, absence, captivité).

Mais la théologie morale admet aussi, à l'imitation du droit romain et du droit canonique, la *restitutio in integrum*, c'est-à-dire l'annulation rétroactive de la prescription accomplie, accordée, à titre de faveur spéciale, en cas de lésion, aux mineurs, à l'Église, à l'État.

Dans quelle mesure le Code civil français s'écarte-t-il de ces règles relatives à la prescription? C'est surtout en ce qu'il admet le possesseur ou débiteur de mauvaise foi. Il est vrai que ce résultat est rendu plus difficile pour les courtes prescriptions; au surplus, le Code civil, en imposant l'obligation d'invoquer la prescription, laisse à la conscience de chacun la possibilité de ne pas user du bénéfice légal; enfin, dans la pensée des rédacteurs, une obligation naturelle persiste malgré la prescription accomplie. Bigot de Préameneu l'affirme nettement dans l'exposé des motifs: « Mais ce sacrifice, exigé pour le bien public, ne rend que plus coupable dans le for intérieur celui qui ayant usurpé, ou celui qui, étant certain que son engagement n'a pas été rempli, abuse de la prescription légale. Le cri de sa conscience qui lui rappellera sans cesse son obligation naturelle est la seule ressource que la loi puisse laisser au propriétaire ou au créancier qui aura laissé courir contre lui la prescription. » On pourrait aussi reprocher au Code français de ne pas avoir conservé en faveur de l'Église le système traditionnel (cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 193 sq.).

Pour le système spécial des art. 2279 et 2280, qui ne constitue pas une application de la prescription, cf. la réfutation par Vermeersch, *op. cit.*, p. 360, et Ubach, *op. cit.*, p. 212 sq. de l'interprétation absolument erronée et malveillante de Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, p. 194 sq., affirmant que la bonne foi n'est pas exigée, contrairement à la tradition et à l'art. 1141; que le propriétaire ne peut revendiquer dans l'hypothèse de l'art. 2280 (*sic*), p. 197!

III. LA PRESCRIPTION EN DROIT CANONIQUE. — La plupart des dispositions antérieures au *Code* actuel ont été tirées du droit romain parfois corrigé; aussi les principes généraux et les motifs de la prescription, *Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 5, sont-ils les mêmes qu'en théologie morale. Bornons-nous seulement à signaler les particularités les plus notables. (Voir, entre bien d'autres, Schmalzgrüber, *op. cit.*, et Wernz, *Jus decretalium*, t. III a, Rome, 1908, p. 305 sq.; cf. l'intéressant *dictum* de Gratien sur caus. XVI, q. III, c. 15.)

1^o Les textes ou la doctrine marquent nettement les limites de la prescription, en excluant *ex natura rei*: les droits établis dans l'Église *jure divino* (*Decr.*, l. I, tit. IV, c. 10), les *res publicæ*, les choses de pure faculté, le droit de visite et l'*obedientia*, lorsque la prescription a pour effet une exemption totale (*Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 12 et 16), les *res sacræ*, seulement pour un usage profane. En outre, la loi positive canonique déclare imprescriptibles les limites des provinces ecclésiastiques, diocèses ou paroisses (*Decr.*, l. III, tit. xxix, c. 4) (s'il y a simple doute, on applique la prescription de 10 ans: *Grat.*, caus. XVI, q. IV, c. 2;

Decr., l. II, tit. xxvi, c. 9), les *jura spiritualia*, excepté ceux dont les laïques peuvent être titulaires, comme le droit de patronage ou de sépulture (*Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 7; concile de Trente, sess. xxv, c. ix, *De ref.*), les bénéfices ecclésiastiques obtenus sans titre, et plus encore leur incorporation au patrimoine des clercs (*De reg. juris*, l. in VI^o), les charges des fondations pieuses (cf. concile de Trente, sess. xxv, c. v, *De ref.*).

2^o L'ancien droit canonique adoptait en général les délais du droit romain, sauf quelques exceptions : contre les églises, les meubles précieux ne se prescrivent qu'au bout de quarante ans, comme les immeubles, et les droits réels ou personnels (*Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 8); des privilèges spéciaux peuvent accorder un délai plus long; contre l'Eglise romaine, on ne prescrit que par 100 ans (authentique *Quas actiones*, ad leg. 23, *Cod. Just.*, l. I, tit. ii; *Grat.*, caus. XVI, q. iii, c. 17; *Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 13, 14, 17; l. II, tit. xiii, c. 2, in VI^o). Ces délais supposent toujours la bonne foi (*Decr.*, l. II, tit. xxvi, c. 5, 20; *De reg. juris*, 2, in VI^o), et un titre, le plus souvent présumé; sans titre, on ne peut invoquer que la prescription immémoriale, c'est-à-dire *cujus contrarii memoria non existit*, si le droit commun est contraire ou s'il y a présomption de mauvaise foi contre le possesseur (l. II, tit. xiii, c. 1, in VI^o). La plupart des canonistes admettaient la jonction des possessions au profit de tous les ayants cause d'un auteur de bonne foi, mais refusaient la prescription au successeur universel, si son auteur avait été de mauvaise foi.

3^o L'effet de la prescription, qui se produit en conscience comme au for externe, quelle que soit la *scientia rei alienæ* acquise après l'expiration du délai (Schmalzgrüber, *op. cit.*, n. 5 sq., 10 sq.) peut être empêché par la suspension ou l'interruption; enfin, la prescription peut être rescindée, une fois accomplie, par la *restitutio in integrum* accordée, en cas de lésion, aux mineurs, et aux Églises, dans le délai de 4 ans (l. I, tit. xxi, c. 1 et 2, in VI^o).

Le *Codex* a notablement simplifié la matière en décidant, can. 1508, d'admettre le droit positif pour les biens ecclésiastiques, sauf les exceptions suivantes : la bonne foi est toujours requise, et pendant toute la durée de la possession (can. 1512). Échappent à la prescription les actions relatives à l'état des personnes (can. 1701); ce qui est de droit divin, ou ne peut être obtenu qu'à l'aide d'un privilège du Saint-Siège; les droits spirituels, que ne peuvent posséder les laïques; les limites incontestées des divisions ecclésiastiques; les aumônes et charges des messes; les bénéfices ecclésiastiques, en l'absence de titre; les droits de visite et d'obéissance, s'il y avait exemption totale; le paiement de la taxe recognitive de soumission à l'évêque (*cathedralicum*) (can. 1509); les *res sacræ* susceptibles de propriété privée, pour des usages profanes ou sordides, après la perte de leur caractère; les autres *res sacræ*, pour la prescription en faveur d'un particulier (can. 1510). Enfin, on requiert un délai spécial pour prescrire des droits, actions, immeubles ou meubles précieux contre le Saint-Siège (100 ans, can. 1511, § 1), ou contre les autres personnes morales ecclésiastiques (30 ans, § 2); un bénéfice (3 ans de possession paisible, sans simonie, avec bonne foi et titre, même invalide, can. 1447); certaines actions criminelles (can. 1703).

IV. LE POINT DE VUE JURIDIQUE ET LE POINT DE VUE MORAL. — La nécessité d'exposer aussi clairement que possible une matière délicate nous a obligé à traiter séparément la prescription en droit civil ou canonique et en théologie morale. Chemin faisant, nous avons relevé des divergences essentielles entre les exigences indispensables de la théologie et les conceptions juridiques des droits modernes, notamment du Code

civil français. Nous voudrions, pour conclure, rechercher les origines de ce désaccord et les moyens d'y remédier.

Toute la question se ramène à la place que doit tenir la notion de bonne foi dans la théorie de la prescription. Les différences relatives au temps requis pour prescrire ou aux conditions de la possession seraient facilement atténuées ou supprimées : ainsi serait-il, par exemple, aisé de reconnaître un système spécial en faveur de l'Église.

Mais la plupart des lois modernes ne font à la bonne foi qu'une place minime; d'abord à cause de la tradition : le droit romain n'admettait pas toujours la nécessité de la bonne foi; il en était ainsi peut-être pour l'usucapion primitive, et, au moins, pour la prescription de 30 ans, dont l'effet était alors limité à l'extinction du droit du propriétaire ou du créancier; en outre, on n'exigeait la bonne foi qu'au début de la prescription. Girard et Senn, *Manuel élémentaire de droit romain*, 8^e éd., 1929, p. 322 sq., 772 sq. L'influence du droit romain a contribué à maintenir ou même à étendre ces principes, malgré la réaction de l'Église.

A ce motif traditionnel s'ajouta, dans certaines coutumes et chez certains auteurs de notre ancien droit, l'intention d'écarter les règles canoniques, en alléguant la difficulté de prouver la mauvaise foi « qui réside principalement dans l'esprit et dans l'intention », Dunod, *Traité des prescriptions*, 3^e éd., Paris, 1773, p. 42; et en déclarant limiter au for externe l'activité des tribunaux. « S'il en arrive quelques inconvénients, ce n'est que dans des cas particuliers, et... les inconvénients ne suffisent pas pour anéantir une règle générale dont l'observation est absolument nécessaire pour conserver la tranquillité publique. » Aussi l'auteur approuvait-il les coutumes qui ont rejeté ce que le droit canon avait mis dans la prescription « de trop difficile et trop onéreux ».

Il est certain que les lois plus récentes, spécialement le Code civil français, ont été encore plus loin, et nous avons vu comment notre droit ne reconnaît le for interne qu'au point de vue de la simple obligation naturelle. C'est là un des aspects fâcheux de cette ignorance systématique des principes canoniques par le droit civil. Les gloses sur les can. 5 et 20, *Decr.*, l. II, tit. xxvi, déplorent déjà ce désaccord, en justifiant la décision prise par le IV^e concile du Latran, ci-dessus, col. 124 : le pape n'a pas voulu condamner en bloc toutes les dispositions légales relatives aux prescriptions qui n'exigent pas toujours la bonne foi, mais rappeler seulement les exigences du *jus divinum* : la mauvaise foi rend coupable de péché et empêche la prescription. Le droit canonique ne méconnaît pas l'utilité sociale évidente d'une institution qui punit les négligences sans excuses, et permet de ne pas laisser en suspens un droit incertain; mais il voit aussi dans la prescription une présomption de propriété ou de paiement, ou au moins la sanction d'une croyance légitime et durable à la propriété ou à la libération.

Ici les deux législations peuvent se rencontrer sans efforts, mais la tendance à faire prédominer les avantages sociaux peut créer un conflit avec la règle morale en consacrant l'éviction du propriétaire ou le sacrifice du créancier. Les auteurs modernes semblent y consentir bien facilement; Bigot de Prémeneu disait déjà : « la justice générale est rendue et dès lors les intérêts privés qui peuvent être lésés doivent céder à la nécessité de maintenir l'ordre social. » On ne résoudra point le problème en le déclarant supprimé; la théologie morale se rend compte de son existence quand elle tempère parfois la rigueur des principes, par l'admission d'une bonne foi théologique, même négative, qui peut être moins rigoureuse que la bonne foi civile, et jusque par la reconnaissance, au for interne, d'un pou-

voir extinctif reconnu à l'usucapion de mauvaise foi. Il semble impossible d'aller plus loin; l'exigence de la bonne foi théologique est un minimum, dans l'une et l'autre prescription, un état contraire à la règle morale ne mérite pas la faveur de la loi, et ne saurait être invoqué pour légitimer une usurpation. Au surplus, il paraît toujours fâcheux, pour la société comme pour les individus, de remplacer les préceptes immuables de la morale par les règles tirées d'un intérêt social essentiellement variable.

Les ouvrages soit de droit civil, soit de droit canonique, soit de théologie morale ont été cités au cours de l'article.
R. LAPRAT.

1. PRÉSUMPTION. — I. Notion. II. Présomption et vertu d'espérance. III. La présomption dans la vie spirituelle. IV. Remèdes.

I. NOTION. — Le mot présomption peut s'entendre en des sens divers.

Dans l'ordre de la connaissance, on appelle présomption un jugement porté avant preuves (*præsumptum*) et fondé seulement sur des indices ou des conjectures. Cette présomption peut être subjectivement forte ou légère; objectivement vraie, fausse ou probable; mais elle n'intéresse pas directement la morale. Voir l'article suivant.

Dans l'ordre affectif, le mot présomption prend ordinairement un sens péjoratif. C'est un sentiment de confiance en soi fondé sur une estime exagérée de sa propre valeur. Il faut y voir une forme de l'orgueil.

Dans l'ordre de la volonté, la présomption est un mouvement qui porte à entreprendre plus qu'on ne le peut, physiquement ou moralement. Il y a présomption à oser transgresser sciemment la loi. C'est le sens du *si quis præsumperit* des législateurs et des canonistes. En ce sens, la présomption n'est pas un péché spécial, mais une circonstance générale qui se rapporte au mépris de la loi. Il y a présomption aussi à vouloir entreprendre plus que ne le permettent les forces dont on dispose ou croit disposer. S'il s'agit des forces naturelles, la présomption est opposée directement à la vertu de magnanimité, dont le rôle est précisément de modérer la tendance à se lancer dans des entreprises difficiles. Elle est opposée accidentellement à la vertu théologale d'espérance, lorsque ce que l'on prétend atteindre ne peut être obtenu qu'avec le secours de Dieu. S'il s'agit, au contraire, de la puissance divine et du secours de la grâce pour arriver à la béatitude, la présomption est directement opposée à la vertu théologale d'espérance.

II. LA PRÉSUMPTION, PÉCHÉ OPPOSÉ À LA VERTU D'ESPÉRANCE. — 1^o Nature. — La vertu théologale d'espérance nous fait attendre avec confiance de la bonté divine le salut éternel et les moyens nécessaires pour y arriver. On peut définir la présomption qui lui est opposée : une attente désordonnée et téméraire de cette fin et de ces moyens.

La grâce et la gloire sont des biens de l'ordre surnaturel. Comme tels, ils demeurent donc nécessairement hors de la portée de l'homme laissé à lui-même. Quoique les attendrait de sa propre valeur et voudrait se les approprier par ses propres forces s'abuserait. Sa confiance en lui-même serait déraisonnable; son échec serait certain. Pareille attitude est directement opposée à l'espérance : elle revient, en elle-même, à lui enlever son motif propre, la bonté divine, qui seule légitime de la part de la créature l'attente de biens qui ne peuvent venir que de Dieu, et par suite à supprimer son objet formel.

D'autre part, Dieu n'accorde normalement les biens surnaturels que dans certaines conditions, conformément à ses attributs et à ses promesses. Compter les obtenir de lui autrement reviendrait à modifier l'objet

de l'espérance, et donc encore à pécher contre cette vertu. C'est ce que fait le pécheur qui pense pouvoir être pardonné sans regretter sincèrement ses fautes et sans en faire pénitence, ou qui croit devoir être sauvé tout en s'obstinant dans son mal jusqu'au dernier soupir. Sa confiance en Dieu va contre l'ordre établi par la Providence. Il a le double tort de considérer comme absolues en elles-mêmes ou pour lui des promesses qui en réalité sont conditionnelles, et de s'appuyer sur la puissance et la miséricorde de Dieu au point de leur sacrifier la justice qui, elle aussi, est un attribut divin.

De là deux formes de présomption. Le présomptueux attend la béatitude : mais, ou bien il donne à son espérance un fondement illusoire, ou bien, tout en retenant son véritable motif, qui est la toute-puissance secourable de Dieu, il attend béatement les biens sur lesquels elle porte sans se mettre en peine de les mériter. Ces deux formes n'ayant ni les mêmes causes ni la même malice, il importe de les considérer séparément.

2^o Causes et malice. 1. La présomption hérétique. — Les théologiens appellent la présomption qui consiste à faire reposer l'espérance sur un fondement qui n'est pas le sien, *præsumptio contra spem* ou encore *præsumptio hæreticalis*. Elle détruit, en effet, la vertu d'espérance en s'opposant à son motif. D'autre part, elle a son origine dans une erreur grave en matière de foi; elle est commandée par une hérésie dont elle n'est qu'une conséquence logique et dont elle prend le nom. Ainsi, le naturalisme pélagien, qui exalte la liberté humaine au point d'attribuer à l'homme seul sa propre sanctification et son salut, engendre la *præsumptio pelagiana*. Voir art. PÉLAGIANISME, col. 684. Le surnaturalisme luthérien, qui attribue au contraire la sanctification individuelle et le salut aux seuls mérites du Christ, sans laisser la moindre place à la collaboration de l'homme, engendre la *præsumptio lutherana*. Voir LUTHER, col. 1218 sq. Le prédestinarianisme calvinien, qui admet la prédestination absolue, engendre la *præsumptio calviniana*. Voir CALVINISME, col. 1406 sq.

Toute présomption de ce genre supprime l'espérance et revêt la malice de l'hérésie dont elle découle. Objectivement considérée, elle est toujours un péché très grave, *peccatum mortale ex toto genere suo*.

Les présomptions dites luthérienne et calvinienne sont cependant plus graves que la pélagienne, parce qu'il est plus grave d'attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas, dans l'espèce une puissance et une miséricorde qui s'exerceraient au détriment de la justice, ce qui constitue un attentat contre la sainteté divine, que de surfaire les forces humaines. *Palet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit. Sum. theol., II^a-II^æ, q. XXI, a. 1, ad 1^{um}.*

A la suite de Pierre Lombard, *Sent.*, I, II, dist. XLIII, les commentateurs du livre des *Sentences*, en particulier saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, n'hésitent pas à voir dans la présomption qui s'appuie de façon immodérée sur Dieu une espèce de péché contre le Saint-Esprit. Cf. Albert le Grand, *In II^{am} Sent.*, dist. XLIII, a. 4; saint Thomas, *In II^{am} Sent.*, dist. XLIII, a. 4, et *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. XXI, a. 1; saint Bonaventure, *In II^{am} Sent.*, dist. XLIII, a. 3, q. 1. Donner tout à la miséricorde et supprimer la rigueur de la justice, explique saint Bonaventure, c'est en effet enlever à l'homme les raisons de craindre Dieu; c'est ainsi fermer pour lui la voie qui conduit à la grâce par le repentir et élargir à voie qui mène au péché. Ed. Quaracchi, t. II, p. 995 b.

La présomption est cependant moins grave en elle-même que le désespoir, dans la mesure même où l'exercice de la miséricorde appartient proprement à Dieu que celui de la justice. Dieu est, en effet, infiniment bon. Il est miséricordieux par nature; mais

il punit à cause de nos péchés. *Præsumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio; quanto magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem; illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem propter nostra peccata. Sum. theol., II-II^æ, q. XXI, a. 2.*

Il va de soi que la présomption, même entendue objectivement au sens que nous avons dit, ne détruit dans l'individu la vertu théologale d'espérance que si elle est pleinement délibérée et érigée pour ainsi dire en théorie ou en droit. Pareille présomption est évidemment très rare chez les fidèles.

2. *La présomption commune.* — Par opposition avec la présomption hérétique, on appelle présomption commune celle qui, sans détruire le motif de l'espérance et par conséquent l'espérance elle-même, introduit dans la pratique de cette vertu quelque désordre et quelque témérité. Les théologiens la nomment aussi *præsumptio præter spem*.

Espérer de Dieu la gloire future et les grâces nécessaires pour y arriver est bon et obligatoire; mais espérer de lui tel degré de gloire qu'il a réservé à l'un ou l'autre de ses élus serait téméraire, parce que cela relève uniquement de son bon plaisir. Dieu offre libéralement à tous les grâces qu'il a promises; mais différer de s'occuper de son salut en comptant avoir au moment de mourir le temps de faire pénitence serait attendre de lui plus qu'il n'a promis et pécher par présomption.

De même, s'autoriser de sa confiance en Dieu pour pécher plus librement, plus gravement, plus fréquemment, ou pour demeurer plus longtemps dans le péché, sous prétexte que le pardon s'obtient sans peine et aussi facilement pour de nombreuses fautes que pour une seule, serait abuser de la bonté divine. S'exposer sans discernement à la tentation, croire que, tout en négligeant la prière et l'effort moral requis de tous les chrétiens, on pourra « se tirer d'affaire » avec la grâce de Dieu serait se considérer au moins implicitement comme placé en dehors des règles communes de l'action providentielle. Ce sont là autant de manières de pécher « par excès » contre la vertu d'espérance.

Les fautes de ce genre ont généralement leur source dans la vaine gloire ou dans l'orgueil. Voir ORGUEIL, col. 1418-1419. Elles sont graves par nature, mais peuvent devenir légères en raison de leur matière. L'espérance d'un bien surnaturel extraordinaire ne dépasse pas le péché véniel, si elle s'accompagne d'une entière soumission à la Providence; l'espérance déordonnée d'un secours ordinaire, mais minime, et l'espoir du pardon dont on s'autoriserait pour commettre seulement des péchés véniels ne sauraient constituer des fautes mortelles. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, t. II, n. 835. En somme, le degré de gravité de la présomption commune varie non seulement selon son objet, mais encore selon la gravité des fautes auxquelles elle entraîne et selon le degré d'influence qu'elle a sur elles.

Comme l'a finement noté saint Thomas, ce qui serait présomptueux pour qui ne considérerait que les forces humaines cesse de l'être quand on tient compte de l'immense bonté de Dieu : *ipsa res recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuratur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis*. II-II^æ, q. XXI, a. 3, ad 1^{um}. D'autre part, l'espoir du pardon par la pénitence, quand il accompagne le péché sans y pousser réellement, n'est pas de la présomption; cet espoir, en effet, loin d'augmenter la faute comme le ferait la présomption, la diminue en réalité, puisqu'il révèle chez celui qui en est animé un attachement moindre pour le mal : *Peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et*

hoc non diminuit sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito... pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmam ad peccandum. Ibid., ad 3^{um}.

III. RÔLE DE LA PRÉSUMPTION DANS LA VIE SPIRITUELLE. — La présomption « hérétique » entraîne naturellement des conséquences des plus importantes au point de vue spirituel. De l'erreur dogmatique sur laquelle elle repose résulte une conception fautive de la vie et du progrès de l'âme qui porte l'homme à se placer en dehors des conditions du salut et de la perfection. Inutile d'insister sur ce point. Pour être moins radicale dans ses effets, la présomption commune n'en exerce pas moins une influence néfaste dans tous les domaines de la vie spirituelle.

Tandis que la confiance en soi, quand elle est raisonnable et sage, tonifie l'âme, en stimule les énergies, engendre le courage dans les entreprises, la persévérance dans l'effort, l'audace pour affronter la lutte et vaincre les difficultés, la présomption qui se présente sous la forme de l'excès de confiance en soi n'engendre que des maux. Celui qui a trop bonne opinion de lui-même se lance dans des entreprises impossibles pour lui, juge inutile de prendre avis d'un conseiller désintéressé ou d'un directeur, va au-devant d'échecs qui ne tardent pas à provoquer le découragement. Sa confiance excessive diminue chez lui la crainte du danger, le porte à négliger les précautions nécessaires; il s'expose inutilement aux tentations, et, quand elles le menacent ou l'assaillent, il omet de recourir aussitôt aux moyens naturels et surnaturels de les prévenir ou de les vaincre. Dans son désir de perfection, il veut brûler les étapes; croyant prématurément acquises les vertus auxquelles il vise, il ne se met pas en peine d'affermir ses positions et s'expose ainsi à des surprises ou à des rechutes; attendant trop de l'emploi de ses seules ressources humaines, il méprise facilement les pratiques ordinaires de piété, et il lui arrive de vouloir réaliser par ses propres efforts des « états d'oraison » qui ne peuvent être que l'effet de grâces spéciales. Sont présomptueuses et par suite inefficaces et dommageables toute ascèse et toute mystique qui ne sont pas fondées sur l'humilité.

Tandis que la confiance en Dieu, quand elle est ce qu'elle doit être, attire sur l'âme des lumières et des secours surnaturels qui l'éclairent et la soutiennent dans la voie de la perfection, la présomption qui se présente sous la forme de l'excès de confiance dans la puissance et la bonté divines porte à trop attendre de Dieu sans demander assez à soi-même. Celui qui, pour son compte, néglige de considérer de temps à autre la justice divine et ses exigences pratiques, s'endort facilement dans l'inaction ou du moins ne donne pas dans sa vie la place qu'il faudrait à l'effort moral et aux exercices de dévotion. Victime d'un optimisme de mauvais aloi, il se conduit comme si Dieu ne devait pas « avoir le courage » de le damner ou se devait de lui accorder des faveurs spéciales; il tombe même parfois dans l'illusion quétiste et va jusqu'à s'imaginer avoir définitivement échappé, par sa grâce, à la possibilité de pécher. Voir MOLINOS et la proposition 61 de la constitution *Cælestis pastor* d'Innocent XI, dans Denzinger-Bannwart, n. 1281.

IV. REMÈDES. — Pour éviter la présomption ou la guérir, il importe d'abord de se faire une idée exacte du véritable motif et des véritables conditions de l'espérance chrétienne. Il faut se souvenir, d'une part, que le salut est l'œuvre de Dieu; d'autre part, que Dieu, qui peut et veut le salut de tous, ne nous sauve pas sans nous, et que par conséquent l'espérance, absolument certaine et infaillible à ne considérer que son motif, n'est pas certaine pour ce qui regarde chaque individu,

à moins qu'il ne mette en œuvre les moyens de salut et ne persévère jusqu'à la mort. Il faut se souvenir aussi qu'en dehors des grâces nécessaires, les seules qui soient promises et sur lesquelles on puisse compter, les faveurs divines sont librement dispensées sans que nul puisse y prétendre ou les escompter.

Il importe aussi de se placer et de se tenir dans les dispositions générales que commande la situation de l'homme par rapport à Dieu : l'humilité, qui coupe à la racine les tendances naturelles à l'orgueil et à la vaine gloire; la crainte des insondables jugements divins qui prévient ou paralyse tout mouvement de présomption.

Les théologiens, les moralistes, les auteurs ascétiques ou mystiques traitent généralement de la présomption à propos de la vertu d'espérance et de l'orgueil. Nous croyons inutile de reproduire ici une bibliographie que l'on trouvera sous les mots ESPÉRANCE et ORGUEIL dans ce dictionnaire. On pourra y ajouter les encyclopédies et les auteurs de langue allemande, aux mots *Hoffnung* et *Vermessenheit*.

E. VANSTEENBERGHE.

2. PRÉSUMPTION (PREUVE PAR). — D'une manière générale, c'est un mode de preuve dans lequel, au lieu d'utiliser des procédés propres à établir directement un fait matériel, on recourt à un mode de raisonnement, en tirant parti d'un fait connu pour arriver au fait inconnu (Code can., can. 1825, § 1 : *Præsumptio est rei incertæ probabilis conjectura*; Code civil français, art. 1349 : « conséquences que la loi ou le magistrat tire d'un fait connu à un fait inconnu », parce que cette relation est le plus souvent conforme à la réalité : I. V, *De regulis juris*, 45, in VI^o : *Inspiciamus in obscuris quod est verisimilius et quod plerumque fieri solet*).

Suivant les indices qui la fondent, on distinguait en droit canon la présomption légère, la présomption discrète ou probable, la présomption violente ou véhémente : à ce dernier genre appartient, par exemple, la présomption de baptême d'un enfant né de parents chrétiens, élevé parmi les chrétiens. *Decr.*, I. III, tit. XLIII, c. 3.

Mais le droit canonique et le droit positif distinguent surtout, selon l'autorité qui les établit, les présomptions du magistrat (simples, ou du fait de l'homme) et celles de la loi, ou présomptions légales; cf. can. 1825, § 1, et art. 1349 du Code civil. Nous adopterons cette division.

I. PRÉSUMPTIONS SIMPLES. — La loi ne pouvait préciser davantage en énumérant les présomptions du fait de l'homme : « elles sont abandonnées aux lumières et à la prudence du magistrat », art. 1353, sous certaines conditions : elles doivent être « graves, précises et concordantes » (question laissée à l'appréciation du juge; ainsi dans l'exemple célèbre du jugement de Salomon, *Decr.*, I. II, tit. XXIII, c. 2); le fait connu doit être en rapport direct avec l'objet de la preuve, can. 1828. En outre, d'après le Code civil, les présomptions simples ne sont admises « que dans les cas où la loi admet les preuves testimoniales », art. 1353, c'est-à-dire, par exemple, toujours en matière commerciale, jusqu'à concurrence de 500 francs en matière civile, art. 1341 (modifié en 1928) : on veut laisser à l'écrit son rôle probatoire important, pour éviter les fraudes ou la négligence des parties.

L'effet de la présomption varie selon sa valeur propre et l'appréciation du juge; ainsi, dans le droit canon antérieur au *Codex*, la présomption probable, qui ne fait par elle-même que demi-preuve (*Decr.*, I. II, tit. XXIII, c. 13 : vie commune faisant présumer la *copula*), peut faire preuve entière, quand elle est fortifiée par d'autres présomptions ou indices. *Decr.*, *ibid.*, c. 11 : présomptions de mariage. Et même si la présomption violente fait preuve dans les causes contentieuses (*Decr.*, I. III, tit. XLIII, c. 3, pour le baptême;

I. II, tit. XXIII, c. 12, pour la *copula*), en matière criminelle, pour une cause capitale, elle ne suffit pas pour faire condamner. *Decr.*, *ibid.*, c. 14, pour un relaps. Enfin, s'il y a conflit entre présomptions contraires, c'est encore au juge à décider quelle est la plus forte (*Decr.*, I. V, tit. XX, c. 8 : les lettres apostoliques de *simplici iustitia* sont présumées exemptes de falsification), en préférant toutefois les présomptions légales à celles de l'homme, les présomptions générales aux présomptions spéciales, enfin, en se décidant pour la validité de l'acte, s'il y a *favor legis*.

II. PRÉSUMPTIONS LÉGALES. — A la différence des présomptions simples, les *présomptions légales* sont établies par un texte formel (can. 1825, § 1; art. 1350 d'interprétation stricte); leur nombre est limité.

En outre, leur force probante n'est pas laissée à l'appréciation des magistrats, mais déterminée par la loi, de manière particulièrement énergique : c'est non pas un mode de preuve, mais une dispense de preuve. Ainsi, can. 1827 : *Qui habet pro se juris præsumptionem, liberatur ab onere probandi, quod recidit in partem adversam...*; art. 1352, al. 1 : « La présomption légale dispense de toute preuve celui au profit duquel elle existe. » Il suffit donc d'établir l'acte ou le fait d'où la loi tire la présomption. Pourquoi cette valeur particulière ? Tantôt le législateur a voulu suppléer à l'impossibilité, au moins à la difficulté d'une preuve décisive, parce que, normalement, la présomption correspond à la réalité. Ainsi, dans le droit des *Décretales* (ou du *Codex*), l'état de laïque ou de clerc est présumé par le port de l'habit, I. V, tit. XI, c. 12, in VI^o; le baptême, par le fait de la naissance de parents chrétiens, *Decr.*, I. III, tit. XLIII, c. 3; la qualité d'enfant légitime, par la naissance plus de six mois après la célébration ou moins de dix mois après la dissolution du mariage, *Decr.*, I. IV, tit. XVII, c. 2; can. 1115, § 2; la paternité du mari, par la conception de l'enfant pendant le mariage, can. 1115, § 1; art. 312, al. 1; la consommation du mariage, par la vie commune des époux, can. 1015, § 2. De même, en droit civil français, la prescription fait présumer la propriété; la remise du titre ou de la grosse présumer la libération du débiteur, art. 1282, 1283; l'interdiction judiciaire présumer l'incapacité permanente de l'aliéné, art. 502, etc. — Tantôt la loi veut assurer le respect de l'ordre public et de la tranquillité sociale : par exemple, il y a présomption en faveur du juge dans *Decr.*, I. I, tit. IX, c. 6, et en faveur des actes écrits du procès, dans *Decr.*, I. II, tit. XIX, c. 11; le bénéficiaire titulaire d'un rescrit avec la clause *si persona fuerit idonea* est réputé capable, *Decr.*, I. II, tit. XXIII, c. 16; on est censé renoncer à l'appel quand on ne demande pas dans les trente jours les *apostoli* ou dimissoires : *ibid.*, I. II, tit. XV, c. 6, in VI^o; pleine foi est accordée à ce qui est énuméré dans les lettres apostoliques, I. II, tit. VII, c. 1, in *Clem.*; le *matrimonium præsumptum* résulte de *sponsalia* suivis de *copula*, *Decr.*, I. IV, tit. I, c. 30; la chose jugée est présumée conforme à la vérité : *Grat.*, *caus.* VI, q. IV, c. 6; *Decr.*, I. I, tit. XLIII, c. 11; I. II, tit. XXVII, c. 13, 15, 16; can. 1904, § 1; art. 1350, al. 3; cf. le can. 1814 présumant authentiques les actes publics, ecclésiastiques ou laïques. — Enfin, la présomption peut être établie pour éviter la fraude ou faire respecter une disposition impérative que les particuliers pourraient vouloir éluder. Citons encore quelques exemples : on présume qu'un clerc ne renonce pas spontanément à son bénéfice, *Decr.*, I. I, tit. IX, c. 5, encore moins quand il en a été dépouillé, *ibid.*, c. 6; la présomption est contre le contumace, notamment en matière de foi, I. V, tit. II, c. 7, in VI^o, ou contre celui qui essaie d'échapper au jugement, *Decr.*, I. II, tit. XXIII, c. 4; le consentement matrimonial est toujours réputé conforme à ses manifestations extérieures

can. 1086, § 1 : le mariage qui n'a pas été attaqué du vivant des deux époux est présumé valide, *Deec.*, l. IV, tit. xvii, c. 11; can. 1972. Ainsi, en droit civil, s'explique la présomption d'interposition de personnes en matière de donation faite à un incapable, art. 911, al. 2; les présomptions de fraude pour les actes d'un commerçant au moment de la faillite, art. 446 du Code de commerce; la vente entre époux, art. 1595; les actes entre mineur et tuteur, etc.

La force probante des présomptions légales n'est pas toujours la même. Sans doute, elles dispensent toujours de toute preuve; mais les unes ne font foi que jusqu'à preuve contraire (cf. l. II, tit. v, c. 2, *in VI*°; présumant une possession de mauvaise foi à l'égard des dîmes situées dans une autre paroisse; can. 1015, § 2 : présomption de mariage consommé; can. 1086, § 1 : manifestation extérieure du consentement matrimonial; can. 1814 : authenticité des documents publics; can. 1115 : présomptions de paternité et de filiation légitimes); ces présomptions sont dites *juris tantum* ou *simpliciter*; les autres n'admettent pas cette possibilité (présomptions absolues, *juris et de jure*). Cf. can. 1825, § 2, et art. 1352, al. 2. Citons, parmi ces dernières, en droit canonique ancien, la présomption d'achat d'un esclave pour le service personnel d'un Juif, si cet esclave n'a pas été vendu dans les trois mois, *Grat.*, dist. LIV, c. 15; *Deec.*, l. V, tit. vi, c. 19; la présomption de chose jugée; la *validatio* du mariage contracté *per vim*, grâce à la vie commune, *Deec.*, l. IV, tit. i, c. 21; la renonciation à l'appel, l. II, tit. xv, c. 6, *in VI*°; l'ancienne présomption des mariages présumés, *Deec.*, l. IV, tit. i, c. 30; et, pour le droit du *Codex*, la présomption de chose jugée, can. 1904, § 1, et celle de validité d'un mariage non attaqué du vivant des deux époux, can. 1972. La distinction est facile à faire quand la loi précise, comme le *Codex*; mais le Code civil se contente de dire qu'il y a présomption absolue quand, sur son fondement, la loi annule certains actes ou dénie l'action en justice.

D'ailleurs, la rigueur de ce classement est plus apparente que réelle, car la loi elle-même autorise parfois la preuve contraire, avec des exigences sévères (désaveu de paternité), et même sans exiger des conditions spéciales. En outre, quand la présomption absolue n'est pas fondée sur un motif d'ordre public, elle peut être renversée par l'aveu judiciaire, dans l'interrogatoire sur faits et articles, ou par le refus de prêter le serment déferé en justice, art. 1352, al. 2; ce sont là preuves dont la force probante est particulièrement énergique.

Le droit canonique admet une exception plus générale quand les présomptions, même *juris et de jure*, ne sont pas conformes à la vérité au for interne : si la preuve contraire directe n'est admise que pour les présomptions *juris tantum*, la preuve indirecte n'est pas exclue pour les présomptions absolues, c'est-à-dire qu'on pourra démontrer que les qualités, circonstances ou conditions requises par la loi n'existent pas; cf. can. 1826 : *Contra presumptionem juris et de jure, tantum indirecta [probatio], hoc est contra factum quod est presumptionis fundamentum*. Par exemple, on pourra faire tomber la présomption légale de mariage valide par cohabitation en démontrant que la crainte viciant le consentement d'un conjoint a duré depuis la célébration. Cf. *Deec.*, l. IV, tit. i, c. 21, 30; l. V, tit. xviii, c. 4. Tout se réduit à une question de preuve, qu'il est parfois difficile d'administrer, si bien qu'il peut y avoir contrariété entre le for externe et le for interne.

D'ailleurs, la présomption intervient aussi en théologie morale : dans le doute, c'est-à-dire quand la preuve directe d'un fait ou de l'application de la loi morale est impossible, il faut bien parfois recourir à la présomption, pratique légitime, puisque la présomption est le plus souvent conforme à la réalité; ainsi,

quand on suppose des qualités naturelles (affection réciproque entre parents et enfants), ou acquises (compétence d'un spécialiste); quand on donne une valeur plus grande, pour l'admission d'une preuve, à ce qui est le plus proche dans le temps ou dans l'espace; ou encore quand la loi, positive ou morale, favorise un état, une institution : bonne foi, liberté, mariage, légitimité par exemple, parce que c'est l'état le plus commun. Ainsi, le supérieur ordonne dans les limites de sa juridiction; on présume que cet ordre est juste; un clerc récite ordinairement son bréviaire de façon correcte; s'il doute d'en avoir oublié quelque partie, il y a présomption en faveur de l'accomplissement intégral de l'obligation; la volonté présumée du véritable propriétaire pourrait parfois dispenser de la restitution, par exemple pour les biens pris aux chrétiens par des pirates et légitimement acquis par des chrétiens, sans qu'on puisse retrouver le véritable propriétaire, Benoît XIV, 19 mars 1752, *Bullarium*, t. III a, Prati, 1846, in-4°, p. 351 sq.; la permission du supérieur pour user des choses temporelles, nécessaire au religieux en matière de vœu de pauvreté, pourrait se présumer s'il y avait absence du supérieur, et difficulté de différer l'affaire, surtout si elle était de peu d'importance.

Mais la présomption ne tire sa valeur que de sa conformité avec l'état réel; aussi devra-t-elle toujours céder, au for interne, devant la vérité.

Pour le droit canonique, par exemple : l'intéressante glose *Contra presumptionem*, sur *Deec.*, l. IV, tit. i, c. 30; Schmalzgrüber, *Jus canonicum universum*, t. IV, Rome, 1844, p. 211 sq.; Wernz, *Jus decretalium*, t. V, Prati, 1914, p. 492 sq.

Pour le droit civil français : L. Josseland, *Cours de droit civil positif français*, t. II, Paris, 1930, p. 107 sq.; A. Colin et H. Capitant, *Cours élémentaire de droit civil français*, 7^e éd., t. II, Paris, 1932, p. 444 sq.

Pour la théologie morale : Lehmkühl, *Theologia moralis*, 11^e éd., t. I, 1890, p. 125, 710.

R. LAPRAT.

PRÊT A INTÉRÊT. — Voir **USURE**.

PRÊTRE. — Il ne saurait être question d'étudier le sacerdoce en général : dans toutes les religions, même païennes, le culte de la divinité a toujours eu, en effet, des prêtres comme ministres. De ce fait universel on peut donc retenir que le prêtre est, pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, le représentant ou, mieux, le délégué de la société.

L'Ancien Testament nous montre, dans la religion primitive et dans la religion juive, le fonctionnement de ce sacerdoce. C'est tout d'abord, avant Moïse, le sacerdoce patriarcal, le chef de famille remplissant lui-même les fonctions sacerdotales et, au nom de tous ceux qui dépendent de lui, offrant à Dieu ses hommages et ses sacrifices. Ensuite, après la révélation du Sinaï, c'est le sacerdoce mosaïque. Sur ces sacerdoce et les prêtres de l'Ancien Testament, voir l'art. *Prêtre*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 640 sq.

Ici, nous ne voulons considérer que le prêtre du Nouveau Testament, c'est-à-dire le ministre sacré qui, dans la hiérarchie chrétienne instituée par Jésus-Christ, occupe le premier rang après l'évêque. Nous examinerons : I. L'origine du presbytérat. II. Les fonctions presbytérales et les obligations qu'elles impliquent (col. 153). III. Le presbytérat dans ses rapports avec les autres ordres (col. 158). IV. Les questions relatives au sujet, au ministre, au rite d'ordination du presbytérat (col. 160). La plupart de ces questions ont déjà été touchées dans des articles précédents, notamment *ÉVÊQUE* et *ORDRE*.

I. ORIGINE DU PRESBYTÉRAT. — 1^o *Le nom.* — Dans les évangiles, nos expressions françaises prêtre, grand prêtre, prince des prêtres, concernant d'ailleurs le sacerdoce mosaïque, traduisent le grec *ιερεύς*; cf. Luc,

i, 5; v, 14; x, 31, etc., et c'est en ce sens, comme antitype du prêtre mosaïque, que Jésus Christ est appelé ἱερεὺς par l'auteur de l'épître aux Hébreux, vii, 11; x, 21. Ce terme n'intéresse pas le presbytérat chrétien.

Le mot *prêtre* indique à lui seul son équivalent grec, πρεσβύτερος. Or, dans les écrits du 1^{er} siècle, il est fait assez fréquemment mention des πρεσβύτεροι, comme ordre spécial dans l'Église. Ce sont les « anciens ». Pour éviter toute équivoque, nous traduirons constamment πρεσβύτεροι par « presbytres ».

1. *Dans l'Église de Jérusalem.* — « Les disciples résolurent d'envoyer... des aumônes aux frères qui habitaient dans la Judée; ce qu'ils firent... les envoyant aux presbytres par les mains de Barnabé et de Saul. » Act., xi, 30.

« Paul et Barnabé s'étant fortement élevés contre eux (les judaisants), il fut résolu que Paul et Barnabé et quelques-uns d'entre les autres iraient à Jérusalem vers les apôtres et les presbytres pour cette question... Arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par l'Église, par les apôtres et les presbytres... Les apôtres et les presbytres s'assemblèrent donc pour examiner cette question. » *Ibid.*, xv, 2, 4, 6.

« Il plut aux apôtres et aux presbytres, avec toute l'Église, de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer, avec Paul et Barnabé, à Antioche..., écrivant par eux : « Les apôtres et les presbytres frères, aux frères d'entre les gentils..., salut. » *Ibid.*, xv, 22, 23.

« Paul parcourait la Syrie et la Cilicie, confirmant les Églises, et leur ordonnant de garder les préceptes des apôtres et des presbytres. » *Ibid.*, xv, 41, Vulgate.

« Or, en allant par les villes, Paul et Timothée leur recommandaient d'observer les décisions qui avaient été prises par les apôtres et les presbytres qui étaient à Jérusalem. » *Ibid.*, xvi, 4.

« Le jour suivant, Paul entra avec nous chez Jacques et tous les presbytres s'assemblèrent. » *Ibid.*, xxi, 18.

2. *Dans l'épître de saint Jacques adressée aux judéo-chrétiens dispersés.* — « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? qu'il appelle les presbytres de l'Église, et qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. » Jac., v, 14.

3. *Dans les Églises fondées par Paul et Barnabé.* — « Après avoir ordonné des presbytres en chaque Église, et avoir prié et jeûné, ils les recommandèrent au Seigneur. » *Ibid.*, xiv, 22.

4. *A Éphèse.* — « Or, de Milet envoyant à Éphèse, il convoqua les presbytres de l'Église. » *Ibid.*, xx, 17.

« Ne néglige pas la grâce qui est en toi, qui t'a été donnée par une prophétie avec l'imposition des mains des presbytres. » I Tim., iv, 14.

« Que les presbytres qui gouvernent bien soient regardés comme dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement... Ne recois pas d'accusation contre un presbytre, si ce n'est devant deux ou trois témoins. » *Ibid.*, v, 17, 19.

5. *En Crète.* — « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu établisses les choses qui manquent et que tu constitues des presbytres dans chaque ville, ainsi que je te l'ai prescrit. » Tit., i, 5.

6. *Saint Pierre aux chrétiens d'Asie Mineure.* — « Je conjure les presbytres qui sont parmi vous, moi presbytre avec eux et témoin des souffrances du Christ... ; laissez le troupeau de Dieu qui vous est confié... Vous aussi, jeunes gens, soyez soumis aux presbytres. » I Pet., v, 1, 5.

7. *Inscriptions de II et III Jon.* — Le presbytre a la dame Électe... ; au très cher Gaius... »

8. *Épître de saint Clément aux Corinthiens.* — i, 3 : « Vénérez les presbytres qui sont parmi vous. » — vi, 3 : « L'envie..., les factions, la sédition..., sont venues, ainsi... les jeunes (οἱ νέοι) se sont levés

contre les presbytres. » — xxi, 6 : « Vénérons le Seigneur Jésus..., respectons nos supérieurs, honorons les presbytres, élevons les jeunes gens dans la discipline de la crainte de Dieu. » — xlii, 5 : « Bienheureux les presbytres dont la course est ici-bas achevée; ils ont obtenu une fin riche en mérites et en perfection : ils n'ont plus à craindre d'être expulsés de la place qui leur avait été assignée. » — xlvii, 6 : « Il est honteux, frères, et on rougit de l'apprendre; oui, ce sont des choses indignes du nom de chrétien : l'Église de Corinthe si ferme et si ancienne, pour faire plaisir à une ou deux mauvaises têtes, s'est soulevée contre les presbytres. » — liv, 2 : « Celui qui est généreux dira : Si cette sédition a éclaté à mon occasion, je m'en irai où il vous plaira, et je ferai ce que la communauté voudra m'imposer; mais il est nécessaire que le troupeau du Christ jouisse de la paix avec ses presbytres établis. » — lvii, 1 : « Vous donc qui avez jeté les semences de la révolte, soumettez-vous aux presbytres. »

9. *Le Pasteur d'Hermas* est le premier document qui parle des presbytres de Rome : « Les presbytres qui dirigent l'Église. » Vis., II, iv, 2, 3; III, i, 8.

Par lui-même, le mot presbytre ne peut fournir d'indication certaine sur le caractère sacré ou la fonction remplie dans l'Église par ceux qu'il désigne dans les textes précités. Pris adjectivement, il signifie *âgé*, *ancien*; substantivement, *vieillard*. En ce sens originel, il est parfois employé dans le Nouveau Testament, par exemple, Luc., xv, 25; Act., ii, 17; I Tim., v, 5. Pris collectivement, les presbytres sont le collège des « anciens du peuple », corps d'autorités constituées et dont, en règle générale, les membres sont d'âge avancé : c'est la γερουσία de Sparte, le *senatus* de Rome, les anciens d'Israël avant et après l'Exode, Ex., iii, 16; iv, 29, son sénat du temps des Macchabées, II Macch., i, 10; xi, 27. Pendant l'exil, le livre de Daniel, xiii, montre les « anciens » à Babylone dans l'exercice de leurs fonctions de juges. Dans l'Évangile, les πρεσβύτεροι désignent parfois les anciens, c'est-à-dire les grands ancêtres, les anciens docteurs de la Loi, les patriarches, les hommes illustres, dont la doctrine a créé la tradition. Matth., xv, 2; Marc., vii, 3, 5. Mais ce mot s'applique surtout à la classe des « anciens du peuple », assesseurs du grand sanhédrin, à côté des princes des prêtres et des scribes. Matth., xvi, 21; xxi, 23; xxvi, 47, 57; xxvii, 1, 3, 12, 20, 41; xxviii, 12, et passages parallèles chez Marc et Luc; cf. Act., iv, 5, 8. Ils formaient partie intégrante du gouvernement national et le titre d'ancien était donné à des personnages jouissant d'une réelle autorité, à des chefs.

On voit par là qu'il est assez plausible de conclure que le mot πρεσβύτερος dans le Nouveau Testament n'est grec que par la forme. Dans le sens qu'il y revêt, il est emprunté aux institutions juédiques : « Dans son acception consacrée par l'usage juif à l'époque apostolique, πρεσβύτερος exprimait l'idée d'autorité, de supériorité, de quelque nature que ce soit. Les chrétiens de Jérusalem ont employé le nom pour désigner leurs chefs spirituels, leurs pasteurs; bientôt les autres communautés leur ont emprunté cet usage, d'autant plus facilement que, dans la langue grecque aussi, comme le prouve la version des Septante, πρεσβύτερος avait le même sens. » Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 167.

Plus ou moins vite, selon les régions, le titre d'évêque est réservé au dignitaire chef unique d'une Église, à celui qu'aujourd'hui encore nous nommons évêque. Le mot πρεσβύτεροι est réservé au simple prêtre, d'une façon absolument exclusive quand il est employé en opposition avec ἐπίσκοποι, bien que parfois, en un sens large, il se trouve encore appliqué aux évêques proprement dits. Voir art. IONACE D'ANTIOCHE (*Saint*), t. vii, col. 708; saint Denis de Corinthe

parlant aux Romains de leur évêque Soter, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I. IV, c. xxiii, n. 10, *P. G.*, t. xx, col. 387; Hégésippe, relatant la série des évêques romains, et nommant un évêque de Corinthe, Primus, dans Eusèbe, *op. cit.*, I. IV, c. xxii, n. 1-2, *ibid.*, col. 378; Polycrate, citant comme évêque de Smyrne Polycarpe, comme évêque d'Euménie, Thrasée, ainsi que l'évêque Sagaris, dans Eusèbe, *op. cit.*, I. V, c. xxiv, n. 2, *ibid.*, col. 490, et surtout saint Irénée, voir t. VII, col. 2428; ÉVÊQUES, t. V, col. 1685-1686.

Ce n'est que postérieurement aux temps apostoliques que les prêtres et les évêques ont pris également le nom de *sacerdotes*, ἱερεῖς. « Au début, déclare Gihir, on ne voulut pas appliquer les noms de « prêtres » (ἱερεῖς) et de « lévites » aux membres de la hiérarchie de l'Église catholique, afin d'écarter... cette opinion absolument fausse, que le clergé catholique continuait simplement le sacerdoce de la Loi ancienne. » *Les sacrements de l'Église catholique*, tr. franç., Paris, s. d. (1901), t. IV, p. 127. Le terme *sacerdos* fut, en général, durant les dix premiers siècles, réservé à l'évêque qui possède la plénitude du sacerdoce. Les simples prêtres étaient appelés *sacerdotes secundi ordinis*, *minoris ordinis*, *inferioris ordinis sacerdotes*, αἱ ἐν τοῦ δευτέρου ὁρέου. Le pontifical les appelle *minoris ordinis sacerdotes* (allocation : *Consecrandi*); *sequentis ordinis viros* et *secundæ dignitatis* (préface consécatoire).

2° La fonction. — Déterminer les fonctions précises des presbytres de l'âge apostolique est un problème délicat et pour ainsi dire, si on l'envisage dans sa complexité, insoluble. Le point fondamental, qu'il importe d'éclaircir, et qu'on a laissé en suspens à l'article ORDRE, col. 1215, est celui-ci : le presbytérat, dans l'Église apostolique, comportait-il toujours une fonction sacrée et, par conséquent, des pouvoirs spirituels conférés par l'ordination, ou bien pouvait-il représenter simplement un *ordo* purement honorifique?

Les solutions apportées à ce problème peuvent être ramenées à trois tendances, nonobstant quelques divergences notables entre certaines réponses apparentées.

1. Un premier courant, qu'on pourrait qualifier de traditionnel et qui remonte aux premiers âges de la littérature chrétienne, a toujours vu dans les presbytres des personnages investis de fonctions sacrées. On a démontré, à l'art. ÉVÊQUES, col. 1659-1661, la synonymie des termes évêque et presbytre dans les écrits apostoliques. Sans doute, surtout chez les auteurs qui n'étudient pas en exégètes l'Écriture sainte, on croit trouver aux mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος la signification qu'ils présentent actuellement dans la hiérarchie ecclésiastique. On peut citer notamment saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Hippolyte, saint Cyprien, la *Didascalie* et les *Constitutions apostoliques*, dont la doctrine et les textes principaux ont été rapportés à l'art. ORDRE, col. 1227-1231. On notera cependant avec Michiels, *op. cit.*, p. 121, que Clément d'Alexandrie, Origène et Tertullien, « alléguant le précepte de l'Apôtre, I Tim., III, 2 (cf. Tit., I, 6) : Δεῖ ἐπίσκοπον... εἶναι μὲν πρῶτον ἀνδρᾶ, rapportent cet avertissement aux prêtres comme à l'évêque; si bien qu'ils paraissent admettre que le nom ἐπίσκοπος comprend les deux ordres ». Et il faut en dire autant de saint Grégoire de Nazianze, commentant le même passage dans son *Orat.*, II, *Apologética*, n. 69, *P. G.*, t. xxxv, col. 477.

Mais, dans leur exégèse des textes, la plupart des Pères, notamment ceux qui font un commentaire suivi, remarquant que, dans l'usage courant, les auteurs de l'âge apostolique confondent les noms et désignent les mêmes personnes tantôt comme « évêques », tantôt comme « presbytres », Saint Jean Chrysostome admet ainsi que les dénominations d'évêque, de prêtre et même de diacre étaient communes. Il en est de même

de Théodoret, d'Ecuménus et de Théophylacte, chez les Grecs, de l'Ambrosiaster, de saint Jérôme, de Pélagie, d'Ammonius (dans Cramer, *Catena in Actus SS. apost.*, Oxford, 1838, p. 337), chez les Latins. Cf. art. ÉVÊQUES, col. 1660-1661. Saint Thomas résume bien cette tradition antique, *Sum. theol.*, II^e-II^m, q. CLXXXIV, a. 6, ad 1^{um} : « Lorsqu'on parle de prêtre et d'évêque, on peut se placer à deux points de vue différents. Au point de vue du nom, et il est véritable que jadis on ne distinguait pas entre prêtre et évêque... Saint Paul, pour les désigner l'un et l'autre, emploie le mot prêtre... I Tim., v [17], et... Act., xx [28]... Mais, au point de vue de la réalité, ils ont toujours été distincts, même au temps des apôtres. » Et saint Thomas s'appuie sur Luc., x, 1, et sur le pseudo-Denys.

Telle semble bien être la position des auteurs catholiques jusqu'à la Réforme. Seule, la position de saint Jérôme peut être discutée. Voir l'art. ÉVÊQUES, col. 1670-1671, et surtout JÉRÔME (*Saint*), t. VIII, col. 965-976.

On connaît la thèse fondamentale des protestants; voir ORDRE, col. 1336 sq. Ils rejettent la succession apostolique des évêques, proclament le sacerdoce universel, considèrent le ministre comme un simple membre de la communauté laïque, mais député par elle pour la prédication de la parole de Dieu et l'administration des sacrements. La synonymie de πρεσβύτερος et d'ἐπίσκοπος dans les écrits apostoliques était invoquée comme un puissant argument en faveur de cette thèse, les « évêques » ne se distinguant pas primitivement des « prêtres » et ceux-ci n'étant, en réalité, que les anciens de la communauté, choisis en son sein en raison de leur âge.

Contre les assertions protestantes, la plupart des théologiens et des historiens catholiques maintiennent la position traditionnelle : les noms furent communs, les fonctions ne l'étaient pas et, en tout cas, ces fonctions requéraient un caractère sacré, aussi bien chez les prêtres que chez les évêques, le nom d'évêque étant cependant plus particulièrement réservé aux dignitaires du premier rang. Voir Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. I, Anvers, 1612, p. 517 sq. (ad annum Christi 58, n. 3 sq.); Bellarmin, *Controversiarum*, t. II, *De membris Ecclesiæ*, l. I, *De clericis*, c. XIV, XV; Becanus, *Summa theologiæ, De sacramento ordinis*, q. II; Tillemont, *Mémoires*..., 2^e éd., t. I, Paris, 1701 : saint Paul, a. 43; Morin, *De sacris ordinationibus*..., part. III, exerc. 3, c. II et III; Tournély, *Prælect. theol., De sacramento ordinis*, q. VI, a. 1; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, *De sacramento ordinis*, disp. IV, n. 10-11; Billuart, *Cursus theol., De sacramento ordinis*, diss. IV, a. 1, obj. 1^a. Franzelin soutient comme plus probable que, si les évêques se sont appelés prêtres, néanmoins le mot évêque a toujours, même aux temps apostoliques, été réservé aux prêtres du premier rang. *Theses de Ecclesia Christi*, Rome, 1887, th. XIII. Dans sa thèse doctorale, *De regimine ecclesiastico juxta l'atrum apostolicorum doctrinam*, Louvain, 1881, Lesquoy fait dépendre cette exclusivité du contexte.

Petau, le premier, proposa une nouvelle interprétation, établissant l'équivalence d'ἐπίσκοπος et de πρεσβύτερος *quoad rem*, aux temps apostoliques. A chacun des deux mots, il veut conserver son sens propre, évêque et prêtre, tel que l'usage l'a fixé depuis le I^{er} siècle. Mais, pour expliquer leur synonymie dans les écrits du I^{er} siècle, il conjecture qu'à l'origine, à cause des besoins de l'Église naissante, tous les prêtres avaient reçu la plénitude de l'ordre, par conséquent l'épiscopat tel que nous le concevons aujourd'hui, de telle sorte que tous, étant prêtres et évêques, pouvaient indifféremment, mais en toute vérité, être appelés ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι. *Dissert. eccl.*, I. I, c. I, II; *De ecclesiast. hierarchia*, l. I, c. IV. Plus récem-

ment, Perrone a repris cette opinion, dont il montre les avantages pour résoudre les difficultés. *Theologia, Tract. de ordine*, c. III, n. 102-104.

Dans un autre endroit du *De ecclesiast. hierarchia*, Petau reprend la question et se demande si ceux que les épîtres et les Actes nomment *prêtres* furent aussi *évêques*. I. IV, passim. Après avoir allégué les passages du Nouveau Testament qui y ont trait, il donne comme probables deux opinions. La première est celle qu'il a exposée au I. I. La seconde, fruit d'une étude plus approfondie, lui est fournie par les anciens écrivains : *ab antiquis tradita*. Elle semble suggérée, au moins en partie, par l'exégèse de Théodore de Mopsueste, voir *ÉVÊQUES*, col. 1689 sq., et très certainement elle est inspirée par saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, Théodoret et l'Ambrosiaster, cités plus haut. Dans les Églises fondées par eux, les apôtres n'auraient tout d'abord établi que de simples prêtres de second ordre. Et ce sont ces prêtres qu'ils auraient nommés indifféremment *πρεσβύτεροι* et *ἐπίσκοποι*, parce qu'au conseil de ces prêtres étaient confiés le gouvernement, la surveillance de ces Églises. Les fonctions sacrées, dont l'exercice requiert le pouvoir épiscopal, étaient remises jusqu'à la visite de l'Apôtre, qui demeurerait pour ainsi dire l'évêque de ses Églises, ou jusqu'à la visite d'un de ses délégués, par exemple, Timothée ou Tite.

Les précisions apportées par Petau, sans être adoptées (exception faite pour sa première opinion pleinement acceptée par Perrone), ont certainement influencé les théologiens plus récents. On les trouve citées avec faveur par Mamachi, *Originum et antiquitatum christianorum libri XX*, Rome, 1752, I. IV, c. IV, § 1, n. 1; § 2, n. 1; par Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, t. IV, Paris, 1699, diss. XLI V, § 12; le *Manuel biblique* de Bacuez y fait certainement allusion, t. IV, Paris, 1896, n. 574. Sa deuxième opinion, en particulier (les évêques-presbytres désignant des prêtres de second ordre et non des évêques proprement dits), se retrouve, à quelques nuances près, sous le couvert de Théodoret, dans le commentaire de Beelen sur les Actes des apôtres, xx, 28, et a inspiré Dollinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, t. III, Ratisbonne, 1860, § 1, n. 11-20. Mais c'est M. Michiels qui lui a donné récemment le meilleur relief, en comblant les lacunes qu'elle présentait encore.

Pour M. Michiels, il y a « surtout trois systèmes d'interprétation possibles. On peut maintenir la distinction originelle entre les deux titres (*πρεσβύτερος* et *ἐπίσκοπος*) et les fonctions correspondantes. Ou bien on peut admettre que chacun des noms n'exprime qu'une notion commune et générique, celle d'autorité, notion représentative de divers ordres, selon la détermination du contexte : ainsi, les anciens et les surveillants pourraient comprendre les évêques, les prêtres et les diacres. Enfin, on peut considérer les termes synonymes, réservés l'un et l'autre comme dénominations d'un seul et même degré de la hiérarchie, si bien qu'ils auraient été indifféremment employés l'un pour l'autre avec un sens très précis, les « anciens » étant partout identiques aux « surveillants ». » Cette dernière opinion, dit l'auteur, est la nôtre. » *Op. cit.*, p. 210.

Les textes de l'âge apostolique prouvent à l'évidence la synonymie des deux termes. Car l'usage simultané des deux noms sous la plume d'un même auteur et dans une acception identique prouve surabondamment la synonymie. Cf. Act., xx, 17 et 28; I Tim., III, 2 et v, 17; Tit., I, 5 et 7; I Pet., v, 1, 2 et 5; Clément de Rome, *Ad Cor.*, XLII, 3; XLIV, 6; LIV, 2; LVII, 1. Mais à la synonymie des termes s'ajoute l'identité complète des fonctions « les anciens (*πρεσβύτεροι*) et les surveillants (*ἐπίσκοποι*) sont les pasteurs du troupeau de Dieu (Act., xx, 17, 28; I Pet., v, 1, 2; Clément, *Ad Cor.*, XLII, 3); ils dirigent les fidèles et gouvernent les

Églises (I Tim., III, 5; v, 17; Heb., XIII, 7, 17, 24; I Pet., v, 1-5; I Thess., v, 12; Clément, XLII; XLIV; LXIII, 1, et passim); ils sont les intendants de Dieu (I Tim., III, 5; Tit., I, 7; I Pet., II, 25; v, 4; Heb., XIII, 17), établis par l'Esprit-Saint (Act., xx, 28). Dignitaires des communautés (Phil., I, 1, et passim), ils exercent leur présidence sous le contrôle et l'autorité supérieure des apôtres (Act., xv, 2 sq.; xx, 17 sq.; XXI, 18; I Tim., III, 1 sq.; v, 17-22; Tit., I, 5 sq.; Clément, XLII, XLIV). En vertu de leur charge, ils enseignent la doctrine de la foi (Act., xv; xx, 28-32; XXI, 25; I Tim., III, 2; v, 17; Tit., I, 9; I Thess., v, 12; Heb., XIII, 7; Clément, XLII, 3; *Didaché*, xv, 1) et offrent l'eucharistie (Clément, XLIV, 4; *Did.*, XIV-XV); ils ont droit au respect et à l'obéissance (passim), à l'entretien (I Tim., v, 17, 18); ils exercent un office, une fonction nommée soit *λειτουργία*, soit *ἐπισκοπή*, soit *τόπος* (I Tim., III, 1; Clément, XLIV); ils prennent part à l'imposition des mains (I Tim., IV, 14), mais il n'est ni dit ni supposé qu'ils aient le pouvoir d'instituer eux-mêmes d'autres ministres; ils reçoivent leur institution des apôtres ou de leurs délégués ou de leurs successeurs (Act., XIV, 23; xx, 28; I Tim., III, v, 22; Tit., I, 5; Clément, XLII, XLIV, 1, 2). » Michiels, *op. cit.*, p. 216. Le titre d'« anciens », *πρεσβύτεροι*, fut d'abord donné dans l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem, transposition naturelle de l'expression « anciens du peuple » employée chez les Juifs pour désigner les assesseurs du grand sanhédrin, voir col. 140. Le titre d'évêque, surveillant, fut donné d'abord dans les Églises des nations; cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, introduction, p. CCXVII. On sait qu'avant d'être adopté et consacré par la langue ecclésiastique, *ἐπίσκοπος* était un mot usité dans la langue grecque et servait à désigner, dans son acception générale, quiconque exerçait une charge publique, une fonction, une magistrature. Voir *ÉVÊQUES*, col. 1658. Mais bientôt, en grec, dans la langue ecclésiastique, presbytre et évêque furent employés indifféremment, le premier exprimant vraisemblablement plutôt la dignité; le second, la fonction. Si l'on ne trouve pas accolés les titres de presbytres et de diacres, mais bien d'évêques et de diacres (cf. Phil., I, 1; I Tim., III; Clément, XLII; *Did.*, xv), c'est vraisemblablement qu'il est plus naturel d'opposer au « serviteur », le « préfet », l'« intendant », que l'« ancien ». Une dernière remarque relève que « nulle part ne se présente la mention simultanée des surveillants (*ἐπίσκοποι*), des anciens (*πρεσβύτεροι*) et des diacres, comme de trois ordres chrétiens ». Michiels, *op. cit.*, p. 217. On a constaté que, dans toute cette argumentation, les mots *προϊστάμενοι*, « présidents », cf. I Thess., v, 12, 13, et de *ηγούμενοι*, « dirigeants », cf. Heb., XIII, 7, 17, 24, et Clément Romain, I, 3; XXI, 6, sont supposés les équivalents de *πρεσβύτεροι* et d'*ἐπίσκοποι*. Voir *ORDRE*, col. 1222-1223.

Pour que l'argumentation de M. Michiels soit pleinement concluante, il faut encore prouver que les personnages appelés presbytres ou évêques n'étaient point, au I^{er} siècle, revêtus de la dignité que nous appelons aujourd'hui épiscopale. L'auteur s'appuie d'abord sur le fait que la fonction caractéristique du pouvoir épiscopal est de conférer les ordres sacrés par l'imposition des mains. Or, nulle trace que les *ἐπίσκοποι*-*πρεσβύτεροι* du I^{er} siècle aient eu ce pouvoir : I Tim., IV, 14, indique simplement que le *presbyterium* a pris part à la liturgie de l'ordination; mais seul l'Apôtre a le droit de consacrer; cf. II Tim., I, 6. Une seconde caractéristique traditionnelle de l'épiscopat, c'est l'unité; or, les textes du I^{er} siècle parlent de plusieurs presbytres ou évêques dans la même communauté. Il y a un collège de pasteurs à la tête des Églises de Jérusalem (Act., xv, 2, 4; xvi, 4; XXI, 18), d'Éphèse (Act., xx, 17,

28) et de Philippe (Phil., 1, 1) : c'est le *πρεσβύτεριον* de l'Église (1 Tim., iv, 14). Le fait paraît également établi pour les Églises fondées par saint Paul dans son premier voyage, pour les communautés des épîtres de saint Pierre (cf. 1 Pet., v, 1), de saint Jacques (cf. Jac., v, 14), de la *Didachè* (xv, 1); en un mot, pour toutes les Églises que les apôtres fondèrent. Au sein du collège presbytéral, pas de chef d'ordre supérieur, ni même un président : la juridiction supérieure est exercée soit par les apôtres eux-mêmes, soit par leurs délégués. Si saint Pierre se nomme *συμπρεσβύτερος*, quoiqu'il soit le supérieur des prêtres, c'est vraisemblablement par condescendance et affection, tout comme il nomme Jésus-Christ le pasteur et l'« évêque » des âmes, 1 Pet., ii, 25, tout comme plus tard, saint Ignace d'Antioche, quoique évêque, se dira volontiers le collègue des diacres, *συνδίακός* (cf. Eph., i, 1; Magn., ii; Smyrn., xii, 2). Enfin, un dernier argument est tiré de la lettre de Clément de Rome : le gouvernement des « surveillants », *ἐπίσκοποι*, et des diacres ne suffit pas à assurer la transmission du ministère chrétien. Il faut que les apôtres établissent un autre ordre, supérieur aux « évêques » (dont les membres recevront bientôt et en propre la dénomination d'*ἐπίσκοποι*), mais que saint Clément désigne encore par une périphrase : « des hommes éprouvés qui ont recueilli le ministère des apôtres », « des hommes illustres qui instituent les « surveillants » (xlv, 1-4); cf. ORDRE, col. 1219.

M. Michiels croit rencontrer dans le concile de Trente une difficulté à sa thèse dans l'application que le concile fait d'Act., xx, 28 aux évêques proprement dits. Et il pense la résoudre en disant que « le concile de Trente n'a pas voulu donner une interprétation authentique, définitivement imposée par l'infailibilité du magistère » (op. cit., p. 227). S'il avait lu les actes du concile, il aurait constaté que les Pères de Trente ont pressenti sa difficulté et qu'elle est d'avance résolue en un sens favorable à sa thèse. Voir ORDRE, col. 1358-1359.

Dans toutes ces opinions catholiques sur les *πρεσβύτεροι* primitifs, aucune discordance quant au caractère sacré des fonctions de ces prêtres. Ce sont, pour les raisons qui ont été développées à ORDRE, des fonctions relatives à l'administration spirituelle des fidèles et communiquées à ceux qui les ont reçues par le rite sacramentel de l'imposition des mains.

2. A l'opposé de ce courant traditionnel et catholique se trouvent les assertions protestantes, du moins en dehors des Églises épiscopaliennes. Nous n'avons pas à nous occuper ici des efforts faits par les anglicans pour maintenir la thèse de l'institution apostolique de l'épiscopat. Cf. Michiels, op. cit., p. 127-128. Mais il importe de rappeler que, dès l'origine, le protestantisme, niant d'ailleurs l'institution divine d'un épiscopat dans l'Église et s'appuyant sur la synonymie des termes *ἐπίσκοπος* et *πρεσβύτερος* à l'époque apostolique, a proclamé le sacerdoce universel des laïques, le ministre n'étant, en somme, que le délégué de la communauté, chargé par elle de prêcher la parole divine, d'enseigner la Bible et d'administrer les sacrements. Voir ORDRE, col. 1337 sq. Pour Luther, le terme *πρεσβύτερος* signifie simplement « ancien » : dans la primitive Église, l'autorité ecclésiastique était confiée aux plus anciens, tout comme, en une cité, le titre de « sénateur » est décerné aux plus âgés. L'évêque est ainsi un simple surveillant, *Wächter auf der Warte*; et, au même titre, tout curé, tout supérieur ecclésiastique doit être dit « surveillant », parce qu'il est un gardien qui veille à ce que, dans son peuple, l'Évangile et la foi au Christ soient constamment édifiés. Le sacerdoce dans l'Église est donc une institution purement humaine, ne comportant aucun pouvoir sacré reçu de Dieu, soit immédiatement, soit médiatement. Cf. ORDRE, col. 1339.

Les mêmes négations se retrouvent chez Thomas Illyricus, *Confession d'Anvers*, c. xi; plus tard, chez Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, part. II, p. 1162 sq. Elles ont été renouvelées avec insistance par Mélancthon, dont on trouvera la doctrine exposée à ORDRE, col. 1339-1343; par Calvin. Théodore de Bèze, Zwingle, col. 1343-1346; tous d'accord « pour nier l'existence de l'ordre comme sacrement, pour nier la collation d'un pouvoir spirituel dans le sacrement de l'ordre, la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce et le pouvoir des évêques de conférer par l'ordination un véritable pouvoir avec la grâce pour en exercer les fonctions. Tous sont unanimes à conserver l'imposition des mains comme une coutume humaine, légitimement introduite, pour assurer dans l'Église le bon fonctionnement de la prédication et de l'administration des sacrements », cette imposition redevenant ainsi ce qu'elle était dans la primitive Église, « une simple consécration ou mise à part pour le service de Dieu, un rite initiateur précédé du jeûne et accompagné de ferventes prières, pour appeler, sur ceux qui en étaient l'objet, des grâces précieuses du Saint-Esprit, la reconnaissance publique et le sceau de la double vocation du chef de l'Église et de ses rachetés », col. 1346.

Il ne suffit pas de nier; il faut expliquer. Les théologiens protestants mettent à la base de leur système le fait de l'établissement par Jésus-Christ d'une Église démocratique, héritière dans sa collectivité de l'autorité confiée par le Christ aux apôtres pris collectivement, et s'organisant ensuite elle-même selon les exigences des circonstances. Cette organisation, dans les communautés primitives, produisit l'institution de chefs, chargés de remplir les fonctions liturgiques et de veiller à la discipline. Les historiens et les critiques ont senti le besoin d'aller plus loin et de préciser quelles influences ont agi sur l'Église primitive pour déterminer les cadres de l'autorité. C'est par là qu'ils nous ont donné leur sentiment sur le presbytérat primitif.

Pour nous en tenir aux modernes, ils sont unanimes — bien qu'ils professent sur les origines de la hiérarchie les opinions les plus diverses — à affirmer, dans les écrits apostoliques, la synonymie absolue des termes *ἐπίσκοπος* et *πρεσβύτερος*. M. Michiels cite : Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg, 1837, p. 173; C. Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*, Tubingue, 1838, p. 73; Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. II, Marbourg, 1849; Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1857; Weizsäcker, *Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1873, p. 663; Beyschlag, *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.*, Harlem, 1874; H.-J. Holtzmann, *Pastoralbriefe*, Leipzig, 1880, p. 207-212; Hatch, *The organisation of the early christian Church*, Londres, 1881 (traduit par Harnack, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883); Gebhardt-Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, 2^e éd., note sur l'épître de Clément de Rome, I, 3; Lightfoot, *St. Paul's epistle to the Philippians*, Londres, 1869, p. 93, 191; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, Bonn, 1881; Seyerlen, *Entstehung des Episcopats*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1887, p. 316; Lechler, *Apostolische Zeitalter*, Leipzig, 1885, p. 141; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, t. III, Erlangen, 1884, p. 309; Kühl, *Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen*, Berlin, 1885, p. 25, 84, 89, 106; Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*, Halle, 1889, p. 72, 86; Loofs, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1890, p. 634-645; Möller,

Lehrbuch der Kirchengeschichte, Fribourg-en-Brigau, 1897, p. 94, 135. Malgré la synonymie des termes, un grand nombre de protestants modernes, à la suite de Hatch, refusent d'identifier les personnages, tandis que d'autres, à l'instar de Lightfoot, les identifient complètement. D'où, en cherchant dans les institutions sociales du temps le point de départ de l'institution des évêques et des presbytres dans la primitive Église, une grande confusion.

La plus simple explication — la première en date, puisqu'elle a comme premier auteur Vitringa, *De synagoga vetere*, Franeker, 1696 — cherche dans la synagogue le prototype de l'Église. Cette opinion a été renouvelée par H.-J. Holtzmann. Les communautés fondées par saint Paul en terre grecque étaient, au début, sans organisation ni constitution, et l'action de l'Esprit par les charismes s'y exerçait libre de toute règle : c'est la période pauliniste. Bientôt ces formes souples de l'association religieuse païenne furent éliminées par le régime des synagogues juives. Les *πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι* et les diacres correspondaient aux archontes et aux serviteurs des synagogues, c'est la période juridique. Enfin seulement, dans la lutte contre l'hérésie, l'un des chefs s'éleva pour devenir l'évêque unique et souverain, afin de maintenir l'unité.

Parmi les tenants de l'identité personnelle des *ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι*, Rothe défend encore une sorte d'institution apostolique de l'épiscopat, en ce sens qu'après la destruction de Jérusalem les apôtres auraient décrété qu'après leur mort la gestion de chaque communauté serait remise aux mains d'un évêque. L'organisation de cet épiscopat serait surtout l'œuvre de saint Jean.

Baur estime qu'aux origines il y avait, dans une même ville, plusieurs communautés chrétiennes privées, *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*, dont chacune était présidée par son doyen d'âge, *πρεσβύτερος*, qui recevait aussi le nom d'*ἐπίσκοπος*, en tant qu'administrateur de la communauté. La fusion de ces communautés amena, à leur tête, une pluralité d'*ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι*. C'est pour revenir à l'unité que l'évêque s'éleva bientôt au-dessus du presbytérion dans la communauté unifiée.

Mais déjà Ritschl imagine deux types primitifs de gouvernement ecclésiastique. A Jérusalem est réalisé le type judéo-chrétien : des presbytres égaux entre eux, présidés par l'un d'eux, le premier président en date ayant été Jacques, frère du Christ. Ce type aurait été appliqué à Alexandrie, jusqu'au milieu du III^e siècle ; sur ce point, Ritschl invoque l'autorité de saint Jérôme, *Epist.*, cXLVI, P. L., t. xxii, col. 1192. Partout ailleurs s'était propagé le type ethnico-chrétien, dans lequel les besoins de la fonction disciplinaire ont suscité peu à peu un chef local au-dessus des *πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι*. La formule définitive de cette organisation relève des épîtres ignatiennes (dont Ritschl d'ailleurs n'admet pas l'authenticité). D'Asie Mineure où elle vit le jour, cette constitution se propagea partout pour donner naissance à l'épiscopat catholique vers le milieu et la fin du I^{er} siècle, au temps d'Irénée et de Tertullien.

Tout en rapprochant presbytres et évêques, Réville tient aussi pour leur distinction originelle « non pas en ce qui concerne la dignité, mais en ce qui concerne la fonction ». Toutefois, « ces fonctions se confondirent certainement ; ainsi le contrôle put être confié à des presbytres, et la cure d'âmes fut sans doute exercée maintes fois par des évêques ». Dans les Pastorales, « il y a une distinction très sensible entre les fonctions de l'évêque et celles des presbytres, quoiqu'elles se touchent ou se rejoignent sur bien des points ». *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, p. 179, 313.

C'est du côté des institutions grecques que Renan va chercher l'origine des évêques-presbytres, sans construire cependant de système à ce sujet. Ce n'est qu'un rapprochement avec les associations religieuses, thiasos ou collèges, du monde grec, où l'épigraphie lui révélait des *ἐπίσκοποι*, des *πρεσβύτεροι*. *Les origines du christianisme*, t. II, 1868, p. 353 ; t. III, 1869, p. 248, etc.

Après la publication de Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, Weingarten pensa découvrir toute la hiérarchie catholique dans l'épigraphie des thiasos : l'association chrétienne aurait commencé par le régime du patronat, chaque groupe possédant son *προστάτης* ; puis le régime du patronat se serait transformé en celui des collèges, le *προστάτης* ayant été remplacé par un *ἐπίσκοπος* ou thiasarque, assisté de prêtres. Cf. *Historische Zeitschrift*, t. XLV, 1881, p. 441 sq. Voir ORDRE, col. 1197.

Encore qu'il garde la thèse fondamentale de la théologie protestante, Edwin Hatch admet, avouons dit, la distinction originelle des évêques et des presbytres. L'épigraphie établirait que les évêques sont les fonctionnaires chargés, dans les villes de Syrie et d'Asie Mineure, de la gestion des finances municipales. Chaque communauté chrétienne était administrée, au point de vue matériel et disciplinaire, par un conseil d'anciens ou presbytres. Mais ceux de ces presbytres qui étaient affectés aux finances furent nommés évêques. Les diacres étaient les assesseurs des évêques. Dans les grandes villes, où le service financier était plus considérable, on en centralisa toute la gestion entre les mains d'un évêque chef, qui devint bientôt le type de l'évêque souverain.

Harnack reprend cette idée et la complète. On doit distinguer, dans les communautés chrétiennes primitives, comme une double organisation. La première partage la communauté en dirigeants, *πρεσβύτεροι*, et dirigés, *νέωτεροι* (l'interprétation est d'ailleurs substantiellement exacte, voir ORDRE, col. 1216). Mais, parmi les dirigeants, l'administration — dons à recueillir, aumônes à distribuer, culte à exercer — est la fonction déléguée à des presbytres spécialement désignés sous les noms de diacres et d'évêques. Il y eut ainsi de simples presbytres et des presbytres-évêques. Ni les uns ni les autres n'avaient à s'occuper du ministère de la parole : c'était là le lot des apôtres, des prophètes ou des didascales, investis par vocation ou par charisme. Quand disparurent prophètes et didascales, les évêques les remplacèrent dans la *διακονία τοῦ λόγου*, en vertu non d'un charisme, mais de la délégation vraie ou supposée des apôtres. C'est la crise, amenée par le gnosticisme, qui, par besoin d'unité doctrinale, créa l'épiscopat monarchique. Voir spécialement la traduction du livre de Hatch ; les *Prolegomena à Die Lehre der zwölf Apostel (Didachè)*, Leipzig, 1884, dans *Texte und Untersuchungen*, t. II, fasc. 1-2, et la *Dogmengeschichte*, 3^e éd., t. I, Fribourg-en-Brigau, 1894, p. 204 sq.

Pour K. Weizsäcker, les presbytres sont les plus anciens membres (*ἀρχαί*) de la communauté, les témoins des apôtres, comme les apôtres l'étaient de Jésus-Christ. C'est parmi les presbytres qu'ont été choisis les membres chargés de fonctions, les *προϊστάμενοι*, *ἡγούμενοι* ou *ἐπίσκοποι*, l'investiture de ces fonctions appartenant sans doute aux suffrages des presbytres. Comme Harnack, Weizsäcker admet que prophètes et didascales ont été éliminés par les évêques. Le ministère de la parole, devenu le lot des évêques, fut centralisé entre les mains d'un évêque suprême ; les autres évêques sont ainsi tombés au rang des presbytres, avec cette différence que les « deutéro-presbytres » avaient une fonction, tandis que les « proto-presbytres » n'avaient qu'un titre. *Das apostolische Zeitalter*, Fribourg-en-Brigau, 1892, p. 613 sq.

Löning abat tout d'abord les systèmes de Weingarten et de Hatch. Il montre que les institutions hiérarchiques de l'Église ne doivent rien aux institutions collégiales ou municipales de la société païenne et que l'assimilation des évêques aux ἐπίσκοποι des inscriptions grecques est insoutenable. Il distingue trois types d'organisation coexistants dans l'Église chrétienne à la fin de l'âge apostolique, et qui se seraient fusionnés selon l'idéal de saint Ignace d'Antioche dans la première moitié du II^e siècle. Un premier type est la communauté souveraine, élisant le comité d'évêques qui l'administre : ceux-ci accaparent bientôt pour eux seuls le ministère de la parole et du culte, qui d'abord avait été exercé individuellement et librement. Le second type est la communauté dirigée par le presbytérisme, comité de presbytres investis par l'imposition des mains requise des presbytres eux-mêmes, et auxquels appartiennent la parole, le culte, la discipline. Le troisième type est celui de la communauté à évêcat unique, fondée sur le modèle de la chrétienté de Jérusalem, dont Jacques, puis Siméon, furent évêques.

En bref, « les résultats considérés comme les plus certains et les mieux établis par les tenants des doctrines évolutionnistes, paraissent être les suivants. La fonction de l'évêque dans les communautés chrétiennes ne fut pas une fonction doctrinale, mais une fonction administrative au sens le plus large du mot, comprenant la discipline, les finances, le culte, les relations avec l'extérieur : c'est une fonction matérielle, disciplinaire et locale, identique à celle qu'exerçaient les administrateurs dans les autres corporations du temps, dont l'organisation, malgré quelques diversités, était analogue à la constitution municipale, et dont les synagogues en terre païenne n'étaient elles-mêmes qu'une variété. Le ministère de la parole était exercé par les « spirituels », par ceux qui étaient doués des charismes. De là un double élément dans la vie sociale des premiers disciples : l'organisation charismatique ou spirituelle, représentée par les prédicateurs itinérants, et l'organisation administrative locale, celle-ci tendant à la constitution d'un gouvernement. On peut y ajouter une troisième organisation, celle de la direction ou de la conduite des âmes, exercée par les anciens, les notables, les presbytres. Vers la fin du I^{er} siècle ou au cours du II^e, ces éléments se fusionnèrent en un seul organisme en faveur surtout de l'ἐπίσκοπος, qui obtint ainsi le ministère de la parole et la direction. » Michiels, *op. cit.*, p. 140-141.

Ces conclusions ont été quelque peu infirmées par Sohm, dans son *Kirchenrecht*. Dans ses fondements, il pose en principe que la théorie du droit divin pour le pouvoir ecclésiastique est en contradiction avec l'essence même de l'Église, parce que l'organisation de l'Église repose, non sur des principes de droit, mais sur les charismes. L'Église a commencé par être inorganique : tout y était subordonné, librement, au charisme de la parole de Dieu. Il n'y avait ni supérieurs établis, ni souveraineté du peuple ; seule, la doctrine dirigeait tout. La communauté approuvait les maîtres inspirés, et l'imposition des mains confirmait leur charisme. L'organisation des communautés commença avec l'introduction du droit : la liturgie eucharistique fit la transition. En effet, le culte eucharistique est de sa nature lié avec l'administration de la propriété collective, et il fallut qu'en l'absence de prophètes et de docteurs, doués du charisme de la parole de Dieu, fût établie, dans chaque communauté, une institution locale, pour parler au nom de Dieu. Cette institution est l'évêcat, qui fut ainsi originairement une fonction doctrinale. Le diaconat fournit les aides à l'ἐπίσκοπος. Quant au presbytérat, c'est un simple titre honorifique, mérité par l'ancienneté, la notabilité ; c'est donc non une fonction, mais un rang. Les πρεσβύ-

τεροι ont les places d'honneur à la table eucharistique autour du liturge et forment son conseil, et ce conseil désigne l'ἐπίσκοπος qui doit célébrer l'eucharistie. L'épître de Clément aux Corinthiens met le point final à l'état charismatique et inaugure, à Rome, l'évêcat monarchique, résultat de l'aspiration vers l'ordre et le droit, notamment pour la liturgie eucharistique.

Dans tous ces systèmes (dont on voudra bien, en ce qui concerne leur thèse parallèle de l'origine de l'évêcat, consulter les exposés à *ÉVÊQUES*, col. 1694 sq.), dans toutes ces explications, il y a très certainement d'utiles et intéressantes observations de détail. Mais, du point de vue substantiel qui nous occupe — le caractère sacré de la fonction des presbytres — ces théories partent toutes du même préjugé protestant : l'absence d'un ministère sacré, d'institution divine, aux origines de l'Église. Or, quelle que soit la part de vérité à faire aux observations d'ordre secondaire, l'étude objective des textes oblige à réprover cette erreur fondamentale. Nous avons démontré, en effet, que « tout au moins un certain nombre d'anciens devenaient tels et étaient constitués chefs dans les Églises par l'imposition des mains, sorte de consécration donnée par les apôtres, leurs délégués ou leurs remplaçants, et que plusieurs de leurs fonctions impliquaient un véritable pouvoir sacré ». *ORDRE*, col. 1215. On ne conçoit pas, en effet, que, sans caractère sacré, les πρεσβύτεροι de l'Église de Jérusalem aient été appelés par les apôtres au gouvernement, non seulement disciplinaire, mais encore doctrinal de l'Église, col. 1213. Cette impression devient une certitude dans l'épître de Jacques, où les anciens de l'Église apparaissent comme dotés du pouvoir d'administrer un rite sacré, col. 1213. Dans l'Église d'Éphèse, les πρεσβύτεροι apparaissent ce qu'ils sont à Jérusalem, « recteurs de leur Église, pasteurs des fidèles, intendants de Dieu et c'est à eux qu'il incombe de veiller sur le troupeau ». Ils sont identiques aux ἐπίσκοποι, col. 1213. Les pastorales sont plus explicites encore, puisqu'elles montrent les presbytres non seulement investis par les apôtres d'un pouvoir gouvernemental et doctrinal dans l'Église, mais encore investis par la cérémonie sacramentelle de l'imposition des mains, col. 1214. L'imposition des mains, comme rite consécatoire des presbytres, est déjà signalée aux Actes, xiv, 22 : col. 1240-1241. D'ailleurs, l'identification absolue qu'on doit faire non seulement quant au nom, mais quant à la fonction, avec les évêques, voir ci-dessus, col. 143 sq., renforce encore cette conviction, surtout en raison de l'offrande eucharistique dont les évêques de l'épître de Clément et de la *Didachè* sont chargés, col. 1219-1220.

3. Mais tous les presbytres étaient-ils investis d'un pouvoir sacré ? — Les meilleurs critiques estiment que « la terminologie primitive n'est point rigoureuse, et (que) les institutions définitives ont pu être préparées par des institutions transitoires ». Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, p. 258. Évidemment, il ne s'agit pas ici de supposer l'existence d'un presbytérat purement honorifique auquel aurait succédé un presbytérat investi de fonctions sacrées.

Mais le mot « presbytre » est certainement d'un sens originel plus vague et plus étendu que le mot « évêque ». Aussi, tout en concédant que, dans le langage du Nouveau Testament, presbytres et évêques sont synonymes, le terme juif de presbytre correspondant au terme grec d'évêque, on doit reconnaître que le premier est cependant plutôt honorifique, le second plutôt administratif. Cette observation du P. de Smedt le conduit à conclure que le titre de presbytre pouvait s'appliquer à tous ceux qui étaient associés à la direction des Églises, ne fût-ce qu'à titre honoraire de bienfaiteur, de prémices, de patron. Les évêques étaient

des *προσβύτεροι προεστώτες* ; mais il pouvait exister d'autres *προσβύτεροι* dépourvus de cette fonction. L'organisation des Églises chrétiennes, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLIV, 1888, p. 337 sq.

Mgr Batiffol est plus explicite. Il admet, lui aussi, la distinction des évêques et des presbytres primitifs. Nous sommes, nous prêtres, dit-il, les successeurs des évêques primitifs et non des presbytres.

« Que seront alors les presbytres primitifs ? M. Löning a bien établi que le titre de *προσβύτερος* était un titre qui se trouve dans l'épigraphie grecque des Juifs, pour désigner ceux que cette même épigraphie appelle ailleurs des archontes. Seulement, ces presbytres, aussi bien que ces archontes, étaient non des chargés du culte, mais des magistrats au civil, et ni les uns ni les autres n'étaient des magistrats à vie. L'analogie entre les presbytres juifs et les presbytres chrétiens est donc purement verbale. Disons, avec le R. P. de Smedt, que le presbytérat était un titre d'honneur attribué dans les communautés primitives aux convertis de la première heure, aux « prémices » (*ἀπαρχή*), aux bienfaiteurs et patrons (*προστάτης*) comme Stéphanas à Corinthe, aux notables qui dans leur maison donnaient l'hospitalité à l'Église locale, comme Nympha à Laodicée, ou Philémon à Colosses, ou Aquilas à Éphèse, et que ce titre pouvait mettre qui le portait en tête de la communauté, sans lui conférer ni ordre ni juridiction. C'est ainsi qu'à la fin du I^{er} siècle et encore au III^e le fait d'avoir souffert le martyre donnait, au confesseur qui survivait à la comparution et à l'emprisonnement, le titre de presbytre, sans qu'on puisse dire que cette *prærogativa martyrii*, comme on l'appelait, conférât rien du sacerdoce. On pouvait donc être presbytre sans sacerdoce, et tel a dû être le cas de bien des presbytres primitifs. Mais c'est parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, du moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge de l'*ἐπισκοπή* ; on eut ainsi des *προσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*, ceux du discours de saint Paul à Milet ; des *προσβύτεροι προεστώτες*, ceux des épitres pastorales ; des *προσβύτεροι* qualifiés de *ποιμένες*, ceux de la I^{re} *Petri* ; ou de *ἡγούμενοι*, ceux de l'épître aux Hébreux ; ou de *προϊστάμενοι*, ceux de l'épître aux Romains ou de l'épître aux Thessaloniens. Ces divers termes supposent tous une fonction de gouvernement, qui s'ajoute au simple presbytérat et que le presbytérat par lui-même n'impliquait pas.

« Ce presbytérat primitif était l'enveloppe originelle de la hiérarchie : il disparut comme une forme simplement préparatoire. Et le mot seul s'en conserva pour désigner les prêtres, c'est-à-dire les évêques subordonnés à l'évêque diocésain. » *Op. cit.*, p. 264-265.

A coup sûr, la position de Mgr Batiffol maintient le dogme catholique de l'origine divine du presbytérat, ordre sacré. La critique qu'en a faite M. Michiels, *op. cit.*, p. 158-159 (en note), provient certainement d'une équivoque. Cf. *Revue biblique*, 1901, p. 130-133. Un fait paraît néanmoins certain, et Mgr Batiffol n'y contredit pas, c'est que les *προσβύτεροι* dont il est question dans les textes apostoliques sont chargés d'une fonction sacrée. Qu'il y ait eu des presbytres primitifs, constituant un ordre purement honorifique, c'est possible ; mais ce n'est pas démontré. Les titres concédés aux II^e et III^e siècles aux confesseurs de la foi ayant subi le martyre prouvent simplement qu'on leur accordait une place d'honneur dans le clergé, mais ne fournissent pas d'argument décisif en faveur de l'existence d'un presbytérat primitif, purement honorifique. Voir *ORDRE*, col. 1250-1251, 1255.

Nos conclusions sont donc celles-ci : a) la thèse d'un presbytérat qui, aux temps apostoliques, aurait été en soi et dans tous ses membres purement honorifique, est contraire aux documents et à la doctrine de l'institu-

tion divine du sacerdoce : c'est la thèse protestante ; b) la thèse de la coexistence d'un presbytérat purement honorifique avec un presbytérat-épiscopat comportant une fonction et des pouvoirs sacrés n'est pas contraire à la doctrine catholique, est spéculativement possible, mais ne paraît pas être historiquement démontrée ; c) la thèse qui admet l'identité des fonctions sacrées du presbytérat et de l'épiscopat aux temps apostoliques semble plus probable, et, même en identifiant ces évêques-presbytres avec nos simples prêtres de second rang, maintient le dogme catholique de l'origine divine du presbytérat et du véritable épiscopat.

3^o *L'origine divine du presbytérat.* — La doctrine de l'Église sur ce point a été promulguée par le concile de Trente, sess. XXIII, can. 6 : « Si quelqu'un dit que dans l'Église catholique il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine et qui se compose des évêques, des prêtres et d'autres ministres, qu'il soit anathème. » Denz.-Bannw., n. 966 ; Cavallera, n. 1308. Ce canon est dirigé directement contre les protestants qui prétendent que tous les fidèles sont également prêtres et reçoivent de Dieu directement la grâce sans l'intermédiaire d'un sacerdoce spécial. Déjà, au c. IV, le concile avait déclaré que, « si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent entre eux un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner la hiérarchie ecclésiastique... ». Denzinger-Bannwart, n. 960 ; Cavallera, n. 1308. Mais, dans le can. 6, le concile proclame l'existence de cette hiérarchie comme un dogme de foi et, par là, définit, comme article de foi, la distinction entre clercs et laïques. Bien plus, le concile entend jusqu'à un certain point définir qui, parmi les clercs, appartient de droit divin à la hiérarchie. Ce sont d'abord, et sans contestation possible, les évêques et les prêtres, et cette affirmation, explicitement formulée dans le canon, est donc un article de foi. Cf. *ORDRE*, col. 1361.

Par là, l'institution divine du presbytérat s'impose à la foi catholique. Il n'est point difficile, d'ailleurs, de justifier historiquement la définition conciliaire. Nous savons, en effet, que les évêques-presbytres étaient choisis par les apôtres, par leurs délégués ou par « d'autres hommes illustres », leurs successeurs, et que ce choix prenait valeur, devant la communauté ecclésiastique, par le rite sacramentel de l'imposition des mains. Voir *ORDRE*, col. 1212-1220, 1240-1244. Il est donc certain historiquement que les apôtres ont eu l'idée et la volonté de conférer ce sacerdoce de second rang aux sujets choisis par eux. Pourquoi cette idée et cette volonté, sinon parce qu'elle répondait aux desseins que le Christ ou l'Esprit-Saint leur avait manifestés dans l'institution du sacerdoce chrétien ? Sur l'institution de ce sacerdoce, voir *ORDRE*, col. 1201-1206. Des desseins du Christ, les théologiens, s'inspirant de la glose de Bède le Vénérable sur Luc., x, 1, *P. L.*, t. XCII, col. 461, trouvent une indication dans le choix des soixante-dix disciples, lesquels représenteraient les simples prêtres, tandis que les douze apôtres seraient le type des évêques. Cf. Pierre Lombard, IV *Sent.*, dist. XXIV, voir *ORDRE*, col. 1302, et les commentateurs, notamment saint Thomas, II^a-II^a, q. CLXXXIV, a. 6, ad 1^{am}. Voir aussi le pontifical, allocution *Consecrandi*. Ce n'est qu'une indication sans grande portée. L'essentiel, pour le théologien, est de rejoindre le Christ par les apôtres, et cette soudure est historiquement réalisée par les textes apostoliques eux-mêmes. Cette soudure nous permet de maintenir dans la région des certitudes le fait de l'institution divine du presbytérat. Il faut, en effet, éviter de concevoir le presbytérat comme une institution ecclésiastique, réalisée par une sorte de dédoublement de l'épiscopat, à peu près comme les

ordres mineurs ont été créés par doublement du diaconat. Sans doute, certains théologiens estiment pouvoir encore ainsi sauvegarder l'origine divine de ces ordres et leur conserver la prérogative de sacrements. Voir ORDRE, col. 1306, 1380. Mais cette affirmation n'est qu'une opinion contestable, aujourd'hui abandonnée par beaucoup. Or, on ne maintient pas un dogme de la foi en l'appuyant sur une simple opinion. Il faut donc dire que, dans l'institution du presbytérat, les apôtres n'ont fait qu'une application de la volonté formelle et authentique de Jésus-Christ. Cf. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 76.

II. FONCTIONS ET OBLIGATIONS DU PRESBYTÉRAT. — 1^o *Fonctions du prêtre*. — A la période subapostolique, les fonctions du prêtre sont assez effacées. Les prêtres apparaissent généralement groupés en un corps, le *presbyterium*, dont le rôle est d'assister l'évêque et d'être son conseil. Voir, pour saint Ignace, les textes à l'art. ORDRE, col. 1225-1226. *Ipsi (presbyteri) tanquam apostoli et consilarii honorentur episcopi et corona Ecclesiae. Didascalie*, II, xxviii, 4. Dans l'office liturgique, les prêtres entourent l'évêque et siègent près de lui. *Id.*, II, LVII, 4. Ils sont sa couronne, S. Ignace, *Magn.*, XIII, 3; sont soumis à son autorité monarchique, qu'ils doivent se contenter d'encourager. *Trall.*, XII, 2. Avec lui, ils concélébrant et consacrent l'eucharistie. *Canones Hippolyti*, 20; *Constit. apost.*, VIII, XII, 4; cf. *Smyrn.*, VIII, 1-2. Avec lui, ils imposent les mains, pour l'ordination des prêtres, sans pour cela conférer, avec l'évêque, l'ordination. *Tradition apostolique*, voir ORDRE, col. 1248; cf. I Tim., IV, 14, *ibid.*, col. 1243. Avec lui, ils imposent les mains pour la réconciliation des pénitents. S. Cyprien, *Epist.*, XVI, 2; XVIII, 1, éd. Hartel, p. 518, 523. Ils peuvent même, d'après saint Cyprien, suppléer l'évêque en cas de nécessité soit dans l'administration de la pénitence, soit dans la célébration de l'eucharistie; voir ORDRE, col. 1231. Tertullien avait déjà reconnu au prêtre, à défaut de l'évêque, le droit de présider l'assemblée des fidèles et de distribuer l'eucharistie, *ibid.*, col. 1229. Origène semble lui attribuer le pouvoir de remettre les péchés, *ibid.*, col. 1228. Et sans doute doit-on déjà, chez saint Ignace, *Smyrn.*, VIII, 1, comprendre qu'en l'absence de l'évêque et par son autorisation le simple prêtre peut baptiser et célébrer l'eucharistie. Pour ce qui est de l'administration du baptême, Tertullien en concède au prêtre, autorisé par l'évêque, le droit absolu. *De baptismo*, n. 17; cf. *Didascalie*, III, 12. En tout cas, au simple prêtre a toujours été reconnu le droit d'instruire et de catéchiser. Déjà saint Paul, I Tim., V, 17, parle de *προσβύτεροι*, vraisemblablement des prêtres de second ordre par leur ordination, et qui « travaillent par la parole et l'instruction » *κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*. La *Passion de sainte Perpétue*, n. 13, parle d'un prêtre docteur, *presbyterum doctorem*. Tertullien, Origène, saint Hippolyte, simples prêtres, ont enseigné et prêché.

C'est surtout à partir du III^e siècle et quand s'organisèrent, au moins à Rome, les paroisses (*tituli*) que le rôle du simple prêtre a pris tout son relief. Voir CURÉS, t. III, col. 2429. Tout d'abord dans les grandes villes, comme Rome et Alexandrie, puis plus tard dans les campagnes, quand les diocèses s'étendirent, il devint impossible de grouper autour de l'évêque, dans la même enceinte, la foule des fidèles. De nouveaux centres de culte devinrent nécessaires : on y préposa un prêtre assisté d'un diacre et d'un certain nombre de ministres inférieurs. Ce prêtre fut toujours rattaché à l'évêque et placé sous son autorité (dépendance qui eut souvent son symbole dans l'usage du *fermentum*); sur cet usage, voir Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 70. Néanmoins il apparaissait comme un chef responsable, jouissant dans son Église d'une certaine

autonomie. C'est alors que le simple prêtre commençait à célébrer librement le saint sacrifice, à bénir les fidèles et les offrandes par eux présentées, à préparer au baptême et à l'absolution les catéchumènes et les pénitents et même, en certains cas, à leur administrer lui-même ces sacrements, à prêcher et à présider les assemblées liturgiques. Bref, il remplit les fonctions que lui assigne le pontifical : *Sacerdotem... oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare et baptizare* (allocution *Consecrandi*).

1. *Offerre*. — Avec saint Thomas, *Suppl.*, q. xxxvi, a. 2, les théologiens enseignent que la fonction principale du prêtre concerne le corps réel du Christ, dans l'offrande du sacrifice. Le sacrifice, en effet, est la fonction essentielle du sacerdoce. Heb., V, 1. C'est d'après leur rapport à l'eucharistie, à laquelle est ainsi ordonné le sacrement de l'ordre, que se distinguent les uns des autres les ordres inférieurs au presbytérat. *Suppl.*, q. xxxvii, a. 2. Voir plus loin, col. 159. Cf. profession de foi imposée aux vaudois, Denzinger-Bannwart, n. 424. La fonction secondaire du prêtre a pour objet le corps mystique du Christ; c'est donc ce corps mystique — les fidèles de l'Église catholique — que concerneront les quatre autres fonctions indiquées par le pontifical.

2. *Baptizare*. — Il faut entendre ici la dispensation de tous les sacrements dont le prêtre, en vertu des pouvoirs inhérents à son caractère sacerdotal, est le dispensateur : pouvoirs ordinaires relativement au baptême, à l'eucharistie, à la pénitence, à l'extrême-onction; pouvoirs extraordinaires relativement à la confirmation et aux ordres inférieurs. Pouvoirs dont le prêtre ne peut user soit valablement, soit surtout licitement, qu'en se conformant aux prescriptions divines et ecclésiastiques. Les laïques n'ont pas le pouvoir d'administrer les sacrements. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 10, Denzinger-Bannwart, n. 853; Cavallera, n. 984.

3. *Benedicere*. — C'est la dispensation des *sacramentaux*, qui, bien qu'à un degré inférieur, sont, comme les sacrements, des moyens d'obtenir la grâce. Ici, l'Église précise au prêtre dans quelle mesure il peut user du droit de bénir. Les bénédictions les plus simples sont permises au simple prêtre, les bénédictions plus importantes et plus solennelles sont réservées aux évêques en raison de leur dignité. L'Église peut imposer et impose des formules de bénédiction, auxquelles, sous peine d'invalidité, il faut s'en tenir. Code, can. 1147, § 1, 2.

4. *Præesse et prædicare*. — L'action du prêtre ne s'étend pas seulement au domaine sacramental et liturgique; elle est aussi hiérarchique. Les prêtres occupent, dans l'Église, une place qui leur confère l'autorité, en tant qu'ils sont appelés, en vertu d'une mission légitime, à enseigner par les catéchismes et la prédication (*prædicare*) et à exercer la prééminence spirituelle (*præesse*). Saint Paul traçait déjà ce devoir aux prêtres : comme docteurs (*διδάσκαλοι*) et comme pasteurs (*ποιμένες*), ils doivent instruire et guider avec autorité, par leur parole et par leurs actes, le troupeau confié à leurs soins; cf. Eph., IV, 11. Et il recommande la vigilance à ceux qui président ainsi (*προϊστάμενοι*) à la conduite de leurs frères. Rom., XII, 8.

Ainsi, « dans son ensemble, l'action des prêtres — célébration et dispensation des mystères du salut, prédication de la parole de Dieu, maintien de la discipline et des mœurs chrétiennes par la vigilance sur le troupeau confié à leurs soins — se rapporte au salut des âmes immortelles, âmes rachetées par le sang et par les plaies de Jésus-Christ. Ce n'est qu'à la condition de se rappeler toujours le prix et la dignité de ces âmes qu'ils exerceront fidèlement leur ministère de pasteurs, qu'ils veilleront sur elles, qu'ils « présideront » dignement, avec un zèle en rapport avec leur propre responsabilité (Heb., XIII, 17). » N. Gihl, *Les sacrements...*, p. 135.

2^o *Obligations qu'impliquent ces fonctions.* — Il ne s'agit pas ici des obligations générales inhérentes à l'état sacerdotal, obligations introduites peu à peu dans la discipline de l'Église et sanctionnées par le droit canonique, l. II, part. I, tit. III, mais des obligations particulières qu'impose *hic et nunc* l'exercice des fonctions sacerdotales à celui qui s'en acquitte. Ces obligations peuvent concerner la validité, la licéité, la plus grande perfection des actes sacerdotaux.

1. *Quant à la validité.* — a) La première obligation de celui qui accomplit un acte sacerdotal est d'être prêtre. Le prêtre, dans l'exercice de ses fonctions, est ministre de Jésus-Christ. Or, il ne participe au sacerdoce du Christ que par le caractère qu'imprime en son âme la réception valide du sacrement de l'ordre. Sur le caractère sacramentel de l'ordre, voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698 sq., et ORDRE, col. 1306. Sur la doctrine du concile de Trente quant au caractère sacramentel de l'ordre, voir ORDRE, col. 1360. L'usurpation des fonctions sacerdotales constitue donc une faute dont la gravité varie selon l'importance de la fonction usurpée. La législation de l'Église est résumée sur ce point dans le can. 2322 : *Ad ordinem sacerdotalem non promotus* : 1^o *Si missæ celebrationem simulaverit aut sacramentalem confessionem exceperit, excommunicationem ipso facto contrahit, speciali modo Sedi apostolicæ reservatam; et insuper laicus quidem privetur pensione aut munere, si quod habeat in Ecclesia, atque pœnis pro gravitate culpæ puniatur; clericus vero depônatur*; 2^o *Si alia munera sacerdotalia usurpaverit, ab Ordinario pro gravitate culpæ puniatur*. La prédication est interdite aux laïques, même religieux, et aux clercs qui ne sont pas au moins diacres, sauf autorisation de l'Ordinaire, can. 1342; cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 10, Denz.-Bannw., n. 853.

Toutefois, le cas pourrait se présenter, où quelqu'un, invalide ordonné à son insu, accomplirait les fonctions sacerdotales sans en avoir réellement le pouvoir. Le délit n'existant pas, les pénalités prévues par le can. 2322 ne sauraient l'atteindre. Ses actes, néanmoins, sauf ceux dont la validité n'exige pas le caractère sacerdotal, sont certainement entachés de nullité, et l'Église n'y peut suppléer. Sur les conséquences d'un tel état de choses, voir *Ami du clergé*, 1929, p. 346.

b) Une deuxième obligation, soit dans la célébration du sacrifice eucharistique, soit dans l'administration des sacrements, est de se conformer, au moins pour les éléments essentiels constitutifs du sacrifice ou du sacrement (cf. *Conc. Florent.*, décret *Pro Armenis*, Denzinger-Bannwart, n. 695, 698; Cavallera, n. 960, 1107; art. MATIÈRE ET FORME DES SACREMENTS, t. X, col. 336), aux intentions du Christ, telles que l'Église, interprète infaillible de la doctrine révélée, les a précisées, elle-même ne pouvant rien modifier à leur substance; cf. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 931; Cavallera, n. 954. Toute mutation essentielle dans la forme ou la matière, même involontairement introduite, ainsi que l'absence d'intention requise rendent nul l'acte accompli par le prêtre. Voir *Conc. Florent.*, loc. cit., et *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 11 et 12, Denzinger-Bannwart, n. 854, 855; Cavallera, n. 984; cf. *De baptismo*, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 860; Cavallera, n. 1011; et diverses propositions condamnées par Léon X, de Luther, n. 12; cf. *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. VI (fin) et can. 9, Denzinger-Bannwart, n. 752, 902, 919; Cavallera, n. 1236, 1196, 1201; voir PÉNITENCE, t. XII, col. 1071, 1099, 1109; par Alexandre VIII, décret du 7 décembre 1690, n. 28, Denzinger-Bannwart, n. 1318; Cavallera, n. 1026; voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 761. Lorsqu'il y a doute sur les éléments essentiels, la validité n'est certainement acquise que si l'on se conforme à l'opinion la plus sûre; sauf raison grave, le prêtre est obligé de

suivre ladite opinion. Denzinger-Bannwart, n. 1151; Cavallera, n. 962. L'obligation de respecter ainsi les institutions du Christ dans l'administration des sacrements est si grave qu'il n'est jamais permis au prêtre de simuler un sacrement, même pour sauver sa vie; Denzinger-Bannwart, n. 1179; voir aussi la réponse du Saint-Office, en date du 6 septembre 1625, relative aux pseudo-baptêmes administrés aux enfants des Turcs, et comparer avec Denz.-Bannw., n. 1488.

A plus forte raison, le prêtre doit-il se conformer aux institutions du Christ dans la célébration du sacrifice. Pour mieux en assurer l'exécution, l'Église a tracé des rubriques et fixé une liturgie qui obligent sous peine de faute, parfois sous peine de faute grave, et en quelques points sous peine de nullité. La profession de foi, imposée par Innocent III aux vaudois, après avoir affirmé que « personne, si honnête, si religieux, si saint, si prudent qu'il soit, ne peut ni ne doit consacrer l'eucharistie ou offrir le sacrifice de l'autel s'il n'est prêtre, régulièrement ordonné par un évêque, visible et tangible », ajoute que, « pour cet office, trois choses sont, selon la foi catholique, nécessaires : une personne déterminée, c'est-à-dire le prêtre dûment constitué tel par l'évêque pour remplir cet office; les paroles solennelles, qui ont été insérées dans le canon par les saints Pères; enfin, l'intention fidèle de celui qui les profère », Denzinger-Bannwart, n. 424. Voir MESSE, t. X, col. 1052. C'est un plus grand péché de simuler la messe que de la célébrer indignement. Innocent III, *Decr.*, l. III, tit. XLI, c. 7; Denzinger-Bannwart, n. 418.

En ce qui concerne l'administration des sacrements, le prêtre doit, pour en assurer la validité, se conformer aux indications de l'Église, contenues dans le rituel et précisées, pour les points douteux, par les décisions de la Sacrée Congrégation des Rites, can. 1148.

Pour le ministère de la prédication, il ne peut être question de validité; mais il n'en est pas de même pour la place que l'autorité sacerdotale confère au prêtre. Sans doute, le seul sacerdoce suffit à donner à celui qui en est revêtu la préséance sur les simples laïques et lui est un titre au respect des fidèles, can. 119; mais cette préséance n'implique une autorité effective et agissante que lorsque le prêtre reçoit de l'évêque un office (une charge) ecclésiastique, can. 145, § 1. Cet office ne peut être valablement acquis que par une « provision canonique », c'est-à-dire par une concession faite, conformément aux saints canons, par l'autorité ecclésiastique compétente, can. 147. La validité d'une telle préséance effective dépend donc de l'observation de ces canons, sur lesquels nous n'avons pas à donner des précisions détaillées.

c) Une troisième obligation, relative à l'administration valide de certains sacrements, notamment pour la pénitence et l'assistance au mariage, c'est que le prêtre catholique possède la juridiction ou la délégation nécessaires, le pouvoir d'ordre étant ici insuffisant. Et cette juridiction elle-même est soumise aux conditions édictées par l'Église. Cf. can. 461; voir, ici, MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1779 sq., et JURIDICTION, t. VIII, col. 1989 sq. Le prêtre qui about sans juridiction tombe sous le coup de peines ecclésiastiques, can. 2366. La suspension est prononcée contre le prêtre qui, sans délégation pontificale, tenterait de conférer la confirmation, can. 2365.

d) L'Église a solennellement réprouvé, au concile de Trente, la doctrine affirmant la nullité des sacrements administrés par le prêtre indigne, mais qui y apporte l'intention requise et les éléments essentiellement requis, sess. VII, *De sacram. in genere*, can. 12; sess. XIV, c. VI, can. 10; Denz.-Bannw., n. 855, 902, 920; Cavallera, n. 984, 1196, 1201. Voir, auparavant : la profession de foi imposée aux vaudois; la constitution de Jean XXII contre les fraticelles; les erreurs de Wicleff.

n. 4; celles de Jean Huss, n. 8; les interrogations posées aux hussites, a. 22. Denz.-Bannw., n. 421, 488, 581, 631, 672; Cavallera, n. 986, 987, 988, 405, 989.

L'absence de foi chez le prêtre ou son caractère d'hérétique n'empêche pas, par elle-même, la validité du sacrifice ou des sacrements. Toute la controverse de la validité du baptême administré par des hérétiques ou des ordinations faites par des évêques indignes, hérétiques ou simoniaques, a éclairé définitivement ce point de doctrine. Voir BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 219; ORDRE, t. XI, col. 1282 sq., et RÉORDINATIONS.

2. *Quant à la licéité.* — La licéité d'une fonction sacerdotale peut dépendre d'une double cause : l'existence d'un droit objectif prévu par la législation, la disposition subjective du ministre. De là une double obligation pour le prêtre en vue de l'exercice licite de ses fonctions.

a) Il doit, tout d'abord, être en possession juridique du droit d'exercer sa fonction. Bien qu'un grand nombre de fonctions sacerdotales puissent être valablement exercées avec le seul pouvoir d'ordre, pour la licéité de cet exercice d'autres titres sont requis. Le droit canonique a prévu dans les moindres détails ces conditions de licéité, soit en fixant les droits et devoirs des clercs et des religieux, soit à propos de la célébration de la messe, de l'administration des sacrements ou des sacramentaux, soit au sujet de la prédication de la parole de Dieu et de l'évangélisation du peuple chrétien. Code, l. II, part. I et II; l. III, part. I et II; part. IV, tit. xx, passim. Les circonstances de lieux et de temps sont aussi à envisager, ainsi que l'habilité du sujet à recevoir les sacrements. Le prêtre qui administrerait les sacrements à un sujet qui serait, de droit divin ou de droit ecclésiastique, inapte à les recevoir, serait frappé de pénalités prévues au can. 2364.

b) Il doit ensuite être subjectivement dans les dispositions requises pour accomplir les fonctions sacerdotales. La morale catholique exige, pour la célébration de la messe et l'administration des sacrements, l'état de grâce et l'absence de censures. On consultera, sur ce point, les auteurs de morale. Pour la célébration licite de la messe, voir can. 807. Cf. MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1779 sq.

3. *Quant à la perfection des actes sacerdotaux.* — Le droit canonique, ne s'occupant directement que du for externe, trace au prêtre un cadre de vie extérieure susceptible de l'aider à développer en son âme la vie surnaturelle, indispensable à la perfection de son ministère sacerdotal. C'est la morale et plus encore l'ascèse qui montrent au prêtre la voie qu'il faut suivre pour rendre son ministère de plus en plus parfait.

Le pontifical indique l'essentiel des dispositions surnaturelles dont les fonctions sacerdotales demandent, pour être accomplies parfaitement, la présence dans l'âme du prêtre : *cælestis sapientia, probi mores, diuturna iustitiæ observatio* (exhortation : *Consecrandi*). L'évêque indique aux ordinands le moyen de parvenir à cette perfection : *Imitami quod tractatis; quatenus mortis Dominicæ mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis*. Il leur montre enfin le but à atteindre : *Sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei; sit odor vestræ delectamentum Ecclesiæ Christi; ut prædicatione atque exemplo ædificetis domum, id est, familiam Dei* (id.). Enfin, le prélat invoque l'auteur de toute sanctification pour que se réalise en ces âmes sacerdotales cette perfection de vie nécessaire : *ut gravitate actuum, et censura vivendi probent se seniores, his instituti disciplinis, quas Tito, et Timotheo Paulus exposuit; ut in lege tua die ac nocte meditantur, quod legerint credant; quod crediderint doceant; quod docuerint, imitentur; iustitiam, constantiam, misericordiam, fortitudi-*

nem ceterasque virtutes in se ostendant; exemplo præbeant; admonitione confirmant; ac purum et immaculatum ministerii sui donum custodiant; et in obsequium plebis tuæ, panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transformant; et ininviolabili caritate in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi, in die iusti et æterni iudicii Dei, conscientia pura, fide vera, Spiritu sancto pleni resurgent (oraison : *Deus sanctificationum omnium auctor...*).

Ces idées générales sur la sainteté qu'exigent les fonctions sacerdotales ont servi de thème aux auteurs, anciens et modernes, qui ont décrit les vertus nécessaires au prêtre. Voir ORDRE, col. 1277, 1371-1378. Nous avons dit, col. 1375-1376, combien l'école française du XVIII^e siècle avait mis en relief ces grandes vérités, notamment M. Olier, dans son *Traité des saints ordres*, part. III, *De la suprême dignité du sacerdoce*. Nous pouvons aujourd'hui signaler un excellent résumé de cet enseignement : *Le sacerdoce, doctrine de l'école française*, par P. Pourrat, Paris, 1933, où l'auteur, après avoir rappelé l'origine et l'excellence du sacerdoce de Jésus-Christ et retracé les fonctions sacerdotales du Christ, montre ce que doit être, au point de vue de la perfection, le sacerdoce dans les prêtres de la religion chrétienne. La dernière partie, tout spécialement, mérite attention. Elle est intitulée : *Fonctions sacerdotales du prêtre*. Pour être parfaitement remplies, ces fonctions exigent un regard vers Dieu : l'esprit de religion du prêtre; un regard vers soi-même, afin que le prêtre, à l'incitation de Jésus-Christ, sache se sacrifier et s'immoler pour se sanctifier; un regard vers les âmes, pour les conduire, elles aussi, à la sainteté, en exerçant à leur endroit le zèle le plus désintéressé.

III. LE PRESBYTÉRAT DANS SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES ORDRES. — 1^o *Avec l'épiscopat.* — L'enseignement catholique se résume ici en quatre points : 1. Il est de foi que l'épiscopat est supérieur au simple presbytérat. Cette vérité a été définie par le concile de Trente, sess. XXIII, c. IV et can. 7, Denzinger-Bannwart, n. 960, 967; Cavallera, n. 1307, 1308. Voir ORDRE, col. 1358, 1362. Cette définition vise les erreurs protestantes, voir ORDRE, col. 1339-1346, qui s'accordent, malgré certaines divergences, « pour nier la collation d'un pouvoir spirituel dans le sacrement de l'ordre, la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce et le pouvoir des évêques de conférer, par l'ordination, un véritable pouvoir avec la grâce pour en exercer les fonctions », col. 1346. Toutefois, le concile ne définit pas expressément que cette supériorité de l'épiscopat soit de droit divin. Sans doute il affirme que, « dans l'Église catholique, existe une hiérarchie instituée par une disposition divine et qui se compose des évêques, des prêtres et d'autres ministres », mais les mots *jure divino* ont été évités à dessein, et remplacés par les mots plus vagues *dispositione divina*. Ci-dessous, col. 323 sq.

2. Il est également de foi que la supériorité de l'épiscopat sur le simple presbytérat existe et quant au pouvoir d'ordre et quant au pouvoir de juridiction. Il est trop évident, en effet, qu'un évêque nommé et en pleine possession de sa juridiction n'a pas encore, tant qu'il n'est pas sacré, le pouvoir de communiquer le sacerdoce. De plus, normalement, le simple prêtre ne peut conférer le sacrement de confirmation. Voir cette vérité, chez les anciens théologiens eux-mêmes, à ORDRE, col. 1311. Les modernes y sont restés fidèles. Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, t. II, n. 210 b; le concile de Trente l'énonce, sess. XXIII, c. IV.

3. Mais, entre théologiens, on discute librement la question de savoir si « l'épiscopat est un ordre à part du simple sacerdoce », c'est-à-dire si c'est « un sacrement adéquatement distinct du simple sacerdoce, et imprimant dans l'âme un nouveau caractère ». Sur cette controverse, voir ORDRE, col. 1311 et surtout 1383-1385.

4. La distinction de l'épiscopat par rapport au presbytérat rend-elle nulle la consécration du diacre qui serait sacré évêque sans passer par le presbytérat ? Voir la solution à ORDRE, col. 1387-1388.

2° Avec les ordres inférieurs. — La comparaison du presbytérat avec les ordres inférieurs peut être envisagée sous un double aspect.

1. Quant à la prééminence du presbytérat. — La prééminence du presbytérat sur les ordres inférieurs consiste en ce que le prêtre seul participe au sacerdoce de Jésus-Christ pour renouveler le sacrifice du Calvaire à la messe et pour remettre aux fidèles les péchés commis après le baptême. Ce sont les deux points principaux (non exclusifs cependant d'autres pouvoirs participés) signalés par le concile de Trente dans la session XXII sur le sacrifice eucharistique, c. 1 et can. 1 et 2 (voir MESSE, t. X, col. 1130), et dans la session XIV, sur le sacrement de pénitence, can. 3; voir PÉNITENCE, t. XII, col. 1105. Dans la session XXIII, sur l'ordre, au c. I, le concile, supposant acquises ces vérités, se contente de rappeler que le sacerdoce est avant tout ordonné au sacrifice, vérité fondamentale que manifestent les trois lois, loi patriarcale, loi mosaïque, loi chrétienne, et que les novateurs niaient avec acharnement. Il s'ensuit, par conséquent, que, dans la Loi nouvelle, le sacerdoce comporte, pour les apôtres et pour leurs successeurs, le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Sauveur, ainsi que de remettre et de retenir les péchés. Mais précisément, pour rehausser encore la dignité, en elle-même si éminente, du sacerdoce, une série d'ordres inférieurs a été instituée, qui sont subordonnés au presbytérat et destinés à son service. Cette voie montante vers le sacerdoce est imposée aux clercs, qui doivent passer par les ordres mineurs pour atteindre aux majeurs et finalement au sacerdoce lui-même, c. II et can. 2. Voir ORDRE, col. 1356, 1360.

2. Quant à l'unité qui règne entre les différents degrés inférieurs et le presbytérat. — On a déjà marqué, voir ORDRE, col. 1356, que cet aspect est proprement théologique. Le concile de Trente se contente d'affirmer, sess. XXIII, c. III, que l'ordre est un des sept sacrements de l'Eglise. L'explication de cette unité, nonobstant la multiplicité des ordres inférieurs, reste fidèle à la conception des théologiens du Moyen Age. Voir ORDRE, col. 1309; cf. saint Thomas, *Suppl.*, q. XXXVII, n. 2; *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXV.

Un pouvoir ordonné à quelque effet principal peut être doublé de pouvoirs inférieurs qui le servent...

Le but principal du pouvoir d'ordre est la consécration du corps du Christ, sa distribution aux fidèles et la purification des fidèles de leurs péchés; il requiert donc l'existence d'un ordre supérieur, spécialement qualifié à cet effet : c'est l'ordre sacerdotal; et d'autres ordres, destinés à servir le premier en disposant en quelque sorte la matière : ce sont ceux des ministres.

Nous venons de dire que le pouvoir sacerdotal a une double fonction : consacrer le corps du Christ et rendre les fidèles dignes de recevoir l'eucharistie, par l'absolution de leurs péchés. Les ordres inférieurs le secondent dans l'une et dans l'autre, et d'une façon d'autant plus parfaite ou complète qu'ils sont plus élevés et proches de lui.

Les ordres les plus humbles n'aident les prêtres que dans la préparation du peuple : les portiers en séparant les infidèles de l'assemblée des fidèles; les lecteurs en instruisant les catéchumènes des rudiments de la foi, d'où leur est départie la mission de lire les livres de l'Ancien Testament; les exorcistes, en purifiant ceux qui ont déjà reçu l'instruction chrétienne, s'ils se trouvent en quelque manière empêchés par les démons de recevoir les sacrements.

Les ordres supérieurs aident les prêtres à la fois dans la préparation du peuple et dans l'accomplissement du sacrement : les acolytes ont pouvoir sur les vases non sacrés dans lesquels on prépare la matière du sacrement, c'est la raison pour laquelle on leur remet les burettes à leur ordination; les sous-diacres ont pouvoir sur les vases sacrés et préparent la matière non encore consacrée; les diacres ont en outre un

certain pouvoir sur la matière déjà consacrée : ainsi lorsqu'ils distribuent aux fidèles le sang du Christ... Dans le ministère de la préparation du peuple, les prêtres sont aidés aussi par les ministres supérieurs : les diacres ont pour mission d'exposer au peuple la doctrine de l'Evangile; les sous-diacres, celle des apôtres; quant aux acolytes, ils concourent à l'un et l'autre ministère en accomplissant les rites destinés à marquer l'excellence de la doctrine : ainsi ils portent des cierges et s'acquittent d'autres fonctions semblables. *Cont. gent.*, loc. cit., trad. M.-J. Gerlaud, O. P., dans *L'ordre*, éd. de la Revue des jeunes, p. 213-214.

IV. QUESTIONS RELATIVES AU SUJET, AU MINISTRE, AU RITE D'ORDINATION. — 1° Le sujet. — 1. Les dispositions du droit actuel ont été rappelées à l'art. ORDRE, col. 1401-1402. Sur la doctrine des théologiens scolastiques, voir col. 1313-1314; des théologiens posttridentins, col. 1387.

2. L'illicéité de l'ordination *per saltum* au presbytérat (can. 977; cf. condamnation par Pie VI du synode de Pistoie, prop. 51, Denzinger-Bannwart, n. 1551; Cavallera, n. 1332), se double-t-elle d'un cas d'invalidité ? La réponse unanime des théologiens est qu'un simple laïque, directement ordonné prêtre, serait valablement ordonné, car le presbytérat renferme éminemment les pouvoirs des ordres inférieurs, en raison de l'unité qui règne entre eux. Voir ci-dessus.

3. Le choix du sujet est réservé aujourd'hui exclusivement à l'évêque (can. 969, § 1). Autrefois, c'est-à-dire jusqu'aux VI^e-VII^e siècles, la présentation des sujets appartenait au clergé et au peuple. Cf. saint Cyprien, *Epist.*, LXVII, 3-5, éd. Hartel, p. 739, et III^e concile de Carthage (397), can. 22, prescrivant *ut nullus ordinetur clericus nisi probatus vel episcoporum examine vel populi testimonio*. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 884. A Rome, la Tradition apostolique suppose que les diacres — et vraisemblablement aussi les prêtres — sont choisis par tout le peuple, ce que, pour la Syrie, disent expressément l'*Epitome* et les *Constitutions*, voir ORDRE, col. 1248, et pour le sud de la Gaule, les *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 22, *P. L.*, t. LVI, col. 881. Même discipline en Cappadoce, cf. saint Basile, *Epist.*, LIV, *P. G.*, t. XXXII, col. 399 sq, et à Alexandrie, cf. Théophile d'Alexandrie, *Commenitorium*, can. 6, *P. G.*, t. LXV, col. 40.

Donc, jusque vers le V^e siècle, le peuple et le clergé étaient consultés sur le choix des prêtres (et des diacres). Les canons dits de Laodicée protestent contre certaines élections tumultueuses, can. 13; cf. Lauchert, *Die Kanonen der altkirchlichen Concilien*, p. 73. Ce sont des abus de ce genre qui amenèrent le retrait progressif de la faculté concédée au clergé inférieur et au peuple. Le pontifical ne leur conserve plus aujourd'hui que le droit de s'opposer à la promotion de sujets indignes, mais à condition de formuler une accusation précise. Cf. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 222-224.

2° Le ministre. — 1. Le ministre ordinaire du presbytérat est seulement l'évêque consacré, can. 951. Les prétentions d'Aé rius ont été jadis traitées d'insensées par saint Épiphane, *Hær.*, LXXV, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 508. On connaît le mot de saint Jérôme : *Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non faciat ?* *Epist.*, CXLVI, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1192. C'est, à peu près littéralement, la doctrine de saint Jean Chrysostome, *In epist. I ad Tim.*, homil. XI, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 553. Le droit sanctionnait déjà cette croyance. Cf. *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXVIII, 3 : *προσβύτηρος... γυνώσκοντος ὅτι γινώσκοντες*, le prêtre impose les mains (par exemple pour les exorcismes); il n'ordonne pas. C'est ainsi qu'Ischyas, ordonné prêtre par un pseudo-évêque, Colluthus, fut ramené à la condition laïque. Cf. saint Athanase, *Apologia contra arianos*, 12, 75, *P. G.*, t. XXV, col. 269, 385. Au Moyen Age, cette doctrine est unanimement reçue, voir ORDRE, col. 1312. Le concile de Trente la sanc-

tionne, sans même laisser supposer qu'elle puisse être discutée, sess. XXIII, c. IV et can. 7; ORDRE, col. 1357, 1362. Voir la doctrine des posttridentins, col. 1385. Le droit canonique précise les conditions requises pour que le ministre soit licite, col. 1400-1401.

La seule difficulté théologique qu'on rencontre au cours des âges est celle de la valeur des ordinations faites par des évêques hérétiques, schismatiques ou indignes. La question a été examinée à ORDRE, col. 1282-1298, 1313, 1355-1356, et le sera, sous l'aspect spécial des RÉORDINATIONS, à ce mot. Nous n'avons pas à y revenir ici.

2. Mais existe-t-il un ministre *extraordinaire* du presbytérat ? La question, semble-t-il, doit être tranchée par la négative. Voir ORDRE, col. 1385-1386.

3^o *Le rite d'ordination*. — 1. La *liturgie* du rite d'ordination du prêtre a été décrite à ORDRE, sous ses différentes formes et dans ses évolutions; voir col. 1235 sq., et surtout 1240-1244, 1248, 1258, 1259, 1260, 1261, 1264, 1267, 1269, 1272-1273. — 2. Les *controverses théologiques* sur l'essence du rite de l'ordination ont été exposées, col. 1315-1333. — 3. L'*explication* et le *symbolisme* des rites de l'ordination ont fourni à N. Gihl la matière d'une excellente dissertation, *Les sacrements de l'Église catholique*, L'ordre, § 14, tr. fr., t. IV, p. 129 sq.

I. L'ORIGINE DU PRESBYTÉRAT. — D. Petau, *De ecclesiastica hierarchia*; Batifol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902; le même, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, c. III; Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, l. III; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 7^e éd., t. II, 1923, p. 362 sq.; H. Lietzmann, *Zur alchristlichen Verfassungsgeschichte*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, t. LV, 1913, p. 97-153; H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. I, n. 410 sq.; M. d'Hérbigny, *Theologia de Ecclesia*, th. XXXIV; et les auteurs cités au cours de l'article.

II. FONCTIONS ET OBLIGATIONS DU PRESBYTÉRAT. — J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925; les manuels de théologie morale et sacramentaire sur les dispositions des ministres des sacrements et, ici, MINISTRE DES SACREMENTS, § 2, t. X, col. 1779 sq.

III. LE PRESBYTÉRAT DANS SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES ORDRES. — Pierre Lombard, *Sentences*, l. IV, dist. XXIV, et les commentateurs de cette distinction. Parmi les modernes : Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, dans Migne, *Theologiae cursus completus*, t. XXIV; Conet, *Clypeus theol. thom.*, De ordine, disp. IV; Billuart, *De ordine*, diss. IV, et les manuels plus récents, Billot, Van Noort, Hugon, Tanqueray, Gihl, etc...

IV. Se référer à l'art. ORDRE, loc. cit.

A. MICHEL.

PRÊTRESSE. — Le terme « prêtresse », dans le langage chrétien, était donné jadis aux épouses des prêtres qui avaient été élevés à la dignité sacerdotale après leur mariage. Cf. Du Cange, au mot *presbytera*. En Occident, les prêtresses devaient être traitées par leurs maris comme des sœurs, et la loi du célibat imposait aux deux époux la continence absolue. Voir saint Grégoire, *Dial.*, l. IV, c. XI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 336; Innocent I^{er}, *Epist.*, I, *Ad Victorium*, c. IX, *P. L.*, t. XX, col. 475. En Orient, les prêtresses sont simplement les femmes des prêtres, qui, on le sait, ne sont pas tenus au célibat.

Mais ce mot a un sens moins particulier : il s'appliquait aussi aux diaconesses ou aux femmes chargées de les diriger. Cf. concile de Laodicée (vers 360), can. 11; Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 73; saint Épiphanes, *Hær.*, LXXIX, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 746. Le canon de Laodicée relatif aux prêtresses a été inséré dans le *Décret* de Gratien, dist. XXXII, c. XIX : [*Mulieris*] quæ [*apud græcos*] *presbyteræ* appellantur [*vel præpositæ*, *apud nos viduæ, univiræ et matriculariæ appellantur*], in *Ecclesia tamquam ordinatas constitui non debere*. Voir *DIACONESSES*, t. IV, col. 688.

Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 783; J. Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. III, exerc. 10; Chr. Pesch, *Prælectiones theologiæ*, t. VII, n. 611.

A. MICHEL.

PRÉVOSTIN DE CRÉMONE. — *Præpositinus*, ou Prévostin pour prendre le nom donné par certains mss. de ses sermons (*Paris. lat.* 14 859), fut un théologien et un liturgiste de marque, qui termina sa carrière mouvementée comme chancelier de l'université de Paris et mourut vers 1210. Les chroniques et pièces d'archives donnent le nom *Præpositinus*; certains mss. et textes, *Præpositus*; quelques auteurs et mss. postérieurs emploient la forme *Præpositivus*. Cette dernière forme peut s'expliquer par la confusion, facile dans les écritures des XIII^e et XIV^e siècles, de *n* avec *v*; on a lu *ivus* au lieu de *inus*. Mais seule la forme *Præpositinus* a pu se changer en la forme française : Prévostin.

I. *VIE.* — On s'est déjà demandé si le *curriculum vitæ* que nous allons exposer appartenait véritablement au même homme. N'avons-nous pas réuni plusieurs personnages en un seul ? Si l'on tient compte du fait que ce nom : Prévostin, n'apparaît, à notre connaissance, qu'une seule fois dans l'histoire, et cela entre 1150 et 1210, qu'il est toujours porté par un théologien d'une grande valeur morale, qu'on ne peut constater aucune contradiction chronologique dans les activités du personnage que nous allons faire connaître (elles sont d'ailleurs assez normales pour l'époque, bien que nombreuses et variées), on comprendra que nous ne puissions nous incliner devant des opinions sans certitude. Que ceux qui nient l'identité des divers aspects de notre personnage apportent un peu plus qu'une simple impression.

Les rubriques de deux mss., Klosterneuburg, 367 (*Summa de officiis*), et, d'après un catalogue de l'ancienne bibliothèque du Collège de Navarre à Paris, un ms. aujourd'hui perdu de la *Summa theologica*, l'appellent *Guillelmus Præpositinus*. Il se peut donc que Guillaume ait été son nom de baptême. Trois mss. (Oxford, University college 61; Vatican, *Ottob. lat.* 601; Assise, 55) le qualifient de *Cremonensis*; mais les archives de Crémone, qui sont intactes, ne font aucune mention d'une famille de *Præpositini*, et nous ne saurions affirmer que Crémone fut sa patrie. Contentons-nous des données de certaines chroniques qui le déclarent « Lombard de naissance ». *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 891.

Nous n'avons rien de très précis au sujet de la date de sa naissance, mais certaines considérations nous invitent à la mettre vers 1150; en 1203, Innocent III le traite de *senex*; Otton de Saint-Blaise, le continuateur d'Otton de Freisingen, le classe entre les plus grands maîtres enseignant à Paris vers l'année 1194 : *His temporibus Petrus Cantor Parisiensis et Alanus et Præpositinus floruerunt*. *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XX, p. 326. Il faudrait reculer l'année de sa naissance encore d'une autre décade si l'on pouvait être sûr de l'interprétation d'un passage des *Quæstiones* de Prévostin, *Paris. Maz.* 1708, fol. 255 v^o : *Nemo tamen obijciat quod viri venerandæ ætatis apud Deum et homines accepti vitæ honestate, commendati omni pene scientia, sed in hac pagina præcipue consummati, eis scriptis in quibus talia continentur dant operam. Respondemus quod et nos ad pedes sedimus, dictis eorum et aures et intellectum humiliter adhibuimus, sed quod eorum iudicium in talibus forsitan ignoramus. Scimus tamen quod Mauricius episcopus Parisiensis, quando, multis precibus et persuasionibus ad hoc inductus, operis Lombardi dedit operam, quod ipse de originali peccato noverit excogitatum invenit, non sic esse studiosus affirmavit, sed talia de burso Menhardi dixit procedere*. Nous croyons qu'il faut placer Maurice de Sully, évêque de Paris (1162-1196) entre les *homines venerandæ ætatis* dont

Prévostin a « bien humblement écouté et compris » la doctrine. M. Bliemetzreider n'est pas de cet avis. *Theol. revue*, t. XXVII, 1928, p. 438. Mais si Prévostin a véritablement suivi les cours du futur évêque de Paris (Maurice n'a sans doute pas continué son enseignement après son élévation à l'épiscopat), il faut faire naître Prévostin avant 1150.

Nous ignorons tout de ses premières études. Ses écrits nous laissent parfois reconnaître des souvenirs du *trivium* et du *quadrivium*. Il est logicien averti, comme on le voit dans le l. I de sa *Somme*, où il emploie la grammaire et la logique pour mieux faire comprendre les problèmes théologiques. Il a d'ailleurs assez de mépris pour les logiciens de carrière,

Prévostin a certainement étudié le droit canon, car, dans sa carrière agitée, il fut souvent employé par la papauté comme juge délégué, pour trancher des différends entre monastères et seigneurs, pour enquêter sur la conduite des évêques, pour rétablir la discipline dans des maisons religieuses, toutes missions qui exigeaient une connaissance plus qu'élémentaire du *Décret*. Mais il est difficile de dire où et quand il a fait ces études; c'est aussi le cas de maîtres comme Pierre de Poitiers, Pierre le Chantre, Étienne Langton et autres contemporains, qui eurent une carrière analogue.

Ses études théologiques, il les fit sans doute à Paris, car sa première œuvre, les *Questiones magistri Præpositini cancellarii Parisiensis*, qui ont dû être composées vers 1180, se révèle comme composée en cette ville. On y lit par exemple (*Mozar. 1708*, fol. 236d) : *Nec Sequana crescit pro lagena aquæ infusa, sed tantum pro aqua pluviali*. On peut croire qu'il continua à enseigner à Paris jusqu'à ce qu'il fût nommé écolâtre à Mayence, vers 1195, présomption qui trouve un appui dans le récit d'une vision qu'eut à Paris Jean de Matha, à la suite de laquelle il se serait décidé à fonder l'ordre des trinitaires. Jean, déjà maître, personnage en vue certainement, venait d'être ordonné prêtre et avait prié l'évêque de Paris, Maurice de Sully, l'abbé de Saint-Victor, Robert, et son maître *Præpositus*, d'assister à sa première messe, durant laquelle il eut une vision. Voici le texte (*Paris. lat. 1703*, fol. 10 v°) : *Erat quidam bonus clericus Parisius, regens in theologia, nomine Præpositus, et hic quasi philosophus reputabatur, sub quo alius magister caput et rexit Parisius, cuius nomen erat Iohannes Provincialis...* Puisqu'on sait la date de cette première messe de Jean de Matha (le 28 janvier 1193, fête de sainte Agnès, dit le même ms.), on peut envisager un enseignement régulier de Prévostin à Paris à ce moment. Une autre confirmation se trouve dans une série de sermons prêchés par Prévostin à Paris (*Paris. lat. 14 859*), dans laquelle il parle de la prise de Jérusalem par Saladin (1187) comme d'un événement récent.

Il est vrai que Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris. 1500, p. 52, déclare que Prévostin avait exercé le ministère pendant plusieurs années parmi les hérétiques : *Qui diu conversatus est inter eos, et paucos potuit ad viam veritatis reducere*. Mais nous sommes porté à croire qu'il faut placer à Mayence cette période d'activité missionnaire, car les preuves ne manquent pas que le catharisme était très répandu dans la Rhénanie. Et, dans un de ses sermons que nous plaçons dans le cycle de Mayence, Prévostin dit : *Sed ante omnia querite ab eo de fide, quia vix est aliquis hodie qui non sit infectus aliqua heresi; si dubitat de incarnatione Filii, puta quod habuerit verum corpus, sed fantasticum...; si dubitat de matrimonio credens quod vir cum uxore salvari non potest*. Salzbourg, Stiftsbibliothek, VI, 32, fol. 57 a. Le voilà donc au milieu d'un peuple infecté de doctrines nettement cathares.

Prévostin apparaît dans les textes comme écolâtre de Mayence le 3 janvier 1195. Bohmer, *Regesta archiepiscoporum Moguntinensium*, XXX, n. 313, l. 1, p. 97.

On a mis en doute l'identification du Prévostin de Mayence et de celui de Paris. Cependant, les relations entre Paris et Mayence étaient étroites à cette époque; Bliemetzrieder, *loc. cit.*, a signalé une lettre de Pierre de Blois à Conrad de Wittelsbach, archevêque de Mayence, *Epist.*, cxliii, P. L., t. ccvii, col. 429, où il est fait allusion au séjour à Paris de ce dernier comme étudiant. Nous avons d'autres indices des relations qui unissaient Mayence et Paris à ce moment. Alexandre III, sur les instances de l'archevêque de Mayence, restaura au maître parisien Gerardus Puella (cité par Prévostin, *Paris. lat. 14 526*, fol. 3 b) une prébende qu'il avait *in regno Teutonico*, sans doute dans le diocèse dudit archevêque. *Chartul. univ. Paris.*, t. 1, p. 9. Un autre maître parisien, Jean Beletth — qui peut bien avoir été un des professeurs de Prévostin — montre qu'il connaît la liturgie de Mayence. Prévostin, comme Lombard, peut avoir eu d'autres raisons d'être en rapport avec Mayence. Son célèbre compatriote, Sicard de Crémone, auteur du *Mitrale* et de *Distinctiones* sur le *Décret*, avait été *scolasticus* à Mayence en 1183-1184. *Reg. archiep. Magunt.*, xxx, n. 17, 18. C'est ce qui ressort clairement d'un passage de son *Decretum* dans le ms. de Vienne, *Palat. lat. 2166*, fol. 72 : *Ego vero Sigehardus Cremonæ filius natione, et Moguntinæ filius Ecclesiæ spiritualis translatione, æmulos patienter sustineo...*, etc.

En tout cas, Prévostin, quelles que soient les raisons qui l'y aient fait appeler, fut choisi comme écolâtre de l'école cathédrale de Mayence. En 1196, il est chargé de l'honorable mission de juger une affaire d'exemption monastique, comme juge *a latere Sanctæ Sedis*. Dans les années qui suivent, il est l'objet d'une autre distinction de la part de Rome. Innocent III le délègue avec l'évêque de Bamberg pour chasser du siège de Wurtzbourg l'évêque Conrad de Hildesheim, qui s'en était indûment emparé. Potthast, *Regesta*, n. 352 et 942. Vers 1200, ce sont les chanoines de Mayence qui, à leur tour, le délèguent pour défendre l'élection qu'ils ont faite comme archevêque de Liutpold de Worms, contre Siffrid d'Eppensteyn. A la suite de cette mission, Innocent III chargea son légat en Allemagne, le cardinal Guy de Préneste, d'enquêter sur l'affaire. Mais Liutpold n'avait pas attendu la décision pontificale et s'était établi dans l'Église de Mayence. Le légat se prononça contre lui. Prévostin fit-il à cette occasion une opposition personnelle au légat, ou fut-il simplement considéré par la curie romaine comme le personnage le plus représentatif du chapitre rebelle ? Tous jours est-il qu'il eut la peu agréable aventure de recevoir d'Innocent III, en 1203, une lettre sévère dont voici le début : « A maître Prévostin, écolâtre à Mayence, *spiritum sanioris consilii*. Nous avons cru jusqu'ici que la sagesse régnait chez les vieillards, et que la prudence ornait ceux qui ont fait de grandes études; mais nous constatons avec douleur que tel n'est pas votre cas, car vous vous êtes mis à déraisonner dans votre vieillesse, vous qui étiez si plein de sagesse dans vos jeunes années, et vos longues études n'ont fait de vous qu'un insensé. » Potthast, *Regesta*, n. 1881. Nous ignorons quelle fut la suite immédiate de cette pénible affaire, mais Prévostin dut se soumettre, car nous le retrouvons à Paris en 1206, de nouveau juge délégué du Saint-Siège, et chancelier de l'université, pour remplacer Bernard Chabert, qui était nommé évêque de Genève.

De cette date à sa mort, il eut une vie très pleine, prêchant, enseignant peut-être, s'occupant des affaires du Saint-Siège. Il apparaît pour la dernière fois comme chancelier dans un acte passé, dans le diocèse de Meaux, en août 1209. On peut voir qu'il était encore chancelier en septembre de la même année, car son successeur, Jean de Chandelles, qui, d'après Albéric

de Trois-Fontaines, fut nommé chancelier en 1209, était encore mentionné comme *canonicus Parisiensis* dans un acte daté de septembre 1209. *Paris. lat. 5526*, fol. 83 v°.

Après cela, Prévostin ne reparait plus dans l'histoire. Son obituaire était lu à Saint-Martin-des-Champs le 25 février, et à Sainte-Geneviève le 26 février (Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, Paris, 1902). On peut donc supposer qu'il mourut le 25 ou le 26 février 1210, ou durant les années suivantes, car il est possible que, comme Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre, il se soit réfugié dans l'obscurité et la vie retirée de quelque maison religieuse pour y finir en paix ses dernières années.

II. ŒUVRES. — Les ouvrages de Prévostin qui sont parvenus jusqu'à nous sont les suivants, dans leur ordre chronologique, autant qu'il est possible de les dater : 1° *Quæstiones magistri Præpositini cancellarii Parisiensis*; 2° *Summa de pœnitentia injungenda secundum Præpositinum*; 3° *Summa de officiis*; 4° *Summa super Psalterium, collecta ex distinctionibus Præpositini*; 5° *Summa contra hæreticos*; 6° *Summa theologica*; 7° *Sermones*.

1° Les *Quæstiones magistri Præpositini cancellarii Parisiensis* nous sont parvenues dans un ms. unique, du XIII^e siècle, Paris, bibl. Mazarine, n. 1708. L'ouvrage contient trois parties : d'abord une série d'environ cent cinquante *Quæstiones*, puis un court traité *De peccato originali*, ensuite quelque cinquante questions. Les séries de questions ne semblent pas appartenir à la même année, mais elles sont d'un même cycle. Elles ressemblent, fond et forme, aux *Quæstiones* d'Eudes (ou Odon) de Soissons, voir ici, t. XI, col. 940, et sont sans doute les *Reportationes* des questions disputées aux cours ou après les leçons de Prévostin sur quelque livre de la Bible; cf. Lacombe et Landgraf, *The quæstiones of Stephen Langton*, dans *New scholasticism*, t. IV, 1930, n. 2. Elles portent le cachet du cercle de Maurice de Sully, Pierre le Mangeur, Payen de Corbeil, et discutent les questions théologiques en vogue vers 1180, dans une forme tellement embryonnaire qu'elles doivent être placées parmi les premières du genre. Comme dans toutes ces collections de *questions*, celles de Prévostin se suivent sans ordre ou à peu près. D'ailleurs cette attribution à Prévostin n'est pas sans soulever des doutes.

2° Le ms. 1413 de la bibliothèque de Vienne contient un texte mutilé, qui porte le titre : *Summa de pœnitentia injungenda secundum Præpositinum*; ce titre nous fait penser que l'ouvrage est plutôt inspiré de Prévostin qu'écrit de sa main. Le court traité sur la pénitence a été composé à la demande des amis de l'auteur, comme nous le lisons dans sa préface, pour venir en aide aux curés surmenés et courts de théologie. Sa date de composition est incertaine. Le *Décret de Gratien* y est cité d'une façon tellement archaïque que nous sommes porté à placer cette petite *Somme* vers la même époque que les *Quæstiones Præpositini*, sinon avant. Elle se borne à quelques pages, mais nous apporte du neuf; l'auteur a perdu confiance dans le système de la pénitence tarifée — en cela il n'est pas innovateur — mais il insiste sur l'obligation du confesseur de bien peser le physique et la mentalité de ses pénitents avant de fixer la pénitence. Il ajoute même qu'en certains cas il faut consulter un médecin. La *Summa* en question est le premier d'une série de petits traités sur la pénitence, qui semblent avoir été très goûtés après la réforme du IV^e concile du Latran, en 1215.

3° La *Summa contra hæreticos* est un des ouvrages les plus importants attribués à Prévostin, car il est une source unique ou presque pour l'histoire des *pasagii*, secte obscure, mais souvent mentionnée à la fin du XII^e siècle. Voir t. XI, col. 2206. Malheureusement

l'attribution à Prévostin est assez peu solide. On ne connaissait autrefois qu'un ms., fragmentaire, attribué à G. Pergamensis, le ms. Q. 32. sup. de l'Ambrosienne, à Milan, qui s'arrête juste au point où les renseignements sur les *pasagii* commencent. Mgr Grabmann a signalé le même ouvrage dans le ms. 434 de la bibliothèque de Douai, attribué, à la table des matières, d'une main contemporaine, à Prévostin. Il en existe deux autres mss., mais anonymes : *Val. lat. 4304*, fol. 101 v°-122 v°, et Turin, bibl. nationale, D. V. 2, tous deux du XIII^e siècle. Nous avons déjà parlé de l'attribution à G. Pergamensis par le ms. de l'Ambrosienne. Deux mss. enfin, eux aussi du XIII^e siècle, *Val. Chisianus*, A. V. 156, fol. 28-74, et Prague, chapitre métropolitain, n. 527, attribuent l'œuvre à un *magister gallus*. Les raisons pour l'attribution à Prévostin se réduisent à ceci : d'après Guillaume d'Auxerre, Prévostin a fait du ministère parmi les hérétiques; la table du ms. 434 de Douai attribue le traité à Prévostin, et, fait curieux, l'exemplaire anonyme de Turin, D. V. 2, est placé entre deux collections de sermons de Prévostin, également anonymes.

Nous sera-t-il permis d'indiquer une piste à suivre : le nom de Prévostin ne serait-il pas un sobriquet individuel plutôt qu'un nom de famille? Est-ce que *magister gallus* serait le même que *Præpositinus*? Il est intéressant de noter que le seul maître cité par la *Summa de pœnitentia* est un certain *magister gallus*. La question de l'authenticité de la *Summa contra catharos* doit attendre plus de lumière avant d'être tranchée. Ce traité n'en reste pas moins un document très important pour l'histoire des doctrines pasagiennes et de l'apologétique catholique contre eux.

4° L'ouvrage de Prévostin qui eut le plus de succès et d'influence est sa *Summa de officiis*, beaucoup plus connue sous le nom de Durand de Mende que sous celui de Prévostin; ce traité est en effet la source principale du *Rationale divinarum officiorum* de Durand, le livre le plus populaire qui ait jamais existé sur la liturgie.

Le *De officiis* de Prévostin existe en cinq mss. : Salzbourg, Stiftsbibl., VI, 32; Londres, Brit. Mus., add. 1835 et 18 325, Assise, 55 (indiqué par le catalogue de Mazzatinti comme la *Somme théologique*) et Klosterneuburg, 367.

Cet ouvrage donne, en quatre parties, l'explication du sens symbolique des offices de l'Eglise pour tout le cycle de l'année. Il est composé dans le même esprit que les *De officiis* d'Hugues de Saint-Victor, de Rupert de Tuy, de Pierre, chancelier de Chartres, que la *Gemma animæ* d'Honorius d'Autun, et surtout que le *De officiis* d'Amalaire, dont tous ces auteurs dépendent. C'est Amalaire qui, au IX^e siècle, avait déjà donné leur forme classique à ces traités, en utilisant des morceaux choisis de saint Grégoire et de saint Augustin comme armature de son travail, et en développant et glosant les interprétations symboliques que ces Pères avaient déjà esquissées. Prévostin reprit ce schéma et en utilisa l'ordre, mais ne s'est servi que rarement du texte même. Tout autre a été la manière de Guillaume Durand; l'évêque de Mende a fait passer dans son *Rationale* de gros morceaux de l'ouvrage de Prévostin; parfois on peut reconnaître une phrase de Prévostin noyée dans des considérations analogues de la plume de Durand, parfois Durand copie page par page, comme s'il se sentait incapable d'améliorer sa source. La découverte de cette source de Guillaume Durand a une importance historique; certains faits mentionnés par Durand, comme la disparition de la pénitence publique, l'origine des jubés, ne sont pas nouveaux du temps de ce dernier puisqu'ils se trouvent déjà dans l'œuvre de Prévostin.

Il faut placer cette *Summa de officiis* avant 1196-1198, date assignée par nous au commentaire de Pré-

vostin sur les Psaumes, car Prévostin en reproduit d'assez importants morceaux dans le travail en question, ci-dessous au § 6.

5° Le ms. 4784, fol. 164-175 (xiv^e siècle), de la Staatsbibliothek de Munich, contient un ouvrage qui porte le titre : *Collecta ex distinctionibus Præpositini*. C'est un petit dictionnaire théologique suivant la méthode et l'esprit de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre. Le titre donné par le ms. est équivoque : il peut signifier que la collection est tirée d'un ouvrage de Prévostin plus considérable mais du même genre (il ne contient que cent vingt-trois *distinctiones*), ou qu'il est la réunion de *distinctiones* extraites d'un commentaire (probablement sur les Psaumes) de notre auteur. Car le mot *distinctio* a plusieurs sens dans la littérature de l'époque. Parfois il signifie l'explication des sens variés qu'un mot peut avoir dans le texte sacré, par exemple, ms. cit. :

Est dextera qua	Deus Pater operatur	} Filius Dei.
	Christus homo exaltatur.	
	Homo tempore prosperatur.	
	Pœnitentes reconciliantur.	
	Justus delectatur.	} Meritum christi.
	Sanctus glorificatur.	
		} Prosperitas mundi
		} Favor gratiæ.
		} Amor Dei.
		} Vita æterna.

Dans l'exemple ci-dessus, les morceaux de l'Écriture qui, régulièrement, devraient suivre chaque exemple font défaut. Mais il montre clairement le sens primaire de *distinctio* : la disposition en schéma sur la page des sens variés d'un mot dans la Bible. D'autres fois le mot *distinctiones* est employé pour désigner des commentaires sur les Psaumes dans lesquels l'auteur employait ce genre d'exégèse ; par exemple, les *Distinctiones* de Pierre de Poitiers, de Michel de Meaux, de Philippe le Chancelier, d'Éudes de Châteauroux.

Quant au *Collecta ex distinctionibus Præpositini*, qu'il soit un extrait d'une œuvre plus considérable du même genre ou tiré de la *Summa super Psalterium* de Prévostin (cet ouvrage ne nous est parvenu qu'incomplet), il reste vrai que trente et une de ces *Distinctiones* se retrouvent dans la *Summa theologica* de Prévostin, vingt-trois dans la *Summa Abel* de Pierre le Chantre et neuf dans les *Distinctiones Petri Pictaviensis super Psalterium*, toutes mot pour mot identiques. Ce genre d'exégèse est, on le sait, assez ancien ; il se trouve déjà dans les *Formulae spiritualis intelligentiæ* d'Eucher de Lyon au v^e siècle, mais on ne sait qui lui a donné la grande vogue dont il a joui à la fin du xii^e siècle. Le R. P. Moore de l'université de Notre-Dame (États-Unis) publiera bientôt une étude approfondie de ce sujet dans son livre sur Pierre de Poitiers.

6° Il faut maintenant parler de la *Summa super Psalterium secundum magistrum Præpositinum*, dont le prologue débute : *Egredimini filiæ Sion... Ad vos viri litterati*. Ce prologue apparaît souvent non en tête d'un commentaire, mais dans un recueil de sermons (mss. : Paris, Bibl. nat., lat. 14 417; Arsenal, 543; Salzbourg, Stiftsbibl., VI, 32; Brit. Mus., add. 18 335; Turin, D. V. 2; Troyes, 1251), et parfois il apparaît en tête de commentaires sur les Psaumes, qui ne sont pas celui que nous connaissons, comme attribué à Prévostin. Les deux seuls mss. qui contiennent avec certitude l'ouvrage de Prévostin sont à Paris, Bibl. nat., lat. 454; à Florence, bibl. Laurent., plut. IX, dext. 9. Il reste à étudier en détail les commentaires contenus dans les mss. Durham, A. I. 13; A. III. 11; A. IV. 4; Assise, 55; Paris, 14 717, qui commencent par le même prologue et qui sont apparentés avec notre texte.

Rappelons ici la complexité de la tradition manuscrite de ce genre d'ouvrages, par exemple des commentaires bibliques d'Étienne Langton (Lacombe and

Smalley, *Studies on the Commentaries of cardinal Stephen Langton*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930). Elle se retrouve peut-être dans ceux de Prévostin. Le titre même : *Summa super Psalterium secundum magistrum Præpositinum*, suggère une *reportatio*, et lorsqu'il existe une *reportatio* il peut facilement en exister une autre légèrement différente. Il est curieux de voir que ce commentaire de Prévostin, pour ses premiers chapitres, glose non pas le psaume même, mais la *Magna glosatura*, c'est-à-dire le commentaire sur les Psaumes de Pierre Lombard. Cela nous semble le premier exemple de ce fait ; l'ouvrage, cependant, est postérieur à 1196, car *Odo episcopus Parisiensis* y est cité. Paris, lat. 454, fol. 123. Les commentaires sur les Psaumes de cette époque, leur relation avec la *distinctio* et avec la *prædicatio* dans les écoles, ont grand besoin d'être étudiés.

7° Un ouvrage de Prévostin dont il existe des mss. un peu partout, avec une certaine prépondérance en Angleterre, est sa *Summa theologica*. Il en reste trente-sept exemplaires complets : Bruges 237; — Cambridge, Univ. libr., IV, 3; Pembroke Coll., 225; — Einsiedeln, 230; — Erfurt, Amp. Oct. 22; — La Haye, Meerman B. 33 (394); — Londres, Lambeth, 199; Brit. Mus., Harley 3596; Royal Q. E. XIV. — Lucques, 321 (B. 222); — Milan, Ambros., H. 168 inf.; — Munich, lat. 6985 (un élève de Mgr Grabmann a découvert un autre ms. à Munich, dont j'ignore la cote); — Oxford, Balliol Coll., 210; Oriel Coll., 24; Bodl., 33; — Paris, Mazar., 1004; Bibl. nat., lat. 14 526, 15 738; Sainte-Geneviève, 200, et 1417; — Todi, 71; — Toulouse, 159; — Rome, Vat. lat. 1174; — Vienne, Palat. lat. 1409 et 1501; — d'autres mss. sont incomplets : Arras, 965; — Dijon, 564; — Oxford, Bodl., Misc. Laud. 80; Univers. Coll., 61; — Paris, Bibl. nat., lat. 12 387 et 13 420.

Les rubriques de certains mss. (Oxford, Univers. Col., 61, Vienne, Palat. lat. 1501, Vat., Ottob. lat. 601) font de la *Summa* un commentaire sur les *Libri Sententiarum* de Pierre Lombard. Cela est vrai en un sens, mais indirectement, car Prévostin suit l'ordre des questions qui se trouvent dans les *Libri V Sententiarum* de Pierre de Poitiers — qui est lui-même un commentaire sur les *Sentences* du Lombard. Il est vrai que presque tous les mss. de la *Summa* de Prévostin divisent la matière en quatre livres, selon l'usage consacré par le Lombard ; mais son l. II, *De creaturis*, est démesurément long et se subdivise naturellement en deux livres. Il existe d'ailleurs un ms. de la *Summa* de Prévostin divisé en cinq livres : Cambridge, Pembroke Col., 225, mais il n'est malheureusement qu'un abrégé. Nous avons dit que Prévostin suit de près l'ordre des questions traitées par Pierre de Poitiers ; il lui ajoute parfois des problèmes nouveaux et ne le copie jamais textuellement.

La *Summa* étant la coordination des questions disputées dans les salles de classe de Prévostin, il en résulte qu'elle fut sans doute composée graduellement, de même que les ouvrages analogues de ses contemporains (cf. A. Gregory, *The Cambridge manuscript of the Questiones of Stephen Langton*, dans *New scholasticism*, t. IV, 1930, n. 2) ; par conséquent, il est difficile de préciser la date de sa composition ; elle représente l'enseignement de Prévostin à Paris, sans doute vers la fin de sa carrière.

Prévostin appartenait à l'ancienne école : les nouveaux problèmes soulevés par l'introduction d'Aristote dans l'Occident latin ne le préoccupent pas ; une fois que les traductions du Stagirite furent lues par les théologiens, l'influence des anciens, comme Prévostin, devint très faible. Toutefois, son opinion qu'Adam avait été dès le début élevé à une vie surnaturelle était une chose neuve, et les écrivains postérieurs lui font crédit de cette doctrine, par exemple Herbert d'Auxerre

(*Vat. lat.* 2674, fol. 17), Jean de Trévise (*Vat. lat.* 1187, fol. 8^{vo}), Hugues de Saint-Cher (Leipzig, Univ. Bibl., 573, fol. 101), etc.; cf. A. Landgraf, *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. LV, 1931, p. 403-407. On ne peut pas dire que Prévostin ait été chef d'école; il est le représentant du sentiment commun des docteurs de l'époque : *Viam magistrorum nostrorum consequentes* est une de ses expressions favorites. A. Landgraf a découvert dans le *Vat. lat.* 1074 un ouvrage qui est, quant à la doctrine et quant au texte, inspiré de la *Summa* de Prévostin; cf. *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Präpositinus*, dans *Collectanea franciscana*, Assise, 1931, p. 289-318. Prévostin est cité nominalement par Gaufredus Pictaviensis, Guy d'Orchelles, Étienne Langton, l'anonyme du ms. d'Erlangen, 353, Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone, Albert le Grand, et saint Thomas. C'est sur l'école franciscaine qu'il a exercé le plus d'influence, par l'intermédiaire de ses deux grands docteurs, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Le Docteur séraphique rapporte dans un de ses sermons un trait d'humilité de Prévostin qui montre la haute estime dans laquelle il le tenait, *Opera*, éd. Quaracchi, t. IX, p. 500.

G. Lacombe, *Prévostin de Crémone, sa vie et ses œuvres*. Bibliothèque thomiste, t. XI, Kain, 1927, et comptes rendus signalés dans *Bulletin thomiste*, t. VIII, 1931, p. 234.

G. LACOMBE.

PRIÈRE. — L'étude qui va suivre sera de caractère strictement théologique, c'est-à-dire qu'elle s'inspirera uniquement des travaux des théologiens catholiques sur la prière, et surtout de ceux de saint Thomas d'Aquin et de Suarez, « en qui l'on entend toute l'École ». Nous négligerons donc volontairement tous les travaux des auteurs contemporains, croyants ou incroyants, consacrés soit à la *psychologie*, soit à l'*histoire*, soit enfin à la *philosophie* de la prière. (Notre bibliographie contiendra néanmoins l'indication de quelques-uns de ces ouvrages, que pourront consulter ceux qui s'intéressent à ces questions.) Les théologiens, en effet, ne se demandent pas comment on prie, comment on a prié et si l'on peut tirer du fait de la prière des conclusions métaphysiques; ils n'envisagent la prière qu'en tant qu'elle est un devoir de l'homme; ils établissent sa nécessité, son obligation; ils enseignent quand et comment il faut prier, etc. En un mot, nous sommes ici en morale, pour dire ce que doit être la prière selon les instructions du Christ et de l'Église, et conformément aux doctrines de la théologie catholique.

I. Nature de la prière. II. Les espèces de prières (col. 140). III. Légitimité et convenance de la prière (col. 199). IV. Nécessité et obligation de la prière (col. 204). V. Qualités et conditions de la prière (col. 212). VI. Qui peut-on prier? (col. 223). VII. Que peut-on demander? (col. 228). VIII. Valeurs et efficacité de la prière (col. 234).

I. NATURE DE LA PRIÈRE. — I. DÉFINITION. — Avant de proposer leurs propres définitions de la prière, les théologiens recueillent, pour en faire la synthèse ou la critique, celles qui leur viennent de la tradition, particulièrement des Pères.

C'est ainsi que saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II^o, q. LXXXIII, a. 1, cite successivement : 1. le pseudo-Denys, qui dit au c. III du *De div. nom.* : *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes*; 2. Isidore, qui, in *lib. X Etymol.*, enseigne que : *orare idem est ac dicere*; 3. Cassiodore, pour qui *oratio dicitur quasi oris ratio*; 4. saint Augustin, qui dit in *lib. de Verb. Dom.*, *sermo V*, que : *oratio petitio quædam est*; 5. saint Jean Damascène, qui, au l. III du *De fid. orth.*, c. XXIV, définit la prière : *petitio decen-*

tium a Deo; 6. de nouveau le pseudo-Denys, *ibid.*, qui affirme que : *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi*; 7. de nouveau enfin, saint Jean Damascène, *ibid.*, qui définit encore la prière : *ascensus mentis in Deum*. Dans son commentaire sur les *Sentences*, l. IV, dist. XV, q. IV, a. 1, saint Thomas cite encore les définitions suivantes : 1. du pseudo-Augustin, *De spiritu et anima*, c. I : *oratio est pius affectus mentis in Deum directus*; 2. d'Hugues de Saint-Victor, *De modo orandi*, c. I : *oratio est devotio quædam ex compunctione procedens*; 3. de saint Grégoire, *Moral.*, l. XXXIII, c. XXIII : *orare est amarus gemitus in compunctione resonare*. Enfin, pour revenir à la fameuse question de la *Summe théologique* mentionnée ci-dessus, dans l'ad 3^{um} de l'art. 2, saint Thomas transcrit ce texte de saint Jean Chrysostome, *In Genes.*, hom. XIII : *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare*.

Pour appuyer ses définitions de la prière d'autorités patristiques, Suarez nous apporte encore d'autres textes : 1. saint Jérôme, *Epist.*, cxxxix, *Ad Cyprianum* : *Nam oratio, juxta grammaticos, omnis sermo loquentium est, cujus etymologiam sic explicant : oratio est oris ratio. In Scripturis autem sanctis, difficile orationem juxta hunc sensum legimus, sed quæ ad preces et obsecrationes pertinet, De religione, tr. I., De oratione, devotione et horis canonicis, l. I, c. I, n. 1; 2. saint Augustin, *Serm.*, cxxx, *De tempore* : *Quid autem est oratio, nisi ascensio animæ de terrestribus ad cælestia, inquisitio supernorum, invisibilium desiderium, ibid.*, n. 6 (ce sermon n'est pas de saint Augustin; il figure dans *P. L.*, t. xxxix, col. 1886-1887, sous le n. LXXXIII (alias, *De tempore*, cxxx) des *Sermones supposititii*); 3. le texte du *De spiritu et anima*, c. I, est cité par Suarez autrement que par saint Thomas : *Oratio est conversio mentis in Deum, per pium et humilem affectum, ibid.*; 4. saint Basile, *Hom. in martyrem Julittam* : *Oratio est boni cujusdam petitio, quæ ad Deum a piis effunditur, ibid.*, c. II, n. 2; 5. saint Grégoire de Nyse, *De oratione* : *Oratio conversatio et sermocinatio cum Deo est, et malorum subversio ac peccatorum emendatio, et encore : Oratio est petitio bonorum, quæ Deo cum supplicatione offertur, ibid.*, n. 3; 6. Jean Chrysostome : *Per orationem Angelis copulamur... Angelorum est deprecatio, interim eorum superans dignitatem, siquidem majus est Angelorum dignitate colloquium miscere cum Deo, ibid.*, l. II, c. I, n. 3; 7. saint Nil, qui dit qu'il faut prier *sensu*, ce qu'il explique ainsi : *Sensus est consideratio cum reverentia, et compunctione, et dolore animi, cum suspiriis, sine voce, ibid.*, n. 4; 8. encore Jean Chrysostome, in *lib. I De orando Deum* : ... *Deus, qui nobis tantum honoris largiatur, ut dignos nos habuerit qui cum ipso colloquamur, nostraque vota apud ipsos deponamus : nam vere cum Deo confabulamur, quoties vacamus deprecationi, ibid.*, n. 5. — Le P. Vermeersch, *Quæstiones de virtutibus religionis et pietatis...*, Bruges, 1912, p. 57, cite encore cette définition de la prière, qu'on trouve dans l'*Epist. ad fratres de monte Dei* : *Oratio est hominis Deo adhærentis affectio, et familiaris quædam et pia allocutio, et statio illuminatæ mentis ad fruendum quamdiu licet. Cf. P. L.*, t. CLXXXIV, col. 337.*

1^o La synthèse thomiste. — Saint Thomas rattache la prière à la vertu de religion et la range, avec la dévotion, parmi ses actes intérieurs, qui sont aussi ses actes principaux, tandis qu'il range parmi ses actes extérieurs l'adoration, *per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet*. Cf. en-tête des q. LXXXII et LXXXIV de la II-II^o. De plus, il ne reconnaît, à vrai dire, qu'une sorte de prière, la prière de demande, mais qu'il considère comme un tout complexe renfermant des parties diverses, parmi lesquelles se trouve

Oratio, cf. q. lxxxiii, a. 17; en sorte que le mot *oratio* peut s'entendre dans un sens large, et en ce sens la prière comprend quatre parties, on pourrait dire quatre phases, quatre mouvements : l'*obsecratio*, l'*oratio*, la *postulatio* et la *gratiarum actio*; ou dans un sens restreint, et en ce sens l'*oratio* n'est plus que l'*ascensus in Deum*, le commencement, ou plutôt le prélude de la prière, cf. *ibid.*, ad 2^{um}.

Voici deux définitions de la prière données par saint Thomas : *oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra sed supra nos, scilicet Deum*, In IV^{um} Sent., dist. XV, q. iv, a. 1, sol. 1; *oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum ut eam impleat*, Sum. theol., III^a, q. xxi, a. 1.

Psychologiquement, la prière, comme le commandement, est, selon saint Thomas, un acte de la raison pratique, laquelle n'est pas seulement *apprehensiva*, mais encore *causativa*; la raison, en effet, « peut être cause de quelque chose de deux manières : d'une première manière, *sicut necessitatem imponens*; c'est de cette manière qu'elle commande non seulement aux puissances inférieures et aux membres du corps, mais encore aux hommes qui sont sous notre dépendance; c'est la causalité du commandement. D'une seconde manière, *sicut inducens et quodammodo disponens* : c'est de cette manière qu'elle agit lorsqu'elle demande l'accomplissement de quelque chose à qui ne lui est point soumis, mais égal ou supérieur. » Sum. theol., II^a-II^æ, q. lxxxiii, a. 1; cf. In IV^{um} Sent., loc. cit. Dans ce dernier texte, saint Thomas a commencé par rappeler les sens profanes du mot *oratio* et affirmé que ce mot est passé du langage judiciaire dans la langue religieuse.

Si l'on objecte certaines définitions des Pères qui paraissent faire de la prière un acte de la volonté ou de la sensibilité (*affectivæ partis*), comme celui du pseudo-Denys, *sicut Deo nos ipsos tradentes et uniennes*, de saint Jean Damascène, *ascensus mentis in Deum*, du pseudo-Augustin, *pius affectus mentis in Deum directus*, et d'Hugues de Saint-Victor, *devotio quædam ex compunctione procedens*, cf. *supra*, col. 170, saint Thomas répondra que ces formules ne sont pas de véritables définitions exprimant l'essence de la prière; elles n'en montrent que certains aspects; ainsi le texte du pseudo-Denys nous dit non pas ce qu'est la prière, mais à quoi elle tend, quelle en est la fin, *quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur*; celui du Damascène, nous l'avons déjà vu, ne concerne que les préliminaires de la prière, *oportet (petentem) accedere ad eum a quo petit, vel loco sicut ad hominem, vel mente sicut ad Deum*, Sum. theol., loc. cit., ad 2^{um}; l'*affectus mentis in Deum directus* dont parle ici le pseudo-Augustin ne serait pas, selon saint Thomas, In IV^{um} Sent., loc. cit., ad 1^{um}, quelque sentiment ayant Dieu pour objet, mais le désir de l'homme transmis à Dieu, si l'on peut dire, *ut in illum quo affectus mentis desiderantis explendus est*; enfin, dire, avec Hugues de Saint-Victor, que la *devotio* est une prière, c'est une manière de parler; ce n'est pas une prière proprement dite, mais une sorte d'équivalent de la prière, comme le fait de tendre la main ou d'exposer ses besoins : *recogitatio necessitatum propriarum, et erectio spei ad Deum, vel indicatio sui desiderii, vel etiam humiliatio spiritus ad Deum sunt quedam orationes per quamdam interpretationem*, *ibid.*, ad 2^{um}.

Scholion : de la prière « *secundum sensualitatem* ». Que la prière soit un acte de l'intelligence ou de la volonté, c'est en tout cas un acte de l'esprit, des facultés supérieures de l'âme. Pourtant, à propos de la prière du Christ, saint Thomas se demande s'il n'y a pas aussi une prière de nos facultés inférieures, de notre appétit sensible. Cf. In III^{um} Sent., dist. XVII, q. i,

a. 3, qu. 3; Sum. theol., III^a, q. xxi, a. 2. La réponse est évidemment négative. Le *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* doit s'entendre du retentissement dans l'appétit sensible des mouvements de l'appétit rationnel : *caro exultat in Deum vivum non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per reduntantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis*. Sum. theol., *ibid.*, ad 1^{um}.

2^o La synthèse suarézienne. — 1. Suarez remarque d'abord que les théologiens ont coutume de distinguer une triple acception du mot prière : a) dans un sens très large, on dit que le mot prière désigne toute bonne action; la glose ordinaire sur le *sine intermissione orate* de I Thess., v, 17, autorise cette acception : « Priez sans cesse, c'est-à-dire vivez toujours saintement; celui-là prie toujours qui toujours agit bien. » Op. cit., I, c. 1, n. 2. Suarez rejette comme absolument impropre cette acception du mot prière, qui a de plus le tort de favoriser la distinction établie par Wicel d'une triple prière, mentale, vocale, vitale : « Cette dernière, il la faisait consister dans les bonnes œuvres, afin de ravalier les autres et de déclarer qu'elles n'avaient aucune importance. »

b) D'une manière générale, on a coutume d'entendre par le mot prière tout mouvement intérieur de l'âme vers Dieu, soit par la pensée, soit par le cœur, *omnis interior motus animi in Deum, sive per ejus cogitationem, sive per affectum*, *ibid.*, n. 6. C'est l'« oraison mentale », à laquelle Suarez consacrera son second livre. La définition qu'il en donne ici paraît bien y inclure la simple méditation; pourtant, il déclare se rallier aux explications de Clément sur la définition de la prière selon saint Jean Damascène (*ascensio mentis in Deum*), explications qui semblent établir une distinction entre la prière et la méditation, *ibid.*, n. 7. Mais nous reviendrons sur ce sujet, cf. col. 176 sq.

c) Enfin, le sens propre qu'on donne au mot prière est celui de demande, *oratio proprie significare dicitur petitionem*, et particulièrement de demande adressée à Dieu. Entendue dans ce sens, la prière peut d'ailleurs être vocale ou mentale, n. 8; il ne faut donc pas confondre prière mentale au sens de demande formulée mentalement, et oraison mentale au sens d'*interior motus animi in Deum*.

2. Mais la définition du Damascène : *petitio decentium a Deo*, et celle de saint Basile : *boni cujusdam petitio quæ ad Deum a piis effunditur*, doivent-elles être maintenues ? N'introduisent-elles pas dans l'essence de la prière des éléments qui n'en font pas partie ? a) Contre Navarre, qui pourtant peut revendiquer en sa faveur l'autorité de saint Thomas, In IV^{um} Sent., dist. XV, q. iv, a. 1, sol. 4, Suarez maintient la définition restrictive du Damascène. *Ibid.*, c. II, n. 2. La raison qu'il en donne, c'est que tout le monde s'accorde à reconnaître que la prière est un acte de religion qui honore Dieu; or, celui-là n'honore pas Dieu, mais l'outrage plutôt (*sed potius contumelia illum afficit*), qui lui demande quelque chose de mauvais. *Ibid.*, n. 3.

b) En revanche, Suarez ne maintient pas, dans la définition de la prière, la restriction de saint Basile : *a piis*, parce que, dit-il, une véritable prière peut être aussi produite *ab impiis*, c'est-à-dire par ceux qui sont en état de péché. *Ibid.*, n. 2.

c) Enfin, Suarez n'est pas d'avis qu'on introduise d'autre restriction dans la définition de la prière, par exemple qu'elle soit faite *decenter*; parce que la demande qu'on fait à Dieu de choses convenables (*petitio decentium a Deo*), même si parfois elle se fait d'une manière, en un temps ou en un lieu qui ne conviendrait pas, conserve néanmoins ce qui est essentiel à la prière et est si stantiellement bonne, bien qu'elle possède

quelque défaut accidentel; tandis que la demande qu'on fait à Dieu de choses qui ne conviennent pas (*petitio rei indecentis*) ne conserve pas ce qui fait l'essence de la prière. *Ibid.*, n. 5.

3. La prière, en tant que *petitio*, est-elle un acte de la volonté ou de l'intelligence? Suarez, sur ce point, partage l'avis de saint Thomas, de Cajetan et de tous les thomistes : c'est un acte de l'intelligence, parce que, même purement mentale, c'est une *locutio*. *Ibid.*, c. III, n. 6. Ce que dit ici Suarez de la prière-demande ne vaudrait-il pas de toute prière? et la véritable définition de la prière, de toute prière, même de l'« oraison mentale », ne serait-elle pas celle de saint Grégoire de Nysse : *conversatio et sermocinatio cum Deo*? Et Suarez analyse brièvement le « langage intérieur » qui sert à la prière mentale : si l'on y fait bien attention, dit-il, un langage intérieur ne se fait pas autrement, et ne paraît pas *humano modo* pouvoir se faire autrement, que par la représentation ou image mentale des mots de nos langues courantes; personne, en effet, et il est facile de s'en rendre compte, ne parle intérieurement qu'en exprimant mentalement des mots dans la langue qui lui est familière. *Ibid.*, n. 13.

4. C'est du moins ce qui se passe ordinairement, au dire de Suarez. *Ibid.*, c. IV, n. 8. Pourtant, même en cette vie, même pour la prière de demande, l'homme ne peut-il pas parler à Dieu en se servant d'un langage intérieur dégagé de ces *conceptibus verborum sensibilium*, de ces images mentales des mots de sa langue, à la manière des anges ou des âmes « séparées »? Suarez le croit; cela ne lui paraît pas impossible, ni miraculeux, ni très extraordinaire. *Ibid.* Mais en quoi consiste alors cette *locutio pure spiritualis*? C'est une chose difficile à expliquer, il n'y a même rien de plus difficile. *Ibid.*, n. 1.

5. Mais parler à Dieu, vocalement ou mentalement, fût-ce par ce langage purement spirituel, est-il absolument indispensable pour qu'il y ait prière? Il faut distinguer : au sens précis du mot, oui, la prière consiste à parler à Dieu formellement de quelque manière que ce soit; au sens large du mot, non; il peut y avoir prière sans *locutio* formelle, par ce qu'on pourrait appeler le langage du cœur. C'est ce qui se produit dans la contemplation, *in altissima contemplatione*, lorsque l'âme, dans un acte simple et quasi intuitif, se rend présente à Dieu et se rend Dieu présent, et lui est tellement unie par le cœur et s'absorbe, pour ainsi dire, tellement en lui qu'elle ne peut plus émettre la moindre parole. *Ibid.*, l. II, c. XII, n. 17. Telle serait, d'après Suarez, l'« oraison » de silence » ou « dans le silence », dont parlent les *mystici doctores aut spirituales viri*; on pourrait dire, à la rigueur, qu'alors il se fait dans l'âme un silence *internum et spirituale*; mais, en cet état, l'âme n'est pourtant pas inerte : l'intelligence et la volonté continuent de s'exercer.

6. Faut-il aller plus loin et admettre, comme le font certains *spirituales viri in theologia mystica multum exercitati*, qu'il peut arriver que l'âme, dans l'oraison mentale ou dans la contemplation, « cesse absolument toute opération tant de l'intelligence que de la volonté et néanmoins soit censée prier encore actuellement et pratiquer une sorte d'éminente contemplation »? *Ibid.*, n. 1. C'est ce qu'ils appellent l'« oraison de silence » ou le sommeil spirituel, pendant lequel l'esprit se tient éveillé; il ne dit rien, mais il écoute ou attend « la réponse du Seigneur ». Ce silence attentif serait encore une prière, non plus une prière « actuelle », si l'on veut, mais au moins une prière « virtuelle » : le pauvre qui a demandé l'aumône et qui attend, ne peut-on pas dire qu'il demande toujours? *Ibid.*, n. 4.

Suarez n'accepte pas ces théories : non, dans cet état, l'âme ne prie plus, parce qu'il ne peut y avoir de prière mentale sans un acte d'intelligence ou de volon-

té, n. 5. La prière mentale est « actuelle » ou elle n'est pas, n. 8. D'ailleurs, cette prétendue suspension volontaire de l'activité mentale est chose psychologiquement impossible : *mens nunquam vacat omni actu, sed ab uno immediate transit in alium*, n. 11. « Quand l'homme se tait et n'entend pas encore la parole de Dieu, mais se tient dans l'attente, il est impossible qu'alors il soit vraiment vide de tout acte d'intelligence ou de volonté à l'égard de Dieu ou des choses divines, à moins qu'il ne pense à autre chose, ou ne dorme, ou ne soit *extra se*. » N. 22. Finalement, cependant, Suarez acceptera que cette attente silencieuse de la réponse divine soit encore une prière, à condition qu'on reconnaisse que ce silence attentif comporte des actes d'intelligence et de volonté : « Quoi qu'il en soit de la question de savoir si ce mode de prière est utile, opportun, à conseiller, il ne paraît pas douteux qu'il soit possible, pourvu qu'on ne le fasse pas consister *in vacuitate et carentia omnis actus intellectus vel voluntatis*; car alors il n'y aurait plus prière, mais oisiveté. » N. 23. — Sur l'oraison de silence, on trouvera de très beaux textes dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de H. Bremond, notamment des textes de François de Clugny, t. VII, p. 317-319; et dans son *Introduction à la philosophie de la prière*, notamment des extraits du P. Grou, p. 225-227. Cf. aussi Jean Rigoleuc, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1931, p. 163-183, qui renvoie lui-même, p. 166, au P. Alvarez de Paz, au P. Louis Dupont, au P. Maximilien Sandæus et au P. de Langle.

7. Enfin, peut-on descendre plus bas encore et admettre qu'il existe une prière qui ne comporterait même pas ce minimum d'activité mentale qu'on reconnaît dans l'oraison de silence, l'attente silencieuse, autrement dit l'attention? L'âme prie-t-elle encore quand la distraction involontaire ou le sommeil viennent la surprendre pendant l'oraison mentale? On l'a prétendu, et voici comment on l'explique : par la prière « actuelle », attentive, l'âme a été d'une certaine manière jointe et unie à Dieu; or, tant qu'elle ne change pas d'elle-même cette attitude et ne se distrait pas volontairement, elle est censée demeurer dans la même disposition à l'égard de Dieu; donc, *en raison de cet effet*, on peut dire que la prière dure, bien que l'acte d'intelligence ou de volonté qui constitue la prière « actuelle » ait cessé d'exister. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. XII, n. 9. Suarez n'a pas de peine à montrer que la permanence d'un effet n'entraîne pas celle de sa cause : quand le mouvement qui produit de la chaleur vient à cesser, bien que la chaleur persiste, on ne peut pas dire cependant que le mouvement continue *formaliter*, mais tout au plus *virtualiter*; ainsi en est-il de la prière : bien qu'on puisse dire que la prière persiste *virtualiter* dans son effet (l'union à Dieu), elle ne dure pas cependant *proprie et formaliter*. *Ibid.*, n. 10. Il va sans dire que l'« union » à Dieu dont il s'agit, qui demeure pendant la distraction ou le sommeil, n'est pas l'union par la pensée et par l'amour ou par la pensée amoureuse; ce n'est pas l'union « actuelle », mais seulement « habituelle »; c'est l'amour qui subsiste au fond du cœur quand son objet a disparu du champ de la conscience; c'est le feu qui couve sous la cendre : *ego dormio, cor meum vigilat*. Nous sommes ici dans le domaine de la subconscience.

Suarez ne veut pas non plus, et à plus forte raison, qu'on donne le nom de prière à certains états purement affectifs ou émotifs qu'elle peut produire en nous et qui peuvent subsister quand elle-même a déjà cessé. « Il arrive qu'une âme qui pensait à Dieu et l'aimait avec suavité éprouve de la distraction et pense à un objet qui n'a plus aucun rapport avec Dieu, mais conserve néanmoins, pendant cette distraction, *eandem sensus suavitatem et delectabilem affectum*. » N. 12. Que

peuvent bien être ces états affectifs en l'absence de la prière qui les avait fait naître, sinon « une certaine disposition du corps et de ses humeurs, en vertu de laquelle on revient facilement *ad priorem affectum*, à l'occupation qui l'a produite, quand l'attention revient » ? N. 14.

3^e Conclusion. — Une bonne définition, disent les logiciens, doit contenir le genre prochain et la différence spécifique; de plus, elle doit convenir *toti definito et soli definito*. Nous devons donc commencer par nous demander quels sont les actes religieux que l'on désigne généralement par ce mot de prière; en d'autres termes, déterminer son extension d'après l'usage. Puis il nous faut examiner ce groupe d'actes religieux, voir ce qu'ils ont de commun et de distinctif; en d'autres termes, déterminer la compréhension du mot prière, non à priori, mais d'après l'observation. A suivre ces règles, il n'y a pas de doute que, des trois définitions de la prière qu'on trouve dans les Pères : « demande faite à Dieu, entretien avec Dieu, élévation de l'âme vers Dieu », cf. J. de Guibert, *Essence de la prière et prière pure*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1930, p. 227, il n'y a pas de doute que ce ne soit la seconde qui s'applique le mieux *toti et soli definito* : toute prière n'étant pas une « demande faite à Dieu » et toute « élévation de l'âme vers Dieu » n'étant pas une prière. Somme toute, on pourrait adopter la définition de Mutz : « une dévote et humble élévation de l'âme vers Dieu pour exprimer devant lui nos sentiments et nos désirs ». *Ibid.*, p. 228. Ajoutons d'ailleurs que cet « entretien avec Dieu », ou plutôt cette *locutio ad Deum*, peut se faire par le langage du cœur aussi bien que par celui de l'esprit.

Nous avons dit : « entretien avec Dieu, ou plutôt *locutio ad Deum* » ; car, bien que les termes d'entretien ou de « colloque » par lesquels on désigne la prière suggèrent l'idée d'un dialogue, notre prière, hélas ! n'est bien le plus souvent qu'un monologue. A ce sujet, Bellarmin distinguait trois degrés de prière : « Le premier est celui de ceux qui prient, mais n'entendent pas de réponse et ne savent s'ils sont exaucés (*an audiantur*; faut-il traduire : s'ils sont entendus?) ; le second est celui de ceux qui ont quelques raisons de croire qu'ils sont exaucés (*habent aliqua signa quod audiantur*), mais n'entendent pas de réponse ; le troisième est celui de ceux qui vraiment conversent avec Dieu et Dieu avec eux. Ceux-ci reçoivent des lumières, n'ont pas de distractions et ne se fatiguent pas en priant, parce qu'ils écoutent plus qu'ils ne parlent. » Cité par E. Raitz von Frentz, *Rev. d'ascél. et de myst.*, 1926, p. 143.

Puisque prier c'est parler à Dieu d'une manière ou d'une autre, c'est « exprimer devant lui nos sentiments et nos désirs », et puisque, selon saint Augustin, ce n'est pas seulement la bouche ou le cœur qui parlent, mais aussi notre action, pourquoi ne pourrait-on pas dire que toute bonne action est une prière et que, par conséquent, « tant qu'on demeure attentif à éviter ce qui met en danger de déplaire à Dieu et qu'on tâche de faire en tout sa volonté, on prie sans prier, et Dieu entend ce langage » ? Bossuet, cité par Landriot, appendice à l'*Instruction pastorale pour le carême 1862*, dans *Œuvres*, 2^e éd., t. III, Paris, 1864, p. 144. Landriot a recueilli un grand nombre de textes scripturaires ou patristiques, de théologiens, de prédicateurs ou d'auteurs spirituels, où l'on retrouve cette idée qu'une bonne vie est le meilleur des sacrifices, la meilleure des prières qu'on puisse offrir à Dieu; cf. t. II, p. 207-209; t. III, p. 91-100, 108-110, 132-146. Que peut-on tirer de ces textes ? Tout juste le contraire de ce que l'on veut y trouver, à savoir que toute bonne action, sans être une prière proprement dite, équivaut à une prière : « on prie sans prier », dit fort bien Bossuet. Le

théologien se doit d'adopter un langage plus précis que l'orateur; il a le droit de reconnaître que celui-ci recourt à des figures de mots; dire qu'une bonne action est une prière ou un sacrifice, c'est employer les mots prière et sacrifice non dans leur sens propre, mais dans un sens métaphorique. En vérité, cependant, une bonne vie deviendra une vraie prière quand elle baignera, si l'on peut dire, dans la prière : quand elle sera rapportée à Dieu par l'offrande formelle, plus ou moins fréquente, que nous en ferons à la gloire de Dieu, quand elle sera accompagnée de ce regard amoureux sur Dieu qui constitue la prière du cœur et qui, chez les saints, est pour ainsi dire permanent. Cf. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, ursuline de Tours et de Québec, texte préparé et publié avec une introduction par D. Jamet, Paris, 1932.

Et ceci nous amène à ce que Landriot appelle l'*esprit de prière*, qui s'apparente assez étroitement avec la « prière pure » ou l'« essence de la prière » de H. Bremond. Cf. J. de Guibert, *loc. cit.*, p. 226-234.

L'esprit de prière, dit Landriot, ce n'est aucune prière en particulier... c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la partie subtile et éthérée de chacun de ces exercices, qui remonte dans les hautes régions de l'âme, et y forme comme un *reservoir habituel de saintes pensées et de pieux sentiments* dont le parfum s'exhale, lors même que l'âme s'occupe des devoirs extérieurs... L'esprit d'une chose est la quintessence de cette chose... De même, l'esprit de prière... c'est une huile essentielle, composée de ce qu'il y a de plus divin dans les rapports de l'âme avec le ciel, et qui, venant à surnager dans notre âme, y brûle perpétuellement en l'honneur de Dieu. Alors, toutes nos actions, nos pensées, nos desirs, nos volontés, sont imprégnés de cette huile celeste; tout dans notre être et dans notre vie devient une prière continuelle, un hymne sans fin, une immolation de tous les instants... L'esprit de prière est comme une vapeur celeste qui domine toute notre vie, qui l'enveloppe tout entière... L'homme ne peut pas toujours reciter des prières vocales, toujours m'écouter, toujours être agenouillé dans les églises; mais toujours il peut avoir en son cœur cet esprit de prière qui s'exhale de l'âme comme le parfum de la fleur, et qui embaume par une brise celeste toutes les neurones de la vie... Le principe, la racine véritable et l'essence la plus intime de la prière, ce qui la constitue et la rend agréable à Dieu, c'est la soumission à la volonté du Seigneur et le désir de lui plaire... T. III, p. 83-92.

Cet esprit de prière ne nous abandonne pas un seul instant, lors même que nous n'en avons pas toujours la conscience réfléchie : c'est le soleil de notre âme, et au milieu de la multiplicité des affaires, au milieu du bruit de ce monde et des nuages de la terre, ce soleil intérieur brille pour nous et fait tressaillir notre cœur par des jubilatons d'autant plus profondes qu'elles semblent inaperçues, *Ibid.*, p. 101.

Cependant, il est difficile que cette disposition habituelle de l'âme, ne se manifeste point souvent par des actes réfléchis; quand l'âme est pleine, il se forme nécessairement des puits artésiens, et l'eau vole dans toutes les directions. De là, ces aspirations secrètes du cœur, ces oraisons jaculatoires, qui s'élèvent comme les étincelles d'un feu ardent... *Ibid.*, p. 117. (C'est nous qui avons souligné.)

En somme, de quoi s'agit-il ? Mais tout simplement, il nous semble, de ce que les théologiens appellent la dévotion, qui naît de l'amour et nous porte à nous adonner totalement et généreusement au service de Dieu; cf. II-II^q, q. LXXXII. Dévotion serait le terme technique dans la langue exacte de la théologie; les psychologues non théologiens parleraient d'*esprit religieux*, les auteurs spirituels d'*esprit surnaturel*. Tous ces termes seraient, en tout cas, préférables à celui d'*esprit de prière*, qui repose sur une conception pour le moins discutable de la prière. Pour saint Alphonse, l'esprit de prière est tout simplement l'habitude de recourir à Dieu en tout, tout de suite et toujours. Cf. Bouchage, *Pratique des vertus*, t. III, p. 318-319.

II. PRIÈRE ET MÉDITATION. — La méditation est-elle une prière? Cf. J. de Guibert, *Rev. d'ascél. et de myst.*,

1930, p. 337-344. H. Bremond répond catégoriquement : non. « Méditer n'est pas prier, dit expressément saint François de Sales. [Aucune référence! Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, I. VI, c. II, la méditation est cependant désignée comme le « premier degré de l'oraison ou théologie mystique ».] Et plus philosophiquement, Mgr Paulot. Pesez, je vous prie, tous les mots de ce texte : *Chaque opération, envisagée dans son point de vue formel, est exclusive de l'autre. Une méditation formelle n'est pas une prière formelle. Quand on médite, on ne prie pas; quand on prie, on ne médite pas. Raisonner explicitement et prier explicitement sont deux choses inconciliables dans le même instant.* » *Hist. litt.*, t. VIII, p. 362-363; cf. *Introd. à la philosophie de la prière*, p. 66, note : « la méditation n'est pas tant l'oraison que l'introduction à l'oraison », [citation, d'ailleurs, inexacte, de Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, p. 131, qui avait écrit « l'introductrice de l'oraison »].

Ce n'est pas l'avis du P. de Guibert : « N'est-il pas un peu exagéré de ne faire commencer réellement l'oraison qu'au moment où la volonté échauffée prend surnaturellement contact par l'affection avec le Bien divin? Les actes, même discursifs, de l'intelligence, précédés d'actes préliminaires de prière fervente, cherchant avec l'aide de Dieu à mieux comprendre vérités ou mystères, ne sont-ils pas déjà une vraie oraison? » *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1920, p. 184, note. « La méditation, dans l'oraison mentale discursive, n'est pas une simple préparation ou prélude, mais une partie de cette oraison même. » *Ibid.*, 1930, p. 342. Il est vrai que, sous ce mot « oraison », le P. de Guibert ne met pas exactement ce que Bremond met sous le mot « prière » puisque, pour lui, l'oraison n'est une prière qu'« au sens général d'élévation de l'âme à Dieu en vue de le mieux servir en se sanctifiant soi-même ». P. 341-342.

Saint Thomas distingue nettement la méditation de la prière : « Le mot de *contemplatio*, dit-il, s'emploie parfois en un sens strict pour l'acte de l'intelligence méditant les choses divines... Il s'emploie aussi de façon plus générale pour tout acte par lequel l'âme, se séparant des affaires extérieures, s'occupe uniquement de Dieu; ce qui peut arriver de deux manières : ou quand l'homme écoute Dieu qui lui parle dans l'Écriture sainte, ce qui se fait par la *lectio*; ou quand lui-même parle à Dieu, ce qui a lieu dans l'*oratio*. Quant à la *meditatio*, elle est, par rapport aux deux autres parties, comme un intermédiaire; car, nous servant de ce que Dieu nous dit dans l'Écriture, nous nous mettons, grâce à la méditation, en sa présence par la pensée et l'affection; et lui étant ainsi présents ou l'ayant présent, nous pouvons lui parler par la prière (*oratio*); et c'est pourquoi Hugues de Saint-Victor, dans le passage cité [*De modo orandi*, c. I. Est-ce bien là que saint Thomas a trouvé cette division de la contemplation? J'ai beau relire ce chapitre, je ne l'y trouve pas]. distingue trois parties dans la contemplation : la lecture, la méditation et la prière (*oratio*). Mais il ne s'ensuit pas que celle-ci doive être un acte produit par le don de sagesse, bien que cette sagesse, par la méditation, prépare la voie à la prière. » *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 2, ad 1^{am}. Ce texte se passe de commentaire : encore que, par la méditation, nous nous mettions en présence de Dieu (*ei presentamur; presentati ei vel presentem eum habentes*) par la pensée et l'affection, la méditation n'est pourtant pas encore la prière, qui consiste à parler à Dieu; elle n'en est que la préparation ou le prélude : pour parler à quelqu'un, il faut évidemment d'abord se trouver en sa présence, se présenter à lui. Signalons, en passant, ce texte d'Hugues de Saint-Victor sur la nécessité de la méditation pour la prière : *Sic ergo orationi sancta meditatio necessaria est, ut omnino perfecta esse oratio nequeat, si eam meditatio non comiletur aut præcedat.* *Loc. cit.*

Suarez est d'avis que l'oraison mentale, cet « exercice », *op. cit.*, I. II, c. I, n. 5, tant recommandé par les Pères et les auteurs spirituels, comprend quatre actes successifs, qui sont, d'après la *Scala claustralium* (cf. ici, t. VI, art. GUIGUES, col. 1966) : la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio*, *ibid.*, c. II, n. 2. Et voilà du coup la méditation tout à la fois distinguée de la prière au sens strict, qui est, pour Suarez, la prière-demande, et rangée parmi les « parties » intégrantes de l'oraison mentale ou prière au sens large. Suarez accepte la définition qu'en donne la *Scala* : *Meditatio est studiosa mentis actio, occultæ veritatis notitiam ductu propriæ rationis investigans.* *Ibid.*, n. 4. Mais ainsi entendue, la méditation n'est pas nécessairement une prière, même au sens large du mot. Pour qu'elle le soit, deux conditions sont nécessaires : il faut d'abord qu'elle procède *ex affectu orandi, id est colendi Deum per actus mentis.* *Ibid.* La méditation satisfera à cette première condition; elle sera un hommage rendu à Dieu, de deux manières : d'abord, *intendendo ipsam meditationem ut cultum quemdam Dei*, en considérant la méditation elle-même comme une sorte de culte ou d'hommage rendu à Dieu et en la voulant comme telle; ne l'est-elle pas, en effet, puisqu'elle s'appuie sur la foi s'exerce fréquemment par des actes de foi, et que tout ce qui s'y passe n'a pas d'autre but que de soumettre toujours davantage notre intelligence à Dieu ? Secondement, en « ordonnant » notre méditation au culte de Dieu, c'est-à-dire en nous y proposant d'exciter en nous une plus grande estime de la gloire et de la majesté divines, un plus fervent esprit de prière, une dévotion plus ardente. *Ibid.* La seconde condition requise pour que la méditation soit vraiment une prière, c'est qu'elle soit pratique, c'est-à-dire qu'elle ait pour but d'exciter ou d'attiser en nous des sentiments; parce que tel doit être le but de l'oraison mentale; autrement, elle ne serait pas un acte de religion ou de charité, et par conséquent elle ne serait pas une prière. *Ibid.*, n. 5.

Ces deux conditions nécessaires pour que la méditation soit une prière, Suarez les voit indiquées dans la parole du ps. XVIII : *Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper.* Bien que la méditation soit surtout œuvre d'intelligence, le psalmiste l'appelle méditation du cœur, *quia et ex affectu exire et ad illum tendere debet.* De plus, la méditation doit se faire « en présence de Dieu », *quia tota debet referri ad cultum ejus*; et c'est pourquoi tous les auteurs spirituels enseignent qu'il faut commencer l'oraison mentale par se mettre en présence de Dieu. *Ibid.*

III. PRIÈRE ET VERTU DE RELIGION. — La prière est un acte qui procède de la vertu de religion. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, II^æ-II^m, q. LXXXIII, a. 3; *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 2.

Que la prière soit un acte de religion, l'Écriture le marque dans cette parole du ps. CXL : *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* La raison le prouve par ce syllogisme : « L'objet propre de la vertu de religion, c'est de rendre à Dieu le respect et l'honneur auxquels il a droit, et donc tous les actes par lesquels on rend à Dieu ce respect appartiennent à la vertu de religion. Or, par la prière, on rend à Dieu ce respect, en tant que par elle on se soumet à lui et l'on professe avoir besoin de lui comme de l'auteur de tout bien. Donc, manifestement, la prière relève en propre de la vertu de religion. » Tel est l'enseignement de la Somme. Cf. *Catéchisme romain*, part. IV, c. II, n. 1. On pourrait objecter que « l'office de la religion paraît être de présenter à Dieu son culte et ses cérémonies et que la prière ne paraît pas apporter quelque chose à Dieu, mais plutôt chercher à obtenir de lui quelque chose » : saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3^{um} : « En priant, l'homme livre à Dieu son esprit, qu'il lui soumet par le

respect et qu'il lui présente d'une certaine manière (*et quodammodo presentat*), c'est-à-dire dont il lui fait présent), comme il est dit dans le texte de Denys. Et c'est pourquoi, de même que l'esprit de l'homme l'emporte sur ses membres corporels et sur toutes les choses extérieures qu'on emploie au service de Dieu, ainsi la prière l'emporte sur tous les autres actes religieux. »

Mais, quand ils se posent ce problème : *utrum oratio sit actus religionis*, les théologiens ne se demandent pas seulement si la prière est un acte de religion, mais encore si elle procède de la vertu de religion, ou de quelque autre vertu, ou de quelque autre *habitus* de l'âme, par exemple de l'un des dons du Saint-Esprit. L'âme de l'homme pourrait être comparée à un arbre dont le tronc porterait deux branches charpentières, l'intelligence et la volonté, desquelles sortiraient divers rameaux, qui sont les vertus et les dons. De quelle branche, de quel rameau procède la prière? Or, voici la difficulté : « La vertu de religion, étant une partie potentielle de la vertu de justice, réside dans la volonté *sicut in subjecto*; mais la prière, comme on l'a vu antérieurement, est un acte de la raison pratique, donc appartient à la partie intellectuelle de l'âme (*pertinet ad partem intellectivam*); donc, elle ne paraît pas être un acte émanant de la vertu de religion, mais plutôt du don d'intelligence, dont le rôle est d'élever l'âme à Dieu. » *Ibid.*, objectio 1^a. Dans les *Sentences*, *loc. cit.*, saint Thomas s'objecte que, d'après certaines définitions traditionnelles, on pourrait aussi la rattacher aux dons de sagesse ou de science. A l'objection principale, saint Thomas répond, *ibid.*, ad 1^{um} : « La volonté meut les autres puissances vers la fin à laquelle elle tend; résidant en la volonté, la religion pourra donc ordonner à l'honneur de Dieu les actes des autres puissances. Or, parmi celles-ci, c'est l'intellect qui est la plus haute et la plus voisine de la volonté. C'est pourquoi, après la dévotion, qui émane de la volonté elle-même, c'est la prière, par laquelle la religion meut vers Dieu l'intellect humain, qui tient le premier rang parmi les actes de religion. »

Mais enfin, si la prière est un acte de la raison, dont la religion, c'est-à-dire la volonté, « se sert pour témoigner à Dieu du respect », comme il est dit dans les *Sentences*, *loc. cit.*, peut-on maintenir cette affirmation, qu'on y trouve aussi, que la prière est un acte « élicite » de la vertu de religion : *cum Deo reverentiam exhibere sit actus latræ, oratio actus latræ erit elicitive*? Dans l'article de la Somme, *elicitive* est remplacé par *proprie*. Suarez distingue : « La prière, dit-il, est un acte produit immédiatement (*immediate elicitus*) par la vertu de religion *quoad affectum petendi*, c'est-à-dire pour ce qui concerne le désir, la détermination de prier; mais, pour ce qui est de la prière elle-même, c'est un acte impéré, en tant que la *locutio*, en quoi consiste formellement la prière, est un acte intellectuel, bien que, en tant qu'acte moral et vertueux (*in esse morali et virtutis*), on puisse la considérer aussi comme un acte élicite, avec un grand nombre de théologiens. » *Op. cit.*, l. I, c. vii, n. 7. Cette distinction n'a pas l'heur de plaire à Jean de Saint-Thomas, qui la réfute longuement, *Cursus theol.*, *In II^{am}-II^o*, q. lxxxiii, a. 3, éd. Vivès, t. vii, p. 759-769; cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 6.

Scholium : 1^o Pour que la prière soit un acte de religion, il n'est pas nécessaire qu'on sache qu'elle l'est et qu'on la veuille comme telle; il suffit que l'on reconnaisse que l'on a besoin du secours de Dieu et qu'en priant on veuille se soumettre à Dieu. Suarez, *loc. cit.*, n. 13. 2^o En revanche, il peut advenir qu'une prière soit totalement dépourvue de cette qualité, qu'elle ne soit pas un acte de religion et donc pas une vraie prière : « si quelqu'un, par exemple, n'envisageant que son intérêt (*ex nimio affectu ad suum commodum vel*

alio simili), ne pense nullement, lorsqu'il demande quelque chose, à se soumettre à Dieu et à l'honorer, ni à reconnaître sa toute-puissance et la dépendance où il se trouve à son égard, mais est uniquement préoccupé d'obtenir le bien qu'il désire ou d'échapper au mal qu'il redoute », *ibid.*, n. 14; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. vii, p. 10.

II. LES ESPÈCES DE PRIÈRES. — « Les parties de la prière peuvent s'entendre de deux manières : il peut s'agir soit des parties intégrantes, soit des parties subjectives. Par parties intégrantes de la prière, on entend tout ce qui est requis pour former une prière complète. Les parties subjectives de la prière se distinguent ou selon la diversité des choses qu'on demande, ou selon les différentes manières dont se fait la demande. » Saint Thomas, *In IV^{am} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 3, sol. 1.

Cela à propos du texte de saint Paul, I Tim., ii, 1 : *obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones*; duquel il faut rapprocher celui de Phil., iv, 6 : *sed in omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione, petitiones vestræ innotescant apud Deum*. Ces textes posaient un problème : parlaient-ils de diverses sortes de prières (*partes subjectivæ*), ou seulement des divers éléments qui doivent entrer dans la composition de toute prière pour qu'elle soit complète (*partes integræ*)? Sa définition de la prière devait porter saint Thomas à y voir principalement d'abord, puis exclusivement l'indication des parties intégrantes de la prière. Le *Caléchisme romain*, c. iii, n. 1, adopta cette manière de voir.

I. LES PARTIES INTÉGRANTES DE LA PRIÈRE SELON SAINT THOMAS. — Dans le commentaire des *Sentences*, *loc. cit.*, seules, les *obsecrationes* et les *gratiarum actiones* sont considérées comme parties intégrantes de la prière; les *orationes* et les *postulationes* en sont des parties subjectives : celles-là concernant les biens de la vie présente, celles-ci ceux de la vie future. C'est d'après cette conception qu'est interprétée la distinction des parties de la messe donnée par la glose ordinaire : tout ce qui se dit avant la consécration peut être considéré *quasi quædam obsecrationes*; ce qui se dit dans la consécration peut être appelé *orationes, quia sacramentum quod illis verbis conficitur, in via nos adjuvat*; ce qui suit la consécration constitue des *postulationes, quia bona æterna postulantur et mortuis et vivis*; enfin ce qui suit la communion a le caractère de *gratiarum actiones*.

Pendant que nous sommes dans le commentaire des *Sentences*, remarquons, dans la qu. 3^e du même art. 3, les divisions de la prière données par Hugues de Saint-Victor, qui seront intégrées dans l'art. 17 de la II-II^e, q. lxxxiii. La *supplicatio*, la *postulatio* et l'*insinuatio*, distinguées par le Victorin, *sunt partes subjectivæ et distinguuntur secundum diversos modos*. Dans une prière, en effet, on peut rencontrer deux éléments : l'exposé de nos besoins (*narratio*) et la demande proprement dite (*petitio*); la prière qui contiendra ces deux éléments sera une *postulatio*, définie par Hugues : *determinatæ petitioni inserta narratio*. Si l'un de ces éléments vient à manquer, si nous avons une *petitio* sans *narratio*, ce sera une *supplicatio*, définie : *sine determinatione petitionis, humilis et devota precatio*. Si, au contraire, nous avons une *narratio* sans *petitio*, ce sera *insinuatio*, définie : *sine petitione per solam narrationem voluntatis facta significatio*.

Dans son commentaire de l'épître aux Philippiens et de la 1^{re} à Timothée, saint Thomas ne voit plus, dans les quatre termes employés par saint Paul, que l'indication des quatre éléments qui doivent se retrouver en toute prière : *Et ponit quatuor quæ necessaria sunt in qualibet oratione. In epist. ad Phil., c. iv, lect. 1*. Toute prière, en effet, comporte d'abord *ascensum intellectus*

in Deum, c'est l'oratio (dans le commentaire de I Tim., c. II, lect. 1, l'oratio est considérée comme une méditation sur les obsecrationes); en outre, toute prière doit être faite cum fiducia impetrandi et hoc ex Dei misericordia, et c'est pourquoi elle comporte une obsecratio, c'est-à-dire une contestatio per Dei gratiam et ejus sanctitatem (in Phil.), ou per sacra, sicut per passionem et crucem (in I Tim.); mais, parce que celui qui ne songerait pas à rendre grâces pour les bienfaits déjà accordés se rendrait indigne d'en recevoir de nouveaux, toute prière doit contenir une action de grâces; c'est alors seulement que l'on peut présenter sa demande: et tunc proponit petitionem. Si nous y regardons de près, nous retrouverons ces quatre éléments dans toutes les « oraisons » de l'Église: primo enim invocatur Deus (c'est l'oratio); secundo commemoratur divinum beneficium (c'est la gratiarum actio); tertio petitur beneficium; quarto ponitur obsecratio: Per Dominum nostrum, etc. In Phil., loc. cit. Cependant, saint Thomas concède qu'on pourrait voir aussi, dans les quatre expressions pauliniennes, quatre sortes de prières se rapportant ad quatuor quæ nos volumus in oratione obtinere. In I Tim., loc. cit.

L'art. 17 de la Somme, II^a-II^a, q. LXXXIII, synthétise et clarifie encore toutes ces réflexions sur les « parties » de la prière énumérées par saint Paul (partes a remplacé species, qui se trouvait dans le titre de l'art. 3 des Sentences). Trois choses sont nécessaires pour la prière. D'abord, ut orans accedat ad Deum, ce qui se fait par l'oratio, qui est un ascensus intellectus in Deum. Ensuite, qu'il y ait une demande, et c'est ce qu'indique le terme de postulatio; mais cette demande pourra se faire de trois manières: ou bien determinate, et ce sera la postulatio proprement dite; ou bien indeterminate, et ce sera la supplicatio, ut cum quis petit juvari a Deo; ou bien enfin la demande sera implicite et consistera dans l'exposé d'un fait, et ce sera l'insinuatio. Enfin, pour qu'il y ait prière, au moins prière efficace, requiritur ratio impetrandi quod petitur; mais cela peut se trouver: vel ex parte Dei, et l'invocation de ces motifs d'exaucement constituera l'obsecratio, quæ est per sacra contestatio; vel ex parte petentis, et ce motif d'exaucement se trouvera dans l'action de grâces rendue à Dieu pour ses bienfaits antérieurs. Cf. A. Lemonnyer, La prière chrétienne de demande, dans La vie spirituelle, mars 1925, p. 571-574.

II. LES « PARTIES SUBJECTIVES » DE LA PRIÈRE OU LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PRIÈRES. — « Les parties subjectives de la prière, lisions-nous tout à l'heure en saint Thomas, se distinguent soit d'après la diversité des choses que nous demandons, soit d'après les différentes manières dont nous demandons, vel secundum diversitatem eorum quæ petuntur, vel secundum diversum modum petendi. » Cf. supra, col. 170. En somme, cela revient à diviser la prière selon ses objets et selon ses modes. Cette division peut être maintenue avec la définition de la prière que nous avons adoptée.

1^o Les différents objets de la prière. — « La prière, ainsi que le sacrifice, a quatre objets: l'adoration, l'action de grâces, le pardon des péchés, l'impétration des biens spirituels et temporels. Les deux premiers objets regardent Dieu directement et sont, pour cette raison et sans contredit, les plus importants. Les deux derniers regardent nos intérêts, qui sont subordonnés à ceux de Dieu, et que nous ne devons avoir en vue qu'après les siens. » Le P. Grou, cité par H. Bremond, Introd. à la philosophie de la prière, p. 229. Il y aurait donc quatre sortes de prières, comme il y a, selon les théologiens, quatre sortes de sacrifices, qu'ils dénomment: latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétoire; cf. Hurter, Theol. dogm. compend., 6^e éd., t. III, p. 389. On peut presque dire que c'est la division classique de la prière, celle que nous avons apprise

au catéchisme: « La prière est une élévation de notre âme vers Dieu pour l'adorer, le remercier, lui demander pardon de nos fautes et obtenir de lui les choses dont nous avons besoin. » La division de Tanqueray, Précis de théol. ascétiq. et mystiq., p. 325, qui de prime abord ne reconnaît que deux buts à la prière, l'adoration et la demande, se ramène cependant à la division classique, puisque, sous le nom d'adoration, il entend non seulement « l'adoration proprement dite », mais encore l'action de grâces et la réparation de l'offense faite à Dieu par le péché.

A côté de cette division de la prière calquée sur celle du sacrifice, on trouve une division tripartite en prière de louange, d'action de grâces et de demande. C'est celle de Brancati, cité par H. Bremond, Hist. litt., t. VII, p. 8-9, note; de Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie, t. II, p. 163, qui signale pourtant aussi l'adoration (Anbetung) et remarque que la prière de demande (Bittgebet) devient une Abbitte, quand il s'agit de l'expiation ou de la remise de la dette que l'on contracte envers Dieu par le péché. Si par la « louange » de Dieu ces auteurs entendaient l'adoration, les deux divisions concorderaient, puisque la prière de demande englobe évidemment la « demande de pardon »; c'est ce que fait remarquer Noldin: orationem propitiatoriam, qua remissio peccatorum et pœnarum postulatur... ad orationem petitionis generalim acceptam pertinere manifestum est. Sum. theol. mor., 20^e éd., t. II, 1930, p. 139. Le même théologien, tout en distinguant la louange de l'adoration, déclare cependant qu'on peut l'y rapporter, si bien qu'il aboutit, lui aussi, à une division tripartite: adoration, action de grâces, demande Ibid.

D'autres théologiens paraissent distinguer de plus nombreuses formes de prières; Mgr Paulot, par exemple: « La demande n'est pas toute prière, si l'on entend la prière dans le sens large... L'adoration, l'admiration, la louange, l'action de grâces, sont des formes éminentes et variées de la vertu de religion. » L'esprit de sagesse, 2^e éd., p. 220. M. Saudreau: « Pour ces âmes (imparfaites), la prière est possible, elle l'est toujours, mais la prière d'adoration, de louange, d'action de grâces, de demande. Pour la prière d'adhérence, c'est autre chose. Elles n'adhèrent guère à la volonté divine; elles y adhèrent seulement pour les devoirs très graves », cité par Bremond, Hist. litt., t. VIII, p. 385; enfin le P. Baker: « La prière est un acte affectueux de l'âme intellectuelle envers Dieu, lui exprimant, au moins implicitement, notre entière dépendance, comme étant l'auteur et la source de tout bien; une volonté aussi prompte qu'efficace de lui accorder tout ce qui lui est dû, ce qui n'exprime rien moins que tout l'amour, toute la soumission, toute l'adoration, toute la gloire et tout le culte que l'âme et toutes les créatures peuvent lui rendre, en s'humiliant, en s'anéantissant devant lui; et enfin un désir et une intention d'aspirer à une union d'esprit avec lui », cité par Devine, Manuel de théologie mystique, p. 203. Dans son Traité de la prière, t. I, l. I, c. III, Nicole trace le plan d'une méditation ou oraison mentale générale, c'est-à-dire qui ne concernerait pas un sujet particulier, mais notre vie religieuse envisagée dans la totalité de ses aspects essentiels; cette oraison devrait comporter six actes successifs: un acte d'adoration, un acte d'action de grâces, un acte de componction ou de contrition, un acte d'espérance « du pardon de nos fautes et des biens que Dieu promet à ceux à qui il les pardonne », un acte de résolution « de tendre à Dieu et d'observer ses divines lois dans toutes nos actions », enfin un acte de demande du secours divin nécessaire à cet effet.

Récapitulons toutes les sortes de prières, ou d'actes qui peuvent se rencontrer dans la prière, qui viennent de nous être indiqués: adoration, louange, admiration,

culte; adhérence, soumission, résolution; amour, action de grâces; componction ou contrition; espérance du pardon et des biens divins, désir d'union; demande du pardon ou du secours de Dieu, etc. Nous voilà loin de compte avec les trois ou quatre espèces de prières généralement admises par les théologiens. Pourtant, il est bien évident, même à première vue, que tous ces sentiments ne sont pas à mettre sur le même plan, qu'un certain nombre d'entre eux sont secondaires par rapport à d'autres, dont ils découlent ou dont ils ne sont que des nuances; en deux mots, un classement, une réduction, s'imposent. Essayons-les.

1. L'adoration est la reconnaissance de notre qualité de créatures, donc de notre absolue dépendance à l'égard de Dieu; reconnaissance qui n'est pas seulement un aveu mélancolique, mais une acceptation, résignée ou joyeuse, de notre condition et de toutes ses conséquences. La prière d'adoration est donc essentiellement une prière de soumission ou d'adhérence à la volonté divine, qu'il s'agisse de la volonté divine signifiée par les événements qui nous atteignent, ou exprimée par les commandements qu'elle nous impose; soumission, répétons-le, qui peut être en quelque sorte forcée, arrachée à l'âme par la crainte du Maître, ou, au contraire, libre, spontanée, quand elle se teinte d'amour; tous les *Fiat* sont des prières d'adoration. De cette prière de soumission ou d'adhérence, c'est à peine si l'on peut distinguer la prière de résolution, dont parle Nicole, ou la prière d'offrande du P. Baker: « La prière que j'ai en vue en ce moment est plutôt l'offrande et le don fait à Dieu de tout ce qu'il peut légitimement nous demander, c'est-à-dire l'offrande de tous nos devoirs, de tout notre amour, de notre entière soumission », etc., cité par Devine, *op. cit.*, p. 202; prière dont le ps. xxxix nous présente un exemple mémorable : *Tunc dixi : ecce venio, ut faciam voluntatem tuam*; cf. Hebr., x, 5-7. Par où l'on voit que l'adoration mène à l'amour, c'est-à-dire au don de soi, si tant est qu'on l'en puisse distinguer.

2. La louange divine (*laudamus te, benedicimus te, glorificamus te*) nous paraît, au contraire, nettement distincte de l'adoration proprement dite, telle que nous venons de l'envisager. Elle procède de l'admiration qui saisit l'âme mise en face des perfections divines : *Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra!* Ps., viii. Il y a loin de cette exaltation ou de cette exultation de l'âme au *Fiat* de Gethsémani. Remarquons ici que les hymnes de louange peuvent revêtir des formes différentes : tantôt ils s'adressent directement à Dieu, tantôt ils s'adressent aux créatures qu'ils invitent à célébrer les grandeurs du Créateur (*Benedicite, omnia opera Domini, Domino*), tantôt enfin ils ne s'adressent à personne et chantent simplement les grandeurs divines (*Magnus Dominus et laudabilis nimis*).

3. L'action de grâces se mêlera facilement à la louange divine : la bonté n'est-elle pas l'attribut essentiel de la divinité, et n'est-ce pas pour nous, en définitive, que le Créateur a semé tant de merveilles dans la création? Et pourtant, l'action de grâces est un sentiment nettement distinct de la simple louange : tout le monde en convient.

4. Mais voici le péché, qui va introduire toute une catégorie de sentiments nouveaux dans le cœur de l'homme et donc dans sa prière. L'homme a conscience d'avoir déplu à Dieu par son péché et de s'être attiré sa colère : il cherchera à l'apaiser par la contrition ou componction, par l'expiation ou la réparation. Avons-nous déjà affaire, dans de telles prières, à la prière de demande? Implicitement peut-être. Mais il est des cas où l'expression de tels sentiments dans la prière ne procédera pas d'un motif intéressé et par conséquent ne pourra pas être considérée comme

l'équivalent d'une demande de pardon : supposons une âme entièrement convaincue d'avoir reçu de Dieu le pardon de ses fautes et même d'être l'objet de ses complaisances particulières; pourtant, au souvenir de ses péchés passés, elle ne cesse de redire à Dieu le regret qu'elle a de l'avoir offensé, elle ne cesse de chercher de toutes manières à expier et à réparer; de même que la pensée des bontés divines à son égard la transporte d'admiration et de reconnaissance, la pensée de son ingratitude, de son indignité, la remplit de confusion, de douleur; nous avons bien ici affaire à une forme particulière de prière.

5. Adorer, louer, remercier, regretter, avons-nous, avec ces quatre premiers objets de la prière, épuisé tous les sujets d'entretien de l'homme avec Dieu? Nous avons dit que l'adoration menait à l'amour, c'est-à-dire au don de soi, si tant est qu'on l'en pouvait distinguer; nous avons en vue l'amour effectif, l'amour de volonté, qui peut être commandé : *Diliges Dominum...* Mais l'amour affectif, cette attraction, cette complaisance, cette « passion », que l'on ressent, que l'on éprouve à l'égard de l'objet aimé, qui nous porte vers lui, pour jouir de lui, pour nous « unir » à lui : voilà bien un sentiment tout différent de l'adoration et qui peut aussi être le « sujet » de notre prière. « C'est l'amour, ou du moins le désir de l'amour, qui doit porter le chrétien à prier; l'amour doit être l'objet final ou même le sujet de sa prière; et l'augmentation de l'amour en doit être le fruit. » Grou, *L'école de Jésus-Christ*, t. II, 1923, p. 29. Dans la « contemplation », qui est bien aussi une prière, l'âme n'a plus d'autre occupation que d'aimer; cf. saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, VI, c. III.

6. Il est une prière que l'on pourrait appeler la prière d'abandonnement à Dieu; ce fut la dernière prière de Jésus sur la croix : *In manus tuas commendo spiritum meum*. Peut-elle se ramener à l'adoration, à la soumission aveugle aux volontés divines? Oui, sans doute, quand elle est pure résignation à l'inévitable, quel qu'il soit : *Dominus est, quod bonum est in oculis suis faciat*. I Reg., III, 18. Non, semble-t-il, quand elle se teinte de confiance, d'espérance : *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum*. Sans être encore une prière de demande formelle, particulière, elle est tout de même un recours à Dieu : dans la suprême détresse, quand tout nous abandonne, quand Dieu même paraît nous délaisser, nous espérons encore en lui; nous remettons, nous confions à ses mains notre sort et celui de notre cause : *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo*. Job, xiii, 15.

7. Enfin, nous arrivons à la prière de demande, quel qu'en soit l'objet, qu'il s'agisse d'obtenir le pardon du péché, la remise de la culpabilité ou de la peine, de la peine présente ou de la peine à venir; ou qu'il s'agisse d'obtenir tout ce que nous désirons pour nous, pour autrui, pour Dieu lui-même.

Nous sommes ainsi amenés à reconnaître sept espèces de prières, distinguées d'après leur objet : l'adoration, la louange, l'action de grâces, la contrition, l'amour, l'abandon, la demande. Peut-être, en cherchant bien, en trouverait-on davantage. En revanche, nous ne nous attarderons pas à montrer que toute prière ne renferme pas formellement ou implicitement une demande, comme le pense Vermeersch, *op. cit.*, p. 8; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 7 sq.

2^e Les différents modes de la prière. — 1. Prière mentale et prière vocale. — Commençons par bien préciser ce qu'il faut entendre, ce que nous entendons par là. Il ne s'agit pas d'opposer la prière du cœur et la prière des lèvres, celle qui serait dans le cœur et celle qui n'existerait que sur les lèvres, en définitive la vraie et la fausse prière; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. x, p. 2. Il n'y a pas d'apparence qu'aucun théologien ait jamais

proposé semblable division de la prière. Benoît XIV, cité par Bremond, *ibid.*, p. 3, note 2, en donne les définitions suivantes : *oratio vocalis ea est quæ voce exprimitur, ita tamen ut mens ori conjuncta sit...; oratio vero mentalis sine voce sensibili expletur.*

Ne confondons pas non plus, comme le fait Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 210, prière mentale et prière sans paroles; ou encore prière vocale et prière formulée d'avance, par opposition à la prière libre, spontanée, personnelle, comme on le fait fréquemment. La prière mentale dont nous parlons ici, cette prière « qui se produit au fond de l'âme, sans mouvement extérieur », Landriot, *ibid.*, p. 209, peut très bien consister en la récitation mentale de prières dites vocales, c'est-à-dire de formules toutes faites; et, nous dit Bremond, *ibid.*, p. 11, « en dehors de quelques états sublimes, toute prière mentale est vocale », c'est-à-dire s'exprime par des paroles intérieures; cf. p. 3 : « en dehors de certaines expériences peu communes, l'oraison de silence, par exemple, où, du reste, se glissent toujours, me semble-t-il, quelques mots imperceptibles... » Quant à la prière vocale, c'est-à-dire à celle qui « se traduit par des signes et le plus ordinairement par des paroles », Landriot, *ibid.*, si elle consiste le plus souvent dans la récitation, à voix haute ou à voix basse, de prières stéréotypées, elle peut très bien aussi revêtir une expression personnelle, et fort diverse suivant les circonstances : *os loquitur ex abundantia cordis.*

Les théologiens se posent quelques problèmes au sujet de cette première distinction de deux modes de prières : celle de la légitimité de la prière vocale, celle de la supériorité de la prière mentale, celle enfin des conditions strictement requises pour qu'il y ait encore prière vocale. Examinons-les brièvement.

a) *Légitimité de la prière vocale.* — Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2; *Cont. gent.*, l. III, c. CXIX; *Sum. theol.*, II-II^o, q. LXXXIII, a. 12; q. XCI, a. 1; Suarez, *op. cit.*, l. III, c. I; Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 213-223.

Quelques hérétiques, dit Suarez, *loc. cit.*, n. 1, ont condamné d'une manière absolue l'usage de la prière vocale; il cite les « trinitaires », qui tiraient cette conséquence du texte évangélique : *in spiritu et veritate oportet adorare*. Guilloire, cité par Bremond, *loc. cit.*, p. 16, déclare qu'« il n'y a que les *illuminés* qui s'en défont (des prières vocales) et qui croient que c'est un abaissement qui empêche l'élévation de l'esprit; c'est là qu'ils renvoient les âmes communes qui en ont absolument besoin pour s'occuper ». De ces « illuminés » de toutes les époques, adversaires de la prière vocale, on trouvera les doctrines dans les *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia* du P. de Guibert, Rome, 1931. Berthold de Rohrbach soutenait « que la prière vocale n'est pas utile ou nécessaire à l'homme et que *nihil conferat ad salutem*, mais qu'il suffit de prier mentalement *sine voce vel motu labiorum* ». N. 304, 5^o. Les « illuminés » ou *alumbrados* d'Espagne enseignaient « que la prière mentale était commandée par un précepte divin et *per eam omnia impleri*, mais que la prière vocale était de peu d'importance (*parvi esse momenti*) ». N. 403, 1^o; 405, 2^o. Même enseignement chez les *pelagins* de Lombardie : « La prière vocale comparée à la prière mentale est de peu d'importance; c'est comme le son par rapport à la farine et comme la paille par rapport au grain. La prière mentale perd de sa valeur quand elle s'unit à la prière vocale comme le vin quand il est mélangé avec l'eau. » N. 438, 2^o et 3^o. Les quietistes de la Ligurie « retrouvent les prières vocales et les autres exercices spirituels en usage dans la sainte Église romaine ». N. 441. Ceux du royaume de Naples « ne récitent pas de prières vocales et ne méditent pas ». N. 442. En général, les quietistes prétendaient que « la lecture des livres spirituels, la

predication, la prière vocale, l'invocation des saints et autres choses semblables étaient un obstacle à la contemplation et à l'oraison affective ». N. 446, 10^o.

Il semble bien qu'on ne peut mieux présenter que ne le fait saint Thomas les raisons qui sembleraient militer contre la prière vocale. II-II^o, q. LXXXIII, a. 12. Elles tendent à démontrer que la prière vocale est d'abord *inutile* : « la prière, comme on l'a vu à l'art. 4, s'adresse principalement à Dieu; or, Dieu connaît le langage du cœur; il est donc inutile d'employer la prière vocale »; puis *nuisible* : « la prière, comme on l'a dit à l'art. 1, doit élever l'âme à Dieu; or, les sons de la voix, comme toutes les autres choses sensibles, empêchent cette ascension contemplative vers Dieu; donc, il ne faut pas dans la prière employer les sons de la voix »; enfin, *défendue* positivement par Jésus-Christ : « la prière doit être présentée à Dieu dans le secret, selon cette parole : *ora Patrem tuum in abscondito*; or, la voix publie notre prière; donc la prière ne doit pas être vocale ». Dans les *Sentences*, *loc. cit.*, l'obstacle apporté par la prière vocale à l'ascension de l'âme vers Dieu est présenté d'une manière plus précise : il résulte de l'effort que nous sommes obligés de faire pour articuler les paroles; cet effort *retrahit ascensum intellectus et affectus ad divina, quia anima non potest intense circa diversa occupari*.

La question que se posait saint Thomas, dans la Somme aussi bien que dans les *Sentences*, n'était pas tant celle de la légitimité que celle de la nécessité de la prière vocale. Il y répondait en distinguant la prière commune, c'est-à-dire « celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle », et la prière individuelle ou privée. La première doit être vocale, dit-il, parce qu'« il faut que tous en aient connaissance, puisqu'elle exprime les sentiments de tous; on a donc agi raisonnablement en décidant que les ministres de l'Église prononceraient ces prières même à haute voix, pour qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous ». Quoi qu'il en soit de cette raison, il est encore entendu aujourd'hui que la récitation du bréviaire par les ministres de l'Église doit se faire vocalement et non pas seulement mentalement; nous aurons à dire tout à l'heure ce que cela comporte. La prière individuelle, c'est-à-dire « celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui, ne requiert pas nécessairement une expression vocale ».

Cependant, on ne manque pas de raisons pour adjoindre la voix même à cette prière individuelle. Saint Thomas en donne trois dans cet art. 12 de la q. LXXXIII : « C'est d'abord un moyen d'exciter intérieurement la dévotion, qui permet à l'âme de s'élever à Dieu dans la prière; c'est, en effet, le rôle des signes extérieurs, *sive vocum sive etiam aliquorum factorum*, d'agir sur les sentiments de l'âme par l'intermédiaire de la connaissance. » On trouvera le développement de cette première raison dans le *Contra gentiles*, l. III, c. CXIX. Moyen d'exciter la dévotion, la prière vocale ne l'est pas cependant d'une manière égale pour tous; saint Thomas le reconnaît loyalement et il en tire cette conséquence que « dans la prière individuelle, il faudra user des *vocibus et hujusmodi signis* dans la mesure où cela sert à réveiller la vie intérieure. Mais si c'est pour nous une distraction ou un empêchement quelconque, il s'en faut abstenir. C'est le cas principalement de ceux qui n'ont point besoin de ces marques extérieures pour être disposés à la dévotion. » Le *Contra gentiles* se montrait, ce semble, plus absolu quand il reprochait aux hérétiques qui réprouvaient *hæc corporalia obsequia Deo exhibita*, d'oublier qu'ils étaient des hommes, en ce qu'ils méconnaissaient la nécessité des représentations sensibles pour la connaissance et le sentiment intérieurs.

« En second lieu, c'est une manière de rendre à Dieu son dû : l'homme employant à le servir tout ce qu'il tient de lui, son esprit, mais aussi son corps. Cela convient surtout à la prière sous son aspect de satisfaction... En troisième lieu, la prière vocale s'adjoint à la prière mentale par une sorte de débordement (*redundantia*) de l'âme sur le corps, sous la véhémence du sentiment intérieur, selon cette parole du psalmiste : Mon cœur s'est réjoui et ma langue a exprimé mon exultation (Ps., xv, 9). » Le commentaire des *Sentences*, loc. cit., signale une quatrième utilité de la prière vocale : elle fixe l'attention et empêche la distraction, *magis enim tenetur ad unum si verba etiam orantis affectui conjunguntur*. Enfin, l'art. 1 de la q. xcj de la II^a-II^m, corp. et ad 2^{um}, en indique une cinquième : la prière vocale édifie le prochain. Sauf la dernière, ces diverses utilités de la prière vocale sont bien mises en lumière par Landriot, loc. cit.

Après cela, il est facile de réfuter les raisons alléguées contre la légitimité de la prière vocale, du moins la première et la troisième, cf. q. lxxxiii, a. 12, ad 1^{um} et ad 3^{um}; quant à la seconde, à savoir qu'elle peut distraire l'esprit et empêcher la dévotion, saint Thomas l'a concédé; les *Sentences*, loc. cit., ad 3^{um}, le reconnaissent déjà : le souci exagéré de bien prononcer les mots empêche l'élévation de l'esprit vers Dieu, comme cela arrive à ceux qui doivent dans la prière prononcer des mots difficiles, *nimiam cura in verbis proferendis, sicut illi qui verba composita in oratione proferre nituntur*; tous ceux qui récitent le bréviaire en ont fait l'expérience! Qu'il nous soit permis de reproduire ici ce qu'écrivait Urbain VIII, au moment où il entreprenait la réforme du bréviaire romain : « Il est de toute convenance que la divine psalmodie de l'Épouse soit sans ride et sans tache. Elle ne doit rien offrir, autant que possible, qui puisse distraire ou choquer les esprits de ceux qui la chantent, tout attentifs qu'ils doivent être à Dieu et aux choses divines, comme cela se produirait si l'on y rencontrait, de-ci de-là, dans ses sentences ou dans ses paroles, des choses disposées avec moins d'art et d'harmonie que ne le demande un office voué à un si noble ministère. » Cité par Bremond, loc. cit., p. 36.

b) *Supériorité de la prière mentale sur la prière vocale.* — Qu'est-ce à dire et de quoi s'agit-il? De quelle supériorité parle-t-on? Et quelle opposition met-on entre la prière mentale et la prière vocale quand on se pose cette question? En quoi une prière peut-elle être supérieure à une autre prière? Sera-ce parce que, la prière étant un acte de la vertu de religion, telle prière constituera un hommage plus parfait rendu à la souveraineté divine que telle autre prière? Mais, à ce point de vue, il importe peu que cet hommage soit rendu à Dieu oralement ou mentalement; on s'accorde même pour dire que « la prière vocale a une valeur religieuse plus grande que la prière qui n'est que mentale ». Mennessier, *La religion*, t. 1, p. 274 (traduction de la *Somme théologique* de saint Thomas). Ce qui est vrai surtout de la prière « commune », comme l'appelle saint Thomas, de la prière « que les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle », comparée à l'oraison mentale, fût-ce à la contemplation la plus sublime. Cf. *infra*, col. 192 sq.

S'agirait-il de la valeur satisfaisante de la prière, valeur qu'elle tient, nous le verrons, de l'effort qu'elle nous coûte, des difficultés que nous y rencontrons? À ce point de vue, il serait difficile de dire laquelle, de la prière mentale ou de la prière vocale, l'emporterait. Saint Thomas, *In IV^m Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 7, sol 1, ad 1^{um}, fait ressortir que l'une et l'autre ont une valeur satisfaisante, mais sans décider laquelle est la plus pénible. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. iv, n. 8, s'appuyant sur l'autorité de saint Bonaventure et sur l'expérience, affirme que l'oraison mentale « est ordi-

nairement plus difficile et plus pénible pour le corps, parce que, dans cet exercice mental, le corps *magis revocatur a sensibus et quodammodo supra se elevatur*, et par conséquent ce repos extérieur, joint à une plus grande attention intérieure, est plus pénible pour le corps ». Guiloré, cité par Bremond, *Hist. litt.*, t. x, p. 15, serait du même avis : « Voulez-vous aller jusqu'au secret de ceux qui font ces longues prières vocales? Ce n'est point autre chose, sinon qu'ils veulent éviter la peine qu'il y a à prier en esprit, dont la manière est infiniment plus fatigante... » « La (prière) vocale ne doit être que comme un relâchement de l'oraison (mentale). » *Ibid.*, p. 17. L'argument ne vaut pas, parce que Guiloré suppose que ceux qui se livrent ainsi à de longues prières vocales se contentent de « remuer les lèvres en donnant toute la liberté à leur imagination », p. 15; s'ils s'efforçaient de comprendre et de sentir ce qu'ils récitent de bouche, s'ils priaient véritablement, on ne peut guère douter que leur prière vocale serait « infiniment plus fatigante » qu'une oraison mentale de même durée. Vermeersch, *op. cit.*, p. 60, partage encore l'avis de ses confrères sur ce caractère pénible, même pour le corps, de l'oraison mentale, et donc sur sa plus grande valeur satisfaisante.

Enfin, pour démontrer la supériorité de la prière ou oraison mentale sur la prière vocale, on s'efforce de prouver qu'elle est plus utile. Mais, ici encore, il faudrait distinguer. Veut-on dire qu'elle posséderait une valeur impétratoire, une efficacité supérieure? On ne voit pas pour quelle raison cela serait. En réalité, tous les avantages que l'on découvre dans la prière mentale lui viennent non pas de sa qualité de prière mentale, mais de sa qualité de prière libre, personnelle, non stéréotypée. Mais cela est une tout autre question, sur laquelle nous reviendrons. Il faudrait tout de même s'entendre sur le sens des mots : la prière mentale n'est pas plus nécessairement une prière libre, personnelle, que la prière vocale une prière stéréotypée.

c) *Quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour que la prière puisse être dite vocale?* — La question se pose à propos de la récitation « privée » du bréviaire, c'est-à-dire de celle qui se fait en particulier et non *in choro* ou avec une autre personne. Les théologiens et les canonistes sont à peu près unanimes à déclarer que cette récitation doit se faire vocalement et non pas seulement mentalement; cf. Suarez, *op. cit.*, l. IV, c. vii, n. 2, qui cite Navarre, *Commentarius de oratione, horis canonicis, atque aliis divinis officiis*, c. xx, n. 14, comme ayant dit qu'on pourrait soutenir en théorie (*disputando*) qu'il suffirait de dire mentalement ce qui, à la messe et dans les heures canoniques, doit être récité secrètement, bien que lui-même ne conseillât pas d'agir ainsi. Mais ils ne sont plus du tout d'accord quand il s'agit de savoir ce qu'il faut entendre par cette récitation vocale. Suarez, *ibid.*, n. 5 et 6, connaît trois opinions à ce sujet : celle de Médina, appuyée sur l'autorité de saint Thomas, qui soutient que, pour être vocale, une prière doit pouvoir être entendue des assistants, au moins des plus proches; l'opinion opposée, dont il n'indique pas les tenants, d'après laquelle il suffirait *vocem formare labia movendo*, bien qu'elle ne puisse être entendue de personne, pas même de celui qui la profère; enfin une opinion moyenne, qui paraît être celle de Navarre et de Cajetan et qu'il adopte pour son propre compte, selon laquelle il serait nécessaire mais suffisant que l'on s'entendit soi-même. Si l'on s'en tient au sens obvie des mots, Suarez a raison : toute *vox* doit pouvoir être entendue, *vix potest formari vox quæ ab ipso loquente audiri non possit*.

Vermeersch, *op. cit.*, p. 48-51, admet que, pour qu'il y ait prière vocale, il n'est pas nécessaire qu'on s'en-

tende soi-même; il suffit de produire les mouvements de la langue et des lèvres *ad efficiendas voces*, et c'est ce qu'il appelle *prononcer* les paroles, ce que d'autres appelleraient *articuler*; il paraît, cependant, admettre que ces mouvements donneront un son, puisqu'il dit que Dieu *vel tenuissimum sonum percipit*. Il y a sûrement dans toute cette question une équivoque : s'agit-il de son ou d'articulation ? La prononciation ou l'articulation, dit saint Alphonse, cité par Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. IX, c. II, dub. II, a. 4, n. 394, peut se faire mentalement ou vocalement; pour qu'elle soit vocale, il faut évidemment qu'on entende quelque chose; on pourrait dire que c'est *par définition*. Alors, de deux choses l'une : ou l'on exigera une prononciation, une *prolatio verborum*, qui pourra s'entendre, si légèrement que ce soit; ou l'on se contentera d'une prononciation qui ne produira aucun son; mais alors on ne voit pas pourquoi il serait encore nécessaire de remuer la langue et les lèvres et pourquoi l'articulation mentale ne suffirait pas.

2. *Prière libre et prière stéréotypée*. — Après saint Bonaventure et saint Augustin, Suarez, *op. cit.*, I. III, c. II, n. 3, divise la prière vocale en prière libre, *quæ fit verbis prolatis pro arbitrio et affectu orantis*, et en prière fixée, *quæ fit juxta aliquam certam formam verborum antea præscriptam*. On identifie souvent cette dernière à la prière vocale, comme si l'on ne pouvait pas réciter mentalement une prière toute faite et comme si la prière libre était nécessairement une prière mentale. Quoi qu'il en soit de ces confusions, on prie, mentalement ou vocalement, soit en se servant de formules toutes faites, soit en se laissant aller à l'inspiration du cœur. Les mêmes problèmes se posent au sujet de l'emploi de formules dans la prière qu'au sujet de la prière vocale : cet emploi est-il légitime ? la prière libre vaut-elle mieux que la prière stéréotypée ?

a) *Légitimité de l'emploi de formules fixes de prière*. — Suarez s'objectait déjà, *ibid.*, n. 4, qu'une prière récitée d'après un formulaire semblerait n'être pas une vraie prière, étant donné que les mots d'une prière ne doivent être que l'expression des sentiments qu'on a dans le cœur; or, quand on prononce les mots d'un formulaire, on n'a pas encore dans le cœur les sentiments qu'ils expriment, puisqu'ils ont précisément pour but de les produire en nous. L'*affectus orantis* doit précéder *verba orationis* et non en procéder. Suarez concède le principe, mais il distingue entre un *affectus orandi* confus et général, ce que nous appellerions une attitude de prière, qui doit bien effectivement précéder la récitation de la formule; et les *affectus particulares*, correspondant aux phrases successives de la prière qu'on récite, qui ne peuvent pas évidemment les précéder puisqu'ils en proviennent, mais qui sont, pour ainsi dire, contenus implicitement dans l'*affectus* général. C'est cet *affectus* général qui, au cours de la prière, s'accroît et se précise : *qualitatem crescit vel extensive, vel etiam intensive, quia res magis propositæ et attentius ac distinctius consideratæ magis movent*.

La légitimité de l'emploi des formulaires ne semble pas avoir été sérieusement contestée par personne; les moralistes qui les ont dénigrés paraissent s'être bornés à signaler les infusions auxquelles sont exposées et dans lesquelles tombent. hélas! trop souvent les personnes qui en font usage; la principale consiste à s'imaginer qu'il suffit de réciter une formule pour posséder vraiment en son cœur les sentiments qu'elle exprime. Écoutons Arnauld : « Je ne crois pas qu'il y ait rien de plus pernicieux aux âmes que la confiance qu'on leur donne dans ces actes imaginaires de contrition et d'amour de Dieu, qu'ils pensent assurément avoir faits quand ils ont récité certaines prières que l'on dresse pour cet effet », cité par Bremond, *Hist. litt.*, t. X, p. 20; « c'est en vain que nous nous persuadons que,

pour avoir prononcé certaines paroles ou formé certaines pensées, nous avons produit des actes d'amour de Dieu ». *Ibid.*, p. 23. « Si l'âme est froide et languissante, dit à son tour Duguet, si le cœur n'est point attendri, tout ce langage est inutile; c'est une espèce d'hypocrisie; c'est une illusion que l'esprit fait à la volonté; c'est une méthode pour se tromper soi-même et pour essayer, s'il était possible, de tromper Dieu. » *Ibid.*, p. 29. Inutile de multiplier les citations; voir *ibid.*, p. 28, note, le texte de Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, et Landriot, t. III, p. 571-572.

Mais l'abus qu'on peut faire d'une chose n'a jamais été une raison pour en condamner absolument l'usage, et tous les critiques de la prière stéréotypée souscriraient à cette restriction de Landriot : « Nous sommes loin de condamner d'une manière absolue l'emploi de ces prières que l'imagination de chaque auteur renouvelle tous les jours; elles peuvent être utiles quand elles sont composées avec un esprit chrétien, qu'on s'en sert avec modération et qu'elles deviennent le soutien de la pensée et du cœur. » P. 572. Voir le plaidoyer de Nicole en faveur des formulaires, en Bremond, *ibid.*, p. 24-28. Le tout est donc de savoir s'en servir, si l'on ne peut s'en passer, ou si l'on est obligé par état d'en faire usage, comme c'est le cas de ceux qui sont tenus de réciter le « saint office »; à ce sujet, Bremond cite avec complaisance cet extrait d'une lettre de Duguet : « Aimez la prière... Préférez la publique et la commune à toute autre. Regardez les psaumes comme dictés par le Saint-Esprit pour vous en particulier; attendrissez-vous en les prononçant; entrez dans les intentions du prophète et prêtez à ses paroles un cœur tel que le sien... » *Ibid.*, p. 31, note, et p. 293-294.

A la question de la légitimité de l'emploi de formules fixes de prières pourrait se rattacher une question qui n'a plus grand intérêt pour les catholiques, mais qui préoccupe les protestants, à savoir : la prière liturgique doit-elle être stéréotypée ou peut-elle être abandonnée à l'inspiration de celui qui la préside? Suarez, *loc. cit.*, n. 5, déclare que la prière publique, c'est-à-dire la prière faite au nom de l'Église, doit être une prière stéréotypée; la raison en est que précisément le ministre de l'Église qui l'adresse à Dieu ne la fait pas en son nom, mais au nom de l'Église, et *ideo ab illa debuit accipere et verba orationis et orandi formam*. Si l'on objecte que l'on peut parler au nom de quelqu'un sans recevoir de lui les termes mêmes que l'on devra employer, Suarez répond : que cela se passe ainsi *inter homines*, soit; mais l'Église ne permet pas qu'il en soit ainsi pour les prières que l'on doit adresser à Dieu en son nom, parce qu'il importe *ad majorem Dei reverentiam, et ad majorem Ecclesiæ securitatem, et fidelium devotionem*, que rien d'indécemment ne se rencontre en ces prières. On sait, du reste, qu'il n'en a pas été toujours ainsi. Sur la question de savoir si, dans les assemblées religieuses protestantes, le « liturge » doit prior d'abondance ou simplement réciter une formule fixe, Bremond, *ibid.*, p. 341-343, cite quelques extraits de l'ouvrage de M. Will, *Le culte, étude d'histoire et de philosophie religieuses*, où s'affrontent les partisans des deux opinions et leurs raisons. L'une des raisons invoquées par les partisans de la prière stéréotypée est que celle-ci échappe à la « subjectivité » : « La prière libre procède d'une personnalité individuelle; quand même celle-ci vivrait intimement liée à la communauté, elle ne pourrait jamais (se défaire) d'une subjectivité qui s'opposerait à celle des autres. » P. 342. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. Robert d'Harcourt, Paris, 1929, a justement fait ressortir le caractère objectif, universel, de la prière liturgique catholique.

b) *La prière libre est-elle supérieure à la prière stéréo-*

typée? — Nous pourrions répéter ici les questions que nous nous posions lorsqu'il s'agissait de savoir si la prière mentale est supérieure à la prière vocale : de quelle supériorité s'agit-il ? de quelle « valeur » de la prière ? religieuse ? satisfaisante ? impétoire ? Et de quelle prière stéréotypée ? de la prière liturgique ? ou de telles ou telles des « plus belles prières » composées par les saints ? ou de ces formulaires étudiés par Bremond au c. vi de son t. x ?

En réalité, le seul avantage qu'on relève et qu'on puisse relever en faveur de la prière libre, c'est précisément qu'elle est libre, qu'elle ne nous astreint pas à exprimer à Dieu tel sentiment particulier, qu'elle permet un élan vers Dieu plus personnel, donc plus sincère ; qui ne sera pas feint, comme il le serait si, récitant une formule, nous n'étions pas à l'unisson des sentiments qu'elle exprime, et qui ne sera pas bridé, comme il le serait si, récitant une formule, notre âme se trouvait dans un état supérieur à celui qui se traduit dans la formule. Les désavantages des prières stéréotypées, quelles qu'elles soient, sont leur inadaptation inévitable à notre état d'âme habituel ou momentané, et ce qu'on pourrait appeler leur tyrannie, qui gêne la libre expansion du sentiment. Cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 59. En un mot, les théologiens qui soutiennent la supériorité de la prière libre sur la prière stéréotypée se placent uniquement au point de vue utilitaire, au point de vue d'une certaine utilité de la prière, au point de vue de sa valeur comme moyen d'union à Dieu. Nous touchons ici à la question controversée : *Liturgie ou contemplation*? Cf. *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177-215.

Les inconvénients, les désavantages de la prière fixée ne sont pas contestés, même par les apologistes de la prière liturgique. « Tout dans les psaumes, dans les solennités anciennes comme dans les modernes, n'est pas adapté uniformément aux besoins religieux de tous... » *Prière liturgique et vie chrétienne*, Louvain, 1932, p. 76 (Semaine liturgique de Namur, 12-16 juin 1932). Et cette inadaptation, fait remarquer Guardini, découle de l'essence même de la prière liturgique : « L'individu doit renoncer à suivre ses voies spirituelles propres... Il devra prier avec les autres, au lieu d'avoir l'initiative de sa prière... Et la conséquence pratique de ceci, c'est qu'il lui faudra s'associer à des exercices spirituels étrangers à ses besoins intérieurs du moment, besoins individuels toujours vivement et profondément ressentis... Il y a là une pierre d'achoppement particulièrement dure pour l'homme contemporain... » *Op. cit.*, p. 144-146. Mais la meilleure critique des formulaires ne se trouve-t-elle pas dans cette théorie des moralistes, que nous reverrons, cf. col. 218 sq., d'après laquelle, lorsqu'on récite l'office divin, il n'est pas nécessaire de penser à ce qu'on dit ; il vaut même mieux, selon la plupart, n'y pas penser et se livrer, pendant ce temps, à l'oraison mentale sur n'importe quel sujet ? Les mots qu'on prononce ne sont plus ainsi qu'une musique qui occupe le corps tandis que l'esprit s'occupe de Dieu. La récitation du rosaire, si elle doit être accompagnée de la méditation des « mystères », ne peut échapper à cette nécessité.

Il ne serait sans doute pas bien difficile de plaider en faveur de la thèse opposée et de montrer les grands avantages que la prière peut retirer de l'usage des formulaires et les inconvénients, les dangers auxquels est exposée la prière trop personnelle. Sans doute, la prière, l'élévation à Dieu de quelques âmes d'élite, à certains moments de leur vie religieuse où elles sont plus particulièrement visitées, inspirées par le Saint-Esprit, n'aura-t-elle que faire des formulaires, en sera-t-elle même gênée, au point que la récitation de l'office divin lui-même leur sera à charge ; mais ce sont là des cas exceptionnels. La prière de la grande majorité,

disons mieux la prière de l'universalité des chrétiens, sauf en certaines circonstances extraordinaires, a besoin d'être excitée et aussi surveillée, contrôlée par de bons formulaires. Ceux-ci renferment un sentiment religieux bien supérieur, comme qualité et intensité, à celui que nous possédons lorsque nous commençons notre prière : la chose est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'insister. Quand l'Esprit ne souffle pas, il faut chercher l'inspiration dans ces formules de prières (ou de « méditations », s'il s'agit de l'oraison mentale), qu'il n'est pas téméraire de penser qu'il a suggérées lui-même à l'Église, aux saints et aux auteurs « spirituels » dont elles émanent. Cf. Bremond, *Hist. lit.*, t. x, c. vii et append. 1 ; en particulier p. 343-345, où l'on trouve des extraits d'un sermon de Newman sur ce sujet.

3. *Prière publique et prière privée.* — Selon Vermeersch, *op. cit.*, p. 54, l'expression « prière publique » s'emploierait en deux sens, un sens large et un sens strict. Au sens large, elle signifierait « toute prière collective dite dans un lieu destiné au culte public ou qui s'accomplit dans une cérémonie publique, par exemple dans une procession ; ainsi la récitation en commun des litanies, de l'office divin, même sans l'intervention d'un ministre sacré, est estimée prière publique si elle se fait dans une église, mais non si elle a lieu dans une chapelle de religieuses » ; on renvoie pour ce sujet à une réponse de la Sacrée Congrégation des Indulgences et Reliques du 18 décembre 1906. Au sens strict, la prière publique serait celle *quæ a potestate publica funditur vel imperatur nomine Ecclesiæ*. Comme la formule n'est pas très claire, nous nous en tiendrons à la définition de saint Thomas, II^a-II^æ, q. LXXXIII, a. 12 : « la prière commune est celle que les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle » ; ou à celle de Suarez, *op. cit.*, l. III, c. II, n. 2 : la prière publique est celle *quæ nomine publico, et non tantum privato, id est, quæ fit a sacerdote nomine Ecclesiæ, seu quæ fit ab Ecclesia per ministros suos, ut tales sunt*. La prière publique est donc celle qui se fait au nom de l'Église, par ses ministres députés à cet effet, qu'elle s'accomplisse d'ailleurs en public ou en particulier : le sous-diacre qui, dans sa chambre, récite le bréviaire pour s'acquitter de son obligation, le prêtre qui dit la messe dans une « cagna », même sans servant, prient au nom de l'Église, et non pas seulement en leur nom personnel ; leur prière est une prière publique ; les religieuses de chœur qui récitent ou chantent en commun les heures canoniques, n'étant pas des « ministres » de l'Église, leur prière n'est pas une prière publique.

Il n'est peut-être pas très commode de fixer les limites de la prière publique ainsi entendue ; peut-on dire, par exemple, que tout office « liturgique » est une prière publique ? Mais alors que faut-il entendre par office liturgique ? Sera-ce tout office, toute cérémonie prévue, réglée par la liturgie : une « bénédiction » du saint sacrement donnée dans n'importe quelle chapelle ? D'autre part, toute prière publique est-elle nécessairement un office liturgique ? L'Église peut prescrire, en raison de certaines circonstances extraordinaires, guerre, tremblement de terre, etc., des « prières publiques » qu'on ne pourra guère dénommer liturgiques, par exemple la récitation du rosaire.

À côté des deux sens de l'expression « prière publique » signalés par le P. Vermeersch, n'en pourrait-on pas ajouter un troisième ? Ce serait celui de prière commandée ou demandée par les pouvoirs publics, par l'autorité civile, soit à titre permanent, soit à titre exceptionnel : *Te Deum* d'actions de grâces, messe du Saint-Esprit pour la rentrée des Chambres, des cours et tribunaux, etc. Suarez, enfin, *ibid.*, n. 1, signale un quatrième sens, le sens « vulgaire », de cette expression : c'est celui de prière dite dans un lieu public, quel

qu'il soit, de telle sorte qu'elle puisse être aperçue; mais c'est là, ajoute-t-il, une « dénomination tout extrinsèque et accidentelle »; cette circonstance ne confère pas à la prière quelque propriété spécifique.

Pour être complet, signalons la conception de la prière publique qu'on pourrait dégager des pages oratoires que lui consacre Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 224-234; elle ne s'accorde tout à fait avec aucune des conceptions que nous venons de mentionner, mais elle pourrait bien être la véritable notion de la prière publique. Il s'agit de la prière ou du culte divin célébré en commun par l'assemblée des fidèles d'une ville ou d'une paroisse, sous la présidence de l'évêque ou de prêtres, qu'il s'agisse de la messe ou d'autres offices; c'est la prière de l'assemblée, de l'« Église » locale, que la liturgie viendra régler, ordonner, uniformiser dans une certaine mesure, mais qui pourra aussi déborder le cadre liturgique. Entre la prière publique ainsi entendue et la prière privée, individuelle, on pourrait placer la prière semi-publique, celle qui serait célébrée en commun par des groupements religieux plus restreints, à côté ou à l'intérieur du groupement paroissial, communautés religieuses, confréries, collèges, séminaires, familles.

Nous réserverons donc le nom de prière privée à la prière individuelle, « celle que chacun offre en son nom propre, pour soi-même ou pour autrui », dit saint Thomas, *loc. cit.*, et qui n'est pas dite en commun, ajoutons-nous. Remarquons d'ailleurs que la prière privée ou individuelle peut et doit accompagner la prière publique ou commune : le prêtre, à la messe, au bréviaire, en même temps qu'il prie comme prêtre, c'est-à-dire au nom de l'Église, doit prier aussi en son nom; les sentiments que l'Église le charge d'exprimer à Dieu en son nom, à elle, il doit évidemment chercher à les ressentir en son propre cœur et à les exprimer à Dieu d'abord en son nom, à lui. Il arrivera même bien souvent qu'une prière dite en commun par une assemblée, un groupement religieux quelconque, ne sera pas, à vrai dire, une prière commune, mais la juxtaposition de prières individuelles simultanées; même en récitant ensemble des prières qui s'expriment au pluriel, comme le *Pater noster*, combien de fidèles, ou même de prêtres, ne prient vraiment qu'en leur nom personnel et que pour eux-mêmes! « Nous nous réunissons, c'est-à-dire que nous nous plaçons les uns à côté des autres; nos corps se touchent, mais nos âmes sont solitaires... Quel est celui d'entre nous qui pense à son frère quand il prononce la grande parole de la famille dispersée : *Notre Père*? » Landriot, *op. cit.*, p. 228. N'y a-t-il pas beaucoup de prêtres qui ne considèrent le bréviaire, ou même la messe, que comme une prière personnelle qui leur est imposée par l'Église, ou que les fidèles leur demandent de dire à leur profit moyennant rétribution?

Plusieurs questions se posent au sujet de la prière publique et de la prière privée; nous en traiterons brièvement deux : celle de la supériorité de la prière publique sur la prière privée, et celle de la légitimité de la prière privée à côté de la prière publique.

a) *La prière publique est-elle supérieure à la prière privée?* — Il s'agit tout à la fois de la prière publique telle que l'entendent saint Thomas et Suarez, d'une part, et telle que l'entend Landriot, d'autre part, c'est-à-dire de la prière dite au nom de l'Église *a personis legitime ad hoc deputatis* (Code can., n. 1256), et de la prière de l'Église locale, de la paroisse, des fidèles rassemblés autour de leur évêque ou de leur prêtre pour la prière collective.

« La prière collective l'emporte sur la prière individuelle en dignité et en efficacité. » R. Hoornaert, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmelitaines*, avril 1932, p. 177. Et, sans doute, on doit en dire

autant de la prière dite au nom de l'Église par ceux qu'elle a chargés de cet office. Et pourquoi cela? On comprend que la prière commune de plusieurs personnes soit supérieure à la prière privée de l'une d'entre elles : une somme est évidemment supérieure à l'une de ses composantes, le tout est plus grand que la partie. Mais si nous comparons la prière commune d'une assemblée peu fervente à la prière privée d'un saint, pourrions-nous dire encore que la première l'emporte sur la seconde en dignité et en efficacité? Le bréviaire, la messe même d'un prêtre tiède, l'emportent-ils en dignité et en efficacité sur l'oraison, fût-ce même la simple « oraison jaculatoire » d'un saint?

A ces objections, les théologiens répondent : « Le fondement objectif de sa supériorité (de la prière publique ou liturgique) sur la prière privée réside dans son caractère officiel. Elle est non seulement composée par l'Église..., mais dite et offerte en son nom par ceux qui sont chargés de cette mission; en elle, ce n'est pas un membre de l'Église qui prie, c'est l'Église elle-même qui prie, et qui, étant l'Épouse immaculée et bien-aimée du Christ, confère à cette prière une valeur sans pareille et une force d'impétration en quelque sorte irrésistible, *exaudita pro sua reverentia*. Dans ce sens, on parle de la prière liturgique comme de la *Vox sponsæ*, et on lui reconnaît, par delà la valeur qu'elle reçoit de la sainteté et de la piété de qui la récite, *ex opere operantis ministri*, une valeur objective propre lui venant de l'Église au nom de laquelle elle est offerte, *ex opere operato Ecclesiae operantis*. » Mgr L. Kerkhofs, *Prière liturgique et prière privée*, dans *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 135; cf. dom Pierret, *La prière liturgique*, dans *La vie spirituelle*, 1^{er} nov. 1932, p. 141-159. Nous n'avons pas à discuter ici cette théorie de l'Église « Épouse immaculée du Christ », distincte de la totalité des individus qui composent, à chaque instant de la durée, la société terrestre qui s'appelle l'Église catholique romaine. C'est donc au nom de cette Église idéale, mystique, que le ministre de l'Église terrestre, que chaque communauté de cette Église terrestre, offrent à Dieu la prière liturgique. Mais ce n'est pas encore assez dire : comme « le Christ et l'Église, c'est tout un », finalement la prière publique est une prière dite au nom du Christ, ou mieux encore c'est la prière même du Christ. On comprend dès lors qu'elle l'emporte infiniment sur toute prière privée, émanât-elle du plus grand saint, « en dignité et en efficacité ».

En dignité et en efficacité, nous dit-on; encore faudrait-il savoir de quelle efficacité, de quelle « valeur » de la prière il s'agit. Quant à sa valeur religieuse d'hommage rendu à Dieu et à sa valeur impétraire, si l'on admet le présupposé que la prière publique est la prière même du Christ, on ne peut douter de la supériorité de la prière publique sur la prière privée. Mais en va-t-il de même s'il s'agit des autres valeurs de la prière, de sa valeur « unitive », c'est-à-dire de son aptitude à nous recueillir en Dieu, à nous unir à Dieu par la pensée et par l'amour, et de sa valeur moralisatrice, de sa valeur éducative? La chose est discutable.

Parlons d'abord de sa valeur « unitive »; la prière publique, c'est-à-dire la récitation ou le chant de l'office divin par le prêtre isolé ou par un groupe de prêtres, chapitre de cathédrale ou chœur de moines, ou l'assistance et la participation à la messe ou aux vêpres paroissiales, la prière publique rive à un texte stéréotypé, astreinte à l'observation de règles multiples et minutieuses, la prière publique où les sens sont assiégés des impressions les plus diverses, est-elle aussi favorable à la « contemplation » que la prière privée? Il semble bien que poser la question, c'est la résoudre : les désavantages, les inconvénients de la prière vocale et de la prière stéréotypée, avoués par les théologiens et par les « liturgistes », ainsi que nous l'avons signalé,

se retrouvent dans la prière publique, qui est une prière vocale et stéréotypée. R. Hoornaert, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177-215, s'efforce de prouver que la liturgie non seulement ne nuit pas à la contemplation, mais lui est favorable : « Pour nous résumer, écrit-il, nous voyons donc la prière liturgique, louange de l'Épouse appelant son Époux, nous pousser à la recherche de Dieu, unifier nos facultés, échauffer en nous la louange intérieure et enfin nous lancer en pleine contemplation des choses invisibles. » P. 202. En un mot, la prière liturgique serait une excellente préparation à la contemplation, qui parfois même se produirait au cours de la prière liturgique : « Liturgie et contemplation, loin d'être des modes de prière qui s'excluent, sont donc tout simplement deux moments d'un même et unique mouvement d'amour. Ces deux moments sont même si peu séparés l'un de l'autre qu'en certaines phases moins accusées ils peuvent fort bien se superposer. Bref, non seulement il ne saurait y avoir entre eux aucune incompatibilité essentielle, mais nous croyons qu'il n'y a même pas toujours entre eux d'incompatibilité chronologique. *Ibid.* »

Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet. Mais n'oublions pas la question à résoudre : la prière publique, en tant que *publique*, est-elle plus favorable à la contemplation que la prière privée? Il semble bien que tout ce qu'on nous dit de l'aptitude de la prière liturgique à produire la contemplation vaille surtout de la « méditation liturgique », dont parle dom G. Lefebvre, dans *Liturgia*, p. 182-208, ou d'une prière publique qui sera aussi peu « publique » que possible et qui se rapprochera beaucoup de la prière privée, c'est-à-dire de la prière solitaire et silencieuse : par exemple, la prière silencieuse du prêtre à l'autel, du *Te igitur* à la communion, pourvu du moins qu'aucune circonstance extérieure ne vienne le déranger dans son tête-à-tête avec Dieu.

Reconnaissons que la prière publique peut être parfois une cause « occasionnelle » de contemplation : quand, après le fracas des hosanna, tout à coup sur la foule prosternée le grand silence s'établit, qui n'est plus traversé que par les discrets tintements de la frêle clochette, l'âme apaisée peut, en effet, se recueillir en Dieu et se sentir toute proche de lui; ou bien, quand, au retour de la communion, goûtant la présence de son Dieu, le fidèle est bercé par les voix célestes de l'orgue qui versent dans ses oreilles les sons vibrants de quelque mélodie coutumière, par exemple : *Le ciel a visité la terre*, la paix, la joie peuvent alors envahir l'âme soustraite un moment à toute préoccupation terrestre; ou bien enfin, quand, au cours de sa messe quotidienne, le prêtre, qu'une longue habitude a délivré de toute préoccupation concernant les rites extérieurs qui s'accomplissent ainsi machinalement, peut se livrer à la prière du cœur, peut savourer, à mesure qu'elles passent sur ses lèvres et devant le regard de son esprit, les pensées d'une liturgie qui répondent aux aspirations de son cœur : oui, dans ces circonstances, la contemplation, le recueillement en Dieu, l'union foncière de l'esprit et du cœur à Dieu peut accompagner la prière publique.

Mais il faut bien reconnaître aussi que ce sont là des « accidents » et que la prière publique comme telle n'est pas de soi favorable, est plutôt défavorable à la contemplation. Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire Duguet, *Traité de la prière, principalement de la publique*, où les motifs et les moyens qui peuvent contribuer à y conserver de l'attention et de la ferveur sont expliqués. Richard Rolle, l'ermite de Hampole, proclame l'incompatibilité du chant spirituel avec le chant humain, *Le feu de l'amour*, I, II, c. III; c'est pourquoi il s'est retiré dans la solitude, pour « fuir les auditions

que l'on a l'habitude d'entendre dans les églises et les chants harmonisés que les auditeurs viennent écouter ». C. I, p. 185, de la traduction Nœtinger, Tours, 1928. « Il s'assied dans la solitude sans se joindre aux autres pour la psalmodie, et surtout sans chanter avec eux. » C. II, p. 194. Alors, quand il plaît à Dieu de l'en favoriser, un « chant monte jusqu'à ses lèvres et lui fait moduler ses prières dans une sorte de concert spirituel où se trouve tant de douceur céleste que sa langue en est embarrassée... Il loue Dieu dans la jubilation, mais en silence, et, dans une inexprimable suavité, il exhale son cantique de louanges en présence de Dieu, sans que les oreilles humaines en puissent rien percevoir. » *Ibid.*, p. 194-195.

Il nous reste à parler de la valeur moralisatrice et éducative de la prière publique et de la prière privée : laquelle des deux contribue plus efficacement à notre perfectionnement, à notre sanctification? laquelle est plus apte à nous purifier de nos défauts, à développer en nous toutes les vertus, particulièrement la charité, l'amour effectif de Dieu et du prochain, en la perfection de laquelle consiste spécialement la perfection chrétienne? laquelle procure à notre intelligence plus de lumières sur le devoir, à notre volonté plus de forces pour l'accomplir? *ut et quæ agenda sint videant et ad implenda quæ viderint conualescant. Dom, infra octavam Epiphaniæ.* Incontestablement, la prière publique, la récitation attentive et dévote de l'office divin, l'assistance et la participation active à la messe et aux offices paroissiaux, liturgiques ou semi-liturgiques, possèdent à cet égard une très grande efficacité. « Il y a dans les prières de l'Église, dit Nicole, des idées de toutes les saintes passions et de tous les saints mouvements que l'amour de Dieu doit exciter dans nos cœurs... Quelle est donc en cela l'intention de l'Église? Elle veut que nous formions dans notre cœur ces mêmes mouvements, dont elle peint l'image dans notre esprit... et enfin que nous nous transformions dans tous les saints mouvements et toutes les passions divines que le Saint-Esprit a exprimés dans les psaumes et dans les autres prières de l'Église. » Cité par Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 210-211. Incontestablement, la liturgie, par exemple les lectures de l'avant-messe, les psaumes, les « leçons » du bréviaire, fournissent à notre intelligence ample matière à réflexion, à méditation, sur nos devoirs; mais encore faut-il, pour que tout cela agisse efficacement sur nous, que nous prenions le temps de le ruminer, de nous l'assimiler, en un mot de transformer la prière publique en prière privée; en d'autres termes, ce n'est pas en tant que prière publique que la liturgie posséderait cette efficacité moralisatrice. Cf. dom G. Lefebvre, *Liturgia*, p. 184. En revanche, c'est bien dans la prière publique comme telle, en raison spécialement de l'efficacité particulière de la messe et des sacrements, que notre volonté trouvera les forces nécessaires pour bien agir : *et ad implenda quæ viderint conualescant.* C'est ce que démontre dom Capelle, dans *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 113 sq. [N. B. — Les « liturgistes » d'aujourd'hui, s'ils reconnaissent à la prière publique une valeur moralisatrice et éducative, proclament néanmoins que la sanctification de l'homme n'est pas sa fin principale, à l'encontre des « ascéticistes »; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 32-35; Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. R. d'Harcourt, Paris, 1929, c. VII : *Le primal du Logos sur l'Ethos*; et dom Capelle, *op. cit.*, p. 112 : « Par sa nature et par son but, l'acte liturgique n'est pas nécessairement et n'est pas immédiatement ordonné à soutenir la vie morale. »]

b) *Légitimité de la prière privée.* — Il semble étrange qu'on soit obligé de plaider la légitimité de la prière privée, quand l'Évangile est si clair à ce sujet : « Quand tu veux prier, entre dans ta chambre, et, ayant fermé

la porte, prie ton Père qui est présent dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra. » Matth., vi, 6. Et pourtant Mgr Kerkhofs, évêque de Liège, à la Semaine liturgique de Namur, ne se voit-il pas obligé d'intituler l'une des sections de son étude sur les rapports entre la prière liturgique et la prière privée : « Pas d'exclusivisme de la part de la prière liturgique » ? Et cette section commence ainsi : « De son côté, la prière liturgique ne doit ni supprimer ni sous-estimer la prière privée. » *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 137. C'est donc qu'il existe des « liturgistes » qui auraient tendance à supprimer ou à sous-estimer la prière privée. Et pourquoi voudrait-on la supprimer ? On en donne deux raisons : d'abord, elle serait inutile, tous nos besoins religieux pouvant être satisfaits par la prière liturgique ; ensuite, elle serait illégitime d'après la conception catholique des rapports de l'individu avec Dieu ; l'individu n'existe pas au regard de Dieu, qui ne connaît que l'Église ; nul ne peut prier en son nom personnel et pour lui seul : toute prière doit être dite au pluriel, selon le modèle de prière donné par le Christ ; la prière privée, individualiste, est une prière protestante ; saint Cyprien n'a-t-il pas dit : *Non dicimus Pater meus, sed noster; nec Da mihi, sed da nobis; quia unitatis magister noluisset privatam precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit?* Et saint Thomas conclut de ce texte que l'oraison dominicale *proferatur ex persona communi totius Ecclesiae*, II^a-II^a, q. LXXXIII, a. 16, ad 3^{um}, c'est-à-dire est une prière publique.

Non, la prière privée n'est pas inutile : « La prière liturgique, dit dom Ryelandt, est essentiellement une forme de prière collective et sociale qui, toute belle et sainte qu'elle est, ne pourra jamais se substituer totalement au besoin de vie intérieure personnelle qu'éprouvent les âmes que Dieu attire à lui. Pour tous ceux qui ressentent soit le besoin de se former des convictions senties et intimes sur les vérités de la foi, soit le besoin de prier en silence..., il faut qu'en dehors des devoirs du culte officiel ils se réservent un temps pour prier en privé et méditer. Quelle que soit la beauté des textes des psaumes et des prières liturgiques, la méditation et l'oraison en privé gardent néanmoins leur place essentielle en toute vie intérieure normale. » Cité par dom G. Lefebvre, *Liturgia*, p. 184 ; cf. *Prière liturgique et vie chrétienne*, p. 138 : « En droit comme en fait, dans toute vie chrétienne, à côté de la prière liturgique, il y a donc place pour la prière privée. »

Non, la prière privée, personnelle, individuelle, voire individualiste, n'est pas nécessairement une prière protestante, fondée sur la négation du dogme de l'Église, de la nécessité d'appartenir à l'Église, de passer par l'Église pour atteindre Dieu. Ne nous laissons pas influencer par les conceptions sociologiques à la Durkheim pour nous représenter les rapports de l'individu avec la société dans l'Église : pierres vivantes du temple de Dieu, nous restons des personnes qui peuvent entretenir avec Dieu des rapports personnels. Dieu nous connaît chacun par notre nom ; nous ne sommes pas des êtres anonymes dont l'ensemble formerait l'Église, comme les gouttes d'eau rassemblées, agglutinées, forment l'océan. *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me*, « j'ai versé telle goutte de sang pour toi ». Pourquoi faut-il qu'on soit obligé d'insister aujourd'hui sur des vérités si élémentaires ! Cf. dom Lefebvre, *Liturgia*, p. 186.

4. *Quelques formes particulières de la prière.* — a) *L'oraison jaculatoire.* — Ces prières, dit Landriot, *op. cit.*, t. II, p. 236, consistent en de fréquents élancements de cœur vers Dieu ; tantôt ce sont des traits invisibles qui sortent, sans être aperçus, des profon-

deurs de l'âme ; tantôt ce sont des jets du cœur, qui s'élancent sous la forme de paroles ardentes. » Donc l'oraison jaculatoire présente deux variétés : le soupir, l'« aspiration » sans parole précise, d'une part, et, d'autre part, la courte invocation formulée, « Mon Dieu ! » « Jésus ! » *Deus meus et omnia*, etc. C'est plus particulièrement à ces courtes invocations qu'on a donné le nom d'oraisons jaculatrices, sans doute d'après le mot de saint Augustin qui rapporte ce qu'on disait des solitaires de la Thébaïde : *Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas*. *Epist.*, cxxx, n. 20, P. L., t. xxxiii, col. 501. Sur la nature des cent mille « aspirations » quotidiennes du P. William Doyle, voir L. de Grandmaison, *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1921, p. 132-137 ; cf. *ibid.*, 1926, p. 193, note. On a fait des recueils d'oraisons jaculatrices : L. de Grandmaison, *ibid.*, 1921, p. 137, note, signale celui du cardinal Jean Bona, dans l'édition Lehmkuhl, *Opuscula ascetica selecta Joannis card. Bona*, Fribourg-en-B., 1911, p. 281-378 ; H. Bremond, *Hist. litt.*, t. x, p. 340, celui de Baker, *Devout exercises of immediate acts and affections of the will*, « une centaine de pages ». Bremond relève la formule employée par Baker pour caractériser la nature des oraisons jaculatrices : « Par ces quelques mots (dont elles se composent) se traduiraient non pas des notions, mais, comme dit Baker, des actes immédiats de la volonté. » En d'autres termes, les oraisons jaculatrices formulées se ramèneraient aux aspirations non formulées. « Nul auteur n'a peut-être mieux parlé que Fénelon sur ce sujet », remarque Landriot, *ibid.*, p. 239, note, qui cite *Le christianisme présenté aux gens du monde*.

b) *Le monosyllabe.* — Nous faisons allusion aux conseils donnés par l'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* à ceux qui veulent se livrer à la contemplation, c'est-à-dire à une « aspiration nue et pure vers Dieu » ; cf. *Rev. d'ascét. et de mystiq.*, 1926, p. 191-199. Le contemplatif ne doit penser en particulier à aucun des attributs de Dieu, mais « fixer sa pensée sur son être simple et nu » ; pour cela, écartant de son esprit tous les autres mots qu'on peut appliquer à Dieu, il se livrera à « l'aveugle et amoureuse considération de ce mot : il est ». « Que s'il te plaît, dit l'auteur au candidat à la contemplation, d'envelopper et de resserrer cette application de ta volonté en un mot, afin de la retenir plus facilement, choisis un mot court et d'une seule syllabe ; il vaudra mieux que s'il en a deux, car, plus il est court, mieux il convient à l'opération de l'esprit. Ce sera, par exemple, le mot *Dieu* ou le mot *love* (= amour). Choisis celui que tu veux, ceux-là ou d'autres, celui que tu préfères parmi les mots d'une syllabe, et fixe-le dans ton cœur de sorte qu'il ne s'en éloigne pour rien au monde. » *Le nuage de l'inconnaissance*, c. vii, trad. Nœtinger, Tours, 1925, p. 90. « Pour ce qui te concerne, je ne vois pas d'inconvénient que tu n'aies plus aujourd'hui d'autres méditations sur ta misère ou sur la bonté de Dieu, sinon celles que tu peux tirer de ce mot *sin* (= péché) ou de ce mot *Dieu*, ou de tout autre mot analogue à ta convenance. Mais il ne faut ni diviser ni analyser curieusement ces mots en considérant leurs propriétés... Prends au contraire ces mots comme un tout. Dans celui de *sin*, vois un bloc pesant, tu ne sais quoi, quelque chose qui ne diffère pas de toi-même. » *Ibid.*, c. xxxvi, p. 163-164.

Même procédé pour la prière : les contemplatifs, « si alors ils se servent de paroles, ce qui est rare, ils y emploient fort peu de mots, et, moins ils en usent, mieux ils s'en trouvent. Oui, et un mot d'une syllabe est préférable à un mot de deux ou plus, pour cette œuvre qui est celle de l'esprit ; car c'est dans la fine et suprême pointe de l'esprit que devrait toujours se maintenir ce ui qui veut s'y livrer parfaitement. »

Ibid., c. xxxvii, p. 165. Les deux monosyllabes *God* et *sin* sont encore conseillés pour la prière, parce qu'ils résument « tout bien et tout mal » : « Ne t'étonne pas si j'indique ces mots de préférence à tous autres. Si j'en pouvais trouver de plus courts renfermant aussi complètement en eux tout bien et tout mal, ou si Dieu m'avait enseigné à en employer d'autres, je les aurais pris et aurais laissé ceux-là de côté, et je te conseille de faire de même. » *Ibid.*, c. xxxix, p. 170-171. « Et ce petit mot pénètre mieux les oreilles de Dieu tout-puissant que ne le ferait un psautier tout entier marmotté sans attention par les lèvres seules... Pourquoi cette courte prière d'une seule syllabe perçe-t-elle les cieux ? C'est sans doute parce qu'elle est dite dans toute l'intensité de l'âme... » *Ibid.*, c. xxxvii-xxxviii, p. 166-167. Somme toute, cette prière monosyllabique n'est qu'une variété de l'oraison jaculatoire.

III. LÉGITIMITÉ ET CONVENANCE DE LA PRIÈRE. — I. LES DIFFICULTÉS ET OBJECTIONS. — Toute prière suppose trois choses : 1. que Dieu existe; 2. qu'il entend, d'une manière ou d'une autre, ce que nous lui disons; 3. qu'il n'est pas indifférent à ce que nous lui disons, qu'il en est au contraire agréablement « affecté », que notre prière lui fait plaisir, qu'il l'agrée, qu'il nous en tient compte, qu'à cause d'elle nous lui devenons agréables, qu'il nous en aime davantage, que nous entrons en sa familiarité : *ipsa oratio quæ ad Deum emittitur familiæ nos Deo facit*, dit saint Thomas, *Opusc.*, I, *Compendium theologiæ ad fr. Reginaldum*, part. II, c. II. En outre, la prière de demande suppose : 4. que Dieu peut nous accorder ce que nous lui demandons et 5. que notre prière peut l'amener, le déterminer à nous l'accorder : si nous savions que notre prière n'exerce aucune action sur le cœur de Dieu, qu'elle n'est pour rien dans ce qui nous arrive, que, priant ou ne priant pas, le résultat serait le même, de toute évidence nous ne prions pas.

Or, tous ces présupposés sont-ils réalisés? La philosophie, la théologie, donnent-elles raison au sens commun, autorisent-elles la prière? Nous ne nous attardons pas aux deux premières conditions; toute saine philosophie admet l'existence de Dieu, son omniprésence, son omniscience, et ratifie sur ces deux points les intuitions du sens commun. Nombreux sont pourtant les philosophes qui les rejettent et qui, partant, rejettent ou, du moins, devraient rejeter, s'ils étaient conséquents avec eux-mêmes, toute prière. Cf. Fr. Heiler, *La prière*, trad. d'après la 5^e éd. allemande, Paris, 1931, *L'idéal de la prière et la critique de la prière dans la pensée philosophique*, p. 221-244; F. Ménégoz, *Le problème de la prière*, Strasbourg, 1925, c. I, *Le problème de la prière dans la théologie moderne*; c. II, *L'attitude*, p. 10-61.

La troisième et la cinquième condition de la prière ne supposent-elles pas une conception anthropomorphique, « anthropopathique », de Dieu, que la philosophie et la théologie se doivent de rejeter? « Toute prière naïve, écrit Heiler, *ibid.*, p. 232, suppose une croyance à l'existence réelle et à la manière d'être anthropomorphique du Dieu que l'on invoque... La métaphysique théiste elle-même exclut, aussi bien que la métaphysique panthéiste, tout anthropomorphisme de la notion du divin; c'est cette contradiction entre la représentation anthropopathique qui est à la base de la prière du simple fidèle et la notion philosophique de Dieu, qui explique le jugement sévère que beaucoup de philosophes expriment sur la prière. » Saint Thomas ne nie pas que la « prière naïve », la prière qu'on trouve dans l'Écriture, la prière de l'Église, soit anthropomorphique, au moins qu'elle en ait toutes les apparences, *secundum id quod prima facie apparet*, *Cont. gent.*, I, III, c. xcvi; « si l'on entend (certains textes de l'Écri-

ture qui concernent la prière) *secundum suam superficiem*, il s'ensuit d'abord que la volonté divine peut être modifiée, puis que quelque chose arrive à Dieu *ex tempore*, et enfin que certaines choses qui existent *temporalement* dans les créatures sont cause de quelque chose qui existe en Dieu : toutes choses manifestement impossibles ». Les deux premières objections que rencontre saint Thomas, quand il se demande s'il convient de prier, sont tirées du caractère apparemment anthropomorphique de la prière : « Il ne convient pas, à ce qu'il semble, de prier Dieu; car, si la prière nous est nécessaire, c'est pour notifier nos besoins à celui à qui nous l'adressons; mais, comme il est dit en Matth., vi, 32 : « Votre Père sait bien que vous avez besoin de tout » cela. » La prière fléchit celui à qui on l'adresse et l'amène à faire ce qu'on lui demande. Mais Dieu est immuable et inflexible en ses desseins. Il nous est donc inutile de prier Dieu. » II^a-II^æ, q. lxxxiii, a. 2. Sur l'anthropomorphisme sous-jacent à la prière « naïve », voir Vermeersch, *op. cit.*, p. 6 et 24-26.

Enfin, la quatrième condition de la prière, à savoir que Dieu peut nous accorder ce que nous lui demandons, suppose qu'en considération de notre prière Dieu va intervenir dans le cours des choses et le modifier, l'infléchir dans le sens de notre demande. Or, « pour les penseurs philosophiques, en revanche, il est essentiel que les lois qui gouvernent le monde ne permettent pas une telle intervention, que ces lois soient représentées sous l'aspect d'une nécessité causale inéluctable, ou bien comme la réalisation téléologique d'un plan divin... Pour le philosophe, seul un entêtement puéril ou une naïveté intellectuelle peut vouloir mettre un frein à l'action du destin et tenter d'obliger un Dieu infini à interrompre le cours normal des lois de la nature et à modifier le plan éternellement conçu du monde. » Heiler, *ibid.*, p. 234. Il n'arrivera que ce qui doit arriver, notre prière n'y fera rien. Saint Thomas a bien formulé cette objection, cette difficulté : « Les anciens, dit-il, ont commis, touchant la prière, trois sortes d'erreurs. Les uns ont soutenu que les affaires humaines ne dépendent point de la providence de Dieu : d'où l'inutilité de la prière et de tout culte religieux... Pour d'autres, tout, même les choses humaines, se produit suivant un cours nécessaire; qu'on l'explique par l'immuabilité de la Providence, les influences astrales ou l'enchaînement des causes; ils aboutissent à la même conséquence : prier ne sert de rien. D'autres enfin [et tel paraît bien être le sentiment de quiconque use de la prière pour obtenir quelque chose] admettent bien que les choses humaines, régies par la providence de Dieu, ne se produisent pas fatalement; mais ils disent que la divine Providence peut varier en ses dispositions et que les prières et autres pratiques cultuelles peuvent changer quelque chose à l'ordre par elle établi. » *Ibid.*, a. 2, corp.; cf. *Cont. gent.*, I, III, c. xcvi. Suarez, *Tractatus de oratione*, I, I, c. vi, se demande si l'on a le droit de conclure, comme fait saint Thomas, de la nécessité du cours des choses à l'inutilité de la prière; nous n'entrerons pas dans la discussion de cette question.

Il reste une dernière objection : supposons qu'on ait résolu toutes les difficultés précédentes, qu'on ait établi que toutes les conditions exigées par la prière sont bien réalisées, on pourrait encore se demander s'il convient de prier, si la prière ne déshonore pas, ne rabaisse pas Dieu : « Il est plus libéral de donner à qui ne demande point qu'à celui qui demande; Sénèque le dit : rien n'est plus chèrement acheté que ce qu'on paie de ses prières. Mais Dieu est la libéralité même. Il ne paraît donc pas qu'on le doive prier. » C'est le troisième *videtur quod non* que saint Thomas oppose à la convenance de la prière, *ibid.*, a. 2; cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 1, qu. 3.

II. SOLUTION DES DIFFICULTÉS. — C'est le rôle du théologien de légitimer la pratique courante, de trouver des raisons pour la maintenir, alors que les raisons qui lui ont donné naissance se révèlent caduques et périmées : « Il nous faut tâcher, dit saint Thomas, de concevoir l'utilité de la prière, en nous gardant d'imposer une nécessité quelconque aux choses humaines soumises à la Providence, sans pourtant estimer que l'ordre établi par Dieu puisse changer. » *Sum. theol.*, *ibid.* Il faut trouver à la prière une base théologique, il la faut accorder avec la théologie, il faut en faire une prière théologique. Pratiquement sans doute, le théologien, comme le simple fidèle, continuera à réciter des formules de prières teintées d'anthropomorphisme; même dans sa prière spontanée, il parlera à Dieu comme le simple fidèle. Mais, au moins, il sait l'imperfection inévitable du langage humain, des conceptions humaines de Dieu, de ses rapports avec nous et de nos rapports avec lui; il sait que Dieu ne s'offusque pas de nos façons enfantines de nous le représenter et de nous comporter avec lui. Voyons donc ce que la théologie répond aux difficultés que l'on oppose à la légitimité de la prière « naïve ».

1° D'abord, il n'est pas vrai que notre prière ait pour but de faire connaître à Dieu nos besoins, nos désirs, ou du moins d'attirer sur eux son attention. — Mais alors pourquoi les énumérer, les détailler? pourquoi nous raconter à Dieu? C'est, répond saint Thomas dans les *Sentences*, *loc. cit.*, ad 2^{um}, ut affectum et intellectum nostrum dirigamus in illum, pour que nous tournions vers lui notre intelligence et notre cœur. La réponse est un peu courte. « Si nous adressons des prières à Dieu, dit la *Somme théologique*, *loc. cit.*, ad 1^{um}, ce n'est pas par nécessité de lui faire connaître nos besoins ou nos désirs; c'est pour nous faire entendre à nous-mêmes qu'en pareil cas on doit recourir au secours de Dieu : *sed ut nos ipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurendum.* » Cette fois, la réponse est bien un peu subtile. Au vrai, à quoi tendent ces énumérations, ces descriptions, cet étalage de nos misères aux yeux de Dieu? Non à l'instruire sans doute, mais plutôt à l'apitoyer; et donc la première difficulté, s'il en est ainsi, se confond avec la seconde.

Pourtant, cet étalage, s'il n'a pas d'autre but, pourrait avoir un autre résultat : « celui de nous faire mesurer à nos propres yeux l'étendue de nos déficiences et de nous porter à de fervents et pieux désirs, ce qui précisément nous rend idoines à recevoir ce que nous espérons obtenir en priant. » *Opusc.*, I, *loc. cit.* On sait le parti que le P. Mennessier a tiré de ces derniers mots pour expliquer la causalité de la prière, cf. *La religion* (trad française de la *Somme théologique* de saint Thomas), t. I, p. 349 et 352. Saint Thomas paraît bien avoir emprunté cette idée à saint Augustin, qui, dans sa fameuse *Lettre à Proba*, n. 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 500, disait que, si Dieu nous demande de lui exposer nos besoins, ce n'est pas pour les lui faire connaître, mais « pour que, dans la prière, notre désir s'accroisse, afin que nous puissions être en état de recevoir ce qu'il se prépare à nous donner, *sed exerceri (voluit) in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod præparat dare*; cela, en effet, est bien grand et nous sommes, nous, bien petits et bien étroits pour le recevoir; aussi l'on nous dit : « Dilatez-vous »; c'est qu'en effet nous en recevrons d'autant plus que nous le croirons plus fidèlement, que nous l'espérerons plus fermement, que nous le désirerons plus ardemment, *tanto quippe illud quod valde magnum est... sumemus capacius, quanto id et fidelius credimus, et speramus firmitus, et desideramus ardentius.* » Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. II, n. 10, s'inspire aussi de la *Lettre à Proba* dans l'explication qu'il donne du but et de la causalité de la prière : « Si Dieu veut que nous ayons recours à

l'exercice de la prière, c'est pour que, brûlants du désir d'obtenir ce que nous souhaitons, nous nous haussions à ce point par l'ardeur de notre désir, que nous devenions dignes d'être gratifiés de ces bienfaits que notre âme froide et rétrécie n'était pas capable de recevoir. »

2° La prière a-t-elle pour but de toucher le cœur de Dieu, de l'apitoyer, de le fléchir, de l'incliner à nous exaucer? — Il le semble bien; autrement, à quoi tendraient ces *obsecrationes* qui sont, d'après saint Thomas, une partie intégrante de la prière? Cf. II^a-II^a, q. LXXXIII, a. 17; Suarez, *op. cit.*, l. II, c. III, n. 9. Ces *obsecrationes*, ce sont les raisons qu'on peut faire valoir, les titres qu'on peut invoquer auprès de Dieu pour obtenir ce qu'on demande. Ces titres, comme les appelle Suarez, se prennent tantôt du côté de Dieu, tantôt du côté du Christ, parfois du côté d'autres saints, souvent du côté de l'orant lui-même. Du côté de Dieu, on peut en premier lieu alléguer sa promesse; secondement, sa bonté et sa miséricorde...; quatrième-ment, qu'il y va de sa gloire, et autres choses semblables. Les motifs qu'on peut alléguer *ex parte Christi* sont les plus appropriés...; et c'est pourquoi l'Église conclut toute prière par cette obsecration : *Per Christum Dominum nostrum*. Il semble bien que l'*oratio*, conformément à son sens originel, est une plaidoirie, où l'on invoque les raisons que l'on croit le plus capables de convaincre Dieu, de l'amener à nous accorder ce que nous lui demandons. Or, déclare saint Thomas, *animus Dei est immutabilis et inflexibilis*. Donc, la prière paraît bien inutile.

On sait comment saint Thomas répond à cette objection. « La providence de Dieu, dit-il, ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit, elle détermine aussi en vertu de quelles causes et selon quel ordre il le sera. Or, l'activité humaine a son efficacité propre, et nous pouvons la mettre au rang des causes. On voit par là que, si l'homme doit agir, ce n'est point que ses actes puissent changer quoi que ce soit à l'ordre divinément établi; ils sont simplement requis à la réalisation de certains effets que Dieu a voulu faire dépendre d'eux... Nous n'avons point dessein, en priant, de rien changer à l'ordre établi par Dieu; nous prions pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des âmes saintes, *ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum.* » *Ibid.*, a. 2. Commentant cet article, Jean de Saint-Thomas explique que la prière n'agit pas à la manière d'une cause morale qui pousserait, exciterait et inclinerait Dieu à nous accorder ce que nous lui demandons; elle est seulement une condition mise par Dieu à l'obtention de ses dons, *tanquam per conditionem et medium dispositum a Deo, ut non aliter daretur nobis quod volumus, nisi explicando ei nostrum desiderium, petendo et subjiendo nos ipsi.* *Loc. cit.*, p. 755-756. On pourrait presque dire que la prière sera une cause physique qui déclenche l'activité divine : *patet igitur ex præmissis quod aliquorum quæ sunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria...* Dire qu'il ne faut pas prier pour obtenir quelque chose de Dieu, parce que l'ordre de sa providence est immuable, équivaldrait à dire qu'il ne faut pas marcher pour se rendre d'un lieu à un autre, ni manger pour se nourrir. *Cont. gent.*, l. III, c. xcvi. A ce propos, Suarez, *op. cit.*, l. I, c. vi, n. 11, soulève une question spéculative : ces effets dont la réalisation dépend de la prière, Dieu a-t-il décidé leur existence *ex prævisa oratione*, ou bien au contraire la prière doit-elle son existence *ex præfinitione effectus et solum sit ratio executionis ejus*? Il se prononce, du moins pour ce qui concerne les principaux effets de la grâce, pour la seconde hypothèse : *licet per orationes obtineantur, effecaciter præordinati sunt ante prævisam orationem.* Jean de Saint-Thomas discute cette opinion de Suarez, *loc. cit.*, p. 758.

Mais la réponse à l'objection est-elle pertinente? Que la prière n'ait pas pour but de changer l'ordre établi par Dieu, mais d'obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir à cause de notre prière, soit; mais le problème de l'efficacité de la prière n'est pas expliqué pour cela: pourquoi Dieu exauce-t-il certaines prières et non d'autres? Que Dieu soit immuable et inflexible une fois qu'il a décidé que telle chose arriverait en conséquence de telle prière, oui évidemment; mais pourquoi telle prière a-t-elle déterminé Dieu, s'il est permis de parler ainsi, à produire tel événement, et non tel autre? Saint Thomas, *Cont. gent.*, I. III, c. xcvi, donne quelques raisons du rejet de certaines prières, comme il a donné au chapitre précédent des raisons de l'exaucement d'autres prières; Dieu a égard à la qualité de la prière. Pourquoi, dès lors, les *obsecrationes* n'agiraient-elles pas sur Dieu? Pourquoi la prière n'agirait-elle pas sur Dieu comme une cause morale? La position de Suarez à ce sujet paraît embarrassée: « Ces titres, dit-il à propos des *obsecrationes*, nous ne les alléguons pas auprès de Dieu pour les lui faire connaître; *unde nec videntur representari ut ipsum moveant secundum se, quandoquidem jam ipse per se illos novit, et per eos a se cognitos moveri potest, si velit.* » *Op. cit.*, I. II, c. III, n. 10. Dieu peut être influencé dans sa décision d'exaucer telle prière plutôt que telle autre par ces *obsecrationes*, par ces titres à l'exaucement qu'elle possède et dont l'autre est dépourvue: Suarez paraît l'admettre; mais aussitôt, par peur de l'anthropomorphisme, il se rétracte et déclare que ces titres sont invoqués *primo in exercitium fidei nostræ; secundo ad spem augendam; tertio ad exercitium aliarum virtutum...* Cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 25 et 44: « Ces raisons, dit-il, nous les proposons, non pas comme si Dieu lui-même devait être déterminé par elles, mais pour nous démontrer à nous-mêmes la convenance de la grâce que nous demandons, pour nous exciter et produire en nous les dispositions conformes à cette grâce. » Faut-il en croire les théologiens ou le sens commun? Et que signifie alors la parole de l'Évangile: « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera »? Joa., xvi, 23. Sans doute, affirmer que certaines prières sont plus puissantes que d'autres sur le cœur de Dieu, c'est parler un langage anthropomorphique, mais n'est-ce pas aussi exprimer à la manière humaine une réalité? *Tout se passe comme si la prière était une cause morale.*

3^e La prière est-elle contraire à la libéralité divine? — « Il est plus libéral de donner à qui ne demande pas qu'à celui qui demande; car, comme le dit Sénèque, rien n'est plus chèrement acheté que ce qu'on paie de ses prières. Mais Dieu est la libéralité même. Il ne paraît donc pas convenable de prier Dieu. » Telle est la troisième objection à la convenance de la prière dans la *Somme* de saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2: la prière méconnaîtrait la libéralité divine. Dans le *Commentaire des Sentences*, la libéralité divine est invoquée contre l'obligation de prier Dieu; cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 1, q. 3: il ne convient pas que Dieu exige que nous lui demandions ses bienfaits, qu'il mette cette condition à l'octroi de ses dons.

Voici la réponse de saint Thomas à ces objections: « Dieu, dans sa libéralité, nous accorde bien des choses sans même que nous les lui demandions. S'il exige en certains cas notre prière, c'est que cela nous est utile. Cela nous vaut l'assurance de pouvoir recourir à lui et nous fait reconnaître en lui l'auteur de tous nos biens. D'où ces paroles de Chrysostome: « Considère quel bonheur l'est accordé, quelle gloire est ton partage; » voilà que tu peux converser avec Dieu, échanger avec le Christ d'intimes colloques, exprimer en tes souhaits ce que tu veux, en tes demandes ce que tu désires. » *Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 3^{um}. Selon sa méthode coutumière, saint Thomas s'applique à

rechercher les convenances des institutions divines; étant infiniment sage et infiniment bon, tout ce que Dieu fait doit être marqué au coin de la sagesse et de la bonté; or, « il exige en certains cas notre prière »; c'est donc que la prière « nous est utile ». Voyons donc quelle utilité nous en pouvons retirer. Premièrement, elle nous donne *fiduciam quamdam recurrendi ad Deum*, ce que le P. Mennessier traduit: « l'assurance de pouvoir recourir à Dieu », ce qui veut peut-être dire: « une certaine confiance pour recourir à Dieu »; si Dieu ne nous l'avait ordonné, nous n'oserions peut-être pas recourir à lui. Secondement, l'obligation de prier Dieu « nous fait reconnaître en lui l'auteur de tous nos biens ». Enfin, cette obligation est pour nous une source de bonheur et de gloire.

La réponse donnée à l'objection dans le *Commentaire des Sentences* nous transporte sur un autre plan. Si Dieu exige que nous lui demandions ce qu'il se propose de nous donner, c'est, dit saint Thomas, « pour que nous soyons aptes à le recevoir de lui; ce qui ne serait pas, si nous n'attendions pas de lui ce que nous désirons, *ut idonei simus ab ipso accipere; quod non esset, si ab eo non speraremus quod desideramus* ». Nous avons déjà rencontré cette idée (voir col. 201) et renvoyé aux développements du P. Mennessier sur ce sujet. Ensuite, répondant directement, semble-t-il, à la parole de Sénèque, saint Thomas ajoute: « D'ailleurs, il ne doit pas être dur pour l'homme de se soumettre à Dieu par la prière, comme il le serait s'il s'agissait de se soumettre à un autre homme en le priant, parce que tout notre bien consiste précisément à être soumis à Dieu, mais non à être soumis à un autre homme. » N'ayant rien par nous-mêmes et tenant tout de Dieu, notre bien consiste en effet à être rattachés à Dieu, à être mis en communication avec la source, avec le réservoir de tous les biens; or, c'est là précisément le rôle de la prière de nous mettre « sous l'influence miséricordieuse et puissante » de Dieu, « de nous subordonner à la bienfaisance magnifique de Dieu, nous mettant ainsi en disposition ultime à recevoir ses dons ». Mennessier, *loc. cit.*, p. 352.

IV. NÉCESSITÉ ET OBLIGATION DE LA PRIÈRE. — De quelle prière s'agit-il? Quand on parle de la nécessité de la prière, il ne s'agit que de la prière proprement dite, de la prière de demande: pour obtenir de Dieu tout ce dont nous avons besoin, est-il nécessaire de le lui demander? Mais, quand on parle de l'obligation de la prière, il pourrait s'agir aussi des autres sortes de prières, des prières d'adoration, d'action de grâces et de pénitence en particulier; mais ces questions ressortissent à d'autres traités: à celui de la religion, où l'on établit le devoir qui s'impose à l'homme de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, spécialement le culte d'adoration et d'action de grâces; à celui de la pénitence, où l'on se demande si l'homme doit témoigner à Dieu du regret de l'avoir offensé par le péché et quand s'impose à lui cette obligation. Nous nous bornerons donc ici, pour la question de l'obligation comme pour la question de la nécessité de la prière, à la prière de demande.

I. LA NÉCESSITÉ DE LA PRIÈRE. — Que la prière soit nécessaire dans un sens large, à savoir que sans elle on ne pourrait qu'à peine et difficilement, *vix et cum magna difficultate*, obtenir de Dieu ce dont on a besoin, cela, dit Suarez, *op. cit.*, I. I, c. xxviii, n. 1, ne fait pas de doute. Mais que la prière soit nécessaire au sens strict du mot, c'est-à-dire qu'elle constitue le moyen indispensable, irremplaçable, d'obtenir de Dieu les secours dont on a besoin pour faire son salut, c'est ce qu'il est plus difficile de prouver. Et, d'abord, elle ne l'est pas *ex se et ex natura sua*, puisqu'il est d'autres moyens d'obtenir les grâces de Dieu, en particulier les bonnes œuvres, qui possèdent aussi une valeur impératoire; cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 26. Elle ne le pour-

rait donc être qu'en vertu d'une disposition, d'une loi divine, *ex divina lege et quasi pacto*, Suarez, *ibid.*, n. 2, Dieu ayant décrété que l'homme ne pourrait obtenir les grâces nécessaires au salut que moyennant la prière. Mais cette loi existe-t-elle? Les théologiens le pensent et établissent cette thèse : *Oratio est omnibus adultis viatoribus necessaria necessitate mediæ ad salutem, saltem juxta legem Dei ordinariam*. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 8^e éd., t. II, 1927, p. 593. Vermeersch, *op. cit.*, p. 10, qualifie cette nécessité de nécessité *latius dicta* ou *deminuta*, parce que, dit-il, *non omnibus sed plerisque e lege ordinaria orare necesse sit*.

Tanquerey déclare la thèse certaine : *certum est*. Vermeersch ne lui attribue que la valeur d'une opinion plus commune : *communior opinio*, p. 9. « La première chose à enseigner aux fidèles, dit le *Catéchisme romain*, part. IV, c. I, n. 2, c'est la nécessité de la prière. » Il est vrai qu'on peut se demander s'il parle de la nécessité de moyen ou de la nécessité de précepte, car il les mêle l'une à l'autre. On pourrait dire aussi qu'il conclut de l'une à l'autre, du devoir de la prière à sa nécessité. Mais voici qui ne peut s'entendre que de la nécessité de moyen : « Nous avons besoin de tant de choses et pour l'âme et pour le corps qu'il nous faut recourir à la prière : elle seule peut exposer fidèlement à Dieu notre misère et en obtenir ce qui nous manque, *tanquam ad unam omnium optimam et indigentiam nostræ interpretationem et conciliatricem eorum quibus egemus*. Dieu, en effet, ne doit rien à personne; et, par conséquent, c'est une nécessité pour nous de lui demander par la prière ce dont nous avons besoin : la prière est comme un instrument nécessaire qu'il a remis entre nos mains pour obtenir ce que nous désirons. Et même il est certain que, sans la prière, il est plusieurs choses que nous ne saurions obtenir de lui : il y a, en effet, des démons qu'on ne peut chasser que par le jeûne et la prière. » *Ibid.*, n. 3-4.

S'il n'est aucun texte de l'Écriture qui enseigne clairement et explicitement la nécessité de la prière, sans quoi les théologiens ne la proclameraient pas seulement une vérité certaine, mais une vérité de foi divine, du moins il en est beaucoup qui la supposent. *Petite, et dabitur vobis; omnis qui petit, accipit*, Matth., VII, 7-8, pourrait passer pour une recommandation plutôt que pour un ordre, et cette recommandation suppose comme contre-partie que, si l'on ne demande pas, on ne recevra pas, donc que la prière est un moyen nécessaire pour obtenir de Dieu quelque chose. *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem*, Matth., XXVI, 41, présente évidemment la vigilance et la prière comme des moyens nécessaires pour ne pas entrer en tentation. L'insistance avec laquelle l'Apôtre recommande l'usage de la prière ne s'explique bien que si elle est un moyen de salut nécessaire : *Orationi instantes*, Rom., XII, 12; *per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu*, Eph., VI, 18; *sine intermissione orate*, I Thess., V, 17. C'est l'avis de tous les théologiens : « L'exhortation si fréquente et si multipliée, que nous font le Christ, Paul et les autres apôtres, de prier fréquemment et instantamment, montre sans aucun doute, non seulement l'utilité, mais la nécessité, et *valde urgentem*, de la prière. » Suarez, *op. cit.*, n. 4.

Les Pères de l'Église, surtout à partir de l'hérésie pélagienne, énoncent *magis perspicue*, dit Vermeersch, p. 17, la nécessité de la prière. Voici les principaux textes cités par les théologiens. Innocent I^{er}, dans sa lettre au concile de Carthage : *nisi magnis precibus gratia in nos implorata descendat, nequaquam terrenæ labis et mundani corporis vincere conemur errorem*, P. L., t. XX, col. 585; ce texte ne dit pas explicitement, mais il suppose que la grâce qui nous est nécessaire doit être demandée par la prière. Si l'on prie dans

l'Église, c'est parce que l'on est persuadé que la grâce est nécessaire et que la grâce ne s'obtient que par la prière; si bien que supprimer la nécessité de la grâce, c'est supprimer du même coup la prière, et c'est le reproche que les Pères adressent aux pélagiens : *Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia*, déclare saint Augustin, *De hæresibus ad Quodvultdeum*, 88, P. L., t. XLII, col. 47; le concile de Milève leur reproche « de vouloir mettre sens dessus dessous tout le christianisme, en enseignant qu'il ne faut pas prier Dieu pour qu'il nous aide dans notre lutte contre le péché et pour la pratique de la justice », *omnino totum quod christianum sumus niluntur evertere (docentes) non esse rogandum Deum ut contra peccati malum atque ad operandam justitiam sit noster adiutor*. P. L., t. XXXIII, col. 763. En somme, on pourrait dire que la nécessité de la prière est une vérité qui fait partie du « sens catholique », de la « conscience » de l'Église, et qui s'exprime dans la vie, dans la « pratique » de l'Église. Spontanément, les théologiens comme les fidèles concluent de la nécessité de la grâce à la nécessité de la prière, encore que logiquement l'une ne se puisse pas déduire de l'autre. C'est ce que fait saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 3 : « Tout homme est tenu de prier par le fait même qu'il est tenu de se procurer des biens spirituels qui ne lui peuvent venir que de Dieu, et qui, par conséquent, ne peuvent lui être donnés que s'il les demande. » Étant donné, dit saint Augustin, qu'il y a des choses que Dieu accorde même sans la prière, comme le commencement de la foi, mais qu'il en est d'autres qu'il n'accorde qu'à ceux qui prient, comme de persévérer jusqu'au bout, assurément celui qui estime pouvoir par lui-même y parvenir ne priera pas à cette intention. « *De dono perseverantiæ*, c. XVI, n. 39, P. L., t. XLV, col. 1017. Enfin, car on ne peut tout citer, l'auteur du *De ecclesiasticis dogmatibus* se déclare aussi sûr de la nécessité de la prière que de la nécessité de la grâce : *Nullum credimus ad salutem nisi Deo invitante venire; nullum salutem suam nisi Deo auxiliante operari; nullum nisi orantem auxilium promereri*. P. L., t. XLII, col. 1213. Le concile de Trente, reprenant la célèbre formule de saint Augustin, suppose aussi que la prière est le seul moyen que nous ayons d'obtenir les forces nécessaires à l'accomplissement de certains préceptes : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possit et petere quod non possit*. Sess. VI, c. XI, Denz.-Bannw., n. 804.

Peut-on démontrer rationnellement, *a priori* ou *a posteriori*, que la prière est nécessaire? Il ne le semble pas, puisque cette nécessité résulte d'un décret, d'une libre disposition de la volonté divine, et non de la nature des choses : *hanc necessitatem fundari aliquo modo in ipsa rei natura, consummari vero ex dispositione et decreto divinæ providentiæ... Absolute vero sine decreto et dispositione divina non potuisset introduci tanta necessitas*. Suarez, *op. cit.*, n. 6. Nous pouvons donc chercher et trouver des raisons de convenance qui légitiment en quelque sorte cette disposition providentielle, cette exigence divine; mais nous ne saurions à proprement parler prouver rationnellement une vérité de cet ordre. Que cette disposition de la divine Providence « soit fondée d'une certaine manière sur la nature des choses », c'est ce que montre saint Thomas en son opuscule *Compendium theologiæ*, part. II, c. II : « Parce que, dit-il, selon l'ordre de la divine Providence, est attribuée à chaque être une manière de parvenir à sa fin en rapport avec sa nature, aux hommes aussi il a été accordé un moyen d'obtenir ce qu'ils attendent de Dieu qui soit conforme à l'humaine condition. Car c'est la condition de l'homme d'interposer la prière pour obtenir de quelqu'un, surtout d'un supérieur, ce qu'il en attend. Et voilà pourquoi la prière a été prescrite (*indicta*) aux hommes pour que par elle

ils obtiennent de Dieu ce qu'ils en attendent. « La prière est le geste naturel de l'indigent; en l'adoptant, en en faisant une condition nécessaire pour l'obtention de ses dons, Dieu s'est donc conformé à la nature humaine : « Que fait le pauvre qui n'a rien? Il s'en va frapper à la porte du riche, il ouvre une main suppliante, et reçoit l'aumône d'un cœur généreux. » Landriot, *Instruction pastorale pour le saint temps de carême 1861*, Œuvres, t. III, p. 15. Suarez indique une autre « convenance » de cette disposition providentielle : elle se tire *ex ordine et consuetudine divinæ providentiæ*. « Dieu, dit-il, agit, autant que faire se peut, par les causes secondes et, *servata proportione, in operatione virtutis vult cooperationem nostram*. Donc, comme nous pouvons coopérer à notre salut au moins par la prière, après que nous avons été touchés par la grâce prévenante, c'est à bon droit que Dieu exige de nous cette coopération et qu'il a voulu que la prière fût *quasi necessaria causalitatem secundæ causæ ad talem effectum*. » *Ibid.*, n. 5.

Malgré tout, cette exigence divine paraît dure à la nature humaine et c'est pourquoi les Pères, les théologiens, les prédicateurs se sont efforcés de la légitimer, d'en sonder les raisons mystérieuses, de répondre aux objections qu'elle soulève. Nous avons déjà vu saint Thomas aux prises avec ces difficultés, col. 204, et faisant valoir les utilités de la prière comme compensation à l'épreuve qu'elle impose à notre amour-propre. Le *Catéchisme romain* a repris cette tactique : « Si la prière est nécessaire, elle produit en même temps des fruits abondants qui doivent nous en rendre l'exercice infiniment agréable. » *Loc. cit.*, c. II, n. 1. Et tout le chapitre est consacré à rappeler celles des utilités de la prière « qui sont le plus en harmonie avec la pensée contemporaine ». Citons-en quelques-unes : 1° « Le premier fruit que nous tirons de la prière, c'est que par elle nous honorons Dieu... En priant, nous professons que nous sommes dépendants de Dieu, nous le reconnaissons pour l'auteur de tous biens, nous mettons en lui seul notre confiance, et nous le regardons comme l'unique soutien, l'unique refuge de qui nous puissions attendre notre conservation et notre salut. » *Ibid.*, n. 1. — 2° « Un second fruit de la prière, infiniment avantageux et consolant, est celui qu'on en retire lorsqu'elle est exaucée de Dieu...; prier est une chose si utile et si efficace que par elle nous obtenons tous les biens spirituels... », n. 2. — 3° « Un troisième fruit de la prière, c'est qu'elle est un exercice de toutes les vertus, et qu'elle les augmente toutes; ce qui est vrai surtout de la foi...; la charité s'accroît aussi dans la prière... », n. 6 et 8. — 4° La joie est encore un fruit de la prière : *omnino inest in precatione singularis gaudii cumulus*, n. 2. « Voir ses amis et converser avec eux augmente encore et enflamme l'amitié : ainsi plus les hommes pieux conversent avec Dieu par la prière, en invoquant les effets de sa bonté, plus aussi ils sentent croître en eux une sainte joie qui accompagne leurs prières et plus ils sont portés à l'aimer et à le servir avec ardeur », n. 8. Mgr Landriot a consacré toute l'*Instruction pastorale* déjà citée à « l'utilité, la facilité, la douceur » de la prière; cf. Œuvres, t. III, p. 276-371.

Mais faire valoir l'utilité, la facilité, la douceur de la prière, c'est bien nous encourager à accepter de bon cœur cette condition que Dieu a mise à l'octroi de ses dons, ce n'est pas répondre directement à la question que nous ne pouvons manquer de nous poser : pourquoi Dieu a-t-il voulu qu'il en fût ainsi? Pouvons-nous pénétrer ce mystère? A plusieurs reprises, le *Catéchisme romain* paraît vouloir s'y aventurer. « Dieu pourrait, il est vrai, nous accorder toutes les choses nécessaires sans prières et même sans désirs de notre part, comme il fait par rapport aux animaux, à qui il donne tout ce qui est nécessaire à leur existence. Mais

c'est un père plein de bonté qui veut être invoqué par ses enfants : *il veut* qu'en le priant tous les jours notre prière se fasse avec plus de confiance; *il veut*, en nous accordant ce que nous demandons, nous montrer de plus en plus tous les jours sa libéralité et sa tendresse envers nous. » N. 7. « Si Dieu *veut* que nous ayons recours à l'exercice de la prière, c'est pour exciter dans nos cœurs des désirs plus ardents des choses que nous lui demandons, afin que nous puissions recevoir ensuite des biens et des grâces dont une âme froide et, pour ainsi dire, rétrécie par la tiédeur, ne saurait être digne. » N. 9. « *Il veut*, en outre, nous faire comprendre et sentir à chaque instant que nous ne pouvons rien de nous-mêmes et sans le secours de la grâce. » *Ibid.* Saint Augustin s'est-il plus approché des insondables desseins de Dieu à ce sujet quand il dit : « Dieu veut que tu pries pour que tu désires ce qu'il t'accorde, afin que ses dons ne s'avilissent pas à tes yeux », *ideo voluit ut ores, ut desideranti det, ne vilescat quod dederit*? *Serm.*, LVI, n. 4, P. L., t. XXXVIII, col. 379; cf. Landriot, *op. cit.*, t. III, p. 31-34. Mais quand bien même les intentions divines nous demeureraient impénétrables, nous devrions nous incliner devant la loi : « Dieu est le maître. Il nous a dit : *Petite et accipietis*. La condition est précise et clairement exprimée : il faut l'accepter ou renoncer à la faveur promise. » Landriot, *ibid.*, p. 31.

II. L'OBLIGATION DE LA PRIÈRE. — 1° La question préalable : la prière peut-elle être matière d'une obligation, d'un précepte? — C'est la question que se pose saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 3. Une prière obligatoire paraît être une contradiction dans les termes. Car qu'est-ce qu'une prière, sinon l'expression d'un désir, *quædam volitorum petitio*; c'est-à-dire un acte qui procède essentiellement de la volonté, *oratio maxime est voluntatis*. Mais ce qui procède de la volonté ne peut procéder en même temps de la nécessité, de la contrainte, de l'obligation : *quod voluntatis est, non est necessitatis*. Il n'est pas besoin, il semble contradictoire qu'on commande à l'indigent de mendier, à celui qui se noie de crier au secours. La même objection est reprise dans *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. LXXXIII, a. 3, 2^a obj. Nous nous contenterons de renvoyer à saint Thomas pour la réponse à cette question purement théorique.

2° L'existence de l'obligation, du précepte de la prière. — Il y aurait eu jadis, au rapport de Médina, *Codex de oratione*, q. IX, *De necessitate orandi mentaliter*, diversité d'opinions entre les théologiens sur ce point; pour les mettre d'accord, un théologien aurait imaginé une distinction : *in se et ratione sui et absolute*, la prière ne serait pas de nécessité de précepte divin; mais elle le serait *ex suppositione*, c'est-à-dire dans l'hypothèse où le salut ne pourrait être obtenu sans elle, dans l'hypothèse où, sans elle, nous ne pourrions éviter quelque péché ou surmonter quelque tentation. Médina, Suarez, rejettent cette distinction et soutiennent cette thèse, qu'ils déclarent « commune » : *Simpliciter asserendum est orationem positam esse sub præcepto divino*. Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXIX, n. 2.

Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. I, n. 2, est formel à cet égard : « La première chose à enseigner, c'est la nécessité de la prière, dont le commandement ne nous a pas seulement été donné à titre de conseil, mais possède encore la force d'un ordre inéluctable; ce qui ressort de ces paroles du Seigneur : *oportet semper orare*. L'Église elle-même nous montre cette nécessité de la prière par cette espèce de préface qu'elle récite avant l'oraison dominicale : *Præceptis salutaribus moniti...* Ce devoir de la prière, les apôtres ne manquèrent pas de l'intimer à ceux qui embrassaient la religion chrétienne. »

Le fondement scripturaire de la thèse, les théologiens, comme le *Catéchisme romain* le voient surtout

dans les paroles du Christ, Suarez, *ibid.*, et plus particulièrement dans l'*oportet semper orare*. Cf. saint Thomas, au *Sed contra* de la *quæstiuncula* 3 citée plus haut : « Sur cet *oportet semper orare*, Chrysostome fait remarquer ceci : en disant *oportet*, le Christ indique que la prière est nécessaire [c'est-à-dire obligatoire]. Mais une telle nécessité ne peut provenir que d'un commandement. Donc, la prière *cadit sub præcepto*. » Dans la *Somme*, II^a-II^a, q. lxxxiii, a. 3, ad 2^{um}, il invoque le texte : *Petite et accipietis*, pour prouver que la prière est de précepte.

Même si nous n'en trouvions pas dans l'Écriture la mention expresse, la raison suffirait à nous démontrer l'obligation de la prière. En effet, « tout homme est tenu de prier par cela seul qu'il est tenu de se procurer à lui-même des biens spirituels qui ne peuvent lui être donnés que par Dieu, et qu'il ne peut, par conséquent, se procurer autrement qu'en les lui demandant ». Saint Thomas, *In IV^{um} Sent., loc. cit.*, sol. 3. Remarquons, en passant, le motif allégué ici : l'obligation de prier est rattachée à la charité envers soi-même. Suarez, *op. cit.*, s'appuie, pour démontrer cette obligation, sur l'axiome communément reçu par les théologiens : « Tout ce qui est nécessaire au salut de nécessité de moyen l'est aussi de nécessité de précepte divin; or, la prière est nécessaire au salut de nécessité de moyen; donc de oratione datur præceptum juris divini. »

Les théologiens font remarquer qu'il s'agit ici d'une obligation de droit divin naturel et non de droit divin positif. Elle a bien pu être rappelée par le Christ, elle n'a pas été établie par lui; de tout temps, elle s'est imposée à l'homme. « Le Christ, dit Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxviii, n. 4, n'a pas donné de préceptes positifs, si ce n'est au sujet de la foi et des sacrements, mais il a expliqué plus clairement ce qui était contenu dans le droit divin naturel; il a donc montré que la prière était obligatoire précisément parce qu'elle est nécessaire. »

Mais les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de savoir *ad quam virtutem hoc præceptum spectet*, à quelle vertu il faut rattacher ce précepte, à la charité ou à la religion. Nous avons vu que saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences*, le fait dériver de la charité; dans la *Somme*, au contraire, *loc. cit.*, il le rapporte à la vertu de religion : « Le désir tombe bien sous le précepte de la charité, mais la demande sous celui de la religion. » La question peut paraître oiseuse; elle ne l'est pas cependant, car, si la prière n'est obligatoire qu'en tant qu'elle est nécessaire pour l'accomplissement d'un devoir particulier et non pas *ex vi solius religionis*, celui qui la néglige et qui par là manque à ce devoir, pèche bien contre telle ou telle vertu, mais son péché ne se double pas d'un péché spécial contre la vertu de religion provenant de son omission de la prière. Cf. Suarez, l. I, c. xxix, n. 6-7. Il en va autrement s'il y a un précepte particulier qui nous oblige à prier dans nos besoins spirituels *ex vi solius religionis*. *Ibid.*, n. 8. Mais ce précepte particulier existe-t-il ? Suarez, n. 10, s'efforce de prouver que oui, en avouant d'ailleurs que ce n'est pas commode. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, p. 773, paraît vouloir marcher sur ses traces, mais en réalité il s'en écarte : il y a bien, en vérité, une prière qui s'impose à nous *ex vi solius religionis*; mais ce n'est pas la prière de demande, c'est la prière d'adoration, de louange, d'action de grâces; négliger cette prière est bien en effet un péché spécial contre la vertu de religion.

3^o *L'étendue de l'obligation de prier*. — 1. *Est-on obligé de prier vocalement* ? — Tous les théologiens, à la suite de saint Thomas, sont d'accord pour déclarer qu'il n'est pas nécessaire de prier vocalement pour accomplir le précepte divin dont nous parlons. La prière privée, dit saint Thomas, « peut se faire *et voce et sine voce*, à la convenance de celui qui prie ». *In IV^{um}*

Sent., dist. XV, q. iv, a. 2, sol. 1. La prière individuelle, dit-il encore, « ne requiert pas nécessairement une expression vocale, de *hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis* ». *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. lxxxiii, a. 12; cf. Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxix, n. 5; l. III, c. vi, n. 2-5. La chose est trop évidente pour qu'il soit utile d'insister.

A cette occasion, Suarez se demande s'il n'y aurait pas un précepte ecclésiastique obligeant tous les fidèles *ad aliquam privatam orationem vocalem*, ne serait-ce qu'à réciter de temps en temps l'oraison dominicale. *Ibid.*, n. 6. On voit immédiatement que, par suite de l'équivoque due au double sens de l'expression « prière vocale », la question se déplace : il ne s'agit plus maintenant de savoir si l'Église nous oblige à prier vocalement, mais si elle nous fait un devoir de réciter, vocalement ou mentalement, une prière déterminée. Or, sur ce point encore, les théologiens ne s'entendent pas. Suarez, *ibid.*, n. 7-9, opte pour la négative. A fortiori, n'y a-t-il pas obligation de réciter l'*Ave Maria* ou le *Salve Regina*. N. 10. Il n'y a même pas obligation, pour les simples fidèles, de prier vocalement aux messes de précepte, ni même de réciter mentalement les prières de la messe; il suffit que, par la pensée et l'intention, ils s'unissent à la prière du prêtre; *imo, per se loquendo, melius faciunt attendendo et mente orando*. N. 13. Il n'y a guère que la pénitence imposée par le confesseur qu'il faille réciter vocalement; encore faut-il qu'il constate suffisamment que le confesseur a prescrit cette récitation vocale. N. 17.

2. *Quand est-on obligé de prier* ? — A ce sujet, les théologiens signalent d'abord l'erreur des messaliens ou eucharistes, qui, au dire de saint Augustin, prenant à la lettre le mot de l'Évangile : *Oportet semper orare et non deficere*, Luc., xviii, 1, et celui de saint Paul : *Sine intermissione orate*, I Thess., v, 17, « prient tellement que cela paraît incroyable à ceux à qui ils parlent de leur prière...; ils exagèrent tellement cette pratique qu'ils méritent par là de figurer parmi les hérétiques ». *De hæresibus*, lvii, P. L., t. xlii, col. 40. Selon Théodoret, leur erreur aurait plutôt consisté à opposer l'efficacité de la prière perpétuelle à l'inefficacité du baptême pour l'extirpation de la racine même du péché; cf. de Guibert, *Documenta...*, n. 79, 1-2, 4; Théodoret leur reproche même, après avoir donné un certain temps à la prière, de passer la plus grande partie de la journée à dormir. *Ibid.*, n. 80, 6. Quoi qu'il en soit de l'erreur des messaliens, les textes sont formels et semblent bien parler d'une obligation de prier sinon absolument toujours, du moins autant que possible, c'est-à-dire autant que l'obligation de pourvoir aux nécessités de la vie nous en laissera le loisir, *toto illo tempore quod a convenienti somno et ab aliis actionibus ad vitam necessariis vacuum est*. Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxx, n. 2. Pourtant, fait remarquer Suarez, l'usage et la pratique de l'Église ne permettent pas d'interpréter aussi rigoureusement ces textes : consacrer tous ses loisirs à la prière, comme tout son superflu à l'aumône, peut bien être matière de conseil, ce n'est pas matière de précepte, *licet illa frequentia orationis etiam possibilis et commoda in consilio sit, non tamen est in præcepto; quod satis constat ex usu et praxi Ecclesiæ*. *Ibid.*

Mais alors comment faut-il entendre les textes scripturaires ? Saint Thomas en a donné plusieurs interprétations, que Suarez s'est permis de critiquer assez vertement. Voir saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 2, qu. 3; *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. lxxxiii, a. 14; *In Rom.*, c. i, lect. 5; *In I Thess.*, c. v, lect. 2; Suarez, *op. cit.*, l. I, c. i, n. 4-5; c. xxx, n. 3-7. Les prédicateurs et les auteurs spirituels se sont aussi beaucoup occupés de l'*oportet semper orare* et du *sine intermissione orate*. Landriot a consacré à cette question la plus grande partie de l'*Instruction pastorale*

citée, cf. *Œuvres*, t. III, p. 89-119, sans compter l'appendice à cette *Instruction*, p. 132-146, où il a rassemblé un grand nombre de textes « sur la question de la prière continuelle par les bonnes œuvres », pour répondre aux critiques de Suarez; le P. Grou, *L'école de Jésus-Christ*, 37^e leçon, *De la prière continuelle*, l'entend de « la prière du cœur ». Cf. R. Plus, *Comment toujours prier ?* Toulouse, 1932.

Si nous ne sommes pas obligés de toujours prier, c'est-à-dire de consacrer tous nos loisirs à la prière, il n'en reste pas moins vrai que les textes scripturaux paraissent bien nous obliger à prier souvent, fréquemment. Mais peut-on préciser davantage quelle doit être la fréquence de la prière ? Est-il obligatoire de prier chaque jour, ou même trois fois par jour, comme le voulait Origène ? Cf. son traité *De la prière*, trad. Bardy, t. XII, 2^e part., p. 62. Pour répondre à cette question, n'oublions pas que nous ne parlons ici que de la prière de demande, qui n'est obligatoire que dans la mesure où elle est nécessaire, et non des prières d'adoration, d'action de grâces ou de repentir, qui sont obligatoires à d'autres titres. Tous les théologiens sont d'accord avec saint Thomas pour déclarer qu'il est impossible d'apporter des précisions rigoureuses en cette matière : *Doctores catholici fatentur præceptum hoc, quatenus divinum et naturale est, non afferre secum certam et claram temporis determinationem*. Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxx, n. 8. Le texte de saint Thomas sur lequel on s'appuie est celui de l'*In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 3 : « La prière est obligatoire et déterminate et indéterminata. Sont tenus à certaines prières déterminates ceux qui sont établis intermédiaires d'office entre Dieu et le peuple... Est tenu de prier indéterminata quiconque est obligé de se procurer des biens spirituels qui ne peuvent lui venir que de Dieu et qu'il ne peut par conséquent se procurer qu'en les lui demandant. » Il semblerait que le motif de l'obligation suffirait à en déterminer l'étendue et les limites : nous serions obligés de prier toutes les fois que nous aurions besoin du secours de Dieu pour repousser une tentation grave ou pour accomplir un devoir grave, mais nous n'y serions obligés que dans ces cas de nécessité. C'est, en effet, l'opinion que Suarez déclare « commune » : *Est tertia et communis sententia, quæ hoc tempus determinandum putat ex necessitate divini auxilii pro aliquo tempore occurrentis*. *Ibid.*, n. 13.

Suarez la trouve insuffisante, particulièrement parce que, selon lui, l'obligation de prier ne repose pas seulement sur le besoin que nous avons du secours de Dieu, mais s'impose, comme nous l'avons vu, col. 209, *ex vi solius religionis*; et par conséquent *non tantum obligat quasi per accidens propter necessitatem contingentem et extrinsecam sed habet proprium tempus suæ obligationis, et hoc est quod inquirimus*. N. 14. De plus, même en se plaçant au point de vue de l'opinion commune, ce n'est pas seulement en certaines circonstances particulièrement graves que nous avons besoin du secours de Dieu, c'est à tous les instants de la vie : « la vie humaine est une guerre continuelle, et par conséquent constitue un danger continu, que nous savons ne pouvoir surmonter que par l'assistance et la protection continuelles de Dieu ». N. 15. Donc, ce n'est pas seulement en ces circonstances particulièrement graves que nous sommes obligés de prier, mais en d'autres temps encore. Il ne faut pas seulement demander du secours au moment de la tentation pour n'y pas succomber, il faut encore demander d'être préservé de la tentation. N. 17. On ne peut contester la justesse de ces observations; il faut donc compléter la règle posée par l'opinion dite commune et dire : il ne suffit pas de prier au moment même où l'on a un besoin plus urgent du secours divin, il faut prier à intervalles réguliers et assez rapprochés pour qu'on puisse encore appeler cette prière une prière

fréquente : *obligat ergo oratio sæpius ac per se ratione præsentis status*. N. 15.

Oui, mais peut-on déterminer d'une manière plus précise quelle doit être la fréquence de la prière ? On est un peu étonné quand, après qu'on les a entendus proclamer si fort la nécessité de la prière, on voit ensuite les théologiens réduire extrêmement les exigences du précepte divin à son sujet : « Je pense, dit Suarez, que la prière est si nécessaire pour mener une vie honnête, *ad rectitudinem vitæ*, qu'il ne faudrait pas manquer de prier tous les ans, ni même peut-être tous les mois, *ut non sit permittenda dilatio unius anni, nec fortasse unius mensis*. » N. 16. Encore hésitent-ils à déclarer que cette obligation de prier une fois par mois, ou tous les deux mois, soit une obligation grave. Pour le détail des opinions, voir Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3^e éd., t. II, Prati, 1899, p. 237.

Pratiquement, il n'y a pas à se demander si l'on est en règle avec le précepte divin de la prière quand on observe le précepte ecclésiastique de la messe dominicale. C'est ce que faisait déjà remarquer saint Thomas, *loc. cit.* : « Pour tous les fidèles, l'Eglise paraît avoir établi un temps déterminé où ils doivent prier, puis, d'après les canons, ils sont obligés d'assister aux divins offices les jours de fête et de s'y unir d'intention aux ministres qui prient pour eux. » Suarez, *ibid.*, n. 11-12, chipote un peu à ce sujet, mais Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, p. 774, montre bien qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter à ses chicanes.

V. QUALITÉS ET CONDITIONS DE LA PRIÈRE. — Il importe de distinguer la question que nous abordons maintenant de celle que nous poserons au sujet de l'efficacité de la prière : plus tard, nous nous demanderons à quelles conditions la prière sera efficace, c'est-à-dire sûre d'être exaucée; parmi ces conditions figurent certaines des qualités de la prière que nous allons étudier, par exemple la persévérance, mais encore d'autres conditions qui n'ont rien à voir avec les qualités de la prière, par exemple qu'elle soit faite à l'intention de celui qui prie et non au profit du prochain. Ici, il s'agit de savoir quelles qualités doit avoir la prière pour être une vraie prière, une bonne prière, une prière chrétienne, selon les enseignements de l'Écriture et de la tradition catholique.

Ces qualités sont fort diverses et difficiles à classer selon un ordre logique. Saint Thomas, *Opusc.*, v. *Expositio orationis dominicæ*, en énumère cinq : *debet enim esse oratio secunda, recta, ordinata, devota et humilis*. Le P. Grou, *L'école de Jésus-Christ*, 32^e leçon, cinq aussi, mais qui ne coïncident pas tout à fait avec celles de saint Thomas : « Quelle autre prière peut nous inspirer ce divin Esprit qu'une prière attentive, une prière humble et respectueuse, une prière amoureuse, une prière pleine de confiance, une prière persévérante ? » En outre, parlant, dans la 33^e leçon, des dispositions requises pour bien prier, ce qui n'est guère différent des qualités de la prière, il en signale trois : l'humilité, la simplicité, la docilité. Landriot, dans l'*Instruction pastorale* de 1861, *Œuvres*, t. III, p. 507-591, indique huit « conditions et qualités de la prière » : l'humilité, l'attention, la ferveur, la confiance, la persévérance, qu'elle soit faite au nom de Jésus-Christ, la pureté de vie, la joie. Enfin le *Catéchisme romain*, part. IV, c. VII-VIII, veut qu'on apporte à la prière les dispositions suivantes : l'humilité et la reconnaissance de sa misère spirituelle; la douleur des fautes qu'on a commises, ou du moins une certaine peine de ne pas s'en repentir assez; une conscience pure de certains péchés et de certaines passions; la foi et l'espérance certaine d'être exaucé; la conformité à la loi et à la volonté de Dieu; il faut prier « en esprit et en vérité », ce qui veut dire « de toute l'ardeur et de toute l'affection de son cœur »; il ne faut pas prier comme les païens en multipliant les

paroles, ni comme les hypocrites; il faut que la prière soit assidue et persévérante; qu'elle soit faite au nom de Jésus-Christ; il faut qu'on joigne l'action de grâces à la demande et que la prière soit accompagnée du jeûne et de l'aumône. Et nous n'avons pas encore signalé la première condition de la prière : l'intention; ni certaines circonstances qui peuvent influencer sur la qualité de la prière : le temps, le lieu, l'attitude, cf. Suarez, *op. cit.*, l. III, c. vii, n. 3, 7-13, 16. Sans compter encore cette condition primordiale de toute prière, à savoir qu'elle soit l'œuvre du Saint-Esprit agissant en nous par la grâce actuelle.

Il ne peut être dans notre dessein de nous étendre longuement sur chacune de ces qualités ou conditions de la prière; nous nous bornerons donc aux questions plus importantes et plus difficiles, qui sont généralement abordées par les théologiens en cette matière.

I. DE L'INTENTION REQUISE POUR QU'IL Y AIT PRIÈRE. — Ne confondons pas l'intention et l'attention, comme on le fait quelquefois : l'intention est l'acte de la volonté qui se propose telle ou telle fin; l'attention est l'acte de l'intelligence qui s'applique à tel ou tel objet, qui s'occupe de tel ou tel sujet; cf. Suarez, l. III, c. iii, n. 2.

Pour qu'il y ait prière, il faut qu'on ait l'intention de prier. On ne prie pas si l'on n'a pas l'intention de prier, encore que l'on prononce des formules de prière : le prêtre, par exemple, qui lit le bréviaire *studii vel recreationis causa*, ne prie pas; il étudie ou il s'amuse, mais il ne prie pas; et par conséquent il ne s'acquitte pas de son obligation. Suarez, *ibid.*, n. 3. Et pour satisfaire à l'obligation du bréviaire, il faut vouloir prier; il ne suffit pas de vouloir réciter ou chanter les formules imposées : *non præcipitur tantum hæc actio exterior legendi vel cantandi materialiter sumpta... sed præcipitur actio illa exterior ut est oratio ad Deum et cultum ejus*. Suarez, l. IV, c. xxvi, n. 5. Il est bien entendu que cette intention de prier n'a pas besoin d'être toujours expresse ou formelle, mais qu'une intention implicite et virtuelle suffit, l. III, c. iii, n. 6; avoir l'intention de satisfaire à son obligation est une intention implicite ou équivalente de prier, l. IV, *ibid.*; on sait, en outre, que virtuel s'oppose d'une part à actuel et de l'autre à habituel : une intention virtuelle est une intention qui a cessé d'être actuelle, mais qui persévère et dure encore en quelque sorte, parce que c'est en vertu de cette intention que telle action continue; pour que dure la prière, il faut que soit maintenue l'intention de prier; mais, tant que dure cette intention, dure aussi la prière, du moins la prière vocale, quelles que soient les distractions involontaires, ou même volontaires, qui surviennent : nous reverrons cela tout à l'heure.

Cette intention de prier peut être viciée par quelque circonstance accidentelle sans cesser d'exister; il y aura donc prière, puisqu'il y aura intention de prier, mais prière plus ou moins viciée : telle serait la prière de celui qui prierait surtout pour la gloire ou pour l'argent, *ex intentione laudis humanæ, vel alicujus commodi temporalis, in illud principaliter intendo; vere rogat, quamvis non bene oret*. Suarez, l. III, c. iii, n. 5. C'est du moins l'opinion commune. Et une telle prière est suffisante pour satisfaire à l'obligation du bréviaire.

II. DE L'ATTENTION REQUISE DANS LA PRIÈRE. — 1^o Distinctions préalables. — L'attention étant une application de l'esprit à un objet, à une action, celle qu'on apporte à la prière vocale se diversifie suivant l'objet auquel l'esprit s'attache particulièrement quand on prie.

On peut s'appliquer principalement à bien prononcer les mots de la prière, comme ferait une personne chargée de présenter une requête en une langue étrangère. On peut aussi porter plutôt son attention sur le sens des formules qu'on prononce pour les bien « réali-

ser », pour les dire avec sincérité et conviction. Enfin l'esprit peut être en quelque sorte absorbé par la pensée de la personne à qui l'on s'adresse, par lequel un des attributs de Dieu, sa grandeur qui impose le respect, sa bonté qui inspire la confiance, etc., ou par la pensée de la détresse où l'on se trouve, détresse qui précisément nous pousse à recourir à Dieu. Telles sont du moins les trois sortes d'attentions à la prière que reconnaît saint Thomas, *In IV^{am} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 2, sol. 5; *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. lxxxiii, a. 13; cf. Bolley, *Gebetsstimmung und Gebet*, Dusseldorf, 1930. Saint Thomas s'exprime d'une manière un peu différente sur l'objet précis de la troisième espèce d'attention dans le *Commentaire des Sentences* et dans la *Somme théologique* : là, l'objet sur lequel se porte l'attention c'est *ea quæ petitionem ipsam circumstant, sicut est necessitas pro qua petitur, Deus qui rogatur, et alia hujusmodi*; ici, ce sera *ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur*. Saint Bonaventure, *De profectu religiosorum*, l. II, c. lx, distingue aussi trois sortes d'attentions qu'on peut apporter à la prière, et qu'il appelle respectivement *superficielle, littérale et spirituelle*; les deux premières coïncident à peu près avec celles de saint Thomas, mais la troisième en diffère; l'attention spirituelle consisterait à découvrir derrière le sens littéral des psaumes le sens spirituel qu'ils recèlent; cf. Suarez, l. III, c. iv, n. 2.

Certains auteurs distinguent une attention *interne* et une attention *externe* : celle-ci consisterait à s'abstenir, quand on prie, de toute occupation incompatible avec le minimum d'attention interne, c'est-à-dire d'attention proprement dite, requis dans la prière; cf. Vermeersch, *op. cit.*, p. 47.

Enfin, certains théologiens parlent d'une attention *formelle* ou *actuelle* et d'une attention *virtuelle* : celle-ci consisterait dans l'intention, la volonté, le ferme propos non rétracté d'être attentif, d'une manière ou d'une autre, à la prière; ferme propos qui persiste parmi les distractions involontaires, mais qu'interrompent les distractions volontaires. *Quamdiu illa voluntas durat, censetur attentio durare virtualiter, seu moraliter*. Suarez, *ibid.*, n. 7. Vermeersch fait remarquer, p. 47, que c'est là une distinction imaginée pour les besoins de la cause : quand on enseigne que l'attention est absolument nécessaire à la prière et que néanmoins les distractions involontaires n'en interrompent pas le cours, il faut bien recourir à ce subterfuge!

2^o L'attention ne nuit-elle pas à la prière ? Cf. saint Thomas, *In IV^{am} Sent.*, loc. cit. — Voilà une question qui aurait piqué la curiosité de Henri Bremond : *videatur quod attentio orationi nocet!* Hugues de Saint-Victor ne dit-il pas, en effet, que « la prière est vraiment pure quand, par suite de l'intensité de la dévotion, l'âme (*mens*) est tellement embrasée que, se tournant vers Dieu pour l'implorer (*postulatura*), elle ne pense même pas à ce qu'elle demande (*etiam suæ petitionis obliviscatur*) » ? « Or, qui est capable d'un tel oubli, continue saint Thomas, ne semble pas prêter attention à la prière. Donc, il semble bien que la vraie prière serait empêchée par l'attention... »

La solution de la question se trouve dans la distinction des trois sortes d'attentions, et « comme on ne peut être très attentif à plusieurs choses en même temps, il faut reconnaître que la première attention, si elle empêche la seconde, et, de même celle-ci si elle empêche la troisième, nuirait à la prière, en ce sens qu'elles en diminueront le fruit; l'inverse, d'ailleurs, n'est pas vrai. Cependant, on ne peut pas dire qu'en général l'attention nuise à la prière; elle lui est plutôt profitable, comme en fait foi l'autorité de saint Augustin », qui nous adresse cette recommandation : *cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore*. Les raisons qu'on peut apporter pour prouver que

l'attention nuit à la prière ne sont pas péremptoires : la prière « pure » n'est pas une prière inattentive ; s'il lui manque la première ou la deuxième espèce d'attention, elle possède cependant la troisième, qui est de toutes la meilleure : *quando mens per dilectionem in Deum ita rapitur ut petitionis suae immemor sit, attentio orationi adest, quamvis non secunda vel prima, sed tertia...* Ad 1^{um}.

Pendant que nous touchons à cette question de la prière « pure », qu'on nous permette d'ajouter quelques références et quelques remarques : le texte d'Hugues de Saint-Victor auquel renvoie saint Thomas se trouve en Migne, P. L., t. CLXXVI, col. 980 ; il faut y joindre la parole, souvent citée, de saint Antoine, rapportée par Cassien : « Il n'y a pas de prière parfaite si le religieux s'aperçoit qu'il prie. » Cf. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 137 ; *La vie spirituelle*, t. XIII, p. 112 ; Landriot, *op. cit.*, t. III, p. 539. Autre est cependant la question de savoir si la prière doit être attentive ou si elle doit être consciente, et l'on peut avancer sans paradoxe que, moins elle sera consciente, plus elle sera attentive : « Celui qui, priant Dieu, s'aperçoit qu'il prie, n'est pas parfaitement attentif à prier ; car il divertit son attention de Dieu, lequel il prie, pour penser à la prière par laquelle il prie. Le soin même que nous avons à n'avoir point de distractions nous sert souvent de fort grande distraction... Celui qui est en une fervente oraison, ne sait s'il est en oraison ou non ; car il ne pense pas à l'oraison qu'il fait, mais à Dieu, auquel il la fait. » Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. X, cité par Landriot, *ibid.* ; cf. H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 54-55, 226-227. C'est la distinction entre la prière « directe », inaperçue, et la prière « réfléchie », consciente. La prière pure, telle que la définit Hugues de Saint-Victor, s'identifie-t-elle avec la prière pure de saint Maxime et d'Évagre le Pontique ? Ce n'est pas le lieu de le rechercher. Cf. *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1930, p. 250-254. Il faudrait la comparer avec la prière « de feu », *igneae oratio*, de Cassien ; cf. *La vie spirituelle*, t. VIII, p. 210-211.

3^e *L'attention est-elle nécessaire à la prière ?* — La question se pose surtout pour la prière vocale, remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. LXXXIII, a. 13. Ne devrait-on pas dire plutôt qu'elle se pose seulement pour la prière vocale ? cf. *supra*, col. 184. Quoi qu'en ait dit H. Bremond, *Hist. litt.*, t. VIII, p. 150-167, les distractions involontaires qui nous arrivent dans l'oraison, entendons-nous bien, les véritables distractions qui nous emportent bien loin de Dieu ou nous plongent dans le sommeil, interrompent bel et bien notre oraison ; il n'y a pas à répliquer que l'union du cœur subsiste : oui, elle subsiste, exactement comme elle subsiste durant le sommeil, mais c'est une union *habituelle*, ce n'est pas une union *actuelle*, ce n'est pas une prière. La prière est un acte, acte du cœur ou de l'esprit, peu importe ; quand il n'y a plus d'acte, ni de l'esprit, ni du cœur, il ne peut plus y avoir de prière. Cf. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. V, n. 16 : « La prière vocale peut bien subsister *quoad materialem actum externum*, quand l'attention disparaît ; mais la prière mentale ne peut aucunement subsister, quand l'attention disparaît entièrement, parce qu'elle consiste essentiellement dans un acte purement interne qui ne peut exister sans l'attention. »

Donc, il s'agit ici de savoir si l'attention est aussi nécessaire à la prière vocale. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, *De praeceptis particularibus*, n. 177, déclare qu'il y a sur cette question trois opinions parmi les théologiens. La première, qu'il qualifie de *communior et probabilior*, affirme que l'attention dite externe ne suffit pas, encore que l'on prononce correctement les paroles et qu'on ait l'intention au moins implicite de

prier, pour que la prière vocale soit une véritable prière, donc pour satisfaire à l'obligation du bréviaire ; il faut en plus une véritable attention interne, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet, c'est-à-dire qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre des trois espèces d'attentions distinguées par saint Thomas ; il n'est pas nécessaire cependant que cette intention interne soit actuelle : elle peut n'être que virtuelle, c'est-à-dire qu'elle subsiste moralement tant qu'elle n'a pas été rétractée par la distraction pleinement volontaire et aperçue comme telle. La conséquence pratique de cette opinion, c'est que la récitation de l'office qui n'est pas accompagnée de ce minimum d'attention interne n'est pas valide et donc ne donne pas droit à la perception des revenus qui en dépend. Telle est l'opinion de Suarez, l. III, c. IV, n. 3-8 ; l. IV, c. XIV et XXVI. La seconde opinion (que saint Alphonse place en dernier lieu), n'exige que l'attention externe, à condition, cela va sans dire, qu'elle soit suffisante pour permettre de prononcer correctement les paroles de l'office divin et qu'on ait l'intention, au moins implicite, de prier. Il s'ensuit que, pendant la récitation de l'office, laisser son imagination vagabonder ou occuper son esprit d'affaires toutes profanes peut bien être une irrévérence, mais qui n'excédera pas les limites du péché véniel et n'empêchera pas cette récitation d'être valide et de donner droit, s'il y a lieu, à la perception des revenus qui en dépend. Cette seconde opinion se réclame de saint Thomas et de saint Antonin ; elle est professée par un bon nombre de théologiens, entre autres par de Lugo, Vermeersch, *op. cit.*, p. 48 sq., et reconnue comme probable par un grand nombre d'autres. Enfin, saint Alphonse croit découvrir dans les *Salmanticenses* une opinion qui tend à concilier les deux autres : « Étant donné, d'une part, que l'attention *ad sola verba* suffit pour satisfaire à l'obligation, et, d'autre part, que, pour une récitation correcte, il faut absolument au moins cette attention *ad verba*, avec l'intention au moins confuse d'honorer Dieu, il y aura prière tant qu'il y aura cette attention *ad verba* ; or, il n'est pas impossible qu'on soit attentif à bien prononcer les paroles tout en occupant son esprit d'autre chose ; donc, on satisfera à l'obligation tant que l'on n'aura pas rétracté par une volonté contraire la volonté de se maintenir attentif, *unde is bene satisfaciens semper ac per contrariam voluntatem non retractabit propositum attendendi.* » Concina, ajoute saint Alphonse, fait remarquer à ce sujet que celui qui se distrait volontairement n'est justement plus attentif à bien prononcer les paroles, ou son attention sera tellement atténuée que ce ne sera plus une véritable attention. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. IV, p. 327, observant que cette opinion attribuée aux *Salmanticenses* n'est en réalité que la première opinion, puisque, comme celle-ci, elle exige au moins l'attention *ad verba*, qui est classée parmi les attentions internes. C'est vrai ; seulement elle en diffère parce qu'elle admet que cette attention est compatible avec la distraction volontaire, *cum non sit impossibile aliquem ad alia distrahi et simul attendere ad verba recte proferenda.*

Nous n'entreprendrons pas d'exposer et de discuter les preuves apportées à l'appui de chacune de ces opinions, mais il nous semble que certaines remarques, théoriques ou pratiques, s'imposent. A-t-il d'abord une bien grande différence entre les deux premières opinions ? Il ne le semble pas. Cette attention *ad verba* dont se contente la première et l'attention externe qu'exige la seconde, qui doit être telle qu'elle permette une récitation correcte des formules, n'est-ce pas à peu près la même chose ? Il reste bien cette différence entre les deux opinions que l'une affirme et que l'autre nie que les distractions volontaires détruisent la prière. Qui a raison ? Il semble bien que ce soit la pre-

mière opinion. Faisons appel au bon sens : à supposer que celui qui se livre ainsi volontairement, pendant la prière, à n'importe quelles pensées, rêves, calculs, réflexions, projets, etc., garde cependant assez d'attention pour prononcer correctement les paroles, peut-on vraiment dire qu'il prie encore, qu'il a cette intention de prier qui est absolument requise pour qu'il y ait prière ? Prier, le bon sens nous en avertit, c'est s'occuper de Dieu, c'est lui parler, non seulement de bouche, mais de cœur ; or, celui qui volontairement s'occupe d'autre chose, ne rétracte-t-il pas cette intention de prier qu'il a dû avoir en commençant la récitation de son formulaire ? Cf. Suarez, I. IV, c. xxvi, n. 13.

Pratiquement, puisque la seconde opinion est déclarée probable par un grand nombre de théologiens, même ceux qui ne l'adoptent pas, puisque l'autre ne revendique que la qualité de *probabilior*, et puisque nous sommes dans un domaine où l'on peut appliquer les principes qui règlent l'usage des opinions probables, étant donné qu'il s'agit bien de la validité d'une prière, mais non de celle d'un sacrement, il n'y a pas à s'inquiéter, ni à fortiori à inquiéter la conscience de ceux qui s'accuseraient d'avoir été distraits volontairement tout au long de la récitation de leur office : évidemment ils ont mal prié et par là ils ont péché, mais ils ont tout de même prié, ils ont satisfait tant bien que mal à leur obligation. Cf. saint Alphonse, *ibid.*, n. 177 : *Unde non auderem ad restitutionem damnare beneficiarium, qui bona fide officium recitasset cum distractione voluntaria, et bona fide pariter fructus percipisset.*

Il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, pour terminer cette question, de glaner en saint Thomas quelques remarques. Et d'abord lui aussi distingue une attention actuelle et une attention virtuelle : celle-ci consiste dans la permanence de l'intention de prier, intention qui demeure bien quand l'attention disparaît involontairement, encore à condition que cette distraction involontaire ne soit pas trop forte, mais qui ne semble pas subsister quand on s'occupe volontairement d'autre chose ; cela n'est pas dit formellement, mais paraît bien dans la ligne de la pensée de saint Thomas : *Manet autem attentio secundum virtutem, quando aliquis ad orationem accedit cum intentione aliquid impetrandi, vel Deo debitum obsequium reddendi, etiam si in prosecutione orationis mens ad alia rapiatur; nisi tanta fiat evagatio quod omnino deperat vis primæ intentionis; et ideo oportet quod frequenter homo cor revocet ad seipsum.* In IV^{am} Sent., dist. XV, p. iv, a. 2, sol. 4. La distraction même involontaire empêche l'un des effets de la prière, qui est une certaine réfection spirituelle : *Tertius effectus orationis est quedam spiritualis reffectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio.* Sum. theol., II^a-II^a, q. LXXXIII, a. 13. On pourrait objecter à notre interprétation de ce passage ce que dit saint Thomas dans l'ad 3^{um} : *evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit*, nous répondrions que cela se rapporte aux deux autres effets de la prière, le mérite et l'impétration, pour lesquels saint Thomas déclare, en effet, dans le corps de l'article, que les distractions involontaires ne les empêchent pas ; cf. Suarez, I. III, c. v, n. 2. Nous aurons à revenir sur ce fruit de la prière, sur cette sorte de réfection spirituelle de l'âme « qui naît de la prière au moment même où elle s'accomplit et qui est inséparable de l'attention » ; sur ce dernier point et sans doute sur l'idée même qu'il se fait de cette « réfection spirituelle », H. Bremond ne s'accorde pas avec saint Thomas, du moins à ce que semble penser saint Thomas « à première vue » : « Thomassin, et avec lui le P. Piny, et, explicitement ou non, tous les mystiques modernes, tiennent, au contraire, que, la réfection spirituelle étant précisé-

ment le fruit de l'attention du cœur — attention d'état [c'est l'attention virtuelle de saint Thomas] — les défaillances de l'attention intellectuelle ne suspendent pas nécessairement cette réfection. » *Hist. litt.*, t. VII, p. 405, note. Les distractions volontaires ne paraissent à saint Thomas entraîner par elles-mêmes que la culpabilité d'une faute vénielle ; mais, si elles constituent un péché grave, par exemple si ce sont de mauvais désirs pleinement consentis, si l'on pèche mortellement en priant, outre ce péché d'impureté, on commettrait un péché grave contre la vertu de religion : *quando aliquis ex proposito mentem ad alia distrahit in orando, tunc sine culpa non est, præcipue si in aliis sponte se occupat quæ mentem distrahant, sicut sunt exteriora opera; et si ad contrarium mens evagetur, etiam culpa mortalis erit.* In IV^{am} Sent., loc. cit., ad 2^{um}. Vermeersch, *op. cit.*, p. 53, n'oserait pas aller jusque-là ; il assimile ce cas à celui dont parle saint Alphonse, *ibid.*, n. 178, celui d'un bénéficiaire qui récite ses heures, alors qu'il a pris la détermination de pécher mortellement, *si habet actuale propositum peccandi* ; l'opinion *vetior* et *communior*, dit saint Alphonse, est que cet homme satisfait à son obligation et ne pèche pas mortellement. Mais l'assimilation est-elle valable ?

4^o *Quelle est la meilleure sorte d'attention ?* — Des trois sortes d'attentions qu'il a distinguées, saint Thomas affirme que la seconde est meilleure (*laudabilior*) que la première, mais qu'elle le cède à la troisième. In IV^{am} Sent., loc. cit. Dans la II^a-II^a, loc. cit., il déclare même celle-ci *maxime necessaria* ; mais en ajoutant qu'elle est possible à tous, même aux gens sans instruction. Elle consiste, selon lui, nous l'avons vu, à penser *ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur*. Qu'y a-t-il, en effet, de plus naturel et de plus facile ? Dans les *Sentences*, saint Thomas est d'avis que cette dernière sorte d'attention n'empêche pas de penser au sens des paroles qu'on prononce, pas plus que cela n'empêche qu'on soit attentif à prononcer correctement ces paroles ; mais, dans la II^a-II^a, il fait remarquer, à la suite d'Hugues de Saint-Victor, que « parfois l'élan spirituel qui nous porte vers Dieu est si intense qu'on en oublie tout le reste ». Alors, de deux choses l'une : ou bien cette invasion de la « contemplation » suspendra la récitation de la prière, et alors, dit Suarez, I. III, c. iv, n. 14, se posera, pour ces sujets atteints de ravissements extatiques, la question de savoir comment ils s'acquitteront de l'obligation du bréviaire ; voir à ce sujet *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 211-212 ; ou bien la contemplation ne suspendra pas la récitation de l'office, mais alors il y aura une dissociation entre la parole et la pensée, la pensée sera occupée de tout autre chose que de ce que disent les lèvres ; la prière n'en sera pas moins valide, puisque n'importe quelle attention suffit à cet effet ; elle n'en sera même que meilleure, puisque la troisième sorte d'attention l'emporte sur la seconde.

Mais est-il permis, est-il louable, est-il préférable d'opérer volontairement cette dissociation, de ne pas faire attention au sens des paroles qu'on prononce et de s'occuper plutôt de Dieu ou des choses divines, somme toute de « faire oraison » sur n'importe quel sujet, pendant que la bouche articule des mots qui peuvent avoir un tout autre sens que ce à quoi l'on pense ? Cela est permis évidemment à ceux qui prient en une langue qu'ils ne comprennent pas : *illi qui non intelligunt petitionis verba, ad orationem attenti esse possunt.* Saint Thomas, In IV^{am} Sent., loc. cit. Oui, mais on pourrait se demander s'il ne vaudrait pas mieux prier en une langue que l'on comprend ; cf. Suarez, I. III, c. v, n. 3-4. S'il faut en croire H. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 394-397, Thomassin n'eût pas été loin de penser qu'il vaudrait mieux que l'on ne comprit

pas le sens des prières que l'on articule, que les mots étrangers que l'on prononce n'eussent plus ainsi qu'une valeur musicale et que, somme toute, on en revint à la prière des glossolales de la primitive Église. Il oubliait sans doute la critique assez verte qu'en a faite saint Paul, I Cor., xiv, 1-28 : « Si je prie en langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. Que faire donc? Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence; je chanterai avec l'esprit, mais je chanterai aussi avec l'intelligence. » Vs. 14-15. Voilà la charte de la vraie prière. La meilleure sorte d'attention, pour ceux qui en sont capables, est celle qui porte tout à la fois sur ce que l'on dit à Dieu et sur Dieu à qui l'on s'adresse. C'est l'avis de Lessius et de Lehmkühl, cités par Vermeersch, *op. cit.*, p. 46, note 3; c'est surtout l'avis de saint Thomas, *In I Cor.*, c. xiv, lect. 3 : *plus lucratur qui orat et intelligit, quam qui tantum lingua orat, qui scilicet non intelligit quæ dicit; nam ille qui intelligit, reficitur et quantum ad intellectum et quantum ad affectum; sed mens ejus qui non intelligit, est sine fructu refectionis.*

Soit, dira-t-on, mais encore faudrait-il que les prières qu'on nous oblige à réciter aient un sens, et un sens édifiant, un sens qui corresponde à notre mentalité de chrétiens, à nos besoins spirituels. Or, tel n'est pas malheureusement le cas pour toutes les parties du bréviaire qu'on nous met entre les mains, en particulier pour le psautier, dont « un si grand nombre d'endroits n'ont rien de clair, rien de doux, rien de touchant que pour ceux qui sont remplis de la science du sens spirituel et qui peuvent extraire et sucer le miel d'une pierre ». Thomassin, cité par Bremond, *ibid.*, p. 412. Si nous étions tenus d'appliquer notre intelligence à la récitation de l'office, nous risquerions de nous assimiler nombre de passages contraires « à l'esprit du Nouveau Testament, aux intentions de l'Église et à l'esprit de charité qui anime les fidèles. Car, à la lettre, ce sont souvent les désirs et les demandes du vieil homme que nous exprimons quand nous lisons les Écritures de l'ancien peuple qui était encore charnel... ». *Ibid.*, p. 398. Saint Bonaventure reconnaissait que, pour retirer quelque fruit de la récitation des psaumes, il fallait bien souvent s'évader du sens littéral et recourir au sens spirituel : *qualis enim devotio haberetur ex litterali sensu in istis verbis « qui emittit fontes in convallibus, etc. », quæ tamen omnia ibi scripta sunt juxta sensum spiritalem. De profectu religiosorum, l. II, c. LX.* Enfin, ajoute-t-on, quel effort, partant quelle fatigue, ne supposerait pas l'application ininterrompue de l'intelligence au sens littéral d'une prière, qui, pour être récitée d'une manière simplement correcte et d'une allure assez rapide, exige plus d'une heure! « A qui voudrait appliquer sérieusement son esprit, ligne par ligne, à ce tissu de merveilles — il parle de l'office quotidien — il faudrait plusieurs semaines... On est bien obligé de prononcer tous les mots; mais le savourer, et même le comprendre, ce qui s'appelle comprendre, ligne par ligne, qui nous persuadera jamais que l'Église attend de nous ce tour de force, d'ailleurs plus saugrenu encore qu'impossible? » H. Bremond, *ibid.*, p. 414. « Si la longueur excessive des offices, dit Duguet, était moins autorisée, le remède le plus sûr et le plus naturel serait de la réformer et de mettre une juste proportion entre les prières publiques et l'attention dont un homme de bien est capable. » *Traité de la prière publique*, éd. Sylvestre de Sacy, Paris, 1858, p. 4.

Que peut-on répondre à tout cela? D'abord que l'Église n'attend pas, n'exige pas de nous « ce tour de force »; si l'Église nous impose, au dire de Vermeersch, *op. cit.*, p. 49 et 53, plus que n'exigerait ce qui constitue essentiellement la prière vocale, *præceptum devote orandi horas canonicas, ab Ecclesia latum, ultra præci-*

pil quam quod orationi vocali est essentielle (allusion probable au célèbre canon *Dolentes, De celebr. miss.*, diversement interprété par les canonistes et les moralistes; cf. Suarez, l. IV, c. xiv; le can. 135 du Code de droit canon ne contient pas ce *devote*), certainement elle ne nous impose pas de comprendre et de savourer tous les mots de l'office. Est-ce à dire que notre prière ne serait pas meilleure si nous avions la possibilité de le faire? Est-ce à dire que la meilleure prière ne consiste pas précisément à comprendre et à savourer ce que l'on dit à Dieu? A condition évidemment que cette prière soit compréhensible et vraiment religieuse. Si elle ne l'est pas, que l'Église réforme sa prière; qu'elle nous donne, en particulier, comme le lui ont demandé « tous les prêtres du congrès liturgique de Malines » (1924), dans un vœu adressé au pape, « un texte latin officiel de prière, où les passages inintelligibles, obscurs, inexacts de la Vulgate seraient éclaircis et rapprochés du sens original du psalmiste, en fonction des conclusions les plus sûres de l'exégèse catholique et sous la garantie de l'autorité pontificale »; ce ne serait pas la première fois qu'on réformerait le bréviaire. Et, quant à la nécessité où nous sommes « de transposer le texte (des psaumes) sur le plan évangélique », Bremond, *ibid.*, p. 398, de recourir au sens spirituel ou à d'autres industries pour adapter ces vieilles prières à des circonstances, à des situations bien différentes de celles qui en ont été l'occasion — cf. Duguet, *op. cit.*, p. 218-239; *Choix de discours extraits des Sermons de Newman*, III. *De la condition des membres du royaume du Christ*, t. I, p. 141-166, trad. Saleilles, Paris, 1906 — elle ne prouve pas que la meilleure récitation d'une prière qui serait bien adaptée à la mentalité, à la condition, aux besoins permanents de la personne qui prie, ne consisterait pas précisément en ce que celle-ci entrerait totalement dans la pensée et dans les sentiments de celui qui l'a composée et s'y retrouverait complètement. *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod proferitur in voce*, prescrit saint Augustin dans sa *Regula ad servos Dei*, P. L., t. xxxii, col. 1379; Suarez, l. III, c. iv, n. 15, mentionne un certain nombre d'auteurs spirituels ou de théologiens, entre autres saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Gerson, Médina, qui demandent que, dans la prière, on n'admette pas d'autres pieuses pensées que celles qui sont exprimées ou suggérées par les phrases qu'on prononce : *in oratione vocali non licere admittere pias meditationes non pertinentes ad verba quæ proferuntur, neque in eis fundatas*. Suarez, n. 22, n'est pas tout à fait de cet avis; mais il déclare qu'« en règle générale, du moins pour les personnes qui ne sont pas accoutumées à la haute contemplation, il est préférable, pendant la prière, de penser aux choses suggérées par les mots, *meditari aliquod pertinens ad sensum verborum, saltem mysticum, vel quod aliquo modo verba ipsa concernat*, de manière que l'action intérieure et l'action extérieure, la pensée et la parole, ne forment plus qu'une seule chose ».

III. LE SECOURS DIVIN NÉCESSAIRE À LA PRIÈRE.

La grâce actuelle est-elle nécessaire pour prier, pour bien prier, pour prier *sicut oportet*? Quand on se demande si, pour prier, nous avons besoin du secours divin, la question peut être entendue de deux manières : avons-nous besoin du secours divin pour avoir l'idée de recourir à Dieu dans nos besoins temporels ou spirituels et pour y recourir effectivement, pour adresser à Dieu notre supplication? ou bien, avons-nous besoin de l'assistance divine pour bien prier, pour que notre prière possède toutes les qualités requises et pour que, en fin de compte, elle soit exaucée?

1^{re} *Grâce excitante et prévenante.* — C'est la grâce qui nous pousse à prier, à recourir à Dieu pour en obtenir les secours, les grâces qui nous sont nécessaires pour

parvenir au salut. Cela est de foi : l'Église l'a défini contre les pélagiens et les semi-pélagiens, qui refusaient à Dieu l'initiative dans l'œuvre de notre salut. Cf. Denz-Bannw., n. 176 et 179 : « Si quelqu'un dit que c'est grâce à la prière de l'homme que le secours divin est accordé, mais que ce n'est pas grâce au secours divin que nous prions, il contredit l'enseignement du prophète Isaïe, repris par saint Paul. » S'ensuit-il qu'il n'est aucune prière qui ne soit d'origine purement humaine? Non, évidemment; il ne s'agit ici que de la prière faite pour obtenir de Dieu les secours spirituels dont nous avons besoin pour faire notre salut, faite en vue du salut. Quand la prière n'a d'autre objet que l'obtention de biens purement temporels, la guérison, le succès d'une entreprise, etc., pourquoi ne pourrait-elle pas jaillir spontanément, naturellement, du sentiment de notre indigence? La grâce de Dieu ne paraît pas nécessaire pour nous porter à recourir à lui dans ces circonstances. Cf. Suarez, l. I, c. viii, n. 6-8. Dans ce cas, nous aurions affaire à une prière purement naturelle, sans aucun rapport avec le salut; en revanche, les textes conciliaires ou patristiques concernant la nécessité de la grâce pour exciter en nous l'idée de recourir à Dieu, pour nous porter à la prière, n'ont en vue que la prière surnaturelle, la prière *sicut oportet*, comme ils l'appellent.

On a coutume d'apporter en preuve de la thèse le célèbre texte de saint Paul, Rom., viii, 26-27 : *ipse Spiritus sanctus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, en entendant, avec saint Augustin (*De dono perseverantiae*, c. xxiii, n. 64, P. L., t. xlv, col. 1032) *postulat* au sens de *postulare facit*. Vermeersch, *op. cit.*, p. 38, note, n'admet pas cette interprétation.

2^o *Grâce adjuvante*. — La grâce nous est nécessaire pour bien prier, pour donner à notre prière toutes les qualités qu'elle doit posséder. « S'entretenir avec Dieu, dit saint Jean Chrysostome, est une chose qui dépasse les forces de l'homme, à moins qu'il n'y soit aidé par l'action du Saint-Esprit », cité par Suarez, l. I, c. viii, n. 2. « Puisque c'est une chose qui dépasse les forces de l'homme, continue-t-il, il faut que la grâce du Saint-Esprit, venant en nous, nous fortifie, nous donne confiance et nous apprenne la grandeur de l'honneur » qui nous est accordé de nous entretenir ainsi avec Dieu. *Ibid.*, n. 3. Qu'est-ce donc qui dépasse les forces de l'homme dans ce saint exercice? D'abord et principalement, de savoir ce qu'il doit demander à Dieu, ce qu'il doit dire à Dieu, pour que sa prière honore Dieu et lui soit agréable; c'est saint Paul qui nous en avertit : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables; et celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les desirs de l'Esprit, il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints. » Rom., viii, 26-27. Saint Thomas, *In Rom.*, c. viii, lect. 5, expose bien le commentaire traditionnel de ce texte célèbre : c'est l'Esprit-Saint qui dirigerait, qui produirait en nous notre prière; elle s'exprimerait par des gémissements ineffables, intraduisibles, par des élans du cœur vers un bien inconnu; mais Dieu comprendrait et approuverait ces desirs obscurs à l'âme elle-même, qui, provenant de l'Esprit, ne peuvent être que conformes au bon plaisir de Dieu. Quoi qu'il en soit du sens précis de ce texte, il en ressort que, pour que notre prière soit « selon Dieu », nous avons besoin de l'assistance de l'Esprit-Saint : c'est lui qui doit nous suggérer ce que nous devons demander.

L'homme a encore besoin du secours divin pour prier avec la foi et la confiance, avec la soumission à la volonté divine, avec l'ardeur et la persévérance inlassables, qui sont requises pour la prière « comme il faut ». Nous pensons qu'il est inutile de nous attarder

sur un sujet qui relève, à vrai dire, du traité de la grâce plutôt que de celui de la prière. Mais ce que l'on peut ajouter ici, ce sont les conséquences pratiques qui découlent de cette doctrine et qu'on trouvera particulièrement bien formulées dans *L'école de Jésus-Christ* du P. Grou. Si notre prière ne peut être vraiment bonne que si c'est le Saint-Esprit qui la produit en nous, il importe donc, avant de prier, de lui demander son assistance, et, pendant que l'on prie, de se rendre docile à son action : « Puisque la prière est un acte surnaturel, il faut demander avec instance à Dieu qu'il la produise en nous, et la faire ensuite paisiblement sous sa direction; il faut attirer en nous la grâce par notre ferveur, et la seconder sans en troubler l'effet. » 30^e leçon, t. II, p. 4, de l'édition Desclée, de Brouwer et Cie, Lille, 1923. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas ici un cercle vicieux? Pour bien prier, il faut demander l'assistance du Saint-Esprit; mais, pour obtenir cette assistance, ne faut-il pas bien prier? Il faudra donc qu'avant d'implorer l'assistance du Saint-Esprit on lui demande de nous aider dans cette imploration, et « nous voilà au rouet »! Réponse : ne nous préoccupons pas de cela; faisons de notre mieux, avec l'assistance du Saint-Esprit qui ne nous manque jamais, notre prière préparatoire à la prière, puis livrons-nous à la prière.

IV. *NÉCESSITÉ DE L'ÉTAT DE GRÂCE*. — L'état de grâce est-il nécessaire pour prier, pour bien prier? Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 1, qu. 3 (il s'agit des prières faites par les pécheurs pour les morts); *Sum. theol.*, II^a-II^e, q. lxxxiii, a. 16; q. clxxviii, a. 2, ad 1^{um}; *Quæst. disp. De potentia*, q. vi, a. 9, ad 5^{um}; Suarez, l. I, c. viii, n. 9; c. ix, n. 7; *Catéch. rom.*, part. IV, c. III, n. 5.

Il suffira, pour répondre à la question, de transcrire ce paragraphe du *Catéchisme romain* : « Un autre degré de la prière se trouve dans ceux qui, étant coupables de péchés mortels, s'efforcent néanmoins de se relever par cette foi qu'on appelle morte, et de retourner à Dieu... La prière de ces hommes est admise devant Dieu, et non seulement elle est exaucée, mais encore la miséricorde divine invite avec la plus grande bonté les pécheurs à prier : *Venez à moi*, dit-elle, *vous tous qui êtes affligés et chargés, et je vous soulagerai*. Ainsi le publicain, qui n'osait pas lever les yeux au ciel, sortit néanmoins du temple plus juste que le pharisien. » Nous n'aurions rien dit de cette question, si la « philosophie de la prière » de H. Bremond, fondée sur une confusion constante entre la grâce actuelle et la grâce sanctifiante, entre l'action du Saint-Esprit sur les âmes, qu'elles soient ou non justifiées, et sa présence dans les âmes justifiées, ne renversait l'enseignement traditionnel sur cette question. « Non que nous refusions à la prière du pécheur, écrit-il, *Hist. litt.*, t. viii, p. 371, tout caractère de prière. Il semble cependant qu'on ne peut l'appeler prière au sens plein du mot. Quasi-prière, prière analogique, essai de prière. » Et pourquoi? Le *Miserere* ne serait donc pas une vraie prière? Est-ce que tout le monde ne reconnaît pas que l'un des objets principaux de la prière, c'est l'imploration du pardon? *Orare*, dit saint Grégoire le Grand, *est amarus gemitus in compunctione resonare*, cf. *supra*, col. 183. Si ce n'est pas l'essence de toute prière, c'est au moins une espèce de prière. Cf. Pottier, S. J., *Pour saint Ignace et les « Exercices » contre l'offensive de M. Bremond*, p. 30, note.

V. *LONGUEUR DE LA PRIÈRE*. — La prière doit-elle être longue? Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 2, qu. 2; II^a-II^e, q. lxxxiii, a. 14; Suarez, l. III, c. vii, n. 4-5.

Il n'est évidemment question ici que de la prière facultative : la prière obligatoire doit durer au moins le temps nécessaire pour la prononciation correcte des formules prescrites, temps qui varie, remarque Suarez,

juxta velocitatem orantis. Pour saint Thomas, la durée, comme la fréquence, de la prière facultative doivent être calculées d'après les dispositions de celui qui prie et d'après l'utilité spirituelle qu'on en retire; la règle ou le principe posé par saint Thomas n'est pas exactement le même dans les *Sentences* et dans la II^a-II^æ: là, il nous dit : « Dans la prière, il faut tenir compte de la dévotion de celui qui prie, et par conséquent la prière devra se prolonger autant de temps que la dévotion pourra se conserver; donc, si la dévotion peut se conserver longtemps, la prière doit être *diuturna et proluxa*; si, au contraire, la prolixité engendre le dégoût ou l'ennui, il ne faut pas la prolonger. » Dans la II^a-II^æ, la durée de la prière variera d'après le profit spirituel qui en résultera : « Toute chose doit se proportionner à sa fin. Il convient donc que la prière dure aussi longtemps qu'il est utile pour entretenir la ferveur du désir. Lorsqu'elle dépasse cette mesure au point de ne pouvoir se prolonger sans dégoût, il ne faut pas s'y étendre davantage. » Et cette règle si sage, qu'il emprunte à saint Augustin, saint Thomas voudrait qu'on l'appliquât à la prière publique aussi bien qu'à la prière privée : et *sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparisonem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparisonem ad populi devotionem*. Donc, pas de trop longs offices pour « le peuple », et, *a pari*, pouvons-nous ajouter, que la longueur du bréviaire soit calculée de telle sorte que le prêtre puisse le réciter avec dévotion et qu'il ne lui soit pas trop à charge : la qualité vaut mieux que la quantité. De la règle posée par saint Thomas, Suarez tire cette conclusion qu'on ne doit pas s'imposer une multitude de prières vocales que, vu ses occupations, on ne pourrait réciter qu'en les expédiant : *cavendum est ne tot multiplicentur vocales orationes, ut sese quodammodo impediunt, quia, consideratis aliis occupationibus, non possunt nisi nimia velocitate expleri*.

VI. QUI PEUT-ON PRIER ? — I. LA PRIÈRE NE PEUT-ELLE S'ADRESSER QU'À DIEU ? — Cf. saint Thomas, *IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 5; dist. XLV, q. III, a. 1-2; II^a-II^æ, q. LXXXIII, a. 4; Suarez, I, I, c. IX-XI.

A première vue, il semblerait bien que la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu : « par définition » d'abord, comme dit saint Thomas, puisqu'on définit la prière *ascensus intellectus in Deum*; puis, parce qu'elle est un acte de religion ou, ce qui revient au même, de latrerie, donc un acte réservé à Dieu; ensuite, Dieu seul, omniprésent et omniscient, est à même de connaître nos prières, même celles que nous faisons à haute voix; enfin, même à supposer que les anges et les saints qui sont au ciel puissent nous entendre et intercéder pour nous, quel avantage aurions-nous à recourir à leur intercession ? « Dieu est infiniment plus miséricordieux que n'importe quel saint, et son cœur plus porté à nous exaucer que celui de n'importe quel saint. Il semble donc bien inutile de placer les saints entre Dieu et nous, pour qu'ils intercèdent pour nous. » D'ailleurs, il semble encore inutile de prier les saints pour une autre raison : « Si nous sommes dignes de leur intercession, ils prieront pour nous, même si nous ne le leur demandons pas; et, si nous n'en sommes pas dignes, ils ne prieront pas pour nous, même si nous le leur demandons. » Suarez, après avoir énuméré tous les hérétiques qui ont contesté la légitimité de la prière adressée aux saints, Vigilantius, les apostoliques, les cathares, les pauvres de Lyon, les vaudois, Wiclef, Luther, etc., c. x, n. 1, rapporte toutes les raisons qu'ils lui opposent. n. 2 : il n'en est qu'une que nous n'ayons pas encore mentionnée, celle qui se tire de la parole de saint Paul : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*, I Tim., II, 5 : « prendre les saints comme médiateurs entre Dieu et nous, c'est faire injure au Christ ». Parmi les erreurs de Nicolas Serru-

rier, condamnées par Martin V. dans la bulle *Ad hor præcipue* du 6 janvier 1420, figure cette proposition : *Oratio non debet dirigi nisi ad Deum solummodo, et non ad sanctos*. De Guibert, *Documenta...*, n. 333.

Le concile de Trente, en sa xxx^ve session, Denz.-Bannw., n. 984, a défini la doctrine opposée à cette erreur : « Le saint concile ordonne, à tous les évêques et à tous ceux qui ont charge d'enseigner, d'instruire avec soin les fidèles de ce qui concerne l'intercession et l'invocation des saints, d'après l'usage reçu dès les premiers temps du christianisme dans l'Église catholique, d'après le sentiment unanime des saints Pères et d'après les décrets des sacrés conciles; leur enseigne que les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes, qu'il est bon et utile de leur adresser des supplications et invocations et de recourir à leurs prières et à leur aide et secours pour obtenir de Dieu ses bienfaits par l'intermédiaire de son Fils, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est notre seul rédempteur et sauveur; et que ceux-là sont animés de sentiments impies : 1. qui disent que les saints qui jouissent dans le ciel de l'éternelle félicité ne doivent pas être invoqués; 2. ou qui prétendent : a) ou bien qu'ils ne prient pas pour les hommes; b) ou bien que les invoquer, afin qu'ils prient pour chacun de nous en particulier, est une idolâtrie, ou que cela est contraire à la parole de Dieu et opposé à l'honneur de Jésus-Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes; c) ou bien enfin que c'est une folie d'adresser des supplications vocales ou mentales à des êtres qui règnent dans le ciel. On peut donc commettre à ce sujet cinq hérésies.

La solution du problème se trouve dans la considération de la manière bien différente dont nous prions Dieu et dont nous prions les saints, différence qui fait qu'en réalité le recours à l'intercession des saints n'est pas une véritable prière et qu'en réalité la vraie prière ne s'adresse qu'à Dieu, directement ou indirectement. « Il y a deux manières de présenter sa requête à celui qu'on prie : on peut lui demander d'accomplir lui-même ce qu'on désire, ou bien de nous le faire obtenir. Dans le premier cas, la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu... [Je laisse de côté pour l'instant la raison qu'en donne saint Thomas.] C'est l'autre forme de prière que nous adressons aux saints, aux anges et aux hommes. Ce faisant, nous n'attendons pas d'eux qu'ils fassent connaître à Dieu notre requête, mais nous attendons de leur intercession et de leurs mérites qu'elle obtienne son effet... Cette différence (entre la manière dont nous prions Dieu et celle dont nous prions les saints) ressort des expressions mêmes que l'Église emploie dans ses prières officielles : à la sainte Trinité nous demandons d'avoir pitié de nous; aux saints, quels qu'ils soient, de prier pour nous. » II^a-II^æ, loc. cit. Aucune prière adressée à un saint, quel qu'il soit, donc pas même à la très sainte Vierge, pour ne pas parler de celles qui s'adressent aux saints anges, ne devrait donc lui demander de nous donner lui-même ce que nous souhaitons, pas même des biens ou avantages temporels, si minimes qu'ils soient, par exemple de retrouver un objet perdu, mais seulement de nous l'obtenir de Dieu, *non quasi per ipsum implenda, sed sicut per ipsum impetranda*; cf. Suarez, c. IX, n. 4-5. La raison en est que Dieu seul est capable de nous procurer « par lui-même » ce que nous désirons; car ce *per seipsum*, explique Suarez, comporte quatre choses : *primo, quod propria virtute possit conferre bonum quod postulatur; secundo, ut in eo bono conferendo, si velit, a nullo pendeat; tertio, quod a nemine impediri possit; quarto, ut ipse sua virtute et voluntate possit vel auferre impedimenta, vel disponere omnia aliunde necessaria ut talis effectus fiat*. S'il se rencontre, dans les prières que l'Église adresse aux saints, des expressions qui pa-

raissent contraires à cette règle, si elle leur demande, par exemple, de nous « accorder » telle ou telle chose, il faut toujours sous-entendre : « par vos prières, par votre intercession ». C. x, n. 7. Suarez concède cependant que de telles expressions peuvent encore s'expliquer par une sorte de pouvoir ministériel qu'il a pu plaire à Dieu d'accorder à quelques saints pour la collation de certaines de ses faveurs, par exemple pour la guérison de quelque maladie particulière ; c'est ce que dit saint Augustin : *Faciunt ista martyres, vel potius Deus, vel orantibus aut cooperantibus eis. Ibid.*

Revenons maintenant à la phrase de saint Thomas que nous avons provisoirement laissée de côté. Pour prouver que, seul, Dieu peut nous accorder *par lui-même* ce qui fait l'objet de nos prières, il s'appuie sur ce principe que « toutes nos prières doivent être ordonnées à l'obtention de la grâce et de la gloire, que Dieu seul peut nous octroyer ». Dans l'*In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 5, sol. 2, pour prouver qu'on ne doit pas adresser de prière aux « saints » qui sont encore en ce monde ou au purgatoire, il affirme que l'unique objet de la prière, c'est la béatitude et que, par conséquent, la prière ne peut s'adresser à ceux qui ne possèdent pas encore cette béatitude : *nihil petitur ab aliquo qui non habet; unde cum beata vita sit quæ in orando petitur, ad illos solos dirigi potest qui jam beatam vitam habent*. Suarez discute longuement la raison invoquée par saint Thomas pour prouver que Dieu seul peut nous accorder par lui-même ce qui fait l'objet de nos prières. C. ix, n. 3-11. Jean de Saint-Thomas lui réplique, *In II^{am}-II^a*, q. lxxxiii, a. 4, n. 4-8.

Il est facile de répondre aux objections apportées : 1. « Par définition », en effet, la prière ne s'adresse qu'à Dieu, parce qu'une définition ne doit contenir que *ea quæ per se sunt*; or, si *aliquo modo* on peut appeler prière les supplications adressées aux saints, *proprie et per se* la prière ne s'adresse qu'à Dieu. *In IV^{um} Sent.*, loc. cit., a. 5, ad 1^{um}. Cassien nommait *deprecatio*, et non *oratio*, la prière adressée aux saints. On pourra remarquer que le décret du concile de Trente cité plus haut n'emploie pas non plus le mot *oratio* pour désigner la prière adressée aux saints : il parle seulement d'invoquer, de supplier, ou d'invoquer en suppliant, *suppliciter invocare*. De même que le terme d'« adoration » est maintenant réservé au culte de Dieu, celui de « prière », si l'on s'entendait à ce sujet, pourrait peut-être avantageusement se voir restreint dans son extension ? — 2. La prière adressée aux saints n'est pas un acte de religion ou de latrie, au moins directement ; c'est un acte de dulia. Suarez, c. x, n. 8-9. Au fond, cependant, à travers les saints, c'est bien à Dieu que nous nous adressons : *cum sancti orantur, non eis latria exhibetur, sed illi a quo petitio orantis explenda operatur. In IV^{um} Sent.*, loc. cit., ad 2^{um}. — 3. Si les saints ne connaissent pas, par les moyens dont ils disposent, les prières que nous leur adressons, Dieu ne manque pas de moyens pour les leur faire connaître : « Les bienheureux, dit saint Grégoire, découvrent dans le Verbe ce qu'il sied qu'ils connaissent des événements qui nous concernent, même ce qui se passe au fond des cœurs. Or, il convient par-dessus tout qu'ils connaissent les demandes qui leur sont faites, oralement ou mentalement. Ils connaissent donc, Dieu les leur découvrant, les prières que nous leur adressons. » II^a-II^a, loc. cit., ad 2^{um}; cf. Mennessier, *op. cit.*, p. 264, une note relative à la manière dont les saints ont connaissance de nos prières, si c'est *in Verbo* ou *extra Verbum*; Suarez, c. x, n. 19-20, et Jean de Saint-Thomas, *ibid.*, n. 30-40. — 4. Suarez, *ibid.*, n. 21, juge si peu importante la quatrième difficulté, qu'il y répond à peine. Ce n'est pas, dit-il, parce que nous douterions de l'infinie miséricorde de Dieu à notre égard, que nous recourons à l'intercession des saints, mais parce que, peut-être, il

entre dans les desseins de la Providence de ne nous accorder ses faveurs que si nous les lui demandons par l'entremise des saints : *non oramus sanctos quia de divina voluntate diffidamus, sed ut ordinem Providentiæ suæ impleamus; nescimus enim quomodo disposuerit aliquid nobis dare*. Saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. iii, a. 2, invoque à ce propos la théorie du pseudo-Denys sur les intermédiaires : *iste ordo est divinitus institutus in rebus, ut per media, ultima reducantur in Deum*; et, par conséquent, ce n'est pas parce que Dieu manquera de miséricorde qu'il faut recourir aux prières des saints pour exciter sa clémence, *sed est ad hoc ut ordo prædictus conservetur in rebus*. — 5. Enfin, recourir à l'entremise des saints n'est pas contredire l'enseignement de l'Apôtre sur l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. La médiation du Christ peut s'entendre de deux manières : *vel per modum advocati et orantis, vel per modum merentis nobis aut satisfaciens pro nobis*; quand nous recourons à la médiation du Christ, ou bien nous lui demandons d'intercéder pour nous maintenant auprès de son Père, ou bien nous nous réclamons auprès de Dieu des mérites et des satisfactions de sa vie terrestre; pourquoi les saints, quand ils prient pour nous, n'en feraient-ils pas autant ? Ou bien ils s'adressent directement au Christ et lui demandent d'intercéder pour nous auprès de son Père; ou bien, s'adressant directement au Père, ils lui demandent de nous accorder ses faveurs en considération des mérites et des satisfactions du Christ. Suarez, l. X, c. x-xi.

II. QU'EN DOIT-ON PAS PRIER ? — 1^o Qu'il ne faille pas prier le Christ, mais le Père par le Christ, c'était l'avis d'Origène, *De la prière*, c. xv-xvi : « Ils pèchent par sottise, faute de considération et d'attention, ceux qui prient le Fils, soit avec le Père, soit sans le Père. » « Vous ne devez pas prier celui qui, pour vous, a été établi grand prêtre par le Père, celui que le Père a fait votre avocat; mais vous devez prier par le grand prêtre, par l'avocat, qui peut compatir à vos faiblesses, ayant été tenté en tout comme vous, fait-il dire au Christ; il n'est pas raisonnable que ceux-là prient leur frère qui ont été jugés dignes d'avoir le même père; il vous faut offrir votre prière au seul Père, *avec moi et par moi*. » Origène voulait réagir contre la pratique, admise de tout temps dans l'Église, d'adresser des prières au Christ. Mais pour quelle raison ? Il ne le cache pas : « Si nous entendons ce qu'est la prière, peut-être verrons-nous qu'il ne faut prier *aucun être produit*, et pas même le Christ, mais seulement le Dieu et Père de l'univers, que lui-même notre Sauveur priaît et qu'il nous enseigne à prier. » Prier le Christ, aux yeux d'Origène, c'était professer son égalité, peut-être même son identité avec Dieu, car, pour lui, « si l'on entend bien ce qu'est la prière », elle ne peut s'adresser qu'à Dieu; or, il n'admettait ni l'égalité ni l'identité du Fils avec le Père : « le Fils est différent du Père par l'essence et par le suppôt »; il ne faut donc pas le prier. Sur quoi, M. Bardy fait cette observation : « Il est certain que la prière liturgique, dès les plus anciens temps du christianisme, est présentée au Père par le Fils; mais il n'est pas moins certain que, de tout temps, on a prié le Christ dans l'Église, et Origène lui-même, dans ses homélies, se conforme fréquemment à l'usage courant. Le scrupule qu'il témoigne ici est exagéré; il marque une réaction stérile, mais dangereuse, contre la pratique universelle. Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 174-247. » *Bibliothèque patristique de spiritualité*. Origène, *De la prière*, trad. Bardy, Paris, 1932, p. 77-78, note.

Suarez remarque que l'Église ne prie pas le Christ d'« intercéder pour nous », l. I, c. x, n. 16, mais d'« avoir pitié de nous » et de nous « accorder » ce que nous lui demandons, chose que nous ne pouvons pas dire aux

saints; l'Église ne prie donc pas le Christ en tant qu'homme, mais en tant que Dieu, et cela pour éviter le scandale, pour ne pas paraître le prier *tanquam ad purum hominem*. N. 18. Cependant, *per se et intrinsece*, on pourrait demander au Christ d'intercéder pour nous, puisque, en réalité, contrairement à l'opinion de certains théologiens, n. 14, le Christ continue de prier pour nous dans le ciel, comme il le faisait dans sa vie terrestre, n. 15; *verior sententia est*. Mais il faudrait bien prendre garde, si on le faisait, de ne pas tomber dans le nestorianisme, *id est non dividendo personas sed naturas*. N. 18.

2^o Les âmes du purgatoire? Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 5, qu. 2; II^a II^{ae}, q. LXXXIII, a. 4, ad 3^{um}; a. 11, ad 3^{um}; Suarez, I, I, c. x, n. 25-28.

Suarez constate que la doctrine commune, *communis sententia*, enseigne qu'il ne faut pas prier les âmes du purgatoire. Elle s'appuie particulièrement sur l'autorité de saint Thomas, qui en donne les raisons suivantes : 1. D'abord, ce n'est pas l'usage dans l'Église; *et id eo eorum suffragia non imploramus orando*, a. 1, ad 3^{um} s'il avait trouvé l'usage établi, il aurait bien su découvrir des raisons pour le légitimer). — 2. Puis, « comme ceux qui sont en purgatoire ne jouissent pas encore de la vision du Verbe, il n'est pas en leur pouvoir de connaître ce que nous pensons ou disons », *Ibid.* — 3. « Dieu veut que les êtres inférieurs soient secourus par ceux qui leur sont supérieurs. Or, ceux qui sont en purgatoire, s'ils nous sont supérieurs par leur impeccabilité, nous sont inférieurs par les peines qu'ils endurent », a. 11, ad 4^{um} et ad 3^{um}; dans les *Sentences*, au lieu de l'impeccabilité, c'est leur sécurité qu'il oppose à leur peine, *quavis sint in majori securitate quam nos, tamen sunt in majori afflictione*; en outre, ils ne sont plus en état de mériter; donc « ils ont plus besoin qu'on prie pour eux qu'ils ne sont en état de prier pour les autres ». — 4. « On ne prie pas ceux pour qui l'on prie », *non est ejusdem orari et quod pro eo oretur*. — 5. « On ne prie les saints qu'en tant qu'ils participent pleinement à la divinité; mais ils ne participent pleinement à la divinité qu'en tant qu'ils participent à la béatitude; donc il ne faut prier que ceux qui sont dans la béatitude. » — 6. Enfin, *nemo dat quod non habet*; « par conséquent, comme, en priant, c'est toujours en définitive la béatitude que nous demandons, la prière ne peut être adressée qu'à ceux qui possèdent déjà cette béatitude ».

Toutes ces raisons, d'inégale valeur, n'ont semblé péremptoires, ni à Médina, *Codex de oratione*, q. iv et v, ni à Suarez; cf. la note de Mennessier, p. 264-267. Celui-ci constate d'abord « la pratique privée des fidèles qui prient fréquemment les âmes du purgatoire », pratique que l'Église n'a pas réprouvée, donc qu'elle folère, bien qu'elle « ne la confirme pas de sa pratique publique ». Pour la justifier, dit Suarez, deux choses sont suffisantes, mais nécessaires : que les âmes du purgatoire puissent prier pour nous et qu'elles puissent connaître les prières que nous leur adressons; encore la seconde paraît-elle moins nécessaire que la première, car elles pourraient toujours prier, comme nous le faisons nous-mêmes, pour ceux qui se recommandent spécialement à leurs prières, ou pour ceux qui, par leurs suffrages, leur viennent en aide, sans les connaître nommément; Suarez n'admet pas cependant cette restriction : pour qu'on puisse prier les âmes du purgatoire, il faut, selon lui, qu'elles puissent avoir connaissance de nos prières. Or, pourquoi ne pourraient-elles pas prier pour nous ? Ni les peines qu'elles endurent, ni le fait qu'elles sont hors d'état de mériter, ne peuvent les empêcher de prier pour nous; les raisons invoquées par saint Thomas à ce sujet ne paraissent pas très sérieuses. Mais peuvent-elles, et comment,

avoir connaissance de nos prières ? Médina et Suarez estiment qu'il n'est pas incroyable que nos prières leur soient transmises par le ministère des anges gardiens. Quoi qu'il en soit, conclut Suarez, on ne peut blâmer ceux qui estiment pouvoir recourir aux suffrages des âmes du purgatoire; d'ailleurs, quand leur épreuve sera terminée, elles auront sans doute connaissance des prières que nous leur aurons adressées durant le temps de leur épreuve, et par conséquent, un jour ou l'autre, notre prière parviendra à destination; et, comme pour Dieu le temps ne compte pas, c'est au moment même où nous aurons prié les âmes du purgatoire que nous pourrions bénéficier de leurs suffrages ultérieurs. Cf. J.-B. Walz, *Die Fürbille der armen Seelen und ihre Anrufung durch die Glaubigen auf Erden*, Bamberg, 1933.

VII. QUE PEUT-ON DEMANDER ET POUR QUI ? — I. LA QUESTION PRÉALABLE : EST-IL PERMIS, EST-IL AVANTAGEUX D'ADRESSER À DIEU DES DEMANDES PARTICULIÈRES ? — Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 4; II^a II^{ae}, q. LXXXIII, a. 5; Suarez, I, I, c. XVII, n. 1-2.

Au rapport de Valère Maxime, dit saint Thomas, « Socrate pensait qu'on devait se borner à demander aux dieux immortels de nous être bienfaisants; il estimait qu'ils savent ce qui est utile à chacun, tandis que la plupart du temps nous escomptons de nos vœux ce qu'il vaudrait mieux que nous n'obtenions pas. » Wiclef, dit Suarez, devait penser comme Socrate, puisqu'il prétendait qu'il ne fallait pas prier spécialement pour telle ou telle personne en particulier : logiquement cette interdiction entraîne l'autre, puisqu'elles s'appuient sur la même raison. Enfin, Suarez fait encore allusion à des « hérétiques appelés *illuminés*, qu'on dit avoir aussi partagé ce sentiment : ils déclaraient qu'il ne faut rien demander à Dieu, sinon que sa volonté s'accomplisse, parce que nous ne pouvons désirer que cela et que cela est préférable à tous les biens ».

La raison principale qui semblerait justifier cette interdiction se trouve dans la parole de saint Paul, qui paraît faire écho à celle de Socrate : *Quid oremus sicut oportet, nescimus*. Rom., VIII, 26. Si nous ne savons pas ce qu'il nous faut demander, parce que nous ne savons pas si telle ou telle chose ne nous sera pas plus nuisible qu'utile, ne vaut-il pas mieux nous abstenir de formuler à Dieu des demandes particulières ? Si Dieu allait nous exaucer, cela tournerait à notre dam. Et puis, « adresser à quelqu'un une demande déterminée, c'est tenter d'incliner sa volonté à faire ce que nous voulons; or, nous ne devons point tendre à ce que Dieu veuille ce que nous voulons, mais bien à conformer notre volonté à la sienne ». Enfin, celui qui adresse à Dieu des demandes particulières ne paraît pas dans les dispositions de confiance et d'abandon à Dieu recommandées par le psalmiste : *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutrit*.

A l'encontre : l'autorité décisive en cette matière, c'est la formule de prière que le Seigneur nous a donnée et qui contient des demandes particulières. Aussi, Suarez n'hésite pas à dire que la légitimité de demandes spécifiées est de foi : *quod censeo esse de fide, sufficienter probari ex oratione dominica*.

Le principe de solution de toutes les difficultés soulevées contre cette thèse se trouve dans la distinction entre les choses dont nous pouvons bien ou mal user, comme « les richesses, qui, pour continuer la citation de Valère Maxime, ont été la ruine de bien des gens; les honneurs, qui en ont perdu un grand nombre; les règnes dont on voit l'issue souvent misérable; les alliances splendides qui plus d'une fois bouleversent à fond les familles »; et les biens dont on ne peut mal user et qui ne peuvent avoir d'issue fâcheuse : ce sont

ceux qui font notre béatitude ou qui nous permettent de la mériter; ces biens-ci, les saints dans leurs prières les demandent sans condition, *absolute*. II^a-II^e, *loc. cit.* Et les autres, par conséquent, ne doivent être demandés que sous condition; sous condition que, selon la prescience divine, ils ne nous seraient pas plus nuisibles qu'utiles en vue de notre salut.

Et, pour répondre aux objections particulières, spécialement à celle qui se tire de la parole de saint Paul, on peut dire que « bien que l'homme ne puisse de lui-même savoir ce qu'il doit demander, cependant l'Esprit, comme l'ajoute l'Apôtre, vient en aide à notre faiblesse : nous inspirant de saints desirs, il rectifie nos demandes, *recte postulare nos facit* ». *Ibid.*, ad I^{um}. Dans les *Sentences*, ad I^{um}, saint Thomas renvoie à l'interprétation de ce texte par saint Augustin : la parole de saint Paul ne concernerait que les prières par lesquelles nous demandons d'être délivrés des tribulations temporelles, qui le plus souvent nous sont envoyées pour notre profit spirituel; dans ces circonstances, on peut dire en vérité que nous ne savons pas ce que nous devons demander; mais habituellement nous savons bien ce qu'il faut demander, comme nous savons ce qu'il faut désirer : *de quibusdam bene scimus quod ea petere oportet, sicut et quod desiderare*. D'autre part, si l'on nous reproche de prétendre faire plier la volonté divine devant la nôtre, au lieu de conformer la nôtre à la sienne, répondons que « quand, dans la prière, nous demandons ce qui concerne notre salut, nous conformons notre volonté à celle de Dieu, qui veut le salut de tous les hommes ». II^a-II^e, ad I^{um}.

II. LA DEMANDE DES BIENS SPIRITUELS. — Reprenant les termes de saint Thomas, Suarez les définit d'abord : *omnia honesta bona quibus nemo potest male uti*, « qu'il s'agisse de la grâce et des vertus surnaturelles et des œuvres qu'elles produisent, ou des vertus morales acquises et de leurs actes ». L. I, c. xvii, n. 3. Un peu plus loin, il ne s'agit plus que « de la vie éternelle et de tous les biens et moyens qui peuvent concourir à son obtention ». C. xx, n. 1. Qu'on puisse et qu'on doive les demander à Dieu, *de hoc nulla est controversia*. Mais quelques questions se posent pourtant à leur sujet.

1^o Peut-on les demander « indistincte et *absolute* » ? Tous les théologiens enseignent, après saint Thomas, qu'il y a précisément cette différence, entre les biens spirituels et les temporels, que les premiers peuvent et doivent être demandés sans condition, et les seconds seulement sous condition. *Ibid.*, n. 2. Pourtant, la possession des biens spirituels n'est pas toujours exempte de dangers : elle peut être l'occasion *alicujus gravissimi mali, quale est presumptio, superbia, ingratitude in Deum vel quidpiam simile*. N. 3. Par conséquent, il peut y avoir lieu de ne demander certains biens spirituels, ceux qui ne sont pas strictement nécessaires au salut, ceux qu'on peut appeler *bona supererogationis et excellentiæ ejusdam in vitæ sanctitate*, n. 4, que sous condition, que « si Dieu a prévu que ces biens ne seraient pas pour nous une occasion de ruine ». Encore faut-il distinguer, en ce qui concerne ces biens spirituels surérogatoires, ceux qui constituent, pour ainsi dire, l'essence de la sainteté, et c'est l'abondance de la grâce et de la charité, avec les vertus et les dons qui l'accompagnent; et, d'autre part, certains biens spirituels qu'on peut appeler accidentels, parce que la sainteté peut exister sans eux, comme ils peuvent se rencontrer sans elle : tels sont, par exemple, un certain degré de contemplation éminente, les visions ou révélations, les douceurs ou suavités spirituelles, dont saint Bonaventure disait qu'elles sont communes aux bons et aux méchants; pour les premiers, on peut les demander sans condition, même sous-entendue, parce que, précisément, en demandant une sainteté parfaite, on demande une sainteté accompagnée d'humilité, *quia*

petendo perfectam sanctitatem, petimus humilem sanctitatem (ut sic dicam) et solidam virtutem, quæ cum elatione esse non potest; pour les autres, au contraire, on ne peut les demander qu'avec beaucoup de précaution, de prudence et d'humilité, donc pas d'une manière inconditionnelle. N. 5.

2^o Peut-on les demander « *absque ulla limitatione* » ? *Ibid.*, c. xxi, n. 2. — Ces biens spirituels, dont nous venons de dire qu'ils constituent l'essence de la sainteté et qu'on peut les demander sans condition, peut-on aussi les demander sans limite ? Si oui, on pourra donc demander d'atteindre à la sainteté des apôtres, et même de la très sainte Vierge, *quod dicere absurdum esset*. Sinon, on ne peut plus dire qu'il soit permis de demander ces biens sans condition; quel que soit le degré de sainteté que je demande, il faudra toujours que je sois entendu : à condition qu'il soit conforme aux vues de la Providence que je parvienne à ce degré de sainteté : *ergo non licet sanctitatem absolute petere, maxime in aliquo definito gradu, sed solum sub conditione, si id fuerit consentaneum divinæ voluntati*. Peut-on répondre à ce dilemme ? Oui, mais en distinguant les biens spirituels, la sainteté, qui peuvent être obtenus de Dieu *secundum legem ordinariam*, par les voies ordinaires de sa providence, et les biens spirituels, la sainteté, dont l'obtention nécessite une intervention extraordinaire de Dieu : *potest peti absolute tota illa perfectio quæ secundum legem ordinariam comparari potest per media præstilita a Deo, quæ sine miraculo conferri solent*. *Ibid.*, n. 10. En somme, cela revient à dire qu'on peut demander à Dieu, d'une manière inconditionnelle, des biens spirituels, une perfection, une sainteté, sans limites fixes, mais non vraiment illimités. On ne peut demander, d'une manière inconditionnelle, d'atteindre à tel ou tel degré de sainteté, d'obtenir ces faveurs particulières, ces miracles de la grâce, qui mènent à la haute sainteté : Dieu a ses privilégiés, qu'on peut envier, mais qu'on ne peut demander, sans condition, d'égaliser : *non oportet ergo ad hæc particularia descendere, multoque minus ad petenda singularia privilegia, aut extraordinaria dona per se non necessaria ad substantialem sanctitatem*. *Ibid.*

III. LA DEMANDE DES BIENS TEMPORELS. — 1^o Est-il permis de les demander ? — Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 4, qu. 2; II^a-II^e, q. lxxxiii, a. 6; Suarez, l. I, c. xvii.

Et pourquoi ne le serait-ce pas ? Saint Thomas en donne plusieurs raisons : 1. d'abord, parce que, selon l'Évangile, nous ne devons pas les rechercher; or, les demander, c'est les rechercher; 2. ensuite, parce que, toujours d'après l'Évangile, nous ne devons pas nous en soucier, nous en mettre en peine; or, les demander, c'est s'en soucier, s'en mettre en peine; 3. de plus, la prière n'est-elle pas, par définition, une élévation de l'âme vers Dieu ? Or, demander des biens temporels, c'est au contraire l'abaisser vers des choses qui sont au-dessous d'elle, *petendo temporalia descendit (mens) ad ea quæ infra se sunt*; 4. enfin, « on ne doit demander que ce qui est bon et utile; or, les biens terrestres sont parfois nuisibles, aussi bien temporellement que spirituellement ».

Voilà les objections. Voici les autorités que saint Thomas apporte en sens contraire : 1. le *Panem nostrum quotidianum* de l'oraison dominicale, qu'il faut entendre de la nourriture du corps aussi bien que de celle de l'âme; 2. le texte des Proverbes, xxx, 8 : *Tribue tantum victui meo necessaria*; 3. celui de saint Bernard : *Petenda sunt temporalia quantum necessitas petit*.

La solution rationnelle de la question se trouve dans le principe énoncé par saint Augustin : « On peut demander tout ce que l'on peut désirer. » Or, on peut désirer les biens temporels, « non pas sans doute *principaliter* et à titre de fin dernière, mais comme des

secours, des instruments, qui nous aident à tendre à la béatitude : notre vie corporelle, en effet, trouve en eux son soutien, et notre activité vertueuse les emploie à titre d'instruments ». II^a-II^{ae}, *loc. cit.* Dans les *Sentences*, *loc. cit.*, saint Thomas avançait une double distinction à propos des biens qu'on peut désirer : certains sont désirés pour eux-mêmes, et d'autres seulement *propter aliud*; d'autre part, certains peuvent être désirés sans mesure, *non habent superfluitatem desiderii*, comme les vertus, et d'autres seulement dans une certaine mesure, comme les plaisirs, les richesses et choses semblables. « Or, les biens temporels ne peuvent être désirés que *propter aliud* et que dans une certaine mesure, à savoir pour autant qu'ils sont nécessaires à l'entretien de la vie présente. Et c'est avec cette double restriction qu'on peut les demander à Dieu. »

Ces principes, ces distinctions, vont servir à répondre aux objections : 1. L'Évangile, disait-on, nous défend de rechercher les biens temporels; *principaliter*, oui; *secundario*, non; c'est ce que dit saint Augustin, commentant le discours sur la montagne : « Lorsque le Seigneur déclare qu'il faut chercher d'abord le royaume des cieux, il veut dire que les biens temporels ne doivent être recherchés qu'ensuite, d'une postériorité non de temps, mais de valeur; *illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum* »; 2. « Tout souci des choses temporelles n'est pas interdit, mais seulement un souci exagéré et désordonné »; 3. « Lorsque notre âme se porte aux choses temporelles pour s'y reposer, oui, elle s'y ravale; mais quand elle s'y porte en vue de la béatitude, loin de se ravalier à leur niveau, ce sont elles au contraire qu'elle élève et rehausse »; 4. enfin, « du moment que nous demandons les biens temporels non pas *principaliter*, mais *in ordine ad aliud*, par là même nous demandons à Dieu de ne nous les accorder que pour autant qu'ils sont utiles à notre salut. »

2^o Ne peut-on demander à Dieu les biens temporels qu'en vue de la béatitude ? Suarez, I, l. c. xvii, n. 4. — Telle paraît bien être la pensée de saint Thomas, au moins dans la II^a-II^{ae}; car, dans les *Sentences*, il ne le dit pas expressément; on pourrait même croire qu'il dit le contraire quand il déclare que les biens temporels ne doivent être désirés, et par conséquent demandés, que *secundum quod sunt necessaria ad vitam præsentem agendam*. Pour résoudre la question, Suarez, *ibid.*, n. 3, distingue les biens terrestres en deux catégories : les uns, comme la vie, la santé, la science, *sunt per se convenientia naturæ, ac proinde per se appetibilia secundum rectam rationem, propter bonum et convenientem statum naturæ*; les autres, comme les honneurs, la réputation, le pouvoir, les richesses, etc., *sunt bona indifferentia, quæ propter se appetibilia non sunt, sed tantum propter utilitatem ad alia bona per se et honeste appetibilia*; et, parmi ces biens indifférents, il faut encore distinguer ceux qui sont *simpliciter vel moraliter necessaria* pour acquérir ou conserver les premiers, par exemple la nourriture, les vêtements, la bonne réputation, et ceux qui ne sont pas nécessaires, comme de grandes richesses, de grands honneurs, etc. Or, dit Suarez, n. 7, les biens de la première catégorie, nous pouvons les demander à Dieu pour eux-mêmes et non pas seulement en vue de la béatitude éternelle; non pas évidemment comme s'ils constituaient notre fin dernière, mais en tant qu'ils sont des fins prochaines qui peuvent être recherchées pour elles-mêmes : *verum est tale bonum peti posse absque morali malitia sine tali relatione ad beatitudinem; quia hæc relatio operantis non est intrinsece necessaria ad moralem bonitatem, ut patet de opere eleemosynæ facto ex naturali misericordia, sine ulla memoria beatitudinis, nec relatione formali aut virtuali operantis*. En conséquence, ces biens primordiaux, on peut aussi les demander sans condition. *Ibid.*, n. 8-10.

Suarez va plus loin encore : non seulement les biens de la première catégorie, mais ceux de la seconde qui sont nécessaires pour vivre, nous pouvons encore les demander de la même manière que les premiers, à condition que nous ne les demandions pas pour eux-mêmes, ni en trop grande abondance, mais seulement dans la mesure où ils sont nécessaires *ad hujus vite commoditatem*. *Ibid.*, n. 11. En revanche, on ne peut demander l'abondance de ces biens que sous condition, même si l'on a la ferme intention de n'en faire qu'un bon usage. N. 12. La raison en est qu'il y a toujours danger à posséder ces biens en grande abondance. Pourrait-on dire, néanmoins, qu'il y aurait péché à demander sans condition de grandes richesses ou de grandes dignités, l'épiscopat par exemple, si l'on est fermement résolu à n'en faire qu'un bon usage ? Suarez, n. 14, n'oserait pas dire que ce soit un acte intrinsèquement et partant toujours mauvais; on peut se sentir assez sûr de soi pour espérer qu'on échappera aux dangers que présente la possession de ces biens.

IV. POUR QUI PEUT-ON DEMANDER ? — 1^o Question préalable : peut-on prier pour autrui ? — A cette question saint Thomas fait les objections suivantes, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 4, qu. 3 : 1. « Nous devons suivre, quand nous prions, le modèle que Dieu nous a donné; or, dans l'oraison dominicale, nous formulons des demandes pour nous, mais non pas pour autrui; 2. « On prie pour être exaucé; or, l'une des conditions requises pour qu'une prière puisse être exaucée, c'est précisément qu'on prie pour soi-même », du moins au dire de saint Augustin; 3. de deux choses, l'une : ou bien l'on prierait pour les méchants, et cela est défendu, d'après Jer., vii, 16; ou bien l'on prierait pour les bons, et cela est inutile, car « les prières qu'ils font pour eux-mêmes sont exaucées »; 4. enfin, prier pour les autres n'est-ce pas usurper un rôle qui n'appartient qu'au Christ ? *Redundantia gratiæ ex uno ad alium pertinet ad excellentiam plenitudinis quæ fuit in Christo secundum quod est caput nostrum*.

A l'encontre, saint Thomas fait observer que la prière pour autrui est commandée par le Christ : *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos*, Matth., v, 44, et recommandée par saint Jacques : *Orate pro invicem, ut salvemini*, Jac., v, 16.

Qu'on puisse et même qu'on doive prier pour autrui, il est facile d'en rendre raison. « Ce que nous devons demander dans nos prières, c'est ce qu'il nous faut désirer. Or, il ne suffit pas de désirer notre bien personnel, nous devons aussi vouloir du bien aux autres : cela fait partie de la dilection que nous devons avoir pour le prochain. Donc, la charité requiert que nous prions pour les autres. D'où la parole de saint Jean Chrysostome : « Le besoin nous contraint de prier pour nous-mêmes, mais c'est la charité fraternelle qui nous engage à prier pour autrui; et plus douce est la prière qui monte vers Dieu, non point portée par la nécessité, mais confiée par un cœur fraternel. » II^a-II^{ae}, *ibid.*, corp.

Et voici ce que l'on peut répondre aux objections : 1. L'oraison dominicale, loin d'être opposée à la prière faite pour autrui, paraîtrait plutôt défavorable à la prière qu'on ferait uniquement pour soi, s'il faut en croire saint Cyprien : « Si nous ne disons pas : *Mon Père*, mais *Notre Père*, ni *donne-moi*, mais *donne-nous*, c'est que le Maître de l'unité n'a point voulu que la prière fût affaire privée, et que chacun priât pour soi seulement; il a voulu que chacun priât pour tous, lui qui nous a tous portés en son unité. » 2. Sans doute, « prier pour soi est une des conditions requises pour que l'on obtienne sans faute ce que l'on demande, *ad indeficientiam impetrandi*; il arrive quelquefois, en effet, que la prière faite pour autrui n'obtient pas ce qu'elle demande, bien qu'elle possède toutes les autres conditions requises à cet effet, par suite d'un obstacle tenant

à la personne pour qui l'on prie »; cette prière ne sera pas néanmoins dépourvue de toute efficacité : si elle procède de la charité, elle augmentera les mérites de la personne qui prie, *meritoria erit oranti*. 3. Non, il n'est pas défendu de prier pour les pécheurs, ni inutile de prier pour les justes : « Il faut prier pour les premiers, afin qu'ils se convertissent, et pour les seconds, afin qu'ils persévèrent et progressent. Sans doute, en ce qui concerne les pécheurs, ne sont exaucées que les prières faites *pro prædestinatis* et non celles qui sont faites *pro præcitis ad mortem*; mais, comme nous sommes dans l'impossibilité de discerner les prédestinés des réprouvés, il s'ensuit que nous ne devons refuser à personne le suffrage de nos prières. Quant aux justes, on a trois motifs de prier pour eux : d'abord, parce que les prières d'un grand nombre sont plus facilement exaucées; ensuite, afin que de nombreuses personnes rendent grâces à Dieu pour les bienfaits qu'il accorde aux justes, bienfaits qui tournent aussi à leur profit, comme le dit l'Apôtre, II Cor., I, 11; en dernier lieu, afin que les âmes plus avancées évitent l'orgueil, en considérant qu'elles ont besoin des suffrages de celles qui le sont moins. » 4. Enfin, prier pour autrui n'est pas usurper le rôle du Christ, parce que « celui qui prie n'entend pas obtenir ce qu'il demande *propria virtute, sed virtute ejus quem orat*; et par conséquent, celui qui prie pour autrui ne s'attribue pas la grâce plénière, *gratiam plenitudinis*, mais il la reconnaît en celui qu'il prie et de qui il sollicite la grâce à donner au prochain ». Les trois premières réponses, comme les objections correspondantes, se trouvent dans la II^a-II^e, la quatrième dans les *Sentences*.

Une question subsidiaire : peut-on prier pour quelqu'un en particulier, ou doit-on se contenter de prier pour tout le monde en général ? Wiclef aurait soutenu cette idée qu'il n'est pas permis de prier pour une personne en particulier, pas plus pour soi-même que pour n'importe qui, cf. Suarez, I, I, c. XIII, n. 1, sous prétexte qu'il ne faut priver personne d'un bienfait qui par lui-même appartient à tout le monde et que d'ailleurs la prière n'est pas plus utile à telle personne déterminée si elle est faite exclusivement pour elle que si elle est faite pour tout le monde. Le concile de Constance, en sa VIII^e session, a condamné cette erreur de Wiclef : *Speciales orationes, applicatæ uni personæ per prælatos vel religiosos, non plus prosunt eidem quam generales, ceteris paribus*, Denz.-Bannw., n. 599. L'Écriture mentionne un certain nombre de prières faites pour telle ou telle personne en particulier : le Christ a prié pour Pierre, Luc., XXII, 32; ainsi que l'Église de Jérusalem, Act., XII, 5; saint Paul demande qu'on prie pour lui, Eph., VI, 19; Col., IV, 3, etc. Suarez, n. 3, prouve que les deux raisons invoquées par Wiclef sont sans valeur. Cf., I, I, c. XXVII, n. 5-7.

2^o Pour qui donc peut-on et doit-on prier? pour qui ne le peut-on pas? — Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. v, abordant cette question, commence par déclarer que personne au monde ne doit être exclu de nos prières, ni nos ennemis particuliers, ni ceux qui n'appartiennent pas à notre pays ou à notre religion : *orandum est pro omnibus sine ulla exceptione vel inimicitiarum, vel gentis, vel religionis*; et que notre prière doit viser à procurer à tous les hommes d'abord le salut de leur âme, ensuite la conservation de leur vie : *qua in oratione primum petenda sunt quæ salutem animæ complectuntur, deinde quæ corporis*; et ceci n'est pas un simple conseil, c'est un devoir imposé par la charité. Puis le *Catéchisme* énumère une série de personnes ou de catégories de personnes pour qui nous devons particulièrement prier : les pasteurs des âmes, les princes, les justes, nos ennemis personnels, tous ceux qui n'appartiennent pas à l'Église, les morts qui sont en purgatoire, les pécheurs. Enfin, on peut se demander si le

Catéchisme ne reconnaîtrait pas une sorte de prière pour les saints, *sanctorum omnium causa*; ce ne serait plus, il est vrai, une prière de demande, mais une prière d'action de grâces, par laquelle nous louons et bénissons Dieu « des victoires et du triomphe qu'ils ont remportés par un effet de sa bonté sur tous leurs ennemis, tant intérieurs qu'extérieurs ».

Mais ne pouvons-nous pas demander aussi pour les saints, cf. Suarez, I, I, c. XIV, et non seulement cette gloire extrinsèque, qui consiste dans le fait d'être connus, aimés et honorés de ceux qui vivent encore sur la terre, ce que l'Église paraît viser dans le *Suscipe sancta Trinitas* de l'offertoire : *ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem*, mais un accroissement de leur gloire essentielle, du degré de béatitude qu'ils ont mérité pendant leur vie terrestre? Le pape Innocent III, cap. *Cum Marthæ*, *De celebratione missarum*, rapporte, sans la faire sienne, mais non plus, semblait-il, sans la réprouver expressément, l'opinion assez répandue de son temps, d'après laquelle la gloire des saints pourrait recevoir des accroissements jusqu'à la fin du monde et il ajoute que c'est pour cela que l'Église de temps en temps pense pouvoir souhaiter l'augmentation de leur gloire, *licet plerique reputent non indignum sanctorum gloriam usque ad judicium augmentari, et ideo Ecclesia interim reputet sane posse augmentum glorificationis eorum optari*. Le pape ne partage pas cette opinion, mais il reconnaît qu'elle est sous-jacente à certaines prières de l'Église. Les théologiens postérieurs se sont rangés à l'opinion du pape, qui ne veut voir dans toutes les formules où l'Église demande que *talis oblatio prosit vel proficiat huic sancto vel illi ad gloriam et honorem*, que la demande de l'augmentation de la gloire extrinsèque, *ita debet intelligi ut ad hoc prosit quod magis ac magis glorificetur a fidelibus*. Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 2, qu. 4; Suarez, *op. cit.*; Jean de Saint-Thomas, *In II^{am}-II^e*, q. LXXXIII, a. 6, n. 3-4; Bellarmin, *Sexta controversia generalis, De purgatorio*, I, II, c. XVIII.

VIII. VALEURS ET EFFICACITÉ DE LA PRIÈRE. Saint Thomas reconnaît à la prière quatre espèces de valeurs, dont deux seulement lui conviennent en tant que prière, II^a-II^e, q. LXXXIII, a. 12 et 13 : dans l'art. 12, il signale sa valeur d'œuvre satisfactoire et, dans l'art. 13, les trois autres valeurs : « Les effets de la prière sont au nombre de trois. Le premier est commun à tous les actes qu'informe la charité : c'est le mérite. Le second appartient en propre à la prière : c'est l'obtention ou impétration. Le troisième effet est celui qu'elle produit dans l'âme par sa présence même : c'est une certaine réfection spirituelle. »

I. VALEUR D'ACTE MÉRITOIRE. — Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7, q. 2; II^a-II^e, q. LXXXIII, a. 7, ad 2^{um}; a. 15; Suarez, I, I, c. XXII.

« Il en va de la prière comme de tout autre acte vertueux : elle tient sa valeur méritoire de la charité dont elle est issue, celle-ci ayant en effet pour objet propre le bien éternel dont la jouissance est l'objet de nos mérites. Or, la prière procède de la charité par l'intermédiaire de la religion, dont elle est un acte : c'est à la religion, en effet, de présenter la prière à Dieu, tandis que la charité nous fait désirer ce dont elle demande l'accomplissement. » II^a-II^e, a. 15. Le même raisonnement se rencontrerait déjà dans les *Sentences*, avec cette différence que saint Thomas n'y affirmait pas que la prière procédait toujours et comme essentiellement de la charité, mais seulement *aliquando*; d'où il concluait, non pas que la prière est un acte méritoire, mais seulement qu'elle le peut être. Il est une autre condition nécessaire pour que la prière, comme tout autre acte vertueux, soit méritoire : c'est qu'elle soit faite en état de grâce, a. 15, ad 1^{um}; mais on pourrait dire que cette

condition est renfermée dans la première, parce qu'on ne peut avoir la charité qu'avec la grâce sanctifiante. On voit par là que saint Thomas ne parle que du mérite de *condigno*.

Pourtant, si le mérite a pour objet principal la béatitude et si, par conséquent, ce que nous méritons par la prière qui procède de la charité, c'est un accroissement de béatitude, on peut cependant par la prière, comme d'ailleurs par les autres bonnes œuvres qu'on accomplit, « mériter » autre chose que la béatitude, mériter par exemple que Dieu nous accorde tout ce que nous lui demandons dans la prière, à condition du moins que cela soit utile à la béatitude et concerne le salut. Ici encore, puisque saint Thomas assimile la prière aux autres bonnes œuvres, c'est-à-dire sans doute à celles que nous accomplissons en état de grâce, il n'est encore question que du mérite de *condigno*.

Suarez, *op. cit.*, n. 4, estime que l'état de grâce n'est pas nécessaire pour que notre prière, *positis ponendis*, puisse nous « mériter », mais cette fois de *congruo*, que Dieu nous accorde ce que nous lui demandons : *meritum de congruo sufficere probabile est ut ratione illius Deus petitionem compleat*. Et il ramène au mérite de *congruo* la « causalité dispositive » que l'on attribue à la prière et qui peut exister même en ceux qui n'ont pas encore recouvré l'état de grâce. Cf. *supra*, col. 222, la mention que nous avons faite de cette « causalité dispositive » attribuée à la prière.

II. VALEUR SATISFACTOIRE DE LA PRIÈRE

Cf. saint Thomas. *In IV^m Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 7; II^a II^a, q. LXXXIII, a. 12; Suarez, l. I, c. XXII, n. 7-8.

La question de savoir si la prière possède une valeur satisfactoire intéresse particulièrement les théologiens qui traitent du sacrement de pénitence : ils se demandent si la prière est une de ces œuvres pénibles que l'on peut imposer comme « pénitence », pour l'accomplissement du troisième acte du pénitent, la satisfaction. La réponse affirmative paraît à Suarez *certaina de fide*, à cause d'un canon du concile de Trente qui range la prière parmi les œuvres pieuses et pénibles par lesquelles on peut donner à Dieu satisfaction pour le péché. Sess. XIV, can. 13, Denz.-Bannw., n. 923. Saint Thomas démontre que la prière possède pleinement les caractères d'une vraie satisfaction pénitentielle. « La satisfaction, en effet, dit-il, a pour but de réparer (*recompensationem*) l'injure faite à Dieu par le péché passé, et de nous préserver, en nous guérissant, d'une faute nouvelle (nous dirions maintenant qu'elle doit être en même temps vindicative et médicinale, cf. Denz.-Bannw., n. 905). Or, la prière possède ces deux propriétés : tout péché, en effet, a son principe et sa racine dans l'orgueil; dès lors, soumettre humblement son esprit à Dieu dans la prière, c'est tout à la fois réparer l'offense que nous avons faite à Dieu par notre orgueil passé et couper court à une faute nouvelle en en retranchant la racine. La prière possède donc bien les qualités nécessaires à l'œuvre satisfactoire. » A vrai dire, il n'était pas indispensable de prendre ce détour pour démontrer que la prière possède une valeur satisfactoire : il suffisait de prouver que la prière est une œuvre pénible; c'est ce que saint Thomas établit dans l'*ad 1^{um}*, aussi bien pour la prière mentale que pour la prière vocale. Celle-ci « nécessite un travail, un effort extérieur, et donc comporte une certaine peine »; celle-là, « en dépit de la joie qu'elle procure, n'est pas non plus exempte de peine : élever son esprit est chose affligeante pour la chair, et cette affliction retentit sur l'âme qui lui est unie »; cf. Mennessier, *op. cit.*, p. 275.

III. VALEUR IMPÉTRATOIRE DE LA PRIÈRE. 1^{re} Distinction de l'impétration et du mérite. — Cf. saint Thomas, II^a II^a, q. LXXXIII, a. 15; *In IV^m Sent.*, dist. XV, q. iv, a. 7, qu. 3; Suarez, l. I, c. XXIII, n. 1-2; c. XXVII, n. 4.

Entre le mérite et l'impétration, ou mieux entre se procurer une chose en la méritant et l'obtenir par le seul fait qu'on la demande convenablement, « il y a cette différence, dit saint Thomas, *In IV^m Sent.*, loc. cit., que le mérite comporte un rapport de justice : c'est la justice, en effet, qui demande que le mérite soit rétribué par la récompense; tandis que l'impétration comporte un rapport de bonté et de libéralité de la part du donateur; en sorte que le mérite possède par lui-même ce qu'il faut pour parvenir à la récompense, tandis que la prière, abstraction faite de sa valeur méritoire, ne possède pas par elle-même de valeur impétratoire : cette valeur lui vient d'une libre disposition ou de la libéralité de celui qui l'exauce, *et ideo meritum ex seipso habet unde perueniatur ad præmium, sed oratio impetrare volentis non habet ex seipso unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate dantis* »; c'est-à-dire que, si Dieu exauce nos prières, cela tient à ce qu'il a décidé, décrété librement qu'il les exaucerait, ou bien à ce que sa libéralité est telle que toute prière bien faite est inmanquablement exaucée. On pourra donc prouver de deux manières que la prière possède une valeur impétratoire : à priori, étant donnée la libéralité divine, et c'est ce que fait saint Thomas dans le *Cont. gent.*, l. III, c. xcv; ou à posteriori, en recherchant dans l'Écriture sainte si Dieu nous a fait connaître son intention, sa détermination d'exaucer les prières qui lui seraient adressées; en d'autres termes, s'il s'est engagé à, s'il nous a promis d'exaucer nos prières; on pourra d'ailleurs découvrir cette intention dans le seul fait que Dieu nous aura engagés à prier, selon la remarque de saint Augustin : *non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet*; cf. II^a II^a, loc. cit.

2^o La prière possède une valeur impétratoire, elle est inmanquablement exaucée, lorsqu'elle est faite dans certaines conditions. — Cette thèse est déclarée de foi par Vermeersch, *op. cit.*, p. 14 : *fide certa est infallibilis efficacia orationis quæ debitis stipata fuerit condicionibus*, tant les textes de l'Écriture sont clairs à ce sujet. Il cite le *Petite et dabitur vobis*, Matth., VII, 7; le *Omnia quæcumque petieritis in oratione credentes, accipietis*, Matth., XXI, 22; le texte de I Joa., V, 15 : *scimus quia audit nos quicquid petierimus, scimus quoniam habemus petitiones quas postulamus ab eo*, *ibid.*, p. 19. Le *Catéchisme romain*, part. IV, c. II, n. 3, s'exprime ainsi à ce sujet : « Il n'est pas douteux que Dieu ne reçoive notre prière et qu'il ne l'exauce dans sa bonté : l'Écriture en fournit la preuve en une foule d'endroits qu'il est facile à tout le monde de consulter... » puis il en appelle à l'expérience : « Les exemples de ceux qui ont obtenu de Dieu ce qu'ils lui demandaient par la prière sont trop nombreux et trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rapporter. » Cela pose un problème, et même deux : l'expérience peut-elle être appelée en preuve ou en *confirmatur* de la thèse qui statue que toute prière bien faite est infailliblement exaucée ? peut-elle même nous garantir que Dieu exauce quelquefois notre prière ?

Non, notre croyance à l'exaucement infaillible de la prière bien faite ne repose pas sur l'expérience, mais sur la révélation. La preuve en est que l'expérience paraît démentir la thèse et qu'il faut expliquer les échecs apparents de bien des prières; le *Catéchisme romain* en fait lui-même la remarque : « Il arrive quelquefois que nous n'obtenons pas de Dieu ce que nous lui demandons; mais alors Dieu veut encore notre bien : ou il nous accorde quelque chose de plus grand et de plus précieux que ce que nous demandions, ou l'objet de notre prière n'était ni nécessaire ni utile, ou peut-être encore il nous serait devenu funeste et pernicieux si Dieu nous l'avait accordé. » *Ibid.*, n. 4. En d'autres termes, nous croyons que notre prière est exaucée, même si nous n'obtenons pas ce que nous demandons.

même si, par conséquent, elle paraît ne pas l'être : une telle croyance ne repose pas évidemment sur l'expérience. Mais alors, quand ce que nous avons demandé nous échoit, sommes-nous sûrs que c'est à notre prière que nous le devons, sommes-nous sûrs que, si nous ne l'avions pas demandé, cela ne serait pas arrivé quand même ? En un mot : l'expérience démontre-t-elle qu'il y a un rapport de causalité entre notre prière et la production de tel événement ? Oui, sans doute, s'il s'agit d'un événement tout à fait miraculeux : la résurrection de Lazare, la multiplication du blé dans les greniers du curé d'Ars, etc. Mais si la réalisation de l'objet de notre prière n'exige pas une intervention particulière de Dieu, si nous demandons, par exemple, la réussite d'un examen, d'une entreprise quelconque, d'une bataille ou d'une guerre, la pluie ou le beau temps, etc., cf. Suarez, I, I, c. XXI, n. 18, nous ne pouvons pas savoir si notre prière a contribué, et dans quelle mesure, à la réalisation de nos désirs. Cf. Chansou, *Les sources et l'efficacité de la prière*, Paris, 1927, p. 249 sq.

3^o A quelles conditions la prière est-elle infailliblement exaucée ? — 1. L'enseignement de saint Thomas, cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 7, qu. 3; *Cont. gent.*, l. III, c. xcvi; II^a-II^{ae}, q. lxxxiii, a. 15, ad 2^{um}; a. 7, ad 2^{um}.

« La prière, lisons-nous dans les *Sentences*, n'a pas toujours une valeur impératoire infaillible, parce qu'il peut y avoir quelque chose qui s'oppose à ce que la providence de Dieu accorde ce qu'on lui demande... L'obstacle à l'efficacité de la prière peut se trouver *ex parte orantis*, s'il ne prie pas convenablement, *si orationem inordinatè emittat*; c'est pour écarter cet obstacle que l'on requiert de la prière qu'elle soit faite *pie* : par quoi l'on entend qu'elle doit être un acte de religion, de latrerie. L'obstacle peut se rencontrer du côté de la chose demandée, parce qu'il peut arriver qu'elle ne soit pas utile au demandeur; et c'est pourquoi l'on dit que la prière, pour être infailliblement exaucée, doit avoir rapport au salut, *et sic dicitur quod sit ad salutem*. L'obstacle peut se trouver *ex parte ejus pro quo petitur*; et cet obstacle peut exister soit dans l'instant même où se fait la prière, soit dans le temps qui s'écoule entre la prière et l'obtention de ce que l'on a demandé. Dans le premier cas, l'obstacle ne peut se rencontrer quand on prie pour soi avec piété, mais seulement quand on prie pour autrui, et c'est pourquoi l'une des conditions de l'efficacité de la prière, c'est qu'elle soit faite *pro se*; dans le second cas, l'obstacle est écarté par la quatrième condition exigée pour que la prière soit efficace, à savoir qu'elle soit faite *perseveranter*. » C'est la glose sur Luc., xi, 5, qui a fourni à saint Thomas ces quatre conditions de l'efficacité de la prière. Les mêmes conditions sont exigées dans la II^a II^{ae}, a. 15, ad 2^{um}; *et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit : ut scilicet « pro se » petit, « necessaria ad salutem », « pie » et « perseveranter ».*

Remarquons-le tout de suite : si ces quatre conditions sont nécessaires pour que la prière obtienne infailliblement ce qu'elle demande, il ne s'ensuit pas que toute prière à laquelle il manquera l'une de ces conditions sera infailliblement inefficace : *sed quia his positis semper oratio efficaciam habet impetrandi*. *In IV^{um} Sent.*, loc. cit., ad 1^{um}. Remarquons aussi que la prière peut être exaucée sans que nous recevions immédiatement ce que nous avons demandé : nous le recevons quand le moment opportun sera venu : *indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere* : « il est des demandes, dit saint Augustin, que Dieu ne refuse pas, mais qu'il diffère d'exaucer pour le faire au moment favorable. » II^a-II^{ae}, loc. cit.

Le *pie* de la première condition renferme, dit saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, ad 6^{um}, toutes les conditions qui sont requises *ex parte orantis in quantum est orans*,

c'est-à-dire toutes les qualités qui sont essentielles à la prière : la foi et la confiance, l'humilité, la ferveur de la dévotion. C'est ce que répond saint Thomas à qui ferait remarquer qu'il y a plus de quatre conditions nécessaires à l'efficacité de la prière. Tout à l'heure, ce mot *pie* ne désignait que *modus latrerie, que alio nomine pietas dicitur, secundum quam oratio modificari debet* : on voit que la compréhension de ce terme est assez imprécise. D'après le *Cont. gent.*, loc. cit., il faudrait y faire rentrer tout ce par quoi la créature raisonnable *Deo appropinquat* : à savoir *contemplationem, et devotam affectionem, et humilem ac firmam intentionem*; et encore l'amour de Dieu, qui fait qu'on accomplit sa loi, parce qu'il est écrit : *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*, Prov., xxviii, 9; et cet amour de Dieu, cette *Dei amicitia*, paraît bien impliquer la grâce : sanctifiante.

Que penser alors de la prière du pécheur ? Cf. *In IV^{um} Sent.*, loc. cit., ad 1^{um}; II^a-II^{ae}, q. lxxxiii, a. 16; q. clxxxviii, a. 2, ad 1^{um}. Pour répondre à la question, « il faut distinguer dans le pécheur deux choses : la nature que Dieu aime, et le péché qu'il déteste. Si dans sa prière c'est le pécheur comme tel qui demande, c'est-à-dire en suivant ses désirs coupables, Dieu fait miséricorde en ne l'écoutant pas... Mais quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu l'exauce : non par justice, car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde; pourvu toutefois que soient sauves les quatre conditions énumérées plus haut, *ut scilicet pro se petit, necessaria ad salutem, pie et perseveranter*. » II^a-II^{ae}, a. 16. Les conditions de l'efficacité de la prière sont donc les mêmes pour le pécheur que pour le juste; donc, l'état de grâce n'est pas requis pour que la prière soit infailliblement exaucée. Si l'on objecte que le pécheur ne peut pas remplir la première condition, prier *pie*, puisqu'il ne possède pas la vertu de piété, saint Thomas répond, dans les *Sentences*, loc. cit., que *quandoque aliquis pie petit, qui pietatis virtutem non habet, sicut aliquis aliquando justa facit qui justitiæ habitum non habet*, sous l'influence sans doute de la grâce actuelle, qui suffit amplement pour expliquer le caractère surnaturel de la prière, au dire de Suarez, I, I, c. viii, n. 9.

2. L'enseignement de Suarez, I, I, c. xxiii-xxvii. — Il rejette l'une des conditions exigées par saint Thomas, à savoir que l'on n'est infailliblement exaucé que lorsque l'on prie pour soi, c. xxvii; on est aussi toujours exaucé quand on prie pour autrui, à condition que celui pour qui l'on prie soit idoine à recevoir ce que l'on demande pour lui, condition d'ailleurs qui s'applique aussi à la prière que l'on fait pour soi : *oratio pro seipso habet subintellectum illam conditionem, nisi ipse restiterit seu posuerit impedimentum*, n. 3. Vermeersch, *op. cit.*, p. 13 et 21, adopte cette manière de voir : *infallibilis efficacia habetur sive pro te ores sive pro alio idoneo*; et déclare cette thèse « probable » : *perfectam universalitatem efficaciam defendimus ut probabilem*.

Suarez, c. xxvi, maintient la condition qui a trait à la persévérance : la prière n'est infailliblement efficace que si l'on ne se lasse pas de prier jusqu'à ce que l'on ait obtenu ce que l'on demande, selon les deux paraboles rapportées par saint Luc, xi, 5-8; xviii, 1-5. Mais il estime qu'il est difficile d'expliquer *quanta et qualis debeat esse hac perseverantia circa ejusdem rei petitionem*, n. 2 : si Dieu diffère indéfiniment de nous accorder ce que nous demandons, devons-nous continuer indéfiniment de le lui demander, sous peine de pécher par manque de confiance en Dieu ? Et puis que devient, dans ce cas, la promesse de Dieu ? Ne nous paraîtra-t-elle pas illusoire ? Pour répondre à ces questions, Suarez, n. 3, distingue entre la prière qui a pour objet des biens temporels et celle qui convoite des biens spirituels : pour la première, si Dieu diffère long-

temps de l'exaucer, nous pouvons penser qu'il n'entre pas dans ses desseins de nous accorder ces biens temporels et, par conséquent, nous pouvons cesser de les demander sans manquer pour cela de confiance en Dieu; pour l'autre prière, au contraire, *non est facile desistendum*, il ne faut pas trop facilement cesser de la recommencer, d'abord parce qu'en tout état de cause une telle prière est toujours utile, et aussi parce que souvent cette prière *impetrat et habet effectum, quamvis nos lateat*, possède une valeur impétratoire qui nous échappe : par exemple, si nous demandons d'être délivrés de quelque tentation et que, néanmoins, la tentation persiste, il faut cependant persévérer dans cette demande parce que peut-être cette prière nous préserve de tentations plus dangereuses, et à tout le moins elle nous empêche de succomber à ladite tentation.

Saint Thomas exigeait, pour que la prière fût infailliblement efficace, qu'elle eût pour objet des choses nécessaires au salut, *necessaria ad salutem*. Cette condition concernant l'objet de la prière, Suarez, c. xxiii, la dédouble : pour lui, cet objet doit être d'abord une chose bonne et honnête en elle-même et non pas seulement une chose de soi indifférente, n. 4-6, comme de gagner le gros lot à la loterie simplement pour devenir riche; puis il faut que la chose demandée ne doive pas devenir un obstacle au progrès de l'âme, *ut res quæ postulatur non sit impedimento majus animæ bonum*, n. 7, mais au contraire qu'elle doive servir à notre sanctification, que Dieu prévoie qu'elle servira de fait à notre sanctification.

Reste la condition *pie* : Suarez propose d'entendre par là que, pour être infailliblement efficace, la prière doit être faite sous l'influence des vertus théologales, au moins de la foi et de l'espérance, c. xxiv, n. 1 : *dicitur pie fieri quod ex influxu fidei seu virtutum theologicarum fit; sic enim more theologico quosdam actus vocamus pietatis*. Et d'abord, pour être efficace, la prière doit *procedere ex fide*, n. 2; c'est une condition clairement exprimée dans l'Écriture : *omnia quæcumque petieritis in oratione credentes, accipietis*, Matth., xxi, 22. Mais de quelle foi s'agit-il ? S'agit-il de croire, et sans l'ombre d'un doute, que l'on obtiendra certainement ce que l'on demande, selon cette parole de l'Évangile : *quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et eveniet vobis*, Marc., xi, 24 ? Mais comment pourrions-nous croire d'une manière absolue que nous recevrons certainement ce que nous demandons, quand la promesse que Dieu nous a faite d'exaucer nos prières est conditionnelle et que nous ne savons pas et ne pouvons pas savoir si toutes les conditions exigées pour un infaillible exaucement sont effectivement remplies ? Non, notre foi à l'exaucement de notre prière ne peut être que conditionnelle : nous croyons que nous recevrons ce que nous demandons, si Dieu juge qu'il convient de nous l'accorder.

Sur la foi repose la confiance, si du moins elle s'en distingue : s'il faut croire que l'on obtiendra de Dieu ce qu'on lui demande, il faut aussi, pour que la prière soit infailliblement exaucée, l'espérer fermement; disposition de la volonté, dit Suarez, n. 5, qui fait que notre requête n'est pas timide, mais hardie, selon la recommandation de l'épître de saint Jacques, i, 6-7 : *Postulet in fide nihil hæsitans; qui enim hæsitat, non æstimet quod accipiat aliquid a Domino*. Mais, pas plus que notre foi, notre confiance dans le succès de notre prière ne peut être absolue. N° 7.

Quant à la charité, Suarez estime que ni la charité actuelle, ni la charité habituelle ou l'état de grâce ne sont indispensables pour que la prière soit infailliblement efficace, c. xxv; sur ce dernier point, il partage totalement l'avis de saint Thomas : *D. Thomæ Sententia, quæ affirmat peccatoris orationem audiri, adjunctis necessariis conditionibus, vera censetur*. N° 3. Il ne

s'agit pas évidemment d'un pécheur qui n'aurait aucun repentir de ses péchés et qui néanmoins solliciterait de Dieu quelque bienfait temporel ou même spirituel (on peut se demander quel bienfait spirituel il pourrait bien solliciter dans cet état!), n. 7, mais de celui qui, se repentant de ses péchés, n'a pas cette contrition parfaite qui rend *ipso facto* l'état de grâce. N. 6. Sans doute, il est un certain nombre de textes scripturaires qui paraissent contraires à cette thèse : I Joa., iii, 21-22; Ps., lxxv, 18; Prov., xxviii, 9; Joa., ix, 31; Act., viii, 22; Dan., iv, 24; cf. Suarez, n. 1 et 6; mais on peut en donner une explication qui les accorde avec elle. N. 4. Vermeersch, *op. cit.*, p. 13, adopte implicitement l'opinion de saint Thomas et de Suarez sur la non-nécessité de l'état de grâce pour l'infaillible efficacité de la prière quand il déclare que *impetrationi obstat voluntaria pertinacia in statu peccati, sine aliquo de misero statu dolore, cum status iste consideratur*. Bellarmin, *De oratione*, c. ix, est d'avis, au contraire, que l'état de grâce est indispensable pour que la prière obtienne inmanquablement ce qu'elle sollicite. Selon lui, ce n'est pas quatre, mais huit conditions qui sont exigées pour l'infaillible efficacité de la prière : la foi, l'espérance, la charité (c'est-à-dire l'état de grâce), l'humilité, la dévotion, la persévérance, il faut que l'on demande *pro se* et enfin que l'on demande des choses nécessaires ou du moins utiles au salut. Les cinq premières conditions ne sont d'ailleurs que le démembrement de ce que saint Thomas rangeait sous la condition *pie*. Le *Catéchisme romain*, c. iii, n. 5 et 7, distingue deux catégories de pécheurs : ceux qui regrettent leurs péchés et dont les prières sont exaucées, et ceux qui ne les regrettent pas et dont la prière n'est pas entendue. Mais Bellarmin fait aussi cette distinction : les prières de ceux qui demeurent volontairement dans le péché *ordinarie non exaudiuntur*, dit-il; tandis que celles des pécheurs qui commencent à faire pénitence *sæpe impetrant, non ex justitia sed ex misericordia Dei, et non omnino infallibiliter*; à part cette restriction, il n'y a pas grande différence entre lui et Suarez sur ce point.

IV. VALEUR MORALISATRICE DE LA PRIÈRE. — La quatrième valeur reconnue par saint Thomas à la prière est assez difficile à désigner par un seul mot : on peut risquer celui de valeur moralisatrice.

« Le troisième effet de la prière, dit saint Thomas, IIa-IIæ, q. lxxxiii, a. 13, est celui qu'elle opère par sa présence même, à savoir une certaine réfection spirituelle de l'âme. Pour que cet effet soit produit, il faut nécessairement prier avec attention. D'où la parole de saint Paul aux Corinthiens, I Cor., xiv, 14 : « Si je prie en langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. » En quoi consiste cette « réfection spirituelle », qui dépend essentiellement de l'attention qu'on apporte à ce que l'on dit ? Il n'est pas bien difficile de l'imaginer. Nous dirions d'un mot : ce sont tous les effets *psychologiques* de la prière bien dite. La prière nourrit notre intelligence en lui fournissant des connaissances religieuses et morales. La prière apporte un aliment à notre sensibilité : elle produit en nous diverses émotions, divers sentiments religieux ou moraux, admiration, respect, crainte, amour, joie ou tristesse, désir de Dieu, élan vers le bien, répulsion pour le mal, etc. La prière enfin stimule, fortifie notre volonté : nous pouvons en sortir plus décidés, plus affermis, plus apaisés. Tous ces effets, dit saint Thomas, la prière les produit par sa présence même, *præsentialiter*, c'est-à-dire par la seule présence en notre esprit des idées, des sentiments exprimés dans les mots de la prière : tout comme la lecture d'un mauvais livre peut nous pervertir, la lecture de belles formules de prières agit sur nous, alimente notre piété et nous reconforte : *refectio mentis*. Dans son commen-

taire sur la I Cor., c. XIV, lect. 3, saint Thomas nomme ce fruit de la prière *spiritualis consolatio et devotio concepta ex oratione*; « celui-là en est privé ou qui ne fait pas attention à ce qu'il dit ou qui ne le comprend pas ». Donc, conclut Suarez, l. III, c. v, n. 2, l'attention qu'on appelle superficielle, qui ne vise qu'à une prononciation correcte des mots, ne suffit pas; il faut au moins l'une des deux autres, parce que cette réfection de l'âme est *devotio, vel aliqua pia affectio, aut sancta cogitatio, quæ intellectum illuminet in ordine ad opus*. Saint Thomas paraît bien exiger l'attention qu'on nomme littérale, la compréhension du sens des formules qu'on prononce, parce que, pour lui, la réfection spirituelle doit normalement résulter du contenu spirituel de la formule de prière, et non des idées pieuses, mais étrangères à la prière même, que nous pourrions entretenir en nous pendant la prière.

Si déjà la prière vocale, car c'est d'elle évidemment que nous avons parlé jusqu'ici, possède cette valeur nutritive pour l'âme, à combien plus forte raison la prière mentale proprement dite, puisque celle-ci ne doit être que *sancta quædam et continua cogitatio, vel piarum cogitationum interna successio, ac suavissimus motus*. Suarez, l. II, c. I, n. 10. Si, comme saint Augustin le rappelle à tout instant aux pélagiens, « c'est la sainte pensée qui vient de Dieu qui est le principe de tout bon désir et de toute bonne détermination de la volonté et par conséquent de toute bonne action », quelle ne devra pas être la valeur pratique, la valeur sanctificatrice, la valeur moralisatrice de l'oraison mentale, qui n'est que *seminarium quoddam et fons sanctarum cogitationum, et diuturna illarum exercitatio, et diligens ruminatio* ? *Ibid.* La prière mentale possède, en résumé, *virtutem quamdam quasi effectivam ad generandum in anima omne virtutis genus*. N. 9. Et c'est dans la mesure où la prière vocale se double d'une prière mentale qu'elle possède cette valeur de réfection spirituelle qu'on lui reconnaît : « Ce qu'on appelle oraison vocale et office de l'Église n'est autre chose qu'une méthode d'oraison mentale, dans laquelle l'Église nous fournit les pensées mêmes des vérités que nous devons considérer, et l'idée des mouvements que nous devons exciter en nous... » Il y a dans les prières de l'Église des idées de toutes les saintes passions et de tous les saints mouvements que l'amour de Dieu doit exciter dans nos cœurs... » Nicole, cité par Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 210.

Revenons à la formule de Suarez : la prière ou oraison mentale et la prière vocale dans la mesure où elle s'accompagne de la prière mentale possèdent la propriété de produire en notre âme toutes les vertus, *virtutem quamdam quasi effectivam ad generandum in anima omne virtutis genus*. Nous ne sommes pas loin, si déjà même nous n'y sommes pas arrivés, de l'« oraison pratique ». Qu'est-ce donc que l'oraison pratique ? On en trouve la formule dans le P. Achille Gagliardi, d'où elle est passée dans un ouvrage du P. Watrigant, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique selon la doctrine des Exercices*, ouvrage qui serait « le traité le plus complet que nous ayons sur l'oraison pratique, la somme de l'ascétisme », Bremond, *Hist. litt.*, t. VIII, p. 262, note. « Notre prière, écrit le P. Achille Gagliardi, ne se contente ni de méditer sur les vertus, ni de les demander à Dieu. C'est proprement de la prière elle-même que nous nous servons, comme de l'instrument le plus infaillible, pour exercer ces vertus, et par là même les acquérir », *ut per ipsum orationis exercitium et usum, tanquam per potissimum instrumentum, virtutes exerceat et acquirat*; et encore : *virtutes orando acquirit per usum ipsarummet in oratione*. *Ibid.*, p. 262-263. Cette idée d'un exercice des vertus dans la prière même, nous l'avons rencontrée dans le *Catéchisme romain*, c. II, n. 6 et 8 : *Accedit eo etiam ille fruc-*

tus, quod orando animi virtutes et exercemus et augemus, maxime vero fidem. Qui ne voit que la prière met en œuvre, nous fait exercer certaines vertus et par le fait même les augmente en nous ? Il faut passablement de patience, par exemple, pour réciter correctement, avec attention et dévotion, la messe et le bréviaire. Concluons : si la thèse de Suarez et de Gagliardi peut paraître exagérée, elle n'en contient pas moins une grande part de vérité.

Est-ce à dire, si, avec saint Thomas, nous reconnaissons à la prière une valeur éthique, *refectio mentis*, qu'il faille mettre cette valeur au premier plan et professer, comme on le reproche à M. Francis Vincent, cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. VII, p. 26-36, que le but principal de la prière est de nous sanctifier, de nous perfectionner, et non pas de louer Dieu ? « La louange n'est agréable à Dieu, écrit M. Vincent, cité par Bremond, p. 33, que dans la mesure où elle nous accroît moralement. D'elle-même, elle n'est rien, si nous ne la ramenons à sa fonction instrumentale, si nous ne la faisons moyen de perfection et stimulant d'amour. » Et, selon M. Vincent, saint François de Sales n'aurait envisagé la liturgie même, la prière publique, que comme « un merveilleux agent de culture individuelle » ; « c'est toujours sous cet aspect utilitaire et pratique qu'il considère de préférence les solennités du culte. Sachant quelle est leur puissance d'émotion, il en fait un de ses grands moyens pédagogiques ». *Ibid.*, p. 34-35.

Mais quel est donc le but principal de la prière ? Nous ne pouvons plus répondre d'une manière générale, mais en distinguant les diverses espèces de prières : il en est dont le but principal, immédiat, est la louange divine ; il en est dont le but principal, immédiat, est notre sanctification, en vue évidemment de la plus grande gloire de Dieu ; il en est même, et combien nombreuses, dont le but principal, immédiat, n'est ni la louange de Dieu ni notre sanctification, mais purement et simplement l'obtention d'un bien temporel. Il ne faudrait donc pas demander quel est le but principal de la prière en général, mais quel est, par exemple, le but principal de la liturgie, des prières publiques de l'Église : vise-t-elle davantage à la glorification de Dieu ou à notre sanctification ? Voici une réponse qui étonnera peut-être sous la plume d'un Guardini, dans un chapitre consacré au *Primal du Logos sur l'Ethos* : par opposition aux dévotions populaires, « la liturgie se propose avant toute chose de créer l'état d'esprit chrétien, fondamentalement chrétien. Son ambition est d'amener l'homme à son vrai rapport, à son rapport essentiel avec Dieu, de manière que *par les moyens de l'adoration, de l'hommage rendu à Dieu, de la foi et de l'amour, de la pénitence et du sacrifice, il conquière la rectitude intérieure* », *L'esprit de la liturgie*, p. 257-258 (c'est nous qui soulignons) ; « elle semble s'absorber entièrement dans la contemplation, l'adoration et la glorification de la vérité divine. De là son désintéressement de tout effort immédiat d'éducation, d'enseignement moral... Ce n'est toutefois qu'en apparence que la liturgie paraît se désintéresser de la vie morale de l'homme, de son effort, de son action. En vérité, elle sait fort bien que quiconque vit en elle possède la vérité, la santé surnaturelle, la paix intime et que celui qui quitte son royaume sacré pour affronter la vie saura y faire rayonner sa force. » P. 276-277. Il est bien vain d'opposer théocentrisme et anthropocentrisme : en travaillant à notre sanctification, nous glorifions Dieu, tout comme en glorifiant Dieu nous nous sanctifions, et *proficiendo celebrare, et celebrando proficere*.

Dans la présente bibliographie, nous nous bornerons aux ouvrages que nous avons eus entre les mains. Toutes les fois que le lieu de publication ne sera pas indiqué, c'est que l'ouvrage aura été édité à Paris. Les noms marqués d'un

astérisque sont ceux des auteurs non catholiques. — A. d'Alès, art. *Prière*, dans *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 1922; saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, t. VI, *De preceptis particularibus*, c. II, *De statu clericorum*, du. II, *De horis canonicis*; Al. Amín, *La prière, à l'école du Christ, aux accents du psalmiste*, Avignon (1932); saint Augustin, *Lettre à Proba*, P. L., t. XXXIII, col. 493-507, trad. française dans *La vie spirituelle*, sept. à dec. 1930; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. IX, *De preceptis particularibus*, c. II, *De statu clericorum*, dub. II, *De horis canonicis*, 3^e éd., Prati, 1900; Bellarmín, *Decimæ quartæ controversiæ generalis*, *De reparatione gratiæ*, 3^a controversia principalis, *De bonis operibus in particulari*, I. I, *De oratione*, Vivès, 1873; Alph. Bolley, *Gebetsstimmung und Gebet*, Düsseldorf, 1930; saint Bonaventure, *De profectu religiosorum*; G. Bontoux, *La prière idéale d'après la Bible*, Avignon, 1921; F. Bouchage, *Pratique des vertus*, t. III, 1892; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VII et VIII, *La métaphysique des saints*, 1928; t. X, *La prière et les prières de l'ancien régime*, 1932; t. XI, *Le procès des mystiques*, 1933; Introduction à la philosophie de la prière, 1928; *Prière et poésie*, 1926; F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, 1929; F. Cavallera, *Ascétisme et prière à propos d'une prétendue crise*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. IX, 1928, p. 54-90; J. Chanson, *Étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne*, 1927; M. Deutinger, *Im Geist und in der Wahrheit, Gedanken zu einer Philosophie des Gebetes*, Mainz, 1924; Duquet, *Traité de la prière*, principalement de la publique, où sont motifs et les moyens qui peuvent contribuer à y conserver de l'attention et de la ferveur sont expliqués, éd. Sylvestre de Sacy, 1858; V. Ermoni, *Jésus et la prière dans l'Évangile*; *Saint Paul et la prière*, coll. *Science et religion*, n. 404 et 459, 1908; Gron, *L'école de Jésus-Christ*, t. II, 30^e-40^e leç., Lille, Desclée, de Brouwer et Cie, 1923; R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. R. d'Harcourt, 1929; J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium speculantis*, Rome, 1931; le même, *Oraison mentale et prière pure*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XI, 1930, p. 225-238 et 337-354; Guizot 1^{er}, *Scela claustralium sive tractatus de modo orandi*, P. L., t. CXXXIX, col. 475-484; Fr. Heiler*, *La prière*, trad. Kruzer et Marty, 1931; Rod. Hoornvort, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmélitaines*, avril 1932, p. 177-215; Hugues de Saint-Victor, *De modo orandi*, P. L., t. CLXXVI, col. 977-983; W. James*, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1906; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. VII, In II^o II^o, q. LXXXIII, Vivès, 1886; Ant. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 3^e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1910; Landriot, *Instructions pastorales pour le saint temps de carême, 1859-1864*, dans *Œuvres*, t. II et III, 1864; J. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIV, 1924, p. 5-32 et 97-133; G. Leclercq, *Liturgia, ses principes fondamentaux*, abbaye de Saint-André, 1922; A. Lemonnier, *La prière chrétienne de demande*, dans *La vie spirituelle*, mars 1925, p. 558-574; Jean Medina, *Codex de oratione*, contenu dans le *De penitentia, restitutio et contractibus*, Ingolstadt, 1581; F. Ménégoz*, *Le problème de la prière*, Strasbourg, 1925; Mennessier, *La religion*, trad. de la *Summa theologiae* de saint Thomas, t. I, II^o-I^o, q. LXXX-LXXXVII, 1932; H. Monier-Vinard, *La prière du P. de Foncauld d'après ses écrits spirituels*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, janv. 1930, p. 37-62; Monsabré, *La prière, philosophie et théologie de la prière*, 1906; Navarre (Martin Azpilcueta), *Enchiridion (on Commentarius) de oratione, horis canonicis, atque aliis divinis officiis*, au t. VI des *Opera omnia*, Venise, 1618; Eul. Neuredt, *De oratione secundum diuum Augustinum, summosque doctores Ecclesie Joannem Chrysostomum et Thomam Aquinensem*, Bilbao, 1922-1923; Nicole, *Traité de la prière*, 2^e éd., 1702; du même, *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe et les autres prières de l'Église*, La Haye, 1719; saint Nil, *Traité de la prière*, trad. dans *La vie spirituelle*, juill.-août, 1925, p. 472-497; Origène, *Πρός ἑρμηνείαν*, P. G., t. XI, col. 413-562, trad. G. Bardy, dans *Bibliothèque patristique de spiritualité*; Origène, *De la prière*, *Echoration au martyre*, 1932; L. Paulot, *L'esprit de sagesse*, 1926; R. Pierret, *La prière liturgique*, dans *La vie spirituelle*, nov. 1932, p. 141-159; J. Pinet, *La montagne de contemplation; La mendicité spirituelle*, de Jehan Gerson, *Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927; R. Plus, *Comment bien prier. Comment toujours prier*, Toulouse, 1932; *Prière liturgique et vie chrétienne*, Semaine liturgique de Namur, 12-16 juin 1932, Gem-

bloux et Louvain, 1932; M. Puglisi*, *La preghiera*, Turin, 1928; O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, t. II, Munich, 1928; J. Segond, *La prière. Étude de psychologie religieuse*, 2^e éd., 1925; Ed. Thamiry, *Les vertus théologales, leur culture par la prière et la vie liturgiques*, Avignon, 1933; sainte Thérèse, *Le chemin de la perfection*, dans *Œuvres complètes*, t. III, 1924; L. Thomassin, *Traité de l'office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale*, Ligué, 1894; A. Vermeersch, *Questiones de virtutibus religionis et pietatis ac vitis contrariis ad usum hodiernum scholasticæ disputatæ*, Bruges, 1912; J. Vernhes, *Le vrai chemin du paradis ou la prière*, 1931; J.-R. Walz, *Die Furbittet der armen Seelen und ihre Anrufung durch die Glaubigen auf Erden*, 2^e éd., Bamberg, 1933.

A. FONCK.

PRIEUR (Philippe LE), érudit français du XVII^e siècle. Né à Saint-Waast, il fut professeur pendant quelques années à l'université de Paris; vers 1660, il fut exilé de la capitale pour des raisons que l'on ignore et ne reentra à Paris qu'en 1675; il y mourut en 1680. Humaniste fort érudit, il s'est occupé surtout d'éditions patristiques: en 1664, édition de Tertullien d'après celle de Rigault, avec, en appendice, les deux traités de Novation, *De Trinitate* et *De cibis judaïcis* (voir Schönnemann, *Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum*, t. I, p. 48-49); en 1666, édition de saint Cyprien, d'après celle de Rigault, avec, en appendice, l'*Octavius* de Minucius Félix, l'*Adversus gentes* d'Arnobé, et le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus (cf. *ibid.*, p. 127); en 1679, édition d'Optat de Milève, avec les douze livres de Facundus d'Hermiane, *In defensionem trium capitulorum* (cf. *ibid.*, p. 352-353). Aucune de ces publications ne représente un travail original, mais Le Prieur a su y grouper, avec bon nombre des annotations des commentateurs anciens, des réflexions personnelles qui ne manquent pas d'intérêt. Il avait étudié d'assez près l'antiquité chrétienne, comme il le dit dans la préface d'un autre ouvrage: *De literis canonicis dissertatio, cum appendice de tractatibus et synodicis*, Paris, 1675, qui abonde en remarques extrêmement savantes.

Plus jeune, Le Prieur avait publié en 1656, sous le pseudonyme d'Eusèbe Romain (ce qui a parfois amené à l'attribuer à Mabillon), une réfutation de l'hypothèse préadamite d'Isaac de La Peyrère: *Animadversiones in librum Præadamitarum, in quibus confutatur nuperus scriptor et primum omnium hominum fuisse Adamum defenditur*, s. l., qu'il corrobore par une *Epistola ad clarissimum virum Isaacum Peyrærium*, Paris, 1658. On a confondu parfois l'ouvrage de Le Prieur avec celui du P. Claude Dormay, *Animadversiones in libros Præadamitarum seu antevitalicæ super vers. 12, 13 et 14, cap. 1 epist. S. Pauli ad Romanos*, Paris, 1659 (la confusion est encore faite dans le *Catalogue général des imprimés de la Bibliothèque nationale*, comparer t. XLI, col. 484, et t. XCV, col. 446).

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1753, t. VIII, p. 568; Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XLI, 1862, col. 39; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 155.

É. AMANN.

PRILESZKY Jean-Baptiste, jésuite hongrois, né le 16 mai 1709 à Prileski, admis dans la Compagnie en 1727. Il enseigna la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Tyrnau et fut recteur de plusieurs collèges. Après la suppression de la Compagnie, il se retira chez les piaristes à Trentschin, où il mourut le 21 octobre 1790.

On a de lui: 1^o de nombreuses publications patristiques: *Apologiae morales S. Cyrilli*, Tyrnau, 1714, 1751; *Notitia sanctorum Patrum qui duobus primis Ecclesie sæculis floruerunt*, *ibid.*, 1753, 1760; *S. Cypriani acta et scripta omnia, in summam redacta et proloquiis atque annotationibus illustrata*, *ibid.*, 1761; *Acta et scripta S. Theophili et M. Minutii Felicitis*, *ibid.*, 1761;

S. Justini..., Kaschau, 1765; SS. Cornelii, Firmiliani, Pontii et Victorini..., Kaschau, 1765; S. Irenaei..., *ibid.*, 1766; SS. Gregorii Neocæsariensis, Dionysii Alexandrini et Methodii Lyeii, *ibid.*, 1766; S. Leonis papa I opera omnia, pars I : Sermones; pars II : Epistolae, 2 vol., Tübingen 1666-1667; — 2^e plusieurs traités dogmatiques : *Tractatus theologicus de sacramentis in genere et in specie*, 2 vol., Tübingen, 1753 et 1755; *De Deo uno et trino*, *ibid.*, 1754; *Theologicorum prolegomenorum libri duo*, Vienne, 1761.

Stoeger, S. J., *Scriptores provinciae austriacae Societatis Jesu*, Vienne, 1836, p. 281-282; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1226-1230; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. V, col. 391.

J.-P. GRAUSEM.

PRIMASIVS, évêque d'Hadrumète et auteur ecclésiastique (VI^e siècle). — Primasivus était évêque d'Hadrumète (aujourd'hui Sousse), dans la Byzacène, au moment où éclata l'affaire des Trois-Chapitres. Avec Réparatus, archevêque de Carthage, Firmus, doyen de Numidie, et Vêrecundus, il fut député à Constantinople en 551, pour y soutenir le point de vue de l'Église africaine, hostile, on le sait, à toute condamnation des œuvres et des personnages incriminés. Cf. Victor de Tununum, *Chronicon*, P. L., t. LXVIII, col. 959 A. Primasivus se rallia aussitôt au parti du pape Vigile; il est avec lui lors de l'excommunication par celui-ci de Théodore Askidas, le 14 août 551, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 60 D; il l'accompagne dans sa fuite à Chalcedoine, à la fin de décembre de cette même année. Lettre des clercs italiens, dans P. L., t. LXIX, col. 116 B. Quand se réunit au printemps de 553 le concile de Constantinople, où le pape a déclaré qu'il ne paraîtrait pas, Primasivus refuse lui-même d'y assister : *Papa non praesente, non venio*, Mansi, *ibid.*, col. 199 C, et il signe à la suite de Vigile le *Constitutum* du 14 mai 553. P. L., t. LXIX, col. 113 A. Mais, comme Vigile, il finit lui aussi par se rallier au point de vue du basilicus et il accepte, le 8 décembre 553, les décisions du V^e concile. Il rentre alors en Afrique, où, au dire de Victor, il serait devenu, à la suite de sa palinodie, doyen de la province de Byzacène, et aurait poursuivi, avec âpreté, les défenseurs des Trois-Chapitres. *Loc. cit.* col. 959 BC. Il y a peut-être lieu de mettre en doute l'impartialité de Victor. Quoi qu'il en soit, à partir de cette date, on perd la trace de Primasivus.

Cet évêque n'était pas le premier venu; avant son départ pour Constantinople, il s'était déjà occupé de questions scripturaires. Son séjour dans la capitale le mit en rapport avec un autre Africain, Junilius, qui occupait au Sacré Palais une situation importante. De leurs entretiens sur l'Écriture sainte sortit le petit manuel d'introduction biblique, composé par Junilius et dédié par lui à Primasivus : *De partibus divinae legis libri duo*; voir la dédicace dans P. L., t. LXVIII, col. 15-16.

A ce moment, Primasivus avait déjà composé un *Commentaire sur l'Apocalypse*. Cassiodore le mentionne dans son *De institutione divinarum litterarum*, c. IX, P. L., t. LXX, col. 1122 C, qui est des années 543-544. Le *Commentaire* est donc un peu antérieur à cette date.

Le haut Moyen Âge l'a connu; Bède le cite, cf. *Explan. Apocal.*, XIII, P. L., t. XCIII, col. 172 C (à propos de l'explication du « chiffre de la Bête »); de même, Ambroise Ansbert, dans son commentaire du même livre dédié au pape Étienne III (voir le texte dans Haussleiter, *Leben und Werke des B. Primasivus*, p. 17). L'ouvrage de Primasivus s'est conservé. Texte dans P. L., t. LXVIII, col. 793-936. C'est, comme on le voit, une explication copieuse, divisée en cinq livres, précédée d'une lettre-préface adressée à un certain Castorius, et suivie d'une *recapitulatio*, col. 934-936, qui essaie de donner une idée générale de la prophétie.

Dans sa préface, l'évêque d'Hadrumète indique ses sources : saint Augustin d'abord, qui, sans avoir écrit de commentaire *ex professo* sur l'Apocalypse, n'avait pas laissé d'en parler à plusieurs reprises, surtout au l. XX de *La cité de Dieu*. et aussi le donatiste Ticonius, un peu antérieur à Augustin et qui avait composé un commentaire en règle. Voir son article. Bien qu'il fasse quelque peu le dégoût à l'endroit de l'écrivain donatiste — y travailler, c'est chercher une perle dans le fumier — Primasivus s'en est considérablement inspiré, et c'est en partie à l'aide de son texte que l'on peut restituer la teneur de l'ouvrage perdu de Ticonius. Outre cet intérêt, l'évêque en présente un autre : il permet de donner une édition exacte du texte africain de l'Apocalypse, texte fort ancien puisqu'on le retrouve déjà dans saint Cyprien. Ce travail, auquel s'est appliqué avec beaucoup de bonheur J. Haussleiter, est important en ce qu'il facilite la reconstitution du plus ancien texte grec de l'Apocalypse. On a accordé moins d'intérêt à l'exégèse personnelle de l'évêque d'Hadrumète, qu'il est bien difficile d'ailleurs de distinguer de celle de ses inspireurs. Voir les caractéristiques qu'en donne E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921 (se référer à l'index alphabétique, p. 364).

Outre ce *Commentaire*, Cassiodore connaissait de Primasivus un autre ouvrage : *quibus etiam (aux cinq livres sur l'Apocalypse) liber unus « Quid faciat hereticum » cautissima disputatione subiunctus est, quæ in templo Domini sacra denaria sanctis altaribus offerantur*. P. L., t. LXX, col. 1122 C. Il s'agissait de déterminer « ce qui pouvait faire l'hérétique » (la seconde partie de la description de Cassiodore est obscure). Un siècle plus tard, Isidore de Séville paraît plus renseigné; mais ce n'est qu'une apparence : *Primasivus, africanus episcopus, composuit sermone scholastico de hæresibus tres libros directos ad Fortunatum episcopum, explicans in eis quod cum beatissimus Augustinus in libro hæreseon imperfectum, morte interveniente, reliquerat : in primo namque ostendens quid hereticum faciat, in secundo et tertio digerens quid hereticum demonstret*. *De vir. ill.*, XXII, P. L., t. LXXXIII, col. 1095. L'ouvrage, en tout cas, est perdu. Les conjectures qui voulaient le retrouver dans le PRÆDESTINATUS, voir t. XII, col. 2780, se sont révélées sans fondement.

Précédant le *Commentaire sur l'Apocalypse*, se trouve, dans P. L., t. LXVIII, col. 413-794, une volumineuse explication des quatorze épîtres de saint Paul (y compris l'épître aux Hébreux). Édité pour la première fois par Gagney, en 1537, elle avait été attribuée par celui-ci à Primasivus, qualifié d'évêque d'Utique. Il n'y a aucun fond à faire sur cette attribution que rien absolument ne vient appuyer. En fait, ni Cassiodore ni Isidore ne connaissent cet ouvrage. A plus attentif examen, le commentaire des treize épîtres paulines est apparu à M. Zimmer d'abord, puis à M. Alex. Souter, comme une correction catholique du célèbre commentaire de Pélagie. Voir ici t. XII, col. 679 sq. Pour ce qui est de l'épître aux Hébreux, il est difficile, dans l'état actuel des recherches, de dire, de manière certaine, quelle est l'origine du commentaire qui lui est consacré. Il présente d'étroits rapports avec un texte analogue attribué soit à Haimon de Halberstadt, dans P. L., t. CXVII, col. 819-938, soit à Remi de Reims (à moins que ce ne soit Remi d'Auxerre ou Remi de Lyon), dans *Max. biblioth. vel. Patrum*, t. VIII, p. 1079-1124; ce serait, au dire d'Ed. Riggenbach, une œuvre du moine Haimon d'Auxerre, vers 850.

I. TITRE. — 1^{er} *Commentaire de l'Apocalypse*. — Il a eu au XVI^e siècle, trois éditions se donnant chacune comme *editio princeps* : une de Cologne, 1535; une de Paris, 1544 (impression fautive et licencieuse de celle de Cologne, mais qui n'en a pas moins servi de base aux autres éditions ultérieures, y compris celle de P. L.); il y manque, en particulier

dans le *Commentaire de l'Apocalypse*, de III, 13 à IX, 10; une enfin de Bâle, 1544, de beaucoup la meilleure. Sur tout cela, voir J. Haussleiter, dans *Theol. Literaturblatt*, t. XXV, 1904, col. 1 sq.

2. *Commentaire des épîtres*, publié pour la première fois par J. Gagny, Lyon, 1537; rempression à Cologne, 1538; à Paris, 1543; passe dans la *Max. bibliotheca vel. Patrum*, t. x, p. 145-339, avec le *Commentaire sur l'Apocalypse*, et de a dans *P. L.*, t. LXXIII.

II. NOTICES ET TRAVAUX. — 1^o Outre les vieilles notices d'Audin, *Commentar.*, col. 1432; de Ceillier, *Histoire des auteurs...*, 1^{re} éd., t. XI, p. 283, consulter les notices récentes de G. Krüger, dans Schanz, *Gesch. der römischen Literatur*, t. IV b, 1920, § 1238, et d'O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. V, 1932, p. 332-334.

2^o Le spécialiste de Primasius est J. Haussleiter; voir de lui : *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, dans *Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und Leben*, t. VII, 1886, p. 239-257; *Leben und Werke des B. Primasius von Hadrumetum*, Erlangen, 1887, reproduit textuellement dans la première partie de l'ouvrage suivant : *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche* (dans T. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des n-tlichen Kanons*, t. IV, 1891, p. 1-224), on trouvera ici une reconstitution du texte « africain » de l'Apocalypse. Résumé de tout ceci dans l'art. *Primasius* de la *Protest. Realenzyklopädie*.

Sur les origines du *Commentaire de saint Paul*, voir H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, et surtout les travaux d'Al. Souter, signalés ici à l'art. PÉLAGIANISME, col. 680 et 715.

Sur l'origine du commentaire de l'épître aux Hébreux, Ed. Rignebach, *Historische Studien zum Hebräerbrief*, fasc. 1, p. 41-201, dans les *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons*, t. VIII, Leipzig, 1907.

E. AMANN.

PRIMAUTÉ DU PAPE. — La primauté du pape est le pouvoir suprême qui lui appartient dans toute l'amplitude de la juridiction spirituelle, en tant que chef de l'Église catholique et apostolique, évêque des évêques, prince des pasteurs, successeur de saint Pierre et Vicaire de Jésus-Christ sur la terre.

Que ce pouvoir soit distinct de l'infaillibilité papale, cela ressort de la définition de chacune de ces prérogatives. Mais, si l'on suit le développement théorique et pratique de ces deux dogmes, on constate qu'ils se côtoient souvent et s'impliquent l'un dans l'autre, l'infaillibilité étant, dans le domaine de la juridiction doctrinale, le couronnement logique de la primauté. En conséquence, l'étude qui va suivre recourra maintes fois aux mêmes documents, aux mêmes faits aussi, qui ont déjà été produits à propos de l'infaillibilité du pape. Nous tenterons d'éviter, à leur sujet, les répétitions inutiles, en nous plaçant toujours au point de vue spécial qui doit retenir ici notre attention.

La primauté du pape n'est pas une simple primauté d'excellence, de conseil ou d'honneur, en vertu de laquelle l'évêque de Rome, *primus inter pares*, obtiendrait sur les autres évêques une prééminence ou présence purement cérémonielle; il s'agit bien d'une *primauté de gouvernement*, d'une autorité réelle, exigeant de tous les membres de l'Église, sans aucune exception, non seulement la déférence et le respect, mais encore la soumission proprement dite, l'obéissance extérieure et intérieure. Ce pouvoir, s'il implique l'unité souveraine du commandement, n'entraîne ni la suppression ni l'absorption des juridictions secondaires, ni même la centralisation de toute l'administration ecclésiastique. A cet égard, la primauté du pape s'est diversement comportée, selon les temps et les lieux, adaptant les modalités aux circonstances. Voir les art. PAPE, t. XI, col. 1877-1944, et PATRIARCHES, t. XI, col. 2253-2285. D'autre part, en aucune façon, la primauté du pape ne se confond avec son principal civil, qui n'est que la garantie pratique d'une indépendance nécessaire, ni non plus avec le pouvoir que le souverain pontife a pu ou peut encore exercer ou revendiquer en matière temporelle, comme une exten-

sion ou un corollaire de sa suprême juridiction religieuse et morale. Voir l'art. POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL, t. XII, col. 2670-2772.

Au cours des vicissitudes humaines par où l'Église a passé en s'insérant dans la vie complexe et changeante des peuples, le dogme de la primauté du pape est allé se développant et se précisant, aux prises tantôt avec des autonomies ecclésiastiques et des jalousies locales, tantôt avec des ambitions politiques et des compétitions juridiques, plus rarement avec des doctrines de pure spéculation, et toujours demeurant substantiellement identique au dessein primitif du Maître qui en a donné la formule.

I. La primauté de saint Pierre. II. La venue de saint Pierre à Rome et la primauté du siège romain (col. 262). III. La primauté romaine, de la mort de saint Pierre à l'avènement du pape Miltiade, 1^{er}-III^e siècle (col. 266). IV. L'affermissement : de la paix constantinienne à saint Grégoire le Grand, IV^e-VI^e siècle (col. 276). V. La crise d'adaptation au monde nouveau, VII^e-XI^e siècle (col. 294). VI. La primatie universelle, XII^e-XIII^e siècle (col. 302). VII. La grande crise intérieure, la Renaissance et la Réforme, XIV^e-XVI^e siècle (col. 307). VIII. L'épanouissement : du concile de Trente à nos jours, XVII^e-XIX^e siècle (col. 327). IX. Conclusions (col. 338).

I. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE. — Le pape se présente comme le successeur de Pierre, héritier de ses titres; il nous faut donc tout d'abord examiner les titres et pouvoirs de l'apôtre.

1^o La prééminence de Simon-Pierre, très marquée dans les récits évangéliques, n'est pas un fait humain. — C'est constamment que les auteurs sacrés du Nouveau Testament reconnaissent à Simon-Pierre une singulière prééminence parmi les Douze.

1. Dans les quatre listes du collège apostolique que nous possédons, l'ordre des noms n'est pas uniforme : l'accord est d'autant plus remarquable qui se fait sur celui de Pierre, invariablement désigné le premier. Marc., III, 16-19; Matth., x, 2-4; Luc., vi, 14-16; Act., I, 13. Et cependant rien n'autorise à penser que Pierre fût le plus âgé des apôtres. Promus à l'apostolat tous ensemble en vertu d'un choix spécial de Jésus, les Douze suivaient le Maître depuis le début de sa vie publique. Marc., III, 13-15; Matth., x, 1; Luc., vi, 13. Simon-Pierre semble n'être que l'un des quatre disciples qui furent appelés tout d'abord et simultanément sur les bords de la mer de Tibériade : Pierre et André, Jacques et Jean. Marc., I, 16-20, et passages parallèles. Bien plus, le IV^e évangile précise que la vocation initiale de Simon-Pierre suivit celle d'André, son frère, et d'un autre disciple. Joa., I, 35-42. Cependant, souligne Matth., x, 2, « le premier était Simon, surnommé Pierre. Πρωτος Σιμων ο λεγόμενος Πέτρος ». Et la qualification de « premier » attribuée à Pierre dans la liste de Matthieu est à interpréter de la même manière [que son nom, c'est-à-dire dans le sens d'une réelle prééminence]. On ne peut voir là un numéro d'ordre, qui serait superflu ou qui aurait exigé pour la suite un autre numéro devant chaque nom d'apôtre. » Ainsi pense et écrit A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908, t. I, p. 529 sq. On ne saurait mieux dire.

2. Lorsque le Maître choisit parmi les apôtres trois ou seulement deux privilégiés, soit pour être les témoins de la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., v, 37; Luc., viii, 51; de sa transfiguration, Marc., ix, 1, 2, et parall., ou de son agonie, Marc., xiv, 33; Matth., xxvi, 37, soit pour préparer la dernière cène, Luc., xxii, 8, toujours Pierre est de ce groupe restreint et chaque fois il en est le premier. C'est lui enfin qui, malgré son reniement, sera, parmi les apôtres, le premier témoin de la résurrection de Jésus. Luc., xxiv, 12-34; I Cor., xv, 5.

3. Évidemment, rien ne prouve qu'une autorité effective lui ait été formellement reconnue ou conférée dès le début. Les évangélistes, en nommant les apôtres avec ordre et en leur donnant d'emblée un chef, se soumettent au droit qui s'est affirmé depuis en faveur de Simon-Pierre; mais ils ne laissent nullement entendre que ce soit Simon qui lui-même aurait conquis le premier rang par ses mérites incontestés, par son caractère impulsif et entreprenant ou par sa foi plus ardente. N'est-ce pas lui qui s'attira ce reproche : « Homme de peu de foi... Pourquoi as-tu douté ? » Matth., xiv, 31. Et n'est-ce pas lui encore, le jour de son investiture peut-être, qui mérita la plus dure des réprimandes : « Arrière de moi, Satan. Tu m'es un scandale; car tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes. » Matth., xvi, 23; Marc., viii, 33. C'est lui que Jésus doit reprendre avant la cène, au lavement des pieds, Joa., xiii, 10, lui enfin et surtout qui, le plus coupable de tous après Judas, reniera son Maître trois fois. Matth., xxvi, 34, 58-75 et parall. Que ses collègues aient subi volontiers son ascendant, c'est ce que contredisent d'ailleurs les passages où nous les voyons discutant entre eux à propos du premier rang dans le royaume de Dieu. Matth., xviii, 1, cf. xx, 25-28; Marc., ix, 33-37, cf. x, 42-45; Luc., ix, 46-48, cf. xxii, 24-29. Entrevoient-ils seulement les vraies intentions du Maître ? Que comprennent-ils au travers de leurs rêves de royauté temporelle ? Unaniment, ils protestent contre les visées ambitieuses des fils de Zébédée; mais ils ont osé davantage : Simon-Pierre, une fois de plus, vient d'être mis en évidence; sur l'ordre exprès de Jésus, chargé par lui d'acquitter l'impôt de la didrachme, il s'en est allé pêcher. C'est ce moment précis que ses collègues choisissent pour agiter la question qui les préoccupe : « Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux ? » Matth., xvi, 24; xviii, 1.

Si Pierre est l'apôtre principal, il n'apparaît donc pas qu'il doive cette prééminence au privilège de l'âge, ni à la priorité chronologique de sa vocation, ni seulement à ses qualités de premier plan ou à son ambition, encore bien moins à l'acceptation par les onze autres du fait accompli.

2° *La prééminence de Pierre est un droit qui lui fut conféré par le Christ.* — Certains, pour le nier, ont voulu, jusqu'à l'excès, faire état de diverses paroles du Maître, en négligeant délibérément tout ce qui, de sa part, relève la personne de Pierre.

1. Sans doute, Jésus, par de vigoureuses réprimandes, refrène et corrige les ambitions et les compétitions des Douze. Il leur prêche, en effet, la prééminence du service sur la domination, l'obligation, pour celui qui veut ou doit être le plus grand dans le royaume de Dieu, d'y remplir envers ses frères le ministère de la charité. Matth., xx, 28; Marc., x, 45; cf. Luc., xxii, 27. Et voilà ce qui doit distinguer les apôtres et le prince des apôtres des rois et des grands de ce monde, qui gouvernent avec ostentation, et d'abord à leur profit. Cette doctrine, Jésus, en se l'appliquant à lui-même, en limite exactement la portée : il a servi humblement ses frères, jusqu'à donner sa vie pour rançon, et pourtant il est incontestablement le « Maître » et le « Seigneur ». Joa., xiii, 13-15; cf. Matth., xxiii, 10. C'est dire que cette primauté morale, cette primauté dans le service humble et charitable, n'exclut pas l'autre, la primauté d'honneur et de pouvoir.

2. Et, sans doute, il n'y a qu'un Maître, le Christ, comme il n'y a qu'un Père, celui qui est dans les cieux. Mais à qui fera-t-on croire que la paternité divine, dans l'intention du Sauveur, doive supprimer toute paternité humaine ? De même, il n'y a qu'un seul Maître, le Christ, juge des vivants et des morts; mais n'y a-t-il pas aussi les apôtres, qui seront envoyés comme le Christ l'a été, avec le pouvoir d'enseigner, de

lier et de délier, et qui, un jour, seront assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël ? Luc., xxii, 30. Le magistère et la judicature des Douze ne sont donc pas inconciliables avec le magistère suréminent, la judicature absolue du Fils de l'homme. Pourquoi la primauté de l'un d'entre les Douze le serait-elle davantage avec le primat transcendant du Fils du Dieu vivant ? Loin d'en exclure l'idée, Jésus la suppose formellement lorsqu'il énonce les qualités morales qui devront distinguer celui qui en sera investi : « Le plus grand d'entre vous devra être votre serviteur. » Matth., xxiii, 11.

3. Mais le Maître a-t-il voulu désigner *lui-même*, et nommément, ce chef du collège apostolique, le plus grand d'entre les Douze ? Il ne s'agit pas d'une indication fournie seulement par une amitié de choix. Car d'autres, Jacques, et Jean surtout, pourraient se prévaloir aussi d'une prédilection marquée, et nous avons vu que, parmi ces préférés, Pierre garde encore la première place. Il arrive, en outre, qu'il est chargé de missions prépondérantes. C'est à lui que se sont adressés les collecteurs désireux de savoir si Jésus paiera la didrachme pour le temple, et c'est lui que Jésus charge d'acquitter cet impôt en lui en fournissant miraculeusement le moyen. Matth., xvii, 24, 27. C'est lui encore qui donne un gîte au Sauveur dans sa maison de Capharnaüm. Marc., i, 29, et parall. C'est à lui qu'il emprunte sa barque pour y prêcher au peuple amassé sur le bord du lac. Luc., v, 1-4, et parall. Ce rôle qui lui est dévolu *par le Christ lui-même* en maintes circonstances l'autorise à prendre la parole au nom de tous. Matth., xiv, 28; xv, 15; xvi, 16-22; xvii, 4; xviii, 21; xix, 27; xxvi, 33; Marc., viii, 29; x, 28; xi, 21; xiv, 29; Luc., viii, 45; ix, 20, 33; xii, 41; xviii, 28; xxii, 31; Joa., vi, 68; xiii, 6-10, 36.

4. Il apparaît bien, d'ailleurs, que Jésus s'attache d'une façon toute particulière à la *formation de Pierre*. Il l'instruit et le réprime; mais aussi il le favorise de prodiges : c'est son filet que remplissent les deux pêches miraculeuses, Luc., v, 6; Joa., xxi, 11; il le fait marcher sur les eaux. Matth., xiv, 29. C'est Pierre encore qu'il admoneste à Gethsémani. Marc., xiv, 37; cf. Matth., xxvi, 40. Après la résurrection, l'ange dit aux saintes femmes : « Allez et dites à ses disciples et à Pierre... » Marc., xvi, 7. Le Maître enfin lui prédit, et à lui seul, son martyre : « Lorsque tu auras vieilli, tu étendras les mains, et un autre te ceindra et te portera où tu ne voudras pas. Il dit cela pour suggérer par quelle mort (Pierre) devait glorifier Dieu. Et ayant dit cela, il lui dit : Suis-moi... » Joa., xxi, 18-22. Du reste, Pierre n'a-t-il pas bénéficié d'une prière toute spéciale du Sauveur, au moment même où son reniement lui était prédit ? Luc., xxii, 31-34.

5. Ce qui est plus significatif encore, c'est le changement de nom que le Christ impose à Simon. Marc., iii, 16; Luc., vi, 14; Joa., i, 42; cf. Matth., x, 2. Trois fois seulement dans l'histoire biblique, il est rapporté que le Seigneur a changé lui-même le nom propre et personnel d'un homme : quand Abram devint Abraham, quand Jacob devint Israël, quand Simon Bar Jona devint Pierre. Dans ce troisième cas, aussi bien que dans les deux précédents, l'intention est manifeste, surtout si l'on tient compte de l'importance symbolique qui, dans tout l'Orient, s'attache au nom. « Tu es Simon, le fils de Jona; tu t'appelleras Céphas, ce qui signifie Pierre. » C'est une prophétie dont le sens est mystérieusement indiqué par ce nom, inusité tout aussi bien chez les Juifs que chez les Grecs, Κηφᾶς en araméen, Πέτρος ou Πέτρος en grec, ne signifiant rien d'autre que *(la) pierre*, c'est-à-dire le roc solide sur lequel on peut construire. « Le nom de Pierre, étant donnée la façon dont Marc l'introduit, signifie ce que dira Matthieu : « Simon... devient la pierre fondamen-

• tale du collège apostolique et de la société à former • pour le règne de Dieu. » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. 1, p. 259 sq. Et nous voici amenés au commentaire autorisé de ce nom, au texte capital.

3^e La promesse formelle de la primauté. — La circonstance est solennelle : c'est dans la région de Césarée de Philippe, aux confins extrêmes du territoire des douze tribus, dans une contrée redevenue païenne, non loin de l'une des sources du Jourdain, consacrée par un temple au dieu Pan. Jésus, faisant halte entre deux mondes, veut fournir à ses fidèles l'occasion de confesser leur foi librement, à l'écart des foules. Il les interroge : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ? Ils dirent : les uns disent Jean-Baptiste ; d'autres, Élie ; d'autres encore, Jérémie ou quelqu'un des prophètes. Il leur dit : Mais vous, qui dites-vous que je suis ? Répondant, Simon-Pierre dit : Vous êtes le Christ (de Dieu). » Marc s'arrête-là, et de même Luc, qui l'a suivi, à son habitude. Marc., VIII, 27-29 ; Luc., IX, 18-20. La réponse complète, appelée par la question, est fournie par saint Matthieu : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant », et c'est là une confession de Pierre, parlant au nom de tous, qui trouve une formelle approbation et une récompense immédiate dans la réplique du Sauveur : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona, car ce n'est pas la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., XVI, 13-20.

Que vaut ce texte et que prouve-t-il ? Il ne peut être question de reprendre ici toute la démonstration déjà faite à l'article INFALLIBILITÉ DU PAPE, t. VII, col. 1639 sq. Il nous faut cependant, en nous plaçant au point de vue de la primauté, rappeler sommairement les conclusions acquises.

1. Authenticité du « *Tu es Petrus* ». — L'authenticité est admise par la plupart des critiques même indépendants.

a) Absence dans Marc et Luc. — Il manque cependant dans Marc et dans Luc. « Mais dans saint Matthieu, remarque justement le P. Lagrange, les vs. 17-19 sont le complément nécessaire de l'interrogation du Christ. Il est bien évident qu'il n'a pas interrogé pour s'informer, mais pour faire parler ses disciples, et cela même n'avait toute sa raison d'être, selon sa pratique habituelle, que s'il voulait leur donner une leçon, tirer la vraie conclusion de leur réponse. C'est Pierre qui répond, et c'est à lui que la réponse de Jésus est adressée. Ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas le plus de Matthieu, c'est plutôt le silence de Marc, suivi par Luc, car la simple recommandation du silence est un raccourci qui remplace, sans la suppléer, une adhésion explicite. » *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 321. Aussi ne peut-on admettre que le logion de Matth., XVI, 17-19, soit une anticipation commandée au premier évangéliste par la logique de son thème général plutôt que par l'ordre chronologique.

De ce logion qui ne figure que dans Matth., XVI, 17-19, il faut noter d'abord le caractère sémitique si fortement accusé, jusque dans cette comparaison établie entre l'édifice bâti sur un rocher et le groupe, la société, subsistant par son chef. Il y a plus : non seulement la confession christologique a une couleur araméenne tout aussi indiscutable, surtout dans Matthieu, mais encore les deux thèmes, confession christologique et promesse de prérogatives, s'enchaînent étroitement : à l'opinion humaine sur le Fils de l'homme, v. 13, répond, en contraste, à l'encontre de la chair et du sang, la révélation du Père céleste sur le « Fils du Dieu vivant »,

16-17. Bien mieux, c'est la profession de foi qui, manifestement, appelle, en retour, la promesse de la primauté. Bref, le texte du premier évangile, tel qu'il se comporte, est un tout organique dont il semble bien qu'ait été sauvegardé le contenu primitif.

Il reste à expliquer pourquoi, dans Marc et dans Luc, le dialogue de Césarée est interrompu, incomplet. — Eusèbe avait déjà fait l'observation, parlant de Marc, que son habitude de passer sous silence tout ce qui pouvait être à la louange de Pierre explique son omission de la promesse concernant la primauté. *Demonstr. evang.*, I, III, 5, P. G., t. XXII, col. 216-217. Peut-être aussi la promesse de la primauté n'allait-elle point à son but ; alors que la communauté chrétienne régie par Pierre se trouvait constituée en face du judaïsme, il n'éprouvait nul besoin de rendre raison de cette situation acquise. Quant à Luc, il n'était pas davantage sollicité par un tel souci, et surtout, il dépend en premier lieu de Marc. D'autre part, il veut écrire l'histoire personnelle du Sauveur, se réservant de faire dans un second livre le récit de l'établissement et de l'expansion de l'Église. En face des judéo-chrétiens ou des convertis du paganisme, son dessein ne va, ni dans l'Évangile ni dans les Actes, à légitimer la constitution interne de l'Église, mais à démontrer qu'en elle seule désormais se trouve pour tous le salut éternel. On pourrait peut-être ajouter que Marc et Luc, écrivant surtout pour des lecteurs de culture grecque, ont omis délibérément un passage dont la couleur était trop araméenne.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas la contexture intime du logion entier de Matthieu ni l'absence en Marc et en Luc des versets rapportant la promesse faite à Pierre qui a fait suspecter ce passage propre au premier synoptique ; c'est son contenu, dont le sens obvie heurte nombre d'hypothèses reçues. Pour échapper à des conséquences gênantes, on préfère voir dans le texte incriminé une interpolation. Et c'est alors le plus flagrant désaccord entre les auteurs, lorsqu'il leur faut indiquer une époque et une provenance. Nombreux furent les critiques qui, tenant compte des doctrines ecclésiologiques d'Irénée, datèrent le *Tu es Petrus* de la seconde moitié du 1^{er} siècle, un peu avant 181-189, y croyant découvrir l'influence judaïsante des *Pseudo-Clémentines* et l'influence du *De aleatoribus* ; J. Grill, entre autres, a soutenu l'origine romanisante. Mais, comme le caractère araméen du passage entier, dans son allure générale tout autant que dans les détails, rend invraisemblable un remaniement romain, il a fallu conclure que l'interpolation s'est opérée dans un milieu judéo-chrétien, ce qui implique, par voie de conséquence, que la primauté romaine était suffisamment affirmée au 1^{er} siècle pour s'imposer à tous. Et parce que la cohésion organique du morceau s'oppose à l'hypothèse d'une retouche quelconque, parce que le premier évangile nous reporte manifestement à un style, à une mentalité, à une situation qui sont du 1^{er} siècle, il faut concéder que, dès le 1^{er} siècle, un judéo-chrétien a reconnu la primauté romaine. Nous voilà bien proches de l'interprétation catholique.

Aussi a-t-on cherché une autre solution. Selon R. Bultmann, le logion serait l'œuvre de la communauté palestinienne, dont Pierre était l'apôtre et le docteur. Mais ici non plus on ne peut échapper à un dilemme : Ou bien le *Tu es Petrus* tend à dresser la primauté de Pierre en face de l'autorité moindre de Paul, et c'est l'œuvre de judaïsants hostiles à l'apôtre des gentils ; mais les judaïsants n'étaient qu'une minorité fanatique parmi les judéo-chrétiens de Palestine ; comment cette minorité aurait-elle pu faire accepter son texte à la majorité, qui demeurerait en communion avec Paul, et aussi à la grande Église tout entière ? Ou bien ces versets prétendent tout simplement confirmer l'autorité de

Pierre, sans viser Paul; mais alors c'est que déjà la primauté de Pierre était admise dans la tradition la plus ancienne. Cf. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingue, 1921, p. 84 et 156-157.

Pour Spitta, le texte incriminé est une idéalisation de la première rencontre de Jésus avec Pierre ou de sa vocation d'apôtre. *Streitfragen der Geschichte Jesu*, Göttingue, 1907, p. 122-123. Selon J. Weiss, on y peut déceler, soit une tentative pour contrebalancer le scandale du reniement, soit un écho de la tradition qui gratifie Pierre de la première apparition du Sauveur ressuscité. *Die Schriften des N. T.*, t. 1, fasc. 1. On conçoit que Klostermann, dans son commentaire, ne sache quel parti prendre et que le P. Lagrange traite ses explications de « conjectures en l'air ». *Évangile selon saint Matthieu*, p. 320. En définitive, elles n'ont qu'un seul et même but : échapper à la conclusion qui s'impose en faveur de la primauté. Au besoin, on éliminera du texte, comme interpolé, tout ce qui concerne l'Église, et l'on donnera du résidu une interprétation eschatologique. Ainsi procède Harnack, qui réduit la parole authentique de Jésus à ceci seulement : « Et moi je te dis que tu es Céphas, et les portes de l'Hadès (la mort) ne prévaudront point sur toi (avant l'établissement du royaume eschatologique). » Mais cette hypothèse repose sur de bien chétives apparences et sur des assertions gratuites, sans résoudre les problèmes que posent la date et la provenance du remaniement supposé. A. Harnack, *Der Spruch über Petrus als den Fels der Kirche*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1918, p. 637-654. C'est ce qu'a fort bien vu M. Kattenbusch dans son essai intitulé *Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe* dédié à Harnack, 1921, p. 143-172.

Il est d'ailleurs une autre remarque, laquelle vaut contre tous les tenants de l'interpolation. Si le *Tu es Petrus* fut peu à peu introduit dans les manuscrits, entre la fin du 1^{er} et la fin du 1^{er} siècle, pourquoi cette retouche dans Matthieu seulement et non pas dans les trois synoptiques, réunis dès cette époque dans un recueil unique, l'Évangile tétramorphe ? Les préoccupations que l'on suppose qui seraient à l'origine de cette interpolation ne devaient-elles pas agir tout de même pour Marc et pour Luc, avec une égale facilité, dans un contexte parallèle ? De toute évidence, on peut penser qu'une fraude eût été plus habile d'être plus complète et que, si la promesse de la primauté existe dans le premier évangile exclusivement, c'est qu'elle a toujours figuré dans le texte original de Matthieu, tel qu'on le lisait et qu'on le transcrivait.

b) *La tradition du texte.* — Et, de fait, tous les manuscrits et toutes les versions rapportent intégralement le logion tant discuté, avec tous les caractères et toutes les garanties désirables d'authenticité; ni le *Sinaiticus* ni le *Vaticanus* ne font exception.

Ainsi, au 1^{er} siècle, quoi qu'en ait dit Resch, le texte du *Tu es Petrus* était certain. Quand saint Épiphane († 403) déclare, à deux reprises, que le roc sur lequel le Christ édifie son Église n'est autre que Pierre en personne, il en appelle manifestement à ce logion. *Heres.*, LIX, 7, P. G., t. XLI, col. 1029. Si trois autres passages du même Épiphane, si, en outre, huit passages d'Eusèbe ont pu être relevés, dans lesquels on ne saisit que des allusions, avec variantes notables, au *Tu es Petrus*, il n'est pas d'une sage critique d'en conclure qu'un certain nombre des manuscrits lus par Épiphane et Eusèbe ne contenaient pas encore le texte discuté. Un auteur n'est jamais tenu à des citations intégrales et il peut toujours se contenter d'allusions à un texte dans lequel il choisit les seuls mots qui servent à son dessein; il n'y a rien là qui contredise même les procédés modernes de composition, bien moins encore ceux des écrivains de l'antiquité, soit profane, soit chrétienne, cou-

tumiers d'une très large approximation et d'une liberté grande en cette matière.

Du reste, c'est littéralement qu'Eusèbe cite le *Tu es Petrus* dans la *Démonstration évangélique*; il ne donne un commentaire détaillé, qui suit le texte, mot pour mot, reproduit tel qu'il se présente à nous actuellement. L. III, 5, P. G., t. XXII, col. 216-217. On peut donc bien affirmer qu'au temps d'Eusèbe, le logion était reçu, dans sa teneur exacte et complète.

Au 1^{er} siècle, on peut en invoquer plus de vingt citations. Mais que nous offre le 1^{er} siècle ? Le *Diatessaron* de Tatien est perdu, qui fournirait pour cette époque un témoignage de première valeur. Cependant, toutes les fois que les auteurs syriaques anciens citent les évangiles, ils empruntent, les critiques s'accordent à le penser, leurs citations à cette concordance publiée vers 170. C'est vrai en particulier de saint Ephrem. Il ne se contente pas de faire au logion qui nous intéresse ici des allusions plus ou moins directes; il connaît les versets qui contiennent la promesse de la primauté, et il les connaît dans leur intégralité. Ainsi, dans son *Commentaire sur Isaïe*, LXII, 2, on lit : « Et toi, Sion, tu recevras un nom nouveau, celui d'Église sainte, que le Seigneur lui-même t'imposera, disant : Sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les verrous de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Cf. Lamy, *S. Ephræmi Syri hymni et sermones*, t. II, 1890, p. 186. Ailleurs, *Hymn. de Sim. Petr.*, 12, *ibid.*, t. IV, p. 688 : « Bienheureux es-tu, Simon, s'écrie-t-il, parce que sur toi a été bâtie l'Église... à laquelle le Fils de Dieu a promis que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ».

Sans doute, Justin († 160) ne fait qu'une allusion, mais suggestive, à notre texte : « A l'un de ses disciples, écrit-il, qui l'avait, sur une révélation de son Père, reconnu comme Fils de Dieu, comme Christ, et qui s'appelait d'abord Simon, il donna le surnom de Pierre. » *Dial.*, 100, P. G., t. VI, col. 709. Quant à Irénée († après 190), on a voulu tirer un argument contre l'authenticité des versets en question de ce fait que, traitant à plusieurs reprises de l'autorité de l'Église romaine, il ne les utilise pas. Comme s'il était démontré par ce silence qu'il ne les a pas connus. Silence relatif, du reste, puisque, s'en prenant à ceux qui sont *alienati a veritate*..., il conclut sur ces mots : *non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in seipso lapides multos*. *Cont. hær.*, III, XXIV, 2, P. G., t. VII, col. 967, où l'on peut voir, en même temps qu'une réminiscence de Matth., VII, 24-27, une allusion à notre texte.

En dernière analyse, tous ces efforts contre l'authenticité du *Tu es Petrus* n'ont été fournis qu'en désespoir de cause, alors que devant la thèse de la primauté demeuraient vaines et impuissantes les tentatives antérieures menées contre le sens du texte fameux.

2. *Historicité du « Tu es Petrus ».* — Pour les critiques non catholiques, le sens et, par contre-coup, l'historicité du *Tu es Petrus* sont commandés par l'idée qu'ils se font de l'Église, du salut et du royaume de Dieu dans la pensée de Jésus-Christ. A l'heure présente c'est surtout la conception eschatologique du « royaume » que l'on fait valoir. Mais l'article ÉGLISE, a montré que rien de sérieux ne peut être opposé à l'historicité d'un texte pour cette seule raison qu'il concerne la constitution d'une Église hiérarchisée.

Dès le 1^{er} siècle, les adversaires de la primauté se sont efforcés de trouver des interprétations qui sont fonction de leur attitude doctrinale opposée à la primauté romaine.

L'apôtre Pierre, disent-ils, ne pouvait être le « fondement » de l'Église puisque ce « fondement », cette « pierre d'angle », c'est Jésus lui-même; ou bien le *céphas*, le roc, ce ne pouvait être que la *foi* de Pierre en la divinité du Sauveur, ou peut-être le *collège apostolique* repré-

senté par Pierre. Ce ne pouvait être à la personne de Pierre que furent promises les « clefs du royaume », mais, par Pierre, à l'Église universelle. Jusqu'au jour où l'on s'est avisé de contester l'authenticité du logion, on a maintenu (et certains, comme Allen, Strack und Billerbeck, Box, maintenaient récemment encore, et vaille que vaille) ces fantaisies surannées et inconsistantes. Du jour où l'on a cru pouvoir rejeter l'authenticité du texte, celui-ci a retrouvé son sens naturel et obvie; et quant aux arguments apportés contre l'exégèse catholique, on les a dès lors dirigés contre l'authenticité, la position demeurant identique à l'encontre de la primauté. « Il n'est vraiment pas nécessaire, dit M. Loisy, de prouver que les paroles de Jésus s'adressent à Simon, fils de Jona, qui doit être et qui a été la pierre fondamentale de l'Église, et qu'elles ne concernent pas exclusivement la foi de Simon, ou bien tous ceux qui pourraient avoir la même foi que lui; bien moins encore, la pierre peut-elle être ici le Christ lui-même. De telles interprétations ont pu être proposées par les anciens commentateurs en vue de l'application morale, et relevées par l'exégèse protestante dans un intérêt polémique; mais si l'on veut en faire le sens historique de l'Évangile, ce ne sont plus que des distinctions subtiles et qui font violence au texte. » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. II, p. 7-8.

Remarquons, en premier lieu, que le *Tu es Petrus*, autant « par son contenu que par son caractère sémitique, est en parfaite harmonie avec le contexte immédiat et avec l'Évangile tout entier. E. von Dobschütz ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il représente une tradition authentique. *Die Kirche im Urchristentum*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1929, p. 114. Jésus a pu dire « mon Église », c'est-à-dire mon groupe, ma communauté, *knischta*, comme il a pu dire « le royaume du Fils de l'homme », Matth., XIII, 41, et comme il dit épué dans Marc., VIII, 27; Luc., IX, 18; car il veut donner aux disciples une leçon sur sa personne et son œuvre. » J.-B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1931, p. 391. Ne trouve-t-on pas le titre d'« Église du Seigneur », « Église de Dieu » donné dans l'Ancien Testament à l'assemblée du peuple ou à de pieuses réunions ? Deut., XXIII, 1, 2, 3, 8; Jud., XX, 2; I Par., XXVIII, 8; Mich., II, 5; Neh., XIII, 1. Bien plus, ne trouve-t-on pas dans les Lamentations, I, 10, « ton Église », *Ἐκκλησίαν σου* ?

a) Au surplus, le caractère araméen, le rythme évidemment sémitique de tout le passage, en dominant impérieusement l'exégèse. Le sens est clair, la suite incontestable. A la profession de foi de Simon, Jésus répond par une formule et solennelle approbation, qui en fait valoir aussitôt l'importance. La bénédiction — promesse et prophétie tout ensemble — paraît bien être le décalque de la salutation sémitique. Les bénédictions grecques, au contraire, ne comportent qu'assez rarement la formule *μακάριος εἶ*. Cf. G.-L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XIV, fasc. 4, 1914. Le Σίμων Βαρτωναῖ n'est que la transcription de l'araméen, que le IV^e évangile finira par traduire, I, 42; XXI, 15 sq. L'expression « chair et sang » n'a rien que d'un sémitisme indiscutable, et quant au jeu de mots du verset 18, on ne peut soutenir qu'il ait pu être conçu primitivement en une autre langue que l'araméen : « Tu es (une) kepha et sur cette kepha »; si l'origine en était grecque, le changement de genre *πέτρα-πέτρος* aurait été évité. Ce changement, au contraire, s'explique au mieux du fait que, lors de la rédaction grecque du I^{er} évangile, le nom propre Πέτρος était déjà consacré par l'usage. Dans les « portes de l'Hadès », on ne peut non plus s'empêcher d'avouer un sémitisme connu, comme aussi l'opposition terre et cieus.

b) Reprenant le nom de Kepha (Céphas) donné à Simon, fils de Jona, Jésus l'explique et le justifie, en assignant à celui qui le porte un rôle de première importance dans son œuvre. Comme, dès à présent, la confession de Jésus, Fils du Dieu vivant, est le fondement de la foi chrétienne, ainsi Pierre, dans l'avenir, sera la pierre vivante, non pas la « pierre d'angle », Is., XXVIII, 16, expression et rôle réservés à Jésus-Christ, mais le fondement inébranlable sur lequel reposera l'édifice que le Seigneur va édifier, l'Église. Ce fondement est un « rocher » : pas plus que la maison du sage, Matth., VII, 24-25, la communauté messianique ne sera renversée. Tant qu'elle devra demeurer sur la terre, car c'est de l'avenir terrestre qu'il est ici question, les portes de l'Hadès, puissances redoutables de la cité inférieure (mort et enfer), ne prévaudront point contre l'Église fondée sur Pierre. Une lutte s'engagera donc, qui jettera toutes les forces de destruction, tous les éléments de dissolution contre cette Église; mais, grâce à la solidité de son assise, elle ne sera point détruite.

c) Et c'est Pierre encore qui aura la garde des portes de la cité d'en-haut, le royaume des cieus. Autre image de couleur sémitique. « Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David, et s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira », a-t-il été dit du Messie. Is., XXII, 22. Ainsi en sera-t-il du chef des apôtres, il aura sur l'Église pleine autorité. Liant ou déliant, il est assuré que ses ordonnances, défenses ou permissions seront efficaces, ratifiées par Dieu même. Car « *lier et délier* » signifient en langage rabbinique défendre et permettre et se disent des décisions formulées par les docteurs dans l'interprétation de la Loi. Ainsi, l'école de Hillel déliait beaucoup de choses que celle de Schammaï liait. » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. II, p. 12. Voilà bien la primauté.

d) Sans doute, le Christ est la « pierre angulaire », Matth., XXI, 42-45; cf. Act., IV, 11; I Petr., II, 7; Rom., IX, 33, objet de scandale pour les Juifs; ils l'ont rejetée, pour leur propre ruine. Sans doute encore, nous devons bâtir sur Jésus-Christ comme fondement et ne point nous appuyer sur des intérêts humains. I Cor., III, 11. Il est vrai aussi, par ailleurs, que le Christ est pour nous un rocher spirituel, d'où jaillit l'eau vive qui garantit la vie éternelle. I Cor., X, 4; cf. Joa., IV, 14. Mais dans ces métaphores diverses l'analogie est seulement verbale avec celle qui nous occupe; ces textes ne peuvent être invoqués contre la primauté de Pierre. Et, de même, si certains Pères ont insisté sur la foi de l'apôtre, qui est un roc solide, ils la comprenaient concrète et inséparable de la personne; loin de songer à nier la promesse de primauté que Pierre avait reçue en retour, ils l'ont, au contraire, surabondamment affirmée en maintes occasions.

e) Sans doute, enfin, le I^{er} évangile, quelques pages plus loin, XVIII, 18, contient un autre texte qui, dans une formule à peu près identique, confère au collègue apostolique tout entier la puissance efficace et plénière de « *lier et délier* ». N'oublions pas toutefois que ce second logion, de l'avis des critiques, concerne le collègue apostolique uniquement, et non pas l'ensemble des fidèles de l'Église universelle. Rappelons-nous de même que, pour ces critiques, ce texte du c. XVIII n'est pas plus recevable que celui du c. XVI, ne pouvant non plus, selon eux, correspondre à la véritable et historique pensée de Jésus. Quoi qu'il en soit, et sans nous attarder ici à des démonstrations ou à des réfutations qui ont été faites ailleurs, voir art. APÔTRES, ÉVÊQUES, ÉGLISE, bornons-nous à déclarer, à l'encontre des affirmations intéressées ou convaincues de quelques auteurs, Réville, *Origines de l'épiscopat*, p. 37-38; Guignebert, *Manuel d'hist. anc. du christianisme*, p. 230; Modernisme, p. 90, que l'incompatibilité qu'ils décou-

vrent entre ces deux passages de Matthieu est objectivement inexistante. Nous avons montré précédemment, d'après les récits évangéliques, la prééminence de Pierre parmi les Douze; cette prééminence justifie parfaitement la collation d'une prérogative spéciale et unique. Le pouvoir de lier et de délier est conféré à Pierre en premier lieu, aux Douze ensuite, c'est vrai. Mais à cette fonction que partage Pierre avec ses collègues se surajoute une prérogative qui lui est exclusivement réservée, parce que *seul* il est le *rocher*, le *fondement* de l'Église, et que *seul* il a reçu les *clefs du royaume des cieux*. En définitive, ni contradiction ni incompatibilité ne se peuvent percevoir entre ces deux textes qui successivement nous font connaître et la suprême juridiction qui n'appartient qu'à un seul et les pouvoirs du collège apostolique tout entier.

3. *Valeur théologique du « Tu es Petrus »*. — Dès lors qu'on admet le sens obvie du logion et son historicité, on lui reconnaît une portée théologique de premier ordre.

a) Pour les protestants orthodoxes et pour tous ceux qui s'ingénient à en détourner ou minimiser le sens, ce texte est sans force probante en faveur d'une primauté réelle. S'ils concèdent que Jésus a promis à Pierre un privilège, une prérogative, ils ne consentent pas à y voir une autorité véritable de gouvernement, moins encore un pouvoir perpétuel et transmissible à des successeurs. Volontiers, ils s'en tiendraient à une prééminence strictement personnelle et purement honorifique; tout au plus admettront-ils que Pierre a pu jouir d'une influence prépondérante dans la prédication apostolique et l'établissement du christianisme. Ainsi pensent, entre autres, J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. 1, Lausanne, 1902, p. 464, et P.-F. Jalaquier, *De l'Église*, p. 219-221. Mais pour les libéraux, pour la plupart des critiques indépendants, le sens du texte est trop clair, la portée dogmatique en est aussi trop évidente; aussi ne font-ils pas difficulté d'avouer que c'est cela même qui constitue le motif principal pour lequel l'authenticité, ou tout au moins l'historicité, leur en semble inadmissible. Telle est, à quelques nuances près, la position d'A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 9-15; de J. Grill, *Der Primat des Petrus*, Tubingue, 1904, p. 9-17; de H. Monnier, *Notion de l'apostolat*, p. 133-135; de Ch. Guignebert, *Manuel...*, p. 226-227. Constatons, une fois de plus, que, pour ces auteurs, le débat se ramène sans cesse et se limite à la question de l'établissement du royaume de Dieu et de la constitution d'une Église. Mais retenons leur aveu quant à la signification et à la portée de notre texte.

Il ne suffira donc pas de voir une application du *Tu es Petrus* dans le rôle de premier plan que joua Pierre lors de l'établissement de l'Église. Qu'il ait ouvert la porte de l'Église aux Juifs et aux gentils, ce n'est pas là un accomplissement intégral de la promesse du pouvoir des clefs. Il ne suffira pas davantage de restreindre toute l'organisation de l'Église fondée sur Pierre à une *knischta* qui ne rassemble les disciples que pour la réitération de la dernière cène. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, p. 169 sq. A vrai dire, le texte de Matthieu nous met en face de trois métaphores successives. Celle de la *Pierre fondamentale* pourrait, en toute rigueur, s'entendre d'un privilège qui n'impliquerait qu'un apostolat particulièrement fructueux et béni. Mais il nous faut tenir compte, pour en bien juger, du contexte immédiat, des deux images qui suivent et des pouvoirs qu'elles signifient. La garde des clefs du royaume symbolise la charge d'intendant, d'administrateur suprême. Cf. Matth., xxiv, 45; Luc., xii, 42. Le pouvoir de lier et de délier suppose le droit souverain de légiférer et de dispenser, avec l'approbation même de Dieu. De même que cette « juridiction », dont sera investi plus tard le

collège apostolique tout entier, se trouve ici promise à Pierre, mais à un degré unique et suréminent du fait qu'elle se trouve unie au pouvoir des clefs et à la prérogative de pierre fondamentale, de même le pouvoir des clefs réservé à Pierre ne consistera pas seulement à ouvrir les portes de l'Église, deux fois seulement, aux Juifs et aux gentils, et de même encore le *fondement* doit prendre toute sa valeur et toute son importance du fait que l'Église construite sur ce roc inébranlable résistera à toutes les causes de ruine, à toutes les puissances de destruction. Le texte doit être interprété selon cette cohérence organique parfaite, qui ne permet aucune désarticulation arbitraire : les trois métaphores s'éclairent et se renforcent l'une l'autre, elles ne peuvent ni ne doivent s'expliquer isolément. Il s'ensuit que, sans nulle équivoque possible, la promesse faite à Pierre concerne bien une autorité effective, un principat spirituel suprême sur l'Église de Jésus.

b) Cette primauté de gouvernement, la métaphore de la pierre fondamentale nous la présente comme *nécessaire* et comme *perpétuelle*.

De même qu'il y a *nécessité* pour un édifice d'être indéfectiblement uni au roc sur lequel il a été construit, pour pouvoir défier toutes les forces de ruine et les dangers d'effondrement, de même il y a *nécessité* pour la communauté des fidèles de demeurer organisée, hiérarchisée et tout entière édifiée sur la suprême autorité du chef que lui a donné le Christ, son fondateur : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », l'intention est nettement exprimée, le contexte la complète et la corrobore singulièrement, nous l'avons vu.

La construction messianique établie sur Pierre doit triompher des puissances de la mort et de l'enfer : quelle que soit l'interprétation précise donnée à « portes de l'Hadès », manifestement la pérennité est ici promise à l'Église que gouvernera Pierre. De même, par suite, que la perpétuité de la maison suppose d'abord la perpétuité du fondement, de même la pérennité assurée à l'Église implique au préalable et nécessite la pérennité de la prérogative accordée au prince des apôtres. Il en résulte que « Simon-Pierre n'est pas que le fondement historique de l'Église », qu'il en est « le fondement actuel et permanent »; il dure et vit à nos yeux « dans une puissance qui lie et délie, qui détient les clefs du royaume, et qui est l'autorité de l'Église elle-même, non pas sans doute son autorité diffuse, le régime particulier des communautés, mais une autorité générale et distincte, qui est aux autorités particulières ce que Simon-Pierre a été par rapport aux disciples et à Paul lui-même... » A. Loisy, *Évang. synopt.*, t. II, p. 10. La primauté de Pierre sera donc transmissible par voie de succession continue et légitime.

Telle est la conclusion qui logiquement découle d'une exégèse rationnelle du texte, conformément d'ailleurs à ce qu'exige la nature d'un pouvoir permanent dans les sociétés humaines. Il faut singulièrement rétrécir les perspectives évangéliques et les intentions les plus précises de Jésus pour prétendre que la primauté de Pierre lui est uniquement personnelle, qu'elle s'épuise avec la fondation de l'Église, qu'elle s'éteint avec son titulaire, ainsi, du reste, que s'éteignent avec eux tous les pouvoirs départis aux apôtres. Que les apôtres et leur chef aient joui de privilèges extraordinaires, en tant que premiers prédicateurs de l'Évangile, nul ne peut songer à le nier; mais que leur mission de pasteurs, si on la leur reconnaît, n'ait pas dû se perpétuer, c'est ce qui est inconcevable, du moment que l'Église confiée à leurs soins doit attendre jusqu'aux extrémités de la terre et durer jusqu'à la consommation des siècles.

Les apôtres ont donc transmis leurs pouvoirs de pasteurs aux évêques, leurs successeurs. De même, à plus

forte raison, le prince des apôtres, Pierre, a transmis sa primauté à ses successeurs les papes, princes des pasteurs. Car, si Jésus avait jugé nécessaire à son Église, du vivant même des apôtres, un centre, un fondement d'unité, une autorité suprême qui remplaçât la sienne, il n'a pu vouloir qu'une telle primauté cessât d'exister après la disparition de ceux qui avaient été ses témoins et ses disciples, alors que, dans une Église plus vaste, des pasteurs pourvus d'un prestige et de pouvoirs moindres devraient faire face à une situation de jour en jour plus complexe et plus difficile.

4^e Confirmation et collation de la primauté à Pierre. — Le *Tu es Petrus* n'est pas le dernier mot de Jésus sur la constitution de l'autorité suprême qui devra régir son Église. A la promesse répondent une confirmation et une collation formelles.

1. Confirmation. — La primauté de juridiction entraîne logiquement, dans une société qui exige d'abord une adhésion de foi, un pouvoir doctrinal de contrôle et de direction. Un texte de Luc nous fait constater que ce pouvoir a été conféré à Pierre. « Simon, Simon, s'écrie Jésus, voici que Satan a obtenu [la permission] de vous cribler comme le froment... Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas; et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères. » Luc., xxii, 31, 32. Aucun doute ne s'élève sur l'authenticité, aucune incertitude ne règne sur le sens de ce passage. « Celui que Satan souhaitait surtout faire tomber, c'était Pierre, le chef des apôtres. Jésus a connu le péril qui le menaçait; il n'a pas voulu le préserver entièrement; mais sa prière a mis à l'abri sa foi. Sa foi ne sera donc pas défaillante, et, revenu de son écart de conduite, c'est à lui qu'il appartiendra d'affermir ses frères. Il n'est pas dit d'ailleurs que les autres apôtres perdront la foi, puisqu'il ne s'agit que de les affermir. Mais le privilège d'une foi indéfectible n'est assuré qu'à Pierre. Le protestant Bengel a dit avec sa concision lapidaire : « En préservant Pierre, dont la ruine eût entraîné tous les autres, Jésus les a tous préservés. Tout ce discours du Seigneur présuppose que Pierre était le premier des apôtres, dont la résistance ou la chute déciderait plus ou moins du sort des autres. » Le texte de Luc, si on l'isolait, pourrait se rapporter seulement à la circonstance prochaine du scandale des apôtres. Mais sa teneur est absolue, ce qui nous autorise à le rattacher à la promesse déjà faite à Pierre, rocher inébranlable sur lequel l'Église sera bâtie. [Ce terme grec *σπηρεῖν*, « affermir », s'appareille à ce *Kepha*, si expressif, de Matthieu.] La nouvelle déclaration du Christ précise ainsi que cette solidité du roc est celle d'une foi que rien ne peut ébranler, puisqu'elle est appuyée sur la prière de Jésus. Cette prérogative permettra à Pierre d'affermir dans la foi même les apôtres, sans parler des autres croyants. Et cela aussi longtemps que durera l'Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront point. » Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 512-513. Sans doute, nous avons là, d'abord et surtout, l'énoncé bref du privilège de l'infaillibilité personnelle et active accordée à Pierre; mais, par le fait même que cette attribution n'est faite qu'à lui seul, chef suprême dont la foi primera et affirmera celle des autres pasteurs, par le fait même, et en dépit du revirement prévu, la primauté effective promise à Césarée se trouve ici confirmée solennellement par le Maître.

2. Collation définitive de la primauté à Pierre. — Simon-Pierre avait renié Jésus, et cependant c'est à lui que le Sauveur ressuscité apparut le premier. Son principal suprême lui est donc maintenu. L'évangile de saint Jean va nous en raconter la définitive collation à l'apôtre réhabilité. Pour nous, l'authenticité et l'historicité de ce texte se trouvent être les mêmes que celles de l'évangile johannique en général et plus particuliè-

rement des chapitres qui relatent la résurrection et les faits postérieurs. Notons toutefois que, pour les critiques indépendants, le c. xxi, qu'ils considèrent comme additionnel, représente une tradition qui serait étroitement apparentée à celle des synoptiques et, par suite, d'un caractère beaucoup plus historique, dans son ensemble, que tout le reste du IV^e évangile. Nous ne nous arrêterons pas à discuter la prétention des rationalistes d'écarter comme légendaire toute parole prêtée à Jésus ressuscité, sous le prétexte que sa résurrection n'est pas un fait historiquement établi. Venons-en au texte, au *pasce oves meas* de Joa., xxi, 15, 17.

« Lors donc qu'ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? Il lui dit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Il lui dit : Pais (βόσκει) mes agneaux. Il lui redit une seconde fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? Il lui dit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Il lui dit : Sois le pasteur (ποιμηνε) de mes brebis. Il lui dit pour la troisième fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? Pierre fut contristé de ce que Jésus lui avait dit pour la troisième fois : M'aimes-tu ? Et il dit : Seigneur, vous connaissez tout, vous savez que je vous aime. Il lui dit : Pais (βόσκει) mes brebis. »

La valeur probante du passage est évidente par elle-même. Jésus, qui est le bon Pasteur, Joa., x, 14-16, se choisit un vicaire pour paître son troupeau tout entier. Les deux termes du texte grec, dont le Maître se sert ici signifient, l'un et l'autre, « fais paître », « dirige », et ils s'appliquent spécialement à la conduite d'un troupeau. Mais il est à remarquer que le terme *ποιμηνε* a déjà un sens plus étendu, dégagé de la métaphore du berger et du troupeau, et qu'il s'applique, en outre, à l'autorité temporelle d'un pasteur, chef de peuple ou roi, cf. Matth., ii, 6; Apoc., ii, 27; xii, 5; xix, 15, et aussi à la juridiction proprement spirituelle dans l'Église. Act., xx, 28; I Petr., v, 2. Quant aux mots « agneaux et brebis », la signification qui en ressort n'a pas besoin d'être commentée. Soulignons plutôt l'insistance du Sauveur, qui tient à réhabiliter Pierre à ses propres yeux comme devant ses frères, qui connaît et qui réclame dans le chef des apôtres non seulement une foi plus ferme, mais encore un amour plus fort que dans « ceux-ci », et la solennité de cette investiture, qui, réalisant le *Tu es Petrus*, montre moins clairement, sans doute, la perpétuité, mais plus explicitement l'universalité de la suprême juridiction de Pierre, sa primauté inamissible.

5^e La primauté exercée par saint Pierre. — Il nous faut voir, à présent, dans l'histoire de la primitive Église, l'apôtre Pierre exerçant la primauté dont il est investi.

1. Dans les Actes des apôtres. — C'est Pierre qui préside le collège apostolique et qui, au lendemain de l'Ascension, propose de procéder au remplacement de Judas. Act., i, 15-26. C'est lui qui, à la Pentecôte, se présentant comme le chef de la communauté évangélique, inaugure la prédication apostolique. Il est bien entouré des Onze; mais c'est lui qui est nommé en tête, comme leur chef : *Petrus cum undecim... Dixerunt ad Petrum et ad reliquos apostolos...* Act., ii, 14, 37. Le rôle de Pierre dans la guérison du boiteux et dans le discours qui la suivit, iii, 1-26, n'est pas moins remarquable. Et, devant le Sanhédrin, c'est Pierre encore qui parle au nom de tous, iv, 5-22, ou Pierre en premier lieu, *Petrus et apostoli*, v, 27-29, 30-32. C'est Pierre semblablement qui au début assume le gouvernement intérieur de l'Église de Jérusalem, châtiant Ananie et Saphire, v, 1-11, ou qui, avec Jean, se rend en Samarie imposer les mains aux convertis que Philippe a baptisés, viii, 14-24. Le texte, sans doute, §. 14, s'exprime ainsi : *miserunt (apostoli) ad eos Petrum et Joannem*. Mais, outre que ce *miserunt* peut s'entendre d'une décision prise en

commun, ce n'est qu'un mot qui, dans son raccourci, ne saurait prévaloir contre un contexte où nous voyons Pierre user de toute son autorité de prince des apôtres pour maudire Simon le Magicien et pour visiter les communautés de la côte palestinienne. ix, 31-43. C'est lui encore, lui le premier, qui, d'autorité, sur l'ordre de Dieu même, ouvre aux gentils les portes de l'Église, en recevant au baptême le centurion Corneille et les siens, x, 1 sq., sans les faire passer par le judaïsme. xi, 1-18. Pierre ne nous apparaît pas moins chef, chef vénéré et aimé, lorsque, prisonnier du roi Hérode Agrippa, puis miraculeusement délivré, il est l'objet des angoisses et des prières de tous les fidèles, la cause aussi de leur joie. xii, 3-17. Enfin, lors de l'assemblée apostolique de Jérusalem, Pierre exerce manifestement une primauté que ne lui conteste ni Jacques ni aucun autre. xv, 6 sq. Devant cet ensemble de faits, on peut reconnaître que Pierre est devenu en toute vérité le prince des apôtres, le fondateur de la tradition chrétienne, le fondement de l'Église ». A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, p. 580. Pour qui admet la valeur historique du livre de saint Luc, ces témoignages sont décisifs.

2. *Dans les épîtres.* — Les épîtres catholiques ne nous fournissent aucun texte sur la primauté, pas même celles qui sont de Pierre. Ce silence n'a rien qui doive nous étonner. En tout état de cause ces écrits ne contiennent rien qui sur ce point contredise ou infirme les affirmations des évangiles ou du livre des Actes.

Les épîtres de saint Paul, en revanche, font plusieurs allusions à Pierre et à son autorité. Dans la 1^{re} aux Corinthiens, l'apôtre, énumérant les chefs dont se réclament les diverses factions, leur fait dire tour à tour : *Ego quidem sum Pauli; ego autem Apollo; ego Cephas; ego autem Christi.* I Cor., i, 12. Quoi qu'on ait prétendu, il y a peu de chose à tirer, croyons-nous, de cette gradation ascendante. Plus loin, Paul revendique hautement le droit de se comporter pratiquement comme les autres apôtres, *sicut et ceteri apostoli et fratres Domini et Cephas.* ix, 5. Ici, Pierre est nettement détaché du groupe des autres autorités; mais il faut bien avouer que, pas plus ici que dans l'épître aux Galates, Paul ne semble professer à l'endroit de Céphas une considération particulière. Cela n'en donne que plus de prix aux déclarations où Paul reconnaît l'autorité de Pierre et la nécessité de confronter son enseignement avec le sien. C'est de lui qu'il est allé faire connaissance à Jérusalem : *... veni Jerosolymam videre Petrum, et mansi apud eum diebus quidam; et c'est là plus qu'une simple visite, c'est un séjour prolongé; le grec ἰστορήσαι suppose des entretiens prolongés. Alium autem apostolorum vidi neminem, nisi Jacobum fratrem Domini.* Gal., i, 18-19. Pourquoi Jacques, sinon pour sa parenté avec Jésus et pour sa situation particulière dans la Ville sainte? Et pourquoi Pierre, seul entre tous les autres, sinon pour sa primauté?

Ce n'est pas le récit du conflit d'Antioche qui peut modifier cette conclusion. Gal., ii, 11-21. Ni la doctrine, ni même l'autorité du prince des apôtres ne sont ici mises en question, mais uniquement son attitude pratique, préjudiciable aux convertis de la gentilité et contraire à la ligne de conduite arrêtée sous sa présidence à Jérusalem : c'est cette pusillanimité et cette inconséquence que Paul a osé reprocher à Pierre, malgré sa primauté. Car c'est bien à cause de cette primauté reconnue de tous que Paul insiste sur l'audace de son intervention. M. Loisy l'a bien vu, lui qui a écrit : « L'attitude de Paul à l'égard de Pierre et son langage dans l'épître aux Galates prouvent simplement que la primauté de Simon ne se présentait pas et n'était pas considérée comme un pouvoir de domination; mais le témoignage même de Paul atteste que Simon-Pierre était le chef du service évangélique, l'homme avec lequel il fallait se concerter sous peine de travailler en

vain. » *Évang. synopt.*, t. II, p. 14. Ce témoignage de Paul rejoint et confirme celui des évangélistes.

Ainsi donc, le Nouveau Testament nous livre le dogme catholique de la primauté de saint Pierre exprimé formellement et déjà réalisé dans les faits. L'histoire de l'Église et la tradition vont nous en montrer le prolongement légitime dans l'exercice du principal spirituel des pontifes romains.

II. LA VENUE DE SAINT PIERRE A ROME ET LA PRIMAUTÉ DU SIÈGE ROMAIN. — Ce sont deux faits d'un autre ordre, mais deux faits générateurs de droit, qu'il nous faut à présent exposer : Pierre est devenu l'évêque de Rome; en mourant sur ce siège, il a ouvert pour les évêques de Rome la succession légitime à sa primauté universelle.

1^o *Saint Pierre à Rome.* — Que saint Pierre soit venu à Rome et qu'il y soit mort, c'est ce qu'admet la presque unanimité des historiens sérieux, même étrangers au catholicisme. Seuls, quelques polémistes s'obstinent à soutenir le contraire, pour des fins qui n'ont rien de commun avec la science. Ad. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1897, p. 244, n. 2, et L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906, p. 61-63, considèrent la question comme tranchée en faveur de la tradition. Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris 1909, qui a prétendu défendre la thèse opposée, s'est attiré les justes sévérités de P. Monceaux, *L'apostolat de saint Pierre à Rome*, dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, Paris, 1910, p. 211 sq. A. Bauer n'a pas été plus heureux dans ses négations, brillamment réfutées par le R. P. Boehminghaus, *Vom Grabe des heil. Petrus Funde und Feinde*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 251-267.

C'est en vain que l'on a tenté de solidariser la tradition historique de l'Église romaine avec les récits légendaires concernant Simon le Magicien. Elle en est indépendante et se soutient par des témoignages de premier ordre.

1. *Clément*, qui avait sans doute connu les deux apôtres, nous fournit, dans sa lettre aux Corinthiens, I Cor., v, 4, 6, écrite à Rome vers 95, c'est-à-dire trente ans au plus après les événements, les données suivantes : « Jetons les yeux sur nos vaillants apôtres (ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους) : Pierre, qui, victime d'une jalousie criminelle, souffrit, non pas une ou deux épreuves, mais un grand nombre, et ainsi martyr (οὕτω μαρτυρήσας) s'en alla au séjour de gloire qui lui était dû... » P. Monceaux le fait remarquer, « le bon sens indique ici qu'on doit rapporter ἡμῶν à ce qui suit... Clément de Rome invoque donc le souvenir des apôtres romains, Pierre et Paul, souvenir resté vivant dans la communauté locale... Cette allusion appelle tout naturellement un hommage aux autres chrétiens de Rome qui ont partagé le sort des apôtres, τοῦτοις... συναβροίσθη πάλυ πλῆθος ἐκλεκτῶν (cf. la *multitudo ingens* de Tacite, *Ann.*, I, XV, c. xlv) et ont laissé à Rome (ἐν ἡμῖν) un magnifique exemple. La persécution dont il est question ici ne peut être que la persécution de Néron : tous les faits mentionnés, c. v-vi se sont évidemment passés à Rome. Ainsi, de ce texte célèbre, on doit tirer trois indications précieuses : a) Clément considérait Pierre et Paul comme les « apôtres » de l'Église romaine; b) il admettait le martyre de Pierre à Rome; c) il plaçait ce martyre au temps de la persécution de Néron. » P. Monceaux, *op. cit.*, p. 226 sq. Telle est la seule explication plausible de ce passage fameux; elle a conquis tous les critiques « auxquels les préjugés ne jettent pas un voile sur les yeux ». Duchesne, *Les origines chrétiennes*, cours lithographié, p. 79. On peut d'ailleurs lire dans *L'ascension d'Isaïe*, I, 2-3, ce texte fort suggestif : « Après qu'il sera consommé, descendra Béliar, le grand prince, le roi de ce monde, qui l'a

dominé dès qu'il a existé; et il descendra de son firmament sous la forme d'un homme, roi d'iniquité, meurtrier de sa mère, qui lui-même est roi de ce monde. Et il persécutera la plantation qu'auraient plantée les douze apôtres du Bien-Aimé; des Douze, un sera livré entre ses mains. » Éd. E. Tisserant, Paris, 1909, p. 116-117. Les historiens les plus sérieux admettent que ce Bélier est Néron et que l'apôtre par lui saisi ne peut être que Pierre. Mgr Tisserant, *op. cit.*, p. 227, cite Harnack, lequel est formellement partisan de cette identification et y découvre un témoignage de plus en faveur du fait de la mort de Pierre (à Rome) sous Néron.

2. *Saint Ignace d'Antioche*, quelque dix ou vingt ans plus tard, dans sa lettre célèbre aux Romains, les suppliant de ne pas le priver du martyre, leur dit : « Je ne vous donne pas un ordre comme Pierre ou Paul : ils étaient apôtres, je suis un condamné... » *Rom.*, iv, 3, argument qui n'a de valeur véritable que si Pierre et Paul sont venus à Rome et si l'on peut traduire : « ils étaient vos apôtres, je ne suis, pour vous, qu'un condamné... ». Or, Ignace était le chef de cette Église d'Antioche qui se glorifiait de posséder la première chaire de Pierre; le témoin est de poids. Que vaut, à côté, le silence de Justin ou d'Hermas, qui, d'ailleurs, ne parlent pas davantage de la venue et de la mort de Paul à Rome ? Il est amplement compensé.

3. *Saint Irénée*. — Aux environs de l'an 180, l'évêque de Lyon, Irénée, qui connaît la tradition romaine pour avoir vécu à Rome plusieurs années, dit expressément que l'Église de Rome fut fondée par les saints apôtres Pierre et Paul. Dans cette page que nous retrouverons, il établit la série des pontifes qui se sont succédés depuis que « les bienheureux apôtres confièrent à Lin la charge d'évêque ». *Cont. hær.*, III, iii, 1, *P. G.*, t. vii, col. 845.

4. De la même époque, Eusèbe nous rapporte deux témoignages d'importance, l'un d'un homme d'Église nommé *Caius*, contemporain du pape Zéphyrin (début du II^e siècle), qui, dans un écrit où il discute avec Proclus, chef de la secte phrygienne, s'exprime ainsi touchant les tombeaux des deux apôtres : « Je puis montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui fondèrent cette Église »; l'autre, de l'évêque *Dénys de Corinthe*, qui, vers 170, s'adressant aux Romains, leur écrit en ces termes : « Vous-mêmes avez associé... la plantation faite par Pierre et Paul des Églises de Rome et de Corinthe...; tous deux, partis pour l'Italie, y enseignèrent ensemble et subirent le martyre vers le même temps. » *Hist. eccl.*, I, II, c. xxv, n. 5-8, *P. G.*, t. xx, col. 208-209.

5. Au début et au milieu du III^e siècle, Cyprien de Carthage, Firmilien de Césarée, en Cappadoce, Denys d'Alexandrie, Fabius d'Antioche, Calliste et Hippolyte de Rome, aussi bien que l'auteur inconnu d'un livre contre Ariémon, bref, toute l'Église d'Orient ou d'Occident, admettent ou considèrent comme admis universellement que le siège de Rome est le siège même de Pierre, que l'évêque de Rome est le successeur de Pierre. Pour Tertullien, à l'heureuse Église de Rome les apôtres Pierre et Paul ont versé toute leur doctrine avec leur sang ». *De præscript.*, xxxvi; cf. *ibid.*, xxx, xxxii, *P. L.*, t. ii, col. 48, 42, 44; *Scorpiace*, xv, 2-5, *ibid.*, col. 151; *De pudicit.*, xxi, 9-10, *ibid.*, col. 1025; *Adv. Marcion.*, iv, 5, *ibid.*, col. 366. Quant à Clément d'Alexandrie, *Hypotyposes*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VI, c. xiv, rapportant comment fut composé l'évangile selon Marc, il rappelle d'abord que « Pierre prêchait publiquement à Rome la parole et annonçait l'Évangile sous l'action de l'Esprit ». Origène, peut-être influencé par les *Actes de Pierre*, nous dit de celui-ci que, « venu finalement à Rome, il y fut crucifié la tête en bas, sur sa demande expresse ». Dans Eusèbe,

Hist. eccl., I, III, c. i, Harnack a même pu citer le témoignage du païen Porphyre, d'après un texte de Macarius Magnès, du siècle suivant. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. i, Leipzig, 1906, p. 54. Et voilà qui, en passant par l'évêque Pierre d'Alexandrie, *Epist. can.*, ix, *P. G.*, t. xviii, col. 483, et l'historien Eusèbe, trop dépendant malheureusement des *Actes apocryphes*, *Hist. eccl.*, I, II, c. xiv, xv, xxv, rejoint l'attestation du chronographe libérien.

6. Le *Chronographe* (libérien) de l'an 354, écrit en tête de son catalogue des évêques de Rome : *Petrus ann. XXV, mens. uno, d. viiii, fuit temporibus Tiberii Cæsaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis a consul. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die 111 kal. iulius consul. ss. imperante Nerone*. A la vérité, il n'y a aucun fond à faire sur les données chronologiques fournies par ce texte, qui n'iraient à rien de moins qu'à faire venir Pierre à Rome à une date beaucoup trop précoce. Plus intéressante est la *Depositio martyrum*, qui se rattache au même texte et nous livre un calendrier de l'Église romaine utilisant peut-être les recherches faites par Hégésippe vers 160 et où l'on peut relever : *viii kal. martias natale Petri de cathedra*. — *111 kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.* (Ces textes du *Chronographe* de l'an 354, dans C. Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiast. antiq.*, n. 491, 492.) Nous avons là une indication précieuse de la double commémoration faite par l'Église de Rome, le 22 février, de l'épiscopat ou chaire de l'apôtre, le 29 juin de sa « déposition ». Le consulat de Tuscus et de Bassus, il est vrai, nous reporte à l'an 258, au temps de la persécution de Valérien, deux siècles environ après la mort des deux apôtres. A cette date, a-t-on pensé avec beaucoup de vraisemblance, en raison de la tourmente qui sévissait sur la communauté romaine, les restes vénérés des apôtres Pierre et Paul furent transférés sur la voie Appienne, au lieu dit *ad Catacumbas*; précisément, les anciens itinéraires disent que les tombeaux des saints apôtres furent en ce lieu, à Saint-Sébastien, pendant quarante ans. *Notitia ecclesiarum*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. i, p. 139, 141. Que ce chiffre de quarante soit approximatif ou symbolique, suivant la remarque de Duchesne, il n'importe guère; mais l'hypothèse du transfert s'en trouve confirmée, d'autant plus que ces indications diverses s'accordent avec les nombreux graffiti du IV^e ou du V^e siècle, mis récemment au jour à Saint-Sébastien, avec l'inscription composée par le pape saint Damase et placée par lui *ad Catacumbas* : « *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris* ». Bien que cette tradition et cette translation supposée aient été révoquées en doute, elles semblent bien être confirmées par les découvertes récentes. Les fouilles de Saint-Sébastien ont mis à jour (1915-1925), entre autres monuments notables, un antique *triclinium* ou salle d'agapes que les archéologues les plus avertis datent de la seconde moitié du III^e siècle et dont un fragment de muraille montre encore plus de cent cinquante graffiti rappelant des repas funéraires célébrés en l'honneur de Pierre et de Paul et des invocations ou recommandations qui associent leurs deux noms : « Pierre et Paul, secourez Primus, pécheur... En l'honneur de Pierre et Paul, j'ai fait le *refrigerium*, moi, Tomius Cælius... » Ce mot *refrigerium*, qui se trouve répété quatre fois, désigne en latin l'agape liturgique en l'honneur des martyrs, sur leurs tombeaux, en sorte que nous avons là un émouvant témoignage en faveur de la présence à Rome du corps de l'Apôtre. Voir *Atti della pont. accademia romana di archeologia*, travaux de P. Styger, O. Marucchi, R. Lanciani, A. Ratti, etc., Rome, sér. II, t. xii-xiv, 1918-1920. Cf. H. Chéramy, P. S. S., *Saint-Sébastien-hors-les-Murs, la basilique, le souvenir*

apostolique, le cimetière « ad Catacumbas », Paris, 1925, et *Les catacumbes romaines*, Paris, 1932, p. 150-151. Contre la translation, Delehay, *Origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 302-308, et *Le sanctuaire des apôtres sur la voie Appienne*, dans *Analecta bollandiana*, 1927, p. 297-306.

7. Il est superflu d'insister, les monuments abondent, qui attestent le souvenir persistant de Pierre à Rome : son tombeau au Vatican, et aussi les peintures, les vases, les inscriptions des catacumbes qui portent son effigie ou son nom. A ces preuves s'ajoute celle que nous fournit la tradition constante et unanime des Églises orientales même séparées. Et qui ne voit la signification et la valeur que pourrait avoir leur silence, alors que parmi elles il n'en est aucune qui revendique l'honneur de posséder le tombeau de Pierre ou sa chaire définitive ? Mais elles ne se taisaient point : dans leurs liturgies, à l'envi, elles célèbrent celui qui est devenu le premier évêque de Rome ».

8. Pourquoi n'invoquions-nous pas enfin le Nouveau Testament même ? La 1^{re} *Petri*, v, 13, nous fournit ces mots : *Salutat vos Ecclesia, quæ est in Babylone coelecta, et Marcus filius meus*. Un faussaire, si faussaire il y avait, se serait bien gardé de dater ce document qui de toute évidence, est de l'âge apostolique, d'un endroit où Pierre n'aurait pas fait un séjour connu de tout le monde. Il faut donc négliger les fantaisies des vaudois, de Marsile de Padoue et de tous les polémistes qui aiment mieux chercher l'Apôtre en Babylone de Mésopotamie que de le trouver à Rome. Ni le silence de Luc dans les Actes, ni celui des épîtres de saint Paul, ni celui de Josephé ne nous interdisent de reconnaître que Rome est ici représentée par Babylone. Renan lui-même en convient, *L'Antechrist*, p. 122. De fait, l'Apocalypse, xvi-xviii, mais aussi les *Oracles sibyllins*, l. V, v. 155-160 (cf. saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. ii, 2, *P. L.*, t. xli, col. 561), donnent à la Rome païenne, capitale d'iniquité et foyer de persécution, le nom de Babylone. D'ailleurs, à cette époque, l'antique cité chaldéenne ne comptait pas de chrétiens, semble-t-il, et à grand-peine quelques Juifs.

On comprend, en définitive, que le professeur russe orthodoxe Bolotov ait écrit : « ...Le fait du martyre de Pierre à Rome est attesté si anciennement et par tant de témoignages, qu'il ne reste aucune possibilité de le nier. » *Lektsii po istorii drevnei Tserkvi*, t. ii, Pétersbourg, 1910, p. 55. On comprend que le professeur de Berlin, Hans Lietzmann, en dédiant son *Petrus und Paulus in Rom* à la faculté de théologie protestante de Bonn, déclare de même : « Toutes les sources les plus anciennes laissent clairement entendre... que saint Pierre a séjourné à Rome et qu'il y est mort martyr... Les hypothèses faites en sens contraire... accumulent difficulté sur difficulté, ne pouvant d'ailleurs se justifier par aucun argument positif... Dès lors, je ne vois pas même la possibilité d'une hésitation. » *Op. cit.*, 2^e éd., Berlin-Leipzig, 1927, p. 238.

2^o *Les successeurs de saint Pierre à Rome*. — Pierre est donc venu à Rome, il y a prêché l'Évangile et organisé la chrétienté, il y a établi sa *cathedra*. Peu importe que son séjour y ait été continu ou intermittent, que Pierre soit arrivé de très bonne heure à Rome ou seulement à une date tardive, ce qui nous paraît plus vraisemblable. Il est mort évêque de Rome. Mais a-t-il eu des successeurs ? La plupart des critiques protestants, avec Lipsius et Harnack, affirment que, jusque vers l'an 150 ou 160, l'autorité épiscopale appartenait, dans la capitale, à une collectivité : ce serait seulement avec Anicet ou Pie qu'apparaîtrait l'épiscopat romain unitaire. La preuve qu'ils en donnent, ils prétendent la trouver dans le langage explicite ou dans le silence de Clément de Rome, *I Cor.*, d'Ignace d'Antioche, *Rom.*, et d'Hermas. Clément, nous dit-on, écrit comme si

l'épiscopat de Corinthe, et donc aussi celui de Rome, étaient collégiaux, XLIV, 4-6; Ignace ne connaît que les fidèles, nullement l'évêque de Rome, II, 2; IX, 1; Hermas a des oracles, des reproches ou des préceptes pour les « presbytres », les « chefs », en un mot pour ceux qui occupent ou briguent les premières places, sans jamais une allusion à un évêque monarchique. *Vis.*, II, II, 6; III, IX, 7; *Mand.*, XI, 12.

Il est non moins vrai, par ailleurs, que vers le milieu du II^e siècle, l'Église romaine était en possession d'un catalogue de ses évêques. Nous en avons la preuve incontestable dans Irénée, *Cont. hæres.*, III, III, 3, qui nous amène aux environs de 180; dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. II, XIV, XV, XXXIV; l. IV, c. I, IV, X, XIX; l. V, c. VI, XXIV, et *Chronic.*, an. 68, 80, 92, 99, qui, écrivant vers 324, utilise ce même catalogue, en s'appuyant sur l'autorité d'Irénée, d'Hégésippe et de Jules Africain; enfin dans Épiphanie, *Hæres.*, xxvii, 6, *P. G.*, t. xli, col. 372, qui, un demi-siècle plus tard, semble bien, en répétant la même série de pontifes romains, avoir utilisé un ancien document. Or, précisément, nous savons par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXII, n. 3, que, venu à Rome sous Anicet, le Palestinien Hégésippe dressa « une liste de succession jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre », ce qui nous conduit aux alentours de l'an 160. Et nous lisons, en outre, dans le *Fragment de Muratori* (vers 200), ligne 73, que « le Pape a été écrit récemment par Hermas, pendant que son frère Pie occupait la chaire de l'Église de Rome », vers 150, par conséquent. Enfin, Irénée, Épiphanie, d'autres encore, nous fournissent des renseignements, de source romaine évidemment, fournis sans doute par le catalogue épiscopal, d'où il résulte que l'Église de Rome connaissait non seulement les noms de ses évêques, mais encore les faits les plus notables de leur épiscopat.

Concluons tout simplement que, dans les origines, la centralisation du pouvoir et des honneurs n'était pas encore ce qu'elle devait devenir plus tard, par la force des choses et par le rayonnement libre de certaines personnalités et, aussi, que les premiers pontifes s'effaçaient volontiers derrière leur Église ?

III. LA PRIMAUTÉ ROMAINE, DE LA MORT DE SAINT PIERRE À L'AVÈNEMENT DE SAINT MILTIADÈ (I^{er}-III^e siècle). — Nul ne doit s'attendre à constater, immédiatement après la disparition de l'apôtre Pierre, une hégémonie active et intense de ses successeurs sur les communautés chrétiennes. Encore bien moins doit-on vouloir d'ores et déjà reconnaître les modalités gouvernementales ou administratives de la papauté moderne. L'histoire pourtant n'est pas muette sur la primauté de l'Église romaine à cette époque reculée.

1^o *L'Église de Rome jusqu'au pape saint Victor* (fin du I^{er} s.). — Un premier point est acquis : quelle que soit la date exacte que l'on admette pour la mort du chef des apôtres (entre 64 et 67), on ne peut relever aucune discontinuité dans la vie de l'Église de Rome ; elle grandit et s'affermir malgré les persécutions.

1. *La fin du I^{er} siècle*. — Si nous ne savons rien de certain sur les successeurs immédiats de Pierre, Lin, Clet ou Anaclet, il n'en est pas de même du quatrième évêque de Rome, Clément (vers 100). Il « avait connu les apôtres Pierre et Paul, nous déclare Irénée, et il s'était entretenu avec eux ». *Cont. hæres.*, l. III, c. III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 849. Or, à son époque, l'Église de Corinthe, Église « principale » et apostolique, était depuis un certain temps déchirée par de graves dissensions ; l'Église romaine estima devoir intervenir par lettre pour faire cesser un scandale si nuisible aux chrétiens et si réjouissant pour les païens. Étaient-ce les Corinthiens eux-mêmes qui l'avaient priée d'agir ? Le texte, I, 1, de l'épître qui leur fut adressée : *ἡμεῖς οὖν ἐπιστολὴν πεποιησθαί περὶ τῶν ἐκζητούντων*

μένων παρ' ὑμῖν προχρήτων « c'est bien tardivement, à notre avis, que notre attention se tourne vers les affaires en litige parmi vous », a bien aussi été traduit : « Nous n'avons pu nous occuper que bien tard, à notre gré, des questions par vous posées. » Mais, pour se justifier, cette lecture supposerait παρ' ὑμῶν plutôt que παρ' ὑμῖν. Bref, cette intervention fut vraisemblablement spontanée; elle n'en est que plus significative. C'est Clément qui écrivit, au nom de l'Église de Rome; sa lettre fut portée à Corinthe par trois de ses envoyés. Sans doute, elle ne fulmine pas; sans doute, elle parle le langage de la charité et se borne à donner des conseils; mais le ton d'autorité n'est pas absent. Sans aucune visée formellement théologique, sans présentation aucune de ses titres à la primauté, Clément a conscience de son rang et de son rôle : « ...Vous nous causeriez joie et allégresse, dit-il pour finir, si vous obéissiez aux conseils que nous vous avons donnés par le Saint-Esprit, si vous coupez court à l'emportement coupable de votre rivalité, selon l'invitation à la paix et à la concorde que nous vous faisons dans cette lettre. Nous vous avons envoyé des hommes fidèles et sages qui ont vécu sans reproche au milieu de nous depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse : ils seront témoins entre vous et nous. Nous avons agi ainsi pour que vous sachiez que toute notre préoccupation a été et est encore de vous amener promptement à la paix. » *I Cor.*, LXIII, 2, 3, 4, éd. Hemmer-Lejay. Et plus haut : « S'il y en a qui résistent aux paroles que Dieu leur adresse par notre intermédiaire, qu'ils sachent bien qu'ils se fourvoient dans une faute et un danger graves. » *Ibid.*, LIX, 1.

Manifestement, celui qui parle ainsi se sent en possession d'un pouvoir considérable. L'apôtre Jean vivait encore, à Éphèse, et cependant on ne trouve, de sa part, nulle trace d'une intervention que la facilité des relations et la dignité de son auteur auraient amplement expliquée. Mais c'est de Rome que vient la monition ou la *réprimande*, νοουθετοῦντες, dit le texte, VII, 1, et les faits ont prouvé que Rome avait le droit pour elle. Les Corinthiens, semble-t-il, se soumirent. Soixante ans plus tard, Hégésippe constatera que l'ordre est rétabli chez eux, et Denys de Corinthe, leur évêque, vers 170, nous fait savoir que la lettre de Clément est encore lue et conservée dans leur Église presque à l'égal des saintes Écritures (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, IV, c. XXIII, n. 11); c'est au moins, suivant le mot de Renan, « la première décrétale ».

2. *Le II^e siècle.* — a) Au début du II^e siècle (107-117), Ignace d'Antioche adresse une épître aux Romains, nous l'avons vu, pour les supplier de ne pas s'opposer à son martyre. Les adresses de ses autres lettres aux chrétiens d'Asie Mineure contiennent déjà une série d'épithètes louangeuses; mais, pour l'Église de Rome, le ton s'élève encore; l'emphase est à son comble. Plusieurs expressions sont remarquables, plusieurs aussi susceptibles d'interprétations fort différentes. Nous n'en retiendrons que deux : « Ignace à l'Église... qui préside dans le lieu de la région des Romains..., qui préside à la charité..., ἡ τις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρὶς τοῦ Ῥωμαίων... προκαθήμενη τῆς ἀγάπης... Les critiques se sont acharnés sur ces quelques mots et en ont proposé les traductions les plus variées : « (l'Église) qui se distingue entre toutes au pays des Romains..., qui se distingue par sa charité » ou bien : « protectrice de la charité ». Il faut admettre toutefois que χωρὶς ne peut désigner l'empire et que ἐν τόπῳ... indique le siège de l'autorité sans la limiter. En outre, προκάθηται signifie proprement « présider », et Ignace l'emploie à propos de l'évêque, *Magn.*, VI, 1; en revanche, ce verbe ne veut jamais dire « être remarquable » ni « se distinguer ». Quant au mot ἀγάπη, « amour », « charité », il a souvent ce sens premier dans notre auteur et s'applique surtout

à l'amour de l'homme pour Dieu; mais il est plusieurs fois aussi l'équivalent de « société d'amour », dans un sens voisin de celui d'« agape » ou de « fraternité »; accouplé avec προκαθήμενη, il doit avoir ici cette signification concrète. Pour Ignace, dont l'ecclésiologie est si remarquable et qui a si précis le sens de la hiérarchie, l'Église de Rome préside à la religion de l'amour, à l'union dans la charité. L'Église de Rome *préside*; ce terme dont il ne se sert pas pour une autre Église et qu'Ignace insère à deux reprises au cours d'une salutation dont la magnificence verbale est déjà un singulier indice, ce terme implique une réelle présidence ou il ne veut rien dire. L'Église de Rome *préside à la charité*; puisque pour Ignace ἀγάπη devient un synonyme d'ἐκκλησία, puisque par lui une Église locale peut être appelée ἀγάπη..., pourquoi ce même mot ne désignerait-il pas l'Église universelle ? Cette interprétation, peut-être légèrement forcée, a-t-elle chance de l'emporter sur celle qui, dans l'expression de l'évêque d'Antioche, voudrait voir simplement un rappel élogieux de la prééminence de l'Église romaine dans les œuvres de charité et de miséricorde ?

Aussi bien, Ignace marque à l'égard du siège de Rome une déférence parfaite. A ses yeux, les Romains « sont purs de toute couleur étrangère », ou plutôt « filtrés de toute matière colorante capable de polluer et d'altérer la pureté de l'eau. Leur doctrine est pure comme un filet d'eau de source. » C'est que Rome a reçu et sait garder fidèlement les préceptes apostoliques, *Rom.*, IV, 3; elle n'a pas failli à sa mission : « Vous n'avez jamais trompé personne, vous avez donné à d'autres des enseignements; eh bien, ce que je veux, c'est justement la mise en pratique de vos leçons et de vos préceptes. » *Ibid.*, III, 1. A quels faits particuliers fait donc allusion l'évêque d'Antioche ? Au décisif et fructueux « décret » de Clément ? peut-être; car la *Prima Clementis* est rapidement devenue célèbre en Orient. Quoi qu'il en soit, nous avons là un contexte qui précise à souhait la portée de cette présidence de la charité, de cette primauté romaine, telle que la voit saint Ignace. Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 8^e éd., Paris, 1922, p. 167 sq.

b) Du reste, dès cette époque, les chrétiens les plus marquants font le voyage de Rome; ils y accourent des extrémités de l'Orient, voire des contrées étrangères à l'empire. C'est l'apologiste Justin († vers 166) qui de la Palestine grecque y vint au moins deux fois, y séjourna à la fin de sa vie et y tint une école catéchétique. C'est Tatien († vers 180), venu de l'Assyrie, disciple de Justin et après lui didascale, mais finalement fourvoyé dans l'encratisme. C'est Rhodon, Asiate comme son maître Tatien et adversaire des hérétiques Apelles et Marcion. C'est Hégésippe, juif palestinien converti, qui, par Corinthe, vint à Rome sous le pape Anicet, soucieux de constater la continuité et l'uniformité de la tradition catholique en face de l'hérésie aux cent visages. C'est Abercius Marcellus, cet évêque de Hiérapolis, en Phrygie, qui a admiré, lui aussi, l'unité de la foi à travers le monde chrétien, « c'est lui (le divin pasteur), dit son épitaphe, qui m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine, et voir une reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. » (Fin du II^e siècle.) C'est Irénée lui-même, ce prêtre originaire de la province d'Asie, qui devait devenir évêque de Lyon.

c) Mais les hérétiques sont tout aussi empressés, et d'abord pour recruter des disciples, comme faisaient à l'envi philosophes et lettrés, mais aussi, semble-t-il, pour faire approuver leur doctrine. Ainsi, vers 140, le gnostique alexandrin Valentin, qui est plusieurs fois excommunié. Ainsi le Syrien Cerdon, disciple de Valentin et précurseur de Marcion. Ainsi Marcion lui-même, ce « loup du Pont », comme l'appelle Tertullien, qui,

reçu dans le bercail, en est expulsé, lui aussi, en 144, par le pape Pie I^{er}. Ainsi la doctoresse égyptienne Marcéllina, une lumière de la secte carpocratienne. Ainsi Florinus, ce disciple de Valentin, qui réussit à se faire admettre, pour un temps, dans le collège presbytéral, à qui Irénée adresse de si vifs reproches et que démasque le pape Victor. Tous ceux-là professent la gnose hétérodoxe; vers la fin du siècle, voici les fauteurs de l'adoptianisme, avec Théodote le Corroyeur, de Byzance, ou du modalisme, avec Praxéas et Épigène, enfin du montanisme phrygien. Victor, après Victor Éleuthère et Soter, tous les papes de cette époque défendront l'unité catholique contre ces novateurs. Les montanistes s'efforcent longtemps à circonvenir l'Église romaine, alors que chez eux, en Phrygie, ils sont vivement combattus; en 177, les martyrs de Lyon, du fond de leur prison, adressent en leur faveur, ou tout au moins à leur sujet, une lettre « à Éleuthère, alors évêque des Romains, afin de procurer la paix des Églises ». Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. iii, n. 4. Un moment, les prophètes du Paraclet croiront avoir gagné un évêque romain (Zéphyrin? Victor?), ébranlé par les prétendues approbations émanées de ses prédécesseurs. Tertullien, *Adv. Prax.*, 1, *P. L.*, t. ii, col. 154-155 sq. Mais ce pape, au contraire, condamna la nouvelle prophétie. Un peu plus tard, au temps du pape Calliste, viendra le Syrien Alcibiade, qui répand le livre d'Elksā, lequel se présente comme une révélation datée de la fin du 1^{er} siècle.

d) Pourquoi de toutes parts se tourne-t-on ainsi vers Rome ? Sans doute, la capitale de l'empire exerce déjà par elle-même une très réelle attirance. Mais c'est autre chose encore qui amène à Rome de si nombreux chrétiens. Dès le milieu du 1^{er} siècle, à tout le moins, l'Église de Rome est en possession d'une règle de foi, *regula fidei*, d'une formule qui s'impose déjà aux autres Églises et qui, en Orient comme en Occident, constituera le fond des divers symboles baptismaux. Elle possède aussi la plus ancienne liste connue des livres canoniques du Nouveau Testament, puisque le *Fragment de Muratori* (vers 200), dont Harnack a souligné le caractère autoritaire et romain, a vraisemblablement arrêté le canon scripturaire après entente avec les chrétientés d'Asie.

Ce que détient aussi l'Église romaine, c'est la loi de la prière, *lex orandi*. Et c'est pourquoi Polycarpe, évêque de Smyrne, plus qu'octogénaire, se rend, vers 154, auprès du pape Anicet, pour tâcher d'arranger avec lui le conflit pascal, qui met aux prises l'Église romaine et les Églises de la province d'Asie. Rome ne cède pas, Polycarpe ne se laisse pas convaincre, et bien qu'il ait quitté Rome en bons termes avec Anicet, la controverse ne tardera pas à s'aggraver; bientôt, elle menace de provoquer un schisme. Alors, le pape Victor (189-199), pour mettre fin à cette dissidence, soumet la question au jugement des autres Églises, convoquées par lui en conciles régionaux; tous ces conciles, sauf celui d'Éphèse, la métropole asiatique, approuvent l'usage de Rome. En conséquence, Victor somme Polycrate d'Éphèse et les autres évêques d'Asie de s'y conformer à leur tour, et, comme ils résistent, Victor entend de les exclure de la communion ecclésiastique. Alors intervient Irénée. L'évêque de Lyon est d'accord avec la tradition romaine; il ne conteste pas la juridiction ni le jugement de Victor, mais il l'avertit respectueusement et il le supplie de se relâcher d'une rigueur sans doute inopportune. La rupture totale est évitée, et, bien longtemps avant le concile de Nicée, les Asiates auront abandonné leur usage.

Ce successeur de Pierre, qui d'autorité réunit ainsi en conciles régionaux l'épiscopat tout entier et dispose de la communion catholique à ce point qu'il en exclut tout un groupe important, cet évêque de Rome, dont

les sévérités amèneront finalement une soumission, n'est-il pas le chef de l'Église universelle, investi d'une primauté souveraine ? Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 493-497. Pour le détail, voir l'art. PAQUES, t. xi, col. 1950 sq.

e) C'est ce que proclame saint Irénée. Témoin ou acteur, il a observé les faits et les a confrontés avec le droit. Pourquoi les esprits inquiets ou ambitieux, pourquoi les fidèles, amoureux de l'unité dans la tradition catholique, s'adressent-ils à Rome ? « C'est avec cette Église, nous dit l'évêque de Lyon, à cause de son autorité particulière, que doit être d'accord toute Église, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont dans l'univers... et c'est de fait en elle que les fidèles de tous les pays ont conservé la tradition apostolique : *Ad hanc enim (Ecclesiam) propter potorem (potentioram) principalem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio*. *Cont. hær.*, l. III, c. iii, n. 2, *P. G.*, t. vii, col. 846 sq.

Nous ne nous attarderons pas ici à discuter de nouveau ce texte ni les innombrables interprétations qui en ont été données ? Voir art. INFALLIBILITÉ DU PAPE, t. vii, col. 1655-1660, et IRÉNÉE (*Saint*), t. vii, col. 2431-2438. Bornons-nous à dégager brièvement les conclusions qui intéressent la primauté. La particulière autorité que l'évêque de Lyon reconnaît à l'Église romaine et qu'il fait remonter, d'ailleurs, par une succession épiscopale ininterrompue, jusqu'à saint Pierre, est bien une prééminence juridique, envisagée tant au point de vue doctrinal que disciplinaire, une primauté non seulement honorifique, mais effective, unique et souveraine, et il y a une nécessité morale, logique, pour toutes les Églises, même apostoliques, de « s'accorder » avec elle. Telle est l'explicite affirmation d'Irénée, de moins en moins contestée par la critique sérieuse, exempte de préjugés, qui ne néglige aucun contexte, écrit ou vécu.

f) Un contexte, nous en trouvons un fort clair dans la correspondance échangée entre le pape Soter (vers 170) et l'évêque Denys de Corinthe. L'épître de Soter est perdue; mais Eusèbe a connu celle de Denys et il nous en cite quelques lignes. C'est un magnifique éloge de l'Église romaine pour son universelle et inépuisable charité, et aussi cette significative déclaration : « Aujourd'hui, nous avons célébré le saint jour du dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre; nous continuerons à la lire toujours, comme un avertissement, *vous τεῖσθε*, ainsi que la première, celle que Clément nous a adressée. » Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. xxiii, n. 9-12. Soter a donc renouvelé le geste de Clément, et l'accueil fait à ses avertissements et avis est le même qui avait été fait à ceux de son prédécesseur, et voilà leurs écrits, à tous deux, conservés et lus par les Corinthiens. Il y a plus : Denys confond les auteurs dans une vénération unique, la lettre de Soter est la deuxième épître de l'évêque de Rome, à l'Église de Corinthe, comme celle de Clément est la première. « Du reste, observe Duchesne, si l'on met à part les livres qui portaient en tête, à tort ou à raison, des noms d'apôtres, la lettre de Clément et le *Pasteur* d'Hermas (140-155) sont les seuls ouvrages qui aient ainsi pris place, en certaines Églises d'Orient, soit dans le canon, soit dans ses appendices. Cet honneur extraordinaire rendu à deux auteurs romains est tout à fait digne de remarque. » *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 130. Les nombreux apocryphes qui se réclament de Clément (*Clémentines*, *Canons ecclésiastiques*, *Constitutions apostoliques*, *Canons des apôtres*), en nous montrant que l'Orient plaçait volontiers sa discipline sous le patronage de l'Église de Rome, confirment, à ce point de vue spécial, le droit de primauté qui, dès le 1^{er} siècle, lui était universellement reconnu.

2^e L'Église de Rome au III^e siècle et jusqu'à l'avènement de saint Miltiade (199-311). — Au début du III^e siècle, les montanistes étaient, nous l'avons vu, établis à Rome, et non sans influence. Bien vite, du reste, ils se divisèrent, partagés entre leurs deux chefs, Proclus et Eschines, contrecarrés en outre dans leurs intrigues par le monarque Praxéas. Condamnés, ils en furent réduits à dresser Église contre Église; mais vers 202, ils avaient fait une conquête de premier ordre, Tertullien (né entre 150 et 160, † après 240).

1. *Tertullien catholique*. — Catholique, Tertullien proclame la primauté de Pierre, fondement de l'Église, dépositaire des clefs du royaume des cieux, investi de pleins pouvoirs pour lier et délier. De *præscript.*, xxii, P. L., t. II, col. 33-36. Entre les Églises apostoliques, à l'enseignement desquelles il faut s'attacher, Rome a une place éminente : « Les Églises apostoliques montrent leurs titres : ...Rome, Clément, ordonné par Pierre... Parcourez les Églises apostoliques... L'Italie vous offre Rome, à portée de Carthage même... Voyez quelle foi Rome a reçue, transmise, partagée avec les Églises d'Afrique; elle mêle à la Loi et aux prophètes les écrits apostoliques. » De *præscript.*, xxxii, xxxvi, P. L., t. II, col. 44, 49 sq. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 216 sq.

2. *Tertullien montaniste*. — Montaniste, l'impétueux Africain ne craint pas de s'affirmer novateur; sans doute, il écrit encore : *Memento claves (cæli) hic Dominum Petro et per eum Ecclesiæ reliquisse*. *Scorpiae*, c. x, P. L., t. II, col. 142. Bientôt, il constate avec amertume que l'attitude du pape régnant envers les prophètes du Paraclet ruine l'influence de la secte, et il ne le pardonnera pas. Il continuera, il est vrai, d'affirmer la primauté de Pierre et de citer, à l'appui, le *Tu es Petrus*. Adv. *Marcion.*, l. IV, c. xi, P. L., t. II, col. 380; Adv. *Prax.*, xxi, *ibid.*, col. 180, 182; De *monog.*, viii, col. 939. La déniera-t-il explicitement à ses successeurs : *Præsumis et ad te derivare solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem Ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commulans manifestam Domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem? De pudicitia*, xxi, *ibid.*, col. 1024. On le pensera, si l'on admet que le chef ecclésiastique auquel s'en prend ici Tertullien est le pape de Rome. Le pamphlétaire s'en prend à un *benedictus papa*, auquel il reproche un édit autoritaire, *peremptorium*. Ironiquement, il cite ou prétend citer le début protocolaire de cet édit : *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit...* Sans doute peut-on croire que de telles formules supposent que Tertullien connaît quelque part un pontife suprême. Mais il est loin d'être prouvé que celui auquel il en a soit précisément l'évêque de Rome, Calliste. Le titre de *benedictus papa* était d'un usage étendu, qui débordait Rome; on a pu penser que tout le libelle était dirigé non contre Calliste, mais contre Agrippinus de Carthage, qui était lui aussi « un évêque d'évêques »; bref, il est impossible, jusqu'à plus ample informé, de chercher dans le célèbre libelle un témoignage décisif en faveur de la primauté romaine. Cf. A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914; G. Bardy, *L'édit d'Agrippinus*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1924, p. 1-25; P. Galtier, *Le véritable édit de Calliste*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. xxiii, 1927, p. 465-481, et cf. 1928, p. 11-51.

3. *Calliste et Hippolyte*. — Hippolyte de Rome, rigoriste intransigeant, jalousement attaché à la tradition, adversaire personnel de Zéphyrin et de Calliste, accuse l'un et l'autre de compromissions avec l'hérésie et dénonce le deuxième comme coupable d'un renversement de la discipline. *Philosophoumena*, ix, 12, P. G., t. xvi c, col. 3379 sq. De Calliste, d'ailleurs, Hippolyte conteste l'élection et, se dressant en face de lui, il fonde, premier antipape, une communauté schisma-

tique, sur laquelle il exerce, lui aussi, la juridiction la plus haute. De là sa réputation considérable, jusqu'en Orient, et la publication sous son nom de canons et de constitutions, qui ne peuvent être de lui dans leur état présent, mais qui prouvent du moins son influence romaine. Hippolyte, mort martyr, réconcilié avec l'Église légitime, après avoir sans doute mis fin volontairement à son schisme, demeure un témoin qualifié du droit comme du fait de la primauté romaine, exercée par Calliste et usurpée par lui-même. Les changements disciplinaires qu'Hippolyte avait reprochés à son adversaire comme des abus ne se sont pas limités à Rome, commis seulement par les prêtres et les diacres de cette ville. Hippolyte constate avec indignation qu'ils ont été renouvelés par les évêques, en d'autres Églises. Voilà ce qui aggrave à ses yeux la responsabilité de Calliste; mais voilà aussi qui suppose en l'évêque de Rome une juridiction singulière, une autorité effective, qui ne s'arrête pas aux limites de son Église particulière, qui le constitue chef, évêque des évêques et s'étend à toutes les Églises. Voir article HIPPOLYTE, t. VI, col. 2487-2511; et A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906.

4. *Clément d'Alexandrie*. — Attiré vers la gnose, c'est-à-dire préoccupé de vie intellectuelle et morale plus que d'ecclésiologie, Clément sait cependant opposer l'Église ancienne, apostolique, traditionnelle, aux sectes nouvelles, qui « violent la vérité et le canon de l'Église ». *Strom.*, vii, 16, P. G., t. ix, col. 545. Dans le *Quis dives salvetur*, Clément nomme Pierre « l'élu, le choisi, le premier des disciples, pour qui seul, avec lui-même, le Sauveur a payé le tribut », xxi, *ibid.*, col. 625. Et voilà qui semble assez explicite, en faveur tout au moins de la primauté de Pierre.

5. *Origène*. — Nous trouvons chez lui des assertions sensiblement équivalentes. Simon-Pierre est le « fondement magnifique... la pierre très solide sur laquelle le Christ a fondé son Église... ». In *Exod.*, homil. v, 4, P. G., t. xii, col. 329, contre laquelle ne prévaudront point les portes de l'enfer », In *Joa.*, v, 3, *ibid.*, t. xiv, col. 188; il est vraiment le chef du collège apostolique, car le suprême pouvoir des clefs que seul il a reçu constitue en sa faveur une prérogative qui le place au-dessus et à la tête des autres apôtres, qui met entre eux et lui une différence d'excellence, bien qu'avec lui ils partagent le pouvoir de lier et de délier. In *Matth.*, xii, 10-14, 31, *ibid.*, t. xiii, col. 996-1016 et 1180. Et notre exégète ne croit pas se contredire lui-même lorsque, dans la suite du commentaire du *Tu es Petrus*, il en vient à faire bon marché de ce sens littéral qu'il a si clairement dégagé, pour faire du texte une application morale qui convienne à chaque fidèle, chaque chrétien étant Pierre, une de ces pierres vivantes dont se compose l'Église bâtie par Dieu. *Ibid.*, xii, 11, col. 1000.

Mais le docteur alexandrin ne développe pas son ecclésiologie. Comme son maître Clément et comme Irénée, il proclame l'importance de la tradition apostolique et il énonce le statut hiérarchique de toute communauté chrétienne; il sait que toutes les Églises forment un corps unique, In *Matth.*, xiii, 24, *ibid.*, t. xiii, col. 1157; il n'énonce pas expressément la primauté romaine.

En fait, pourtant, il est loin de la méconnaître ou de l'ignorer. Dans sa jeunesse, il a visité beaucoup d'Églises, et il se glorifie d'avoir, au temps du pape Zéphyrin, visité celle de Rome, « désireux, écrit-il, de voir la très antique Église des Romains ». Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. xiv, n. 10. Plus tard, poursuivi par son évêque Démétrius, Origène se voit priver de ses fonctions de didascale et déposer de la prêtrise, en vertu d'une sentence prononcée par les évêques d'Égypte réunis à Alexandrie et communiquée aux évêques de la chré-

tienté. *Ibid.*, l. VI, c. VIII, n. 4. Démétrius obtient des adhésions nombreuses dans l'épiscopat, et surtout, en premier lieu — fait notable et souligné — l'adhésion de Rome. Au témoignage de saint Jérôme, Origène aurait été ainsi condamné par un concile romain. *Epist.*, XXIII, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 447. Pour se justifier, il écrit, à son tour, à la plupart des évêques, au premier rang desquels Eusèbe mentionne le pape Fabien. *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXVI, n. 4. Aussi Harnack observe-t-il que, dans le cas d'Origène, « la voix de Rome paraît avoir eu une particulière importance ». Dans Batiffol, *L'Église naissante*, 8^e éd., p. 393.

6. *Saint Cyprien*. — Ce pouvoir unique et prépondérant d'une Église occidentale jusqu'en Orient, c'est à cette époque (fin du I^{er} s. et début du II^e) qu'il commence à être désigné par le terme *primatus*, usité non pas à Rome d'abord, mais dans la province d'Afrique. E. Caspar, *Primatus Petri*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, kan. Abteil.*, t. XVI, 1927, p. 253-331, spéc. p. 324 et 330. Ce terme, *primatus*, l'Écriture l'emploie en parlant du Christ, Col., 1, 18, et saint Cyprien le cite expressément : *Primogenitus a mortuis, ut fieret in omnibus ipse primatum tenens. Testimon.*, II, 1. Hartel, t. 1, p. 63. Appliqué à Pierre, *primatus*, dans la pensée des anciens auteurs, impliquerait un rapprochement entre le Seigneur Jésus et son apôtre, tous deux exerçant la primauté universelle, effective, le Christ, en son nom propre et de plein droit, Pierre, au nom du Seigneur et par délégation. Quoi qu'il en soit, on peut de ce mot *primatus* relever quatre exemples incontestés chez saint Cyprien de Carthage. Un cinquième s'y ajoute, tiré de la seconde recension du *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. IV. On sait, en effet, qu'en ce qui touche le témoignage de Cyprien en matière d'ecclésiologie, plus précisément sur la question de la primauté, une double difficulté surgit, à propos du texte visé ci-dessus et en raison de la controverse baptismale. Il ne rentre pas dans le cadre de cette étude de reprendre la discussion dans le détail. Il nous suffira de mettre en évidence ce qui importe ici. Aussi bien, la doctrine de Cyprien sur l'Église qu'il appelle *catholica*, c'est-à-dire universelle, mais d'abord *une et vraie*, ne semble pas avoir varié; tout au plus peut-on constater de sa part d'incontestables réserves sur la primauté romaine, à partir du conflit avec le pape Étienne (255).

Pour l'évêque de Carthage, c'est l'autorité épiscopale qui réalise l'unité dans chaque Église locale, et c'est le schisme qui la rompt, en créant une hiérarchie multiple. C'est l'unité épiscopale qui fait l'unité de l'Église, aussi bien, du reste, autour de chaque *cathedra* qu'autour de la chaire de Pierre. *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. De unit.*, V, *P. L.*, t. IV, col. 501. Mais si, à bien des reprises, Cyprien rappelle l'égalité d'ordre et de dignité, la solidarité organique aussi, qui règne entre les évêques et les domine comme une nécessité intérieure et mystique, il ne se prive pas, pour autant, de souligner, dans la juridiction ecclésiastique, les distinctions et les rangs divers. Pour le siège de Carthage, il réclame une autorité réelle de direction sur les évêques africains; au siège de Pierre, il reconnaît ce même rôle de facteur d'unité; pratiquement, il recourt à Rome chaque fois qu'il s'agit de prévenir ou de réduire un schisme, qu'il soit africain, romain ou espagnol. Mais quelle idée précise de la primauté romaine peut-on découvrir dans Cyprien ? Le c. IV du *De unitate* nous fournit un témoignage formel, où nous lisons :

tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erat utique et ceteris apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis; sed exordium ab unitate proferebatur, ut Ecclesia Christi una monstraretur. *De unit.*, IV.

La deuxième recension, rétablie par J. Chapman et défendue brillamment par lui comme portant l'empreinte visible de Cyprien, est, dans sa brièveté, plus catégorique :

Loquitur Dominus ad Petrum : Ego tibi dico... etc. Et eadem post resurrectionem suam dicit : Pascite oves meas. Super unum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandata suas. Et quamvis apostoli omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem atque rationem sui auctoritate disposuit. Hoc erat utique et ceteris quod fuit Petrus, sed *primatus* Petro datur, ut una Ecclesia et cathedra monstraretur... (ou bien *et una ecclesia et cathedra una monstratur*). Chapman, *Rev. band.*, 1902, p. 251; cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, 1922, p. 107 sq.

Il est difficile d'admettre que la rédaction la moins explicite sur la primauté romaine reflète la doctrine d'un adversaire déterminé pendant le conflit sur le baptême des hérétiques; il est permis de s'en tenir aux conclusions de Chapman : les deux textes sont très probablement l'un et l'autre de 251 et tous deux de la main de l'évêque de Carthage, le premier visant le schisme carthaginois, le second, le schisme romain de Novatien. Cf. J. Lebreton, *La double édition du « De unitate » de saint Cyprien*, dans *Rech. de science rel.*, oct. 1934, p. 456-467.

En fait, les textes de Cyprien qui reconnaissent à l'Église de Rome une primauté réelle et effective sont ceux qui directement ont trait à une situation ou à une personne de cette Église. Quand il s'agit de défendre l'élection du pape Corneille, Cyprien écrit (fin 251 ou début 252), dans sa lettre à Antonius : *Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus iudicio... cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. Epist.*, LV, 8, éd. Bayard, t. II, p. 136. Et quand les schismatiques de Carthage intriguent à Rome pour en obtenir la communion et lui faire pièce à lui-même, il déclare, dans sa lettre à Corneille (252) : *Navigare audent, et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre, nec cogitare eos esse Romanos quorum fides Apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. Epist.*, LIX, 14, *ibid.*, p. 183. Ce texte est ce qu'il y a de plus expressif dans toute l'œuvre de Cyprien sur le sujet qui nous occupe. Il faut se garder de trop demander à des écrits de ce genre; mais ici la circonstance de destination explique la vigueur des termes. Deux mots cependant de cette phrase fameuse ont suscité des commentaires en sens divers : *principalem... exorta est...* Mentionnée au passé, cette origine (*exorta est*) de l'unité sacerdotale (ou épiscopale) confère à l'Église de Rome une simple priorité chronologique, qui la rend *principalem*. Ainsi le veulent certains interprètes de la pensée de Cyprien. Toutefois, il est permis de chercher dans cette épithète de *principalem* (cf. la *principalitatem* d'Irénée) un sens plus fort, une priorité permanente de principe, une priorité de nature et d'excellence, le verbe au passé, *exorta est*, n'excluant pas une action qui se continue dans le présent. Cf. Batiffol, *L'Église naissante...*, p. 449; A. d'Alès, *op. cit.*, p. 388-395.

En dépit de ces affirmations, l'évêque de Carthage ne craignit pas de résister au successeur de Pierre, dans la controverse baptismale, et il se laissa emporter par l'ardeur de la polémique jusqu'à écrire que Pierre, « au contraire d'Étienne, ne s'est pas targué de sa

Loquitur Dominus ad Petrum. Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus... Super illum unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostoli omnibus parem potestatem tribuat et dicat : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos, Accipite Spiritum sanctum : si cuius remiseritis peccata, remittentur illi; si cuius tenueritis, tenebun-

primauté, *ut dicere se primum tenere*, et n'a pas prétendu que les nouveaux venus devaient plutôt lui obéir; qu'il ne méprisait point Paul, mais qu'il se rendit de bonne grâce à la vérité et aux justes raisons que Paul faisait valoir. Cyprien veut que son cas à lui soit semblable à celui d'Antioche, qui mit aux prises Pierre et Paul. *Epist.*, lxxii, éd. Bayard, t. II, p. 258. Il va plus loin et, dans une lettre écrite à Étienne, il revendique pour chaque évêque la pleine autorité dans l'administration de son diocèse : *Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habet in Ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus*. *Epist.*, lxxii, 3, *ibid.*, p. 262. On trouve des insinuations tout aussi pénibles et des déclarations plus hardies encore, soit dans d'autres lettres de Cyprien, soit dans les *Sententiae episcoporum* du concile de 255, dont le *prooemium* porte évidemment sa marque. Bref, il n'existerait pas dans l'Église d'*episcopus episcoporum* qui ait un droit véritable d'imposer ses décisions à ses collègues.

Il faut donc reconnaître que l'évêque de Carthage n'a pas une idée claire et complète de la primauté romaine. Catholique, certes, romain aussi, puisqu'il reconnaît l'excellence de la chaire de Pierre, il est d'abord et décidément africain. Subissant encore, sans doute, l'influence de Tertullien, il n'aperçoit pas les conséquences logiques de sa doctrine de l'unité catholique et de la cohésion organique de l'épiscopat universel autour de la chaire de Pierre, pas plus, du reste, qu'il ne « réalise » la portée, non seulement disciplinaire, mais doctrinale, et la tendance schismatique de son attitude intransigeante dans la controverse baptismale. Il reste que, jaloux de l'indépendance épiscopale, Cyprien admet et réclame l'intervention de Rome, le droit d'appel au siège de Pierre, quand il s'agit de mettre fin à un schisme et de sauvegarder l'unité.

7. *Les deux Denys*. — Dans une question d'ordre proprement dogmatique, nous voyons, vers la même époque (255), l'évêque de Rome intervenir avec autorité. Un disciple d'Origène, Denys, évêque d'Alexandrie, remarquable par sa science et surtout par l'importance de son siège, reçut une lettre de son homonyme, le pape Denys († 268), qui lui reprochait certains écarts de doctrine et lui en demandait compte. Quelque subordinationnisme semble en effet s'être infiltré dans l'enseignement trinitaire de l'évêque, au grand scandale de « certains frères », lesquels, nous raconte saint Athanase, sans avertir Denys, s'étaient rendus à Rome pour le dénoncer. Ainsi, ces Égyptiens n'hésitent pas à en référer au pape; ils savent que c'est au pape qu'il faut s'adresser. De son côté, le pape Denys accepte le contrôle qui lui est demandé; il écrit à Denys d'Alexandrie, et ce dernier, à son tour, accepte, sans difficulté, de fournir toutes les explications et rétractations qui sont exigées de lui; il a appris à connaître le chemin de Rome et il a l'habitude, assure-t-il, d'informer le pape ou de le consulter sur les cas les plus difficiles qui intéressent la doctrine ou la discipline. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, xiii et xviii, P. G., t. xxv, col. 461, 500-505; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VII, c. xxvi, n. 1.

8. *Le cas de Paul de Samosate*. — Il faut bien admettre que l'autorité suréminente de l'Église romaine s'imposait de plus en plus, en cette fin du III^e siècle, et non seulement parmi les évêques et les fidèles, mais encore, comme un fait perceptible, jusque dans le monde païen, puisque l'empereur lui-même ne l'ignore pas. Aurélien, appelé à se prononcer, décida que Paul de Samosate, déclaré hérétique et déchu de l'épiscopat, devrait sortir de la « maison de l'église » et laisser la place à l'évêque légitime. Peut-être, était-ce Paul, jadis puissant et influent aussi dans l'ordre civil, qui

avait osé faire appel à César. Mais César ne s'embarassa pas dans les intrigues et sut reconnaître et déclarer que le bien en litige devait revenir à ceux qui étaient en communion avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome : « à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome en notifiaient la sentence », τοῦ δόγματος ἐπιστολλοειν. *Hist. eccl.*, I, VII, c. xxx, n. 19, P. G., t. xx, col. 719. Décision très judicieuse, remarque Eusèbe. En somme, la primauté et le prestige du siège de Pierre se sont imposés, en cette année 272, quarante ans avant Constantin, et à une lointaine Église et à un prince au moins indifférent à la foi chrétienne.

Conclusion. — Qu'il nous soit permis de conclure cette série de témoignages fournis par les trois premiers siècles en citant l'éminent historien L. Duchesne : « Ainsi, toutes les Églises du monde entier, depuis l'Arabie, l'Osroène, la Cappadoce, jusqu'aux extrémités de l'Occident, sentent en toutes choses, dans la foi, dans la discipline, dans le gouvernement, dans le rituel, dans les œuvres de charité, l'incessante action de l'Église romaine. Elle est partout connue, comme dit saint Irénée, partout présente, partout respectée, partout suivie dans sa direction. En face d'elle, nulle concurrence, nulle rivalité. Personne n'a l'idée de se mettre sur le même pied qu'elle. Plus tard, il y aura des patriarchats et autres primaties locales. C'est à peine si, dans le cours du III^e siècle, on en voit se dessiner les premiers linéaments, plus ou moins vagues. Au-dessus de ces organismes en voie de formation, comme au-dessus de l'ensemble des Églises, s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine, représentée par ses évêques dont la longue série se rattache aux deux coryphées du chœur apostolique; qui se sent, qui se dit, qui est considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité. » L. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 155-156.

IV. L'AFFERMISSEMENT DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE : DE LA PAIX CONSTANTINienne A SAINT GRÉGOIRE LE GRAND (IV^e-VI^e siècle). — Quoique la primauté romaine soit fort nettement attestée au cours des trois premiers siècles, c'est surtout à partir du IV^e qu'elle prend un développement extérieur considérable et rapide. Nous devons dès lors, pour garder une juste mesure, limiter notre enquête et nous borner, plus que jamais, aux faits et aux textes les plus notables et les plus caractéristiques.

Les persécutions ont pris fin, la vie ecclésiastique peut s'affirmer et s'organiser au grand jour; mais les hérésies aussi et les schismes vont pouvoir entreprendre la conquête de la liberté. L'empereur est désormais favorable aux chrétiens, il enrichit leurs églises, honore leurs pontifes, estime leur croyance et la partage, apprécie la valeur sociale de leur morale et s'efforce d'en pénétrer le vieux droit romain; mais, se déclarant « évêque du dehors », il oublie trop souvent que son pouvoir s'arrête au seuil du sanctuaire. Rome bientôt cesse d'être la capitale de l'empire, et César y laisse Pierre, seul chef, avec son prestige incalculable; mais voici que, dans la nouvelle Rome, des ambitions se dressent, des intrigues se nouent, des schismes s'essaient en face de la chaire de l'Apôtre, en lutte contre sa primauté divine. Conciles, synodes, formulaires de foi, canons et anathèmes se multiplient, que viennent trop fréquemment fausser ou annuler pratiquement les ingérences du pouvoir civil, que redressent toujours efficacement les appels à Rome, les interventions de la primauté romaine.

1^{re} De saint Miltiade à la mort de saint Léon (311-461).

Durant cette période qui correspond à peu près à la durée de l'empire constantinien, on peut commodément grouper les faits et les témoignages qui nous intéressent autour des grandes crises, schismes ou hérésies, qui agitérent l'Église : donatisme, arianisme, schisme

d'Antioche, pélagianisme, nestorianisme, monophysisme.

1. *Le donatisme.* — En 311 mourait Mensurius, évêque de Carthage; Cécilien, son archidiacre, fut élu pour lui succéder; mais aussitôt les évêques numides, ayant à leur tête Donat, évêque des Cases-Noires, déclarent l'élection illégitime, l'ordination invalide. Cécilien, selon ses adversaires, avait jadis manqué à ses devoirs d'archidiacre envers les chrétiens emprisonnés et, en outre, il avait été consacré par un évêque *traditeur*. En conséquence, l'on procéda à une nouvelle élection; Majorin, un lecteur, est élu et consacré, bientôt remplacé par Donat, surnommé le Grand par son parti. Comme l'évêque de Carthage était, en fait, primat de l'Afrique latine, le schisme s'étendit sur tout le pays : ce fut le plus douloureux déchirement que l'Église eût encore connu.

La cause fut bientôt déferée à l'évêque de Rome par Constantin, devant qui l'affaire avait d'abord été portée. Le bon droit de Cécilien fut reconnu par le pape Miltiade (311-314), dès l'année 313. L'année suivante, un concile est convoqué par l'empereur à Arles, où fut confirmée la sentence romaine. Les donatistes eurent beau en appeler à l'empereur, ce fut pour entendre Constantin donner force de loi aux décisions de Rome et d'Arles. Alors, les sectaires n'eurent plus qu'une ressource : contester la légitimité de tous les pontifes romains depuis Corneille, *lapsorum papam*, et dresser partout en Afrique hiérarchie contre hiérarchie. Et bientôt ils s'efforcent d'avoir un évêque à Rome; s'ils se divisent en factions diverses et ennemies, chacune veut avoir son évêque de Rome. Saint Augustin les en raille : *Qui, paucis præsidents Afris*, écrit-il d'un de leurs papes, *in urbe Roma, Montensium vel Culzupitarum vocabulum propagavit. Epist., LIII, 2, P. L., t. xxxiii, col. 196.* Optat de Milève avait déjà dit la chose en termes plus formels. *De schismate donatistatum*, II, 2-4, *P. L., t. xi, col. 947-951 sq.* Avec leurs évêques légitimes, d'ailleurs, les catholiques africains ont beau jeu de répondre aux prétentions des dissidents : *Non Cæcilianus exivit a Majorino avo tuo, sed Majorinus a Cæciliano; nec Cæcilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Majorinus. Ibid., I, 10, col. 904.*

Mais c'est surtout le concile d'Arles qui affirme la légitimité et la primauté de l'évêque de Rome. Les cent trois évêques assemblés des diverses provinces d'Italie, des Gaules, d'Afrique, d'Espagne, de Bretagne, de Dalmatie représentent la plus grande partie de la chrétienté occidentale. Ils se savent réunis, pour la première fois, par ordre d'un très pieux empereur; ils le reconnaissent dignement; mais ils ont affirmé d'abord le lien de charité qui les unit entre eux, présents au concile, et tous ensemble dans l'unité catholique, suivant l'adresse même de la lettre synodale : *Communi copula caritatis et unitate matris Ecclesiæ catholicæ vinculo inhaerentes ad Arelatensium civitatem piissimum imperatoris voluntate adducti, inde te, gloriosissime papa, cum merita reverentia saluamus.* Le concile regrette l'absence de Sylvestre : *Profecto credimus, quia... severior fuisset sententia prolata, et te pariter nobiscum judicante cætus noster majori lætitia exultasset.* Les évêques réunis à Arles n'ont pas cru, du reste, devoir limiter leurs délibérations à la cause donatiste; ils ont édicté des règles qui pourront s'appliquer aux diverses provinces; mais ils en référèrent à l'évêque de Rome pour les communiquer à tous : *Placuit etiam antea scribi ad te, qui majores dioceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari.* Dans son can. 1, on décide, en effet, que Pâques sera partout célébré le même jour et l'on s'en remet au pape du soin de le signifier à tous, suivant la coutume. On peut bien, sans forcer les termes, voir ici, de la part des *judices*

d'Arles, la reconnaissance d'une juridiction qui, dans la question pascalle comme en toute autre, ne se limite pas à l'Italie ou à l'Occident, mais qui s'étend, comme déjà du temps du pape Victor, jusqu'à l'Orient, sur tous les évêques de l'empire constantinien. C'est ce qui ressort aussi du can. 2 : *De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.* Mansi, *Concil., t. II, p. 471 sq.*; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles, t. Ia, p. 265 sq.*; cf. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 287-293; les articles DONAT, DONAT DE CARTHAGE, DONATISME, t. IV, col. 1687 sq.

2. *L'arianisme.* — a) Dès les origines de l'hérésie arienne, l'évêque de Rome est informé. *Episcopus Alexander... ad Silvestrum s. m... significavit, ante ordinationem Athanasii, undecim tam presbyteros quam etiam diacones, quod Arii hæresim sequerentur, se Ecclesia ejecisse.* Hilaire de Poitiers, *Fragm. hist., P. L., t. x, col. 684.*

Au concile de Nicée (325), l'*ὁμοούσιος* fut adopté, « parce que, nous dit Athanase, les anciens évêques de la grande Rome, quelque cent trente ans auparavant, et ceux de notre ville d'Alexandrie avaient condamné par écrit ceux qui disent que le Fils est une créature et qu'il n'est pas consubstantiel au Père ». *Epist. ad Afros*, 5, 6, *P. G., t. xxvi, col. 1040.* La foi de Nicée est la foi de Rome.

Et pourtant ce n'est pas le pape Sylvestre qui réunit d'autorité ce premier concile œcuménique; comme à Arles, c'est Constantin qui assemble, protège et dirige. Le pape ne laisse pas d'y avoir de l'action. Au III^e concile de Constantinople, celui-là même qui entreprit de condamner le pape Honorius (680), c'est à Sylvestre, aussi bien qu'à l'empereur, que les Pères attribuent la convocation du grand concile de Nicée. Mansi, *Concil., t. XI, p. 661.* Et l'on peut, aujourd'hui encore, dans la liturgie gréco-slave, relever une louange copieuse du pape Sylvestre, « le saint prohigoumène du saint concile », qui, « divin coryphée des saints Pères, a confirmé le dogme sacré » et qui, « en manifestant divinement le saint apôtre Pierre, a conduit au Christ la multitude des Grecs ». *Græca et palæoslav. officia*, dans M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia, t. II, Paris, 1928, p. 193.*

b) Plus tard, lorsque les nicéens fidèles furent persécutés par les eusébiens, ceux-ci voulurent en finir avec Athanase et les autres évêques qu'ils avaient réussi à déposer et à faire exiler, et ils s'avisèrent, après un long oubli, d'en appeler à Rome. Le pape Jules I^{er} (337-352) informe Athanase et le convoque; l'épiscopat d'Égypte adresse une synodale à toute la catholicité, spécialement « à Jules, évêque de Rome », dans laquelle il se plaint des procédés contraires aux canons employés par les ariens et leurs amis, quand ils sollicitent l'ingérence impériale dans le gouvernement des Églises; Athanase joint sa protestation à celle de ses collègues et dénonce le danger qui menace l'orthodoxie. Le pape Jules annule les décisions du concile de Tyr, justifie, dans un concile romain, Marcel d'Ancyre et Athanase, rappelle « la sentence des trois cents Pères de Nicée » contre l'arianisme, enfin déclare expressément aux eusébiens : « Ignorez-vous donc la coutume qui veut qu'on nous écrive d'abord et qu'ainsi la justice soit rendue ici ? » Le fait n'est pas raconté seulement par Athanase, *Apolog. cont. arian., 21-24, 35, P. G., t. xxv, col. 281-288 sq., 308*; il est confirmé par Socrate, *Hist. eccl., I, I, c. xv*, et Sozomène, *Hist. eccl., I, III, c. x.*

c) C'est le pape Jules I^{er} encore qui provoque la réunion du concile de Sardique (343), où le droit d'appel au siège de Rome est constaté comme un fait, en même temps qu'il est incorporé au droit. Il est incontestable que le concile de Sardique n'investit pas l'évêque de Rome d'un pouvoir nouveau, puisque l'usage d'en appeler à Rome de la sentence d'un concile provincial

est tenu par le pape Jules, nous venons de le voir, comme un usage établi. On peut même dire que le concile de Sardique, par esprit de conciliation, dépouille l'évêque de Rome du droit de juger en seconde instance, puisque la revision sera exécutée par un concile provincial à la désignation de l'évêque de Rome et choisi dans une province voisine de la province qui a jugé d'abord. Le concile de Sardique retient seulement pour l'évêque de Rome le droit de prononcer s'il y a lieu à revision : il reconnaît à l'évêque de Rome ce que M. Babut appelle « une juridiction de cassation » sur tout l'épiscopat catholique. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 447-449; cf. *ibid.*, p. 444 sq. Hilaire de Poitiers († 366) nous rapporte de ce concile de Sardique la lettre synodale au pape Jules, dans laquelle on lit : *Hoc optimum et valde congruentissimum esse videbitur si od eaput, id est ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes*. *Fragm. hist.*, II, 9, P. L., t. X, col. 639. On ne saurait désirer une plus belle expression de la primauté romaine.

Mais, en Orient, tous ceux qui ne sont pas inféodés à l'arianisme pensent de même qu'Hilaire et Athanase. C'est ainsi que Théodoret de Cyr, dans son *Histoire ecclésiastique*, déclarera que Jules I^{er}, en évoquant à Rome la cause des nicéens déposés, « s'est conformé à la coutume ecclésiastique ». *Hist. eccl.*, I, II, c. III, P. G., t. LXXXII, col. 996. Et Socrate avait écrit dans le même sens, à propos de l'un des nombreux conciles tenus par les ariens : « ...Jules, évêque de Rome, n'y fut pas; il ne se fit représenter par personne. Or, la règle ecclésiastique défend de décider quoi que ce soit dans l'Eglise sans le consentement du pontife romain. » *Hist. eccl.*, I, II, c. VIII, P. G., t. LXVII, col. 196.

d) Avec le pape Libère (352-366), la papauté, on peut le dire, « est criblée comme le froment ». Nous n'avons pas à apprécier la fermeté du caractère ou de l'orthodoxie de ce pontife, mais nous devons souligner le déploiement extraordinaire d'efforts que mirent en œuvre les eusébiens et leur protecteur Constance II pour amener à leurs vues l'évêque de Rome, en particulier pour le faire souscrire à la condamnation d'Athanase et à la formule homéousienne de Sirmium. « On n'épargna pas Libère, évêque de Rome... », écrit Athanase. On ne fut pas arrêté par la considération que ce trône est apostolique, et que Rome est métropole de la Romanie, et on oublia qu'on avait auparavant, dans des lettres, traité ces hommes d'hommes apostoliques... On voyait Libère attaché à la droite foi, ennemi déclaré de l'hérésie arienne, appliqué à détourner d'elle tous ceux qu'elle attirait, et on se disait : « Si nous gagnons Libère, nous les aurons bientôt tous. L'empereur espère que par Libère il attirera à lui tout le monde. » Athanase, *Hist. arian.*, 35-37, P. G., t. XXV, col. 733 sq. L'historien païen Ammien Marcellin (vers 330-400), qui, du reste, appelle le pape *christianæ religionis antistes*, a fort bien discerné le but et la portée de ces intrigues et de ces violences : « Constance, observe-t-il, avait atteint son but par la déposition d'Athanase; mais il brûlait du désir de voir confirmer cette mesure par l'autorité supérieure qui appartient à l'évêque de la Ville éternelle, *autoritate quoque potiore æternæ Urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti*. » L. XV, c. VII, éd. Gardthausen, p. 63. Comment ce païen pouvait-il en venir à parler du siège de Rome en des termes qui rappellent Irénée ? Il constatait, sans plus, la primauté, que les hérétiques ou autres dissidents n'ont niée que parce qu'elle se tournait contre eux. C'est ainsi qu'en 366 les semi-ariens et les macédoniens firent une démarche auprès de Libère et lui demandèrent de rentrer dans sa communion. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I b, p. 977-978. L'évêque de Rome exigea l'adhésion formelle au sym-

bole de Nicée; il fut obéi et il accorda des lettres de réconciliation pour tous les évêques d'Orient. Voir art. LIBÈRE, t. IX, col. 631-659.

3. *Le schisme d'Antioche.* — Le schisme mélézien d'Antioche, l'un des épisodes les plus complexes de la vaste crise arienne, prit son importance de la situation du siège disputé — le deuxième alors de l'Orient — et de sa persistance pendant plus d'un demi-siècle (361-415 environ). Nous n'avons pas à le raconter par le détail. Voir l'article MÉLÈCE D'ANTIOCHE, t. X, col. 520 sq. Qu'il nous suffise de noter que les divers partis se réclamaient de Rome : *Meletius, Vitalis atque Paulinus tibi harere se dicunt*, écrit saint Jérôme au pape Damase. *Epist.*, XVI, P. L., t. XXII, col. 359. Épiphane, Ambroise, Jérôme, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile le Grand, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, prennent parti et agissent auprès du pape; le concile de Constantinople (381) délègue à Damase trois évêques qui l'informeront de la cause. Jamais la juridiction du siège romain n'a davantage été reconnue et sollicitée.

En 371, Basile s'adresse à Athanase, dont le prestige est si grand et l'Eglise si proche, non pas pour demander à l'évêque d'Alexandrie de se constituer juge du conflit ou de le soumettre à un concile, mais pour le supplier d'obtenir l'intervention directe, plus rapide et plus sûre que la procédure canonique, de l'évêque de Rome, Damase I^{er}. Qu'en espère-t-il donc ? Qu'il examine les affaires en litige, qu'il les aborde de sa propre autorité, *χρῆτον χυβερνήσασθαι περὶ τὸ πρῶτον*, et pourvoie par des gens de son choix à la correction des coupables. *Epist.*, LXIX, P. G., t. XXXII, col. 432 sq. A Damase lui-même, d'ailleurs, Basile fait les mêmes déclarations : « Tout l'Orient est bouleversé... nous n'espérons de remède que de la visite de votre miséricorde; c'est ainsi que, dans le passé, l'abondance de votre charité a toujours consolé nos Eglises... Nous ne demandons là rien d'absolument nouveau, mais au contraire un geste conforme à l'usage. Nous savons, en effet..., que le bienheureux évêque Denys, qui brilla chez vous par la rectitude de sa foi et par les autres vertus, visita par une lettre notre Eglise de Césarée et consola nos pères. » *Epist.*, LXX, *ibid.*, col. 433-435. Il y a plus encore peut-être, dans cette autre lettre du même saint Basile à l'évêque de Rome, où il est question de l'évêque Eustathe de Sébaste, qui, déposé par un concile provincial, « trouva cette voie, pour se faire rétablir sur son siège, d'en appeler à votre autorité. Que lui fut-il demandé par Libère, et quel assentiment y donna-t-il, nous l'ignorons; toujours est-il qu'il revint porteur d'une lettre qui le rétablissait sur son siège; il la présenta au concile de Tyane et fut rétabli; à présent qu'il est publiquement déclaré arien, il ne peut être déposé, sauf par l'autorité qui l'a rétabli. » *Epist.*, CCLXIII, *ibid.*, col. 980.

Représentant de l'école alexandrine, Didyme l'Aveugle († 398) appelle saint Pierre le coryphée, *κορυφαῖος*, le chef, *πρωκρίτος*, celui qui occupe le premier rang parmi les apôtres, *ὁ τὰ πρωτεύει ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων*. C'est à Pierre que les clefs du royaume ont été confiées, il a reçu le pouvoir de réconcilier les lapsi pénitents; ce pouvoir tous les autres le reçoivent par lui, *καὶ πάντες δι' αὐτοῦ*. *De Trinitate*, I, I, c. XXVII, XXX; I, II, c. X, XVIII, P. G., t. XXXIX, col. 408, 417, 640, 726. A la même époque saint Epiphane de Salamine († 403) parle avec le même enthousiasme de la pierre solide sur laquelle l'Eglise est fondée.

Mais c'est surtout Jean Chrysostome, prêtre d'Antioche, mêlé de près au conflit, ensuite évêque de Constantinople († 407), qui est, en cette fin du IV^e siècle, l'un des témoins les plus illustres de la primauté romaine. S'employa-t-il auprès du pape pour amener avec le Siège apostolique la réconciliation de l'évêque Flavien

qui l'avait ordonné prêtre ? Sozomène le dit, *Hist. eccl.*, I, VIII, c. III, mais son affirmation n'est pas absolument garantie. En tout cas, lorsqu'il fut déposé par le concile du Chêne, il en appela aussitôt à Rome; Palladius, évêque d'Hélénopolis, s'y rendit de sa part, en même temps que quatre évêques porteurs d'une lettre de l'exilé. Ses adversaires, et jusqu'à Théophile, évêque d'Alexandrie, tous les intéressés, s'adressant au pape Innocent I^{er} (402-417), reconnaissaient ainsi manifestement sa suprême juridiction. Innocent, d'autorité, ordonne qu'un nouveau concile statue sur le cas de Jean et rende la paix à l'Orient. Abandonné de tous, l'archevêque martyr ne trouve plus, devant la mort en exil, d'autre réconfort, d'autre consolation, d'autre sécurité qu'en la fidèle affection du pape Innocent; et celui-ci, après la mort du saint, accorde ou refuse sa communion aux évêques orientaux selon qu'ils gardent ou rejettent de leurs diptyques le nom de Chrysostome : peu à peu, c'est la soumission de tous à ce jugement de Rome, auquel ne se dérobent finalement ni l'évêque d'Antioche, ni celui d'Alexandrie. Voir art. JEAN CHRYSOSTOME, t. VIII, col. 660-690.

4. *Le pélagianisme.* — a) Après le concile de Diospolis (415), qui avait innocenté la personne de Pélage, celui-ci s'empessa d'adresser au pape Innocent les actes qui lui servaient de caution, tandis que les évêques d'Afrique, de leur côté, demandaient à Rome, une fois de plus, confirmation des condamnations portées par eux dans leurs conciles de Carthage et de Milève (411, 412 et 416). Augustin, en son nom personnel, écrivait dans le même sens. Innocent confirma les décisions des conciles africains et, tout en se réservant de citer à son tribunal Pélage et son disciple Célestius et de réformer, si besoin était, la sentence de Diospolis, il condamnait la doctrine incriminée. *De hac causa duo concilia missa sunt ad apostolicam Sedem; inde etiam rescripta venerunt, causa finita est*, pouvait dire l'évêque d'Hippone, dans un sermon demeuré célèbre. *Serm.*, cxxxii, 10, P. L., t. xxxviii, col. 734.

Sur ces entrefaites, Innocent meurt et Zosime (417-418) lui succède. Pélage et Célestius sollicitent leur réconciliation, parviennent à surprendre la bonne foi du pape, jusqu'à ce qu'un nouveau concile de Carthage (417) ait renouvelé toutes les sentences antérieures et rappelé à l'évêque de Rome les décisions de son prédécesseur. L'année suivante, un concile général africain démasque et réprovoque encore le pélagianisme. Enfin, Zosime publie sa fameuse *Tractoria* (418), qui condamnait définitivement les hérésiarques. Elle fut envoyée partout, nous dit Marius Mercator, « et reçut les signatures des Pères ». Dix-huit évêques italiens ayant refusé de la souscrire, ils furent déposés; parmi eux se distinguait Julien d'Éclane. Cf. Marius Mercator, *Commonitorium*, I, P. L., t. XLVIII, col. 67 sq.; éd. Haluze, p. 138. On sait comment les papes Boniface I^{er} (418-422) et Célestin I^{er} (422-432) continuèrent contre l'hérésie de Pélage l'exercice de la suprême juridiction.

b) Mais c'est ici le lieu de citer les nombreux témoignages de saint Augustin (354-430) sur la primauté romaine, ou du moins les plus caractéristiques.

L'évêque d'Hippone ne s'embarrassait pas du cas de Cyprien, qu'on ne manquait pas de lui opposer. Avec un grand sens des nuances, il faisait valoir en sa faveur les circonstances atténuantes. *Epist.*, xciii, P. L., t. xxxiii, col. 340. En dépit de tous les fauteurs de schisme, Augustin reconnaît le primat du siège romain: *Romanæ Ecclesiæ in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus*. *Epist.*, XLIII, *ibid.*, col. 163. Car de Pierre la primauté s'étend à ses successeurs: *Sicut enim quædam dicuntur quæ ad apostolum Petrum proprie pertinere videantur, nec tamen habent illustrem intellectum, nisi cum referuntur ad Ecclesiam, cujus ille agnoscitur in figura gestasse personam, propter primum quem in*

discipulis habuit. In ps. CVIII, t. xxxvii, col. 1431. Par la communion avec la chaire apostolique on se rattache aux apôtres et l'on est dans la véritable Église. Pour Augustin, d'ailleurs, le témoignage de l'Église d'Occident est à lui seul décisif, parce que c'est en Occident que se trouve le siège du prince des apôtres: *Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum apostolorum voluit Dominus gloriosissimi o martyrio conorare*. Cui *Ecclesiæ præsidendum beatum Innocentium si audire voluisses, jam tum periculosam juventutem tuam pelagianis laqueis exuisses*. *Contra Julianum pelagianum*, I, IV, 13, t. XLIV, col. 648.

En conséquence, l'évêque d'Hippone soumet lui-même son ouvrage au pape Boniface, non pour l'instruire, mais pour solliciter sa censure, s'il y a lieu: *Hæc ergo quæ... respondeo, ad tuam potissimum dirigere sanctitatem, non tam discenda quam examinanda, et ubi forsitan aliquid displicuerit emendanda, constitui*. *Contra duas epist. pelag.*, I, 1, t. XLIV, col. 549-551.

Mais Augustin, toujours aux écoutes de la tradition catholique, n'est ici qu'une voix, la plus grande, parmi le concert des témoins de la primauté. Et saint Jérôme (340-420) ne pensait pas différemment sur ce point capital, lui qui écrivait au pape Damase: *Ego nullum primum nisi Christum sequens Beatitude tue, id est cathedræ Petri, communione consocior*. *Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio*. *Epist.*, xv, *Ad Damas.*, t. xxii, col. 355. Voir art. AUGUSTIN (Saint), t. I, col. 2413 sq.; Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920.

5. *Le nestorianisme.* — Quand éclate la crise nestorienne, le souvenir du grand pape Innocent, protecteur de Jean Chrysostome injustement déposé et exilé, est encore présent. Nestorius lui-même devance à Rome ses adversaires, en déferant sa cause à Célestin I^{er}. A son tour (430), et sans tarder, Cyrille d'Alexandrie adresse à Célestin les preuves qui établissent l'hérésie de l'évêque de Constantinople. « Nous ne voulons pas, écrit-il, nous abstenir ouvertement et avec éclat de sa communion avant d'avoir informé votre piété de ces faits. Daignez donc nous faire savoir ce qu'il vous en semble et s'il faut demeurer en communion avec lui ou si personne ne doit plus communier avec lui. Mais il est indispensable que votre sentence soit manifestement signifiée aux évêques, soit de la Macédoine, soit de tout l'Orient. » *Epist.*, xi, P. G., t. LXXVII, col. 84 sq. La réponse de Rome ne se fit guère attendre. Célestin expédie quatre lettres. L'une est adressée à Nestorius lui-même, qui est mis en demeure de corriger ses erreurs dans un délai de dix jours et de se rallier à la foi d'Alexandrie approuvée par Rome; il devra se soumettre à toutes les conditions qui lui sont imposées, sous peine de se voir retrancher de la communion de l'Église catholique. La lettre adressée au clergé et au peuple de Constantinople dénote bien en celui qui l'écrit la pleine conscience d'une autorité suprême et d'une juridiction immédiate : le pape y casse d'autorité les sentences d'excommunication portées par Nestorius et ses partisans et fait savoir que, de sa part, investi par lui de pleins pouvoirs, l'évêque d'Alexandrie terminera cette affaire. Aux évêques d'Antioche, de Jérusalem, de Philippe, une troisième lettre annonce la sentence et les mesures portées contre Nestorius, *hanc de eodem Nestorio sciat Sanctitas tua a Nobis, immo a Christo Deo, latam esse sententiam*. Enfin, à Cyrille, Célestin signifie qu'il agira de par l'autorité du siège romain et comme *vices gerens* et simple exécuteur de la sentence papale : *Auctoritate igitur tecum nostræ Sedis adscita, nostra vice usus, hanc exsequeris districto vigore sententiam...* Jaffé, *Regesta*, n. 374, 375, 373, 372.

Cyrille accomplit sa mission avec célérité, s'en référant aux prescriptions impératives de Célestin. *Epist.*,

XVII et XVIII, P. G., t. LXXVII, col. 105, 121. Du reste, les évêques orientaux, même favorables à Nestorius, le pressent de se soumettre; lui-même est bien loin de récuser l'autorité de l'évêque de Rome; il s'en prend à ce qu'il appelle l'apollinarisme de ses adversaires. Lorsque enfin le concile d'Éphèse est réuni (431), c'est par une adhésion au moins tacite que les Pères, en majorité orientaux, approuvent la déclaration, si formelle en faveur de la primauté romaine, du prêtre Philippe, légat de Célestin : *Nulli dubium, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est : qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et iudicium exercet*. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1295. C'était d'ailleurs Cyrille d'Alexandrie qui présidait, en qualité, il le disait du moins, de représentant du pape Célestin. *Ibid.*, col. 1124. En tous les débats, en tous les actes du concile, il était fait état et mention d'abord des lettres et des décisions de l'évêque de Rome, et les dissidents, partisans de Jean d'Antioche, eurent bien soin de ne se point heurter, en tenant leur concile, aux légats de Célestin. En fin de compte, le concile cyrillien ratifiait ou acceptait expressément les prescriptions et sentences de Célestin; il le lui signifiait en propres termes : *Censemus et nos, valida et firma perdurare quæ definita fuerunt (τὰ ὁρισθέντα) a tua reverentia*. *Ibid.*, col. 1329 sq.; P. L., t. I, col. 511-522.

Après le concile, Célestin en poursuit l'exécution, et, lorsque Nestorius exilé écrira sa justification, loin de récriminer contre l'autorité du siège romain, il essaiera de s'abriter derrière le pape. Dans le *Livre d'Héraclide*, écrit en 450, il salue avec satisfaction la lutte entreprise déjà par Léon le Grand contre le monophysisme. Sans doute, ces sentiments sont intéressés; mais encore peut-on noter que si Nestorius, qui avait de nombreux partisans, avait cru pouvoir, pour sa défense, utiliser une hostilité réelle ou une opposition quelconque à l'égard de Rome, il eût été aussi intéressé à le faire et il n'y eût pas manqué. Mais la primauté romaine était, malgré tout, acceptée en Orient. Voir NESTORIUS, t. X, col. 76-157; ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 137-163.

6. *Le monophysisme*. Si, en ce v^e siècle tant agité par les controverses christologiques orientales, l'appel à Rome est une procédure unanimement admise dans la chrétienté, rappelée comme un droit et un usage traditionnels par tous les papes, il est, d'autre part, certain que le primat de Pierre et celui de ses successeurs est explicitement affirmé par les auteurs les plus divers.

a) *Arnobé le Jeune* (vers 450) écrivait alors :

Ecce apostolo penitenti succurritur qui est episcoporum episcopus, et major gradus redditur ploranti quam sublatu est deneganti. Quod ut doceam illud ostendo quod nullus apostolorum nomen pastoris accepit. Solus enim Dominus Jesus Christus dicebat : « Ego sum pastor bonus. » Hoc ergo nomen sanctum et ipsius nominis potestatem post resurrectionem suam Petro penitenti concessit, et negatus negatori suo hanc quam solus habuit tribuit potestatem; ut non solum recuperasse quod amiserat probaretur, verum etiam et multo amplius penitendo quam negando perdidit acquisisse. Comment. in Psalm., ps. CXXXVIII, P. L., t. LIII, col. 545.

Pierre vit, parle dans son Église. *Ibid.*, col. 548. Comme Moïse dans le désert, mais à travers les siècles, Pierre offre à ceux qui ont soif les eaux salutaires. *Ibid.*, ps. CVI, col. 490.

b) Cette doctrine, elle n'était ignorée de personne, pas même en Orient. Dès 448, un archimandrite de

Constantinople, Eutychès, qui s'était signalé dans la lutte contre Nestorius, écrit au pape Léon I^{er} (440-461) une lettre où il accuse de nestorianisme le patriarche d'Antioche. Bientôt le pape répond : *Nos autem cum plenius quorum hoc improbitate fiat potuerimus agnoscere, necesse est, auxiliante Domino, providere*. *Epist.*, XX, P. L., t. LIV, col. 713. Mais Antioche se défend : Eusèbe, évêque de Dorylée, celui-là même qui jadis avait été le premier à dénoncer Nestorius, découvre l'apollinarisme d'Eutychès, que condamne l'archimandrite en appelle de la sentence de son évêque au jugement du pontife romain; attaché de cœur, affirme-t-il, à toute la tradition nicéenne, il s'en remet à la décision de l'évêque de Rome. *Obsecro, quæ vobis visa fuerit, super fidem proferre sententiam, et nullam deinceps permittere a factiosis contra me calumniam procedere*. *Inter Leonis epist.*, XXI, *ibid.*, col. 714-720. De son côté, l'évêque de Constantinople expédie à Rome toutes les pièces du procès. *Ibid.*, XXII, col. 725. Théodose II, par ailleurs, presse Léon de condamner Flavien.

Le pape, qui a reçu tout d'abord les missives de l'archimandrite et de l'empereur, s'étonne du silence de Flavien; c'était au pape, en effet, en premier lieu, à être informé. *Epist.*, XXIII, *ibid.*, col. 731. Léon demande des explications à l'évêque de Constantinople et, jusqu'à plus ample renseignement, se refuse à ratifier l'excommunication d'Eutychès, justifiant d'ailleurs avec insistance le droit d'appel au siège romain. *Epist.*, XXIII, *ibid.*, col. 733. A Théodose II, il répond dans le même sens. *Epist.*, XXIV, *ibid.*, col. 736.

c) Sur ces entrefaites, l'évêque de Ravenne, Pierre Chrysologue († vers 450), mis au courant de l'affaire par Eutychès ou ses protecteurs, écrit à l'archimandrite pour l'exhorter à s'en remettre avec confiance au pape, dont il affirme magnifiquement la primauté : *ut his quæ a beatissimo papa Romanæ civitatis scripta sunt, obedientes attendas : quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem. Nos autem, pro studio pacis et fidei, extra consensum Romanæ civitatis episcopi causas fidei audire non possumus*. *Epist. ad Eutychem, Inter Leonis epist.*, XXV, *ibid.*, col. 741-743.

Ce que proclame l'évêque de la cité impériale de Ravenne, l'évêque de la nouvelle Rome ne fait nullement difficulté de le reconnaître; dans une seconde lettre au pape, il ne discute pas le droit d'appel dont il sait que s'est servi Eutychès, il s'élève seulement contre les allégations fallacieuses de l'astucieux archimandrite. *Commotus igitur, sanctissime pater, ob omnia quæ ausus est, dignare per proprias litteras suffragari quidem depositioni canonice adversus eum factæ. Sic enim et quæ insurrexit hæresis, et ob eam excitatus tumultus facile cessabit, Deo cooperante, per Vestras sacras litteras*. — Voilà, certes, qui nous éclaire sur la religion de l'évêque Flavien : pour lui, la seule autorité de Léon, ses décisions personnelles, une lettre de sa main, feront plus et mieux que toutes les autres interventions : la paix sera ainsi rétablie dans toute l'Église, sans qu'il y ait nécessité de convoquer un nouveau concile œcuménique. *Prohibebitur vero et quæ evulgatur futura esse synodus, ut ne sanctissimæ totius orbis Ecclesiæ perturbentur*. *Inter Leonis epist.*, XXVI, *ibid.*, col. 743 sq. Instruit de la vérité, Léon prescrit les mesures à prendre contre l'hérésiarque. *Epist.*, XXVII, *ibid.*, col. 752.

d) Vienne le *Brigandage d'Éphèse*, la suprême autorité de l'évêque de Rome n'apparaît que plus incontestée. C'est par fraude, non par opposition ouverte, que Dioscore a pu triompher au concile dont il s'est arrogé la présidence; à Chalcedoine, il sera mis en jugement pour ce fait : *synodum ausus est facere sine*

auctoritate Sedis apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam factum est. Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 582. D'ailleurs, du *Brigandage d'Éphèse*, qui devait être solennellement condamné et annulé par le pape, Flavian de Constantinople, Eusèbe de Dorylée, avaient appelé à Rome par le légat Hilaire, usant du droit qui, en Orient comme en Occident, était réputé ordinaire et immémorial. Théodoret de Cyr avait aussi appelé de la déposition prononcée contre lui à Éphèse par le parti de Dioscore. Il avait appelé en connaissance de cause, lui qui, dans son *Histoire ecclésiastique*, raconte comment le pape Jules « conformément à la règle », fit comparaître à son tribunal les eusébiens calomniateurs d'Athanase et Athanase injustement dépossédés par eux. *Hist. eccl.*, I, II, c. III, P. G., t. LXXXII, col. 996. Si nous pouvons, dans sa lettre, faire la part de la rhétorique et de l'intérêt personnel, nous devons y souligner aussi des phrases comme celle-ci à l'adresse de l'évêque de Rome : « A vous il appartient d'être en tout le premier », διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἄρμόττει... Et surtout Théodoret s'en remet à la sentence suprême et irrévocable du successeur de Pierre : « J'attends la sentence de votre Siège apostolique. Je prie et je conjure Votre Sainteté de me secourir, moi qui fais appel à son droit et juste jugement, de m'ordonner de courir à vous pour montrer que mon enseignement suit les traces apostoliques; je veux savoir de vous s'il faut que je me soumette ou non à l'inique déposition. C'est votre sentence que j'attends : si vous prononcez que je dois me soumettre, je me soumettrai et n'importunerai plus personne au monde, m'en remettant à Dieu du dernier mot. » *Epist.*, cxiii, ad Leonem, P. G., t. LXXXIII, col. 1314-1317. Il n'est pas hors de propos que Théodoret, qui fait appel en propres termes à la juridiction de Rome, n'hésite pas à écrire au légat Renatus : « Ce très saint Siège a la primauté œcuménique des Églises. » *Epist.*, cxvi, *ibid.*, col. 1321 sq.

e) Cependant, Léon veut réunir un concile plénier, et Théodose II prétend que l'on s'en tienne à celui de Dioscore. Il fallut la mort de Théodose, l'avènement de Pulchérie et de Marcien pour que la catholicité pût tenir de nouvelles assises à Chalcédoine. Chalcédoine, ce fut, pour Léon le Grand, un triomphe personnel, mais ce fut aussi le point culminant de la primauté romaine en Orient (451). Les empereurs Valentinien et Marcien la reconnaissent solennellement : *Tuam Sanctitatem, principatum in episcopatu divinæ fidei possidentem in principio justum credimus alloquendam... : quatenus, omni impio errore sublato, per celebrandam synodum te auctore maxima pax circa omnes episcopos catholicæ fidei fiat.* *Inter Leonis epist.*, LXXIII, P. L., t. LIV, col. 899. Tous attendent et désirent les décisions de Léon, qui, du reste, a donné à ses légats et à l'évêque de Constantinople les instructions les plus précises. Les légats, en fait, ont la haute direction des débats dogmatiques. La lettre doctrinale adressée naguère par le pape à Flavian est acclamée, tous les Pères s'y rallient et condamnent l'erreur d'Eutychès. Dioscore, son audacieux protecteur, est déposé, tandis que Théodoret de Cyr, malgré la déposition prononcée contre lui, est admis à siéger, sur l'ordre des légats, quia et restituit ei episcopatum sanctissimus archiepiscopus Leo, *et... imperator sanxit eum adesse sacræ synodo.* Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 590.

Cette soumission aux droits du pontife romain et à sa souveraine et universelle juridiction, le concile se fait un devoir de l'exprimer catégoriquement dans la lettre synodale qu'il envoie au pape Léon. « Tu es venu jusqu'à nous, y peut-on lire, tu as été pour tous l'interprète de la voix du bienheureux Pierre... Nous étions là environ cent vingt évêques, que tu conduisais comme la tête conduit les membres... Dios-

core a été justement condamné..., lui qui, dans sa folie, avait visé celui à qui le Sauveur a confié la garde de la vigne, nous voulons dire Ta Sainteté, et qui avait voulu excommunier celui qui a pour mission d'unir le corps de l'Église. » *Inter Leonis epist.*, xcvi, P. L., col. 951-960. A la lettre, les Pères de Chalcédoine ratifiaient leurs déclarations antérieures : « Pierre a parlé par Léon. » Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 972 B sq. A la lettre, ils professaient la même foi à la primauté du pape que le moine romain, leur contemporain, Arnobe le Jeune.

f) Il demeurerait cependant une ombre au tableau. Depuis quelque trois quarts de siècle peut-être, il y avait en Orient un notable parti d'évêques de cour, remuants et peu scrupuleux, qui affectaient, par calcul ambitieux et par jalousie, de ne vénérer dans le siège romain que celui de la Ville éternelle, antique maîtresse et pacificatrice des nations. A présent que Byzance était devenue Constantinople, ville impériale, et que l'Occident ne gouvernait plus l'Orient, un espoir germait d'équiper plus ou moins complètement la nouvelle Rome à l'ancienne. Dès le concile de Constantinople, en 381, un canon, le 3^e, avait été adopté, qui était ainsi rédigé : « L'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome. » Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II a, p. 24 sq. Ce canon n'avait pas reçu l'assentiment du pape; mais il avait celui du basileus. En 450, Valentinien III semble bien lui emprunter l'expression insolite de sa lettre à Théodose II, pour l'engager à accepter le concile que réclame, contre Dioscore d'Alexandrie, Léon, l'évêque de Rome, *cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit..., facultatem de fide et sacerdotibus judicare..., secundum solemnitatem conciliorum...* *Inter Leonis epist.*, LV, P. L., t. LIV, col. 859. L'impatrice Galla Placidia de même, qui témoigne sa vénération pour le Siège apostolique, ajoute à cette profession de foi en la primauté du siège de Pierre une considération qui rejoint la pensée de son fils Valentinien, c'est à savoir que l'on doit bien cette déférence à la Ville éternelle maîtresse de l'univers. *Ibid.*, col. 861 B; cf. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 523 sq.

Quoi qu'il en soit, parmi les canons disciplinaires que le concile de Chalcédoine résolut de publier, il en est un qui semble avoir été minutieusement préparé; car l'épiscopat présent ne fit nulle difficulté de l'admettre; au contraire, il le maintint envers et contre tout. Il s'agit du fameux 28^e canon, ainsi conçu : « Suivant en toutes choses les décrets des saints Pères et reconnaissant le canon des cent cinquante évêques qui vient d'être lu (le 3^e canon du concile de Constantinople, de 381), nous avons pris les mêmes résolutions au sujet des privilèges de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. Les Pères ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la ville impériale. Par le même motif, les cent cinquante évêques ont accordé que la nouvelle Rome, honorée (par la résidence) de l'empereur et du Sénat et jouissant des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale, doit avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde après elle. » Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II b, p. 815 sq. On ne pouvait avec plus de désinvolture passer sous silence le droit divin constitutif de la primauté romaine : de la chaire de Pierre, prince des apôtres, de Pierre, « qui a parlé par Léon », de cette « tête », dont ils se reconnaissaient naguère les membres dociles, les Pères de Chalcédoine ne se soucient plus. Ils laissent, il est vrai, le premier rang au siège de Rome; ils se contentent, pour Constantinople, jusqu'à nouvel ordre, d'une primatie d'honneur seulement sur l'Orient. Mais, à voir sur quels

motifs, renouvelés du canon de 381, ils fondent cette hiérarchie et les prérogatives spirituelles du pontife romain, qu'ils ont pourtant proclamé « l'archevêque de toutes les Églises », on comprend l'énergique opposition faite par les légats de Léon à cette nouveauté dangereuse. On peut découvrir, dans ce 28^e canon, le second jalon d'une tradition qui part du concile de 381 et qui délibérément s'organise pour l'autonomie, pour l'indépendance. Sans doute, Léon eût pu accepter, à la rigueur, cet accroissement d'honneur attribué par le concile au siège de Constantinople, mais il a pu lui sembler que c'était porter une atteinte aux prérogatives d'Antioche et d'Alexandrie, et il lui suffisait d'avoir eu raison de Dioscore sur le terrain de la foi et de la discipline. Surtout le pape ne pouvait sanctionner une affirmation explicite aussi grosse de conséquences que celle qui fondait la dignité et la présence des sièges uniquement sur l'importance civile et politique des cités, la primauté de Rome sur une sorte de concession des « anciens Pères ».

Quoi qu'il en soit et qu'elles qu'aient pu être les intentions cachées des Pères de Chalcédoine, ils demandèrent à Léon de confirmer le 28^e canon, comme les autres : « Nous te prions d'honorer de ta confirmation cette décision, et, de même que nous nous sommes pour le bien accordés avec toi, qui es la tête, nous avons confiance que la tête consentira aux enfants ce qui convient. » *Inter Leonis epist.*, xcviij, P. L., t. LIV, col. 960. « Pour prouver que nous n'avons agi ni par partialité en faveur de quelqu'un, ni par esprit d'opposition contre qui que ce soit, nous te faisons connaître toute notre conduite, afin que tu la confirmes et y donnes ton assentiment. » *Ibid.*; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II b, p. 837.

« Cette lettre synodale du concile de Chalcédoine est évidemment très insinuante. Elle veut présenter le 28^e canon de Chalcédoine comme une simple confirmation du 3^e canon de Constantinople, et il ne faut pas oublier que les évêques du concile de 381 ont légiféré pour l'Orient sans rien demander au pape Damase, ni collaboration ni confirmation. En 451, au contraire, le 28^e canon, voté par le concile, agréé par l'empereur, par le Sénat, par la ville de Constantinople, est tenu en échec par l'opposition des légats du pape Léon, et le concile écrit au pape pour lui demander de le confirmer, on vient de voir en quels termes de déférence envers son autorité, qui est vraiment une souveraineté. Sans Rome, rien ne se fait de ce qui doit se faire pour la foi et pour l'ordre. Le siège de Constantinople attend du Siège apostolique la confirmation de ses droits, en reconnaissance du zèle qu'il a toujours témoigné à Rome pour la cause de la religion et de la concorde. On voudra bien remarquer que cette primauté à laquelle Constantinople rend hommage n'est ici nullement fondée sur la considération du rang historique et politique de la vieille Rome, mais seulement sur le privilège apostolique du siège romain. » Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 561-565.

Malgré les conseils de Julien de Cos, dont il fait son légat permanent, malgré les instances de l'empereur Marcien et celles du patriarche Anatole, Léon se refuse absolument à confirmer le 28^e canon, qu'il considère comme une œuvre d'ambition personnelle et comme attentatoire aux canons de Nicée. Tout ce qui va là contre est pour lui sans valeur, et, par l'autorité du bienheureux apôtre Pierre, il le casse. *Epist.*, cv, ad Pulcheriam, P. L., t. LIV, col. 997. Au patriarche de Constantinople, Léon répète que le canon allégué de 381 est nul et non avenu pour le Siège apostolique, auquel il n'a jamais été notifié et qui ne connaît que les canons de Nicée, avec la constitution hiérarchique et la division en provinces ecclésiastiques qu'ils ont consacrées, Alexandrie ayant le deuxième et Antioche le troisième

rang, en raison de leurs origines apostoliques. *Epist.*, cvi, col. 1001.

7. *Conclusions.* — Du donatisme au monophysisme, en passant par la longue et douloureuse crise arienne, la primauté romaine s'est affirmée sans cesse et précisée. Nous en avons une expression particulièrement vigoureuse et claire dans les écrits de saint Léon le Grand lui-même, dont la doctrine a été longuement exposée à l'art. LÉON I^{er}, t. IX, col. 218-309, auquel le lecteur voudra bien se reporter. En toutes occasions, dans ses sermons comme dans ses lettres, Léon affirme avec assurance et distinction que saint Pierre a la prééminence effective et la souveraine juridiction sur tous les pasteurs dont le Christ est le chef. C'est pourquoi le siège de Pierre est la tête de toutes les Églises. Telle est la divine origine de ce droit que possède l'évêque de Rome, d'examiner et de reviser toutes les causes qui intéressent l'ordre et la concorde ecclésiastiques. A l'exemple de ses prédécesseurs, mais avec plus d'assurance, à coup sûr, Léon délègue aux autres évêques les pouvoirs les plus amples : autant que ses plus grands successeurs, il a pleine conscience d'avoir reçu de Dieu le soin et le principat spirituel de la catholicité tout entière.

Les faits, cependant, sont plus éloquentes encore que les paroles. De Miltiade à Léon, nous avons constaté que Rome recevait des appels de toutes les Églises, n'acceptant pas d'ailleurs qu'une cause jugée par elle fût portée devant un autre siège, fût-ce en Orient. Nous voyons ce point de droit observé à l'époque du concile de Chalcédoine, aussi bien qu'à celle du concile d'Arles, et ce ne sont pas les canons 3^e de Constantinople ou 28^e de Chalcédoine qui changent rien à ce fait incontestable non plus qu'à ce droit reçu. « En réalité, écrit Batiffol, les soixante-dix ans qui séparent le concile de Constantinople de celui de Chalcédoine sont les années de la courbe renaissante du crédit du Siège apostolique en Orient. Les échelons de cette courbe sont aisément reconnaissables. C'est d'abord le recours de saint Jean Chrysostome à Rome et l'action du pape Innocent en réponse à ce recours ; finalement le succès de cette action, en dépit de la résistance de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie. Vingt-cinq ans après, c'est l'intervention du pape Célestin en Orient par la sentence prononcée à Rome contre Nestorius, et le pape obtenant du concile d'Éphèse, d'abord, puis de l'empereur Théodose II, la condamnation, la déposition, la relégation de Nestorius, en dépit des maladroites de l'évêque d'Alexandrie, Cyrille, qu'il a chargé de tenir sa place, et en dépit de l'obstruction de l'évêque d'Antioche, Jean. Vingt ans plus tard, c'est le concile de Chalcédoine, l'entente de saint Léon, de Flavian, de Constantinople, de l'empereur Marcien, le désaveu du *Brigandage d'Éphèse*, la condamnation de l'évêque d'Alexandrie, Dioscore ; au demeurant, le point culminant de la reconnaissance par l'Orient de la primauté de Rome. » Batiffol, *Catholicisme et papauté*, Paris, 1925, p. 37-38.

En Occident, cette primauté romaine passe dans le droit civil impérial. Valentinien III († 455) écrit dans ses *Novelles* :

Cum igitur Sedis apostolicæ primatum S. Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronæ et romane dignitatis civilatis, sacræ etiam synodi firmasset auctoritas ne quid præter auctoritatem Sedis istius illicita presumptio attentaretur nitatur (tunc enim Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem sum agnoscat universitas), et hæc cum hactenus inviolabiliter fuerint custodita, Hilarius Arelatensis, sicut venerabilis viri Leonis, romani papæ, fideli relatione comperimus, contumaci ausu illibata quædam præsumenda tentavit, et ideo trans alpinas Ecclesias abominabilis tumultus invasit... Sed hoc illis omninoque pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit apostolicæ Sedis auctoritas, ita ut quisquis episcoporum ad iudicium romani antistitis evocatus

venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provincie adesse coratur, per omnia servatis que divi parentes nostri romana Ecclesia detulerunt. *Novelle*, 17, P. L., t. IV, col. 6-7.

En Orient de même, au lendemain de Chalcédoine, pour réconcilier le pape Léon et l'évêque de Constantinople Anatole, inspirateur du canon litigieux, l'empereur Marcien a promis au pape que l'évêque donnerait toute satisfaction. Léon a insisté auprès de l'empereur, spécifiant qu'il s'agissait pour Anatole de satisfaire aux lois mêmes de l'Église, et l'empereur a décidé Anatole à se soumettre. « Anatolios enfin a écrit au pape qu'il n'était pour rien dans la rédaction du 28^e canon, que seuls en étaient responsables ses clercs qui l'avaient proposé et les évêques qui l'avaient voté, et que d'ailleurs la confirmation de tous les actes du concile de Chalcédoine était réservée au pape. L'évêque de Constantinople lâchait le 28^e canon comme Bossuet lâchera la Déclaration de 1682, et au pape Léon était laissé le dernier mot. Est-ce là ce que nous appelons une préséance d'honneur », et quel nous choisis, si l'on ne veut pas entendre parler de primauté? (cf. l'atfifol, *Catholicisme et papauté*, p. 36-37.

2^o De saint Hilaire à saint Grégoire le Grand (461-604). — Après saint Léon le Grand, ce sont encore les agitations monophysites qui sont au premier plan des affaires ecclésiastiques orientales. Le clergé byzantin donna bien vite la mesure de sa soumission au basileus, en souscrivant en masse l'encyclique de l'usurpateur Basileus, en se ralliant ensuite, avec le même ensemble, à la politique religieuse de l'empereur Zénon. Mais les pontifes romains ne laissaient pas périmer les droits du Siège apostolique.

1. *Agitations monophysites ; l'Hénotique de Zénon et le formulaire d'Hormisdas*. — Il faut d'abord signaler la lutte éternelle menée par le pape Simplicius (468-483) contre les sanglantes rébellions des monophysites de Palestine et d'Alexandrie. Auprès des empereurs, comme auprès des patriarches monophysites, le pape ne menaçait ni protestations, ni blâmes, ni excommunications. Mais c'est principalement contre l'Hénotique de Zénon que dut s'exercer l'autorité de l'évêque des évêques. Cet édit, publié en 482, consacrait, pour un temps, l'alliance de Constantinople avec Alexandrie ; il insistait surtout sur les anathèmes de saint Cyrille et, tout en condamnant Eutychès comme Nestorius, en réalité, il abrogeait implicitement le concile de Chalcédoine. Seuls, Nicée et Constantinople (381) feraient foi. Bien entendu, il y eut des victimes, qui firent les frais de cet accommodement impérial. Le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, Jean Talalaïa, fut déposé et bientôt il porta ses réclamations à Rome. Simplicius mourut sur les entrefaites : Félix III (483-492) se trouva bientôt sollicité, en même temps, par l'empereur Zénon et le patriarche Acace, de Constantinople, inspirateur de la politique hénoticienne. Le pape était informé, grâce à la vélocité et au zèle des moines acémètes. Il avait envoyé à Constantinople deux légats, chargés d'enquêter sur toute l'affaire et d'enjoindre à Acace de comparaître devant un concile romain pour s'y justifier. Malheureusement, Vital et Misène, les deux envoyés du pape, n'avaient pas su résister aux séductions byzantines et avaient communiqué ostensiblement avec le patriarche. Félix III réunit alors un concile à Rome, qui déposa les légats et prononça l'excommunication d'Acace. Dépistant la police du basileus, des acémètes eurent l'audace de faire connaître la sentence en attachant la lettre papale au pallium d'Acace, durant une cérémonie. « Tu es privé de la prêtrise, prononçait Félix, retranché de la communion catholique ; tu n'as plus droit aux fonctions sacerdotales. Telle est la condamnation que t'infligent le jugement du Saint-Esprit et l'autorité apos-

tolique dont nous sommes dépositaires. » Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 1053-1065. Une autre lettre mettait l'empereur en demeure de rompre avec l'hérésie, une troisième renseignait le peuple et le clergé. Malgré la trahison de son *defensor* Tutus, le pape tint bon, ne ménageant ni à Alexandrie ni à Antioche les complices d'Acace.

Acace, au lieu de se soumettre, fit rayer des diptyques le nom de Félix III, rompit toute communion avec Rome et consumma le schisme (484), qui devait durer trente-quatre ans. Félix III réunit de nouveau un concile romain, qui confirma les anathèmes lancés contre les trois patriarches hérétiques, Acace de Constantinople, Pierre le Foulon d'Antioche, et Pierre Monge d'Alexandrie.

Le pape Gélase I^{er} (492-496) devait continuer la lutte pour la vérité catholique et l'autorité du premier siège. A Constantinople, cependant, il était soutenu par un groupe de moines acémètes dont l'influence était assez considérable pour provoquer des insurrections populaires réclamant l'union avec Rome. Le pape Anastase II (496-498) invite d'autorité l'empereur Anastase à se séparer du schismatique successeur d'Acace : mais, comme son prédécesseur, il échoue dans ses tentatives devant la politique fuyante des Byzantins. Puis c'est à Rome la compétition de deux rivaux Symnaque et Laurent : c'est seulement avec le pape Hormisdas (514-523) que le Siège apostolique peut intervenir avec vigueur. On a dit, à l'art. HORMISDAS, ce que fut cette intervention, d'abord auprès de l'empereur Anastase, puis auprès de son successeur Justin I^{er}. Il convient seulement de souligner ici le procédé employé par le pape. Il exige de chacun des évêques orientaux non seulement une profession de foi conforme aux canons de Chalcédoine, mais encore la condamnation formelle de tous les fauteurs de schisme, sans en excepter Acace et ses successeurs.

Le formulaire d'Hormisdas était l'éclatante affirmation de la primauté du Siège apostolique. « On ne peut passer sous silence, y lit-on, la déclaration de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a dit : « Tu es Pierre... » Cette parole, elle s'est trouvée confirmée efficacement dans la réalité, car c'est par le Siège apostolique que s'est toujours conservée sans tache la religion catholique. » Vient alors la condamnation des hérétiques Nestorius, Eutychès, Dioscore et aussi l'anathème contre Acace et tous les tenants de l'Hénotique. l'adhésion explicite à la lettre doctrinale de Léon à Flavien, enfin une formelle profession de foi à la suprême autorité du pontife romain : « ...Nous voulons suivre en toutes choses la communion du Siège apostolique, où réside l'entière et vraie solidité de la foi chrétienne, où la religion s'est toujours conservée immaculée ; nous promettons, en conséquence, de retrancher des diptyques ceux qui sont séparés de la communion de l'Église catholique, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas d'accord avec le Siège apostolique. » Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 467 ; P. L., t. LXIII, col. 460.

Les légats atteignirent leur but à Constantinople, en mars 519 : le patriarche Jean signa le *libellus* du pape, sans faire la remarque que ce n'était pas une lettre synodale. La sentence fut exécutée ; les noms des fauteurs du schisme rayés des diptyques séance tenante. Justin ordonna aux autres évêques de l'empire de signer le formulaire et, le 22 avril 519, il notifiait au pape cette mesure, tandis que le patriarche et d'autres notabilités de Constantinople écrivaient à Rome un rapport sur les événements heureux qui venaient de s'y accomplir.

Quelle qu'ait été l'opposition que rencontra le formulaire d'Hormisdas à Antioche et à Alexandrie, il marque une date dans l'histoire de la primauté romaine et de ses rapports avec l'Église de Constanti-

nople : moins de soixante-dix ans après le 28^e canon de Chalcedoine, sur la base d'un document qui émanait du pape seul, le patriarche byzantin faisait entière soumission au Siège apostolique.

2. De Jean I^{er} à Pélage II. — La paix procurée par Hormisdas ne pouvait se maintenir longtemps, menacée qu'elle était sans cesse par les ambitions renaissantes des patriarches de la nouvelle Rome et par le césaro-papisme du basileus.

a) Avec Justinien, l'empire trouva un unificateur et un organisateur remarquable ; mais l'Église eut en ce prince un protecteur autoritaire, toujours prêt à se muer en persécuteur.

Dans le conflit de juridiction qui mit aux prises l'Occident et l'Orient, au sujet de l'Illyricum, Boniface II (530-532) vit, en 531, le patriarche Épiphane de Constantinople frapper Étienne de Larisse, uniquement, déclarait ce dernier, « pour se poser en maître et juge des Églises de Thessalie ». Étienne eut beau faire appel à Rome et protester que c'est le pape qui est maître directement dans « son Illyricum », ce fut peine perdue ; il fut déposé, avec la connivence de Justinien. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I b, p. 1117-1119.

b) Bien plus heureux fut le pape Agapet I^{er} (535-536). Théodora avait réussi à faire élever le monophysite Anthime sur le siège de Constantinople. Amené à la cour par des affaires politiques, Agapet le démasqua et le fit déposer. Mais ce succès devait coûter cher à la papauté. Agapet mourait à Constantinople presque aussitôt, et après le règne éphémère de saint Silvere (536-537), arrêté et exilé par Bélisaire, Théodora obtenait enfin le pape de son choix, Vigile (538-555). Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier le rôle doctrinal de ce pape. La controverse des Trois-Chartres (545-553) lui donna l'occasion de réagir parfois avec courage et clairvoyance contre les abus de pouvoir du basileus qui le tenait à sa merci. Sa primauté n'était pas discutée, mais exploitée au profit de l'orthodoxie impériale. Il fut invité à confirmer les canons et anathèmes du V^e concile œcuménique (Constantinople, 553) : ce fut son dernier acte de souveraine juridiction. La pression qu'il subit, en dépit de ses faiblesses, dénonce en lui le chef suprême de l'Église. Il convient aussi de remarquer que le concile, tout en se séparant de lui personnellement, déclara vouloir rester en communion avec le Siège apostolique. Première manifestation précise de la fameuse distinction entre *sedes* et *sedens*.

Son successeur, Pélage I^{er} (555-561), reconnu, lui aussi, le V^e concile, dont l'œcumenicité ne fut d'ailleurs admise que peu à peu en Occident.

c) Malgré tout, le droit du Siège apostolique n'était pas contesté en principe par les Grecs. Jean le Scolastique, qui deviendra en 565 patriarche de Constantinople, donne place aux canons de Sardique dans sa *Concordia canonum*. En pratique, l'ambition personnelle des patriarches, les ingérences abusives des princes entretiennent une perpétuelle menace de rupture. En 588, Jean le Jeûneur n'hésite pas à s'attribuer le titre de patriarche œcuménique : il occupe le siège de la nouvelle Rome, ville impériale, et le basileus a la prétention, depuis les campagnes de Justinien, d'avoir reconquis toute l'*oïkoumène*... Pélage II (579-590) protesta comme il convenait, affirmant une fois de plus que « le Siège romain est, de par l'institution du Seigneur, la tête de toutes les Églises ». *P. L.*, t. LXXII, col. 738.

3. La primauté romaine sous saint Grégoire le Grand. — Il est digne de remarque que les évêques de Rome, quant à eux, n'ambitionnaient de porter aucun titre particulier, soucieux seulement de ne se point laisser dépouiller de leurs prérogatives essentielles. Les termes de *papa*, *apostolicus*, *vicarius Christi*, *summus pontifex*,

summus sacerdos, ne leur étaient pas exclusivement réservés, ils étaient usités pour d'autres évêques. Le titre de *sedes apostolica* était donné à d'autres sièges. Il n'est pas jusqu'au titre de *servus servorum Dei*, que va adopter Grégoire le Grand, qui ne se trouve déjà dans saint Augustin et ne soit employé par de nombreux évêques. Aussi bien n'est-ce nullement par des innovations verbales, non pas même par des initiatives fortement accusées, que ce pape fait figure dans l'histoire de la primauté romaine ; c'est par la force même des traditions apostoliques qui en lui s'accroissent et se maintiennent.

a) Grégoire le Grand (590-604) trouvait une situation en apparence paisible, mais de toutes parts minée ou semée d'embûches. En Orient, il sait bien que la soumission au siège de Rome est loin d'être sincère et loyale dans tous les cœurs. Il n'ignore pas que le patriarche Ménas a déclaré en plein concile, à Constantinople, en 536 : « Rien de ce qui se fait dans la très sainte Église ne doit se faire sans l'avis et sans l'ordre de l'empereur, et, comme vous savez, nous suivons le Siège apostolique et lui obéissons, sa communion est la nôtre, nous condamnons ceux qu'il condamne. » P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le Siège apostolique*, dans *Rech. de sc. rel.*, 1926, p. 193-264. Grégoire sait combien est difficile pour un Oriental la conciliation de ces deux principes de conduite. Il le sait d'autant mieux qu'il a rempli lui-même à la cour du basileus et auprès du patriarche ces fonctions d'apocrisiaire, qui sont une reconnaissance formelle, de la part de la nouvelle Rome, des prérogatives de la Rome apostolique.

Quand il traite avec les illustres sièges d'Alexandrie et d'Antioche, il tient à en reconnaître et il en relève les privilèges : saint Pierre a honoré (*decoravit*) le siège d'Alexandrie en lui donnant comme fondateur son disciple Marc, l'évangéliste ; il a affermi (*firmavit*) le siège d'Antioche en y siégeant lui-même durant sept années ; mais il a exalté (*sublimavit*) le siège de Rome, qui a été le terme de sa course terrestre et le lieu de sa mort. *Epist.*, l. VII, xl, *P. L.*, t. LXXVII, col. 882. On n'a voulu voir ici qu'une politique habile, pour s'assurer contre l'ambition du patriarche à prétentions œcuméniques de Constantinople ; on a voulu aussi y découvrir l'aveu d'une égalité de droits, en raison de leurs origines apostoliques, pour les trois grandes Églises d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome. C'est être bon marché des termes employés par Grégoire lui-même pour marquer la dignité de chacune. « L'erreur serait grande de confondre le *principatus* que l'évêque de Rome a hérité de l'apôtre Pierre et qui lui donne sur l'Église universelle une primauté de sollicitude, de responsabilité, de pouvoir aussi et d'assistance divine, de confondre ce *principatus* avec les droits stricts de métropolitain qu'il exerce sur les évêchés suburbicaires. Le *principatus* est un secours qui entre en jeu quand on fait appel au pape, et quand le pape juge son intervention opportune, nécessaire : le *principatus* n'a rien d'une centralisation organisée et imposée. » P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 188-189.

Grégoire, d'ailleurs, ne fait pas difficulté de se conformer à l'*ordo sedium* établi par Justinien, en confirmation du 28^e canon de Chalcedoine, si résolument repoussé par saint Léon et qui donne le premier rang, après Rome, au siège de Constantinople. Il en allait tout autrement lorsque Grégoire croyait découvrir dans un titre une usurpation, un empiètement, surtout une atteinte aux droits de la primauté romaine. C'est en recevant les actes d'un concile tenu à Constantinople que Pélage II, en 588, avait découvert que le patriarche Jean le Jeûneur y était dénommé « patriarche œcuménique ». Pour cette raison, il avait cassé

ces actes, interprétant ce vocable qui remontait sans doute au schisme d'Acace, comme l'expression des visées de l'évêque de la nouvelle Rome sur une autorité et une primauté universelles à la lettre.

L'affaire n'eut pas de suite avant la mort de Pélagé, mais, après l'avènement de Grégoire, deux prêtres, condamnés synodalement à Constantinople, firent appel à Rome. Grégoire réclama les actes du concile qui les avait jugés et, devant le peu d'empressement du patriarche, il parla haut et ferme : « Si je vois que l'on n'observe pas les canons au (nom desquels réclame le) Siège apostolique, Dieu me dictera ce que je dois faire contre ceux qui le méprisent. » Jaffé, *Regesta*, n. 1270 (août 593). Les *gesta* sont expédiés, on y constate que le titre de « patriarche œcuménique » y est attribué à Jean le Jeûneur. Alors Grégoire proteste, au nom des droits imprescriptibles de son siège, contre ce patriarche « qui trouble toute l'Église » par ce « vocable scélérat ». Jaffé, n. 1358, à l'apocrisiaire Sabinianus, 1^{er} juin 595. Dans une lettre à l'empereur, lettre fort digne mais sévère, le pape condamne expressément le titre dont se pare l'évêque de Constantinople et qui est une offense aux lois, aux conciles, aux préceptes du Christ. Saint Pierre, qui pourtant s'est vu confier la sollicitude et le gouvernement de toute l'Église, n'a jamais prétendu être appelé apôtre universel, et le patriarche prétend être l'évêque universel, comme s'il était, en définitive, le seul à exercer l'épiscopat. Il faut donc rejeter ce titre comme blasphématoire, parce qu'il accapare pour un seul la dignité de tous. Jaffé, *op. cit.*, n. 1360, juin 595. Voir *ibid.*, n. 1352, dans la lettre à l'impératrice Constantia, le même reproche à l'adresse du patriarche, de vouloir *despectis omnibus... solus appellari episcopus*.

Grégoire a conscience de défendre, non pas son honneur personnel, mais la cause de tous les évêques. A Jean le Jeûneur lui-même, il signifie impérativement d'avoir à renoncer au titre litigieux, surtout aux prétentions qu'il implique. Car Grégoire ne veut absolument pas admettre que la querelle soit sans objet, à propos d'une *appellatio frivoli nominis*. Pour lui, le débat est grave, et il n'hésite pas à déclarer que quiconque prend le titre d'évêque universel, ou désire qu'on le lui donne, est un précurseur de l'Antéchrist. Jaffé, *op. cit.*, n. 1470, 1476; cf. Batifol, *Saint Grégoire le Grand*, p. 204 sq. Il savait la fortune et l'importance des mots dans le monde byzantin; il savait aussi, pouvons-nous croire, à quoi s'en tenir sur les tendances du patriarcat. Parfaitement au courant des usages protocolaires, s'il réproche un titre déjà reçu, c'est qu'il y discerne un danger auquel il a voulu, inutilement du reste, parer par un acte d'autorité.

b) En Occident, Grégoire est aussi ferme pour maintenir intacts les droits du premier siège. Les évêques de Misène, d'Amalfi, de Naples, le métropolitain de la Dalmatie occidentale, dans l'Illyricum, Natalis de Salone, le patriarche d'Aquilée, et nombre d'autres évêques doivent s'incliner devant une autorité qui ne veut pas être tracassière, qui tient même à respecter les autonomies provinciales, mais qui ne cède rien des principes constitutifs de la hiérarchie. En Espagne, en Gaule, en Grande-Bretagne, Grégoire fait sentir son action. Qu'il reçoive des appels, qu'il s'efforce de faire cesser un schisme, qu'il entreprenne la conquête évangélique d'une région encore plongée dans le paganisme, partout et toujours Grégoire se révèle conscient de ses droits et de ses devoirs d'évêque des évêques, en même temps que de serviteur des serviteurs de Dieu. Placé entre le monde byzantin qui descend et le monde barbare qui monte, il fait figure d'arbitre; entre deux époques, il se présente comme un admirable facteur d'unité, de tradition et de continuité; enfin, il nous présente la papauté, au seuil du Moyen Âge, en pleine

possession d'une active et bienfaisante primauté spirituelle. Voir l'art. GRÉGOIRE LE GRAND, t. VI, col. 1776-1781.

V. LA CRISE D'ADAPTATION AU MONDE NOUVEAU : DE LA MORT DE SAINT GRÉGOIRE À CELLE DE CALIXTE II (VII^e-XI^e s.). — Tandis que l'Orient grec ne l'accepta que de plus en plus difficilement et s'en détacha sous des prétextes sans cesse renaissants, jusqu'à la consommation du schisme, la primauté du pontife romain obtint en Occident une reconnaissance chaque jour plus complète. Depuis saint Grégoire, la papauté voit son influence grandir rapidement parmi les peuples nouveaux dont elle se fait l'éducatrice, jusqu'à ce qu'un nouveau César-papisme contrecarre son action et diminue son prestige.

1^o Du VII^e au IX^e siècle : l'organisation des chrétientés nouvelles. — Une première période nous montre la papauté concentrant ses efforts sur deux points principaux : la transformation de l'Italie sous la poussée des Lombards et la sauvegarde de l'unité catholique contre le monothélisme; une deuxième période est dominée par l'ascension politique de la papauté sous l'égide de la nation franque et par la lutte contre l'iconoclisme.

1. Du monothélisme à l'iconoclisme. — C'est surtout dans ses démêlés avec l'empire byzantin que le Siège apostolique eut à exercer les droits de sa primauté.

a) Il faut arriver à Honorius (625-638) pour se trouver en face d'un notable épisode intéressant le principat spirituel. Ses prédécesseurs Boniface IV (608-615) et Boniface V (619-625), continuant l'action apostolique de Grégoire I^{er} en Grande-Bretagne, avaient poursuivi l'organisation de cette jeune chrétienté, le premier, en s'efforçant, en 610, de régler la question des rites celtiques; le second, en instituant l'évêque de Cantorbéry primat d'Angleterre. Honorius, à son tour, développe l'évangélisation de la grande île. En Italie même, il parvient à mettre un terme définitif au schisme d'Aquilée, qui dure depuis la querelle des Trois-Chapitres (553). Mais il est moins heureux dans l'affaire du monothélisme. Ce monophysisme mitigé, conçu vraisemblablement par le patriarche Sergius et accepté par l'empereur Héraclius à des fins politiques, rencontra une vive résistance en Orient de la part du patriarche Sophronius de Jérusalem. On sait de reste que le pape Honorius ne sut pas discerner l'hérésie monothélite et la condamner. Mais ce qui nous importe, c'est que Sergius, « patriarche œcuménique », sollicite encore l'approbation de l'évêque de Rome.

b) Contre l'*Echèse* (638), publiée par Héraclius comme loi de l'État, l'Orient, à son ordinaire, ne réagit que faiblement : le document impérial fut adopté en deux conciles de Constantinople (638, 639); mais les papes Séverin (640) et Jean IV (640-642) le condamnèrent courageusement. Théodore I^{er} (642-649) poussa plus avant et déposa successivement les patriarches Pyrrhus et Paul II de Constantinople. Paul eut beau obtenir de l'empereur Constant II une mitigation du monothélisme officiel par la publication du *Type* (648), ce nouvel essai de formule eut le sort du précédent : le pape saint Martin I^{er} (649-653), au concile du Latran (649), réprova le monothélisme sous toutes ses formes et prononça l'anathème contre ses chefs. Jusqu'à la prison, jusqu'à la déportation, jusqu'au martyre, il demeura inébranlable. Son successeur, Eugène I^{er} (654-657), garda la même attitude et condamna, à son tour, la synodique du patriarche Pierre. Alors se détache la noble figure de Maxime le Confesseur († 662), qui sut défendre les droits de la primauté et de l'orthodoxie. « Dès le moment où le Dieu Verbe est descendu vers nous et s'est incarné, écrit-il de Rome, toutes les Églises chrétiennes répandues partout ont reçu et possédé comme unique base et fonde-

ment (l'Église) très grande qui est ici. Suivant la promesse même du Sauveur, en effet, elle ne peut être renversée par les portes de l'enfer; elle possède les clefs de la foi orthodoxe en lui et de sa confession, et elle ouvre à tous ceux qui s'approchent avec piété (les sources) de la seule et légitime religion, tandis qu'elle ferme et fait taire toute bouche hérétique, clamant dans les hauteurs l'iniquité. » *Epist., P. G.*, t. xci, col. 137, 140.

c) Honorius avait eu des successeurs qui largement avaient rendu à la papauté son prestige: saint Agathon (678-681) fut plus heureux encore. Après avoir tenu à Rome un concile préparatoire (679) qui renouvelait les décrets de 649, il rédigea une encyclique dogmatique contre l'erreur monothélite. Elle fut acclamée et adoptée par le VI^e concile œcuménique réuni à Constantinople (680-681), sous la présidence même de l'empereur Constantin Pogonat et confirmée par le successeur d'Agathon, saint Léon II (681-683), lequel s'employa, comme ensuite Benoît II (683-685) à en faire accepter les décrets en Occident (concile de Tolède, 684). Sur tout cela, voir l'art. HONORIUS I^{er}.

d) Mais la paix religieuse fut de nouveau troublée et l'unité catholique compromise par une nouvelle initiative impériale, le concile Quinisexte, de 692, convoqué par Justinien II pour s'occuper de discipline.

Parmi les 102 canons qu'il édicta, il en est plusieurs qui trahissent une certaine hostilité contre Rome et l'Occident. Le can. 2, énumérant les sources du droit ecclésiastique, omet à peu près tous les conciles latins et toutes les décrétales des papes. En revanche, il reconnaît tous les canons dits apostoliques, tandis que les cinquante premiers seulement étaient reçus à Rome. Les can. 13 et suivants sont manifestement dirigés contre le célibat ecclésiastique, tel qu'il était dès lors prescrit en Occident. Le can. 55 condamne et interdit l'usage romain de jeûner les samedis de carême. Le can. 67, par compensation sans doute, rend obligatoire l'abstinence, depuis longtemps tombée en désuétude en Occident, du sang des animaux. Mais c'est le can. 36 qui est le plus significatif. Il est ainsi libellé: «Renouvelant les ordonnances des II^e et IV^e conciles œcuméniques, nous décidons que le siège de Constantinople jouira des mêmes privilèges que celui de l'ancienne Rome; qu'il sera estimé autant que celui-ci pour ce qui est des affaires de l'Église, et sera le second après lui. Vient ensuite le siège d'Alexandrie, celui d'Antioche, et enfin celui de Jérusalem.» Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III a, p. 560-581.

Étant donnée la situation reconnue officiellement au pape par la législation byzantine, il était naturel que l'on demandât à celui-ci la confirmation de cet ensemble canonique; mais le pape Sergius I^{er} (687-701) refusa de rien ratifier; Jean VII (705-707) en fit autant, et lorsque, plus tard, Justinien II se prosterna aux pieds du pape Constantin I^{er} (708-715) et le pria d'approuver enfin les décisions prises en 692, il s'entendait répéter que le Siège apostolique n'acceptera jamais que les seuls canons qui ne sont pas en contradiction avec la vraie foi, les bonnes mœurs et les décrets de Rome. Des concessions furent faites néanmoins par le pape, sur le détail desquelles il est difficile de se prononcer. Voir l'article QUINISEXT (Concile).

e) Le pontificat de saint Grégoire II marque le point culminant de toute cette période. C'est Grégoire II qui organisa la conquête évangélique et l'établissement ecclésiastique de l'Allemagne, en consacrant saint Boniface évêque pour cette chrétienté partiellement nouvelle (722). Dans la haute Italie, en face des inquiétants progrès des Lombards, il sut maintenir les droits du Siège romain; enfin, il eut le premier affaire à l'hérésie iconoclaste. Léon III l'Isaurien avait imaginé cette épuration du christianisme (726) et il crut avoir tout sauvé en partant en guerre contre les

saintes images. Dans un concile romain, le pape condamna la théologie impériale. Avec saint Grégoire III (731-741), on en vint, une fois de plus, à la rupture. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III b, p. 676 sq.

f) Pendant ce temps, en Syrie, saint Jean Damascène († 749), le défenseur des saintes images, enseignait que ce n'est point aux empereurs qu'a été donné le pouvoir de lier et de délier, mais aux apôtres et à leurs successeurs. Pour lui, du reste, saint Pierre est le coryphée premier du Nouveau Testament, ὁ ἀρχηγὸς καθ'ἑξῆς διαθήκης κορυφαίου, le digne chef de l'Église inébranlable, dont il tient le gouvernement, son fondement et son modérateur. *Homil. in transfig. Domini*, 2, 6, 9, 16, *P. G.*, t. xcvi, col. 548, 553, 560, 569.

Cependant, sous l'impulsion du Siège apostolique, les Églises barbares se reconstituaient en l'Émancipation, en Bavière, en Lombardie et, dans la jeune Église d'Angleterre, saint Bède († 735), faisant écho aux docteurs orientaux, célébrait Pierre, fondement et chef de l'Église universelle, qui vit, parle et agit toujours dans l'évêque de Rome. *Homil.*, I, II, 15, *P. L.*, t. xciv, col. 214 sq.: ...*Primatus Petro datur, ut unitas Ecclesiae commendetur.*

2. De la querelle des saintes images au schisme de Photius: la papauté et les Francs. — Nous n'avons pas à raconter ici les origines immédiates et la fondation de l'État pontifical. La papauté y trouva une sécurité plus grande et une indépendance relative, dont profita sa primauté spirituelle, surtout pour résister à l'emprise byzantine.

a) En 753, en effet, l'iconoclasme atteignait son apogée: Constantin Copronyme, dans un prétendu concile œcuménique, au palais de Hiéria, faisait condamner le culte des images et anathématiser les iconophiles par 318 Orientaux. Mais les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem refusèrent de prendre part à ces palinodies, que Rome avait déjà réprouvées en la personne du pape Zacharie (741-752) et de ses successeurs. Paul I^{er} (757-767) recueillit les moines iconophiles persécutés et Étienne III (768-772), dans un concile du Latran, en 769, renouvela l'anathème contre les iconoclastes.

Parmi les victimes de la tourmente iconoclaste, il faut citer le moine Théodore le Studite († 826), pour qui la papauté est le centre de l'unité de la foi. La primauté de Pierre, selon lui, a passé à ses successeurs, les évêques de Rome. Leur primauté est de droit divin, comme celle du prince des apôtres, θεῖα πρωταρχία, θεῖα ποιμενρχία; elle est sans appel et sans limite sous le ciel. C'est aux papes qu'il appartient de convoquer et d'approuver les conciles généraux, dont ils détiennent toute l'autorité. C'est par l'Église de Rome, coryphée de toutes les Églises, que l'on peut s'unir à celles-ci et aux patriarches eux-mêmes. *Epist.*, I, 2, passim, dans Salaville, *Échos d'Orient*, 1914, p. 23-42. Mais, si Théodore est particulièrement représentatif, il n'est pas isolé. Les patriarches byzantins de son temps, saint Taraise et saint Nicéphore, tiennent le même langage que le moine studite, et Nicéphore va jusqu'à déclarer que l'assemblée de 787 «a été on ne peut plus légitime et régulière, parce que, selon les règles divines établies dès l'origine, elle a été dirigée et présidée par cette glorieuse portion de l'Église occidentale, je veux dire par l'Église de l'ancienne Rome». *Apol.*, I, *P. G.*, t. c, col. 597. Et, en 760, le martyr saint Étienne le Jeune rejette le concile de Hiéria en ces termes: «Comment appeler œcuménique un concile auquel l'évêque de Rome n'a pas consenti, alors qu'un canon existe pour défendre de régler les affaires ecclésiastiques sans le pape de Rome?» *Vita*, *P. G.*, t. c, col. 1144; cf. J. Pargoire, *L'Église byzantine*, Paris, 1905, p. 290 sq. Mais l'hétérodoxie impériale maintenait le schisme par la violence.

b) Une réconciliation, telle quelle, fut réalisée par le II^e concile de Nicée, VII^e œcuménique (787), provoqué et convoqué par l'impératrice Irène, avec l'approbation du pape Adrien I^{er} (772-795) et en présence de ses légats. La question de la vénération des saintes images y fut traitée à fond; l'erreur iconoclaste, formellement condamnée; la doctrine traditionnelle, définie. Mais Rome n'avait pas satisfaction sur toute la ligne, car le concile édictait aussi 22 canons, dans lesquels, entreprenant de nouveau la réforme de l'Église grecque, il insérait la reconnaissance de tous les canons dits apostoliques et une déclaration d'œcumenicité touchant les 102 canons du concile Quinisexte. Adrien approuva les décrets dogmatiques, mais dans sa lettre au concile il protesta contre le titre de « patriarche œcuménique » dont se paraît encore le patriarche de Constantinople; il réclama contre les empiètements et les spoliations dont le siège romain avait eu à souffrir de la part des Byzantins et il répudia purement et simplement les canons disciplinaires contraires aux droits du premier siège. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III b, p. 741 sq.

c) En Occident, du reste, la querelle des images trouva un prolongement. Adrien transmit à Charlemagne une version, malheureusement défectueuse, des actes du VII^e concile œcuménique. Le prince franc se piquait, lui aussi, de théologie et se plaisait déjà à régenter l'Église. Il répondit par les *Libri Carolini*, qui prétendaient trouver un juste milieu entre les doctrines iconoclastes de Hiéria et les canons de Nicée. Charlemagne tint donc son concile, en 794, à Francfort, qui réunit l'unanimité des Pères présents pour rejeter le concile de 787 : il fallut une longue et patiente insistance, qui dura un siècle, pour que Rome fit prévaloir les décrets du VII^e concile œcuménique, enfin bien compris. *Ibid.*, p. 1061 sq.

d) Charlemagne, évêque du dehors, on le sait, ne s'en tint pas là. Ses capitulaires ne respectent pas toujours les limites de ses pouvoirs, et volontiers il légifère pour l'Église comme pour l'État. Il réunit un grand concile à Aix-la-Chapelle (809), où, à l'instar d'un basileus byzantin, il faisait défendre et définir la doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Il se trouva que l'orthodoxie était sauve; Rome approuva. Léon III (795-816), dans un concile tenu en 810, confirma la définition d'Aix-la-Chapelle. Mais, de sa pleine autorité de chef de la catholicité, et pour ne pas irriter davantage les Grecs, que cette expression nouvelle ofusquait, il refusa à l'empereur Charles d'insérer le *Filioque* dans le *Credo* romain. *Ibid.*, p. 1127-1133.

Charlemagne combattit aussi l'adoptianisme et, sur ce terrain du moins, il demeura en plein accord avec le siège de Pierre : Adrien I^{er}, dans une lettre aux évêques espagnols, rappelle que, Pierre étant le chef de l'Église, toutes les provinces doivent se conformer au Siège romain; en conséquence, il réprovoie sévèrement les fausses doctrines, en particulier l'adoptianisme, qui se répand en Espagne, comme aussi toutes les pratiques contraires aux usages romains (785). En 798, de concert, Léon III et Charlemagne réunissent à Rome et à Aix-la-Chapelle deux conciles qui condamnent l'hérésie espagnole. Mais c'est le pape qui a le dernier mot : c'est fondé sur son autorité suprême que le concile impérial condamne et définit; la primauté romaine ne laisse point prescrire ses droits.

e) Néanmoins, il faut l'avouer, Charlemagne réussit trop souvent à maintenir la papauté dans un rôle secondaire en s'ingérant plus que de raison dans le gouvernement ecclésiastique. De son vivant, à vrai dire, la discipline se maintint, et les abus les plus criants furent dépistés et réprimés; après lui, les comtes et les ducs, reprenant des usages antérieurs, se

remirent à disposer à leur fantaisie des offices et des bénéfices. Le pouvoir des métropolitains, par suite de l'indignité trop fréquente ou de l'insuffisance des évêques, en raison aussi de l'influence de plus en plus prépondérante de l'Église, grandit et s'amplifia outre mesure. La papauté dut intervenir, pour prévenir, contre les ambitions laïques ou cléricales, l'établissement d'Églises nationales autonomes ou de patriarchats trop puissants.

De cette lutte, on peut signaler des épisodes multiples. Les plus typiques sont ceux que fournit l'histoire d'Hincmar, archevêque de Reims († 882), le plus habile, le plus influent et le plus savant des prélats francs de son temps. En 861, il dépose Rothade, évêque de Soissons. Celui-ci, fort des canons de Sardique, en appelle au pape; Hincmar soutient qu'ayant accepté d'être jugé par des évêques de son choix, Rothade a renoncé lui-même à son appel. Cependant, Nicolas I^{er} (858-867) reçoit l'appel; il aura le dernier mot, et Rothade sera rétabli sur son siège en 865. Voir l'art. NICOLAS I^{er}, t. XI, col. 516 sq. Adrien II (867-872), fut moins heureux, il est vrai, contre l'archevêque de Reims, dans l'affaire de la déposition de son neveu, Hincmar le Jeune, évêque de Laon; mais c'est que Charles le Chauve fut pour l'oncle un allié puissant qui empêcha tout recours à Rome. Hincmar de Reims, pourtant, savait reconnaître la primauté romaine; mais il la concevait à la façon des canons de Sardique, puisque, selon lui, le pape pouvait non pas juger, mais renvoyer devant le concile d'une province voisine la cause qui lui était déférée en appel, puisque les décisions du pape n'étaient valides que si elles concordaient avec les anciens canons conciliaires. Pour lui, si les juges sont suspects et de peu d'autorité, l'appel à une juridiction plus considérable est légitime, mais, si les juges sont de choix, si l'accusation est manifeste, il est complètement inadmissible. « A Dieu ne plaise écrit-il à Nicolas I^{er}, que nous fassions si peu de cas des privilèges du Saint-Siège et de son pontife que de rebattre vos oreilles des controverses et différends importants ou non dont les canons du concile de Nicée et autres saintes assemblées, ainsi que les décrétales du pape Innocent et autres pontifes de la sainte Église romaine, ont confié la solution aux synodes provinciaux et aux métropolitains. Si, par hasard, les saints canons ne nous fournissent pas de lumières dans une cause intéressant un évêque et que, par suite, l'affaire ne pût être décidée dans un concile provincial ou comprovincial, nous aurions recours à l'oracle de Dieu, c'est-à-dire au Saint-Siège. » Cité par l'évêque Arnoul d'Orléans au concile de Saint-Basle, P. L., t. CXXXIX, col. 318.

Le cas des archevêques de Ravenne et de Milan prouve que le danger était un peu partout le même pour l'autorité de la papauté en Occident. Sans une réaction vigoureuse, les métropolitains seraient vite devenus entièrement autonomes. A Ravenne, l'archevêque Jean, malgré l'appui de l'empereur Louis II, dut plier sous la forte main de saint Nicolas I^{er}; à Milan, Ansbert brava jusqu'au bout (882) les sentences de déposition et d'excommunication, laissant à son successeur l'honneur d'une soumission totale.

f) L'Église, cependant, avait une législation canonique : Charlemagne, en 774, avait reçu du pape Adrien I^{er} l'ancienne collection de Denys le Petit, qu'il promulgua solennellement à Aix-la-Chapelle, en 802, c'est la *Dyonisio-Hadriana*. A partir du IX^e siècle circulent aussi la *Collectio Hispana* ou *Isidoriana*, attribuée à saint Isidore de Séville, et la *Dacheriana*. Les capitulaires authentiques de Charlemagne, de Louis le Débonnaire et de Lothaire furent, d'autre part, réunis en recueil, vers 827, par l'abbé Anségise. C'est sur ces matériaux divers que travaillent, entre 845 et 855, les

faussaires qui, après avoir mis en circulation les *Capitula Angilramni* et les *Capitula* du pseudo-Benoît le Lévite, lancent enfin, sous le nom d'Isidore Mercator, les *Fausses décrétales*. Sur l'origine exacte et la teneur de ces faux grossiers, nous n'avons pas à insister. Voir l'art. DÉCRÉTALES (*Fausses*), t. IV, col. 212-222, et cf. P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. I, 1931, p. 126-233. Retenons seulement que la dernière en date de ces falsifications encadre les canons des anciens conciles dans une double série de décrets pontificaux habilement falsifiés ou antidatés, souvent fabriqués de toutes pièces. Bien que son intention immédiate soit surtout d'affranchir l'Église des empiètements dont elle est la victime, l'auteur n'a pas laissé, en fin de compte, de renforcer, pour la protection des simples évêques, trop menacés à son gré par les métropolitains, le pouvoir de la papauté : les causes majeures des évêques ressortissent exclusivement au pape, même en première instance, alors qu'elles n'étaient jugées par lui d'ordinaire qu'en instance dernière et suprême; les décrets des conciles provinciaux ne deviennent exécutoires qu'après l'approbation du Saint-Siège. Ces innovations partielles avaient beau être dans l'air, elles rencontrèrent des oppositions décidées. En définitive, le pseudo-Isidore a favorisé le développement du droit canonique et supprimé bien des conflits, mais il n'a ni suscité ce développement ni été seul à le promouvoir : les *Fausses décrétales* étaient, pour une part, conformes aux idées du temps. Presque aussitôt, Rothade de Soissons et Hincmar de Laon les utilisent. Quant au pape Nicolas I^{er}, il est certain, d'une part, que son secrétaire Anastase en a tiré parti, et il n'est pas invraisemblable qu'il en ait fait personnellement usage. De son action immense et profonde, il faut pourtant chercher ailleurs la cause et l'explication. Avec une autorité et une sévérité jusque-là peut-être inouïes dans un pape et qui se manifestent antérieurement à l'apparition des faux isidoriens, il veille à ce que tous travaillent à instaurer ici-bas la paix et le règne du Père céleste, et il surveille l'œuvre et la conduite des rois : il n'hésite pas à excommunier Lothaire II, pour défendre les lois du mariage, pas plus qu'il n'hésite à excommunier Photius. Voir l'art. NICOLAS I^{er}, t. XI, col. 506-526.

g) C'est, en effet, sous le règne de ce grand pape que Constantinople vit éclater le schisme de Photius, frappé de l'excommunication romaine, en 863. Mais Photius est audacieux : en 867, dans un pseudo-concile, il fait anathématiser et déposer Nicolas. Il est immensément savant aussi : il donne à son schisme des bases théologiques subtiles et tenaces. L'addition du *Filioque* au symbole lui fournit un thème qu'il exploite à fond, comme il exploite les canons du Quinisexte et du *Nicænum secundum*. Photius écarte pour un temps, le VIII^e concile œcuménique célébré à Constantinople en 869 fait l'union, sans supprimer les germes schismatiques : car les Grecs s'empressèrent de susciter un nouveau conflit à propos du rattachement des Bulgares au patriarcat byzantin. Photius profitera des froissements que cause à Rome l'attitude du patriarche Ignace et obtiendra finalement de Jean VIII une reconnaissance qui semble bien avoir été définitive. S'il est une seconde fois déposé, c'est d'ordre de l'empereur Léon VI, et Rome paraît s'être émue de cette déposition autant que de celle d'Ignace. Il n'en reste pas moins que l'attitude de Photius aura sur l'évolution ultérieure de l'Église grecque de graves conséquences. Voir l'art. PHOTIUS, t. XII, col. 1536-1604, et ci-dessous, l'article suivant.

h) Pendant ce temps, les théologiens de l'Occident, alertés en 867 par le pape Nicolas I^{er}, répètent avec Ratramne de Corbie († après 868) : *Cernimus omnino romani pontificis auctoritatem super cunctis Ecclesiis*

Christi præeminere, ut omnes episcopi illum habeant caput, et ad ejus judicium pendeat quidquid in ecclesiasticis negotiis disponitur; ut ex ejus arbitrio vel maneat constitutum, vel corrigatur erratum, vel sancialur quodcumque fuerit innovandum. Contra Græcorum opposita, l. IV, c. VIII, P. L., t. CXXI, col. 336.

2^o La primauté romaine et la féodalité (x^e et xi^e s.). — Ce qui caractérise cette époque, c'est, après les lamentables abaissements de la papauté au début du x^e siècle, le souci qu'elle témoigne ensuite d'appuyer son autorité suprême sur une organisation canonique de plus en plus précise, capable de résister aux empiètements du droit féodal. Il y a pour la papauté de terribles heures à vivre : c'est le siècle de fer, la tyrannie des Othons, la querelle des Investitures; néanmoins, le prestige du principat spirituel va s'accroissant, du moins en Occident, comme l'attestent les déclarations de soumission et de fidélité de nombreux conciles provinciaux.

1. Un fait, entre autre, est révélateur. En 991, Arnoul, un bâtard carolingien, archevêque de Reims par la grâce de Hugues Capet, qui a pensé se l'attacher, trahit le roi au profit de son oncle Charles de Lorraine, prétendant à la couronne de France. Hugues est maître de la situation et veut punir Arnoul : le crime de trahison est manifeste; mais c'est là une de ces causes majeures où un évêque, en vertu du droit des *Fausses décrétales*, n'est justiciable que du pape. Hugues le sait, mais il n'ignore pas que le pape est favorable au roi de Germanie, dont le joug pèse au Capétien. Il est décidé qu'Arnoul sera jugé par-devant un « concile des Gaules » : ce fut le concile de Saint-Basle de Verzy, qui se tint les 17 et 18 juin 991, non sans que l'on eût demandé à Jean XV (985-996) son aide et son approbation, mais sans que l'on eût reçu la réponse de Rome. L'accusé, du reste, finit par tout avouer : la question de fait ne se posait pas. Mais, en droit, il s'agissait de savoir si un évêque pouvait être ainsi jugé et déposé au concile provincial ou s'il devait nécessairement être traduit devant un synode romain ou devant un concile présidé par les représentants du Siège apostolique.

Arnoul, évêque d'Orléans, fait devant les Pères de Verzy le plus sombre tableau de la Rome pontificale et dresse un violent réquisitoire contre les papes misérables qui s'y sont succédé; il invoque expressément l'autorité et les maximes du grand Hincmar, comme aussi les canons des antiques conciles africains. Il veut évidemment que l'on en finisse en écartant le recours au pape, pratiquement impossible. Gerbert, le futur Sylvestre II, qui nous livre le détail de tous ces débats, nous laisse entendre qu'Arnoul d'Orléans a de nombreux partisans, et lui-même se range à son avis : nous avons là une démonstration collective, la première, peut-être, d'un gallicanisme qui se cherche. L'assemblée pourtant, n'est pas insensible aux arguments contraires d'Abbon de Fleury († 1004), qui, en s'appuyant sur dix-huit fausses décrétales, soutient les droits du Saint-Siège; et il faut, pour hâter la conclusion, une intervention royale. Arnoul de Reims est déposé et emprisonné. Gerbert élu en ses lieu et place au siège de Reims (21 juin 991). Texte des *Acta* dans P. L., t. CXXXIX, col. 287-338. Mais Jean XV a répondu; il prétend reviser la cause jugée, et, à cet effet, s'ouvre le concile de Mouzon (995). Les évêques français, sur interdiction royale, n'y assistent pas, sauf Gerbert. Malgré les efforts de ce dernier, on casse les actes de Verzy, et le siège de Reims est rendu à l'archevêque dépossédé. L'année suivante (996), Grégoire V (996-999) tient en présence d'Othon III un concile à Saint-Pierre : il y déclare que, lors de la déposition de l'archevêque Arnoul, les évêques français ont mis en péril l'autorité du pape et l'unité de l'Église. Et, dé-

montrant que la primauté de Pierre est malgré tout assez forte pour s'affirmer, le pontife publie un décret aux termes duquel Arnoul est rétabli sur le siège de Reims.

Hugues Capet mort (996), Robert le Pieux essaya de s'entendre avec Grégoire V et lui envoya Abbon de Fleury. Arnoul réintégré, il fut convenu que les évêques compromis dans sa déposition se rendraient au concile de Pavie (997). Ils se contentèrent de s'y faire représenter par un laïque. Les sanctions ne se firent pas attendre : ils furent suspendus de leurs fonctions épiscopales. Quant à Robert, roi de France, ayant épousé, au mépris de la défense apostolique, une de ses parentes, il devra donner satisfaction, conjointement avec les évêques qui ont approuvé cette union incestueuse. Jaffé, *Regesta*, post n. 3875. Un peu plus tard (998 ou 999), tandis que Gerbert est devenu archevêque de Ravenne, le roi Robert est de nouveau mis en demeure, par un concile romain, de quitter sa femme Berthe, parce qu'elle est sa parente, et de faire, sous menace d'anathème, sept ans de pénitence. On sait comment Gerbert, devenu le pape Sylvestre II, inaugura son pontificat en rendant à Arnoul de Reims ses droits archiepiscopaux, *quia eius abdicatio non ano assensu caruerit*. *Ibid.*, n. 3908.

2. Cependant, et malgré cette persistance de la primauté romaine, une crise d'adaptation au monde féodal est discernable, que dénonçait à Saint-Basle l'évêque Arnoul d'Orléans.

O misère d'un temps qui nous prive du patronage d'une si grande Église! s'écriait-il. Dans quelle ville désormais trouver un refuge, quand on voit la souveraine des nations privée de tout secours humain et divin ? Il faut le dire tout haut, le confesser ouvertement : à la chute de l'empire, Rome a perdu l'Église d'Alexandrie, laissé échapper Antioche, sans parler de l'Afrique et de l'Asie. Voici que l'Europe elle-même se retire d'elle. L'Église de Constantinople se dérobe, en effet; le cœur de l'Espagne ne reconnaît plus ses lois. C'est cette séparation, dont parle l'Apôtre, non seulement des nations, mais des Églises. II Thess., II, 2, 3. L'approche de l'Antéchrist semble imminente puisque ses supports ont occupé les Gaules et nous accablent du poids de leurs forces... Il devient clair qu'après l'ébranlement de la puissance de Rome et la défaite de la religion le nom de Dieu est impunément deshonorié par les parjures. L'observance même des lois de l'Église est dédaignée des prêtres les plus haut placés. Rome elle-même, déjà presque réduite à la solitude, se sépare d'elle-même en ne veillant ni à son propre salut ni à celui des autres... *P. I.*, t. cxxxix, col. 320.

Néanmoins, ils sont nombreux encore, et surtout, parmi les grands moines de ce temps, ceux qui professent, avec Abbon de Fleury, que l'Église romaine, semblable au porte-clefs du royaume céleste qui a la primauté sur le collège apostolique, a le privilège de donner la vie à toutes les Églises qui sont comme ses membres dispersés dans les quatre parties de l'univers, en sorte que celui qui s'oppose à l'Église romaine se sépare de ses membres et entre dans le corps des adversaires du Christ.

Ainsi, la tradition demeure, et aussi le prestige même de l'apôtre Pierre, qui soutient celui de la papauté : les pèlerinages le prouvent, qui entraînent tant de dévots chrétiens à Rome, au travers des guerres partout allumées et de l'universel désordre. Les évêques surtout tiennent à visiter le tombeau de l'Apôtre et, au moins pour les métropolitains, la coutume du voyage *ad limina* tend à devenir la règle. Enfin, les moines et surtout les ordres réformés, religieux de Cluny, camaldoules et plus tard cisterciens, de même qu'ils fournissent à la réforme de l'Église ses champions les plus nombreux et les plus intrépides, constituent pour la primauté romaine le plus constant et le plus actif service de propagande et de liaison.

3. En revanche, dès le début du x^e siècle, les rap-

ports se tendent de nouveau entre Rome et Constantinople. C'est d'abord l'affaire du quatrième mariage de Léon le Philosophe, dans laquelle s'affrontent le patriarche Nicolas le Mystique et le pape Sergius III (904-911), ou plutôt deux disciplines canoniques divergentes.

En 1024, la tentative de Basile II pour arracher au pape Jean XIX (1024-1033) la reconnaissance du titre de « patriarche œcuménique » au profit de l'évêque de Constantinople ravivèrent l'hostilité entre Latins et Grecs. Dans le monde occidental, dans le monde clunisien surtout, l'indignation fut énorme et se traduisit par la vigoureuse remontrance de l'abbé Guillaume de Dijon. Le pape ne céda pas; les griefs s'accumulèrent et s'envenimèrent au point que l'on osa parfois retrancher des diptyques de l'Église byzantine le nom de l'évêque de Rome.

La rupture définitive fut consommée par le patriarche Michel Cérulaire. En 1053, d'accord avec le métropolitain de Bulgarie et secondé, dans sa polémique, par le Studite Nicéas Pectoratos, il renouvela contre les Latins toutes les accusations de Photius, reprouvant comme autant d'hérésies toutes les coutumes occidentales qui s'écartent des usages grecs. Vainement Constantin Monomaque essaya-t-il de sauvegarder l'union. Le 16 juillet 1054, le cardinal Humbert et les légats de saint Léon IX (mort depuis quelques mois) déposaient sur l'autel de Sainte-Sophie une bulle solennelle d'excommunication, tandis que Cérulaire et les patriarches orientaux excommuniaient à leur tour les Latins et le pape. C'en était fait de la primauté romaine en Orient.

4. En Occident, la réforme entreprise dès le milieu du siècle et menée si vigoureusement, d'abord sous l'impulsion d'Hildebrand, ensuite sous sa direction, quand il devint Grégoire VII (1073-1085), cette réforme générale de l'Église contribue à rendre à la primauté pontificale tout son prestige. Rome, du reste, ne cesse d'intervenir, chaque fois que le dogme ou la morale sont en jeu, aussi bien contre l'hérésie bérengarienne que contre la simonie, l'investiture laïque et le nicolaïsme (incontinence des clercs), chaque fois aussi que les intérêts supérieurs de la chrétienté sont menacés, aussi bien pour répandre la paix et la trêve de Dieu que pour promouvoir les croisades.

Les collections canoniques ne cessent de se multiplier, qui toutes ou presque toutes maintiennent et amplifient les prérogatives du Siège apostolique. Citons la collection du cardinal Deusdedit, achevée vers 1087, et celle d'Anselme de Luques († 1086), ou encore le *Décret* et la *Panormie* d'Yves de Chartres († 1116) : tous ces recueils canoniques rejoignent parfaitement les *Dictatus papæ* de Grégoire VII (1075), sans accuser avec la doctrine pontificale aucune divergence touchant la primauté spirituelle. Sur ces collections, voir Fournier et Le Bras, *op. cit.*, t. II, c. I et II. A une époque où, au nom des prérogatives héritées de Pierre, l'évêque de Rome va revendiquer la prééminence effective sur le pouvoir temporel, nul ne songe sérieusement à lui contester son principat spirituel sur toute l'Église. Les théologiens et les juristes impériaux pourront lui disputer la suprématie politique, ils lui reconnaîtront, au moins en principe et en droit, la souveraine juridiction ecclésiastique.

VI. LA PRIMAUTÉ UNIVERSELLE (XII^e-XIII^e S.). - En 1123 s'était tenu le IX^e concile œcuménique, 1^{er} du Latran; il confirmait le pacte calixtin ou concordat de Worms, qui mettait fin à la querelle des Investitures. Dans une chrétienté réformée et soumise, en dépit des vicissitudes de leur principat civil, les papes vont, au long des XII^e et XIII^e siècles, tenir cinq autres conciles généraux, qui seront l'expression de leur puissance spirituelle incontestée.

1° *La consécration de la réforme grégorienne* (1124-1154). — Peu à peu, les mœurs du clergé reprenaient plus de régularité et de dignité. Cependant, la querelle des Investitures laissait des ruines et des désordres nombreux. A Rome même, en 1130, un schisme éclate : au pape Innocent II (1130-1143) s'oppose pendant huit ans l'antipape Anaclet (Pierleoni). Innocent II doit chercher en France un refuge. Triomphant enfin, par le secours armé de l'empereur, Innocent réunit à Rome, devant plus de mille prélats, le Xe concile œcuménique (1239), II^e du Latran, qui condamne les hérésies de Pierre de Bruys et d'Arnaud de Brescia et entreprend de remettre en vigueur les anciens décrets concernant la réforme du clergé. Mais la tâche du concile, qui venait à son heure, fut interrompue : il ne nous en reste que 30 canons qui prouvent que la papauté, consciente de ses droits, savait les imposer à l'Église universelle, quand bien même, chassée de ses états, elle se trouvait errante et désarmée. Lorsque, dix ans plus tard, Eugène III (1145-1153) pourra rentrer dans sa capitale, c'est à lui, disciple de choix, que l'abbé de Clairvaux, saint Bernard († 1153) adressera ce magnifique panégyrique du successeur de Pierre qu'on découvre à travers toutes les pages du *De consideratione*. « Qu'est-ce qu'un pape ? » demande-t-il. Et de répondre : *Tu es cui claves tradite sunt. Sicut quidem et alii fratres quęcumque pastores; sed tu vero gloriosius quęcumque et differentius utrumque prę ceteris nomen hæreditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos : tibi universi crediti, uni unus. Nec in toto ovium, sed et partium tu unus omnium pastor... Ergo, juxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis areolarum limitibus; tui exten ditur et in ipsos qui potestatem super alios acceperunt. Nonne, si causa extiterit, tu episcopos caelum claudere, tu ipsum ab episcopatu depungere, etiam et tradere Satanę potes? Stat ergo inconsummum privilegium tuum tibi, tam in datis clavis quam ovibus commendatis. De consideratione, l. II, n. 15, 16, P. L., t. CLXXXII, col. 751. Aux Milanais, récemment réconciliés avec le pape, l'abbé de Clairvaux donne ce clair aperçu des prérogatives du Siège apostolique : *Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis Ecclesias, singulari pręrogativa apostolicę Sedi donata est. Qui igitur huic potestati resistit Dei ordinationi resistit. Potest, si utile judicaverit, novos ordinare episcopatus, ubi hactenus non fuerunt. Potest eos qui sunt, alios deprimere, alios sublimare, prout ratio sibi dicaverit, ita ut de episcopis creare archiepiscopos liceat, et e converso, si necesse visum fuerit. Potest a finibus terrę sublimes quascunque personas ecclesiasticas evocare, et cogere ad suam pręsentiam, non semel aut bis, sed quoties expedire videbitur... Epist., cxxxii, P. L., t. CLXXXII, col. 286-287.**

2° *La primauté durant la lutte du sacerdoce et de l'empire* (1154-1254). — Les étapes de ce grand siècle, en ce qui concerne la primauté romaine, sont marquées par trois conciles œcuméniques. Il serait fastidieux d'énumérer les affirmations d'une souveraine juridiction qui est indiscutée et qui est de plus en plus en possession de tous ses moyens. Il est impossible, plus encore, de citer tous les textes des canonistes qui commentent à l'envi le *Tu es Petrus* et exaltent le pouvoir pontifical aussi bien dans l'ordre temporel que dans l'ordre spirituel.

Retenons, pour leur particulière opportunité, les conférences d'Anselme de Havelberg († 1151) avec les Grecs. Il sait fort justement leur faire observer que, s'ils peuvent à bon droit considérer comme inviolables les décrets de leurs évêques, ils doivent à plus forte raison recevoir ceux de la très sainte Église romaine, *quę per Deum et a Deo et post Deum proximo loco auctoritatis primatum obtinuit in universa, quę per totum*

mundum sparsa est Ecclesia... Illa supra petram fundata et solidata semper mansit inconcussa. Dialogi, l. III, c. v, P. L., t. CLXXXVIII, col. 1213 sq. Deux privilèges appartiennent en propre au siège de Pierre : videlicet prę omnibus incorruptam puritatem fidei et super omnes potestatem judicandi. Ibid., l. III, c. xii, P. L., ibid., col. 1223 B.

Le Décret de Gratien († 1158) ne nous enseigne rien qui ne soit contenu dans les décrétales antérieures, vraies ou fausses; du moins a-t-il eu le mérite de recueillir les matériaux épars et il a facilité par là même la besogne des canonistes ultérieurs.

Saint Bonaventure († 1274) nous rappelle que toute la solidité de l'Église vient de Pierre, ou plutôt d'une seule pierre, qui est le Christ, et d'un seul Pierre, qui est le vicaire de cette pierre divine; et il le prouve par Matth., xvi, 18. *De perfectione evangelica*, q. iv, a. 3, Opera, éd. Quaracchi, t. v, 1891, p. 195.

De saint Thomas d'Aquin († 1274) nous attendrions un exposé à la fois plus précis et plus serré de la doctrine, si le Docteur angélique avait écrit un véritable traité de l'Église. Mais en fait, ces questions étaient considérées par la théologie d'alors comme ressortissant plutôt au droit canonique. Il faut nous contenter de quelques indications qu'il laisse tomber en passant, comme celle-ci : qu'advient-il d'un serment lorsqu'il porte sur un objet manifestement licite et qu'il ne semble pas y avoir place pour une dispense? Si quelque œuvre se présente qui assure mieux l'intérêt général, on ne pourra que commettre la chose promise, et encore le pouvoir en appartient avant tout au pape, qui a la charge de l'Église universelle, *qui habet curam universalis Ecclesię*. On pourra même délier complètement du serment, ce qui est encore du ressort du pape, en toute matière touchant d'une façon générale au gouvernement ecclésiastique, domaine dans lequel le souverain pontife exerce un pouvoir plénier, *plenitudinem potestatis*. Sum. theol., II-II^e, q. LXXXIX, a. 9, ad 3^{um}.

Ailleurs, saint Thomas fait cette suggestive remarque : *Ad unitatem Ecclesię requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quę fidei sunt, contingit quęstiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesię conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesię pręsit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesię in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit... Non est igitur dubitandum quin et ordinatione Christi unus toti Ecclesię pręsit. Sum. cont. gent., l. IV, c. LXXXI : De episcopatu diinitate et quod in ea unus sit summus.*

La primauté du pape s'exprimait alors par des actes solennels. En 1179, Alexandre III (1159-1181), l'émule de Grégoire VII, tient le III^e concile général du Latran, XI^e œcuménique, non pas seulement pour confirmer la paix avec Barberousse, mais pour reprendre l'œuvre interrompue quarante ans plus tôt du statut de l'Église. Il nous en reste 27 capitula, tous disciplinaires.

Innocent III (1198-1216), affirma son autorité de pasteur suprême de multiples manières. Il s'éleva énergiquement contre l'annulation du mariage de Philippe Auguste avec Ingeburge, qui avait été prononcée par certains évêques français, et exigea que le roi quittât Agnès de Méranie et reprit son épouse légitime. Le 6 décembre 1199, à Dijon, le cardinal-légat Pierre réunit un grand concile qui s'occupa de l'interdit à lancer sur la France. Malgré les efforts du roi, l'interdit fut prononcé, et, à l'exception d'un seul, tous les évêques obéirent au pape. Cette union de l'épiscopat et du Saint-Siège irrita Philippe, qui estimait Saladin heureux « de n'avoir affaire à aucun pape », mais elle le décida aussi, pour éviter l'excommunication, à négocier avec Rome; finalement, il se soumit.

En 1213, Innocent III lançait les lettres d'indiction du XII^e concile œcuménique. « Deux choses, y disait le pape, me tiennent surtout à cœur : la délivrance de la Terre sainte et la réforme de l'Église universelle. » Le concile s'ouvrit encore au Latran, le 11 novembre 1215. Après trois sessions seulement, il se terminait à la fin de ce même mois. Il faut noter que plusieurs prélats grecs y assistaient et que les décisions de l'assemblée s'adressaient aussi aux chrétiens orientaux. Mais nous ne possédons de l'œuvre conciliaire, outre le décret sur la reprise de la Terre sainte, que 70 *capitula*, dont la plupart concernent la discipline des clercs et des fidèles.

Le can. 5 mérite une mention particulière : il renouvelle les privilèges des anciens sièges patriarcaux et décide qu'après l'Église romaine, *quæ, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra*, l'Église de Constantinople tiendra la première place (depuis 1204, c'est un Latin, qui occupe le siège patriarcal); l'Église d'Alexandrie, la deuxième; l'Église d'Antioche, la troisième, et l'Église de Jérusalem, la quatrième. Lorsque les chefs de ces Églises auront reçu du pape le pallium, après lui avoir prêté le serment de fidélité et d'obéissance, ils devront également conférer le pallium à leurs suffragants. Dans toutes les provinces placées sous leur juridiction, on pourra leur soumettre le jugement des évêques, tout en sauvegardant les appels au Siège apostolique. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. v b, p. 1316 sq.

Le XIII^e concile œcuménique, que le pape Innocent IV (1243-1254), forcé de quitter l'Italie, dut tenir à Lyon, en 1245, eut encore à s'occuper de la délivrance de la Terre sainte; mais il édicta aussi un certain nombre de canons disciplinaires et promulgua une série de décrets pontificaux qui poursuivaient la réforme ecclésiastique, en la consacrant par des textes juridiques. Frédéric II, en outre, était excommunié et déclaré déchu de toutes ses dignités.

3^e *Un point culminant : la fin du XIII^e siècle.* — La conquête et l'occupation de Constantinople par les Latins, en 1204, avaient été marquées et suivies par des excès, des violences, des destructions sans nombre et sans excuse. L'empire latin, fut, pour la nouvelle Rome et pour bien d'autres villes orientales, une lamentable calamité, où la haine des Byzantins trouva un aliment facile et inépuisable pour tout ce qui venait de l'Occident barbare. Dans les deux partis, on s'ingéniait à renchérir : on polluait, on exérait, on rebaptisait, on fulminait des anathèmes.

En 1232, cependant, la politique aidant, le patriarche grec Germain II avait écrit, de Nicée, à Grégoire IX (1227-1241) au sujet de la désirable fin du schisme; mais il ne poussa pas la concession jusqu'à la reconnaissance de la primauté romaine. Le pape eut beau envoyer des légats, on ne put aboutir à aucun résultat. Hardouin, *Concil.*, t. vii, p. 149; Mansi, *Concil.*, t. xxiii, col. 47, 279-319. En 1245, Innocent IV, devant le concile de Lyon, constatait l'échec de toutes les tentatives d'union. On n'en continua pas moins de poursuivre les conversations entre les deux Églises, surtout après la chute de l'empire latin et la rentrée du patriarche grec à Constantinople (1261). Pour de multiples raisons, où la politique avait sa grande part, Michel Paléologue, renoua les relations officielles avec le pape Urbain IV (1261-1264). Celui-ci lui dépêcha quatre nonces munis de pouvoirs très étendus. De son côté, Michel envoyait au pontife romain l'évêque de Crotone et reconnaissait formellement la primauté du Saint-Siège. C'est alors que, sur la demande qui lui en fut faite, saint Thomas d'Aquin écrivit son *Contra errores Græcorum*, dans lequel le Docteur angélique s'attache à la réfutation des diverses erreurs ou opinions particulières qui séparaient les Grecs des Latins.

mais sans s'arrêter à la question de la primauté romaine.

Clément IV (1265-1268) persévéra dans les efforts de ses prédécesseurs; mais, en face d'un patriarcat troublé, il s'en tint à poser, comme condition préalable à toute union et à tout concile, l'adhésion des Byzantins au symbole de foi qu'il leur envoya en 1267. Grégoire X (1271-1276) crut enfin aboutir. A Constantinople, ce n'était pas seulement la politique impériale, c'était aussi l'influence de Jean Beccos († 1296) qui travaillait pour l'union. Les évêques orientaux, au fond, acceptaient plus aisément la reconnaissance de la primauté du pape et l'acceptation du principe de l'appel à Rome que l'introduction du *Filioque* dans le symbole : les questions secondaires, exploitées par Photius, passaient au premier plan.

Le pape convoqua néanmoins le XIII^e concile œcuménique, qui se tint à Lyon (1274). Cinq cent évêques de toutes les Églises orientales et occidentales et mille abbés se trouvèrent rassemblés. L'union entre l'Église grecque et l'Église latine fut vite rétablie, trop vite, sans doute. Les ambassadeurs grecs, Germain, ex-patriarche, Théophane, métropolitain de Nicée, Georges Acropolite, sénateur et grand logothète, et deux autres officiers de la cour de Paléologue y présentèrent les lettres du basileus, des prélats et d'Andronic, l'ainé des princes impériaux. L'empereur répétait dans ses lettres le symbole reçu de Rome; il y professait expressément la primauté romaine : *Ipsa quoque sancta romana Ecclesia summum et plenum primum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit*. Il y demandait pour l'Église grecque le maintien des rites et coutumes compatibles avec la doctrine des conciles œcuméniques. Le prince Andronic écrivait dans le même sens, et les prélats annonçaient leur entrée dans l'unité de l'Église, se déclarant prêts à accorder immédiatement tout ce dont leurs prédécesseurs s'acquittaient envers le Siège apostolique avant le schisme. L'union fut donc solennellement proclamée et jurée. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. vi a, p. 153 sq. Mais cette union était superficielle. Malgré les efforts de Jean Beccos, devenu patriarche, et malgré la pression exercée par Michel, les vieilles préventions et les subtiles controverses créèrent bientôt un schisme de fait, qui devint officiel et définitif à l'avènement d'Andronic (1282).

Conclusion. — Quoi qu'il en puisse être, bien que la réforme de l'Église ne soit pas encore de tout point réalisée par son chef dans ses membres, bien que des abus renaissants réclament sans cesse des efforts ininterrompus, on peut considérer cette fin de siècle comme un apogée. La primauté du pape est reconnue : les Grecs eux-mêmes, s'ils persistent dans le séparatisme, reprochent à la papauté bien plus les modalités secondaires que le principe de sa prééminence de juridiction, et bien davantage encore de heurter trop de traditions doctrinales ou disciplinaires des antiques Églises d'Orient. Le pape règne. Précisément, sa primatie universelle, jusque dans l'ordre temporel influe sur la théologie. Tous les maîtres de cette époque, sans en excepter les plus grands, s'ils étudient le principat spirituel du pontife romain, instituent d'emblée une comparaison entre les deux pouvoirs, civil et religieux, et tentent d'en fixer les rapports.

C'est ce que l'on remarque au mieux chez Gilles de Rome († 1316) et Jacques de Viterbe. Pour l'auteur du *De ecclesiastica potestate*, « si l'Église a le pouvoir des clefs, ce pouvoir, le pape le possède, qui *adeptus est apicem latus Ecclesiæ* ». II, 12, éd. de Florence, 1908, p. 88. Le pape, en effet, a tout pouvoir dans l'Église :

Totum posse quod est in Ecclesia reservatur in summo pontifice. III, 9, p. 155. Nam ad summum pontificem et ad ejus plenitudinem potestatis spectat ordinare fidei symbolum et statuerre quæ ad bonos mores spectare videntur, quia, sive de fide sive de moribus questio oriretur, ad ipsum spectaret definitivam dare sententiam, ac statuere, nec non et firmiter ordinare quid christiani sentire deberent... Possunt itaque doctores per viam doctrinæ de fide et de moribus tractatus et libellos componere, sed quid sententialiter sit tenendum... ad solum summum pontificem pertinere. Prolog., p. 7. Bref, le pape est spiritualissimus secundum statum et secundum eminentiam potentie. I, 1, p. 9-10.

Jacques de Viterbe, dès les premières pages de son traité, nous présente l'Église et le pape sous l'aspect d'un royaume et d'un roi, et il poursuit son exposition systématique sans se départir un instant de cette analogie politique. Les prélats ecclésiastiques sont des princes ou des rois spirituels, le pape est comme leur empereur :

Hic igitur unus, apud quem est summa potestas spiritualis regiminis, est successor Petri, romanus videlicet pontifex, vicarius Jesu Christi... Hic est rex omnium spiritualium regum, pastor pastorum, pater patrum, caput omnium fidelium et omnium qui fidelibus præsent. Unde et Ecclesia, cui præsidet, scilicet romana, mater et caput est omnium Ecclesiarum. Hic... est pontifex omnium christianorum et omnium Ecclesiarum rector, et episcopus Urbis et Orbis. Qui... immediatum regnum exercere potest super Ecclesiam quamlibet. Hic est sacerdos summus et unus, cui omnes fideles obedire debent tanquam Domino Jesu Christo... Hic est generalis iudex..., et ipse a nemine judicari potest. Hic est, apud quem plenissimes sunt claves a Christo Ecclesiæ traditæ, quibus ligat et solvit, claudit et aperit, excludit et recipit, stringit et relaxat, sententiat et judicat. Hic est summus ordinator divini cultus... Hic est dispensator summus et universalis ministerium Dei et thesaurorum Christi, et Ecclesiæ distributor dignitatum et officiorum beneficiorumque ecclesiasticorum omnium, in quibus conferendis et distribuendis primam et summam obtinet partem... Hic est summus et universalis conditor canonum, et approbator legum sanctarumque omnium sanctionum, dispositor omnium ecclesiasticorum ordinum, confirmator institutionum et electionum, determinator dubiorum, ostensor omnium quæ scienda sunt a singulis, et discretor omnium quæ in Ecclesia fiunt. *De regimine christiano*, II^e part., c. v, éd. Aquilicchio, Paris, 1926, p. 206-207.

Ce pouvoir du vicaire du Christ, il est sans limites :

... A nulla alia potestate puri hominis limitatur aut ordinatur aut judicatur, sed ipsa alius limitat, ordinat et judicat... ordinem potestatum aut legibus ab ipso positus non coartatur. Potest enim agere et mediantibus aliis potestatibus et non mediantibus eis; quando viderit expedire, potest etiam agere et secundum leges quas ponit et præter illas, ubi opportunitatem esse iudicaverit. *Ibid.*, c. ix, p. 273.

Nous ne saurions trouver plus parfaite conclusion à cette période ni expression plus adéquate de la primauté universelle de la papauté en ce XIII^e siècle, qui finit en splendeur sur le premier jubilé de l'Église catholique (1300). Rien ne faisait prévoir la crise redoutable qui allait éclater si tôt après.

VII. LA GRANDE CRISE INTÉRIEURE : LA RENAISSANCE ET LA RÉFORME (XIV^e-XV^e S.). — La chute des Hohenstaufen, le séjour de la papauté en Avignon, le Grand Schisme d'Occident, autant d'événements qui, en ébranlant la chrétienté européenne, favorisent dans l'Église même l'éclosion d'une crise intérieure profonde. Mais il est des causes d'ordre ecclésiastique, qu'il importe de ne pas oublier : ce sont les abus qui, en viciant le gouvernement de plus en plus centralisé de l'Église, arrêtent le mouvement réformiste commencé deux siècles plus tôt ; et ce sont aussi les révoltes des royautés et des nationalités commençantes, non seulement contre l'ordre féodal, mais encore contre l'ordre social ancien.

1^o Boniface VIII et les papes d'Avignon (1294-1378).

— Quand Boniface VIII s'assoit sur la chaire de Pierre, une forte concentration de la puissance ecclésiastique dans la main du pontife romain est réalisée. Cas réservés, exemptions, appels, réserves apostoliques et expectatives, légations et nonciatures, traduisent dans les faits et dans le droit le pouvoir direct et immédiat que le pape exerce sur l'Église entière. Grégoire VII et Alexandre III se nommaient encore « vicaires de saint Pierre » ; depuis Innocent III prédomine le titre de « vicaire du Christ, vicaire de Dieu », et la tiare orne son chef, la tiare à laquelle Boniface VIII donne la forme d'une double couronne, en attendant qu'un de ses successeurs, Urbain V, y ajoute la troisième. Depuis le XII^e siècle, le serment de fidélité au pape est exigé des métropolitains ; la confirmation des élections épiscopales, à dater du XI^e siècle, passe lentement des métropolitains au pape, et les évêques du XIII^e siècle sont promus *Dei et apostolicæ Sedis gratia*. Une disposition d'Alexandre III, en 1153, réserve au pape les canonisations. D'autres causes doivent lui être déferées : saint Bernard, dans une lettre à Innocent II (1135) et dans le *De consideratione* (1152), joint sa voix à bien d'autres pour reprocher à Rome une excessive facilité à admettre les appels.

Toutes ces mesures avaient leur raison d'être, et ce fut pour répondre aux besoins de cette situation nouvelle que se constitua, avec son organisation caractéristique, la cour romaine, composée du Sacré Collège et de la curie. Mais, dans cette administration centrale, l'absolutisme, l'intrigue, les passions humaines, eurent beau jeu à côté ou en marge des talents juridiques ou politiques. Les abus de la tête s'ajoutèrent à ceux des membres.

On sait assez que, déjà sous le pontificat de Boniface VIII (1294-1303), la papauté connut de terribles échecs. Les frères mineurs spirituels, alliés des Colonna, ne se font pas faute d'attaquer même l'autorité spirituelle du souverain pontife, les vaudois regardant l'Église comme la synagogue de Satan, n'acceptant plus aucune hiérarchie ni aucun pouvoir suprême.

Un des premiers résultats de l'établissement de Clément V (1305-1314) en France, puis en Avignon, ce fut l'augmentation des annates, réserves, expectatives et autres droits du Siège apostolique ; les revenus que l'on tirait de Rome ne rentrant plus, il fallait, par tous ces moyens, trouver des ressources nouvelles. Le prestige de la papauté n'y gagna rien, d'autant plus que le faste de la cour d'Avignon méritait amplement la critique. Clément V, toutefois, voulut mener à bien la réforme de l'Église : il réunit le XV^e concile œcuménique, qui se tint à Vienne, en Dauphiné (1311-1312). Le concile supprima l'ordre des templiers ; il reconnut que Boniface VIII était mort catholique, mais il cassa les actes du pontife qui déplaisaient au roi de France et édicta toute une série de décrets et d'ordonnances, que le pape fit réunir et insérer dans le *Corpus juris canonici* sous le nom de *Liber Clementinus*.

Jean XXII (1316-1334), eut à affirmer la primauté du Siège romain dans des conditions beaucoup plus graves. Son adversaire, l'empereur Louis de Bavière, groupa autour de lui le parti des fraticelles, avec Ubertino da Casale († après 1330), tous adversaires fanatiques de la propriété et de la puissance temporelle de l'Église, auxquels font écho, pour des raisons diverses, des docteurs comme Jean de Jandun († 1328), Marsile de Padoue († 1342) et Guillaume d'Occam († 1349).

On a expliqué à l'art. OCCAM, t. xi, col. 866 sq., comment celui-ci fut amené par ses relations avec les « spirituels » à prendre part à la lutte contre Jean XXII, puis contre ses successeurs. A cette polémique surtout personnelle, il consacra divers opuscules. C'est surtout dans les *Octo questiones super potestate ac dignitate*

papali qu'il exprime ses vues doctrinales. S'il ne nie ni l'origine, ni la nature divines de l'autorité pontificale, du moins prétend-il en marquer les limites, même dans l'ordre spirituel. Pour lui, l'évêque de Rome est le vicaire du Christ, non pas son successeur, nullement son égal en puissance. Ce n'est que par une usurpation condamnable que les papes ont pu s'attribuer la *plenitudo potestatis* sans limitation d'aucune sorte. Même idée dans le très court *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Cf. *ibid.*, col. 875.

Le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, qui eut Jean de Jandun pour collaborateur, est beaucoup plus radical et plus subversif. En premier lieu, toute primauté réelle est déniée à Pierre; l'Écriture permet tout au plus de lui reconnaître une primauté d'honneur, dont jamais, du reste, l'Apôtre ne se prévalut pour régenter ses collègues. En outre, l'évêque de Rome n'est nullement le successeur de Pierre, qui peut-être n'est point venu à Rome, qui, en tout cas, n'y a pas dressé son autorité au-dessus de celle de Paul. En définitive, la papauté a fondé son hégémonie sur la situation de Rome, sur le souvenir des apôtres et sur le prestige de son clergé. La coutume s'est établie de la consulter, d'un peu partout, et Constantin, en abandonnant au pape l'empire de l'Occident, consacra et acheva cette évolution. Voir art. MARSILE DE PADOUÉ, t. x, spécialement, col. 162-163. Ainsi, Marsile, qui devance les protestants en niant la primauté de Pierre dans l'Écriture et qui conteste la venue de saint Pierre à Rome avec des objections que reprendra la critique du xix^e siècle, Marsile ne doute pas le moins du monde de l'authenticité de la *Donation de Constantin*. Mais c'est pour lui un fondement humain et illégitime d'un principat spirituel usurpé.

En 1326, d'abord, une bulle de Jean XXII condamne les deux hérétiques; le 3 avril 1327, une bulle, fulminée contre Louis de Bavière, atteint indirectement ses protégés; le 9 avril suivant, ils sont excommuniés, déclarés suspens et cités à comparaître devant le Saint-Siège; enfin, le 23 octobre 1327 paraissait la bulle qui condamnait solennellement les principales erreurs du *Defensor pacis*. Relevons-y les deux propositions suivantes :

1. Quod beatus Petrus apostolus non plus auctoritatis habuit quam alii apostoli habuerunt, nec aliorum apostolorum fuit caput. Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesie nec aliquem suum vicarium fecit. — 2. Quod omnes sacerdotes, sive sit papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et jurisdictionis æqualis.

Marsile en passa aux actes : il fut à Rome aux côtés de Louis de Bavière quand celui-ci s'y fit décerner la couronne impériale, fit prononcer la déchéance de Jean XXII et fit élire, sous le nom de Nicolas V, le mineur Pierre de Corvara. Promu par ce dernier à l'archevêché de Milan, Marsile partagea bientôt les revers de fortune de ses protecteurs.

Un excès en appelle un autre : la *Glossa ad cap. Solitæ VI* calcule, à l'applaudissement des juristes de la curie, que le pouvoir du pape vaut cinquante-sept fois celui de l'empereur. Alvaro Pelayo († 1352), tout en gémissant sur les abus qui désolent la chrétienté et sur la corruption avignonnaise qui obscurcit la beauté de l'Église dans son chef et dans ses membres, ne craint pas d'affirmer que, le pape étant le vicaire de Dieu, on ne peut pas plus assigner de limites à sa puissance qu'à la toute-puissance divine elle-même.

Jean XXII, qui développa considérablement l'administration pontificale, mourut après avoir reçu à merci l'antipape Nicolas V (1330) et recouvré Rome, pacifiée pour un temps.

Clément VI (1342-1352) dut rappeler, lui aussi, sa suprême juridiction spirituelle à Louis de Bavière. Par

un abus d'autorité jusque-là sans exemple, celui-ci prétendit, de son propre chef, prononcer la nullité du premier mariage de Marguerite Maultasch, comtesse du Tyrol, et accorder la dispense de consanguinité qui permettrait à celle-ci d'épouser le propre fils de l'empereur. Le pape prononça l'excommunication.

Le basileus byzantin était moins altier. En 1369, Urbain V (1362-1370) reçut sa visite : Jean V Paléologue, aux abois devant les progrès de l'invasion turque, venait implorer le secours de l'Occident. Il abjura solennellement le schisme dans Saint-Pierre et reconnut la primauté de l'évêque de Rome. Mais une croisade était impossible, et le retour à l'union exigeait bien autre chose. L'unité, en Occident même, allait se rompre.

2^o *Le Grand Schisme d'Occident et la crise conciliaire* (1378-1447). — Les déchirements devenaient inévitables; les nationalismes s'exaspéraient autour du trône pontifical, que l'incapacité et la corruption menaçaient à chaque conclave. Il suffit d'une élection contestée pour jeter la chrétienté dans la longue et terrible calamité du Grand Schisme et dans une crise constitutionnelle peut-être plus grave encore.

1. A la faveur du schisme, la contre-Église vaudoise connaît un renouveau. Après Urbain VI (1378-1389), déclare Wicléf, il ne faut plus reconnaître de pape, mais il faut vivre comme les Grecs, d'après ses propres lois. Si l'on conserve un pape, on réduira son pouvoir, on supprimera les canonisations, les indulgences, les excommunications, qui sont autant d'abus de la curie pontificale. Vers cette doctrine radicale de Wicléf († 1384) s'acheminent plus ou moins consciemment, poussés par les faits, les réformateurs tchèques, Thomas de Stitny, Mathias de Janow († 1394) et surtout Jean Hus († 1415), tous imbus, à des degrés divers, des idées de Marsile de Padoue sur la papauté, sur ses usurpations et les origines humaines de sa primauté.

Le concile général est considéré par quelques-uns comme la seule véritable autorité suprême dans l'Église universelle, qu'il faut distinguer de l'Église pontificale; d'autres y voient tout au moins l'instrument de la réforme qui s'impose et comme l'organe régulier du gouvernement. C'est une sorte de parlementarisme ecclésiastique qui prend naissance. Ces conceptions prenaient de la consistance; mais elles n'étaient pas absolument neuves. Pour Guillaume Durand et le Jeune († 1328), la primauté romaine est incontestable : *Romana Ecclesia domina ac iudex est aliarum, cujus rector catholicus non judicatur a quoquam, cum ejus sedi primum Petri apostoli merilum, deinde secunda jussione Domini conciliorum venerandorum auctoritas singulari in Ecclesiis tradiderit potestatem*. Mais, si la primauté de Pierre est d'institution divine, la primauté romaine est bien, *secunda jussione Domini*, d'institution ecclésiastique, conciliaire. Aussi a-t-elle besoin d'être expliquée, élucidée, en tenant compte des divers droits ecclésiastiques et séculiers : *Quod primatus dictæ Romanæ declaretur et distingueretur per jura ecclesiastica et secularia. De modo generalis concilii celebrandi*, Lyon, 1534, III, 1 et 27, fol. LII^{ro} et LIX^{vo}. C'est sur le droit épiscopal que Durand insiste, réclamant contre l'évocation par la curie des causes d'élection, contre les exemptions et contre tout ce qui porte atteinte au pouvoir des évêques, pour le plus grand avantage du pouvoir papal. Il va plus loin : se réclamant des anciens canons élaborés par les synodes épiscopaux, il les dresse comme une barrière devant l'autorité du Siège apostolique : *Contra sanctorum statuta Patrum condere aliquid vel mutare nec hujus quidem Sedis apostolicæ potest auctoritas*. *Ibid.*, I, 3, fol. v. Enfin, l'évêque de Mende imagine tout un organisme vivant pour créer, appliquer ou retoucher les canons : c'est la tenue périodique des conciles provinciaux et la réunion décennale du con-

cile œcuménique. Le vieux droit canonique est de la part de Durand l'objet d'un culte fervent; il a un idéal juridique très élevé; malgré les hardiesses de sa pensée, on ne peut prétendre qu'à ses yeux le concile général détient l'autorité suprême dans l'Église; en tout cas, il ne le dit pas expressément. Jean de Paris (Jean Quidort, † 1306) avait osé davantage, puisque, selon lui, le pape ne doit procéder à des mesures nouvelles, *nisi cum magna maturitate et habito prius concilio generali et discussione facta ubique per litteratos. De potestate regia et papali*, dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 143.

Avec le Grand Schisme, de telles théories devaient fatalement rencontrer une faveur considérable. Pierre d'Ailly et Jean Le Charlier de Gerson vont s'en inspirer pour construire leurs systèmes de réforme *in capite et in membris*. S'ils se délient de Marsile de Padoue, ils font confiance à Occam, le *venerabilis inceptor*, et à Nicolas de Clamanges († 1437), leur ami.

Pierre d'Ailly († 1420) enseigne que la subordination de l'Église au pape n'est qu'accidentelle; car c'est du Christ et non du pape que découle la juridiction des évêques et des prêtres; l'évêque de Rome est la tête de l'Église, mais en tant que *principalis inter ministros...*, *ministerialiter exercens, administratiles dispensans. De Ecclesiæ, conc. gen. et sum. pontif. auctoritate*, dans Gerson, *Opera*, t. II, col. 928, 931, 958. Du reste, la primauté a passé d'Antioche à Rome, avec Pierre; elle n'est donc pas attachée à un siège. On peut toujours en appeler du pape au concile général quand il y va du bien commun, car le concile général est supérieur au pape, peut le juger, le condamner et, si besoin en est, le déposer. *Utrum Petri Ecclesia lege reguletur...*, *ibid.*, t. I, col. 668-669, 690, 691; f. t. II, col. 951 sq. Pour d'Ailly, en définitive, l'Église est pourvue d'un régime non pas monarchique, mais aristocratique. Voir l'art. AILLY (*Pierre d'*) t. I, col. 642-654.

Gerson († 1429), le docteur très chrétien, n'est pas l'adversaire de la primauté du pape; à cet égard, il est probablement moins aventureux que Pierre d'Ailly. Il accorde que l'évêque de Rome jouit d'une primauté réelle, monarchique, instituée par le Christ lui-même. Mais ce n'est pas à dire que le pape soit l'évêque universel, et que, comme tel, il jouisse d'un pouvoir immédiat sur toutes les Églises et sur tous les fidèles : la puissance est en lui *subjective et ex-culive*. Ce pouvoir exécutif de lier et de délier, cette juridiction instrumentale et opérative est sous le contrôle et la dépendance de l'Église universelle, pratiquement, du concile général, qui peut être convoqué par le premier chrétien venu et auquel peuvent être appelés, pour y délibérer, non seulement les évêques, mais aussi les simples prêtres et les curés, voire, à certains égards, tous les fidèles. *Opera*, t. II, *De auctoritate papæ et De potestate ecclesiastica*, col. 201 sq., 249 sq., 529 sq. Voir l'art. Gerson, t. VI, col. 1313-1330. Nous voilà, quant à présent, bien plus loin que d'Ailly.

2. En attendant, et tandis que se prolonge le Grand Schisme, le rôle du pouvoir civil dans l'Église s'accroît outre mesure, s'ingérant, sans délai, entre la papauté divisée et l'intervention hypothétique du concile œcuménique. Gerson, d'ailleurs, prêche le devoir qu'a tout chrétien de se rallier à son prince dans ces heures troublées, et à plusieurs reprises l'université de Paris blâme et accuse de lèse-majesté ceux qui n'acceptent pas les décisions royales dans les affaires du schisme. Bientôt, de fait, la « soustraction d'obédience » prive Benoît XIII de ses derniers partisans; on lui retire la collation des offices et bénéfices ecclésiastiques que déjà le prince tient en main. Puis les ordonnances royales du 18 février 1407 substituent entièrement le roi au pape dépossédé. Un nouveau régime s'instaure, avec l'approbation des docteurs. Simon de Gramaud

et Gerson en tête. On hésite cependant à mettre sur pied une véritable Église nationale; on n'ose rien promulguer; enfin, Benoît XIII ayant menacé, le 19 mai 1407, le roi de France d'une excommunication majeure éventuelle, on passe outre : on publie officiellement les ordonnances, le 15 mai 1408. Tout un ensemble de décrets et d'articles complémentaires, règlent, en octobre suivant, l'organisation de l'Église de France, Courtecuisse et Ursin de Talevende ayant d'ailleurs déclaré que Benoît XIII a perdu sa légitimité du seul fait des attaques qu'il s'est permises contre le roi. Ainsi se constituent, dans cette crise, les libertés de l'Église gallicane : du despotisme de la curie on est passé à l'absolutisme du pouvoir royal.

3. En vain tentera-t-on, en 1409, d'appliquer aux maux de l'Église un remède estimé plus efficace, en déposant, au concile de Pise, les deux papes rivaux; on n'aboutit qu'à la formation d'une troisième obédience : le remède est pire que le mal.

Le concile de Constance faillit bien être plus pernicieux encore (1414-1418). On a fait justement observer qu'une institution temporelle eût sans doute succombé à pareille crise et que la reconstitution de l'unité dans de telles circonstances est une merveille qui retient l'admiration de l'historien le plus étranger à la foi chrétienne.

Le concile de Constance parvint à mettre fin au schisme, c'est un fait : Martin V (1417-1431) devint pape légitime et fut reconnu comme tel par la chrétienté, qui jamais n'avait accueilli l'idée d'une multiplicité d'obédiences et demeurait attachée à l'unité; c'est là un résultat positif qui s'inscrit au compte de la primauté romaine. D'autre part, le concile consacra de nombreuses sessions à l'examen, à la discussion et à la condamnation des erreurs de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague, erreurs qui, par certains côtés, étaient nettement opposées à la constitution de l'Église et à l'autorité de son chef.

Mais l'assemblée tumultueuse et bigarrée de Constance prétendit préluder à la réforme de l'Église, en adoptant les théories conciliaires soutenues par les Français Pierre d'Ailly et Jean Gerson, par les Allemands Langenstein et Gelhausen, par l'Italien Zarabella. Plusieurs, Zarabella, d'Ailly et Gerson, d'abord, sont là, et agissent personnellement sur les délibérations. Dans les IV^e et V^e sessions fut proclamée la supériorité du concile sur le pape : « Le concile de Constance, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, formant un concile œcuménique et représentant l'Église militante, tient sa puissance immédiatement de Dieu; et tout le monde, y compris le pape, est obligé de lui obéir en ce qui concerne la foi, l'extinction du schisme et la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. »

Malgré ce qu'il a d'absolu dans l'expression — les hommes, surtout s'ils appartiennent à l'Église éternelle, légifèrent volontiers dans l'absolu — ce décret pris tel quel s'atténue notablement, pourvu qu'on le replace dans les circonstances où il fut rédigé et promulgué, alors qu'il y avait doute sur la légitimité des papes en présence. En outre, il s'en faut que l'unanimité ait été acquise à ce texte fameux, et il n'est pas sûr même que d'Ailly s'y soit rallié; le vote a eu un caractère nettement irrégulier et tumultueux. D'ailleurs, jusqu'au concile de Bâle, que suivront plus tard les gallicans, personne ne s'avisa de voir là une décision doctrinale authentique. Enfin et surtout, l'approbation du pape Martin V, indispensable pour donner à une session le caractère d'œcuménicité et à un décret une valeur décisive, a été expressément restreinte aux sessions tenues *conciliariter*, de même qu'aux décrets portés *in fœderem fidei et salutem animarum*. Or, on a pu discuter sur le caractère « conciliaire » des sessions

rye et ve. Sans doute, le pape élu à Constance évita toujours, pour sauvegarder la paix, de se montrer plus explicite. Mais son successeur, Eugène IV (1431-1447), lorsqu'il ratifia, dans son ensemble, le XVI^e concile œcuménique, en 1446, ne manqua pas d'ajouter *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ Sedis apostolicæ*. C'était, en ce qui concerne l'œuvre accomplie à Constance, mettre hors de cause la primauté du pontife romain. Du reste, Martin V, dans la XLIII^e session du concile, avait publié plusieurs décrets de réforme générale, dont certains portaient remède à quelques-uns des abus les plus criants reprochés à la curie. Le pape conclut ensuite, valables pour une durée de cinq ans, avec chacune des nations, une convention particulière ou concordat, qui réglait surtout la matière des bénéfices, des annates, etc..., soit les principaux points de friction du Saint-Siège avec les cours. Enfin, au grand scandale de Gerson, il déclara que nul ne devait appeler du pape ni rejeter ses décisions en matière de foi. Gerson, *Tract. quomodo et an liceat in causis fidei a Summo pont. appellare*, dans *Opera*, t. II, p. 303. Sur quoi, la clôture du concile fut prononcée (1418). Voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII a, p. 71-584; art. CONSTANCE (Concile de), t. III, col. 1200 sq., principalement col. 1206 et 1220 sq.

4. Pour continuer l'œuvre de réforme, et aussi pour répondre aux pressions exercées sur lui par les tenants des théories conciliaires, Nicolas V ouvrit un concile, le 23 avril 1423, à Pise; mais, transférée d'abord à Sienne pour cause de peste, cette assemblée ne put guère que renouveler la condamnation des erreurs de Wiclef et de Hus et former des vœux stériles pour le retour des Grecs à l'unité. Le 7 mars 1424, la dissolution fut prononcée par les légats pontificaux parce que, poussé par les Français, le concile entendait régenter le Saint-Siège. Néanmoins, sur les instances des princes, Martin V se décida à convoquer un concile général à Bâle, pour 1431. Il mourut aussitôt après et laissa son successeur, Eugène IV (1431-1447), devant ses engagements et en face d'une opinion impatiente. Eugène IV dut permettre l'ouverture du concile (23 juill. 1431).

Dès la 1^{re} session générale, l'assemblée se déclara légitimement réunie et proclama le double but à atteindre, savoir « la réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres et l'extirpation de l'hérésie husite ». La guerre sévissait dans les environs de Bâle, les prélats n'arrivaient que très lentement; d'autre part, le pape, d'accord avec Jean VIII Paléologue, aurait souhaité un concile dans une ville proche de l'Adriatique. Eugène IV, par une bulle du 18 décembre, prononçait donc la dissolution du concile et en convoquait un autre, qui devait se réunir, dans un délai de dix-huit mois, à Bologne. Mais les Pères de Bâle ne l'entendaient pas de la sorte; le légat temporisa, et une 1^{re} session s'ouvrit, le 15 février 1432, qui renouvela les décrets de Constance touchant la supériorité du concile général sur le pape. Beaucoup de membres du bas clergé sont là, qui, nettement révolutionnaires et hostiles à toute hiérarchie, veulent réduire la papauté à rien. On aggrave les textes de 1415 : « Un concile général reçoit immédiatement son pouvoir du Christ, et tout homme, même le pape, doit lui obéir en ce qui concerne la foi, l'extirpation du schisme et les réformes générales de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. » Dans la 1^{re} session, on somme Eugène IV de comparaître et de retirer la bulle de dissolution. Dans la 6^e session, les Pères — ils n'étaient que trente-deux — se disposent à déclarer le pontife contumace. Après une furieuse bataille, le pape capitule, retire sa bulle. Dans les sessions xx^e et suivantes, le concile publie d'énergiques décrets de réforme dirigés contre le concubinage des clercs, mais aussi contre les annates, les appels répétés à Rome, les interdits généraux pour les fautes des par-

ticuliers, et contre bien d'autres « abus ». Un décret de la xv^e session prescrit formellement la célébration régulière des conciles provinciaux et des synodes diocésains. Mais, avec la xxiii^e session, le conflit redevient aigu (25 mars 1436) : toutes les réserves apostoliques sont supprimées, les rapports du pape avec le Sacré Collège sont étroitement réglementés; enfin, à son couronnement et au jour anniversaire, le souverain pontife prononcera un serment d'adhésion aux décrets de Constance sur la supériorité du concile. Les Pères de Bâle, devant la résistance d'Eugène IV, constituent auprès d'eux une curie, avec chancellerie, chambre, rote, destinée à drainer les ressources financières arrachées à la curie romaine. Le pape alors prononce la dissolution de l'assemblée révolutionnaire; devant son refus de revenir sur cette mesure, le concile, dans sa xxxi^e session (24 janv. 1438), fulmine contre Eugène IV une sentence de suspense, et, dans la session suivante, il déclare schismatique le nouveau concile réuni par le Saint-Siège à Ferrare. Une xxxiii^e session (16 mai 1439) proclame comme dogmes de foi la supériorité du concile général sur le pape et l'indissolubilité du concile. Enfin les vingt ou trente Pères qui se sont obstinés à siéger à Bâle déposent Eugène IV et bientôt un conclave, qui ne compte qu'un seul électeur cardinal, nomme un antipape, Amédée, duc de Savoie, sous le nom de Félix V (5 nov. 1439). Comme il faut à son élé des ressources, le concile l'autorise, en violation de ses propres décrets, à lever des annates, dans une mesure qui dépasse toutes les prétentions de la curie romaine.

Le monde s'alarme de ces coûteuses extravagances et de cette menace d'un nouveau schisme; Félix V ne fut reconnu ni par les peuples ni par les princes; les meilleurs esprits, qui avaient été d'abord l'âme de l'assemblée, le légat Cesarini, secrétaire du concile, Æneas Sylvius, son plus brillant théologien, Nicolas de Cusa, abandonnèrent le parti. Le 16 mai 1443, la tenace assemblée célébrait sa xlv^e et dernière session.

5. Pendant ce temps, s'était tenu le XVII^e concile œcuménique, convoqué à Ferrare d'abord, le 18 septembre 1437. Les cardinaux et évêques fidèles au Saint-Siège ne tardèrent pas à s'y réunir. Eugène IV en personne s'y rendit le 24 janvier 1438, suivi de près par l'empereur Jean VIII Paléologue et un grand nombre de dignitaires et de théologiens grecs, entre autres Bessarion de Nicée, Marc d'Éphèse et Gémisthe Pléthon.

La peste chassa le pape et le concile, qui dut se transporter à Florence (1439). Là, durant quatre mois se mesurèrent Latins et Grecs. On voulut aller, plus qu'en 1274, au fond des questions litigieuses; on n'en réussit que mieux à se donner des preuves non équivoques d'une antipathie mutuelle. Cédant à la nécessité politique, les Grecs consentirent néanmoins à une union, que promulgua le décret du 6 juillet. Après une mise au point des doctrines et pratiques controversées, le décret aborde en ces termes la primauté du pape :

Diffinimus sanctam apostolicam Sedem et romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesie caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum

Nous définissons que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain a la primauté sur l'univers entier; que ce pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le véritable vicaire du Christ, le chef de toute l'Eglise, le pasteur et le docteur de tous les chrétiens, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné en la personne de saint Pierre le plein pouvoir de pasteur, de régir et de gouverner l'Eglise universelle, ainsi qu'il est contenu

etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Denz.-Bannw., n. 694.

dans les actes des conciles œcumeniques et dans les saints canons.

Sur la rédaction de la phrase finale du latin, *quemadmodum etiam*, et sur la teneur exacte de l'exemplaire grec original et des copies, voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII, p. 1044-1051.

Ainsi, ce n'est pas seulement le fait de la primauté que consacre cette définition, c'est encore le droit, droit divin, émanant du Christ par saint Pierre, droit ecclésiastique, émanant des conciles et des canons de l'Église. Ce n'est pas d'ailleurs sans discussions fort vives et fort passionnées que fut admis et contresigné par les Grecs ce texte si formel; ce n'est pas sans atermoiements que les décrets de Florence furent promulgués à Constantinople, et la fête de l'union célébrée solennellement à Sainte-Sophie, le 12 décembre 1452. L'année suivante, la ville succombait aux assauts des Turcs, le dernier Paléologue tombait dans la mêlée, Sainte-Sophie était transformée en mosquée, et le sultan Mahomet II élevait sur le siège patriarcal le moine antiromain Gennade († 1464). En 1472, sous le troisième successeur de Gennade, Siméon de Trébizonde, un synode byzantin révoquait les décrets de Florence : l'union avait vécu. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII b, p. 951-1052. Elle parut plus sincère et plus durable pour les arméniens, les syriens et les jacobites. *Ibid.*, 1079 sq.

6. En Occident, d'autre part, les tendances plus ou moins hostiles au Saint-Siège essaient de se maintenir. Le roi de France Charles VII et l'empereur d'Allemagne Albert II s'efforcent d'exploiter et d'appliquer la doctrine de Constance et les décrets de Bâle. L'épiscopat français réuni à Bourges tente bien de s'interposer entre les conciles rivaux de Bâle et de Ferrare; il réussit surtout à préparer, à l'usage du roi, qui en fait une ordonnance de son royaume, la Pragmatique sanction de Bourges (1439). Elle confirme d'abord vingt-trois décrets de Bâle, après quelques modifications secondaires. Tout ce qui restreint les droits du pape et les ressources de la curie romaine, tout ce qui sauvegarde les prérogatives du roi Très Chrétien est affirmé et prend dès lors force de loi. Les appels à Rome, par exemple, ne sont permis qu'après épuisement des autres degrés de juridiction ou lorsque les plaideurs n'ont pas à faire plus de deux journées de chemin. Une décrétale clémentine est purement et simplement supprimée; les cardinaux seront réduits au nombre de vingt-quatre; en revanche, le droit d'appel comme d'abus au roi et aux parlements consacre l'ingérence du pouvoir civil dans les affaires religieuses. Plus tard, Charles VII et Louis XI renonceront en partie à leurs prétentions; mais les parlements défendront la Pragmatique avec acharnement et s'efforceront de la maintenir en vigueur. Voir l'art. PRAGMATIQUE SANCTION, t. XII, col. 2780.

En Allemagne, c'est par les décisions d'une diète de Mayence, en 1439, que l'empereur prétend mettre à profit les décrets de Bâle et de Constance. Mais la diète de Francfort, en 1447, devant la résistance d'Eugène IV, aboutit à un échec des légistes impériaux, surtout après le concordat dit d'Aschaffenburg, qui, malgré de notables concessions faites de part et d'autre, reste lettre morte.

Félix V, le dernier antipape que le monde ait vu, demeurait étranger à toutes ces tractations : abandonné de tous, il se résignera, sous la pression du roi de France, à abdiquer entre les mains de Nicolas V (1449), tandis que les derniers Pères de Bâle, qui avaient continué leur conciliabule schismatique à Lausanne, se réconciliaient avec l'Église universelle. Mais on verra encore, en 1482, André Zuccalmaglio, archevêque de

Carniole, entreprendre de rouvrir le concile de Bâle et cette extravagance séduira un instant Laurent le Magnifique.

3^e Renaissance et Réforme; l'œuvre du concile de Trente (1447-1605). — La chrétienté ébranlée ne retrouvait pas son assiette, parce qu'elle était loin encore d'avoir fait le tour des idées nouvelles. La Renaissance apportait un humanisme souvent débridé; les vieilles hérésies s'amalgamaient étrangement; la théologie cherchait sa voie, tandis que la réforme de l'Église demeurait perpétuellement à l'ordre du jour.

1. *Théologiens*. — Les débats de Bâle et de Florence mirent en évidence des théologiens remarquables. Sur le point qui nous occupe, nous pouvons retenir Nicolas de Cusa et Jean de Torquemada.

a) Nicolas de Cusa († 1464) entreprit d'abord de justifier l'œuvre de Bâle, ou plutôt de lui fournir un vaste programme de réforme. C'est son fameux *De concordantia catholica*, présenté au concile vers la fin de 1433. Là, l'auteur attaque, l'un des premiers, l'authenticité de la *Donation de Constantin* et des apocryphes mis sous le nom de saint Clément. Mais à la perspicacité du critique ne correspond pas une parfaite exactitude doctrinale chez le théologien quand il se croit en droit d'affirmer que la défense du privilège divin du Saint-Siège repose uniquement, ou peu s'en faut, sur ces pièces apocryphes. C'était, sur l'origine même de la primauté romaine, raisonner comme Marsile de Padoue et Jean Hus, après en avoir détruit la réalité historique. Du reste, dans la *Concordance*, le pape n'est plus qu'un membre de l'Église, qui a été choisi pour être son représentant, son délégué, et tout autre évêque pourrait être élu comme chef de l'Église, d'autant plus que le concile œcuménique est supérieur au pape et à l'Église tout entière.

Mais les excès du concile de Bâle ouvrirent les yeux à ce théologien solide doublé d'un humaniste averti; il se rallia au parti du pape. Ses négociations à Constantinople, entreprises au nom d'Eugène IV, contribuèrent à la participation des Grecs au concile de Florence et à l'union. Ses vues s'étaient à ce point modifiées que, devenu légat du Saint-Siège en Allemagne, il plaida brillamment, à la diète de Mayence, pour la suprématie pontificale. Dès lors, pour lui, le pape est le vrai chef de l'Église; sans doute — et cela est un vestige de ses anciennes positions — le pape n'est pas l'héritier ni le successeur de Pierre, au moins directement, mais l'Église est l'*explicatio* de Pierre, dans la multitude de ses membres, parce que la grâce de Jésus est « expliquée » en elle. De même, l'Église est impliquée et renfermée dans le pape, en qui elle contracte tous les pouvoirs divers de sa hiérarchie. Voir l'art. NICOLAS DE CUSA, t. XI, col. 601-612.

b) Jean de Torquemada († 1468) est un penseur moins original, mais c'est un vigoureux scolastique, au courant des idées de son temps. Dans son ouvrage capital *Summa de Ecclesia*, il soumet à une critique serrée les arguments des adversaires de la primauté et leurs hypothèses pour en expliquer le fait. Il démontre que ce n'est pas des apôtres, mais du Christ, que Pierre a reçu sa prééminence; il démontre aussi que c'est de Pierre que les évêques de Rome ont hérité leur principat spirituel, et non pas des princes temporels, ni même des premiers conciles, encore bien moins des cardinaux. *Summa de Ecclesia*, éd. de Venise, 1560, l. II, n. 39, 42, 106, p. 152 sq. et 246 sq.

c) Beaucoup plus effacé, un théologien allemand de cette époque doit être ici mentionné : Gabriel Biel († 1495). Son *Defensorium obedientie apostolicæ ad primum papam II destinatum*, écrit en faveur du pape contre son propre archevêque de Mayence, Diether d'Ysenbourg, excommunié et déposé pour résistance aux ordres du Saint-Siège, lui attira la reconnaissance

de Pie II, dont sa modestie lui interdit d'accepter les bienfaits. Pour Biel, l'évêque de Rome, successeur de Pierre, est, comme lui, vicaire du Christ. Il a donc sur toute l'Église une primauté absolue, et tous, pasteurs et fidèles, doivent se soumettre à son jugement suprême. Chef souverain, c'est de son pouvoir que découle, médiatement ou immédiatement, toute juridiction spirituelle, toute dispensation des biens et offices ecclésiastiques. Il a tout pouvoir pour lier ou délier chaque chrétien; supérieur à tout droit positif humain, il a, par suite, autorité et compétence pour dispenser n'importe quel fidèle ou clerc d'une loi portée par un concile même général. Le *Defensorium*, toutefois, n'accorde pas au pape un pouvoir de tout point sans limite, comme celui du Christ. Le pape ne peut rien contre l'Écriture ni contre le droit naturel ou divin; il ne doit user de son autorité que pour le bien de l'Église et le salut des âmes; pour qu'on puisse cesser de lui obéir, il suffit qu'il ait outrepassé les limites que lui imposent le droit naturel, le droit divin ou l'Écriture; mais pour qu'il cesse d'être le chef de l'Église, il faut qu'il cesse, en tombant dans l'hérésie, d'appartenir à la société chrétienne. Voir l'art. BIEL, t. II, col. 814-825.

2. *Conciles et concordat; politique et théologie.* — La réforme de l'Église demeura un facile prétexte aux ingérences du pouvoir civil dans le domaine religieux; la convocation d'un concile, plus que jamais, pouvait en cette fin du x^v siècle, servir de manœuvre contre le Saint-Siège. Les papes, mêlés parfois plus que de raison à la politique internationale, durent souvent, pour sauvegarder leur essentielle primauté, consentir des concordats.

a) Pour venir à bout de Jules II, prince temporel casqué, Louis XII s'en prend au pontife romain, chef de l'Église; il rétablit la Pragmatique sanction, puis il assemble contre lui le conciliabule de Pise (1511), qui échoue misérablement, après avoir tenté de recommencer le concile de Bâle. Sur ceci, voir l'art. LATRAN (*V^e concile œcuménique du*), t. VIII, col. 2668.

Jules II, en réplique, ouvre, le 3 mai 1512, avec soixante-dix-neuf évêques, le XVIII^e concile œcuménique, V^e du Latran. Il s'entend avec Maximilien pour écarter les *Gravamina* des Allemands, plan de réformes calqué en maints endroits sur la Pragmatique sanction de Bourges et dirigé surtout contre les annates, les réserves et tous les abus, vrais ou prétendus, de la curie romaine. Dans la IV^e session, les Pères frappent d'anathème la Pragmatique, en sorte que la primauté remportait une double victoire.

Léon X (1513-1521), qui termina ce concile, complète les avantages du Siège apostolique. D'une part, il est élu envers et contre Maximilien, qui s'était dressé en compétiteur; d'autre part, il reçoit de Louis XII une adhésion au concile du Latran que va confirmer en 1516 la conclusion avec François I^{er} du concordat de Bologne. Dans la XI^e session, le 19 décembre 1516, le pape fit lire la bulle *Primitiva Ecclesia*, laquelle avait ratifié ce concordat, pour que l'approbation du concile lui donnât plus d'éclat; il fit lire aussi la bulle *Pastor æternus* abolissant la Pragmatique, et, ayant déclaré nuls, *sacro approbante concilio*, cet instrument et les décrets et usages qui s'y attachaient, il promulgua de nouveau la constitution *Unam sanctam* de Boniface VIII, sans préjudice pour la déclaration *Meruit* de Clément V.

b) Les théories conciliaires ne sont pas mortes pour autant. Elles sont toujours discutées par les théologiens.

En 1511, contre le conciliabule de Pise, Cajetan († 1534) publie à Rome un traité : *Auctoritas papæ et concilii sive Ecclesiæ comparata*. Le célèbre dominicain y défend les droits de la papauté, soutenant que le con-

cile œcuménique ne tient pas immédiatement de Dieu ses pouvoirs et qu'il ne saurait représenter l'Église universelle s'il n'est uni au pape. Le souverain pontife, au contraire, a dans l'Église unie autour de lui et par lui, l'autorité suprême, qui lui vient de Dieu et de son Christ.

Le coup porta; les prélats de Pise s'émurent et dénoncèrent aux docteurs de l'université de Paris « ce libelle suspect, injurieux pour les conciles de Constance et de Bâle » (1512). Louis XII appuyait la requête; il manda à l'université de « faire examiner diligemment » le traité de Cajetan et de le « réfuter par raisons, points et articles ». Un jeune docteur, Jacques Almain († 1515), fut chargé de ce soin. Son *Liber de auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium, adversus Thomam de Vio*, parut à Paris dans le courant de cette même année 1512. Toutes les raisons, en effet, tous les points, articles et propositions de Cajetan y sont examinés et critiqués; tout ce qui ne s'y trouve pas conforme aux décrets de Constance et de Bâle est repoussé. Après avoir établi l'origine divine de l'autorité ecclésiastique et l'avoir étudiée dans sa nature et son objet, Almain en vient au sujet dans lequel elle réside. Pierre, sans doute, et les papes en la personne de Pierre, l'ont reçue immédiatement du Christ; mais l'Église universelle l'a reçue aussi immédiatement de son divin fondateur, l'Église universelle, c'est-à-dire l'ensemble de tous les fidèles, ou de tous les évêques, soit dispersés, soit réunis en concile général. Car on voit, en Matth., XVIII, 17, que l'Église a le pouvoir de juger tous les fidèles, sans en excepter, par conséquent, le souverain pontife lui-même.

L'autorité de l'Église ainsi définie est supérieure à celle du pape, et c'est pour ce motif que le concile général, représentant l'Église universelle, a le droit d'imposer ses volontés au souverain pontife, de le juger et, au besoin, de le déposer, lui retirant la suprême autorité exécutive qu'il possède.

Cajetan répliqua aussitôt par son *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii*, Rome, 1512. Mais la controverse s'éteignit peu à peu à Paris; la faculté de théologie n'avait pas encore condamné l'ouvrage du dominicain lorsque, le 11 juin 1516, elle prit connaissance des lettres royales lui enjoignant de surseoir à toute censure : le concordat de Bologne était conclu.

3. *Le protestantisme.* — L'année suivante, 1517, éclatait la révolte de Luther. Ce n'est pas le lieu de la raconter par le détail. Voir l'art. LUTHER, t. IX, col. 1146-1335. Contre le pape, Luther mena une guerre inexpiable. Il n'est pas une légende, même absurde, pas une fable, même répugnante, qu'il n'ait exploitée avec une verve féroce contre son ennemi. Le pape est l'Antéchrist, celui qui prend la place du Sauveur. Nous savons comment les réformateurs entendaient les textes du Nouveau Testament : Pierre n'est que la figure du croyant, le représentant de toute l'Église fondée sur l'unique pierre, le Christ, et sur la foi de ses disciples. Pierre n'a pas reçu d'autres pouvoirs que les autres apôtres et n'a jamais exercé la primauté. Si les évêques de Rome sont parvenus à la suprématie sur toute l'Église, c'est par une suite de circonstances où leur ambition a joué le principal rôle, aidée par les princes, favorisée par les évêques, eux-mêmes usurpateurs.

Dès le 15 juin 1520, par la bulle *Exurge*, Léon X prononçait l'anathème contre Luther, et, parmi les propositions condamnées, il faut en relever plusieurs touchant la primauté pontificale : 25. *Romanus pontifex Petri successor, non est Christi vicarius super omnes totius mundi Ecclesias, ab ipso Christo in beato Petro institutus*. 26. *Verbum Christi ad Petrum : « Quodcumque solveris super terram », etc. (Matth., xvi), extenditur*

dumtaxat ad ligata ab ipso Petro. 27. Certum est, in manu Ecclesiarum aut papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum nec bonorum operum.

La lutte ne faisait que commencer, et, parmi les sujets les plus fréquents de la controverse entre auteurs catholiques et protestants, la primauté romaine fut l'un des plus âprement disputés. Illyricus donnait l'autorité suprême au peuple sous la surveillance des anciens, Calvin la réservait aux seuls anciens, Brenz la confiait au prince temporel, assisté d'un conseil de ministres et de notables.

4. *Le concile de Trente et la réforme catholique.* — Paul III (1534-1549), sur les instances de Charles-Quint, avait, en 1535, envoyé en Allemagne son nonce Vergerio, un futur apostat, pour traiter de la question du concile. Une entrevue avait même eu lieu avec Luther à Wittenberg; les négociations semblaient avoir abouti; un concile fut convoqué à Mantoue pour le 23 mai 1537. Pour arrêter leur ligne de conduite, les chefs du protestantisme tinrent une réunion préalable à Smalkade. Luther y proposa une confession nouvelle, les *Vingt-sept articles de Smalkade*, où il rejetait expressément la primauté du pape, tandis que Mélanchthon, plus pacifique, concédait encore au pontife romain une supériorité de droit humain. Mais tous furent d'accord pour refuser de se rendre à Mantoue et se réserver pour un concile vraiment libre en territoire allemand. « Que Dieu vous remplisse de la haine du pape! » tel fut l'adieu de Luther à l'assemblée.

Le concile de Mantoue fut donc prorogé, le parti des rigoristes vit grandir son ascendant, l'Inquisition fut réorganisée, et l'Index inauguré. Mais la régénération de l'Eglise demandait autre chose, une vaste et profonde réforme, que seul un concile œcuménique semblait pouvoir efficacement entreprendre et mener à bien.

Il se réunit enfin à Trente, où les sessions s'ouvrirent le 13 décembre 1545. Interrompu à deux reprises (mai 1547-mai 1550, et avril 1552-janvier 1562), violemment agité par les orages qui secouaient le monde politique, il ne put terminer sa tâche qu'avec la xxv^e session, les 3 et 4 décembre 1563. Poursuivant de front l'examen et la condamnation des doctrines hérétiques et la promulgation des décrets disciplinaires, il éclaircit les dogmes contestés, excluant par là même de l'Eglise les sectes protestante; en même temps il concentrait les forces du catholicisme et donnait à celui-ci une organisation puissante et une discipline précise et rigoureuse.

Il était inévitable que se posât, à un moment ou à l'autre, la question de la primauté du pape et celle qui lui est immédiatement connexe des rapports entre le pape et les évêques soit dispersés, soit groupés en concile.

a) *Les partis en présence.* — Si l'ensemble de l'épiscopat catholique rejetait avec horreur les invectives des novateurs contre la papauté, s'il considérait comme de droit divin la place du pape au sommet de la hiérarchie, il s'en fallait de beaucoup qu'il fût unanime dans la manière de comprendre les rapports entre le successeur de Pierre et les successeurs des apôtres. Les essais de parlementarisme ecclésiastique de la première moitié du xvi^e siècle avaient laissé en divers pays, et notamment en France, des traces extrêmement sensibles. L'idée de la supériorité du concile sur le pape, proclamée à l'époque du grand danger de l'Eglise et en vue de circonstances très particulières, s'était généralisée. On lui aurait vainement opposé la définition de Florence signalée ci-dessus, col. 314. Outre que celle-ci, destinée aux Grecs, exprimait avant tout, ce que nul en France ne contestait, la supériorité du Siège apostolique sur celui de Constantinople, le concile qui l'avait proclamée, rival du concile de Bâle, n'était pas reconnu

par tout le monde comme œcuménique, il s'en fallait. On en dirait autant du V^e concile du Latran, qui, en certains milieux, n'était considéré que comme une machination d'ordre politique et perdait de ce chef, aux yeux des intéressés, son caractère d'œcuménicité.

Tant que la représentation de l'épiscopat se restreignait à peu près exclusivement aux évêques italiens — et ce fut le cas dans les deux conciles de Paul III (1545-1547) et de Jules III (1550-1552) — la question des rapports du pape et de l'épiscopat ne prit aucun caractère d'acuité. Il en fut autrement quand, à la troisième reprise, au concile de Pie IV (1562-1563), arrivèrent à Trente, en nombre plus considérable, tant les évêques espagnols que les évêques français. Peu nombreux au concile de Paul III, totalement absents du concile de Jules III, auquel le roi Henri II était hostile, ces derniers parurent au concile de Pie IV et ils eurent, à partir de novembre 1562, en la personne du cardinal de Lorraine, un chef habile, modéré, assez indépendant de sa cour, d'une part, du pape, de l'autre, et dont l'influence se révéla bientôt prépondérante. On tenait, dans ce milieu gallican, dont le cardinal était l'animateur, à éviter tout ce qui aurait semblé mettre en échec les doctrines de Constance et de Bâle.

Une alliance ne pouvait que se conclure entre ce groupe et celui des prélats espagnols, dont le chef était l'archevêque de Grenade, et qui, d'un autre biais, entendait limiter — ou plus exactement délimiter — la puissance pontificale. Le grand principe invoqué dans ce milieu était celui du droit divin des évêques (on considérait plutôt ici les évêques dispersés et non groupés en concile), et ce quasi-dogme prenait toute son importance à propos d'une question d'apparence secondaire, celle de la résidence des évêques. Non sans raison, l'on attachait à cette question un intérêt considérable. Le concile était réuni avant tout, disait-on, pour promouvoir la réforme de l'Eglise; la résidence des évêques et, d'une manière générale, des bénéficiers ayant charge d'âmes était le seul moyen efficace de parvenir à des résultats tangibles. On croyait donner à ce précepte un appui plus certain en le déclarant de droit divin. On n'était pas fâché d'ailleurs de heurter, ce faisant, les habitudes de la curie romaine, qui, soit par la pratique du curul des bénéficiers même majeurs, soit par le fait qu'elle attirait et retenait à Rome bon nombre d'Ordinaires, donnait une grave entorse aux principes mêmes de la résidence. Sans doute on ne contestait pas au pape la prérogative, découlant de sa primauté, de décider quelles exemptions comportaient les principes, mais on tenait beaucoup à faire proclamer le droit lui-même. Aussi bien, cette question de la résidence de droit divin n'était-elle qu'un des aspects du problème plus général : d'où vient aux évêques leur juridiction? Leur vient-elle de Dieu *immédiatement*, ou *médiatement* par l'intermédiaire du pape? La majorité de la représentation espagnole tenait pour l'origine immédiate, quelles que fussent les explications, d'ailleurs assez confuses, où s'introduisait le jargon scolastique et par lesquelles on s'efforçait de faire intervenir, dans la collation du pouvoir juridictionnel des évêques, l'autorité du souverain pontife.

A l'extrême opposé de cette manière de voir, se situaient les défenseurs de l'autorité pontificale, canonistes plus encore que théologiens, qui, érigent en principes éternels les pratiques du moment, avaient tout l'air d'absorber complètement l'autorité des évêques en celle du pape. Ils déclaraient que nombre de docteurs parmi ceux qui avaient bien mérité de l'Eglise avaient estimé que Notre-Seigneur n'avait institué comme évêque que Pierre tout seul, que les autres évêques l'avaient été par Pierre ou tout au moins par son autorité; ils voyaient des inconvénients à dire, en reprenant le mot de saint Paul, que les évêques avaient

été établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Eglise de Dieu; jamais ils n'auraient concédé que les évêques pussent être appelés les « vicaires de Dieu » et ils acceptaient difficilement qu'ils fussent nommés les successeurs des apôtres. Voir des textes en ce sens dans E. Ehses, *Conc. Trid.*, t. ix, p. 231-232. Sur la question même de la résidence, ils soutenaient que les défenseurs du droit divin en arrivaient à séparer l'Eglise de son chef : faire proclamer la résidence de droit divin, c'était garantir l'indépendance de la juridiction épiscopale à l'égard de Rome, et de cette indépendance il était possible de conclure que l'épiscopat, pris dans son ensemble, était au-dessus de son chef. — Telles étant les positions respectives, il est aisé de comprendre à quels résultats devait aboutir le concile.

b) *Les décisions prises.* — Sur l'affirmation même de la primauté du pape, il n'y eut jamais de difficulté. Au cours des débats, même les plus aigus, il ne fut jamais porté atteinte à cette prérogative pontificale. On put entendre le vieux doyen de Sorbonne, Maillard, appeler le pape « vicaire de Jésus-Christ, *rector et moderator totius Ecclesiae* », *Conc. Trid.*, t. ix, p. 386, et les ambassadeurs laïques du roi de France parler de même, en présentant les articles de réforme demandés par leur maître. *Ibid.*, p. 392. Le cardinal de Lorraine, à bien des reprises, s'exprima dans des termes analogues (voir en particulier son *votum*, *ibid.*, p. 207-208) et se vit d'ailleurs confier par le pape de très importantes missions. On pourrait citer nombre d'évêques français qui parlèrent dans le même sens; nommons au moins ceux d'Evreux (*ibid.*, p. 209), de Verdun (p. 210), d'Amiens (p. 211), de Châlons (p. 212). Les sentiments de l'unanimité du concile s'expriment, à ce sujet, dans le vote qui termina la dernière session (4 déc. 1553). A la question posée : *Placetne vobis ut huic sacrae acumenicae synodo finis imponatur et omnium et singulorum, quae iam sub Paulo III^o et Julio III^o quam sub S^{mo} D. N. Pio IV, romanis pontificibus, in ea decreta et definita sunt confirmatio a B^{mo} ROMANO PONTIFICE PETATUR* ? tous les membres présents, à une seule exception près, celle de l'archevêque de Grenade, répondent : *PLACET*, reconnaissant par là que leur œuvre ne prend sa valeur que par la confirmation du souverain pontife. *Ibid.*, p. 1108.

Mais il fut impossible de faire aboutir aucune décision sur les points contestés. Laissons de côté, parce qu'elle s'est embrouillée à plaisir au cours des débats, la question de la résidence de droit divin. On s'en tint, en fin de compte, à une formule qui ne donnait aux demandes espagnoles qu'une satisfaction bien imparfaite : *CLM PRÆCEPTO DIVINO mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est oves suas cognoscere, pro his sacrificium offerre*, dit le décret adopté à la xxiii^e session (*ibid.*, p. 623), laissant tomber, entre *cognoscere* et *pro his sacrificium offerre*, le mot *regere* qui avait paru dans les projets de janvier 1563. *Ibid.*, p. 367 et 369, voir surtout la note 7 de la p. 368.

Il est plus instructif de voir le sort qui fut fait aux textes se rapportant de façon directe à la primauté pontificale et aux rapports entre la juridiction papale et celle des évêques. C'est à propos du sacrement de l'ordre que cette question avait été introduite, et les discussions interminables qui s'élevèrent à propos de ces textes expliquent que dix mois se soient écoulés entre la session xxii sur le sacrifice de la messe (17 sept. 1562) et la session xxiii sur l'ordre (15 juill. 1563). Ces discussions interféraient d'ailleurs avec celles qui étaient relatives à la résidence et elles furent terminées en même temps par les décrets dogmatiques et disciplinaires de ladite session.

Sitôt finis les débats sur le sacrifice de la messe, les théologiens mineurs avaient été saisis des articles sur le sacrement de l'ordre. *Conc. Trid.*, t. ix, p. 5. Au

nombre de sept, ces articles représentaient les doctrines protestantes qu'il s'agissait d'examiner. Le 7^e était ainsi conçu : *Episcopos non esse presbyteris superiores neque habere jus ordinandi*. Nulle mention n'y était faite, on le voit, du droit divin. C'est sur les articles en question que travaillèrent d'abord les théologiens du concile. De leurs observations sortit le 13 octobre, élaboré par une commission de définiteurs, le projet d'exposé doctrinal et de canons qui devait être soumis aux congrégations générales. Dans l'ensemble, ce double projet avait les mêmes lignes que celui qui fut définitivement adopté à la xxiii^e session. Ce sont les différences qui doivent être remarquées. La *doctrina*, dans la partie qui est devenue le c. iv (Denz.-Bannw., n. 960), faisait allusion à la hiérarchie, où se seraient les différents ordres, et s'exprimait ainsi : *Sequitur in sancta catholica Ecclesia, quæ ad similitudinem celestis illius Hierusalem matris nostræ descripla est, hierarchiam per succedentium ordinum aptissimam distributionem sub uno summo hierarcha, Christi in terris vicario, romano pontifice constitutam esse*. *Conc. Trid.*, t. ix, p. 39, l. 40 sq. Le développement suivant rejetait la conception protestante du sacerdoce universel des fidèles, et passait ainsi au pouvoir des évêques : (*Synodus*) *declarat, præter ceteras ecclesiasticas potestates episcopos ad hunc hierarchicum ordinem pertinere, qui non solum a presbyteris differunt sed illis etiam superiores sunt; nam, cum in apostolorum locum successerint, etc.* *Ibid.*, l. 49 sq. On voit que rien n'exprimait ici l'existence de droit divin de l'épiscopat; ce droit divin d'ailleurs n'était pas exclu, et les évêques étaient déclarés successeurs des apôtres. Les can. 1-5 avaient sensiblement la forme qu'ils ont gardée. Le 6^e, qui signalait l'existence de la hiérarchie, ne faisait pas mention, comme le canon définitif (Denz.-Bannw., n. 966), de l'institution divine (*divina ordinatione*) de cette hiérarchie. Le 7^e, à des différences de style près, avait la forme actuelle. Il n'y avait pas de 8^e canon.

A cette rédaction qui s'efforçait, semble-t-il, de demeurer neutre, on comparera utilement le texte de la *doctrina* que Séripandi, un des présidents du concile, élaborait vers le même moment. Texte, *Conc. Trid.*, t. ix, p. 41-42. Conçu d'une manière beaucoup plus large, cet exposé s'efforçait de faire place au pouvoir épiscopal et à celui du pape. En dehors des divers ordres de l'Eglise, il signalait l'existence d'un pouvoir non plus seulement d'ordre, mais de juridiction, marquant ainsi une distinction entre ces deux concepts qui était absente des autres textes.

Sed præter omnes hos gradus, præter omnes hos spirituales et ecclesiasticas potestates necesse fuit, superiorem aliquam in Ecclesia esse potestatem, non quantum ad corporis Christi veri consecrationem, sed quantum ad corporis mystici gubernationem. Hæc est episcoporum potestas qui non solum a presbyteris differunt, sed illis superiores sunt; nam cum in apostolorum locum successerint...

Bien que ne fût pas mentionnée l'origine divine de ce pouvoir juridictionnel, la façon dont Séripandi en relevait l'importance était une indication. Mais cette reconnaissance des droits de l'épiscopat s'accompagnait d'une affirmation plus formelle encore des droits de la primauté pontificale :

Verum cum Ecclesia catholica una sit, ad cuius unitatem conservandam requiritur ut omnes fideles in unius fidei veritate conveniant atque ut egius regimen sit ordinatum, necesse est, unum toti Ecclesie præesse ex ordinatione Christi... Ipso Ecclesiam suam invisibiliter gubernante et regente, alium esse voluit episcopum et pastorem, a quo visibiliter Ecclesia catholica optimo regimine gubernaretur, regeretur, pasceretur atque, quod omnium maximum est, in unitate veritatis fidei contineretur. Huc pertinent claves regni caelorum uni Petro et successoribus eius promissæ. Huc quod illi ante passionem mandavit : Ego rogamus...

(Luc., xxi, 32). Huc quod ante ascensionem in celum : *Pascite oves meos* (Joa., xxi, 17). Huc, quod ad jurisdictionem pertinet plenitudo potestatis...

Ce texte, d'ailleurs, ne fut pas mis en discussion, et c'est à propos du texte officiellement proposé le 13 octobre que s'abordèrent les deux partis. Il y aurait intérêt à étudier de près les *vota* qui furent exprimés dans la discussion générale qui suivit, spécialement ceux des évêques qui apparurent comme les chefs des deux fractions. Voir le *volum* de l'archevêque de Grenade, *ibid.*, p. 48, et, en sens diamétralement opposé, celui de l'archevêque de Rossano, p. 55. De cette discussion sortit une seconde forme du décret dogmatique qui fut distribuée le 3 novembre. La *doctrina*, répartie en cinq chapitres, s'efforçait, au c. v, de faire, dans la hiérarchie, une place convenable aux évêques et au pape.

Præter jam commemoratos diversos ordinum gradus et spirituales potestates, docet S. synodus, episcopos in Ecclesia catholica sub uno Christi in terris vicario, romano pontifici, per quem sunt in partem sollicitudinis, non autem in plenitudinem potestatis vocati, præcipuum locum obtinere, atque ita, ad similitudinem celestis Hierusalem, ecclesiasticam hierarchiam per succedentium ordinum aptissimum dispositionem a Christo Domino constitutam esse... Quoniam vero episcopi in apostolorum locum successerunt... perspicuum est, eos a presbyteris non solum differre, sed illis etiam superiores esse. *Ibid.*, p. 106, l. 29 sq.

Cette idée que le pape appelait les évêques *in partem sollicitudinis* paraissait pour la première fois de manière officielle; elle s'exprimait aussi dans le 7^e et dernier canon (les autres demeurant inchangés).

Can. 7 : Si quis dixerit, non fuisse a Christo Domino institutum, ut essent in Ecclesia catholica episcopi ac eos, cum in partem sollicitudinis a pontifice romano, ejus in terris vicario, assumuntur, non esse veros et legitimos episcopos, presbyteris superiores et eadem dignitate eademque potestate non potui, quam ad hæc usque tempora obtinuerunt : A. S. *Ibid.*, p. 107, l. 29 sq.

Il y a intérêt à comparer cette formule à deux autres, dues à l'archevêque de Grenade, qui accentuaient davantage le droit divin des évêques, tout en reconnaissant celui du pape. Nous les fondons ensemble :

Si quis dixerit, episcopos [qui in partem sollicitudinis a summo pontifice vocantur] jure divino non esse institutos neque presbyteris superiores, et eodem jure eos romano pontifici, Christi vicario, in quo solo tanquam in capite omnis plenitudo est potestatis, non subjectos esse : A. S. *Ibid.*, p. 107, note 2.

Il est impossible de relever, même sommairement, les diverses variantes qui furent proposées de ce can. 7 (souvent dédoublé en un 7^e et un 8^e, parfois un 9^e). Leur étude serait néanmoins très instructive, car on y verrait les nuances fort diverses que pouvaient prendre les deux opinions en présence. Textes, *ibid.*, p. 108-111.

C'est pendant la discussion du texte officiellement proposé qu'arriva, le 3 novembre, le gros de la députation française, ayant à sa tête le cardinal de Lorraine. Dès le 20 novembre, l'évêque de Lavaur prenait la parole. Tout en se ralliant, d'une manière générale, au schéma proposé, il faisait sur le can. 7 diverses observations. Il fallait expliquer plus clairement que les évêques étaient institués par le Christ, *chacun dans son Eglise*. La formule *qui in partem sollicitudinis vocati*, etc., empruntée à d'anciens documents pontificaux, ne lui déplaisait pas, mais il ajoutait :

Papa succedit Petro, sed apostoli, ut Cyprinus ait, habebant eandem auctoritatem cum Petro. Est igitur Petrus pastor pastorum, non autem episcopos universalis Ecclesie, quod et Gregorius Magnus latetur. Itaque quilibet episcopus habet summam auctoritatem in ejus (sua) Ecclesia, sed subest metropolitano et denique summo pontifici tanquam ei, qui omnium Ecclesiarum et pastorum

curam habet, qui speculari debet quomodo ille populum suum gubernet. Principalis itaque cura Ecclesie particularis est ejus cui commissus est; accessoria autem est papæ, qui in universali Ecclesia potestatem habet, episcopus, autem in sua sola particulari; alias esset unus episcopus in Ecclesia Dei et alii non essent episcopi, sed illius episcopi vicarii. *Ibid.*, p. 158, l. 12 sq.

Sous une imprécision de termes que le compte rendu analytique a sans doute aggravée, on ne peut s'empêcher de trouver ici un effort pour serrer de près un problème que d'autres noyaient sous des flots d'éloquence. Voir, par exemple, le *volum* de l'archevêque de Rossano, prenant violemment parti contre le droit divin des évêques, p. 112-122.

Plus diplomate que l'évêque de Lavaur, moins théologien peut-être, le cardinal de Lorraine s'expliqua à la séance du 4 décembre. Il essayait une voie moyenne, et, n'en déplaise aux critiques des théologiens pontificaux, il était fort partisan d'un canon qui précisât le caractère de l'autorité du pape : *Octavum canonem necessario addendum censuit in quo plenaria et universalis potestas summi pontificis statueretur*. Il n'en était que plus fort pour demander la reconnaissance du droit divin des évêques, que la formule officielle du can. 7 ne lui paraissait pas suffisamment garantir; il proposait de dire : *S. q. d. episcopos non esse a Christo in Ecclesia constitutos*... A. S. *Ibid.*, p. 108, l. 35 sq.

Mais cette institution divine des évêques ne disait rien de bon aux adversaires. Lainez et l'archevêque de Rossano s'accordaient à la trouver fort préjudiciable aux droits du pape. Le général des carmes, Nicolas Audet, la taxait tout uniment d'hérésie : *Non solum error, verum etiam hæresis est dicere quod potestas prælatorum inferiorum papæ est immediate a Deo sicut potestas papæ*. *Ibid.*, p. 223, l. 36 sq.

De ces discussions fort confuses — 205 avis furent exprimés dans la discussion générale sur la seconde formule — une conclusion semblait s'imposer. C'est qu'il convenait, si l'on parlait des évêques et de leur pouvoir, de parler aussi du pape et de définir mieux que par la simple incise : *in partem sollicitudinis vocati*, son droit universel. Les défenseurs les plus en vue de la primauté, les archevêques d'Otrante et de Reggio, mettaient sur pied, en janvier 1563, une formule qui introduisait quelques retouches dans le c. v de la *doctrina*, mais qui surtout dédoublait le can. 7. Le nouvel art. 7 affirmait l'institution des évêques par le Christ : *episcopos esse a Christo in Ecclesia institutos*; il serait suivi d'un art. 8 :

Si quis dixerit beatum Petrum ex Christi institutione primum inter apostolos summumque ejus vicarium (remarquer le *summus*, qui laisse de la place pour d'autres « vicaires » du Christ) in terris non fuisse, aut in Ecclesia non oportere esse unum summum pontificem Petri successorem et cum eo regiminis auctoritatem parum, et in romana sede legitimos ejus successores ad hæc usque tempora jus primitus in Ecclesia non habuisse : A. S. *Ibid.*, p. 228, l. 17 sq.

A Rome, où l'on était tenu jour par jour au courant de la discussion, les canonistes pontificaux essayaient de leur côté une rédaction du c. v, où s'affirmerait de manière plus précise la dépendance des évêques. Ils n'aboutissaient qu'à un texte embrouillé et presque inintelligible :

Docet sancta synodus episcopos, qui a vero Christi vicario, pontifice romano, in universum orbem primum tenente, beati Petri apostolorum principis successore, totiusque Ecclesie capite ac omnium christianorum patre, pastore ac doctore, in partem sollicitudinis assumuntur ex ejusdem Christi institutione in Ecclesia catholica præcipuum locum, dependentem ab eodem Christi vicario, cui in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a D. N. Jesu plena potestas tradita est, obtinere. Quoniam vero episcopi in apostolorum locum successerunt... *Ibid.*, p. 233, l. 17 sq.

Le can. 8, ci-dessus proposé, était maintenu, mais avec suppression de l'épithète *summus* devant *vicarius* et adjonction d'une finale conforme à ce que l'on vient de lire dans la *doctrina* sur les pleins pouvoirs du souverain pontife. *Ibid.*, p. 234, l. 1 sq.

Or, que l'on se reporte maintenant au texte définitif promulgué à la XXIII^e session et l'on verra qu'aucune de ces rédactions n'a abouti et qu'il reste à peine trace dans le libellé actuel d'une doctrine de la primauté. Le c. iv de la *doctrina* se contente de dire que les évêques, successeurs des apôtres, appartiennent d'une manière spéciale à l'ordre hiérarchique et que, « placés, comme dit l'Apôtre, par l'Esprit-Saint pour régir l'Eglise de Dieu », ils sont supérieurs aux simples prêtres. On voit que la mention du souverain pontife a complètement disparu. Cette mention ne se retrouve qu'au can. 8, qui paraîtra bien grêle, comparé aux définitions si explicites que nous avons rencontrées.

Si quis dixerit episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed ligamentum humanum : A. S. Denz.-Bannw., n. 968.

En revanche, on remarquera que le droit divin des évêques n'est pas exprimé non plus dans le can. 7 : *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores. Tout au plus, le can. 6 exprime-t-il d'une manière vague que l'ensemble de la hiérarchie est d'institution divine : Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, que constat ex episcopis, presbyteris et ministris : A. S. Denz.-Bannw., n. 966.*

Dans l'état actuel de la documentation, il est impossible de dire comment s'est faite cette simplification, qui est en définitive comme un aveu d'impuissance. Le procès-verbal de la congrégation générale du 9 juillet 1563, qui prépara le texte de la XXIII^e session, tient en deux lignes (*Conc. Trid.*, t. ix, p. 601, l. 35) et constate simplement l'accord final sur les deux décrets de l'ordre et de la résidence. *Quæ duo decreta tandem conclusa et approbata fuerunt post decem et ultra menses, quibus magnis contentionibus et disputationibus super eis disputatum est.* Ce n'est certainement pas dans cette séance, bien qu'elle ait duré six heures, que le travail définitif fut accompli, et les renseignements mêmes que fournissent les sources complémentaires (énumérées *ibid.*, p. 602, note 1) ne concernent en somme que des détails de rédaction. De l'histoire fort compliquée des rapports échangés entre Rome, et Trente de janvier à juillet, il semble résulter que, de guerre lasse, le pape Pie IV lui-même demanda à ses légats de laisser tomber les articles litigieux. Dans l'impossibilité de trouver une formule qui satisfît aux desiderata des deux partis, il préféra qu'il ne fût pas touché, dans un texte qui après tout était relatif au sacrement de l'ordre, à la question si délicate des rapports entre juridiction du pape et juridiction des évêques. Beaucoup plus large d'esprit que les canonistes et les théologiens de son entourage, désireux avant tout de faire aboutir le concile, respectueux de la liberté d'une assemblée dont il attendait de grandes choses, préoccupé de réunir pour les votes décisifs l'unanimité morale, il sacrifia, de bonne grâce, semble-t-il, une définition dont la nécessité ne lui paraissait pas s'imposer. Du moins, cette histoire montre-t-elle que l'un des problèmes soulevés par le dogme de la primauté pontificale était encore très loin de sa solution. Sur toute cette histoire, voir P. Richard, *Le concile de Trente* (suite de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*), p. 651-925, malheureusement confus et partiel. Se rapporter de préférence aux textes officiels publiés par E. Ehes.

5. Les théologiens postérieurs au concile de Trente. —

a) Malgré tout la doctrine avait progressé qui affirme la primauté du pape et sa supériorité sur le concile.

L'œuvre même de la réforme catholique, dans sa conception et dans sa réalisation, le rôle prépondérant assumé par les pontifes romains pour la réussite finale de l'assemblée de Trente, la fondation et l'extension des ordres religieux nouveaux, comme celui des jésuites, favorisaient de plus en plus l'autorité du Saint-Siège. La défense des positions catholiques contre la théologie protestante amenait nécessairement les auteurs catholiques à préciser la question du pouvoir pontifical.

Bellarmin († 1621), qui a considérablement développé l'ecclésiologie en regard des négations luthériennes, calvinistes ou autres, établit d'abord que l'Eglise n'est ni une démocratie, ni une aristocratie, ni une dépendance de la société civile, mais une monarchie spirituelle, tempérée surtout par un élément aristocratique. Jésus-Christ, en effet, a fait de son Eglise, royaume de Dieu, une société, un bercail ayant à sa tête, au-dessus des apôtres et des évêques, vrais pasteurs et vrais princes de droit divin, saint Pierre, chef unique et pasteur suprême. Saint Pierre ayant fixé son siège à Rome, les évêques de Rome, ses successeurs, ont hérité de sa primauté.

Si la première fonction du pape est d'instruire, la seconde est de régir le troupeau de Jésus-Christ, agneaux et brebis. A cette fin, il possède la plénitude de la juridiction ecclésiastique. Seul, il tient son autorité de Jésus-Christ immédiatement, les autres évêques devant recevoir la leur par son entremise. Comparé à l'ensemble de l'épiscopat, même réuni en concile général, il garde sa prééminence effective; car les jugements conciliaires demeurent encore subordonnés à ceux du juge suprême, le pontife romain. Bien plus, le pape n'est justiciable d'aucune juridiction humaine. Si un pape venait à tomber formellement dans l'hérésie, par le fait même, cessant d'être membre de l'Eglise, il cesserait d'être le vicaire du Christ, le concile n'aurait qu'à constater cette déchéance. En conséquence de sa juridiction souveraine, le souverain pontife exerce sur tous les fidèles, dans l'ordre spirituel, un pouvoir véritable et direct, comme les princes sur leurs sujets dans l'ordre temporel. Bellarmin complète son exposé en traitant des principales applications et modalités du pouvoir pontifical : jugement des causes majeures et appels; convocation, présidence et approbation des conciles; élection ou confirmation des évêques; canonisation des saints; approbation des ordres religieux; dispensation des indulgences, etc. Voir l'art. BELLARMIN, t. II, col. 560 sq., spéc. 590-591; J. de La Sièrre, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 74 sq.

Moins original sur la théologie pontificale, plus synthétique peut-être, et plus systématique aussi que Bellarmin, Suarez († 1617) n'a pas manqué de reviser les positions catholiques et d'aborder toutes les objections des novateurs. Dans son traité *De fide catholica*, la disp. X est tout entière consacrée à la primauté de l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Bien que tous les apôtres aient reçu du Christ immédiatement les plus amples pouvoirs, c'est à Pierre seul que fut donnée la juridiction suprême sur l'Eglise universelle, et de telle sorte qu'il eût toujours, en ce pouvoir, un successeur, ce qui n'a pas été donné aux autres apôtres. Tel est le sens de *Tu es Petrus*, dont Suarez discute en détail les interprétations diverses, anciennes ou modernes; telle est de même la conclusion des autres textes du Nouveau Testament concernant les prérogatives de Pierre. *De fide cathol.*, disp. X, sect. 1, *Opera*, éd. Vivès, t. XII, p. 280 sq. Mais cette primauté effective de saint Pierre, elle s'est transmise à ses successeurs sur le siège de Rome, et c'est de droit divin que le pontife romain est le pasteur suprême de l'Eglise universelle. Ce deuxième point est établi avec un luxe de preuves qui prouve le souci de répondre pertinemment aux nombreuses objections historiques faites par les protestants.

Le traité s'achève sur le mode de désignation du pape, sur la certitude que peut comporter la légitimité de tel pape en particulier, sur l'immovibilité de la dignité et de la fonction papales. *Ibid.*, sect. II-VI, p. 291 sq. Ailleurs, en divers traités, Suarez examine les principaux cas, spécialement en matière de dispenses, d'approbations, de mesures coercitives, où s'exerce la primauté du pontife romain, et il affirme à cet égard qu'il a la suprême juridiction ecclésiastique et que seul il peut créer une obligation qui s'étende à l'Église universelle.

b) Ainsi, l'on constate que les théologiens privés devançant notablement les définitions officielles. Ils devançant aussi, par exemple, le *Catéchisme romain* (1566), qui affirme bien l'autorité du prince des apôtres et de ses successeurs, mais en la rattachant comme une nécessité logique à l'unité de l'Église, sans parler *ex professo* du primat, comme tel, de l'évêque de Rome.

Conclusion sur cette période. — La crise conciliaire et les tentatives d'insubordination n'étaient pas terminées, quand, dans le mouvement complexe du protestantisme, s'amalgamèrent toutes les récentes hérésies. Tandis que les positions théologiques étaient entièrement renouvelées par la controverse, la primauté du pape, aux prises avec les tendances régaliennes, césarpapistes ou nettement schismatiques, sauvait l'essentiel de ses prérogatives, en concluant des concordats, et maintenait plus fermes que jamais les principes sur lesquels s'appuierait une discipline puissamment réorganisée. Si le concile de Trente n'a pas consacré explicitement le triomphe de la doctrine de la primauté romaine, il faut reconnaître que son œuvre tout entière, dont le principal mérite revient à la persévérante action de la papauté, a préparé l'inéluctable et formelle définition du concile du Vatican.

VIII. L'ÉPANOUISSEMENT : DU CONCILE DE TRENTE A NOS JOURS (XVI^e XX^e s.). — Avec le pape Clément VIII (1592-1605), qui donna une édition révisée de la Vulgate et publia un nouveau catalogue de l'Index et les livres liturgiques réformés, on peut considérer l'œuvre du concile de Trente comme achevée. Une nouvelle période commence, pendant laquelle la papauté devra lutter pour assurer l'acceptation et l'application de cette œuvre, en dépit des oppositions des princes, des légistes et parfois de certains prélats.

1^o *La théologie moyenne : saint François de Sales.* — Évêque de Genève, fort au courant des objections protestantes et des thèses rajournées des théologiens pontificaux ; très au fait, par ailleurs, des visées des gouvernants et des juristes, François de Sales († 1622), contemporain de Suarez et de Bellarmin, est moins un théologien spéculatif qu'un controversiste et surtout qu'un apôtre travaillant directement les âmes, un évêque aussi de la réforme catholique. Qu'il s'agisse de démontrer à ses adversaires que l'Église catholique est « unie en un chef visible », il va droit à l'essentiel : « Je ne m'amuserai pas beaucoup en ce point, dit-il. Vous sçavez que tous tant que nous sommes de catholiques reconnaissons le pape comme vicaire de Notre-Seigneur : l'Église universelle le reconneut dernièrement à Trente, quand elle s'adressa à lui pour confirmation de ce qu'elle avoit résolu, et quand elle reçut ses députés comme présidents ordinaires et légitimes du concile. *Les controverses*, part. I, c. III, art. 2, dans *Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. I, 1892, p. 91. Cependant, l'apôtre du Chablais insiste, quand il y a lieu, sur la primauté du pape et, par exemple, lorsqu'il s'agit de démontrer que :

La emqumme caractéristique des hérétiques est le mépris du Siège apostolique, point où excelle Luther... Si l'on retranchait de Luther et de Calvin les insultes et calomnies déversées contre le Siège apostolique, il en resterait bien peu de pages. Et, cependant, si quelqu'un doute que le mépris

du Siège romain soit une caractéristique de l'hérésie, qu'il écoute les paroles par lesquelles le Christ a établi l'apôtre Pierre chef de l'Église : « Et sur cette pierre je bâtirai mon Église. Par suite, celui-là n'appartient pas à l'Église, qui ne s'appuie pas sur la pierre que la bouche du Christ a si grandement magnifiée. Et, puisque le même Christ a confié ses brebis à la garde de Pierre, elle n'est pas brebis du Christ, celle qui ne veut pas avoir Pierre pour pasteur. Que les hérétiques ne viennent pas après cela prétendre que le pontife romain n'est pas le successeur de Pierre ou que l'autorité accordée à Pierre n'a pas été transmise au pontife romain ; car, cette autorité ayant été conférée à Pierre pour le bien commun de l'Église, elle n'a pas dû cesser avec Pierre, lequel devait disparaître par la mort au bout de peu d'années, mais durer autant que l'Église militante, qui demeurera jusqu'à la fin du monde ; par conséquent, l'Église doit avoir un successeur revêtu de l'autorité même dont jouissait Pierre. Or, personne n'a jamais été appelé par l'Église successeur de Pierre, dans ce sens, en dehors du pontife romain. Reconnaissons donc, ce qui est vrai, que le siège du pontife romain est cette pierre sur laquelle a été bâtie l'Église, véritable berceau du troupeau du Seigneur...

Et François de Sales ne se prive pas de citer les nombreux témoignages des Pères, de saint Cyprien à saint Bernard, qui abondent en son sens. *Opuscles, ibid.*, t. XXIII, p. 144 sq.

L'évêque de Genève cependant n'ignorait rien des difficultés pratiques toujours possibles entre les évêques et la curie, presque inévitables entre les princes et le pontife romain.

2^o *Le développement du gallicanisme et des doctrines régaliennes.* — Malgré la bulle de Pie IV (1559-1565) promulguant officiellement le concile, le 26 janvier 1564, et dans laquelle étaient révoquées toutes les concessions de privilèges ou d'exemptions contraires aux décisions tridentines, les gouvernements, qui avaient tant réclamé la réforme ecclésiastique, ne montrèrent que peu ou point d'empressement à l'accueillir. Ni en France ni en Suisse, il ne fut permis de publier les décrets conciliaires. Selon les parlements français, c'eût été porter atteinte aux libertés de l'Église gallicane, et c'est vainement que le clergé en réclamera encore la réception pure et simple aux États généraux de 1614. Il est vrai que les conciles provinciaux avaient souvent passé outre et mis en vigueur la nouvelle discipline, du moins quant à l'essentiel. Sur ce point voir V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique : essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1615)*, Paris, 1919.

En Italie, saint Charles Borromée († 1584) avait sans retard travaillé puissamment à l'application des décrets du concile et à leur parfaite assimilation par le clergé italien. Mais en Espagne, à Naples, dans les Pays-Bas, Philippe II n'avait donné son acceptation que conditionnelle, « sans préjudice des droits de la couronne ». En revanche, les princes catholiques de l'Allemagne reçurent le concile de Trente à la diète d'Augsbourg de 1566, sans aucune réserve ; ainsi agirent la Pologne, le Portugal et la république de Venise. Mais, pratiquement, un peu partout, les gouvernements deviennent absolus et prétendent tout régenter, même la religion de leurs sujets, en n'accordant qu'un respect fort diminué et une obéissance fort intermittente au chef suprême de l'Église.

1. *Le gallicanisme.* — A Venise, à l'occasion d'un grave conflit de la Sérénissime république avec le Saint-Siège, le pape Paul V (1605-1621) fulmina l'anathème et l'interdit, le 17 avril 1606, pour défendre les droits de l'Église en matière d'immunités et de mainmorte. Le servite Fra Paolo Sarpi († 1623) était alors le théologien officiel du gouvernement. Il était surtout le chef d'une opposition à la fois politique et religieuse à la cour romaine. Car non seulement il prit à tâche de démontrer que les immunités ecclésiastiques, loin

d'être de droit divin, ne reposaient que sur les concessions des princes : il écrivit encore une histoire du concile de Trente (1619), qui n'est qu'un long acte d'accusation dirigé contre le concile lui-même et surtout contre la papauté. C'est au même conflit politico-religieux que se rattache l'évolution qui devait mener à l'anglicanisme l'archevêque de Spalato, Marc-Antoine de Dominis, dont le *De republica christiana* commençait à paraître en 1617. La primauté de droit divin du pape y était clairement attaquée. Voir DOMINIS, t. IV, col. 1668.

Il y aurait injustice à confondre avec ces polémistes outranciers les représentants les plus avancés de la théologie gallicane, le légiste Pierre Pithou († 1596) ou même le syndic de Sorbonne, Edmond Richer († 1631), bien qu'ils se soient faits l'un et l'autre les ardents champions des libertés gallicanes. Le clergé de France, d'ailleurs, au premier tiers du XVII^e siècle, était loin d'être complètement acquis à ces idées. Il faut reconnaître néanmoins que les thèses soutenues jadis à Constance et à Bâle n'avaient pas entièrement disparu ; l'absolutisme gouvernemental était tout disposé à s'en servir. Richelieu voulut tenir la balance égale, et, tandis qu'il faisait brûler le livre du jésuite Santarelli, *De potestate summi pontificis*, Rome, 1625, par la main du bourreau, il obligeait, en 1629, Edmond Richer à une rétractation. La crainte de la prépondérance des jésuites, partisans déterminés de l'autorité pontificale, la naissance et les progrès du jansénisme, la complaisance royale, tout concourait à grandir l'école gallicane : en 1636 encore, on voyait une portion du clergé demander le rétablissement de la Pragmatique. Sur tout ceci, voir V. Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1929.

Tant que les conflits furent circonscrits dans les limites des questions temporelles ou mixtes, la primauté du pape ne fut pas mise en cause à proprement parler. Mais, en 1681, Louis XIV convoqua une assemblée extraordinaire du clergé, qui compta trente-six prélats et trente-huit députés du second ordre, choisis à la dévotion de la cour. La question de la régale fut l'occasion d'une déclaration au sujet de la puissance ecclésiastique en général et de l'autorité spirituelle du pape en particulier. Bossuet († 1704), qui avait une confiance médiocre en ceux qui allaient ainsi légiférer, s'efforça de maintenir les débats dans la ligne de la tradition catholique. Dans son sermon d'ouverture, nous savons par lui-même qu'il eut grand soin de ne pas atténuer les droits du pape et qu'il voulut expressément maintenir intact ce mot de Charlemagne que, « quand cette Église (l'Église romaine) imposerait un joug à peine supportable, il le faudrait souffrir plutôt que de rompre la communion avec elle ». Néanmoins, l'assemblée adopta les quatre articles si fameux de la déclaration du clergé de France. Voir l'article DÉCLARATION DE 1682, t. IV, col. 185-205, à compléter par V. Martin, *op. cit.* Si le premier article peut être considéré comme respectant suffisamment le principal spirituel du pontife romain, il n'en est pas de même des trois autres. Le deuxième, en effet, professe expressément la validité des décrets de Constance sur la supériorité du concile. Il est d'ailleurs erroné, puisque ni les papes n'ont approuvé ces décrets, ni la pratique de toute l'Église ne les a confirmés. Du troisième article, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il est fort imprécis : en réalité, il s'éclaire par le précédent et revient à prétendre que l'exercice de l'autorité pontificale est réglé par les canons conciliaires, qui lui sont supérieurs, et aussi par les coutumes, maximes et canons de l'Église gallicane, opposés aux décrets disciplinaires de Trente. Le quatrième, plus vague encore, vise à restreindre l'infaillibilité pontificale, à l'encontre des précédentes déclarations du clergé de France (1625) et de la faculté

de Paris (1663). Sur ces deux derniers actes, voir V. Martin, *op. cit.*, p. 151 sq., 270 sq.

Un édit royal du 23 mars 1682 fit de la déclaration une loi d'État et rendit obligatoire en France l'enseignement des quatre articles. La Sorbonne y fit bien opposition pendant quelque temps, moins par souci d'orthodoxie que par indépendance : il fallut se soumettre. A la demande du roi, Bossuet essaya l'apologie de ce qu'il considérait un peu comme son œuvre, dans sa *Defensio declarationis gallicanæ*, remaniée sans cesse jusqu'à son dernier jour et jamais publiée de son vivant. Le P. Mainbourg en fit autant, par son *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évêques*, Paris, 1685. Le gallicanisme s'infiltra de proche en proche jusque chez les savants bénédictins du XVII^e siècle et, parmi les historiens de l'Église, chez Tillemont, Launoy, Noël Alexandre, plus tard Fleury.

Le pape Innocent XI (1676-1689) et après lui Alexandre VIII (1689-1691) protestèrent contre la déclaration. Alexandre VIII, en 1690, la cassa formellement, comme nulle et sans valeur. L'entente ne se rétablit entre Louis XIV et le Saint-Siège que sous le pontificat d'Innocent XII (1691-1700) : les membres de l'assemblée de 1682 promus à des évêchés n'obtinrent du pape leurs bulles qu'au prix d'une rétractation et d'une lettre de repentir, et le roi, de son côté, écrivit au pape, le 14 septembre 1693, pour lui annoncer le retrait de son édit. Mais les tendances gallicanes persistèrent longtemps parmi les théologiens du clergé de France.

Le plus représentatif, sans doute, de ces maîtres de la théologie gallicane, est Honoré Tournély († 1729), qui reconnaît, à vrai dire, la primauté de Pierre, mais n'accorde à ses successeurs qu'une primauté diminuée, subordonnée à celle des conciles et des canons. Voir l'art. GALLICANISME, t. VI, col. 1096-1137.

En face de cette tradition, qui se réclame fort de Gerson et s'appuie surtout sur le concile de Constance, il faut signaler la permanence de la tradition ultramontaine, acquise à la *plenitudo potestatis* revendiquée par le Saint-Siège. Elle est brillamment représentée par les théologiens des grands ordres religieux, mais aussi par des auteurs moins intéressés aux prérogatives romaines. Citons Fénelon († 1715), dont la *Dissertatio de summi pontificis auctoritate*, composée après l'assemblée de 1682, est explicitement favorable non seulement à la suprême juridiction spirituelle, mais encore au magistère infaillible du souverain pontife. Citons encore Jean-Claude Sommier († 1737), dont l'*Histoire dogmatique du Saint-Siège, dédiée à notre Saint-Père le pape Clément XI*, 7 vol., Nancy, 1716-1733, n'était pas simplement destinée à gagner les faveurs de Rome et qui renferme tant de pages solides ; citons Mathieu Petitiidier († 1728), dont le *Traité théologique pour l'autorité et l'infaillibilité du pape*, Luxembourg, 1724, fut violemment attaqué par les jansénistes, qui en obtinrent même la suppression, par arrêt du parlement de Metz et de Paris (8 juin et 1^{er} juill. 1724). Cf., du même auteur, *Dissertation historique et critique sur le sentiment du concile de Constance, touchant l'autorité et l'infaillibilité des papes*, Luxembourg, 1727.

2. *Le fébronianisme*. — Le plus opiniâtre des canonistes « gallicans » fut, sans contredit, le Flamand Zeger Bernard Van Espen († 1728), professeur à Louvain, qui dut se réfugier en Hollande pour avoir refusé d'accepter la bulle *Unigenitus*. Il eut comme élève Jean-Nicolas de Hontheim († 1790), auxiliaire et vicaire général de l'évêque-électeur de Trèves. Persuadé que les excessives prétentions de Rome avaient creusé la scission dans l'Église, principalement avec les dissidents du protestantisme, Hontheim écrivit, sous le pseudonyme de Fébronius, en 1763, un ouvrage reten-

tissant : *De statu Ecclesiae deque legitima potestate romani pontificis*. Il n'y reconnaissait au pape qu'une simple primauté d'honneur, sans la primauté de juridiction, déniait radicalement à l'Église son caractère monarchique et subordonnait formellement le pontife romain au concile général. En conséquence, il invitait avec instance le souverain pontife à renoncer aux droits et prérogatives qu'il devait soit aux concessions de ses pairs, les autres évêques, soit aux Fausses décrétales, soit même à la violence. Les évêques, du reste, et les princes étaient véhémentement exhortés à sauvegarder l'Église menacée dans sa constitution divine, en contraignant Rome à se désister de ses prétentions, si les conseils et les prières n'y suffisaient pas. L'ouvrage servit quelque temps, malgré les inégalités et les contradictions qu'on y pouvait relever, à alimenter les polémiques des dissidents contre la hiérarchie catholique et surtout contre la primauté pontificale. Dès 1764, le pape Clément XIII (1758-1769) le condamnait et dès lors toute l'Europe fut inondée de réfutations et d'apologies. Au premier rang des adversaires de Fébronius, il faut distinguer le jésuite Zaccaria († 1795), avec son *Antifebronio*, Pisaro, 1767; Pierre Ballerini († 1764), avec son traité *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, Vérone, 1776, et Nicolas-Sylvestre Bergier († 1790), qui, malgré ses préjugés gallicans, sut écrire contre l'audacieux traité de Fébronius une lettre fort pertinente au duc Louis-Eugène de Wurtemberg, le 12 octobre 1775. Enfin, à l'incomplète rétractation de Hontheim, en 1778, le cardinal Gerdil († 1802) opposa une remarquable critique, *Animadversiones in commentarium Justini Febronii in suam retractationem*, Rome, 1793.

3. *Le josphisme et le synode de Pistoie*. — Joseph II, empereur d'Allemagne, sut accommoder à ses fins politiques et à ses visées philosophiques les théories de Fébronius. Il soumit à son placet toutes les bulles pontificales (1781) : il abolit la réserve papale et reconnut aux évêques le pouvoir d'absoudre de tous les cas réservés (1781) : il supprima de même les empêchements canoniques des troisième et quatrième degrés de parenté (1783). En même temps, il s'attaquait au pouvoir des évêques, fermait des couvents, limitait le nombre des séminaires et s'ingérait de mille manières dans l'administration ecclésiastique et jusque dans les moindres cérémonies du culte. Léopold II, successeur de cet « empereur sacristain », rapporta les lois novatrices dans les Pays-Bas, mais en Autriche le josphisme, le droit du souverain *circa sacra*, survécut ; il prédominera jusqu'en 1850.

Une autre manifestation de fébronianisme, approuvée par Joseph II, ce fut, en 1786, le congrès d'Ems. Là se réunirent, pour protester contre l'érection d'une nonciature à Munich (1785), mais surtout pour assurer l'indépendance des archevêques envers Rome, les délégués des archevêques-électeurs de Cologne, de Trèves et de Mayence, auxquels s'étaient joints les représentants de l'archevêque de Salzbourg. De cette assemblée sortit une *punctuation* en 23 articles qui abrogeaient toutes les exemptions, supprimaient les recours et demandes de dispenses à Rome, comme aussi la prestation par les évêques du serment de fidélité et d'obéissance au Siège apostolique. De plus, les bulles et les brefs des papes n'entraient en vigueur qu'après acceptation et publication par les évêques. En définitive, les électeurs prétendaient réduire les droits et les pouvoirs du pape à ceux qu'il avait durant les trois premiers siècles. Ce ne fut là qu'une démonstration sans suite : la majorité de l'épiscopat allemand demeura dans la soumission au Saint-Siège, qui, en la personne de Pie VI (1775-1799) et du nonce de Cologne, Pacca, garda une attitude ferme et résolue. En 1789, les trois électeurs reconnurent expressément le droit du souverain pontife à

envoyer des nonces et à accorder des dispenses, et Pie VI, dans sa réponse, mit en pleine lumière le fondement de ce droit et des autres prérogatives du chef de l'Église. Du reste, en 1786, le pape Pie VI, dans son bref *Super soliditate*, avait condamné à la fois le fébronianisme et la punctuation d'Ems.

En Italie, la lutte n'était pas moins vive : la plupart des cours montraient une hostilité grandissante contre le Saint-Siège. Le grand-duc de Toscane, Léopold, frère de Joseph II, secondé dans les affaires ecclésiastiques par un prélat imbu d'idées jansénistes et gallicanes, Scipion Ricci, évêque de Pistoie-Prato, et d'un professeur de Padoue, Tamburini, introduisait nombre de réformes inconsidérées dans les diocèses toscans. Pour vaincre les résistances, Léopold provoqua la réunion d'un synode, qui se tint à Pistoie, par les soins et sous la direction de Ricci. On y toucha, par une foule de mesures, au droit canonique, au culte et aux prérogatives du pouvoir civil *circa sacra* ; mais on y professa aussi le jansénisme et le gallicanisme, jusqu'aux quatre articles de la déclaration de 1682 inclusivement. Malgré la pression du gouvernement, la plupart des dix-sept évêques de la Toscane se refusèrent à adopter les décisions de ce conciliabule ; le peuple même se révolta contre les innovations : le palais de Ricci fut menacé, et à la mort de Joseph II, quand l'archiduc devint empereur, Ricci dut résigner son siège (1790). La bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, condamna le synode de Pistoie et ses doctrines nettement hétérodoxes. Il faut signaler, en particulier, la condamnation, comme hérétique, de la dénomination attribuée au pontife romain de *chef ministériel* de l'Église.

Insuaper, quæ statuit, romanum pontificem esse caput ministeriale, sic explicata ut romanus pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, quæ velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiæ caput pollet in universa Ecclesia : Hæretica.

À la fin du même document est réprochée la témérité insigne et frauduleuse du synode, qui a osé louer et adopter les quatre articles gallicans de 1682, malgré les condamnations des papes Innocent XI et Alexandre VIII. Ricci se soumit en 1799 et renouvela sa rétractation, en 1805, aux pieds de Pie VII. Voir l'art. PISTOIE (*Synode de*), t. XII, col. 2134-2230.

La papauté avait malheureusement moins bien défendu ses prérogatives en cédant, de guerre lasse, à l'offensive des cours et des gouvernements, qui exigeaient la suppression de l'ordre des jésuites. La Compagnie de Jésus supprimée par le pape, qu'elle avait toujours vaillamment servi, allait manquer à l'Église pour un temps, qui serait particulièrement tourmenté et périlleux.

3^e *De la révolution française au concile du Vatican* (1789-1870). — Nous n'avons rien dit de l'action des papes contre le jansénisme ou contre le quietisme ; il est à remarquer, à ce propos, que si le gouvernement royal, en France, sut retrouver la véritable notion du magistère pontifical pour demander la condamnation du jansénisme et du quietisme, les parlementaires gallicans lièrent finalement partie avec les disciples dégénérés d'Arnauld pour faire front contre l'autorité suprême du Saint-Siège. Tandis qu'à Utrecht, dès 1723, un schisme positif se déclarait et se consommait, en opposition à la bulle *Unigenitus*, en France, jansénistes aigris et gallicans obstinés étaient prêts pour des entreprises de plus vaste envergure.

1. *La constitution civile du clergé*. — La constitution civile du clergé fut, en effet, l'aboutissement non pas seulement des menées des « philosophes », mais encore des rancunes et des préjugés accumulés et coalisés contre Rome depuis cent cinquante ans et plus. Ce que nous devons signaler ici, dans cette nouvelle et révolu-

tionnaire pragmatique du 12 juillet 1790, c'est, en même temps que le bouleversement des lois et des coutumes canoniques, la rupture presque complète des liens hiérarchiques avec Rome et la méconnaissance de la primauté du pape.

Le 13 avril 1791, par le bref *Charitas*, Pie VI condamnait solennellement cette violation des droits de l'Eglise et de son chef, interdisant, du même coup, aux ecclésiastiques de prêter le serment à la constitution, « hérétique en plusieurs articles, sacrilège, schismatique, renversant les droits du Saint-Siège, aussi opposée à l'ancienne discipline qu'à la nouvelle ».

On sait comment le schisme s'aggrava par la persécution et comment cette persécution atteignit Pie VI lui-même, qui devait être, suivant ses ennemis, le dernier pape. Voir l'art. CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ, t. III, col. 1537 sq.

2. *Concordat et Articles organiques*. — Pie VII (1800-1823), successeur de Pie VI, presque aussitôt après son avènement, put rétablir en France son autorité, avec le libre exercice du culte. Le concordat signé en 1801, devenu loi d'État en 1802, consacrait, une fois de plus, la primauté romaine. Toutefois, au Concordat, traité bilatéral, Bonaparte fit accoler soixante-dix-sept articles organiques, rédigés par ses légistes, à l'insu du pape, et promulgués avec le Concordat, comme s'ils formaient avec lui un tout indivisible (8 avril 1802). À l'instar de l'ancien régime, on veut sauvegarder les libertés gallicanes : l'exequatur gouvernemental est requis pour la publication et la mise en vigueur des actes pontificaux ; la déclaration de 1682 sera obligatoirement enseignée dans les séminaires ; l'appel comme d'abus est rétabli, et certains cas sont prévus, où les ecclésiastiques sont justiciables du Conseil d'État ; aucun concile ne peut se tenir sans autorisation du gouvernement. Bref, tout l'arsenal désuet de la monarchie est de nouveau utilisé. C'est en vain que Pie VII protesta contre cette addition. Par ailleurs, on a pu dire que les Articles organiques ont servi à faire passer le Concordat, malgré l'opposition acharnée qu'il soulevait. Rien, en revanche, ne désarma la fraction des anticoncordataires de la Petite-Église, en France, et des stévenistes en Belgique, qui, les uns et les autres, ne voyaient dans l'acte de 1801 qu'un attentat sacrilège aux droits imprescriptibles de l'Eglise et déclinaient la juridiction des évêques nouveaux, exemple que suivra, en 1809, la secte tyrolienne des manhartiens à l'égard des prêtres envoyés par la Bavière.

Encore faut-il ici souligner cet acte considérable, inouï dans les fastes de la papauté, par lequel Pie VII demandait à tout l'ancien épiscopat une démission pure et simple et déclarait qu'en cas de refus il passerait outre, déposant ainsi de leurs sièges les anciens titulaires. Au seuil du XIX^e siècle, c'était une solennelle affirmation, par un fait immense, de la primauté du pontife romain.

Ni les exigences de Napoléon, dans l'affaire du mariage de son frère Jérôme, que Pie VII refusa de déclarer nul, ni la procédure gallicane que l'empereur mit en œuvre pour faire casser son propre mariage, ni la pression exercée sur le pape prisonnier pour lui arracher les onze articles préliminaires du concordat de Fontainebleau (1813), n'eurent raison de la résistance de Pie VII et ne purent lui faire abandonner les droits essentiels du Siège apostolique : le pape au dernier moment parvint à se ressaisir en dépit des manœuvres de l'empereur.

3. *Léslation et renaissance catholique*. — Louis XVIII conclut avec le pape Pie VII une nouvelle convention, le 11 juin 1817, laquelle ne fut jamais exécutée. Mais les Articles organiques furent en partie laissés dans l'oubli jusqu'à ce que, sous le ministère de Villèle, en 1824, un décret royal vint ordonner de nouveau

l'enseignement des quatre articles dans les séminaires.

Cependant, une série de concordats allemands, conclus entre la papauté et les différents États, après le congrès de Vienne, donnaient à l'autorité du Saint-Siège l'occasion de s'affirmer au pays de Luther et de Fébronius, tandis qu'un renouveau catholique y rendait à la vieille foi romaine son prestige dans la littérature et dans les arts.

En France, le comte Joseph de Maistre († 1821) faisait paraître son livre fameux *Du pape*, Paris, 1820, où il s'attache à démontrer non par la théologie, mais par « la nature des choses », comment l'Eglise universelle appelle la suprématie pontificale, et celle-ci l'infailibilité du souverain pontife. L'ordre naturel, c'est, en effet, que l'Eglise soit gouvernée « comme toute autre association », que son gouvernement soit une monarchie, étant donné « le nombre des sujets et l'étendue de l'empire ». Voir l'art. MAISTRE (*Joseph de*), t. IX, col. 1663-1678. L'abbé Félicité de Lamennais († 1854) soutenait au début des idées semblables, principalement dans son ouvrage *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, 1825. Tous deux s'élevaient avec éloquence contre les survivants de ce vieux gallicanisme qui ne pouvait concevoir, disaient-ils, les libertés de l'Eglise de France que dans l'asservissement à l'État.

Bientôt, le choc du gallicanisme et du libéralisme, la conjonction parfois de ces deux tendances, au cours du XIX^e siècle, font apparaître, plus manifeste que jamais, la nécessité d'une suprême juridiction spirituelle. Les changements de régime, en France, l'insurrection de la Belgique, les soulèvements de Grèce, de Pologne, d'Arménie, l'émancipation des Irlandais, les menées du carbonarisme italien, les agitations pour le *Risorgimento*, autant d'occasions pour le souverain pontife d'intervenir. Pie VIII (1829-1830), dans sa première encyclique du 24 mai 1829, s'élève à la fois contre « ces sophistes du siècle qui ouvrent le port du salut à toutes les religions » et contre « ces sociétés secrètes d'hommes factieux qui s'appliquent à désoler l'Eglise et à perdre l'État ». En Allemagne, c'est contre la législation anticonciliaire concernant les mariages mixtes que doit agir le chef de l'Eglise, par un bref du 25 mars 1830 et par une suite d'actes d'autorité. En Portugal, Grégoire XVI (1831-1846), dans les années 1833 et 1834, menace dom Pedro et Marie II des peines canoniques les plus sévères et obtient que cesse la persécution dirigée contre le clergé. En 1845, il reproche au tsar Nicolas I^{er} les brutales injustices de son gouvernement à l'égard des catholiques et en obtient l'atténuation des lois persécutrices. En Suisse, les catholiques, aux prises avec un gouvernement sectaire, sont vigoureusement défendus par le pasteur suprême, dans l'encyclique du 17 mai 1835. En France enfin, le libéralisme religieux de Lamennais est condamné par l'encyclique *Mirari vos*, de 1834.

Avec Pie IX (1846-1878), l'action du pontife romain s'intensifie encore, au fur et à mesure que les nécessités de l'heure l'exigent. Libéralisme en Italie, josphisme en Autriche, appellent tour à tour la réprobation du pape, tandis qu'en Allemagne, de 1857 à 1860, il signe avec les principaux États une série nouvelle de concordats pacificateurs et qu'en Angleterre, par un bref du 29 septembre 1850, il rétablit la hiérarchie catholique.

Mais c'est surtout avec l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* (8 déc. 1864) que s'affirme la primauté spirituelle du vicaire de Jésus-Christ. Toutes les erreurs issues du gallicanisme, du rationalisme et du libéralisme y sont réprouvées une fois de plus. Retenons, parmi les propositions condamnées, celles qui visent particulièrement la primauté du pape :

XXIII. Les souverains pontifes et les conciles œcuméniques se sont écartés des limites de leur pouvoir, ont usurpé

les droits des princes et se sont trompés dans certaines de leurs définitions, même en matière de foi et de morale. — XXXIII. Il n'est pas permis aux évêques de publier même les lettres apostoliques sans la permission du gouvernement.

— XXXIV. La doctrine de ceux qui comparent le pontife romain à un prince libre et exerçant son pouvoir dans l'Église universelle est une doctrine qui a prévalu au Moyen Âge. — XXXV. Rien n'empêche que, par un décret d'un concile général ou par le fait de tous les peuples, le souverain pontifical soit transféré de l'évêque et de la ville de Rome à un autre évêque et à une autre ville. — XXXVI. On peut instituer des Églises nationales soustraites à l'autorité du pontife romain et pleinement séparées de lui. — XXXVII. Trop d'actes arbitraires de la part des pontifes romains ont poussé à la division de l'Église en orientale et occidentale. — XLIX. L'autorité séculière peut empêcher les évêques et les fidèles de communiquer librement avec le pontife romain et réciproquement. — L. L'autorité séculière a par elle-même le droit de présenter les évêques et peut exiger d'eux qu'ils prennent en main l'administration de leurs diocèses avant qu'ils aient reçu du Saint-Siège l'institution canonique et les lettres apostoliques. — LI. Bien plus, la puissance séculière a le droit de déposer les évêques et de les priver de l'exercice de leur ministère pastoral;... elle n'est pas tenue d'obéir au pontife romain en ce qui concerne l'institution des évêchés et des évêques. Texte latin dans Denz-Bannw., n. 1723 sq.

En divers pays, Italie, France, Russie, le pouvoir civil interdit la publication du document pontifical. Mais en France, l'épiscopat et l'opinion catholique, sans distinction d'écoles ou de partis, élevèrent contre cette interdiction d'énergiques protestations; ceux-là même qui seraient un peu plus tard les adversaires de la définition de l'infaillibilité pontificale se firent alors les défenseurs de la suprême juridiction du chef de l'Église.

4. *Le concile du Vatican et la définition de la primauté romaine.* Au reste, la primauté du pape n'était pas directement mise en question parmi les théologiens catholiques, mais seulement l'infaillibilité personnelle du pontife romain, conséquence logique de sa suprême autorité spirituelle; encore ne voulait-on discuter que l'opportunité d'une définition de cette prérogative.

Quoi qu'il en soit, la primauté continuait de s'exercer : le 14 décembre 1869, la constitution *Apostolicæ Sedis*, du 12 octobre précédent, modifiait, sans attendre l'ouverture du concile, toute la législation canonique des censures et des cas réservés. Le 29 juin 1868, Pie IX avait publié la bulle d'indiction du concile, dont il fixait l'ouverture au 8 décembre 1869. Les 8 et 13 septembre, deux autres lettres apostoliques avaient été adressées, l'une, *Arcana divinæ Providentiæ*, à tous les évêques schismatiques d'Orient, l'autre, *Humis omnes*, aux protestants et aux membres des autres communions dissidentes. Mais aucun prélat grec ou oriental ne parut au concile, ni aucun représentant des autres confessions séparées. Nous n'avons pas à étudier ici en détail l'histoire du concile, voir l'art. VATICAN (*Concile du*), mais seulement à marquer le résultat auquel il aboutit sur la présente question. Le 18 juillet 1870, dans la IV^e session publique, s'ouvrit le scrutin définitif, par lequel fut adoptée par une majorité importante la constitution *Pastor æternus* sur l'Église, que Pie IX promulgua sur-le-champ. Le c. IV aborde et définit le magistère infaillible du pape, tandis que les chapitres précédents concernent sa primauté. Le c. I^{er} reconnaît et proclame la primauté de saint Pierre, en condamnant toute assertion qui tenterait de la nier ou de la ramener à une simple primauté d'honneur. Le c. II définit spécialement « la perpétuité » de cette primauté de saint Pierre dans ses successeurs, les pontifes romains :

Quod autem in beato apostolo Petro, princeps pastorum et pastor magnus ovium, Dominus Christus, Ce que le prince des pasteurs, le souverain pasteur des brebis, Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour le salut

in perpetuum salutem ac perenne bonum Ecclesiæ instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quæ fundata super petram ad finem sæculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est.

Nulli sane dubium, immo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiæ catholice fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, salvatore humani generis ac redemptore, claves regni accepit : qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctæ Romanæ sedis, ab ipso fundatæ ejusque consecrate sanguine vivit et præsidet et judicium exercet. (Conc. Ephésinum, act. 3^a; cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1295.) Unde quicumque in hac cathedra Petri succedit, is secundum Christi institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. « Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petreæ perseverans suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit. » (S. Leo, *Serm.*, III, *De sui natali*, 3, P. L., t. LV, col. 146.) Hac de causa ad romanam Ecclesiam propter potentioris principalem necessesse semper tuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles. (S. Irénée, *Contra hæreses*, I, III, c. III, P. G., t. VII, col. 849), ut in ea sede, e qua « venerandæ communionis jura » (S. Ambrosius, *Epist.*, XI, I, P. L., t. XVI, col. 946) in omnes dimanant, tanquam membra in capite consociata in unam corporis compagem coalescerent.

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi institutione seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut romanum pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem : A. S. Denz-Bannw., n. 1824, 1825.

Le c. III, *De vi et ratione primatus romani pontificis*, précise bien que le pape est, par le fait, investi d'un pouvoir direct et immédiat sur toute la chrétienté, sur toute la hiérarchie, sans préjudice d'ailleurs des droits de la juridiction ordinaire et immédiate des évêques qui sont très explicitement rappelés. Par conséquent, le pape doit jouir du libre exercice de son ministère apostolique et de la libre communication avec tous les membres et toutes les parties de l'Église; en toute cause canonique, on peut interjeter appel à son jugement, lequel est irréfutable même par un concile œcuménique. Voici les passages essentiels de ces textes :

Docemus et declaramus, Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine,

perpétuel et le bien de l'Église, a institué dans la personne du bienheureux apôtre Pierre, il faut, avec son aide, que cela dure dans cette Église, qui, fondée sur la pierre, doit demeurer inébranlable jusqu'à la fin des siècles. Nul ne doute, tous les siècles savent que le glorieux saint Pierre, prince et chef des apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Église catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sauveur et redempteur du genre humain, les clefs du royaume et que, jusqu'aujourd'hui, il vit toujours, preside, juge dans ses successeurs, les évêques du saint siège de Rome, fondé par lui et consacré par son sang. (Conc. d'Éphèse.) (Quiconque dès lors succède à Pierre sur cette chaire, celui-là, selon l'institution du Christ, détient la primauté de Pierre sur toute l'Église. « Ainsi demeurent les dispositions prises par la vérité même, et le bienheureux Pierre, qui garde la force une fois reçue de la pierre, n'abandonne point le gouvernement de l'Église qui lui fut confiée. (Saint Léon.) C'est pour cette raison que de tout temps il fut nécessaire, qu'avec l'Église romaine, à cause de son pouvoir tout spécial, se mit d'accord toute l'Église, en d'autres termes les fidèles de partout » (saint Irénée), pour que, en ce siège, source, pour tous, des droits de la communion » (saint Ambroise), ils se fondissent en un seul corps, étant les membres associés à la tête.

Si quelqu'un prétend, dès lors, que ce n'est point par l'institution du Christ, et donc de droit divin, que le bienheureux Pierre a des successeurs de sa primauté sur toute l'Église, ou que le pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre en ce qui concerne la primauté, qu'il soit anathème.

Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine,

nente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum, et hanc romanæ pontificis jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse, erga quam e juscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicæ subordinationis veraciter obediunt, obstringuntur, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; ita ut, custodita cum romano pontifice tam communione quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore... Denz.-Bannw., n. 1827.

Tantum autem abest, ut hæc summi pontificis potestas officiat ordinariæ ac immediatæ illi episcopalis jurisdictionis potestati, quæ episcopi, qui positi a Spiritu sancto in apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur... *Ibid.*, n. 1828.

Et quoniam divino apostolici primatus jure romanus pontifex universæ Ecclesiæ præest, docemus etiam et declaramus eum esse iudicem supremum fidelium et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse iudicium recurri; Sedis vero apostolicæ, cujus auctoritate major non est, iudicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de eius licere judicare iudicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant licere ab iudiciis romanorum pontificum ad œcumenicum concilium tanquam ad auctoritatem romano pontifice superiorem appellare. *Ibid.*, n. 1830.

Si quis itaque dixerit, romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem

par une disposition du Seigneur, à sur toutes les autres une prééminence (lui conférant) un pouvoir ordinaire; que ce pouvoir de juridiction du pape, pouvoir qui est épiscopal, est immédiat; que ce pouvoir oblige pasteurs et fidèles de tout rite et de toute dignité, pris à part ou considérés en bloc, aux devoirs de la subordination hiérarchique et de l'obéissance vraie, non seulement en matière de foi et de morale, mais aussi en ce qui touche la discipline et le gouvernement de l'Eglise répandue dans le monde. De la sorte, en gardant avec le pape l'unité de communion et la profession d'une même foi, l'Eglise du Christ est un seul troupeau, sous un seul pasteur suprême...

Loin d'ailleurs que ce pouvoir du souverain pontife porte préjudice au pouvoir ordinaire et immédiat de la juridiction épiscopale, qui fait des évêques, établis par le Saint-Esprit et successeurs des apôtres, les vrais pasteurs qui doivent paître et diriger, chacun pour son compte, le troupeau qui leur est assigné; ce pouvoir des évêques n'en est que mieux affirmé, renforcé, défendu par le pasteur suprême et universel...

Puis donc que c'est par le droit divin de sa primauté apostolique que le pape est à la tête de l'Eglise universelle, nous enseignons et déclarons aussi qu'il est le juge suprême des fidèles et que, dans toutes les affaires ressortissant au contrôle ecclésiastique, il est loisible de recourir à son tribunal. Quant au Siège apostolique, n'y ayant aucune autorité supérieure à la sienne, ses jugements ne peuvent être révisés par personne, et nul n'a le droit de juger son jugement. Ainsi ceux-là s'écartent de la voie droite de la vérité, qui affirment qu'il est licite d'en appeler des sentences du pape au concile œcumenique comme à une autorité supérieure à celle du souverain pontife.

Dès lors, si quelqu'un dit que le pape a simplement un office de surveillance ou de direction et non un pouvoir juridictionnel plein et suprême sur toute l'Eglise, non seulement en matière de foi et de morale, mais encore en ce qui touche la discipline et le gouvernement de l'Eglise répandue dans tout le monde; que de ce pouvoir suprême il n'a que le principal et non toute la plénitude; ou encore que ce pouvoir n'est pas un pouvoir ordinaire et immé-

diat sur toutes et chacune des Eglises, sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles, qu'il soit anathème. — A. S. *Ibid.*, n. 1831.

Désormais, la définition solennelle de la primauté du pape est acquise, et la théologie se devra d'en faire état. Ce n'est pas que les apologistes n'aient plus à en justifier les fondements historiques; Pie X (1903-1914), en condamnant le modernisme, par le décret *Lamentabili*, en 1907, réprouvera encore deux propositions qui ont trait précisément aux origines du dogme et du fait de la primauté romaine :

55. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est, sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia. — 56. Ecclesia romana non ex divinæ Providentiæ ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est. Denz.-Bannw., n. 2055, 2056.

Au vrai, nous reconnaissons ces assertions; mais le théologien n'a plus qu'à ajouter les précisions et les conclusions utiles. L'article PAPE, t. XI, col. 1877-1944, expose en détail et précise comment, dans le gouvernement ecclésiastique, tout aboutit au pape. Il ne nous reste présentement qu'à énoncer un certain nombre de conclusions.

IX. CONCLUSIONS. — Du long exposé qui précède, il résulte que le gouvernement suprême de l'Eglise catholique est attaché au siège de Rome; que cette juridiction universelle du pontife romain est un pouvoir sans appel, illimité en choses ecclésiastiques, ordinaire et direct, immédiat aussi sur tout le troupeau du « Pasteur éternel »; enfin que cette primauté spirituelle du successeur de Pierre s'ordonne à l'unité du corps du Christ. C'est sur ces trois points qu'il nous faut insister pour finir.

1^{re} Primauté du pape et siège de Rome. — En quel sens et à quel titre la primauté de Pierre et de ses successeurs est-elle liée au siège romain ? Le droit divin de Pierre lui-même a son origine dans la volonté du Christ, constituant son Eglise sur un fondement indéfectible. C'est de ce droit divin encore que les successeurs légitimes de Pierre, les évêques de Rome, tiennent, à leur tour, leur primauté : tel est le fait que nous livre la tradition catholique, en sorte que, de droit divin, au moins médiatement, les évêques de Rome sont à perpétuité les vicaires du Christ, investis de la même primauté qui fut conférée à Pierre. Ainsi parle le concile du Vatican.

Mais est-il de foi que la primauté spirituelle voulue par le Christ doive être indissolublement liée au siège de Rome ? Et sommes-nous tenus de croire que nulle autorité, pas même celle du pape, ne puisse transférer cette primauté à un autre siège ?

Pour répondre à cette question complexe, qui n'est pas neuve, il faut, en définitive, examiner les conditions qui actuent et situent le droit divin dans le siège de Rome et, par le fait, les modalités historiques et juridiques en vertu desquelles la primauté de Pierre et de ses successeurs demeure et doit demeurer liée au siège romain. Quatre solutions sont en présence.

1. Le privilège du siège de Rome est de droit divin : c'est un ordre formel du Christ qui a déterminé le choix de la Ville éternelle. Ainsi ont pensé des théologiens comme Melchior Cano, Grégoire de Valentia et d'autres, en tête desquels il faut citer saint Robert Bellarmine. Mais il semble bien que cette opinion ne puisse être théologiquement démontrée.

2. Ni le Christ ni même Pierre lui-même n'ont voulu lier la primauté au siège romain. La connexion que nous constatons n'est qu'un simple fait historique, humain. Ainsi pensaient certains jansénistes du XVIII^e siècle, les tenants du synode de Pistoie condamné par

Pie VI, Fébronius et un certain nombre de gallicans. Ainsi enseignait Nuytz, professeur de Turin, condamné, lui aussi, par Pie IX, en 1851 et de nouveau dans le *Syllabus*. La conséquence d'une telle doctrine, c'est que l'Eglise pourrait, *indépendamment même du pape*, transférer la primauté à tout autre siège épiscopal que celui de Rome : opinion qui, supposant une autorité ecclésiastique supérieure à celle du pape, se trouve par là même écartée tant par la tradition que par la constitution *Pastor æternus*.

3. Une opinion, moins radicale et que les Pères du concile du Vatican se sont abstenus de réprouver formellement, a été soutenue par D. Soto, Bañez, Paludan et d'autres théologiens. Selon eux, Pierre a librement, de sa seule détermination propre, fait élection de Rome pour y établir son siège définitif et le centre de l'unité catholique, en sorte que le pontife romain, son successeur, peut, avec la même liberté, prendre une détermination différente, qui transférerait la primauté à un autre siège épiscopal.

4. L'opinion communément reçue, celle qui s'accorde le mieux avec l'enseignement des Pères et des conciles, comme avec l'ensemble des théologiens, estime que ce n'est point sans une intervention spéciale de la Providence que Pierre a finalement choisi Rome comme son séjour. Cette doctrine est défendue par Franzelin, Palmieri, Perrone, Billot, Bainvel, Tanquerey, de Groot, Schultes, Van Noort, Mgr d'Herbigny. On la qualifie volontiers de théologiquement certaine. Mais il faut, pour demeurer dans cette note, ne pas exagérer la portée de la thèse. Il faut affirmer, sans doute, que l'élection de Rome par Pierre a manifestement été confirmée par Dieu, sans cependant avoir été formellement l'objet d'un précepte divin antécédent. Il faut en déduire que ce choix ne peut être changé par aucune autorité humaine, pas même par le souverain pontife en personne. Mais il faut ajouter que le pape demeure libre de choisir le lieu de sa résidence, c'est-à-dire de sa présence effective et réelle, pourvu qu'il demeure en droit et en fait évêque de Rome. C'est du reste ce qui advint pendant le séjour de la papauté en Avignon, ce qui était arrivé bien des fois auparavant, ce qui devait arriver encore bien souvent dans la suite. Enfin, il ne saurait être question de considérer Rome comme éternelle, en tant que ville, et de faire de cette perpétuité un dogme de foi : ce n'est pas nécessaire à la primauté de l'évêque de Rome. Il reste que la succession de Pierre dans la primauté est liée au siège de Rome par le fait même de Pierre, agissant non point nécessairement en conséquence d'un ordre formel du Christ, mais sous l'action de la Providence, sans qu'il paraisse absolument indispensable de faire appel à une révélation au sens précis du mot. Les Actes des apôtres mentionnent la manifestation surnaturelle qui invita Paul à passer d'Asie en Macédoine. Act., xvi, 9. Rien n'empêche de supposer que Pierre, en venant à Rome, aurait été guidé par de semblables avertissements. Rien non plus ne le démontre, et il convient, en ces matières où l'histoire a son mot à dire, de ne pas affirmer plus que l'on ne peut prouver. Il reste du moins que Rome ne conféra pas la primauté à ses évêques, qu'elle la reçut par suite d'une particulière et précise disposition de Dieu.

2^e *Rapports de la primauté pontificale et de la juridiction des évêques.* — Nous avons dit que, devant les difficultés d'une solution de ce problème, le concile de Trente avait finalement renoncé à prendre parti et avait même laissé en suspens la définition projetée de la primauté du pape. A l'époque du concile du Vatican, le sujet était assez clarifié pour que l'on pût essayer de donner des précisions qui n'étaient pas possibles au xvi^e siècle. A définir la primauté pontificale, nul ne voyait de difficultés ; néanmoins, au concile, quelques-

uns des membres de l'opposition étaient d'avis qu'il était bon non point de limiter, mais de délimiter l'autorité universelle attribuée au pape. Ce qui fut fait pour la prérogative de l'infaillibilité, dont l'objet et les conditions furent soigneusement précisés, aurait dû être fait, pensaient-ils, pour la primauté elle-même. Rien ne ferait mieux comprendre ce qu'était celle-ci que la comparaison des droits réciproques du pape et des évêques. Le temps malheureusement ne permit pas au concile de mener à bien cette discussion.

Telle qu'elle fut proposée aux Pères, le 9 mai 1870, la constitution *Pastor æternus* déclarait, dans son c. III, que le pouvoir de juridiction du pape était un pouvoir épiscopal, ordinaire et immédiat : *docemus et declaramus, hanc, quæ proprie est episcopalis jurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam*. Cf. Mansi-Petit, *Concil.*, t. LII, col. 5 D. Ce sont exactement les mots qui seront employés dans la définition même, ci-dessus, col. 336 sq. Le projet ajoutait d'ailleurs, presque immédiatement, que ce pouvoir du souverain pontife n'était pas en opposition avec le pouvoir de juridiction des évêques, lequel était, lui aussi, ordinaire et immédiat, *ibid.*, col. 6 A, texte qui fut de même finalement adopté. Bien qu'il ne soit dit nulle part que ce pouvoir épiscopal est de droit divin, c'est ce qui ressort néanmoins de l'ensemble de la constitution et aussi de textes que nous verrons plus loin. Nul n'aurait songé à l'époque du Vatican à faire de l'épiscopat, en tant que tel, une institution de droit positif humain. C'est de droit divin qu'il existe des évêques, et, puisque leur pouvoir juridictionnel est dit *ordinaire*, c'est donc qu'il n'est pas simplement une délégation du pouvoir pontifical.

La difficulté restait, à vrai dire, de montrer le rapport entre ces deux juridictions, toutes deux épiscopales, ordinaires et immédiates. Dans les critiques qui furent adressées, lors de la discussion générale, au c. III du projet distribué par la députation de la foi, il convient de retenir celles qui furent faites par Mgr Dupanloup, à la séance du 10 juin : l'évêque d'Orléans y reprenait, comme il le dit lui-même, les arguments énoncés avant lui par d'autres orateurs de l'opposition : « La primauté du pape, disait-il, nous l'acceptons tous, c'est-à-dire la plénitude de son pouvoir. Mais, de même que l'océan a des limites, de même nous pensons que la primauté a les siennes et doit être réglée dans son exercice. » Les mots *potestas episcopalis, immediata, ordinaria*, employés pour caractériser le pouvoir pontifical, ne lui plaisaient guère, et comme jadis à Trente l'évêque de Lavaur, ci-dessus, col. 323, il rappelait le mot de saint Grégoire : *Si unus universalis est (episcopus) restat ut vos episcopi non sitis*. « Je ne nie point, continuait-il, que, dans un sens très vrai, la juridiction du pape sur chaque diocèse soit épiscopale, puisque le pape est le chef des évêques, qu'elle soit ordinaire, puisque à coup sûr elle n'est pas déléguée, qu'elle soit immédiate, puisqu'elle peut s'exercer directement sur chacun. Mais, puisque la juridiction de l'évêque, elle aussi, est épiscopale, immédiate et ordinaire, que ces mots par l'usage, par le droit, par la nature même des choses sont consacrés, quand il s'agit de l'évêque, je ne serais pas d'avis que ces mots fussent employés, afin que les juridictions de l'évêque et du pape soient marquées comme distinctes et différentes, bien que dérivées de la même source et tendant à la même fin, bien que limitées de manière différente. Je m'associe donc aux amendements qui ont déjà été proposés sur ce point. » *Ibid.*, col. 573-574.

L'amendement essentiel tendait à remplacer le mot *jurisdictio episcopalis* par celui de *jurisdictio primatialis* ; c'est à son sujet que parla aussi, non sans habileté, l'évêque de Saint-Brieuc, dans la même séance. *Ibid.*, col. 592-593. Le schéma proposé par la députation de la foi faisait état du mot de saint Grégoire : *meus honor*

est honor universalis Ecclesiarum; non sans malice, le prélat demandait que l'on n'arrêtât pas trop tôt la citation et que l'on ajoutât les mots du vieux pape : *Si sua unicuique episcopo jurisdictio non servatur, quid aliud agitur nisi ut per nos, per quos ecclesiasticus custodiri debet ordo, confundatur?* *Ibid.*, col. 596 B.

Mais la députation de la foi tint bon sur ces mots : voir *ibid.*, col. 10-11, les réponses faites aux amendements proposés. Sur le mot *episcopalis*, elle renvoyait aux explications qui seraient données dans la II^e partie de la constitution *De Ecclesia Christi*; elle expliquait le mot *immédiat*, le justifiant par les réponses de Pie VI aux « punctateurs d'Ems », où le pontife faisait valoir, pour appuyer ses dires, des mots de Gerson et même de Bossuet; elle développait enfin les raisons pourquoi cette juridiction ne pouvait porter ombrage à celle des évêques.

Elle faisait d'abord remarquer que le schéma proposé expliquait nettement que la juridiction des évêques était, elle aussi, ordinaire et immédiate; elle ajoutait : « Les difficultés faites proviennent de fausses suppositions ou d'explications inexactes de ce pouvoir immédiat que le schéma attribue au pape : on lui fait signifier qu'il pourrait n'y avoir pas, de droit divin, dans l'Eglise des évêques, qui sont les pasteurs particuliers, ou que le pape pourrait un jour gouverner l'Eglise sans évêques, sans pasteurs particuliers : *quasi significaretur aut episcopos, qui sunt pastores particulares, non esse in Ecclesia jure divino semper debere, aut romanum pontificem regere unquam posse Ecclesiam absque episcopis seu pastoribus particularibus*. Mais, ce qui est vrai, c'est que le pape a sur l'Eglise universelle un pouvoir ordinaire et immédiat en ce sens que, suivant une constitution de droit divin (*ex statuto divinitus ordine*), il appelle à partager sa sollicitude des évêques particuliers, qui, avec un pouvoir ordinaire et immédiat, paissent et gouvernent les troupeaux particuliers qui leur sont confiés.

Ces explications données par la députation de la foi devaient s'inscrire dans la *Constitutio dogmatica II^a de Ecclesia Christi*, qui ne put être discutée. Voir le texte t. LIII, col. 308 sq. On y reprenait, somme toute, les définitions préparées à Trente sur l'organisation générale de l'Eglise et de sa hiérarchie. Le c. IV, qui visiblement s'inspire de certains des textes présentés jadis, expose que l'Eglise n'est pas un agrégat de membres égaux; les ministres qui y accomplissent les fonctions sacrées ne s'y distinguent pas seulement d'ailleurs par des droits inégaux au point de vue des sacrements. Outre un pouvoir d'ordre plus étendu, les évêques ont, en plus des simples prêtres, le droit de gouverner, avec un pouvoir propre et ordinaire, les Eglises qui leur sont confiées. Et le texte ajoute :

Itaque et singuli in sua quisque Ecclesia et congregati in synodis de doctrina et disciplina decernunt, leges ferunt, judicium exercent. Neque fas est presbyteris sive aliis clericis suo in gradu et munere quidquam sine antistitis auctoritate agere : ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eodem propositos gubernetur.

Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam Ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificum quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti conjuncto, tributum esse constat, protestante Domino (sur le texte de Matth., XVIII, 18). Quapropter inde ab Ecclesia primordiis oecumenicorum conciliorum decreta et statuta jure merito tanquam Dei sententiae et Spiritus sancti placita summa veneratione et pari obsequio a fidelibus suscepta sunt.

On voit le souci qu'a le texte d'établir le droit divin des évêques, leur rôle de docteurs, de pasteurs et de juges, et non seulement de chacun dans son Eglise particulière, mais encore, quand ils sont groupés en concile, pour enseigner et gouverner l'Eglise univer-

selle. Le dernier paragraphe essaie ensuite de montrer comment ce droit se raccorde au droit suprême du souverain pontife :

At quoniam primatus Petro datus est, ut una Ecclesia Christi et cathedra una monstraretur, romano pontifici ceteri praesules subjecti sunt, tum singuli in propriis Ecclesiis administrandis, tum universi in communibus Ecclesiae negotiis gerendis. Ad summum enim hierarchiam pertinet novas Ecclesias instituere, jam institutas aliis finibus circumscribere aut prorsus abolere, singulis proprios pastores vel eligere vel electos confirmare, horum potestatem etiam ordinariam ampliare et restringere, acta sive singulorum sive synodorum dijudicare, ipsos quoque praesules, ubi opus est, a munere removere. Neque hi pro universali Ecclesia quidquam disponere vel discernere possunt, nisi a regnante pontifice in partem sollicitudinis vocati : et licet, ab eo congregati, tanquam veri judices et fidei decreta et disciplinae leges condant, romani pontificis est generalia eorum concilia non solum convocare et dissolvere, sed etiam dirigere et confirmare. *Ibid.*, col. 310.

Sur cet effort de serrer d'un peu plus près le problème des rapports entre deux pouvoirs de droit divin, on ne lira pas sans intérêt le rapport du P. J. Kleutgen, S. J., rédigé après lecture des observations faites par divers membres du concile. « Sur ce qui concerne, dit-il, la part qu'ont les évêques dans le gouvernement de l'Eglise et ce qui touche à l'autorité des conciles, il ne semble pas y avoir de difficulté. Les évêques appelés par le pape à partager sa sollicitude ne sont point de simples conseillers; de concert avec le pape, ils publient de vrais décrets comme juges et définitifs; ces décrets ont une autorité souveraine et obligent toute l'Eglise : ceci posé, il n'y a aucun doute que les évêques n'aient quelque rôle dans l'enseignement et le gouvernement. Mais, d'autre part, il est défini au can. 3 de la 1^{re} constitution que le souverain pontife est dépositaire non point de la part principale de l'autorité, mais de toute la plénitude du pouvoir suprême (*non potiores tantum partes, sed totam plenitudinem supremæ potestatis*); il s'ensuit donc que ce pouvoir suprême est dans un double sujet, dans le corps des évêques uni au pape et dans le pape seul. C'est ici qu'il paraîtrait y avoir difficulté. *Et hoc videatur difficile esse.* » Mansi-Petit, *Concil.*, t. LIII, col. 321 BC.

En définitive, et pour résumer cette discussion, le droit constitutionnel de l'Eglise présente une particularité qui empêche de le comparer à aucun des droits existants. L'Eglise n'est pas à coup sûr une fédération, où des dynastes plus ou moins autonomes se grouperaient autour d'un président, même investi de très grands pouvoirs, comme les divers souverains de l'Allemagne de 1871 se groupaient autour de l'empereur allemand. Ce n'est pas non plus un Etat centralisé selon la formule napoléonienne, où opéreraient, dans les diverses portions du territoire, des préfets *ad nutum*, simples délégués du pouvoir central. C'est quelque chose de très particulier, où il faut faire la part tant des institutions de droit divin que des déterminations que les événements ont apportées à ce droit.

C'est au pape, somme toute, qu'il appartient, dans la plénitude de son pouvoir, de concilier son droit et sa mission avec la mission et le droit des évêques. Selon une sagesse et une discrétion imitées de celles du Père céleste, il prendra les mesures qui lui sembleront le plus utiles au salut des âmes, loi suprême. Primauté ne signifie pas absorption de toutes les juridictions inférieures; surtout primauté ne signifie pas centralisation administrative illimitée. Au vicaire du Christ de serrer ou de desserrer les liens qui rattachent au premier siège les autres sièges, selon des besoins et des exigences toujours variables dans l'espace comme dans le temps. La papauté, dans l'ensemble de son histoire, a fait suffisamment preuve de ce sens supérieur des opportunités fécondes, en rectifiant, le cas échéant, la

ligne de son action, pour que l'Église doive lui faire crédit et confiance.

3. *Primauté et unité.* Enfin il convient ici de remarquer brièvement que la primauté du pape s'ordonne à la nécessaire unité de l'Église du Christ. « Il n'y aura qu'un seul berceau et qu'un seul pasteur », Joa., x, 16, c'est la volonté du Père et de celui qu'il a envoyé. Joseph de Maistre a magnifiquement démontré comment le pape, pasteur suprême de l'Église universelle, est le seul principe possible, le principe divin d'unité dans l'Église. Par lui seul peut se réaliser l'indispensable unité de doctrine et de gouvernement et, par suite, la véritable catholicité; par lui seul peut se maintenir indéfectible l'apostolicité, avec le progrès et la fécondité de l'évangélisation; lui seul, dominant de son principal spirituel toutes les puissances terrestres, peut assurer à l'Église indépendance et liberté. Les faits sont là, du reste, plus éloquents que toutes les démonstrations, qui prouvent que les Églises séparées souffrent la division, l'émiettement même et jusqu'à l'anarchie, faute d'une autorité suprême unificatrice.

Seule, l'Église catholique, ainsi que le remarquait Vladimir Soloviev (1853-1900), n'est ni une Église nationale, ni une Église d'État, ni une secte fondée par un homme; seule, elle traite avec les puissances du monde, au nom de Dieu, sans en accepter de loi ni de *credo*; seule, elle prétend à l'unité dans la doctrine et dans le gouvernement des âmes. Seule, elle peut entendre et approuver sans réticence cette profession de foi d'une âme éprise d'unité : « Comme membre de la vraie et vénérable Église orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticononique ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses illustres Pères et docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denys le Grand, saint Athanasie le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodore, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : Matth., xvi, 18; Luc., xii, 32; Joa., xxi, 15-17. » Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, p. lxxvi, cité par Mgr d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. II, p. 211. Ainsi se rejoignent et se complètent les paroles du Maître : *Tu es Petrus... ut unum sis*.

I. SOURCES. — Les principaux documents ecclésiastiques sur la primauté du pape se trouvent commodément rassemblés dans Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae*, Paris, 1920, n. 31-383. Les autres textes ont été indiqués au cours de cet article.

II. TRAVAUX. — En dehors des ouvrages de P. Batiffol et des autres travaux mentionnés au cours de la précédente étude; en dehors des nombreux articles de ce dictionnaire qui traitent spécialement des auteurs, des papes, des documents, des doctrines et des faits doctrinaux relatés à propos de la primauté du pape, il faut surtout signaler les articles *Papauté*, par Yves de La Brière, A. d'Als, G. Neyron et S. Harent, dans le *Diet. apoloq. de la foi catholique*, t. III, col. 1333-1534; *Part. Eglise*, par A. Moldebielle, dans *Suppl. au Diet. de la Bible*, t. II, col. 515-691; P. Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu*, A 11, 18, dans *Rech. de sc. relig.*, t. XI, 1920, p. 269-302; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923; *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921; *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925; *Épître aux Galates*, Paris, 1918; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vol., Paris, 1907-1910; le même, *L'Église au I^{er} siècle*, Paris, 1925; le même, *Études sur le Liber pontificalis*, Paris, 1887; le même, *Églises séparées*, Paris, 1896; E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, II^e ser., Paris, 1910; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1912; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902; Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896 et 1902; le même, *La crise religieuse du XI^e siècle*, 2 vol., Paris, 1909; A. Baudillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris-Lille,

1905; Charles Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, 2 vol., Paris, 1898; le même, *Recherches histor. sur l'assemblée du clergé de France de 1682*, Paris, 1870; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Âge*, 16 vol. parus en français, Paris, 1888-1934 (16 vol. éd. allem., Fribourg-en-B.); J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrét.*, 3 vol., Paris, 1904-1912.

G. GLEZ.

PRIMAUTÉ DANS LES ÉGLISES SÉPARÉES D'ORIENT. —

Il est d'un grand intérêt pour l'histoire du dogme de la primauté romaine de connaître sur cette question la doctrine des Églises dissidentes d'Orient, après les hérésies et les schismes qui les ont constituées en groupes séparés de l'unité catholique. Au moment où ces schismes se sont produits, c'est-à-dire à partir du v^e siècle, la croyance à la primauté de saint Pierre et à celle de son successeur, le pontife romain, était commune en Orient, comme le prouvent les nombreux faits et témoignages rapportés ci-dessus. Les traces de cette croyance n'ont pu disparaître du jour au lendemain dans les écrits des historiens et des théologiens des Églises séparées, d'autant moins que ces Églises ont continué à vénérer tous les Pères et docteurs de l'Église des quatre premiers siècles et qu'elles en conservent les écrits comme les trésors authentiques de la tradition ecclésiastique primitive.

Ce qu'il faut reconnaître tout d'abord, c'est que les fondateurs des groupes dissidents, s'ils n'ont pas toujours nié la primauté romaine, en ont amoindri la portée en n'y voyant pas nécessairement incluse l'infaillibilité doctrinale. En brisant l'unité ecclésiastique, ils ont péché contre la règle première de cette unité, déjà explicitement formulée, dès la fin du II^e siècle, par saint Irénée dans le texte fameux expliqué plus haut, col. 270 : *Ad hanc Ecclesiam propter potiorum principalem necesse est omnem convenire Ecclesiam*. Il suit de là que les témoignages qu'on peut trouver dans les écrits des dissidents orientaux sur la primauté romaine ne regardent que la primauté de rang ou de juridiction, abstraction faite du privilège de l'infaillibilité. Il est évident, en effet, que, s'ils admettaient que l'Église romaine n'a pu et ne peut se tromper, il ne leur resterait aucune raison de demeurer hors de son sein.

Un autre point aussi est à noter dans l'histoire de la théologie dissidente sur la question qui nous occupe : un grand nombre de théologiens n'ont pas admis une connexion nécessaire entre une véritable primauté de juridiction accordée par Jésus-Christ à Pierre sur les autres apôtres et la transmission de cette primauté faite par Pierre à son successeur sur le siège de Rome. Admettant la première, ils ont nié la seconde pour des raisons diverses. De ce qu'un auteur dissident a enseigné très expressément la primauté de Pierre sur les apôtres, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait reconnu à l'évêque de Rome une primauté semblable sur les autres évêques, successeurs des apôtres.

Nous divisons cette étude en quatre parties : I. La primauté de saint Pierre et du pape dans l'Église nestorienne (col. 345). II. La primauté dans les Églises monophysites (col. 351). III. La primauté romaine dans l'Église byzantine à partir du IX^e siècle jusqu'à la dernière tentative d'union avec Rome, au concile de Florence (col. 357). IV. La primauté romaine dans l'Église gréco-russe, après le concile de Florence et jusqu'à nos jours (col. 377).

Nous aurons soin de ne pas répéter ce qui a été dit ailleurs dans ce dictionnaire et de renvoyer aux divers articles particuliers. Notre étude sera avant tout d'ordre théologique et rapportera surtout les témoignages des théologiens. Bien que la primauté romaine apparaisse souvent plus dans les faits que dans les écrits, nous parlerons principalement des écrits. Pour ce qui regarde, en effet, l'histoire des deux schismes

de Photius et de Michel Cérulaire, celle des conciles unionistes de Constantinople (869-870), de Lyon (1274) de Florence (1438-1439), les tentatives perpétuelles d'union entre Rome et Constantinople pendant la période byzantine et les relations des deux Églises à partir du ^{xvi}^e siècle, l'essentiel a été dit ou le sera dans les articles CONSTANTINOPLE (*IV^e concile de*), t. III, col. 1291-1296; CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1307-1519; MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1677-1703; PHOTIUS, t. XII, col. 1586-1640; LYON (*II^e concile de*), t. IX, col. 1374-1410; FLORENCE (*Concile de*), t. VI, col. 24-50; SCHISME ORIENTAL.

I. LA PRIMAUTE DE SAINT PIERRE ET DU PAPE DANS L'ÉGLISE NESTORIENNE. — 1^o La primauté de saint Pierre. 2^o La primauté romaine.

1. LA PRIMAUTE DE SAINT PIERRE. L'Église nestorienne, dans des documents officiels, et ses meilleurs théologiens, dans leurs écrits, ont enseigné, d'une manière particulièrement explicite, la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre sur le collège apostolique, primauté communiquée directement par Jésus-Christ.

Déjà antérieurement à la querelle nestorienne et au concile d'Éphèse, nous trouvons dans les Actes du synode de Markabta de Tayyayé, tenu en 424 sous le catholicos Dadišo', un magnifique témoignage sur cette primauté. On sait que ce concile promulgua la charte d'autonomie complète ou autocéphalie de l'Église « orientale ». Celle-ci rompait tout lien de subordination à l'égard des « Pères d'Occident », c'est-à-dire d'abord et directement avec le patriarcat d'Antioche et ses métropoles, puis indirectement avec l'évêque de Rome lui-même. Un des Pères du synode, Agapit, évêque de Beit Laphat, pour appuyer l'autorité plénière et souveraine qu'on allait reconnaître au catholicos Dadišo', lut une lettre des « Pères occidentaux » (entendons : des prélats du patriarcat d'Antioche), envoyée au temps du catholicos Mar Papa (vers 310) dans laquelle se trouvait le passage suivant :

« De même que le Père de vérité est un, que son Fils, le Christ Sauveur, est un, que son Esprit vivant et consolateur est un; de même, le Fils ne s'est choisi qu'un seul intendant fidèle, Simon bar Yôna, surnommé Pierre, à qui il a fait cette promesse : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église » et : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux » ; mais il n'a pas été dit à tous les disciples : « Sur vous je bâtirai », ni : « Je vous donnerai ». Le don du sacerdoce a été concédé à tous les apôtres, mais le principal unique, c'est-à-dire la paternité spirituelle, n'a pas été donné à tous et, pour un seul Dieu véritable, il n'y a aussi qu'un seul économiste fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères. » *Synodicon orientale* ou *Recueil des synodes nestoriens*, éd. J.-B. Chabot, Paris, 1902, p. 48 du texte syriaque; p. 292 de la trad. (t. XXVII des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*).

L'authenticité de la pièce lue par l'évêque Agapit, en tant que document du ^{iv}^e siècle, n'est pas à l'abri de tout soupçon. On peut y voir un apocryphe fabriqué pour les besoins de la cause, de Dadišo'. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 125, note 1. Mais il témoigne sûrement de la croyance des évêques de Perse au début du ^v^e siècle.

Dans les actes des synodes nestoriens postérieurs, comme dans celui d'Ézéchiél (576), celui d'Isyabab I^{er} (585), celui de Georges I^{er} (680), nous ne trouvons que l'affirmation générale que Pierre est le prince des apôtres et qu'il a reçu les clefs du royaume. Cf. *Synodicon orientale*, p. 374, 420, 505. Mais le synode d'Hennanišo' II (775) dit quelque chose de plus. Le patriarche nestorien, qui exerçait une juridiction souveraine et plénière sur toutes les Églises nestorienne, même sur

celles qui débordaient les frontières de la Perse, est comparé à Pierre, chef des apôtres : « Le Christ a établi pour père et pour chef, comme une partie de lui-même et son image, Pierre, le chef des Douze. Celui qui siège sur ce trône catholique (de Séleucie-Ctésiphon) est lui-même Pierre, car il est l'héritier de Pierre. Et, s'il veut être Pierre, il doit être tel que doit être Pierre; car si celui qui est Pierre n'est pas avec Pierre, il ne peut être Pierre. » *Synod. orient.*, p. 247 et 517.

Si, après les synodes, nous interrogeons les théologiens, nous les voyons tout d'abord affirmer la fondation par Pierre de l'Église romaine. Théodore de Mopsueste, le maître et l'interprète par excellence de l'Église nestorienne, est catégorique sur ce point. Cf. *Fragmenta in epist. ad Romanos et Proœmium in evang. Joannis*, P. G., t. LXVI, col. 728, 789 A, 873 D, 876 C. Narsaï le Lépreux (399-502) lui fait écho dans un *Sermon sur la Pentecôte* : « Simon fit entendre un son nouveau sur la terre de Rome, et il leur annonça la puissance d'un créateur unique. Le chef des disciples obtint en partage la mère des cités et, comme dans une tête, il y planta les yeux de la foi. » Cité par Georges Ébedjésus Khayyath, *Syri orientales seu Chaldaei nestoriani et romanorum pontificum primatus*, Rome, 1870, p. 8.

Dans son *Discours sur les martyrs*, *Patrologia orientalis* (citée ultérieurement P. O.), t. VII, col. 17, le prêtre Isaïe († après 570) salue en Pierre le chef expérimenté des pêcheurs et la tête du collège apostolique, tandis que Hénana d'Adiabène († vers 610), parlant de la guérison du mendiant boiteux, par Pierre et Jean, à la Belle-Porte, déclare que Jean se tenant à son rang, n'osait prendre la parole avant Pierre. *Sermon pour le vendredi d'or*, P. O., t. VII, p. 62; cf. p. 67, où Pierre est appelé la tête des disciples.

Mar Barhadsabba 'Arbaya († après 628), évêque d'Alwan, un des disciples de Hénana, dans son *Discours d'inauguration de la reprise des cours des écoles*, appelle saint Pierre le *badouqa*, c'est-à-dire le scrutateur de l'école du Christ. Or, on sait qu'à l'école de Nisibe le *badouqa* remplissait à la fois le rôle d'économiste, de préfet de discipline et de bibliothécaire. Barhadsabba ajoute qu'à ce *badouqa* qu'est Pierre, le Christ confia les hommes, les femmes et les enfants, pour leur fournir la pâture spirituelle. *Discours inaugural de la session des écoles*, P. O., t. IV, col. 369-372.

L'auteur anonyme de l'*Explication des offices de l'Église* (ix^e s.), donne à Pierre le beau titre de vicaire du Christ à l'égard des apôtres. Éd. R.-H. Connolly, *Corp. script. christ. orient.*, t. XCII, p. 71; cf. p. 36 et 121; texte syriaque dans le t. XCI de la même collection. Ce titre de vicaire du Christ revient sous la plume d'Élie, évêque d'Anbar († après 923), avec des explications qui en montrent la portée :

« Pourquoi, dit-il, le Sauveur, qui est la pierre véritable, a-t-il appelé pierre et partie capitale de l'édifice Simon, fils de Jonas?... C'est que, sur le point de monter au ciel, il voulut établir son vicaire sur terre et l'appela pierre de l'édifice. C'est Pierre qui est l'image et joue le rôle de son Seigneur et Maître sur la terre. Il est le médiateur entre nous et le Fils, le pontife modelé sur son exemplaire... Le Christ donna à Pierre son propre nom. Personne avant lui n'avait été appelé Pierre pour être le fondement et la tête de l'édifice. » *Centuriæ*, part. II, serm. VI, 6. Cf. Khayyath, *op. cit.*, p. 9-15.

Dans ses *Commentaires bibliques*, Aboul-Faradj Abdallah ibn at-Tayyib († 1043) interprète dans le sens catholique les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre. Il dit, par exemple : « Les mots : « Pais pour moi mes brebis » signifient : « Remplis mon rôle. » Par les béliers, les agneaux et les jeunes brebis sont désignés absolument tous les fidèles des

deux sexes, aussi bien les premiers que les moyens et les derniers. » Khayyath, *op. cit.*, p. 15-17.

Il faut remarquer cependant que plusieurs exégètes nestoriens, à la suite de Théodore (voir en particulier le *Liber ad baptizandos* publié récemment par A. Mingana, *Woodbrooke studies*, t. v, Cambridge, 1932, p. 112; t. vi, Cambridge, 1933, p. 23), ne signalent, à l'occasion de ces textes, aucun privilège spécial accordé à Pierre. Le *Tu es Petrus* est accommodé soit à l'ensemble des fidèles, soit aux prélats de l'Eglise, qui détiennent les clefs du royaume des cieux. C'est le cas de Babai le Grand († vers 628) dans le *Liber de unione*, trad. Vaschalde, *Corp. script. christ. orient.*, t. LXI, p. 3-4, qui entend la pierre de la foi de Pierre, commune à tous les fidèles. Le catholicos Timothée I^{er} († 823), *Epist.*, t. I, éd. O. Braun, *Corp. script. christ. orient.*, t. LXVII, p. 11, et Elié de Nisibe († après 1049), *Demonstratio veritatis fidei*, trad. allemande de L. Horst, *Des Metropoliten Elias von Nisibus Buch vom Beweise der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886, p. 87, s'expriment dans le même sens. Quant à l'exégète Iso'dad de Merv (vers 850), il déclare que les clefs du royaume des cieux ont été données à l'universalité des fidèles dans la personne de Simon; que la prière du Sauveur pour Pierre (Luc., xxii, 31, 32) se rapportait aussi aux autres apôtres, et que la scène du lac de Tibériade : *Pasce agnos, pasce oves* (Joa., xxi, 15-17), est une allusion au triple reniement de Pierre ainsi qu'aux trois degrés du sacerdoce. *Commentaria in Evangelia*, éd. de M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Iso'dad of Merv, bishop of Hadatha, in syriac and english*, t. I (trad.), p. 66, 197, 287-288.

Au demeurant, ces interprétations, données en passant ou dans un recueil succinct comme celui d'Iso'dad, ne prouvent pas que les auteurs indiqués aient nié la primauté de Pierre et n'aient pas partagé l'opinion commune de leur Eglise.

Si nous consultons les livres liturgiques, nous n'y trouvons rien de bien explicite au point de vue doctrinal, mais la répétition telle quelle des passages évangéliques, et le titre de prince et chef des apôtres donné couramment à saint Pierre. Dans les offices liturgiques revient souvent l'antienne suivante : « Tu es heureuse, Rome très célèbre, ville royale, servante de l'Époux céleste, dans laquelle comme dans un port ont été placés les deux prédicateurs de la vérité : Pierre, le chef des apôtres, sur la fermeté duquel notre Sauveur a établi son Eglise fidèle, et Paul l'élu et l'apôtre. » Voir les deux commémoraisons annuelles des saints apôtres Pierre et Paul, le second vendredi après l'Épiphanie et le vendredi après la Pentecôte. Cf. Khayyath, *op. cit.*, p. 2-4.

II. LA PRIMAUTE ROMAINE. — Nous n'avons trouvé aucune allusion à la primauté romaine dans les écrits des théologiens nestoriens avant l'apparition des canons arabes de Nicée (vers le VIII^e s.) et leur insertion dans les collections canoniques. Ce silence peut s'expliquer assez facilement par la situation spéciale de l'Eglise de Perse, si éloignée de l'Occident, si fermée à toute influence venue d'ailleurs, au point qu'on a peine à découvrir les traces d'une véritable subordination hiérarchique non seulement envers Rome, mais même envers le patriarche d'Antioche ou l'une de ses métropoles. Les lettres des « Pères d'Occident » dont parlent certains synodes et certains auteurs ou sont notoirement apocryphes, ou sont suspectes de l'être, telle celle que lut l'évêque Agapit au synode de Dadišo', en 424. Cependant, chose remarquable, les théologiens nestoriens qui ont affirmé d'une manière si satisfaisante la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre au point de l'appeler le *vicaire du Christ* sur terre, ont aussi une vision très nette de la permanence de cette primauté dans l'Eglise. L'héritier de cette primauté, le

vrai successeur de Pierre, devient pour eux, du jour où ils proclament leur autonomie absolue, c'est-à-dire dès 424, le catholicos-patriarche de Séleucie-Ctésiphon, véritable chef monarchique de toute l'Eglise nestorienne, celle de l'intérieur du royaume des Perses, comme celle de l'extérieur, qui s'accrût dans des proportions remarquables par les missions en Asie centrale, aux Indes et jusqu'en Chine. Cf. art. EGLISE NESTORIENNE, t. XI, col. 187-218. Au synode de 424, le même évêque Agapit, qui affirma si nettement, comme on l'a vu, la primauté de juridiction de Pierre sur le collège apostolique, déclara, à la fin de son discours : « Exposons-nous à toutes les morts pour notre père et chef, qui est notre directeur, notre dispensateur, le distributeur de toutes les richesses des trésors divins, le catholicos Mar Dadišo', qui est pour nous le Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique... Qu'il reprenne le gouvernement sur nous, selon le précepte du Christ à Pierre, chef des apôtres! » *Synod. orient.*, p. 49-50 et 294.

Cette idée que le patriarche de Ctésiphon est pour l'Eglise nestorienne (c'est-à-dire pour la seule véritable Eglise fondée par Jésus-Christ dans la pensée des théologiens dissidents) le véritable successeur de Pierre, orné de toutes ses prérogatives, se rencontre communément dans les documents officiels comme dans les écrits des théologiens et des canonistes. Elle est aussi incarnée dans l'organisation ecclésiastique. Les prérogatives reconnues au catholicos-patriarche sont vraiment papales. Il juge ses collègues, métropolitains et évêques, et n'est jugé par personne. Il n'est justiciable que du tribunal du Christ, comme le déclare, dès 424, le synode de Dadišo' : « Nous définissons que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche. Que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ. » *Synod. orient.*, p. 296. Il est la source de toute juridiction pour les métropolitains et les évêques, et, tout bien marquer cette sujétion, tout nouvel évêque ou métropolitain reçoit de ses mains une sorte de complément de son ordination par le rite dit de la perfection, qui est une répétition des principales cérémonies de l'ordination elle-même. C'est le patriarche qui institue ou supprime les métropoles et les évêchés, convoque et préside les synodes, règle les rites sacrés et les offices liturgiques, approuve ou condamne, comme juge de la foi, les livres traitant des questions religieuses, se réserve la juridiction sur certaines églises ou certains monastères soumis à l'autorité des Ordinaires. Cf. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III b, p. 631-643; Labourt, *op. cit.*, p. 326-339; *Synod. orient.*, passim. Les titres qui lui sont donnés dans la *Profession de foi des évêques*, le jour de leur ordination, correspondent bien à cette juridiction plénière; il est appelé : Père des Pères, tête des têtes, pasteur suprême, consécrateur des pontifes, distributeur des biens célestes, questeur spirituel, catholicos-patriarche de tout l'Orient et du pays habité par les orthodoxes. Voir cette profession de foi, dans *P. O.*, t. IX, col. 82.

Il suit de là que la conception que se font de l'Eglise en général les premiers théologiens nestoriens, avant l'apparition des canons arabes de Nicée, est au fond la conception catholique : L'Eglise est une société hiérarchique, monarchique, gouvernée par un pasteur suprême, successeur de saint Pierre dans sa primauté et vicaire de Jésus-Christ sur terre. Cette conception ne reste pas à l'état de théorie : elle est, en fait, réalisée dans l'organisation pratique de l'Eglise, et elle s'est maintenue à travers les siècles jusqu'à nos jours. Envisagée de ce point de vue, l'Eglise nestorienne rend un magnifique témoignage à la primauté romaine et contraste nettement avec l'autocéphalisme national ou

phylétique qui a prévalu dans les autres Églises d'Orient, après leur séparation du centre de l'unité.

Une autre conception pourtant se fait jour, à la fin du ^{vi} siècle, au synode de Séleucie, sous Isoyabb I^{er}, en 585. Nous y lisons le passage suivant : « Après que les apôtres et les soixante-dix disciples se furent endormis, l'Esprit constitua des sièges et des trônes en divers lieux par la division des Pères. Il établit quatre patriarches dans la région occidentale pour diriger par eux toutes les principautés de cette région. Il choisit aussi un cinquième patriarche pour la région orientale, et, de même que les quatre principautés du pays où le soleil se couche régissent et gouvernent les assemblées des prêtres et des fidèles qui s'y trouvent, de même la principauté du pays où le soleil se lève a reçu mission de diriger la contrée, première de toutes, où les peuples embrassèrent la vérité. Cette principauté, resplendissant par la vraie foi, tient le sceptre noble et apostolique de la mère des principautés, à l'instar de Pierre, le chef des Douze, et de Paul, l'architecte des Églises. A cette principauté paternelle sont soumis tous ceux qui détiennent la principauté et les sièges des Pères, c'est-à-dire les métropolitains et les évêques, à qui sont confiées les assemblées des Églises. » *Synod. orient.*, p. 160 et 419-420. Nous avons là un écho de la théorie de la pentarchie, qui commence à prendre corps dans l'Église byzantine dès l'époque de Justinien, sans cependant s'opposer encore à la notion catholique de la primauté. Isoyabb I^{er} paraît attribuer une origine divine à la pentarchie ecclésiastique, mais en même temps il insinue assez clairement que, seule, à son époque, la principauté orientale, qui a eu les prémices de la foi, conserve la vraie foi de Pierre et a par conséquent hérité de sa primauté. Ce qui est sûr, c'est qu'il s'attribue une juridiction semblable à celle de Pierre sur son Église.

Habitué ainsi à concevoir l'Église comme une monarchie, les nestoriens ne trouvèrent pas de difficulté à accepter comme authentiques les canons arabes de Nicée, élaborés dans un milieu melchite orthodoxe sur la fin du ^{vi} siècle ou au début du ^{viii} siècle. Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi catholique*, I, IX, c. vi, éd. Migne, t. III, col. 1184. Ces canons nous présentent l'Église universelle comme partagée en une sorte de tétrarchie, mais une tétrarchie hiérarchisée dans le sens monarchique. Il y a quatre patriarches, mais le premier de tous est le patriarche de Rome, successeur de saint Pierre, chef des apôtres. Sa juridiction sur les trois autres patriarches est assimilée à celle de chacun des patriarches sur ses subordonnés respectifs. Voici, du reste, les passages capitaux des can. 37 et 44, tels qu'ils se présentent dans la rédaction publiée par Abraham Ecchellensis, celle qu'on trouve dans les collections nestoriennes :

Can. 37 : Placuit synodo oecumenica quatuor Patres esse in universo mundo, veluti quatuor evangelistae, et ut veluti quatuor flumina, et etiam quatuor fines orbis, sicut et ipsi sapientes saeculi dicunt quod quatuor sint elementa, ex quibus mundus fit. Sit autem caput Romanus, iuxta praeceptum apostolorum, quod tulerunt in suis canonibus. Et vero succedat Alexandrinus, cui succedat Ephesus, quem excipiat Antiochenus. Ebedjesus, *Collectio can. synod.*, dans Mai, *Script. veter. nova collectio*, t. I, p. 155. Voir aussi les canons arabes dans Mansi, *Concl.*, t. II, col. 947 sq.

Can. 44 (extrait) : Honor patriarchae tanquam patris super filios dominatur. Et quemadmodum patriarcha potestatem habet faciendi quodcumque vult congruenter erigere eos qui potestati ejus subsumt, similiter potestas sit patriarchae romano supra omnes patriarchas, sicut beatus Petrus supra totam communitatem, quandoquidem locum etiam Petri tenet in universa Ecclesia ille qui Romae sedet. Ebedjesus, *op. cit.*, p. 165.

Le can. 70 contient un résumé des canons du concile de Sardique sur les appels au pape. Il y est dit que,

si l'évêque qui en appelle à l'évêque de Rome demande à celui-ci l'envoi de légats pour présider à la revision de sa cause, les légats romains devront avoir le premier rang : *Principatum habeant legati. Et profecto obediendum in hoc est scilicet acquiescendum in causa illius episcopi atque iudicio de ipso habito, qui consentaneum rectumque visum fuerit episcopo romano papae*. Ebedjesus, *op. cit.*, p. 144-145.

Ces décrets, on le voit, reconnaissent au pape une véritable juridiction immédiate sur les autres patriarches et évêques, et cela en vertu du droit divin, parce qu'il tient la place de Pierre dans l'Église universelle. Les théologiens et les canonistes nestoriens les ont reçus comme des canons authentiques du concile œcuménique. Ils font allusion à leur contenu dans leurs écrits et leurs compilations. Ainsi, le patriarche Timothée I^{er}, dans une *Lettre au prince des fidèles indiens*, citée par Aboul-Faradj ibn at-Tayyib dans son *Nomocanon*, composé en arabe, se rapporte visiblement au can. 44 cité plus haut, lorsqu'il écrit :

Si metropolitae licuerit consecrationem accipere a quopiam e suis episcopis seipso inferiore, licebit etiam presbyteris episcopos ordinare, et diaconis item presbyteros, ac proinde superior inferiori se submittere deberet eique parere. Atqui ecclesiasticus canon precipit ut inferior pareat superiori. Et sic ab omnibus obedientia demum pervenit ad patriarcham romanum; ipse enim Simonis Petri locum obtinet. Khayyath, *op. cit.*, p. 38-48.

Les canonistes Élie de Damas (début du ^x s.) et Aboul-Faradj Abdallah ibn at-Tayyib († 1043), dans leurs compilations canoniques, donnent aussi le témoignage des canons arabes sur la primauté de l'évêque de Rome. Quant à Ebedjesus, le dernier grand nom de la théologie nestorienne, après avoir rappelé dans son *Epitome canonum*, tract. IX, c. 1, éd. Mai, *op. cit.*, p. 144-145, l'existence des cinq patriarchats de Babylone, d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome et de Byzance, il déclare que Rome est le premier siège et la tête des patriarches, à cause de Pierre, le prince des apôtres, et de Paul, le docteur des nations.

Grâce aux canons arabes, l'Église nestorienne eut donc une notion exacte de la primauté de juridiction de l'évêque de Rome, sur l'Église universelle. Cela même créa un véritable embarras à ses canonistes, qui durent expliquer comment, après le I^{er} concile œcuménique, le siège de Séleucie-Ctésiphon, d'abord dépendant du patriarcat d'Antioche, était devenu absolument autonome et son titulaire un vrai patriarche. On inventa pour cela deux lettres apocryphes des « Pères occidentaux ». Dans la première est affirmée l'origine apostolique du siège de Séleucie, et les quatre patriarches prévus par les canons arabes lui concèdent tous les droits patriarcaux. Ce sont eux qui, en cas de conflit, auront à juger le nouveau patriarche : *Patriarchae judicium patriarchis reservetur, et ab istis ejus causa, non ab ejus discipulis cognoscatur*. Dans la seconde, le recours aux patriarches pour juger le patriarche de Ctésiphon est lui-même supprimé, pour couper court aux fausses accusations contre celui-ci, qui, désormais, ne relèvera plus que du tribunal du Christ : *Patriarcha omnium christianorum Orientis est iudex, ipsius autem patriarchae iudex est Christus*. Voir ces deux lettres dans Ebedjesus, *Epitome canonum*, éd. *op. cit.*, Mai, p. 161-164, et dans Assémani, *Bibl. orient.*, t. III a, p. 54-56. Ces brevets d'autocéphalisme, le patriarche Timothée I^{er} leur donne une belle antiquité : il date le premier de la quarantième année après la mort des saints apôtres Pierre et Paul, et il fait remonter le second, dont le but visible est de donner un fondement au décret de Dadišo' en 424, au temps du métropolite Papā, c'est-à-dire tout au début du ^{iv} siècle.

Cette notion catholique de la pentarchie tirée des

canons arabes de Nicée préparait les nestoriens à l'union avec l'Église romaine. Sans doute, comme les autres dissidents, ils séparaient la primauté de juridiction de l'infaillibilité doctrinale. L'un d'entre eux, au ^{ix}^e siècle, nous déclare que l'Orient anathématisa Jean d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie, Memnon d'Éphèse et Célestin de Rome, pour avoir condamné l'orthodoxe Nestorius. *Expositio officiorum Ecclesiarum*, éd. R.-H. Connolly, dans *Corp. script. orient.*, t. xci, p. 115-116. Le concile de Chalcédoine, malgré les sympathies que quelques auteurs lui ont témoignées, a été généralement rejeté par eux comme entaché d'hérésie et admettant dans le Christ une seule hypostase. Mais, sous le rapport de l'organisation ecclésiastique, la voie à l'union était ouverte. Aussi, dès les premiers pourparlers avec les représentants de Rome, au ^{xiii}^e siècle, le patriarche Sabrisô^v V (1226-1256) adressa, en 1247, une lettre au pape Innocent IV, dans laquelle la primauté romaine est expressément reconnue. Innocent est appelé non seulement Père des Pères, chérubin corporel et séraphin terrestre, ce qui ne tirerait pas beaucoup à conséquence, mais encore le pape de toutes les régions du monde devant Dieu. Cf. Samuel Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 1-3; art. NESTORIENNE (Église), col. 220. Ce ne sont plus des titres pompeux, mais une véritable profession de foi en la primauté romaine qu'envoyait, le 18 mai 1304, au pape Benoît XI, le catholico Yaballaha III (1283-1318) : *Profilemur insuper sanctum romanum pontificem et patrem universalem omnium fidelium Christi, et confitemur quod ipse est successor beati Petri, universalis vicarii Jesu Christi super omnes filios Ecclesiarum ab Oriente usque ad Occidentem; ejus amor et dilectio in nostris cordibus est firmata, et nos sub ejus obedientia sumus, et requirimus et imploramus ejus benedictionem*. Giamil, *op. cit.*, p. 8; art. NESTORIENNE (Église), col. 223.

Au ^{xvi}^e siècle, commencent les véritables tentatives d'union avec l'Église romaine. Plusieurs patriarches et prélats envoient des professions de foi tout à fait satisfaisantes sous le rapport de la primauté. On peut les lire dans le recueil de S. Giamil ou l'ouvrage de Khayyath.

La plupart des sources ont été citées au cours de l'article. Plusieurs, et des principales, sont utilisées ici pour la première fois. On ne les trouvera ni dans l'ouvrage de Georges Ébedjésus Knayyath, *Syri orientales seu Chaldaei nestoriani et romanorum pontificum primatus*, Rome, 1870, où les témoignages recueillis sont de valeur fort inégale; ni dans le recueil de Samuel Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rome, 1902, spécialement dans l'introduction, p. xxi-xxv; ni dans l'article de D. Emmanuel, *Doctrine de l'Église nestorienne sur la primauté*, dans *Rep. de l'Orient chrétien*, t. 1, 1896, p. 137-148. Nous donnons plus de détails dans le t. v de la *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, p. 42-53. Sur la primauté de saint Pierre d'après les livres liturgiques, voir P. Martin, *Saint Pierre et saint Paul dans l'Église nestorienne*, dans *Rep. des sciences eccl.*, 1875, t. xxxi, p. 126-166, 209-228, 401-424; t. xxxii, p. 41-65, 97-108, 286-308. L'auteur a traduit en français tout l'office de la commémoration des saints Pierre et Paul.

II. LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET DU PAPE DANS LES ÉGLISES MONOPHYSITES. — La doctrine des Églises monophysites sur la primauté de saint Pierre et du pape est examinée à l'article qui traite de chacune d'elles. L'article ARMÉNIEN RELIGIEUX n'ayant donné qu'un bref résumé de l'enseignement *actuel* des théologiens dissidents sur la primauté romaine, t. 1, col. 1953-1954, et se taisant sur la primauté de saint Pierre et les polémiques anciennes, doit être complété ici. Pour l'Église copte, l'essentiel a été dit à l'article

MONOPHYSITE (Église copte), t. x, col. 2274-2276. L'article SYRIENNE (Église) racontera les relations des Syriens jacobites avec l'Église romaine et leur attitude à l'égard de la primauté. Nous ne signalerons ici que les témoignages de la liturgie jacobite et la doctrine des théologiens anciens sur la primauté de saint Pierre. Nous croyons utile de signaler la doctrine des premiers docteurs monophysites sur la primauté romaine à l'époque où les trois groupes monophysites se sont constitués en hiérarchies séparées et autonomes, c'est-à-dire dans le courant du ^{vi}^e siècle, et la conception générale de l'Église qui en a logiquement découlé, conception qui est en contradiction avec plusieurs sources théologiques et canoniques communes aux trois groupes en question. D'où la division suivante :

1^o Attitude des premiers docteurs monophysites à l'égard de la primauté romaine. 2^o Conception de l'Église universelle chez les monophysites. Sources théologiques et canoniques favorables à la primauté romaine. 3^o La primauté de saint Pierre chez les Syriens jacobites et les Arméniens.

I. ATTITUDE DES PREMIERS THÉOLOGES MONOPHYSITES À L'ÉGARD DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE (ve-vi^e s.). — Le grand schisme monophysite a commencé par une négation *pratique* de la primauté romaine. A Nicée, au début de septembre 451 (presque à la veille de la réunion de Chalcédoine), Dioscore d'Alexandrie osa lancer l'excommunication contre l'évêque de Rome. Ce ne fut pas cependant parce qu'il niait la primauté romaine qu'il se porta à cette extrémité, mais parce qu'il accusait saint Léon d'être tombé dans l'hérésie de Nestorius, en confessant deux natures en Jésus-Christ après l'union. C'était donc directement l'infaillibilité doctrinale du pontife romain qu'il attaquait, non sa primauté proprement dite; mais, d'après lui, la chute dans l'hérésie faisait perdre la primauté. Ainsi ont raisonné plus ou moins explicitement ceux qui ont suivi Dioscore dans sa révolte. Nous trouvons cependant quelques théologiens monophysites de la première période qui ont fortement atténué ou même nié la primauté romaine considérée en elle-même.

Signalons d'abord Philoxène, évêque de Mabboug († 523). Dans sa *Lettre à Maron, lecteur d'Anazarbe*, il déclare clairement qu'il n'y a point de primauté ni de pouvoir légitime là où il n'y a point l'orthodoxie de la doctrine. C'est pourquoi la sentence portée par le concile de Chalcédoine contre les hérétiques n'a point de valeur, parce que le concile et ceux qui le reçoivent se sont écartés de la vraie foi :

Potestas ligandi atque solvendi sicut in terra, etiam in caelo Petro prius data est pro eo quod recte credidit in Christum certumque est ejus potestatem apud eum reperi quod confessionem ejus tenet. Si ergo symbolum Chalcedonense factum cum Petro unum confiteatur Christum, putandum est eos qui illud definierunt habere Petri potestatem, atque recipiatur oportet etiam rejectio et excommunicatio que processit adversus praedictos haereticos. Si vero quoad fidem non recte se habent ..., necessario putandum est etiam quoad audientiam infirmos esse. *Epist. ad Maronem Anazarbensem lectorem*, xiii, éd. J. Lebon, dans *Le Muséon*, t. xliii, 1930, p. 67-68.

Dans la *Lettre aux moines de Senoun*, le même auteur fait clairement allusion à la primauté du siège de Rome. Ne pouvant la nier, il paraît la réduire à une simple primauté d'honneur, qui n'aurait pour fondement qu'une simple coutume. Parlant des légats que le pape Hormisdas avait envoyés en Orient pour mettre fin au schisme d'Acace, il écrit :

Qui Romam venerunt, tanquam veri haeretici et nestoriani haeresi plane infecti, primatu honoris freti quem ex consuetudine habent, palam impietatem tradidere et Chalcedonense concilium amplexi sunt... Leonis quidem auctoritati imitantur propter honorem primatus quem sedes illa de more habet; synodo vero Chalcedonensi, propter episcopo-

rum numerum. *Cod. syriac. Nit.* 27, fol. 105, 130, traduction d'Assémanni, dans la *Bibl. orient.*, t. II, p. 42-43.

Il repare des mêmes légats dans sa *Lettre à tous les moines d'Orient* et qualifie de tyranniques les conditions posées par le pape Hormisdas à la réconciliation des Églises. Lebon, *loc. cit.*, p. 219.

Plus radical et plus franc négateur de la primauté romaine nous apparaît le philosophe-théologien Jean Philoponos, qui eut une si grande influence sur la théologie monophysite dans le courant du VI^e siècle. C'est dans son ouvrage contre le concile de Chalcédoine, dont Michel le Syrien nous a conservé de larges extraits dans sa *Chronique*, que nous trouvons sa théorie sur l'origine et la portée de la primauté attribuée au siège de Rome. Chose piquante, c'est au concile même de Chalcédoine — nous voulons dire au fameux 28^e canon — qu'il emprunte le principal argument qu'il fait valoir contre cette primauté : celle-ci n'aurait d'autre fondement que la grandeur de la ville de Rome, capitale de l'empire, et l'autorité impériale elle-même. Mais, tandis que les rédacteurs du 28^e canon parlent d'une intervention positive des Pères, qui auraient attribué la préséance au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville était la capitale de l'empire, Philoponos, lui, déclare que ce privilège s'est établi par un certain usage. C'est l'intervention du légat romain Paschasinus, à la première session de Chalcédoine, demandant de la part de saint Léon l'exclusion de Dioscore du nombre des Pères et fixant sa place au banc des accusés, qui inspire au polémiste monophysite sa virulente diatribe contre la primauté romaine. Le passage vaut la peine d'être cité, tant parce qu'il se trouve dans un ouvrage rare et difficilement abordable, que parce qu'il constitue, à notre connaissance, la première attaque directe contre la primauté de droit divin de l'évêque de Rome :

Paschasinus, représentant de Léon, dit : « Nous avons ordre de l'archevêque Léon que Dioscore ne siège pas dans l'assemblée, mais qu'il soit chassé » etc. Quel canon ecclésiastique, quelle loi impériale ont donné à l'évêque de Rome une puissance telle qu'il puisse faire ce qu'il veut, promulguer légitimement un décret en dehors du synode, agir illégalement, et, lors même que personne n'est d'accord avec lui, faire ce qui lui plaît ? Cela est le propre des seuls tyrans. S'ils mettent en avant l'autorité apostolique de Pierre et s'ils croient que les clefs du ciel leur ont été données, qu'ils considèrent les autres villes qui sont ornées de l'auréole apostolique. Je passe sous silence la nôtre, qui dirige le siège de Marc l'Évangéliste ; quant à celle des Éphésiens, instituée par l'apôtre Jean, elle est dirigée par un autre, par celui de Constantinople, parce que le siège de l'empire est transféré là. Quoi donc ! si l'évêque de Rome est convaincu de penser mal, à cause de ce trône apostolique, on changera la foi de tout le monde ? Et qui parmi tous les disciples du Christ songe à l'imiter ? Pourquoi ceux d'Antioche ne revendiquent-ils pas pour eux la préséance : premièrement, parce que Pierre, sur lequel les Romains appuient leur grande prétention, y a tout d'abord exercé l'autorité, ensuite, parce que là le nom honorable de chrétien obtint droit de cité ? Pourquoi pas celui de Jérusalem ?... »

Parce que l'évêque de Rome seul eut l'autorité dans la ville impériale, il obtint la préséance sur tous les autres, par un certain usage, à cause de la grandeur de la ville et de l'autorité impériale. Mais aucun canon ecclésiastique n'a institué, aucune loi impériale n'a établi l'évêque de Rome autocrate de tout le monde. *Articles contre le concile de Chalcédoine*, c. IV, dans la *Chronique de Michel le Syrien*, l. VIII, c. XIII, éd. Chabot, trad., t. II, p. 101-102.

Philoponos continue sur ce ton. Faisant allusion à ce qui venait de se passer au V^e concile œcuménique (533) contre les Trois-Chartres, il accuse d'arrogance le pape Vigile, parce que, invité au concile, il ne voulut point s'y rendre, bien qu'il se trouvât en ce moment à Constantinople, mais confirma ensuite, par écrit, à part soi, les décrets des Pères. Il voit dans cette conduite un orgueil insupportable, une discordance parfaite avec Jésus, doux et humble de cœur. Puis, comme

le feront plus tard les théologiens césaro-papistes de Byzance, il dénie au pape le pouvoir de convoquer les conciles pour l'attribuer à l'empereur, et, pour prouver sa thèse, il se base sur ce qui s'est passé au Brigandage d'Éphèse (449). Dans l'histoire du concile de Constantinople des cent cinquante Pères (381), il puise un nouvel argument contre la primauté romaine. À la manière dont il parle, on voit fort bien qu'il ne distingue pas entre concile œcuménique et concile particulier :

Il n'est pas au pouvoir de l'évêque de Rome, dit-il, de faire un synode, mais au pouvoir des empereurs. Il en fut ainsi du II^e concile d'Éphèse, que réunit Dioscore par la volonté de Théodore. À propos de cela, l'évêque Lucensius, représentant de Léon, dit : « Qu'il rende raison de son jugement, car il a ravi le rôle de juge, qu'il n'avait pas ; il a osé tenir un synode sans la permission de ce trône apostolique. » Qui donc a permis à ton Léon de juger seul les dissensions ecclésiastiques ? Car il est notoire que, dans le nombre des cent cinquante Pères, il n'y avait aucun évêque de Rome ; et pour cela les cent cinquante Pères de Constantinople, réfrénant l'arrogance de Damase et des autres de Rome, nomment, avant la leur, l'Église d'Antioche « ancienne et vraiment apostolique », et ils appellent l'Église de Jérusalem « la mère de toutes les Églises » à cause de Jacques, son premier évêque, et des mystères qui s'y sont accomplis. *Chronique de Michel le Syrien*, *loc. cit.*, p. 102 ; cf. Mansi, t. III, col. 585 ; t. VII, col. 144.

La polémique de Philoponos contre la primauté romaine présente ceci d'intéressant qu'elle devance la polémique photienne et byzantine. Nous retrouverons ses arguments sous la plume de Photius, lorsque celui-ci se sera révolté contre la sentence du pape Nicolas I^{er}. Parmi les théologiens monophysites, il paraît avoir eu peu d'imitateurs, du moins dans la période ancienne. Nous allons même voir les Églises monophysites accepter dans leurs collections canoniques des documents qui contredisent ouvertement sa thèse. D'ailleurs, il fut lui-même condamné par ces Églises comme hérétique, au cours de la controverse trithéiste.

II. CONCEPTION DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE CHEZ LES MONOPHYSITES. SOURCES THÉOLOGIQUES ET CANONIQUES FAVORABLES À LA PRIMAUTE ROMAINE

Une fois séparés de la communion romaine et constitués en groupes dissidents, les monophysites, comme tous les hérétiques en général, se considèrent comme les seuls détenteurs de l'orthodoxie. Ce n'est pas ici le lieu de raconter leurs divisions intestines et les nombreuses sectes écloses dans leur sein au cours du VI^e siècle, sectes, du reste, dont il ne faudrait pas exagérer l'importance. Cf. art. MONOPHYSISME, t. X, col. 2241-2251. Dès le début du VI^e siècle, le gros des dissidents se stabilisa en trois Églises autonomes, professant le monophysisme sévérien et unies entre elles par les liens d'une foi commune et de relations fraternelles, dont le principal signe était, comme dans les patriarchats catholiques, l'envoi des lettres iréniques ou enthronistiques, lors de l'élection des patriarches. Dans les premiers siècles, les relations furent assez suivies entre Coptes d'Égypte et jacobites de Syrie, plus rares avec les Arméniens, dont la foi n'était pas complètement à l'abri de tout soupçon, à cause d'infiltrations julianistes dans leur théologie. Il y eut aussi, de temps en temps, des querelles entre les trois groupes, portant, la plupart du temps, sur des usages purement liturgiques, mais n'entraînant pas la rupture de la communion.

Il résultait de cette situation une conception de l'Église fort différente de la conception catholique. C'était, déjà réalisé en fait, le système des Églises autocéphales nationales ou phylétiques, qui de nos jours a prévalu dans le groupe byzantino-slave. Dans ce système, chaque Église se gouverne d'une manière absolument indépendante des Églises sœurs. Comme

autorité visible commune, il ne reste que le concile œcuménique, au cas où il se réunirait. Or, autant les Églises autocephales de rite byzantin se préoccupent, à notre époque du moins, d'un concile œcuménique éventuel, autant cette question a laissé indifférentes les Églises monophysites, au cours de leur histoire. Certains théoriciens en sont même venus, de nos jours, à considérer comme inutile tout nouveau concile œcuménique et à déclarer que, depuis le concile d'Éphèse (431), rien d'obligatoire, pour l'ensemble des chrétiens, ne saurait être défini par une assemblée quelconque. Telle est la théorie développée par le patriarche arménien Malachia Ormanian dans son ouvrage *L'Église arménienne*, Paris, 1910, p. 85-86 : « L'Église arménienne, dit-il, ne saurait admettre qu'une Église particulière ou nationale, si vaste soit-elle, puisse s'arroger le caractère d'universalité. Elle soutient que la véritable universalité ne peut exister que dans le groupement de toutes les Églises autour du principe *unitas in necessariis*, où se résument les principes fondamentaux du christianisme. Cette condition une fois admise, chacune est libre de varier sur les points secondaires. Ces principes, l'Église arménienne les réduit à la plus stricte signification. Elle n'admet comme nécessaires que les définitions des trois premiers conciles œcuméniques, définitions qui remontent à une époque où les Églises particulières gardaient encore entre elles leur unité et leur communion respective. De sorte que toute Église qui reconnaît les dogmes de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, peut, suivant son opinion, faire partie de l'Église universelle et, à ce titre, elle confère à ses fidèles le droit au salut éternel. »

C'est, on le voit, la théorie des « articles fondamentaux » appliquée à la situation spéciale des Églises monophysites, qui arrêtent, en fait, tout progrès dogmatique après le III^e concile œcuménique. Il va sans dire qu'Ormanian, quoiqu'il entende parler au nom de toute l'Église arménienne, n'exprime, en fait, que son opinion personnelle. La thèse classique des Églises monophysites sur l'Église universelle est que celle-ci est constituée par toutes les Églises particulières autonomes qui admettent les formules de la christologie monophysite en opposition avec la formule catholique arrêtée à Chalcédoine. Quant au principe en vertu duquel les Églises autonomes se multiplient, il est irréductible à l'unité. Pour expliquer les fractionnements des Églises monophysites, il faut faire appel tantôt à l'origine apostolique des Églises, tantôt à l'autocephalisme national ou phylétique, tantôt au droit créé par la prédication de l'Évangile, droit en vertu duquel nous voyons encore l'Église d'Abyssinie dépendre dans une certaine mesure de l'Église copte d'Alexandrie, tantôt enfin à l'ambition des prélats, qui seule explique, par exemple, la constitution des cinq patriarchats arméniens d'Étchmiadzin, d'Aghtamar, de Sis, de Constantinople et de Jérusalem. Cf. art. ARMÉNIE, t. I.

De nos jours, tous les groupes monophysites sont d'accord pour rejeter la primauté romaine de droit divin. Tout au plus concèdent-ils que, dans les premiers siècles, l'Église romaine a joui d'une certaine primauté d'honneur reconnue par les conciles. Cf. Malachia Ormanian, *Le Vatican et les Arméniens*, Rome, 1873, p. 15 sq., 112 sq. Ils ont visiblement subi l'influence de la polémique anticatholique menée, dès le haut Moyen Âge, par les Byzantins séparatistes.

En opposition avec cette négation, il est fort intéressant de relever dans les sources théologiques et canoniques reçues communément par ces Églises des témoignages tout à fait explicites en faveur de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Tout d'abord, ces Églises ont de commun avec nous toute la tradition de l'ancienne Église jusqu'à la veille de Chalcédoine. Elles n'excommunient aucun des Pères de cette première période qui ont reconnu la primauté romaine. Elles reçoivent les Actes du concile d'Éphèse, où cette primauté se manifeste avec éclat, comme l'ont montré certains travaux récents; voir en particulier l'art. de V. Grumel, *Le concile d'Éphèse. Le pape et le concile*, dans *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 293-313.

Dans leurs collections canoniques, elles ont introduit les canons de Sardique sur les appels au siège de Pierre et fait bon accueil, tout comme les nestoriens, aux canons arabes de Nicée. Or, nous avons vu plus haut que ces canons affirment expressément la primauté de juridiction de l'évêque de Rome, successeur de Pierre, sur l'Église universelle. Entre ces documents anciens non encore reniés officiellement et l'attitude actuelle des théologiens dissidents, la contradiction est flagrante. Pour se donner une apparence de logique, ils ne devraient point nier la primauté romaine, mais la déclarer sans effet par le fait de la chute dans l'hérésie. Ce fut, nous l'avons vu, le raisonnement de Dioscore et de ses premiers partisans.

III LA PRIMAUTE DE SAINT PIERRE CHEZ LES SYRIENS JACOBITES ET LES ARMÉNIENS.

Comme dans toutes les liturgies orientales, nous trouvons dans les livres liturgiques des Syriens jacobites des affirmations générales de la primauté de saint Pierre. Celui-ci est communément nommé le chef des apôtres, et l'on rappelle les textes évangéliques relatifs à sa primauté. Plus importants sont les textes où Pierre est comparé à Moïse, tel celui-ci qui se lit au 1^{er} nocturne de l'office ferial du lundi : « Moïse fut le chef de l'ancienne Loi; Simon est le chef de la Loi nouvelle. L'un ressemble à l'autre, et Dieu habite dans les deux. Moïse, descendant de la montagne, apporta les tables de la Loi; Simon reçut les clefs du royaume des cieux. Moïse construisit l'arche d'alliance; Simon a édifié l'Église. » Cyrille Benham Benni, *The tradition of the syriac Church of Antioch concerning primacy and the prerogatives of St. Peter and of his successor the rom in pontiffs*, translated under the direction of the author by the Rev. Joseph Gagliardi, Londres, 1871, p. 47, où l'on trouvera plusieurs passages du même genre. Cf. aussi *Synod. Libanensis Syrorum in seminario Sclarfensi anno 1888 habita*, Rome, 1891, p. 15.

Plusieurs anciens théologiens jacobites affirment aussi très clairement la primauté de saint Pierre. Voici, par exemple, ce qu'écrivit Moïse bar Képha (4903) dans son *Traité du sacerdoce* : Jésus Christ conféra le sacerdoce suprême non à Jean, malgré son zèle très ardent, mais à Simon, qui avait été marié et avait connu par expérience sa faiblesse, lorsqu'il le renia. « *De sacerdoti* », tract. II, c. vii. Cité par Benham Benni, *op. cit.*, p. 45. Le même auteur, dans sa *Première homélie sur la dédicace de l'église*, affirme que « Simon bar Jona, surnommé Képha, c'est-à-dire Pierre, prince des apôtres, vint à Rome, où il fonda une Église, qu'il établit siège du prince des apôtres. Il la gouverna lui-même vingt-cinq ans durant. » Benham Benni, p. 78.

Pour ce qui est de l'Église arménienne, elle a dans ses livres liturgiques de nombreuses affirmations générales de la primauté de saint Pierre sur les autres apôtres, analogues à ce les qu'on rencontre dans les livres liturgiques des autres Églises. Dans le canon de la semaine sainte, Pierre est appelé la pierre de la foi, et le coryphée (*arakelabed*) des apôtres. Dans le rituel, une oraison pour la bénédiction de la première pierre d'une église débute par ces mots : *Domine Deus noster, qui hominem sancti principalis apostoli Petri parasti petram et super eum edificasti universam Ecclesiam*

catholicam. Étienne Azarian, *Ecclesie armenae traditio de romani pontificis primatu jurisdictionis et inerrabili magisterio*, Rome, 1870, p. 36 sq., où l'on trouvera d'autres témoignages semblables.

Parmi les théologiens arméniens qui ont enseigné clairement la primauté de Pierre on peut citer : 1^o Serkis, surnommé le Docteur melliflue (xii^e s.), qui adresse au prince des apôtres la prière suivante : *Precor te, Pater venerabilis, caput, dux, apostole et præfecte novi fœderis et populi, universam plenitudinem Ecclesie commendabis Domino Verbo, ut inconcussa firmitate stet supra fundamentum professionis tuæ et confessionis*. Azarian, *op. cit.*, p. 68; — 2^o Jean d'Orôdn, théologien du xiv^e siècle, qui déclare que le Sauveur a conféré à Pierre quatre prérogatives qui lui sont propres, à savoir d'être le fondement de l'Église, le chef de tous les fidèles, le pasteur de l'Église et le juge de tous. Azarian, *op. cit.*, p. 78.

Il y eut cependant, aux xiii^e-xiv^e siècles, quelques théologiens hostiles à l'union avec Rome, qui attaquèrent directement la primauté de Pierre et enseignèrent l'égalité de tous les apôtres entre eux. Ils en déduisaient logiquement que tous les évêques étaient aussi égaux et que l'Église romaine, fondée par Pierre, n'avait pas plus d'autorité que les autres Églises d'origine apostolique. Parmi ceux qui raisonnèrent ainsi il faut citer Mekhitar de Dachir et Vartan de Partzerp (xiii^e s.), qui composèrent des dissertations spéciales contre la primauté romaine. Galano, au t. III de son ouvrage *Conciliatio Ecclesie armenae cum romana*, Rome, 1661, p. 228-352, passe en revue leurs arguments. Résumons, à titre d'exemple, un des arguments de Mekhitar : Si Rome se glorifie d'avoir été fondée par l'apôtre Pierre, l'Arménie peut se réclamer des apôtres Barthélémy, Judas, fils de Jacques, et Simon le Zélote. Si vous nous reprochez, à nous autres Arméniens, d'être venus tard à la connaissance de l'Évangile, il n'y a pas eu en cela de notre faute. Le maître de la vigne ne nous a appelés qu'à la onzième heure, mais nous aurons la même récompense que les premiers appelés. On voit que le théologien arménien considère l'égalité des apôtres entre eux comme un principe indiscutable. Les adversaires plus récents de la primauté romaine soutiennent la même thèse. Voir art. ARMÉNIE, t. I, col. 1953-1954.

M. Julie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*, dans *Echos d'Orient*, t. XXXII, 1937, p. 181-189; Cyrille Benaïm Benni, *The tradition of the syriac Church of Antioch concerning primacy and the prerogatives of St. Peter and of his successor the roman pontiffs*, translated under the direction of the au or by the Rev. Joseph Gagliardi, Londres, 1871 (série de textes syriaques, avec trad. en l'aise, dont la plupart appartiennent à des Pères orthodoxes honorés par l'Église jacobite ou à des théologiens nestoriens; très peu de témoignages d'auteurs monophysites); Galano, *Conciliatio Ecclesie armenae cum romana*, Rome, 1661, t. II, pars 2^a; t. III; Étienne Azarian, *Ecclesie armenae traditio de romani pontificis primatu jurisdictionis et inerrabili magisterio*, Rome, 1870; Michel Ormianin, *Le Vatican et les Arméniens*, Rome, 1873; le même, *L'Église arménienne*, Paris, 1910.

III. LA PRIMAUTE ROMAINE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE À PARTIR DU IX^e SIÈCLE JUSQU'À LA DERNIÈRE TENTATIVE D'UNION AVEC ROME, AU CONCILE DE FLORENCE. — 1^o La primauté de saint Pierre et du pape dans l'Église byzantine au cours du ix^e siècle. 2^o La primauté romaine à Byzance aux x^e et xi^e siècles. L'attitude de Michel Cérulaire et la consommation du schisme. 3^o Partisans et adversaires byzantins de la primauté de saint Pierre à partir du xii^e siècle. 4^o Partisans et adversaires de la primauté romaine, du xiii^e siècle au concile de Florence. Aperçu sur les diverses conceptions de l'Église chez les théologiens et les canonistes byzantins.

I. LA PRIMAUTE DE SAINT PIERRE ET DU PAPE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE AU COURS DU IX^e SIÈCLE.

— L'étude historique de la primauté romaine dans la tradition écrite et la vie de l'Église grecque jusqu'au ix^e siècle a montré que cette primauté avait été souvent reconnue, et quelquefois très solennellement, tant en actes qu'en paroles par les docteurs, les conciles, les prélats et les fidèles de cette partie de la chrétienté. Cette étude a eu aussi à relever des résistances opiniâtres, de formelles désobéissances, de vrais schismes, qui ont duré de longues années. Au seuil du ix^e siècle, qui va être le siècle de Photius, ce qu'on peut appeler les forces centripètes et les forces centrifuges par rapport au centre de l'unité catholique se coudoient à Byzance et se balançaient à peu près. À considérer les choses d'un œil superficiel, ce ix^e siècle byzantin, pour ce qui regarde les relations de l'Église byzantine avec l'Église romaine, ressemble fort aux siècles précédents. On y découvre les mêmes alternatives d'union et de rupture, les mêmes affirmations catégoriques de la primauté romaine dans les écrits et aussi dans les actes, toutes les fois qu'on a besoin de son intervention; les mêmes résistances passives, voire la rébellion ouverte et les contumaces éclatantes, chaque fois que l'exercice de cette primauté contrarie les intérêts ou les ambitions. À y regarder de plus près, cependant, on s'aperçoit que le schisme entre les deux Églises, latent depuis plusieurs siècles, est en progrès et a tendance à passer en habitude. Un grand événement politique se produit en Occident, au début même du siècle, qui va accroître la désaffection des Grecs à l'égard de la papauté : le couronnement de Charlemagne par le pape saint Léon III comme empereur d'Occident est un adieu de Rome à l'Orient. Il a beau n'être qu'un événement politique; à Byzance, l'État et l'Église sont si étroitement unis que les événements politiques ont leur contre-coup dans le domaine ecclésiastique. Désormais, les Byzantins auront plus de répugnance à se soumettre à un pape qui n'est plus l'un des leurs et qui demande protection aux barbares, au milieu desquels il vit.

Dans la seconde moitié de ce siècle, la déposition anticanonique du patriarche Ignace divise l'Église byzantine en deux camps rivaux. Pour mettre fin au schisme, on recourt à Rome. Le procès traîne en longueur, et la sentence romaine provoque un schisme qu'envenime, au moment même, l'affaire bulgare. Ce schisme ne ressemble pas à ceux qui ont précédé. Ce n'est plus directement la foi qui est en jeu. C'est le conflit de deux juridictions. Photius saisit cette occasion pour prendre l'offensive non pas aussitôt contre la primauté romaine, trop bien établie pour être niée ouvertement, mais contre la foi même et les usages de l'Église d'Occident. Il entre dans le schisme par la même voie que les nestoriens et les monophysites : il attaque l'infailibilité romaine pour pouvoir se soustraire à sa primauté. Cela est un fait nouveau, gros de conséquences. La polémique anticatholique est née et elle porte déjà en germe tout le schisme byzantin.

Cet élément nouveau mis à part, nous trouvons dans ce siècle autant, et plus peut-être, qu'en aucun autre, des témoignages formels sur la primauté de saint Pierre et du pape dans les écrits des théologiens comme dans les démarches des prélats. Nous attachant surtout aux témoignages écrits, nous relèverons brièvement les principaux, ne citant des textes que ce qu'il y a de vraiment important et décisif. Nous ne séparons pas pour cette période la primauté de saint Pierre de celle du pape. Presque tous les passages que nous aurons à signaler se rapportent, en effet, à l'une comme à l'autre. Nous groupons ces témoignages en deux séries : 1^o témoignages antérieurs à l'affaire photienne; 2^o témoignages contemporains de cette affaire ou l'ayant suivie immédiatement. Nous signalerons, en

dernier lieu, les premiers essais de polémique spéculative contre la primauté romaine qui ont vu le jour au cours du schisme de Photius.

1^o *Témoignages antérieurs à l'affaire photienne.*

Les trois patriarches orthodoxes qui ont tenu le siège de Constantinople au ix^e siècle, avant saint Ignace, trois saints, à savoir Taraise (784-806), Nicéphore I^{er} (806-815), Méthode I^{er} (843-847), ont reconnu très clairement la primauté de saint Pierre et du pape.

Taraise, dans sa *Lettre contre la simonie*, adressée au pape Adrien I^{er}, aussitôt après le II^e concile de Nicée, et insérée dans le *Corpus juris* de l'Église byzantine, où elle est restée jusqu'à nos jours, dit en propres termes : « Votre Sainteté a hérité du siège du divin apôtre Pierre... C'est légitimement et par la volonté de Dieu qu'elle préside toute la hiérarchie religieuse... Aussi, nous obéissons aux paroles sorties de votre bouche : Ἡ ἀδελφική ἡμῶν ἱεροπρεπής ἀρχιερωσύνη, ἡ ἐνθέσμιος καὶ κατὰ θεοῦ βουλήσιν πρωτανεύουσα τὴν ἱεραρχικὴν ἀγιοτελεῖαν. » J.-B. Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et mon.*, t. II, Rome, 1868, p. 305, 309.

Saint Nicéphore nous a laissé, dans ses écrits, trois ou quatre témoignages de sa foi en la primauté romaine. Dans le premier de ses *Antirrétiques contre les iconomaques*, d'abord, où il établit la légitimité du VII^e concile œcuménique « parce que, selon les règles divines établies dès l'origine, il a été dirigé et présidé par cette glorieuse portion de l'Église occidentale, je veux dire par l'Église de cette ancienne Rome, sans laquelle tout dogme agité dans l'Église ne peut, quand bien même il aurait la sanction préalable des lois canoniques et des usages ecclésiastiques, être regardé comme approuvé ni comme définitivement arrêté, car c'est Rome qui détient le principal du sacerdoce et la dignité des coryphées apostoliques. *Apolog. pro sacris imaginibus*, I, P. G., t. c, col. 597 A. Dans son *Symbole de foi*, voulant prouver que les iconoclastes sont retranchés de l'Église, il en appelle « aux lettres récentes du très saint et bienheureux évêque de l'ancienne Rome, c'est-à-dire du siège premier et apostolique. » Papadopoulos-Kérameus, *Ἀνάλεκτα τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης*, t. I, p. 460. Pour lui, quiconque est condamné par Rome, ou n'admet pas la foi de l'Église romaine et n'est pas en communion avec elle, est par le fait même exclu de l'Église de Jésus-Christ. C'est ce qu'il répète encore dans l'*Apologeticus minor pro imaginibus*, P. G., t. c, col. 841 CD. Voir aussi sa *Lettre synodale au pape Léon III*, P. G., t. c, col. 193-196. Cf. V. Grumel, *Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine*, dans *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 423-427.

De saint Méthode, tout dévoué au Saint-Siège, qui, en 821, ose porter à l'empereur Michel II le Bègue le grave document romain qui condamne une fois de plus l'iconoclasme (*Vita Methodii patriarchæ*, dans les *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 440-447), nous pouvons citer un beau témoignage sur la primauté de saint Pierre, qui se trouve dans l'*Office de la réconciliation des apostats*, composé par lui et faisant partie de l'*Euchologe* ou rituel de l'Église byzantine; Pierre y est appelé le coryphée des apôtres, à qui les clefs du ciel ont été remises par Dieu et sur lequel le Sauveur a édifié son Église : Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας σου Πέτρον τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων κατεπιστεύσας καὶ ἐπ' αὐτῷ τὴν ἐκκλησίαν σου ἐκκλησίαν οἰκοδομήσας. Goar, *Euchologium Græcorum*, Venise, 1730, p. 690.

À côté de ces patriarches de Constantinople, apparaissent leur illustre contemporain, saint Théodore Studite († 826), dont on peut dire qu'il est le grand docteur grec de la primauté romaine. C'est à chaque page de sa correspondance qu'on peut cueillir des textes sur la primauté de saint Pierre et les prérogatives de son

successeur, l'évêque de Rome. Pour lui, Pierre et l'évêque de Rome ne font qu'un. Le prince des apôtres continue toujours à vivre dans ses successeurs pour gouverner l'Église universelle. Le pape est le chef divinement établi, le coryphée des patriarches, le pasteur suprême de l'Église de la terre. Sans sa participation et son approbation, pas de concile œcuménique possible. Il est depuis toujours la source limpide de l'orthodoxie, la pierre de la foi, sur laquelle est bâtie l'Église catholique. Impossible d'énumérer ici tous les témoignages. Les principaux ont été recueillis par S. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite*, dans *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914-1915, p. 23-42. Voir aussi J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 3^e éd., Paris, 1923, p. 290-291, 294-295. Citons seulement ces trois courts passages pour montrer comment Théodore unit intimement l'apôtre Pierre à l'évêque de Rome. On lit dans une lettre au pape Léon III, écrite en 810 : « C'est à Pierre, c'est-à-dire à son successeur, qu'il faut soumettre toutes les nouveautés hérétiques introduites dans l'Église universelle par ceux qui s'écartent de la vérité. » P. G., t. XCIX, col. 1017-1020. En 817, Théodore interpelle en ces termes le pape Pascal I^{er} : « Écoute, tête apostolique, pasteur préposé par Dieu aux brebis raisonnables, porte-clefs du royaume des cieux, pierre de la foi sur laquelle est bâtie l'Église catholique, car tu es Pierre, toi qui gouvernes le siège de Pierre. » *Ibid.*, col. 1152 C. Et, dans sa lettre dogmatique adressée au concile des iconomaques, il dit : « C'est en toute assurance que nous nous appuyons sur le Siège romain, dont le Christ a dit : Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église, etc. » *Ibid.*, col. 1117 B. Ce n'est pas, du reste, seulement en paroles, c'est aussi par des actes que l'higoumène du Stoudion proclame la primauté du siège de Pierre. C'est au pape qu'il ne cesse de faire appel pour restaurer à Byzance la discipline canonique et la foi orthodoxe.

Son homonyme et contemporain de Syrie, Théodore Abou-Qourra, évêque de Haran († vers 820), proclame, lui aussi, très nettement et la primauté de Pierre et sa permanence dans son successeur, l'évêque de Rome. Dans son huitième *mimar* ou traité, qui est une brève démonstration chrétienne et catholique, il écrit : « Il faut noter que les apôtres avaient pour chef saint Pierre, à qui le Christ avait dit : « Tu es Pierre » etc. ; à qui il dit aussi trois fois, après sa résurrection, près de la mer de Tibériade : « Simon, m'aimes-tu ? » etc., et ailleurs : « J'ai prié pour toi afin que tu ne perdes pas ta foi. » Vous voyez bien que saint Pierre est le fondement de l'Église... Les paroles du Seigneur : « J'ai prié pour toi » etc., ne désignent pas la personne de Pierre ni les apôtres eux-mêmes. Le Christ a voulu désigner par ces mots ceux qui tiendront la place de saint Pierre à Rome et les places des apôtres... Dire que le Christ a voulu désigner saint Pierre et les apôtres en personne, ce serait priver l'Église de ce qui doit l'affermir après la mort de saint Pierre. » Constantin Bacha, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, publié et traduit en français*, Paris, 1905, p. 34, 35.

Lorsque en 808 éclata à Jérusalem la querelle du *Filioque* entre les moines francs du mont des Oliviers et un moine grec de Saint-Sabas, le patriarche de Jérusalem, Thomas, envoya, dès 809, une ambassade au pape Léon III pour lui soumettre la question. Cf. *Vie de Michel le Syncelle*, dans l'*Ελληνική βιβλιοθήκη* σ. 11, λ. 100, supplément archéologique aux t. XXIV-XXVI, 1896, p. 25, et Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 350 D. En 841, saint Grégoire le Décapolite et ses amis iconophiles font un geste semblable en sollicitant, par l'intermédiaire de saint Joseph l'Hymnographe, le secours du pape Grégoire IV contre l'hérésie iconoclaste.

A la veille même de la querelle photienne, un appel au pape particulièrement intéressant est celui de Grégoire Asbestas, métropolite de Syracuse, le futur consécrateur de Photius. Déposé par le patriarche Ignace, ce prélat, se basant sur les canons de Sardique, une des sources du droit canonique byzantin, interjeta appel de cette sentence auprès du pape Léon IV (847-855). Cf. *Epist. Nicolai I ad Photium* (866), *P. L.*, t. cxix, col. 1050; *Epist. Styliani Neocaesariensis ad Stephanum V*, Hardouin, *Coll. conciliorum*, t. v, col. 1121.

2^o La primauté romaine et la querelle photienne. — Il ressort clairement de l'histoire si compliquée du schisme de Photius qu'à cette époque l'évêque de Rome était considéré à Byzance comme le primat de la catholicité, le centre de l'unité et le juge suprême des causes ecclésiastiques. Les ignatiens comme les photiens en appellent à plusieurs reprises au Siège apostolique. Si les uns comme les autres lui désobéissent tour à tour, c'est quand la sentence romaine est en leur défaveur. Cette versatilité, qui fut particulièrement criante chez Photius, loin de déposer contre la primauté, est au contraire la preuve éclatante qu'elle était universellement reconnue. Laissant de côté cette preuve, découlant directement des faits et largement mise en lumière à l'article PHOTIUS, signalons seulement quelques témoignages recueillis dans les écrits des principaux antagonistes.

Photius vient ici en première ligne. Quand il n'est pas en rupture ouverte avec Rome, il parle de la primauté de saint Pierre et du pape comme tout le monde en parlait à son époque, et n'est point du tout le farouche adversaire de cette primauté, comme certains polémistes modernes voudraient nous le faire croire. La primauté de saint Pierre, il l'affirme aussi nettement que quiconque. Non seulement Pierre est pour lui le coryphée des apôtres, le premier et le plus élevé des disciples, celui à qui le Seigneur, en récompense de sa foi, a confié les clefs des portes célestes et l'entrée des cieux; mais encore il déclare que Dieu permit sa chute parce que, devant recevoir le gouvernement de l'univers, il avait à apprendre par sa propre expérience à être miséricordieux envers les pécheurs, ἐμελλε τῆς οἰκουμένης προστασίην καταπιστεῖσθαι. *Questio xcvi ad Amphilochem*, *P. G.*, t. ci, col. 608 C. Dans une homélie, prêchée dans l'église Sainte-Irène, à Constantinople, le vendredi saint de l'année 861, il dit en propres termes : « Voyez Pierre : à la voix d'une servante, il renia son maître, déclarant avec serment ne pas le connaître. Mais il lava les souillures de son apostasie par des larmes si abondantes qu'il ne déchet point de sa dignité de coryphée du chœur apostolique, qu'il a été établi pierre fondamentale de l'Eglise et qu'il a été proclamé par celui qui est la vérité même porte-clefs du royaume des cieux. » S. Aristarchis, *Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι*, t. 1, Constantinople, 1901, p. 481-482. Voir plusieurs autres textes dans notre dissertation, *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, p. 5-8, extrait du *Bessarione*, t. xxxv-xxxvi (1919-1920), et *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, t. 1, Paris, 1926, p. 119-123.

Quant à la primauté du pape, Photius lui a rendu témoignage non seulement par sa conduite, mais aussi par ses déclarations écrites. Dans sa seconde lettre écrite au pape Nicolas I^{er}, après la déposition d'Ignace au concile de 861, il appelle le pape son père spirituel, à qui il est juste et pieux d'obéir, à qui il veut se soumettre en toutes choses : ἐν παντί τοῦ πατρῷου τῆ πατρικῆς ἐπιδεδειγνύσας ἀγάπῃ... Δεῖ γάρ τὰ πλεόντα φιλάσσειν καὶ πατρίσι τέκνῳ δικαίῳ τε καὶ ὁσὺν πειθαρχεῖν. *P. G.*, t. cii, col. 596, 609. C'est bien à la primauté de Nicolas qu'il fait allusion lorsqu'il écrit : « Ce qu'il faut dire et ce que j'ai presque oublié, je

l'ajouterai à ma lettre, qui, je le crains, est déjà trop longue. Les vrais canons doivent être gardés par tous, mais principalement par ceux que la Providence a appelés à gouverner les autres; et parmi ces derniers, ceux qui ont en partage la primauté doivent briller entre tous par leur fidélité à les observer, car, plus ils sont haut placés, plus ils doivent s'attacher à la règle... C'est pourquoi Votre Béatitude, prenant soin de faire observer la discipline ecclésiastique et suivant la droite ligne des canons, ne doit pas recevoir indistinctement, sans lettres de recommandation, ceux qui vont d'ici à Rome et qui, à la faveur de l'hospitalité qui leur est accordée, jettent des semences de division. » *Ibid.*, col. 616. En écrivant ces lignes, Photius songe au moine Théognoste, qui réussit à tromper la surveillance de la police de Bardas et porta à Rome l'appel d'Ignace. Cf. M. Jugie, *La vie et les œuvres du moine Théognoste. Son témoignage sur l'immaculée conception*, dans *Bessarione*, t. xxxiv, 1918, p. 162-174. Après l'éclat du conciliabule de 867, où l'on osa déposer le pontife romain, Photius fit au fond amende honorable au pape au concile de Sainte-Sophie de 879-880. Quelles que soient l'origine et la valeur des Actes de ce concile tels que nous les possédons actuellement, il est remarquable que les lettres de Jean VIII proclamant très clairement la primauté romaine furent lues au concile et approuvées de tous. Dans le canon même où le concile déclare que Photius condamne ceux que Jean VIII condamne, et vice versa, il y a la clause : *sans que cette disposition porte atteinte en quoi que ce soit, soit pour le présent, soit pour l'avenir, aux privilèges attachés au très saint siège de l'Eglise des Romains et à son chef*, μηδὲν τῶν προσείπων τῶν προσόντων τῷ ἀγιωτάτῳ θρόνῳ τῆς Ῥωμικῆς Ἐκκλησίας, μηδὲ τῷ αὐτῆς προέδρῳ τὸ σύνολον κακιστονομήμενον, μήτε νῦν, μήτε εἰς τὸ μετέπειτα. Hardouin, *op. cit.*, t. vi, col. 320. Si, quelques années plus tard, on conteste à Constantinople la légitimité de l'élection du pape Marin I^{er}, c'est affaire de droit canonique, non de théologie; et quand, sur la fin de sa vie, Photius rédige son ouvrage sur la *Mystagogie du Saint-Esprit*, loin d'attaquer l'Eglise romaine, il se prévaut, au contraire, quoique bien à tort, de l'approbation donnée à sa thèse hérétique par une dizaine de papes.

Après Photius, il nous faut entendre son adversaire et sa victime le patriarche Ignace. Celui-ci a, plus d'une fois, fait la sourde oreille aux injonctions et aux réclamations romaines; il a même failli encourir l'excommunication de Jean VIII, juste au moment de mourir; il n'en est pas moins certain qu'il a proclamé en termes tout à fait catégoriques le dogme de la primauté romaine. Qu'on en juge par cet extrait de sa *Lettre à Nicolas I^{er}*, écrite en 867, après l'expulsion de Photius du trône patriarcal : « Pour guérir les blessures et les meurtrissures qui sont dans les membres de l'homme, l'art a produit de nombreux médecins...; pour guérir celles qui sont dans les membres du Christ, notre Sauveur, la tête de l'Eglise catholique et apostolique, le roi suprême, le Verbe tout-puissant, l'ordonnateur universel, le Dieu maître absolu de l'univers, n'a créé qu'un seul et unique médecin, à savoir votre fraternelle Sainteté et votre fraternelle Bienfaisance, en disant à Pierre, le plus grand des apôtres : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, etc. Ces bienheureuses paroles il ne les a pas circonscrites et limitées, par un privilège spécial, au seul prince des apôtres, mais il les a transmises par lui à tous ceux qui, comme lui et après lui, devraient être les pontifes de l'ancienne Rome. C'est pourquoi, dès les temps les plus anciens, chaque fois que l'hérésie et la prévarication se sont fait jour, vos prédécesseurs sur ce siège, c'est-à-dire les successeurs du prince des apôtres et les imitateurs de son zèle pour la foi chrétienne, ont arraché l'ivraie et

détruit les membres corrompus ou atteints d'une façon incurable : τὰς δὲ τοιαύτας μακροχρόνως φρονᾶς οὐ κατὰ τὴν πάντως ἀποκλήρωσιν τῷ Κορυφαίῳ μόνῳ περιέγραψεν, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ καὶ πρὸς πάντας τοὺς κατ' ἐκείνον ἱεράρχας προσδυνάτερος Ῥώμης παρεπέμψε. Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1038-1040; cf. col. 791-793; Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans *Échos d'Orient*, t. vi, 1903, p. 254-256. Le même Ignace en avait appelé au pape, au nom des canons de Sardique, du conciliabule photien de 861, qui le déposa. L'adresse, rédigée par le moine Théognoste était ainsi conçue : « Au bienheureux président et patriarche de tous les sièges, successeur du coryphée et pape œcuménique : τῷ μακαριωτάτῳ καὶ πατριάρχῃ πάντων τῶν θρόνων καὶ τοῦ κορυφαίου διαδόχῳ καὶ οὐνομνηνῷ Νικολάῳ πάπᾳ. » Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1013, et *P. G.*, t. cv, col. 856.

Au IV^e concile de Constantinople, VIII^e œcuménique (869-870), les privilèges du successeur de Pierre furent aussi reconnus par l'épiscopat byzantin, malgré certains incidents regrettables et certaines tirades ambiguës sur la pentarchie. Voir les art. CONSTANTINOPLE (IV^e concile de) et PHOTIUS. Signalons le témoignage d'un des principaux champions du parti ignatien, Stylien de Néocésarée, écrivant au pape Étienne V après la seconde déposition de Photius : « Sachant que nous devons être régis et gouvernés par votre Siègre apostolique, nous vous prions d'accorder votre pardon au peuple, qui pour de graves motifs a reconnu l'ordination de Photius : ἐπεὶ δὲ ἴσμεν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀπ. σιολικοῦ ὁ μὲν θρόνος τῷ ἰθύνεσθαι καὶ κανονίζεσθαι ἔχουμεν. » *Epist. Styliani ad Stephanum papam*, Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1128.

Pendant que se déroulaient les divers actes du drame photien, l'apôtre des Slaves, saint Méthode, poursuivait l'œuvre d'évangélisation commencée en Moravie avec son frère Cyrille. Quelques mois avant sa mort, il traduisit en langue slavonne, entre autres ouvrages, la collection canonique appelée le *Nomocanon des cinquante titres*. De cette traduction primitive, le savant canoniste russe A. Pavlov († 1898) a découvert des extraits importants dans plusieurs manuscrits slavons s'échelonnant entre le xii^e et le xvi^e siècle. Deux de ces manuscrits contiennent un article spécial sur *Les privilèges du très saint siège de Constantinople*, dont le savant russe a trouvé le prototype grec dans un manuscrit de la Laurentienne de Florence (cf. Bandini, *Catalogus codd. mss. græcorum bibl. Med. Laurentianæ*, t. 1, p. 45) remontant au xii^e siècle et représentant une recension du *Nomocanon des cinquante titres*, telle qu'elle devait exister au ix^e siècle. Dans ce recueil, le texte du fameux 28^e canon du concile de Chalcedoine, qui paraît nier l'origine divine de la primauté romaine en l'attribuant à un décret des Pères « qui auraient accordé la prééminence (τὰ πρεσβεῖα) au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville était la capitale de l'empire », est suivi d'un bref commentaire ainsi formulé : « Il faut savoir que les Pères donnèrent le second rang à l'Église de Constantinople parce qu'alors l'ancienne Rome était aussi capitale de l'empire. Si donc, comme l'affirme ce saint concile, les Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome à cause de son rang de capitale. maintenant que, par la bienveillance divine, cette ville [de Constantinople] est l'unique capitale, c'est elle qui, à juste titre, possède le premier rang : Εἰς ταύτην, καθὼς γάρ ἐστιν ἡ ἀρχὴ καὶ τὴν ἀνάγκην διὰ τὴν βασιλεύειαν τὴν Ῥώμης ἢ πατέρες τὰ πρῶτα ἐδοκίμασαν, μόνος γὰρ οὐδόχως ἔσται πάντως ἡς πᾶσις βασιλεύει ἡ πόλις, εὐχόμενοι ἡμεῖς καὶ τὴν πρῶτον κέντησαι. » On voit que le commentateur anonyme du 28^e canon de Chalcedoine a tiré la conséquence logique du faux principe qui y est contenu. Nous

avons là la première expression de la fameuse théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle, que Photius et ses amis vont mettre en avant au plus fort de leur querelle avec le pape Nicolas. L'apôtre des Slaves a traduit ce commentaire comme le reste, mais sa foi catholique lui a dicté la réfutation péremptoire que voici :

Il faut savoir que ce décret (le 28^e canon de Chalcedoine) ne fut pas accepté par le bienheureux pape Léon, qui occupait alors le siège de l'ancienne Rome. Il n'approuva pas sur ce point le saint concile de Chalcedoine, mais il écrivit au concile qu'il ne pouvait accepter pareille nouveauté introduite par le douteux Anatole, alors évêque de Constantinople. Aussi bien, quelques évêques présents au concile refusèrent de souscrire à ce canon. Et il n'est pas vrai, comme l'affirme ce canon, que les saints Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome parce qu'elle était la capitale de l'empire; mais c'est d'en haut et dès l'origine que, par la grâce divine, cette primauté a été constituée. C'est à cause du degré de sa foi que Pierre, le plus élevé des apôtres, a entendu ces paroles de la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Pierre, m'aimes-tu? Pâis mes brebis. » C'est pourquoi il possède parmi les hiérarques le rang prééminent et le premier siège. Car, si, comme l'affirme la décision précitée, c'est parce qu'elle était capitale que l'ancienne Rome possède la primauté, c'est évidemment Constantinople, actuellement capitale de l'empire, qui a hérité de cet honneur. Mais tout le monde sait que, bien que les empereurs aient siégé à Milan et à Ravenne et que leurs palais s'y trouvent jusqu'à nos jours, ces villes n'ont pas reçu pour cela la primauté, car la dignité et la prééminence de l'ordre sacerdotal n'ont pas été établies par la faveur du pouvoir civil, mais par le choix divin et l'autorité apostolique. Si donc les saints Pères, voulant honorer la ville de Jérusalem à cause du Roi des rois, Notre-Seigneur Jésus-Christ et de sa passion digne de toutes louanges, lui confirmèrent bien le rang de métropole, mais ne lui donnèrent pas les privilèges patriarcaux, parce qu'il ne leur était pas possible de changer les bornes fixées par les prédicateurs de la vraie foi, comment serait-il possible à cause d'un empereur terrestre, de déplacer les dons divins et les privilèges apostoliques et d'introduire des innovations dans les prescriptions de la foi immaculée? C'est pourquoi les privilèges de l'ancienne Rome sont inamovibles jusqu'à la fin. Parce que son évêque préside à toutes les Églises, il n'est pas obligé, à cause de cette primauté, de se rendre aux saints conciles œcuméniques; mais, sans sa participation manifestée par l'envoi de quelques légats, tout concile œcuménique est inexistant, et c'est lui-même qui tient la première place dans le concile. Si quelqu'un veut nier la vérité de ce que nous avançons, qu'il se réfère aux lettres du même très saint pape Léon à Marcien, à Pulchérie, de pieuse mémoire, et aussi à l'évêque de Constantinople déjà nommé, Anatole, et il sera convaincu qu'il en est bien ainsi. A. Pavlov, *Un article grec anonyme sur les privilèges du siège patriarcal de Constantinople et sa traduction paléoslave avec deux importants compléments*, dans la *Vizantiskii Vremennik*, t. iv, 1897, p. 150-152.

Ce magnifique passage sur les privilèges du siège de Pierre suffit, à lui seul, à dissiper les nuages que certains critiques avaient amoncélés, en ces derniers temps, autour de l'orthodoxie de l'apôtre des Slaves. C'est, en effet, quelques mois avant sa mort qu'il écrivait ces lignes. Mais ces lignes sont-elles de lui? A. Pavlov y voit une simple traduction d'un original grec aujourd'hui perdu. *Loc. cit.*, p. 44. F. Grivec, qui a longuement étudié et commenté le morceau dans son opuscule, *Doctrina byzantinla de primatu et unitate Ecclesiarum* (Cerkveno prevestvo i edinstvo po bizantiskem pojmovanju), Ljubljana, 1921, p. 81-100, est du même avis. Nous serions en présence de scolies du viii^e siècle d'origine monastique. Nous croyons, pour notre part, qu'elles ont été inspirées à saint Méthode lui-même par la présence, dans le manuscrit qu'il traduisait, du commentaire du 28^e canon signalé plus haut. Cette réfutation de la théorie de la translation de la primauté romaine, mise en avant, comme nous allons le voir, au cours du schisme photien, venait à son heure. Contre

elle saint Méthode voulut prémunir ses néophytes. Au demeurant, la question de savoir si saint Méthode a fait ici œuvre originale, ou s'il a été simple traducteur, reste secondaire. L'important est qu'il ait inséré le passage en question dans le recueil canonique qu'il livrait à ses enfants spirituels. Cf. notre article : *Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape*, dans le *Bessarione*, t. xxxiv, 1918, p. 46-55, où nous avons attiré l'attention des théologiens catholiques sur ce document, resté jusque-là inaperçu en Occident. La première traduction que nous avons donnée doit être corrigée sur celle qu'on trouvera dans le t. I de la *Theologia dissidentium orientalium*, p. 225-227, et qui s'inspire de celle de F. Grivec, *op. cit.*, p. 96-97.

3^o *Premiers essais de polémique spéculative contre la primauté romaine*. — Comme nous l'avons déjà dit, ce qui a caractérisé le schisme photien, ce qui en a constitué la gravité exceptionnelle, malgré sa durée éphémère, ce sont les premières attaques directes dirigées contre la foi de l'Église occidentale.

Le concile in *Trullo* avait déjà osé condamner certains de ses usages rituels et disciplinaires. Quelques escarmouches avaient précédé sur la question du *Filioque*. Mais rien encore de grave n'avait paru dans le domaine de la foi proprement dite. Il était réservé à Photius, pendant les quelques années qu'il fut en rupture ouverte avec Rome, d'inaugurer à Byzance la polémique anticatholique, et c'est pour cela qu'il mérita le titre de « père du schisme byzantin » qu'on lui a donné dans la suite. Comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut, ses attaques contre la primauté romaine furent de courte durée. Il semble même qu'elles aient été honteuses. Si l'opuscule intitulé *A l'adresse de ceux qui disent que Rome est le premier siège* (Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος), si court mais si dense, est bien de lui — et tout porte à le croire (voir art. PHOTIUS, col. 1544) — nous ne pensons pas qu'il l'ait jamais signé. Du reste, il ne lui fait pas grand honneur, car les erreurs historiques y coudoient les puérilités. Dans les écrits qui nous sont parvenus sous son nom, il ne vise la primauté romaine que d'une manière indirecte et par le côté canonique, non par le côté dogmatique. Il est sûr néanmoins que des attaques de cet ordre se produisirent entre les années 863 et 869, c'est-à-dire pendant la période la plus aiguë de la rupture. Nous en avons pour preuve et les lettres du pape Nicolas I^{er} et les Actes du concile romain de 869, sous Adrien II. Dans sa *Lettre à Hincmar de Reims et aux autres évêques du royaume de Charles (le Chauve)*, Nicolas I^{er} déclare que les souverains byzantins — il ne dit pas Photius — exigèrent des légats romains se rendant de Bulgarie en territoire impérial une profession de foi où étaient condamnées certaines croyances et pratiques de l'Église d'Occident. A la fin de l'énumération, le pape fait allusion aux attaques contre la primauté en ces termes : *Gloriantur enim atque perhibent, quando de Romana urbe imperatores Constantinopolim sunt translati, tunc et primum romanæ sedis ad constantinopolitanam Ecclesiam transmigrasse et cum dignitatibus regiis etiam Ecclesiæ romanæ privilegia translata fuisse, ita ut ejusdem invasor Ecclesiæ Photius etiam ipse se in suis scriptis archiepiscopus atque universalem patriarcham appellet*. *P. L.*, t. cxix, col. 1157. Ces attaques, Nicolas les avait lues d'abord dans la lettre que lui avait adressée Michel III après la condamnation de Photius, et dont nous connaissons la substance par la réponse même du pape, datée de 865. *P. L.*, t. cxix, col. 948. Par ailleurs, le concile romain de 869 condamne aux flammes des écrits de Photius et de Michel III contre le Siège apostolique : *Similiter de cæteris scripturis, quæ, viris jam nominatis auctoribus, contra eandem Sedem tempore*

diverso sunt editæ, gerendum modis omnibus definimus. Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 868 (parmi les Actes du VIII^e concile œcuménique).

De ces écrits polémiques contre la primauté romaine, l'opuscule signalé plus haut (Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος) est un beau spécimen. L'auteur s'en prend d'abord à la primauté de Pierre. Il ne nie pas que saint Pierre ait été le premier évêque de Rome, mais de ce fait il ne s'ensuit pas, d'après lui, que le siège romain soit le premier. Veut-on un exemple des sophismes qu'il accumule pour démontrer sa thèse? Voici l'un des plus typiques : « Si c'est à cause du coryphée que Rome cherche la première place, c'est Byzance qui est le premier siège à cause d'André, le premier appelé et plus âgé que son frère. Car André fut évêque de Byzance assez longtemps avant que son frère devint l'évêque des Romains. » Venant au fameux texte évangélique : *Tu es Petrus*, il écrit : « Sachez que ce n'est pas à cause de l'Église qui est à Rome que ces paroles ont été prononcées. Non, c'est raisonner d'une manière misérable et toute judaïque que de limiter le bienfait divin à certaines régions et à certains endroits, alors que son efficacité doit s'étendre également à toute la terre. Quant à ces mots : « Sur cette pierre », quel est l'impertinent qui oserait pousser l'impudence jusqu'à les tourner au profit de l'Église romaine? Il est manifeste, en effet, qu'ils ont été dits de la pierre de la confession qui a proclamé la divinité du Christ, et, par elle, de l'Église universelle répandue par tout l'univers. »

Pour établir les privilèges de leur siège, les Romains s'appuient sur les canons du concile de Sardique qui reconnaissent au Siège apostolique le droit de recevoir des appels de toute l'Église. Photius essaie de ruiner l'autorité de ce concile, qui le gênait particulièrement. C'est en effet au nom des canons de Sardique que Nicolas I^{er} avait protesté contre son élévation soudaine de l'état laïque à l'épiscopat. C'est aussi en invoquant le can. 4 de ce même concile qu'Ignace en avait appelé au pape de la sentence du conciliaire de 861. Pour dénigrer ce concile, Photius va jusqu'à mettre en avant la belle raison suivante : Hosius, qui présida cette assemblée, tomba ensuite dans l'arianisme en consentant à la déposition d'Athanase et en souscrivant à une doctrine contraire à celle qu'il avait professée à Sardique; en d'autres termes, Hosius, après Sardique, commit une faute; donc, le concile qu'il présida ne vaut rien.

La véritable origine de la primauté romaine, notre polémiste la voit dans l'acte de l'empereur païen Aurélien, établissant l'évêque de Rome arbitre du conflit entre la communauté catholique d'Antioche et l'hérétique Paul de Samosate. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VII, c. xxx, n. 18. Voilà, dit-il, le fondement putride des privilèges romains. Il ne s'arrête pas là, mais va chercher dans les Actes des conciles œcuméniques et dans certains faits de l'histoire ecclésiastique des preuves positives contre la primauté romaine. Il insiste, cela va sans dire, sur le can. 3 du concile de Constantinople de 381 accordant le second rang au siège de Constantinople, parce que cette ville est la nouvelle Rome, et sur le can. 28 de Chalcédoine, qui confirma ce décret en déclarant encore plus clairement que l'ancienne Rome devait sa primauté à sa qualité de capitale de l'empire.

Enfin, il signale certains faits de l'histoire de l'Église d'Orient défavorables à l'autorité du pape : « C'est souvent, dit-il, que les évêques de Rome ont attaqué sans raison les pontifes de Dieu, sans arriver à leur porter grand préjudice. Tout ce qu'ils y ont gagné a été de se couvrir eux-mêmes de honte. Ainsi, les Romains eurent beau ne pas reconnaître Euphémios et Macédonius II, patriarches de Constantinople, cela n'empêche pas que leur mémoire soit célébrée dans toute l'Église

à cause des glorieux combats qu'ils ont soutenus. » Pour justifier sa conduite, d'avoir accepté le trône patriarcal à la place d'Ignace injustement déposé, il trouve dans l'histoire de l'Église byzantine plusieurs cas plus ou moins similaires. C'est à ce genre d'apologie qu'il se livre aussi *ex professo* dans un autre opuscule intitulé : *Συνχωρῶν καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς συνηλεγμένα ἐκ τῶν συνοδικῶν καὶ ιστορικῶν γραφῶν περὶ ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν καὶ ἐτέρων ἀναγκαιῶν ζητημάτων*, P. G., t. civ, col. 1219-1232. Cf. Hergenröther, *Photius von Konstantinopel*, t. II, p. 558-570; t. III, p. 165-170, qui analyse longuement le contenu. Sans attaquer directement la primauté romaine, il en rabaisse la dignité et en diminue l'autorité surtout dans les deux premières questions. Il rappelle en particulier le cas du prêtre africain Apiarius, la confusion faite par les Romains entre les canons de Nicée et ceux de Sardique, la condamnation du pape Honorius par le VI^e concile.

On le voit par ce court aperçu, la polémique contre la primauté romaine est bien née au cours du schisme photien, comme aussi a été sérieusement amorcée la controverse sur la procession du Saint-Esprit. Pendant longtemps, on ne prête guère attention, à Byzance, à cette sorte de littérature; mais, à mesure que s'enveniment les relations entre les deux Églises, les polémistes allèrent puiser des armes contre les Latins dans l'arsenal photien, y ajoutant, au fond, peu de chose. C'est pourquoi ce ix^e siècle byzantin qui nous a fourni des témoignages si nombreux et si explicites sur la primauté romaine, prépare cependant, d'une manière plus prochaine que la période antérieure, la rupture définitive entre Rome et Byzance.

II. LA PRIMAUTÉ ROMAINE À BYZANCE AUX X^e ET XI^e SIÈCLES. L'ATTITUDE DE MICHEL CÉRULAIRE ET LA CONSOMMATION DU SCHISME. — La période qui s'écoula entre la fin du schisme photien et le patriarcat de Michel Cérulaire fut fatale à l'influence romaine en Orient, et l'idée de la suprématie spirituelle du siège de Pierre s'affaiblit dans les milieux byzantins au point de disparaître à peu près complètement.

On connaît les causes de cette éclipse. L'Église romaine traverse alors l'époque la plus triste de son histoire. Les papes ne font que passer sur le Siège apostolique, faits et défaits ou massacrés par les factions. Le x^e siècle n'en compte pas moins de soixante. Comment auraient-ils pu s'occuper des affaires de l'Orient, voire entretenir avec Byzance ce minimum de relations nécessaires pour maintenir le contact entre les deux Églises et assurer au moins le *statu quo*? Pendant la même période, au contraire, le siège de Constantinople est occupé par plusieurs patriarches remarquables, et de 897, date de la fin du schisme photien, à 1043, date de l'avènement de Michel Cérulaire, ne connaît que treize titulaires.

Le x^e siècle débute par une triste affaire, celle de la tétragramie. L'empereur Léon VI le Sage se souvient de la primauté romaine, mais c'est pour lui faire jouer un rôle odieux. Voulant convoier en quatrièmes noces contre l'usage canonique de l'Église byzantine, il en appelle au pape pour obtenir une dispense et force le patriarche Nicolas le Mystique, réfractaire à ses desirs, à démissionner. Cette affaire amène une répétition de la tragédie d'Ignace et de Photius. Léon VI mort (912), un schisme s'ensuit et se termine péniblement, après 920, dans des conditions encore mal connues. De ce malencontreux épisode, le prestige de Rome sort amoindri.

Que se passe-t-il entre Rome et Byzance pendant tout le reste du x^e siècle? Nous l'ignorons à peu près complètement. Certains documents parlent de ruptures intermittentes sous les trois patriarches Nicolas II Chrysovergès (984-996), Sisinnius II (996-998) et

Sergius II (999-1019). Mais il n'y a rien de clair ni de certain, et les récentes recherches de A. Michel sur cette période, dans son ouvrage, *Humbert und Kerullarios*, 2 vol., Paderborn, 1925-1930, n'ont, au fond, apporté rien de nouveau. Tout ce qu'on sait, c'est qu'en l'année 1009, Pierre d'Antioche voyait le nom du pape inscrit aux diptyques de Sainte-Sophie. *Epistola ad Michaellem Cærularium*, P. G., t. cxx, col. 800. Il n'est pas prouvé du tout qu'un schisme soit intervenu sous le patriarche Sergius II (999-1019); mais de sérieux indices permettent de supposer qu'une rupture de fait entre les deux Églises se produisit après l'échec de l'ambassade de l'empereur Basile II (963-1025) et du patriarche Eustathe (1020-1025) auprès du pape Jean XIX, par laquelle le prélat byzantin demandait que lui fût officiellement reconnu le titre de patriarche œcuménique avec la juridiction sur tout l'Orient byzantin : *quatenus cum consensu romani pontificis liceret Ecclesiam constantinopolitanam in suo orbe, sicuti romana in universo, universalem dici et haberi*. Raoul Glaber, *Historiæ*, l. IV, c. 1, P. L., t. cxlii, col. 670-672. Ce que les Byzantins postulaient, c'était la reconnaissance de droit de ce qui existait déjà depuis longtemps en fait et qu'avait sanctionné le fameux canon du synode photien de Sainte-Sophie de 879-880 par rapport à Jean VIII et à Photius : une sorte de *dyarchie*, où le pape gardait encore sa primauté, mais se donnait un brillant second en la personne du patriarche byzantin. Ayant essuyé un refus, de l'opportunité duquel, à la distance où nous sommes de l'événement, il est permis de douter, les Byzantins ne se souciaient plus de la communion romaine et ils en prirent à leur aise avec le Saint-Siège. Nous en avons un indice dans une addition au *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie, qui apparaît dans les manuscrits à cette époque : *A Photius, patriarche orthodoxe, mémoire éternelle! Aux sentences et aux écrits contre les saints patriarches Ignace et Photius trois fois anathème!* Ms. de Madrid de 1025-1028; *cod. Monacensis 380*, transcrit entre 1025-1050. Cf. A. Michel, *op. cit.*, t. I, p. 20-40; t. II, p. 22-40. Les acclamations délivraient un brevet d'orthodoxie à Photius et annulaient pratiquement le VIII^e concile œcuménique. Sous cette forme, elles étaient incompatibles avec la communion romaine.

Ce qui est parfaitement établi, c'est que Michel Cérulaire, à son avènement (1043), n'envoya point au pape sa lettre *enthronistique* avec la profession de foi coutumière. Cf. art. MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1680. Quelle fut son attitude à l'égard de la primauté romaine pendant l'essai d'union politique entre le pape saint Léon IX et l'empereur Constantin X Monomaque contre les Normands d'Italie, le même article MICHEL CÉRULAIRE l'a parfaitement mis en lumière. Tout comme Photius, Michel s'est bien gardé de nier ouvertement la prééminence du siège de Pierre. Il a même évité d'entrer directement et personnellement en lutte avec le pape. Ce n'est pas contre lui qu'est promulgué l'édit synodal du 20 juillet 1054, mais contre ceux qu'il appelle jusqu'à la fin ses *faux légats*, subornés par Argyros. Bien plus, il a laissé entendre, dans sa *Lettre à Léon IX*, qu'il était prêt à faire la paix aux conditions proposées par son prédécesseur Eustathe, quelque trente ans auparavant. C'est bien, en effet, ce que signifie cette phrase, que nous a conservée le pape dans sa réponse : *Si una Ecclesia romana per te habet nomen nostrum, omnes Ecclesie per totum orbem dispersæ per me habebunt nomen tuum*. *Epist. ad Michaellem*, P. L., t. cxliii, col. 776.

Mais que pensaient, en Orient, les contemporains de Cérulaire touchant la primauté romaine? Rares sont les documents qui nous renseignent sur ce point. Pourtant il en est un particulièrement suggestif, parce qu'il vient non d'un adversaire, mais d'un partisan de l'union

avec Rome : nous voulons parler de la *Lettre de Pierre d'Antioche à Dominique, patriarche d'Aquilée*. Comme il ressort de sa correspondance avec Michel Cérulaire, avec saint Léon IX et même avec Dominique, Pierre est opposé au schisme; il veut maintenir l'union des Églises; mais il se révèle imbu d'une conception absolument fautive de l'Église universelle. Cette conception n'est autre que la fameuse théorie de la *pentarchie* poussée à sa dernière limite et excluant la primauté de juridiction du patriarche de l'Occident. Pour le patriarche d'Antioche, la catholicité est divisée en cinq patriarchats, ni plus ni moins. Ils correspondent aux cinq sens du corps mystique du Christ, qui est l'Église. De même que le corps humain ne compte que cinq sens, de même il ne saurait y avoir plus de cinq patriarches dans l'Église. Dominique de Grado est vertement repris d'avoir osé prendre le titre de patriarche, puisqu'il serait le sixième, ce qui est impossible. Chose plus grave et qu'on n'avait pas ouïe jusqu'ici, même quand on faisait allusion aux cinq patriarches, Pierre enseigne la parfaite égalité des patriarches entre eux. Dans ce petit collège des cinq, tout se décide à la pluralité des suffrages : *ὅτι τῶν πλείονων ἡ ψῆφος κρατεῖ*. La voix d'un seul ne compte pas, s'il a contre lui les quatre autres : *εἷς δὲ οὐδεὶς*. C'est pourquoi les Latins sont invités à abandonner l'usage du pain azyme pour se rallier au rite des quatre patriarchats orientaux. *P. G.*, t. cxx, col. 760, 776. Le patriarche d'Antioche débite cette énormité avec une serene inconscience. On voit tout le chemin parcouru dans la voie du schisme depuis Photius, depuis les déclarations pentarchiques de quelques membres orientaux du VIII^e concile œcuménique.

Pierre n'est malheureusement pas le seul à penser et à parler ainsi. Son contemporain, Michel Psellos, fait une allusion transparente à la même théorie quand il écrit à Cérulaire, au sujet des patriarches : « L'un d'entre eux gouverne l'Orient, un autre l'Alexandrie, un autre la Palestine; un autre a obtenu en partage la vieille Rome. » *C. Sathas, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, t. II, p. 509. L'idée qu'on se fait, à Byzance, du pontife romain, au XI^e siècle, apparaît bien dans l'en-tête du fameux opuscule intitulé *Contra Francos*, rédigé dans l'entourage de Cérulaire : *Romanus pontifex et quotquot sunt ex parte Occidentis christiani extra sinum Ionium, Itali, Longobardi, Franci... et reliqui præter Calabrorum gentem... omnes una cum papa a multis jam annis extra catholicam Ecclesiam degunt. Monumenta ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 62-63. On ne nie pas que l'évêque de Rome soit le successeur de Pierre, qu'il occupe son siège; mais on n'en conclut pas qu'il ait tous les privilèges de Pierre, car celui-ci aussi a été évêque d'Antioche et il a fondé Alexandrie par son disciple saint Marc.

Quant à la primauté même de l'apôtre saint Pierre, on ne la nie pas encore; on la proclame même avec autant de netteté qu'en plein IX^e siècle. Un anonyme du X^e-XI^e siècle dit de la sainte Vierge qu'étant encore sur terre elle considérait Pierre comme le fondement de l'Église et traitait Jean comme son fils selon la grâce : *Ἡ παρθένος Πέτρον καὶ Ἰωάννη τοὺς θεολόγους καὶ κορυφαίους τῶν ἀποστόλων συνδιόγχε τὸν μὲν ὡς θεμελίον τῆς Ἐκκλησίας, τὸν δὲ ὡς υἱὸν αὐτῆς κατὰ χάριν*. Pour Pierre d'Antioche, saint Pierre est toujours le coryphée des apôtres, sur lequel la grande Église de Dieu a été édifiée, *ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ μετὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐποικυομένη*. *Epist. ad Michaellem Cærularium*, *P. G.*, t. cxx, col. 800.

Philippe le Solitaire, dans sa *Dioptra*, déclare expressément que les clefs du royaume des cieux ont été confiées à Pierre seul, qui avait renié trois fois le Christ, l. I, c. xi, *P. G.*, t. cxxvii, col. 743-744.

Quant au grand exégète byzantin du XI^e siècle,

Théophylacte de Bulgarie, il parle de la primauté de Pierre à peu près dans les mêmes termes que saint Jean Chrysostome. Pierre a la primauté sur tous; à lui seul a été confié le gouvernement de l'univers : *πάντα τὰ πρωτεία πάντων καὶ τὴν τῆς οὐκουμένης προστασίαν λαβόντα διὰ τῆς μετανοίας*. *In evangel. Lucæ*, *P. G.*, t. cxxiii, col. 1073 D; cf. *Enarrat. in evang. Joannis*, t. cxxiv, col. 309 : *τῷ Πέτρῳ τὴν προστασίαν τῶν τῆς οὐκουμένης προσώπων ἐγχρημάσει*.

III. PARTISANS ET ADVERSAIRES BYZANTINS DE LA PRIMAUTE DE PIERRE, A PARTIR DU XII^e SIÈCLE. — La primauté de Pierre, si bien établie dans la tradition grecque, à laquelle les livres liturgiques de l'Église byzantine rendent un éclatant témoignage, continua, après le schisme de Cérulaire et jusqu'au seuil de la période moderne, à être affirmée par un grand nombre de théologiens byzantins, par ceux surtout qui ne se mêlèrent point de polémique antilatine. La plupart, du reste, ne paraissent pas songer au lien nécessaire qui unit la primauté de saint Pierre à celle de l'évêque de Rome.

A côté de ces partisans de l'ancienne tradition commencent à apparaître, surtout à partir du XIII^e siècle, les polémistes antilatins. Les relations entre Grecs et Latins s'enveniment après la quatrième croisade et la prise de Constantinople, en 1204. On établit, en Orient, et à Constantinople même, une hiérarchie latine. Les tentatives d'union sont continuelles, mais n'aboutissent jamais. Les Latins, dans les pourparlers et les discussions, font sans cesse appel à la primauté du pape, comme successeur de saint Pierre. C'est alors que les polémistes grecs se souviennent du petit opuscule de Photius contre la primauté romaine, et, pour miner celle-ci par le fondement, s'enhardissent jusqu'à enseigner que tous les apôtres étaient égaux entre eux et que la primauté de Pierre n'a été qu'une préséance honorifique fondée sur l'âge ou le mérite. Ou bien ils prétendent que, si Pierre a eu une primauté, celle-ci lui a été personnelle et n'a été transmise à personne. Nommons quelques représentants de l'un et de l'autre groupe.

1^o Les tenants de l'ancienne tradition. — Parmi eux, nous trouvons, au XI^e siècle :

Euthyme Zigabène, exégète qui marche sur les traces de Théophylacte et interprète à peu près dans le même sens que lui les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre, avec les mêmes reminiscences de saint Jean Chrysostome : Pierre a reçu la charge de paître le monde entier, alors que Jacques n'a reçu que le siège de Jérusalem. Les apôtres ne crurent pas les saintes femmes leur annonçant la résurrection de Jésus, mais ils ajoutèrent foi à Pierre, parce qu'il était le chef de tous, *ὡς κορυφαῖος πάντων ἐπιστεύθη*. *Comment. in Joannem*, *P. G.*, t. cxxiv, col. 1496, 1500; *In Marcum*, *ibid.*, col. 848 B.

Théophane Kérameus, dans ses homélies, salue en l'apôtre Pierre le fondement des disciples du Christ, *κηρυκὶς τῶν μαθητῶν ἀπὸ τοῦ*. *Homil.*, xxxvii, *P. G.*, t. cxxxii, col. 704, 705; celui dont le Seigneur a permis la chute parce qu'il devait lui confier le gouvernement des brebis raisonnables, *ἐπειδὴ ἔμελλε τῶν λογικῶν προσώπων τὴν προστασίαν εἰσδέξασθαι*. *Homil.*, lv, *loc. cit.*, col. 968.

Les canonistes byzantins Balsamon et Zonaras insèrent dans le *Nomocanon* byzantin, comme une pièce d'une authenticité dont ils ne doutent point, la fameuse *Donatio Constantini*, qui affirme d'une manière si claire à la fois la primauté universelle de Pierre et celle de son successeur, l'évêque de Rome : *ὅτι ὡς ὁ ἄγιος Πέτρος ἐκ προσώπου τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἔσται εἰς τὴν γῆν, οὕτως καὶ αὐτὸς ἐπισκοπεῖ, αὐτὸς δίδωσιν τὸν κληρικόν των ἀποστόλων ἀρχιεπὶ ἐξουσίαν εἰς τὴν γῆν ἔχειν*. *Nomocanon*, tit. viii, c. i,

P. G., t. crv, col. 1077 C; cf. Balsamon, *In can. 12 conc. II Antioch.*, P. G., t. cxxxvii, col. 1312 C.

Au xiii^e siècle, le Russe Cyrille, évêque de Tourov, honoré comme saint par l'Église russe, proclame Pierre le fondement inébranlable de l'Église, le pasteur du bercail spirituel du Christ, le porte-clefs du royaume des cieux (Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe* [en russe], t. III, p. 165), tandis qu'Arsène Autorianos, deux fois patriarche de Constantinople (1255-1259 et 1261-1267), dans un opuscule polémique dirigé contre les Latins, écrit ces mots : « Cela, Pierre l'a déclaré, Pierre le bienheureux, vraiment Pierre de la pierre, ἀλθῶς Πέτρος τῆς πέτρας, la pierre sur laquelle le Christ a édifié son Église, Pierre, qui détient les clefs du royaume des cieux, qui en sa qualité de coryphée et de chef, ὡς κορυφαῖος καὶ προστάτης, terrassa, à Rome, Simon le Magicien, le premier voleur et disciple du diable dans l'invention des hérésies. » Ἀπόδειξις περὶ τοῦ πότε καὶ διὰ τίνας ἢ τῆς Ῥώμης ἐξέπεσαν Ἑκκλησία, opuscule publié par M. Gédéon, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, t. I, fasc. 3, Constantinople, 1911, p. 331, d'après un ms. de l'Athos daté de 1320. Sur la fin du même siècle, Maxime Planudé, dans son long *Panégryrique des saints apôtres Pierre et Paul*, déclare expressément que Pierre a été choisi par Jésus-Christ pour tenir la place même du Christ auprès des apôtres; que, sur les bords du lac de Tibériade, Jésus l'éleva au-dessus de tous les autres apôtres, l'établissant pasteur et docteur de toutes les nations, et cela pour toujours. P. G., t. cxlvii, col. 1072 AB, 1097 C.

Au xiv^e siècle, Grégoire Palamas enseigne que Pierre fut établi par Jésus-Christ coryphée des coryphées, κορυφαῖος τῶν κορυφαίων ὑπὸ τοῦ κυρίου δεσπότου καὶ ἀποστόλου. Il le compare à Adam, tête du genre humain, et l'appelle le chef suprême et le père de la race des croyants, πατέρα καὶ ἀρχηγέτην τοῦ τῶν θεοσεβῶν γένους, celui qui a reçu la présidence de l'Église du Christ, τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἑκκλησίας τὴν προσηγουσίαν καὶ ἡγεμονίαν. *Homil.*, xxviii, *In fest. SS. apost. Petri et Pauli*, P. G., t. cli, col. 356-357, 364 A. Cf. *Homil.*, v, *In Occursum Domini*, P. G., t. cli, col. 69 BC.

La primauté de Pierre, on la trouve affirmée jusque dans le fameux *Tome synodique* du concile de Constantinople de 1341, relatif à la controverse palamite : Pierre y est appelé le fondement de la foi et le coryphée des disciples. *Tomus synodicus contra Barlaam et Acindynum*, P. G., t. cli, col. 689 B. Calliste II Xanthopoulos, avant d'être patriarche de Constantinople (1397), a écrit un opuscule ascétique où il affirme expressément que Pierre a reçu du Christ l'hégémonie sur les disciples, τῶν Πέτρῳ ὁ καὶ τῆς ἡγεμονίας τῶν μαθητῶν ἐνεπιστεύσατο. *Opuscula ascetica*, P. G., t. cxlvii, col. 647 D.

Au xve siècle, Siméon de Thessalonique († 1429) est encore un témoin non seulement de la primauté de Pierre, mais aussi de celle du pape, comme nous le verrons plus loin. Cf. *Dialogus contra haereses*, P. G., t. clv, col. 36 B, 100 D.

2^o La tendance nouvelle. — C'est sous l'influence de l'esprit polémique et généralement dans des discussions directes avec les Latins que certains Byzantins de cette période sont amenés à nier la primauté de Pierre, parce que celle-ci est présentée comme le fondement de la primauté romaine.

Nous trouvons les premières traces de cette négation dans les paroles de Nicéas de Nicomédie, telles que nous les rapporte Anselme de Havelberg dans ses *Dialogues* (1136). Le prélat byzantin insinue que tout ce que Pierre a reçu du Seigneur, les autres apôtres l'ont eu également. Il n'insiste pas cependant sur ce point, et à Anselme expliquant les textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre, il finit par répondre

d'une manière évasive : *Polest esse quod dicis. Dialogi*, l. III, c. ix, P. L., t. clxxxviii, col. 1221, 1223.

Beaucoup plus catégoriques dans le sens de la négation furent les réponses des Grecs dans les discussions qui suivirent la prise de Constantinople par les croisés en 1204. Dans une lettre adressée au pape Innocent III, le patriarche de Constantinople, Jean X Camatéros (1198-1206), dénie expressément toute primauté à Pierre sur les autres apôtres, en faisant appel aux paroles du Christ : *Vos autem nolite vocari Rabbi. Omnes vos fratres estis. Qui major est vestrum sit vester minister*. *Matth.*, xxiii, 8-11. Dans les textes évangéliques sur lesquels les catholiques appuient les privilèges du coryphée, il ne trouve rien qui ne convienne aux autres apôtres : ἡμεῖς γὰρ οὐδὲν ἕτερον ταῦτα διακοσμήμεθα καὶ περὶ τῶν ἁλλῶν ἀποστόλων Χριστοῦ. Lettre inédite, dans le *cod. Paris. 1302*, du xiii^e siècle, fol. 271 v^o-272 v^o.

Dans une discussion qui eut lieu, le 30 août 1206, entre Grecs et Latins en présence du premier patriarche latin de Constantinople, Thomas Morosini, le diacre Nicolas Mésarités, qui devint ensuite métropolitain d'Éphèse, répéta mot pour mot les sophismes de Photius dans son opuscule : *A ceux qui prétendent que Rome est le premier siège* (voir ci-dessus, col. 365 sq.); puis il ajouta de son cru : « La primauté de Pierre se réduit à une préséance d'honneur et de rang, comme celle du fils aîné dans une famille », οὐκ ἐξουσίας δραστηρίωσιν, ἀλλὰ τῶν προσηγουσίων ὅσον γένος τε καὶ βελήδι. κατὰ τοῦτο Πέτρος ὑπεργηγόσθη ἀποστόλων. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und Kirchenunion*, II : *Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206*, Munich, 1923, p. 24, 25 (extrait des *Sitzungsberichte der bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse*, 1923).

A la même époque, un polémiste anonyme, fait prisonnier par les Latins en 1204, écrit sa virulente diatribe intitulée : *Περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυος καὶ ἡμῶν ὁ Λατίνος*, dans laquelle il passe en revue tous les textes scripturaires invoqués par les Latins pour étayer la primauté de Pierre. Comme Jean Camatéros, il ne trouve rien, en tous ces passages, qui ne s'applique également aux autres apôtres. Ce n'est pas Pierre, mais sa confession de foi orthodoxe qui est la pierre sur laquelle l'Église est bâtie. Tous les apôtres ont reçu, comme Pierre, le pouvoir de lier et de délier, et il serait ridicule de réserver à Pierre seul le pouvoir de remettre certains péchés plus graves. Si nous voyons Pierre, après la Pentecôte, prendre toutes les initiatives, parler et agir toujours le premier, c'est une preuve de l'humilité des autres apôtres, non un signe de prééminence chez celui qui se met ainsi en avant. Si Jésus dit aux saintes femmes : *Ite, dicite discipulis ejus et Petro*, ce n'est point pour mettre en relief la primauté de Pierre, mais pour rappeler à celui-ci que son reniement est pardonné. De même, s'il reçoit par trois fois la garde des brebis, c'est par allusion à son triple reniement; et il *confirme* ses frères qu'il a scandalisés, par l'exemple de son repentir et du pardon qu'il a obtenu. Les autres apôtres n'étaient pas sans reproche : ils avaient abandonné leur Maître. En voyant Pierre obtenir le pardon de son péché plus grave, ils ne désespérèrent pas de la miséricorde du Sauveur. *Arsenii, Trois opuscules d'un écrivain grec inconnu du début du xiii^e siècle* (texte grec et version russe), Moscou, 1892, p. 86-87, 100-102, 105-106.

Nous avons là un spécimen de la manière des polémistes. C'est celle que nous retrouvons au xiv^e siècle, dans les opuscules polémiques de Barlaam encore attaché à l'Église dissidente (cf. P. G., t. cli, col. 1262 C), et dans ceux, beaucoup plus violents, de Matthieu Ange Panaréos. Cf. P. Rizzo, *Matteo Angelo*

Panaretos e cinque suoi opuscoli, Grottaferrata, 1914, p. 32-33. Extrait de *Roma e l'Oriente*.

A la veille du concile de Florence, *Macaire d'Ancyre*, dans son grand *Traité contre les Latins*, ne consacre pas moins de sept chapitres à attaquer la primauté de Pierre. Il enseigne que non seulement Pierre n'avait aucune juridiction sur les autres apôtres, mais encore qu'il ne pouvait rien faire sans leur consentement, comme le témoigne l'élection de saint Mathias; qu'il était envoyé par eux; que Jacques, en certaines circonstances, a eu le pas sur lui; que Paul lui a résisté, parce qu'il était répréhensible; que tous les apôtres, et pas seulement Pierre, ont été les vicaires de Jésus-Christ, etc. Κατὰ Ἀποστόλων, c. xi-xvii, dans le *Τόμος κατὰλλαχῆς* de Dosithée, Jassy, 1692, p. 14-20.

On aurait tort, cependant, d'ajouter trop d'importance à ces sorties polémiques. On n'osait les produire dès qu'il était sérieusement question d'union avec Rome. C'est ainsi qu'à Florence la question de la primauté de saint Pierre ne se posa même pas, et si, sur la fin, on discuta de la primauté du pape, ce fut moins pour la nier que pour en restreindre l'exercice en Orient.

IV PARTISANS ET ADVERSAIRES DE LA PRIMAUTE ROMAINE, DE XII^e SIECLE AU CONCILE DE FLORENCE

— Une fois la séparation des deux Églises passée à l'état de fait, nous voyons les théologiens byzantins soutenir les théories les plus disparates sur l'Église en général et la primauté romaine en particulier. Il n'est pas rare même de rencontrer des conceptions divergentes chez le même auteur. C'est un peu au gré des situations et des circonstances, au gré aussi de la politique impériale, que l'on adopte telle ou telle position.

Au demeurant, il faut bien le dire, pendant toute cette période la primauté romaine, du côté byzantin, demeure à l'arrière-plan des controverses. Quand il s'agit de pourparlers unionistes — et ces pourparlers sont pour ainsi dire continus — c'est toujours autour de la procession du Saint-Esprit, de l'addition du *Filioque* au symbole, des azymes ou de toute autre divergence de ce genre, que roulent les discussions. Ainsi, aux conférences qui eurent lieu à Nicée et à Nymphée (1232-1234) entre les franciscains délégués par le pape Grégoire IX et les représentants du patriarche Germain II, on ne s'occupa que de la procession du Saint-Esprit et des azymes. Pendant la grande controverse suscitée par l'union conclue au II^e concile de Lyon (1274), la polémique se concentre sur la question de la procession du Saint-Esprit. Il en sera encore ainsi à Florence. Officiellement, l'Église byzantine n'attaque pas directement la primauté du pape, mais son orthodoxie, son infaillibilité. C'est la tactique qu'elle adopte pour garder son autonomie chaque fois que la politique impériale veut la forcer à l'union.

1^o *Reconnaissance théorique de la primauté romaine.* — Certains théologiens, et des meilleurs, adoptent cette attitude. Ils ne nient pas que l'évêque de Rome soit le successeur de saint Pierre dans sa primauté, que cette primauté soit effective et de droit divin; mais ils refusent d'obéir au pape parce qu'il n'est pas orthodoxe. C'est le cas, par exemple, de *Siméon de Thessalonique* dans son *Dialogue contre les hérésies*. Ses paroles méritent d'être rapportées, car elles contrastent singulièrement avec les dires des polémistes de son temps et surtout de ceux de notre époque.

Nous n'avons pas, dit-il, à contredire les Latins, lorsqu'ils revendiquent la primauté pour l'évêque de Rome. Cela ne peut nuire à l'Église. Qu'ils nous montrent seulement que le pape persévère dans la foi de Pierre, qu'il est vraiment son successeur sous ce rapport, et nous lui accordons tous les privilèges de Pierre, et nous le reconnaissons pour le chef, la tête et le pontife suprême : καὶ πρῶτος, γὰρ

τὸς τοῦ Πέτρου, καὶ πρῶτος τῶν ἀποστόλων καὶ ἀποστόλων, καὶ ἡμεῖς ἀποφασίζομεν. Ces titres, la tradition écrite les décerne aux patriarches de Rome. Ce siège est apostolique et celui qui l'occupe est dit le successeur de Pierre, s'il est attaché à la vraie foi. Personne de ceux qui pensent et parlent selon la vérité ne contredira à cela : καὶ οὐδὲς τῶν ἀποστόλων, ὁ ὁμοιωμένων καὶ ἡμεῖς ἀποφασίζομεν. Que l'évêque de Rome professe seulement la foi de Sylvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique et nous le considérerons comme le premier des pontifes et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même. Mais s'il n'est pas l'héritier de la foi des saints, il ne sera pas non plus l'héritier du siège de Pierre; il ne sera jamais l'apostolique, ni le premier, ni le Père, mais au contraire l'adversaire et le devastateur et l'ennemi des apôtres. P. G., t. cix, col. 120-121.

Avant Siméon, *Nil Cabasilas*, au risque de se contredire, avait parlé à peu près dans le même sens dans son opuscule *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*. Il avait écrit : « Tant que le pape reste dans la vérité, il ne perd pas la primauté, le principat véritable. Il est la tête de l'Église, le pontife suprême, le successeur de Pierre et des autres apôtres, et il faut lui obéir. » P. G., t. cxlix, col. 728. Malheureusement, ces belles déclarations ne concordaient pas avec ce qu'il avait dit plus haut en attribuant l'institution de la primauté romaine non à Jésus-Christ, mais aux Pères et aux conciles. *Ibid.*, col. 709.

Georges Scholarios, au contraire, est de l'avis de Siméon. Dans une lettre adressée au pape Eugène IV, avant le concile de Florence, il l'appelle le père commun et le pasteur universel : κοινὸς πατὴρ καὶ ποιμὴν τῆς οἰκουμένης. S. Lambros, *Πατριολόγια καὶ Πόλεμοι νηρησιακά*, t. I, Leipzig, 1912, p. 310. Plus tard, au plus fort de sa polémique contre le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit, il déclare que le pape seul, en sa qualité de supérieur, de père et de docteur de l'Église, peut mettre fin au schisme, en usant d'économie, c'est-à-dire en supprimant le mot *Filioque* dans le symbole, pour le bien de la paix : τὸ γὰρ οἰκονομεῖν πανταχόθεν τὸν μαζόνος πέφυκεν· αὐτὸς δὲ ἵσται μέλλων ὡς ἀληθὺς ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ. « O δὲ πάπας, πατὴρ ὢν καὶ διδασκαλὸς, δὴναται μόνος τὸ σπλῆξαι ἡμῶν διακόνος. *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Œuvres complètes* de Georges Scholarios, t. II, Paris, 1929, p. 234; *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1930, p. 41. Ailleurs, le même théologien ne connaît que deux divergences sérieuses entre Grecs et Latins : celle qui a trait à la procession du Saint-Esprit et celle qui regarde la distinction entre l'essence divine et son opération. Cf. préface au *Résumé de la Somme contre les gentils*, dans *Œuvres complètes*, t. V, 1931, p. 2.

2^o *La primauté est d'origine canonique.* — A côté de cette conception, qui ne s'oppose directement qu'à l'infaillibilité du pape, nous rencontrons la théorie de la primauté canonique. Ses partisans nient l'origine divine de la primauté romaine et en font une *institution d'origine ecclésiastique*, motivée par le rang de capitale autrefois occupé par l'ancienne Rome. Ils appuient cette doctrine hérétique sur le 3^e canon du concile de Constantinople de 381 et surtout sur le 28^e canon du concile de Chalcédoine, et il faut reconnaître que ces décrets, pris en dehors de leur contexte historique et dans le sens obvie des mots, favorisent cette conception. Sur ces décrets se fondent les privilèges du siège de Constantinople, nouvelle Rome. D'après certains interprètes, l'ancienne Rome a perdu la primauté canonique du jour où elle a cessé d'être capitale de l'empire : c'est la théorie de la *translation de la primauté*, qui aboutit à la monarchie canonique du siège de Constantinople. D'après d'autres, les

canons conciliaires, établissent une *dyarchie* : l'ancienne Rome, tant qu'elle se maintient dans l'orthodoxie, garde le premier rang vis-à-vis de Constantinople ; rang purement honorifique et de préséance ; car les canons accordent à la nouvelle Rome les mêmes prérogatives, τὰ ἴσα προέσβια, qu'à l'ancienne. Si celle-ci tombe dans l'hérésie, il ne reste plus que Constantinople, qui devient alors la seule héritière de la primauté canonique avec tous les privilèges que ce titre comporte : privilèges non purement honorifiques, mais impliquant une véritable juridiction suprême sur les autres Églises. Au fond, à l'époque dont nous nous occupons, la divergence des deux interprétations est purement théorique. Pratiquement, puisque l'ancienne Rome est déchuë de la vraie foi, Constantinople seule possède la primauté, une véritable primauté de juridiction sur l'Église universelle, mais une primauté canonique, d'origine ecclésiastique.

Nombreux sont les théologiens et les canonistes qui ont adhéré à cette théorie sous l'une ou sous l'autre de ses formes. Elle a eu, cela va de soi, la faveur des patriarches de Constantinople. Plusieurs d'entre eux ont revendiqué au nom des anciens canons, une véritable primauté de juridiction sur les autres Églises, y compris les patriarchats. Voici, par exemple, ce qu'écrivait, en 1330, le patriarche Isaïe au catholiques des Arméniens, qui cherchait à s'unir à l'Église byzantine : « Le Seigneur, dans sa miséricorde, vous a ramenés à la mère commune des Églises. Pour vous, en effet, et pour tous ceux qui veulent être chrétiens et dignes de ce nom, nous tenons lieu de mère, comme vous le savez bien. C'est de nous, en effet, que partent les dogmes de la piété pour se répandre dans l'univers entier : μητὴρς λόγον ἡμεῖς ἐπέχουμεν πρὸς τε ὑμᾶς καὶ πάντας τοὺς βουλομένους χριστιανούς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι. Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, p. 159 ; cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1208 BC.

Le patriarche Calliste (2^e, 1355-1363) écrit au clergé de Tirnovo en Bulgarie pour protester contre la conduite du prélat de cette ville, qui refusait d'inscrire le nom du patriarche œcuménique dans les diptyques : « Si le siège de Constantinople revoit, approuve et confirme les décisions des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, comme les sacrés canons l'ordonnent et comme en témoigne la pratique ecclésiastique, à fortiori notre siège exercera-t-il son pouvoir sur l'Église des Bulgares : Ὁ τῆς Κωνσταντινουπόλεως θρόνος καὶ τὰς τῶν ἄλλων πατριαρχῶν κρίσεις... καὶ ἐκκαθαρίζει καὶ διευθετεῖ καὶ ἐπιβιβάζεται καὶ τὸ κύρος δίδωσιν. *Epistola ad clerum Trinovii*, *P. G.*, t. CLII, col. 1384 BC.

Le patriarche Philothée, dans une lettre au grand kniaz de Russie, Démétrius, écrite en 1370, se nomme le père commun, établi par Dieu, de tous les chrétiens de la terre : ὡς κοινὸς πατὴρ ἡνωθεν ἀπὸ Θεοῦ καταστάς εἰς τοὺς ἀπανταχοῦ τῆς γῆς εὐσεβεσμένους χριστιανούς. Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. I, p. 516. Nous avons bien ici la monarchie du siège de Constantinople se substituant à la primauté romaine.

Nommons, parmi les partisans de la translation proprement dite, le canoniste Aristène qui, interprétant le 3^e canon de Constantinople et le 28^e canon de Chalcedoine, où il est dit que le siège de Constantinople aura la primauté, τὰ προέσβια, après l'évêque de Rome, μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, entend la proposition μετὰ d'une succession dans le temps, non d'un ordre hiérarchique, de telle sorte que le sens sera celui-ci : après l'ancienne Rome, la primauté a passé au siège de Constantinople : τὸ γὰρ « μετὰ » ἐνταῦθα οὐ τῆς ταχέως, ἀλλὰ τοῦ χρόνου ἐστὶ διανοητικόν. In *can. concil. Const. II*, *P. G.*, t. cxxxvii, col. 325 D.

Balsamon et Zonaras ne sont pas de l'avis d'Aris-

tène. Pour eux, d'après les anciens canons, l'évêque de Rome garde un droit de préséance envers celui de Constantinople, mais c'est toute sa supériorité à l'endroit de cet égal. Au patriarche œcuménique ils attribuent tous les privilèges dont se prévaut le pape, d'où que viennent ces privilèges, en vertu du principe énoncé dans le 28^e canon de Chalcedoine : τὰ ἴσα προέσβια ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης θρόνῳ. C'est ainsi qu'ils accordent au patriarche de Constantinople tous les droits et honneurs concédés au pape par la fameuse *Donatio Constantini*. Sur un point cependant, le hiérarque byzantin restera inférieur au pape : il ne pourra porter les pantoufles de pourpre parce que le basileus s'est réservé cette distinction. Cf. *P. G.*, t. cxxxvii, col. 321-325, 483-492, 1433-1444. En vertu du même principe, Zonaras restreint au seul Occident le droit d'appel reconnu au pape par le canon du concile de Sardique, parce que le patriarche de Constantinople, d'après les anciens canons, ne peut recevoir d'appels que de l'Orient. Pour qu'il y ait égalité, il faut que le pape ne puisse recevoir des appels que de l'Occident. *Ibid.*, col. 1444 B.

3^o La *pentarchie*. — Une troisième conception de l'Église a cours dans les milieux byzantins concurremment avec les deux précédentes : c'est la théorie de la *pentarchie*. Voir art. PATRIARCAT, t. XI, col. 2269 sq. C'est celle que l'on met surtout en avant, quand on veut repousser les prétentions romaines. Elle se présente sous deux formes : la *forme monarchique* et la *forme oligarchique*. Dans sa forme monarchique, elle revient pratiquement au même que la théorie de la primauté canonique. L'Église universelle est divisée en cinq patriarchats. Parmi les cinq patriarches, celui d'Occident a reçu des Pères et des empereurs une vraie primauté de juridiction, qu'il conserve tant qu'il se maintient dans l'orthodoxie ; qui passe de droit au patriarche de Constantinople s'il fait défection. Or il a fait défection.

Mais la vraie notion de la pentarchie est celle qu'a exposée *Pierre d'Antioche* à Dominique de Grado. Voir plus haut, col. 369. Elle suppose l'égalité parfaite des patriarches entre eux. Celui de Rome, s'il est orthodoxe, garde la primauté de rang et d'honneur ; sinon, le premier rang est dévolu au patriarche œcuménique. Il faut pourtant mentionner la fantaisie du moine *Nicétas Seïdès*, au XI^e siècle. Celui-là a trouvé une recette pour démontrer que la primauté n'a jamais appartenu à Rome en aucune façon. Selon le plan divin dit-il, cinq sièges patriarcaux ont été établis dans le monde, qui sont les *lêtes*, en grec *κάραι*, des autres Églises. Or, il se trouve que chacune des lettres de ce mot *κάραι* désigne un des patriarchats. Si l'on prend le mot tel qu'il est, nous avons les patriarchats dans l'ordre qu'ils occupent actuellement : K = Κωνσταντινούπολις ; α = Alexandrie ; ρ = Rome ; α = Antioche ; ι = Ἱεροσόλυμα. Si, au contraire, on le prend en anagramme, on a la liste des patriarchats dans l'ordre historique de leur apparition : Jérusalem vient le premier, établi par Jésus lui-même, avec saint Jacques pour titulaire. Puis c'est Antioche, fondé par saint Pierre ; puis Rome, constitué par le même saint Pierre ; puis Alexandrie ; enfin, Constantinople. Par où l'on voit que, pour les patriarchats, s'est réalisée la parole du Sauveur : *Erunt primi novissimi, et novissimi primi*, et que Rome n'occupe jamais le premier rang, mais toujours le troisième.

Parmi les partisans de la pentarchie monarchique, il faut signaler l'archimandrite *Nil Doxopatris*. Dans sa *Notice sur les sièges patriarcaux*, rédigée en 1143 pour le roi Roger II de Sicile, il commence par développer la théorie des cinq patriarchats considérés comme les cinq sens du corps mystique du Christ, puis il ajoute : « Parce que Rome a perdu la dignité de capi-

tale de l'empire, à cause de laquelle on lui avait attribué le premier rang, et parce qu'elle est maintenant au pouvoir des barbares, elle a perdu sa primauté, qui a passé à Constantinople, devenue à son tour la ville de l'empereur... De même que l'évêque de Rome eut autrefois le privilège de recevoir des appels contre les autres patriarches, de même l'évêque de Constantinople, qui a obtenu les privilèges de Rome, peut juger les trois autres patriarches : ἐπεὶ ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἔλαβε τὰ τῆς Ῥώμης προνόμια, εἰκότως καὶ οὗτος δύνανται δικάζειν τῆς προσηρημένου τρεῖς πατριάρχας. » *Notitia patriarchatum*, P. G., t. cxxxii, col. 1100-1101. On voit que Nil n'ose pousser jusqu'au bout la conséquence logique de son principe, puisqu'il ne dit pas que l'évêque de Rome est soumis lui aussi au patriarche byzantin.

On trouve aussi de l'inconséquence, voire une vraie contradiction, dans les déclarations du canoniste *Théodore Balsamon*, qui fut patriarche d'Antioche. D'une part, en effet, dans sa *Réponse canonique sur les privilèges des patriarches*, il affirme que les cinq patriarches, qu'il compare tantôt à l'unique tête du corps de toutes les Églises de Dieu, tantôt aux cinq têtes des mêmes Églises et tantôt aux cinq sens de l'unique corps mystique dont le Christ est la tête, sont égaux en tout et régentent d'une manière indépendante le territoire soumis à leur juridiction : ἰσοτιμίαν ἐν ἅπασιν ἔχουσι... Ἐκαστος τῇν ἀπονεμοθειῶσαν αὐτῷ δικαιοσύνην ἐνεργεῖσει μονοειδῶς. P. G., t. cxxxviii, col. 1016 et 1024. Au contraire, quand il commente les canons conciliaires, il attribue, comme nous l'avons vu plus haut, une vraie primauté de juridiction d'ordre canonique au pape et au patriarche œcuménique, donnant ainsi son suffrage à une sorte de dyarchie ecclésiastique, qui se mue automatiquement en monarchie si le pape est déclaré déchu de l'orthodoxie.

Au demeurant, la pentarchie oligarchique a beau être décrite et approuvée par les théologiens byzantins pour les besoins de la polémique, c'est une pure théorie contredite par les faits. Le patriarche de Constantinople, après Michel Cérulaire, joue, en Orient, le rôle d'un vrai pape. Seulement, sa primauté repose sur une base humaine. Elle est d'ordre canonique, et le temps pourra venir où cette base sera ébranlée. C'est ce qui est arrivé, comme nous allons le voir en étudiant l'attitude des théologiens gréco-russes à l'égard de la primauté romaine pendant la période moderne.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article. Pour la primauté romaine à Byzance, au ix^e siècle, avant Photius, voir J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 289-295. Sur la doctrine de Photius et ses diverses attitudes à l'égard de la papauté, voir M. Jugie, *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, dans le *Bessarione*, t. xxxv-xxxvi (1919-1920) et tirage à part. On trouvera une étude d'ensemble, pour toute la période étudiée, avec de nombreux détails et de copieux extraits des théologiens byzantins, dont beaucoup n'ont pu être signalés ici, dans les t. i et iv de notre *Theologia orientalis dissidentium* (t. i, p. 113-153, 224-254, 279-285, 351-354; t. ii, p. 320-351, 366-375, 379-398, 425-437, 450-463).

IV. LA PRIMAUTÉ ROMAINE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE ET JUSQU'À NOS JOURS. — 1^o Aperçu général sur la controverse touchant la primauté romaine dans l'Église gréco-russe, à partir du xvi^e siècle. Conceptions divergentes sur la constitution de l'Église. 2^o La primauté de saint Pierre et les théologiens gréco-russes modernes. 3^o Origine et développement de la primauté romaine d'après les historiens et les théologiens gréco-russes de la période moderne et contemporaine. 4^o Les raisons théologiques des polémistes contre la primauté romaine. 5^o Les livres canoniques et liturgiques de l'Église gréco-russe et la primauté de saint Pierre et du pape.

I. APERÇU GÉNÉRAL SUR LA CONTROVERSE TOUCHANT LA PRIMAUTÉ ROMAINE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, À PARTIR DU XVI^e SIÈCLE. — Après le concile de Florence, la question de la primauté du pape entendue dans le sens non d'une primauté de rang ou d'honneur, mais d'un véritable pouvoir suprême de juridiction, d'une ἀρχή, comme s'expriment les polémistes, devient l'une des principales divergences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église gréco-russe.

Si, dans les traités polémiques qui suivirent immédiatement le concile, la question de la procession du Saint-Esprit occupe encore la première place, à partir du xvi^e siècle, plusieurs théologiens voient dans la prétention des papes à une juridiction effective sur l'Église universelle la principale cause du schisme byzantin. D'autres lui accordent une importance au moins égale à la procession du Saint-Esprit et en traitent immédiatement après cette dernière question, quand ils ne lui consacrent pas des monographies spéciales. C'est aussi à partir de cette époque que les appellations de *papistes* et de *papolâtres* commencent à être employées par les polémistes les plus emportés pour désigner les catholiques. De nos jours, et depuis la définition du concile du Vatican sur la primauté et l'infaillibilité personnelle du pape, la plupart des théologiens dissidents déclarent que la monarchie papale est le grand obstacle à l'union des Églises, comme elle a été la grande cause du schisme. Quelques-uns même avouent que c'est la seule divergence dogmatique vraiment sérieuse entre l'orthodoxie orientale et le catholicisme; aussi, tous les efforts de la polémique gréco-russe, depuis cinquante ans, sont-ils tournés contre les privilèges du successeur de Pierre.

En fait, depuis le xvi^e siècle, sur la constitution de l'Église, nous trouvons chez les théologiens gréco-russes les mêmes imprécisions, les mêmes conceptions divergentes, les mêmes contradictions que chez les théologiens byzantins de la période précédente.

1^o La tétrarchie. — Nous voyons d'abord la tétrarchie succéder à la pentarchie sous ses deux formes monarchique et oligarchique. Déjà, sur la fin de la période byzantine, on avait senti le besoin de renoncer à la pentarchie. La théorie ingénieuse des cinq sens du corps mystique ne tenait plus, du moment que le patriarche d'Occident s'obstinait à « mutiler le corps de l'Église », selon l'expression de Nicétas Seïdès, en ne s'unissant pas aux quatre autres patriarches. Il n'y avait plus, en réalité, qu'une tétrarchie, et il fallait trouver une comparaison appropriée. On ne tarda pas à la découvrir. Dans une profession de foi rédigée en 1452 par les antiunionistes de Constantinople pour le hussite Constantin Plastris, l'Église orientale est comparée à un édifice soutenu par les quatre colonnes que sont les quatre sièges patriarcaux. Le premier est celui de Constantinople : Ἀὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἀποστολικὴ Ἐκκλησίᾳ πάτερσις στήλη τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου ἐρειδόμενη, ὅν ὁ Κωνσταντινουπόλεως ὑπερκαθίσταται. Dans le *Tόμος ἀγάπης* de Dosithée, p. 331.

Dans ce document, c'est la tétrarchie sous la forme monarchique qui est indiquée, le patriarche de Constantinople est dit posséder une primauté canonique de juridiction et d'enseignement sur les autres patriarches : παρέχων ἀρχὴν καὶ κακχονισμένον ἄξιώματι τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας καὶ τῇ ὁρθῇ λόγῳ διδασκαλίᾳ. Loc. cit. C'est dans le même sens que, pendant toute la période moderne, les patriarches de Constantinople entendent la tétrarchie. Comme leurs prédécesseurs et avec plus d'insistance qu'eux, ils réclament un vrai pouvoir papal sur les trois autres patriarches d'Orient. Dans le *Tome synodal* du mois de mai 1590, par lequel la fondation du patriarcat de Moscou était officiellement reconnue, le nouveau patriarche Job était invité à considérer « comme sa

tête et son primat le siège de Constantinople à l'exemple des autres patriarches : καὶ καθ' ἑξῆς ἀπὸ τοῦ καὶ πρῶτον ἔχον καὶ νομιζόν τον ἡποστολικὴν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἔχουσι πατριάρχην. W. Regel, *Analecta byzantina russica*, Saint-Petersbourg, p. 85-91. Quelques années auparavant, le patriarche Jérémie II, dans sa *Première réponse aux théologiens de Tubingue* (15 mai 1576), avait appelé l'Église de Constantinople la patrie et la tête de toutes les Églises, possédant la primauté de l'orthodoxie : πατρις τῶν Ἐκκλησιῶν, καὶ ἡγεμονοῦσα τῇ ᾠκρόσει... τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἁρθροδικίας εἰληγῆς καὶ εἰς καθ' ἑξῆς πέταται. Gedéon de Chypre, *Κριτικὴ τῆς ἀληθείας*, t. I, Leipzig, 1758, p. 73. Les textes abondent, dans les documents du patriarcat œcuménique de la période moderne, où des expressions analogues se rencontrent. On en trouve de semblables en plein XIX^e siècle. Encore en 1850, dans le tome d'autocéphalie délivré à l'Église de Grèce, le patriarche de Constantinople se considère comme investi par Dieu de l'administration et du soin de toutes les Églises : ἡμεῖς, οἱ ἐλέω Θεοῦ τὴν ἡποστολικὴν μέριμναν πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν ἀναδοδεγμένοι καὶ τ. ε. περὶ αὐτὰς οἰκονομίαις ἐμπειπιστευμένοι τὴν διαχείρησιν. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 461-462. Jusqu'à une période très récente, le patriarcat œcuménique intervenait dans les affaires intérieures des autres patriarchats orientaux, recevant des appels contre leurs titulaires, s'occupant de nommer ceux-ci et allant jusqu'à les déposer. Cf. Delicanis, *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα*, spécialement le t. III. Ces faits montrent que la primauté de Constantinople n'a pas été un vain titre.

Cependant, tout comme au Moyen Âge, il se trouve des théoriciens qui, fermant les yeux sur la réalité, soutiennent l'égalité absolue des quatre patriarches, n'accordant à celui de Constantinople qu'une simple primauté d'honneur. C'est le cas de Métrophane Critopoulos, au c. XXII de sa *Confession de foi* : « Il y a, dit-il, entre les quatre patriarches l'égalité qui convient à des pasteurs chrétiens. Aucun d'entre eux ne s'élève au-dessus des autres; aucun ne s'estime digne d'être appelé la tête des autres. Jamais on n'a ouï dire, dans l'Église catholique, qu'un homme mortel et sujet à de nombreux péchés était la tête de l'Église... Ils vivent sur le pied d'une parfaite égalité et, en dehors de la préséance, aucune différence entre eux : αὐτοὶ δὲ ὁμοτίμως διὰ νομοῦ καὶ ὁρίωντος ἐν πάσι. Πλὴν γὰρ τῆς καθ' ἑξῆς, οὐδεμίαν τῶν ἄλλων διαφοράν ἔστι μετὰ τὸν Θεόν. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. II, Iéna, 1851, p. 209-210.

Dans une *Réponse à la secte anglicane des non-jureurs*, datée de 1718, les quatre patriarches orientaux font allusion aux « quatre colonnes de la sainte Église », sans laisser entendre qu'il y ait quelque différence entre ces colonnes. En théorie, il est entendu qu'elles sont égales. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 408. Tout comme Métrophane Critopoulos, ils oublient que l'ancienne pentarchie a été rétablie en 1590 par la création d'un patriarcat à Moscou. Ou plutôt ils s'en souviennent, mais ils considèrent le patriarche moscovite comme étant d'un rang inférieur. Ils l'appellent archevêque de Moscou et patriarche de toute la Russie. On voit qu'ils tiennent à la comparaison des quatre colonnes.

La tétrarchie a régné dans l'esprit des théologiens grecs jusqu'au début du XIX^e siècle. Athanasie de Paros, en parle encore dans son *Ἐν τῇ μὴ τῶν Θεῶν δογματικῇ*, éditée en 1806, p. 39-40. Cette théorie avait été combattue, au XVI^e et au XVII^e siècle, par les théologiens russes, qui essayèrent de ressusciter, au profit de Moscou, la théorie de la translation de la primauté canonique, basée sur le 28^e canon de Chalcédoine. Du moment que Constantinople, la seconde Rome, avait cessé, en 1453, d'être la capitale d'un empire chrétien

orthodoxe, elle avait perdu, par le fait même, cette primauté, que, d'après les canons conciliaires, les Pères avaient d'abord accordée à l'ancienne Rome parce qu'elle était la capitale de l'empire. C'était à Moscou que revenaient τὰ ἴσα πρῶτα du 28^e canon de Chalcédoine, puisqu'elle était la capitale du seul empire orthodoxe alors existant. Moscou devenait la troisième Rome. Il se trouva un moine russe, Philothée, du couvent d'Eleazarov, près Pskov, pour développer, tout au long et d'une manière très logique, la théorie de Moscou, troisième Rome. L'idée fit fortune. Elle sourit aux tsars encore plus qu'aux théologiens. Ivan IV commença par se faire couronner et consacrer tsar ou basileus par le métropolite de Moscou, Macaire, en 1547, et obtint, après de pénibles négociations, que le patriarche de Constantinople, Joasaph II, ratifiât, sinon la légitimité de la cérémonie du sacre, du moins le titre de βασιλεὺς, qu'il s'était fait décerner (1561). En 1589, Féodor Ivanovitch et Boris Godounov profitaient d'un voyage de Jérémie II à Moscou pour faire consacrer patriarche de Moscou et de toutes les Russies le métropolite Job. La théorie de la troisième Rome aurait exigé que le nouveau patriarche fût proclamé d'emblée le premier de tous. En fait, il n'obtint même pas le troisième rang, que Jérémie II lui avait imprudemment promis. Il dut se contenter de la cinquième et dernière place. Encore avons-nous vu que les Grecs feignirent d'ignorer son existence, ou tout au moins le considérèrent comme un patriarche de second ordre.

2^o L'autocéphalisme national. — A partir du XIX^e siècle, sous la poussée des événements, la tétrarchie s'est définitivement écroulée, comme aussi a disparu toute théorie donnant un primat à l'Église universelle. Un nouveau système est né, cadrant avec les faits : celui de l'autocéphalisme national, voire de l'autocéphalisme phylétique. Il tient dans cette phrase : « Toute nation politiquement indépendante — les Bulgares ont dit : toute race ayant sa langue propre — a droit à une organisation ecclésiastique absolument autonome et indépendante. » Plus d'autorité commune s'imposant aux Églises nationales autocéphales, sauf celle d'un nouveau concile œcuménique, que beaucoup proclament impossible et quelques-uns, indésirable. Il ne reste place, dans ce système, pour aucune primauté véritable, même purement canonique. Tout au plus, par vénération pour les anciens canons, reconnaîtra-t-on une simple primauté de préséance au patriarche de Constantinople et même au pape de la vieille Rome, s'il consentait jamais à entrer dans le concert de l'orthodoxie. Telle est la théorie actuellement régnante bien qu'elle rencontre quelques contradicteurs, certains prônant le retour à une primauté canonique en faveur du patriarche œcuménique, dont le troupeau diminue de jour en jour et menace même de disparaître à brève échéance, si quelque événement imprévu ne vient changer le sort de la ville de Constantin. Du reste, l'autocéphalisme national lui-même s'effrite sous la poussée de l'autocéphalisme phylétique ou des divisions intestines. C'est ainsi qu'à l'heure actuelle la ville de New-York, qui, d'après les principes de l'autocéphalisme national, ne devrait avoir qu'un évêque pour tous les Gréco-Russes qui s'y trouvent, n'en compte pas moins de sept, un Grec, un Roumain, un Syrien et quatre évêques russes de diverses obédiences.

II. LA PRIMAUTE DE SAINT PIERRE ET LES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES MODERNES. — Alors que, dans la période précédente, nous avons encore moissonné un nombre impressionnant de témoignages sur la primauté de saint Pierre, une primauté véritable de juridiction sur les autres apôtres, dans la période moderne nous ne trouvons plus que des adversaires de cette même primauté.

Cela s'explique par l'hostilité croissante contre la primauté du pape, dont celle de Pierre est le véritable fondement. Les théologiens dissidents ne connaissent plus que la thèse de l'égalité parfaite des douze apôtres. D'après eux, Jésus-Christ n'a institué aucune primauté véritable dans le collège apostolique. Tout au plus concèdent-ils à Pierre une primauté de rang et d'honneur due à son mérite personnel ou à son âge. Ils distinguent nettement entre la *simple primauté* (τὸ πρῶτον, d'après les Grecs; *pervenstvo*, d'après les Russes) et le *principal* (ἡ ἀρχή, d'après les Grecs; *glavensvo*, mot à mot : *capitalité*, d'après les Russes). Pierre a pu avoir le *πρωτεῖον* ou *pervenstvo*, il n'a jamais reçu l'*ἀρχή*, le *glavensvo*. Sans doute, on l'appelle le coryphée, mais c'est le coryphée d'un chœur d'égaux; c'est un frère entre les frères, un *primus inter pares*. Ce n'est pas une tête ni un père. Ainsi s'exprime, en 1585, Mélèce Pigas, patriarche d'Alexandrie dans un traité intitulé : *Λόγος περὶ τοῦ τί ἐστιν ἡ ἀρχὴ καὶ πρῶτον καὶ ἐκκλησία, καὶ ποῦ ἐστιν ἡ ἡγεσία καὶ ἀρχὴ καὶ κεφαλὴ τοῦ χυρίου, καὶ κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα τῆς Ῥώμης*, éditée par Dosithée, dans le *Τόμος χαραξ*, p. 553-609.

Contre la primauté de Pierre, ces théologiens font valoir trois sortes d'arguments : 1° des raisonnements théologiques; 2° une exégèse négative des textes scripturaires sur lesquels les catholiques appuient la primauté; 3° des attaques positives appuyées sur l'Écriture et la tradition.

1° Voici quelques spécimens de leurs raisonnements théologiques :

1. Les apôtres n'avaient pas besoin de chef ni de guide. Ils se suffisaient à eux-mêmes, puisque chacun d'eux avait reçu immédiatement de Jésus-Christ un pouvoir plénier pour gouverner l'Église. Ainsi parle, par exemple, le Russe Alexandre Lebedev, dans son ouvrage : *Ο glavensvié papy (De la primauté du pape)*, 2^e éd., Saint-Petersbourg, 1903, p. 148.

2. Les avaient tous été constitués évêques œcuméniques et docteurs universels par Jésus-Christ. Ils étaient indépendants les uns des autres et pouvaient agir à leur guise. Comme évêques œcuméniques, ils n'étaient attachés à aucun siège en particulier. Pierre a pu fonder le siège de Rome, comme il en a fondé tant d'autres, Antioche par exemple; mais il n'a pas été évêque de Rome au sens propre du mot. L'évêque de Rome n'est pas plus son successeur que l'évêque d'Antioche. Cet argument, plusieurs théologiens byzantins l'avaient trouvé déjà. Il est répété par quelques modernes. Cf. Gabriel Sévéros, *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*, Constantinople, 1627, p. 4 sq.; Élias Méniatès, *Πέτρῳ σκανδάλου*, Athènes, 1840, p. 94.

3. La preuve que Pierre n'a reçu aucune prérogative spéciale, c'est qu'il a été ordonné évêque au même titre que les autres apôtres. Jésus-Christ ne lui a conféré aucun degré spécial du sacrement de l'ordre, qui aurait été le signe de sa primauté sur les autres. Cf. Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 3-4 : *Τὴν ἀξίαν τῆς ἱερωσύνης ἔχοντι τὴν ἐντολήν καὶ ἡ ἀποστολή ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ... Πέτρος δὲν εἶχε κατ'ἑαυτὸν χάρισμα ἰδικόν καὶ μοναχικόν του, ἀλλὰ τὰ χάρισμα ἴσα καὶ τὰ ἑξῆς πάντα κοινῶς τὰ εἶχον οἱ ἀποστολὴ καὶ ἔχοντες ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*. Voir aussi A. Lebedev, *op. cit.*, p. 254.

2° Quant aux textes scripturaires relatifs à la primauté de Pierre, les théologiens gréco-russes les torturent de toutes façons pour leur enlever toute signification qui attribuerait à Pierre un privilège spécial. Sur le *Tu es Petrus*, ils ont produit de vraies trouvailles. Quelques-uns concèdent que les mots : *super hanc petram* désignent la personne de Pierre; mais Pierre, dans le cas, représente tous les autres apôtres. Eux aussi sont *pierre* et *fondement* de l'Église au même titre que lui. Et ils renvoient à saint Paul, Eph., II, 20 :

superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, et à l'Apocalypse, XXI, 14 : *Et murus circuitatis habens fundamenta duodecim*. Dans le texte, *Ecclesiam meam* désigne chaque Église particulière plutôt que l'Église universelle. Cf. Philarcite Drozdov, *Στοὶ ἱερεῖς (Sermons et discours)*, t. II, Moscou, 1871, serm. xxviii, p. 407-408. D'après le Russe Anatole Martynovskii, si par le *Tu es Petrus* Jésus-Christ avait voulu signifier la primauté de Pierre, il aurait comparé l'Apôtre non au fondement, mais au toit, au faite de l'édifice de l'Église. Le fondement d'une maison, en effet, est, la plupart du temps, invisible, tandis que le chef d'une société doit apparaître aux yeux de tous. Le roi monte sur le trône, il ne se cache pas dessous. Avdias Vostokov (pseudonyme d'A. Martynovskii), *L'Église romaine dans ses rapports avec les autres Églises chrétiennes et avec tout le genre humain*, 2 vol., Saint-Petersbourg, 1857, ouvrage trad. en italien sous le titre : *La Chiesa romana nei suoi rapporti con le altre Chiese cristiane e con tutto il genere umano*, Rome, 1874. Le passage cité se trouve dans le t. I, p. 57-58, de la traduction italienne.

Pour d'autres théologiens, *super hanc petram* désigne Jésus-Christ lui-même. C'est l'exégèse de Mélèce Pigas dans son *Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, 2^e éd., 1769, p. 137; celle de Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 8. Mais la plupart s'en tiennent à l'interprétation de certains Pères entendue dans un sens exclusif bien éloigné de leur pensée : la pierre, c'est la foi, la confession de foi de Pierre. Pour fortifier cette explication, le Russe Serge Soukhov a cru bon de recourir à la philologie : Il déclare que les mots *Petrus* et *petra*, en grec Πέτρος et πέτρα, en syro-chaldaïque Kēpha et Keph ne sont pas synonymes. Le premier est un adjectif et signifie : *petrinus, dur comme la pierre*; le second est un substantif et signifie : *pierre, rocher*. Le sens est alors : « Je te dis que tu es de pierre (*petrinus*), et sur cette pierre, c'est-à-dire, ta foi, qui te rend dur comme la pierre, je bâtirai mon Église. » Contre la fausse doctrine du *principal universel* de l'Église romaine (en russe), Saint-Petersbourg, 1891, p. 12-13.

Même arbitraire dans l'interprétation de Luc., xxii, 31-32 : *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua... Confirma fratres tuos*. D'après les uns, Jésus a prié pour tous, et non pour Pierre seul. D'après d'autres, cette prière a eu pour but d'obtenir à Pierre la grâce du repentir pour son triple reniement. La foi dont il s'agit est la foi de l'Église universelle. Les frères que Pierre devra confirmer sont, d'après certains, non les apôtres, mais les fidèles en général. D'autres concèdent que ce sont aussi les apôtres; mais cette confirmation sera d'ordre purement moral : Pierre confirmera les autres par la prédication muette de son repentir, par l'espoir du pardon qu'il inspirera aux pécheurs, par de fraternelles exhortations à fuir le péché et à espérer en la miséricorde divine. Cf. Nectaire de Jérusalem, *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*, Iassy, 1682, trad. latine de l'anglican Allix : *Nectarii pat. Hieros. confutatio imperii papæ in Ecclesiam*, Londres, 1702, p. 138; Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 20-21; Iv. Perov, *Oblitchitelnoe bogoslovie (Théologie polémique)*, 6^e éd., Toula, 1905, p. 63.

Les paroles de Jésus à Pierre sur les bords du lac de Tibériade (Joa., xxi, 15-17) sont communément entendues non de la collation d'une primauté quelconque, mais de la réintégration de Pierre dans le collège apostolique par une expiation publique de son triple reniement. Le *Pasce oves meas* ne donne à Pierre aucun privilège particulier, mais lui restitue sa dignité d'apôtre, qu'il avait perdue. On trouve cette explication dans la plupart des manuels et des traités polémiques. Les quatre patriarches d'Orient l'adoptent dans leur encyclique de 1848, adressée à tous les

orthodoxes : Οὐκ ἔν προνόμιόν τι ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων τοῦ μακαρίου Πέτρου. ἤρισται δὲ τῶν διὰ δόξαν αὐτοῦ, ἀλλ' ἀπλῆ τις ἀποκατάστασις αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποστολήν. ἡ ἐκπεπονημένη ἔν διὰ τὴν τριπλὴν τῆς ἀρνήσεως. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XL, col. 393 A. Quelques uns préfèrent dire que le *Pasce oves* meas s'adresse à tous les apôtres dans la personne de Pierre. Ainsi pensent Méléce Pigas, *Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, p. 158, qui fait remarquer que Jésus n'a pas dit : Σὺ ποιμαίνε, *tu pasce*, mais simplement : Ποιμαίνε, *pasce*; Nectaire de Jérusalem, *op. cit.*, trad. Allix, p. 168-169; les patriarches orientaux dans l'encyclique aux Antiochiens, de 1722. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. xxxvii, col. 141.

3^e Après s'être débarrassés de la sorte des témoignages invoqués par la théologie catholique, les polémistes orientaux essaient de prendre l'offensive tant sur le terrain de l'Écriture que sur celui de la tradition.

Ils en appellent d'abord aux passages évangéliques où Notre-Seigneur recommande l'humilité aux siens et proscriit de son Église la manière autoritaire des rois des nations (Matth., xx, 20-28; Luc., xxi, 24-27); où il dit : *Vos autem omnes fratres estis*. Matth., xxiii, 8-11. Les Actes des apôtres leur fournissent plus d'un argument. Ils insistent sur l'élection de saint Mathias; sur l'expression : *Miserunt Petrum et Joannem*, Act., viii, 14; sur l'humble attitude de Pierre devant ceux de la circoncision, après la conversion du centurion Corneille, Act., xi, 2-18; sur le rôle de premier plan joué par Jacques au concile de Jérusalem et sur le fait que ce n'est pas Pierre seul, mais tous les apôtres avec les anciens qui écrivent aux fidèles d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie. Act., xv, 6-30. Ils font remarquer que les autres apôtres se taisent absolument sur la primauté de Pierre, et que saint Paul paraît la nier par ce qu'il dit dans l'épître aux Galates, I, 11, 16-17; II, 6-18. Il nomme en effet Céphas après Jacques, lui résiste en face et lui fait la leçon devant tout le monde. Ils découvrent des indices défavorables à l'existence de toute primauté dans l'Église primitive dans certains passages des épîtres pauliniennes, notamment dans I Cor., I, 12-13; III, 4-9; Eph., II, 19-20; et dans l'Apocalypse, xxi, 14. Pierre lui-même, disent-ils, ne paraît pas avoir conscience de sa prééminence puisqu'il s'appelle simple *συμπρεσβύτερος*, I Pet., v, 1, et nomme saint Paul son *frère très cher*. II Pet., III, 15.

Dans leur encyclique aux fidèles d'Antioche, en 1722, les patriarches orientaux vont jusqu'à relever comme incompatible avec la primauté de Pierre le fait que Paul, Jean, Jacques, ont écrit leurs épîtres à son insu et sans le consulter. Cf. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. xxxvii, col. 148; Philaret Goumilevskii, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 3^e éd., t. II, Saint-Petersbourg, 1883, p. 263; Trousovkii, *Théologie polémique*, 2^e éd., Moghilev, 1889, p. 39-43; A. Lebedev, *op. cit.*, p. 247-253; Souchkov, *op. cit.*, p. 43-66.

4^e Pour ce qui regarde la tradition patristique, la conduite des polémistes anticatholiques est bien simple. Ils font ressortir tout ce qui, dans les écrits des Pères, paraît être défavorable de près ou de loin à la thèse catholique. Ils s'arrêtent spécialement sur l'exégèse du *Tu es Petrus* donnée par saint Cyprien, et quelques-uns déclarent que c'est à l'interprétation de ce Père qu'il faut ramener tout ce que disent les autres. Cf. I. Perov, *op. cit.*, p. 66. Si un même Père donne d'un même texte évangélique deux interprétations différentes, ils rapportent celle qui est la moins favorable à la primauté de Pierre et passent l'autre sous silence. C'est ainsi qu'ils accumulent les citations où les mots *super hanc petram* sont entendus de la foi de Pierre, de sa confession de la divinité de Jésus-Christ, dans le but d'opposer la foi de Pierre à sa personne. Se trouvent-ils en face d'une affirmation évidente de la prééminence du chef des apôtres, ils s'en

débarrassent en disant que les passages de ce genre sont des éloges oratoires, qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre. C'est avec ces principes d'exégèse qu'Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 269-270, par exemple, arrive à compter parmi les adversaires de la primauté de Pierre saint Jean Chrysostome lui-même, qui l'affirme si explicitement en plusieurs endroits de ses écrits; cf. plus haut, col. 280 sq. Le même découvre des difficultés contre la doctrine catholique là où un critique informé ne saurait en apercevoir l'ombre, comme dans le silence des canons apostoliques, dans le fait que le *Pasteur* d'Hermas ne place pas saint Pierre dans les fondements de sa tour, dans les paroles de la *Liturgie de saint Jacques* disant que l'Église est fondée sur la pierre de la foi. *Op. cit.*, p. 254, 256-257. Pour enlever toute valeur probante à l'argument de tradition en faveur de la primauté, il suffit à d'autres de dire que les Pères donnent des textes évangéliques des explications divergentes et que, par conséquent, on n'en saurait rien tirer de certain, tant que l'Église réunie en concile œcuménique n'en aura pas formulé une interprétation authentique. Cf. Avdias Vostokov, *op. cit.*, t. I (trad. italienne), p. 43; Damalas, *Περὶ ἀρχῶν*, Leipzig, 1863, p. 101.

III. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DE LA PRIMAUTE ROMAINE D'APRÈS LES HISTORIENS ET LES THÉOLOGES GRÉCO-RUSSES DE LA PÉRIODE MODERNE ET CONTEMPORAINE. — Nier la primauté de saint Pierre est un moyen radical de ruiner par le fondement la primauté romaine. Une autre voie tout aussi efficace d'arriver au même résultat est d'affirmer que la fondation de l'Église romaine n'a rien à voir avec saint Pierre, soit que saint Pierre ne soit jamais venu à Rome, soit qu'il n'y soit venu que pour souffrir le martyre, sans s'occuper d'y organiser une Église déjà existante et de s'y donner un successeur.

1^o La thèse de la non-venue de saint Pierre à Rome, soutenue par certains critiques d'outre-Rhin du siècle dernier, a été adoptée par plusieurs polémistes gréco-russes, malgré la tradition unanime de l'Église grecque depuis les premiers siècles. Même après que la critique indépendante a abandonné cette position intenable, celle-ci a gardé des partisans en Orient. Il n'y a pas longtemps que le Grec Nectaire Képhalas la prenait encore à son compte. *Μελέτης ιστορική περὶ τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος*, t. I, Athènes, 1911, p. 12-40. D'autres, sans oser soutenir expressément la négative, se contentent d'émettre des doutes. Ainsi firent les quatre patriarches d'Orient dans leur encyclique de 1848. Mansi-Petit, *op. cit.*, t. xxxvi, col. 391 A : *Ὁ θρόνος τῆς Ῥώμης ἐκ μῆς τινος ἀπλῆς παραδόσεως νομίζεται τιμηθεὶς παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου*. Le patriarche de Constantinople Anthime VII, en 1895, déclarait que l'activité apostolique de Pierre à Rome est complètement ignorée par l'histoire. *Πατριαρχική καὶ συνοδική ἐγκύκλιος*, § 14, Constantinople, 1895.

Un plus grand nombre donne leur faveur à l'opinion qui attribue à saint Paul en personne, ou à l'un de ses disciples, la fondation de l'Église romaine et ne fait venir Pierre à Rome que pour y souffrir le martyre entre les années 65 et 67. D'abord mise en avant par l'ex-catholique Vladimir Guettée, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique orthodoxe*, 2^e éd., Paris, 1884, p. 122, cette thèse a été développée *ex professo* par Serge Souchkov, dans l'ouvrage cité plus haut. Ses conclusions sont les suivantes : 1. Aucun apôtre n'est allé à Rome avant saint Paul; 2. l'Église romaine n'a pu être fondée avant les années 65-67; 3. son premier évêque fut le disciple de saint Paul, Lin, ordonné par l'Apôtre lui-même; 4. Paul est donc le premier fondateur de l'Église romaine; 5. saint Pierre n'arriva à Rome, par Corinthe, que sur la fin de l'année 65 ou en 66. Il collabora avec Paul pour parfaire la fondation

de l'Église romaine, et mourut martyr sous Néron, en 67 ou 68. *Op. cit.*, p. 85-148. Soukhov a trouvé plusieurs disciples en Russie. Quelques-uns pourtant, tel Alexandre Bichlaev, *De l'union des Églises*, Serghiev-Possad, 1897, p. 87-89, donnent comme fondateur de l'Église romaine non saint Paul lui-même, mais un de ses disciples.

2^e Transformation progressive de la primauté. — Même quand on nie que saint Pierre soit venu à Rome ou qu'il ait fondé l'Église romaine, la question de la primauté de l'évêque de Rome n'est pas résolue pour l'historien, car il est incontestable que, dans les premiers siècles et bien avant le schisme byzantin, le pape a été considéré comme le primat de la catholicité. Nous trouvons chez les Gréco-Russes, historiens, théologiens ou polémistes, plusieurs solutions divergentes à ce problème.

La thèse classique, qui a la faveur des polémistes de profession, parce qu'elle met en bonne posture l'Église dissidente, est que, avant Photius, l'évêque de Rome, n'eut qu'une primauté d'honneur, primauté d'origine ecclésiastique accordée par les Pères et les empereurs en considération du rang de capitale de la ville de Rome. C'est dans ce sens que sont interprétés les anciens canons sur les privilèges du siège de Constantinople (3^e de Constantinople en 381, 28^e de Chalcédoine, 36^e du synode in *Trullo*). Les manuels de théologie russe, même les plus récents (cf. Sylvestre Malevanski, *Opyt pravoslavnago dogmaticheskago bogoslovija*, 2^e éd., t. IV, Kiev, 1897, p. 332; Malinovskii, *Otcherk pravoslavnago dogmaticheskago bogoslovija*, t. II, Serghiev-Possad, 1908, p. 300), ne font commencer la monarchie papale qu'au VIII^e-IX^e siècle. Avant cette époque, nul prélat n'exerçait sur l'Église universelle une véritable autorité.

3^e La primauté d'origine canonique. — Quelques auteurs, devant l'évidence des témoignages anciens qui nous montrent les papes exerçant, en certaines circonstances, une véritable autorité souveraine tant en Orient qu'en Occident, déclarent que, dans les premiers siècles, l'évêque de Rome était investi d'une véritable primauté de juridiction. Cette primauté lui avait été reconnue pour des raisons diverses. Elle n'était point d'ordre divin, mais d'origine ecclésiastique et reçue par la coutume. Nous trouvons cette opinion dans le *Cours de droit ecclésiastique* du canoniste grec Eutaxias, cours resté manuscrit, p. 204, 208-210. Le polémiste Alexandre Lebedev, que nous avons déjà cité plusieurs fois, se rapproche de cette opinion quand il dit qu'une primauté canonique de juridiction suprême avait commencé à s'établir dans les premiers siècles au profit de l'évêque de Rome. Mais, d'après lui, les agissements ambitieux des papes empêchèrent l'évolution normale de cette primauté, vers laquelle l'Église tend spontanément. Ils en falsifièrent la véritable notion, et la séparation des Églises arriva avant que les droits et l'exercice de cette primauté eussent été clairement définis. *Op. cit.*, p. 172-177, 202.

4^e L'usurpation. — Plus nombreux sont ceux qui parlent d'une véritable primauté de juridiction usurpée par les évêques de Rome bien avant le schisme photien. D'après les uns, cette usurpation aurait commencé dès l'origine même de l'Église romaine. Cf. Nectaire Képhalas, *op. cit.*, t. I, p. 10. D'autres en découvrent les premières traces dès le III^e siècle. Cf. J. Overbeck, *L'Église catholique orthodoxe. Protestation contre l'Église papale* (en russe), Saint-Petersbourg, 1869, p. 8. La plupart ne font pas difficulté de reconnaître qu'à partir du IV^e siècle les prétentions papales à la domination sur l'Église universelle sont nettement affichées. L'historien russe Basile Bolotov († 1900), dans ses *Leçons sur l'histoire de l'Église ancienne*, t. III, Saint-Petersbourg, 1913, p. 280-301, trouve dans les

œuvres de saint Léon le Grand l'exposé précis « de toutes les prérogatives romaines, telles qu'elles ont été depuis définies par le concile du Vatican ».

5^e Retour à des idées plus saines. — Enfin, nous devons signaler quelques rares auteurs russes qui, dans les dernières années qui ont précédé la chute du régime tsariste, ont exposé objectivement les manifestations de la primauté romaine dans les premiers siècles et ont reconnu que cette primauté, un véritable pouvoir de juridiction, non seulement s'est exercée sur les Églises d'Orient, mais a été officiellement reconnue par elles. Dans le t. X de son *Cours d'histoire de l'Église*, intitulé : *Doukhovenstvo drevnei vcelenskoï tserkvi* (Le clergé de l'ancienne Église œcuménique, des temps apostoliques au IX^e siècle), l'historien Alexis-Petrovitch Lebedev († 1908) consacre tout un chapitre à l'origine et au développement de la primauté romaine. Il affirme que toujours et invariablement, l'évêque de Rome fut supérieur aux autres patriarches et il le prouve par les témoignages des trois premiers siècles, bien connus de la théologie catholique. A partir du IV^e siècle, continue Lebedev, l'autorité de l'évêque de Rome s'accroît de plus en plus et arrive, au milieu du V^e siècle, à un point qui ne laisse presque plus rien à désirer. Pendant cette période, l'Église d'Orient, par sa conduite, confirme l'évêque de Rome dans l'idée qu'il est réellement supérieur aux autres évêques. Elle reconnaît, par ses conciles et par les actes de ses prélats, la primauté romaine. Tout l'Orient capitule devant le pape Léon à propos du 28^e canon de Chalcédoine. *Op. cit.*, p. 228-244. L'ouvrage qui contient ce chapitre fut publié à Moscou en 1905, à un moment où chôma quelque peu la censure ecclésiastique et où l'on respira en Russie, pour une courte période, l'air de la liberté. Le même Alexis Lebedev avait édité, quelques années auparavant, le t. V de son cours sur l'histoire de la séparation des Églises aux IX^e, X^e et XI^e siècles. Il y déclarait qu'aux IV^e et V^e siècles, une pentarchie oligarchique constituant le suprême gouvernement ecclésiastique s'était déjà établie, excluant toute primauté et reconnaissant des droits égaux à chacun des cinq patriarches. P. 347-348. Ce n'était pas Lebedev qui avait parlé alors, mais la censure ecclésiastique, comme l'avoua Lebedev lui-même à un de ses amis. Cf. M. Jugie, *Un historien russe de l'Église : Alexis-Petrovitch Lebedev*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 103.

En 1912, le canoniste N. Souvorov, dans la 4^e édition de son *Manuel de droit ecclésiastique*, Saint-Petersbourg, p. 46-50, répétait, en abrégé, l'exposé d'Alexis Lebedev et déclarait que les patriarches et les évêques orientaux, et les conciles œcuméniques eux-mêmes, avaient reconnu, en certaines circonstances, par leurs actes et leurs paroles, la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. En 1909, P. Lapin, dans son ouvrage intitulé *Sobor kak vyshii organ tserkovnyi vlasti* (Le concile considéré comme organe du pouvoir ecclésiastique), Kazan, 1909, p. 97-98, avait affirmé la même chose, insistant sur les appels répétés des évêques orientaux au pape entre le IV^e et le IX^e siècle.

On voit, par ces opinions divergentes, quelles difficultés rencontre la simple vérité historique pour se faire jour dans les milieux dissidents.

IV. LES RAISONS THÉOLOGIQUES DES POLÉMISTES CONTRE LA PRIMAUTE ROMAINE. — Nous ne nous arrêterons pas aux objections d'ordre historique que les adversaires de la papauté vont chercher dans l'antique tradition pour battre en brèche ses prérogatives. Ces objections sont connues de tous. Rappelons seulement que les Gréco-Russes ont utilisé pour leur polémique tout ce que les controverses occidentales sur la primauté et l'infaillibilité pontificale ont produit d'hostile aux prérogatives papales. Ils insistent

spécialement sur le cas de saint Cyprien et de son concile de Carthage de 256, dont les Actes, grâce au synode *in Trullo*, ont passé dans le *Corpus juris* oriental; sur l'histoire du prêtre africain Apiarius, au temps des papes Zosime et Boniface I^{er} (417-422); sur les can. 3 de Constantinople (381) et 28 de Chalcédoine.

Il ne sera pas sans intérêt de signaler quelques-uns des arguments de raison théologique que les polémistes récents ont inventés contre les prérogatives romaines. Sur ce terrain, les Russes surtout se sont signalés par la fécondité de leur imagination.

C'est d'abord le titre de chef ou *tête de l'Église*, donné au pape par les catholiques, qui provoque leurs attaques. Pour eux, Jésus-Christ seul est la tête de l'Église, et c'est lui faire injure que de décerner ce titre à un simple mortel. C'est aussi faire du corps mystique du Christ, qui est l'Église, un véritable monstre en lui donnant deux têtes : pur sophisme, qui s'évanouit dès qu'on met en parallèle le rôle de Jésus-Christ comme chef de l'Église considérée dans ses trois états et le rôle du pape, chef visible suppléant de la seule Église militante : attaque maladroite, qui se retourne contre ses auteurs, attendu que les *Confessions de foi* du xvii^e siècle, celle dite de Pierre Moghila, et celle de Dosithée, rédigées contre les erreurs protestantes, revendiquent pour les évêques de chaque diocèse les titres de *vicaire du Christ*, τοποτηρητὰ τοῦ Χριστοῦ (cf. *Confession orthodoxe*, I^{re} part., q. lxxxv) et de *têtes de l'Église* : ὡς ἐν κατὰρχῇ ἀλλὰ κυρίως ἀρχὴς καὶ κεφαλὴς τοῦ ἐπισκόπου ἐστὶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (*Confession de Dosithée*, c. xi) : de sorte que la grande différence qui existe entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique sur le terrain de l'ecclésiologie se réduit à ceci : la première donne à l'Église militante un nombre indéfini de têtes visibles, la seconde se contente d'une seule. Cf. C. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe d'Orient*, Paris, 1876.

On s'en prend aussi au titre de *vicaire du Christ*, autre nom du pape dans le vocabulaire catholique. A en croire le Russe Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 39-50, 118-128, 330-339, ce titre produit sur la mentalité des catholiques les effets les plus néfastes, outre qu'il déroge à la dignité du Christ. Ce polémiste nous représente le pape comme une sorte d'écran qui cache le Christ à l'âme du croyant et fausse toute sa vie spirituelle. Pour le catholique, point de vraie foi, car son regard se porte continuellement sur le pape visible, non sur Jésus-Christ invisible; point de vraie sainteté, car c'est le pape, dont la vue l'obsède, qu'il cherche à imiter, non Jésus, qu'il ne voit qu'à travers le pape. Après avoir décrit sous les traits les plus noirs la tyrannie papale et l'esprit de servitude qu'il engendre chez les catholiques, il en arrive à cette conclusion : « Le papisme latin est condamné par la parole de Dieu. Les catholiques restent séparés du Christ et ont perdu la grâce de Dieu. » *Op. cit.*, p. 58. L'ouvrage de Lebedev, qui a eu deux éditions, avait passé en résumé dans plusieurs manuels de théologie à l'usage des séminaires russes.

Contre la primauté du pape, les polémistes russes contemporains reprennent le vieux raisonnement de Nil Cabasilas, au xiv^e siècle : le pape n'est pas supérieur aux autres évêques parce qu'il ne reçoit aucun ordre spécial supérieur à l'épiscopat. Or, pour transmettre les prérogatives exceptionnelles que les catholiques attribuent à l'évêque de Rome, il faudrait un sacrement spécial, un signe sensible, qu'on ne trouve nulle part. On pourrait admettre, à la rigueur, que Jésus-Christ ait accordé à l'apôtre Pierre, de vive voix, de pareils privilèges, mais on ne voit pas comment ils peuvent arriver au pape, puisque, de l'aveu des catholiques, celui-ci ne reçoit aucun ordre supérieur à l'épis-

copat. C'est donc que la papauté est une institution purement humaine, contraire au plan du Christ et à la véritable nature de l'Église. Cf. Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 28, 96-98, 137-138, 351-353; Malinovskii, *op. cit.*, t. II, p. 61; E. Akvilonov, *L'Église. Définitions scientifiques de l'Église*, Saint-Petersbourg, 1891, p. 129 sq.

Nos polémistes n'oublient pas de s'approprier les arguments de certains adversaires occidentaux des prérogatives reconnues au pape par le concile du Vatican : la primauté et l'infaillibilité papales réduisent à néant la dignité épiscopale et rendent les conciles absolument inutiles. Dans le système du papisme, les évêques deviennent les humbles vicaires du vicaire de Jésus-Christ. Cf., par exemple, Alexandre Lebedev, *op. cit.*, p. 214-218.

Certains découvrent enfin, contre la doctrine catholique de la primauté du pape, successeur de saint Pierre, une difficulté spéciale tirée du fait de la survivance de l'apôtre saint Jean à saint Pierre. D'après cette doctrine, en effet, saint Jean, après la mort de saint Pierre, a dû être soumis à la juridiction du successeur de celui-ci, à Lin ou à Clément. Or, il y a une souveraine inconvenance à ce que l'apôtre bien-aimé du Seigneur ait été ainsi subordonné à quelqu'un qui lui était inférieur sous le rapport des charismes de l'apostolat : *Quis audiens dicentem*, dit Nectaire de Jérusalem, *op. cit.*, trad. Allix, p. 251-252, *non probis excipiat, ut scilicet discipuli apostolorum essent super apostolos ratione successionis Petri?* Voir aussi Philàrète Drozdov, *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, Saint-Petersbourg, 1815, trad. grecque de Vallianos : *Διάλογοι περὶ ὁρθοδόξιας τῆς ἀνατολικῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τοῦ ἐρευνήτου καὶ πεποιθότου*, Athènes, 1853, p. 98.

Telles sont les principales raisons que les théologiens et les polémistes gréco-russes de notre époque opposent à la doctrine catholique de la primauté romaine. Nous ne nous arrêtons pas aux diatribes violentes, aux calomnies, aux déformations, volontaires ou non, du dogme catholique, qu'on rencontre çà et là chez certains auteurs.

V. LES LIVRES CANONIQUES ET LITURGIQUES DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE ET LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET DU PAPE. — Le bref aperçu historique que nous avons donné de l'évolution de la doctrine de l'Église gréco-russe sur la primauté romaine, du ix^e siècle à nos jours, met en vif relief le contraste qui existe entre le point de départ et le point d'arrivée.

On a vu comment, à mesure que la séparation entre les deux Églises devenait plus tranchée, l'hostilité à l'égard des prérogatives de Pierre et de son successeur s'était accentuée dans la même proportion. Entre les positions des théologiens byzantins du ix^e siècle, y compris Photius, et celles des Gréco-Russes du xx^e, l'écart va jusqu'à la contradiction la plus flagrante. Parmi les Églises séparées du centre de l'unité catholique, c'est le propre de l'Église gréco-russe de ne point se piquer de logique et de se signaler par l'incohérence de sa conduite. Tout en disant anathème au dogme catholique de la primauté et de l'infaillibilité du pape, successeur de saint Pierre, elle continue d'honorer d'un culte liturgique les grands saints d'Orient et d'Occident, les grands papes, qui ont enseigné le plus expressément les prérogatives du prince des apôtres et de ses successeurs sur le siège de Rome. Signalons, parmi les Orientaux, les saints Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Sophron de Jérusalem, Maxime le Confesseur, Jean de Damas, Taraise, Nicéphore, Théodore le Studite, Ignace, Méthode, apôtre des Slaves, et, parmi les Occidentaux, les saints pontifes romains, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Martin I^{er}, sans parler des Pères comme

saint Ambroise. De plus, la même Église garde, dans les livres officiels qui contiennent sa discipline canonique et sa liturgie, des témoignages non équivoques de l'antique foi de l'Orient chrétien aux privilèges du siège qu'on appelait autrefois le *Siège apostolique* par excellence, le Siège apostolique tout court.

La primauté de Pierre sur les autres apôtres est nettement affirmée par les nombreux titres d'excellence qui lui sont décernés dans les livres liturgiques byzantins. Lui seul, à l'exception des autres apôtres, est appelé le « porte-clefs du royaume des cieux », ὁ κλειδοῦχος τῆς οὐρανῶν βασιλείας; l'économe et fidèle dispensateur du royaume, ταμίς ἀσφαλῆς τῆς βασιλείας; la pierre de la foi, ἡ πέτρα τῆς πίστεως; « le siège de la foi, la base inébranlable des dogmes », τῆς πίστεως ἔδρα, δογματῶν βάσις ἀσειστος; « la base et la pierre de l'Église », πέτρα, κρηπίς τῆς Ἐκκλησίας; « le préfet, le président de l'Église », ὁ πρωτόπρεβς, ὁ πρόεδρος τῆς Ἐκκλησίας.

Par rapport aux autres apôtres, Pierre est dit non seulement le premier et le coryphée, ὁ πρῶτος, ὁ κορυφαῖος; le président, ὁ πρόεδρος; l'occupant du premier siège, ὁ πρωτόθρονος; mais aussi l'exarque, ὁ ἐξάρχος, ὁ προεξάρχων; le patron, ὁ προστατής; la cime suprême, ὁ κορυφαῖόςτας; le fondement principal des apôtres, ἡ κορυφαία κρηπίς τῶν ἀποστόλων. Ces derniers titres suggèrent l'idée non d'une simple primauté de rang et d'honneur, mais d'une véritable autorité. Il faudrait aussi signaler les nombreuses homélies des Pères insérées dans certains livres liturgiques, tel celui que les Russes appellent le *Prologue*, dans lesquelles la primauté de Pierre est expressément enseignée, par exemple, par saint Jean Chrysostome, saint Éphrem, saint Jean de Thessalonique (*Discours sur la dormition de Marie*, cf. art. JEAN DE THESSALONIQUE, t. VIII, col. 824), etc. Par rapport à l'Église romaine, Pierre est appelé son premier évêque, τῆς Ῥώμης γέγονας ὁ πρωτοεπίσκοπος, τῆς πημιμενίστου τῶν πόλεων.

L'opposition entre ce que l'on chante à l'Église et ce que l'on enseigne dans les rituels de théologie est tellement criante qu'en ces derniers temps les autorités ecclésiastiques ont opéré quelques suppressions. Ainsi, le titre de Πέτρα τῆς πίστεως, qui revient si souvent, disparaît de certaines éditions grecques des menées, à partir de 1843, tandis que les éditions russes le conservent. Dans une édition grecque des menées, parue à Venise en 1895, on a supprimé aussi le titre de πρωτοεπίσκοπος τῆς Ῥώμης et les passages de l'office du 29 juin, où il est dit que saint Pierre et saint Paul sont venus à Rome.

Pour enlever toute valeur dogmatique à cette preuve liturgique, les polémistes anticatholiques ont l'habitude de dire qu'il n'y a là que des éloges de rhétorique qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre; que, d'ailleurs, les mêmes titres ou des titres similaires sont donnés à d'autres apôtres. « Les éloges ne sont pas des dogmes, τὰ ἐγκώμια δὲν εἶνε δόγματα », écrit Élias Méniates, Πέτρα σκανδάλου, éd. cit., p. 83 et 121. Sans doute, il ne faut pas exagérer la portée de certaines appellations, produits de l'emphase orientale. Sans doute aussi, la liturgie grecque attribue à d'autres apôtres le titre de θεμέλιος τῆς Ἐκκλησίας, de κρηπίς τῆς πίστεως, voire celui de κορυφαῖος. Mais Pierre seul en reçoit quelques-uns d'une manière exclusive. Lui seul est le coryphée tout court, ὁ κορυφαῖος (avec l'article); lui seul a le superlatif : ὁ κορυφαῖόςτας τῶν ἀποστόλων. Reconnaissons que la preuve liturgique toute seule ne nous mènerait pas bien loin, si elle n'était l'écho fidèle de ce que nous dit l'antique tradition byzantine encore au siècle de Photius.

Ce n'est pas seulement la primauté de saint Pierre qui est affirmée ou insinuée dans les livres liturgiques; on y trouve aussi des allusions suffisamment claires à

la primauté du pape, spécialement dans les offices des saints papes portés au calendrier de l'Église byzantine: Clément, Sylvestre, Léon le Grand, Grégoire le Grand et Martin I^{er}. Aux vêpres de la fête de saint Clément (24 nov.), on lit, par exemple : « Pierre, le coryphée des apôtres, se donna en ta personne un digne successeur; après lui, tu as excellemment gouverné l'Église : κύριος διδάσκειν κατήχουσαι ἔχον, μετ' αὐτὴν τὴν Ἐκκλησίαν καλῶς διαγαγόν... Le 2 janvier, saint Sylvestre est comparé à une colonne de feu qui a montré le chemin au saint concile de Nicée : στυλὸς ὁράθης πυρός, ἱερὸς προηγουμένος ἱερῶν συστήματος. Il est appelé le « coryphée du concile, qui a illustré le siège du coryphée des apôtres » : « le coryphée des saints Pères qui a confirmé le dogme très saint », τοῦ κορυφαίου μαθητῶν ἐκδόμησας τὴν θρόνον... ὡς θεῖος κορυφαῖος ἱερῶν πατέρων, τὸ ἱερότατον δόγμα ἐκόντωνας. Quant à saint Léon (18 févr.), il est salué comme la lumière de l'univers, τῆς οὐκουμένης ὁ φωστήρ, le successeur de Pierre, héritier de sa primauté, ὁ Πέτρον διάδοχος καὶ τὴν τούτου προεδρίαν πλοῦν τήσας; la colonne de l'orthodoxie, στήλη τῆς ὀρθοδοξίας. Comme un nouveau Moïse, il est apparu au peuple de Dieu, après avoir gravé les enseignements de la foi sur des tables préparées par Dieu. A la fête de saint Grégoire le Grand (12 mars), ce saint est appelé le successeur de Pierre tant sur son siège que dans son zèle, τοῦ κορυφαίου γέγονας καθέδραν καὶ τοῦ ζήλου διδάσχος. « La première des Églises, qui l'a reçu dans son sein, arrose la terre entière du fleuve de sa doctrine orthodoxe », Ἐκκλησιῶν σε κολπωσάμενη ἡ πρώτη, πᾶσαν ὀφύλιον κατάρρει τοῖς βέβαιαις τῶν εὐσεβεσσοῦτων δογματῶν σου. Ce dernier passage, qui proclame la primauté de l'Église romaine, a disparu des éditions récentes des menées : essai tardif et honteux de mettre la liturgie d'accord avec la théologie actuelle.

Ces témoignages sur la primauté romaine n'impressionnent pas plus les polémistes anticatholiques que les titres décernés à l'apôtre Pierre. Ils y voient de simples éloges, des expressions poétiques sans grande portée doctrinale, qui peuvent parfaitement s'entendre d'une simple primauté d'honneur. Ici encore, c'est la preuve patristique, ce sont les faits historiques qui fournissent le commentaire authentique des paroles de la liturgie.

Si des livres liturgiques nous passons aux recueils canoniques, nous y rencontrons aussi plusieurs documents anciens, témoins de la foi primitive de l'Orient chrétien à la primauté romaine. Ce sont les canons de Sardique sur les appels au pape; les décrets de Justinien et autres empereurs proclamant le pape de Rome le premier de tous les prélats et l'Église romaine la première de toutes les Églises; la lettre de saint Taraise au pape Adrien I^{er} sur la simonie, dont nous avons signalé le passage sur la primauté; la *Donatio Constantini* elle-même, insérée au *Nomocanon* dès le xiv^e siècle. Nous avons vu aussi plusieurs recueils *Nomocanon* slaves conservant jusqu'au xvi^e siècle le magnifique témoignage de l'apôtre des Slaves saint Méthode. Il est vrai que ces mêmes collections canoniques renferment des pièces qu'on peut facilement exploiter contre le dogme catholique : tels les Actes du concile africain de 256; les canons et lettres des synodes de Carthage sur les appels à Rome, spécialement dans l'affaire d'Apiarius; plusieurs décrets du concile in *Trullo* faisant la loi à l'Église romaine; les canons sur les privilèges du siège de Constantinople; les nouvelles et constitutions impériales exaltant le patriarche byzantin au-dessus des autres sièges orientaux, sans parler de certaines diatribes postérieures au schisme, qu'on a introduites dans les *Directories canoniques*, ou Πηγάδια des diverses Églises autocéphales. Mais l'histoire

nous révèle l'origine et la valeur de ces documents.

La conclusion évidente de tout ce que nous venons de dire est que l'Église gréco-russe de nos jours ne pense pas du siège de Rome et du pape ce qu'en pensait l'Église byzantine du IX^e siècle. Il s'est donc produit une solution de continuité dans la doctrine sur ce point particulier. Du point de vue dogmatique, le fait est gros de conséquences.

Peu d'auteurs catholiques ont touché la question pour cette dernière période. Voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. II, Florence, 1913; Th. Spacil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologium Orientis separati*, Rome, 1923-1924 (*Orientalia christiana*, fasc. 3 et 8); F. Grivec, *Cerkev* (en slovène), Ljubliana, 1924; *Acta Academiæ Velehradensis*, t. X, p. 265-379, pour indications bibliographiques; C. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe d'Orient*, Paris, 1876; M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, 2 vol., 3^e éd., 1927-1928.

On trouvera un exposé d'ensemble avec l'indication des principaux traités et dissertations polémiques contre la primauté romaine écrites par les Gréco-Russes depuis le XVI^e siècle dans le t. IV de notre *Theologia dissidentium orientalium*, Paris, 1931. Pour ce qui regarde la primauté de saint Pierre et du pape d'après les livres liturgiques russes, voir Joseph de Maistre, *Du pape*, I, c. X; P. Gagarin, dans *Études de philosophie et d'histoire*, t. II, 1857, p. 64-72; C. Tondini, *La primauté de saint Pierre prouvée par les titres que lui donne l'Église russe dans sa liturgie*, Paris, 1867; *Flosculus veritatis de Ecclesiarum unione ex variis orientalibus Ecclesiis libris studio RR. PP. ordinis S. Basilii Magni Balasfabensium collectus olim et semel iterumque editus nunc denuo novis recensitis curis*, Rome, 1862, p. 13-16; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, t. I, Innsbruck, 1896, p. 51, 72, 106-107, 121, 137, 193, 244.

M. JUGIE.

PRISCILLIEN, hérétique de la fin du IV^e siècle. L'histoire de Priscillien et la doctrine qu'il a enseignée soulèvent encore des problèmes difficiles à résoudre. Nous devons ici nous contenter d'insister sur les points qui semblent définitivement acquis.

I. HISTOIRE. — Les origines du priscillianisme nous sont surtout connues par l'*Historia sacra*, I, II, c. XLVI-IX, de Sulpice-Sévère, qui écrivait dans les premières années du V^e siècle, donc peu de temps après les événements, et qui était un fort honnête homme. Sulpice-Sévère nous raconte donc qu'un Égyptien du nom de Marcus serait venu en Espagne, aux environs de 370, et y aurait prêché une doctrine secrète apparentée au gnosticisme. Il aurait réussi à convaincre quelques disciples, parmi lesquels une femme nommée Agape et un rhéteur Elpidius, et ces deux personnages auraient été les premiers maîtres de Priscillien. A vrai dire, le récit de Sulpice-Sévère n'est pas au-dessus de tout soupçon : nous connaissons par saint Irénée un hérétique appelé Marcus, qui prêchait dans la vallée du Rhône à la fin du II^e siècle, et saint Jérôme identifie ce Marcus avec le maître de Priscillien. *Epist.*, LXXV, 3; *In Isaiam*, XVII, 64. Il pourrait se faire que Sulpice-Sévère eût mal interprété certains bruits qui rattachaient l'enseignement de Priscillien à celui de Marcus, et eût pris pour un contemporain un hérétique du passé.

En tout cas, nous savons que Priscillien, homme instruit et des plus recommandables par l'austérité de ses mœurs, commença à propager ses idées vers 370-375, aux environs de Mérida et de Cordoue. Il groupa bientôt autour de lui un certain nombre d'adhérents, des femmes surtout, mais aussi des évêques, Instantius et Salvianus. Il fut d'ailleurs immédiatement combattu par d'autres évêques, surtout par Hydacius de Mérida et Ithacius d'Ossobona. Dès octobre 380, un concile se réunit à Saragosse et condamna sinon Priscillien nommément, du moins les erreurs qu'on lui attribuait. Les canons conciliaires défendent en conséquence que les femmes soient mêlées aux hommes dans des réunions ayant pour objet la lecture et le commen-

taire des Écritures; ils interdisent encore de jeûner le dimanche et de s'absenter de l'église pendant le carême, pour tenir des conventicules dans les montagnes ou dans les *villas*; de recevoir l'eucharistie à l'église sans la consommer; de s'absenter de l'église pendant les trois semaines qui précèdent l'Épiphanie. Le 5^e canon prescrit aux évêques de ne pas entrer en communion avec ceux qui ont été excommuniés par un autre évêque; le 6^e excommunie ou soumet à une dure pénitence les clercs qui prétendaient quitter leur office ou se faire moines parce que le clergé séculier leur paraissait trop attaché au monde; le 7^e interdit que personne s'attribue le nom de docteur, excepté ceux qui en ont le droit, et le 8^e ne permet pas aux vierges de prendre le voile avant l'âge de 40 ans. « La plupart de ces mesures, si elles se rapportent bien aux groupes priscillianistes, indiquent qu'ils se manifestèrent d'abord surtout comme des groupes d'ascètes, et le 6^e canon révèle une opposition, qui est naturelle et se constate un peu en tout temps, entre le clergé régulier et les ascètes. » A. Puech, *Les origines du priscillianisme*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. II, 1912, p. 175.

Bien que le nom de Priscillien ne figure pas dans les canons de Saragosse, on ne saurait douter que les membres du concile ne l'eussent expressément visé, et n'eussent pris des mesures pour empêcher la secte de poursuivre sa propagande. Ces mesures se révélèrent impuissantes. Grâce à l'appui d'Instantius et de Salvianus, grâce à la faveur d'Hygin de Cordoue qui venait de se déclarer pour lui, Priscillien fut élevé à l'évêché d'Avila. Une fois consacré, il se trouvait être l'égal de ses adversaires et capable de leur tenir tête.

Mais ceux-ci se tournèrent d'un autre côté. Ithacius d'Ossobona et Hydacius de Mérida demandèrent l'appui du pouvoir impérial et obtinrent de Gratien un décret de bannissement contre les manichéens; ce terme vague était alors appliqué aux priscillianistes; il offrait l'avantage de pouvoir l'être à bien d'autres encore.

Priscillien, Instantius et Salvianus durent alors (381) passer les Pyrénées; ils séjournèrent à Éauze, puis à Bordeaux. Durant leur séjour en Aquitaine, ils prêchèrent leur doctrine et firent des prosélytes, dont les plus notables furent Euchrotia et Procula, femme et fille du rhéteur Delphidius. Ces deux personnes s'attachèrent à leurs maîtres et les suivirent en Italie, où ils allaient solliciter le secours du pape Damase et de l'évêque de Milan, Ambroise. Là, les Espagnols n'obtinrent aucun succès : saint Damase refusa de les recevoir; saint Ambroise ne leur fit pas un meilleur accueil. Ils parvinrent cependant, grâce à l'intervention du maître des offices, Macédonius, et du proconsul d'Afrique, Volventius, à obtenir l'annulation de l'édit d'exil porté contre eux, et ils purent rentrer en Espagne.

Ce fut pour peu de temps. Maxime, proclamé empereur par les légions de Bretagne et installé à Trèves, n'eut rien de plus pressé que de se concilier les bonnes grâces des évêques catholiques. Ithacius obtint de lui qu'un concile serait réuni à Bordeaux et reprendrait l'examen de l'affaire (384). Instantius comparut devant l'assemblée et y présenta sa défense : il fut déposé de son siège. Priscillien refusa de se laisser juger par les évêques; il demanda que sa cause fût plaidée devant l'empereur lui-même. C'était une grave imprudence. Amenés à Trèves, les priscillianistes y furent suivis de leurs accusateurs. En vain saint Martin, alors présent à Trèves, supplia-t-il Maxime, s'il condamnait la doctrine hérétique, d'épargner du moins les personnes. En vain même, effrayé au dernier moment de sa responsabilité et des protestations soulevées par sa conduite, Ithacius renonça-t-il à poursuivre l'accusa-

tion : celle-ci fut reprise par deux évêques, Magnus et Rufus; le préfet du prétoire, Évode, conduisit l'enquête. Priscillien fut convaincu de maléfices et de doctrines immorales; il fut condamné à mort et exécuté avec six de ses partisans, les diacres Asarbius et Aurélius, Félicissimus et Arménius, tout récemment passés à la secte, le poète Latronianus et la matrone Eucherotia. L'évêque Instantius et le rhéteur Tibérianus furent exilés; on les relégua aux îles Scilly.

On ne s'en tint pas là. Une commission militaire fut expédiée en Espagne, avec la charge de rechercher les priscillianistes et de procéder contre eux. Ces mesures brutales soulevèrent les protestations de tous les honnêtes gens, mais ceux-ci ne pouvaient pas grand-chose aussi longtemps que Maxime se maintenait au pouvoir et gardait sa confiance à Ithacius. Sans doute le pape saint Sirice refusa-t-il sa communion aux partisans de l'évêque d'Ossobona et saint Ambroise fit-il de même. Il fallut attendre la chute de Maxime (388) pour voir se produire une réaction : Ithacius fut alors déposé de l'épiscopat; lui et son collègue Hydacius de Mérida furent internés à Naples, tandis que les restes de Priscillien et des autres suppliciés de Trèves étaient triomphalement ramenés en Espagne.

Pendant quelques années, la secte put librement se répandre : Priscillien était honoré par ses partisans comme un martyr, son tombeau était un centre de pèlerinage; ses livres étaient lus avec respect. L'évêque d'Astorga, Symposius, était à la tête du mouvement : cédant à l'enthousiasme populaire, il consacra de nombreux évêques priscillianistes; après peu de temps, la province de Galice sembla définitivement perdue pour l'orthodoxie.

Il devenait urgent d'aviser. Les évêques des autres provinces d'Espagne se réunirent à Saragosse, puis à Tolède; ils n'arrivèrent à aucun résultat pratique, bien que Symposius et son fils eussent fait mine d'accepter les conditions posées par saint Ambroise et promis de condamner la doctrine de Priscillien. En 400, il fallut assembler à Tolède un nouveau concile, devant lequel consentirent à comparaître les évêques galiciens. Les débats furent animés; parmi les priscillianistes, les uns acceptaient de se soumettre, les autres se montraient intraitables; du côté orthodoxe, deux opinions également se faisaient jour, celle des modérés, qui étaient prêts, moyennant certaines conditions, à entrer en communion avec les priscillianistes repentants, et celle des intransigeants, qui exigeaient la déposition immédiate de tout l'épiscopat galicien. Il fallut recourir à l'arbitrage du pape Anastase et de l'évêque de Milan Simplicien. Ceux-ci se prononcèrent pour les solutions modérées qui, avec le temps, finirent par prévaloir.

Cependant, le priscillianisme ne disparut pas tout de suite. Vers 447, l'évêque d'Astorga écrivait encore à saint Léon pour lui dénoncer les agissements de la secte. Entre hérétiques et orthodoxes, la lutte se poursuivit sous forme de traités, de symboles, de canons conciliaires. « La dernière grande manifestation contre le priscillianisme eut lieu au concile de Braga de 563, où dix-sept anathématismes furent portés contre les divers points de son enseignement. Ce fut le coup de grâce de l'hérésie. A partir de cette date, il n'en est à peu près plus question. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1929, p. 235.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'histoire extérieure du priscillianisme. Cette histoire n'est pas sans présenter des obscurités : le procès de Priscillien en particulier n'est pas clair, et trop d'influences politiques et mondaines entrent en jeu dans une cause où seule la doctrine aurait dû être examinée. La condamnation de l'hérétique et de ses partisans nous apparaît ainsi, comme elle l'apparaissait déjà à saint Martin et à saint Ambroise, d'une souveraine injustice.

II. LA DOCTRINE DE PRISCILLIEN. — Est-ce à dire que Priscillien ait été orthodoxe et qu'il ne faille voir en lui qu'un simple prédicateur d'ascétisme? M. Babut a récemment tenté de le réhabiliter et de prouver que sa doctrine n'avait rien de répréhensible, de sorte qu'il aurait été simplement l'innocente victime d'une cabale de prélats mondains. A cette conclusion simpliste s'opposent l'ensemble des faits que nous connaissons, et aussi les témoignages qui nous restent sur l'enseignement de Priscillien.

1° *Ouvrages priscillianistes*. — Quels sont au juste ces témoignages? En 1889, l'attention du public savant fut vivement excitée par la publication, dans le *Corpus de Vienne*, d'un volume qui, à en croire le titre, contenait les œuvres de Priscillien. On savait assurément par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 121, que Priscillien avait composé de très nombreux opuscules. Mais on ne connaissait jusqu'alors aucun de ces opuscules et l'on s'accordait à penser qu'ils avaient tous disparu. Or, voici que l'éditeur G. Schepss, annonçait onze traités de Priscillien retrouvés dans un ms. de la bibliothèque de l'université de Wurtzbourg. A vrai dire, ces traités sont anonymes dans le ms., mais la preuve de leur origine semblait si bien administrée que les doutes n'étaient pour ainsi dire plus permis. Voici les titres de ces traités :

1. Sans titre dans le ms.; appelé *Liber apologeticus* par l'éditeur, qui y vit d'abord un plaidoyer prononcé en 380 au concile de Saragosse; il s'agit beaucoup plus probablement d'un plaidoyer adressé au concile de Bordeaux en 384.

2. *Liber ad Damasum episcopum*; sans doute est-ce la défense adressée en 381-382 au pape Damase, lorsque Priscillien et ses compagnons vinrent à Rome.

3. *De fide (et) de apocryphis*; apologie en faveur des livres apocryphes qui doivent être lus avec précaution, sans doute, mais qu'il ne faudrait pas condamner en bloc.

4. *Tractatus Paschar*.

5. *Tractatus Genesis*, sur le récit de la création.

6. *Tractatu Exodi*, sur la loi de Pâque (Ex., XII).

7. *Tractatus primi psalmi*.

8. *Tractatus psalmi tertii*.

9. *Tractatus ad populum I*, sur le psaume XIV.

10. *Tractatus ad populum II*, sur le psaume LIX.

11. *Benedictio super fideles*.

Les huit derniers morceaux, sept sermons et une prière, sont loin d'avoir l'importance des trois premiers. Ce sont des homélies, dans lesquelles règne l'exégèse allégorique et qui ne suffisent pas à révéler une théologie caractéristique.

Aux opuscules contenus dans le seul manuscrit de Wurtzbourg, l'édition de Schepss ajoute des *Canones in Pauli apostoli epistolas*, compilation formée de citations et de références et destinée à fournir des arguments à un prédicateur. Ces canons, qui figurent dans plusieurs manuscrits, surtout espagnols, ont été assez répandus pour que de bonne heure un orthodoxe du nom de Pérégrinus ait tenu à les retoucher.

La lecture des traités de Wurtzbourg n'a pas été sans décevoir l'attente des spécialistes. Sulpice-Sévère en effet nous parlait de Priscillien comme d'un orateur abondant et disert. Or, les traités sont écrits en un style diffus, lourd et pénible. D'autre part, on espérait trouver dans les écrits, prétendument authentiques, de Priscillien d'importants renseignements sur sa doctrine, et cet espoir a été trompé : à peine quelques revendications en faveur des charismes prophétiques ou des livres apocryphes; cela ne suffisait pas à expliquer pourquoi Priscillien avait été condamné dès 380 à Saragosse et finalement exécuté.

Il est vrai que les trois premiers opuscules sont des apologies présentées à des adversaires et, par suite,

qu'ils doivent adoucir ce que les thèses nouvelles pouvaient avoir de trop étrange ou de trop compromettant. Même en tenant compte de cette circonstance, la banalité, si l'on peut dire, en est difficile à comprendre. Dom Morin a proposé de résoudre le problème en attribuant la paternité des onze traités, non pas à Priscillien, mais à Instantius, qui comparut en effet devant le concile de Bordeaux, où Priscillien refusa de se rendre, et qui reçut l'ordre d'y plaider sa cause. Cette attribution est en effet vraisemblable, et nombreux sont les savants qui y ont adhéré.

Quoi qu'il en soit, si les onze traités de Wurtzbourg ne suffisent pas à nous renseigner sur le priscillianisme, quels moyens avons-nous de le connaître?

2^o *Les anathématismes du concile de Braga (563).* — L'exposé le plus clair, le plus complet, de la doctrine priscillianiste nous est fourni par les anathématismes du concile de Braga en 563. Près de deux siècles séparent ce concile des origines de la secte, qui en un si long espace de temps a pu considérablement évoluer. Nous retrouverons tout à l'heure cette question. Il est utile, en tout cas, d'avoir tout de suite sous les yeux la dernière forme prise par l'hérésie; en voici le résumé, tel que le donne J. Tixeront :

1. Les priscillianistes nient la distinction réelle des personnes divines; ils sont sabelliens. — 2. Ils admettent en Dieu une sorte d'émanation *ad intra* d'éons ou d'êtres divins; il y aurait dans la divinité *trinitas trinitatis*. — 3. Le Fils de Dieu, Notre-Seigneur, n'existait pas avant de naître en Marie. — 4. Ils sont docètes et ne croient pas que Jésus-Christ soit né *in vera hominis natura*. Aussi jeûnent-ils le jour de la naissance du Christ et le dimanche. — 5. Les anges et les âmes humaines sont des émanations de la substance divine. — 6. Les âmes humaines ont péché dans le lieu céleste où elles habitaient et, à cause de cela, ont été précipitées dans des corps humains sur la terre. — 7. Le diable n'a pas été d'abord un bon ange créé de Dieu : il est sorti du chaos et des ténèbres; il n'est pas créé; il est le mal substantiel même. — 8. Il est, dans le monde, des créatures qui sont l'œuvre du diable : c'est lui qui est l'auteur du tonnerre, des éclairs, des tempêtes et de la sécheresse. — 9. Les âmes et les corps humains subissent l'influence des astres. — 10. Les douze signes du zodiaque correspondent aux diverses parties du corps et de l'âme et sont en rapport avec les noms des douze patriarches. — 11. Le mariage est mauvais, et la procréation des enfants condamnable. — 12. C'est le diable et les démons qui forment au sein de la mère le corps de l'enfant. La chair ne ressuscitera point. — 13. La chair n'est pas l'œuvre de Dieu, mais une création des mauvais anges. — 14. Les priscillianistes s'abstiennent de manger de la chair et même des légumes cuits avec de la viande, non par mortification, mais parce qu'ils regardent la chair comme une nourriture impure. — 15. La secte enseigne que les clercs et les moines peuvent, en dehors de leur mère, de leur sœur, de leur tante ou d'une très proche parente, retenir auprès d'eux des femmes étrangères et cohabiter avec elles. — 16. Le jeûdi saint, contre la coutume de l'Église, les priscillianistes célèbrent, à l'heure de tierce, des messes pour les défunts et rompent le jeûne. — 17. Enfin, le dix-septième anathématisme déclare que Priscillien a corrompu les Écritures : il interdit de lire et de défendre les traités que l'évêque Dictinius avait composés avant sa conversion, aussi bien que les écrits fabriqués par les hérétiques sous le pseudonyme des patriarches, prophètes et apôtres. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 236-238.

3^o *Erreurs reprochées aux priscillianistes.* — Somme toute, il ressort de ces canons qu'en 563 on se représentait le priscillianisme comme une forme à peine renouvelée du manichéisme; ce qu'on lui reprochait

surtout, c'était l'enseignement du dualisme, la condamnation absolue de la matière et du monde matériel, avec les conséquences naturelles de cette condamnation : interdiction du mariage, ascétisme exagéré, etc. On ajoutait à cela d'autres griefs : sabellianisme, origénisme, astrologie, plus ou moins étroitement liés aux premiers.

Nous avons déjà remarqué que les adversaires les plus acharnés de Priscillien, Ithacius et Hydace, l'avaient précisément accusé de manichéisme auprès de l'empereur Gratien; si vague, si imprécise que soit cette accusation sous sa forme générale, elle peut trouver son fondement dans les pratiques ascétiques de Priscillien et de ses premiers adeptes : les canons de Saragosse en 380 nous ont fait connaître quelques-unes de ces pratiques telles que le jeûne du dimanche et l'éloignement de l'église pendant le carême. Mais elle peut aussi se justifier par des faits précis, et force nous est bien d'examiner ce qu'il en est.

1. *Erreurs trinitaires.* — Remarquons d'abord l'accusation de sabellianisme portée par le concile de Braga : Priscillien, ou Instantius, condamne sans doute le patripassianisme, mais il ne laisse pas d'employer parfois des formules suspectes : *Tu enim es Deus, qui... unus Deus crederis, invisibilis in Patre, visibilis in Filio et unitus in opus duorum sanctus Spiritus inveniris. Tract. XI*, éd. Schepss, p. 103. Ailleurs, en parlant de l'incarnation : *Invisibilis carnitur, innascibilis nascitur, incomprehensibilis addinetur. Tract. VI*, p. 74. Rapprochons de cela la condamnation portée par les Pères du concile de Tolède en 400, contre la doctrine du *Filius innascibilis*, et ajoutons que Symposius d'Astorga, un priscillianiste de la première heure, doit alors convenir qu'elle est employée dans la secte. De telles formules auraient pu être entendues dans un sens orthodoxe avant le concile de Nicée. Près de soixante-quinze ans après, il était difficile de les interpréter avec indulgence.

2. *Manichéisme.* — D'autre part, le synode de Braga reproche aux priscillianistes leurs doctrines sur l'origine des âmes qui ont été précipitées par les démons dans les corps humains à cause de leurs péchés et sur la fatalité astrale qui est censée s'exercer sur elles. Or, nous lisons dans le *Traité sur l'Exode* la phrase suivante, longue et embarrassée, mais d'une doctrine suspecte : « Enfin, dans celui des deux Testaments qui est le premier, comme nous l'apprend la lecture d'aujourd'hui; afin que, l'Égypte ayant été punie, le peuple de Dieu fût ramené à la joie pour la célébration de la fête de Pâque, sont déterminés la nature des victimes, le jour du mois, le temps de l'année; au contraire, dans celui qu'on appelle le Nouveau, les animaux, selon l'Évangile, ayant été chassés du temple et le monde ayant été cloué à la croix, le Christ montant pour nous au gibet est la victime offerte, et l'une est appelée la Pâque du Seigneur, l'autre la nôtre, afin que, le sens respectif de chacun des deux livres étant bien compris, nous comprenions que tout ce qui arrive et est arrivé pour le salut de l'homme nous a été montré, afin que la nature du corps, qui est appelée par l'Apôtre la figure du monde et le vieil homme, quoiqu'elle ait été faite de la main de Dieu, puisqu'elle est apparentée à une origine terrestre, parce qu'elle est formée de limon, et que, divisée par les jours, les temps, les années, les mois et toutes les sortes de vices qui sont sous le soleil, elle a éprouvé la race des hommes en les emprisonnant dans les souricières d'un domicile terrestre; car le prophète dit : « Le corps corruptible appesantit l'âme, et l'habitation terrestre rabaisse l'esprit aux vastes pensées » (Sap., ix, 15); afin donc que la nature du corps, corrigée nécessairement par la loi de l'Ancien Testament, et offerte comme un tabernacle de Dieu, ne doive plus rien désormais aux jours et aux temps,

mais que, devenue pareille à la chair du Christ, faisant partie d'un corps virginal, elle mette à mort en présence du Seigneur la forme du péché qui opère en elle et qu'elle meure en quelque sorte sur la croix du Christ comme l'agneau parfait, mâle, immaculé, avec la totale destruction des vices, ainsi que le dit l'Apôtre :

J'ai été attaché avec le Christ en croix; ce n'est plus « moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». (Gal., II, 19, 20). » *In Exod.*, éd. Schepss, p. 77.

L'idée fondamentale de cette phrase embrouillée semble bien être que les pécheurs doivent se purifier de leurs fautes et s'attacher à la croix du Sauveur. Idée courante, mais qu'accompagnent ou que troublent des formules dangereuses. Sans doute, l'auteur du traité déclare expressément que la nature du corps a été faite par la main de Dieu : il écarte ainsi l'hypothèse d'un demiurge distinct du Dieu suprême; mais il admet que la nature humaine est appesantie ou émoussée par l'élément matériel qui entre dans sa composition : n'est-ce pas une condamnation de la matière? Et encore il parle de l'influence des jours, des mois, des temps, des saisons, en termes tels qu'on s'inquiète de savoir s'il ne professe pas au fond un fatalisme astrologique.

Paul Orose, dans son *Commonitorium*, accuse formellement Priscillien d'avoir admis un tel fatalisme, et il cite un fragment d'une lettre de l'hérétique qui semble lui donner raison : « La première science, aurait écrit Priscillien, c'est de reconnaître dans les types des âmes les natures des vertus divines et (de reconnaître) la disposition du corps dans laquelle le ciel semble lié, et la terre et toutes les puissances du siècle semblent enchaînées; mais ce sont les dispositions des saints qui l'emportent. Car le premier cercle et le contrat divin des âmes qui doivent être envoyées dans la chair, (contrat) fabriqué par l'accord des anges de Dieu et de toutes les âmes, sont en la possession des patriarches; ceux au contraire qui ont en leur possession l'œuvre de la milice formelle... » La phrase s'arrête ici, et nous n'avons aucun moyen de retrouver le sens de la partie perdue. Cf. *P. L.*, t. XXXI, col. 1213 B. Mais ce que nous lisons est déjà suffisant : l'âme humaine semble bien enchaînée par les lois des astres.

Or, si Priscillien admet que l'âme et le corps sont des manifestations de deux principes opposés, ne sommes-nous pas amenés à croire que, malgré toutes ses précautions de langage, il aboutissait logiquement au dualisme métaphysique?

Nous devons ici rappeler le texte de Philastrius. Celui-ci a publié le *De hæresibus* vers 383, c'est-à-dire en un temps où la controverse priscillienne battait son plein et où, d'autre part, il était difficile d'en connaître autre chose que la réputation. Or, Philastrius pense sans doute à Priscillien et à ses disciples lorsqu'il écrit son hérésie 84 : « Il y a d'autres (hérétiques) chez les Gaulois et les Espagnols et en Aquitaine, qui sont comme des abstinents; ils suivent également la secte très pernicieuse des gnostiques et des manichéens et n'hésitent pas à prêcher les mêmes doctrines que ceux-ci, séparant les époux par leurs conseils et faisant profession, en matière d'aliments, d'une abstinence qui a été accordée par le Christ comme une grâce à la volonté des hommes, non selon un précepte de la Loi, mais pour les faire avancer dans la voie du ciel et les élever en dignité... Ils font cela afin que, à mesure qu'ils méprisent les aliments, ils en viennent à les dire mauvais, et ainsi à soutenir qu'ils n'ont pas été accordés par Dieu à l'homme pour sa nourriture, mais qu'ils sont l'œuvre du diable; ils pensent ainsi, et en cela ils s'efforcent de montrer que la création n'est pas l'œuvre de Dieu, mais celle du diable, et, par ce mensonge, ils ont séduit beaucoup d'âmes. » *Hæres.*, 84, éd. Marx, p. 45; *P. L.*, t. XII, col. 1196.

On le voit, c'est toujours la même accusation de manichéisme qui reparait. Ne faut-il pas qu'elle ait été fondée, au moins sur des apparences, pour qu'elle se retrouve, aussi précise, d'un bout à l'autre de l'histoire du priscillianisme ?

3. *Opposition à la hiérarchie.* — Ajoutons que l'attitude prise, dès l'origine, par Priscillien et par ses disciples n'est pas faite pour nous donner une pleine confiance en l'orthodoxie de leurs doctrines ? Priscillien se pose comme un docteur, et il revendique le droit des charismatiques. Prétention étrange et dangereuse, qui a toujours été celle des hérétiques et contre laquelle ne peut pas ne pas s'élever avec force l'Église hiérarchique.

En même temps, Priscillien se plaît à faire usage des livres apocryphes. Parmi les traités publiés sous son nom se trouve un livre consacré spécialement à légitimer cette pratique. Les arguments mis en avant par l'auteur du traité peuvent être matériellement exacts : il est vrai que quelques écrivains canoniques ont utilisé les apocryphes, que l'épître de saint Jude cite des textes qui ne figurent pas dans la Bible, que saint Paul recommande aux Colossiens la lecture d'une épître aux Laodicéens qui n'est pas canonique, etc. Il est encore vrai que tout n'est pas nécessairement mauvais dans les apocryphes et que tous les écrits de cette nature n'ont pas des hérétiques pour auteurs. Mais ces arguments n'empêchent pas que l'Église n'ait jamais pu reconnaître aux apocryphes une autorité comparable à celle des livres inspirés. Les premiers sont suspects de leur nature; on ne peut les lire que moyennant de sérieuses précautions. Les seconds contiennent la parole de Dieu, et l'Église a mission d'en dresser le canon authentique, d'en fixer aussi les règles d'interprétation. En voulant accueillir les apocryphes et en plaidant pour eux, Priscillien s'engage en une voie dangereuse.

Ajoutons enfin que les premiers priscillianistes aiment à se ségréger de l'Église, à faire bande à part, à s'environner de mystère. Les canons du concile de 380 sont caractéristiques à ce sujet. Bien plus, les priscillianistes n'hésitent pas à faire l'apologie du mensonge et ils déclarent qu'il est permis de mentir, toutes les fois qu'on a des raisons sérieuses pour dissimuler la vérité. Un des leurs, Dictinius, compose même un traité intitulé *Libra*, dans lequel il développe cette théorie en l'appuyant sur des exemples nombreux empruntés à l'Écriture. Comme le note finement L. Duchesne, « on n'est si précautionneux que quand on a quelque chose à cacher ». *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 517.

4^e *Conclusion.* — Que conclure de là ? Priscillien a commencé par prêcher l'ascétisme, et ses premiers disciples se sont livrés, sous sa conduite, à des pratiques ascétiques. S'il n'avait fait que cela, il n'aurait pas été condamné; surtout, il n'aurait pas trouvé, pour s'élever contre ses doctrines, les plus ardents défenseurs de l'ascétisme dans l'Église, saint Ambroise, saint Sulpice-Sévère, saint Jérôme lui-même, qui a pu hésiter à le blâmer tant qu'il ne le connaissait pas, mais qui a fini par prononcer les paroles décisives. Saint Martin, qui a tellement lutté pour empêcher l'effusion du sang, qui, après l'exécution de Priscillien et de ses disciples, n'a pas cessé de se reprocher, comme une faute grave, la faiblesse qu'il avait eue de communier avec les évêques responsables de la mort des hérétiques, n'a jamais prononcé une parole qui permette de penser qu'il partageait les opinions des condamnés. En fait, l'ascétisme de Priscillien se fonde sur des présupposés doctrinaux :

Son appel à des charismes, sa revendication du droit de tous les fidèles à recevoir l'Esprit, sa prétention au titre de docteur, tout cela ébranlait la hiérarchie et la discipline, comme son recours aux livres apocryphes compromettait le canon. Son ascétisme n'était donc

pas un ascétisme parfaitement orthodoxe, et, en nous en tenant à ces quelques faits incontestables, nous constatons déjà qu'il s'y mêlait une sorte de montanisme atténué. — A. Puech, *art. cité*, p. 211.

Faut-il aller plus loin, et parler du manichéisme de Priscillien ? Ses premiers adversaires n'ont pas hésité à le faire. Nous ne croyons pas démontré qu'il y ait eu des relations directes entre Priscillien et les manichéens, ni même que l'enseignement de celui-là doive quelque chose à la doctrine de ces derniers. Mais les tendances de Priscillien l'orientaient vers le manichéisme, tout au moins vers quelques-unes des opinions prêchées par les manichéens : la condamnation de la matière, la méchanceté fondamentale des œuvres de chair, etc. Ces opinions étaient depuis longtemps condamnées par l'Église ; il était naturel qu'elles fussent rejetées une fois de plus lorsque Priscillien essaya de les défendre.

Sans doute, le priscillianisme reste encore, par bien des aspects, une doctrine mystérieuse, et le détail de son histoire risque de n'être jamais tiré au clair. Il y a là-dedans trop d'intrigues ; la politique, la jalousie, la haine, tiennent trop de place dans les manœuvres d'Ithacius et d'Hydadius contre Priscillien. Mais tout cela n'empêche pas que Priscillien ne soit pas resté orthodoxe, que sa doctrine mérite la qualification d'hérésie que lui a donnée l'Église.

I. SOURCES. — Les sources qui nous renseignent sur Priscillien et sa doctrine sont de plusieurs catégories. Avant tout, il faut placer les écrits de Priscillien et de ses partisans. Les onze traités de Wurtzbourg et les canons sur les épîtres de saint Paul figurent dans l'édition de G. Schepss, *Priscilliani que supersunt*, Vienne, 1889. Contre l'authenticité de ces traités, G. Morin, *Pro Instantio*, dans *Rev. bénéd.*, 1913. Pour l'authenticité, J. Martin, *Priscillianus oder Instantius?* dans *Histor. Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 237-351. — Dom de Bruyne, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXIV, 1907, p. 318-335 ; G. Morin, *Un traité priscillien inédit sur la Trinité*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXVI, 1909, p. 255-280, et dans *Études, textes, découvertes*, Paris, 1913, p. 151-205 ; J. Chapman, *Notes on the early history of the vulgar Gospels*, Oxford, 1908, p. 217-288, attribue à Priscillien les prologues monarchiens sur les évangiles ; Dom de Bruyne, *La regula censoria, une règle des moines priscillianistes*, dans *Rev. bénéd.*, t. XXV, 1908, p. 83-88, croit avoir retrouvé une règle monastique des priscillianistes. — Viennent ensuite les canons des conciles, particulièrement ceux du concile de Saragosse de 380, *Mansi, Concil.*, t. III, col. 623. Les actes du concile de Tolède de 400 ne nous sont parvenus que dans des fragments insérés dans le protocole d'un autre concile tenu en 447. — Le point de vue orthodoxe est représenté par Philastrius de Brescia, *De haeres.*, 61 et 84 ; saint Ambroise, *Epist.*, XXIV, P. L., t. XVI, col. 1034 ; Maxime, *Epist. ad Siricium*, P. L., t. XIII, col. 592 ; saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 121 ; *Epist.*, CXXVI, CXXXIII ; Sulpice-Sévère, *Historia sacra*, I, II, c. XLVI-LI ; *Dialog.*, III, 11-13 ; Paul Orose, *Communitorium de errore priscillianistarum et originistarum*, P. L., t. XXXI, col. 1213 sq. ; saint Augustin, *Epist.*, CCXXXVII ; *Contra mendacium*, ouvrage rédigé spécialement pour réfuter la *Libra* du priscillieniste Dictinius et sa théorie du mensonge permis ; *De haeresibus*, 70 ; *Contra priscillianistas et originistas*, réponse à Orose ; Pastor, *Libellus in modum symboli* ; Syagrius, *De fide* ; sur ces deux derniers cf. G. Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du V^e siècle*, dans *Rev. bénéd.*, t. X, 1893, p. 385-394.

II. TRAVAUX. — Parmi les travaux consacrés à Priscillien et à son hérésie, citons seulement : F. Paret, *Priscillianus, ein Reformator des IV. Jahrhunderts*, Wurtzbourg, 1891 ; J. Diemich, *Die Quellen zur Geschichte Priscillians*, Breslau, 1897 ; K. Kunstle, *Antipriscilliania, dogmenges. Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre*, Fribourg, 1905 ; E.-Ch. Babut, *Priscillien et le priscillienisme*, Paris, 1909 ; A. Puech, *Les origines du priscillienisme et l'orthodoxie de Priscillien*, dans *Bull. d'anc. hist. et d'arch. chrét.*, t. II, 1912, p. 81-95, 161-213 ; J.-A. Davids, *De Orosio et sancto Augustino priscillianistarum adversarios commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930 ; P. Suys, *La sentence portée contre Priscillien*, dans *Rev.*

d'hist. ecclés., 1926, p. 530-538 ; A. d'Alès, *Priscillien*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXIII, 1933, p. 5-44, 129-175.

G. BARDY.

PRIVILÈGE PAULIN. — I. Notion. II. Usage du privilège (col. 401). III. Discipline de l'interpellation (col. 406). IV. Durée et effets du privilège (col. 413). V. Interprétation (col. 414).

I. NOTION. — Nous n'avons ici qu'à rappeler ce qu'est le privilège paulin : la faculté qu'a le conjoint infidèle qui se convertit et reçoit le baptême de contracter un nouveau mariage, si l'autre conjoint refuse obstinément de se convertir ou de cohabiter pacifiquement ; par cette nouvelle union se trouve dissous le lien du mariage contracté dans l'infidélité. Cette dérogation à la grande loi de l'indissolubilité du mariage a été promulguée par saint Paul, I Cor., VII, 12 ; de là son nom. On l'appelle aussi, et pour la même raison, *cas de l'Apôtre* ; ou encore *privilège de la foi*, parce qu'il est accordé en faveur de la vraie foi, c'est-à-dire du baptême.

Sur la nature du privilège et ses fondements dans l'Écriture et dans la tradition, nous renvoyons à l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2060-2062. Quant à l'origine, les auteurs sont loin d'être d'accord. Les uns veulent que ce privilège soit de droit divin immédiat, c'est-à-dire établi par le Christ et promulgué seulement par l'Apôtre. Cette opinion est adoptée généralement par tous ceux qui dénie au pape le pouvoir de dissoudre le mariage des infidèles. Parmi ses plus illustres représentants citons en premier lieu Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. VI, c. IV, n. 3, puis Sanchez, saint Alphonse de Liguori, Perrone, auxquels il faut ajouter Pesch, Billot, Vlaming et Wernz-Vidal. Cette manière de voir semble confirmée par le Saint-Office, qui, dans son instruction du 11 juillet 1866 au vicaire apostolique du Natal, dit expressément et à plusieurs reprises au sujet du privilège paulin qu'il a été concédé par le Christ et promulgué par saint Paul, *a Christo Domino concessum et per apostolum Paulum promulgatum*. Cf. S. C. Propag., *Collect.*, n. 1295, 1297.

Les autres prétendent que le privilège est fondé sur le droit humain, que certains appellent de préférence apostolique, c'est-à-dire porté par saint Paul, en sa qualité d'apôtre, pour les seuls Corinthiens et étendu ensuite à toute l'Église par son chef. Ce point de vue est celui des théologiens ou canonistes qui admettent que le pape a le pouvoir de dissoudre le mariage des infidèles, même consommé ; dès lors, disent-ils, il n'est plus nécessaire de faire intervenir immédiatement le Christ pour accorder ce privilège : la rupture du lien se fait en vertu du pouvoir extraordinaire de l'Apôtre et du pouvoir ordinaire du pape. Cette seconde opinion, qui fut celle d'anciens canonistes comme Abbas, Paludan, fut soutenue au XVI^e siècle par les professeurs du Collège romain dans un mémoire présenté à Urbain VIII en 1582. Défendue par Lemkuhl, elle est admise aujourd'hui encore par Vermeersch, *De casu apostoli*, n. 2, et par Cappello, *De sacramentis*, t. III, n. 767, qui l'appelle « probable » au même degré que la première. Le cardinal Gasparri, qui semblait autrefois incliner dans ce sens, *Tractatus canonicus de matrimonio*, éd. 1904, n. 1329, reconnaît, dans l'édition de 1932, t. II, n. 1135, que cette controverse « n'a pas grande importance et qu'elle cache souvent une confusion d'idées ». Il est évident, en effet, que l'indissolubilité du mariage étant exigée par le droit divin, seul l'auteur de ce droit peut y apporter une dérogation ; en conséquence, le privilège dont il est ici question doit dériver de quelque manière du droit divin. La controverse reste cependant sur le point de l'origine médiate ou immédiate.

Quant aux règles de l'application pratique du cas de

l'Apôtre, le Code est bref. can. 1119-1127; il n'apporte pas sur ce point une discipline nouvelle et renvoie souvent à des documents antérieurs, décisions, instructions et réponses émanées du Saint-Office ou de la Sacrée Congrégation de la Propagande, auxquelles il y aura lieu de se référer.

II. USAGE DU PRIVILÈGE. — Bien que le cas de l'Apôtre trouve son application surtout dans les territoires de mission, il peut se réaliser même dans nos pays chrétiens. Ce n'est plus chose très rare à l'heure actuelle de rencontrer des unions purement civiles, contractées entre personnes non baptisées; si l'un des conjoints vient à se convertir et reçoit le baptême, le privilège de la foi peut trouver son application : « De fait, dit Fournernet, *Le mariage chrétien*, 3^e éd., p. 77, dans le diocèse de Paris, c'est plusieurs fois par an que le cas se présente. »

L'usage du privilège paulin est subordonné aux quatre conditions suivantes : 1^o mariage contracté dans l'infidélité; 2^o conversion et baptême d'un des conjoints; 3^o interpellation adressée au conjoint resté infidèle; 4^o refus de conversion ou de cohabitation pacifique de la part de celui-ci. Lorsque ces conditions sont réalisées, le conjoint converti a le droit de contracter un nouveau mariage devant l'Église catholique et c'est à ce moment même que se trouve dissous le lien du mariage antérieur.

1^o La première condition est que le mariage ait été contracté dans l'infidélité, c'est-à-dire entre deux personnes non baptisées; il s'agit donc exactement du mariage qu'on appelle *legitimum*, consommé ou non, can. 1120, § 1. Ce n'est donc pas le cas de deux apostats qui auraient passé de la religion catholique à l'infidélité et y auraient contracté mariage; ils sont inhabiles à user du privilège. S. Offic., 23 juill. 1698. De même, si un seul des époux catholiques vient à passer à l'infidélité ou au schisme, il ne pourra jamais se réclamer de la faveur de l'Apôtre (S. Offic., 20 mars 1675); l'autre conjoint resté fidèle ne pourra prétendre à un nouveau mariage du vivant du dissident, même si ce dernier refuse de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, car d'une part le privilège paulin ne s'applique pas à ce cas et d'autre part le lien n'est nullement rompu; ce dernier point a été défini comme de foi par le concile de Trente : *Si quis dixerit propter hæresim aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse matrimonii vinculum*, A. S. Sess. xxiv, *De matr.*, can. 5.

Quant aux conjoints qui ont contracté mariage dans l'hérésie ou dans le schisme, il y a lieu de distinguer : s'ils n'ont pas été baptisés avant leur mariage, ou si leur baptême a été invalide, ils sont considérés comme mariés dans l'infidélité, et le privilège pourra trouver son application en cas de baptême de l'un d'eux. Si, au contraire, leur baptême, antérieur au mariage, était valide, aucun d'eux ne peut, même en cas de conversion à l'Église catholique, prétendre au bénéfice du privilège, car le mariage n'a pas été contracté dans l'infidélité.

Les catéchumènes qui, avant leur baptême, ont contracté mariage soit entre eux, soit avec un infidèle, sont aptes à user du privilège, dans le cas où l'un d'eux s'obstinerait dans le paganisme. Mais le conjoint converti ne pourrait jouir de la faveur avant d'avoir effectivement reçu le sacrement de la régénération.

Le can. 1120, § 2, exclut formellement du privilège le cas du conjoint catholique qui aurait épousé un infidèle avec dispense de disparité de culte. Cette mesure disciplinaire reproduit en substance les dispositions prises par le Saint-Office le 5 mars 1852 et le 5 août 1759. Elle s'explique par le souci qu'a l'Église de ne pas tolérer une pratique qui favoriserait la malice des hommes et risquerait de ruiner le bien des âmes.

Lorsque, en effet, une dispense de disparité de culte est accordée, le mariage est censé avoir été contracté sous la condition explicite de cohabitation pacifique. « Si l'infidèle n'observe pas cette condition, il n'y a qu'à user à son égard des moyens de contrainte prévus par le droit; sinon, les conjoints n'ont qu'à se séparer *quoad torum et habitationem*, mais non *quoad vinculum*, d'où il s'ensuit que le fidèle ne peut, *du vivant du conjoint infidèle, songer à une nouvelle union*. » Ainsi répondit le Saint-Office le 5 août 1759, excluant clairement, par ces paroles, l'usage du privilège paulin dans le cas exposé. Le seul remède efficace serait une intervention pontificale pour dissoudre le lien de ce mariage en tant que *legitimum*. Mais la pratique du Saint-Office, hier comme aujourd'hui, est de ne pas accorder cette sorte de dispense; ce qui, note Gasparri, n'implique nullement un défaut de pouvoir du pape à cet égard. Cf. *Tractatus can. de matrimonio*, éd. 1932, n. 1169-1170.

2^o La seconde condition est la conversion d'un des conjoints mariés dans l'infidélité; elle est expressément formulée dans le texte fameux d'Innocent III, *Decr.*, l. IV, tit. xix, c. 7 : *Si enim alter infidelium conjugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo...* Denz.-Bannw., n. 405. Que faut-il entendre par *foi catholique*? Les auteurs tant anciens que modernes sont loin d'être d'accord. Ils s'accordent à dire que la conversion doit aller jusqu'à la réception valide du baptême d'eau, qui est le sacrement de la foi. Si ce baptême n'était pas nécessaire, il s'ensuivrait qu'un simple catéchumène, déjà sur le chemin de la foi, pourrait user du privilège avant d'avoir reçu le sacrement qui fait chrétien. Or, il est certain que les catéchumènes, en tant que tels, sont positivement exclus, même si leur foi était en danger du fait de leurs proches; ainsi en a décidé la Sacrée Congrégation de la Propagande en 1803; ainsi a répondu le Saint-Office le 13 mars 1901. Déjà au xviii^e siècle, on avait soumis à la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi le doute suivant : « Est-ce que les paroles de saint Paul : *Quod si infidelis discedit, discedat*, doivent s'entendre aussi des catéchumènes, de telle sorte que Titius, catéchumène, puisse épouser Bertha, catéchumène, répudiée par son mari infidèle à cause de sa foi? » La réponse fut donnée le 13 janvier 1683 en ces termes : « Les paroles de saint Paul ne doivent pas s'entendre des catéchumènes, mais seulement des baptisés. »

Le point précis qui divise les auteurs est le suivant : le baptême doit-il nécessairement être reçu dans l'Église catholique, ou bien le baptême reçu valablement dans n'importe quelle confession chrétienne est-il suffisant? La question revient à celle-ci : les hérétiques et schismatiques peuvent-ils bénéficier du privilège paulin? La raison du doute vient surtout de l'ambiguïté des termes *frater* et *soror* employés par saint Paul. Faut-il les entendre au sens large, englobant tous ceux qui ont la foi au Christ et ont reçu son baptême, ou seulement au sens strict, restreint à ceux qui sont en communion avec les pasteurs légitimes?

La grande majorité des maîtres de la morale et du droit canonique incline en faveur du sens large, c'est-à-dire pour la suffisance du baptême, même reçu dans une secte. Ils appuient leur sentiment sur ce fait que le fondement du privilège est le baptême valablement reçu, plus encore que la vraie foi, car, disent-ils, les Pères de l'Église appliquent les termes de fidèle, frère, sœur, à tous les baptisés; saint Augustin applique même aux donatistes le texte de l'Apôtre. Parmi les plus illustres représentants de cette opinion, citons en particulier : Ballerini, Palmieri, Pesch, Wernz, Billot, Lemkuhl, Feije, Konings, Noldin, Santi, De Smet. C'est encore aujourd'hui le sentiment de Vermeersch, Arendt, Vidal, Creusen; Cappello tient cette opinion pour certaine, *De matrimonio*, n. 769; voir références,

ibid. Le cardinal Gasparri, qui la tenait jadis comme « plus probable », *Tractatus can. de matrimonio*, 2^e éd., n. 1085, adopte aujourd'hui l'opinion contraire, qu'il appelle certaine. Cf. éd. 1932, t. II, n. 1136. Il fonde son assertion sur les paroles d'Innocent III déjà citées :

« Si l'un des époux infidèles se convertit à la foi catholique », paroles extrêmement claires qui ne peuvent en aucune façon être entendues du schisme ou de l'hérésie. Rossel, *De sacramento matrimonii*, t. I, n. 616, soutenait aussi que plus probablement le privilège paulin ne concerne pas ceux qui ne font pas profession de foi catholique. De nos jours, Vlaming, *Prælect. juris matrimonii*, t. II, n. 720, pense que le privilège établi en faveur de la foi ne saurait profiter à ceux qui n'ont pas la vraie foi.

La question, agitée depuis longtemps, fut évoquée devant le Saint-Office en 1859. La cause fut discutée en présence de Pie IX, qui, devant la divergence d'opinions des consultants, ne voulut pas trancher la controverse; il fit répondre : *Dilata*, et la question n'a pas fait un pas depuis. La discussion restant libre, il semble que l'on puisse, dans la pratique, user de l'opinion plus large, qui accorde aux hérétiques et aux schismatiques le bénéfice du privilège. Nous verrons en effet qu'en matière douteuse celui-ci jouit de la faveur du droit, can. 1127. Il faut noter d'ailleurs que le privilège ne pourra être appliqué, dans ce cas, que si l'on observe scrupuleusement les règles de l'interpellation. Sous ce rapport, les dissidents se trouvent dans une condition moins favorable que les catholiques, car le Saint-Siège ne leur accorde jamais la dispense de l'interpellation lorsque celle-ci est requise.

Une question connexe peut se poser, depuis la promulgation du Code canonique, au sujet d'un hérétique valablement baptisé, qui contracterait mariage avec une infidèle ou vice versa. Avant le 19 mai 1918, un tel mariage eût été nul, à cause de l'empêchement dirimant de disparité de culte, auquel les hérétiques étaient soumis. Il n'en est plus de même aujourd'hui, attendu que, seules, les personnes baptisées dans l'Église catholique ou converties de l'hérésie et du schisme sont soumises à l'empêchement, can. 1070; il s'ensuit qu'un tel mariage serait valide. On peut se demander si cet hérétique (ou schismatique) pourrait user du privilège de la foi, dans le cas où il viendrait à se convertir à l'Église catholique. Certains l'ont prétendu, ainsi le P. Michel, *Ce qu'il y a de plus pratique dans le Code*, 4^e éd., n. 325; *L'ami du clergé*, an. 1920, p. 669, et 1921, p. 69 et 234. Mais il faut le nier tout à fait, car il n'y a dans le cas ni mariage contracté dans l'infidélité, ni conversion par le baptême, selon les exigences du can. 1121 : *conjuges conversus et baptizatus*. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 770; Wernz-Vidal, *Jus matrimoniale*, n. 631, note c; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 428.

3^e La conversion et le baptême d'un des conjoints infidèles n'ont pas pour effet de briser le lien matrimonial — *nam per sacramentum baptismi non solvantur conjugia, sed crimina dimittantur*, dit Innocent III, *Deer.*, l. IV, tit. XIX, c. 8. — Une troisième condition doit être réalisée, à savoir l'éloignement (*discessus*) physique ou moral du conjoint resté infidèle, selon le mot de l'Apôtre : *Quod si infidelis discedit, discedat*, v. 15. Que faut-il entendre par là? Deux choses : le refus de l'infidèle de se convertir et le refus de cohabiter pacifiquement. L'obstination doit porter conjointement sur les deux points, car, si l'infidèle, tout en refusant de se convertir, acceptait la cohabitation pacifique, le cas du privilège de la foi ne serait pas réalisé.

1. Le refus de conversion ou obstination dans l'infidélité doit être réel et non pas seulement supposé; sinon, il n'y aurait pas le *discessus* requis. Si donc le conjoint promet sérieusement de se convertir, le pri-

vilège ne peut s'appliquer. Il sera jugé de sa sincérité principalement par le moyen de l'interpellation.

Lorsque deux époux infidèles se convertissent et consomment le mariage après leur baptême, leur union devient indissoluble, et ne peut être rompue, même par l'apostasie subséquente de l'un des conjoints. Si, au contraire, un seul des époux se convertit, tandis que l'autre s'obstine dans l'infidélité, il y aura lieu de voir si ce dernier consent à cohabiter pacifiquement.

2. La *cohabitation* ne doit pas être seulement matérielle, par le fait de la vie commune sous le même toit, mais elle doit être *pacifique*, c'est-à-dire humainement tolérable. Elle cesserait de l'être si le converti était de la part du conjoint infidèle l'objet d'injures fréquentes, de sévices, s'il se voyait privé de nourriture ou de moyens de subsistance. Car il n'est pas nécessaire que le conjoint non converti se sépare en haine de la foi; cela ressort de la réponse donnée par le Saint-Office, le 5 août 1759, à une consultation de l'évêque de Cochin (Inde); la seconde question était ainsi formulée : *An id (privilegium) solum habeat locum quando infidelis discedit odio fidei, an etiam quando discedit propter discordias, vel aliam causam a fide diversam?* Il fut répondu par ordre de Clément XIII : *Ad 2^{am} : Cum militet ex parte conjugis conversi favor fidei, eo potest uti quacumque ex causa, dummodo justa sit, nimirum, si non dederit justum ac rationabile motivum alteri conjugi discedendi...*

L'éloignement ou séparation du conjoint infidèle peut donc être *physique*, en ce sens que celui-ci refuse catégoriquement la cohabitation, soit qu'il abandonne lui-même le domicile conjugal, soit qu'il en chasse le conjoint converti. Il pourrait se faire que la cohabitation soit empêchée par un obstacle indépendant de la volonté de l'infidèle, ou même agissant contre sa volonté. Peu importe le motif d'où procède le *discessus* : haine de la foi, désir du gain, amour d'une vie plus libre; il suffit que la séparation soit un fait; dès qu'elle est réelle et constatée, elle autorise l'usage du privilège. La seule condition est que le conjoint baptisé ne soit pas lui-même la cause de l'empêchement ou de la séparation. Ainsi, s'il arrive qu'une épouse non baptisée, interpellée si elle veut se convertir ou cohabiter pacifiquement, réponde « qu'elle le voudrait bien, mais qu'elle en est empêchée par un second mari, ou par un créancier qui ne lui permet pas de s'en aller » : dans ce cas, le conjoint baptisé peut licitement et valablement se marier avec une femme chrétienne, « pourvu qu'il ne soit pas lui-même cause de l'empêchement qui retient l'épouse non convertie ». S. Off., 12 juin 1850. La même Congrégation a déclaré, le 8 juillet 1891, que le mari converti pouvait user du privilège lorsque l'épouse infidèle avait été enlevée et qu'il ne restait plus d'espoir de la racher ou de la retrouver, encore que celle-ci consentit à se convertir ou à cohabiter; bien plus, le mari ne perdrait pas son droit au privilège, même dans le cas où il aurait lui-même vendu son épouse, pourvu que cette vente ait été faite avant le baptême.

S'il arrive que l'infidèle ait une *juste cause* de se retirer, le baptisé n'a pas le droit de contracter un nouveau mariage, sous peine d'invalidité. Can. 1123. Le bien-fondé des motifs qui justifieraient une séparation est à apprécier d'après les règles de la justice et de la droite raison. Parmi les justes causes qui se vérifient le plus fréquemment, citons-en deux principales :

a) D'abord, l'adultère que le converti aurait commis après son baptême; si le conjoint infidèle se sépare pour ce motif, le baptisé ne peut user du privilège, car, dans ce cas, il ne peut imputer qu'à lui-même l'obligation où il se trouve de garder la continence. S. C. Propag., 30 janv. 1807. Mais, si l'adultère remonte à l'époque antérieure au baptême, le droit au privilège

n'est pas perdu, car la faute a été effacée par le sacrement ; c'est le sens de la réponse de la Propagande en date du 17 janvier 1747. L'adultère, même commis après le baptême, ne priverait pas le conjoint converti de son droit, si l'infidèle a de son côté commis le même péché, s'il l'a pardonné, ou s'il en a été la cause. Dans le cas où l'adultère serait le fait du seul conjoint infidèle, le baptisé aurait le droit de demander la séparation *quoad torum*, même si l'autre demandait pardon et consentait à cohabiter pacifiquement ; mais il ne pourrait prétendre pour autant à l'usage du privilège paulin, c'est-à-dire contracter un nouveau mariage. S. C. Propag., 4 mars 1816. Quant aux autres fautes que le converti pourrait commettre après son baptême, si l'infidèle n'en prend pas prétexte pour se séparer, soit parce qu'il les ignore, soit parce qu'il n'y fait pas attention, ces fautes n'enlèvent pas au baptisé le droit d'user du privilège. S. Off., 6 août 1759 ; 19 avril 1899.

b) Une autre juste cause de séparation pourrait être une grave maladie contagieuse, dont serait atteint le conjoint converti, et qui rendrait la vie commune impossible ou très difficile, par exemple, la lèpre. Si le baptisé a contracté une telle maladie par sa faute, il ne pourra que s'imputer à lui-même la nécessité où il se trouvera de garder la continence. Même dans le cas où il aurait contracté le mal sans faute aucune de sa part, le recours au privilège lui serait encore interdit, car l'infidèle a un juste motif de s'éloigner et de refuser la cohabitation. Si, en dépit de sa maladie, le converti trouvait occasion d'un nouveau mariage, le seul moyen de le réaliser serait de demander au souverain pontife la dispense du premier mariage contracté dans l'infidélité.

En dehors de ces cas et autres semblables, si l'infidèle se sépare sans une juste cause, le fidèle obtient aussitôt le droit de convoler en justes noces avec une personne catholique. Pourtant, même lorsque la dissidence du conjoint non converti est évidente, par exemple quand cet éloignement est antérieur au baptême, ou quand l'infidèle a déjà contracté une nouvelle union, le nouveau converti ne pourra utiliser le privilège avant d'avoir fait les interpellations ou d'en avoir obtenu dispense.

La séparation entre les conjoints peut n'être aussi que morale, et elle suffit à elle seule pour permettre le recours au privilège. Elle est réalisée lorsque l'infidèle refuse de cohabiter avec le conjoint baptisé sans injure au Créateur, *absque contumelia Creatoris*. Que faut-il entendre par là ? D'après les textes d'Innocent III, *Decr.*, l. IV, tit. XIX, c. 7 et 8, l'injure au Créateur est réalisée lorsque le conjoint non converti blasphème habituellement le nom divin, attaque directement la foi du baptisé ou exerce sur lui une contrainte physique ou morale pour l'amener à pécher mortellement, par exemple à commettre un acte d'idolâtrie. Mais le mépris du Créateur se vérifie également lorsque le conjoint infidèle empêche le néo-converti de pratiquer sa religion, s'efforce de lui enlever la foi, s'oppose à l'éducation chrétienne des enfants, ou même tente de l'entraîner au péché grave quel qu'il soit, par exemple contre la chasteté ; car, dit Gasparri, *op. cit.*, t. II, p. 211, note 3, tout péché est une injure faite au Créateur.

Il faut noter toutefois que l'incitation à l'offense de Dieu doit venir de l'époux infidèle lui-même, et non pas des membres de sa famille ; car si la pression vient seulement de l'entourage, le fidèle a le moyen de s'y soustraire en quittant la maison où il trouve l'occasion de pécher ; mais cela ne lui donne pas le droit de briser le lien de son mariage et d'en contracter un second. Ainsi on a décidé la Sacrée Congrégation de la Propagande le 5 mars 1816.

4^o Ainsi qu'on le voit, le point délicat dans l'application du privilège, le véritable nœud de la question est de savoir quand il y a vraiment séparation, éloignement (*discessus*) de la part du conjoint infidèle. Tant que sa mauvaise volonté n'est pas certaine, tant qu'il n'a pas manifesté d'obstination par le refus de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, le cas de l'Apôtre n'est pas réalisé, et il ne peut être question de rompre le premier mariage. De plus, il y aura lieu, ainsi qu'il vient d'être dit, de vérifier si le conjoint baptisé n'est pas lui-même la cause de la désunion. C'est afin d'éclaircir ces différents points, qui sont de la plus haute importance, qu'a été établie la discipline de l'interpellation.

III. DISCIPLINE DE L'INTERPELLATION. — 1^o *Nature*. — L'interpellation est l'acte légal par lequel le conjoint converti demande à l'époux infidèle s'il veut se convertir et, dans le cas où il refuserait, s'il consent à cohabiter pacifiquement sans offense du Créateur. L'objet de l'interpellation est donc double ; la demande doit porter nécessairement sur les deux points suivants : volonté de conversion, acceptation de la cohabitation ; cela ressort de plusieurs déclarations du Saint-Office, 8 juin 1836 et 10 décembre 1885, aussi bien que des termes exprès du can. 1121. Selon la rigueur de ce même canon, c'est après le baptême seulement, et avant le nouveau mariage que devraient avoir lieu les interpellations : *antequam conjux conversus et baptizatus novum matrimonium valide contrahat...* Il semble bien toutefois que ce ne soit là qu'une exigence du droit ecclésiastique et que les interpellations faites avant le baptême soient valables, pourvu que l'on soit sûr que l'infidèle persévère dans son obstination. De fait, le Saint-Siège a parfois accordé que, dans certaines circonstances particulières, les interpellations précèdent le baptême. Le pouvoir de permettre cette modification de la discipline pour des raisons graves se trouve même inclus dans la 3^e formule des facultés délivrées par la Propagande : *Permittendi, ut accedente gravi causa, interpellatio conjugis infidelis ante baptismum partis quæ ad fidem convertitur fieri possit*. Cf. Vermeersch, *Periodica*, t. XI, p. 138. Dans ce cas, le catéchumène n'étant pas encore membre de l'Église, l'intervention du pouvoir ecclésiastique doit s'entendre soit comme une interprétation du droit divin, soit comme une dispense ou ratification, après le baptême, de ce qui a été fait avant.

Par sa nature, l'interpellation n'est que le corollaire logique de la doctrine de saint Paul et de l'exposé d'Innocent III sur le mariage des infidèles. Le privilège de la foi n'est en quelque sorte que *conditionnel* : le conjoint baptisé ne peut contracter un nouveau mariage que si l'infidèle refuse de se convertir ou de cohabiter en paix. Le moyen naturel de s'assurer si la condition est vraiment réalisée est d'interroger l'intéressé en personne. De là la discipline de l'interpellation, qui n'a d'autre but, dit Benoît XIV, *De synodo*, l. XII, c. XXI, n. 4, que « d'amener le conjoint à manifester ses dispositions et ses intentions ». L'interpellation est donc moins une solennité substantielle requise pour l'usage valide du privilège, qu'un moyen régulièrement nécessaire pour établir le fait de l'obstination de l'infidèle ; on pourrait la comparer assez justement à la preuve qu'en d'autres circonstances on exige pour établir la mort d'un des conjoints.

2^o *Nécessité*. — De l'emploi de ce moyen naturel, l'Église a fait une obligation positive très stricte ; elle est tellement attachée à cette discipline qu'elle l'urge même dans les cas où l'obstination de l'infidèle est manifeste, alors que la démarche paraît inutile ou impossible. On devra donc toujours faire la double interpellation sur la volonté de conversion et sur la cohabitation : *et hæc semper fieri debent*, dit le can. 1121, *nisi*

Sedes apostolica aliud declaraverit. Donc, sans aucun doute, nul ne saurait user licitement du privilège paulin sans avoir préalablement accompli cette grave formalité.

Mais un point plus important et plus délicat est de savoir si les interpellations sont requises pour l'usage valide du privilège, de telle sorte que leur omission rende le second mariage nul. Théoriquement et d'après la notion même de l'interpellation, celle-ci cesse d'être urgente lorsqu'il y a certitude morale de l'obstination du conjoint infidèle. Lorsque le refus de ce dernier est manifeste, il semble que l'on ne puisse exiger une démarche spéciale pour l'interroger, chaque fois qu'il y aura impossibilité absolue ou danger grave à le faire. Ce sentiment est celui de canonistes éminents, et Benoît XIV qualifie leur opinion de « plus commune » ; toutefois, cette certitude de danger ou d'impossibilité devra s'appuyer sur des faits précis et non sur des présomptions générales.

Quelle que soit la valeur spéculative de cette opinion, il faut prendre garde que, même dans ce cas, l'appréciation du *discessus infidelis* est exclusivement du ressort du souverain pontife, qui se réserve tout jugement de fait par crainte des abus qui pourraient se glisser dans une affaire de cette importance. Quand le Saint-Siège juge que les interpellations sont inutiles, il le déclare, dit le Code : *nisi Sedes apostolica aliud declaraverit*, can. 1121; *si interpellationes ex declarationes Sedis apostolicæ omisæ fuerint*, can. 1123. C'est dire qu'en cette matière le Saint-Siège veut toujours être consulté. Il suit de là que, dans la pratique, l'Église, ne tient aucun compte de l'opinion de Benoît XIV, et qu'elle exige toujours que les interpellations soient faites ou qu'il en soit demandé dispense : « Chaque fois qu'il est certain que le conjoint infidèle ne veut ni se convertir ni cohabiter avec l'époux baptisé sans offense du Créateur, les évêques, en tant que délégués du Saint-Siège, et les vicaires apostoliques pourront dispenser de l'interpellation, pourvu qu'il y ait urgente nécessité et que le temps de recourir au Saint-Siège fasse défaut. » Ainsi a déclaré le Saint-Office, le 11 août 1859; on peut juger par là avec quelle jalousie il se réserve le contrôle de l'usage du privilège paulin.

Mais alors que penser de la valeur d'un mariage contracté sans qu'aient été faites les interpellations requises et sans que dispense en ait été demandée? Pour répondre, il faut distinguer : 1. Si l'obstination (*discessus*) de l'infidèle est douteuse ou inexistante, l'omission des interpellations rendrait le mariage subséquent invalide : sur ce point tous les auteurs sont d'accord; en effet, le fondement du privilège paulin, la condition *sine qua non* de son usage étant le refus de l'infidèle et son éloignement, si cette condition n'existe pas, le lien du premier mariage subsiste et s'oppose à la validité du second. C'est la pensée nette de l'Église. 2. Mais, si la mauvaise volonté de l'infidèle est certaine, on ne peut conclure de façon sûre à l'invalidité du mariage subséquent, en dépit de l'omission de toute interpellation et de l'absence de dispense. En effet, par sa nature, l'interpellation n'est qu'un moyen normal et régulièrement nécessaire pour établir le fait du *discessus infidelis*; or, la valeur du mariage dépend de la réalité de ce fait et non pas de la preuve qu'on en donne. Donc, l'interpellation n'est pas requise de par la définition même du privilège, ni de par le droit naturel lorsque par d'autres moyens on acquiert la certitude de l'obstination de l'infidèle.

Faut-il dire avec certains auteurs, comme Cappello, *op. cit.*, n. 776; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 130; De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, n. 352; Vlaming, *Prælect. juris matrimonii*, n. 722; Chelodi, *Jus matrimoniale*, n. 158, que l'omission illé-

gitime de l'interpellation, c'est-à-dire sans déclaration du Saint-Siège, rendrait le second mariage du conjoint baptisé invalide de droit ecclésiastique, par suite d'une sorte d'inhabilité dont l'Église frapperait dans ce cas le nouveau converti? Cette opinion, qui prétend avoir pour elle plusieurs réponses des Congrégations romaines (cf. Cappello, *op. cit.*, n. 776, note 43), semblerait confirmée par le texte du Code, dont le can. 1121, § 1, s'exprime ainsi : « Avant que le conjoint converti et baptisé contracte *validement* un nouveau mariage... », il doit interpellé le conjoint non baptisé. » Toutefois, les tenants de cette opinion admettent eux-mêmes que ces arguments ne sont pas décisifs, car le Code et les Congrégations ne parlent que de la nécessité des interpellations *en général*, mais ils ne font pas clairement allusion aux cas particuliers dans lesquels les interpellations sont inutiles ou impossibles. D'autre part, il faut reconnaître que cette inhabilité hypothétique restreindrait singulièrement l'application du privilège, alors que nous savons, de façon certaine, que l'Église lui accorde les faveurs du droit dans les cas douteux, can. 1127, et qu'elle a d'autre part, étendu à tout l'univers les concessions particulières faites par Paul III, saint Pie V et Grégoire XIII, enfin qu'elle dispense parfois de l'interpellation, alors que la dissidence de l'infidèle n'est pas vérifiée. On ne voit donc pas pourquoi l'Église, qui affirme si nettement le droit que conserve le conjoint baptisé de contracter un nouveau mariage, même après une longue cohabitation pacifique, can. 1124, se montrerait si exigeante non seulement sur le fait et la réalité du désaccord, mais encore sur la manière dont ce fait devrait être établi.

De ces controverses, il résulte en définitive que sur ce second mariage contracté sans interpellation préalable pèserait un doute de droit. Or, dans ce cas, les lois mêmes irritantes ou inhabilitantes n'urgent pas. Can. 15. D'autre part, le mariage a pour lui les faveurs du droit, et l'on doit le tenir pour valide jusqu'à preuve contraire. Can. 1014. Enfin, nous verrons qu'en matière douteuse le privilège paulin jouit des faveurs du droit. Pour toutes ces raisons, le mariage ainsi contracté sera tenu pour *valide* jusqu'à ce que le Saint-Office, auquel on devra recourir sans retard, ait statué sur le cas. C'est la solution qui fut donnée par la Propagande dans son instruction de 1883 sur les jugements en matière matrimoniale : *Quatenus vero neque interpellatio neque ejusdem dispensatio præcesserit, primum matrimonium obstat quidem secundo, sed Ordinarius judicium suspendere debet et casum cum omnibus suis circumstantiis ad S. Sedem remittere, cum ipsi Ordinario, quid faciendum sit, indicabit*, § 45. Il semble que, si l'omission de l'interpellation avait été un obstacle à la validité et non pas seulement à la licéité du second mariage, le texte eût été plus catégorique. Quoi qu'il en soit, le Saint-Siège étant saisi du cas, il pourra, si nullité il y a, accorder la *sanatio in radice*, qui, revalidant le second mariage, brisera par là même le lien du premier.

3^e Forme. — Le droit de l'Église, qui exige impérieusement l'interpellation, en indique aussi la forme, mais sans l'imposer avec la même rigueur.

1. Deux formes sont prévues et reconnues légitimes par le can. 1122 : a) la forme *judiciaire*, qui peut être judiciaire ou extrajudiciaire, et b) la forme *privée*.

La forme *judiciaire*, qui n'est jamais requise, mais que le Code suppose par le mot *saltem* du can. 1122, comporte une citation en règle de l'infidèle devant le tribunal de l'Ordinaire et un interrogatoire en forme sur les deux points de la conversion et de la cohabitation. Questions et réponses sont transcrites par un greffier comme dans un procès.

Mais, habituellement, on se contente de la forme *extrajudiciaire* ou sommaire, moins solennelle, bien qu'elle soit authentique et sous l'autorité de l'Ordinaire

du lieu. Celui-ci peut convoquer devant lui l'infidèle et lui demander s'il accepte de se convertir ou du moins de cohabiter sans offenser le Créateur. Si l'infidèle ne se présente pas, l'Ordinaire ou le juge peut le faire interroger par un tiers. Questions et réponses seront habituellement rédigées par écrit, et l'acte sera muni de la signature de l'Ordinaire ou de son délégué. Lorsque l'interpellation ne pourra se faire par écrit, il n'est pas interdit de procéder oralement; dans ce cas, afin qu'on puisse en faire la preuve, il faudra faire appel à deux témoins ou à tout autre moyen reconnu apte par l'Ordinaire; une relation sommaire de l'entrevue sera rédigée et dûment authentiquée par des signatures. Cette forme juridique sommaire, bien que non strictement obligatoire, est pourtant, aux termes du can. 1122, la forme régulière; il ne sera donc pas permis de s'en écarter sans raison.

La forme *privée* est toujours suffisante pour la validité; elle consiste simplement dans l'interpellation que le baptisé adresse au conjoint infidèle sans aucune intervention de l'Ordinaire. Pour que cette manière de procéder soit licite, il faut qu'il y ait impossibilité soit absolue, soit morale, par exemple un inconvénient grave, d'employer la forme juridique. Facilement, les baptisés non catholiques seront excusés de ne pas avoir recours à l'Ordinaire; il suffira que les questions aient été réellement posées et de façon claire. Au for externe, la preuve de l'interpellation privée sera exigée avant qu'il soit procédé au second mariage. Voilà pourquoi on prendra soin de faire constater le fait de l'interpellation par deux témoins, ou l'on en démontrera la réalité par un acte authentique ou tout autre mode légitime. Si, après le mariage, on ne pouvait apporter la preuve que les interpellations ont été faites en forme privée, la nouvelle union ne pourrait être objectivement taxée de nullité; pourtant, au for externe, pèserait sur ce mariage un doute qu'il faudrait s'efforcer d'éclaircir; sinon, il y aurait lieu d'en référer au Saint-Siège.

2. *En quels termes faut-il faire l'interpellation?* — Aucune formule n'est imposée, mais il est requis que la demande porte sur les deux points exigés par le droit, à savoir si le conjoint infidèle veut se convertir et, dans la négation, s'il accepte de cohabiter pacifiquement. Ces deux questions doivent être posées *clairement et directement*. Ainsi, il ne suffirait pas d'exhorter simplement l'infidèle à se faire chrétien, sans faire aucune allusion au mariage en question; et, en cas de refus ou d'obstination, de passer sans plus à une nouvelle union. Ainsi l'a déclaré le Saint-Office, le 3 janvier 1777. Une interpellation indirecte (*obliqua*) ne serait pas admissible non plus. La même Congrégation fut interrogée sur la valeur de la formule suivante : *Scisne, ista uxor, a te antea dimissa aut fugiens, nunc intravit in islam novam religionem Europeanorum, et querit alium virum : an, si ad te rediret, adhuc reciperes pro uxore tua, et cum illa pacifice cohabitares, et quam nunc habes uxorem dimitteres?* Le 23 novembre 1769, la Congrégation répondit : *Quoad præteritum acquiescat, facto verbo cum Ssmo; sed in posterum interpellationes esse omnino faciendas juxta formas ab Ecclesia præscriptas.*

3. *Il n'est pas nécessaire d'accorder toujours à l'infidèle un délai pour réfléchir.* — Cependant, s'il sollicite ce délai ou s'il est postulé par les circonstances, l'Ordinaire devra accorder un temps convenable, en avertissant l'intéressé que, les délais une fois passés, son silence sera considéré comme une réponse négative. Can. 1122.

4. *En droit strict, une seule interpellation, portant sur les deux points, est requise et suffit.* — Mais la charité demande souvent que l'on en fasse plusieurs. S. Off., 12 juin 1850. Lorsqu'elles ont été faites régulièrement, il n'y a pas à les renouveler, même si le second mariage est différé pour un temps notable; l'infidèle reste libre

de rétracter spontanément la réponse négative qu'il a donnée, mais il n'y a pas à l'interroger de nouveau. Toutefois, si, dès le début, dispense des interpellations avait été obtenue, il y a de nouveau obligation de faire celles-ci au bout d'une année. S. C. Propag. 26 juin 1820.

5. *Quand les interpellations ont été faites dans les formes et ont reçu toutes les deux une réponse affirmative, la solution est claire : le privilège de la foi ne s'applique plus, et toute voie vers une nouvelle union se trouve par là fermée.* Il y a lieu cependant de s'assurer que la promesse faite par l'infidèle est sérieuse et non feinte. Si l'on a des preuves certaines de la mauvaise foi du conjoint païen, on pourra considérer sa réponse affirmative comme une réponse négative et permettre au nouveau baptisé de contracter un autre mariage. En cas de doute, il faudra recourir au Saint-Siège pour obtenir dispense des interpellations.

D'après la jurisprudence des Congrégations romaines, on peut considérer la réponse comme négative : a) si l'infidèle n'a pas répondu en temps utile ou dans le délai fixé; b) si, légitimement interpellé, il garde le silence, bien qu'il puisse facilement répondre; cf. can. 1123 : *si negative responderit expresse vel tacite*; c) s'il demande fuitement des délais ou s'il se cache pour échapper à l'interpellation. Dans ces diverses hypothèses, il faut que les circonstances ambiantes permettent de conclure avec une certitude morale que l'infidèle ne veut sincèrement ni se convertir ni cohabiter en paix. S'il reste un doute, on recourra au Saint-Siège afin d'obtenir dispense des interpellations. S. Off., 11 août 1859; S. C. Propag., 5 mars 1816, ad 1^{um}.

6. *Si l'infidèle répond négativement à la première question et affirmativement à la seconde, c'est-à-dire, s'il consent à cohabiter pacifiquement, tout en refusant de se convertir, la plupart des auteurs s'accordent à dire que le conjoint baptisé ne peut user du privilège et ne doit pas se remarier, sous peine de nullité de ces nouvelles noces.* C'est le sens des paroles de l'Apôtre : *Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, NON DIMITTAT ILLAM. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illo, NON DIMITTAT virum...* I Cor., VII, 12-13. Mais, dans cette invitation à garder la vie commune intégrale *quoad torum, mensam et cohabitationem*, les uns veulent voir un ordre formel, les autres un simple conseil, de telle sorte que, le lien conjugal restant sauf, il serait loisible à l'époux chrétien de se séparer de l'infidèle. Cette doctrine est celle du Saint-Office dans sa réponse du 29 novembre 1882, ad 3^{um}, où il cite le III^e concile de Lima, approuvé par Sixte-Quint; au c. x, a. 2, des actes de ce synode, on peut lire ces mots : *juxta apostoli consilium... consulat habitare...* Même enseignement de Pierre Lombard, *Sent.*, I, IV, dist. XXXIX, c. 5; de saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXXIX, q. 1; de saint Bonaventure, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXXIX, et de beaucoup d'autres tant anciens que modernes. Cf. d'Annibale, *Sum. theol. moralis*, 3^e éd., n. 374. Tous s'accordent à dire que le chrétien agirait mieux en demeurant avec son conjoint. Saint Paul justifie son conseil en attribuant à cette cohabitation une certaine sanctification extérieure de l'époux infidèle, laquelle peut être le prélude d'une sanctification intérieure; on peut espérer d'ailleurs que les prières et les bons exemples du baptisé amèneront peu à peu le païen à la vraie foi, et que du moins les enfants seront élevés chrétiennement.

Il reste cependant que ce simple conseil peut devenir, en certaines circonstances, un précepte, un devoir de charité, de telle sorte que le conjoint baptisé soit tenu de cohabiter avec l'infidèle, par exemple, si celui-ci était atteint d'une maladie grave et désirait vivement la présence de son conjoint à ses côtés. Dans ce cas, la séparation ne serait certainement pas per-

mise, au moins *propter caritatem*. Gasparri, *op. cit.*, n. 1152.

4^e Dispense. Il faut noter tout d'abord que le Code n'emploie pas le terme de dispense lorsqu'il veut désigner l'omission ou la remise de l'interpellation accordée par le Siège apostolique; il use du mot *déclaration*, can. 1121 et 1123. Il semble que les rédacteurs de ces canons n'aient pas voulu trancher la controverse qui divise les auteurs au sujet du pouvoir que possède le pape de dissoudre le mariage légitime des infidèles, lorsque l'un des conjoints vient à se convertir. Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. v, *Jus matrimoniale*, n. 635. Les documents émanés des Sacrées Congrégations romaines, au contraire, emploient régulièrement le mot *dispense*: ce que nous ferons, nous aussi, tout en l'expliquant et sans prétendre trancher la controverse. Souvent, en matière d'interpellation, ce que nous appelons dispense n'est qu'une déclaration compréhensive du privilège paulin; dans bien des cas, en effet, cette dispense est une précaution (*ad cautelam*) bien plus qu'une nécessité. Nous avons dit que, par sa nature et en tant que moyen d'information, l'interpellation est superflue si la mauvaise volonté de l'infidèle est certaine, évidente; lorsqu'il en est ainsi, la dispense équivaut à une déclaration faisant connaître de façon authentique que l'on peut procéder à un nouveau mariage. Dans les autres cas, il y a dispense proprement dite, c'est-à-dire exemption d'une formalité requise par la loi; il arrive même que la dispense renferme implicitement la dissolution du lien antérieur, en dehors du privilège paulin, lorsque les conditions de celui-ci ne sont pas toutes réalisées: c'est du moins l'opinion la plus commune.

1. *Seul le souverain pontife peut dispenser de la loi de l'interpellation*; il le fait ordinairement par l'organe du Saint-Office (can. 247, § 3, et 1962), qui est compétent également pour accorder des pouvoirs de dispenser soit en général, soit dans des cas particuliers. Ces pouvoirs délégués (ou facultés), lorsqu'ils ont été accordés pour des régions déterminées ou des cas spéciaux, ne peuvent être étendus à d'autres régions ni à d'autres cas, même si des raisons de similitude militaient en faveur de cette extension. Parmi ces interprétations extensives qui manquent de fondement, il faut signaler l'opinion de quelques auteurs anciens qui auraient tendance à limiter, dans les pays chrétiens, l'interpellation de l'infidèle à la première question seulement: veut-il se convertir; la question de la cohabitation, constituant un danger de perversion, serait superflue dans l'ensemble des cas et pourrait être omise. Formulée en termes aussi généraux, cette assertion est insoutenable. Cf. Rosset, *op. cit.*, t. 1, n. 605-611.

Signalons toutefois que le can. 1125 a étendu à tout l'univers les concessions particulières faites par trois papes au xvi^e siècle.

2. *La dispense peut porter soit sur les deux interpellations, soit sur une seule.* — Dans le premier cas, le conjoint baptisé peut immédiatement contracter un nouveau mariage avec une personne catholique; dans le second cas, il n'aura qu'à poser au préalable la seule question dont dispense n'a pas été obtenue.

3. *Le Saint-Siège n'accorde pas de dispense des interpellations sans de justes causes*; à fortiori, les délégués inférieurs ne pourraient-ils en accorder sans raison valable; ces motifs existeront, dit l'instruction du Saint-Office au vicaire apostolique du Japon méridional, « lorsqu'une enquête sommaire et extrajudiciaire aura démontré que l'interpellation est ou impossible, ou inutile, ou gravement périlleuse » (4 févr. 1891). Voici quelques-unes de ces causes les plus courantes d'après les instructions et formules de facultés: a) si l'on ignore où habite l'infidèle; b) si celui-ci habite des contrées éloignées qu'on ne peut atteindre avec sécu-

rité; c) si l'époux converti ne se souvient plus quelle a été sa première femme légitime; d) si, du fait de l'interpellation, pouvait résulter un grave dommage temporel ou spirituel pour le converti ou les chrétiens; e) si l'on doute sérieusement que le conjoint baptisé ait jamais donné un vrai consentement matrimonial dans ses unions précédentes; f) si l'on ne connaît pas la première épouse légitime, ou qu'il soit difficile de la retrouver.

1. *L'effet principal et singulier de la dispense des interpellations est de consacrer à jamais la validité du nouveau mariage*, même dans le cas où une des conditions du privilège paulin aurait fait défaut. Cette doctrine ressort de l'instruction envoyée par le Saint-Office, le 4 février 1891, au vicaire apostolique du Japon: « Le mariage ainsi contracté, y est-il dit en substance, est valide et ne saurait être brisé, même si, dans la suite, on s'apercevait que l'infidèle a été raisonnablement empêché de manifester sa volonté, et même dans le cas où il se serait lui-même converti avant le mariage du baptisé. » Même enseignement dans la constitution *Populis ac nationibus* de Grégoire XIII, datée du 25 janvier 1585, et dans la constitution *In suprema* de Benoît XIV. Ce dernier avait, comme docteur privé, soutenu la même opinion dans son *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XXI, n. 5: en voici le passage le plus caractéristique:

Quod quidem indultum (apostolicum), cum nulli conditioni sit alligatum, secundi matrimonii validitatem et firmitatem perpetuo asserit, et reditum intercludit ad prima connubia, etiamsi quis probare contenderet primo conjugi interpellato non fuisse liberum respondere, vel eum jam tunc christianæ religioni amplectendæ paratum fuisse, imo ante illum diem, quo secundum matrimonium a conjuge converso celebratum fuit, ipsum quoque Christo nomen dedisse et baptismum suscepisse.

5. *Constitutions apostoliques sur la matière.* — Pour terminer, il nous faut dire un mot des fameuses constitutions de Paul III, de saint Pie V et de Grégoire XIII (cf. appendice du Code, documents vi, vii et viii), dont les dispositions ont été étendues par le can. 1125 à tous les autres pays pour tous les cas de même nature.

La première, *Altitudo*, de Paul III (1^{er} juin 1537), prévoit le cas de l'infidèle polygame, qui ne se souvient plus quelle femme il a épousée en premier lieu. L'extension du privilège consiste en ce que cet infidèle converti se trouve dispensé d'interpeller cette première épouse légitime: en même temps, il aura le droit d'épouser celle qu'il aura choisie dans le nombre, même si celle-là n'est peut-être pas la première épouse légitime et même si elle reste infidèle.

La seconde constitution, *Romani pontifices*, de saint Pie V (2 août 1571), visait les Indiens convertis, jadis polygames, qui recevaient faculté de se marier avec l'épouse qui recevrait le baptême en même temps qu'eux ou le recevrait dans la suite. L'intérêt de l'extension de ce privilège réside dans ce fait qu'il comporte dispense d'interpeller la première épouse, seule légitime jusqu'alors; il permet aussi de prendre comme légitime épouse, sans autre formalité, celle qui reçoit ou recevra le baptême.

La dernière constitution, *Populis*, de Grégoire XIII (25 janv. 1585), accordait la faculté de dispenser de l'interpellation les Indiens convertis, pourvu qu'il fût établi que le conjoint légitime était absent et ne pouvait être averti, ou qu'averti il n'avait pas fait connaître sa volonté dans les délais fixés; cette dispense vaut même pour le cas où l'on apprendrait plus tard que le conjoint absent était lui-même converti au moment du mariage de l'autre conjoint.

Les pouvoirs prévus dans les deux premières constitutions peuvent être mis en application après une

simple déclaration de l'Ordinaire, du curé, du confesseur ou de tout autre interprète qualifié, pourvu que soient vérifiées les conditions requises. La troisième faculté, qui comporte dispense proprement dite de l'interpellation, est, dit Grégoire XIII, entre les mains des Ordinaires, des curés et des missionnaires de la Société de Jésus, approuvés pour les confessions.

Signalons enfin que, pour faciliter l'usage du privilège, le Saint-Siège accorde aux vicaires et aux préfets apostoliques, ou même aux autres Ordinaires, la faculté de déclarer en son nom, dans certaines circonstances, que l'interpellation peut être omise parce qu'elle est inutile ou impossible. Ce pouvoir appartient d'ailleurs aux Ordinaires de par le droit général dans les cas et sous les conditions prévues au can. 81.

De plus, par un indult spécial contenu dans les feuilles de pouvoir destinées aux vicaires apostoliques, le Saint-Siège accorde ordinairement aux polygames qui se convertissent en même temps qu'une de leurs femmes et ne se trouvent pas dans les conditions prévues par les trois constitutions susdites, la faculté de ne poser à la première épouse, seule légitime, que la question relative à la conversion, sans parler de la cohabitation.

IV. DURÉE ET EFFETS DU PRIVILÈGE. — 1^o *Durée*. — Lors même que le conjoint fidèle aurait vécu maritalement avec l'infidèle depuis son baptême, il garde le droit de contracter un nouveau mariage avec une personne catholique, si le conjoint infidèle, changeant de volonté, se sépare de lui sans motif légitime, ou ne veut plus cohabiter pacifiquement sans injure au Créateur. Can. 1124. Cf. Saint-Office, 5 août 1759 et 1^{er} juillet 1866. Cette concession en faveur du privilège de la foi est sans limite de temps; le conjoint converti peut en user même si une longue période s'est écoulée depuis son baptême. Une telle survivance s'explique par le souci de sauvegarder toujours les prérogatives de la vraie foi; du moment que les conditions du cas de l'Apôtre se trouvent réalisées, l'époux fidèle use simplement de son droit, pourvu qu'entre temps il ne l'ait pas perdu, en donnant à l'infidèle une juste cause de séparation. Si le privilège se prescrivait par un certain laps de temps, ce serait au bénéfice de la malice de l'infidèle, alors que le converti, déjà déçu par la mauvaise foi du païen, se verrait imposer la servitude d'un célibat forcé. Or, ce n'est pas ce qu'a voulu exprimer l'Apôtre lorsqu'il a dit : *Non servituti subjectus est frater aut soror in huiusmodi*. I Cor., VII, 15.

Ce cas de séparation tardive serait réalisé si l'infidèle, après avoir promis de ne pas inquiéter son épouse baptisée dans la pratique de la religion chrétienne, refusait de renvoyer ses autres femmes illégitimes. Si, à ce moment, il refusait d'observer la loi de l'Évangile sur la monogamie, la convertie pourrait chercher un autre mariage, car dans ce cas serait vérifiée l'offense au Créateur.

Le droit du conjoint converti à l'usage du privilège s'éteindrait, au contraire, le jour où l'époux infidèle, tournant sa volonté vers le bien, recevrait le baptême, ou promettait sérieusement de le recevoir. Saint-Office, 11 juill. 1866; cf. *Decr.*, I. IV, tit. XIX, c. 8.

2^o *Effets*. — Le baptême de l'un des époux infidèles, la dissidence de l'autre n'ont pas pour effet de briser le lien matrimonial qui les unissait; le conjoint converti y puise seulement le droit de rompre ce lien en contractant un nouveau mariage. L'effet *immédiat* du privilège paulin est donc la faculté ou permission d'un second mariage avec une personne catholique; l'effet *médial* ou indirect est la rupture du premier lien, rupture qui sera le résultat de la nouvelle union.

1. Si, avant cette union, le conjoint infidèle se convertit à la vraie foi, l'époux baptisé perd tout droit à contracter une nouvelle union. Dans le cas où déjà les

époux se seraient séparés *a loro et habitazione*, le baptisé serait tenu à reprendre la vie commune avec le néo-converti si celui-ci le demande. Bien plus, si le fidèle avait embrassé l'état religieux ou reçu les ordres sacrés, il devrait *régulièrement* rejoindre son conjoint; nous disons « *régulièrement* », car il est probable qu'un tel changement d'état, provoqué par l'injuste séparation de l'infidèle, excuserait le premier converti de l'obligation de reprendre la vie commune; mais le lien matrimonial subsisterait. Cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, t. IV, n. 631, note (67). Dans le cas où le conjoint infidèle accepterait le baptême, mais refuserait de reprendre la vie commune avec le conjoint converti, celui-ci, ayant fait l'interpellation régulière, aurait le droit de passer à une nouvelle union, pourvu qu'il n'ait pas donné à son conjoint une juste cause de désaccord.

2. Le lien du premier mariage n'étant rompu qu'au moment où le nouveau est contracté, can. 1126, il s'ensuit que l'infidèle ne retrouve l'état libre qu'à ce même moment. Toute tentative d'union faite antérieurement est certainement invalide, et s'il plaisait au converti de garder perpétuellement le célibat, l'infidèle demeurerait lié aussi longtemps que vivrait son conjoint. C'est au moment même de l'échange des consentements que le premier lien est brisé; et le second formé; aucun intervalle n'est requis, sinon un intervalle de raison, entre la dissolution du premier mariage et la perfection du second; l'échange des consentements agit à la façon de la profession religieuse pour la dissolution du *matrimonium ratum*. Certains auteurs, avec une subtilité admirable, vont jusqu'à dire que le lien primitif n'est brisé absolument que lorsque le second conjoint a donné à son tour son consentement, car, disent-ils, le consentement donné par le premier conjoint reste toujours soumis à cette condition implicite : pourvu qu'entre temps le conjoint infidèle ne vienne pas à la foi... De la sorte est sauvegardée la dignité du sacrement en même temps que le respect à la foi jurée lors du premier mariage. Cf. Carrière, *Prælect. theol.*, De *matrimonio*, t. I, n. 271.

3. Le conjoint fidèle qui use du privilège paulin doit contracter mariage avec une personne *catholique*, dit le can. 1123. Cf. S. Off., 17 juill. 1850. Ce point est de droit ecclésiastique, car à la rigueur le souverain pontife pourrait accorder la dispense de disparité de culte ou de religion mixte, si la personne est infidèle ou hérétique. Mais on comprend que le Saint-Siège fasse de sérieuses difficultés pour accorder une telle dispense, car le nouveau mariage n'est autorisé qu'en faveur de la foi, et de la vraie foi.

La question devient plus délicate dans le cas où le Saint-Siège a préalablement accordé dispense des interpellations : on se demande si, indépendamment des empêchements de disparité de culte ou de religion mixte, le converti pourrait contracter *validement* un mariage avec un infidèle ou un hérétique, sans une permission « spéciale » du pape. En effet, celui-ci, disent quelques-uns, ne dispense des interpellations qu'à la condition expresse que le second mariage sera célébré avec une personne catholique, condition qui, dans l'espèce, ne serait pas réalisée. Il ne semble pas que le pape veuille faire de cette condition une clause irritante; du moins, il ne l'a jamais dit de façon formelle : on pourra donc appliquer à ce cas la règle du can. 11.

V. INTERPRÉTATION. — « En matière douteuse, le privilège de la foi jouit des faveurs du droit. » Telle est la règle d'interprétation posée par le Code, can. 1127. Elle existait déjà auparavant, ainsi qu'il ressort des décisions, instructions ou réponses des Sacrés Congrègations romaines. Cf. S. Off., 8 juin 1824, 5 juill. 1853, 7 juill. 1880, 29 nov. 1882, 19 mai 1892, 26 avril 1899;

Benoît XIV, lettre *Probe te* du 15 déc. 1751, § 27. Puisque la discipline du Code ne fait que sanctionner l'ancien droit, il sera nécessaire de se guider selon la législation ou la jurisprudence antérieures.

Mais la première règle étant de s'en tenir au sens propre des mots, il nous faut examiner tout d'abord la portée du texte fourni par le droit. Le can. 1127 parle seulement de « matière douteuse ». Le doute dont il est ici question est celui qui, malgré une enquête sérieuse et des recherches prudentes, laisse subsister des probabilités dans l'une comme dans l'autre hypothèse, ou ne permet pas d'arriver à une certitude morale.

Dans certains cas déterminés, le droit lui-même aide à résoudre le doute en établissant de sages présomptions. Ainsi, en présence d'un acte posé, d'un mariage contracté, la validité est présumée jusqu'à preuve contraire, can. 1014; au contraire, si c'est l'acte lui-même, le fait du contrat qui est mis en doute, le principe est que les faits ne doivent jamais être présumés, mais être prouvés.

Au sens strict du can. 1127, et selon les réponses et instructions du Saint-Siège, la faveur du droit ne concerne que les cas où s'applique douteusement le privilège paulin; celui-ci, supposant toujours un mariage conclu entre deux infidèles, n'est pas applicable, pas plus que la faveur, à un mariage dont un au moins des contractants est certainement baptisé. Pour juger de l'existence du doute, il n'est point nécessaire de faire intervenir l'Ordinaire ni le Saint-Siège, car le jugement du doute n'est réservé à personne. Cependant, les prêtres ou missionnaires, en se prononçant sur ces doutes dont les effets intéressent le for externe et comportent de grandes difficultés, auront soin de s'en tenir aux ordres ou directives donnés par les Ordinaires des lieux, can. 296, et sauront, au besoin, s'éclairer de leurs conseils. Cf. Vromant, dans *Nouv. revue théologique*, mai 1932, p. 444.

La « faveur du droit » doit s'entendre non seulement comme une concession bienveillante du droit purement ecclésiastique, mais comme une dérivation du droit divin dont relève le privilège. Cette faveur ne doit pas s'entendre comme comportant dispense d'un empêchement de mariage quelconque, qu'il soit certain ou douteux, prohibant ou dirimant, ni comme une suppléance quelconque à une condition exigée par le droit naturel ou même ecclésiastique, par exemple le consentement mutuel des époux, la forme de célébration, etc.; elle équivaut pratiquement à une intervention du pouvoir suprême pour résoudre le doute en faveur du mariage catholique. Mais cette intervention suppose que le souverain pontife a la certitude de ne pas rompre, même en faveur de la foi, un autre lien indissoluble. C'est ainsi que, même en faveur du privilège paulin, le pape ne pourrait dissoudre le mariage de conjoints hérétiques ou schismatiques dont le baptême est douteux d'un doute positif et probable; car, tant que ce doute persévère, il est impossible d'exclure l'hypothèse d'un mariage ratifié (*ratum*) et consommé, lequel ne peut être dissous par aucune autorité humaine. Cf. Creusen, dans *Nouv. rev. théol.*, avril 1925, p. 227; mai 1932, p. 449.

Le doute peut porter principalement sur les points suivants :

1° Sur la *fait du mariage* contracté dans l'infidélité : y a-t-il eu vraiment intention de contracter, ou simplement vie à deux pour un temps, puisque les formalités usitées dans le pays ont été omises?

2° Sur la *validité du mariage*, parce qu'on soupçonne le lien d'un mariage antérieur ou la violence faite à la femme, etc...

3° Sur la *fait du baptême* d'un des conjoints, ou la *validité* de ce baptême.

4° Sur l'identité de la première épouse, lorsque le

polygame ne se rappelle plus quelle femme il a épousée en premier lieu.

5° Sur la sincérité de la *réponse de l'infidèle*, sur son sens ou sa portée exacte, lorsqu'elle est ambiguë : telle serait la promesse faite par un polygame qui renverrait ses autres femmes, mais refuserait de se convertir. Si le doute positif subsiste, on tiendra la réponse affirmative de l'infidèle pour négative, en faveur de la foi du nouveau converti. Le cas serait plus délicat si l'infidèle, ayant de justes raisons pour se retirer, alléguait, pour justifier son refus de cohabiter, un motif injuste : la plupart des auteurs inclinent à accorder au nouveau baptisé le bénéfice du privilège de la foi. Cf. Vromant dans *Nouv. rev. théol.*, 1932, p. 451.

6° Le doute peut porter encore sur la suffisance des motifs pour accorder *dispense* des interpellations. Dans ce cas, il n'y a qu'à suivre les indications du can. 84, § 2. *In dubio de sufficientia causæ, licite petitur (dispensatio), et potest licite et valide concedi.*

7° Sur la durée du délai pendant lequel on doit attendre la réponse de l'infidèle, lorsqu'aucun terme n'a été fixé. Si le doute persiste et que le cas soit urgent, on permettra sans tarder au converti de contracter un nouveau mariage.

8° Enfin, on pourra douter en général de la vérification de toutes les conditions du privilège : les unes sont certainement réalisées, d'autres restent douteuses.

Dans tous ces cas, on admettra généralement la solution qui favorise la liberté du conjoint converti, afin de lui permettre de contracter mariage avec une personne catholique, ou bien afin de valider son nouveau mariage déjà contracté avec un fidèle. En particulier, si le doute porte sur le baptême ou sur le mariage contracté dans l'infidélité, plusieurs déclarations du Saint-Office suggèrent qu'après un sérieux examen pour résoudre le doute on tienne le baptême et le mariage pour valides ou invalides selon que leur validité ou invalidité ouvrira la voie au baptême et à l'usage du privilège paulin. S. Off., 7 juill. 1880, 18 mai 1892, 26 avril 1899, etc. Cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, t. iv, n. 631.

Notons en terminant qu'aux termes mêmes du can. 1014 le principe : « En matière douteuse, le privilège de la foi jouit des faveurs du droit », can. 1127, l'emporte sur cet autre principe : « Le mariage jouit des faveurs du droit et doit être tenu pour valide jusqu'à preuve du contraire », can. 1014, car cette affirmation est tempérée par cette réserve : *salvo præscripto canonis 1127*. En cas de conflit entre les deux, il y aura lieu de voir si le privilège paulin et la foi du converti sont intéressés ou non à ce que le premier mariage soit reconnu valide. Si non, on tranchera le doute en faveur de la nullité. Si oui, on laissera jouer le can. 1014, qui maintient la validité. Cf. *L'ami du clergé*, 1925, p. 221.

I. TEXTES ET DOCUMENTS. — *Codex juris canonici; Corpus juris canonici*, éd. Friedberg; *Collectanea S. C. de propaganda fide*, 2^e éd., Rome, 1907.

II. COMMENTAIRES ET OUVRAGES SPÉCIAUX. — Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. v, *Jus matrimoniale*, Rome, 1925; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 vol., Vatican, 1932; Cappello, *De sacramentis*, t. iii, *De matrimonio*, Turin, 1927; Balerini Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. vi, Prati, 1894; Carrière, *Prælectiones theologicæ, De matrimonio*, t. i, Paris, 1837; Rosset, *De sacramento matrimonii*, t. i, Maurienne, 1895; Fournet, *Le mariage chrétien*, 3^e éd., Paris, 1921; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, 3^e éd., t. ii, Malines; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. ii, Paris, 1932; A. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927; A. Vermeersch, *De casu apostoli*, Bruges, 1911; *L'ami du clergé*, an. 1921, 1922, 1925, passim; *Periodica de re canonica, morali et liturgica*, t. xvi et xx; *Nouvelle revue théologique*, 1925, p. 227; 1932, p. 440.

A. BRIDE.

PROBABILISME. — Le mot est né dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, parmi les querelles dont nous raconterons l'histoire. Le sens en doit être entendu en liaison avec le milieu polémique et doctrinal où il est employé, car il est avant tout la dénomination commode, brève et fixe d'une réalité historique, et donc mouvante et compliquée. Voir A. Arnauld, *Cinquième dénonciation du philosophisme...*, 1690, avertissement, où l'auteur, pour s'excuser du mot « philosophisme », s'autorise d'un exemple : « Comme il y a longtemps qu'on est en possession lorsqu'on traite la matière de la probabilité, de dire *probabilisme* ou *probabilistes*, au lieu d'employer beaucoup de mots : ce qui est importun quand cela revient souvent. » A. Arnauld, *Œuvres* t. xxxi, Paris-Lausanne, 1770, p. 298. Pascal avait évité le mot, et Bossuet ne se le permet que dans des écrits expressément théologiques.

Il désigne en général les *théories des moralistes qui admettent comme règle légitime de conduite une opinion probable connue telle, quand même a cours sur le point de débat une opinion reconnue plus probable*. Voir Th. Gonzalez, *Fundamentum theologiæ moralis*, Cologne, 1694, diss. II, intr., p. 13. Non dépourvu dans le principe d'une nuance péjorative et employé de préférence par les adversaires, le mot fut bientôt d'un usage universel en théologie morale. Le grand bruit qu'on fit à son sujet lui a valu droit de cité dans la langue française. Voir Littré, *Dictionnaire...*, au mot *Probabilisme*, avec textes de Voltaire et de Marmontel; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, au même mot. A la faveur du mot ainsi réservé, il faut se garder de croire que seul le *probabilisme* tolère l'usage de la *probabilité*, ce qui d'emblée engagerait un jugement faux sur l'histoire des doctrines morales et créerait au détriment d'autres théories un préjugé immérité. De nos jours, en l'état actuel des doctrines, le *probabilisme* désigne l'un des « systèmes moraux », lesquels vont du rigorisme au laxisme : classification plus commode qu'exacte et qui risquerait cette fois, mais encore au bénéfice du *probabilisme*, de simplifier curieusement la réalité de l'histoire.

Sous le mot, seule importe en effet la réalité historique qu'il recouvre. Pour connaître le *probabilisme* et en juger, une seule méthode est compétente, qui est d'en suivre l'origine et les vicissitudes dans le temps. Toute doctrine gagne à être ainsi étudiée; celle-ci ne peut l'être autrement. Nous croyons que l'étude du *probabilisme* en est essentiellement l'histoire, ordonnée, bien entendu, vu la matière en cause, à une appréciation théologique, mais qui sera dès lors assurée de rencontrer une réalité. Il serait toutefois assez hors de propos d'invoquer en cette affaire le témoignage des Pères ou des premiers écrivains ecclésiastiques, dont il est clair qu'ils n'ont pas conditionné, ni en théorie ni en pratique, le phénomène tardif qui doit ici nous occuper. En revanche, nous croyons important de rechercher si le Moyen Âge, qui a prétendu systématiser les doctrines morales non moins que les dogmatiques, où s'est formée au surplus une abondante littérature à l'usage des confesseurs, ne fournit pas des informations relatives au problème qui sera celui du *probabilisme*. A partir de là, il n'est plus que de suivre le cheminement des doctrines et d'assister à l'éclosion puis à l'histoire mouvementée de cette théorie morale. Au terme de l'enquête nous apparaîtra le *probabilisme* tel que l'a fait l'histoire, et sur lequel doit porter aujourd'hui le jugement définitif du théologien, compte tenu et des enseignements du passé, et de l'attitude actuelle de l'Église. D'où l'ordre de l'exposé : I. Le Moyen Âge. II. De saint Thomas d'Aquin à B. de Medina (1584) (col. 439). III. De B. de Medina à 1656 (col. 463). IV. De 1656 à 1700 environ (col. 501). V. De 1700 environ à saint Alphonse de

Liguori (col. 558). VI. De saint Alphonse de Liguori à nos jours (col. 592). VII. Conclusions (col. 602).

I. POSITION ET SOLUTION DES PROBLÈMES AU MOYEN ÂGE. — Il y a lieu de considérer distinctement la théologie et la littérature morale destinée à guider la pratique de la confession. I. La théologie médiévale. II. Les *Summæ confessorum* (col. 437).

I. LA THÉOLOGIE MÉDIÉVALE. — On chercherait en vain du *probabilisme* à cet âge de la théologie. Pour autant, ne la jugeons pas d'emblée étrangère à notre sujet. Le *probabilisme* concerne ces situations de la conscience où l'homme demeure incertain de son devoir. Le cas en est à ce point réel et il pose des problèmes si délicats qu'on imagine malaisément une réflexion morale devant laquelle il passe inaperçu. Mais n'exigeons pas qu'on le traite invariablement dans les termes du *probabilisme*. Il se peut que la théologie médiévale soit fort décevante à qui l'aborde en fonction des systèmes postérieurs, alors qu'elle a traité peut-être les mêmes problèmes, mais à sa façon, et fourni un ensemble imposant de réponses, mais qu'il y a lieu de lire comme elles furent conçues.

1. LE PROBLÈME QUE POSENT LES IMPERFECTIONS DE LA CONSCIENCE. — Pour apprécier équitablement l'enseignement que nous recherchons, disons d'abord comment, pour cette théologie, se pose le problème.

Il tient à l'idée qu'on s'y fait de l'action morale, laquelle est d'un mot une *conformité*. Avant toute action de notre part, il y a la loi, depuis la majesté de la loi éternelle jusqu'aux prescriptions mobiles et multiples des lois positives, le tout formant un seul système et un seul ordre, où Dieu domine. La valeur de l'action est de s'y accorder; le péché est proprement désordre. Il est vrai que la vie morale est représentée aussi comme un développement de l'homme; elle est alors commandée par l'idée de fin plutôt que par l'idée de loi. Mais n'oublions pas que cette fin est elle-même une réalité, qu'elle s'entend en fonction d'une nature et qu'elle relève à son tour d'un ordre. Il n'y a rien d'arbitraire en elle; il ne saurait y avoir non plus rien d'arbitraire dans l'action qui la prépare. Par quelque endroit qu'on la regarde, la conception morale du Moyen Âge est rigoureusement objectiviste. L'homme est pris dans un ordre, et toute sa ressource est de s'y conformer. On le reconnaît du reste bien équipé en vue de répondre à cette exigence. Il possède une sorte d'instinct moral foncier, pièce constitutive de sa nature qui, sous le nom de *syndérèse*, lui donne le discernement fondamental du bien et du mal, avec le goût de suivre l'un et d'éviter l'autre. Il détient en sa raison certaines déterminations mêmes de la loi éternelle, à ce point inscrites en lui qu'on parle à leur propos de loi naturelle. Il est doué du pouvoir de raisonner, de comparer, de déduire, en sorte qu'il est capable de se former des jugements réglant jusqu'au détail de sa conduite et garantissant, autant qu'il se peut, la conformité de ses actions particulières avec la loi éternelle.

En ces conditions, le Moyen Âge entretient notamment une conception de la conscience dont certaines formules paraîtraient aujourd'hui choquantes. Soit, par exemple, le texte typique en la matière où devaient se scandaliser d'âge en âge les générations des moralistes : *Illud autem quod agit contra legem semper est malum nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam*. Saint Thomas, *Quodlib.* viii, a. 13. Peut-on davantage humilier la conscience? On la traite comme une pure servante de la loi, sans autonomie, sans droits propres. Mais c'est qu'au gré de ces auteurs il n'y a point deux principes de l'obligation morale : d'une part la loi, d'autre part la conscience. Toute la force obligatoire de la conscience dérive de la force obligatoire de la loi dont elle n'est que l'applica-

tion. On ne peut dissocier de la notion médiévale de conscience cette idée d'*application*, qui définit justement tout son rôle. L'acte contraire à la loi est toujours mauvais, attendu que cette contrariété n'est que la définition même du moralement mauvais; et il n'est pas excusé par le fait qu'il est conforme à la conscience, attendu que tout le rôle et donc tout le soin de la conscience doivent être de se conformer à la loi. Avant d'examiner les cas où, malgré le soin qu'elle en prend, la conscience manque à son rôle et ne rejoint pas la loi, il fallait rappeler cette doctrine : le rapport de la conscience à la loi y est exprimé en ce qu'il a d'essentiel, conformément à l'objectivisme fondamental de la morale médiévale.

Que de tels cas se présentent, on ne songe pas en effet à le nier (et le texte cité ne signifie pas que saint Thomas le méconnaît : voir notre étude *Eclaircissements sur Quodlibet VIII, art. 11*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1933, p. 42-61); mais il faut avouer que dans ces conditions le problème de la conscience fautive prend chez les théologiens du Moyen Âge une acuité inattendue. Ils se sont demandé si elle oblige. Et tous n'ont pas répondu affirmativement. L'école franciscaine a pensé que l'erreur relative aux actes bons ou mauvais spécifiquement n'emporte aucune obligation; bien plutôt pêche-t-on à s'y conformer; le seul devoir est de se libérer de l'erreur. Le jugement de la conscience ne fonde de lui-même une obligation qu'à l'endroit des actes de leur nature indifférents. D'autres auteurs, il est vrai, résolvent moins simplement le problème : reconnaissant au jugement de la raison la fonction de présenter la loi, faute de quoi elle ne s'applique pas, ils disent que la conscience même erronée oblige; mais ils prescrivent de la déposer et de rejoindre la vérité. Saint Thomas est de ce parti, enseignant que toute conscience oblige sans que toute conscience excuse. Voir sur ce problème de l'obligation de la conscience fautive au Moyen Âge l'étude d'O. Lottin : *La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au Moyen Âge*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, t. IV, 1932, p. 409-431. Il y a dans cette solution plus d'art que dans la première puisqu'elle ménage la décisive entremise de la conscience entre la loi et son sujet. Mais l'une et l'autre sont fidèles au postulat commun de toute la morale médiévale, et c'est que la règle unique de l'action est la vérité. La conscience n'est que son interprète. Nos docteurs n'ont jamais imaginé que conscience vraie et conscience fautive pussent avoir la même valeur normative. L'une garantit toujours le bien; il advient que l'autre excuse du mal à quoi elle oblige. Mais cette dernière clause ouvre une issue. Il se peut qu'agissant à l'encontre de la loi l'homme cependant n'encoure aucun péché. Le principe est capital, et le Moyen Âge l'a posé. Nous touchons ici l'exact point de rencontre entre cette théologie et les préoccupations spécifiques du probabilisme. Notre sujet demande donc que nous considérions de près le sens et la portée de ce principe à l'époque. Et nous allons constater que, non content de le poser, on en a entrepris une élaboration très circonstanciée, où bien des recherches postérieures auraient trouvé déjà leurs solutions. Distribuons sous trois chefs les doctrines explicatives de ce principe : l'ignorance, le doute, la probabilité.

1° *Le cas de l'ignorance.* — La notion d'ignorance permet à nos théologiens, si soucieux de conformité, de faire leur part aux conditions humaines de la conscience. Elle leur ôte beaucoup de l'intransigeance qu'on serait tenté de leur imputer. Il faut comprendre en effet la théorie de l'ignorance non pas comme une théorie morale particulière, mais comme une pièce organique, telle que le système entier en devient humainement praticable. Le degré de perfection de

cette théorie doit mesurer le degré d'adaptation à la faiblesse humaine de cette morale tout objectiviste.

Or, le Moyen Âge a poussé l'analyse de l'ignorance jusqu'à l'extrême. Ces distinctions nous sont devenues familières, dont on peut suivre l'apparition et les variantes à travers les auteurs de ce temps (bonnes études sur le sujet : M. Müller, *Ethik und Recht in der Lehre der Verantwortlichkeit*, Ratisbonne, 1932, spécialement p. 146-169, 177-184; O. Lottin, *Le problème de l'« Ignorantia juris » de Gratien à saint Thomas*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. V, 1933, p. 345-368) : ignorance du fait et du droit (à quoi sont assimilées les ignorances particulière et universelle d'Aristote); ignorance du droit positif et du droit naturel; ignorance invincible et vincible, celle-ci à son tour divisée notamment en ignorance négligente et en ignorance affectée; ignorance antécédente (cause du péché) et concomitante. On dispose ainsi d'un jeu mobile grâce auquel on peut mesurer aussi exactement que possible l'effet de l'ignorance sur le volontaire; et, comme il n'est pas indifférent à cette fin de savoir si l'ignorance est elle-même ou non coupable, on s'est enquis avec soin du péché d'ignorance (sur ce point spécial, O. Lottin, *La nature du péché d'ignorance*, dans *Revue thomiste*, 1932, p. 634-652, 723-738; on peut voir sur ce cas précis combien l'idée du péché d'ignorance, loin de représenter une appréciation morale rudimentaire, a exigé de ces théologiens une élaboration très affinée de l'idée de péché). Selon les diverses sortes d'ignorances ainsi considérées, on évalue l'excuse dont bénéficie ou non l'action issue d'une conscience en désaccord avec la loi. Elle correspond exactement à l'atteinte portée par l'ignorance au volontaire.

Les appréciations ainsi obtenues ne soulèvent guère de difficultés : elles sont devenues classiques et font partie désormais du bon sens moral traditionnel. Signalons néanmoins dans cet ensemble quelques points qui seraient plus litigieux. Il est notoire que, pour les théologiens du Moyen Âge, l'ignorance du droit naturel n'excuse pas. Sur quoi l'on se récrie comme devant une intolérable sévérité. Mais il ne s'agit pas alors d'une parcimonie dans l'indulgence. La conviction est profonde chez ces théologiens d'une règle morale inscrite au cœur de l'homme, d'une insertion dans la nature même de certains jugements pratiques, tels que l'ignorance à leur propos, quand elle n'est pas un vain prétexte, leur semble due toujours à quelque forme de mauvaise volonté. Tandis que nous soupçonnerions de prime abord en l'ignorance du droit naturel une impuissance, ils y redoutaient une secrète complaisance pour le mal. On n'en doit pas juger exactement comme de l'ignorance du droit positif, où il y a plus de chance que l'ignorance excuse. Ajoutons que, sur le contenu de cette loi naturelle, nos théologiens ne sont pas de la dernière précision et qu'ils n'ont guère envisagé les cas exceptionnels (auxquels nous sommes particulièrement sensibles), d'où la possibilité d'une détermination plus nette et plus circonstanciée de ces obligations que l'ignorance n'ôte pas. Il y a là une tâche pour la théologie postérieure, mais non pas, semble-t-il, la nécessité pour elle d'atténuer quelque sévérité outrée.

On sait aussi qu'au gré de saint Thomas, par exemple, l'ignorance concomitante (telle que, si l'on eût été informé, on eût posé néanmoins le même acte) n'excuse pas du péché commis; la seule ignorance antécédente (privant de la science qui eût empêché effectivement de poser l'acte) entraîne le bénéfice de cette excuse. *Sum. theol.*, I-II^m, q. IXXVI, a. 3. Mais, ici non plus, on ne doit voir un excès de rigueur. On marque entre les deux ignorances un effet différent quant au volontaire, ce qui n'est pas niable : l'une rend l'acte commis contraire à la volonté, l'autre fait simplement que l'acte ainsi commis n'a pas été voulu. D'où chez

la première un pouvoir d'excuser, c'est-à-dire d'ôter positivement de cet acte le mal dont autrement il serait chargé, tandis que la seconde laisse l'acte à sa nature; mais il est clair qu'il n'est pas imputable, puisque, tel qu'il est, il n'est pas volontaire. Il n'y a pas lieu d'attribuer à une correction des commentateurs cette interprétation qu'impose le texte bien lu de saint Thomas.

On ferait reproche enfin aux théologiens du Moyen Âge, et à saint Thomas en particulier, d'avoir attaché une responsabilité à l'acte commis par ignorance au nom de l'origine volontaire de celle-ci. Mais n'est-ce point en juger à partir d'une conception elle-même trop indulgente? Nous croyons qu'il y a dans cette appréciation médiévale un sens affiné du volontaire et de ses formes les plus subtiles et non pas, comme le pense le docteur Müller, *op. cit.*, qui cède ici à l'entraînement de sa thèse, un reste d'esprit juridique mal assimilable en doctrine morale.

2^e *Le cas du doute*. — Le doute intéresse à son tour le principe dont nous parlions.

Il y a ici un état de la conscience que les théologiens du Moyen Âge n'ont pas méconnu et qu'ils ont évité de confondre avec l'ignorance : ne pas savoir et douter sont deux conditions de l'esprit absolument dissimilables. N'attendons pas qu'on juge également de l'une et de l'autre. Tandis qu'on s'attachait à mesurer aussi exactement que possible combien l'ignorance excuse et dans quels cas, on proclamera que le doute, loin d'autoriser le choix entre les partis en présence, met le sujet dans l'obligation *d'agir au plus sûr*; faute de quoi, il n'évite pas le péché. Le sentiment en est alors universel. Il a trouvé son expression dans certains textes juridiques, où il est intéressant d'en examiner les formules :

(I) Can. 3, *De sponsalibus*, IV, 1 : décrétale *Juvenis* d'Éugène III (1145-1153), où on lit : *Quia igitur in his que dubia sunt quod certius existimamus tenere debemus*, avec une application de for externe autorisée de ce principe. *Corp. jur. can.*, éd. Friedberg, t. II, col. 661.

(II) Can. 12, *De homicidio*, V, XII : décrétale *Ad audientiam* de Clément III (1187-1191), où le principe s'énonce : *Quum in dubiis sententiam debemus eligere tutiorem*, et commande une application canonique : la suspension d'un prêtre qu'on peut tenir pour cause d'une mort violente. *Ibid.*, col. 797-798.

(III) Can. 3, *De clerico*, V, XXVII : décrétale *Illud* d'Innocent III (1200). Le pape reproche à un évêque excommunié de n'avoir pas observé l'excommunication, sous prétexte qu'il n'avait pas notification officielle de celle-ci : *Licet autem in hoc non videatur omnino culpabilis certissime, quia tamen in dubiis via est tutior eligenda, etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat tamen potius se abstinere quam sacramenta ecclesiastica perfractare*. *Ibid.*, col. 830.

(IV) Can. 3, *De presbytero*, III, LXIII : décrétale *Veniens* d'Innocent III (1206). Quelqu'un qui a reçu tous les ordres jusqu'au sacerdoce découvre qu'il n'a pas été baptisé en due forme; il y a doute entre les doctes sur la validité des ordres reçus. *Nos, circa latorem presentium in hoc dubitabili casu quod tutius est si quentes, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatenus ipsum per singulos ordines usque ad sacerdotium promovere cures, et permittas cum in sacerdotio ministrare, quia non intelligitur iteratum quod ambigitur esse factum*. *Ibid.*, col. 648-649.

(V) Can. 18, *De homicidio*, V, XII : décrétale *Significanti* d'Innocent III (1209), au sujet d'un prêtre dont le coup a peut-être frappé à mort un voleur sacrilège : *In hoc dubio tanquam homicida debet haberi etsi forte homicida non sit, a sacerdotali officio abstinere debet, quum in hoc casu cessare sit tutius quam temere celebrare, pro eo quod in altero nullum, in reliquo vero magnum periculum timeatur*. *Ibid.*, col. 800-801.

(VI) Can. 44, *De sententia*, V, XXXIX : décrétale *Inquisitioni* d'Innocent III (1209). Si l'un des conjoints découvre un empêchement au mariage, on distinguera soigneusement l'état de sa conscience. Dans le cas de certitude, il renoncera à tout commerce charnel avec sa partie, quand même il ne peut faire la preuve de l'empêchement : mieux vaut encourir l'excommunication que de commettre un péché mortel. Dans le cas d'une *credulitas levis et temeraria*, il pourra s'en

délivrer sur l'avis de son pasteur et pratiquer comme devant les relations conjugales. Mais s'il est dans la situation d'une *credulitas probabilis et discreta*, quoique non évidente et manifeste, *debitum quidem reddere potest, sed postulare non debet, ne in alterutro vel contra legem conjugii vel contra iudicium conscientie committat offensam*. *Ibid.*, col. 908.

(VII) Can. 24, *De homicidio*, V, XII : décrétale *Petitio* d'Honorius III (1216-1227). A un prêtre qui a pris part à un coup de main contre des ennemis de la foi, le pape ordonne *quatenus, si de interfectione cujusquam in illo conflictu tua conscientia te remordet, a ministerio altaris abstinere revereat, quum sit consultius in hujusmodi dubio abstinere quam temere celebrare*. *Ibid.*, col. 804.

Cette règle du plus sûr ne figure pas parmi les quatre-vingt-huit règles de droit promulguées en 1298 par Boniface VIII et insérées dans les *Décrétales* à la suite du *Sexte*. Mais elle avait dès lors acquis droit de cité chez les théologiens, auxquels Innocent III, on vient de le voir (texte VI; la décrétale *Inquisitioni* était fort connue des théologiens), avait donné l'exemple d'un usage moral de ce principe; car le doute lie la conscience, il ne motive pas seulement des décisions juridiques. Relevons chez les théologiens un choix de textes où s'affirmera leur méthode constante de trancher le doute en faveur du plus sûr, en même temps que s'y dégagent la valeur morale et l'exacte portée de la règle.

Une question typique de la théologie médiévale est la suivante : Chacun est-il tenu de savoir de tout péché mortel qu'il est mortel? Question où se trahit la crainte que ne soit porté préjudice à un ordre de valeurs que tout notre devoir cependant est de respecter. Et, tandis que certains admettent à ce propos des ignorances légitimes, telles qu'elles excusent du péché (ainsi Roland de Crémone), d'autres jugent qu'à défaut de savoir on est tenu pour le moins de douter. Cette solution qu'a préconisée Guillaume d'Auxerre est des plus significatives : le doute y apparaît comme une sauvegarde grâce à quoi, dans l'impossibilité même où nous sommes de reconnaître tout péché mortel, nous restons cependant en mesure d'éviter l'acte désordonné; car, dès là qu'on doute d'un acte s'il est péché mortel, on ne le commet plus sans péché :

Unde non quilibet tenetur scire de quolibet peccato mortali quod sit mortale, sed tenetur scire vel dubitare et per hoc vitare. Est enim regula quod, si aliquis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. XXIX, c. 1, q. III, éd. Pigouchet, Paris, 1500, fol. XCII v^o. L'ensemble des textes relatifs au problème dont nous venons de parler, dans O. Lottin, *Le tutorisme du XIII^e siècle*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. V, 1933, p. 292-301.

Il n'y a là qu'une affirmation. Nous la retrouvons, particulièrement vigoureuse, chez Guillaume d'Auvergne, mais munie de la justification qu'adopteront tous les théologiens. On pose la question de la pluralité des bénéfices; mais n'est-ce pas présomption que d'y rien définir, vu la division des auteurs?

In quo diximus quia, si dubium est utrum liceat vel non liceat, ipsa dubietas certitudo est et determinatio quia procul dubio non licet. Nulli enim dubium est quod non licet alicui committere se discriminari : discriminari autem se committit qui aliquod facere presumit de quo dubitat an peccatum mortale sit. Quare, sicut dicimus quod ipsa dubietas efficit hoc discriminatum, et propter hoc vitandum ex necessitate, quare et illicitum. Guillaume d'Auvergne, *Tractatus de collatione beneficiorum*, c. VI, *Opera omnia*, t. II, Paris (Rouen), 1674, p. 258 (suppl.).

Le choix du plus sûr est donc commandé par cette pensée qu'à faire autrement on se jette dans le péril, et il n'est point permis de courir ce risque quand il s'agit d'un péché mortel. Même pensée dans la *Somme* dite d'*Alexandre de Halès* :

Similiter queritur de illo qui dubitat de aliquo utrum sit simonia vel non, eo quod quidam jurisperiti dicunt esse

simoniam et quid in non. Quid ergo faciendum est, cum ignoret?

Ad quod respondendum quod abstinendum est ab huiusmodi contractu ne committat se discrimini : melius enim est ut mercedem in damnum temporale quam in damnum spirituale, id est minus malum. Alex. de Hales, *Summa theol.*, part. II, l. II, inq. 3, tr. 2, sect. 1, q. 2, tit. 1, c. 8, éd. Quaracchi, t. III, p. 332, n. 325.

Sur un autre cas, *saint Bonaventure* avance la même règle :

Ad illud quod obijciatur de venialibus, quod dubium est utrum sint mortalia; dicendum quod in tali casu nisi certificetur penitens per aliquem virum sapientem cui possit adhibere fidem, tenetur illud utique confiteri; si autem tollatur dubitatio et sciatur esse veniale tunc non obligatur. Sicut si conscientia alicuius probabiliter dubitat de aliquo utrum sit mortale, tenetur amplius illud non facere in mente dubitatione; sed amota tali conscientia, non tenetur. In *Vim Sent.*, dist. XVII, a. 2, q. 1, ad 4^{am}, éd. Quaracchi, t. IV, p. 458.

De *saint Albert le Grand*, certains ont pensé qu'il échappait à cet esprit de son temps et qu'il libérerait la conscience douteuse de l'obligation que tous alors affirment. Mais s'aperçoit-on de quelle singularité on le marque ainsi? Il ne pouvait venir à la pensée d'un théologien du XIII^e siècle que le doute laissât au sujet la liberté d'agir comme il l'entend, au risque d'offenser l'ordre que justement le doute (à la différence de l'ignorance) lui notifie à sa façon. Les textes bien entendus d'Albert le disculpent, croyons-nous, de cette exception. Il gradue la force obligatoire de la conscience selon la certitude où elle atteint et il déclare que l'obligation tombe quand la conscience n'en est qu'au *dubium* ou à l'*ambiguum* :

Ad id quod ulterius quaeritur solvendum, recolenda est distinctio quam supra posuimus, scilicet quod aliud est *dubium* et aliud est *ambiguum* et aliud *persuasum* vel *creditum* et aliud *scitum*. Unde quod est in conscientia habet se per aliquem istorum modorum et secundum hoc magis et minus obligat. Sed sine praepjudicio loquendo dicimus quod non obligat ad faciendum nisi sit ut opinatum vel creditum vel scitum id quod est in conscientia, et tunc obligat sive conscientia sit erronea sive ratio erronea; et hoc propter contemptum, sicut probat obiectio. *Summa de creaturis*, part. II, q. LXXII, a. 2, éd. Vivès, t. XXXV, p. 601.

Mais entendons le texte formellement : en tant que douteuse ou ambiguë la conscience ne lie pas, ce qui est fort soutenable puisque le doute ne fait que dénoncer l'impuissance de lier où est pour lors la conscience. Mais le cas n'est pas résolu pour autant : reste à considérer s'il n'y a point péril en l'un des deux partis, et le texte ne dit pas qu'il n'en faut pas tenir compte. Remarquons bien d'ailleurs qu'un texte comme celui-là est à lire comme une analyse de l'obligation et non pas du tout comme procédant du souci de réduire plus ou moins le champ de l'obligation; il répond à une recherche scientifique sur ces matières morales et non pas du tout aux préoccupations qu'on appelle pratiques. Au surplus, voici dans le même article un complément de l'auteur lui-même et qui concerne justement l'usage de la règle du plus sûr :

Quaeritur de hoc quod etiam datur pro regula quod dubia in securiorem partem interpretanda sunt : securior enim videtur pars esse quae plures habet rationes : ergo videtur quod *dubium* in hoc interpretandum est quod plures habet rationes. — Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod duplex est securior, scilicet remotius a falso et remotius a periculo. Et secundo modo intelligitur regula. *Ibid.*

On interprétera donc les doutes en faveur du parti le moins périlleux. A défaut d'une vérité inaccessible, la sécurité devient règle de l'action. Elle commande la décision d'un homme de qui la raison n'a pu découvrir d'elle-même la voie où marcher. Elle se présente comme une sorte de ressource suprême lorsque manque

la lumière. Grâce à cette règle, notre pratique est garantie quand même fait défaut le jugement directeur. Car le doute signifie justement une raison aux abois, allant d'un parti à l'autre, inapte dans le cas à sa fonction : l'action en sera-t-elle à son tour livrée au hasard? Reste la règle de la sécurité, où le Moyen Age a rencontré déjà ce plan solide du « pratique », indépendant des vicissitudes de la raison, que certains modernes croient avoir découvert. Il y a une certitude possible de la bonne action là même où la raison n'est qu'incertaine, mais on ne la trouve que dans la sécurité.

Le dernier texte cité nous permet d'entendre dans le sens unanime du temps un texte laconique et peut-être ambigu d'Albert, dans le même article :

Quaeritur hic de regula quorundam dicentium quod, si aliquis est dubius de aliquo an sit mortale peccatum et facit illud peccatum, mortaliter peccat propter contemptum. Ponamus enim quod dubitet et habet probabiles rationes ad oppositum non tamen sufficientes : tunc enim non videtur contemnere eo quod sequitur magis probable. — Duplex est dubitans, scilicet dubitans supponens aliquid magis esse quam non esse, et de tali intelligitur regula; et est dubitans nihil supponens et hoc non est verum. *Ibid.*

Ce doute où l'on ne suppose rien (le deuxième) n'est-il pas l'ignorance? On comprend que la règle alors ne s'applique pas. Mais elle joue, dit l'auteur, si le doute est positif et quand même on pencherait d'un côté plus que de l'autre, pourvu, bien entendu, qu'on ne parvienne pas à opter; car alors il n'y aurait plus de doute. Pas n'est besoin d'ailleurs d'insister outre mesure sur un texte de rédaction rapide et imparfaite : ceux qui l'entourent nous garantissent le sentiment de saint Albert le Grand.

On sait combien *saint Thomas* abonde dans le sens de ses devanciers. Son texte le plus célèbre en la matière est sans doute ce passage du *Quodlibet* VIII, a. 13 (1256 ou 1257), où est débattu le problème de la pluralité des bénéfices (nous citons le texte établi dans notre art. cité, *Éclaircissements...*, d'après le ms. *Val. lat.* 781, fol. 41^{re} a) :

Aut illa opinio non est vera sed magis contraria quam iste sequitur quod vere licet habere plures praebendas, et tunc distinguendum est : quia aut talis habet conscientiam de contrario et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario secundum certitudinem sed in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum et si, manente tali dubitatione, plures praebendas habet periculo se committit et sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus, in nullam dubitationem adducitur et sic non committit se discrimini nec peccat, et sic patent obiecta.

Le sens de ce texte est certain, en dépit des interprétations contradictoires auxquelles il a donné lieu dans l'histoire de la théologie morale. Supposons, dit saint Thomas, que l'opinion soit vraie, qui tient pour licite la possession simultanée de plusieurs prébendes. Disculpera-t-on aussitôt tous ceux qui la pratiquent? Il en faut juger sur leur conscience. Ou bien ils sont persuadés en conscience que la chose est défendue : en ce cas, ils pèchent, bien qu'ils n'offensent pas réellement la loi. Ou bien, non certains en conscience que la chose est défendue, ils en viennent à la craindre, voyant le conflit des opinions sur le sujet, et en ce cas, supposé que leur doute persiste, s'ils acceptent plusieurs prébendes, ils courent le risque, donc ils pèchent, préférant un avantage temporel à leur salut éternel dont ils ne savent en effet si leur décision ne le compromet pas. Ou bien enfin le conflit des opinions n'engendre aucun doute, et l'on demeure en conscience convaincu de la licéité de cette multiple possession : alors on ne se jette en aucun péril et l'on ne pèche point.

Le péché d'agir au moins sûr en dépit du doute est donc ici fermement affirmé et nettement analysé. Dire

que l'on doute, c'est dire que l'on craint d'un côté le péché : il n'y aurait aucun autre moyen de dissiper cette crainte que de résoudre le doute. Mais, si l'on suppose qu'il persiste, la crainte de pécher y est indissolublement attachée. Que, dans ces conditions, l'on opte pour ce parti, qu'est-ce à dire? Qu'on accepte le risque de pécher et c'est pécher déjà, puisque dès maintenant la volonté consent au mal; elle ne courrait pas le risque si elle voulait, quoi qu'il en coûtât, éviter le mal. Aussi bien discerne-t-on à l'origine d'un tel parti la convoitise d'un bien périssable préféré au bien spirituel, laquelle seule décide une volonté qu'eût retenue sans cela la crainte de pécher. Saint Thomas enregistre donc une explication proposée avant lui et qui justifie l'usage moral d'une règle invoquée déjà au for externe. Il est vrai que celle-ci motive des décisions juridiques, en dehors même de tout jugement sur la responsabilité de l'intéressé; mais elle prend valeur d'une règle morale à l'usage du sujet en état de doute quand on signale, ce qui du reste saute aux yeux, le péril de péché accompagnant le doute. S'il y a donc en cela dépendance des théologiens par rapport aux juristes quant à la formule, il n'y a de leur part aucune confusion des ordres, mais sentiment vigoureux des exigences propres de l'ordre moral.

On observe ça et là, chez saint Thomas, à l'occasion de différents problèmes, l'application de la règle ainsi justifiée. Nous relevons quelques textes, propres à illustrer nos dires :

(I) *Sur la confession des péchés mortels douteux.* - Ad tertium dicendum quod, quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente : quia qui aliquid committit vel omittit in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter discrimini se committens. Et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale negligit confiteri : non tamen debet asserere illud esse mortale, sed cum dubitatione loqui et iudicium sacerdotis expectare, cuius est discernere inter lepram et lepram. In IV^{um} Sent., dist. XXI, q. II, a. 3.

Qu'on veuille bien remarquer la dernière clause, où se découvre en cette théologie un esprit de justice et de bienveillance. En prescrivant d'opter pour le plus sûr, elle ne cède pas à des goûts de rigorisme, elle obéit aux exigences de la réalité, et quand celle-ci commande un adoucissement ou une réserve, elle l'accueille avec un égal empressement.

(II) Qui a fait vœu d'entrer en religion, s'il n'est pas admis dans l'ordre où il voulait entrer, que fera-t-il? - Qu'il voie, dit saint Thomas, s'il a vœu d'entrer en religion en général ou dans cet ordre en particulier : *Si autem dubitet quomodo se in vivendo habuerit, debet tutiorem viam eligere ne se discrimini committat.* In IV^{um} Sent., dist. XXXVIII, q. I, a. 3, qu. 1, ad 6^{um}.

Saint Thomas n'imagine donc pas un instant que le doute libère cet homme du vœu qu'il a fait; s'il l'a fait, une obligation est réellement contractée, que ne change en rien l'idée qu'il en peut avoir, qu'il ne risquerait pas impunément d'enfreindre.

(III) A propos du prêtre qui, au cours de la messe, se rappelle quelque empêchement est énoncée cette maxime générale : *Ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo.* Sum theol., III^a, q. LXXXIII, a. 6, ad 3^{um}.

Le plus sûr supplée, comme garantie de l'action, la vérité douteuse.

Il est tout à fait vain, en présence de ces textes et de cet enseignement constant, d'invoquer, comme le principe d'où pourront sortir les solutions de l'âge postérieur, l'art. 3 de la q. XVII *De veritate*. Saint Thomas y établit qu'un précepte ne lie qu'à condition d'atteindre le sujet par la connaissance que celui-ci en prend : aussi longtemps qu'il ne le connaît point, on ne voit pas comment le sujet se trouverait lié par un précepte,

d'ailleurs existant. Il est curieux de voir comment on a tenté d'interpréter ce texte innocent, où saint Thomas ne fait que redire le rôle de la raison ou de la conscience, ministre de la loi auprès de nous, tel que notre jugement quel qu'il soit nous oblige, quitte à ne pas toujours nous excuser. Voir un exemple de l'exégèse probabiliste du texte, invariablement pareille depuis les polémiques du XVII^e siècle, V. C., *Quid senserit S. Thomas de principio : lex dubia non obligat*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 447-451. Comment peut-on opposer ce texte (sans réfléchir combien il est curieux de n'en point trouver de même sens dans le reste de l'œuvre thomiste) à *Quodlib.* VIII, a. 13, dénonçant un péché contre la loi chez qui même n'a pas agi contre sa conscience? Comment y voir le premier pas dans une voie où bientôt l'on dira : dans le doute, point d'obligation? Entre tous les théologiens, saint Thomas devait connaître cette fortune étrange de patronner les thèses les plus contraires à sa pensée. Un examen historique du cas ne laisse rien subsister de ces procédés.

Trancher le doute en faveur du plus sûr est donc au Moyen Age la règle universelle des moralistes et qui se savaient tels. Le doute, à leurs yeux, n'est pas une libération. Quiconque en cet état court le risque de pécher, son péché est dès lors commis. Voici donc une situation de conscience aussi différenciée que possible de l'ignorance : au lieu que celle-ci de sa nature excuse, quitte à examiner ses modes ou complications, le doute entraîne l'obligation précise au parti exempt de péché. L'objectivisme fondamental de la morale médiévale découvre ici l'une de ses conséquences : elle n'aggrave rien, mais elle fait vivement sentir que nous sommes dans un ordre de choses que nos hésitations n'ont pas la vertu de changer. A ce point de notre exposé, on voit de quel prix est le grief, adressé à la morale médiévale, de n'avoir pas connu la distinction capitale du péché matériel et du péché formel. Il est d'abord inexact puisque, admettant comme nous avons dit l'excuse de l'ignorance, cette morale reconnaît qu'il est des actes matériellement déréglés et qui ne sont pas des péchés. Il est surtout frivole puisque cette distinction signale, chez ceux qui l'adoptent, une conception morale absolument divergente de celle qui prévaut au Moyen Age. Ce simple mot de péché matériel signifie la substitution au réalisme médiéval d'une morale de la conscience : système tout nouveau, qu'il faudrait démontrer. Il ne l'a pas été; mais nous verrons qu'il fut mis en œuvre, et c'est sur quoi il sera possible de le juger.

De ce qui précède n'allons point conclure que les théologiens du Moyen Age, dès qu'un doute surgit en matière morale, invoquent aussitôt leur règle du plus sûr sans autre forme de procès. Le doute dont il a été parlé jusqu'ici est celui qui représente le *dernier mot de la conscience* et suppose épuisé tout moyen de solution. Alors la sécurité fournit, comme nous avons dit, la ressource suprême et soustrait l'action aux effets incertains de l'impuissance de l'esprit. Mais qu'en présence d'un doute il faille d'abord tenter de le résoudre, ce ne sont ni les préceptes ni les exemples de ces théologiens qui nous en dissuadent.

Ils recommandent qu'en ces cas on recoure à la prière et ils ont confiance en l'efficacité de ce qu'ils appellent l'onction divine; ils suggèrent que l'on consulte ses supérieurs ou que l'on s'informe auprès des sages. Ils pratiquent eux-mêmes, sur les données de toute sorte que rencontre leur investigation, la méthode naturelle de les résoudre, qui est d'y réfléchir et d'en disputer. Tout l'effort scientifique de ce temps n'est-il pas justement une sorte de lutte systématique et opiniâtre contre le doute? Les choses morales n'y ont pas échappé. Il faut admirer chez les plus grands

d'entre eux avec quelle décision ils conduisent ces débats sur une matière mobile et complexe, et quelle netteté est celle de leurs conclusions. Que l'on compare, par exemple, sur cette question classique de la pluralité des bénéfices, le jugement encore sommaire de Guillaume d'Auvergne reproduit ci-dessus et la recherche diligente et pénétrante de saint Thomas, *Quodlib.* ix, a. 15, où l'on convient de voir communément le modèle d'un difficile cas de conscience discuté et résolu. Il y a là dans la théologie médiévale un type de travail et de progrès, qui satisfait aux exigences les plus embarrassantes de la pratique. Rien ne serait plus injurieux à ces moralistes que de leur attribuer sur les choses de l'action humaine des spéculations savantes mais séparées des conditions réelles de la vie et conduites en dehors du souci de les appliquer. Ils n'ont pas eu de plus chère ambition que de fournir ses règles à l'action; ils ont mis la main aux problèmes particuliers que posent les contingences de la vie et, s'ils apprenaient que leurs contemporains étaient inquiets de telle ou telle conduite ou divisés à son sujet, ils ne refusaient pas d'y réfléchir ni ne dédaignaient pas d'y répondre de leur mieux. Ils n'ont pas failli à leur fonction de moralistes, qui est de diriger vers le bien les consciences qui le cherchent.

La forme aiguë du doute est ce qu'on appelle alors la *perplexité* : situation dramatique d'une conscience cernée, si l'on peut dire, par le péché. Quelque décision qu'elle prenne, il semble, engagée comme elle est, qu'elle ne puisse éviter la faute. Sur quoi nos théologiens ne nous laissent pas démunis. Il arrive que cette perplexité soit *apparente* : ainsi, l'homme qui s'est donné une conscience fautive et qui, lié par elle, pèche à ne la suivre pas et pèche à l'observer; reste qu'il dépose son erreur et se refasse une conscience droite. Mais il arrive que la perplexité soit *réelle*. Quelle issue alors nous propose-t-on? Nous signalons comme un exemple particulièrement suggestif de ce genre de recherches (peu connu, croyons-nous) un chapitre de la *Somme* d'Alexandre de Halès, *loc. cit.*, c. 4 (éd. cit., t. III, p. 391-397; les notes des éditeurs signalent quelques devanciers de l'auteur). On y observera une perspicacité de bon aloi qui découvre une issue à des situations apparemment désespérées, que l'on s'y trouve par sa faute ou autrement; on y relèvera l'usage d'une règle de saint Grégoire : de deux maux choisir le moindre, ce qui garantit du péché (à propos du glaive qu'on a juré de rendre et que réclame un furieux : cette solution sera bientôt améliorée par le recours à l'*epikeia*, voir plus loin); mais on y devra constater aussi que certaines situations sont telles que, pour échapper au péché, des renonciations ou même l'héroïsme s'imposent. Qui s'en étonnera? Et qui s'en plaindra? Les moralistes ne sont point faits pour changer la nature de la vie morale, et, quand elle commande le sacrifice, leur devoir n'est pas de se mettre l'esprit à la torture pour s'y soustraire. Qu'une telle situation soit la suite d'un péché, qu'il faut savoir pour ainsi dire défaire après l'avoir fait (le bénéficiaire simoniaque à qui il reste de se démettre), ou qu'elle provienne des circonstances de la vie (l'épouse de l'usurier, qui acquerra par ailleurs et autrement les moyens de vivre que lui administrait le péché de son mari), une conscience droite y fera honneur, et l'on achètera à ce prix la gloire d'une vie pure. Quand même on chicanerait sur telle ou telle solution, l'esprit qui les a dictées est irréprochable. Et nous sentons combien le mot de rigorisme serait ici déplacé ou même odieux.

La règle du plus sûr n'est donc pas une façon de bloquer la recherche et de rendre la conscience captive malheureuse de ses doutes. Il faut dire aussi que dans l'application même de la règle, quand elle s'applique, nos théologiens évitent la raideur ou la brutalité que

l'on pourrait craindre. On a remarqué ci-dessus cette réserve bienveillante de saint Thomas qui, prescrivant l'accusation des péchés douteux, ajoute qu'on ait soin de les confesser comme douteux. Il demande ailleurs s'il faut éviter les excommuniés sur l'excommunication desquels il y a divergence d'opinion chez les doctes, *Quodlib.* iv, a. 14. Il ne répond pas aussitôt qu'il faut se ranger au plus sûr et donc éviter ce suspect, mais, adaptant sa réponse au cas en litige, il distingue selon qu'un jugement ou non a été officiellement porté à ce sujet. Avant le jugement, qu'on interprète le doute, dit-il, *in mitiorem partem* : puisque c'est ici chose essentiellement juridique, on pratique les règles du jeu, et, tant que n'est pas intervenue la sentence, il n'y a pas lieu d'être plus sévère que l'autorité; le délai qu'elle se donne, elle le donne à tous. Mais, une fois le débat jugé, *magis est standum sententiae iudicium*. Non que d'autres avis soient désormais insoutenable, mais la décision des juges fait loi et règle notre attitude. On entrevoit ici avec quel soin et quelle attention constante au cas particulier un auteur comme saint Thomas use d'une règle cependant solide et éprouvée. Peut-être faudra-t-il se défier des formules ou des systèmes trop généraux qui prétendent résoudre uniformément les doutes, négligeant l'examen propre de chaque problème avec ses circonstances singulières.

En cette résolution d'aller au plus sûr, il n'y a pas non plus de la part des théologiens que nous étudions la méconnaissance de toute une réalité humaine. Ils parlent du doute conçu par un esprit normal et sain. S'il advenait que le doute fût l'effet d'un esprit craintif et troublé et qu'il eût caractère de scrupule plutôt que de doute, leur intention n'est point d'imposer à ces consciences un joug intolérable. Un ouvrage attribué à saint Albert le Grand, mais qui est l'œuvre de Hugues de Strasbourg, l'un de ses disciples, contient un texte qui nous suggère cette remarque. A la conscience qui lie, il oppose ce qu'il appelle la « crainte de la conscience » :

Sed contra timorem conscientie facere non semper est peccatum : quia talis timor non est semper ex definitiva sententia rationis per quam iudicet se tenenda aliquid : sed ex eo quod vacillat inter dubia, nesciens quid sit melius vel ad quid teneatur potius, cum tamen non omittet, quicquid sciret esse placitum divine voluntati. *Compendium theol. veritatis*, l. II, c. LI, dans les œuvres de saint Albert le Grand, éd. Vivès, t. XXIV, p. 74.

Le texte prend son vrai sens quand on lit la remarque immédiatement précédente, que certains s'étonneront de voir écrite au XIII^e siècle :

Cavenda est conscientia nimis larga et nimis stricta. Nam prima generat presumptionem, secunda desperationem. Item, prima dicit scire nilum bonum, secunda e contra bonum malum. Item, prima saepe salvat dammandum, secunda e contra damnat salvandum. *Ibid.*

Il y a là un ordre de préoccupations remarquables. L'auteur s'intéresse aux différences individuelles des consciences et il adapte à chacune son conseil : loin que la règle du plus sûr s'entende sans discernement. Ces textes ébauchent ce qu'on pourrait appeler une morphologie des consciences et préparent aux âges suivants la matière d'une recherche plus circonstanciée. Nous ne disons pas que le Moyen Âge ait tout connu quant aux problèmes dont nous nous occupons, mais nous pensons qu'il témoigne à leur propos d'un sens moral irréprochable.

Pour compléter notre exposé et pour mieux signaler l'usage de ce principe du plus sûr, nous devons enfin évoquer la théorie médiévale de la loi, telle qu'elle a trouvé chez saint Thomas sa perfection. Cette fois encore, on a affaire à un système où sont conciliés aussi exactement que possible et le respect dû à la loi

et la diversité des conditions où s'en présente l'application. Le succès en est au prix d'une analyse et, si l'on peut dire, d'une articulation délicate des réalités en cause. N'attendons pas que le doute sur la loi devienne une délivrance de l'obligation : pas plus ici qu'ailleurs nos théologiens n'y songent, d'autant que l'on a cette fois la ressource de faire trancher le doute au législateur lui-même : *Quantum ad jus*, dit brièvement Alexandre de Halès, *nullus debet esse perplexus : nullus enim est in tali statu quin possit ab eo amoveri dubietas juris*, loc. cit., c. 4, a. 1, éd. cit., n. 393 ; la formule a besoin d'être assouplie, mais elle traduit bien la réaction première d'un théologien de ce temps devant un doute relatif à la loi. Cela doit s'éclaircir. Saint Thomas énonce dans le même esprit : *Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores consulere*. Sum. theol., I^a-II^a, q. xcvi, a. 6, ad 2^{um}. Ces théologiens croiraient traiter la loi avec légèreté et accorder au doute une force imméritée en levant aussitôt à son occasion l'obligation de la loi. Mais, ce principe posé, il ne manque pas chez eux de notions et de règles qui adaptent admirablement la majesté de la loi à la réalité de l'expérience humaine. Ils connaissent la *dispense* (dont l'usage est du reste réglé), qui soustrait à la loi par décision du supérieur un sujet ou un cas donnés. Ils ont prévu l'interprétation de la loi, qui l'ajuste le mieux possible à la complexité imprévue des cas. Ils ont examiné les conditions de cessation des lois. Ils ont fait sa part à la coutume, avec laquelle il arrive que la loi doive compter (quelques textes très forts de saint Thomas sur la coutume abolissant et interprétant les lois : *Quodlib.* II, a. 7 et 8 ; *Quodlib.* IX, a. 15 ; Sum. theol., II^a-II^a, q. lxxix, a. 2, ad 2^{um} ; q. cxlvii, a. 4, ad 3^{um}), avec la notion caractéristique de « dissimulation ». Ils ont agréé. Albert le Grand du moins et Thomas d'Aquin qui vinrent à la connaître, cette notion aristotélicienne de l'*epikeia* ou de l'équité, qui est comme un correctif supérieur de la loi. Car ils avouent bien volontiers que les lois écrites ne sont pas parfaites : dès là qu'elles sont des énoncés généraux, il est inévitable qu'elles conviennent mal à certains cas particuliers. Loin d'eux la pensée d'imposer alors la loi coûte que coûte ! Ils distinguent à cette occasion la lettre de l'esprit et autant ils nous tiennent assujettis à l'un, autant ils nous libèrent de l'autre. On pratique alors à leur gré une justice supérieure ; on est éminemment fidèle à la loi dans le temps même où l'on se dérobe à sa formule. Et l'on ferait mal si l'on demeurait asservi à celle-ci puisque le cas est tel que la loi appliquée tourne contre l'intention même de qui l'a promulguée. N'y a-t-il pas dans cette « équité » une conception audacieuse de l'infirmité des lois et le sens tout spirituel de la justice ? Il s'ensuit, pour qui est épris de la justice, une sorte de liberté supérieure dans la soumission aux lois, un pouvoir de les plier au réel chaque fois que celui-ci en dicte la nécessité. Le manèment en peut être dangereux, et c'est pourquoi il y a lieu de rappeler les règles qui mesurent, au gré de saint Thomas, l'usage de l'*epikeia* ; cf. Sum. theol., I^a-II^a, q. xcvi, a. 6 ; II^a-II^a, q. cxx. Elles nous donneront la juste idée de cette harmonie de libéralisme et de sévérité qui fait le prix, croyons-nous, de la présente théorie médiévale.

L'*epikeia* joue dans les cas où il y aurait du mal en l'application du texte de la loi. Si un cas se rencontre où est seulement absente la raison qui inspira la loi (en sorte que si tous eussent été pareils on peut penser que la loi n'eût pas été promulguée), on n'échappe point pour autant à la règle, qu'il n'y a cette fois aucun mal à appliquer (reste que l'on recoure à la dispense, mais elle est un acte du supérieur). Les premières lois naturelles ne donnent jamais lieu à *epikeia*. On dit les

premières, car une loi naturelle comme est la restitution du dépôt à son propriétaire peut devenir inapplicable (le furieux réclamant son glaive).

Que le cas signalé soit manifeste, et l'on usera d'*epikeia*. Et si même l'action souffre délai, il n'y a pas lieu de recourir au supérieur : *in manifestis non est opus interpretatione sed executione*, dit hardiment saint Thomas, loc. cit., q. cxx, a. 1, ad 3^{um}.

Mais si le cas est douteux, on recourra au supérieur, ainsi qu'on fait toujours dans les doutes en matière de loi. Si l'on ne peut attendre, on opéra pour la lettre de la loi. A moins que le doute ne puisse être résolu sans recours, comme il arrive si l'on peut raisonnablement penser que le supérieur présent dût prescrire d'agir différemment du texte de la loi. C'est alors non proprement l'*epikeia*, mais une dispense de la loi, dispense que porte avec soi la nécessité d'agir.

Il faudrait ne pas oublier ces textes quand on décrit l'attitude des moralistes du Moyen Age à l'endroit de la loi. Parce qu'ils ont d'elle un grand respect, il serait faux de croire qu'ils ont méconnu et son imperfection congénitale et les situations concrètes de l'homme. Peut-être même est-ce dans le traitement de cette chose juridique qu'est la loi qu'ils ont le mieux manifesté leur qualité de moralistes, jugeant au nom de la réalité et non pas des formules ; rien plus que l'*epikeia*, telle que l'ont comprise les héritiers médiévaux d'Aristote, ne marque sur un traité de la loi l'empreinte du moral et ne découvre l'esprit de ces théologiens. Par là, ils achevaient d'élaborer le système complexe et délicat où l'obligation fondamentale, issue de la loi promulguée, trouve, au gré des cas et des circonstances, les assouplissements et les modes qui lui donnent son sens concret et praticable.

Au terme de ces remarques, on voit peut-être mieux quelle acception reconnaître à ce qu'on appelle volontiers le tutorisme du Moyen Age. Tutorisme il y a puisque dans le doute on nous prescrit d'agir au plus sûr. Mais c'est bien le doute qui est alors en cause, et non pas n'importe quelle conscience incertaine ; et l'ignorance conserve son statut propre, comme nous avons dit, et aussi les états de conscience qui, n'étant pas le doute, ne sont point cependant la certitude, comme nous allons le dire. De plus, dans le cas même du doute, nous avons indiqué de quelle façon humaine ces moralistes ont eux-mêmes compris l'application de leur règle. Évitions donc que le mot de tutorisme employé ici ne facilite l'attribution au Moyen Age d'une raideur et d'une outrance qui ne furent assurément pas son fait.

Sur les notions que nous venons de rappeler relatives à la loi, nombreux travaux. On en trouvera une bibliographie, par exemple dans le commentaire *De legibus ecclesiasticis*, par A. Van Hove, Malines, 1930, aux différents chapitres. Sur l'*epikeia*, ajouter notamment M. Müller, *Der heil. Albertus und die Lehre von der Epikie*, dans *Larus Thomas*, t. XII, Fribourg, 1931, p. 165-182. On aura compris que notre objet n'est pas d'étudier ces notions mais de signaler combien le Moyen Age a sagement entendu l'application de la loi.

3^o Le cas de l'opinion et de la probabilité. — Hors l'ignorance et le doute, il se peut qu'on n'ait pas encore une certitude relativement à l'action. Le Moyen Age n'a point négligé ce vaste champ de nos imparfaites adhésions que désignent les mots d'opinion et de probabilité.

L'erreur serait énorme cette fois de penser, à la faveur précisément de ce mot de tutorisme, que les théologiens d'alors n'ont parlé du *probable* que pour le bannir de la vie morale. Guillaume d'Auxerre, dont on cite communément un texte sur le sujet (par ex., Prümmer, *Manuale theol. moral.*, t. I, n. 345), où est permis l'usage d'une opinion plus probable et non encore certaine, n'est en cela qu'un homme de son

temps. Autant ces théologiens ont refusé de se contenter de l'opinion sur le plan de la connaissance scientifique, autant ils ont accueilli la probabilité comme directrice immédiate de l'action. La décision en dépend chez eux d'un sentiment très aigu de la contingence du particulier où ils savent bien que se déploie l'action. Ce sentiment, ils l'ont hérité de la tradition classique et singulièrement d'Aristote, car on sait combien insiste le philosophe en ses *Éthiques* sur la nécessité où l'on est alors de s'en tenir à une certitude d'un rang plus modeste et qui n'a plus rien de la rigueur ni de l'infailible précision des mathématiques. Non qu'ils aient là-dessus imité de tout point Aristote, car ils ont cru pouvoir établir avec une entière fermeté les principes de la vie morale; à partir de là, ils ont prétendu conduire leurs certitudes aussi près que possible de l'action; aussi ont-ils réalisé une science morale plus scientifique que l'éthique du Grec. Il y aura lieu ci-dessous de rappeler ce caractère. Mais où le Moyen Age rejoint Aristote, c'est sur le plan de la réalisation morale, là où les principes rencontrent les circonstances particulières et contingentes de l'action effective. Alors, il faut renoncer aux prétentions de l'idéal scientifique; on y a affaire à une matière imparfaitement saisissable, et l'on y aura obtenu une règle de conduite irréprochable quand on se sera donné là-dessus une probabilité.

Il n'est que de bien s'entendre sur ce mot de *probabilité*. Qu'on n'y voie pas une renonciation à cet objectivisme et à cette vérité dont nous disions qu'ils sont l'inspiration de la morale médiévale. Il ne signifie pas un découragement et comme un scepticisme de l'intelligence devant les complexités du réel. La probabilité du Moyen Age est au contraire toute pénétrée de l'idée de vérité. D'une conquête moins facile et d'une prise moins sûre, cependant il ne peut s'agir encore que d'elle. *Est probable ce qui, grâce aux chances de vérité qu'il porte en soi, est digne d'obtenir l'adhésion de l'esprit*. Aucun autre motif, en dernier ressort, n'emporte ici la décision. La différence du probable et du certain n'est pas que, dans un cas, on cède à la vérité; dans l'autre, à quelque motif d'une nature nouvelle; mais seulement que dans un cas la vérité est manifeste et emporte irrésistiblement l'adhésion, au lieu que, dans l'autre, elle ne se livre que sous des vraisemblances. L'objet de l'esprit ne change pas, et, qu'on ait affaire au nécessaire ou au contingent, il ne peut être que la vérité.

Savoir ce que d'autres ont pensé n'est point le terme de la connaissance. Les pensées des autres ne doivent pas nous être indifférentes : elles sont précieuses, au contraire, et il faut s'en informer; mais on ne s'en informe que dans la mesure même où elles sont propres à nous conduire à la vérité. Le Moyen Age n'a point tenu pour probable ce qui fut une fois pensé, et sur ce seul titre. D'autant que, sur le même point, il a été pensé toutes sortes de choses : comment l'esprit serait-il satisfait de cette incohérence? Sur un point donné, il n'y a aussi en définitive qu'une seule probabilité, quand bien même auraient eu cours là-dessus les opinions les plus nombreuses et les plus divergentes. Ou bien en effet elles étaient fausses, et elles sont indignes d'être retenues; ou bien elles avaient leur part de vérité : en ce cas, ou bien cette vérité est assurée dans l'opinion retenue comme probable, ou bien elle signale un aspect différent de la réalité, auquel cas on retiendra deux opinions diverses sur ce que l'on croyait être un même problème, mais qui à l'examen s'est révélé divers, offrant donc matière à une connaissance multipliée. Les idées de moins probable et de plus probable se réduisent au Moyen Age à ce que nous venons de dire. Elles ne signifient pas le moins du monde que, sur un même et unique problème, l'esprit

ait le choix des opinions dont l'une serait reconnue comme ayant moins que l'autre chance d'être vraie. Loin de poser la question de la légitimité de l'opinion moins probable comme règle d'action, le Moyen Age ne songe même pas que l'opinion moins probable, entendue comme il vient d'être dit, soit un objet légitime d'adhésion intellectuelle; et comment réglerait-on sa conduite sur un principe auquel on ne croit pas? La probabilité n'est pas une valeur en soi. Hors de la vérité, dont elle gère les intérêts, et de l'adhésion de l'esprit, qu'elle sollicite de ce chef, elle n'est rien. Elle est donc sans emploi dans la vie morale. Voir les textes relatifs à cette matière dans notre étude sur le mot *Probabilis* au Moyen Age, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. xxii, 1933, p. 260-290.

Mais, comprise comme nous avons dit, la probabilité joue en morale son rôle légitime et important. Elle ne porte pas préjudice à l'idéal de vérité qui est indéfectiblement celui de cette morale; elle tient compte de la matière contingente où se réalise inévitablement l'action humaine. Où fait défaut l'entière certitude, il y a place encore pour une règle d'action qui n'est pas à tout coup la sécurité. La sécurité s'impose dans le cas de doute, où elle est le remède pratique à l'impuissance de l'esprit. Mais lorsque, cédant à sa nature et suivant ses lois, l'esprit accède à la vérité sous l'espèce même du probable, il n'y a pas de raison pour qu'on invoque une autre règle que cette vérité. Se délier du probable, lui dénier la dignité de régler l'action, ce serait ne pas comprendre la nature même de l'action et rêver pour la pratique d'une rigueur et d'une nécessité dont s'accommoder seule la spéculation des essences ou des réalités éternelles. Là-dessus, la pensée médiévale est assurée. Elle ne prêterait à différences, chez ceux qui la suivront, que sur la question de savoir quand et à quelles conditions l'esprit opine probablement en matière morale. Les uns demandent moins, d'autres exigent plus : ces derniers feront donc usage encore de la règle tuteuriste quand les premiers useront du bénéfice de la probabilité. La conciliation de ces divergences serait le fait d'une méthode du consentement de l'esprit à l'opinion probable. Nous croyons que, selon les cas, ce consentement serait plus prompt ou plus réservé, tolérant dans le jugement probable plus ou moins de crainte. Ce qu'il faut dire ici, c'est la hardiesse avec laquelle un saint Thomas adopte pour siennes des opinions moins sûres mais auxquelles il a reconnu la probabilité : certains y voient une inconséquence, le sachant tuteuriste, et ils triomphent, comme si saint Thomas abandonnait devant les exigences de la pratique une règle qui ne se soutient que dans la théorie. Loin de là, il faut voir en ces décisions (par ex., *In IV^{um} Sent.*, dist. XVI, q. iii, a. 2, qu. 5; dist. XVII, q. iii, a. 1, qu. 4) l'indice d'une vigueur d'esprit qui découvre le probable où il est et qui s'y tient. La sûreté plus grande a perdu son intérêt quand on a reconnu ailleurs l'action qui s'impose en vérité. Où l'on possède le vrai, le débat est résolu.

N'est-ce pas cette fois le mot de probabilisme qui exprimerait au mieux la position de la théologie médiévale? Si ce mot ne signifiait rien d'autre que l'usage en morale de la probabilité bien entendue, il conviendrait ici. Et l'on voit que ce probabilisme ne serait en rien empêché de s'accorder au mieux avec le tuteurisme de tout à l'heure. Mais l'histoire a donné à ces mots un sens qui les rend impropres, employés sans précaution, à traduire les doctrines plus anciennes. Celui de probabiliorisme aurait des inconvénients semblables. En sorte qu'il vaut mieux tâcher de voir la morale du Moyen Age comme elle est, quelque nom qu'on lui donne. Du moins ne serons-nous plus dupes des classifications sous lesquelles on s'est plu à les ranger.

II. LES DEUX FAÇONS D'ÊTRE PAR LA PRUDENCE
 A LA SOLUTION DU PROBLÈME. — Grâce aux notions et aux théories de la probabilité, du doute, de l'ignorance, le Moyen Âge a donc répondu au problème des impuissances de la conscience, celui que pose au théologien comme à tout homme droit l'expérience de la vie morale. Il l'a fait sans méconnaître jamais l'autorité de la loi ni la condition subalterne de la conscience, d'où pour des esprits modernes les impressions de sévérité; mais sans fermer non plus les yeux aux trop réelles infirmités chez l'homme de la connaissance morale, d'où ces excuses et ces adaptations que nous avons pu relever. Et par là semblent avoir été conciliées de la façon la plus attentive ces deux exigences, facilement antinomiques, mais l'une et l'autre inaliénables, de l'objectivisme de l'action morale et des conditions subjectives de la moralité.

Mais de cette conciliation même un problème nouveau surgit. Car, en dépit de ses auteurs, il semblerait que cette conciliation s'opérât en dernier ressort au détriment de l'objectivisme et de la vérité, d'abord posés comme les règles suprêmes de l'action morale. On nous permet de suivre le probable; mais n'est-ce pas tolérer l'erreur, le probable étant justement ce qui n'est pas infailliblement certain? On accepte l'excuse de certaines ignorances; n'est-ce pas cette fois ouvertement avouer qu'on renonce dans le cas à la prétention d'une action vraie? On prescrit bien, dans le doute, d'agir au plus sûr, et l'on se garde ainsi des plus dommageables erreurs; mais ce n'est pas éviter un déplacement de la norme morale, transportée de la vérité à la sécurité, en sorte que des actions se trouvent ainsi prescrites ou défendues, qu'une connaissance meilleure eût laissées dans l'indifférence. Si les théologiens du Moyen Âge ont tenu compte des conditions subjectives de la moralité, n'est-ce pas qu'ils en ont pris leur parti comme d'une nécessité de la vie humaine, mais sans accorder ces concessions avec leur idée originelle de la moralité? Pour s'être déplacé, le défaut du système n'en serait pas moins tangible, et c'est de toute façon cette exigence initiale d'objectivisme et de vérité que l'on conserverait le droit d'incriminer.

Ce problème nouveau et plus aigu n'a pas échappé à la théologie médiévale. La discussion en doit être cherchée au traité de la *prudence*. Bien qu'il y ait de celui-ci des essais chez les théologiens antérieurs (cf. O. Lottin, *Les débuts du traité de la prudence au Moyen Âge*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. iv, 1932, p. 270-293), on ne le trouve complet qu'après l'introduction de l'éthique aristotélicienne, chez Albert le Grand et chez Thomas d'Aquin. Nous devons signaler ici la doctrine de ce dernier auteur, en qui les efforts de ses devanciers, quant au point spécial qui nous occupe, trouvent leur aboutissement.

Disons d'abord qu'avant même de répondre au problème posé, la doctrine de la *prudence* donne aux règles avancées jusqu'ici relativement à l'ignorance, au doute, à la probabilité, leur véritable sens. Elle nous dit sur quel ton les entendre. Certes, il y a ces imperfections de la connaissance morale, mais elles ne sont pas entièrement inévitables. On peut disposer l'homme afin qu'il n'y tombe pas et, tout en prévoyant pour lui les règles susdites, le mettre en mesure de n'en pas user. Il appartient au moraliste de signaler les habiletés intérieures grâce auxquelles l'homme peut au mieux satisfaire à sa vocation morale. Pourquoi la morale ne tiendrait-elle aucun compte de l'éducation possible de l'homme et comment le moraliste ne serait-il pas aussi un éducateur? La prudence répond à cette intention; elle s'adresse à l'homme; elle est faite pour ce sujet de la moralité. Aristote l'a conçue pour que l'homme fût par elle rendu capable de poser des actions conformes à la raison droite. Elle est une culture de l'intelligence,

tout spécialement en ces fonctions où elle regarde le particulier, de sorte qu'on se débrouille et se reconnaît en cette complexité même où l'esprit d'abord est embarrassé. Il est admirable comme cette école de moralistes a mis en œuvre un plan soigné d'éducation de la raison pratique. L'homme prudent est doué des qualités qui le rendent propre à juger non seulement des principes, mais de l'action en sa singularité. Il y a une manière propre d'attraper la certitude en cet ordre de réalités, à quoi une éducation est aussi adaptée. Pour l'analyse, voir l'art. *PRUDENCE*; il nous appartient seulement de dégager ici l'esprit de cette doctrine en fonction de notre problème. Mais la prudence est aussi une culture de la volonté et généralement de l'appétit, car il n'est pas indifférent, il est même essentiel à la découverte et à l'exécution de l'action vraie, que l'on soit en son cœur accordé avec elle. La recherche morale procède d'un amour. Au principe, il importe que l'on désire le bien et que l'on en soit épris. Il y a ici une condition propre de la vérité morale dont il est facile de ne pas tenir compte, mais c'est au détriment du problème que l'on débat. Au gré de nos auteurs, il est normal, il n'est pas abusif qu'on fasse appel à la bonne volonté de l'homme quand il s'agit de savoir ce que cet homme doit faire; cette faculté a un rôle dans ce cas et sa part à fournir. Il n'en va pas comme s'il s'agissait d'une question universelle à laquelle n'est requise que l'intelligence. Cette fois, on travaille déjà pour la vérité quand on rectifie les mouvements de son cœur. Non que la vertu suffise à la connaissance; c'est un autre excès de d'entendre ainsi nos auteurs et qui rendrait inutiles ces qualités de l'intelligence dont nous venons de parler. Voir, par exemple, la critique de P. Rousselot, dans *Rech. de sc. rel.*, t. iii, 1912, p. 495-496, sur l'interprétation en effet excessive en ce sens d'O. Renz, *Die Synteresis nach dem heil. Thomas*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, t. x, fasc. 1-2, 1911: ce dernier auteur a du reste le mérite d'avoir signalé une différence de fond entre la morale de saint Thomas et les théologies modernes, notamment p. 174-175. Mais la connaissance ne se passe pas de la vertu. Sous cette thèse, on perçoit de la part de ces moralistes une conception de la vie morale comme élan et comme jaillissement, loin qu'elle ne soit qu'obéissance subie. Conformité, certes, comme nous disions plus haut, et subordination à la loi. Mais entendons-les comme la condition grâce à laquelle l'homme trouve son propre bien, et sa nature son accomplissement. Il n'y a dans sa conduite soumise rien qui vraiment le contraigne. Cette humble vie morale où il abdique son indépendance (mais n'est-ce pas l'indépendance qui en réalité lui est étrangère?) le conduit à ses destinées. Comment n'y mettrait-il pas de l'amour et ne rechercherait-il pas la vérité de ses actions avec tout son cœur?

Dans les conditions qu'on vient de rappeler, les imperfections de la connaissance morale se présentent comme ce qui a résisté à l'éducation, non comme des conditions sans remède de la vie morale. Loin d'y faire droit d'emblée, on les traite comme des infirmités et l'on s'emploie à les corriger. Nos moralistes équipent l'homme en vue de la certitude morale, à laquelle ils renoncent le moins possible. Ils souhaitent que diminuent les ignorances, que soient résolus les doutes et atteintes les probabilités les plus heureuses. Cette intention est présumposée aux règles qu'on a lues plus haut. Et puisque ces infirmités ne peuvent être supprimées absolument, du moins ne sont-elles plus que celles de l'homme prudent, marquant la limite de son éducation et non pas le régime normal de sa vie morale. Il est bon de le dire en présence de systèmes où la part de l'éducation, de l'adaptation de l'homme à son métier d'homme est à peine évoquée dans les débats qui nous occupent. En ce sens, le mot de conscience qui

regne sur ces recherches risque déjà de déformer la réalité dont il s'agit. Il signale une activité purement rationnelle, ou le devoir est imposé à l'homme d'une manière pour ainsi dire étrangère à lui-même. Si même il est question d'une éducation de la conscience, on néglige le concours que fournit l'appétit à la découverte de la vérité morale et à son exécution. On y traite un peu trop les choses comme s'il s'agissait de solutions à trouver et non de décisions à prendre. Bien différentes sont l'investigation théorique d'un devoir et la recherche de l'acte destiné à être accompli. Seule la prudence fournit le « climat » intérieur où une telle recherche puisse aboutir.

Il est vrai que, chez l'homme prudent lui-même, subsistent les imperfections de la connaissance morale. Rejoignons donc le problème d'abord énoncé, celui que posent, dans une morale toute commandée par l'objectivisme et la vérité, les désaccords de la raison par rapport à la loi. Nous demandions si la théologie médiévale s'est contentée de les accepter comme une nécessité empirique, ou bien si, fidèle à son inspiration première, elle a pu les insérer en une conception cohérente de la vie morale. Grâce à la notion de *vérité pratique*, nous pourrions opter pour ce dernier parti.

Saint Thomas a ouvertement avoué les incorrigibles infirmités de la prudence même. Plutôt que de concevoir le prudent comme la règle vivante de l'action droite, dont les décisions font autorité, il le tient pour soumis aux règles universelles de l'action que le rôle propre de la prudence est d'appliquer; dès lors, à la différence d'Aristote, il est conduit à l'idée d'une prudence faillible. Il admet que le probable chez l'homme prudent, s'il rencontre le plus souvent la vérité, verse quelquefois dans l'erreur. Or, cette idée d'une prudence faillible n'est pas le désaveu de l'exigence de vérité proclamée d'abord. Il faut dire plutôt que prend alors son sens exact ce mot de vérité introduit en l'ordre pratique. Conformité, disions-nous, mais entendons la conformité d'une action et non proprement celle d'une connaissance. L'ordre de l'agir n'est pas celui du pur connaître, et, si le connaître y intervient, il n'est là que pour diriger l'agir. Formellement, l'agir relève de l'appétit, la bonté de l'action de la rectitude de l'appétit. C'est le mérite d'Aristote d'avoir corrigé en ce point l'intellectualisme intégral de Socrate et de Platon, d'avoir reconnu à l'appétit son titre et sa dignité de valeur humaine spéciale. Sur ce tournant décisif en l'histoire des conceptions morales, voir la thèse célèbre de W. Jaeger, dans son *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923. Au fond, cette conception se réfère à la nature même du contingent, qui est ce que nous le faisons, sur lequel la volonté détient une certaine souveraineté, à la différence du nécessaire auquel nous ne pouvons que nous accorder. Cf. *Sum. theol.*, I-II^{ae}, q. I^{va}, a. 5, ad 3^{am}. Dès lors que l'on recherche la vérité à partir d'un appétit rectifié, que l'on applique avec une intention vertueuse le jugement tenu pour vrai, il peut y avoir dans tel cas échec intellectuel, il n'y a certainement pas échec moral. Une valeur subsiste, que n'ôte point l'erreur de l'esprit. S'il n'y a point dans l'esprit une conformité absolue avec le réel, il y a dans l'appétit une conformité absolue avec la raison, où la vertu est sauve. Cf. II-II^{ae}, q. 1, a. 3, ad 1^{am}: *Virtutes perfectas per totum appetitum non excludunt totaliter falsum*. Nous n'aurions ici un échec moral que dans une conception où le moral est réduit au spéculatif, le péché à l'erreur, la vertu à la connaissance vraie (exemple d'une interprétation abusivement intellectualiste de la morale de saint Thomas : J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute, nach Thomas v. A.*, Münster, 1931). Si le bien au contraire forme un objet distinct, fondant l'ordre moral, il n'est pas empêché de subsister là même où la

vérité fait défaut. Le jugement de la prudence, inspiré par l'appétit droit et s'achevant dans l'exécution de l'action jugée bonne, détient donc une valeur morale en tout état de cause, et qui permet de parler à son propos d'une infailible vérité pratique. Il a la vérité d'un jugement de direction puisqu'il est pénétré de bonté morale, quoique non peut-être la vérité d'un jugement de spéculation. Dira-t-on que c'est ici, quoi qu'on veuille, la capitulation de ce pur objectivisme auquel on prétendait si fort? Nous croyons que c'en est plutôt l'exacte définition. Car la moralité n'est pas une science. On s'insère dans un ordre, non par l'idée qu'on en prend, mais par l'action que l'on fait. Aussi longtemps qu'on en est à préparer l'action, il y a lieu de prétendre à la vérité, conformité avec le réel, et nous avons déjà dit que le bénéfice en peut être conduit très loin vers le particulier. Mais, au moment même où est réalisée l'action, lorsque l'on prend contact avec le particulier en ses espèces concrètes, alors peut se perdre cette rigoureuse conformité avec le réel qu'opère l'intelligence; comment se perdrait néanmoins dans l'appétit et dans l'action, dirigés par les vérités plus générales et tendus au bien, ce qu'on peut appeler encore une conformité, mais telle qu'elle convient à un ordre de réalisation? Encore une fois, il ne s'agit pas proprement de connaître ce qui est, mais de créer quelque chose d'encore inédit, d'introduire une réalité nouvelle parmi les réalités déjà présentes. Il en faut juger sur la volonté, faculté de l'action. L'application, dont nous avons dit qu'elle définit le rôle de la raison en morale, s'entend selon ces conditions, et non pas à la manière d'une conclusion déduite des principes sur un plan purement scientifique. On voit quelle force et quelle importance prend ici cette liaison de la prudence à l'appétit dont nous parlions déjà plus haut, mais en termes plus psychologiques. Elle autorise cette idée de vérité pratique où l'inspiration morale du Moyen Age a trouvé son expression la plus élaborée. Où il n'y aurait que la conscience, c'est-à-dire une raison pure, il n'y aurait plus cette vérité, mais seulement les inévitables défaillances du jugement relatif au particulier, non compensées par la valeur morale issue de l'appétit droit. Nouveau et suprême motif de ramener dans l'atmosphère de la prudence les débats dont nous traitons ici.

III. CONCLUSION. — Ainsi se présente la théologie médiévale quant au point qui nous occupe. Il apparaît et qu'elle n'a pas ignoré ces problèmes qui bientôt devaient faire fortune et qu'elle en a élaboré des solutions pour le moins respectables. Parler à ce propos d'une enfance de la pensée morale serait une erreur historique. Il faut prendre son parti d'une maturité de cette théologie, quitte à reconnaître les perfectionnements dont elle a besoin, quitte à s'informer des efforts postérieurs, de leur nature et de leurs résultats. On ne doit pas non plus prononcer ici les mots de sévérité et de bénignité, comme si ces solutions procédaient par approximations plus ou moins affectives, et non d'une recherche désintéressée, par-dessus tout attentive à la nature des choses. Si elles méritent la critique, encore faut-il que celle-ci s'élève au même niveau. Les préférences personnelles n'y ont point compétence. Nous ne croyons pas non plus que les rigueurs de ces solutions soient attribuables à des restes d'influence juridique dans l'ordre moral : en ce sens, la thèse récente de M. Müller, est trop simple (ci-dessus, col. 420). S'il est vrai que l'on doit aux juristes maintes décisions rigoureuses et non fondées en nature des choses, en sorte qu'une morale les doive ramener à la mesure objective, pourquoi de son côté la vérité n'aurait-elle pas ses exigences et n'imposerait-elle pas des actions qui, sans être le moins du monde d'origine juridique, n'en seraient pas moins rigoureuses? Relexons notamment que l'analyse

de plus en plus pénétrante du « volontaire », saisi jusqu'en ses formes les plus dégradées ou les plus détournées, étend le champ de l'obligation morale et de la responsabilité au delà de ce qu'eût estimé le sens commun : il n'y a là absolument rien de juridique et cependant il y a une exigence accrue à l'endroit de l'action humaine. M. Müller est conduit à voir dans les atténuations successives qu'il découvre chez les théologiens plus récents comme une sorte de *libération du moral par rapport au juridique*, alors qu'on y doit voir, au moins dans certains cas, un *affaiblissement du moral tout court*, car la vérité, encore une fois, et non le droit seul exerce sur l'homme ses contraintes. S'il fallait qualifier d'un mot la théologie que nous venons d'exposer, nous dirions, sans préjuger les autres systèmes possibles, qu'elle représente une morale de l'honnêteté et que, au delà même de sa valeur scientifique, elle donne satisfaction à ce sens du juste et du bon qui est l'acceptation la plus pure du mot de conscience.

Les sources de l'exposé qui précède sont les théologiens des XII^e et XIII^e siècles jusqu'à saint Thomas inclusivement. Beaucoup de textes inédits, relatifs à notre sujet, ont été rassemblés et publiés dans les articles cités d'O. Lottin. Sur l'ensemble de ces articles, voir le compte rendu critique du *Bull. thomiste*, 1934, p. 211-222.

Les travaux où sont touchés ces problèmes ont été mentionnés en cours d'exposé.

II. LES « SUMMÆ CONFESSORIUM ». — On a vu ci-dessus que les théologiens du Moyen Âge, et les plus grands d'entre eux, ne se sont pas désintéressés de la pratique morale. Certains ont même donné à leurs recherches un caractère casuistique assez accusé : « Lisez les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers, disciple du Lombard, et vous y trouverez le premier essai de casuistique. La *Somme théologique* de Pierre le Chantre regorge de cas de conscience; celle de Robert de Courçon est entièrement faite de questions canonico-morales. Les *Questiones* de maître Martin, celles d'Étienne Langton, la *Somme* de Godefroid de Poitiers — et avec celui-ci nous sommes vers 1215 — traitent avant tout des questions pratiques. » O. Lottin, *Le rôle de la raison dans l'Éthique d'Albert le Grand*, dans *Alberto Magno, Atti della settimana albertina*, Rome, 1931, p. 175. Mais c'est un genre littéraire distinct où la casuistique trouve alors son expression de beaucoup la plus importante.

Il naît dans le temps même où s'élaborait la théologie que nous venons d'exposer. Les *Summæ confessorum* remontent aux premières années du XIII^e siècle. Elles ne sont pas sans lien avec la littérature pénitentielle et canonique de l'âge antérieur (voir l'art. PÉNITENCE, passim); elles s'en distinguent néanmoins par des caractères nouveaux. Le genre est dû aux nécessités du ministère de la confession, dont l'obligation régulière est promulguée par le IV^e concile du Latran en 1215, et auquel s'appliquera avec un grand zèle l'ordre des prêcheurs fondé vers ce temps par saint Dominique, bientôt imité par les mineurs, qui reçurent à leur tour en 1237 la charge de confesser. Sur ce point, voir P. Mandonnet, art. cit. plus loin. Il était urgent de munir les prêtres de l'information spéciale requise à ce ministère. D'où ces ouvrages essentiellement utiles, où le confesseur même moins instruit puisse trouver toutes faites les solutions dont il a besoin selon les occasions.

Un chanoine de Saint-Victor, chargé d'entendre les confessions des étudiants à l'université de Paris, Robert de Flamesbury, a l'honneur d'ouvrir cette série d'ouvrages dont les auteurs désormais et jusqu'au XVI^e siècle appartiendront exclusivement aux deux grands ordres mendiants. Son *Pœnitentiale*, composé entre 1207 et 1215, en dépit de son titre, annonce les *Summæ* que nous allons recenser. Les origines juridiques de l'ouvrage sont très apparentes; mais les

décisions du droit sont ici invoquées en vue des jugements de for interne que doit porter le confesseur. Il y est traité du mariage, de la simonie, des ordres, des sept péchés mortels, de l'homicide et du suicide, des péchés de la chair, des parjures, des sacrilèges, des injustices, des hérétiques, schismatiques et excommuniés, de l'ivresse, de l'eucharistie, de la pénitence.

Du nouvel ordre des prêcheurs sortent bientôt après plusieurs *Summæ*, dont l'une devait connaître une particulière célébrité. Elles se rattachent par leurs auteurs au foyer d'études juridiques qu'est alors l'université de Bologne, auprès de laquelle saint Dominique a établi le centre de sa fondation. A Paul de Hongrie revient la *Summa de pœnitentia* écrite à Bologne même vers 1220 et à laquelle il n'est pas invraisemblable que Dominique en personne ait collaboré. Sur cette attribution, voir P. Mandonnet, *La « Summa de pœnitentia magistri Pauli presbyteri S. Nicolai » (Magister Paulus de Hungaria, O. P., 1220-1221)*, dans *Geisteswelt des Mittelalters... Martin Grabmann... gewidmet*, t. I, Münster, 1935, p. 525-544. Elle comprend une partie sur la confession; une autre sur les vices et sur les vices, où il s'agit des vices capitaux et des vertus cardinales. Pour les prêcheurs de Paris fut composée par des religieux du couvent de Saint-Jacques une *Summa supra virtutes et vitia cum confessione*, désignée aussi sous le nom de *Flos summarum* (cf. Mandonnet, *ibid.*). A ses frères d'Allemagne, Conrad de Teutonie offre une *Summula* du même type, où l'on remarque quelques références au Maître des Sentences. Enfin, vers le même temps, entre 1222 et 1228 d'après P. Mandonnet (*ibid.*), entre 1223 et 1234, mais certainement avant cette dernière date, d'après A. Teetaert, *La « Summa de pœnitentia » de S. Raymond de P.*, dans *Ephem. theol. Lov.*, t. V, 1928, p. 49-72, saint Raymond de Peñafort compose à Barcelone la *Summa* qui consacre le genre et dont on retrouve un nombre extraordinaire de manuscrits allant des années 1250 à 1400. Elle dut son succès à sa concision et à la richesse de son contenu. Le prologue de l'auteur dit excellemment la destination de cette sorte d'ouvrages : ... *Præsentem Summulam ex diversis auctoritatibus et majorum meorum dictis diligenter studio compilavi; ut si quando fratres ordinis nostri vel alii circa iudicium animarum in foro pœnitentia forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium tam in consiliis quam in iudiciis questiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare*. La matière est distribuée en trois livres : les crimes commis contre Dieu; les crimes commis contre le prochain; les irrégularités, ordinations, pénitences, etc. Le traité du mariage qu'ajoutent les éditions fut à l'origine un écrit indépendant de la *Summa*, mais dont la destination est toute pareille (ainsi A. Teetaert, art. cit.). Sous cette distribution se retrouvent les matières qu'étudiait R. de Flamesbury. Les décisions de Raymond paraissent sévères à un auteur du XV^e siècle, Jean Nyder (voir plus loin) : *Raymundus qui inter juristas strictæ valde videtur fuisse conscientie...* (*Consolatorium...*, III^a part., c. XVII); elles n'en ont pas moins fait loi dans le monde chrétien. Bientôt, vers 1250, la *Summa* de Raymond est commentée par le dominicain Guillaume de Rennes, *Apparatus in Summam Raymundi*; on en signale vers le même temps une adaptation métrique par le cistercien Arnulphe de Louvain (A. Teetaert, art. cit.); elle fut résumée à maintes reprises; enfin elle a servi de source principale pour la plupart des *Summæ* qui l'ont suivie au XIII^e siècle (*ibid.*).

La première *Summa* franciscaine paraît vers 1280, due à un certain Monaldus. Elle adopte l'ordre alphabétique, initiative qui devait être fort imitée. Le titre significatif en est *Summa juris canonici sive de casibus conscientie*. Plus célèbre et d'un plus grand mérite est

la *Summa confessorum* composée vers le même temps par le prêcheur Jean de Fribourg. Il y faut remarquer l'utilisation des grands théologiens de l'ordre, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise. Avant 1298, un résumé en est fait par Guillaume de Cayeu, dominicain français; et, vers la fin du XIII^e siècle ou le commencement du XIV^e, une adaptation allemande à l'usage des laïques en est publiée par le prêcheur Berthold, également sous forme alphabétique. La *Summa casuum* de Burchard de Strasbourg, O. P., est très proche de Raymond de Peñafort, tandis qu'Albert de Brescia, O. P., essayant une manière plus originale, compose une *Summa de officio sacerdotis* « compilée des livres et questions et traités de frère Thomas d'Aquin »; elle n'eut pas grand succès.

La coexistence de ce genre d'ouvrages, appelés, comme nous le verrons, à une vogue croissante, et des livres de théologie est un phénomène historique fort important. A l'origine, ils sont nettement différenciés. Mais ils traitent des mêmes matières. D'où une influence qui, pour le moment, va des livres de théologie aux Sommes des confesseurs, ainsi qu'il est normal, mais qui pouvait risquer de se renverser, au grand dam de la théologie; la suite de cette histoire nous montrera ce qui en est advenu.

L'étude essentielle est celle de J. Dietterle, *Die Summa confessorum (sic de casibus conscientie) von ihren Anfängen an bis zu Silvester Priors*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1903 et 1907; voir le détail à l'art. PÉNITENCE, t. VII, col. 948; quelques renseignements dans A. Teetaert, *La confession aux laïques*, Bruges, 1926.

II. DE SAINT THOMAS D'AQUIN A B. DE MEDINA (1584). — Entre l'accomplissement de la théologie scolastique et la première proposition du « probabilisme », au sens consacré de ce mot, il y a lieu, en vue d'une meilleure intelligence du phénomène historique auquel nous assisterons bientôt, d'observer le sort des doctrines établies comme le mouvement des esprits. Au cours de cette période, le genre théologique s'élargit, allant des écrits scolaires et didactiques aux ouvrages de caractère pastoral et pratique, ce qui n'est point sans intérêt pour les doctrines elles-mêmes. Notre exposé doit tenir compte désormais de cette diversité. Par ailleurs, les *Summae confessorum* continueront leur carrière, et nous ne pouvons manquer d'y être attentifs. Nous mettrons à part et étudierons en dernier lieu l'école théologique de Salamanque au XVI^e siècle qui forme un groupe défini et d'où devait sortir Barthélemy de Medina. — I. La théologie. II. La suite des *Summae confessorum* (col. 451). III. L'école de Salamanque au XVI^e siècle (col. 457).

I. LA THÉOLOGIE. Tenant compte à la fois de la diversité des genres et de la chronologie, nous partagerons cet exposé selon trois groupes d'ouvrages.

1. LES OUVRAGES SCOLAIRES. — 1^o Parmi l'abondante production scolaire de l'université de Paris à la fin du XIII^e siècle, un texte concerne très directement notre problème, auquel il fournit une contribution remarquable : la question xxxiii du *Quodlibet* IV de Henri de Gand (Noël 1279, d'après M. Glorieux), éditée dans *Quodlibeta magistri Henrici Galhali a Gandavo, Doctoris solemnitis, socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis, cum duplici tabella*, Paris, 1518; le texte en question, fol. cxlvii^{ro} et cxlviii^{ro}.

On demande si, dans le cas où les docteurs sont d'opinion contraire sur quelque action et qu'il y ait dans un sens péril de péché mortel, dans l'autre non, l'on pèche en choisissant d'agir dans le sens périlleux. Énoncé qui nous rappelle le *Quodlibet* VIII, a. 13, de saint Thomas (ci-dessus, col. 424). La comparaison doit donc être intéressante entre les deux docteurs, dont on sait que les thèses sont loin de toujours se rencontrer. Le premier soin de Henri est de fournir des

règles pour la résolution du doute engendré naturellement chez le tiers en présence du conflit des maîtres. Considérer d'abord, dit-il, ce qui en est au juste de ces maîtres eux-mêmes; sur quoi nous est fournie toute une série de critères grâce auxquels on puisse se faire une idée sur la qualité de leur présent enseignement : comment ils se sont révélés en leurs autres déterminations, véridiques, incertains ou mensongers; comment ils vivent; s'ils sont amis de la vérité moins en paroles qu'en actions, etc. Considérer ensuite, ajoute l'auteur, les raisons et les fondements de leur sentence, lequel de ces maîtres a les raisons les plus solides et les autorités les plus expresses. Considérer enfin la condition des intéressés, s'ils sont capables de juger des opinions en présence, ou s'ils sont des simples, réduits à croire ce qu'on leur dit. Selon le jeu et l'entre-croisement de ces différentes considérations, nous comprenons, poursuit Henri de Gand, qu'il puisse être péché mortel à l'un d'opter pour le parti périlleux, tandis qu'un autre le fera innocemment. Qu'un auditeur compétent se rende compte que les chances de vérité sont pour le docteur contraire à l'opinion périlleuse, et que néanmoins il se conforme à cette dernière, il pèche sans aucun doute, agissant contre sa conscience. Mais qu'on ait affaire maintenant à un auditeur simple, incapable d'apprécier cette supériorité du même docteur, et croyant en la probité de l'adversaire ou présumant ce dernier plus digne de foi : alors cet homme, s'il s'expose au péril, ne pèche point moralement puisqu'il n'estime pas qu'il y ait péril, quand même il y en aurait réellement un. Sur quoi l'auteur fait une observation nouvelle : s'il y avait réellement péril, bien que l'homme dont on vient de parler ne doive point pécher en s'y exposant, il pèche néanmoins, faisant quelque chose que défend la règle de foi, encore que lui soit caché l'objet de cette prohibition. Car cette ignorance n'est pas du fait, mais du droit, laquelle n'excuse personne. A moins, corrige-t-il encore, qu'il ne faille distinguer entre ce qui concerne les principes de la loi naturelle, comme les préceptes du Décalogue, et ce qui se déduit de ces principes, dont l'ignorance peut être accordée à ceux qu'un esprit fort faible rend impuissants à connaître ces lois dérivées.

En cette dernière partie de la discussion, le Docteur solennel semble entendre trop juridiquement la règle de l'ignorance non excusante de la loi naturelle, bien qu'il s'en rende compte et cherche à se corriger. Nous avons dit ci-dessus (col. 420) quel sens il fallait donner à cette pensée des théologiens scolastiques. En ce qui précède, le plus apparent de la réponse est que, selon l'auteur, l'homme ne peut qu'agir selon sa conscience, et qu'il ne peut se former la conscience qu'en recherchant la vérité. Il admet qu'une même action soit coupable ou non, selon les inégales consciences d'où elle procède; mais c'est que la vérité n'apparaît pas à tous et quand même on l'a sincèrement désirée. On voit du reste quelle difficulté il éprouve à excuser totalement celui qui a matériellement péché, quoique en toute bonne foi. Si le principe du tutorisme médiéval n'est pas ici littéralement énoncé, l'esprit certainement en est présent. Henri de Gand tient pour péché de s'exposer au péril, sauf le cas, d'ailleurs réservé aux simples, où l'on tient légitimement cette action comme autorisée. Et l'on voit, en sa réponse ad 2^{um}, que le péché serait encouru lors même que, dans la réalité, l'acte commis ne serait pas désordonné. Entre ces solutions et celle de saint Thomas, la communauté d'inspiration ne semble pas contestable. La manière est seulement moins hardie et plus accusé le souci d'échapper au doute.

2^o D'un disciple de Henri de Gand, *Godefroid de Fontaines* († 1306), appartenant au même milieu de l'université de Paris, une dispute quodlibétique concerne aussi notre histoire, *Quodlibet* IX, q. XVI (édité

par J. Hoffmans, *Le neuvième quodlibet de G. de F.*, dans *Les philosophes belges, textes et études*, t. IV, fasc. 2, Louvain, 1928). Elle débat une question plus spéciale, mais qui sera beaucoup étudiée par la suite, donnant lieu à des positions caractéristiques. Si un pénitent, auteur d'un péché mortel dont il ne se fait pas conscience, accuse tous ses autres péchés, sauf celui-là, et que le confesseur le sache coupable de ce péché, doit-il lui en faire conscience, exigeant qu'il s'en repente et l'accuse? Éd. cit., p. 264-266. La réponse procède d'une double distinction : sur le péché, dont tout le monde tombe d'accord ou non ; sur le confesseur, qui est ordinaire ou facultatif. Si le péché est tel qu'on dispute à son sujet, le confesseur ordinaire engagera le pénitent à se bien informer, surtout si personnellement il opine pour le péché ; mais si le pénitent persiste en son propre jugement, pourvu qu'il procède d'une raison probable et non de l'obstination, le confesseur l'absoudra. Un confesseur facultatif en ce cas s'abstiendra plutôt d'absoudre. Mais, si le péché est incontestablement et de l'avis commun un péché, tout confesseur en fera conscience au pénitent, à qui l'absolution sera refusée s'il ne renonce à son sentiment. Nous observons ici à la fois le sens et le respect de la probabilité, sans nulle complaisance pour le « droit du pénitent ». On réduit autant qu'il faut la soumission du confesseur à l'opinion du pénitent, mais sans en méconnaître le cas échéant la légitimité ni imposer alors de force à ce dernier une opinion qu'il est libre de ne pas partager.

3° La théologie scolastique continue de s'élaborer sous la forme principalement de *Commentaires sur les Sentences*. Ils abondent, mais on y trouvera, au cours du XIV^e siècle, peu de choses sur notre sujet. Tandis que les auteurs disputent de la nature et de l'obligation de la conscience, distinguant la vraie de la fausse, ils ne posent pas de questions sur ses degrés de certitude. Nous avons seulement la ressource de constater sur des textes d'occasion que le tutorisme du XIII^e siècle demeure alors, chez les auteurs par ailleurs les plus divergents, une position incontestée. De *Duns Sc. t* († 1308), voici deux passages significatifs :

Et si objicias : multa in actibus humanis sunt dubia utrum sint peccata mortalia, etiam suppositis omnibus doctrinis doctorum et expositorum ; respondeo : non est dubia via salutis simpliciter, quia a talibus tanquam a periculosos debet homo sibi cavere et custodire se, ne homo dum se exponit periculo incidat in peccatum. Quod si noluerit querere salutem sed non curando exponat se periculo ubi forte de genere actus non est peccatum mortale, tamen peccabit mortaliter se tali periculo exponendo. In I^{um} Sent., prol., q. II, n. 15, éd. Vivès, t. VIII, p. 113.

Sicut in moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic merari et alius dicat quod licet, tutius est non procedere sic nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde. Si enim ita esset quod unus doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, et alius quod peccaret si sic faceret, tunc simplex foret perplexus. Ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur. In III^{um} Sent., dist. XXV, q. 1, n. 8, éd. Vivès, t. XV, p. 73.

Qu'on remarque spécialement ce dernier conseil et la sobriété qu'il recommande, en regard duquel la multiplication des opinions morales nous apparaîtra bientôt comme le signe d'un esprit changé. Chez *Durand de Saint-Pourçain* († 1334), autre théologien original, un mot découvre la même pensée. On n'est pas obligé, dit cet auteur, de se confesser aussitôt le péché commis, sauf en cinq cas, dont l'un nous montre l'obligation attachée au scrupule, c'est-à-dire au doute de la conscience :

Quintus quando aliquis ex scrupulo conscientie credit se teneri ad statim confitendum. In IV^{um} Sent., dist. XVII, q. X, § 6, éd. Lyon, 1556, fol. 296.

Le Commentaire de *Pierre de La Palud* († 1342) est d'un caractère pratique plus accusé que les précédents et débat un grand nombre de cas. Sans y relever des déclarations de principes, nous devons remarquer le texte qui intéresse les rapports du confesseur avec son pénitent, In IV^{um} Sent., dist. XVII, q. II, a. 1, éd. Paris, 1514, fol. 78 : Si le confesseur sait ou croit probablement que le pénitent ne se souvient pas d'une faute ou bien se trompe, n'estimant point mortel ce qui l'est, il doit lui rappeler son péché ou lui en faire conscience ; autrement, il absoudrait sciemment un indigne. Mais si le confesseur n'était pas certain que ce péché fût mortel et que le pénitent lui dit qu'il a ainsi agi sur le conseil de gens avertis, desquels il est probable, vu leur vie et leur savoir, qu'ils n'ont pu conseiller que le bien, le confesseur peut se conformer à leur jugement. Il en irait autrement si lui-même était certain du contraire. Solution apparentée, on le voit, à celle de Godefroid de Fontaines, sauf qu'est omise ici la distinction du confesseur ordinaire et du confesseur facultatif.

II. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE PLUS LIBRE. — Nous trouverons davantage pour notre sujet et un mouvement plus décisif des problèmes en la littérature théologique d'une forme plus libre, et d'une destination plus concrète, dont le genre se développe alors.

1° *Jean de Dambach*. — En son titre même, *De consolatione theologie* (ce reprendra Gerson pour l'un de ses traités), un ouvrage de Jean de Dambach, dominicain allemand du XIV^e siècle (achevé en 1366, éd. incunable, s. l. n. d. ; cf. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 663), annonce ce que nous verrons être une préoccupation dominante des auteurs de ce temps. Les quinze livres du traité contiennent le « remède des consolations » contre toutes les tribulations possibles. A l'instar de Boèce, l'auteur introduit dame Théologie avec son cortège de jeunes vierges, composées selon le mal qu'il s'agit de guérir. L'une de ces consolations est pour la tristesse due à une conscience erronée ou trop étroite. L. XIV, c. VIII. Douze consolatrices prennent successivement la parole. Sous leur style gracieux, on reconnaît le langage de la théologie classique, sans qu'il soit imaginé rien de nouveau ou d'inquiétant pour la stricte doctrine, comme l'objet de l'ouvrage aurait pu le faire craindre. Une imitation plus célèbre de celui-ci nous montrera tout à l'heure la consécration du genre.

2° *Gerson*. — On sait l'activité multiple et l'œuvre abondante du chancelier Gerson († 1429), type de théologien fort différent du pur professeur ou de l'écrivain technique. Par ses doctrines non plus, il n'est pas de l'École (voir l'art. GERSON, énumération de ses opuscules de morale, t. VI, col. 1323-1324). Il se trouve avoir traité de nos questions et s'être prononcé sur l'usage du doute et de la probabilité.

La certitude probable donne toute sécurité : Gerson le déclare fermement, quoique avec une curieuse réserve qui nous rappelle le texte ci-dessus étudié de Henri de Gand :

Utque aliquis sit securus in agendo, debet quidem esse certus illud esse bonum neque virtuti contrarium ; sed refert qua certitudine : sufficit enim certitudo moralis ut vel non sis in peccato, dum facis quod in te est, aut saltem peccatum non incurris novum per temeritatem. *Opra omnia*, t. III, Anvers, 1706, p. 181 A.

L'une des insistances de l'auteur est d'ailleurs sur la nature propre de la certitude en morale, qui n'est point celle des mathématiques ; à son tour, comme les grands scolastiques, il invoque le texte d'Aristote, au début de l'*Éthique à Nicomaque*. Sur la manière d'acquiescer cette certitude, plusieurs recommandations : qu'on s'informe de ce qui arrive le plus souvent, *ibid.*, t. II, p. 31 D ; ou bien que l'on se décide sur une

autorité, ainsi feront les commençants; que l'on s'en remette à sa propre érudition, ainsi peuvent faire les raisonnables; que l'on se conforme à son habitude et à son expérience, ainsi feront les parfaits. *Ibid.*, t. I, p. 170-176. En général, on préférera l'avis des saints Pères aux sentiments des novateurs. *Ibid.*, t. III, p. 158 B. A ces conseils se rattache une belle page du *Compendium theologiae*, ouvrage imprimé parmi les œuvres de Gerson, éd. cit., t. I, quoiqu'il n'appartienne pas à cet auteur. On y expose une triple manière de « déposer la conscience », c'est-à-dire de passer de l'incertitude à une suffisante fermeté d'opinion. Il apparaît dans ces conseils, et dans l'accent qui les traverse, avec quelles précautions et dans quels sentiments graves ces anciens auteurs envisageaient la formation de la conscience. Un esprit est sensible, qui est bien celui de la théologie dont nous avons relevé jusqu'ici les enseignements. Ou bien on « dépose sa conscience » de soi-même, par une forte et fervente méditation et discussion du cas et de ses raisons, par une diligente étude des opinions des doctes. Ou bien on la dépose en s'informant avec discrétion et diligence auprès des personnes compétentes, que recommande surtout la probité de leur vie. La première manière est pour les hommes instruits, la seconde pour les simples. Mais, dans l'une et dans l'autre, sont surtout nécessaires l'humilité de l'esprit et un assujettissement de l'intelligence, prête à croire les plus sages. Ou bien enfin on dépose sa conscience en tournant son esprit vers Dieu, en implorant son conseil par une humble, fréquente et dévote oraison : telle est la ressource qui nous reste quand fait défaut le conseil humain, encore que cette manière ne doive pas être absente des deux premières, mais bien plutôt concourir avec elles. Et l'auteur de conclure : « Qui dépose sa conscience d'une autre manière, comme il arrive fréquemment chez beaucoup, il encourt de grands dangers et plus qu'on ne croirait communément. Ce n'est pas alors proprement déposition de la conscience, mais grave mépris et superbe présomption. » *Loc. cit.*, p. 407.

S'il advient qu'on ne puisse résoudre son doute, il n'y a pas alors d'autre issue, selon Gerson, que le choix du parti le plus sûr, par exemple, t. III, p. 42. Qui s'expose au péché pèche déjà. Gerson prend soin cependant de distinguer à ce propos plusieurs sortes de doutes, en sorte que tous ne tombent point sous la *regula magistralis*. Pour que le doute oblige au plus sûr, il doit être autre chose qu'une conjecture légère, qu'un soupçon tremblant et scrupuleux provenant d'une crainte excessive du péché; l'avis d'un seul docteur n'est pas non plus suffisant pour nous empêcher d'agir. Il faut que le doute rende la partie périlleuse au moins aussi incertaine que la partie sûre. Aussi longtemps qu'on penche vers la licéité plus que vers son contraire, on ne se commet pas au péril et l'on ne pèche pas. T. III, p. 180-181, 325; cf. t. II, p. 498; t. III, p. 79. Voyons en ces dernières formules une revendication énergique de la pensée traditionnelle sur l'usage de la probabilité, et dont l'exacte portée doit s'évaluer justement d'après les conditions ci-dessus requises à la déposition de la conscience.

Il faut signaler enfin une doctrine très détaillée de la loi dans le *De vita spirituali* du même auteur. Les vues originales et même audacieuses n'y manquent pas. Nulle part, il ne vient à l'esprit de Gerson que la loi douteuse pourrait ne pas obliger.

Voilà donc un théologien indépendant qui n'a fait aucune révolution dans les doctrines dont nous nous occupons. Il les a reçues et en a fait usage, n'estimant pas qu'elles puissent être contestées. Un seul texte de Gerson, étranger d'ailleurs au présent problème, nous semble annoncer les âges prochains. On y observe un usage caractéristique du mot de probabilité, légitime,

si l'on veut, mais où se trahit le glissement possible de la notion même vers un sens appauvri et, si l'on venait à l'adopter en morale, dangereux. Il s'agit de justifier que les « pieuses croyances » relatives aux saints, à leurs visions, à leurs miracles, etc., peuvent être diversement partagées par les fidèles :

Cadit existimatio vel piae credulitas non super veritate vel falsitate, sed tantummodo super apparentia vel probabilitate; et hoc utique non est periculosum vel falsum, quia constat de apparentia et probabilitate, dum falsitas vel veritas ignota est. Propterea sapientissime dixit Hieronymus quod de talibus eligibilis est pie dubitare quam temere definire. Sicut stat quodlibet contradictorium esse probabile, et unum stat cum altero non in veritate sed probabilitate. *Declaratio veritatum quae credende sunt de necessitate salutis*, t. I, p. 24.

En cette dissociation de la probabilité d'avec la vérité et l'adhésion de l'esprit au réel, nous retrouverons l'un des traits marquants de l'âge probabiliste. Il est instructif d'en relever l'innocente apparition chez un auteur bien étranger à ces systèmes.

3^e Jean Nyder. — Le dominicain bavarois Jean Nyder († 1438) (voir son article) a donné tout son éclat et acquis tout son succès au genre dont témoignait plus haut Jean de Dambach, et il a beaucoup emprunté à Gerson, qu'il a pu d'ailleurs connaître personnellement au concile de Constance. L'écrivain s'adresse non aux écoles, mais aux pasteurs et aux fidèles eux-mêmes, et, s'il est dans son abondante production une inspiration commune, il semble qu'elle soit le désir de présenter la vie chrétienne sous son aspect réconfortant et d'encourager les âmes timides et scrupuleuses. Ce dessein apostolique, né de l'expérience des âmes plus que de la méditation de la doctrine (et qui s'accorde chez Nyder avec le goût de l'austérité : il fut en Allemagne le champion de la réforme de son ordre), donne son cachet et son charme à la théologie, d'ailleurs classique, mise en œuvre dans ces livres. Nous y voyons se confirmer l'un des caractères de ce temps, visible en France chez Gerson comme en Allemagne chez les deux « consolateurs » dominicains.

Dans l'*Expositio præceptorum Decalogi*, destinée aux confesseurs et prédicateurs (remarquons cette distribution de la matière morale selon les dix commandements, nouveauté d'origine pratique et dont la fortune sera grande chez les théologiens de l'âge suivant), un chapitre est consacré à la conscience douteuse. *Præc.*, 1^{um}, c. v, Paris, 1531, fol. xv sq. Nyder y doit à Gerson l'interprétation miséricordieuse de la règle du plus sûr, énumérant jusqu'à treize adoucissements de l'axiome. Il cite avec satisfaction le texte d'Albert le Grand que nous connaissons, sur la conscience douteuse et ambiguë. Ces pages représentent la fidélité au tutorisme médiéval combiné avec le souci d'apaiser les consciences. Elles sont un effort de conciliation entre les règles classiques et les nécessités concrètes et embarrassantes de la vie. Un autre passage signale plutôt la prudence de l'auteur qui recommande, d'après Jean de Dambach et Gerson, de trancher les doutes sur l'exemple des gens de bien et les jugements éprouvés des sages. *Ibid.*, c. xxII, fol. lXIX. On trouve même un énoncé de la règle tutoriste valable aussi longtemps que n'est pas résolu le doute :

Sicut in moralibus, quando sunt alterationes de aliquo peccato quando est peccatum mortale, ut si unus dicit expertus in scientia quod non licet sic mereri, alius dicit quod sic : tutius est sic non procedere quousque veritas pateat aliunde. Sic dicit Scotus in forma et directe concordat Thomæ. *Ibid.*, 1^{um}, c. II, fol. vi.

L'ouvrage précédent s'est beaucoup répandu au xve siècle (cf. Hurter, t. II, col. 865). Le fut plus encore, semble-t-il, le *Consolatorium timorale conscientiae*, écrit pour les fidèles. Ce livre est une compilation, mais il a

cet intérêt d'être probablement le premier en date des ouvrages tout entiers consacrés à la conscience, devenue l'idée maîtresse et organisatrice. Il se trouve que la conscience en reçoit un relief considérable et apparaît comme le centre de la vie morale. Première et lointaine origine d'un caractère désormais invétéré de nos modernes théologies. La partie du livre de beaucoup la plus étendue est la troisième, avec trente et un chapitres, *De conscientia prout in aliquo trepidat*. La tendance miséricordieuse des prédécesseurs de Nyder trouve là son entier développement et toute sa force. On remarquera que toutes ces considérations, où se trouve intéressée la doctrine de la conscience douteuse, sont introduites sous les espèces du « tremblement », dans une intention de remède, de la part d'un auteur qui se révèle averti des maladies de la conscience. La « déposition » figure ici comme élément d'une thérapeutique morale. Elle se doit opérer selon sept règles : 1. la convenable préparation à la grâce de Dieu ; 2. l'investigation appliquée de la sainte Écriture ; 3. la persévérance en la dévote oraison ; 4. la sûre élection de quelque opinion ; 5. l'humble imitation de l'obéissance ; 6. l'énergique élimination des scrupules ; 7. la discrète et équitable interprétation des préceptes.

Des trois premières règles, on rapprochera les c. viii et ix de la II^e partie, où se retrouve cette gravité religieuse observée déjà ci-dessus en matière de déposition de la conscience. L'auteur y autorise même de Gerson une proposition relative à l'ignorance du droit divin, plus audacieuse peut-être que ne l'eût écrite un théologien du xiii^e siècle : « C'est une règle générale de théologie, comme dit le chancelier, traité *De regulis moralibus*, que l'ignorance coupable du droit divin ne tombe pas sur qui fait ce qui est en soi, car l'Esprit-Saint est prêt à enseigner immédiatement cet homme des choses nécessaires au salut, et qui excèdent sa faculté. » Mais la quatrième règle est pour nous la plus importante ; elle est expliquée dans les c. xi-xvi ; en voici l'énoncé plus circonscrit :

Sunt enim aliquando de aliquibus materiis moralibus doctores opinionum contrariarum, et tunc scrupulosi dubitant quam partem possunt cum bona conscientia eligere. Pro enodatione hujus difficultatis notandum in primis quod cum bona conscientia potest quis tenere unam partem alicujus opinionis et secundum eam operari, saltem excluso scandalo, quæ pars habet pro se notabiles seu notabiliores doctores, dummodo talis opinio non sit contra expressam auctoritatem sacræ Scripturæ nec contra determinationem sacræ Ecclesiæ catholicæ, dummodoque ex contrarietate talium opinionum non inducatur quis ad dubitandum, sed bonam conscientiam seu fidem sibi formet de probabiliori parte, præcipue in tali casu quando quis adhibet diligentiam inquirendo an liceat, nec invenit aliquid quod eum sufficeret moveat ad hoc quod sit illicitum. C. xi.

Y lit-on autre chose que la recommandation de se former une probabilité pour agir selon elle ? Nyder s'en tient à la théologie classique. Il insiste seulement, à l'usage des timides, sur la possibilité de sortir du doute, les divergences d'opinions ne mettant pas, à tout coup et sans plus, dans l'obligation d'aller au plus sûr. Et, quand l'auteur ajoute :

Ex quibus sequi videtur expresse quod non oportet semper tutiorem opinionem eligere de necessitate salutis, sed sufficit tutam eligere. Nam tutior est gradus comparativus presupponens positivum, scilicet aliam tutam esse opinionem. Patet illud, quia tutiores videntur esse opiniones præfate aliorum quam quas S. Thomas ibi tenet, etc. (*ibid.*), il ne refuse pas l'axiome tuteuriste du xiii^e siècle puisqu'il envisage alors une situation où cette théologie ne l'a jamais entendu, celle où l'on dispose d'une probabilité en faveur du parti le moins sûr, mais auquel une sécurité est attachée du fait de sa probabilité même. Bien plutôt rencontre-t-il ici la doctrine et l'usage de la grande scolastique, et il invoque à juste raison

l'exemple de saint Thomas (dont nous avons dit qu'il adopte comme probables des opinions moins sûres) ; il y ajoute sans peine d'autres témoignages. Plutôt que l'élaboration d'une doctrine nouvelle, nous voyons ici un confesseur expérimenté réagir contre les effets funestes de la doctrine classique mal entendue, parce qu'elle est considérée partiellement. Il relève ce qu'il y a en elle de bénignité ; il peut le faire sans la forcer. On prendra garde aussi que le vocabulaire de Nyder est libre et flexible ; il use des mots techniques, mais non techniquement : ainsi celui de doute, au début du c. xiii, signifie très largement tout état de l'esprit inférieur à la certitude ; il ferait croire que l'auteur combat le tutorisme, alors qu'il revendique simplement la probabilité. La conclusion du même chapitre achèvera de justifier notre interprétation :

Et concludendum est ex predictis omnibus quod probabilis certitudo sufficit in moralibus ut non exponat se quis periculo : ut, sicut dicunt doctores de celebrante missam et similibus, ubi requiritur status gratiæ, quod sufficit probabilis conjectura : quia certitudo alia sine revelatione non habetur, prout in *Moralibus* dicit Aristoteles : sumendum esse certitudinem figuratiter et grosse, quæ certitudo non movet omnem improbabilitatem vel opinionem alterius partis, licet magis declinet ad istam quam ad aliam, quod sufficit. Verba sunt pæne per totum Cancellarii in tract. *De contractibus*. C. xiii.

Il se trouve seulement que dans cet ensemble sont insérées des phrases qui, à la lumière des événements postérieurs, apparaissent comme des anticipations. Elles prêtent à abus et contiennent un risque. Celle-ci, par exemple, que Nyder dit tirer d'un vieux livre dominicain où ont été consignées des réponses orales de maître Albert : « Il dit encore qu'un frère simple, ou même tout homme, sans compromettre son salut, peut suivre dans les conseils quelque opinion qu'il veut, pourvu que ce soit celle d'un grand docteur » (*ibid.*) : propos innocent dans ce contexte ; mais l'histoire nous a appris depuis quel sens téméraire on y peut donner.

La dernière des sept règles s'appelle dans le latin de Nyder l'*epikeiastio*. Signalons d'abord, à propos de ce mot, non seulement comme une curiosité philologique, mais comme l'indice d'une notion fort répandue, le verbe *épiqueier*, employé en français par Jean Petit. Cf. H. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du xv^e siècle*, avec, p. 221, une citation de J. P. : « Épiqueier la dicte loi à l'entente de la fin et non pas au sens littéral. » Chez Nyder, il faut convenir qu'on trouve ici une doctrine sensiblement différente de la grande scolastique. Nous avons dit ce qui en est de l'*epikeia* au xiii^e siècle (col. 429). Notre auteur l'entend, moins strictement, de l'interprétation bénigne des lois et d'un penchant à la miséricorde en leur application. Il estime que le juste milieu de la vertu en devient plus large, que la rigueur de la loi en général s'en trouve tempérée d'indulgence, mieux accordée avec la réalité. Et d'erechef il fournit huit règles sur le bon usage de l'*epikeia*, empruntées à Jean de Dambach, dont il consacre la tendance : 1. entre l'interprétation bénigne et l'interprétation sévère de la loi, opter pour la première, *cæteris paribus* ; 2. ni Dieu ni l'Église n'entendent obliger par leurs préceptes à cela qui est difficilement possible ; 3. ils n'entendent pas non plus que l'observation de leurs préceptes rende ridicule, du moins aux yeux des sages ; 4. qui veut être déchargé de l'obligation d'un commandement, il suffit qu'en la même matière il accomplisse quelque chose au delà de ce qu'il doit : par exemple, on exécutera sans scrupule le dimanche quelque œuvre servile supposée nécessaire, et exclu le scandale, si l'on s'en abstient d'ordinaire quand on aurait le droit de s'y appliquer, soit durant la semaine ; 5. dans le doute, la vie des gens de bien doit nous servir de règle ; 6. en matière

de préceptes positifs, accorder un grand crédit à la coutume; 7. se persuader que l'excommunication n'est encourue qu'ou'il y eut péché mortel; 8. ayant commis un péché mortel, on pourra en de certains cas ne pas se confesser avant la communion. Il est manifeste que le bon auteur et ses pareils manient ici une matière des plus dangereuses. Bien que leur texte, lu avec bienveillance, soit sans reproche, ils lancent des idées et des formules dont on dirait cette fois qu'elles sollicitent l'abus. C'est ainsi, et parmi les plus louables intentions, que peuvent commencer les grandes déviations doctrinales. Saint Antonin lui-même, nous le verrons dans un instant, semble avoir eu peur devant ce passage de Nyder. Quelques autres consolations seraient aussi assez inquiétantes : au c. xxvi, où serait réduite à l'excès la gravité d'une faute commise sous l'empire d'une ignorance coupable en sa cause; aux c. xxvii et xxviii, où l'on nous parle d'une double latitude par rapport à l'observation de la loi, en sorte que s'écarter de la moins large ne serait qu'un péché véniel; et d'un intermédiaire entre le précepte et le conseil, que Nyder appellerait monition.

4^e Saint Antonin de Florence. — Pour sa tendance générale, pour sa fidélité et ses innovations, Nyder nous semble donc historiquement un auteur important. Il en faut rapprocher saint Antonin, archevêque dominicain de Florence († 1459) (voir son article), avec sa *Summa moralis*, ainsi que l'appelle l'autographe (voir édition de Florence, 1741). L'ouvrage, qui n'est qu'un ample développement des *Summæ confessorum*, dont il prétend avoir la destination pratique, visant moins la science que la commodité, se trouve avoir pris rang dans l'histoire de la théologie morale; il le doit à ce développement même et à l'insertion de matériaux doctrinaux parmi ses recherches et ses solutions concrètes. À ce titre, en dépit des intentions de son auteur comme de la bonne qualité de ses règles morales et de sa casuistique, nous craignons qu'il n'ait représenté une étape vers la confusion des méthodes et des genres, dont le Moyen Âge fut nettement exempt, mais qui sera bientôt chose accomplie, au grand dommage de l'authentique théologie morale. Il se trouve que, sous cette forme et grâce à de pareilles préoccupations pastorales, saint Antonin coïncide, à très peu de chose près, avec les auteurs dont nous venons de parler. La tendance que ceux-ci représentent a gagné l'Italie au x^v siècle, outre la France et l'Allemagne. Le mode de compilation qu'il adopte (il dénomme sa Somme un *collectarium*) permet du reste à Antonin d'emprunter beaucoup, et littéralement, à ses prédécesseurs. Il institue un chapitre de la conscience, laquelle obtient décidément droit de cité dans les livres de morale (I^a part., tit. III, c. XI), où il traite à son tour de la conscience scrupuleuse. Son dessein même conduit l'auteur à dénoncer les abus de l'axiome tutoriste. Il le fait en ces termes :

Sed ad hoc respondetur quod eligere viam tutiorem consilii est, non precepti, alius oporteret multos ingredi religionem in qua tutius vivitur quam in seculo. Non ergo de necessitate oportet tutiorem eligere quando etiam alia via potest eligi tuti. Sicut enim diverse viæ tendunt ad unam civitatem, hec una tutor alia sit; sic ad civitatem celestem alius sic, alius sic vadit, et tute, licet aliquis tutor. *Ibid.* c. III, l. 1, col. 373.

Il apparaît assez que cette exégèse à l'usage des scrupuleux n'est pas la dénégation de la règle classique. Antonin oppose *tutor* à *tuta*, le Moyen Âge à *periculosa*. Il l'assimile au plus parfait, le Moyen Âge l'entendait comme la seule issue permise. D'où la conclusion que l'axiome a valeur de conseil, non de précepte, inouïe chez les théologiens du xiii^e siècle. Mais elle tient au déplacement du sens des mots. Antonin n'entend certainement pas que, dans le doute, on puisse

se confier au parti périlleux, comme on a le droit de rester dans le monde sans faire de péché. Voici du reste comme il expose une autre règle, que celui qui aime le péril y périsse :

Sed ad hoc respondetur quod utique ille qui agit scienter id de quo dubitat esse mortale, permittendo dubitationem, mortaliter peccat, etiamsi illud in se non esset mortale, sumendo proprie et striete dubitationem, videlicet prout rationes sunt laque ponderantes ad utramque partem nec magis declinant ad unam quam ad aliam. Sed si dubitet leviter et per modum scrupuli, sicut dubitat et formidat habens opinionem de aliquo, quia ita mæret uni sententia quod tamen formidat de opposito; sic agendo contra tale dubium non peccat dum adhæret opinioni alicuius doctoris et habet rationes probabiles pro ipsa magis quam pro opposita opinione, etiamsi ipsa opinio quam tenet non esset vera. Et hoc nisi ipsa opinio sumpta esset contra manifestum testimonium Scripturæ vel determinationem Ecclesiæ. Talis enim non operatur in dubio mortalis sed secundum opinionem probabilem. *Ibid.*

Tout revient donc cette fois encore à revendiquer la probabilité comme règle légitime de conduite, malgré la crainte qui subsiste en l'opinion, à l'encontre de l'impression trop forte faite sur les âmes scrupuleuses par l'axiome tutoriste, lequel bien entendu conserve sa valeur. Là où il étudie l'obligation en conscience de la loi civile (I^a part., tit. xviii), Antonin ne dit absolument rien qui ressemble à la règle plus tardive de la loi douteuse qui n'oblige pas. On n'est libéré du doute que s'il est converti en opinion, et l'on ne passe de l'un à l'autre que par des voies objectives, contrôlées au surplus sur l'enseignement de l'Écriture et la détermination de l'Église. S'expliquant plus au long sur le choix des opinions, Antonin adopte exactement, un peu plus bas, la quatrième des règles de Nyder, que nous avons exposée. Où il tâche au surplus de justifier l'usage des probabilités avec leur risque d'erreur : il ne parle pas de la vérité pratique, une notion délicate que ces théologiens mineurs n'ont pas retenue; mais, s'inspirant de Gerson, il raisonne de la morale par comparaison avec la foi : de même qu'il n'est pas funeste de se tromper en matière de foi, pourvu que l'article n'ait pas été déclaré par l'Église, de même on ne se nuit pas en agissant contre une règle dont il n'y a dans l'Écriture ni dans l'Église expresse détermination; il suffit dans les deux cas que l'on soit prêt à se ranger au sentiment autorisé, dès qu'il sera connu. Col. 380-381. À défaut d'une explication formelle, du moins avons-nous ici le témoignage du même problème qui s'était posé aux théologiens du Moyen Âge.

Pour déposer la conscience scrupuleuse, saint Antonin recommande à son tour l'*epikeizatio*. Il l'entend selon les mêmes règles qu'a énumérées Nyder, avec cette différence remarquable qu'il omet la quatrième, dont il ne dit mot. Il l'aura jugée trop peu sûre. Ce texte de Nyder se trouve ainsi représenter un essai qui ne devait guère survivre en théologie morale; la sagesse de saint Antonin l'a déjà écarté.

Parmi les « règles de droit », au nombre de cent une, insérées en forme de catalogue dans cette Somme morale, I^a part., tit. xx, figure cette fois la maxime tutoriste : *In dubiis tutor via est eligenda*, n. xvi, à propos de laquelle Antonin distingue le *dubium probabile* (noter cette expression, indice de l'effacement progressif des distinctions si nettes introduites par le Moyen Âge entre les états incertains de l'esprit) : les raisons sont pour ainsi dire égales des deux côtés, et la règle s'applique, et le *dubium scrupulosum* qu'il faut déposer. La règle de la possession : *In pari delicto melius causa potior est conditio possidentis* (n. xlii — lxxv de Boniface VIII) est interprétée sur le plan du droit pour les seules matières de justice. La plupart des règles énoncées ici n'ont guère du reste qu'un intérêt juridique; leur présence dans un ouvrage de morale atteste

le même risque de confusion que nous signalions ci-dessus.

5^o *Conclusion.* — Les auteurs que nous venons d'étudier, et qui couvrent un siècle, du milieu du xiv^e à celui du xv^e, forment donc, quant au problème qui nous occupe et malgré leurs autres différences, un groupe homogène. Sous l'effet de préoccupations pastorales et non pas doctrinales, en fonction, semble-t-il, du besoin spécial des âmes de leur temps, ils interprètent la règle tuteuriste de la théologie médiévale, mais sans songer un instant à l'abandonner. Leur effort revient à insister sur l'usage légitime de la probabilité pour l'établissement de laquelle ils signalent des règles. Avouant que le doute impose le choix du plus sûr, ils s'ingénient à ouvrir des issues hors du doute, d'ailleurs de bon aloi. Il est remarquable que leur dessein pratique et miséricordieux s'accommode d'une théologie réputée intransigeante et dont ils utilisent en vue de leur objet une authentique donnée. En substance, cette théologie entre leurs mains ne bouge pas. Par ailleurs, ne nous dissimulons pas que la tendance de ces auteurs est fort différente de l'inspiration du Moyen Âge : d'une part, les droits de la vérité, de l'autre, ceux de la conscience; là, un souci de rectitude, ici de bénignité (on peut en toucher un exemple dans l'exégèse que font ces auteurs du *Quodlib.* viii, a. 13, de saint Thomas; voir l'art. cité : *Éclaircissements...*); une probabilité approchée de la certitude chez les uns, plus mélangée de doute chez les autres. La tendance nouvelle n'est pas sans danger. Eux-mêmes emploient des mots et des formules qui, isolés de leur contexte, sembleraient une dénonciation du tuteurisme. A force de les dire et de les répandre, on prépare un esprit peu conforme à celui qui les a dictés. Nous avons pu reconnaître aussi dans cette littérature, et pour la première fois, quelques traits qui s'affirmeront dans l'âge suivant : la priorité de l'idée de conscience; la distribution de la matière morale selon les préceptes du Décalogue; la distinction moins nette du doute et de l'opinion; la confusion des genres scientifique et utilitaire; voire une formule où le mot probabilité a perdu son sens philosophique. Le vocabulaire est d'ailleurs assez instable et le juridique se mêle au moral. A nous qui savons ce qui a suivi, il est impossible de ne pas voir en ces ouvrages et en leur succès, sans préjudice de la fidélité essentielle des auteurs à la théologie médiévale, une sorte de disposition favorable à l'éclosion prochaine de pensées et de systèmes nettement nouveaux. Nous trouvons là en somme les caractères divers et presque contradictoires des âges de transition.

III. LA THÉOLOGIE DIDACTIQUE. — Elle pourra faire l'objet d'un jugement plus simple.

1^o *Adrien d'Utrecht.* — Nous la trouvons représentée, à quelque temps de ces auteurs, par Adrien d'Utrecht, plus tard le pape Adrien VI, dont un *Quodlibet* disputé à Louvain en 1491 rencontre les mêmes problèmes dont nous venons de voir l'élaboration pratique. Et sa position se dessine à propos de l'un des mots engagés dans l'affaire, celui de *scrupulus*. Pour Gerson, dit-il, le scrupule contre lequel on peut agir signifie l'hésitation ou la crainte accompagnant l'opinion prépondérante conçue à l'avantage du parti contraire. A quoi Adrien oppose saint Thomas, *Quodlib.* viii, a. 13, dont il donne, à la faveur d'un mot corrompu, une interprétation outrée. Voir l'art. cité : *Éclaircissements...* Et il refuse que l'opinion plus probable puisse toujours prévaloir sur le doute ou l'hésitation l'accompagnant. Il réduit le scrupule contre lequel on peut agir à une crainte due à des apparences, et telle qu'on la trouve chez qui même a la foi ou la science du contraire. La suite de la dispute et certaines décisions qu'y défend l'auteur (par ex., sur l'obéissance due au prélat ou la conduite de l'époux pris de doute sur la validité de

son mariage) accusent la même tendance, où semble dépréciée la probabilité médiévale règle d'action, bien qu'y soient rectifiés les excès ou dangers de l'interprétation bénigne analysée ci-dessus. Adrien admet d'ailleurs fort bien que le dissentiment des docteurs n'entraîne pas infailliblement le doute, et donc l'obligation du plus sûr, chez tous les intéressés. *Quæstiones quodlibeticæ* xii, Paris, 1531; *Quodlib.* ii, fol. 21-11. Au passage d'Alexandre de Halès relevé plus haut (col. 422), on comparera chez Adrien l'étude de ces doutes dont l'une et l'autre issue semblent rencontrer un péché; il les décide selon le moins dangereux combiné avec le moins vraisemblable : mathématique assez subtile, comme il le reconnaît lui-même. *Ibid.*, et surtout *In IV^{um} Sent., circa sac. pænit.*, 1^o *De restitut.*, § *Quia jam dictum est sq.*, Venise, 1522, fol. 46 sq.

2^o *Jean Major.* — Sans nous arrêter à Gabriel Biel († 1495) dont le Commentaire sur les quatre livres des *Sentences* ne semble contenir rien d'important sur notre sujet, mentionnons un passage de Jean Le Maire († 1540), dont le Commentaire révisé du IV^e livre paraît à Paris en 1516. Sur la question de savoir quel parti prendre en cas d'opinions divergentes, il conclut qu'en matière morale il faut tenir le plus sûr, qu'on a le choix si les opinions en présence sont également certaines, que le prudent suivra l'opinion des sages plutôt que l'avis de quelques-uns. *Johannis Majoris in Quartum Sententiarum*, Paris, 1516, q. ii, in prologum, fol. ii.

3^o *Les commentateurs de saint Thomas; Cajétan.* — Les premiers commentaires publiés de la *Somme* de saint Thomas, au commencement du xvi^e siècle, reviennent sur ces mêmes questions, à la vérité assez brièvement.

En 1511, le dominicain allemand Conrad Koellin, avec l'approbation du maître général de son ordre, Thomas Cajétan, publiait son enseignement de l'université de Heidelberg sous la forme d'un commentaire littéral et complet de la I^a-II^a de saint Thomas; le commentaire de Cajétan lui-même sur cette partie de la *Somme théologique* est daté du 29 décembre 1511. Sur les origines de ce genre nouveau, voir l'art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. vi, col. 889-890, 905-908. On sait que, dans cette I^a-II^a, les art. 5 et 6 de la q. xix intéressent la conscience. Dans le commentaire de Koellin on ne trouve à cet endroit sur la conscience douteuse que la mention suivante, où saint Antonin a l'honneur d'être cité comme le maître en la matière :

Nota etiam de ista materia an aliquis conformans se conscientie dubie in his que sunt peccata mortalia peccet. Vide D. S. Quodlib. viii, a. 13, ita quod tenens veram opinionem, dubitat autem de ejus veritate, dicitur quod sic. Vide de ista materia ad longum in domino Antonio... Expositio commentaria prima... in I^a-II^a Ang. Doct. Thomæ Aq., Venise, 1589, p. 164.

Quant à Cajétan, il se contente sur le même endroit d'une réflexion relative à la déposition de la conscience erronée. Pas n'est besoin, dit-il, qu'on soit alors capable de se faire une raison contraire; il suffit qu'on n'accepte pas cette erreur, fût-ce pour le déplaisir qu'elle cause. On agira alors impunément à l'encontre de ce qu'elle prescrit. L'exemple qu'il invoque donne son sens exact à sa proposition. Originale et intéressante, quoique d'une portée limitée, elle ne sera pas retenue dans la théologie morale.

Mais nous sommes avertis par ailleurs de l'intérêt porté par ces deux maîtres thomistes au problème de la conscience douteuse. Plusieurs fois, sur des questions pratiques, Koellin a consulté Cajétan, qui semble avoir eu pour lui de l'estime. Voir dans les *Opuscula* de Cajétan, t. i, tr. XXXI, resp. 11-14. L'une des consultations s'énonce précisément : *Quid importat scrupulus conscientie quo stante licite operamur oppositum. Loc. cit.,*

resp. 13, datée du 9 février 1521, dub. vii, Venise, 1596, p. 132. Sur quoi, Cajétan rapporte les deux opinions qui lui semblent avoir cours sur le sujet : ceux qui distinguent la quantité d'ambiguïté et permettent d'agir selon ce que l'on croit davantage licite, où nous reconnaissons le groupe précédemment étudié; ceux qui exigent une certitude absolue en faveur du parti moins sûr, faute de quoi on se jette dans le péril : si l'on peut agir à l'encontre de son scrupule, c'est qu'il n'est pas une hésitation véritable mais apparente, où nous reconnaissons le *Quodlibet* II d'Adrien VI. Cajétan pour son compte propose une distinction où peut être sauvée la vérité de chacune des deux parties : celle du doute spéculatif et du doute pratique. Le premier regarde le genre même de l'action en cause : est-il permis de jouer de la musique le dimanche? Le second concerne l'action particulière avec ses circonstances concrètes : m'est-il permis aujourd'hui dimanche de jouer de la musique, telle ou telle circonstance intervenant? Or, tandis qu'on ne peut passer outre au doute pratique (satisfaction à la seconde opinion), il advient qu'on puisse agir à l'encontre du doute spéculatif (satisfaction à la première opinion); car celui-ci n'est pas exclusif d'une certitude pratique, laquelle suffit à l'action (comme il advient en revanche qu'on ait, avec une certitude spéculative, un doute pratique, et l'on est alors lié par celui-ci).

L'intérêt principal de la distinction est d'élucider le doute lui-même, général ou particulier, et de signaler la relative indépendance de ces deux plans de la connaissance morale; en ce sens que, dans le passage du général au particulier, de l'action considérée en sa nature à la même action considérée en l'une de ses réalisations concrètes, toutes sortes d'éléments peuvent intervenir qui modifient le jugement particulier sans toucher au jugement général. C'est enregistrer un caractère fréquemment vérifié de la connaissance morale. Et pratiquement on se guide sur l'appréciation particulière, qui est en effet la règle immédiate de la conduite. Distinction où se trahit de la part de Cajétan son intelligence formelle des choses (la conscience est *applicatio ad opus*), et qui permet de décider maints cas où l'on se laisserait prendre à un doute spéculatif sans s'aviser que l'enquête morale n'est pas toujours épuisée quand on peut dire : tel genre d'action est peut-être défendu. Prenons seulement garde que les mots de spéculatif et de pratique, ainsi que la compatibilité du doute spéculatif avec la certitude pratique (et réciproquement, ne l'oublions pas!) n'ont pas du tout chez Cajétan le sens qu'ils recevront bientôt chez les moralistes; car le passage du spéculatif au pratique est chez Cajétan, nous l'avons dit, celui du genre au cas singulier dans le genre, par des voies d'information objective mais plus circonstanciée; chez ceux-là, il sera l'évasion hors du doute particulier lui-même, étrangement qualifié de spéculatif, et par des voies qu'à ce point de notre histoire nous n'imaginons pas encore. Une fois de plus, en ces matières morales, les mêmes mots recouvriront des doctrines sans commune mesure.

II. LA SCIENCE DES « *SUMMAE CONFESSORUM* ». Ce genre, dont nous avons dit l'origine, prospère sans défaillance dans la période qui nous occupe. Voir Dietterle, art. cit.

1. *Sommes diverses*. La *Summa de casibus conscientiae* d'Astesanus d'Asti, O. F. M., publiée en 1317, est un ample ouvrage où les théologiens sont cités en assez grand nombre. Vers le même temps, un frère mineur français, Durand de Champagne, confesseur de la reine, écrit une *Summa collectionum pro confessionibus audiendis*, où il entend faire face à des cas nouveaux et tenir compte du VI^e livre des *Décretales*. La matière morale y est partagée selon les péchés capitaux

et devrait l'être aussi, d'après le prologue, selon les dix commandements; mais on ne retrouve guère cette dernière division dans le corps de l'ouvrage. Cette Somme ne semble avoir connu aucune diffusion. La destination de ces livres s'accuse en celui d'un frère prêcheur, que l'on croit être un Allemand, hardiment intitulé *Summa rudium* (vers 1334-1338); rien d'original dans le contenu, certes, mais un ouvrage bien adapté aux *sacerdotes simplices et minus periti*, à qui il est expressément adressé. Il faut rattacher au même genre une compilation alphabétique du dominicain Raynier de Pise († 1351), que rééditait encore Nicolaï à Lyon en 1654, et que l'on connaît sous le nom plus pompeux de *Pantheologia* (cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 661-662). Un autre dominicain pisan, Barthélemy a Sancto Concordio, est l'auteur de la *Summa confessorum*, dite *Pisana* (1338), qui supplantera pour un siècle environ les *Sommes antérieures*. Alphabétique, elle dut son succès à son maniement facile, et surtout, mis à part l'ouvrage inconnu de Durand de Champagne, elle était la première qui tint compte des déterminations du *Sexle* et des *Clémentines*. Elle devait recevoir en 1444 un *Supplementum* du franciscain Nicolas d'Ausimo, grâce à quoi elle prolongera sa carrière de plusieurs dizaines d'années. Les versificateurs continuent à réduire en hexamètres ces matières médiocrement poétiques; on signale une *Summa metrica* de la première moitié du XIV^e siècle, et vers le milieu du même siècle, offerte elle aussi à la clientèle des clercs pauvres d'argent comme de science, la *Summula de Summa* (ou *Summa pauperum*) qui résume saint Raymond de Peñafort. L'une et l'autre sont d'origine allemande. A son tour, un frère prêcheur de Cologne, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, donne un *Manuale confessorum metricum*, où il combine le procédé de versification avec l'ordre alphabétique des matières. Le genre s'entretient donc par ces variantes dans l'exposition comme par son adaptation aux développements du droit canonique. Il ne laisse pas de trouver beaucoup de lecteurs ou plutôt d'usagers.

De la *Summa moralis* de saint Antonin, dont nous traitons ci-dessus et qui, nous l'avons dit, n'est qu'un exemplaire amplifié de ce même genre, dérivent les divers écrits du même auteur plus immédiatement destinés à l'information des confesseurs; production assez confuse qu'a démelée P. Mandonnet, art. ANTONIN (*Saint*), t. I, col. 1452-1453. Ces publications brèves et commodées, latines et italiennes, ont été des plus répandues. Ouvrages du même type, l'*Interrogatorium* de Barthélemy de Chaymis († 1496) et le *Confessionale* de Rosemond. S'est imposée à son tour, succédant à la *Pisana* et à son *Supplementum*, que d'ailleurs elle utilise beaucoup, la Somme du frère mineur italien Ange de Clavasio, dénommée l'*Angelica* (entre 1471 et 1484). Elle adopte l'ordre alphabétique, dont la vogue est désormais consacrée : on le retrouvera dans toutes les *Sommes* célèbres qui vont suivre. Elle s'enrichit du procédé de l'interrogation. Sur la méthode et l'esprit, le prologue fournit une déclaration intéressante : cet ouvrage concernant le for de la conscience, dit l'auteur, il est arrivé qu'on n'ait pas suivi l'opinion commune des docteurs, surtout canonistes et légistes, quand elle n'a pas semblé convenir à la vérité de la conscience et de la théologie, *conscientiæ et theologicæ veritati*. *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXVII, p. 300, note 2. Contemporaine de celle-là est la Somme d'un autre mineur italien, Baptista de Salis, dite *Baptistiana*. L'une et l'autre furent les sources principales d'où le frère prêcheur Jean Tabienis tira en 1515 sa *Summa de casibus conscientiae*, appelée *Tabiana* ou *Summa summarum*. L'auteur est un professeur de Bologne, qui dédia son ouvrage à Cajétan. A la différence de son devancier de l'*Angelica*, il semble avoir de ses fonctions

de casuiste une idée plutôt juridique puisqu'il déclare dans le prologue que, pour vivre comme le requiert notre béatitude, on ne peut rien trouver de plus à propos que de connaître les moyens d'embrasser la vertu et d'éviter le péché, toutes choses relevant de cette discipline qui explique le droit divin et pontifical. *Ibid.*, t. xxviii, p. 404. Un dessein de discussion et de concordance des opinions est annoncé dans le même prologue. Mais, par une fâcheuse coïncidence, paraissait en même temps que cet ouvrage une *Summa summarum de casibus conscientiae*, due à Sylvestre Prierias, autre prêcheur italien, et dont la popularité fut aussitôt considérable. Elle ne devait pas être imprimée moins de quarante et une fois. Elle contient en ordre alphabétique sept cent quinze articles, couvrant l'équivalent de huit cents pages in-4°. On s'accorde à reconnaître dans la *Silvestrina* l'aboutissement du genre inauguré au xiii^e siècle et comme la somme accomplie de la casuistique élaborée depuis lors dans l'Église. Sur ce dernier auteur, voir la dissertation de Michalski, *De Silvestri Prieratis ord. præd. Mag. S. Palatii vita et scriptis*, Münster, 1892.

Car, pour répondre aux nécessités du ministère de la confession activement exercé, et à travers la littérature dont nous avons fait une recension sommaire, il s'est formé peu à peu dans l'Église une casuistique véritable. Le mot n'existe pas encore, mais nous avons vu plusieurs de ces ouvrages s'intituler *Somme des cas de conscience*. Il s'agit avant tout de poser des cas et d'en fournir la solution. Pour le mieux faire, on écrit même en ce temps-là, outre les ouvrages généraux mentionnés, des traités consacrés à quelque problème spécial et embarrassé, comme le *Septipartitum opus de contractibus*, édité en 1500 à Haguenau par Conrad Summenhart, professeur à Tubingue. Les informations des uns et des autres sont prises principalement au droit ecclésiastique, sans négliger les données convenables de la théologie. Et comme, d'un auteur à l'autre, il y a, nous l'avons vu, de larges et constants emprunts, comme ces livres ont reçu la consécration de l'usage et sont devenus les guides écoutés de la multitude des confesseurs, on peut dire que nous assistons depuis le commencement du xiii^e siècle, parallèlement à l'effort théologique qui se poursuit (plus faiblement il est vrai depuis cette grande époque), à l'introduction dans le monde chrétien d'une casuistique à peu près unanime et selon laquelle les mœurs des fidèles sont effectivement réglées. Au terme de cet effort, chez un Sylvestre Prierias par exemple, l'étendue de cette casuistique est considérable : avec le temps se sont introduits dans les *Sommes* non seulement des amendements de forme et d'exposition, mais un enrichissement de la matière traitée, au risque de rendre moins maniables des volumes destinés cependant à de fréquentes et faciles consultations.

Nous avons dit la réputation de sévérité d'un saint Raymond de Peñafort. En son ensemble, cette première casuistique chrétienne passe communément pour grave et sérieuse (par ex. : art. *Casuistik*, dans le *Kirchenlex.*, 2^e éd.; Müller, *op. cit.*, p. 109-117). Quant à notre problème, elle le traite comme nous l'avons vu faire aux autres auteurs. On peut le vérifier chez le dernier des sommistes, qui reprend les thèmes de ses devanciers, avec des compléments et des éclaircissements.

Sous le mot de *conscientia*, la *Silvestrina*, sauf une recommandation de saint Antonin, nous offre peu à retenir. Sous celui de *scrupulosus*, tout est pris des pages de ce même auteur (voir ci-dessus), dont nous voyons qu'il devient comme le docteur classique de la conscience scrupuleuse, avec l'addition d'un texte juridique du xiii^e siècle dans le même sens. Sous la rubrique *De dubiis facti et juris* est exposé l'axiome tutio-

riste, moyennant une double distinction dont l'une partage le doute en *probabile* et en *scrupulosus* (prenons décidément notre parti de ces mots). Le dernier doit être déposé sur le conseil d'un homme de bien et quand même on doute si l'on a présentement affaire à un doute scrupuleux. Tandis que le doute probable est celui dont Antonin dit, avec les gloses du droit, qu'il y a péché grave à n'en pas tenir compte, vu le risque couru du péché mortel. Sur quoi Sylvestre ajoute ces remarques : dans le cas où l'opinion plus sûre est notablement moins probable, on peut ne pas la choisir, puisque aussi bien il n'y a plus de doute; si elle est moins probable, mais non notablement, même alors il n'y a pas nécessité de la choisir; car c'est pour un tel cas que s'entend le texte d'Albert le Grand exemptant de l'obligation la conscience douteuse ou ambiguë (on notera cette exégèse qui lit ici non la condamnation du tutorisme, mais la permission de suivre une probabilité); mais, si la probabilité est égale des deux parts, il faut choisir nécessairement la plus sûre, à cause du péril. Au mot *lex*, nulle trace d'une non-obligation de la loi douteuse. Sous celui d'*opinio*, après une exacte mise au point de cet état de l'esprit, deux questions : A-t-on le droit de suivre l'opinion de son docteur, laquelle en réalité se trouve être fausse? La réponse est affirmative, mais entourée de circonstances montrant bien qu'on n'entend pas justifier une liberté d'opiner à plaisir. Quelle opinion choisir quand il y a diversité? On répond par une topique, où l'auteur tâche d'évaluer et de comparer la force persuasive de la loi, de l'ancienneté, du sentiment commun, des théologiens, des juristes, des quatre Pères de l'Église, du concile général, du pape. Nous y retrouvons le même soin grave de l'établissement d'une opinion, déjà remarqué chez des auteurs précédents. Sous le mot de *probabile* (absent de la *Baptistina* comme de l'*Angelica*), la distinction d'un sens juridique, où le mot s'oppose à l'*occultum* et désigne ce qui peut être prouvé par témoins, et d'un sens intellectuel, *ut est quid pertinens ad opinionem*. Sur ce plan, il signifie ou bien l'objet même de l'opinion auquel on adhère, ou bien la cause de l'opinion motivant l'adhésion. Acception toute classique du mot. Sur l'usage du probable en morale, Sylvestre affirme avec Gerson, d'après Aristote, que ce genre de certitude est justement celui qui convient à cet ordre du savoir. Rien encore que de traditionnel.

L'établissement d'une casuistique considérable ne se fit donc pas dans l'Église au prix d'une rupture avec les règles théologiques élaborées au xiii^e siècle. La cause n'en est pas que ces auteurs inclinent de préférence à la sévérité : Sylvestre vient de nous confirmer leurs dispositions indulgentes. De fait, ces *Sommes*, dès les premières, ont pour le confesseur des conseils de bonté, s'inspirant des recommandations mêmes du IV^e concile du Latran en 1215 : « Que le prêtre soit discret et prudent; à la façon d'un habile médecin, qu'il répande le vin et l'huile sur les plaies du blessé; recherchant avec soin les circonstances et du pécheur et du péché, par où il puisse comprendre prudemment quel conseil lui donner, recourant à diverses tentatives pour guérir le malade. » Mansi, *Concil.*, t. xxii, col. 1010. Ainsi fait notamment Paul de Hongrie, de qui nous citons ce beau texte relatif au confesseur :

Adsit benevolus, paratus erigere et secum onus portare; habeat dulcedinem in afflictione, pietatem in alterius crimine, discretionem in varietate; adjuvet confitentem leniendo, consolando et spem promittendo et, cum opus fuerit, etiam increpando; doceat loquendo, instruat operando; sit particeps laboris qui particeps vult fieri consolationis et doceat perseverantiam. Cf. art. cit. de P. Mandonnet.

On comprend le succès qui s'attacha dès le début au ministère des prêcheurs. Ces *Sommes* ne manquent pas davantage d'enregistrer la célèbre *æquilas (epikeia)*,

dans le sens miséricordieux qu'on fit bientôt exprimer à ce mot (voir par ex. la *Silvestrina*; cf. au mot *jus* des recommandations analogues). Les règles de la théologie classique ont donc subi l'épreuve de la pratique. Il est vrai qu'on les a exploitées, nous l'avons dit, dans le sens le plus favorable; mais elles s'y sont prêtées sans se briser. Cette honnêteté des principes dont nous parlions ne s'est pas révélée inconciliable avec les exigences du ministère et les réalités quotidiennes de la vie morale. Au moment où va naître le probabilisme, ce n'est pas seulement une théologie, mais une casuistique qui se sont fixées dans l'Église. Pourquoi deviendraient-elles désormais insoutenables? Avec cela, la tendance propre de ce temps doit nous rendre moins intelligibles, nous l'avons dit, les changements prochains : du moins ceux-ci ne se présenteront-ils plus à nous comme une libération.

2° La « *Summula* » de Cajétan. — Des Sommes continuent de paraître au cours du xvr^e siècle, qui ne déplacent pas les positions acquises.

Le grand Cajétan lui-même n'a pas dédaigné de contribuer à ce genre modeste. Il nous explique qu'après une année de repos, au terme de son labeur des commentaires de saint Thomas, il a voulu composer un ouvrage pour les confesseurs peu instruits. On le lui a demandé pour remédier à l'encombrement et à l'embarras de bien des Sommes en usage. Il a donc fait œuvre de simplification, une *Summula de peccatis*, où l'on suit l'ordre alphabétique. Elle fut terminée en 1523, « parmi les soucis de la légation hongroise », et éditée à Rome en 1525. Rien de notable au mot *conscientia*; pas de mot *dubium* ou *dubitatio*. Sous celui d'*opinio*, un paragraphe de l'usage de l'opinion comme règle des actes, tant intérieurs qu'extérieurs. Quant aux matières morales (distinguées des matières de foi), une affirmation vigoureuse d'abord du tuteurisme, sous la forme d'une interdiction de s'en remettre à l'opinion de n'importe qui, sous prétexte qu'elle est une opinion. Car toute opinion est ambiguë, explique Cajétan, qui contient la crainte de l'autre partie. Et comme on suppose que le choix porte sur la partie moins sûre, il en résulte que l'opération est commise à une règle ambiguë, versant peut-être dans le péché; donc on s'expose au péril de pécher, ce qui est manifestement illicite. Et s'il s'agit d'un péché mortel, il est clair que c'est un péché mortel de faire sciemment une opération dont on doute si elle est mortelle : puisque le sujet aime mieux accomplir sa volonté dans une telle œuvre, même si elle est mortelle, que de s'en abstenir; par là il préfère à la divine amitié cette œuvre, n'ayant cure de la perte que celle-ci lui fait encourir de la divine amitié. En quoi Cajétan ne bannit point, remarquons-le, tout usage du probable, imposant le plus sûr chaque fois qu'on ne possède pas une certitude absolue sur la matière. Car il ajoute aussitôt :

Et hæc intellige de opinione proprie dicta ut diximus, quæ est cum formidine alterius partis, et per se loquendo. Non enim propterea aliquid opinionem tenetur quia diversi doctores contraria sentiunt : quoniam cum huiusmodi contrarietate stat quod una pars sit ratione sufficiente ad moralem certitudinem fulta : et jam non est opinio apud sapientes rationem illam. Sed quia nesciunt multi discernere inter certitudinem moralem et mathematicam omnia quodammodo locant sub opinionibus. Dixi quoque : per se loquendo; quia per accidens contingit nescientes discernere inter notum opinabile et notum certa ratione morali errare et excusari, credentes absque formidine alterius partis viris probis et doctis dicentibus : facile sic, quia potest licite fieri. Non enim excusat Deus ab homine plus quam conditio hominis : quia divina sapientia disponit omnia suaviter.

Cajétan admet donc premièrement qu'on agisse en s'en remettant à une opinion autorisée quand on adopte cette opinion en confiance et bonne foi, sans crainte du contraire. Et, deuxièmement, qu'on agisse

quand on a pu convertir quelque opinion en une certitude morale, comprenant la raison qui la fonde (on notera dans ce texte le sens du mot *opinion*, signifiant les opinions en cours, les avis des docteurs). Sous prétexte qu'on n'a point une certitude mathématique, il ne faut pas pour autant confondre la certitude morale avec une pure opinion. Il est interdit seulement d'agir selon une opinion qui n'ôte pas la crainte du contraire et laisse le risque à courir. Ici, l'opinion dont parle Cajétan rejoint le doute, cette parfaite incertitude où il nous arrive de demeurer devant les avis des autres, tandis que la certitude morale dont il parle rejoint l'opinion, au sens d'une adhésion de l'esprit, fondée en bonne probabilité. Le déplacement du vocabulaire ferait croire Cajétan plus intransigeant qu'il n'est. Il reste qu'il défend qu'on agisse avec la crainte de l'autre partie; or, la probabilité dont nous revendiquons l'usage légitime ne comporte-t-elle pas essentiellement cette crainte? Elle la comporte, en effet, pour autant que la crainte distingue la certitude morale de la certitude mathématique; mais ce n'est pas celle-là que vise ici Cajétan. Elle ne la comporte pas pour autant que cette crainte serait commune à la probabilité et au doute, signifiant une hésitation de l'esprit et la peur de se fixer; et c'est à quoi pense Cajétan. Nous reconnaissons d'ailleurs que cet article de la *Summula* donne un sens très fort à la probabilité dont l'usage est légitime; il accorde donc une grande extension au tuteurisme médiéval, se distinguant par là des moralistes du temps, plus soucieux de le restreindre. Cajétan est indépendant de ceux-ci et il doit certainement davantage à son contact assidu et direct avec saint Thomas. Sous le mot *scrupulorum medicina*, où il a d'ailleurs de sages conseils, il ne dit rien sur cette déposition de la conscience scrupuleuse, si chère aux auteurs que nous avons étudiés. Du moins nous est-il confirmé ainsi qu'il n'y a pas le moindre relâchement d'objectivisme dans la distinction du spéculatif et du pratique naguère proposée par le même Cajétan.

3° Après Cajétan. — L'article de Cajétan semble avoir inspiré Barthélemy Fumus, dominicain italien, dont la Somme, parue à Venise en 1550, a reçu de son auteur le nom pittoresque d'*Armilla aurea* (cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1561). Sous le mot *opinio*, on retrouve le vocabulaire et les décisions que nous venons de lire, avec cette circonstance que l'équivalence du doute et de l'opinion *cum formidine alterius partis* d'une part, de l'opinion *sine tali formidine* et de la certitude d'autre part, est clairement reconnue dans la rédaction. Remarquons-y en outre, en faveur de la conformité licite à l'opinion certaine, cet argument que l'on n'est pas tenu de suivre le meilleur, mais qu'il suffit de suivre ce qui est reconnu bon :

Sed quando format se in opinione alicuius doctoris quam veram credit, licet credat aliam opinionem esse meliorem, non propter hoc exponit se mortali, quia non sequitur aliquod de quo dubitet esse falsum, licet credat minus bonum.

Variante de l'argument découvert chez Nyder et saint Antonin, d'après lequel le sûr est suffisant là même où est aussi le plus sûr, et qui se fonde en définitive sur ce que la sécurité est hors de propos une fois reconnue la vérité d'une action; mais argument dont nous verrons plus loin la fâcheuse déviation. Signalons aussitôt, dans le voisinage de ces Sommes, un pur recueil de cas de conscience publié en langue vulgaire par le dominicain Ét. Razzi, à Florence, en 1578 : *Cento casi di coscienza*. L'action de grâces finale garantit l'inspiration du livre, s'adressant, après Dieu, « à l'angélique saint Thomas d'Aquin et au très docte cardinal Cajétan, son commentateur ».

Au reste, cette littérature commence à devenir à peu près innombrable. Des catalogues en sont établis, où l'on peut s'informer des titres et des auteurs. Il est fort

heureusement superflu d'en faire la recension complète en ce travail, où nous tâchons de suivre le mouvement des problèmes, chacun de ces exemplaires étant fort loin de les faire avancer. Il suffira de signaler l'*Enchiridion* ou *Manuale* (n'est-ce pas la première apparition du mot?) du célèbre canoniste Martin d'Azpilcueta, dit Navarrus, et publié en première édition espagnole à Salamanque en 1557, puis en latin à Anvers en 1575. L'ouvrage fut très répandu, bientôt orné de gloses ou abrégé (cf. Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 344). Il n'est pas une Somme alphabétique, mais il représente une certaine organisation de la matière morale, selon les lignes suivantes : l'âme humaine, la confession, les dix préceptes de Dieu, les cinq préceptes de l'Église, les sept sacrements, l'orgueil et les péchés capitaux, les œuvres de miséricorde, les péchés des divers états, les censures; le tout en vue de la solution « de presque tous les doutes qui surviennent ordinairement dans les confessions au sujet des péchés, absolutions, restitutions, censures et irrégularités ». Peu de différence de cet ouvrage aux précédents, dont il amplifie le genre; mais plutôt accueille-t-il les propositions variées émises par les auteurs sur une même matière, non sans créer peut-être quelque confusion. Voir une analyse de la position morale de Navarrus, comparée à celle d'Antoine de Cordoue († 1578), auteur d'un *Questionarium theologicum*, dans A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck, 1904, p. 23-39. Voir une liste de traités pratiques sur les matières de justice publiés à cette époque, dans Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 132-133.

III. L'ÉCOLE DE SALAMANQUE AU XVI^e SIÈCLE. — On sait la renaissance théologique opérée en ce siècle et en cette université sous l'impulsion de François de Vitoria, O. P., et quelle imposante lignée de théologiens a procédé de lui.

L'école s'est vigoureusement définie. Dans les problèmes qui nous occupent, elle est particulièrement digne d'attention puisque d'elle sortira Barthélemy de Medina, dont le nom a été et demeure attaché aux origines du probabilisme. Il en faut donc suivre l'enseignement, et parmi les questions assez diverses où se retrouve notre objet. La littérature théologique de Salamanque à cette époque est devenue, ces temps derniers, beaucoup plus accessible, grâce aux travaux de critique et d'édition dont cette école a fait l'objet, mais grâce en outre aux controverses dont ses positions morales et son rapport au probabilisme ont été l'occasion. Nous ne pourrions nous dispenser d'observer de près les textes chronologiquement ordonnés, dont l'influence peut tenir à des circonstances de pensée ou de rédaction plus qu'au fond même des doctrines.

1^o François de Vitoria est le chef de l'école. De ses textes intéressant notre problème, le plus ancien peut-être est dans la *reportatio* d'un disciple, publiée en 1561, contenant un cours sur le IV^e livre des *Sentences*, sous le titre de *Summa sacramentorum Ecclesiae*; la fidélité en semble suffisamment garantie (texte dans *Ephem. theol. Lov.*, 1930, p. 56-57). Vitoria traite de la licéité de l'absolution en cas de conflit entre l'opinion du confesseur et celle du pénitent. Deux conclusions : ou l'opinion du pénitent est sans probabilité, et il ne faut pas l'absoudre; ou elle est probable, et il faut l'absoudre, quel que soit le confesseur, ordinaire ou non. N'est donc pas retenue la distinction des deux confesseurs avancée par Godefroid de Fontaines (cf. col. 441) et adoptée par Conrad Summenhart (dans l'ouvrage ci-dessus mentionné, quæst. c; texte dans Ternus, *Vorgeschichte...*, p. 24-25), mais qu'avait omise déjà Pierre de La Palud (cf. col. 442); Vitoria connaissait ces trois devanciers. Par opinion probable, entendons ici une opinion plausible, capable d'être prouvée, ainsi que l'attestent les exemples de l'auteur (chez qui le sens des cas particu-

lier semble très aigu). Vitoria veut en somme qu'on ait égard à la bonne foi du pénitent et, s'il y a de sa part une ignorance (ainsi en va-t-il dans le cas où effectivement il se trompe), à ce qu'il y a d'invincible en elle (puisqu'on ne peut rendre manifeste la vérité); par ailleurs, il est sans complaisance pour une opinion improbable.

Les premiers, nous l'avons vu, Koellin et Cajétan, à l'occasion des art. 5 et 6 de la q. XIX de la I^a-II^a, avaient proposé la question de la conscience douteuse. La méthode du commentaire de la Somme est inaugurée par Vitoria à Salamanque, où elle connaîtra une glorieuse fortune. Sur le même passage, la question de la conscience douteuse est débattue cette fois avec ampleur; désormais nous tenons là l'un des lieux où trouver notre problème. Du commentaire de Vitoria sur la I^a-II^a, nous possédons une *reportatio*, celle du cours professé en 1533 (non éditée; le texte nous intéressant a été publié dans *Ephem. theol. Lov.*, 1930, p. 55-56, d'après le ms. *Vat. lat.* 4630). La question est ainsi posée : Est-ce péché d'agir contre le doute, c'est-à-dire, si l'on a un doute en matière morale, agir contre un tel doute est-il un péché? Elle est donc dégagée du cas particulier de l'incertitude due au conflit des opinions chez les maîtres. La réponse distingue le doute. Un premier membre fait valoir qu'on peut agir selon une opinion probable, donc à l'encontre peut-être d'une autre opinion, probable pour son compte, ayant elle aussi ses chances de vérité. S'il plaît d'appeler cette dernière un doute, on nous permet donc d'agir contre un doute. La formule est nouvelle; la maladresse en était peut-être moindre dans le cours oral du maître. Le fond est assuré. Car en permettant d'agir selon une opinion probable, les auteurs ont toujours accepté qu'on pût agir à l'encontre d'une autre opinion et qui pouvait prétendre de son côté représenter la vérité. En optant pour l'une, on s'oppose à l'autre. Le tout est d'opter à bon escient et de bonne foi. Vitoria ajoute du reste que, si l'on estime une opinion probable et l'autre improbable et qu'on agisse contre la première, on pèche, agissant contre la prudence. Le second membre achèvera de nous persuader. Si le doute signifie une absence d'adhésion de l'esprit, n'inclinant en aucun sens de préférence à l'autre, on pèche en agissant contre son doute, puisqu'on se commet au péril, contre sa conscience : où nous retrouvons, jusque dans la formule même, l'enseignement traditionnel. A ces énoncés généraux, Vitoria (qui en a décidément le goût) adjoint l'étude de quelques cas, d'où il vient à dire qu'on n'a parfois d'autre ressource que de choisir le moindre des deux maux où l'on est cerné, à moins même qu'on ne choisisse n'importe lequel lorsqu'ils sont égaux (mais cela n'arrive autant dire jamais, note l'auteur). Cette règle concerne des consciences faussées, Vitoria se plaçant dans l'hypothèse de leur erreur. Dans les cas envisagés, un saint Thomas aurait certainement dit qu'il faut déposer cette conscience fausse. Le langage est ici nouveau, tenant à la reconnaissance d'une réalité que le Moyen Âge entendait par-dessus tout dissiper.

Un aspect du même problème est repris dans le commentaire de la II^a-II^a, que nous possédons dans une *reportatio* du cours professé en 1535-1536 (éditée dans la *Biblioth. des théol. espagnols* : F. de Vitoria, O. P., *Commentarios a la Segunda secundæ de santo Tomas*, par V. Beltran de Heredia). Sur la question de savoir si la prudence est une vertu, q. XLVII, a. 4, t. II, 1932, p. 358-359, l'auteur défend la thèse de la meilleure théologie dans les termes les plus authentiques :

Ex hoc oritur aliud dubium : an ad bene moraliter agendum sufficiat opinio de agendis... Dico nihilominus quod ad bene moraliter agendum sufficit opinio, ita quod non requi-

ritur scientia nec fides. Probat, quia actiones morales sunt circa contingentia de quibus non possumus habere evidentiam; sed, ut dicit Philosophus, in moralibus debemus esse contenti crassis et humis conjecturis, quae non faciunt evidentiam et certitudinem, sed faciunt quandam apparentiam et certitudinem et humanam probabilitatem.

Suit un texte, d'un tour assez compliqué, pour justifier qu'on peut agir contre le scrupule et la crainte. La rédaction paraît avoir souffert en la *reportatio*, mais l'accident manifestement ne tire pas à conséquence.

Un point particulier est touché dans la *Relectio de iure belli*, dub. III (du 19 juin 1539, éditée dans les *Relectiones theologicae*, Lyon, 1557; le texte en cause dans *Ephem. theol. Lov.*, loc. cit., p. 53-54). Le sujet doutant de la justice d'une guerre doit-il la faire et obéir à son prince? Le cas en est décidé par l'affirmative depuis Gratien, au nom d'un texte d'Augustin et pour des raisons qu'il n'est pas difficile d'établir. Cajétan avait adopté cette solution dans la *Summula*, sous le mot *bellum*. Vitoria la défend contre l'opposition d'Adrien VI en des termes sages, qu'il conclut sur cette remarque, où nous avons une mise en œuvre excellente de la distinction du doute spéculatif et pratique, dans le sens que nous avons dit être celui de Cajétan :

Adrianus autem videtur errasse in hoc quod putavit, si dubito an bellum sit justum principi, vel utrum sit causa justa huius belli, quod statim consequitur quod dubitem utrum liceat mihi ire ad hoc bellum nunc. Fateor enim quod nullo modo licet facere contra dubium conscientiae; et si dubito an liceat mihi facere hoc necne, pecco si faciam. Sed non sequitur: dubito an sit justa causa huius belli, ergo dubito an liceat mihi bellare vel militare in hoc bello. Imo oppositum sequitur. Si enim dubito an bellum sit justum, sequitur quod licet mihi ad imperium principis mei militare. Sicut non sequitur: licet dubitatur an sententia iudicis justa sit, ergo dubitatur an liceat sibi exequi sententiam. Imo scit quod tenetur exequi. Et idem est de hoc dubio: dubito an liceat sibi uxorem meam, ergo teneor et reddere debitum.

2^o Melchior Cano succéda à Vitoria dans la chaire de Prime. Son commentaire de la 1^a-II^a, « reporté » d'après un cours professé vers 1545, contient un long développement sur la q. XIX, a. 5 (édité pour l'essentiel d'après le ms. *Val. Ottob. lat. 289*, dans *Ephem. theol. Lov.*, loc. cit., p. 57-62). Deux questions, amélioration sur Vitoria, sont distinctement posées et résolues. La première est de savoir si l'on peut agir contre le doute, entendu au sens classique. Et la réponse principale est que, si l'une des parties est sûre, il faut la suivre. À quoi Cano adjoint d'autres réponses dans lesquelles il renchérit sur les cas, proposés par son prédécesseur, où l'on est pris entre deux maux. La seconde question est de savoir si l'on peut agir contre l'opinion. Sont ici clairement distinguées l'opinion au sens d'un avis défendu par certains et l'opinion signifiant une adhésion de l'esprit. Quant au premier sens, où il y a entre docteurs diversité d'opinions probables, chacune est sûre au for de la conscience. Cano n'exige rien d'autre. Nous approchons nettement de B. de Medina, qui dira : même si l'une de ces opinions est moins probable, on peut la choisir. Cano vient de faire un pas vers le probabilisme. Il permet qu'on agisse d'après quelque opinion probable des autres, sans spécifier la nécessité d'une adhésion de l'esprit à l'opinion choisie. Peut-être ne l'exclut-il pas, mais il fallait le dire. Que l'on compare cette proposition avec le *Quodlib.* VIII, a. 13, de saint Thomas, où le problème est justement de prendre parti entre des opinions contraires; qui ne le peut, qu'il agisse au plus sûr. Ériger en règle d'action une opinion détachée de l'esprit du sujet agissant est une façon de parler dont nous verrons qu'elle exprime à merveille l'un des présupposés du probabilisme. S'il advenait, ajoute Cano, que l'opinion fût en faveur d'une action périlleuse et en même temps soutenue par de moindres docteurs, il n'est plus permis de la

suivre. Quant au second sens (opinion = adhésion de l'esprit), si l'on craint que l'action ne soit illicite et qu'il n'y ait point péril à ne pas la faire, qu'on l'omette. Si l'on juge qu'elle est permise, en présence même des opinions partagées à ce propos, et quoique le contraire soit plus sûr, on peut la faire. Suivent dans le même article quelques autres cas où la contribution propre de Cano est moins importante.

3^o Dominique Soto. — Maints ouvrages de ce théologien, successeur du précédent, engagent notre question.

Sa *Relectio de ratione legendi et detegendi secretum*, tenue à Salamanque en 1552, est l'ample étude, comme l'annonce le titre, d'un cas de conscience, nous confirmant l'intérêt des théologiens de cette école pour les problèmes de la pratique morale. La question générale du doute y est débattue dans les termes plus concrets appropriés à ce cas (membr. III, q. II, Venise, 1590, p. 271-288). L'inférieur doit-il obéir à son supérieur lui commandant de révéler un secret, alors qu'il doute que le supérieur ait le droit de lui en donner l'ordre? L'analyse révèle cette situation fort complexe. S'il n'y a pas péril à répondre, qu'on obéisse; l'intervention du prélat fait alors pencher le doute en sa faveur. S'il y a péril à répondre, c'est-à-dire danger d'un mal qu'on ne peut vouloir sans pécher, qu'on évite de le faire. S'il y a péril enfin dans l'une comme dans l'autre conduite, qu'on choisisse la moins périlleuse. Les explications de Soto font ici fortement valoir le rôle de la sécurité en morale. Mais si les crimes dont le supérieur tente de s'informer sont tels qu'ils tournent au dommage public, comme la trahison, les cas de lèse-majesté, l'hérésie et autres semblables, alors, dans le doute, il vaut mieux révéler que celer. En somme, un bel exemple de discussion circonstanciée et objective d'un cas malaisé.

Le traité *De iustitia et iure*, édité à Salamanque en 1556, est d'une richesse casuistique extraordinaire. Peut-être inaugure-t-il en théologie (on notera au prologue d'intéressantes considérations méthodologiques sur ce genre d'études) les importants travaux auxquels s'appliqueront sur la même matière Lessius, Bañez, J. de Lugo, etc. Plusieurs passages y doivent être relevés. Quand le droit est douteux et qu'il y a plusieurs opinions entre les docteurs, le juge ne peut-il suivre tantôt l'une, tantôt l'autre, au gré de ses amitiés? L. III, q. VI, a. 5, Lyon, 1559, p. 196-197. Il se conformera à l'opinion plus probable. Dans la spéculation et pour l'exercice de l'esprit, il est permis de défendre le probable contre le plus probable; mais non dans la pratique, où est en jeu l'intérêt d'un tiers. Quand les opinions sont également probables, ce n'est pas une faute manifeste de choisir tantôt l'une, tantôt l'autre; il est difficile néanmoins de le faire sans scandale. Pour ce dernier cas, ne retrouvons-nous pas chez Soto cette position déjà signalée chez Cano : la permission de choisir entre des opinions, d'ailleurs probables, mais qui ne semblent pas adoptées par l'esprit? Soto est alors réservé, mais on eût préféré qu'il tranchât en faveur du plus sûr l'indécision du juge. Même tolérance dans un autre passage, l. VI, q. I, a. 6, fin, p. 404-406 : au terme d'une discussion sur les monts-de-piété, où Soto estime usuraire l'usage d'exiger des emprunteurs une rétribution pour la garde de leur dépôt, il observe que l'Église n'a pas tranché le débat. En quoi elle ne laisse pas les âmes en péril puisque, lorsqu'il y a des opinions probables entre graves docteurs, qu'on suive l'une ou l'autre, on a la conscience en sûreté. Sur l'époux doutant de la validité de son mariage, Soto accepte la solution traditionnelle, mais en ajoutant que, s'il cherche à résoudre son doute et n'y parvient pas, il peut alors non seulement rendre, mais demander le *debitum*. L. IV, q. V, a. 4, p. 236 sq. Ailleurs est étudié le cas de l'enfant qui a fait un vœu avant l'âge légal

de la puberté. L. VII, q. III, a. 2, p. 500. On ne le regardera comme lié en conscience que si l'on est certain qu'il eût alors l'âge de raison. Soto se justifie de ne pas trancher pour cette fois le doute en faveur du vœu, en disant que, sauf preuve contraire, il y a lieu dans ce cas de suivre la présomption du droit; que le principe de possession joue ici à l'avantage de la liberté de l'enfant; enfin, que cette solution est favorable plutôt que contraire au vœu, celui-ci étant chose trop importante pour qu'on s'y croie lié si on ne l'a émis en toute raison. Vasquez reprendra sévèrement Soto de cette solution. Il est difficile en effet de n'y pas voir, ainsi que dans la précédente, au moins une tendance à échapper au tutorisme qui semblerait devoir régir ces cas.

Le cas du confesseur et du pénitent d'opinions contraires paraît au commentateur *In IV^{um} Sent.*, dist. XVIII, q. II, a. 5, Douai, 1613, p. 448-449. La solution est traditionnelle, appuyée de cette explication que le confesseur absolvant son pénitent dont l'opinion est probable entre docteurs sérieux agit bien au rebours de sa propre connaissance spéculative, mais non de sa conscience, laquelle en effet doit avoir égard à l'opinion d'autrui, qui a sa probabilité.

La tradition se poursuit à Salamanque d'annexer aux articles cités de la I^a-II^e l'étude de la conscience incertaine. Le commentateur de Soto serait un cours enseigné entre 1547 et 1554. Le passage qui nous intéresse a été édité par Ternus, *Vorgeschichte...*, p. 54-61, d'après le ms. *Monac. lat. 28110*. Y sont distingués le doute, l'opinion, le scrupule. Sur le doute, au sens classique, la règle tuteuriste. Aussi longtemps que l'esprit n'adhère pas, explique Soto, les apparences plus favorables à la partie moins sûre ne sont pas décisives; même alors on optera pour le plus sûr. Et, tentative nouvelle, il évalue la gravité du péché commis par qui enfreint cette règle. Pour l'opinion, l'auteur veut d'abord qu'elle soit raisonnable et sérieuse. On peut alors la suivre, même dans le sens plus dangereux. Par exemple, persuadé que l'on n'a pas le droit de mentir même pour sauver la vie d'un homme, on évitera de mentir quelque péril que cet homme en doive encourir. Le péché toutefois est moindre d'agir contre une telle opinion que d'agir contre une certitude. Quant au scrupule, Soto l'entend comme une crainte de l'opinion contraire, fondée sur une véritable apparence. Ainsi les changeurs, qui ont scrupule au sujet de leur opinion (en effet déraisonnable et fausse). On ne peut agir contre cette crainte. Ces changeurs ne sont pas excusés de suivre leur propre opinion. Mais, dans le cas d'une opinion bien fondée, on ne tiendra pas compte du scrupule, à condition que ce soit sans danger.

Sont remarquables enfin les règles de Soto sur l'usage de l'*epikeia* (au sens propre), où l'auteur rejoint l'enseignement de la théologie médiévale. *De justitia et jure*, I, I, q. VI, a. 8, éd. cit., p. 38-40.

4^e Les successeurs de Soto peuvent moins nous retenir. Pierre de Sotomayor, en son commentaire de la I^a-II^e (cours professé vers 1560-1564; texte d'après le ms. *Val. Ottob. lat.*, 4634 et 363 dans *Ephem. theol. Lov.*, loc. cit., p. 63-64), traite brièvement de la conscience douteuse et du scrupule en des termes qui ne nous signalent rien d'original. Pour Jean Mancio du Corps du Christ, professeur de 1564 à 1576, son commentaire de la I^a-II^e, conservé dans le ms. *Val. Ottob. lat.* 1004, va de la q. XIX, a. 7, à la q. XXI, a. 4; puis de la q. XLIX, a. 1, à la q. LI, a. 2. Ce dernier fut le prédecesseur immédiat dans la chaire de Prime de B. de Medina. Voir l'étude documentée de V. Beltran de Heredia, *El maestro Mancio del Corpus Christi*, dans *La Ciencia tomista*, t. CLI, 1935, p. 7-103.

5^e Conclusion. — Cette lignée de théologiens a donc accordé une grande attention aux problèmes mo-

raux, soit dans les commentaires de la I^a-II^e de saint Thomas, soit en d'autres écrits; ils ont en général le sens et le goût des cas concrets. Leur doctrine est en somme conforme à l'enseignement traditionnel, dont elle ne diffère pas gravement. Quant au doute, ils demeurent gouvernés par l'axiome tuteuriste, quittes à pencher vers une restriction de son usage. Mais le plus remarquable ici, par rapport à l'âge prochain de la théologie morale, est qu'ils n'imaginent point le passage du doute à la certitude par la voie de principes qui auraient cette vertu; du principe de possession, ils n'ont fait en ce sens qu'un usage limité et réservé. Quant à l'opinion, ils la tiennent pour règle légitime d'action, à l'instar de la théologie classique. Et le remarquable, cette fois, est que, autorisant le choix de quelque opinion probable, jamais il ne leur vient à la pensée qu'on puisse agir selon une opinion moins probable. Pour ces raisons, il faut maintenir qu'il y a une différence essentielle entre l'école de Salamanque jusqu'en 1576 et ce qu'on appellera le probabilisme.

Par ailleurs, et cette conclusion établie, on observe chez eux, à la faveur sans doute d'un vocabulaire indécis ou même équivoque et d'autant que leurs formules générales sont le plus souvent dépendantes des cas particuliers qu'ils traitent, des propositions dont on comprend que le probabilisme ait reçu l'influence. Ainsi acceptent-ils l'erreur ou l'ignorance invincibles plus promptement que les théologiens médiévaux, d'où la règle du moindre mal constante chez eux. Ils font un usage judicieux de la distinction du spéculatif et du pratique, s'en tenant aux conditions du cas en cause; mais d'autres ne s'aviseront-ils pas de systématiser le procédé? Ils s'intéressent aux cas d'ailleurs anciens du confesseur et du pénitent d'opinions contraires, du sujet doutant de l'ordre de son prélat, du citoyen incertain du bon droit de son prince entreprenant la guerre: tous cas bien résolus; mais des exemples sont ainsi consacrés où il est permis d'agir selon une opinion autre que la sienne. Il se trouve que cette fois nos théologiens n'ont pas laissé à leurs successeurs le soin de tirer cette conséquence. Eux-mêmes accordent qu'on agisse en général selon quelque opinion, sans marquer expressément que la sincère adhésion de l'esprit est alors de règle. Aux textes mentionnés ajoutons celui-ci de Thomas Mercado, un de leurs contemporains, témoignage d'une attitude assez répandue dans ce milieu de Salamanque (dans la *Suma de ratos y contratos*, Salamanque, 1569, I, II, c. v; texte dans *Eph. theol. Lov.*, loc. cit., p. 64-65): « Quand, à propos d'un contrat, il y a de bonnes opinions pour l'une et l'autre partie entre docteurs, chacun est libre de suivre celle qu'il choisira. » Certes, nos théologiens parlent alors d'opinions probables; mais le notable est qu'ils n'exigent point de la part de l'esprit la reconnaissance de la vérité dans l'opinion préférée. Ils substituent un choix libre au devoir de se faire une opinion raisonnable. Ils envisagent une action morale qui ne procède plus d'une conviction intérieure. On croirait percevoir chez eux quelque chose de cet « extrincécisme » qui règle une action sur un avis étranger, non plus sur le jugement propre de l'agent, fût-ce un jugement fondé, à défaut de raisons bien comprises, sur l'autorité de plus doctes, mais agréé comme l'expression de la vérité. D'où chez nos théologiens l'importance nettement accrue des docteurs, de qui les opinions font loi. On est sur le point de rendre inutile la topique traditionnelle qui permet de « déposer sa conscience » et de prendre sagement parti, topique dont nous avons vu combien jusqu'alors elle est à l'honneur parmi les moralistes. Nous croyons que là est le point de plus grande proximité entre l'école de Salamanque avant Medina et le probabilisme. Peut-être

cette influence dépasse-t-elle leur intention, mais ils l'ont exercée.

Jointes aux réflexions déjà faites en ce chapitre, celles-ci nous donnent peut-être la juste idée de ce qu'on appelle parfois la préparation ou la préhistoire du probabilisme. Jusqu'au temps où nous sommes, il n'y a pas de probabilisme, et les positions fondamentales des théologiens comme des casuistes ne vont pas en ce sens. La théologie médiévale que nous avons décrite régit encore l'enseignement moral. D'autre part, le phénomène auquel nous allons assister ne sera pas un commencement absolu. Dans l'âge qui le précède, et un peu partout dans la chrétienté, on discerne à quoi il se rattache et comment il a pu apparaître. Il faut tenir ces deux vérités que l'histoire impose et qui se concilient en l'état d'esprit assez divers du plus grand nombre des auteurs que nous venons d'étudier.

Nous avons indiqué à mesure les sources de notre exposé. Quelques travaux l'ont été aussi. Il ne faut plus mentionner ici que la bibliographie récente relative à l'école de Salamanque et à B. de Medina, que l'on cherchera à comprendre l'un par l'autre, afin de mieux déterminer les rapports du dernier avec le probabilisme : M.-M. Gorce, art. MEDINA (*Barthélémy de*), t. X, col. 481; L.-G. Menéndez-Reigada, *El pseudo probabilismo de fray B. de Medina*, dans *Ciencia tomista*, 1928, p. 35-57; J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina*, Paderborn, 1930 (textes et étude); J. de Blic, *B. de Medina et les origines du probabilisme*, dans *Ephem. theol. Lon.*, 1930, p. 46-83 (textes); 204-291 (commentaire); M.-M. Gorce, *A propos de B. de M. et du probabilisme*, dans *ibid.*, p. 480-481; le même, *Le sens du mot « probable » et les origines du probabilisme*, dans *Rev. des sc. rel.*, 1930, p. 460-461; J. de Blic, *A propos des origines du probabilisme*, *ibid.*, p. 659-663.

Ajoutons que tout travail sur l'école de Salamanque est redevable au petit livre fondamental du cardinal F. Ehrle, publié en première édition espagnole, avec corrections et augmentations, par le P. J.-M. March, sous le titre : *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, 1930.

III. L'AVÈNEMENT ET L'ÉTABLISSEMENT DU PROBABILISME (de B. de Medina à 1656).

La période ainsi délimitée est communément reconnue comme l'âge d'or du probabilisme, où le système prospère pour ainsi dire sans opposition après s'être donné ses formules essentielles. Celles-ci sont dues principalement à quelques théologiens, chez qui nous les étudierons. Ensuite, nous suivrons la diffusion et l'affermissement du probabilisme jusqu'au moment où l'histoire s'en compliquera de sérieuses résistances. I. Les grands initiateurs du probabilisme. II. Prospérité du probabilisme (col. 481). III. Les premières résistances (col. 497).

I. LES GRANDS INITIATEURS DU PROBABILISME.

Au nom de Barthélémy de Medina, infailliblement cité aux origines du probabilisme, il y a lieu d'en joindre quelques autres, sous peine de n'obtenir, comme nous verrons, qu'une idée incomplète d'un système auquel ce théologien concourut effectivement mais partiellement.

1^o *Barthélémy de Medina*. — Selon la tradition de ses prédécesseurs dans la chaire de Prime à Salamanque, Barthélémy de Medina a commenté la *Summe théologique* de saint Thomas; à la différence de ses prédécesseurs, il a lui-même publié son enseignement, sur l'ordre formel qu'il en reçut de son maître général. *L'Expositio in Iam-II^{am}* parut en 1577. Sur les art. 5 et 6 de la q. XIX est développée cette fois encore, mais plus copieusement que jamais, l'étude de la conscience. La proposition fameuse, qui fit désormais de Medina un signe de contradiction parmi les moralistes, y est contenue. Nous suivrons d'aussi près que possible l'exposition de l'auteur, en vue de le comprendre tel qu'il est (dans l'édition de Venise, 1580, p. 173-179).

L'étude de la conscience procède selon cette divi-

sion : 1. Qu'est-ce que la conscience? 2. Les espèces de conscience. 3. La conscience erronée oblige-t-elle à la suivre? 4. Quel péché est celui d'agir contre sa conscience? 5. Comment et à quoi oblige la conscience? Où l'on reconnaît les problèmes classiques, tels notamment qu'ils s'étaient fixés à Salamanque. La cinquième partie de cette étude doit seule nous retenir. Elle se divise à son tour en six questions distinctes, dont les énoncés ne nous sont non plus inconnus : a) Doit-on déposer la conscience erronée ou la suivre? b) Quel est le moindre péché : agir contre sa conscience ou s'y conformer, supposé que l'erreur en procède d'une ignorance invincible? c) La conscience erronée oblige-t-elle plus que le précepte du supérieur? d) Est-ce péché d'agir contre la conscience douteuse? e) Est-il licite d'agir contre sa propre opinion? f) Est-il licite d'agir contre le scrupule? Les trois dernières questions nous introduisent dans le vif du débat.

1. *Est-ce péché d'agir contre la conscience douteuse?* Sous cette forme, adoptée déjà par D. Soto, reçoit toute sa généralité la question médiévale du parti à prendre entre les opinions contraires. La conclusion principale de Medina est ainsi énoncée : *Dicendum ex certissima theologia quod facere id de quo dubitamus an sit peccatum mortale est peccatum mortale; et facere id de quo dubitamus an sit peccatum veniale, est veniale*.

Reste qu'on entende cette conclusion selon les nombreuses précisions qui vont suivre. Et d'abord, commence Medina, cette règle ne défend pas de s'exposer à la perte de son salut, par exemple en disputant avec les hérétiques ou en communiquant avec des femmes perdues, et l'on ne commet alors aucun péché. Mais la remarque est-elle *ad rem*? Nous constaterons que l'ordre des pensées n'est pas irréprochable chez Medina. En voici aussitôt un nouveau signe : sous l'étude annoncée des doutes dont les deux issues sont périlleuses, on définit des règles intéressant le cas où l'un des partis est sûr. N'insistons donc pas, et contentons-nous d'enregistrer les déclarations de l'auteur à mesure qu'il les livre.

On peut avoir, énonce-t-il, avec un doute spéculatif une certitude pratique. Salamanque avait recueilli déjà cette distinction due à Cajétan. Medina la retient en sa signification authentique, estimant que du jugement général à la décision particulière des considérations surviennent, qui convertissent le doute en certitude. C'est ainsi que le devoir d'obéir au prince dirime un doute sur la justice de la guerre; le principe de possession, un doute sur une légitime propriété ou un légitime mariage : où Medina inscrit sous la distinction susdite des cas traditionnellement débattus. Bien plus, ajoute-t-il, non seulement il est licite d'agir à l'encontre d'un doute spéculatif, mais encore d'une opinion et d'une science évidente. Mais que veut-il donc dire? On le comprend d'après l'exemple qui suit : il arrive qu'un juge condamne selon les règles de la justice un accusé dont il connaît, mais par des voies privées, la complète innocence. Prenons donc garde aux énoncés généraux de Medina, qui sont la formule plus ou moins réussie de solutions particulières fort légitimes. Si le doute, poursuit l'auteur, concerne l'action que l'on va poser et que, des deux partis en question, l'un soit certain, c'est péché de suivre celui qui est douteux, en vertu de la règle : *In dubiis tutior pars eligenda*. Avec cette remarque aussitôt proposée : il faut faire grande attention que cette règle n'est pas toujours vraie. Cette fois encore, que veut-il dire? Les exemples de nouveau le déclarent : si le supérieur impose à son sujet une charge très pénible et que le sujet doute du bon droit de son supérieur, bien qu'il puisse sans danger obéir aussitôt, on lui concédera de vérifier si l'ordre est légitime. Medina emprunte cette décision à D. Soto et il s'avise d'en faire une exception à la règle du plus sûr. De

même, si l'on réclame à son possesseur un bien, encore qu'il puisse le donner sans délai, on lui permettra de vérifier les titres de qui réclame et de s'assurer s'il n'est pas, comme il le pensait jusqu'ici, le véritable propriétaire. Les pensées de Medina sont plus inoffensives que ses formules. Enfin, continue l'auteur, quand le doute atteint les deux partis et qu'on ne peut le déposer, on agira au plus sûr; si aucun des deux n'était sûr, qu'on se range au moins périlleux. Sur cette dernière décision, traditionnelle à Salamanque, Medina signale néanmoins pour son compte qu'entre deux périls on peut aller au plus grand si militent en sa faveur des raisons plus urgentes. La prépondérance des arguments l'emporte alors sur la sûreté; en quoi nous touchons peut-être une différence de Medina à D. Soto, chez qui la sûreté avait grande efficacité; mais l'exemple classique dont la formule est accompagnée (l'épouse doutant si elle doit rendre le *debitum*) ferait hésiter cette fois encore.

Les formules de Medina ne doivent donc pas tromper. Comme ses devanciers de Salamanque et de par tout, il appartient à la tradition tuteuriste, c'est-à-dire qu'il n'a d'autre recours que la *sécurité pour décider le doute pratique*. Entre la théologie médiévale et les déclarations que nous venons de relever, il y a l'intervention de maints cas particuliers auxquels s'est adapté l'axiome tuteuriste; il n'y a pas le passage d'une méthode à une autre méthode. La vieille règle demeure efficace. En cette partie de son commentaire, Medina a recueilli et plus ou moins heureusement classé des solutions reçues, sans prétendre rien innover. On ne l'oubliera pas tout à l'heure; et quoi que ce théologien doive enseigner de la conscience probable, sa doctrine de la conscience douteuse demeure acquise.

2. *Est-ce péché d'agir contre sa propre opinion?* demande maintenant Medina. Il a dans l'esprit le cas du confesseur et du pénitent d'avis contraires. Et il énonce d'abord :

Si quis agat secundum opinionem de qua dubitat an sit probabilis, peccatum committit. Nam qui sic operatur dubitat an illud quod agit licitum sit an illicitum; ergo operatur contra conscientiam dubiam; ergo tenetur non sequi talem opinionem.

Où est adoptée la décision de D. Soto relative à l'opinion déraisonnable, c'est-à-dire à un avis mal fondé, ayant toutes les chances contre lui (comme celui qui approuverait la pluralité des bénéfiques) et qu'on prendrait pour règle de sa conduite. Sous prétexte qu'il est une opinion (l'opinion de certains), on ne s'expose pas moins au péril, vu son improbabilité, *omnino improbabilis*, et l'on pêche comme si l'on agissait contre la conscience douteuse. Voilà du moins écarté un probabilisme extrême. Vient ensuite :

Quando utraque opinio tam propria quam opposita est æque probabilis, licitum est indifferenter utramque sequi.

Autre décision de D. Soto. Medina met en garde contre le danger de scandale attaché à l'usage de cette règle et contre la facile illusion d'estimer également probable ce qui l'est moins, mais répond mieux au désir. Ici, néanmoins, s'accuse cette position de Salamanque selon laquelle l'action se règle sur des opinions extrinsèques, indépendamment de l'adhésion de l'esprit à une vérité reconnue. Avec cela, on voudra bien observer que la présente formule est loin de signifier, en dépit de la ressemblance littérale, ce qu'on appellera plus tard l'équiprobabilisme. Les opinions en cause sont les règles générales de conduite relatives à quelque action : on en permet le choix indifférent. Mais si le doute survenait dans l'application même (étant donnée telle règle adoptée, suis-je ou non tenu de faire ceci?), en ce cas nos théologiens trancheraient pour le plus sûr (voir la réponse de Medina au dernier argu-

ment dans le commentaire que nous analysons). Nous passons à un nouvel énoncé :

Aliquando tenemur agere contra propriam opinionem.

Medina entend alors fournir la règle relative au confesseur trouvant chez son pénitent une opinion contraire à la sienne, mais raisonnable. Rien que de légitime (à rapprocher de la solution donnée plus haut, col. 464, sur le juge qui condamne l'innocent légalement convaincu du crime). Mais l'auteur n'a cure de dissiper les abus auxquelles prêterait sa règle, puisque le voilà aussitôt discutant des sacrements, pour défendre que, dans le cas d'une nécessité ou d'une grande utilité, il est licite, plutôt que de s'abstenir, de procéder à leur administration selon une forme ou une matière qui ne serait que probable, quitte à courir le risque d'invalidité; avec cette formule, inséparable certes du contexte, mais dont on voit assez le danger : *Nam in omnibus negotiis, etiam magni momenti, et in maximam injuriam tertii, licitum est sequi opiniones probabiles.*

Il y aurait de quoi satisfaire le laxisme le plus téméraire s'il fallait entendre ces mots sans précaution. Ils n'ont pas ce sens redoutable dans la pensée de Medina, mais convenons que notre auteur n'excelle pas dans la rédaction de ses formules. A peine a-t-il écrit celle-ci qu'il passe à la *magna quæstio* où sera la fameuse proposition : *Devons-nous suivre l'opinion plus probable, la probable étant alors écartée; ou suffit-il de suivre l'opinion probable?* Sous cette forme distincte et dans cette généralité, la question est nouvelle, posée ici pour la première fois dans l'histoire de la théologie morale. Selon les plus constantes doctrines reçues jusqu'alors, on n'y peut répondre que par oui au premier membre, par non au second. Et Medina le sait bien, lui qui cite en ce sens Sylvestre Prierias, Conrad Summenhard et, qui plus est, dit-il, Cajétan. Il rapporte même un passage entier de D. Soto (à qui ses pages précédentes doivent beaucoup), où est expressément prescrit dans la pratique le choix du plus probable (tiré du *De iustitia et jure*, l. III, q. vi, a. 5, ad 4^{um}; voir ci-dessus). Medina prendra donc parti en connaissance de cause, assumant la responsabilité non seulement d'une solution particulière, mais d'un principe plus général de conduite; car, tout pesé, il décide ainsi :

Certe argumenta videntur optima, sed mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.

Suivent les raisons justificatives. Le texte a été intégralement traduit art. MEDINA (*Barthélemy de*), t. x, col. 483.

La proposition est donc écrite. Le sort en est jeté. Si une opinion est probable, il est permis de la suivre, quand même est plus probable l'opinion opposée. Medina envisage la situation où, à propos d'une action, des opinions ont cours, jouissant de probabilités inégales, les unes étant plus, les autres moins probables. Situation enregistrée, nous l'avons vu, depuis des générations de théologiens et de casuistes. Mais, dans cette situation, Medina considère le sujet choisissant l'opinion selon laquelle agir, non par mode de recherche ordonnée à la vérité, mais en se référant à la probabilité dont cette opinion jouit; non en vue de savoir à quoi adhérer, mais uniquement selon laquelle agir. Cette position est relativement nouvelle, introduite chez les théologiens de Salamanque à la faveur de cas particuliers où importait justement la probabilité dont jouissait une opinion devant l'esprit d'un autre : ainsi par excellence le cas célèbre du confesseur et du pénitent; mais étendue, au moins selon certaines de leurs formules, à toute la conduite morale. Là fut un tournant décisif et, nous l'avons déjà dit, Medina n'en est pas l'initiateur. En cette position, l'on a pu énoncer déjà que, devant deux opinions également probables,

le sujet est en droit de choisir indifféremment l'une ou l'autre.

Quand il écrit maintenant que de deux opinions en cours on peut choisir la moins probable, Medina ne fait qu'abonder dans le sens de ce premier énoncé, sans lequel le sien ne se fût pas aussi aisément affirmé : la même position du problème soutient l'un et l'autre. Avec cela il apparaît que, de sa proposition plus hardie, en la nouveauté qu'elle contient, Medina porte seul la responsabilité. Personne jusqu'alors ne l'a avancée, non pas même à Salamanque, où l'on a dit plutôt le contraire, quelque idée que l'on s'y soit faite du choix d'une opinion. En un sens, Medina pourrait s'entendre : s'il voulait signifier seulement que, des opinions en présence, c'est à l'opinion *réputée* moins probable que l'on peut reconnaître le plus de chances de vérité, délaissant alors celle qui est *réputée* plus probable. Car une diligente et sincère appréciation ne conduit pas infailliblement l'esprit du côté le plus fréquenté et le plus applaudi. Il advient, et le geste en est beau, qu'on opte pour le parti faible, mais où l'on a reconnu une force secrète. Un théologien de la qualité de saint Thomas nous offre cet exemple. Telle n'est pas la pensée de Medina. Il n'envisage pas cette assimilation personnelle et vivante de la vérité. Il n'a pas ainsi posé le problème. Il ne considère que le choix d'une opinion pour agir selon elle (en dépit de l'un des arguments invoqués : *Nam licitum est interius assentiri huic conclusioni...*). Et, dans ce sens, sa conclusion, qui lui est propre, est certainement irrecevable.

L'argument principal de Medina est que l'opinion moins probable, bien qu'il y ait avec elle, pour ainsi dire sur le marché, une opinion plus probable, conserve sa probabilité. L'une a plus de chances d'être vraie, mais il reste à celle-là toutes les siennes. Dire que l'on peut choisir la moins probable — ainsi raisonne-t-il — n'est qu'une conséquence de ce qu'on a toujours dit, peut-être même une autre façon de le dire, savoir que l'homme peut agir selon une opinion probable. Mais l'argument ne fait que découvrir le déplacement signalé du problème moral : il est vrai que la moins probable conserve sa probabilité *en dehors* de l'esprit appelé à juger, mais il est souverainement faux qu'elle la conserve pour l'esprit et dans son adhésion. L'esprit cherche la vérité : qu'elle lui soit proposée selon des voies divergentes, il va où il croit la reconnaître ; le reste ne compte plus. Et quand même la recherche de la vérité se ferait le plus humblement, quand même l'esprit ne pourrait se guider que sur le degré de probabilité dont jouissent en dehors de lui les diverses opinions, selon sa nature il irait vers la plus probable, et la moins probable désormais ne serait plus probable pour lui. Medina manifeste l'artifice du problème posé comme nous avons dit. Jusqu'à lui, le sens des lois naturelles de l'esprit avait empêché cette conséquence. En la tirant, Medina dissipe toute illusion. Il est clair maintenant que les opinions sont ici traitées comme des choses étrangères à l'esprit. On se passe de l'adhésion intellectuelle. On adopte une morale sans pensée. L'esprit n'est plus de la partie. Et quand il compare le cas au choix légitime du bien, préféré cependant au meilleur, Medina confirme ce dissentiment fondamental ; car il s'agit de vérité. Autant il est légitime de choisir le mariage, qui est bon, en délaissant la virginité, qui est meilleure, autant il est contraire à la nature de l'esprit de s'en tenir à ce qui est moins vrai au détriment du plus vrai, ou plutôt de renoncer à la vérité pour se contenter de ce qui a moins de chances de l'être. On peut ne pas poursuivre la perfection et ne point pécher ; mais on ne s'expose pas délibérément à l'erreur sans pécher. Là on suit l'appétit naturel du bien, ici on fait violence à l'appétit naturel du vrai. Il y a, dans le sens qu'on vient de

dire, des degrés dans le bien ; il n'y en a pas dans le vrai, toute question se résolvant en définitive pour l'esprit par le oui ou par le non. Une fois vu ce malentendu initial, la proposition de Medina est irrecevable. En elle on touche déjà ce qui est à notre avis le désaccord irréparable des morales probabilistes et de la théologie classique : celle-ci fait de la vie et de l'action une affaire de vérité ; celle-là, de probabilité pure, c'est-à-dire, en définitive, de convention.

Ce grief formulé, il faut rendre justice à l'intention louable de Medina. Il craint qu'autrement on ne tourmente les consciences, qui seront inquiètes de savoir si elles ont agi selon l'opinion plus probable, dont le discernement est loin d'être toujours facile. Mais cette bonne intention même nous trahit un Medina décidément gagné à l'« extrinsécisme ». Il peut être malaisé de juger les degrés de probabilité des diverses opinions représentées ; mais le tourment est-il si grand de se faire pour son compte une opinion de bonne foi ? Car en cela exactement est notre devoir. Du moins peut-on essayer d'y rendre l'homme moins malhabile, et c'est à quoi s'évertuaient les théologiens d'antan. Il faut dire surtout que Medina ne reconnaît à une proposition la dignité de probable que moyennant certaines conditions, lesquelles, si elles laissent sauf le principe posé, en limitent dans l'usage les effets les plus fâcheux, les applications extravagantes : il veut que cette opinion ait pour elle non seulement des apparences de raison et des partisans, mais des partisans sages et des raisons excellentes. Nous croyons qu'une réserve comme celle-là découvre un auteur encore attaché à la bonne doctrine et tout pénétré des exigences de vérité qui sont celles de l'action morale. Medina serait meilleur que sa thèse ; mais il l'a soutenue, et l'on devait en abuser.

Devant la présente thèse, n'oublions pas l'autre. S'il admet que toute probabilité est une suffisante règle de conduite, Medina n'imagine pas que le doute en soit une et, comme tout le monde jusqu'alors, il a recours dans le doute à la sécurité. Nous l'avons observé ci-dessus. On peut l'observer encore dans la dernière partie de son commentaire sur la conscience scrupuleuse. Il écrit là une fort bonne page, où est assumé une fois de plus le tutorisme de la tradition morale. Pour cette raison, il n'est pas juste de regarder Medina comme l'initiateur pur et simple du probabilisme tel qu'historiquement il s'est développé. Outre la liberté de choisir le moins probable — où Medina porte une responsabilité, encore qu'on dût plus tard démesurerment appliquer ce principe — le probabilisme comporte, nous le verrons, une élimination radicale de ce tutorisme auquel Medina demeure fidèle, le doute étant alors levé par des voies absolument étrangères au théologien de Salamanque. Cette seconde moitié du probabilisme n'est guère moins négligeable que la première, et nous n'en avons pas aperçu jusqu'à présent l'origine.

Outre son commentaire théologique, Medina est l'auteur d'une brève *Instruction à l'usage des confesseurs* (une édition italienne à Rome, 1583). Le conflit d'opinion entre confesseur et pénitent y est résolu d'office comme nous savons déjà. L. I, c. VIII. L'ouvrage contient aussi un chapitre sur la consolation des scrupuleux, apparenté avec l'âge précédent beaucoup plus qu'avec les auteurs probabilistes.

La thèse de Medina se répandit bientôt. Elle semble avoir eu du succès et s'être rallié des partisans. Un témoignage en est dans une dispute quodlibétique anonyme, des environs de 1580, qui se réfère de près à notre auteur. Sur sa provenance, voir Ternus, *op. cit.*, p. 89. Elle est conservée dans la ms. *Val. Ottob. lat. 999*, et le texte ici en cause édité dans *Ephem. theol. Lov.*, loc. cit., p. 74-82. La question et la position de Medina étant ici adoptées, la dispute peut servir d'éclaircisse-

ment sur les intentions du texte que nous avons analysé. On y remarquera avec quel soin est circonscrite cette moindre probabilité légitime : si elle était réputée moins probable par la plupart des docteurs, reconnue par tous comme probable sans qu'aucun ou presque la tint comme plus probable, il ne serait plus permis de la préférer. De plus, distinction omise chez Medina et qui fera son chemin dans le probabilisme, sont exceptés de la permission les médecins et les avocats, lesquels, ou dans le traitement de leurs malades ou dans l'information de leurs clients, doivent s'inspirer de la sentence que pour leur compte ils estiment plus probable; mais l'exception n'est étendue ni aux juges, ni aux conseillers non rémunérés. L'auteur sait donc bien que dans sa thèse générale il tolère d'agir selon l'opinion des autres, indépendamment de la propre opinion du sujet. Bien plus, il va jusqu'à déclarer expressément qu'on peut agir à l'encontre de celle-ci. Reproduisons ce texte, des plus significatifs, où se touche du doigt le divorce de l'action et de la conviction intérieure qui fut notre principal grief contre Medina, où apparaît en même temps le premier gauchissement de la distinction du spéculatif et du pratique, détournée déjà dans un sens réflexe, comme dira le probabilisme :

Proinde vir doctus, cum iudicat hanc opinionem esse minus probabilem, simul cognoscit illam reputari probabiliorē ab aliis doctissimis, iudicatur quod forte ipse deceptus et rectius iudicant alii qui illam censent veriorē. Ergo nihil inordinatum faciet si, praetermissa opinione quam ipse probabiliorē reputat, sequatur aliam quam alii doctissimi reputant esse magis probabilem, quamvis illi non appareat illa maior probabilitas; conformatur enim ipse tunc consensui aliorum doctorum. Ex quo sequitur non esse illicitum per se loquendo facere contra propriam opinionem, non deposita propria opinione; quod quidem non est facere contra conscientiam, quia practice iudicat se posse sequi opinionem quae placet doctissimis viris, licet ipsi speculative displiceat. Nec ei necessarium est quod proprium sensum praefert circa opinionem moralem aliorum doctorum placitis.

N'est-ce point purement exprimé ce qui sera un trait constant du probabilisme? Le consentement des auteurs est substitué à la conviction du sujet. Sous les espèces de la déférence envers les doctes et de la modestie intellectuelle, on risque d'y faire bon marché de la première vertu de l'intelligence, qui n'est point la modestie, mais l'attachement à la vérité. Celle-là n'est une vertu que comme garante de celui-ci. Elle ne l'est plus si on l'entend comme l'indifférence conçue à l'endroit de ce que l'on pense. Nous voilà désormais dans un monde bien éloigné de cette théologie médiévale que nous avons d'abord considérée.

Autre témoignage de l'intérêt pris au problème, dans M.-B. Salom, ermite de Saint-Augustin, professeur à Valence, auteur de *Controuersiae de iustitia et iure atque de contractibus*, Valence, 1581. Voir son commentaire sur II^a-II^a, q. LXIII, a. 2, controuv. 2; il est d'ailleurs curieux que l'auteur n'y nomme pas Medina (cf. Ternus, *op. cit.*, p. 29). Témoignage d'une adhésion importante et, semble-t-il, tout naturellement acquise, dans Dom. Bañez, successeur de Medina dans la chaire de Prime. Il rencontre le problème au cours de son commentaire sur la II^a-II^a (édité en 1584), q. x, a. 1, Venise, 1602, col. 494. Bañez a établi que l'infidèle à qui l'Évangile prêché apparaît comme plus croyable que les autres religions est tenu d'y adhérer sous peine de péché d'infidélité. Sur quoi ces réflexions :

Quod si quis respondeat licitum esse homini sequi opinionem probabilem etsi sit minus probabilis, ergo non tenetur homo ex duobus credibilibus credere quod est magis credibile; dicimus ad hoc opinionem esse in duplici differentia. Quaedam enim versantur circa actionem aliquam exercendam, ut an aliquis contractus sit licitus vel illicitus;

quaedam vero versantur circa res, an scilicet aliquid ita sit an haec domus sit propria vel aliena. Dicimus ergo et de opinionibus prioris generis verum est posse hominem sequi probabilem opinionem relicta probabiliori. Caterum de opinionibus secundi generis non est universaliter verum quod possit homo sequi opinionem minus probabilem, maxime quando potest sequi aliquod periculum contra honorem Dei aut utilitatem proximi.

Un autre trait est ici apparent : le licite et l'illicite conçus comme un ordre en soi, indépendant de la réalité, et donc soustrait au régime de la vérité. Il est vrai qu'on ne juge pas du licite comme d'une chose : nous l'avons expliqué plus haut. Mais on ne peut se dispenser de juger du licite en relation avec l'ordre des choses, sous peine de concevoir l'activité morale sur un type purement juridique, isolée de la nature et du réel. Et c'est bien ainsi qu'au fond tend à se la représenter le probabilisme.

2^o Vasquez. — Peu après Medina, Gabriel Vasquez débat avec ampleur, au même endroit du commentaire de la Somme, le problème de la conscience. Sa contribution est remarquable. Ce théologien est aussi le premier que nous rencontrons de la jeune Compagnie de Jésus, dont le rôle en cette histoire sera bientôt prépondérant. A ce double titre, nous devons observer ses dires. Nous tenons de l'auteur lui-même qu'il enseigna la I^a-II^a d'abord pendant quatre années, à partir de 1579, au collège de la Compagnie à Alcalá; il reprit la plupart de ces matières pendant près de deux années au Collège romain (où il fut le successeur du jeune Suarez, qui y avait exposé entre autres sujets la I^a-II^a); enfin, il y revint, dans le même collège d'Alcalá, après son séjour de Rome. L'impression de l'ouvrage eut lieu en 1597, sous le titre de *Commentaria ac disputationes in Iam-II^a Sum. theol. S. Th. Ag.*

L'étude de la conscience va des disputes LIX à LXVII, distribuée selon les thèmes consacrés : de la conscience et de son obligation; de la conscience probable; de la conscience douteuse; de la conscience scrupuleuse. Sur le second, la question de Vasquez est la suivante : Quelle opinion embrasser relativement aux actions à faire pour avoir un droit jugement de conscience? A l'instar de Henri de Gand, il partage la réponse selon deux énoncés, intéressant le premier l'homme instruit, le second l'illettré. Quant au premier, la rédaction de la thèse principale est importante et pour ses allusions historiques et pour la justification théorique qu'elle engage :

Veram igitur existimo sententiam quam sequitur Barth. Medina in art. 6 hujus quaest., jamque in scholis et multo ante communis fuit, nempe viro docto licitum esse contra suam opinionem quam probabiliorē arbitratur operari secundum opinionem aliorum, etsi opinio aliorum sit minus tuta et suo iudicio minus probabilis, dum tamen ratione et probabilitate destituta non sit. Disp. LXII, c. iv, t. 1, Venise, 1608, p. 353.

Confirmant notre interprétation de Medina, Vasquez admet donc une sorte de dualité chez le sujet moral : fidèle à sa propre opinion, à laquelle il estime être attachées plus de chances de vérité, il agira néanmoins selon une opinion d'emprunt à laquelle il ne croit pas, mais qui a pour elle de jouir auprès d'autres esprits d'une sérieuse probabilité. Tout le soin de l'auteur, en ce qui suit, est de justifier cette situation. Sans doute, il en convient, un même esprit ne peut à la fois adhérer à une opinion et à son contraire en vertu des seuls principes intrinsèques, ceux qui établissent la première vraie fondant du même coup la fausseté de l'autre; mais, fidèle à sa propre opinion intrinsèquement justifiée, ne peut-il juger probable l'opinion contraire en vertu de l'autorité des docteurs qui la défendent? En même temps que l'on tient pour intrinsèquement justifiée cette proposition, par exemple : « Qui choisit le moins digne à l'exclusion du plus digne

doit réparer à l'endroit de celui-ci le dommage qu'il lui a causé », ne peut-on dire et penser : « Est probable l'opinion qui dit qu'en ce cas on ne doit pas réparation » ? Dès lors, on se formera le jugement de conscience selon cette dernière, dont on avoue qu'elle a sa probabilité.

Essai significatif mais inefficace. Vasquez utilise les deux genres de principes traditionnellement reconnus comme fondant l'opinion pour établir sur eux, relativement à la même question, deux probabilités concurrentes et simultanées. Mais il est clair que l'une de ces deux n'engendre rien dans l'esprit. Elle équivaut à la reconnaissance d'un fait *extérieur*, savoir l'adhésion des autres, nullement à l'engagement de mon propre esprit dans un jugement de vérité. En logique classique, les « autorités » concourent pour leur part à informer l'esprit de la vérité cherchée ; on les combine avec les « raisons » pour obtenir la probabilité efficace. Vasquez disjoint les deux types d'arguments pour donner consistance à cette probabilité étrangère, bonne tout au plus à diriger l'action. Vaine subtilité, à laquelle s'oppose invinciblement la nature de l'esprit. Vasquez ne peut faire qu'en ce système on n'agisse selon des opinions *au lieu* d'agir selon la vérité. Et c'est pourquoi *l'objet même de la recherche morale est désormais déplacé : on s'informerait de la probabilité extrinsèque*, telle que Vasquez vient de nous la définir. D'où notamment chez les probabilistes de l'âge suivant cette débauche de noms propres et de citations, dont il n'y a d'exemple dans aucune discipline autre que la théologie morale.

Quant à l'illettré, Vasquez lui permet à son tour de suivre toute opinion probable. Il s'en justifie dans un raisonnement où perce peut-être ce qu'il y a, faut-il le dire ? de sophistique chez ce brillant jouteur : « Puisqu'un homme docte et probe peut suivre son opinion, exclue celle des autres, même si la sienne est moins sûre, pourquoi l'homme inculte ne pourra-t-il agir selon la même opinion, se fiant, comme il le doit, à la doctrine et aux mœurs de celui-là ? » *Ibid.*, c. viii. La conséquence n'est pas bonne. Le docte s'est fait pour son compte une opinion légitime en cédant aux indices les plus vraisemblables. Ainsi doit faire l'inculte, dont l'esprit n'est pas d'une autre nature. Et, puisqu'il ne peut comprendre les raisons intrinsèques, il n'a d'autre ressource que de suivre l'opinion à son sens la mieux autorisée.

Sur la conscience douteuse (disp. LXV-LXVI), Vasquez tient que c'est péché d'agir contre elle. Certes, il n'est pas dépourvu de ressources pour tirer l'esprit du doute, ne serait-ce que l'adoption d'une opinion sur la seule considération de sa « probabilité ». Reste qu'il tient ferme à sa conclusion, et il entend bien que le doute imposant le plus sûr n'est pas celui qui subsisterait après une « réflexion » sur le doute, mais déjà ce qui s'appelle simplement le doute. Surtout, il applique sa thèse aussi bien aux doutes de droit qu'à ceux de fait, à l'encontre de quelques *recentiores* qui réservent au second cette règle de conduite. Soto, avec sa solution sur le vœu (cf. col. 460, au bas), est de ceux que blâme ici Vasquez (on notera ce fait curieux : un « probabiliste », Vasquez, plus sévère qu'un « probabilioriste », Soto). Peut-être Suarez est-il aussi visé (voir ci-dessous ; on sait les rapports difficiles et les dissentiments doctrinaux qu'ont entretenus ces deux théologiens ; cf. R. de Scurraile, *François Suarez*, Paris, 1912, I, II, c. v ; le point dont nous parlons n'apparaît d'ailleurs pas dans les griefs qu'ils élevèrent l'un contre l'autre). Vasquez insiste sur la nouveauté de cette position, n'ayant trouvé, dit-il, aucun auteur scolastique qui la soutint jusqu'ici (disp. LXV, c. iii, éd. cit., p. 368) : témoignage précieux de la part d'un théologien bien informé et contrôlant généralement ses sources. Le tutorisme médiéval a bien subsisté jusqu'aux

temps dont nous parlons. Pour lui, il avoue ne point voir de différence, quant au point en question, entre les deux espèces de doutes : « Car toute la cause pour laquelle dans le doute de fait on doit adopter le parti le plus sûr, est que, si on ne s'y conforme, on risque de commettre ce qui en réalité est mal et péché ; or, il y a le même péril dans le doute de droit ; donc même en celui-là il faut choisir le parti le plus sûr. » D'autant que les adversaires sont en peine d'assigner une règle exacte pour dire quand, dans le doute de droit, on peut et quand on ne peut pas suivre le parti moins sûr. A propos du vœu notamment et de la solution de Soto, Vasquez refuse énergiquement comme décision du doute le recours au principe de possession ; réservé exclusivement aux matières de justice, en dehors d'elles il ne prouve rien. S'il était alors valide, la règle du plus sûr serait complètement abolie. Celui donc qui doute s'il a émis un vœu fera beaucoup mieux de l'accomplir. Les déclarations de Vasquez sont ici des plus vigoureuses.

Il ne s'interdit pas avec cela d'examiner de près certains doutes déterminés, où peuvent jouer des considérations spéciales. Il est conduit de la sorte à apprécier les règles du droit communément invoquées en matière de doute, et nous avons ici l'exacte expression de son tutorisme :

Existimo igitur tres predictas regulas superius memoratas hoc ordine sese habere ut secunda derogat primæ et tertia secundæ. Prima autem regula est : *In dubiis tutior est pars eligenda*. Huic autem in materia justitiæ derogat secunda : *In pari causa melior est conditio possidentis*. Huic autem preferenda est etiam in materia justitiæ tertia alia regula : *Cum sunt obscura jura partium, juvendum est potius reo quam aetiori*. Quare censeo has regulas et cætera jura quibus statuitur id quod his regulis continetur ipsam naturalem æquitatem expressisse. Disp. LXVI, c. viii.

L'étude de l'*epikeia*, où Vasquez opère les discernements d'usage et ne marque point de divergence grave d'avec la tradition, confirme son tutorisme. Rien n'y annonce la non-obligation de la loi douteuse. Disp. CLXXVI, c. iii, t. II, p. 167-169. On découvre ainsi, tant chez Vasquez que chez Medina, la permanence d'un sens objectiviste de la vie morale puisqu'ils redoutent qu'on n'offense réellement l'ordre en adoptant le parti moins sûr. Il n'y a donc pas, dans leur probabilisme même, l'intention de déplacer la règle fondamentale de l'action et qui est sa conformité avec l'ordre et la loi ; bien plutôt, les précautions qu'ils prennent alors en faveur d'une sérieuse probabilité attestent leur fidélité à cette conception traditionnelle. Ainsi n'est-il point paradoxal d'affirmer que l'une des plus grandes révolutions qui aient bouleversé la théologie morale fut inaugurée par des auteurs qui ne l'ont point voulu faire. Mais la probabilité qu'ils ont mise en circulation ne tardera pas, selon sa propre nature, à causer un dommage réel au règne de la vérité sur l'action. Bien plus, chez ces auteurs mêmes, il faut avouer que le tutorisme, indépendamment des retouches d'application qu'on y observe, n'a plus la signification vigoureuse de ses origines, et pour cette raison précisément qu'il y coexiste avec un probabilisme. S'il est vrai qu'on peut régler l'action sur toute opinion probable, quoi de plus facile que de sortir du doute en adoptant quelque probabilité ? Du moins, la tentation est-elle grande désormais de créer, sur toute question qui se pose, des opinions probables, au choix des intéressés. L'histoire de la théologie morale nous fera assister à cette multiplication prodigieuse, où le tutorisme, même si on ne l'avait expressément répudié, perd toute efficacité. Restent du moins chez Medina et chez Vasquez, résistant au génie de leur probabilisme, les doutes de fait auxquels il est encore impossible d'échapper autrement que par le choix du plus sûr. Ce

dernier refuge solide de la morale médiévale ne tardera pas à être à son tour emporté.

3^e Suarez. — La contribution de François Suarez au probabilisme, tel qu'il s'est historiquement établi, tel qu'il devait prospérer, concerne précisément ce tutiorisme traditionnel dont l'autorité est jusqu'alors maintenue. L'omission serait grave de ne point mentionner, aux origines du probabilisme tel qu'on l'a de fait entendu et pratiqué, ce théologien de qui les thèses en la matière représentent par rapport aux précédentes une nouveauté et non point une conséquence. Si Medina et Vasquez ont en l'affaire la part que nous avons dite, Suarez a la sienne, dont nous verrons qu'elle est loin d'être négligeable.

Il a touché aux problèmes de la conscience en trois endroits principaux de son œuvre : au traité de la bonté et malice des actes humains, dont le premier enseignement remonte aux années 1581-1582, au Collège romain; la première édition, qui est posthume, est de 1628 (sur ces dates et lieux, cf. l'ouvrage cité de R. de Scoraille, *passim*; dans l'édition Vivès, t. rv, tr. III, disp. XII, p. 437-454); au traité des lois, enseigné à Coimbre, dans la chaire de Prime, en 1601-1603, édité par l'auteur en 1612 (éd. Vivès, t. v-vi); au traité de la vertu et de l'état de religion, édité par l'auteur en 1608-1609, en l'étude du vœu, tr. VI (éd. Vivès, t. xrv, p. 935-940).

L'une des insistances de Suarez est la nécessité d'une certitude au moins pratique pour la licéité de l'action. Il entend que la conscience peut être pratiquement certaine quand spéculativement elle ne l'est pas; en quoi il suit Cajétan, qu'avait eu l'occasion de récuser Vasquez. Mais il en vient à une idée de la certitude pratique qui, par rapport à Cajétan, est une nouveauté. Sur le passage du spéculatif au pratique, Suarez, au traité des actes humains, a ce texte :

Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua auctoritate vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quæ homo sibi rationabiliter persuadet hic et nunc licite posse non operari juxta tale judicium speculative, et tunc fit deposita conscientia formaliter alia. *De bon. et mal. hum. act.*, disp. XII, sect. iv, t. iv, p. 447.

Quels sont ces « principes pratiques », dont le nom même est nouveau? Nous les verrons justifiés et mis en œuvre selon les différents doutes à convertir en certitudes.

Quant aux doutes de droit, il advient qu'ils concernent l'existence de la loi : fut-elle ou non portée? En ce cas, énonce Suarez, la règle générale est qu'il n'y a point obligation. Mais comment justifie-t-il cette solution? Il n'invoque, remarquons-le, aucun auteur. Nous touchons ici l'initiative d'un théologien qui prend sur lui d'introduire dans les matières si délicates et si périlleuses du doute moral un principe nouveau de solution, et dans un sens qui s'oppose directement à celui de la tradition (le goût de la nouveauté fut souvent reproché à Suarez de son vivant, de la part même des siens; cf. R. de Scoraille, *op. cit.*, *passim*). Le bref énoncé de la règle est aussitôt suivi de son explication :

Ratio peti potest ex illo principio quod in dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam. Vel certe ex illo, quod in materia notandum est, quod lex non obligat nisi sit sufficienter promulgata : quamdiu autem rationabiliter dubitatur an lata sit, non est sufficienter promulgata. *Ibid.*, sect. v, p. 448.

D'un seul coup, et sans autre forme de procès, nous sommes cette fois en plein probabilisme. Le texte que nous venons de lire ne signifie rien de moins que la rupture consommée avec l'un des principes les plus inviolables de la théologie morale, consacré par un usage séculaire et l'adhésion des théologiens, que Medina et Vasquez eux-mêmes, hardis initiateurs,

n'avaient point récusé mais énergiquement défendu. Désormais, on retrouvera partout les deux raisons entre lesquelles hésite ici Suarez : la possession de la liberté, l'insuffisante promulgation de la loi. Nombre de probabilistes prétendront découvrir la seconde au moins dans saint Thomas; nous percevons ici quel contresens historique ils commettent. Suarez n'invoque ni saint Thomas ni personne. Il a préféré même ranger le cas ainsi décidé sous le principe général du tutiorisme, glosé, il est vrai, en termes inattendus : *Id esse agendum quod juxta materiam exigentiam et negotii qualitatem minora habet incommoda omnibus pensatis*. Dès là que les avantages ou les inconvénients d'une conduite s'érigent en critère moral, substitués à l'idée de sécurité et de péril, le vieil axiome perd beaucoup de sa rigueur. Au fond, on peut le discerner, Suarez est mû par la crainte — non blâmable en soi — d'imposer aux âmes un joug intolérable (le même mobile qui fit commettre à Medina son erreur) : « ... Il est souverainement dur que l'homme soit toujours obligé au plus sûr puisqu'il devrait alors toujours ou jeûner ou restituer, etc., chaque fois qu'il doute s'il y est tenu. » Mais la règle du plus sûr est loin d'avoir cette inflexibilité; elle s'entend moyennant des précisions et adaptations qui avaient été le soin des théologiens jusqu'alors et de ceux-là même qui en avaient les premiers introduit l'usage comme règle des mœurs chrétiennes.

Ou bien on doute non plus de l'existence, mais du sens de la loi connue comme promulguée. Suarez en décide selon la même règle et pour la même raison; avec cette seule réserve que dans un tel cas on recourra au supérieur si l'on peut le faire facilement.

Pour d'autres doutes, au contraire, il renonce à appliquer sa règle, limitant donc lui-même nettement l'extension de cette liberté qu'il a octroyée; mais, pas plus que Medina ni Vasquez pour les leurs, il ne sera le maître de son principe, et d'autres en porteront beaucoup plus loin l'usage. Si l'on sait la loi promulguée et qu'on ne doute point de son sens, doutant seulement si elle oblige dans un cas particulier, alors la règle générale veut, s'il n'y a point de raison d'excuse suffisante et probable, qu'on obéisse à la loi, car elle possède son droit qu'il importe par-dessus tout d'observer, le bien commun y étant intéressé. Il est plus facile à Suarez, cette fois, de renvoyer à saint Thomas, Cajétan et autres. Ou bien, poursuit-il, le doute concerne l'obligation de la loi dans la concurrence d'une autre : on choisira alors le moindre mal. Ou bien on doute si le précepte imposé est juste. En ce cas, nouvelle distinction : si le doute se réfère à la juridiction du supérieur, on obéira. S'il se réfère à la nature de l'action commandée, on vérifiera si l'on doutait de sa licéité dès avant le précepte, auquel cas on cédera au précepte; ou si, dès avant le précepte, on la tenait certainement pour illicite, auquel cas on s'assurera si elle est ou non intrinsèquement mauvaise : dans la négative, elle peut être rendue licite par le précepte même, et alors on obéira.

Les doutes de droit sont mentionnés encore au traité des lois, l. VI, c. vii-viii, t. vi, p. 30 sq. Nous n'y avons pas retrouvé la règle de la non-obligation de la loi douteuse en son existence ou en son sens. Bien plutôt, au chapitre de la promulgation de la loi, loin d'identifier le doute à une insuffisante promulgation, l'auteur avoue que, s'il fallait entendre la promulgation de la parfaite clarté de la loi, ne laissant place à aucun doute ni à aucune opinion, elle appartiendrait non à l'essence, mais à la perfection de la loi : *Et vix potest diligentia humana adhiberi qua vitentur dubia quæ circa legum intelligentiam oriuntur*. L. I, c. xi, t. v, p. 50. Il y aurait lieu d'élucider cette divergence des deux traités sur le même point. En l'étude de l'*epikeia* est

confirmée l'obligation de la loi pour qui doute si tel cas particulier y échappe ou non, l. VI, c. VIII; car alors, explique Suarez, il n'y a aucun principe moral qui permette de déposer pratiquement cette conscience douteuse; de plus, la loi est alors possédante.

Quant aux doutes de fait, voici les conclusions de Suarez au traité des actes humains :

Circa dubium facti primo servanda est illa regula juris : In dubiis melior est conditio possidentis, quae, ceteris paribus, verum habet in omni materia quoad hoc quod nullus debet spoliari re sua quam rationaliter possidet propter solum dubium, sive debeat spoliari ad exercendum actum iustitiae ut est restituere, sive ad actum religionis ut est implere votum seu ad alia similia. Secus vero est quoad alios usus, quia non semper uti licet re sua cum dubio alicuius militiae vel damni. De bon. et mal. hum. act., disp. XII, sect. v, t. IV, p. 449.

De cet énoncé, dont on perçoit la nouveauté et la gravité, le développement se trouve dans l'étude du vœu, laquelle contient, pour l'histoire de notre problème, des passages décisifs. *De virt. et statu religionis*, tr. VI, *De voto*, l. IV, *De obligatione voti*, c. v, *De obligatione voti de quo dubitatur an factum sit*, t. XIV, p. 935-940. Le premier, Soto semble avoir soustrait ce cas, où l'on doute si l'on a vraiment émis un vœu, à la règle du plus sûr; Vasquez (citée par Suarez) l'en a sévèrement repris. Mais, ni chez Soto, ni chez aucun des auteurs allégués par Suarez, on ne trouve la discussion *ex professo* engagée ici, ni la portée générale qu'en reçoit le cas débattu. Le doute positif écarté (où l'on a une opinion probable, soit en faveur des deux partis, soit à l'avantage de l'un), et retenu le seul doute négatif (où l'on est sans opinion), qui est supposé avoir résisté à une diligente recherche, Suarez énonce :

His positis dico, eum qui post moralem diligentem dubius manet de voto emissio et non potest ferre probabile iudicium quod illud emisit, non teneri ad talis voti obligationem.

La preuve invoque le « principe de possession », qui est dit jouer ici en faveur de la liberté. Et tout l'effort de Suarez est de justifier qu'on invoque dans le cas ce principe, valide, soutient-il, en dehors même des matières de justice. Nous assistons cette fois à l'introduction d'une règle juridique en morale comme principe de solution du doute mentionné. La règle tutioriste venait aussi du droit, et nous avons montré sa validité morale. En réalité, Suarez tente ici d'y substituer, et sur le même plan moral, la règle de la possession, qui doit conduire à des solutions tout opposées. Sur ce point aussi, nous savons Vasquez en désaccord avec son émule. Voir col. 471. Mais Suarez l'emportera, et cet usage du « principe de possession » sera bientôt l'un des traits caractéristiques du probabilisme. Il y a donc lieu de suivre attentivement sa démonstration.

Toutes les raisons, explique Suarez, qui peuvent justifier ce principe en matière de justice sont de nature à le justifier ailleurs. On en découvre quatre, qui semblent exhaustives. Et d'abord, par ce principe, il est signifié que là où il y a doute il y a égalité entre l'obligation de restituer et le pouvoir de conserver; la possession confère alors un droit qui fait prévaloir ce dernier parti. Ou bien on signifie qu'il n'y a pas lieu, à cause du doute, de changer l'état des choses. Ou bien que l'ignorance invincible, qui est bien le fait d'un tel doute, excuse de l'obligation. Ou bien enfin que l'obligation étant chose onéreuse en soi, elle ne s'impose pas si l'on n'est pas assez certain.

Cette philosophie de la règle juridique ne paraît pas incontestable, et l'application qu'en fait Suarez au vœu est certainement illégitime. Que le doute, tout d'abord, signifie une égalité entre l'obligation de rendre et le pouvoir de conserver, on ne voit pas d'où l'auteur

prend cette supposition. Il y a dans le doute un conflit de raisons contraires, tel que l'esprit demeure en suspens, mais il n'est pas garanti que cette incertitude reflète un équilibre réel entre le devoir de restituer et le droit de retenir. La règle du droit ne fait pas correspondre au doute de l'esprit une situation objective équivalente. Mais, prenant acte du doute, elle fonde sur la possession le droit de ne pas se défaire du bien possédé. On comprend cette décision en matière de justice, où l'autorité sociale détermine le droit. S'il s'agit du vœu, pas plus ici qu'en justice le doute par sa nature n'apprend rien sur ce qui est en effet; d'autre part, qu'on détienne la chose, qui peut-être fut promise, ou que n'aient pas été accomplis encore les actes tombant sous le vœu douteux, ce fait découvre-t-il qu'on n'est pas obligé? Il le découvrirait dans le cas où le sujet pourrait se dire : « Si j'avais fait ce vœu, certainement je m'en serais déjà acquitté. » Mais alors le doute est résolu, et la possession prend rang d'élément objectif changeant le doute en certitude. Tel n'est pas le cas visé par Suarez. Il entend que, dans cette égalité où, selon lui, on est mis par le doute entre le devoir d'exécuter le vœu et le droit de n'en rien faire, la possession de la liberté donne la prépondérance à ce droit et ôte l'obligation douteuse. Comment ne pas voir là une pétition de principe? Car la possession de la liberté est elle-même engagée dans le doute. Se demandant si l'on a fait le vœu, ne se demande-t-on pas du même coup si l'on a pas aliéné sa liberté? Et le fait qu'on a conservé jusqu'ici sa liberté (à moins qu'on ne le considère comme une preuve objective de la non-émission du vœu, mais telle n'est pas, encore une fois, la pensée de Suarez), comment conférerait-il le droit de la conserver encore puisque le sujet doute si elle lui appartient? On ne résout pas un doute avec cela même qui est en doute. Mais, si le doute n'est pas résolu, d'où viendrait le droit d'agir comme s'il l'était? En justice, la société le donne et elle est dans son rôle. Entre ma conscience et Dieu, qui peut me le donner? A moins que Dieu même ou son Église en son nom ne prononce que le doute délie, personne ni rien ne peut me délier. Il y a ici extension à une matière où il ne vaut pas d'un principe strictement limité, aux dépens d'une obligation communément considérée comme certaine. La théologie morale vient de faire un nouveau pas vers le juridique. Son objectivisme séculaire en est atteint d'autant.

Ou bien, nous disait-on, la règle de la possession est fondée sur ce que dans le doute mieux vaut laisser les choses en état. La raison cette fois est peut-être bonne, et l'on comprend que le souci de la paix ait dicté ce principe. Mais, en matière de vœu, quel bien y a-t-il à laisser les choses en état? On a promis un bien meilleur; à le rendre, il n'y a que l'inconvénient de la privation ou du dérangement que l'on s'impose. La transposition dans ce domaine de la règle de justice ne se justifierait que si l'on concevait l'obligation du vœu comme essentiellement onéreuse et indésirable. Il est permis de ne point partager ce présupposé du raisonnement de Suarez et de préférer le bien de Dieu au désavantage temporel d'un homme.

Ou bien la règle du droit suppose que le doute en question équivaut à une ignorance invincible, laquelle excuse de l'obligation. Cette fois, la raison est franchement inefficace. Quoi qu'il en soit du droit, jamais on ne justifiera comme règle de conscience ces équivalences : le doute, l'ignorance, la non-obligation. Voici l'une de ces confusions que le soin de la théologie classique fut surtout d'éviter. Il y a un abîme de l'ignorance au doute. Ignorer, c'est ne pas savoir. Douter, c'est hésiter à fixer son jugement sur l'un des partis possibles et, si l'on tient que c'est aussi ne pas savoir, du moins est-ce ne pas savoir en des conditions absolument différentes de l'ignorance. Rien n'est mortel à

une juste appréciation des choses comme la négligence de ces distinctions élémentaires et capitales. Transcrivons ici le raisonnement de Suarez, ou par le moyen des mots sont assimilées des choses hétérogènes :

Qui habet dubium negativum voti, revera non scit se habere votum; ergo habet ignorantiam negationis de tali voto. Ad hanc enim ignorantiam non est necessarium scire votum non esse; satis est non scire votum esse...

Sous prétexte donc que dans le doute on ne sait pas, le doute ne ferait plus qu'un avec l'ignorance, qui consiste aussi à ne pas savoir. Il faut dire à l'inverse que ne pas savoir se vérifie selon deux modes irréductibles, qui sont l'ignorance et le doute. Le caractère commun de ces deux états de l'esprit est qu'on y est privé d'un jugement ferme; mais, de l'un à l'autre, quelle diversité! Le vice du raisonnement est de réduire à un seul sens un concept négatif, comme si non blanc voulait toujours dire noir.

Ou bien enfin la règle juridique est fondée sur une conception de l'obligation comme onéreuse, qu'il faut donc restreindre et n'imposer que si elle est certaine. Mais une telle considération ne peut avoir cours en morale. L'obligation n'y est pas plus onéreuse que le bien, son objet. Il n'y a d'odieux en morale que le mal. Nous retrouvons l'esprit déjà présent dans le second argument ci-dessus. Fonder là-dessus la non-obligation du doute est pour le moins hors de propos. Mais on comprend que chez qui est imbu de cet esprit les choses prennent le tour que nous apercevons ici. Nous entrevoyons que le probabilisme ne consiste pas seulement en des thèses. Il exprime un génie nouveau dans la théologie morale.

La page que nous venons d'analyser signale donc, croyons-nous, un moment décisif dans l'histoire que nous suivons. Le tutorisme médiéval et traditionnel y est radicalement évincé. Et l'opération consiste en somme en la création d'une zone réfléchie de la conscience morale, où régneront désormais des principes grâce auxquels, sans que rien soit changé réellement, on déclarera le doute converti en certitude, le mot de pratique réservé à celle-ci devant la doter du caractère requis d'une règle d'action; en compensation, on appellera spéculatif le doute antérieur à la réflexion, et qui ne fait que représenter le rapport de la conscience à la vérité.

En l'étude de la conscience probable, au traité des actes humains, Suarez énonce des propositions apparentées à celles qu'on vient de lire. La distinction du probable et du douteux, héritage du Moyen Âge, perd d'ailleurs de plus en plus de son intérêt. Et, comme nous signalions chez Medina ou Vasquez la facilité nouvelle de passer du doute à la probabilité, dans la position de Suarez on tendra à traiter la conscience probable selon les règles élaborées pour le doute. Déjà les dénominations de doute positif et de doute négatif, rencontrées ci-dessus et volontiers employées par Suarez, témoignent cette attraction du probable dans la sphère du douteux. Au fond, la seule règle d'action devient cette certitude pratique dont nous parlions à l'instant, en laquelle le probable non moins que le douteux sera aisément converti. Aussi, ayant exposé les différentes doctrines relatives à l'usage moral de la probabilité, Suarez énonce-t-il :

Primo quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse malam vel prohibitam vel præceptam, potest aliquis formare conscientiam certam vel practicam conformem tali opinioni. *De bon. et mal. hum. act.*, disp. XII, sect. vi, t. iv, p. 451.

Et la justification de cette règle nous ramène à l'une des théories ci-dessus exposées, nous découvrant le même esprit :

Quamdiu est iudicium probabile quod nulla sit lex prohibens vel præcipiens actionem, talis lex non est sufficienter

proposita vel promulgata homini; unde, cum obligatio legis sit ex se onerosa et quodammodo odiosa, non urget donec certius de illa constet. Neque contra hoc urget aliqua ratio, quia tunc revera non est contraria pars tutor in ordine ad conscientiam neque ibi est aliquod dubium practicum nec periculum. *Ibid.*

Cette décision intéresse les opinions relatives au droit lui-même. Suarez distingue très nettement de celles-là des opinions au traitement desquelles il applique une règle contraire :

Quando opiniones versantur circa res ipsas an sint talis naturæ vel conditionis, sepe tenetur homo præferre opinionem certam probabili et probabiliorem minus probabili, quando scilicet ex iustitia vel caritate tenetur vitare damnum vel incommodum quod in re ipsa subest, vel periculum ejus. *Ibid.*, p. 452.

Prenons acte de l'exception, qui restreint en effet le probabilisme de Suarez, comme il a limité déjà la liberté revendiquée dans le doute. Mais la justification qu'il en propose ne fera que confirmer notre principale objection :

Confirmatur ex differentia inter iudicium de jure vel de re. Nam primum dicit ordinem ad operantem et omnino tollit periculum malitiæ; secundum vero dicit ordinem ad rem ipsam et non tollit periculum detrimenti quod est in ipsa re. *Ibid.*

Sous l'apparence d'une raison, n'est-ce pas ici l'aveu d'un des présupposés constants de Suarez? Et pourtant ni le droit ni la loi ne dépendent de l'appréciation du sujet. Il n'est pas vrai qu'on s'abstient de les offenser en effet parce qu'on a décidé que telle action ne les offensaient pas. Pour n'être pas absolument inflexibles aux conditions de la conscience, nous l'avons dit, les règles morales n'ont pas néanmoins la souplesse que leur prête ici Suarez. Et la cause en est qu'elles se réfèrent pour leur compte à la réalité. En sorte que l'anti-thèse même du *jus* et de la *res* que le texte fait valoir est déjà contestable, et c'est au bénéfice de l'ordre moral entier qu'il y a lieu d'étendre cette exception au probabilisme que reconnaît Suarez.

En l'étude de la conscience scrupuleuse, nous ne relèverons rien, sauf peut-être une tendance prononcée à l'indulgence. De ce qui précède, il ressort assez que Suarez a contribué pour une part capitale à l'avènement du probabilisme. Ses thèses ne sont pas le simple développement des données qu'aurait fournies un Medina ou un Vasquez. Elles lui appartiennent en propre et méritent à ce théologien dans son sens le plus fort, par rapport aux doctrines qui nous occupent, le titre d'initiateur. Désormais, les thèmes sont posés dont est fait le probabilisme. Au passage, on aura reconnu déjà chez Suarez lui-même quelques-uns des principes favoris de saint Alphonse. Avant de suivre la diffusion et les vicissitudes de cette théologie nouvelle, il est utile d'examiner la position d'un grand théologien qui, s'il n'a rien créé en ce domaine, a confirmé de son autorité et de son nom dans une école illustre une doctrine qui y est en réalité absolument étrangère.

4^o *Jean de Saint-Thomas.* — Comme les précédents, il est fils de l'Espagne, la terre d'élection du probabilisme. Son *Cursus theologicus* est réputé l'un des commentaires les plus pénétrants de la théologie thomiste. Il l'enseigne à Alcalá, à l'université principalement, de 1630 à 1643. L'édition en fut revue par l'auteur († 1644), jusqu'à la disp. XVIII de la I^a-II^a (voir l'art. JEAN DE SAINT-THOMAS, t. viii, col. 803). L'étude de la conscience forme en cette partie la disp. XII, au terme du traité des actes humains (éd. Vivès, t. vi, p. 106-193).

Cette étude est très ample, à la manière de l'auteur, et divisée selon les chapitres ordinaires. Certains éléments y relèvent de la tradition thomiste; d'autres, du travail théologique postérieur au Moyen Âge, mais

conforme à son esprit. Avec cela, on ne peut méconnaître que Jean de Saint-Thomas soit ici pénétré du génie de son temps, et nous retrouvons en cette dispute les traits distinctifs du probabilisme tel qu'on l'élabora en quelques-unes des plus grandes chaires de théologie de la Péninsule depuis Medina. Les art. 3 et 4 sont en ce sens particulièrement significatifs.

Selon notre théologien, on peut agir avec une probabilité pratique, « bien que l'opposé apparaisse plus probable et plus sûr », a. 3, n. 4, « même si la partie contraire apparaît plus sûre et plus probable », n. 5, « même si l'autre partie semble plus sûre et mieux garantie ou plus probable ». N. 10. Sur le sens de ces propositions, un texte ôte toute incertitude :

Respondetur non teneri aliquem sequi quod prudentius apparet neque ex parte rei cognita aut volita, neque ex parte modi cognoscendi, id est neque ex parte melioris medii ad aliquem finem, quia potest eligere medium sufficienti et utile, nec tenetur semper eligere utilissimum et optimum: neque ex parte directionis seu modi cognoscendi, quia non tenetur quis esse prudentissimus et majori claritate vel scientia procedere dummodo sufficienti prudentia utatur, ita ut temerarie et imprudenter non procedat. Neque hoc est signum animi parum firmi, siquidem habet sufficientem firmitatem qui prudenter procedit et non temerarie, licet non habeat maximam firmitatem et perfectionem prudentiae. *Ibid.*, n. 12.

Amplification dialectique de l'argument de Medina. Il est vrai qu'il suffit d'être prudent et bon, sans l'être au superlatif. Mais choisir le moins probable de préférence au plus probable, n'est-ce pas ne plus être prudent du tout? Comme chez Medina, il y a sous ce raisonnement une notion altérée du probable; aussi, l'auteur entend-il sans retard une démonstration tout à fait significative en faveur de la thèse ainsi énoncée :

Non repugnare circa idem formari diversas et oppositas sententias probabiles etiam practice, quia neutra affirmat aut negat absolute veritatem sed solum probabiliter aut fallibilitate. *Ibid.*, n. 44.

La démonstration, n. 38-53, revient à ceci : Il n'y a pas contradiction qu'un homme dise : « Ceci m'apparaît vrai », et du même objet en même temps : « Le contraire m'apparaît vrai aussi. » Car il peut y avoir des apparences dans l'un et dans l'autre sens. La probabilité, on le voit, est clairement réduite à n'être qu'un jugement sur les apparences et non plus sur la chose. En logique et en morale classique, une opinion est exclue par sa contradictoire. La fameuse *formido* ne se comprend du reste que si l'esprit est engagé à l'endroit du réel. Pour qui se contente de dire : « Ceci m'apparaît vrai », aucune crainte n'est en jeu; car il est certain que ceci lui apparaît vrai. L'état de l'esprit auquel s'arrête Jean de Saint-Thomas et sur lequel il entend régler l'action est antérieur à l'opinion véritable. Il opère une interruption induite du mouvement naturel de l'esprit, lequel tend au réel et ne juge des apparences qu'en vue de s'engager quant à la chose. Il est arbitraire de régler l'action sur un jugement qui n'appartient qu'au temps d'élaboration de l'opinion. La manière de ce théologien est moins crue que celle de Vasquez, lequel disait sans broncher : « Agissez à l'encontre de votre opinion pourvu que ce soit selon l'opinion probable des autres. » Cette fois, on nous invite à suivre notre propre opinion, mais il s'agit d'une opinion relative à l'apparence et qui peut subsister dans l'esprit avec sa contradictoire, c'est-à-dire, pour parler franc, d'une opinion avortée. Mais, dans les deux cas, l'autorisation de choisir le moins probable méconnaît la nature de l'esprit et compromet la vérité de l'action morale. A son tour, Jean de Saint-Thomas excepte de la règle qu'il vient d'établir les cas où est engagé le bien d'un tiers; il veut qu'on agisse alors selon le plus probable.

La loi douteuse en son existence ainsi que le vœu (qui est une loi privée) dans les mêmes conditions ne causent pas l'obligation. A. 3, n. 21. Sur le vœu, voir encore le commentaire de la II^a-II^{ae}, disp. XXIX, a. 3 fin. Jean de Saint-Thomas introduit ce principe fâcheux en sa topique par ailleurs intéressante de la probabilité. Il avoue en toutes lettres que la loi en effet « est une charge que nous imposons à l'inférieur, le réduisant pour ainsi dire en servitude et obéissance; or, dans le doute relatif à la servitude et à quelque pénible obligation, chacun possède sa liberté ». L'héritage suarézien est ici manifeste en l'un des plus constants adversaires de Suarez. Ajoutons que, plus strict que ce dernier, notre auteur ne dispense pas de l'obligation si le doute est relatif au sens de la loi. Il tient aussi, comme Suarez l'avait déjà fait, que le doute sur l'application au cas présent de la loi laisse à celle-ci sa force, à moins, dit-il, que ne soit évidente la nécessité de l'exception.

De Suarez (qu'il nomme d'ailleurs parmi d'autres) dérive aussi chez Jean de Saint-Thomas le principe de possession érigé en instrument de résolution des doutes. A. 4. A ce principe est même très nettement ramené le principe tuteuriste (auquel son passé mérite des ménagements), en des termes, il est vrai, assez expéditifs : puisque la possession permet de trancher le doute en faveur du possédant, n'est-ce pas désormais le parti le plus sûr? On en vient à se demander si ces théologiens d'autrefois n'avaient pas leurs heures d'ironie. Il est clair que la considération du péril objectif, âme du tuteurisme médiéval, a cessé chez un Jean de Saint-Thomas d'être un principe déterminant de la conduite. Pour justifier cet usage du principe de possession, notre théologien invoque une idée de la volonté comme possédant sa liberté et son indifférence, et de l'obligation comme l'en dépossédant. Comme si la volonté était à la loi dans le rapport du possédant au prétendant, et non du principe d'action à sa règle. Une métaphore cette fois soutient le raisonnement; Suarez fondait l'un des siens sur un mot.

Le thomisme du célèbre commentateur fut donc perméable aux influences de son milieu et de son temps. L'intention générale d'une entière fidélité à saint Thomas n'est pas douteuse chez ce théologien. Il ne s'accorde même pas la liberté d'abandonner son maître sur des points particuliers. Avec cela, il se trouve défendre les thèses les plus contraires à l'inspiration comme aux textes de saint Thomas dans le moment même où il croit commenter celui-ci : nous venons d'en relever un exemple, qui prend toute son acuité dans l'exégèse du *Quodlib.* VIII, a. 13, entendu par Jean de Saint-Thomas au rebours du sens original (voir notre art. *Éclaircissements*...). Nous ne croirions pas que ces exemples abondent et nous pensons que la pénétration du commentateur a heureusement exploité maintes ressources de la doctrine thomiste. Mais il faut aussi les constater quand ils se rencontrent. Qu'on ne s'étonne pas outre mesure de les rencontrer en effet! De saint Thomas à son commentateur du XVII^e siècle, il n'est pas sûr qu'il y ait une tradition d'école sans rupture ni mélange. De plus, ce théologien ne retourne pas à saint Thomas, comme nous l'entendons aujourd'hui, mais il le commente, en fonction d'un milieu doctrinal déterminé, où lui-même évolue. D'où cette large infiltration étrangère en son thomisme. Sans rien créer, Jean de Saint-Thomas a par là contribué à la diffusion du probabilisme parmi les théologiens s'autorisant du Docteur angélique, jusqu'au jour où les excès du système leur auront révélé la méprise.

Autour des grands noms que nous venons de citer gravitent certainement en ce temps-là maints auteurs moindres, collaborateurs de leurs initiatives. Voir, par exemple, A. Schmitt, *op. cit.*, c. III-v. Il importait de

dégager sur les cas plus illustres la formation progressive et la nature propre du probabilisme, duquel aussi bien ces professeurs influents, ces théologiens réputés, ont la responsabilité principale. Une ironie de l'histoire a voulu que la Somme de saint Thomas leur fût l'occasion de cet enseignement. Une autre, que ces théories nouvelles vinssent des maîtres en doctrine, non des juristes ni des praticiens. L'ordre des prêcheurs et la Compagnie de Jésus ont ici collaboré, plus dépendants l'un et l'autre on ne sait de quel esprit nouveau et déconcertant, à quoi l'Espagne est principalement hospitalière, que fidèles, chacun pour son compte, à des doctrines spécifiques. Vasquez est plus semblable à Medina, Jean de Saint-Thomas à Suarez. En ces conditions, le probabilisme ne peut que croître et prospérer. Il est sur le point de connaître en effet le temps de ses plus glorieux destins.

L'exposé s'est inspiré des sources qu'on a citées à mesure. Ces origines du probabilisme ont été discutées dans les travaux relatifs à Salam.ique et à Medina, cités à la fin du précédent chapitre. L'ouvrage cite d'A. Schmitt avait déjà traité le même problème, l'étude spéciale: E. Ruffini Avondo, *Il possesso nella teologia morale post-tridentina*, dans *Rivista di storia del diritto italiano*, t. II, fasc. 1, 1929; tire a part, Rome, 38 p.

II. PROSPÉRITÉ DU PROBABILISME. — Des théologiens qui les ont élaborées, les doctrines nouvelles se communiquent chez leurs confrères, et nous en relevons des témoignages. Mais, relatives à la conscience morale, elles suscitent l'attention de tous ceux qui, sans être proprement des théologiens, s'intéressent aux règles de conduite et à la solution des cas de conscience : par là, nous le verrons, l'influence de ces doctrines fut considérable, déterminant une méthode nouvelle qui se réservera désormais le titre de théologie morale et favorisant l'éclosion d'une casuistique sensiblement différente de celle que nous avons ci-dessus rencontrée. Jusqu'aux premières grandes réactions, en 1656, le probabilisme s'établit ainsi dans l'enseignement et dans l'usage, peu gêné encore par les querelles et les résistances isolées auxquelles il donne lieu durant cette période.

I. LES THÉOLOGIENS. — La plupart des théologiens de ce temps commentent en leurs cours et en leurs écrits la Somme de saint Thomas. N'attendons pas qu'ils conservent ou plutôt retrouvent la morale que nous avons exposée au début. Désormais sont enregistrées comme patrimoine de la théologie, sans distinction d'écoles, les nouveautés que nous savons. Un bref dépouillement des ouvrages nous le montrera assez.

Peu de chose encore chez Grégoire de Valence, S. J. († 1603), de qui les *Commentarii theologici* paraissent en quatre tomes, de 1591 à 1597, à Ingolstadt, où il enseigne. Rencontrant l'étude de la conscience à propos de I^a-II^a, q. XIX, a. 5, il invoque Navarre, sans rien dire de Medina, pour justifier qu'on puisse sortir du doute en choisissant une opinion probable, quoique non plus probable et plus sûre, choisir cette dernière étant seulement de conseil en matière de foi et de mœurs. A mesure qu'on fréquente cette littérature, l'impression grandit que la proposition de Medina était pour ainsi dire dans l'air et que ce théologien a donné leur formule à des appréciations diffuses qui y tendaient.

Une conclusion plus précise chez Pierre de Ledesma, O. P. († 1616), titulaire de la chaire de Vêpres à Salam.ique de 1608 à 1616 (voir son article, t. IX, col. 126), où se retrouve l'enseignement exact de Medina. Car, demandant si le juge, en présence de deux opinions juridiques inégalement probables, peut choisir la moins probable, il avoue d'abord que la réponse négative (qu'il attribue entre autres à Bañez) a sa probabilité, mais il décide ensuite que l'affirmative l'emporte : selon le droit divin et naturel, le juge peut suivre l'opi-

nion probable, en laissant de côté la plus probable. Et il ajoute qu'avec Medina beaucoup de théologiens, entre autres les thomistes, sont de cet avis, *Secunda parte de la Summa...*, 1605, tr. VIII, c. XXII, concl. 11, éd. latine, Tournai, 1636, p. 558-560. — Grégoire Martinez, O. P. († 1637), auteur de *Commentaria supra Iam-II^a*, Valladolid, 1617, est réputé « avoir lâché beaucoup les rênes de la probabilité ». Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. VI, diss. III, c. II.

Martin Becanus, S. J. († 1624), avec qui nous quittons l'Espagne pour les universités de Vienne et de Mayence, s'est arrêté plus longuement sur le problème en sa *Theologia scholastica* (1^{re} éd., 1612), où les matières sont distribuées selon l'ordre de la Somme de saint Thomas. Il traite de la conscience à l'endroit correspondant à I^a-II^a, q. XIX, a. 5 (part. II, c. IV, q. VI-X, Op. om., t. I, Mayence, 1630, p. 219-225). On y retrouve les thèses et les preuves que nous connaissons, avec ce surcroît d'un beau raffinement où se découvre de mieux en mieux l'esprit déjà signalé : « Notre sentence est aussi probable que la contraire. Donc, il est pratiquement permis de la suivre autant que l'autre. Donc, elle rend sûres toutes les autres opinions probables. » Et avec cette aggravation que l'auteur permet le choix d'une opinion probable là même où l'on dispose pour conduire l'action d'une science certaine : la raison en est qu'outre cette opinion il y a des « principes pratiques » d'où l'on peut clairement déduire que l'un et l'autre parti sont pratiquement sûrs. Q. IX. La différence de l'honnête (où l'opinion probable est une règle sûre) et du réel (où souvent on choisira la plus probable) est de même exprimée en termes très candides. En somme, nous faisons l'honnêteté; elle s'accorde à notre conscience; elle naît de la « réflexion ».

De son côté, François Silvius, un séculier († 1649), professeur à l'université de Douai, débat les questions de la conscience dans ses *Commentarii in Summam D. Thomæ*, Douai, 1620-1635, à l'endroit ordinaire (I^a-II^a, q. XIX, a. 5). Et, s'il maintient le principe du tutiorisme au chapitre de la conscience douteuse, il en affaiblit beaucoup l'efficacité en agréant aussitôt après le choix de la moins probable. Silvius entend qu'elle soit *vere probabilis*, se gardant ainsi des excès pratiques dont est menacée cette position; mais il accueille sans réserve la notion nouvelle du probable, allant jusqu'à déclarer après Vasquez que l'homme docte, quand une opinion est réellement probable, la peut suivre contre sa propre opinion; bien plus, conseiller les autres dans le même sens. Significative aussi chez lui cette façon de dire et redire que l'opinion probable est sûre, altération de l'idée tout objective de la sécurité au Moyen Âge. Sauf l'absence de l'axiome de la loi douteuse qui n'oblige pas et une mention brève du principe de possession, nous observons donc la facile invasion des doctrines nouvelles chez ce commentateur de saint Thomas.

Marc Serra, O. P. († 1647), qui nous ramène en Espagne, n'est pas moins décevant en sa *Summa commentariorum in Iam-II^a D. Thomæ*, éditée d'abord à Valence avant de paraître à Rome en 1653. Au même endroit, q. XIX, a. 5, il donne son traité de la conscience, où il permet de suivre l'opinion probable, même si elle n'est pas plus probable et plus sûre. Mais l'opinion d'un seul docteur, imprimée dans un ouvrage approuvé, est-elle de ce chef rendue probable, comme certains l'affirment (voir en effet col. 484)? Je ne le croirais pas facilement, dit Serra, « car, encore que peut-être l'opinion publiée d'un tel auteur soit censée probable, ce n'est point à cause de son autorité, mais parce que d'autres, probes et doctes, ne trouvent rien qui répugne à sa probabilité ». *Ibid.*, dub. IV, t. I, Rome, 1653, p. 416. Du moins voit-on vers où vogue le probabilisme. Serra n'est pas moins libre en matière de sacrements. Dans le cas d'un doute sur la loi, il tient

pour la non-obligation; et quand même le doute concerne l'application au cas présent d'une loi d'ailleurs certaine, il estime seulement plus probable l'obligation de choisir le plus sûr, ajoutant : « J'ai dit plus probable, car le contraire ne manque pas de probabilité, soutenu par de nombreux et graves docteurs. » *Ibid.*, dub. v, p. 437. Déjà Suarez paraît sévère.

A son tour, un compatriote de Serra, *Jean Ildefonso Baptista*, O. P. († 1648), titulaire de la première chaire de théologie à l'université de Saragosse, et qui publia en 1646, fruit d'un enseignement de plus de trente années, ses *Commentaria et disputationes in I^{am}. II^{am}*, verse dans les théories du temps, au cours du long traité de la conscience inséré q. xix, a. 5-6, t. iii, Lyon, 1648, p. 377-605. Son probabilisme notoire devait plus tard lui attirer des reproches dans son ordre, encore qu'il eût publié son ouvrage, dont le mérite est par ailleurs certain, sur le commandement exprès du chapitre général tenu à Rome en 1644. Cf. Quéty-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. ii, p. 558. Nous pourrions renouveler ici les réflexions faites ci-dessus au sujet de Jean de Saint-Thomas, tant il est vrai que les « commentaires » ou « expositions » de ce temps-là sur la Somme de saint Thomas ne signifient pas une infailible fidélité à sa doctrine.

Chez *Jean de Lugo*, S. J. († 1660), qui enseigna principalement au Collège romain de la Compagnie de Jésus, on lit quelques textes qui, sans être une reprise du débat, le montreraient touché par l'esprit de son temps. *De sacramento pœnit.*, disp. XXII, sect. ii, § 2, éd. Vivès, t. v, p. 279 sq.; *De iustitia et iure*, disp. XXXVII, sect. x, éd. Vivès, t. vii, p. 714 sq. Par ailleurs, texte remarquable, ce théologien a très bien dénoncé, quoique dans une dispute sur la foi et sans se réérer aux problèmes moraux, l'équivoque où tombent certains confondant deux choses : croire que cette conclusion est probable, croire probablement cette conclusion. Dans le premier cas, on peut tenir en même temps le contraire pour probable. Mais, si l'on adhère à l'une, on ne peut en même temps adhérer à sa contraire, fût-ce d'adhésion probable. *De virt. fidei divinæ* disp. X, sect. i, éd. Vivès, t. i, p. 340. Lugo en devait plus tard recevoir de l'honneur chez des adversaires du probabilisme (par ex., V. Baron, voir col. 506).

Il reste que les théologiens du temps sont unanimement gagnés à la nouvelle doctrine morale. Un examen plus étendu confirmerait notre enquête, limitée aux auteurs plus significatifs (listes dans Hurter, *Nomenclator*, t. iii, col. 588-590, 880-884; pour la Compagnie de Jésus, voir l'art. JÉSUITES, t. viii, col. 1088-1089). Rappelons seulement, pour conclure ce paragraphe, ne serait-ce que pour son air de parenté avec la théologie contemporaine, le passage du *Discours de la méthode*, où Descartes expose la deuxième maxime de sa morale par provision (III^e part., éd. Gilson, Paris, 1925, p. 24-25, avec la lettre explicative de Descartes et les éclaircissements de son commentateur, *ibid.*, p. 242-245).

II. LES MORALISTES. Mais les théologiens du type précédent cessent, vers ce temps-là, d'être les principaux représentants des doctrines morales. Le soin de résoudre les cas de conscience et de guider les confesseurs n'est pas alors une nouveauté; nous avons dit quelle importante littérature est née de ce dessein depuis le xiii^e siècle. Elle poursuit désormais sa carrière, mais dans des conditions encore inaperçues, où elle devient la forme souveraine de l'enseignement moral, en même temps qu'elle s'ouvre toute grande aux théories du jour. L'importance du sujet et les jugements qu'il appelle nous commandent cette fois de subdiviser l'exposé.

1^o Le plus grand nombre des moralistes adoptent le probabilisme. — Ils en reprennent et énoncent à leur

façon les thèses caractéristiques, non sans introduire ici ou là quelque trait personnel et, l'on peut dire d'une façon générale, non sans renchérir sur les théologiens mêmes.

Chez *Jean Azor*, jésuite espagnol († 1603), auteur d'*Institutiones morales* parues à Rome en 1600, où l'étude de la conscience prend des proportions énormes et entre dans un détail infini, les règles essentielles du probabilisme sont admises, encore que le tutorisme semble être sauvegardé en conscience douteuse; l'étude des cas particuliers l'emporte d'ailleurs dans l'ouvrage sur la discussion des principes.

Mais déjà chez *Thomas Sanchez* († 1610), Espagnol et jésuite également, nous assistons à un progrès des doctrines : en son *Opus morale in præcepta Decalogi*, ouvrage posthume paru en 1611, il admet, l. I, c. ix, n. 7, t. i, Lyon, 1661, p. 28, que l'autorité d'un seul docteur probe et savant rend une opinion probable et qu'on peut conseiller toute opinion probable, fût-elle contraire à celle qu'on tient, pourvu qu'elle soit probable. Sanchez a du reste un don d'exprimer ces témérités avec la plus grande énergie, jusqu'à ce trait où il l'emporte sur Becanus, cité plus haut : « Il suit de là contre certains novateurs (on notera l'empressement avec lequel les probabilistes infligent à leurs adversaires ce nom de *neoterici*) que, si quelqu'un estimait plus probable la non-licité de l'opinion moins probable, il pourrait encore suivre cette dernière, pourvu qu'il croie probable le droit de la suivre. Il retient en effet, dans ce cas, un jugement dictant probablement *hic et nunc* que cette conduite est permise. » *Ibid.*, n. 17, p. 30. Les sacrements n'échappent plus absolument aux mêmes facilités. *Ibid.*, n. 33, p. 32. Sans être encore universelle, la non-obligation de la loi douteuse est étendue au cas où l'on doute si telle chose tombe sous la loi. *Ibid.*, c. x, n. 32-34, p. 42-43. Il y a du reste ici ou là chez cet auteur des réserves et des précautions qui rappellent curieusement la gravité de l'âge précédent. Elles sont moins perceptibles, en dépit de ses formules complexes, chez l'Italien *Martin Bonacina*, S. J. († 1631), de qui l'on possède une collection d'écrits de morale parus en première édition en 1621. Voir *De legibus*, disp. I, q. i, punct. ult., § 2, t. ii, Lyon, 1678, p. 46 sq.; *De peccatis*, disp. II, q. iv, punct. 7, p. 125 sq.

Chez *Paul Laymann*, jésuite autrichien († 1635) (voir son article), de qui la *Theologia moralis* remonte à 1626, nous trouvons un texte où l'altération de la notion de probabilité et, conséquemment, de l'action morale, telle que nous l'avons décrite plus haut, est exprimée dans les termes les moins équivoques. Il est licite, explique-t-il, de suivre dans l'action la sentence probable. Et qu'on puisse le faire, bien qu'elle apparaisse au sujet spéculativement moins probable et sa contraire plus probable, on le démontre ainsi : c'est que cette appréciation spéculative, du fait même qu'elle est incertaine et menacée d'erreur, ne peut être règle d'action; dès lors, le sujet doit suivre une autre règle, et qui soit certaine, savoir que, dans les questions douteuses relatives aux mœurs, chacun peut agir selon la sentence que des hommes doctes défendent comme probable et sûre en pratique. Et il n'est pas vrai qu'on agisse alors contre sa propre conscience, puisque la conscience ne consiste pas dans quelque appréciation spéculative, mais dans un jugement pratique certain de l'action, lequel, dans le cas décrit, peut être formé par « réflexion ». L. I, tr. I, c. v, § 2, Venise, 1710, p. 5. Il est difficile de parler plus net. On voit si les principes réflexes ont gagné la partie. En définitive, grâce à cette « réflexion », on agira plus certainement selon l'opinion moins probable que si l'on s'en était tenu à l'opinion plus probable. Il est impossible de dire avec plus de force que la vérité objective n'est plus la me-

sure de l'action. Aussi lira-t-on sans surprise sous la même plume qu'il n'est nullement déraisonnable qu'un docteur consulté signifie à son client une opinion estimée probable par des auteurs compétents et qu'il est donc permis de suivre, encore que lui-même soit spéculativement convaincu de sa fausseté et ne puisse donc la suivre. *Ibid.*, corol. 2, p. 5. En matière de doute, Laymann décide pour la liberté ou la loi selon la possession; il est fidèle à cette règle qui sauve certaines obligations; mais on s'en dissimule de plus en plus malaisément l'arbitraire quand on le voit en user (comme déjà Sanchez, qu'il invoque) de cette manière: doutant un jour de jeûne que la journée soit finie et que minuit ait sonné, on ne peut manger de la viande jusqu'à ce qu'on soit certain du fait; mais si le jeûne est le lendemain, on peut continuer de manger de la viande aussi longtemps qu'on doute raisonnablement qu'il soit minuit. *Ibid.*, c. v, § 4, p. 9.

De Ferdinand de Castro Palao, jésuite espagnol († 1633), il existe un *Opus morale* (1631-1651) qui n'est pas moins riche de passages significatifs. L'auteur est probabiliste parce que la vie morale, à défaut de ce système, est un tourment perpétuel: si vous êtes tenu, dit-il en toutes lettres, de suivre l'opinion qui vous paraît la plus probable sans pouvoir vous en remettre à l'opinion probable des autres, vous voilà livré à mille scrupules, obligé à tout instant de changer votre conduite, puisque c'est tantôt une opinion et tantôt l'opposée qui vous paraît plus probable. Part. I, tr. I, disp. II, punct. 2, Venise, 1702, p. 5. Il excelle du reste à faire valoir la sécurité de la moins probable; car, à parler formellement, explique-t-il après Jean Sanchez, entre opinions probables, il n'en est pas une qui soit plus sûre que l'autre; si l'on dit parfois de la plus probable qu'elle est plus sûre (comme disaient en effet certains probabilistes pour qui le sûr était suffisant même en présence du plus sûr), on entend une sécurité matérielle, garantissant contre une infraction matérielle de la loi; mais, quant à la sécurité formelle, toute opinion probable la fournit, même si elle entraîne l'infraction matérielle de la loi. *Ibid.* L'auteur rivalise en raffinement avec Thomas Sanchez: quand on agit, dit-il, d'après une opinion probable, du même coup on agit d'après la plus probable, car l'opinion plus probable est qu'on peut agir d'après la probable, omettre la plus probable. *Ibid.* Il reprend à son tour la question de savoir si l'on peut en même temps juger probables deux opinions contraires l'une à l'autre. Azor avait là-dessus adopté Vasquez; Thomas Sanchez avait renchéri sur l'un et l'autre, en disant que des raisons intrinsèques et non seulement extrinsèques pouvaient fonder le second assentiment, puisque cette opinion contraire possède aussi ses chances de vérité, quelle que soit à son propos l'adhésion des doctes; et ce n'est point là, concluait-il, adhérer à deux contradictoires, puisque l'intelligence n'affirme pas certaines l'une et l'autre partie, mais affirme l'une et l'autre probables, c'est-à-dire qu'aucune n'est à ce point certaine que l'une et l'autre ne puissent être probablement soutenues. *Op. cit.*, l. I, c. ix, n. 12, p. 29. Survient Castro Palao, qui, voyant très clairement le sens alors accordé au mot de probabilité, s'en explique comme on va voir. Il reconnaît qu'on ne peut donner en même temps deux assentiments contraires, qu'ils proviennent de principes extrinsèques ou intrinsèques. Mais on peut fort bien, poursuit-il, juger sa propre opinion plus probable et l'autre probable. Or, ce n'est point ce jugement seul qui dirige l'action; il n'est pas le jugement probable (que l'auteur revendique comme suffisant), mais un jugement évident; car il est évident qu'on juge plus probable ceci, et d'autres probable cela. Et qu'il ne suffise pas de lui-même à régler l'action, en voici la preuve. Car, si l'on jugeait plus probable par exemple

l'obligation de restituer, pour être exempté de celle-ci il en faut venir à juger qu'on n'est pas obligé; il ne suffit pas de juger que les autres estiment qu'on n'est pas obligé, si l'on ne partage soi-même ce jugement; autrement, on agirait contre sa conscience. Dès lors, si l'on retient sa sentence probable ou plus probable de l'obligation, on pourra tout au plus juger que d'autres ne sont pas de cet avis, mais non se tenir pour non obligé. C'est pourquoi, quand on veut agir selon l'opinion des autres, on doit déposer son jugement probable ou plus probable de l'obligation, et on le peut puisqu'il n'est pas évident ni clair au point de ravir l'adhésion. *Ibid.* Conclusion déconcertante, qui ne laisse plus place à la probité intellectuelle en dehors de la certitude, mais qui s'impose pour qui entend maintenir le probabilisme après avoir clairement reconnu la notion de probabilité qu'il engage. La pensée est alors livrée à tous les égarements. Et c'est pour avoir privé d'abord la pensée de son contrôle naturel, qui est la vérité, que les probabilistes, dès maintenant et de plus en plus, se doivent d'improviser toutes sortes de limites, de réserves, de précautions, qui rendent viable le système. Il s'ensuivra une complication croissante en ces doctrines, dont on voit peut-être dès ici qu'il n'est guère facile de les tirer au clair. Car c'est le probabilisme qui est compliqué, et l'ancienne morale qui est simple, étant naturelle. Du même auteur, retenons encore ce texte où l'une des conclusions familières du probabilisme est ingénument défendue. Les docteurs ou recteurs de quelque chaire ne sont pas tenus d'enseigner ce qui leur semble plus probable, car de telles opinions sont souvent moins admises et éprouvées, elles suscitent étonnement ou scandale, et ce serait un joug pesant imposé aux maîtres s'ils avaient l'obligation d'enseigner ce qui leur apparaît plus probable. En vertu de cette obligation ils devraient évaluer d'assez près les raisons favorables à l'une et à l'autre partie, et souvent l'opinion qui hier leur apparaissait plus probable, aujourd'hui le deviendrait moins; ils seraient ainsi contraints de changer tous les jours d'avis dans leurs écrits. Il suffira donc qu'ils enseignent ce qui possède à leurs yeux quelque probabilité. *Ibid.*, punct. 3, n. 7, p. 6.

Sans écrire un aussi gros livre, François de Lugo, jésuite espagnol, à son tour publié à Madrid, en 1643, un *Discursus prævius ad theologiam moralem*, où il s'agit de la conscience et du volontaire. Les thèses les plus avancées du probabilisme y sont accueillies. On comprend dès maintenant qu'Antoine de Escobar y Mendoza, à qui nous arrivons, en son *Liber theologiæ moralis* (Lyon, 1644; mais l'ouvrage était déjà très répandu en Espagne avant cette date) n'eut qu'à puiser en effet dans le trésor commun de la Compagnie de Jésus pour émettre les propositions qui devaient le rendre célèbre. Il peut s'autoriser déjà de vingt-quatre grands noms, qu'on nous pardonnera de n'avoir pas tous relevés ci-dessus. Ne retenons qu'un échantillon du nouvel ouvrage. Quelqu'un agit en doutant si son acte est péché mortel ou véniel, sachant seulement que c'est mal, sans plus. Quel danger y a-t-il? Valence dit contre Vasquez que l'acte commis n'est que péché véniel, car vouloir la malice en général est vouloir une malice qui n'excède pas le véniel: si elle l'excédait, elle ne serait pas commune au véniel et au mortel. Proœmium, examen 3, c. vi, n. 36, Lyon, 1659, p. 30.

Avant les grandes querelles, un jésuite allemand, Hermann Busenbaum († 1668), a le temps de produire sa *Medulla theologiæ moralis*, dont la première édition paraît à Cologne en 1650. Des ouvrages précédents, elle ne se distingue que par la brièveté et la clarté; elle dut à ces qualités sa grande diffusion. Bientôt après, en 1654, le jésuite sicilien Thomas Tamburini († 1675) édite à Venise son *Explicatio Decalogi*, composée sur

l'ordre de son général. Pas n'est besoin, selon celui-ci, qu'on soit certain de la probabilité de l'opinion adoptée; il suffit qu'on en ait une opinion probable; d'où la formule : *probabiliter probabilis*, nouvelle variété dans cette flore touffue et que nous voyons, pour ainsi dire, pousser sous nos yeux. En fait comme en droit, toute opinion probable est sûre. Et cette réprimande à l'adresse des confesseurs sévères, taxés d'ignorance : ils croient bien faire en obligeant les pénitents à restitution; mais si les pénitents avaient voulu savoir ce qui est plus sûr, ils n'auraient pas demandé conseil, étant bien capables par eux-mêmes de le trouver; en les y obligeant, le confesseur est donc injuste à l'égard de son client qui ne veut ni ne doit restituer, à moins qu'il ne puisse vraiment faire autrement. L. I, c. III, n. 15, Venise, 1683, p. 15. Et, pour justifier ses propres variations : qu'on ne me dise pas contraire à moi-même, proteste-t-il, si l'on s'aperçoit que j'approuve maintenant une opinion rejetée ailleurs; je ne le fais que dans le cas où je tiens l'une et l'autre comme probables; ce n'est donc pas entrer en contradiction avec moi-même, mais signifier plutôt que l'on peut agréer en toute sûreté ces opinions, comme il plaira. *Ibid.*, c. III, § 7, p. 18.

Les auteurs jésuites sont donc de beaucoup au premier rang dans le genre d'ouvrages que nous recensons ici. Nous n'en avons même rencontré encore aucun autre. Pour nous épargner un jugement exclusif, survient heureusement Jean Martínez de Prado, dominicain et qualificateur de l'inquisition, titulaire de la chaire de Vêpres à l'université d'Alcala, qui publie en cette ville, en 1654 et 1656, ses *Theologiæ moralis quæstiones præcipuæ*, d'un type tout pareil aux ouvrages précédents. Il est moins audacieux dans la doctrine. Combinant curieusement l'ancien et le nouveau, il a l'idée d'invoquer une distinction fort commune : *per se*, on suivra le plus probable; *per accidens*, il est souvent permis en pratique de suivre une moins probable, du moins sera-t-on souvent excusé de la suivre. Il admet au for de la conscience le principe de possession. L'auteur est de son temps, tout en tâchant de ne pas trahir le passé. Son bon fond apparaît mieux dans l'appendice du t. II (1656), où il institue une critique de la *Theologia fundamentalis* de Caramuel (voir col. 492), réagissant ainsi contre l'un des pires excès des doctrines à la mode. Sans ajouter de nouveaux noms, d'autant que ces auteurs se doivent beaucoup les uns aux autres et demandent à être appréciés dans leur ensemble plutôt que sur la contribution personnelle de chacun (malaisément discernable), nous sommes en droit de réfléchir quelque peu sur l'effort et les tendances dont témoignent les ouvrages relevés en ce paragraphe.

2° *Tendances générales de ces auteurs.* — Dans la littérature qu'explore notre étude, leurs ouvrages sont un genre nouveau. D'une part, ils ont une destination pratique et entendent diriger principalement le ministère de la confession. En cela, ils ressemblent aux *Summæ confessorum* des siècles précédents : ils en ont et les matériaux et leur traitement casuistique. D'autre part, ces ouvrages tendent à se muer en théologies morales. On aura remarqué que, d'un si grand nombre de *Sommæ* des confesseurs parues depuis le XIII^e siècle, aucune jusqu'ici n'a revendiqué le titre de théologie; l'épithète même de morale ne fut prise que par la *Somme* de saint Antonin (dont nous avons dit qu'elle glissait vers la confusion des genres). Entre ces ouvrages et les livres de théologie, on ne peut se méprendre, et, s'il y a communication des uns aux autres, c'est pour autant que les sommistes, comme il est bien-séant, s'inspirent des théologiens. Cette fois, nous trouvons sur plusieurs des volumes ci-dessus recensés le titre de « théologie morale ». Le fait n'est pas fortuit. Il répond à une conception et à un dessein tels que

nous les signifie la distribution de l'enseignement théologique dans la Compagnie de Jésus, où ces ouvrages ont surtout pris naissance. Il y a d'une part les professeurs de « théologie scolastique », chargés d'exposer la *Somme* de saint Thomas; on leur recommande de s'en tenir strictement à leur objet et, pour ce qui regarde la morale, qu'ils se contentent de quelques principes généraux comme en disputent d'ordinaire les théologiens, omettant l'explication plus détaillée des cas de conscience. *Institutum Soc. J. Ratio studiorum, regulæ professoris scholasticæ theol.*, t. II, Prague, 1757, p. 184-186. Celle-ci revient en effet à des professeurs spéciaux, dont la fonction est de former de sages administrateurs des sacrements. L'un d'eux expliquera en deux ans tous les sacrements et les censures, les états et offices des hommes; l'autre dans le même temps le Décalogue, ajoutant au 7^e commandement l'étude des contrats. Pour ces professeurs, est édictée la consigne suivante : « Bien qu'il leur soit absolument nécessaire de s'abstenir des matières théologiques dont la connexion avec les cas est pour ainsi dire nulle, il leur faudra néanmoins définir brièvement le moment venu des notions théologiques d'où dépend la doctrine des cas, dire par exemple ce qu'est le caractère et combien il y en a, ce qu'est le péché mortel et le péché véniel, ce qu'est le consentement et choses semblables. » On leur recommande en outre de justifier de telle sorte leurs opinions que, si quelque autre est probable et munie de bons auteurs, ils aient soin de la signifier aussi comme probable. *Ibid.*, *Regulæ professoris casuum conscientie*, t. II, p. 192-193. Une ordonnance de la VI^e congrégation générale, au commencement de 1616, prévoyait expressément l'adjonction aux leçons d'Écriture sainte et de théologie scolastique, dans les collèges de la Compagnie, « d'une leçon de théologie morale, où soient expliquées *ex professo* et solidement, quoique avec concision, les matières morales qu'omettent ou ne font que rapidement toucher les professeurs scolastiques ». Decr., XXXIII, *Institutum*, t. I, p. 599. Les ouvrages dont nous parlons sont évidemment le fruit de l'enseignement ainsi défini. Ils procèdent donc du dessein d'organiser l'étude des cas de conscience selon un statut propre et distinct.

Rien que de très légitime dans le propos d'initier les futurs confesseurs à leurs fonctions spéciales; rien que de très louable dans le soin d'ordonner un tel enseignement selon ses exigences propres. Il y avait lieu cependant de prévenir quelques dangers. Il était à craindre que la « théologie morale », comme la nomme le décret de 1616, devenue un enseignement spécial, ne prit une autonomie induite à l'égard de la théologie scolastique où sont traitées, qu'on le remarque, les matières morales de la II^e pars de saint Thomas; que, dès lors, la théologie scolastique ne fût considérée comme n'ayant qu'un intérêt de spéculation, y compris en ses matières morales. Le danger s'est vérifié. L'un de ces enseignements perdit de plus en plus l'efficacité pratique, qui lui revient cependant de droit, car la théologie est une seule science, et ses doctrines, surtout quand elles touchent à des questions comme la fin dernière, le péché, la grâce et autres semblables, sont appelées à régler la vie chrétienne. L'autre, au contraire, usurpa d'autant le gouvernement de la conduite morale, soustraite dès lors aux grandes influences spirituelles que véhicule la théologie, soumise à ce régime spécial que définit justement le traité de la conscience, devenu la pierre angulaire du nouvel édifice. Le phénomène fut facilité par l'introduction dans l'ensemble de l'enseignement d'une « philosophie morale », à laquelle fut réservée de plus en plus l'étude des principes fondamentaux de la vie morale. Cf. art. JÉSUITES, col. 1089. Voir les règles du professeur de philosophie morale dans le *Ratio studiorum, Institutum*,

t. II, p. 195-196. Il se trouve ainsi que la théologie morale, telle que le type s'en est affirmé alors et a prévalu jusqu'à nos jours, est marquée de certains caractères, qui sont précisément ceux des ouvrages dont nous parlons.

Le premier est un amoindrissement de l'exigence scientifique. Ces ouvrages ordonnés à l'utile se contentaient de juxtaposer les matières en un ordre principalement pragmatique. La synthèse en est fort incertaine (voir, par ex., les variations des auteurs sur la place du traité de la conscience; cf. B.-H. Merkelbach, *Quelle place assigner au traité de la conscience?* dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XII, 1923, p. 170-183). Dans le traitement des questions, et cette fois en vertu des théories de la conscience, admises comme on a vu par ces auteurs, ils procèdent moins par détermination de la vérité que par juxtaposition des opinions en cours. Nous touchons ici la conséquence en méthode théologique de ce déplacement signalé de la règle d'action, où le soin de la vérité perd son primordial intérêt. La théologie morale devient de préférence un recueil d'opinions, classées selon ce qu'on appelle leur probabilité. D'où l'absence de ces qualités de précision et de décision qu'on pouvait admirer, jusque sur les matières concrètes, chez les théologiens d'antan. On a pu voir (col. 485) quelle idée se font les nouveaux auteurs de l'effort intellectuel et de la fermeté de l'opinion dans l'esprit. Un théologien jésuite s'en plaignait dès 1591, *Henri Henriquez*, professeur au collège de Salamanque, dans le prologue très intéressant de sa *Summa theologiae moralis*, parue en 1591 : «... Ils croient ne pouvoir mieux faire, lorsqu'ils ont cité le tenant d'une opinion ou rapporté une raison probable, que de présenter l'une et l'autre sentence comme probable et sûre en pratique; dans cette pensée, ils commandent à l'avocat, au juge ou au confesseur de dormir tranquillement sur l'une et l'autre oreille. » A quoi bon la vérité puisque le probable suffit? L'objet même et donc la nature de la théologie morale ont changé. Voilà jusqu'où porte l'amoindrissement signalé de l'exigence scientifique.

Le second caractère est qu'en cette théologie on ne tient plus guère compte de la culture morale de l'homme. Il est dû cette fois aux préoccupations casuistiques des ouvrages dont nous parlons. On y fournit des solutions, et leur gloire est d'embrasser tous les cas possibles. Ils arborent cette prétention dès leur titre. Azor présente son livre comme des *Institutiones morales in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*; Laymann dit du sien : *Theologia moralis in quinque libris partita, quibus materiae omnes practicae cum ad externum ecclesiasticum tum internum conscientiae forum spectantes, nova methodo explicantur*, et Tamburini : *Explicitio Decalogi... in qua omnes fere conscientiae casus... declarantur*. Il est bien de vouloir diriger la pratique, mais celle-ci ne consiste pas dans la seule application des solutions. Elle procède de l'homme, qui se prépare à y réussir par une culture appropriée. La théologie classique y avait pourvu grâce à la prudence. Cette pièce organique de la vie morale tombe désormais en discrédit. Si même elle est nommée, elle figure parmi les vertus morales comme un reste de l'ancienne ordonnance, mais inutile. Et pourquoi, en effet, mettre l'homme en mesure de prononcer un jugement de vérité pratique si tout l'art consiste à choisir parmi les opinions déclarées probables? Autre effet donc dans la théologie morale du changement de la règle d'action, car la disparition de la prudence tient profondément à cette raison-là; on ne sait plus qu'en faire parce qu'elle est remplacée.

Le troisième caractère est l'importance en théologie morale de l'idée d'obligation, considérée comme une entreprise de la loi sur la liberté, qui serait le bien ori-

ginel et propre de l'homme. Nous avons dit (col. 475), l'origine de cette conception et combien elle était passée dans les ouvrages dont nous parlons. Loin que l'action morale soit la promotion d'un bien désirable, elle applique une loi qui est un *quid odiosum*. D'où l'effacement d'un traité comme celui de la fin dernière. D'où la préférence donnée à une organisation selon les préceptes. Quand bien même on retient les vertus, l'esprit est celui-là. D'où cette tâche spécifique de mesurer aussi exactement que possible l'action à faire, en vue de limiter l'obligation et de ménager la liberté; tandis que l'ancienne théologie proposait à l'homme les biens qui lui conviennent. Il est bien vrai qu'une théologie principalement casuistique se doit d'être attentive à l'action particulière et d'évaluer surtout les péchés; mais n'y peut-on mettre un esprit et vivifier même ces recherches? Ces ouvrages y ont manqué, gagnés comme ils sont aux nouvelles préoccupations. Entre autres conséquences, cette limitation infligée à la théologie morale devait conduire à l'émancipation de ce qu'on appelle maintenant la théologie ascétique et mystique, autrefois contenue dans l'unité de la science théologique et de son inspiration. Mais qui songerait désormais à régir la vie spirituelle selon les règles assignées à l'action morale?

Il ressort de ces observations que la théologie morale d'aujourd'hui, héritière des ouvrages que nous venons de voir paraître, est en réalité dans la suite des anciennes *Sommes* des confesseurs et non de ce qu'on appelait jusqu'au XVII^e siècle théologie morale, laquelle est demeurée pour ainsi dire en disponibilité; et que là même où sont récusées les thèses formelles du probabilisme, l'empreinte de celui-ci demeure visible en ces divers caractères que nous avons brièvement indiqués. Voir l'art. *MORALE (Théologie)*, t. X, col. 2450.

III. *LES CASUISTES*. — Outre ceux dont nous venons de parler ont rang de casuistes en ce temps d'innombrables auteurs. Avec ou sans prétention de théologie morale, se multiplient alors les *resolutiones casuum*. Les explorateurs des consciences sont de toute robe. Ils écrivent en latin ou en langue vulgaire. Ils adressent aux pénitents comme aux confesseurs leurs *Sommes*, leurs *Trésors*, leurs *Chaines*. Certains dissertent encore du probable et du douteux; d'autres s'appesantissent sur des matières particulières, comme le jeûne, les contrats, le mariage; célèbre entre tous est le volumineux *De s. matrimonii sacramento* de Thomas Sanchez, déjà nommé. Nombre de ces écrits, comme les précédents, mêlent le droit à la morale. Énorme littérature de laquelle les prochaines querelles retiendront quelques exemplaires, mais qui ne feront guère qu'expier les témérités de leurs pareils. Listes de ces publications dans Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 352-355 (de 1581 à 1600); col. 590-603 (de 1601 à 1620); col. 880-896 (de 1621 à 1640); col. 1185-1202 (de 1641 à 1663); cf. I. von Döllinger et Fr. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche...*, t. I, Nördlingen, 1889, p. 29-31, et les art. *CASUISTIQUE*, t. II, col. 1859, et *JÉSUITES*, t. VIII, col. 1089-1090. Notre tâche est ici de définir le rapport de cette casuistique avec le probabilisme.

Elle entend trancher de tout et envelopper la vie morale entière du réseau de ses solutions. Le trait en était visible déjà dans les « théologies morales », et nous disions qu'il caractérise une casuistique probabiliste. Nous le retrouvons, comme bien l'on pense, chez les casuistes de métier, entre lesquels se distingue, quant à ce point, le théatin sicilien *Antonin Diana*, grand personnage romain en son temps (1585-1663; les théatins fournirent au XVII^e siècle un grand nombre de casuistes et non des moins audacieux). Ses *Resolutiones morales* ne contiennent pas moins de 6595 résolutions, où sont traités environ 20 000 cas de conscience.

L'ouvrage fut consacré par un incroyable succès (voir dans Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 1192-1193, la liste des *Compendia* qu'on en fit sur une vingtaine d'années). On imagine que, de tant de cas, certains sont extravagants. Ils répondent moins à une nécessité des consciences qu'à l'on ne sait quel goût vertigineux, de la part des casuistes qu'on appellera de race, pour la solution de ces sortes d'embarras. Un Diana a la passion des cas, comme d'autres celle du jeu. Plus ils sont difficiles, bizarres, irréels, et plus on dirait qu'il est content, car il exercera d'autant mieux son ingénieux esprit. Lui et ses pareils imagineront des monstres pour avoir le plaisir de nous représenter jusqu'où va l'intrépidité de leur méthode. Devant ces abus, il est plaisant d'entendre revendiquer pour la casuistique le droit d'appliquer le raisonnement aux questions de morale, où les grandes données naturelles ou surnaturelles ne suffisent pas. Avouons qu'elle n'y a pas failli. Mais il arrive qu'on déraisonne à force de raisons. Au vrai, nous sommes loin avec ces auteurs du grand et passionnant problème de l'usage de la raison dans les choses des mœurs chrétiennes, qui est le problème de la théologie morale tout court. On n'a pas attendu l'ère des casuistes pour le résoudre; ils ne succèdent pas à un âge fideïste ou irrationnel. Ne mêlons pas les propos. On a affaire ici non au noble besoin humain de raisonner, mais à une démanigaison de subtiliser et de compliquer, qui est à celui-là comme une maladie est à la santé.

Les nouveaux casuistes n'ont plus chère prétention que la bénignité. Leurs devanciers furent loin d'être durs aux pécheurs, nous l'avons souligné. Mais l'indulgence est chez ceux-ci plus habile. Puisque est érigée en règle d'action l'opinion probable, grâce à quoi les doutes, qualifiés de spéculatifs, sont tranchés en toute sécurité et convertis en certitudes pratiques, rien d'aisé comme de restreindre les obligations et de soustraire les consciences au péché. En même temps que s'accuse chez ces auteurs l'un des soucis initiaux du probabilisme, qui fut de pourvoir à la sérénité de la vie morale, on les voit de moins en moins exigeants à l'égard de la probabilité. Quelle opinion désormais ne prétendra à la dignité de probable? Cette fois, on loue de la part des casuistes un respect souverain des consciences et le scrupule de ne majorer aucune obligation. Que ne l'ont-ils concilié avec un égal respect de la loi et le scrupule de n'en pas diminuer les exigences! A la différence aussi de leurs prédécesseurs qui songeaient de préférence aux âmes scrupuleuses, portées à entendre rigoureusement des règles en réalité fort praticables, ceux-ci s'adressent aux consciences normales, voire quelque peu larges, à l'usage desquels ils élaborent leurs adoucissements. Il est significatif qu'arrivant au chapitre de la conscience scrupuleuse les ouvrages de ce temps ont prodigué déjà chemin faisant toutes leurs facilités.

Ainsi comprenons-nous fort bien que le mot de bénignité, autant que celui d'opinion probable, soit alors à la mode. Tamburini l'affiche dès son titre même : *Explicatio Decalogi... in qua omnes fere conscientiae casus... mira brevitate, claritate ac quantum licet benignitate declarantur*. La bénignité est un critère du choix des opinions, et cette déclaration d'Escobar ne vaut pas moins dans les matières morales qu'ailleurs : « Chaque fois que s'offre à moi une chose qui est dite pénale chez les interprètes du droit civil ou canonique, ou bien qui relève de l'odieux et non du favorable, alors des deux sentences contraires relatives au problème je choisis celle qui est plus bénigne et plus douce, selon la règle du droit : *Odiosa sunt restringenda*. » Cité par K. Weiss, *P. Ant. de Escobar y Mendoza als Moraltheologe in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit auf Grunde der Quellen*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 105. Et du lien de la bénignité avec la multi-

plication des opinions probables, nous avons l'aveu le plus franc dans cet autre texte du même Escobar, où il semble donner à distance la réplique aux doléances de Henriquez, enregistrées plus haut : « Combien n'ont-ils pas tort ceux qui se plaignent qu'en matière de conduite les docteurs leur produisent tant et de si diverses décisions! Mais ils devraient plutôt s'en réjouir, en y voyant autant de motifs nouveaux de consolation et d'espérance. Car la diversité des opinions en morale, c'est le joug du Seigneur rendu plus facile et plus doux. La Providence a voulu dans son infinie bonté qu'il y eût plusieurs moyens de se tirer d'affaire en morale et que les voies de la vertu fussent larges afin de vérifier la parole du psalmiste : *Vias tuas, Domine, demonstra mihi*. » *Universa theologia moralis*, Lyon, 1652, proœmium. Se défendant contre les accusations que l'on sait, Escobar ajouta quelques lignes à la préface de son *Liber theologiæ moralis* en la réédition de 1659, où paraît invinciblement le même esprit qui est, sans qu'il y songe, le plus grave tort de sa morale : « Que si je donne l'impression d'adhérer aux opinions quelque peu relâchées, ce n'est pas qu'alors je définisse ce que je pense, mais j'expose ce que les doctes, sans léser leur conscience, pourront appliquer en pratique lorsqu'il leur semblera expédient pour apaiser l'âme de leurs pénitents. » On se rappelle un propos semblable de Tamburini. Avec les meilleures intentions du monde, comment prendre parti pour une telle bénignité? Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 276, porte sur Escobar un jugement curieux : « Nous ne nions pas qu'il ait été souvent plus bénin que de raison, peu exact en ses citations, peu solide en ses preuves et quelque peu obscur en ses discours; il a cependant fort bien mérité de la théologie morale. » Mais que fallait-il donc pour qu'il en déméritât?

Entre les casuistes de cette génération, nous ne pouvons omettre de dépeindre brièvement le célèbre *Caramuel*, grand homme en son siècle, bientôt le centre d'une imposante littérature, où ses critiques mêmes le traitent avec les plus respectueux égards. Les traits que nous venons de signaler sont en lui représentés au vif. Bien différent d'Escobar pour le tempérament — ce dernier était bonhomme et placide, au témoignage des curieux qui allèrent le voir après les *Provinciales*, tout surpris du bruit fait autour de son nom et s'excusant de ses maximes sur ce que d'autres docteurs étaient plus relâchés que lui (voir dans les *Œuvres* de B. Pascal, coll. des *Grands écrivains de la France*, t. V, p. 384, n. 1; cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 52, n. 2) — rien n'est plus remuant et impétueux que ce personnage, en qui se découvre comme un rejeton attardé et abâtardi de l'humanisme : un prodige en son genre, mais à qui manque le seul grain de bon sens qui eût donné leur prix à ses qualités (voir son article). Un jugement peu sympathique et fort vraisemblable sur Caramuel, dans Nicole, *Litteræ provinciales...*, Cologne, 1665, append. II, p. 612-613. Mais de l'un à l'autre, comme de ceux-là à leurs pareils, le fond doctrinal et l'inspiration morale sont identiques. On doit seulement au tour d'esprit propre au dernier d'en pouvoir lire des expressions plus savoureuses. Rien n'est drôle et bouffon comme ses titres et dédicaces, comme les déclarations d'amitié qu'il prodigue envers Diana (et que Diana lui rend bien), comme son style, sa verve et son entrain. Mais rien n'est attristant comme les appréciations morales prodiguées au long de ses courses et aventures par ce cistercien, cet abbé, cet évêque. Relevons-en quelques exemples.

En morale, il n'y a que des opinions, point de certitudes. Nous sommes des hommes et non des anges; qui se souvient de sa condition n'attendra pas des docteurs évidences et démonstrations, quand ils ont déjà grand-peine à discerner le plus probable du moins probable.

Il n'est pas bon que le commun des gens juge des probabilités intrinsèques, affaire de théologiens; la probabilité extrinsèque vaut mieux pour eux et elle est moralement plus sûre. On en jugera selon ses partisans : les détenteurs de chaires illustres ont alors le pas sur tous. Et quand même leur opinion serait contraire à tous les docteurs d'autrefois, si elle est soutenue par Lorea, ou Vasquez, ou Suarcz, ou Basile Ponce, ou Lessius, ou l'un des deux Sanchez, ou Diana, elle est garantie. Pour des auteurs d'un moindre rang, on convient qu'il en faudrait quatre. Le bruit étant venu à Caramuel de cette exclamation d'un brave homme : « O heureuse Église primitive que n'accablait pas ce grand nombre d'opinions et de docteurs ! » il s'en indigne et s'écrie : « Erreur manifeste ! Ces opinions multipliées sont le signe du salut plus facile et plus excellent. Loin d'en être rendue malheureuse, l'Église peut ainsi conduire vers le ciel son troupeau *benignius et facilius*. Beaucoup seraient damnés que sauve une sentence probable, *damnantur plurimi quos sententia probabilis salvat*. » On a vu qu'ainsi pensait Escobar. Il y a que celui-ci est infatigable sur ce thème. Par exemple, poursuit-il, si l'on pense que seule l'attention extrinsèque est requise à la récitation de l'office divin, on peut avoir l'assurance de n'avoir jamais commis en le récitant, au cours de nombreuses années, aucun péché véniel. Qu'ils osent avoir la même sécurité, ceux qui requièrent à ce sujet une attention intrinsèque ! Il est clair que sur ces positions Caramuel est indémonstable. Voir surtout sa *Theologia regularis*, disp. VI.

Une casuistique ainsi comprise est trop menacée de laxisme pour n'y point verser en effet. On appelle laxisme le système qui se montre aussi favorable que possible à l'abolition de l'obligation dans le doute, aussi peu exigeant que possible à l'endroit de la probabilité, prêt à accueillir une opinion sur l'autorité la plus réduite et la raison la plus ténue; on taxe aussi de laxistes certaines solutions de cas de conscience particulièrement téméraires ou scandaleuses. Mais le laxisme ne s'est ainsi dégagé et défini que sous l'effet des réactions dont nous parlerons bientôt. Au temps où nous sommes, il est à peu près partout mêlé et confondu avec le probabilisme chez des auteurs dont on vient de voir quelle conviction ils avaient de leur innocence. Quiconque a seulement feuilleté l'immense littérature morale de l'époque n'ignore pas quel empire exercent les tendances que nous avons dites. Il est difficile à l'historien de n'en point imputer quelque responsabilité au probabilisme, qui eut en cette casuistique la part que l'on sait. De fait, on en vint là le plus naturellement du monde. Il est vrai que les premiers initiateurs avaient une idée relativement honorable de la probabilité et relativement restreinte de la liberté conférée par le doute. Mais ils ont admis que l'action ne fût pas conforme au jugement de son auteur même, et cédé à une inspiration de bénignité telle qu'ils reconnurent au doute une certaine vertu d'émancipation et tolérèrent l'usage de l'opinion moins probable. Il se trouve que ces principes livrés à eux-mêmes et pour ainsi dire à leur force native, exploités en toute liberté et comme dans l'ivresse de la découverte, conduisirent vite au relâchement de la règle morale. Pour aboutir là, il ne fut nécessaire que de céder à ces principes. On ne dut point les altérer ni former quelque nouveau système. Le système fut posé, et l'altération essentielle commise, dès qu'un Medina ou un Suarez eurent déclaré leurs théories. Dès alors, le laxisme menace. En ce sens, il y a une affinité entre laxisme et probabilisme; en ce sens, le laxisme représente le probabilisme en ses outrances extrêmes. Caramuel n'est que l'enfant terrible des doctrines nouvelles de la probabilité. Par ailleurs, il est certain que la réserve des initiateurs était réelle; les

probabilistes d'après la grande crise y sont légitimement revenus, soit qu'ils écartent les pires solutions de la casuistique, qu'ils limitent l'effet de libération du doute ou affermissent l'idée de la probabilité. C'est ainsi qu'historiquement le probabilisme parvint à se distinguer du laxisme. Mais il faut bien voir que cette position est une défense contre des excès d'abord commis. Et il n'est pas interdit de penser qu'elle reste précaire. Dès le commencement, il y eut dans le probabilisme quelques inconséquences mal excusées (comme celle du *jus* et de la *res* chez Suarez), lesquelles sont allées par la suite s'aggravant et se compliquant à mesure que, voulant sauver les principes, on tenta d'éviter les abus où ils portaient. En somme, on n'a défendu efficacement le probabilisme contre le laxisme qu'en y remettant une mesure de sécurité et de vérité, ces règles d'or de l'ancienne théologie morale.

IV. CAUSES DU SUCCÈS DU PROBABILISME. L'influence du probabilisme sur la casuistique n'est donc pas moins notable que son effet sur la théologie morale. Devant le phénomène que ce temps vient de nous offrir, on se demande naturellement d'où vint le succès presque unanime d'une méthode dont les risques cependant sont manifestes. En un demi-siècle fut pour ainsi dire emportée l'ancienne conception de la morale. Les nouveaux casuistes, moralistes et théologiens sont les maîtres victorieux de la situation. Comment expliquer un tel succès ?

1° *Libération du rigorisme ?* — On serait tenté de voir en leur méthode la libération d'un rigorisme qui eût jusque-là étroitement les consciences. D'où cet empressement et cette fièvre de faciliter la vie morale, suite naturelle d'une grande contrainte. Mais l'histoire ne nous découvre pas ce rigorisme supposé. Dès longtemps, nous l'avons vu, on s'est soucié d'apaiser les inquiétudes et de relever doucement les pécheurs. Seulement, jusqu'alors, on s'était par-dessus tout efforcé de concilier la miséricorde avec le respect de la loi et, si l'on fut suave, on tâcha que ce ne fût point au détriment de l'obligation morale et de l'ordre qu'elle représente; de là les usages précautionneux que nous avons décrits. Sous le règne de la probabilité, on passa en réalité non de la rigueur à l'indulgence, mais de l'indulgence à la bénignité. Cette histoire le démontre avec force. Les intentions de ces auteurs ne sont pas en cause. Si l'on excepte la fougue d'un Caramuel, qu'il serait difficile d'excuser sans le jugement quelque peu dérangé du personnage, on a communément affaire en ce temps avec le désir sincère et louable de retenir dans la vie chrétienne ceux-là qui, traités sévèrement, risqueraient de s'en aller. Mais cette disposition ne laisse pas d'être périlleuse. Elle devient bientôt l'art d'ôter de la meilleure foi du monde le pénible des obligations. Nos théologiens ne pensaient-ils pas que Dieu même en avait agi de la sorte et que de l'Ancien Testament, loi de crainte, au Nouveau, loi d'amour, la différence consistait en ce que Dieu eût relâché quelque chose de sa rigueur et adouci ses obligations ? Ils le disent sous toutes les formes et à tout propos, voire à propos de la charité, découvrant que désormais, par un effet admirable de la bonté de Dieu, il ne nous est pas tant commandé de l'aimer que de ne point le haïr. Voir Ant. Sirmond, S. J., *La défense de la vertu*, Paris, 1641, p. 18. A y regarder de près, toutes les grandes querelles morales du temps — car le probabilisme n'est que l'une d'entre elles — sur l'administration du sacrement de pénitence, sur la suffisance de l'attrition, sur le commandement d'aimer Dieu et, plus tard, sur le péché philosophique, dépendent d'une certaine idée qui s'efforce de prévaloir de la *facilité du salut*. Grâce aux bonnes intentions ainsi mises en pratique fut réalisée en fait la tentative de conserver des chrétiens à qui ne fût plus nécessaire l'esprit du christianisme. Les solu-

tions de cette casuistique s'adressent de préférence à ceux-là qui n'ont pas éprouvé l'émotion chrétienne, ou qui l'ont oubliée. Morale sans inspiration, à l'usage de qui n'a point tressailli devant l'Évangile ni écouté le Christ dans la ferveur de son âme. L'insoutenable gageure fut alors mise à l'essai d'édifier une morale chrétienne sans les amours qui soutiennent cependant tout le christianisme, l'amour des pauvres, l'amour de la chasteté, l'amour de Dieu même, puisqu'ils ont réduit la charité, on vient de le voir, à n'être que l'absence de la haine. Mais sans ces ferments de l'Évangile, comment lèvera la pâte? En leur zèle hâtif et maladroit, ces auteurs ont oublié les principes spirituels d'où le reste tire vie. Si déjà il n'y a pas de grande vie humaine sans une générosité initiale, comment sans générosité pratiquera-t-on une vie chrétienne? La tâche première de la théologie morale est de rappeler cette exigence, et le devoir premier de la casuistique d'en tenir compte. Est-ce trop demander? Mais c'est alors le christianisme lui-même qu'on déclare impraticable. On conviendrait plus aisément de ces choses si d'emblée l'on n'avait isolé la pratique chrétienne de ses ressources spécifiques; car où donc trouver un traité de la grâce en ces livres énormes de théologie morale, où donc une étude des vertus théologales qui ne soit pas la morose évaluation des obligations qu'elles nous créent? En ce sens et à la lumière de ces considérations, la théologie et la casuistique d'alors, loin d'apparaître à l'historien comme une rénovation ou une réaction nécessaire, lui représentent un phénomène de vieillissement. Elles n'ont été possibles que dans un temps où le grand nombre éprouvent la lassitude d'être chrétiens. Elles sont pour qui n'est plus chrétien d'esprit et donc cherche à l'être le moins possible en action. D'où tant d'accommodements et de compromis; d'où cette frivolité d'opiner, si étrangement contraire à la gravité traditionnelle de la vie chrétienne.

Le probabilisme est venu à point en de telles conjonctures. Et l'on comprend que ces casuistes se soient pris pour des libérateurs et qu'ils aient rendu grâce à Dieu désormais plus indulgent. Si le probabilisme tel que nous le décrivons ici n'est pas né plus tôt, l'une des raisons, et non la moins profonde, en est que le sens chrétien avait encore chez la plupart sa vigueur et quelque chose de sa jeunesse. Nous ne nions pas que le probabilisme ait tenté de répondre à un problème réel et qui n'est pas l'effet du temps : celui du bien et du meilleur. Il est visible que Medina et d'autres en sont préoccupés. Sous prétexte de vie chrétienne, mettrait-on l'homme dans la nécessité d'une sorte de tension morale permanente, où il ne se permette rien qui ne soit tout ce qu'il y a de mieux? Ne faut-il pas accorder à sa nature quelque rémission et se contenter d'une bonne action là même où une meilleure était possible? Le christianisme et l'exigence de perfection qu'il inclut n'interdisent pas qu'on donne à ce problème une solution humaine; nous ne blâmons pas ces probabilistes de l'avoir préférée. Mais nous croyons qu'ils l'ont formulée fort mal, et dans des conditions qui devaient conduire à séparer bientôt de la vie spirituelle, réservée aux âmes privilégiées, l'ordre moral, ouvert au commun des chrétiens. Dès lors, on achetait la tranquillité des consciences au prix d'un appauvrissement véritable de l'esprit chrétien. A ce compte, le probabilisme connut une grande prospérité.

2^e Apparence d'évidence. — Il la connut pour une autre raison, qui est l'apparence d'évidence et de bon sens qui s'attache au système. N'est-il pas vrai qu'on ne peut à tout coup en matière d'action obtenir la certitude? Et, si la probabilité doit suffire, n'est-ce pas une déduction immédiate de déclarer suffisante encore l'opinion moins probable, laquelle conserve sa probabilité? D'autre part, n'est-il pas vrai aussi que la cor-

respondance est mal assurée du théorique au pratique, en sorte que l'action ait des certitudes où la spéculation demeure hésitante? Le probabilisme se présente ainsi comme le système qui tient enfin compte de l'ordre propre de l'action, qui a le sens des difficultés et des complications de la vie pratique, et l'on a pu sincèrement penser qu'en dehors de là il n'y avait que l'issue ou du rigorisme ou de la conscience tourmentée. Le principe de la méthode fut caché facilement à ses auteurs comme à ses premiers adeptes : cette altération de la notion classique de probabilité et cette pure invention d'un ordre pratique irréel, obtenu par la réflexion sur l'état de la conscience. Pour qui accepte ces positions initiales — et combien n'ont jamais imaginé qu'elles fussent contestables — il n'y a pas de réfutation possible du probabilisme. Il faut ajouter que, dans ce système, grâce à l'application des règles qui le constituent, rien ne semble plus aisé que de conduire sa vie morale. A la recherche du réel, toujours inédit et divers, est maintenant substitué un art assez élémentaire et d'un fonctionnement régulier, tel que, sans tourment d'esprit, on découvre l'action requise. En réalité, les probabilistes versent de cette façon dans le général et le théorique, résolvant les différents cas par des principes communs plutôt que d'en poursuivre la solution propre, originale, réaliste. Au vrai, les théoriciens, ce sont eux, et les réalistes, leurs adversaires. De plus, ils furent amenés, et de plus en plus dans la suite de l'histoire, pour adapter à la réalité un système conçu en dehors d'elle, à le subtiliser et à le compliquer, tellement que le maniement en devienne malaisé; nous observons déjà ci-dessus ce paradoxe du probabilisme. Reste qu'il apparut comme le langage du bon sens et comme une simplification de l'enquête morale; d'où son succès.

3^e Le goût de la nouveauté. — A ces causes ajoutons chez les théologiens et les casuistes dont nous parlons une disposition psychologique dont l'effet va dans le même sens. En général, ces auteurs ont le sentiment d'appartenir à un âge nouveau et de trancher nettement sur le passé. Ils furent des modernes en leur temps. Ils apportèrent à leurs contemporains les solutions convenables au siècle où l'on était et pour quoi les docteurs d'autrefois sont d'une ressource médiocre. Esprit de corps très prononcé chez les écrivains de la Compagnie de Jésus, et dont on possède un monument dans l'*Imago primi sæculi Societatis Jesu*, publiée en 1640 par les jésuites de Belgique, un autre, concernant proprement notre sujet, dans l'ouvrage cité d'Escobar, *Liber theologiae moralis viginti quatuor societatis Jesu doctoribus reseratus*. Esprit de corps non moins prononcé chez les casuistes sans distinction, qui se citent, s'admirent, se louent jusqu'à faire plus grand cas de l'un d'entre eux que des docteurs les plus illustres du passé. Un tel sentiment est chose fort humaine, et l'on sait combien il commande l'appréciation des choses. En l'espèce, il s'entretient de cette juste pensée que la science morale, faite pour diriger l'action, est soumise, comme les circonstances mêmes de la vie, à un renouvellement perpétuel, en sorte que les auteurs plus récents y détiennent de ce fait un avantage sur les meilleurs du passé. Mais il n'est point sûr que nos casuistes et théologiens aient un sentiment égal de la nature propre de leur science qui, morale et pratique, n'en est pas moins une théologie, c'est-à-dire une pensée dérivée de la tradition chrétienne. La distinction devenue commune dès alors des choses de la foi et des choses des mœurs ne serait point sans péril si on l'entendait en ce sens que la règle des mœurs est plus ou moins étrangère à la foi. A rester trop attentif aux cas et à l'actualité, on risque de perdre le contact avec l'esprit et ce qui doit s'introduire d'éternel dans les mœurs chrétiennes. En ce goût d'innover et en cette conscience du moderne que

nous avons dits, on n'est pas loin de toucher, de la part des auteurs dont nous parlons, plus qu'une lâcheuse disposition psychologique, une erreur de méthode. Profondément, un théologien n'est jamais un novateur et, plus que partout, il est funeste en cette profession d'aimer trop l'aventure. Le théologien élabore un donné : il reçoit l'héritage d'un passé dont il ne se séparerait qu'en ruinant sa science même. Le moraliste, s'il est théologien, n'échappe pas à cette loi. Et c'est pourquoi, à la distinction du dogme et de la morale qui pourrait recouvrir l'idée de deux méthodes, il y a toujours lieu de préférer celle de saint Thomas, qui, respectant expressément l'unité de la théologie, divise cette science en spéculative et pratique.

Ainsi peut-on comprendre le succès d'une méthode et d'un système dont les mérites n'égalent certainement pas les faveurs qu'ils obtinrent. Mais le cas est-il unique dans l'histoire, et singulièrement celle des doctrines, d'une disproportion de la valeur et de la renommée?

III. LES PREMIÈRES RÉSISTANCES. — En cette période de prospérité incontestée se marqueront ici ou là quelques résistances, dont il est aisé, mais dont il n'est pas superflu de faire le dénombrement. Elles eurent peu d'effet en leur temps. Mais en pleine ère probabiliste elles attestent la permanence d'autres pensées comme elles annoncent les prochaines et retentissantes protestations.

Signalons d'abord que s'établissait en même temps que la catholique une casuistique protestante, beaucoup moins florissante il est vrai, et qui refuse nettement le probabilisme. Voir l'art. CASUISTIQUE, t. II, col. 1876-1877. Des informations dans Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 25-28; O. Dittich, *Geschichte der Ethik*, t. IV, Leipzig, 1932, p. 382-394. Dans ce dernier volume noter aussi des indications sur les rapports de la théologie protestante avec les « systèmes moraux » du catholicisme, passim; voir l'index alphabétique.

Dans le monde catholique, on discerne d'assez bonne heure des récriminations contre le nouveau tour et la facilité de la morale; il y aurait lieu du reste de faire le départ entre les motifs légitimes et les raisons intéressées de ces interventions. Voir un document en ce sens dans R. de Scoraille, *op. cit.*, t. I, p. 226-227 : lettre de Vigili Quinonez, premier conseiller de Tolède, au nonce de Madrid, où on lit ces lignes : « Ces Pères, avec tous leurs raffinements de doctrine et leurs nouveautés, sont en train de si bien débrider les consciences dans ce royaume que, si l'on n'y met ordre, l'Église de Dieu ne tardera pas à souffrir quelque malheur ou à donner du scandale. » Cette lettre est datée de 1602.

Mais la première intervention théologique contre le probabilisme semble être celle du jésuite italien, Paul Comitulus († 1626), qui fit une place aux nouveaux problèmes en ses *Responsa moralia*, parus à Lyon en 1609. Il attribue à la somme *Armilla aurea* (comme d'autres, on l'a vu, à Navarre) cette *fada prolapsio* de permettre qu'on suive l'opinion probable de préférence à la plus probable; c'est se tromper sur l'auteur, mais c'est bien connaître la doctrine en cours. Il rejette énergiquement cette proposition, et sur des preuves qui se ramènent en somme à la revendication de la vérité comme règle des mœurs. C'était du premier coup toucher juste. Des cinq preuves, nous citons la troisième, qui est peut-être la plus expressive :

In morum disciplina obstruere sibi vias indagande veritatis gravis est culpa; sed id facit qui, rejecto magis probabili, minus probabile adseiscit : siquidem ad veritatem inveniendam multo certior est nota ac via munitior id quod est magis simile quam quod est minus... Ideo iniquum est certiores conjecturas veritatis continere ut minus certas captemus. L. V, q. xv.

Un peu plus bas, Comitulus fait allusion à un théologien que l'on reconnaît être Bañez, de qui il récuse la

distinction des opinions en deux genres, celles qui concernent la licéité d'une action et celles qui se réfèrent à la nature des choses (voir en effet col. 469 au bas). Avec le précédent, on cite aussi, depuis Gonzalez, comme l'un des premiers quoique encore timides antiprobabilistes, le jésuite portugais Fern. Rebello († 1608), auteur d'un traité *De obligationibus justitiæ, religionis et caritatis*, paru à Lyon en 1608.

Ni l'un ni l'autre de ces deux ouvrages ne semblent avoir été beaucoup répandus (voir Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 678-679). D'une plus haute autorité est saint Robert Bellarmine, dont il faut rappeler le texte tutiorum bien connu. Il se lit dans l'*Admonitio ad episcopum Theanum nepolem suum*, Paris, 1612, et il est intéressant en sa brièveté, à la fois pour la fermeté de sa déclaration et pour l'allusion qu'il semble contenir aux doctrines du temps :

Si quis velit in tuto salutem suam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere et non respicere quid multi hoc tempore dicant aut faciant : et si rei certitudo non possit ad liquidum apparere, debet omnino tutiorem partem sequi, et nulla ratione, nullius imperio, nulla utilitate temporalis proposita, ad minus tutam partem declinare. Agitur enim de summi et eum de salute aeterna tractatur, et facillimum est conscientiam erroneam exemplo aliorum inducere, et eo modo conscientia non remordente ad eum locum descendere, ubi vernis non moritur et ignis non exstinguitur.

Devant ce texte malaisément flexible, un auteur du XVIII^e siècle, I. Neubauer, S. J., découvrirait que Bellarmine, « excellent pour la doctrine, n'a jamais rien enseigné en théologie morale ». Cf. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 32. Le même et d'autres après lui, jusqu'aujourd'hui, tiennent que ces conseils ne s'adressent qu'à un évêque voulant mettre son âme en sûreté, et non au commun des chrétiens. Mais cette exégèse n'est guère naturelle et elle semble trahir un embarras.

Plutôt contre l'abus de la casuistique, et non directement contre le probabilisme, réagit à son tour François Ghetti († 1639), dominicain italien, auteur d'une *Theologia moralis sive casus conscientie*, parue à Plaisance en 1628-1629. Il signale, à l'instar d'Henriquez trente ans plus tôt (cf. col. 489), la diversité et la contrariété des multiples opinions en cours, créant une situation très confuse pour les consciences. Et il se propose, adoptant d'ailleurs l'ordre alphabétique, de décider les cas de conscience uniquement selon saint Thomas d'Aquin, de qui les principes bien étudiés permettent, dit-il, de résoudre nombre de cas, sans qu'on doive entrer dans le détail d'une infinité de solutions particulières. Il y a là un essai légitime de tirer de saint Thomas un parti immédiatement pratique, comme aussi une ébauche de méthodologie casuistique : d'où le titre audacieux de l'ouvrage; mais un peu gâté peut-être par des déclarations comme celle-ci : « On ne peut rien imaginer au sujet de la théologie morale qui n'ait été ou expliqué ou insinué par l'omniscient saint Thomas, sauf un petit nombre de questions déterminées après sa mort par divers souverains pontifes. » Préface. On voit si Ghetti devait trouver audience auprès des moralistes contemporains! Il put néanmoins rééditer son ouvrage sous un nouveau titre à Milan, en 1639, et enrichi de gloses explicatives empruntées à des auteurs thomistes, où l'on trouve cette remarque suggestive : « Quant aux autres récents auteurs de cas de conscience, c'est à dessein que je les omets comme des écrivains prolétaires, *tanquam proletarios scriptores*. Je vengerai néanmoins de leurs injures les anciens auteurs, autant que je pourrai. » Les prochaines réactions contre la nouvelle morale devaient prolonger l'actualité du livre de Ghetti, dont on donne une édition revue à Anvers en 1681. Aux doléances de cet auteur fait écho son confrère sicilien, Dom. Gravina, qui publie à Naples

en 1641 un *Cherubim paradisi* S. Thomas Aq. *characteribus divine sapientie illustratus*; il y déplore en passant (l. IV, c. v) la *licentia opinandi* qui a cours dans les choses de la conscience, au grand dam des âmes.

Avec le petit livre d'André Bianchi, jésuite italien, publié sous un déguisement à Gênes en 1642, *De opinionum praxi disputatio, auctore Candido Philaletho Genuensi presbytero*, nous avons au contraire une attaque directe contre le probabilisme, et peut-être est-ce la première publication qui soit exclusivement consacrée à ce sujet (selon Concina, *Difesa della Compagnia di Gesù*, c. 1, n. 11, le général de la Compagnie avait interdit que l'ouvrage parût sous le nom véritable de son auteur). Les questions bien distinguées se réfèrent manifestement à l'état contemporain du débat. La réfutation du choix licite de l'opinion moins probable est solide et pénétrante, avec cette formule qui est décisive :

Æquivocatio igitur et causa, ut puto, erroris est pro eodem accipere, hæc duo longe diversa : judicare utramque contradictoriam probabilem, et judicare probabiliter utramque contradictoriam veram; nam primum fieri potest, non secundum; et primum non erat illud quod sufficeret, etiam secundum dicta alias ab adversariis, ad opinandum et sequendum in praxi aliquam propositionem. Q. III, concl.

Bianchi parle d'or. On observera qu'il permet de suivre une proposition notablement plus probable, quand même la contraire est plus sûre. Ce premier des adversaires déclarés du probabilisme ne verse pas pour autant dans le rigorisme. Loin de là, il fait une concession audacieuse quand il permet, dans le doute de fait, de ne pas suivre toujours le plus sûr, et grâce au principe de possession; il veut en revanche qu'on suive le plus sûr quand le doute est de savoir si l'action est licite ou non. La critique de Bianchi suscita une réplique d'un de ses confrères siciliens, François Bardi, dans les *Discepciones morales de conscientia recta* qu'il publiait à Palerme en 1650 (cf. Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 1189 et 1200) : modeste présage des controverses prochaines.

Plus copieux et déjà violent est l'ouvrage d'Antoine Merenda, un laïque (l'un des rares qui soient entrés dans cette querelle d'hommes d'Eglise), professeur de droit à Bologne. Il paraît en 1655, dédié au commissaire de l'inquisition à Rome, le P. Pretus, O. P. (ccxxxvi-758 p. in-8°, non comptés les index). Le titre : *Disputatio de consilio minime dando*, etc., est moins clair que le dessein annoncé dans la préface :

In qua ostenditur usum probabilitatum receptum hoc sæculo adversari consuetudini universali et canonibus S. Ecclesie, Scripturis intellectis juxta sensum communem, principisque naturalibus ac theologicis; ejusque motibus distincte sic satisfi ut defendi non possint probabiliter; defectus insuper grandes demonstrantur doctrinarum pro ejus defensione editarum.

L'objet propre du corps de l'ouvrage est de montrer qu'il est illicite à qui est consulté sur un cas de conscience controversé de proposer une opinion probable concurrencée par une autre également probable, à plus forte raison par une plus probable. L'ouvrage, écrit d'une seule venue, sans aucune division, est illisible. Mais on y découvre aisément que l'auteur lutte sans répit contre ce qu'il nomme l'*usus probabilitatum*. Quelqu'un y découvrit même cette expression que le probabilisme est un *commentum diaboli*. Elle disparut de l'édition corrigée, qu'avait exigée un décret de condamnation du 13 novembre 1662 et qu'autorisa un décret du 20 novembre 1663. Voir Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 502.

A ces diverses résistances particulières, dues à l'initiative de certains auteurs, il faut ajouter le fait plus considérable d'une hostilité comme celle de la Sorbonne, où ne semble guère avoir eu cours la nouvelle morale. Il est vrai que ce grand corps est intervenu de

préférence contre la Compagnie de Jésus, d'où le soupçon possible d'un imparfait désintéressement dans la controverse doctrinale. A l'instar de l'abbé de Saint-Cyran, qui avait dès 1626 dénoncé dans la *Somme* du P. Garasse, S. J. (mais sans aucune animosité contre la Société), « plusieurs propositions d'une morale tout à fait drolatique et déshonorante dans un chrétien » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 45; cf. t. I, p. 320), Ant. Arnauld, en 1643, en liaison avec la Sorbonne (circonstance piquante puisque les *Provinciales*, dont c'est ici un prélude, naîtront des démêlés du même avec cette faculté), lance la *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres*, où sont rassemblés les enseignements les plus extravagants des casuistes de la Compagnie (voir ici LAXISME, t. IX, col. 46). Cette publication n'est que le plus notable indice d'un conflit dès alors certain (voir quelques autres faits dans Sainte-Beuve, *loc. cit.*). On y fit des reproches d'imposture auxquels Arnauld, comme bien l'on pense, ne se fit faute de répliquer (ces écrits, d'une ironie un peu lourde, ainsi que la *Théologie morale des jésuites*, sont imprimés au t. XXIX des *Œuvres complètes* d'Ant. Arnauld, Paris-Lausanne, 1770). Le corps du recueil est précédé de trois propositions générales, dont les deux premières ont l'intérêt d'énoncer le sentiment du milieu universitaire parisien sur les questions à l'ordre du jour de la probabilité :

Il n'y a presque plus rien que les jésuites ne permettent aux chrétiens, en réduisant toutes choses en probabilités et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion, que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable; et soutenant ensuite qu'une opinion est probable aussitôt que deux docteurs l'enseignent, voire même un seul.

Pour obliger le monde à suivre les nouveautés pernicieuses qu'ils ont introduites dans la morale chrétienne, ils enseignent que nous devons apprendre la règle de notre foi des anciens Pères, mais que pour celle des mœurs, il la faut tirer des docteurs nouveaux, qui est une chose très injurieuse à tous les Pères de l'Eglise. Éd. cit., t. XXIX, p. 74.

Une campagne toute semblable est déclenchée dans le même temps en Espagne, dont témoigne le *Manifesto a los fieles de Christo de las doctrinas perversas que ensenan, defienden y practican universalmente los jesuitas*, publié sous le nom de Gregorio de Escalapes, et qui paraît aussi à Louvain en 1646. Y répondit un opuscule, *Ladre me el porro y no me muerda*, « Le chien aboie après moi et ne me mord pas », dû soit à un franciscain du nom d'Aguila, soit au jésuite Matthieu de Moya, de qui ce serait la première entrée en scène. Ces deux écrits furent mis à l'index espagnol, mais non à l'index romain. Voir Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 499.

Sans attendre ces peu charitables avertissements, les généraux de la Compagnie de Jésus n'avaient pas manqué de mettre en garde leurs sujets contre l'abus possible des nouvelles méthodes, attestant ainsi le même danger que les adversaires dénoncent comme s'étant vérifié. Dans une instruction du 1^{er} février 1604, adressée par Cl. Aquaviva aux supérieurs, on recommande aux confesseurs, à propos de la chasteté, qu'ils évitent de toujours juger vénielles et non périlleuses les fautes de leurs pénitents, ainsi qu'y inviteraient certaines opinions répandues dans la Compagnie :

Dent operam ut pestiferas quasdam et nimis laxas opiniones penitus evertant, hoc illudve non esse mortale, magis momenti non esse, necessarium non esse ut distincte confitendo explicetur. Meminerint denique sic terram paulatim alluvione consumi, et ejusmodi puritas in societate requiratur, ut omni cura invigilet et mala prævertant. C. V, De castitate, Institutum, t. II, p. 299-300.

Plus généralement est dénoncée chez les professeurs une tendance à la liberté d'opiner dans une lettre du même, adressée à toute la Société le 14 décembre 1613 :

Attendant etiam diligenter doctrinæ firmitatem multum immuni in eaque contineri plusquam credi possit ex ea

libertate quam sibi magistri faciunt, quamlibet opinionem uti probabilem problematice tuendi. Quo fit ut discipuli nesciant ubi pedem figant : ideoque student professores opiniones solidiores legere ac defendere. Dans Serri, *Historia congregationum de auxiliis*, Venise, 1740, t. IV, c. XXXI, col. 633.

Bien plus expresse encore est une lettre de Mucius Vitelleschi, adressée le 4 janvier 1617 aux supérieurs, où sont touchés divers points de discipline jugés plus opportuns. Le choix des opinions en est un :

Nonnullorum ex societate sententiae in rebus praesertim ad mores spectantibus plus nimio liberae, non modo periculum est ne ipsam avertant, sed ne etiam Ecclesiae Dei universae insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio persequi, ut qui docent scribuntque minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur : Tu ti quis potest. — Probabilis est. — Auctore non caret ; verum ad eas sententias accedant, quae tutiores, quae graviorum majorisque nominis doctorum suffragiis sunt frequentatae, quae bonis moribus conducunt magis, quae denique pietatem alere et prodesse valeant, non vastare, non perdere. Quoniam vero constitutiones, decreta, regulas probe callent de S. Thoma sequendo, de non provehindis ad cathedras, aut etiam removendis, qui ejusmodi doctrinam parvi facere aut cordi non habere praeseferunt, praesertim si novitatum amantes deprehendantur, qui nulla sunt ratione ferendi, reliquum mihi praeterea nihil est, nisi, ut haec ipsa serventur, uti maximi rem momenti, quam ardentissime possum urgere. *Epistola praep. gener. ad Patres et fratres Soc. J., Anvers, 1635, p. 432-433.*

Dans le catalogue des propositions dont l'enseignement est prohibé dans la Société, annexé à l'*Ordinatio pro studiis superioribus* qu'envoie aux provinciaux le général Fr. Piccolomini en 1651 (*Institutum*, t. III, p. 233 sq.), sauf la proposition disant que tous les péchés luxurieux contre nature sont de la même espèce infime, aucune ne concerne la morale.

Avec ces interventions est engagée déjà en matière de probabilisme l'attitude officielle de la Compagnie de Jésus, dont nous suivrons bientôt le développement. Car elle ne peut manquer de se ressentir des réactions que nous allons voir s'affirmer, où les résistances enregistrées jusqu'ici vont prendre une puissance nouvelle. A l'ère de la prospérité doit succéder maintenant une période de lutttes et d'adaptations, dont les péripéties vont faire l'objet de notre récit.

Outre les ouvrages tombant sous notre analyse et que nous avons cités à mesure, nous avons fait usage, comme on a vu, des textes législatifs de la Compagnie de Jésus, imprimés dans les recueils cités, principalement l'*Institutum Societatis Jesu*, publié en deux volumes à Prague en 1757. Nous avons aussi cité pour la première fois les travaux d'I. von Dollinger et Fr. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, 2 vol. (le second contenant les documents justificatifs), Nördlingen, 1889 ; Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885 ; l'un et l'autre nous seront utiles pour toute la suite de cette histoire. Le *Port-Royal* de Sainte-Beuve servira de nouveau dans le chapitre sur Pascal et le jansénisme ; de même les *Œuvres* de Pascal dans l'édition citée des *Grands écrivains de la France*. Nous avons renvoyé en outre au *Nomenclator* de Hurter, déjà cité plus haut et qui le sera encore dans la suite ; aux articles du dictionnaire, CASUISTIQUE, JÉSUITES (*La théologie morale dans la Compagnie de Jésus*), LAXISME, qui nous seront utiles de même ci-dessous ; enfin à quelques ouvrages intéressants des personnages ou des points particuliers. Signalons une page d'occasion, mais pénétrante, sur la casuistique du XVII^e siècle, dans le premier volume récemment édité des *Œuvres* de Labrthonière, *Études sur Descartes*, t. I, Paris, 1935, p. 64-65.

IV. LE PROBABILISME EN DIFFICULTÉ (de 1656 à 1700). — Au cours des trois quarts de siècle environ qui précèdent 1656, le probabilisme a pu se former et s'établir comme nous avons dit. Il se trouve que cette dernière date marque le commencement de plusieurs réactions, nées de causes diverses, et dont le développement ainsi que les conséquences doivent faire au système désormais une situation nouvelle : il

se soutient en se défendant et en s'adaptant. De ces réactions, quelques-unes visent de préférence la casuistique au service de laquelle nous avons dit que le probabilisme fut efficacement enrôlé. Cette forme de controverse, on s'en est aperçu déjà, est antérieure à la date que nous choisissons comme limite de la présente période, bien qu'elle prenne précisément en 1656 une force et un retentissement encore inouïs. On l'a étudiée à l'art. LAXISME. Elle doit nous retenir pour autant qu'elle engage une offensive à l'adresse du probabilisme lui-même. De fait, les liaisons de la casuistique relâchée et du probabilisme imposèrent que maintes données historiques relatives à notre sujet fussent introduites en l'article cité, d'où pour nous une liberté d'abrégier dont nous userons autant qu'il se peut. Dans l'enchevêtrement des événements qui nous attendent, il n'est guère aisé de tracer des lignes de partage qui soient à la fois entièrement nettes et historiquement significatives ; tout système a des inconvénients. Nous nous arrêtons à distinguer une période qui va de 1656 à la grande condamnation d'Innocent XI, le 2 mars 1679 ; une autre qui s'étend de là à la condamnation promulguée par l'assemblée du clergé de France, en 1700. A l'intérieur de chacune, nous ordonnerons l'histoire selon les épisodes ou les ensembles plus importants. — I. De 1656 à la condamnation d'Innocent XI. II. De la condamnation d'Innocent XI à l'assemblée du clergé de 1700 (col. 534).

I. DE 1656 A LA CONDAMNATION D'INNOCENT XI (2 mars 1679). — On assiste en ce temps à plusieurs attaques indépendantes dirigées plus ou moins immédiatement contre le probabilisme. Elles déterminent des controverses, où se trouve intéressée spécialement la Compagnie de Jésus. Après une première intervention d'Alexandre VII en 1665 et en 1666, la position du magistère se confirme avec la condamnation prononcée par Innocent XI, à la date indiquée.

I. LA RÉACTION DOMINICAINE CONTRE LE PROBABILISME. — Au chapitre général des frères prêcheurs réuni à Rome en juin 1656, sous la présidence du maître général J.-B. de Marinis, fut notifiée à tous les professeurs de l'ordre une « admonition », insérée dans les actes officiels de l'assemblée, qui marque un tournant décisif quant aux rapports de cette famille religieuse avec le probabilisme.

On rappelle aux professeurs qu'ils aient à se mettre en garde contre la démangeaison des opinions étranges et peu conformes à la lettre gémme de saint Thomas, tant en philosophie qu'en théologie, mais spécialement en morale, où le salut des âmes est plus engagé. Qu'ils y évitent donc, avec grand soin et prudence, les opinions lâches, nouvelles et peu sûres ; qu'ils s'abstiennent des paradoxes et monstruosités qu'on voit en certaines décisions ou en certains problèmes d'auteurs modernes, plus favorables à la vanité et à une dangereuse ostentation qu'à la vérité. Enfin, qu'ils s'efforcent non seulement de s'attacher en tout et très fidèlement à la saine doctrine du Docteur angélique, qu'il a lui-même empruntée aux sources très pures des saints Pères, mais encore de se plier à sa langue, en sorte qu'on s'écarte le moins possible de son style, de ses locutions, et qu'on évite ainsi plus sûrement toutes les innovations verbales comme les recours trop empreints aux probabilités extrinsèques. Qu'ils veillent en outre à suivre les sûrs chemins des anciens et célèbres thomistes, et, partout où naissent des opinions divergentes entre les théologiens de ce temps, qu'ils s'en remettent à la lettre et au sens antique de saint Thomas avec ses fidèles interprètes, dont on ne se séparera d'aucune façon. Et le document ajoute pour conclure : « Pour que tous exécutent ces avis avec plus de promptitude, nous leur notifions qu'ils sont hautement conformes à l'expresse volonté du pape Alexandre VII,

qui a bien voulu ordonner qu'il fût ainsi prescrit et signifié à l'ordre entier, *hoc summe consonare expressè præcætit S. D. N. Alexandri divina providentia papa VII, qui istud universi ordini ita præscribit de sanctissari clementissime imperavit.* Texte dans Reichert, *Acta capitulorum generalium ord. pr.*, t. VII, 1902, p. 103.

On voit sans peine la portée de cet acte. L'ordre met en garde les siens contre un danger, où nous reconnaissons clairement les doctrines et les tendances du temps. L'avertissement signifie sans doute que certains religieux y avaient trop versé. Nous avons dit la part qu'ont eue des frères prêcheurs en l'établissement du probabilisme. Mais le chapitre général vise de préférence ceux qui ont abusé du système en la décision des cas de conscience. Rien de surprenant que de tels écrits se soient trouvés dans l'ordre, encore que le mal y semble avoir été moins grave qu'ailleurs; les polémistes dominicains que nous verrons se lever bientôt s'efforceront de disculper leurs devanciers de tout probabilisme : tactique de controverse, à quoi riposteront sans délai des thèses contraires. La vérité est qu'on fut à peu près unanimement probabiliste, ici comme ailleurs, jusqu'à cette date de 1656 précisément. Et quant aux casuistes dominicains, quelque peu suspects de relâchement, le plus notable est peut-être Vincent Candido, un Sicilien, maître du Sacré Palais sous Innocent X, auteur d'*Illustres disquisitiones morales...*, une somme de cas de conscience disposés en ordre alphabétique, parue à Rome en 1638-1643. Selon Echard, l'ouvrage aurait déplu au maître général, Thomas Turco, qui en interdit la lecture dans les couvents à cause de la complaisance marquée par l'auteur envers certaines opinions relâchées. Quétif-Echard, *Scriptores...*, t. II, col. 580; cf. art. LAXISME, col. 71. La liste des auteurs dominicains de casuistique, dans Quétif-Echard, *op. cit.*, t. II, *Index materialium*, p. 965 sq. Il se trouve que les Actes du chapitre général de 1656 s'ouvrent sur l'éloge funèbre de V. Candido (+ 1654), où il n'est pas fait allusion à cette défaillance, mais où nous prenons au contraire une haute opinion de ses vertus.

Pour obvier aux dangers comme aux abus, l'ordre ne prescrivait rien d'autre, constant en ses directives doctrinales, qu'un attachement plus fidèle et presque scrupuleux à saint Thomas d'Aquin. Il insiste sur la nécessité de rester docile à l'ancienne tradition théologique, témoignant ainsi, à l'encontre de la mode du temps, une salutaire défiance de la nouveauté cultivée pour elle-même. En faveur de ses monitions, il peut invoquer l'expresse volonté du pape Alexandre VII, chez qui nous saisissons ainsi, dès le commencement de son pontificat, les préoccupations que traduiront dix ans plus tard les condamnations que l'on sait. Et nous entrevoyons combien il comptait sur l'ordre des frères prêcheurs et sur la doctrine de saint Thomas pour la conservation dans l'Eglise d'une saine et bienfaisante morale.

Aucun commandement cependant n'était donné, ni par le pape ni par le chapitre, d'entreprendre quelque campagne contre les opinions relâchées ni contre le probabilisme. En fait, l'acte dont nous parlons devait avoir cette conséquence, dont nous pouvons penser au surplus qu'elle n'était pas absolument étrangère aux intentions qui le dictèrent. Une lettre de Vincent Baron, l'un des définiteurs du chapitre de 1656, au maître général fait allusion à l'affaire en des termes moins réservés que la rédaction officielle : « Il me souvient, dit Baron, qu'entre autres avis à nous confiés par votre Paternité au nom du saint-père, en vue du bien et de la renommée de l'ordre, il y avait celui-ci, de tous le plus grave et souverainement glorieux à la religion dominicaine comme à l'école thomiste : que

le pape était lassé de tant d'opinions nouvelles introduites par ce siècle en théologie morale, qui font se relâcher la discipline évangélique et trompent les âmes, au grand danger de leur salut, et qu'il voulait surtout que nos théologiens, en remède à ce mal caché dont souffre l'Eglise, préparent un ouvrage tiré de la doctrine sévère et sûre de saint Thomas, grâce à quoi fût supprimée comme au cautère cette licence des mœurs et des opinions qui s'aggrave tous les jours. » Texte reproduit dans la préface à l'édition d'Anvers, 1681, de la *Théologie morale* de Ghetti, voir ci-dessus. Voilà du moins comment comprit les choses un important capitulaire de 1656.

Mais déjà, et sans attendre cette invitation solennelle, un religieux dominicain, J. Mercorus, inquisiteur à Mantoue, avait préparé un important ouvrage, celui-là précisément que Baron présente au maître général dans la lettre citée, et qui répond aux vœux du chapitre comme du pape. L'objet en est une mise au point attentive de l'usage des probabilités, comme le titre l'annonce : *Basis lotius moralis theologiæ, hoc est praxis opinionum limitata... adversus nimis emollientes aut plus æquo exasperantes jugum Christi*, Mantoue, 1658, où l'on voit par surcroît que le soin d'éviter la rigueur n'est pas moindre que celui d'échapper au relâchement chez cet adversaire du probabilisme. De fait, Mercorus prend garde de ne verser dans aucun excès. Il use même de formules et de procédés précautionneux à l'endroit des probabilistes, d'où peut-être certaines concessions superflues. Mais la pensée est de bonne qualité; l'élaboration, originale; la position, solide. Il en faut juger en fonction du vocabulaire établi dans la 1^{re} partie. Le livre n'est point de controverse, mais d'effort doctrinal. Il attirera néanmoins sur l'auteur des attaques, et venant des deux extrêmes entre lesquels il avait prétendu se situer. Nicole le félicitera d'avoir placé le débat moral sur le terrain de la probabilité, mais il le blâme fort d'avoir admis une ignorance invincible du droit naturel. D'où des explications de Mercorus : *Solutio trium nodorum in opere de opinionum praxi limitanda agentium juxta censuram D. N. de N., doctoris Parisiensis*, 1663. Il y maintient son principe. Du moins, la critique de Nicole est-elle pour notre auteur un brevet de non-jansénisme. Voir les *Litteræ provinciales*, Cologne, 1665, append. II, p. 576 sq. Mercorus eut d'autre part l'occasion de venger Fagnanus (voir ci-dessus, col. 512) des attaques de Caramuel, *Apocrisis pro doctrina de probabilitate Prosperi Fagnani adversus apologiam Johannis Caramuel*, 1664. Mais son principal ouvrage fut apprécié de tous ceux qui en ce temps luttèrent comme lui contre le probabilisme.

A l'appel du chapitre général répondit avec un zèle particulier la province réformée de Toulouse, prospère et illustre à cette époque de l'histoire dominicaine. Voir A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, c. II, p. 28 sq. Baron y appartenait. Dans leurs cours de théologie, nous voyons les professeurs prendre position, sur le problème de la conscience, dans un sens bien différent de leurs confrères de la génération précédente : ainsi, le P. Pierre Labat, qui enseigna au couvent de Toulouse une *Theologia scholastica secundum illibatam D. Thomæ doctrinam*. Son effort spécifique est comme une tentative de libération à l'endroit de thèses qui s'étaient peu à peu introduites en l'école thomiste. Voir I-II^o, q. XIX, t. III, Toulouse, 1659, p. 432 sq. Qu'on ne puisse agir selon la moins probable, cet auteur en donne une preuve excellente, et c'est qu'on ne voit pas, dit-il, quel motif peut déterminer le choix d'une telle opinion, sinon un intérêt temporel, ou un attachement arbitraire de la volonté, ou quelque autre considération extrinsèque; mais rien de cela n'est de nature à

fonder un jugement prudent. P. 145. Le retour aux lois de l'esprit et le sens de la vérité ne peuvent que rendre intenable le probabilisme. Labat combat aussi l'idée de l'assentiment simultanément accordé à deux contradictoires, et son argument rencontre exactement Jean de Saint-Thomas, qu'il réfute. Il résout encore l'objection tirée du droit qu'on a de ne pas suivre le plus parfait, dont nous savons qu'elle vient de Medina : ce droit ne joue plus, répond Labat, quand le moins parfait comporte le risque d'un mal, ce qui est le cas de l'opinion moins probable, laquelle fait courir un risque d'erreur. Ce redressement d'un théologien dominicain contre ses devanciers du même ordre est tout à fait significatif. Nous pensons du reste que la réaction de Labat est plus pragmatique que doctrinale, bien plus commandée par le souci de limiter les fâcheux effets du probabilisme qu'inspirée d'une méditation renouvelée de la pensée de saint Thomas. Et c'est pourquoi sans doute on observe chez cet auteur de curieuses concessions : il avoue que la loi dont l'existence est douteuse n'oblige pas après un diligent examen, que le principe de possession s'entend en toute matière. Du moins n'accusera-t-on pas de rigorisme ce nouvel adversaire du probabilisme.

On connaît davantage J.-B. Gonet, de la même province dominicaine, professeur à l'université de Bordeaux, auteur du fameux *Clypeus theologiae thomisticae*, paru à Bordeaux de 1659 à 1669, et dont une neuvième édition paraissait à Lyon en 1681, année où mourut Gonet. On y trouve, à la suite du traité de la moralité des actes humains, une dissertation de la probabilité, publiée à Bordeaux dès 1664, mais revue depuis par l'auteur. Le titre en est déjà suggestif : *Dissertatio theologica de conscientia probabilis seu de opinione probabilitate, contra intolerabiles novorum casuistarum laxitates et nimium jansenistarum rigorem*. Gonet à son tour entend combattre les excès des casuistes par une critique des théories de la probabilité, et d'autre part il ne tient pas moins suspectes les outrances jansénistes que le relâchement du parti opposé. Il récuse le choix de l'opinion moins probable comme règle de conduite. Mieux inspiré que Labat, il rend à la règle du plus sûr son efficace en matière de doutes, tant de droit que de fait, réservant le principe de possession aux choses de la justice et au for judiciaire. Sous le titre de *Probabilitatum monstra* (art. 5), il recueille un lot des plus énormes propositions de Caramuel et de Tamburini. Par ailleurs, il entreprend une réfutation en règle de Nicole, qui, selon Gonet, n'admet aucun usage de la probabilité puisqu'elle ne peut excuser si elle est fausse, ni aucune ignorance invincible du droit naturel. A quoi Gonet oppose ces conclusions : quand l'homme est tenu d'agir, il peut suivre la sentence probable si, après suffisante recherche, une autre plus probable ne lui apparaît pas ; qui agit d'après une opinion probable fausse et contraire à la loi divine, mais qu'il pense invinciblement être vraie et conforme à la loi divine, est excusé de péché. Et l'auteur dénonce la racine de l'erreur janséniste en ces matières, qui est une distinction du droit positif et du droit naturel telle que l'ignorance du second est toujours vicieuse : mauvaise théologie du péché originel que Gonet s'emploie à rectifier. Cf. *Augustinus*, I, II, c. 11 sq. Il partage pour son compte en trois zones les préceptes naturels et, admettant qu'il n'y a point ignorance invincible quant aux deux premières (donc pour des préceptes comme ne pas forniquer, ne pas voler, ne pas mentir), il le nie de la troisième (tel contrat est illicite). On voit donc se former nettement chez Gonet cette position de juste milieu, qui sera le souci de plusieurs générations de moralistes. Il le déclare expressément lui-même dans une conclusion qui rejoint son titre : *Unde veritas thomistica inter novorum casuistarum laxitates et nimium janseniano-*

rum rigorem media stat. On n'interprétera donc pas à son désavantage la signature qu'il accorda en 1660, avec deux autres professeurs de la faculté de théologie de Bordeaux, au décret déclarant exempt d'hérésie l'ouvrage latin de Nicole, *Lud. Montalti Litterae provinciales*, déferé à l'examen de cette faculté par le parlement de la ville (texte du décret dans l'ouvrage en cause, Cologne, 1665, prol. 4). La dissertation de Gonet représente parmi les égarements du temps une théologie sinon très profonde, du moins suffisamment correcte. La réaction dominicaine en cette période n'a rien produit de meilleur.

Gonet et Labat sont des professeurs. Baron, que nous retrouvons ici, est un polémiste. Nous avons relevé déjà un témoignage de son zèle. Au vrai, il s'est mêlé de tout : il a défendu quelques auteurs de son parti, combattu un plus grand nombre d'auteurs contraires, Caramuel (qu'il traite cependant comme un personnage considérable), Matthieu de Moya, Théophile Raynaud, etc., mais aussi Nicole. Il a infatigablement écrit ; il s'est édité et réédité de même, d'où une production littéraire quelque peu confuse. Voir Quétif-Echard, *op. cit.*, t. II, p. 655-656 ; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, p. 281-283. Ses livres sont interminables, quoique d'un latin qui sent encore sa latinité. Mais quelle importance réelle eurent ces écrits de circonstance ? Pleins de renseignements sur les controverses en cours, ils semblent avoir fait un sort littéraire aux idées des autres. Du moins, les démêlés de Baron avec Rome attestent-ils que ses publications furent remarquées (voir ci-dessous). Dans l'ensemble, l'auteur, bien qu'il se défende d'en prohiber absolument l'usage, pencherait vers une défiance excessive de la probabilité, n'accordant comme règle d'action que le sûr ou le certain. Si une probabilité n'est pas favorable à la loi, il la récuse. Par ailleurs, il évite de fonder sa critique sur le principe qui exclut l'ignorance invincible du droit naturel. Il dénonce avec de Lugo l'équivoque d'une adhésion simultanée à deux propositions contraires et rejette la certitude obtenue par réflexion sur le doute, ainsi que l'extension du principe de possession en dehors de la justice. Plus personnelles peut-être ses réflexions à l'adresse de Caramuel, dans la dédicace de sa *Theologia moralis... pars prior*. Il l'appelle le « Carnéade de ce siècle » et dénonce chez lui un fonds d'agnosticisme, ce qui est un jugement pénétrant sur l'esprit de cet outrancier probabiliste. Nous avons déjà dit qu'une décadence du sens de la vérité, beaucoup plus qu'une décadence du sens moral, explique chez ses auteurs l'origine du probabilisme. Voici quelques traits de la mentalité dépeinte : ne rien admettre de certain, ne pas rejeter les opinions des autres ; ne pas adhérer absolument aux siennes ; rien n'est absolument faux, rien n'est absolument vrai, il n'y a que du vraisemblable ; chercher la vérité, mais ne pas l'espérer ; en attendant qu'on la trouve, établir la probabilité que Caramuel définit, selon Baron, une vérité virtuelle ; être en bons termes avec toutes les écoles et conserver la paix. Joignons à cet excellent aperçu un beau mouvement de Baron :

Vix unquam Ciceronem de his vitae humanae officiis disserentem cum nostris theologiae moralis scriptoribus comparo quin robore suffundar et pene dolore tabescam, ob saeculi nostri et Ecclesiae dedecus sempiternum. Nam, si liceat meum sensum aperire, videntur mihi theologi ethnice locuti, et Cicero scripsisse ut theologus et christianus. Nescias an iste acrius pro honesto an illi pro utili et libertate pugnent. *Ibid.*

Vincent Contenson, attiré dans l'ordre des frères prêcheurs par le précédent (Quétif-Echard, *op. cit.*, t. II, p. 656), est en effet l'héritier de son zèle et de son esprit. Comme il arrive, il dépassa même les pensées qu'il admire. Mort à 33 ans, en 1674, il a laissé une

imposante *Theologia mentis et cordis*, dont il serait surprenant que tous les chapitres fussent autant de chefs-d'œuvre. Sa dissertation de la probabilité, t. VI diss. III, éd. Vivès, t. II, p. 95-206, est hardiment intitulée *De novello probabilitatis commento*. Elle invoque surtout, et c'est le point où il reprocherait à Baron une trop grande complaisance pour Mercorus, qu'il n'y a point d'ignorance invincible du droit naturel. Outre les preuves d'autorité, qui ne s'imposent pas, il arguë qu'on ne tombe jamais en cette ignorance qu'en suite d'une faute personnelle. Dieu en effet offre sa lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde, toujours présente et enveloppante; mais, à cause de l'amour pervers des créatures, on s'en détourne. Contenson n'ignore pas la distinction des préceptes absolument premiers et des préceptes secondaires du droit naturel; mais il étend sa thèse à tous : *nihil est in jure naturali tam abstrusum quod esset clausum vel ignotum*. Tandis que l'ignorance invincible de la foi peut être peine du péché sans être péché, l'ignorance du droit naturel est un péché, car la foi n'est pas inscrite dans la nature, tandis que ces préceptes le sont. Selon cette position, est ruinée d'avance toute excuse tirée de l'erreur et donc tout usage de la probabilité en ce domaine du droit naturel. Contenson proteste qu'il n'est pas janséniste puisque les anciens théologiens, dit-il, soutenaient déjà la même thèse; sur quoi, il a cette boutade : « Je le dis à cause de certains modernes importuns et impertinents qui, dépouillés de bonnes raisons, accusent sottement de jansénisme quiconque nie l'ignorance invincible du droit naturel, et, comme ceux qui souffrent de la jaunisse voient tout en jaune, ainsi ceux-là taxent indûment de jansénisme et de nouveauté toute sentence contraire à leurs relâchements. » P. 111. Il est vrai que Contenson défend sa conclusion sans invoquer le péché originel, au nom d'une puissante lumière naturelle qu'obnubilent les seuls péchés personnels; la différence est remarquable, mais le contenu de la thèse coïncide avec ce qu'on ne peut nier être spécifiquement janséniste : on verra ci-dessous que Nicole y tient plus qu'à tout, sans que lui ni personne aient le droit de s'autoriser en cela de la théologie classique. Au surplus, une déclaration de Contenson découvre ses vrais sentiments : puisque les Pères, dit-il, ont retenu des païens eux-mêmes ce qui est bon, pourquoi ne sera-t-il point permis d'avoir quelque chose de commun avec un auteur d'ailleurs catholique, grave et instruit, bien que, ainsi qu'on dit, tombé par irréflexion et sans obstination sur quelques points, et très dévot au Siège apostolique? P. 124. Cette fois, la réaction a dépassé la mesure. Le tempérament de Contenson y est pour une part : on le sent tout feu; sa manière est plus abondante que soigneusement réfléchie; son style est oratoire, ponctué d'apostrophes, débordant de paroles plus que de pensées. Attribuons à la même cause cette défense maladroite qu'il entreprend, à l'instar de Baron, des anciens thomistes tombés dans le probabilisme. Il dit par exemple de Jean de Saint-Thomas : « Bien qu'apparemment il soit favorable à la moins probable, il entoure toutefois sa thèse de tant de précautions et conditions que, par ce moyen, la moins probable est contenue dans la ligne et les limites de l'opinion sûre. » P. 158. C'est ainsi qu'avec de trop bonnes intentions on fournit des armes à l'adversaire. Mais on ne niera pas la justesse d'un autre trait : « Les Pères, en qui abondait la lumière divine, craignaient le faux sous l'apparence du vrai; ils redoutaient de tomber et d'entraîner avec eux les autres dans le même précipice; cependant qu'il n'est aucun probabiliste qui ne s'estime propre au ministère des âmes, sûr de ses probabilités non moins que de la révélation de Dieu. » P. 132. Plus de zèle en somme que de sage théologie. Gonet était plus mesuré; on regret-

tera que ses jugements n'aient point prévalu dans l'école toulousaine.

En dehors de cette province, le chapitre général de 1656 ne demeura point sans écho. Le cours de théologie de *Dominique de Marinis*, frère du maître général et futur archevêque d'Avignon, paru à Lyon en 1663, sous le titre d'*Expositio commentaria in II^{am} partem Summae doct. ang. S. Thomae*, offre cette particularité qu'entre les art. 6 et 7 de la q. xix de la I^a-II^a, lieu du traité habituel de la conscience, l'auteur insère une note pour annoncer que, dans un ouvrage destiné aux étudiants, il ne traitera pas des questions ordinairement débattues en cet endroit, qui ont pris trop d'ampleur. Il les remplace par quelques conseils : préférer le sentiment des anciens et graves théologiens aux façons ingénieuses de philosopher en choses morales telles que des modernes les ont adoptées, plus conformes à des principes spéculatifs et métaphysiques que pratiques; rechercher en morale la certitude appropriée, qui n'est point la mathématique, à la différence de certains hallucinés du temps qui, repoussant l'intolérable licence des uns, sont tombés en l'autre extrême. Nous entendons là un homme de bon sens qui juge de ces querelles avec sérénité et non sans quelque dédain.

À l'inverse du précédent, le dominicain *L. Minutolo*, qualificateur du Saint-Office, traite expressément les questions litigieuses de la conscience dans la seconde partie de son livre intitulé *Brevis notitia eorum que pertinent ad justitiam commutativam et ad probabilitates opinionum*, paru à Venise en 1665. La substance de l'exposé, de l'aveu de l'auteur, est prise de Mercorus. Minutolo a tiré un bon parti de son prédécesseur et, sous l'appareil compliqué de ses démonstrations, il défend une doctrine judicieuse, où sont touchés les points vifs du nouveau système. À son tour, il a vu dans le dérèglement de la probabilité la cause des relâchements de la casuistique. Avec ce livre, nous pouvons dire qu'on possède dès alors une sérieuse réfutation du probabilisme. La partie historique du travail est moins heureuse, où l'auteur tente de sauver les anciens thomistes engagés dans l'affaire. Lui aussi revendique pour sa position la bénignité, mais il en rectifie judicieusement la notion, tenant pour bénigne l'opinion qui garantit mieux le salut éternel, circonstance médiocrement appréciée des casuistes. De son ouvrage nous retiendrons de préférence une page bien venue, où est dénoncée une fois de plus et, répétons-le, avec un très exact discernement, la crise d'ordre épistémologique qui affecte le probabilisme et la casuistique dérivée de celui-ci :

Les anciens docteurs, qui ind ils résolvait des questions morales, retenaient déterminément l'une des parties et excluaient l'autre, non sans répondre aux arguments opposés à leur thèse. Ils avaient alors la science des choses morales, puisqu'ils déduisaient les vérités pratiques des principes moraux comme leurs conclusions, résolvant les difficultés contraires. Aujourd'hui, aucun effort pour juger quelle partie de la contradiction est vraie ou fausse, aucune application de l'esprit pour satisfaire aux objections; mais tout le soin est de juger de la probabilité de quelque partie, sans s'inquiéter de l'autre, fût elle plus probable et plus sûre. Ceci fait, on considère la question comme tranchée. Supposée en effet la règle de l'usage de toute opinion probable, cette solution douteuse, *irresoluta resolutio*, suffit pour que chacun s'en tienne ce qu'il peut faire ou non... D'ici peu, les livres qui traitent ainsi des questions morales seront négligeables; ils le sont des maintenant. Bien plus, toute la science morale est tenue pour absolument vaine, car le cas survenant à chacun ou bien sera facile ou bien difficile. S'il est facile, nul besoin de livre et d'étude pour sa solution. S'il est difficile, étant donné que nous voyons les propositions difficiles avoir des raisons probables dans l'un et dans l'autre sens, on se rendra compte aussitôt de la difficulté du cas et l'on comprendra que les deux solutions divergentes sont probables : sans autre recherche, on choisira donc en toute sûreté de conscience l'une ou l'autre, comme on voudra. Mais alors

pourquoi l'étude? et pourquoi consulter les livres en vue de diriger les consciences? Il suffit qu'on sache la grammaire, puisqu'il n'est plus nécessaire de résoudre les raisons contraires, mais seulement de comprendre ce que disent les auteurs. Je souhaite me tromper, mais je sais qu'en pratique les choses se passent ainsi; la plupart de ceux que l'on consulte sur les opinions probables ne sont capables de répondre rien d'autre que ceci : voilà ce qui est enseigné par tel ou tel auteur. Si d'aventure ils fournissent des raisons, ou elles ne sont pas fondées, ou elles le sont sur des exemples, toujours incertaines et n'ayant que des apparences. Et cependant on les adopte volontiers parce qu'elles favorisent les concupiscentes. Part. II, art. 2, éd. citée, p. 150-151.

Dans les additions publiées en 1667, Minutolo est plus directement polémiste, et certains de ses accents sont énergiques en conséquence. On remarquera qu'il désigne couramment les fauteurs des opinions relâchées du nom de *probabilista*.

Plus modeste, le témoignage de docilité thomiste que nous offre le dominicain *Louis Bancel*, premier titulaire de la chaire théologique fondée à Avignon par l'archevêque de Marini, nommé ci-dessus. Sa *Moralis divi Thomæ doct. ang.*, parue en 1677 à Avignon, est une somme alphabétique où, sous chaque mot, figurent les textes appropriés de saint Thomas, mais sans discussion ni réfutation des théories contemporaines. Ne sont personnelles que la recherche et la disposition des matériaux.

Ainsi se présente la réaction dominicaine inspirée par le chapitre général de 1656. Dès alors, l'ordre se détache du probabilisme. Dollinger-Reusch mentionnent comme étant en Espagne le dernier dominicain probabiliste Pedro de Tapia († 1657), *op. cit.*, t. I, p. 42; nous relèverons cependant des traces de probabilisme chez l'un ou l'autre dominicain postérieur. Voir *ibid.*, p. 13, quelques noms de dominicains adversaires du probabilisme. Dans le principe, cette attitude nouvelle n'est point due à une revision doctrinale, mais à l'émoi éprouvé devant l'état de fait des consciences et de l'enseignement moral. Elle se donna néanmoins ses justifications théoriques, en sorte que sortit bientôt, de l'ordre des frères prêcheurs, par le moyen de ses professeurs ou de ses écrivains plus combattifs, une réfutation d'ensemble du probabilisme, dénoncé de préférence comme un dérèglement de la méthode en théologie morale. La casuistique y devenait justiciable de la même critique. Les meilleurs de ces auteurs non seulement ont l'intention d'éviter, mais évitent de fait les excès rigoureux du jansénisme, observant entre les doctrines en cours un juste milieu, qui leur vaut d'entrer en controverse avec des adversaires moins réservés du probabilisme.

II. LA CRITIQUE DE PROSPER FAGNANUS. — Au cours des controverses de ce temps, on voit faite une place de choix, soit que certains l'attaquent, soit que d'autres le défendent, au traité de Prosper Fagnanus († 1678), personnage alors unanimement considéré, canoniste éminent de la curie romaine.

A la demande d'Alexandre VII, à qui l'ouvrage est dédié, cet auteur publia un monumental commentaire sur les cinq livres des *Decretales*, en tête duquel, à l'occasion de la constitution *Ne innotatis*, est inséré un traité de l'opinion probable, dont on peut penser qu'il ne déplaisait point au pape de le voir en cette place. L'édition du *Sancti canonici sive Commentaria absolutissima in libros V Decretales* eut lieu à Rome en 1661; le permis d'imprimer est de 1657, mais la composition en remonte plus haut encore, comme bien l'on pense. Le traité qui nous intéresse est certainement antérieur à la composition de l'ouvrage de Mercorus (voir col. 504), comme on peut le déduire des déclarations de Fagnanus lui-même. *De opinione probabilis*..., n. 108 et 111. Nous pouvons donc en placer l'étude avant celle des *Provinciales*, desquelles il est du reste parfait-

tement indépendant, écrit essentiellement romain, sorti du milieu pontifical. Il fut édité sous un format maniable, à Rome, en 1665, sous le titre : *De opinione probabilis tractatus ex commentariis Prosperi Fagnani super Decretalibus seorsum recusus*, avec un index alphabétique des matières. Nous le citerons d'après le numérotage, qui va de 1 à 449.

Fagnanus tient la question en jeu pour grave et difficile. Le débat en est d'ailleurs nouveau, ne remontant pas à plus de cent années; à ce titre, il est déjà suspect. Mais, parce que cette doctrine s'est beaucoup propagée et compte d'innombrables partisans, tant princes que personnes privées, il en faut parler, dùt-on aller contre le courant. L'étude en sera divisée selon les degrés de plus en plus accommodants du système. Et d'abord, en morale, est-il permis de suivre l'opinion probable en elle-même, abstraction faite de la probabilité de l'opinion opposée? N. 44-121. Des vingt-six arguments accumulés en faveur de la réponse négative, dégageons la pensée exacte de l'auteur. Le probable n'est pas la règle d'action morale, étant ouvert au faux comme au vrai. On n'agit bien que si l'on est objectivement certain de bien agir. La crainte attachée à l'opinion rend illicite l'action qu'on y conforme. Ces propositions sont claires. Mais, à suivre le raisonnement, on découvre que Fagnanus entend le probable dans le sens des adversaires et qu'il refuse l'usage des opinions dites probables, adoptées comme règles d'action, au seul titre de cette probabilité nominale. Il le refuse à bon droit. Mais qu'accepte-t-il au juste? Son dernier argument est le plus net (n. 98-108). Il distingue la *certitudo probabilis* et la *certitudo ex probabilibus*. En confirmant que la première n'est pas règle d'action (elle est à son gré un concept contradictoire, la certitude disant détermination, et la probabilité indétermination de l'intelligence), il agréé que la seconde le soit. Et il entend par là une certitude engendrée par des raisons probables; car où une seule raison ne peut engendrer la certitude, plusieurs, si elles sont convergentes, ont cet effet; même une présomption violente y parvient. Certitude assurément différente de celle qu'engendre une raison formelle et évidente, mais authentique certitude. Sans être démonstrative, elle excède les limites du probable. Nous ne croyons pas qu'en cet effort Fagnanus rejoigne la certitude probable d'un saint Thomas, dont on voit qu'il refuse au moins le nom; car saint Thomas admet une crainte en cet état de l'esprit, qui, si assuré qu'il soit, n'a point l'absolue fermeté de la certitude pure et simple, tandis que Fagnanus incline fort à l'éliminer. De plus, saint Thomas considère la certitude probable comme vraie *ut in pluribus*; elle souffre donc erreur; Fagnanus, au contraire, semble bien tenir sa *certitudo ex probabilibus* comme toujours vraie puisqu'il la qualifie d'infailible, quoiqu'on relève chez lui cette remarque : *... nullam formidinem habet de falso. Unde si errat hoc est omnino per accidens et præter intentionem*. N. 111. Mais cette dernière concession ne nous ramène pas encore à l'opinion classique, où vérité et erreur sont dans le rapport d'*ut in pluribus* et *ut in paucioribus*, non de *per se* et *per accidens*. Il semble donc bien que Fagnanus force les exigences de la théologie classique en matière de certitude pratique. Un texte le confirme, sur la distinction de deux craintes, où Fagnanus ne mettrait pas d'intermédiaire entre l'équivalent de la certitude probable de saint Thomas et l'hésitation, la fluctuation, le doute en un mot. N. 398. On aperçoit que lui fait précisément défaut (cf. n. 19 et 116 fin) cette notion régulatrice de vérité pratique, dont nous avons dit qu'elle concilie en dernier ressort les exigences de la loi objective avec les conditions de la conscience. La critique du probabilisme amène donc un auteur à dépasser quelque peu l'exigence dont il est

vrai que ce système avait fait trop bon marché. Vicissitudes ordinaires des pensées humaines! En cela se vérifie ce qu'on a appelé depuis saint Alphonse le « rigorisme » de Fagnanus : vocable nouveau, que nous rencontrons à ce point de notre enquête, mais qu'il faut aussi prendre soin de ramener à sa signification réelle, que seule nous livre l'histoire. Par ailleurs, on a vu que Fagnanus ne bannit pas absolument de la morale l'usage des probabilités, puisqu'il admet que leur convergence forme une certitude. Ajoutons qu'une fois acquise la certitude il admet expressément, n. 110, qu'on la suive, et quand même la contradictoire serait d'une plus grande sécurité, car on tient celle-ci pour fautive, et un jugement vrai ne cesse pas de l'être quand il est favorable à du moins sûr.

On renchérit sur la doctrine que vient de rejeter Fagnanus quand, non content de faire de la probabilité une règle d'action, on permet, entre deux opinions contraires et également probables, ou presque également, de suivre n'importe laquelle, au gré de chacun. N. 121-152. Sur quoi l'auteur pose cette première conclusion qu'en présence de deux opinions d'une probabilité égale (et supposé qu'il ne dispose de rien d'autre pour se décider) l'esprit est dans le doute. A travers les arguments accumulés, on discerne ici la distinction essentielle : autre chose est de reconnaître qu'une opinion est probable, autre chose d'adhérer à l'opinion reconnue probable, distinction que l'auteur fonde sur quatre caractères différents des deux cas. Il n'a pas de peine à confondre d'équivoque les adversaires qui l'ont omise. Nous savons qu'elle est capitale. Le passage de Fagnanus est cette fois excellent, et son intérêt historique non négligeable. Cette distinction, du reste, fut faite très tôt contre le probabilisme, et Fagnanus lui-même en attribue l'énoncé à Bianchi, cité en effet ci-dessus, col. 499. Or, poursuit une deuxième conclusion, n. 171-218, celui qui est dans le doute en matière morale, où est engagé le péril du salut, est tenu par précepte de suivre le plus sûr. C'est ici l'emploi abusif du principe de possession que rencontre Fagnanus, et dont nous avons vu qu'il fut en effet substitué à l'antique règle tuteuriste. L'auteur montre dans les meilleurs termes ce qu'il y a d'irrecevable en cette application aux choses de la conscience d'une règle du droit : il est piquant que la leçon en soit administrée aux théologiens par un canoniste. Voir dans le même sens les n. 237, 271, 273. Devant les excès de la conscience réflexe on comprend que Fagnanus refuse aussi la distinction du spéculatif et du pratique : réaction outrée, mais qu'expliquent les abus qu'on fit de ces mots (correctement entendus par Cajétan, comme l'on sait). Par ailleurs, et ceci corrige derechef le « rigorisme » de notre auteur, il a soin de spécifier que la règle du plus sûr vaut dans les cas de doute, mais ne joue plus dès qu'on adhère à l'un des partis, fût-il le moins sûr. La dernière conclusion enfin est pour énoncer que, dans les cas où le plus sûr n'apparaît point, reste qu'on choisisse selon les règles positives du droit. N. 219-240.

On atteint à l'extrême probabilisme quand, entre une opinion moins probable et moins sûre d'une part, et une opinion plus probable et plus sûre d'autre part, on permet de suivre la première. Contre cette thèse toute moderne, Fagnanus, pour établir la sienne, ne dispose pas de moins de quarante-deux arguments. N. 253-403. Mais sa critique revient en somme à ce reproche fondamental que les modernes ont substitué à la recherche du vrai celle du probable, devenu pour eux une qualité extrinsèque à l'esprit. Il nous suffira donc d'en relever les expressions les plus caractéristiques : « Pour que nos actes soient droits et possèdent une bonté morale, il ne suffit pas que, dans le jugement pratique, nous suivions ce que nous jugeons être probable, mais il est nécessaire que nous suivions le vrai,

puisque opiner n'est rien d'autre que de juger une proposition comme probablement vraie. N. 257... La raison dicte comme devant être fait ce à quoi l'assentiment de l'esprit est suffisamment incliné par des motifs raisonnables. N. 258... Dans l'ordre de l'action, qui n'apporte point la diligence morale requise pour connaître ce qui est vrai ou faux, il n'est pas douteux qu'il pèche. N. 262... Combien sont loin de saint Thomas ceux qui, en dépit des protestations de la conscience, laquelle suit les raisons plus valides et les motifs plus forts, s'efforcent de la détourner vers cette partie où, vu la prépondérance de la partie contraire, d'aucune façon et non pas même physiquement elle ne peut être inclinée. N'est-ce pas là former la conscience contre la conscience et opiner non selon ce qui apparaît de la réalité, mais feindre la vérité selon ce qu'il nous plaît, *fingere verum ex nostro arbitrio* ? » N. 270. Ces formules sont irréprochables. Elles ramènent le débat sur le vrai terrain, où il est aussitôt résolu par la nature même de l'esprit ; car le probabilisme n'a pu naître et la querelle s'en entretenir que moyennant ce déplacement initial que dénonce Fagnanus. Citons encore cette réflexion à l'adresse de qui permet qu'on suive tantôt l'une, tantôt l'autre des deux opinions opposées : « Comme celui qui a mélangé du poison dans l'un de deux breuvages, mais a oublié dans lequel bien qu'il puisse séparément estimer probable que celui-ci ou celui-là n'est pas mélangé de poison, néanmoins, s'il absorbe l'un et l'autre il est formellement certain de boire le breuvage empoisonné ; ainsi qui conseille ou juge selon les opinions probables opposées, il est formellement certain que dans un cas il suit le faux, bien que la faiblesse de l'esprit humain l'empêche de discerner de quel côté se trouve l'erreur. » N. 312. Quant à la limitation imaginée par quelques-uns en l'usage de l'opinion probable, interdite au médecin, par exemple, au nom de la charité due au prochain, voici comme notre auteur en juge : « Si la charité ou l'amour du prochain demande que nous secourions le malade le plus certainement que nous pouvons, comme l'avoue Sanchez, pourquoi l'amour du vrai et du droit, que nous devons considérer en toutes nos actions, ne demande-t-il pas également que nous le recherchions avec toute la certitude possible ? » N. 295. A quoi l'on ne peut rien répondre, à moins qu'on ne tienne vérité et droit pour du conventionnel.

Outre cette réfutation théorique, Fagnanus ne manque pas de rapporter des faits de relâchement, conséquences des nouvelles doctrines. Relevons celui-ci, auquel on comprend que Rome ait été particulièrement sensible : des religieux refusant obéissance au Saint-Siège qui leur imposait des réformes, au nom de l'opinion, tenue comme probable par quelques auteurs, qu'un religieux ne peut être obligé qu'aux usages en vigueur lors de sa profession. N. 322-326.

Fagnanus est donc excellent dans sa critique. Elle touche le probabilisme à l'endroit décisif. Il l'est moins dans sa propre thèse, où, sans mériter absolument la facile réputation de rigoriste qu'on lui a faite, il tend à forcer la certitude requise à l'action. En controverse, ces moindres outrances sont fâcheuses, car elles ne manquent de susciter à leur tour des protestations, rendant vaines par là les justes critiques qu'on a faites par ailleurs et favorisant des équivoques ; on en viendra à penser que seuls les probabilistes ont admis en morale l'usage de la probabilité. Mais Fagnanus conserve le mérite d'avoir revendiqué, non le premier, mais avec un luxe d'arguments nouveau et l'autorité attachée à son nom, la vérité comme règle de l'action morale. Son ouvrage, nous l'avons dit, fut remarqué. Il suscita des répliques de Caramuel, qu'attaquèrent à leur tour Mercorus et Baron (voir col. 504 et 506). D'autres auteurs devront à Fagnanus le meilleur de

leur critique du probabilisme. Nicole, louant son traité, ne manque pas de dire que seule y manque la thèse de l'ignorance non excusable du droit naturel.

Comme autre exemplaire, mais d'une influence incomparablement moindre, de la libre réaction d'un moraliste contre le système en vogue, signalons les *Resolutiones morales* du mineur conventuel Alex. Rubus de Lugo (publiées en Italie dès 1653, d'après Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 911, note; mais dans notre exemplaire, daté de 1664, les licences d'imprimer sont de 1661). Ce recueil de cas de conscience n'appartient pas à la tradition casuistique du temps; il se réclame de Scot et de saint Thomas. Sur la probabilité, on y lit deux passages, disp. IV, resp. 4; disp. XIV, resp. 12, qui témoignent un attachement fidèle à la morale classique.

III. LA RÉACTION JANSÉNISTE ET SES SUITES (1656 sq.). — Les luttes engagées par le jansénisme en France contre la morale relâchée sont de beaucoup les plus célèbres et furent en effet les plus retentissantes. Mais nous savons déjà qu'elles ne sont pas un fait isolé. Hors de France et hors du jansénisme se sont levées vers ce temps-là des oppositions pareilles et dont l'initiative doit être cherchée beaucoup plus du côté de la cour romaine que du côté de Port-Royal.

1° Les *Provinciales*. — L'attaque janséniste sera, il faut le reconnaître, d'un caractère moins désintéressé puisque, à travers la morale relâchée, elle vise, on le sait, la Compagnie de Jésus. Ce qu'il y a de certainement abusif et ce qu'il y a d'autre part de fondé dans l'identification qu'elle se plaît à marquer, l'histoire que nous racontons, ce que nous avons dit et ce que nous dirons bientôt, permettent de l'apprécier. On sait aussi que les *Provinciales*, le plus mémorable document de cette querelle (à leur sujet voir l'art. PASCAL, t. X, col. 2083-2110), procèdent par examen des cas et font appel à l'indignation de l'honnête homme; on a vu ci-dessus, art. LAXISME, t. IX, col. 47, que la vérité générale de leurs griefs est suffisamment établie et qu'il eût mieux valu ne pas les contester avec trop d'insistance; qu'on rapproche de la collection de Pascal la liste de Gonet (*loc. cit.*, art. 5) et celle de Fagnanus (*loc. cit.*, n. 335-336). A ce titre, cet écrit fameux concerne moins notre sujet que les dissertations théoriques analysées ci-dessus.

Mais on ne peut dissimuler qu'à l'occasion des cas particuliers dont elles traitent les *Provinciales* témoignent un esprit qui a dans l'affaire son importance. Elles répètent que l'Évangile et les Pères sont les sources de la morale chrétienne; elles dénoncent en la mauvaise casuistique un empiètement du rationnel dans un domaine sacré. Pascal en cela n'évite pas un excès, allant jusqu'à mettre en antithèse Jésus-Christ et la raison. A ce compte, on renierait toute théologie morale et non seulement sa corruption. Mais il faut bien reconnaître en sa revendication un esprit chrétien dont l'absence est hélas! sensible chez trop de casuistes. Il croit qu'on ne peut former des chrétiens qui n'aient plus le goût de l'Évangile et des Pères: l'en blâmerons-nous? D'autant qu'il y a dans ces passages un accent qui ne trompe pas, car il arrive chez Pascal que l'indignation du chrétien l'emporte même sur l'habileté du polémiste.

A son tour, il dénonce les théories de la probabilité comme l'une des origines de la morale relâchée. Dans les *Pensees*, on trouve là-dessus des réflexions saisissantes: la probabilité donne peut-être la sûreté de la conscience, mais seule la vérité lui donne le repos; d'autres soins que la vérité induisent à découvrir le probable: « Nous ferez-vous accroire que... si la mode du duel n'était point, vous trouveriez probable qu'on se peut battre, en regardant la chose elle-même? » N. 910; cf. n. 922. Les opinions probables se multiplient nécessairement puisque, une fois classée telle, une

proposition le restera toujours: « Chacun peut mettre, nul ne peut ôter. » N. 913. « L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile si le probable est sûr. » N. 917. Dès la 5^e *Provinciale*, 20 mars 1656, la première de la série des lettres sur la morale relâchée, le bon Père explique à son visiteur que la doctrine des opinions probables est le fondement et l'a b c de toute cette morale, et les éclaircissements qu'il donne sont pris en effet des auteurs que nous connaissons, le seul arrangement, et il est piquant, étant de Pascal. La 13^e *Provinciale* dénonce le progrès fatal des probabilités, passant insensiblement de la spéculation, où on les propose d'abord, à la pratique, en même temps qu'elle signale de façon cinglante l'arbitraire de faire respecter certaines lois de l'État quand on permet la violation de celles de Dieu. En tout cela, Pascal ne s'est pas trompé. Il avait plus que le droit de reprocher à cette morale de n'être point une recherche sincère de la vérité, inspirée par l'amour de Dieu. Il n'y a pas que du jansénisme dans ces lettres d'un janséniste. Mais, quand au probable il oppose le sûr, il semble méconnaître l'accord possible du probable bien entendu avec le vrai. Du moins ne remplace-t-il guère ce qu'il détruit. Il est curieux aussi qu'il n'ait dit mot du principe de possession indûment appliqué, ni de l'obligation ôtée par la loi douteuse.

Mais son objet ne requerrait guère les discussions scolastiques. La théologie des *Provinciales* doit être cherchée de préférence dans les notes dont Nicole a orné leur traduction latine: *Ludovici Montaltii Litteræ Provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina, a Wilhelmo Wendrockio...*; la première édition est datée de Cologne, 1658; la quatrième (Cologne, 1665) contient des additions considérables, notamment sur les questions de la probabilité. Nicole signale pour son compte le vice d'une probabilité qu'on peut tenir pour telle si même on est convaincu de sa fausseté, et il montre dans les théories des *probabilistæ* (un mot, nous l'avons dit, que jamais n'employa Pascal) la source de tous les relâchements. Mais l'insistance principale de cet auteur, nous le savons déjà, et qui donne sans contester un tour janséniste à ses protestations, est son refus d'une ignorance invincible du droit naturel, en sorte qu'agir en cette matière selon une opinion fautive, y fût-on sincèrement attaché, demeure un péché, diminué mais non totalement excusé; car l'ignorance de la loi naturelle part d'un vice; on la peut surmonter par la prière et l'exercice des vertus. Même en matière de droit positif divin, Nicole n'ose affirmer qu'on en puisse avoir encore une ignorance légitime après la promulgation de l'Évangile. En revanche, il admet cette ignorance, et totalement excusable, en droit positif humain. En comparant ces thèses avec la théologie médiévale, on peut juger de l'excès où verse ici ce théologien, spécifiquement janséniste aussi (cf. *Augustinus*, l. I, c. VIII, Paris, 1641, t. II, p. 9) et se rattachant à une théologie outrée du péché originel, l'idée de l'incompétence de la raison en morale: « C'est pourquoi le théologien humble et vraiment chrétien est autant habitué à mépriser sa raison qu'à révéler la lumière divine, et il se sert surtout de sa raison pour se persuader que rien n'est plus conforme à la raison que de la soumettre à la loi divine et de contenir son inconstance dans les liens très heureux de l'autorité divine. Par le mérite de cette obéissance, il parviendra à saisir par sa raison même la souveraine équité des préceptes divins. » *Op. cit.*, 4^e éd., p. 415. Pas plus que Pascal, et l'omission en est ici plus surprenante, Nicole ne traite du principe de possession ni de la loi douteuse non obligeante.

2° *Autour des "Provinciales"*. — On sait quel chassé-croisé d'écrits et de censures a suscité l'intervention de Pascal. L'affaire passe du pouvoir ecclésiastique au

pouvoir civil, des curés à la Sorbonne, aux évêques, au Parlement, au ministre, aux vicaires généraux, au lieutenant de police, sans compter le roi en personne. En deux ou trois années, il pousse ainsi en langue française une littérature considérable. Pour la suite exacte de ces écrits et des événements, voir l'édition citée des *Œuvres* de Pascal, t. IV sq.; un récit et un jugement à leur sujet, ci-dessus, art. LAXISME, col. 48 sq. De l'aveu général, les réponses furent faibles et, pour ne rien dire des questions de fait, elles ne font certainement pas avancer la doctrine.

La plus retentissante fut l'*Apologie pour les casuistes*, du P. Pirot, publiée vers la mi-décembre 1657. Retenons-la comme le premier en date des écrits désormais innombrables où le probabilisme passe à la défensive. On voit s'y dessiner comme une position doctrinale improvisée, que l'attaque vient de rendre nécessaire, et dont l'établissement sera dès lors la préoccupation dominante du probabilisme, entré dans une phase nouvelle de son histoire. On serait surpris de retrouver jusqu'aujourd'hui maints arguments à la Pirot, qui ont résisté aux censures de son livre comme au décret solennel du Saint-Office, qui le condamna en août 1659. L'auteur tente d'allier la cause des casuistes à celle de saint Thomas et d'Aristote, de qui ils sont à son gré les successeurs, car les uns et les autres usent de la raison en morale. C'est tirer parti assez grossièrement de l'un des excès de l'adversaire. Il dit aussi que la morale des jansénistes est d'une rigueur impraticable, une morale de Turcs et de mahométans ; comme si en dehors de la morale relâchée il n'y avait que la morale sévère, et non pas aussi la morale sérieuse. Sur la probabilité, il faut avouer que Pirot excelle : « Si vous croyez nous couvrir de confusion en nous reprochant la probabilité des opinions, nous, au contraire, tenons à honneur de la soutenir par un des plus universels et des plus solides principes de la morale ecclésiastique et temporelle. Et nous disons qu'il n'appartient qu'à des esprits superbes qui présumant de connaître toutes les vérités, ou à des âmes abusées qui se persuadent d'avoir des révélations de tout, de blâmer les opinions probables et de dire qu'une opinion probable ne suffit pas pour agir prudemment et pour exempter de péché celui qui la suit. » 6^e obj. Mais l'auteur se dépasse en l'éloge des casuistes, où nous voyons portés à l'extrême cette bonne opinion de soi et cette persuasion de leur rôle indispensable que nous avions remarquées comme un trait de la profession : « Nous avons lu les livres que vous blâmez. Nous jugeons qu'il faut des siècles entiers pour porter de si grands génies. Nous les admirons tous les jours, et, quand nous comparons les auteurs des siècles passés avec ceux du siècle dernier et de celui où nous vivons, nous ne trouvons point parmi les canonistes et jurisconsultes d'auteurs qui surpassent les Sanchez et les Basiles, les Pontius, les Sotus, les Silvester et les autres que vous traitez de racaille. Quand nous comparons les jurisconsultes du dernier siècle et de celui que nous courons avec les siècles précédents, nous trouvons que l'antiquité ne l'emporte point sur ces derniers siècles. J'en dis autant de la scolastique (sans y comprendre saint Thomas, qui, en tous les siècles, sera reconnu pour le maître), et je soutiens que, s'il y a du relâchement dans les opinions de la morale, il ne vient pas depuis cent cinquante ans, et que les auteurs que vous calomniez sont plus étroits que ceux des siècles précédents. Suarez est incomparablement plus étroit que les anciens scolastiques ; Sanchez, plus étroit que les anciens canonistes. Les sentences larges que vous reprenez en ceux de la Société ont été enseignées longtemps avant que cette Compagnie fût au monde. » P. 219.

Ces répliques en suscitent d'autres. Les dernières *Provinciales* répondent déjà aux réponses adressées

aux premières. A l'ouvrage de Pirot riposte un *Écrit des curés de Paris* dont la rédaction est attribuée à Pascal. Parmi les arguments de circonstance, il contient des déclarations doctrinales, dont on ne sera pas surpris qu'elles rejoignent les *Provinciales* et les *Pensées* (édité avec les *Écrits* suivants attribués à Pascal dans les *Œuvres*, éd. cit., t. VII sq.). Vers le même temps, contre la même *Apologie* s'insurgent les curés de Rouen, dans l'écrit desquels on lit ce texte significatif : « ... Comme si messieurs nos confrères de Paris n'avaient pas reconnu dans les excès qu'ils ont présentés à l'Assemblée que « la question n'est pas s'il y a des « opinions probables dans la morale, personne ne doute tant qu'il n'y en ait, quoique le nombre en soit infiniment plus petit que ne s'imaginent ces théologiens « problématiques d'est et non est, licet et non licet, peccat et non peccat, tenetur et non tenetur. » Dans l'*Apologie pour les casuistes*, Cologne, 1658, pagination spéciale, p. 35-36. Au premier *Écrit des curés de Paris* répliquent deux réponses jésuites. D'où, en avril 1658, un second *Écrit des mêmes*, rédigé par Pascal. Un troisième et un quatrième suivront, qui ne sont pas de sa main, mais peut-être d'Arnauld et de Nicole. On y remarquera ce passage, où l'on dénonce le procédé qui traite les opinions probables comme des principes assurés d'où sont déduites de nouvelles opinions probables plus relâchées que les premières (ces derniers écrits dans le recueil intitulé : *Divers écrits des curés de Paris, Rouen, Nevers, etc., pour servir de suite aux Lettres provinciales*, s. l., 1762 ; p. 65-114, 114-132). Un cinquième sort le 11 juin 1658, attribué à Pascal, qui, selon Marguerite Périer, tenait ces pages pour le plus bel ouvrage qu'il eût fait. Le sixième, du 24 juin 1658, est vraisemblablement de la même plume. Le fait est donc constant, et l'on ne peut le négliger, que les curés de Paris ont signé collectivement des écrits émanant de l'auteur et du milieu des *Provinciales*. La protestation première s'élargit : elle n'est plus celle d'un parti seulement, mais devient une clameur universelle. Il semble au contraire que l'adversaire demeure rigoureusement seul. Il devait y avoir jusqu'à dix *Écrits des curés de Paris* dont le dernier fut présenté le 10 octobre 1659 aux vicaires généraux du diocèse pour demander la condamnation d'ouvrages de Tamburini, récemment parus à Lyon et dont on aimera lire au moins les titres : outre l'*Explicatio Decalogi...* que nous connaissons, il y a un *Methodus expeditæ confessionis*, un *De sacratissima communione expeditè peragenda*, un *De sacrificio missæ expeditè celebrando*. Mais cette nouvelle affaire n'eut pas de suites.

Entre temps, fin juin 1658, comme l'écrit de Pirot était en instance de condamnation à la Sorbonne, avait paru une pièce anonyme, et dont l'auteur serait le P. de Lingendes ou le P. Nouet (cf. *Œuvres* de Pascal, éd. cit., t. VIII, p. 36-39), où, sous le titre *Le sentiment des jésuites sur le livre de l'Apologie pour les casuistes* (dans l'éd. cit. de l'*Apologie*, p. 129-140), on séparait la cause de la Compagnie d'avec cette première et malheureuse défense. On y trouve une page, qui est une interprétation inattendue de la méthode probabiliste ; mais elle nous découvre comment on croit devoir présenter les choses aux esprits désormais mis en garde et devenus défiant :

Elle permet [la Société] ce que l'Eglise permet à tous les auteurs orthodoxes, de chercher la vérité partout où ils la peuvent trouver, et, là où elle est inaccessible, de s'arrêter au vraisemblable. Mais elle ne leur ôte pas la liberté de choisir, parce qu'elle n'en veut pas faire des martyrs de l'opinion mais de la foi, ni captiver leur entendement sous le joug du raisonnement humain, qui est extrêmement fautif, mais sous l'autorité de l'Evangile, qui est toute céleste et divine. Elle se contente de leur prescrire des bornes, ou tous les sages transgresseront leur sûreté, et que les téméraires ne peuvent outrepasser sans péril, les obligeant à fuir également

ces deux cœufs, l'un de s'attacher à des opinions qui soient condamnées par la voix publique et bannies communément de l'école, l'autre d'en inventer de nouvelles qui n'y puissent être favorablement reçues. Et quoique en ce point il ne soit pas moins dangereux de pécher par une excessive rigueur que par une trop grande lâcheté, elle veut néanmoins qu'ils usent d'une si grande réserve que, s'il y avait quelque excès dans le tempérament qu'elle garde, ce serait que, pour s'éloigner davantage de tout soupçon, elle penche plutôt du côté de la rigueur. Se peut-il rien voir de plus ordonné et de plus juste? P. 134-135.

Appartient à la même campagne de défense et sort du même foyer du Collège de Clermont la *Quæstio facti*, du P. É. de Champs, parue à Paris en 1659. L'objet cette fois est de soustraire la Compagnie au reproche de promouvoir une morale relâchée qui lui soit propre. L'examen porte sur les propositions qui permettent de choisir en présence de la contraire l'opinion moins probable et l'opinion moins sûre. Et la conclusion tient que ces sentences, loin d'être la spécialité de la Compagnie, où l'auteur avoue qu'elles furent défendues, ont reçu de la part de théologiens jésuites des limites ou subi même des oppositions qui dégagent singulièrement leur ordre du mauvais dessein qu'on lui prête. Les attributions historiques de de Champs ne sont pas irréprochables, mais il est certain que les outrances, les maladresses et les inexactitudes des adversaires à ce propos lui rendirent la besogne relativement facile.

Ces développements et ces complications du mouvement imprimé par les *Provinciales* signalent assez le succès de la campagne de Pascal. A vrai dire, elle ne fut plus la sienne seule ni celle de ses inspirateurs jansénistes, mais représenta bientôt la réaction d'une large partie de l'Église de France. Évêques, curés, fidèles, n'en sont pas devenus pour autant les alliés d'une doctrine réprouvée. Il est bon de lire ce qu'en pensait un haut prélat romain, le cardinal d'Aguirre, qui, dans une lettre du 10 septembre 1695, exhortait Bossuet et avec lui l'évêque d'Avranches, Pierre-Daniel Huet, à prendre la charge de réfuter ces morales nouvelles, « sous la conduite et avec le zèle et la haute piété de tant d'évêques français, des docteurs de Sorbonne, des curés de Paris et de Rouen : éloignés à l'extrême de toute note d'hérésie, *alienissimi ab omni hæreseos nota*, et sans consentir le moins du monde à quelqu'une des cinq thèses fameuses et justement condamnées par tous les catholiques, ils ont pris soin d'éliminer et de réprimer le probabilisme en pleine prospérité, depuis le temps d'Urbain VIII jusqu'à présent ». Dans la *Correspondance* de Bossuet, coll. des *Grands écrivains de la France*, t. VII, p. 204-205.

De toutes les réactions de ce temps, celle-ci fut de beaucoup la plus riche de conséquences. On lui attribue communément d'avoir arrêté ou du moins sérieusement gêné ce débordement de folle casuistique, dont l'ère est désormais passée. Elle attacha un ridicule éternel à de certains noms qui jusqu'alors avaient fait la loi. En ce sens, Pascal a gagné. En un autre, Pascal fut battu. Il n'a pas vraiment évincé le probabilisme. La cause en est pour une part que ses accusations, si elles s'inspirent d'un noble sentiment chrétien, ne sont pas munies des ressources théologiques propres à les rendre doctrinalement efficaces. Ou plutôt la théologie qu'ils brandissent, lui et les siens, entre tous Nicole, est elle-même trop vulnérable pour s'imposer. D'un extrême qu'ils dénoncent, ils risquent d'entraîner vers l'autre. En outre, ces polémistes ont plus ruiné qu'édifié. En condamnant une mauvaise casuistique, ils n'ont pas fait assez valoir la nécessité de la bonne. En dénonçant les probabilités frivoles, ils n'ont pas ménagé sa juste place à la probabilité saine et bien entendue. Par là, ils ont créé une équivoque, non encore dissipée. Car il ne manque pas de bons esprits qui, comprenant ces

conditions de la science et de la vie morales, ont cru ne les faire prévaloir qu'en liant partie avec les victimes des *Provinciales*. Pour cette raison, la réaction janséniste est doctrinalement moins intéressante que celle d'un Fagnanus et des meilleurs auteurs dominicains, qui s'est davantage confinée dans l'école. Nous imputerions moins sévèrement à Pascal la déconsidération où est tombée devant l'opinion profane la théologie morale en général, confondue avec ces finasseries scandaleuses des casuistes auxquelles on préfère une simple et robuste honnêteté naturelle. Car rien n'est plus fort dans les *Provinciales* que l'appel aux Pères et à l'Évangile, inspireurs reconnus de la vie chrétienne, et d'autre part les défaillances prolongées de la théologie morale expliquent peut-être assez son discrédit. Mais nous avouons que Pascal joue un jeu dangereux.

Enfin, en dirigeant très expressément leurs attaques sur la Compagnie de Jésus, et sans considérer même la qualité des griefs formulés, qui n'est pas irréprochable, les jansénistes ont suscité de la part de celle-ci comme il était naturel, une défense, laquelle ira s'organisant, comme devait se perpétuer d'ailleurs la littérature d'hostilité inaugurée avec les *Provinciales*. La tentative de Piroet est grossière, mais on y peut observer les lignes maîtresses où s'établira le probabilisme, comme sur une position de repli. En ces conditions, un corps religieux considérable tend à faire de plus en plus sienne une doctrine morale à la formation de laquelle il avait seulement contribué, quoique de bonne grâce, et cela dans le moment où un ordre théologique comme les frères prêcheurs se tourne ouvertement contre elle, où la Sorbonne et le clergé français pour une bonne part tâchent de la réduire, où Rome elle-même semble marquer à son endroit une défaveur. Les *Provinciales* ont ainsi provoqué un certain isolement de la Compagnie de Jésus, en laquelle le probabilisme trouvera son plus solide refuge. Elles auraient donc assuré la permanence de cela même dont elles semblaient triompher. Ces divers effets doivent du reste être combinés avec ceux des autres réactions et bientôt des condamnations romaines, en suite de quoi il sera intéressant d'observer les adaptations du probabilisme, auxquelles il doit sa survivance.

A l'agitation déterminée par les écrits de Pascal succéda bientôt dans le même milieu de la Sorbonne, du Parlement et du clergé français, celle qui eut pour cause le livre du jésuite espagnol Matthieu de Moya, *Opusculum singularia universæ fere theologiæ moralis complectens...*, publié sous le pseudonyme d'Amedæus Guimenius. On a pu lire ci-dessus, art. LAXISME, col. 54-58, l'histoire compliquée de cette nouvelle affaire. Elle nous représente comme un cas de contagion dans la controverse puisque l'opuscule de Moya ripostait principalement à des attaques espagnoles (voir ci-dessus, col. 500), et avait paru à Bamberg puis à Palerme (en 1657, d'après Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 611 sq.), puis à Valence (en 1661), avant de paraître à Lyon en 1664. La censure de Sorbonne est fort édifiante. Le traité de l'opinion probable dans l'opuscule ne l'est pas moins. Il se réduit à deux propositions : « Bien qu'une opinion soit fausse, on la peut suivre en sûreté de conscience, à cause de l'autorité de qui l'enseigne. Les conseillers du roi, quand ils imposent les tributs, ne sont pas tenus de choisir l'opinion plus probable, mais il suffit qu'ils choisissent une opinion probable; les sujets peuvent ne pas acquitter les impôts. » Pour soutenir ces énormités, l'auteur n'a pas de tactique plus constante que d'alléguer pour elles des auteurs étrangers à sa Compagnie, de préférence dominicains. Sur la première proposition, il avoue que saint Thomas ferait difficulté; mais il ne manque pas d'auteurs, ajoute-t-il, qui ont entendu son texte dans un sens bénin. Voir notre article *Éclaircissements...*

3. *Autres manifestations antiprobabilistes.* Dans la suite de la réaction janséniste, ou du moins comme un effet de la même disposition d'esprit, apparaît un ouvrage d'enseignement, élaboré pour supplanter les morales probabilistes : *La théologie morale ou résolution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères*, composée sur ordre de Mgr Le Camus, évêque de Grenoble. Rédigée par François Genet († 1702), professeur à l'université d'Avignon et au séminaire d'Aix, elle paraît à Paris dans les années 1671 et suivantes. Le titre de l'ouvrage, commenté par une préface de Mgr Le Camus, en découvre bien l'inspiration apparentée avec la réaction que nous étudions ici. Dans l'ouvrage même, on professe que l'ignorance du droit naturel est péché en tous ceux qui ont l'usage de la raison, mais avec cette réserve : « Et quand même il pourrait arriver dans quelque cas extraordinaire qu'il n'y eût point de notre faute dans cette ignorance, néanmoins, comme cela serait toujours très rare et très difficile à discerner, nous devrions toujours dans la pratique juger que nous avons manqué lorsque en effet nous avons fait quelque chose de contraire au droit naturel. » T. I, p. 41-42. On remarquera aussi que la thèse en est fondée non sur le péché originel, mais sur le caractère naturel de cette loi, telle qu'on ne l'ignore que par sa faute; Contenson, on se le rappelle, raisonne de même. Il est interdit de suivre jamais la moins probable. Devant deux opinions également probables, l'esprit est dans le doute, et il faut agir au plus sûr. Mais, quand une proposition est plus probable, on la peut suivre, encore qu'elle soit moins assurée. On entendra selon ces règles le rigorisme outré qu'on impute volontiers à Genet. Nous y noterons toutefois, comme un signe plus tangible de l'excès où verse cette réaction, la position du problème traditionnel des rapports du confesseur et du pénitent divergeant d'opinions, interprété comme s'il s'agissait de décider si le confesseur peut juger selon ce qu'il sait être faux, t. iv, p. 275-278 : sous cette forme simplifiée, il ne peut appeler bien entendu qu'une réponse négative. Mais la question traditionnelle est plus complexe, et sa solution plus délicate. Hurter indique, *op. cit.*, t. iv, col. 945, des *Remarques* de J. Raymond écrites contre cette théologie et prohibées en 1679. L'ouvrage de Genet devait être lui-même censuré par la faculté de Louvain en 1703. *Ibid.* Mais il fut bien accueilli à Rome jusqu'aux environs d'Innocent XI et il eut du succès parmi de nombreux évêques français. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 43, n. 5; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV b, p. 973.

Hors de France, mais sous l'effet du même esprit, paraît la *Theologia moralis christiana* du théologien belge Laurent Neesen (1612-1679); voir son article. Plus violent, le livre que publie à Cologne en 1688 l'infatigable Gribéron : *La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue, pour ceux qui veulent suivre les voies sûres du salut et faire un juste discernement du bien et du mal*. Il nous est interdit cette fois de suivre même l'opinion la plus probable si elle n'est en même temps la plus sûre (Utrecht, 1735, p. 301), et l'on nous signifie que, s'il y a une ignorance invincible du droit naturel, « ce n'est, comme dit saint Thomas, que dans les enfants, les fous, les phrénétiques ». *Ibid.*, p. 313. Mais des esprits graves comme l'abbé de Rancé et Mabillon faisaient à leur tour écho aux doléances enregistrées en ce chapitre (voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 113-116), et qu'il n'est plus permis décidément de traiter comme la manœuvre habile et déloyale d'un parti aux abois.

On trouvera à Part. PASCAL la bibliographie relative aux *Provinciales*. Nous ne retiendrons ici comme plus apparentes à notre sujet spécial que les chapitres du *Port-Royal* de

Sainte Beuve, jeunes encore et suggestifs. I, III, c. XIII, XV et XVI; les articles d'A. Deert, *Réaction des « Provinciales » sur la théologie morale en France*, dans *Bull. de littérature ecclésiastique*, Toulouse, nov. et dec. 1913; la série d'articles d'E. Baudin, *La critique janséniste de la casuistique*, dans *La vie intellectuelle*, dec. 1929, fevr., avr., mai, juin 1930.

IV. LA RÉACTION A LOUVAIN. — Dès longtemps, la faculté de théologie de Louvain avait montré de la défiance envers les nouvelles morales, censurant et dénonçant à Rome, avec l'appui d'évêques de Belgique, des propositions relâchées, non sans succès, comme on a pu le voir, art. LAXISME, col. 65-70. Il n'est pas sûr néanmoins que la réaction contre le probabilisme y ait été de pair avec celle-là, qui visait des abus particuliers. Si Caramuel a pu signaler l'enseignement antiprobabiliste de Libert Fromond, l'éditeur de l'*Augustinus*, en 1638, année de son séjour à Louvain (cf. Th. Gonzalez, *Fundamentum...*, diss. X, n. 3; sur Fromond, voir Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 1038), on a des indices d'une vogue assez prolongée du probabilisme en cette université; témoignent en ce sens le jésuite Guillaume Le Maire (ci-dessous, col. 522), lui-même ardent défenseur du système; plus tardivement, l'un des ennemis de la probabilité, le bénédictin Matthieu Petit-Didier (auteur de l'*Apologie des Lettres provinciales...*, t. I, Rouen, 1697, p. 105, 113 sq.); enfin, le dominicain J.-V. Patuzzi, l'un des champions de l'antiprobabilisme au XVIII^e siècle, dans son *Tratato della regola prossima delle azioni umane*, t. II, Venise, 1758, p. 276-277; voir col. 579 sq.

1^o Jean Sinnigh. — Ces auteurs rapportent même que fut en son temps probabiliste, comme tout le monde l'était alors, le théologien qui devait à Louvain se retourner bientôt le plus énergiquement contre cette doctrine, l'Irlandais Jean Sinnigh. Il se peut que celui-ci ait été encore probabiliste lors même qu'il était déjà janséniste, cf. Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 100 sq.; Reusch, *Index*, p. 463-464 : phénomène qui ne doit pas nous surprendre outre mesure, l'antinomie des deux systèmes ne s'étant découverte que peu à peu à l'occasion des événements, loin qu'elle représente une sorte d'article fondamental du jansénisme, de même que les jansénistes n'ont découvert aussi que tard et occasionnellement ce qu'Arnaud appellera aussitôt l'hérésie du péché philosophique. Voir PÉCHÉ, t. XII, col. 256 sq. Quoi qu'il en soit paraît à Louvain en 1662, dûment approuvé, le t. I du monumental *Saul ex-rex*, une sorte de traité du châtiment des rois ou de politique tirée de l'Écriture sainte, où se déclare de la façon la plus catégorique l'hostilité de Jean Sinnigh pour les casuistes nouveaux et leur probabilisme.

Trente chapitres en effet sont insérés dans l'ouvrage (I, I, c. xciii-cxxiii), qui traite de la morale. La réaction de l'auteur s'y développe à l'aise. Elle invoque de préférence le caractère coupable de l'ignorance, déduit de l'insertion en la nature de l'homme de la loi naturelle et de ses préceptes particuliers; Sinnigh a là-dessus les formules les plus énergiques. L'opinion n'excuse pas mieux que l'ignorance. Elle est ici rabaisée autant qu'il se peut, impitoyablement livrée au mépris. Relevons ces lignes, qui donnent le ton de la pensée de Sinnigh :

Ces appuis ne sont que les produits monstrueux de l'esprit humain corrompu par le péché et donc désordonné; jamais un esprit sain n'eût enfanté ces produits s'il eût perseveré intact en sa saine première... L'opinion humaine, quand elle est fautive, est un monstre et elle equivaut à un monstre quand elle est vraie... Au reste, qui se livre à l'acte d'opiner sans nécessité urgente s'expose spontanément et inutilement au péril de peccer, car il ne sait si l'acte qu'il va faire est vrai ou faux. Or, il ne semble pas que se présente jamais la nécessité qui le presse de se livrer à un tel acte... Preuve de cette minceur : car on pourra partout et toujours évincer toute prétendue nécessité de cette sorte, imitant les

hommes en l'état d'intégrité première, lesquels (Sinnigh cite l'estime ou bien eussent toujours porté sur toute chose un jugement vrai dans le cas où ils connaissent la chose, ou bien se fussent abstenus de tout jugement dans le cas où ils l'ignoraient, ou bien eussent suspendu leur affirmation dans le cas de choses proposées à leur esprit, mais incertaines ou ambiguës. Qui, dans ce dernier cas, reprend Sinnigh, se livre à un jugement d'opinion se révèle atteint d'un désordre de l'esprit, s'expose au péril d'erreur sans nécessité et donc encourt la culpabilité de l'erreur; il s'inflige la note de témérité, enfante un fruit monstrueux de l'esprit, et, comme s'il était pourvu de la connaissance suffisante au bien agir, il abandonne le soin de poursuivre ses recherches. L. I, c. xcvi, § 364.

L'outrance est manifeste. Comparées à la théologie classique que nous avons exposée en commençant, ces lignes découvrent l'écart dont est capable une pensée tendancieuse, mais qui eût sans doute été moins grande si cet auteur n'avait eu devant les yeux des excès contraires.

Un passage, dans le voisinage de celui-là, devait connaître une célébrité inattendue. L'auteur s'élève contre la prétention intolérable des casuistes de donner leurs opinions pour règles infaillibles d'action, et il cite le mot de Caramuel disant qu'il suffit de répondre à qui demande si telle ou telle chose est permise : *Diana dixit*, « Diana l'a dit ». Contre quoi Sinnigh relève l'importance qu'il y a de ne pas se tromper en morale, plus grave que dans les autres sciences puisqu'il y va cette fois du salut. Et il poursuit :

Personne n'ignore que toute opinion humaine encourt le risque d'erreur du fait même qu'elle ne dépasse point les limites de la probabilité. Si donc il arrivait qu'en réalité elle fût fautive, comme il peut arriver, celui qui s'y sera conformé en agissant ou en n'agissant pas aura été déçu par elle. Ce n'est donc pas vers la vie mais vers la mort qu'elle conduit, selon le mot de Lactance : « On subira éternellement la peine de sa sottise si l'on a été dupé ou par une personne frivole ou par une opinion fautive. » Sur quoi il faut remarquer que Lactance parle non de l'opinion improbable, mais simplement de la fautive, telle que peut l'être celle qui se présente non seulement comme probable, mais même comme la plus probable entre les probables, *qualis potest esse ea quæ non solum probabilis sed etiam inter probabiles probabilissima existit*. De même en effet que l'opinion, soit moins probable, soit moins que probable, peut être vraie, de même inversement l'opinion plus probable ou même la plus probable peut être fautive. Aussi longtemps donc qu'on se tient dans les limites de la probabilité, on n'est pas garanti pleinement contre le péril de l'erreur. L. I, c. xcvi, § 357.

On aura reconnu au passage la formule qui passera dans l'une des propositions condamnées par Alexandre VIII (voir col. 548). Dans la pensée de Sinnigh, qu'il vient d'appuyer d'un texte de Lactance, qu'il appuiera un peu plus bas de citations de saint Augustin et de saint Grégoire de Nazianze, il y a ici, à l'encontre des damnables témérités d'un Caramuel et de ses pareils, une façon d'ébranler la prétendue sécurité de l'opinion et de revendiquer les droits de la vérité, eût-elle contre soi la multitude. Le passage même que nous avons souligné ne fait que déclarer le risque d'erreur attaché à tout ce qui n'est pas certitude : ce qui en rigueur est vrai. Mais il est par ailleurs assuré que l'ensemble du texte, en parfait accord avec la pensée dominante de Sinnigh, prétend bannir tout usage de l'opinion dans la vie morale : ce que retiendra précisément, pour le condamner, le document pontifical. D'après Hurter, *op. cit.*, t. III, col. 36, Sinnigh n'aurait fait ici que se conformer à l'enseignement d'un de ses prédécesseurs à Louvain, Jean Hesselius († 1566), dans son *Explicatio in Decalogum*.

L'ouvrage de Sinnigh suscita l'attention. Une deuxième édition de ce t. I paraissait à Louvain en 1665. L'auteur mourait en 1666, mais il avait composé son t. II, à peine moins volumineux que le premier, et

que ses amis publièrent en 1667. Si l'on en croit le prologue de ce tome, où ne reparaitront plus les questions de morale (elles n'étaient dans le précédent qu'une énorme digression), le pape Alexandre VII aurait fort goûté les enseignements déjà publiés de Sinnigh, y compris sa critique de la morale relâchée. Pour Nicole, il est sûr qu'il a couvert Sinnigh d'éloges. Au-dessus de Fagnanus et de Mercorus, il met celui-là au premier rang des *flagella casuistarum*. Son mérite suprême est d'être allé jusqu'à la racine du mal en établissant que l'ignorance du droit naturel n'excuse jamais et ne peut être invincible. Il est d'ailleurs curieux que Nicole estime devoir exposer cette règle de Sinnigh, qui veut qu'on n'agisse que selon des certitudes. Car il voit bien que l'application en est maintes fois empêchée. On aura pourvu au mieux, dit Nicole, si l'on opte alors dans le sens du moindre péril. Recevoir la communion ou les ordres sacrés, par exemple, ne va pas sans danger; mais s'en abstenir ou s'y dérober quand par ailleurs on semble bien disposé est bien plus dangereux encore. Il faut donc aller dans le sens du plus probable. En ces cas, on sera à la fois incertain et certain : certain de ce qu'il faut faire, car on s'y détermine par ce principe très certain que de deux périls il faut choisir le moindre; incertain si l'on va bien agir, puisqu'on a pu se tromper en estimant, par exemple, que l'on était bien disposé. Une crainte subsistera donc, qui est bien dans la condition humaine, qui est admirablement propre, au surplus, à entretenir dans l'humilité, somme de toute religion. *Op. cit.*, Cologne, 1665, append. II, sect. III, art. 2, p. 638-640. Le passage est précieux puisqu'il montre réagissant contre l'outrance de Sinnigh un théologien janséniste même, plus subtil que le docteur de Louvain, et qu'il nous découvre le jansénisme admettant un usage de la probabilité. Le « rigorisme » est décidément plus souple que d'aucuns disent. Poursuivant sa critique et dans le même esprit, Nicole proteste contre l'attribution à saint Augustin de cette doctrine que l'opinion est toujours vicieuse : quand elle est vraie, plus sûre et moins périlleuse que l'opposée, on ne voit pas quelle faute ce serait de suivre l'opinion, on voit plutôt que ce serait une faute de ne point la suivre. *Ibid.*, art. 3, p. 642.

2^e Les ripostes à Jean Sinnigh. — On pense bien que les ripostes ne manquèrent pas au livre de Sinnigh. En 1671, on avait extrait de son grand ouvrage et édité séparément les c. lxxxiii-cxxiii du l. I, ceux-là justement qui concernent la nouvelle morale, sous le titre provocant de *Vindiciæ decalogicæ*. Considérant la Compagnie de Jésus comme principalement offensée dans l'affaire, un jésuite, le P. Guillaume Le Moire, publia une *Statera Saulis ex-regis... quatenus continet Vindicias Decalogicas nuper dictas, verius farraginem injuriarum contra theologos Societatis Jesu*. Le livre est daté de Cologne, 1673, approuvé par Nicolas Du Bois, dédié à saint Ignace et au général J.-P. Oliva. Tamburini est la principale victime dont on entreprend la réhabilitation. Rien de remarquable en ce nouveau produit de la littérature défensive. L'auteur venge le probabilisme à force d'auteurs invoqués en sa faveur. Il est plus intéressant quand, passant à l'attaque, il raconte dans sa II^e partie quelles doctrines dignes de leurs nouveaux adversaires ont défendues naguère les docteurs de Louvain, et dans sa III^e « l'histoire curieuse de l'origine et de la fortune des articles réprouvés par cette faculté », en 1653 et en 1657.

Désormais, la faculté de Louvain déploiera une grande activité contre les nouvelles morales. Elle continuera notamment d'en négocier la condamnation en cour de Rome (voir ci-dessous, col. 530 sq.). On peut savoir à quelle situation exacte se référaient ses doléances et protestations grâce au rapport envoyé en 1678 au pape Innocent XI par Gilbert de Choyseul, évêque de Tour-

naï (le document analysé dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 289-292).

Sur Jean Sinnigh que nous venons de spécialement analyser, une monographie récente : Fr. Deininger, O. S. B., *Joannes Sinnigh, Der Kampf der Löwenener Universität gegen den Laxismus*, Düsseldorf, 1928.

1° LA POSITION OFFICIELLE ET DOCTRINAIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. Les attaques dont elle fut l'objet privilégié suscitérent de la part de la Compagnie de Jésus des ripostes de nature polémique; nous les avons mentionnées. Mais il ne se pouvait qu'à l'occasion de ces événements, et quoi qu'il en fût des griefs de l'adversaire comme des improvisations de la défense, la Compagnie ne cherchât à définir son attitude soit en des examens doctrinaux, soit par les directives de l'autorité. Il y a lieu d'observer cet effort. Nous serons par là mieux en mesure d'apprécier en quel sens et jusqu'où le probabilisme, en cette période décisive où chacun vérifie ses positions morales, doit être dit la doctrine de la Compagnie de Jésus.

1° La XI^e congrégation (1661). Dès avant 1656, nous l'avons dit col. 500, la Compagnie s'est montrée soucieuse, par les actes de ses généraux ou de ses congrégations, d'échapper au laxisme. Le général élu par la X^e congrégation en 1652, Nickel, satisfait par plusieurs lettres au vœu exprimé par cette assemblée, réclamant à l'avance du nouveau général qu'il réprimât la tendance au laxisme. Voir l'art. JÉSUITES, col. 1083. Sous son gouvernement, la XI^e congrégation, en 1661, porta sur ces matières un important décret, le 22^e, dont voici le texte :

Complurium provinciarum postulatio fuit ut, cum Societas ita nunc passim male audiat et tradueatur quasi nimis laxas in moralibus opiniones doceat et in praxi sequatur, aliquid adhibeatur efficace tanto malo remedium. Congregatio amplexa judicium deputatorum pro studiis, statuit :

Primo, monendos serio professores theologie moralis, caute omnino ut doceant, neque quod aliquid probabile reputent, illico sibi licere arbitrentur illud in publicum scripto verbo protrudere : sed ad id attendant maxime quod monet congregatio V, deer. 41, an communium scolarum sensus congruat; ac praeerea scandalum vel offensionem aliquam usquam parere possit. Superiores autem, si quosnovi tatum amantes aut parum cautos in docendo compererint, a munere docendi submoveant, speque omni illius privent, poenis etiam aliis, si forte opus iis esse senserint, coercerent.

Secundo, in librorum editione, onerandam censorum fidem et conscientiam, severos ut se potius quam molles exhibeant, neque aliquid etiam dubium ad Societatis famam periculi sine gravi censura abire patiantur; et si quid tale occurrerit, Patri nostro sincere et fideliter prodant.

Tertio, In privatis congressibus et responsis diligenter cavendum nostris ne aliquid promant quod vulgari minime vellent; nunquam autem scripto respondeant, in rebus praesertim gravioribus, nisi consulto et probante superiore.

Quarto, Textendum elenchum sententiarum in morali periculosarum, exquisito primum provinciarum sensu de sententiis quae apud singulas scandalum aut offensionem aliquam habent adjunctam, eumque mittendum ad singulas et in singulis examinatum, iterumque Romae recognitum ac probatum, rite communicandum omnibus.

Ce décret constitue donc la mesure officielle déterminée par les attaques dont la Compagnie est alors l'objet. On est frappé de sa réserve. Il prescrit plusieurs précautions destinées à éviter la divulgation d'opinions téméraires, sans qu'il soit donné de directives doctrinales proprement dites. On y prend grand soin de la renommée de la Compagnie, mais on n'y condamne rien ni personne en son sein. Un mot sur l'élaboration du document dans une lettre du maréchal de Fabert à Arnauld d'Andilly, du 22 juin 1661. Voir J. Bourelly, *Le maréchal de Fabert*, t. II, Paris, 1881, p. 281-282.

2° Attitude d'Oliva. — En 1664, le gouvernement de la Compagnie était assumé par J.-P. Oliva, qui devait

le conserver jusqu'en 1681 : années particulièrement fécondes en événements, qui permirent à ce supérieur d'exprimer ses volontés et ses pensées quant au problème qui nous occupe.

Dès 1666, il recevait les plaintes fort curieuses, suggestives, modérées, d'un jésuite français, le P. La Quintinye, de la maison de Pau. L'un des professeurs de ce collège disait que l'opinion refusant l'excuse totale pour la mauvaise action faite de bonne foi est un nid d'erreurs, « après laquelle il faut crier comme au loup ». La réponse d'Oliva est plus que sèche; le général est évidemment loin de partager l'indignation et les inquiétudes de son sujet. Celui-ci rentra dans son silence jusqu'au jour où, Innocent XI étant devenu pape, il transmit directement au Saint-Siège ses doléances pour nous fort instructives. Récit de l'affaire textes et références, art. OLIVA, t. XI, col. 992. Même attitude envers un autre religieux, l'Espagnol Michel de Elizalde, qui lui avait exprimé la crainte que le probabilisme ne devint bientôt doctrine spécifique de la Compagnie, comme était déjà la science moyenne. Le général le rassure et lui promet qu'une telle chose ne se passera point sous son gouvernement. Lettre du 24 déc. 1666. Texte et référence dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 52. Mais, quand le même religieux demande l'autorisation de publier un ouvrage contraire au probabilisme, en 1669, elle lui est refusée. Il paraîtra néanmoins, comme nous le dirons ci-dessous. L'interdiction de publier fut de même notifiée en 1674 à un autre jésuite espagnol, Thyse Gonzalez, qui avait composé une critique circonstanciée du probabilisme et demandé son approbation, précisément en vue de dissocier dans l'esprit du public le probabilisme d'avec la Compagnie de Jésus. Le rapport des cinq censeurs (parmi lesquels le P. Esparza, dont nous reparlerons) est des plus significatifs; il est difficile en le lisant de ne pas voir dans le probabilisme la position officielle de la Compagnie à cette date. Il se termine sur ces mots :

... Non expedit opus istud in lucem edi, ne facient adversarii nostri jesuitas tandem aperuisse oculos et argumentis convictos paulatim ab errore suo recedere, et qui in illa doctores sunt (sic enim et ipsi loquuntur) viam aliam monstrare quam sequi debeant. Le texte intégral de ce rapport dans Patuzzi, *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, t. VI, Trente, 1754, p. LXXVIII-LXXXI. En revanche, on voit paraître, sous ce généralat, dûment approuvés, plusieurs ouvrages nettement probabilistes, ceux que nous recensons ci-après. Au fond, il semble qu'Oliva ait été d'une part très soucieux de réprimer les opinions trop bénignes et d'autre part tout à fait convaincu que le probabilisme ne l'empêcherait pas d'y parvenir; en adoptant le probabilisme, il aurait cru verser dans un excès de rigueur. Ces sentiments paraissent très clairement dans la lettre qu'il écrivit le 3 février 1669 au P. Fabri, un champion du probabilisme (voir ci-dessous col. 527), et que celui-ci a rapportée. Nous transcrivons de larges extraits de ce document des plus significatifs. Autres lettres d'Oliva dans le même sens mentionnées ci-dessus, art. JÉSUITES, col. 1083.

Rem igitur gratissimam facturam se mihi persuadeat [Reverentia vestra] si paulo severiorum in hac parte se gerat, nec quidpiam in christianis moribus statuat quo vel ecclesiastica disciplina remittatur, humanis cupiditatibus habere laxetur, vel christiana vite ratio a sancto illo antiquorum rigore deflectat. Sanctissimus patriarcha noster Ignatius... Societatem instituit non solum ut infideles... converteret, verum etiam ut corruptos catholicorum mores... restructeret; unde et contra Societatis et sancti Patris Ignatii mentem, et contra disertis prepositorum generalium decreta retet, qui theologiae morales placita, benignarum opinionum obtentu, plus aequo molliet; extrema igitur ora, ut periculosa, nobis utrimque fugienda sunt : ut nec opus illud hominibus imponamus quod Deus ipse non imposuit.

sequendi semper in omnibus probabiliorum partem; nec quamlibet iis probabilitatem, quantumvis dubiam et creperam, permittamus, quasi eam tuto ac libere sequi possint; nempe ut opiniones illas certo ac vere probabiles non damnamus, ex quibus certa sequitur et statuitur conscientia, ita illas minime indulgemus de quibus pure dubitamus an probabiles sint, ac proinde illarum certam conscientiam satis esse non possunt. Ex his R. V. mentem meam satis assequuta impense curabit ne vel latum unguem ab ea deflectat. Hæc autem sciri ab omnibus velim, ac præsertim a nostris; imo si R. V. ita expedire censuerit, has litteras evulgandi plenam illi facio potestatem. Dans H. Fabri, *Apologeticus doctrinæ moralis ejusdem societatis, premium*.

3^e *Diverses attitudes dans la Compagnie.* — De leur côté, les théologiens de la Compagnie définissent alors leur position. Elle n'est pas uniforme, il s'en faut même de beaucoup. Et nous proposerions d'y reconnaître trois groupes, dont deux ont d'ailleurs des points de contact, et à l'intérieur desquels subsistent, bien entendu, les différences d'auteur à auteur.

1. *Les probabilistes avec réserve.* — Certains sont probabilistes, mais avec une réserve ou une limite qui signale justement leur contribution personnelle au débat. Ainsi le Français *Georges Rhodes*, auteur d'un cours de théologie (Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 948), dont le probabilisme précautionneux est pris vivement à partie par Contenson, *op. cit.*, I. VI, diss. III, éd. cit., t. II, p. 190-198. Ainsi l'Espagnol *Marlin de Esparza* (qui sera l'un des censeurs de Gonzalez), professeur au Collège romain, dont l'enseignement forme le *Cursus theologicus in decem libros et duos tomos distributus...*, paru avec la licence d'Oliva en date du 28 novembre 1665. Mais le I. III de l'ouvrage, *De actibus humanis*, avait été édité séparément à Rome en 1659. Y est défendu le probabilisme ordinaire, avec une tendance peut-être à restreindre l'usage de la moins probable. Q. XXIII. L'auteur néanmoins reste nettement opposé aux francs adversaires du probabilisme, comme en témoigne son examen critique de leurs objections paru en 1669 en *Appendix ad questionem de usu licito opinionis probabilis*.

Le plus remarquable ouvrage en ce groupe est la *Crisis theologica sive disputationes selectæ ex morali theologia*, publiée en 1670 à Lyon par *Jean de Cardenas*, de Séville. L'ouvrage est avant tout une critique de Caramuel, mais minutieuse, insistante, interminable. Il s'agit en somme, toute révérence témoignée au personnage, de relever l'idée de probable pour laquelle celui-ci avait montré décidément peu d'exigences. Par ailleurs, Cardenas argumente contre Baron et Fagnanus, auxquels il reproche d'exiger trop. Sa position à lui nous semble heureusement définie dans ce passage, que nous extrayons de la masse de ses raisonnements :

La sentence vraie et absolument certaine est celle qui déclare licite le fait d'adopter en vue de la pratique toute sentence vraiment et pratiquement probable. Et elle est telle d'abord si elle a pour soi des raisons graves et urgentes, dignes de l'homme prudent; alors que les raisons contraires sont légères ou nulles... Troisièmement, dans le cas où sont proposées à l'esprit une opinion comme plus probable et une autre comme moins probable, l'homme peut encore s'accommoder licitement en pratique à l'opinion moins probable, encore qu'elle soit favorable à la liberté contre la loi. D'abord parce qu'il peut croire qu'il se trompe en jugeant l'autre plus probable. Ensuite et surtout, parce que, d'après ce que nous avons dit au chapitre précédent, art. 9, le motif plus probable demeurant incertain, il ne contraint pas l'esprit à l'adhésion; aussi, la volonté peut-elle commander l'adhésion en faveur de la partie moins probable et, comme celle-ci a pour soi des raisons graves et fermes, l'assentiment ne peut être dit téméraire, mais prudent et digne d'un homme prudent. *Op. cit.*, part. I, disp. XV, Venise, 1700, p. 132-133.

Le texte n'est pas absolument net : adhère-t-on à la moins probable parce que, en dépit de cette classifi-

cation, on la reconnaît la plus persuasive, ou bien par un coup de volonté? L'auteur parle comme s'il l'entendait en ce dernier sens. Il faut dire alors que, tout en restreignant, et notablement, le probabilisme d'un Caramuel, il n'échappe pas encore au système. Un dominicain français l'en reprit fort, qui, sous le nom de Jacques de Saint-Dominique, publia contre lui une *Compendiaria theologiæ moralis explicatio*, ce qui nous vaut une III^e partie de la *Crisis*, parue en 1680, et non moins serrée que les deux premières. Concina devait se montrer moins rigoureux envers Cardenas (citations dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 46). Avant de mourir ce dernier eut le temps d'écrire une IV^e partie (approuvée en 1685-1686), commentaire des soixante-cinq propositions condamnées par Innocent XI; nous en dirons ci-dessous l'esprit (col. 567), qui confirme la parenté de Cardenas avec le probabilisme.

2. *Les probabilistes sans réserve.* — D'autres auteurs sont probabilistes sans réserve. Ainsi le Belge *Antoine-Alphonse Sarasa*, qui publie à Anvers, en 1667, un petit livre non technique, promis à une large diffusion et à de nombreuses traductions, l'*Ars semper gaudendi*. Le probabilisme est en effet une façon trop efficace de s'épargner du tourment pour ne point figurer dans cet « art de se tranquilliser dans tous les événements de la vie », comme dit le titre d'une des traductions françaises (3^e éd., Strasbourg, 1764); il est représenté au V^e traité par l'une de ses propositions les plus commodes.

Mais le grand ouvrage probabiliste de ces années est celui que publie à Liège, en 1668, l'Anglais *Antoine Terillus*, professeur au Collège anglais de la Compagnie dans cette ville, intitulé *Fundamentum totius theologiæ moralis seu tractatus de conscientia, in quo qua ratione, qua auctoritate irrefragabili usus cujusvis opinionis practice probabilis demonstratur esse licitus*. L'ouvrage marque dans l'histoire doctrinale du probabilisme. Il est tout entier et formellement consacré à ce problème, à la différence des *Théologies morales*, où il ne sert que d'introduction, et des *Cours de théologie*, où il ne forme qu'un chapitre. Et pour la première fois (pour la dernière aussi) on y voit la tentative de donner un air doctrinal à un système dont l'inspiration pragmatique n'est pas niable. Terillus donne toute sa force à cette réflexion, qui fut, nous l'avons dit, une très prompte découverte du probabilisme, grâce à quoi se convertit en certitude, sans que rien soit changé dans l'esprit, un doute ou une probabilité. On confèrerait ainsi à une action, privée réellement de règle, livrée à toutes les flexibilités des opinions, le prestige de se conformer à une certitude. Terillus fait un pas. Non content de dire ces actions certainement réglées, il entend qu'elles le sont non plus sur la conscience seule, de quoi il avait bien fallu que les probabilistes jusqu'ici se contentassent, mais sur la loi éternelle. Il n'accepte pas qu'il y ait dissentiment entre la conscience et la réalité. L'idée de péché matériel lui semble une concession inutile. Entre cette action et la loi, il y a conformité; mais comment la concevoir? En considérant, dit Terillus, qu'il y a en Dieu outre la loi directe, que les théologiens ont toujours reconnue, une loi réflexe, que nous devons maintenant admettre. Car, ayant prévu les erreurs et les ignorances des hommes, Dieu a décidé que leurs actions en ce cas pourraient n'être point celles que la loi directe a prescrites : qu'ils fassent ce qu'ils croient devoir faire, qu'ils omettent ce dont ils sont incertains que Dieu l'ait ordonné, en tous les cas ils se conforment à la loi réflexe de Dieu, faite justement pour de telles circonstances. *Per accidens*, Dieu veut précisément ce que ces hommes ont fait et qui déroge à sa loi directe. Nous touchons ici les extravagances où verse un probabilisme à prétentions

doctrinales, et quelles conséquences contient le système si l'on n'accepte point de l'enclorre dans la seule conscience. Terillus n'a point fait école. Le probabilisme continue en invoquant la « réflexion » ; mais, plutôt que de faire correspondre à celle-ci une réalité, il se contente de défendre les principes mêmes de cette réflexion, savoir que, dans le doute, la loi n'est ni promulguée ni obligeante, et qu'il en va alors comme dans le cas d'ignorance invincible. Ce n'est que jusque-là que saint Alphonse imitera plus tard Terillus. Mais la tentative de celui-ci demeure fort significative pour l'historien. Elle attira sur son auteur l'attention de son temps et bientôt les critiques d'un de ses confrères espagnols, Ignace de Camargo, et du dominicain Daniel Concina, deux auteurs que nous retrouverons.

D'intention plus directement défensive est le gros livre d'*Honoré Fabri*, paru à Lyon en 1670, et à Cologne, augmenté du double, en 1672, *Apologeticus doctrinae moralis ejusdem societatis*. La lettre d'Oliva que nous avons citée est en tête de ce volume, que neuf théologiens de la Compagnie se sont accordés à approuver. L'auteur entend fournir la réfutation complète de tout ce qui a été dit depuis vingt-cinq ans contre la doctrine morale de son ordre. Il répond successivement aux différents adversaires, où nous retrouvons, parmi quelques inconnus, des noms que nous avons déjà recensés. La forme dialoguée entend donner à ces fastidieuses dissertations un tour littéraire et agréable. Pour compléter l'arsenal, Fabri a joint à ses Dialogues une seconde partie, composée des écrits déjà publiés par certains jésuites contre des adversaires. Son livre, où Fagnanus et Baron étaient assez vivement pris à partie, valut à Fabri quelques mésaventures, y compris son arrestation à Rome, en 1671, par l'Inquisition romaine (l'histoire de ces démêlés, dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 45, n. 2; *Reusch, Index*, p. 503). Il s'attira aussi plus tard une riposte d'Étienne Gradius, préfet de la bibliothèque Vaticane, *Disputatio de opinione probabilium cum P. H. Fabri*, Rome, 1678, qui, ayant fait devant la Congrégation de l'Index un rapport favorable à Baron, s'était vu accuser par Fabri d'être hostile à la Compagnie de Jésus. La critique que fait Gradius du probabilisme à cette occasion est loin d'être sans mérite. Fabri était un esprit curieux ; il avait renom de savant. Il a donné occasion à un mot de Leibniz (cité dans Reusch, *op. cit.*, p. 504, n. 1) : « Je m'étonne qu'un aussi habile homme entreprend de défendre cette morale ridicule de la probabilité et ces subtilités frivoles, inconnues à l'ancienne Église et même rejetées par les païens. » (Leibniz a été attentif à cette dispute de la probabilité au sein de l'Église romaine. Voir un mot dans une lettre à Bossuet du 18 avril 1692, dans Bossuet, *Correspondance*, éd. cit., t. V, p. 129.) D'autres auteurs probabilistes de ce temps et de la Compagnie de Jésus sont nommés dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 45-46 ; y remarquer Richard Arsekin (ou Archdekin), un Irlandais, professeur à Louvain et à Anvers, dont l'ouvrage, mis à l'index en 1700, parut amendé en 1718 (détails dans Reusch, *op. cit.*, p. 511).

3. Les antiprobabilistes. — Nettement distincts des groupes précédents et même, comme on verra, combattus par l'un ou l'autre des auteurs que nous venons de citer, quelques théologiens de la Compagnie prennent parti contre le probabilisme, continuant l'opposition dont nous relevions plus haut les premiers indices. On peut classer parmi eux un professeur du collège de Louvain, *Louis de Scilders*, dont le livre, dédié à l'archevêque de Malines, paraît à Anvers en 1664 : *De principis conscientiae formanda tractatus sex, tum in iure potestate ac divino, tum in humano, canonico ac civili fundati*, livre principalement canonique, mais où sont touchées les questions de la conscience douteuse

et de la conscience probable. L'auteur les traite d'une manière personnelle et dans un esprit qui tranche assez sur le probabilisme. Le livre porte le permis d'imprimer du provincial de Belgique.

Mais plus importantes et significatives sont la publication et la doctrine de l'ouvrage indiqué plus haut de *Michel d'Elizalde*, adversaire résolu du probabilisme. Sa suggestion de 1666 avait reçu du général Oliva l'accueil sommaire que nous avons dit. La proposition de composer lui-même un ouvrage contre le probabilisme lui vint du cardinal jésuite Pallavicini, qui, ayant professé naguère cette doctrine, s'en était maintenant détourné au point d'avoir eu le projet d'écrire une rétractation. Ce fait de la « conversion » de Pallavicini est très fermement établi, grâce notamment à son *Épistolier*, publié à Rome en 1848. Voir aussi dans l'*Appendix* cité d'Esparza, Rome, 1669, p. 78, une information intéressante sur le sujet. D'autres cas de telles conversions sont connus, notamment celui du cardinal bénédictin d'Aguirre, nommé ci-dessus. Dans la Compagnie même, plusieurs des grands adversaires du probabilisme, Elizalde lui-même, Gonzalez, Camargo, avaient commencé par adhérer au système. Il existe sur le sujet une littérature dont on trouve les pièces dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 52 sq. ; cf. p. 120-122 ; les témoignages de Gonzalez et de Patuzzi sont particulièrement intéressants. Quoi qu'il en soit, Pallavicini encouragea très positivement le travail entrepris d'Elizalde, qui serait, disait-il, fort agréable à Alexandre VII lui-même. L'approbation de son général lui ayant été refusée, Elizalde fit paraître son livre à Lyon, en 1670, sous un pseudonyme : *De recta doctrina morum libri IV, auctore Antonio Celladei* ; accessit *Appendix de natura opinionis*. En 1684 parut à Fribourg la deuxième édition de l'ouvrage (augmentée d'une II^e et d'une III^e partie), mais non plus approuvée que la première. Elle portait le nom véritable de l'auteur, mort en 1679, et qui avait écrit en tête de la partie inédite : « Voici la II^e partie du *De recta doctrina morum*, que j'avais promise dans la I^{re}, qui a commencé déjà d'être imprimée, bientôt interrompue ou plus exactement empêchée, et dont je ne sais absolument pas si elle verra le jour ou non. » Nous devinons combien d'incidents sous ces paroles ; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 51-55. À la fin de l'ouvrage, cette protestation non moins significative : « J'atteste avoir écrit... avec cette foi très instante selon laquelle je crois qu'il n'est pas le disciple du Christ, qu'il n'est même pas digne du Christ, celui-là qui aime plus que lui un père ou une mère quelconque, soit une nation, ou une terre, ou une famille, ou une école... »

On trouve dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 55-56, un échantillon du style d'Elizalde. Sa doctrine ne devait pas moins déplaire aux probabilistes. Il la récapitule sous deux chefs, part. I, l. III, q. xviii : 1. la loi de Dieu est la première règle des actes humains ; 2. la raison en est la règle secondaire. Donc la raison doit être subordonnée à la règle divine. Donc le *probabile consuetum* (tel que l'entendent en ce temps la plupart) n'est pas une règle d'action. Mais le *probabile conscientiae* le devient (tel que le plus souvent on y est en effet d'accord avec la loi de Dieu). Très originale est la III^e partie, dont les deux livres VII et VIII sont intitulés respectivement : *De invenibilitate veritatis moralis et de ignorantia in specie* et *De modis inveniendi veritatem moralem seu de gladio misso in terram a Salvatore*. On voit l'intention. Par ni les moyens de découvrir la vérité morale, Elizalde développe longuement celui qui consiste dans la charité, l. VIII, q. xii : elle nous enseigne en rendant notre cœur pur ; parce que chacun juge de la fin et des moyens selon ce qu'il est ; en nous faisant juger droit du facile et du difficile ; en nous faisant aimer la loi et non pas discuter avec elle ; en

nous faisant chercher avec diligence; en nous tirant d'incertitude, parce que le Seigneur garde ceux qui l'aiment; enfin parce que, pour qui aime Dieu, il y a maintes questions morales qui ne se posent plus, *sunt de subiecto non supponente*. Les développements sont dignes de ces thèmes. Elizalde a mis le doigt sur l'une des méprises originelles du probabilisme, où tout se passe comme si la charité n'était qu'un mot. Il y a là une douzaine de pages qui sont uniques, croyons-nous, en l'immense littérature du probabilisme. Elles sont d'une inspiration trop pure et elles viennent trop bien à propos pour n'être pas signalées ici avec admiration.

L'ouvrage d'Elizalde a suscité dans la Compagnie de Jésus une vive et durable opposition. Contre la 1^{re} partie, la seule parue jusqu'alors, Terillus y alla d'un très gros livre, qui n'est que la réfutation détaillée des propositions de son confrère : *Regula morum sive tractatus bipartitus de sufficienti ad conscientiam rite formandam regula*. L'ouvrage parut à Liège en édition posthume, en 1677, par les soins du Collège anglais de la Compagnie en cette ville. En 1689, un examen des quatre derniers livres d'Elizalde aboutit au très sévère rapport qu'ont reproduit Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, p. 23-45; on a lieu de penser qu'Estrix (ci-dessous col. 547) en est l'auteur. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, p. 142-144. En 1692, en vue de créer des embarras à Gonzalez et d'empêcher indirectement la publication de son livre (ci-dessous, col. 538), on s'entendit pour dénoncer l'ouvrage d'Elizalde à l'Inquisition; aucune condamnation ne s'ensuivit, Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 156-157; il n'est point fait mention d'Elizalde dans le livre publié de Gonzalez, mais nous savons par le rapport d'un censeur que cet auteur était souvent nommé dans le manuscrit; Gonzalez l'a effacé dans un dessein d'apaisement (voir ci-dessous). Beaucoup plus tard, lors du renouveau des querelles morales, les adversaires de Concina montrèrent qu'Elizalde n'était pas oublié : le P. Sanvitale notamment lui réserva un jugement peu cordial. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 56. Il faut dire du reste qu'un dominicain, Vincent Ferre, dans un livre paru en 1681 (voir col. 559), attaque de son côté Celladei, à qui il impute une doctrine excessive. Il se pourrait que le frère prêcheur, en l'occasion, ne fût pas le plus irréprochable des deux.

4^o *Conclusions*. — De tous ces faits ressortent plusieurs conclusions. On ne peut parler en toute rigueur du probabilisme comme de la doctrine spécifique de la Compagnie; il n'en va pas de celui-là comme de la science moyenne. Bien plutôt devine-t-on au sein de l'ordre des divergences sur l'attitude qu'appellent les attaques violentes dont celui-ci est l'objet en son enseignement moral. Mais on ne peut nier que, dans l'ensemble et auprès de l'autorité suprême, prévale la fidélité au probabilisme, enseigné de longue date dans la Compagnie. Au moment le plus critique, aucune directive doctrinale n'est donnée qui détermine un changement; on se contente de prescrire des précautions contre un laxisme qui déshonorerait la Société. Au principe de cette préférence, il y a, semble-t-il, le souci de ne point se dédire publiquement, à la suite de reproches inspirés par d'autres sentiments que l'amitié : c'est une tactique bien humaine. Mais il y a plus profondément, chez le plus grand nombre des jésuites et chez leur chef Oliva, non certes les ténébreux desseins que leur prêtait l'adversaire (leur enseignement est d'ailleurs moins uniforme qu'on ne croirait), mais une très sincère impuissance à discerner le vice radical du probabilisme, corrélativement une sorte de parenté éprouvée entre ce système et une conception pour ainsi dire innée en eux de la vie morale et du ministère des âmes. Le mot d'Oliva, parlant du plus probable comme « d'un fardeau que Dieu n'a pas imposé », nous

révèle à la fois son innocence et son préjugé. Il veut n'observer qu'un juste tempérament, mais il croit trop pénible le devoir de rechercher la vérité et d'agir d'après elle. On peut le déplorer d'autant plus que les hommes n'ont pas manqué dans la Compagnie, sous son généralat, qui ont admirablement compris le problème et qui eussent restauré dans l'Eglise l'antique et salutaire théologie morale.

VI. LES CONDAMNATIONS ROMAINES. — Dès long temps, Rome avait pris parti dans les querelles morales, mais sous la forme relativement discrète d'ouvrages classés dans le catalogue de l'Index. Liste dans Reusch, *Index*, p. 309-319.

1^o *Les mises à l'index*. — Une série de condamnations atteint des écrits inspirés par la nouvelle morale et frappe en eux des propositions relâchées; voir LAXISME, col. 70-71. Dans le livre du théatin A.-M. Vericoli, *Quæstiones morales et legales*, paru en 1653 et prohibé en 1654, on lit cette déclaration d'un probabilisme extrême : *Puto posse me operari secundum opinionem cujusvis recentioris contra communem et contra propriam opinionem, quamvis judicem illam esse falsam ex principiis intrinsecis*. Reusch, *op. cit.*, p. 318. D'autre part, *ibid.*, p. 484 sq., l'Inquisition publie, le 6 décembre 1657, un décret condamnant les dix-huit *Provinciales*, énumérées l'une après l'autre, sans nom d'auteur. Mais, le 21 août 1659, nous l'avons déjà indiqué, venait le tour de l'*Apologie des casuistes*. Les *Écrits* des curés de Paris ne furent pas prohibés, ni davantage la traduction latine des *Provinciales*, accompagnée des notes de Nicole. La traduction française de ces mêmes notes, publiée en 1712, avec le texte français des *Provinciales*, devait elle-même échapper à la censure; quoique la traduction italienne du tout, en 1761, dût tomber sous l'Index dès 1762. En revanche, la réplique d'Honoré Fabri à Nicole, *Notæ in notas Wilhelmi Wendrockii...*, publiée à Cologne, en 1659, est condamnée en 1678. Deux autres écrits du même relatifs à la même querelle, l'*Apologeticus* en sa deuxième édition et une réfutation des *Provinciales*, *Lud. Montaltii epistolares libelli ad Provinciale refutatio...*, Cologne, 1660, avaient été prohibés déjà en 1672 et en 1673; cf. Reusch, *op. cit.*, p. 503-506. Mais les publications jansénistes ne laissaient pas d'être atteintes encore, soit par le décret du 10 avril 1666 porté contre l'*Anonymi cujusdam liber inscriptus Theologia moralis jesuitarum*, soit en 1671 par la condamnation du t. I de la *Morale pratique des jésuites*; le t. II ne devait être mis à l'Index qu'en 1687, avec le *Teatro jesuitico* espagnol; les tomes suivants ne l'ont jamais été, mais une réponse du P. Le Tellier, jésuite, aux deux premiers tomes de la *Morale pratique*, intitulée *Défense des nouveaux chrétiens*, etc., allait rejoindre à l'Index, en 1694, l'ouvrage qu'elle réfutait. Quant au libelle de Matthieu de Moya, on a lu à l'art. LAXISME, col. 54 sq., l'histoire tourmentée de sa condamnation.

Les autres catégories de combattants ne sont guère plus épargnés. Caramuel est touché d'abord dans la défense écrite en sa faveur par Fr. Verde, imprimée à Lyon en 1662 et prohibée en 1664; plus directement, dans l'écrit qu'il avait lui-même composé contre Fagnanus et dont le seul titre trahirait déjà l'auteur : *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra singularem Pr. Fagnani opinionem*, Lyon, 1663, prohibé en 1664. L'ouvrage de Merenda fut interdit puis libéré à un an d'intervalle, comme nous avons dit ci-dessus. Du côté dominicain, le plus zélé de leurs écrivains, V. Baron, eut maille à partir avec l'Inquisition. En 1663, on prenait prétexte de l'approbation donnée à l'un de ses livres par le P. Capisucci, maître du Sacré Palais, pour forcer la démission de celui-ci. Sur cette affaire et ses suites, voir le récit savoureux du P. Labat, *Voyage en Espagne*

et en Italie, t. viii, Amsterdam, 1731, p. 101-103; cf. Echard, *op. cit.*, t. ii, p. 729. Les cinq tomes de sa *Théologie morale*, tous écrits contre des ennemis et en style de controverse, étaient condamnés le 27 septembre 1672; le III^e seulement avec la réserve *donec corrigatur*. Reusch, *op. cit.*, p. 502-503. Sur les circonstances de cette condamnation voir quelques informations et réflexions piquantes dans les lettres de dom Antoine Durban, procureur général de la congrégation de Saint-Maur près la cour de Rome, écrites en juillet et août 1672, publiées dans la *Revue Mabillon*, t. xxii, 1932, p. 253, 256-257.

Il n'est guère facile de tirer de ces condamnations diverses une indication doctrinale quelque peu ferme et précise, d'autant que des considérants d'un autre ordre peuvent déterminer ces mesures : on l'a fait remarquer aux art. JÉSUITES, col. 1080, et LAXISME, col. 71-72. La correspondance citée de dom Durban est instructive en ce sens. De même ces observations du P. Daniel (voir ci-dessous), de qui l'on retiendra cependant qu'il est une victime de l'Index, écrivant au P. Serry, dominicain : « ... Quoi qu'il en soit, vous savez mieux que moi, vous qui êtes sur les lieux, que de ce qu'un livre est mis à l'Index il ne s'ensuit pas toujours qu'il contienne une mauvaise doctrine. Il ne faut pour cela qu'avoir manqué à observer certaines rubriques que le Saint-Siège a autrefois sagement prescrites et qui ne sont point en usage en France. » *Recueil de divers ouvrages du P. Daniel*, etc., t. ii, 1724, p. 365. Dans ce qu'ajoute la même lettre sur les dominicains de l'Inquisition, il y a bien une pointe de mauvaise humeur; on vient de voir que Baron ne dut rien à sa robe blanche. Il reste que l'ensemble des mesures prises à Rome indique un succès assez limité des nouvelles morales en ce milieu : elles doivent compter avec les coups dont on les frappe. Mais les solennelles interventions d'Alexandre VII, puis d'Innocent XI, sont sur le point d'éclaircir la situation.

2^e L'intervention d'Alexandre VII. — Nous avons dit l'intérêt marqué par Alexandre VII en diverses occasions, dès le début de son pontificat, aux questions morales, et deviné déjà ses préférences. Le train des événements et les affaires portées à Rome ne devaient plus lui permettre de détourner de là son attention.

Les circonstances des décrets du 24 septembre 1665 et du 18 mai 1666 sont connues; elles sont liées aux controverses suscitées en France et à Louvain sur ces questions : voir LAXISME, col. 58; cf. Reusch, *Index*, p. 498. Sur l'origine des propositions condamnées, voir LAXISME, col. 67, 69. La plupart relèvent de la casuistique relâchée; treize d'entre elles viendraient de l'Espagnol Thomas Hurtado, des clercs mineurs réguliers, auteur de *Tractatus varii resolutionum moralium*, parus à Lyon en 1651; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 30. Voir le texte et le commentaire, art. ALEXANDRE VII, col. 730-747. Nous retenons du document pontifical cela seulement qui peut concerner l'objet du présent article. A ce titre, les considérants du décret sont extrêmement significatifs :

SS. D. N. audivit non sine magno animi sui merore complures opiniones christiane discipline relaxativas et animarum perniciem inferentes, partim antiquas iterum suscitari, partim noviter prodire; et summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam in dies magis exerescere, per quam in rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irreposit alienus omnino ab evangelica simplicitate sancto-romque Patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens eruptura esset christiane vite corruptela.

Sont donc dénoncées, outre les opinions particulières, une fièvre et licence d'opiner tous les jours croissantes et dangereuses aux âmes. A cette mode répandue, le pape oppose, comme règle sûre de la mo-

rale chrétienne, la simplicité évangélique et la doctrine des Pères. Indications des plus précieuses parce qu'elles intéressent l'esprit même des méthodes nouvelles. Le moins qu'on puisse dire d'un tel texte est qu'il est gênant au probabilisme.

Des propositions condamnées — elles le sont comme « au moins scandaleuses », avec interdiction de les mettre en pratique et peine d'excommunication à qui les enseigne, défend, etc. — les 26^e et 27^e intéressent de quelque façon la doctrine de la probabilité. La 26^e est ainsi formulée :

Quando litigantes habent pro se opiniones aequo probabiles, potest iudex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius praehalo.	Quand les parties adverses ont pour elles des opinions également probables, le juge peut accepter de l'argent pour prononcer en faveur de l'une de préférence à l'autre.
---	--

Elle reproduit la 11^e des propositions censurées à Louvain et transmises à Rome en 1657; voir LAXISME, col. 69. Est en cause ici la question d'argent. Sous cette forme, les casuistes aggravaient ou même déformaient une décision plus ancienne (voir, col. 460, le passage de D. Soto) permettant que, devant deux opinions également probables, le juge décidât tantôt selon l'une et tantôt selon l'autre, non sans prendre des précautions. Cette décision n'est pas atteinte par la condamnation énoncée comme elle l'est. Aucune règle n'est donc ici fournie quant à l'usage des opinions également probables. La prop. 27^e est plus *ad rem* :

Si liber sit alicujus iunioris et moderni, debet opinio censeri probabilis dum non constet rejectam esse a Sede apostolica tanquam improbabilem.	On doit tenir pour probable l'opinion d'un auteur récent et moderne, tant qu'on n'a point prouvé qu'elle est rejetée comme improbable par le Siège apostolique.
--	---

Est par là condamnée une pointe extrême du probabilisme, où les conditions requises à la probabilité sont, on le voit, plus que complaisantes. Première et discrète épuration dans un complexe dont l'élément exclu s'appellera le laxisme. Il apparaît aussi en l'énoncé de cette proposition que le Saint-Siège entend séparer sa cause d'avec tant de moralistes opinant et probabilisant à plaisir. Il déclare ici ne point prendre la responsabilité de ces abus commis par des hommes professant la théologie catholique. La tâche lui serait vraiment surhumaine de rectifier tant d'opinions qu'ils produisent.

Sans rien dire de la probabilité, la 1^{re} des propositions condamnées exprime fidèlement l'une des pires déformations infligées par ces auteurs à la morale chrétienne :

Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur eliciere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinarum ad eas virtutes pertinentium.	L'homme n'est tenu à aucun moment de sa vie de produire un acte de foi, d'espérance et de charité, en vertu des préceptes divins ayant spécialement ces vertus pour objet.
---	--

Où les vertus théologiques elles-mêmes sont considérées uniquement comme matière à précepte, passibles donc de cette diminution de l'obligation qui est comme la devise des novateurs, au lieu de représenter les fondements solides et les sources jaillissantes de la vie chrétienne.

Rien d'autre en ce document contre le probabilisme même. Il s'agit en effet de parer au plus tôt au danger des âmes : d'où un choix de propositions déterminées, particulièrement pernicieuses. Pour le système auquel cependant elles étaient liées, on le dénonce en ce qu'il a d'évidemment outré, sans entrer en des discernements plus savants, mais sans dissimuler non plus une défiance de son esprit et de sa méthode. Devant cette pre-

mière intervention pontificale, les adversaires du probabilisme furent sûrement plus à l'aise que ses partisans. D'après un témoignage du temps, la première pensée d'Alexandre VII eût été d'extirper le mal en sa racine; il aurait opté pour la méthode suivie sur le conseil de Pallavicini; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 38 et note 2.

3^e *Intervention d'Innocent XI.* — Innocent XI entend continuer l'œuvre d'Alexandre VII, comme le déclare le préambule de son décret. Sur la nature et les circonstances de cet acte (qui ont été parfois l'objet d'interprétations tendancieuses, par ex. Pastor, *Geschichte der Papste*, t. XIV b, p. 973-978), voir l'art. LAXISME, col. 72-74. Cette fois, des 65 propositions condamnées et qui proviennent à leur tour de la casuistique relâchée, les quatre premières concernent l'usage de la probabilité (texte et traduction, *ibid.*, col. 74). La prop. 1 tient qu'il n'est pas illicite de suivre l'opinion probable relative à la valeur d'un sacrement, de préférence à la plus sûre, sauf dans l'administration du baptême, de l'ordre sacerdotal ou épiscopal. La condamnation en équivaut à la prescription d'un universel tutorisme sacramentaire, à l'encontre des formules équivoques de certains auteurs (nous les avons rencontrés ci-dessus), quoique non de tous les probabilistes. D'un domaine bien défini, voilà donc nettement exclu l'usage de la probabilité. La prop. 2 déclare probable que le juge puisse juger selon l'opinion moins probable. Strictement est condamnée la probabilité de cette proposition. Il en sera de même des prop. 6, 35, 44, 57, où est atteinte, sur des exemples déterminés, cette licence d'opiner qu'avait blâmée en général Alexandre VII. Et dans la 2^e est en outre atteinte la proposition même à la faveur de quoi fut introduit le probabilisme; car c'est au sujet du juge, on se le rappelle, que Medina énonça sa fameuse règle. Il faut distinguer néanmoins dans le cas la probabilité de la sentence à appliquer et celle de la partie à qui l'appliquer. Medina pensait à la première seule et pas du tout à la seconde, qui emporterait un relâchement bien plus grand. Le document pontifical ne distinguant pas, il semblerait que fussent atteintes l'une et l'autre. Cette condamnation renchérit nettement sur la prop. 26 d'Alexandre VII. Passons aussitôt à la prop. 4 dans le présent décret, qui est d'une portée pareille à la prop. 2, puisqu'on y excuse du péché d'infidélité l'homme qui refuse la foi au nom d'une opinion moins probable. Cet usage du probabilisme avait été essayé, encore qu'un Bañez, par exemple, nous l'avons dit, l'eût expressément révoqué (des informations sur ce point dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 109-112). Ici encore est condamnée une application de la probabilité. De ces diverses restrictions imposées, il ressort déjà que la probabilité n'est pas une méthode infaillible et que le pape agit dans un sens contraire aux prétentions audacieuses de nombre de probabilistes. Mais il prend soin de s'en déclarer expressément en condamnant la 3^e proposition.

Celle-ci énonce une règle générale, aux termes de laquelle « agit toujours prudemment celui qui use d'une probabilité soit intrinsèque soit extrinsèque, si tenue qu'elle soit, pourvu qu'elle demeure une probabilité ». La prop. 27 d'Alexandre VII est ainsi assumée et étendue. Elle définissait ce qu'on peut entendre par ténuité extrinsèque; de la ténuité intrinsèque, on a dans le décret même d'Innocent XI des exemples avec la prop. 2 et celles que nous nommons à son propos. Les probabilistes font observer qu'est ici proscrit l'usage d'une très faible probabilité, mais non de la probabilité sérieuse, le laxisme et non le probabilisme (voir par ex. la note dont est munie cette proposition dans l'*Enchiridion* de Denzinger). Il serait plus exact de dire, conformément aux réflexions avancées plus haut, que cette condamnation d'Innocent XI, renfor-

çant celle de son prédécesseur, a donné lieu au discernement exprès du laxisme et du probabilisme, l'un et l'autre n'ayant été jusque-là que l'usage plus ou moins libre de la probabilité, beaucoup plus semblables par ce qu'ils avaient de commun que séparés par ce qu'ils avaient de différent. Désormais, on accusera leur séparation et l'on sauvera le probabilisme en le protégeant de tout laxisme : l'attitude est nouvelle et bien significative. Elle date des documents que nous analysons. Par ailleurs, il est certain que les condamnations romaines n'interdisent pas cette opération. Plutôt que le probabilisme en son essence, elles atteignent l'exténuation de l'idée de probabilité, permettant donc que l'on use, sauf en des domaines réservés, d'une probabilité solide. Rome réagit contre un abus, elle ne proscrit pas l'usage, encore que l'abus, aux yeux de l'historien impartial, fût dans la tendance originelle du probabilisme. Au total, le mouvement intérieur du probabilisme ne sera pas arrêté, mais il sera gêné; car on ne pourra désormais manier sans précaution l'axiome favori du système : *Prudenter agit qui probabiliter agit*.

Les longues listes d'Alexandre VII et d'Innocent XI ont efficacement protégé les mœurs chrétiennes contre les intempérances de la casuistique jusqu'alors régnante. Les auteurs catholiques, pris dans leur ensemble, se distingueront désormais non plus comme les zéloteurs de l'opinion probable, purement et simplement, mais par un souci de modération en leurs jugements pratiques, tendance qui aboutira à un saint Alphonse. Mais l'œuvre de rectification doctrinale reste à faire, qu'appellent les dérèglements de la pensée théologique dans le probabilisme. Les documents pontificaux ne l'inaugurent que fort discrètement; ils poursuivaient des fins plus urgentes. Cette œuvre appartient aux théologiens, et l'on sait de surcroît combien elle répond aux vœux d'Innocent XI aussi bien qu'à ceux d'Alexandre VII.

II. DE LA CONDAMNATION D'INNOCENT XI A L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE FRANCE (1700). — Les condamnations pontificales ne mirent pas fin aux débats. Celles d'Innocent XI furent même l'occasion d'une affaire inattendue et considérable, l'un des plus graves épisodes de cette longue querelle de la probabilité. En 1690, le successeur de ce pape, Alexandre VIII, intervient à son tour, quoique dans un sens différent. De nouveaux sursauts de polémique entre les auteurs marquent les années suivantes, jusqu'aux décisions de l'assemblée du clergé de France en 1700, qui, accentuant et consacrant, pour ainsi dire, la réaction anti-probabiliste, n'auront pas non plus la vertu de clore pour tout de bon la querelle. Nous n'aurons donc pas fini avec ce chapitre d'en suivre les vicissitudes.

1. LE DÉCRET D'INNOCENT XI EN 1680 ET L'AFFAIRE GONZALEZ. — Comme était parvenu à Madrid le décret du 2 mars 1679, le nonce du pape en cette ville, Melini, manda à Innocent XI qu'un professeur de Salamanque avait écrit quelques années auparavant dans un sens contraire aux propositions condamnées, notamment la 3^e, sans qu'il ait pu obtenir de ses supérieurs l'*imprimatur* : nous avons dit ci-dessus (col. 524) les refus qu'avait essayés en effet Gonzalez.

1^o *Le décret de 1680.* — Le pape ayant pris intérêt à la nouvelle, un exemplaire de l'écrit fut envoyé à Rome, où on l'examina. De là devait sortir le célèbre décret du 26 juin 1680 rendu par la Congrégation du Saint-Office, et dont il a été question déjà aux art. GONZALEZ DE SALTALA (*Thyrsé*), INNOCENT XI, OLIVA (*Jean-Paul*). Une bibliographie importante y est attachée, ainsi qu'aux événements consécutifs (voir à la fin du présent paragraphe). La première partie du décret intéresse Gonzalez lui-même; la seconde le général de la Compagnie de Jésus, J.-P. Oliva. Quant au premier, les cardinaux décidaient que le secrétaire d'État eût à

œuvre, sa notice d'Espagne, afin que ce dernier signifiât à Gonzalez les encouragements du pape :

« Iste relationem per P. Laurem contentorum in litteris P. Taxis, Gonzalez S. L. Sanctissimi Domini nostri directis, Eminentiissimi domini dixerunt scribendum *elias* : quod scribitur per secretarium Status nuncio apostolico Hispaniae et sancti dicto P. Taxis quod Sanctitas sua bene et acceptis ac non sine laude perfectis eius litteris, mandavit ut ipse haere et intrepide praedicet, doceat et calumnie defendat omnino inanis probabilium, necnon vix illic impugnet sententiam eorum qui asserunt quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et iudicata licitum sit sequi minus probabilem; cum per certum facit quod quicquid favore opinionis magis probabilis egent et scripserit gratum erit Sanctitati suae.

Cette partie du texte n'est sujette à aucune contestation. On en voit la force. Cette fois, le probabilisme même est visé en sa thèse essentielle qui permet l'usage de l'opinion moins probable. Il est vrai que le jugement pontifical est notifié à un particulier, mais il l'est par des voies officielles (qui ne passent point par le général de la Compagnie), en des conditions qui permettent qu'on l'enregistre comme l'un des actes du Saint-Siège contre le probabilisme. Gonzalez fut informé de cette haute approbation, maintes fois renouvelée auprès de lui par les agents du pape, comme il l'atteste lui-même :

« Ex quibus et ex pluribus litteris quas proferre possum, nomine sua Sanctitatis ad me datis ab Eminentiissimis cardinalibus Cibo, le secretaire d'État et Mellini, duo manifestissime constunt : alterum, me vehementissime et frequentissime in visum fuisse a Sede apostolica ad impugnamum intemere probabilismum; quamvis ego qui per Dei gratiam neminem timebam praeter Deum ipsum, expectaverim quid tum potui ut pontifici mandata exequerer, salvo Societatis honore; alterum... *Libellus supplex oblatus SS. D. N. Clementi XI pro inconvulsa Soc. J. a praeposito generali Thugso Gonzalez, anno 1702*, publié par Concina dans sa *Difesa della Compagnia di Gesù*, Venise, 1767, p. 30. Des lettres de Cibo et de Mellini Gonzalez ont été recueillies par Patuzzi dans ses *Osservazioni...*, t. II, p. xciv-xcvi.

Cette partie du décret fit tardivement l'objet de controverses entre ceux qui, moyennant une exégèse subtile et inattendue, tentaient d'en affaiblir le sens (Segneri, Gagna), et ceux qui en revendiquaient la signification naturelle (Concina, Patuzzi, *loc. infra cit.*). Retenons-en qu'elle embarrassait les probabilistes.

En sa seconde partie, le décret du Saint-Office déclare que soient enjointes au général de la Compagnie de Jésus, par ordre du pape, des instructions relatives à l'enseignement du probabilisme en ce corps religieux. On sait que nous possédons de ce texte une double rédaction, et dont la différence est importante; voir l'art. OLIVA, col. 993. Selon l'une, le général ne doit permettre d'aucune façon à ses sujets d'écrire pour l'opinion moins probable et de combattre la doctrine selon laquelle il est illicite de suivre l'opinion moins probable dans le concours d'une plus probable connue et jugée telle. Selon l'autre, le général doit permettre à ses sujets d'écrire pour l'opinion plus probable et de combattre la doctrine affirmant licite de suivre la moins probable dans le concours d'une plus probable connue et jugée telle. Sur ce qui suit, les deux rédactions se retrouvent d'accord : l'intention du pape, au sujet des universités de la Compagnie, est que chacun ait la liberté d'écrire en faveur de l'opinion plus probable et de combattre la sentence contraire, et que le général leur commande de se soumettre absolument à l'ordre de Sa Sainteté. On voit la nature de la différence : dans un cas, interdiction d'écrire en faveur du probabilisme et de combattre le probabiliorisme; dans l'autre, liberté d'écrire en faveur du probabiliorisme et de combattre le probabilisme. Il est certain que la seconde rédaction, la plus

faible, représente seule le texte définitif du décret tel qu'il fut communiqué à Gonzalez en 1693, le seul donc qui conserve une valeur juridique. Mais il est certain aussi qu'a existé la première rédaction, la plus forte, soit qu'elle représente le texte officiel transmis par le Saint-Office au général Oliva en 1680 (en ce cas, les atténuations de la seconde rédaction auraient été apportées lors de la communication de 1693 à Gonzalez), soit qu'elle ne représente qu'un projet n'ayant jamais eu la valeur d'un document promulgué.

Reste que l'ordre notifié à Oliva, en sa forme même la plus douce, devait embarrasser ce général, tel que nous le connaissons. L'esprit du document est manifeste : il signifie une défaveur du probabilisme auprès du Saint-Siège. Il ne coïncide certainement pas avec l'esprit montré jusqu'alors par Oliva. Comment celui-ci exécuta-t-il l'ordre reçu? A la réception du document, il fit répondre qu'il obéirait au plus tôt, bien que ni par lui ni par ses prédécesseurs les membres de la Compagnie n'eussent jamais reçu l'interdiction d'écrire ou d'enseigner en faveur de l'opinion plus probable (annexe au procès-verbal de la réunion du Saint-Office, daté du 8 juill. 1680). Cette dernière remarque est exacte, et l'on peut même ajouter que, de fait, des jésuites avaient écrit dans ce sens; néanmoins, les partisans de la plus probable étaient loin de se sentir soutenus par l'autorité de la Compagnie. Mais comment fut tenue la promesse d'obéissance? On possède une circulaire envoyée par Oliva à la Compagnie le 10 août 1680, et dont le texte intégral a été reproduit ici, art. OLIVA, col. 993-994 (lire vers la fin : *moderatio justa non displicet*). Les ordres du général y correspondent médiocrement aux injonctions à lui faites par le Saint-Office. Le document tourne plutôt à l'apologie des actes de la Compagnie; il y est expressément déclaré que les jésuites « ne sont pas contraints en toute controverse de rejeter les opinions plus bénignes ». Du moins Oliva reste-t-il semblable à soi-même. Cette circulaire est-elle la même dont le jésuite Gagna (voir col. 546, au bas) dit qu'elle fut composée le 1^{er} août et soumise aux cardinaux de l'Inquisition? Rien, en tout cas, ne fut jamais notifié à la Compagnie qui lui promulguât exactement l'ordre du Saint-Office, ainsi que Gonzalez le témoignait plus tard. *Libellus supplex...*, *loc. cit.*, p. 33. Pour expliquer ce fait, on a supposé des négociations, conduites entre le général et le Saint-Office, aboutissant à un adoucissement des exigences du décret; par ailleurs, il est difficile de ne pas évoquer à son propos certaines réflexions et certaines instances du P. La Quintinye en sa lettre à Innocent XI (texte dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, p. 18-19). Nous adoptons sur ce point délicat le jugement qu'on peut lire ici, art. OLIVA, col. 994.

La XII^e congrégation générale de la Compagnie, réunie en 1682, élit comme successeur d'Oliva le religieux que celui-ci avait institué déjà son vicaire général sur tout l'ordre, Charles de Noyelle. Cette assemblée rédigea un décret, le 28^e, qui doit s'entendre en liaison avec les événements dont nous venons de parler. En voici le texte :

« Quamvis contra novitatem laxitatemque opinionum praesertim in rebus moralibus abunde provismum sit et praepositorum generalium ordinationibus et superiorum congregationum decretis et constitutionibus ipsis, quibus jubemur sequi in quavis facultate securumque approbatam doctrinam; in re tamen tam momenti, postulante pro suo zelo Patre nostro omniumque conspirantibus votis, nihil praetermittendum rata congregatione praesens, decretorum quibus novae illae laxioresque opiniones doceri typisque munda praebentur vim totam renovat, roborat et confirmat. Commendat praeterea in primis Patri nostro ut non tantum transgressores loco et cetera thesauri moveat, atque gravibus pro modo culpe poenis subiciat, sed ipsos etiam superiores, si quando in comprehendi libentibus illi optandi licen-

tia negli entiores fuerint, severe puniat. *Institutum Soc. J.*, t. I, Prague, 1757, p. 655 sq.

La même pensée, on le voit, que dans le décret de 1661, et la même réserve. Sous le nouveau généralat, Gonzalez réitéra ses instances en faveur de l'approbation de son livre : en vain, apparemment.

2^e L'élection de Gonzalez comme général des jésuites.

Gonzalez en perso ne était envoyé par la province de Castille à la XIII^e congrégation générale, chargée de donner un successeur au P. de Noyelle, mort le 12 décembre 1686. Sur le désir exprimé par Innocent XI, il devait être élu général de la Compagnie le 6 juin 1687, mais au troisième tour de scrutin seulement et par quarante-huit voix sur quatre-vingt-six (son prédécesseur avait été élu au premier tour et à l'unanimité). Gonzalez a témoigné que le pape, lors de la première audience qui suivit l'élection, lui déclara qu'il avait été fait général afin de retirer la Compagnie de l'abîme où elle semblait se précipiter en embrassant comme sienne la sentence plus large sur l'usage des opinions probables. *Libellus supplex...*, loc. cit., p. 28; cf. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 132, note 2. Dans ce sens, et sur le désir formel que lui en exprima aussi le pape, le nouveau général nomma professeur de théologie au Collège romain un défenseur de l'opinion plus sévère, le P. Joseph de Alfaro, jusqu'alors professeur à Salamanque, de qui l'on sait qu'il fit soutenir en effet, en 1689, des thèses antiprobabilistes; mais il ne publia pas d'ouvrage important. Sur le désir du secrétaire d'État d'Innocent XI, le même cardinal Cibo avec qui il était en rapport depuis longtemps, Gonzalez pria en outre la congrégation générale, qui siégeait encore, d'émettre un décret qui séparât la cause de la Compagnie d'avec le probabilisme. Non sans efforts, il obtint d'elle le texte suivant (décret 18^e) :

Cum relatum fuisset ad congregationem aliquos in ea esse persuasionem, quod Societas communibus quasi studiis tuendam sibi sumpsisset eorum doctorum sententiam, qui censent in agendo licitum esse sequi opinionem minus probabilem faventem libertati, relicta probabiliori stante pro præcepto, declarandum censuit congregatio Societatem nec prohibuisse nec prohibere quo minus contrariam sententiam tueri possent quibus ea magis probaretur. *Institutum Soc. J.*, éd. cit., t. I, p. 667.

Plus ferme que celui de 1682, ce décret ne satisfaisait pas encore entièrement Innocent XI, comme en témoigne Gonzalez. *Libellus supplex...*, loc. cit., p. 31. Tel qu'il est, il devait attirer au général de la part des siens des reproches, assez notables pour qu'il voulût s'en justifier. Il l'a fait dans l'une des dissertations qui composaient son *Tractatus succinctus...* (voir col. 538), et que nous a conservée Patuzzi. *Osservazioni...*, t. II, p. LVII sq. Il agit dans le cas, dit-il, et nous reconnaissons là l'inspiration fondamentale de son labeur et de sa vie, dans la crainte que beaucoup ne confondissent le probabilisme avec l'enseignement spécifique de la Compagnie : autant il l'accepte que la science moyenne le soit, autant il le refuse du probabilisme. Qu'il faille à tout prix éviter cette confusion, Gonzalez en donne plusieurs raisons, qui forment la substance de sa dissertation. L'une d'elles est entre toutes remarquable, où il dénonce la dépendance du laxisme au probabilisme; en quoi il n'est pas d'un autre avis qu'Innocent XI lui-même, qui, au témoignage de Gonzalez en un autre endroit, voyait dans le probabilisme la source d'où étaient sorties les cent dix propositions condamnées par lui et son prédécesseur. Texte dans Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 132, note 2. Il est impossible, explique-t-il, que les papes à tout instant prohibent les opinions trop indulgentes qui se font jour; il faut aller jusqu'à l'origine du mal et rendre impossible l'effet mauvais de ces opinions, c'est-à-dire exiger de l'opinion moins sûre qu'elle soit plus probable ou, en tout

cas, aussi probable (une concession que Gonzalez ne maintiendra pas) que sa contraire. Car les opinions relâchées ne sont pas nuisibles par elles-mêmes; elles ne le deviennent qu'à la faveur du principe affirmant licite de suivre même le moins probable, pourvu qu'il soit probable. Patuzzi, *ibid.*, p. LXIII-LXVI.

Innocent XI mourut le 12 août 1689. Son successeur, Alexandre VIII, condamnait le 24 août de l'année suivante deux propositions relâchées, l'une sur l'amour de Dieu, auquel on n'est obligé ni au principe ni au cours de la vie morale, l'autre sur le péché philosophique (voir art. PÉCHÉ, col. 256 sq.); quelques mois plus tard, il proscrivait une série de propositions, d'origine contraire, dont nous reparlerons ci-dessous, col. 547. Innocent XII lui succédait le 12 juillet 1691. Depuis la congrégation générale de 1687 et malgré la liberté qu'elle avait proclamée, aucun auteur jésuite n'avait encore écrit en faveur de la sentence plus sévère; Gonzalez décida d'intervenir en personne et il faisait imprimer en 1691 à Dillingen, dans des conditions plus ou moins régulières, un *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium...* Cette initiative fut pour le général la cause des plus pénibles difficultés. Entre lui et ses cinq assistants, le différend éclata sans retard. Le P. Paul Segneri, appelé à Rome en 1692 comme prédicateur du pape, et qui jouissait d'un crédit considérable auprès d'Innocent XII, intervint très activement dans l'affaire contre son supérieur. Il écrivait à ce dernier le 8 juin de la même année une lettre d'une énergie surprenante pour le dissuader de laisser paraître son livre. Une décision pontificale, prescrivant qu'on différât cette publication jusqu'à la prochaine congrégation des procureurs de la Compagnie, convoquée à Rome pour le mois de novembre 1693, équivalut bientôt à la suppression de l'ouvrage, dont un exemplaire a été retrouvé depuis peu par le P. Astrain à Saint-Isidore de Madrid (on n'en connaissait jusqu'alors que le chapitre sauvé par Patuzzi, voir ci-dessus). Mais rien n'empêchait Gonzalez de poursuivre sous une autre forme son premier dessein. Les années qui suivent sont remplies des tractations les plus actives, au cours desquelles l'affaire s'étend et se complique. Segneri écrit en 1693 deux lettres sur le probabilisme et contre Gonzalez qui ne sont pas aussitôt imprimées mais dont on répand les copies. Le conflit du général et des assistants s'envenime; il gagne les provinces et prend les proportions d'une véritable crise au sein de la Compagnie. Les mémoires abondent, écrits pour l'un et l'autre parti. Le cardinal d'Aguirre, tout dévoué au général, adresse une lettre au roi d'Espagne pour le prier d'agir dans un sens favorable à Gonzalez, ce qu'il fit en effet par un décret du 8 juin 1693. De son côté, l'empereur d'Autriche tente de peser dans la balance. Un moment Innocent XII aurait pensé éloigner Gonzalez de Rome, comme le général avait lui-même éloigné l'un de ses adversaires, le jésuite J. Caneda.

3^e La publication du livre de Gonzalez. — Mais le pape confiait bientôt à trois censeurs de la Compagnie le nouveau manuscrit de Gonzalez. Sur ces entrefaites et à l'occasion de ces négociations, vers la fin de juillet, le cardinal Cibo mettait la main sur une lettre ancienne de Gonzalez, laquelle conduisit à découvrir dans les archives de l'Inquisition le décret du 26 juin 1680, tombé depuis dans un complet oubli; c'était un appoint important pour la cause du général. On connaît le nom des trois censeurs désignés par le pape, mais on ne possède le rapport que d'un seul, le P. Christophe Zingnis, substitut de l'assistance d'Allemagne, dont le texte a été publié par Concina, *Difesa...*, p. 53-56, et par Patuzzi, *Osservazioni...*, t. II, p. CXXIV-CXXIX. Il conclut à l'impression de l'ouvrage, moyennant certaines corrections, dont bon nombre intéressent le mauvais effet ou le scandale que pourrait

susciter la première rédaction; une autre concerne l'interprétation proposée des décrets de la Compagnie relatifs aux opinions larges, outrée au gré du censeur. Gonzalez a certainement tenu compte de cette censure, encore qu'il n'en approuvât point toutes les observations, comme il ressort d'autres écrits de lui. A la suite de cet examen, le maître du Sacré Palais désignait à son tour, pour la révision de l'ouvrage, deux qualificateurs de l'Inquisition, l'un carme déchaussé, l'autre cistercien et consultant de l'Index. Leurs rapports favorables, datés de janvier 1694, figurent en tête de l'ouvrage imprimé, suivis de l'imprimatur du maître du Sacré Palais, le P. Ferrari, dominicain. Dans l'interval, les assistants avaient formulé de nouvelles plaintes au sujet de ce livre auprès de la curie pontificale et du pape lui-même. La congrégation des procureurs ne fut pas saisie de l'objet; mais elle avait décidé, à la majorité d'une voix et dans des circonstances fort agitées, la convocation anticipée de la congrégation générale, mesure hostile au P. Gonzalez; d'où nouveau conflit, aboutissant le 3 août 1694 à une déclaration de non-validité du décret en cause, prononcée par une commission de cinq cardinaux que le pape avait instituée à cet effet. Gonzalez demeurait maître de la place.

Son livre était sorti dès janvier. Contre le gré des assistants, il paraissait sous le nom de son auteur, et, contre une remarque du P. Zingnis, le nom du P. Gonzalez était suivi de son titre de *praepositus generalis Societatis Jesu*. En la dissertation préliminaire, il était seulement spécifié que l'auteur publiait ce traité, non comme le chef, mais comme l'un des théologiens de la Compagnie, sans exiger des membres de celle-ci qu'ils adoptassent sa doctrine, mais en laissant à tous l'entière liberté de défendre la thèse qui, après examen, leur paraîtrait la mieux fondée. L'ouvrage de Gonzalez est intitulé *Fundamentum theologiae moralis id est tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium, in quo ostenditur...* Il est d'ordre scientifique, supérieur pour la qualité de la pensée à la plupart des écrits du temps consacrés au même sujet. Ses défauts sont la prolixité du style, dont les théologiens espagnols ne sont jamais exempts, quelques accommodations historiques, largement excusées par la situation particulière de l'auteur, et une distribution imparfaitement ordonnée des matières, due surtout aux additions et remaniements que représente cette édition par rapport à la première rédaction de l'ouvrage, ancienne d'environ vingt années. Mais la pensée en est dûment réfléchie et élaborée, fidèle aux convictions que s'était faites l'auteur depuis sa renonciation au probabilisme, survenue au cours de ses missions apostoliques en Espagne. La valeur de l'ouvrage, jointe au retentissement qu'il obtint, nous commande d'en présenter l'analyse.

1^o La doctrine de Gonzalez. — La définition de la probabilité, élaborée dès le commencement, engage bien la recherche. En voici une formule entre plusieurs :

Optimo ergo probabilis est illa quae concipitur ob rationem vel rationes talem praese ferentes apparentiam veritatis, ut ob illas vir prudens sine ulla praecipitatione et passione iudicet rem esse veram, licet agnoscat non repugnare quod sit falsa: qui videlicet medium assentiendi non est demonstrativum. Éd. de Cologne, 1694, p. 11.

Où l'on revient à la notion classique du probable défini en fonction du vrai et de l'adhésion de l'esprit. Quand Gonzalez déclare là-dessus que beaucoup d'auteurs de son siècle, s'ils permettent qu'on suive l'opinion probable, entendent une opinion dont le sujet pour son compte est persuadé, bien que sa contraire soit tenue communément pour plus probable, il avance une distinction en soi fort intéressante, mais mal appliquée; en fait, on est passé d'un sens à l'autre dès la première heure du probabilisme, qui s'est

constitué en ce déplacement même. Du moins saisit-on ici les précautions de Gonzalez, préoccupé de réduire les différences de sa doctrine d'avec les idées reçues.

1. La partie critique de l'ouvrage atteint le probabilisme en ses thèses vives. Et d'abord cette conclusion, diss. III, que l'intelligence ne peut adhérer à la proposition qui lui paraît moins vraisemblable que la contradictoire, c'est-à-dire qui lui semble plus fausse que vraie. L'auteur déclare avoir défendu cette thèse à Salamanque dès 1662. D'où il déduit qu'agir d'après la moins probable c'est agir non pas moins prudemment, mais imprudemment, cette prétendue moins probable n'étant pas probable du tout; qu'il n'y a pas lieu, pour la rejeter, de vouloir qu'elle soit évidemment fausse. Il ajoute que, s'il est permis de suivre n'importe quelle opinion probable, l'étude de la théologie morale devient inutile, car il suffira dès lors d'établir un catalogue des opinions probables, sans plus se soucier de la réalité, objet de cette science (on se rappelle la critique pareille de Minutolo, ci-dessus, col. 508), comme devient inutile le zèle de prier et supplier Dieu pour qu'il fasse connaître sa loi et la vérité. De plus, permettre qu'on suive la moins probable conduit à cette affirmation que la loi n'oblige pas tant que son existence n'est pas certaine et évidente. Gonzalez a là-dessus des paroles dures, qu'il dit atteindre Caramuel, mais dont nous savons qu'elles touchent aussi d'autres noms.

Dicere autem quod lex non obligat nisi ejus existentia sit cognita certo et evidenter ab operante, est res absurdissima et quae uno iectu innumera praeepta de medio tollit et facit licitas res omnes quae in controversiam vocatae sunt a theologis. Unde sufficere scire quod disputatur inter theologos an aliquis contractus sit illicitus, aliqua actio prohibita, ut statim absque ullo scrupulo possit quis ejusmodi contractum et actionem exercere: quia hoc ipso quod sciat id vocatum esse in disputationem a theologis recte inferre potest non esse manifestum et evidens quod sit prohibitum. Éd. cit., p. 46-47.

Toute cette III^e dissertation est d'une vigueur et d'une exactitude dans la critique qui dénoncent le bon auteur sous la modestie dont il s'enveloppe. On en rapprochera la V^e dissertation, dirigée contre cette thèse (évoquant pour nous le nom de Vasquez) selon laquelle le docte qui tient pour telle opinion en vertu de raisons intrinsèques peut suivre et conseiller la contraire, sur la considération des autorités qui la défendent.

Une autre conclusion refuse cette certitude réflexe où les probabilistes pensent atteindre en vertu d'un syllogisme comme celui-ci : il est permis de suivre toute opinion probable; or, cette opinion est probable; donc, il est permis de la suivre; ou qu'ils se donnent en considération de la multitude des docteurs enseignant qu'il est licite de suivre la moins probable. Rien de tout cela, dit Gonzalez, ne rend plus vraisemblable à l'intéressé la proposition en litige, par exemple la justice de tel contrat. Avec cette réflexion, on en arrive à une situation où d'une part on tient pour plus vraisemblable la malice d'un contrat, cependant que d'autre part on estime ce contrat permis. N'est pas davantage admise la « réflexion » sur la possession de la liberté ni, on le pense bien, sur la prétendue non-promulgation de la loi ou sur l'ignorance où, grâce au doute, on serait de celle-ci. Seule est légitime et autorise le jugement pratique certain cette « réflexion » où l'on assure qu'on tient comme plus probable, et comme l'objet de l'adhésion intellectuelle, une opinion communément considérée comme moins probable.

Gonzalez traite aussi du cas où l'esprit se trouve en présence de deux opinions également probables, l'une favorable à la liberté, l'autre à la loi. En ce cas rien n'autorise l'adhésion, les motifs qui agissent sur l'esprit

en sens divers étant supposés se compenser exactement; on demeure dans le doute, on agira au plus sûr. Il est vain de dire qu'on souffre alors d'une ignorance invincible de la loi : sans doute est-on excusé de ne pas savoir, mais pourquoi ne resterait-il pas le devoir d'agir? Le vice de ce raisonnement, dit Gonzalez, consiste à transférer à l'action l'excuse qui vaut seulement pour le défaut de science. Vain aussi d'invoquer le principe de possession : comment arguer ici de la possession de la liberté qui est justement l'objet en cause, exactement aussi douteuse que l'obligation sur laquelle on hésite?

On voit l'inspiration de cette critique et le postulat qui la soutient, déclaré d'ailleurs dès la définition du probable : c'est à savoir que la vie morale est chose de sincérité. Elle est régie par l'intelligence dont l'objet est le vrai, auquel elle va selon les lois de sa nature. Sous les conclusions que nous venons de représenter, il y a de la part de Gonzalez une sorte de retour à la nature, le sentiment profond et indestructible que l'action relève d'un jugement réglé en définitive par la vérité seule. A ce titre, nous nous sentons avec sa critique en parfaite sympathie.

2. *La partie constructive.* — A partir de la VIII^e dissertation, Gonzalez établit sa propre doctrine. Elle tient dans cette proposition capitale :

Nemini licitum est sequi sententiam faventem libertati adversus legem, quin post diligentem veritatis inquisitionem, citra passionem et culpam, appareat ipsi in actu primo vel unice verisimilis, vel clare et sensibiliter verisimilior opposita stante pro lege adversus libertatem, et idcirco ab illo judicetur vera judicio absoluto non fluctuante. Éd. cit., p. 125.

Énoncé excellent en ce qu'il restaure la vérité comme règle d'action; en ce qu'il admet qu'on adhère au vrai sous les espèces du vraisemblable (quant à la certitude exigée du jugement de vérité, nous l'apprécions mieux en cours de développement). Moins irréprochable en cette antithèse de la loi et de la liberté, que Gonzalez reçoit de ses adversaires et où il prend parti spontanément en faveur de la loi : la théologie classique, nous le savons, pose le problème moral en termes de bien, s'épargnant ainsi l'apparence de rigueur attachée au parti d'un Gonzalez, quoiqu'elle tienne aussi ferme à l'exigence du devoir. On retrouverait une pointe d'outrance en l'interprétation proposée plus bas, diss. IX, du *Quodlib.* viii, a. 13, de saint Thomas (voir notre article *Éclaircissements*...). De même en l'interprétation de la 3^e proposition condamnée par Innocent XI, où Gonzalez voit ébranlé le fondement du probabilisme (éd. cit., p. 131) : nous prononcions ci-dessus, col. 534, un jugement plus modéré. Mais par ailleurs Gonzalez prend grand soin de distinguer sa position de certaines autres, plus rigoureuses. Il déclare alors en toutes lettres que, « pour se servir de la sentence moins sûre, il n'est pas requis que l'on se forme un jugement tout à fait certain de l'honnêteté de l'objet; mais il suffit que l'on se persuade, d'un jugement d'opinion prudent et n'excluant pas de soi toute crainte de la malice, que l'objet est honnête ou du moins non défendu ». Diss. X, éd. cit., p. 142. Entre tous ses devanciers, plutôt que Mercorus et Fagnanus, c'est Gonet chez qui Gonzalez retrouve le mieux cette sage conclusion qui est la sienne. Il a le droit d'invoquer comme il le fait des témoignages traditionnels en ce sens. Sur le point sensible de la crainte permise dans le jugement (où nous trouvions Fagnanus mal assuré et penchant vers l'excès), il a cette heureuse définition : « Elle n'est pas autre chose que la connaissance selon laquelle l'esprit connaît que la chose opinée, dont il juge et énonce déterminément, par l'opinion, qu'elle est ainsi, peut être autrement qu'il ne la juge. » P. 165. Crainte qui est défaut de cette fermeté

attachée à la foi et à la science, mais non hésitation et doute. Elle s'accorde avec une certitude morale. Gonzalez rejoint ici Cajétan, bien qu'il dise un peu plus bas se séparer de lui (p. 168), mais sur un point assez menu. Le problème difficile de l'ignorance du droit naturel est traité avec une modération pareille, pour aboutir à cette conclusion qu'il peut y avoir ignorance invincible quant aux conclusions très éloignées des premiers principes de ce droit, et sur lesquelles il y a des opinions divergentes chez les docteurs catholiques. L'ouvrage finit sur les preuves positives de la doctrine soutenue, suivies de la réfutation des objections avancées par les partisans de la sentence bénigne.

Gonzalez a lui-même attaché le nom de *probabilisme* à la position qu'il adopte (p. 13), où est requise une plus grande probabilité pour que soit admise l'opinion moins sûre. Dans sa pensée, cette position tient le milieu entre les auteurs trop faciles et les auteurs trop exigeants. De fait, il suffirait de légères retouches pour que ses règles fussent irréprochables. Au regard de la théologie classique, la principale insuffisance de l'ouvrage est l'omission de la prudence, avec la perfection doctrinale et le redressement moral que cette vertu comporte. Tel qu'il est, il avait certainement de quoi persuader et gagner les esprits. En fait, quel a été son succès? Le livre fut tôt et largement répandu. En 1694, on en signale trois éditions à Rome et neuf en différentes villes d'Europe. Il fait l'objet d'une analyse attentive, au début de 1695, dans les *Acta eruditorum*, publication protestante de Leipzig. De nombreuses lettres parvinrent à Gonzalez de la part d'hommes qualifiés, jésuites et autres, le félicitant de son ouvrage; avec les lettres émanées de diverses provinces de la Compagnie en 1693, qui demandaient la publication de l'ouvrage, elles forment un recueil inédit, conservé dans la Compagnie; voir Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. vi, p. x, bibliogr. n. 3. Bientôt on fit de l'ouvrage, dans la Compagnie même, des résumés et synopses, eux-mêmes rassemblés en recueils, par exemple *Synopsis triplex tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium luce publica donati sub initium anni 1694 a R. P. Thyrsio Gonzalez, præp. gen. Soc. J., et duodecies intra annum recus*, Lyon, 1698. En ce dernier volume abondent même les pièces de vers latins où est célébré, en mètres et en strophes classiques, le mérite de Gonzalez, où même est exprimée, et non sans précision, la technique de la probabilité. Le principal auteur de ce genre inattendu est le P. Jean Blanchet, jésuite de Poitiers : les vrais poètes ont raison des plus ingrats sujets! Peut-être faut-il voir des imitations de l'ouvrage de Gonzalez en des publications comme le *De conscientia humana*, du minime François Palanco, paru à Salamanque en 1694, ou la *Disputatio theologica de opinionum delectu in rebus moralibus*, d'Antoine Charles, parue à Rome en 1695. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 258, 255.

5^e *Attaques contre Gonzalez.* — Il ne se pouvait toutefois qu'un livre de cette nature, et publié dans les circonstances que nous avons dites, fit l'unanimité des suffrages. Dès avant son apparition, nous avons vu Segneri écrire deux lettres contre les doctrines de Gonzalez, publiées avec la troisième dont nous allons parler, à Cologne, en 1732, sous le titre : *Lettere del Padre Paolo Segneri sulla materia del probabile*. La première des trois avait paru déjà, sous le pseudonyme de « Massimo degli Afflitti », à Cologne, en 1703, puis à Naples en 1726, etc.; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 182. Concina, au temps de qui ces lettres eurent un regain d'actualité, feignit de supposer qu'elles n'étaient point de Segneri, dont la sagesse et la piété étaient en si grande réputation. *Storia del probabilismo*.... t. 1, p. 311, 484-485, 566-568. Elles nous

ramènent au probabilisme le plus opiniâtre, et, dirons-nous, le plus naïf. Elles procèdent en effet de cette conviction absolue que combattre le probabilisme, c'est promouvoir une sévérité intolérable. Si la sentence bénigne favorise la présomption, la rigide conduit au désespoir, qui est un plus grave péché. « Pour moi, dit l'auteur, je confesse la vérité, et c'est que je saurais difficilement comment me sauver si je devais à tout coup suivre la plus probable. » Éd. de Cologne, 1732, p. 17. En quel affreux dilemme nous voilà donc enfermés ! La première lettre traite du probable en général. La seconde réfute, ligne par ligne, un écrit composé en faveur de Gonzalez, entendons l'écrit de Gonzalez lui-même ; sous le style infiniment contourné, on sent cette fois la plus radicale hostilité. L'auteur va jusqu'à dire qu'en prescrivant de suivre la vérité jugée telle, Gonzalez enseigne la défiance envers les docteurs et favorise la désobéissance. Ce qui nous apparaissait en cet ouvrage comme un retour à la sincérité et une restauration du naturel, Segneri le dénonce comme un dangereux subjectivisme, où chacun s'érige en juge de la vérité : si les docteurs ont jugé quelque chose comme probable, qui êtes-vous, nous dit-il, pour oser le révoquer en doute ? Et il ne donne pas d'autre motif de la réprobation des censeurs que « le principe faux de ce livre, constituant pour règle des mœurs la vérité, réelle ou imaginaire, on ne sait, et d'où suivent des bévues énormes ». P. 177. Le cas de Segneri est certainement désespéré. A l'argument qu'on n'use du moins probable nulle part ailleurs, ni en affaires, ni en santé, etc., que répond-il ? Qu'il ne le fait pas non plus en morale puisque la sentence moins probable est celle des adversaires, qui obligent au plus probable. La troisième lettre fut écrite l'ouvrage paru. Elle est cette fois ouvertement tournée contre Gonzalez et s'intitule « dans laquelle sont abattus les fondements d'un nouveau système qui, chassant en fin de compte la probabilité de la règle des opinions probables, voudrait y substituer la vérité assurée ». Jamais probabiliste n'a joué plus franc jeu. Segneri estime que la vérité est trop incertaine et trop difficile ; il y faut substituer en morale la probabilité. C'est la distinction poussée à bout du spéculatif et du pratique ; Segneri y est fidèle, on dirait jusqu'au cynisme s'il n'était si saint homme. Il est un des plus frappants exemples de la séduction que peut exercer l'esprit de système sur une pensée ; depuis quarante ans qu'on attaque de partout le probabilisme, il est clair que cet homme n'a rien appris ; il nous aide partiellement à comprendre pourquoi, devant des démonstrations comme celle d'un Gonzalez, le probabilisme cependant a tenu et s'est perpétué.

Ces écrits partirent à l'insu de Gonzalez. Il fut au contraire averti des protestations du jésuite allemand *Christoph Reusch*, professeur à Dillingen, de qui on lira les mésaventures et l'obstination dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 235 sq. ; pour finir, les censeurs du général refusèrent l'approbation à son ouvrage. Plus habile, le jésuite espagnol Bernard Sartolo, professeur à Valladolid, fit paraître une réfutation (car il semble bien en être l'auteur) sous le nom emprunté d'un jeune docteur de Salamanque, intitulée *Lapis lypius recentis antiprobabilismi seu dissertatio theologica contra nuptios ejus propagatores*, Salamanque, 1697. Cet ouvrage, qui attaquait directement Gonzalez, suscita deux répliques, l'une sous le nom d'Antonius Florentius, à Toulouse en 1702, dédiée à Bossuet ; l'autre du jésuite Ehrentreich, professeur à l'université d'Innsbruck, l'auteur d'un des résumés du *Fundamentum* dont nous parlions ci-dessus, parue à Rome en 1719. Étranger à la Compagnie semble être l'écrit publié à Gênes en 1694, *Crisis de probabilitate...*, attribué au bénédictin Bernard Bissi, mis à l'index en 1697

(le seul condamné des écrits relatifs au livre de Gonzalez) et réfuté plus tard par le jésuite Muniessa.

6^e *Succès relatif de Gonzalez.* — La XIV^e congrégation générale se réunit en novembre 1696. En dépit des oppositions qui s'étaient annoncées, Gonzalez y fut écouté. (Un mot de Bossuet sur le sujet, dans une lettre du 4 septembre 1696, dans la *Correspondance*, éd. cit., t. VIII, p. 61-62 : « ... Je crois qu'à la fin, de bon ou de mauvais jeu, ils deviendront orthodoxes. ») Il obtint notamment un décret relatif aux questions toujours litigieuses de l'enseignement dans la Compagnie, où la morale est aussi en cause :

Decretum 5. Probato à congregatione postulato plurimum provinciarum de continendo quamprimum elenchus opinionum quas nostri docere non debeant, tum in philosophia tum in theologia speculativa et morali, R. P. generalis rogavit congregationem, placeretne, inherendo vestigiis superiorum congregationum, praesertim XI et XII, declarare quantum Societas universa abhorret et semper abhorruerit ab omni opinione tam novitate in omnibus quam praesertim laxitate in moribus; gratum habuit congregatio tum sanctum Patris nostri zelum et quamvis comertum illi sit, nostris professoribus et scriptoribus tam religiose sancta cordi esse, commendavit tamen impense eidem praeposito generali ut eorum executioni invigilet, curetque confici praedictum elenchum communicandum provinciis priusquam ultima ei munus apponatur. *Institutum Soc. J.*, t. I, Prague, 1757, p. 649.

Le catalogue prévu ne fut jamais exécuté ou du moins promulgué. On peut lire dans l'ouvrage cité de R. de Scorraile, *François Suarez*, t. 1, p. 193-194, une lettre adressée à ce sujet à Gonzalez par un jésuite espagnol, le 11 septembre 1697, et qui témoigne les résistances que dut rencontrer le général en cette entreprise, en dépit de la commission de la congrégation générale et du surcroît d'autorité qu'il en retira. Lui-même écrivit en 1699 et 1700 un nouvel opuscule demeuré inédit, malgré les instances qu'il fit plus tard auprès de son vicaire et des assistants pour qu'on le publiât. Le titre seul en devait inquiéter plusieurs : *Opusculum historico-theologicum de ortu et origine probabilismi, ejusque progressu et fallacis ac equivocationibus falsisque suppositionibus, absque ullo solido principio in quo nitatur et de ejus decreto alque imminente interitu ex decretis romanorum pontificum et episcoporum conspiratione alque quamplurimum theologorum recentium valida impugnacione*. Le manuscrit est à la bibliothèque Casanate, à Rome. Cf. Astrain, *op. cit.*, t. VI, p. XII, n. 17.

Les publications relatives à l'ouvrage principal de Gonzalez ne cessent pas cependant de paraître. Favorables aux thèses du général sont les livres des jésuites français Antoine Bonnet (sous le nom de Noël Breton), Toulouse, 1696 ; Jean-François Malatra, Lyon, 1698 ; Jean Gisbert, Paris, 1703, de qui le livre porte en vedette le titre d'*Antiprobabilismus*, et du jésuite espagnol Thomas Muniessa, Saragosse, 1696. Mais le plus important des ouvrages antiprobabilistes d'origine jésuite parus sous le généralat de Gonzalez est la *Regula honestatis moralis seu tractatus theologicus tripertitus de regula moraliter agendi...*, de l'Espagnol *Ignace de Camargo*, professeur à Salamanque, et publié à Naples en 1702, avec l'approbation de Gonzalez. L'ouvrage est dédié à Clément XI. L'auteur déclare avoir été probabiliste, mais l'étude et l'expérience l'ont détaché de ce système ; il témoigne que d'autres à Salamanque sont dans le même cas. Mais, tandis que le probabilisme lui semble être en baisse partout ailleurs, il signale combien la vogue en demeure grande en Espagne, où l'on suscite des ennuis à ses adversaires. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 256-259. On rapprochera de ces informations celles que fournit le même Camargo dans une supplique adressée de Salamanque le 22 octobre 1706 au pape Clément XI : il y

expose combien le probabilisme est entré dans les mœurs mêmes des fidèles et quelles difficultés rencontrent les missionnaires quand ils tâchent de corriger ces abus; et il déplore l'attachement étrange qu'il voit professer de la part de ses confrères jésuites pour un système ailleurs décrié (le document est intégralement reproduit, avec la lettre d'envoi très favorable du nonce à Madrid adressée au cardinal Fabroni, en date du 27 octobre 1706, dans Concina, *Difesa...*, p. 60-65). La même année et dans la même ville que l'ouvrage de Camargo paraissait un livre du P. Ricci, jésuite italien, qui est un essai de conciliation ou plutôt d'unification entre la doctrine de Gonzalez et celle des jésuites probabilistes; le livre est dédié à Gonzalez lui-même. Le genre devait susciter quelques imitations. En dehors de la querelle, la *Synopsis theologiae practicae...*, Douai, 1698, du jésuite Taberna, témoigne une position qui, sans rompre avec tout le probabilisme, à plus forte raison sans verser dans le tutorisme, s'apparente avec l'antiprobabilisme, en s'appuyant principalement sur les condamnations d'Innocent XI.

Il ressort de ces publications et de ces faits que Gonzalez est loin d'être resté isolé en sa réaction, et il est difficile de ne voir que de l'opportunisme dans les doctrines que nous venons d'évoquer. Avant Gonzalez, nous le savons, il y avait eu de l'antiprobabilisme dans la Compagnie, et l'attitude du général a pu libérer seulement des convictions et leur permettre de se produire, comme elle a pu gagner aussi à sa doctrine des esprits sincères. L'opposition toutefois n'a jamais complètement désarmé. Si l'énorme in-folio du jésuite bavaïse Jacques Illsung, *Arbor scientiae boni et mali...*, Dillingen, 1693, qui défend avec quelques limitations le probabilisme ordinaire, est antérieur à la publication de Gonzalez, en revanche le jésuite italien, J.-B. de Benedictis, sous le pseudonyme de Fr. de Bonis, publie en 1698 un écrit violent contre la publication posthume du mineur conventuel B. Ciaffoni, qu'il nomme gentiment un « singe de Pascal » : les deux adversaires devaient être mis à l'index en 1701. Cf. Reusch, *op. cit.*, p. 511-512. L'activité polémique que déploie vers ce temps-là en France le P. Daniel (voir col. 550) ne peut non plus être considérée comme répondant aux vœux du général. Mais l'impression demeure que parmi tant de contradictions l'œuvre de Gonzalez fait son chemin dans la Compagnie.

Les sentiments suprêmes de ce grand lutteur, qui ne devait mourir que le 27 octobre 1705 — mais ses dernières années furent d'un homme diminué — sont contenus dans l'émouvant *Libellus supplex...* qu'il envoya à Clément XI en 1702 et que nous avons déjà plusieurs fois cité (outre Concina, *loc. cit.*, Patuzzi nous en a aussi conservé le texte dans ses *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, t. vi, p. LXIV sq.). Il y supplie le pape d'intervenir auprès de la Compagnie de Jésus en vue de la garder des périls où Gonzalez craint qu'elle ne tombe après sa mort, si elle ne se détache décidément du probabilisme. Il sait bien avoir fait quelque chose d'efficace pour son ordre; son livre a produit des « fruits abondants »; mais il n'est pas sûr que la lutte ne recommence, qui serait désastreuse pour les siens. Gonzalez est plus dur que jamais au probabilisme : « Bien que soient excusés de péché les auteurs qui jugèrent de bonne foi comme vraie la sentence des probabilistes, et donc l'ont suivie de bonne foi dans la spéculation, personne néanmoins, sauf preuve, ne doit être censé avoir mis en pratique une telle doctrine pour diriger sa conscience ou celle d'un autre : car toujours et partout ce fut, c'est, ce sera un péché très formel que de pratiquer une telle doctrine. La raison en est facile, car la fausseté de la sentence réflexe du probabilisme consiste en ce qu'elle dit qu'il n'y a pas péché là où il y a péché; elle dit être fait de bonne foi

ce qui en réalité n'est pas fait de bonne foi; elle dit être fait avec une bonne conscience ce qu'en réalité on fait sans bonne conscience ou contre sa propre conscience... Cette sentence est donc la cause d'innombrables péchés et de la damnation des âmes. » N. 9. Mais aujourd'hui, après les interventions des précédents pontifes et de nombreux évêques ou assemblées d'évêques, vu le discrédit où est tombé le système dans l'ensemble de l'opinion catholique, les réfutations qu'on en a faites et surtout l'inclination du Saint-Siège, telle qu'on peut tenir les principaux dogmes probabilistes pour *proxime damnabilia*, Gonzalez estime difficile qu'on professe sans péché et de bonne foi cette doctrine, même dans la spéculation. Il exprime l'espoir que Clément XI voudra continuer l'œuvre de ses prédécesseurs. Maintenant qu'ont été condamnés l'extrême rigueur (voir ci-dessous, col. 548) et l'extrême relâchement, il resterait que fût montré le juste milieu. En tout cas, en ce qui concerne la Compagnie de Jésus, il est nécessaire que le pape intervienne. Document d'un homme qui touche au terme de sa carrière, où se résume l'effort d'une vie. Son accent de sincérité et d'inquiétude n'est pas niable. Il fut communiqué le 21 août 1702 à Fabio Olivieri, secrétaire des brefs, pour qu'il voulût bien le présenter au pape. Lettre de Gonzalez à Olivieri, dans Concina, *Difesa...*, p. 34. Le 4 septembre, le P. Sagarra était reçu en audience par Clément XI, qu'il entretenait de cette supplique. L'accueil et la décision du pape sont exprimés dans l'addition faite au *Libellus* :

Rem gratissimam Sanctitati suae facturos superiores Societatis, si present ut jesuitae absteineant a docenda et defendenda sententia quae asserit licitum esse usum opinionis minus probabilis et minus tutae, cum Sanctitati suae comperit sit ita omnino expedire ad incolumitatem et honorem Societatis.

C'était consacrer, en désir du moins, l'œuvre entière de Gonzalez. Ce qui en adviendra et comment cette héroïque tentative de restauration fut sans lendemain durable, selon que l'avait redouté Gonzalez, les prochains épisodes de la querelle nous en informeront.

1° Les documents originaux relatifs au décret de 1680 et à l'affaire Gonzalez nous ont été conservés, comme on l'a vu, par Concina, dans sa *Difesa della Compagnia di Gesù*, Venise, 1767 (éd. lat. : *Vindiciae Societatis Jesu*, Venise, 1769), et par Patuzzi, dans ses *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, t. vi, Trente, 1754, append., p. r-civ, et dans ses *Osservazioni sopra vari punti d'istoria letteraria...*, t. II, Venise, 1756, append., p. LVII-CXXX. On en trouve une collection dans Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, *Aktenstücke*, passim. Retenir aussi la déposition de Gonzalez au cours des tractations préparatoires au procès de béatification d'Innocent XI, *Sac. Rit. Congr. Em. et rev. D. card. Ferrario Rom. beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Innocentii papae XI. Posilio super dubio, an sit signanda commissio introductionis causae in casu, etc.*, Rome, 1713, in-fol., 2° paginat., p. 180, n. 21, 24° témoin. Parmi les documents manuscrits signalés par le P. Astrain (ci-dessous) sont d'un intérêt spécial pour cette histoire : le ms. 2671, de la Casinate à Rome, *Epistolae circa probabilitatem* (correspondance de Gonzalez avec les généraux Oliva et Noyelle, ainsi qu'avec le provincial de Castille, 1667-1687, collection formée par Gonzalez); le ms. 1361, de la même bibliothèque, qui est l'*Opusculum* de 1699-1700 dont nous avons parlé; les *Epistolae ex variis provinciis Societatis*, en possession de la Compagnie de Jésus.

2° Des historicoes de l'affaire se trouvent dans les *Lettere del P. Paolo Segneri sulla materia del probabile*, Cologne, 1732, lett. II et III; Concina, *Della storia del probabilismo e del rigorismo*, etc., Lucques, 1743, t. I, diss. II, c. IV; t. II, diss. III; Gagna, *Lettere d'Eugenio Apologista... ad un collega del P. Concina*, Lubiana, 1745, lett. 9 sq.; Patuzzi, *Lettere teologico-morali... di Eusebio Eraniste*, 3° éd., Trente, t. II, 1752, lett. XVI; t. VI, 1754, lett. XLIII.

3° Enfin maints travaux modernes ont étudié cette affaire. L'ouvrage cité de Dollinger-Reusch en a fait un récit circonstancié, t. I, p. 120-173. Sur le décret de 1680

spécialement consulter les articles de J. Brucker, S. J., dans les *Études*, de mars 1901 à nov. 1903; du P. Mandonnet, O. P., dans la *Revue thomiste*, de sept. 1901 à janv. 1903, publiés séparément sous le titre : *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, Paris, 1903; l'étude de Fr. Ter Haar, C. SS. R., *Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus*, Paderborn, 1904. Dans l'ouvrage d'A. Lehmkühl, *Probabilismus vindicatus*, Fribourg, 1906, les p. 78-111 concernent ce sujet; de même dans celui de J. Brucker, S. J., *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, les p. 524 sq. Un récit très détaillé dans A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. VI, Madrid, 1920, p. 119-372, avec des chapitres d'introduction sur le probabilisme avant le P. Gonzalez; en tête de ce tome, une précieuse bibliographie d'inédits sur le probabilisme, spécialement autour de l'affaire Gonzalez, p. x-xii. Dans le même sens que ce dernier ouvrage voir l'art. *Probabilisme*, dans le *Dict. apologetique...*, t. IV, Paris, 1922, col. 331-332; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV b, p. 979-983, 1116-1125. Nous avons déjà renvoyé aux articles précédents publiés ici : GONZALEZ, INNOCENT XI, OLIVA.

II. LA CONDAMNATION PORTÉE PAR ALEXANDRE VIII (1690). Entre la condamnation d'Innocent XI en 1679 et celle d'Alexandre VIII en 1690, un certain nombre d'écrits ne laissent pas d'être mis à l'index, émanant d'auteurs d'ailleurs obscurs et fauteurs d'une morale trop complaisante. Voir Reusch, *Index*, p. 510-511.

En août 1690, Alexandre VIII intervenait en condamnant, nous l'avons indiqué déjà, deux propositions venues du camp de la morale large. Mais il proscrivit, en décembre de la même année, une série de propositions venues du camp adverse. Au nombre de trente et une, elles intéressent toutes sortes de matières théologiques où la morale, au sens d'alors, n'est que faiblement représentée. De ce chef, il faut aussitôt le remarquer, ce nouveau catalogue ne fait point pendant à ceux d'Innocent XI et d'Alexandre VII, lesquels sont uniquement composés de propositions de morale. Il n'y a jamais eu une casuistique rigoriste comparable à la casuistique laxiste. Sur les dénonciations, examens et tractations qui sont à l'origine de ce décret, sur sa nature aussi, voir l'art. ALEXANDRE VIII, t. I, col. 751, où l'on trouvera en outre l'analyse détaillée du document. On remarquera que les notes de la condamnation s'entendent du « tout respectivement », c'est-à-dire que chacune des propositions mérite quelque une ou plusieurs des qualifications dites, sans devoir vérifier la totalité de celles-ci. Seules relèvent de notre étude les 2^e et 3^e propositions. La 2^e, relative à l'ignorance du droit naturel, est ainsi libellée :

Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.

Supposé qu'il y ait une ignorance invincible du droit naturel, elle n'excuse pas d'un péché formel dans l'état de nature déchue celui qui agit d'après elle.

La proposition condamnée ne nie donc pas qu'il y ait une ignorance invincible du droit naturel, selon la thèse favorite de Sinnigh, de Nicole, de Contenson et, moins nettement, de Baron. Mais beaucoup plus crûment, supposé qu'il y ait cette ignorance invincible, elle refuse d'y voir une excuse au péché. Sous cette forme, la proposition avait été naguère dénoncée dans un petit livre intitulé *Status, origo, scopus reformationis hœc tempore attentatæ in Belgio circa administrationem et usum sacramenti penitentiae, juncta piorum supplicatione ad Clementem X. P. M.*, que publiait à Mayence en 1675, sous le pseudonyme de François Simonis, le jésuite Gilles Estrix, très mêlé aux querelles théologiques de Louvain et qui devait devenir dans les dernières années de sa vie († 1694) le secrétaire de Gonzalez; il appuya son supérieur au point d'écrire dans le sens du *Fundamentum...* une *Logistica probabilium*, publiée dans le recueil des *Synopsis* dont nous avons

parlé. Sur Estrix, voir Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 328, 274, 283, 954. L'une des doctrines prises à partie en son ouvrage, c. II, sect. I, dogma 3, est en effet la suivante : *Nulla ignorantia legis naturæ, etsi invincibilis sit, excusat agentem contra legem*. Et l'auteur en attribue la paternité à Macaire Havermans, un prémontré d'Anvers, avec lequel Estrix, après son confrère Philippe de Hornes, échangea quelques pièces de controverse. Doctrinalement, cette proposition ne se soutient que moyennant une conception exorbitante du péché originel, que dénonce précisément le même ouvrage et qui deviendra la 1^{re} proposition de la série condamnée par Alexandre VIII : lien doctrinal qui nous éloigne davantage de la thèse refusant purement et simplement l'ignorance invincible du droit naturel, telle du moins que l'entendaient certains de ses défenseurs. Les accusations d'Estrix ont donc été retenues dans la liste de propositions condamnables envoyée à Rome en 1680 par l'archevêque de Malines et les évêques des Pays-Bas (cf. l'art. ALEXANDRE VIII), compensation des déboires éprouvés en sa carrière de polémiste : plusieurs de ses écrits sont en effet à l'index et la 21^e proposition de la série d'Innocent XI était loin de lui être étrangère. Reusch, *Index*, p. 518. Le livre même que nous avons désigné avait été prohibé par l'archevêque de Malines, Alphonse de Berghes († 1689), cf. Reusch, *op. cit.*, p. 519, contre quoi d'ailleurs l'auteur avait protesté. Sur les difficultés d'Estrix avec l'Index voir aussi les lettres de dom Durban citées col. 531; y ajouter la lettre du même, 22 mai 1674, dans *Revue Mabillon*, t. XXIV, 1934, p. 167-168.

La 3^e proposition s'énonce :

Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

Il n'est pas permis de suivre l'opinion même la plus probable d'entre les probables.

Elle vient, comme la précédente, de Louvain et précisément de Jean Sinnigh, comme nous l'avons remarqué et expliqué, col. 521. Son intérêt systématique est manifeste, l'une des questions centrales de la controverse étant ici touchée, et pour déclarer qu'un certain usage de la probabilité est permis, au moins celui de l'opinion la plus probable entre toutes les probables présentes. Nous avons vu que la négation de cette thèse ne peut être attribuée indistinctement même au jansénisme, puisqu'un Nicole en personne corrige et affine à ce propos les outrances massives du théologien de Louvain. Encore moins oserait-on l'attribuer aux adversaires du probabilisme en général, la plupart d'entre eux, nous le savons, se gardant soigneusement d'excéder en leur réaction même et professant observer un juste milieu. Mais il serait encore inexact de considérer cette condamnation comme une victoire du probabilisme, la consécration d'un résultat dû aux moralistes de cette tendance, grâce à quoi serait désormais introduit en morale, au moins sous cette forme restreinte, l'usage de la probabilité. On usait de la probabilité longtemps avant le probabilisme, et point ne fut besoin de ses revendications pour qu'on eût aperçu et expliqué cette condition de la vie morale. La théologie classique accueille la probabilité beaucoup plus largement même que ne l'impose la condamnation d'Alexandre VIII, ainsi que nous l'avons montré en la 1^{re} partie de cet article. Bien plutôt est ici condamnée une réaction excessive, qu'avaient appelée les excès mêmes du probabilisme, historiquement les premiers, réaction dont nous savons qu'elle demeura incomparablement plus limitée, soit pour l'importance qu'elle prend chez ses auteurs, soit pour la quantité des auteurs mêmes, que n'avaient été les égarements laxistes du probabilisme. L'intervention pontificale sanctionne donc, moins au bénéfice du probabilisme qu'à l'occa-

sion des disputes du temps, l'un des enseignements traditionnels de la théologie morale, que certains n'avaient méconnu que pour avoir trop énergiquement protesté contre des altérations à la fois antérieures et plus profondes.

L'usage a prévalu dans les manuels de théologie morale de classer les systèmes moraux entre les extrêmes du rigorisme et du laxisme, condamnés celui-ci par Alexandre VII et Innocent XI, celui-là par Alexandre VIII, selon un ordre de sévérité décroissante qui passe par le tutorisme, le probabiliorisme, l'équiprobabilisme, le probabilisme. Classification d'intérêt pédagogique beaucoup plus qu'historique et doctrinal. Elle consacre cette façon de juger de la science morale selon la difficulté qu'il y a ou non de mettre ses conclusions en pratique, alors qu'il en faut juger, comme de toute science, selon son rapport avec le réel, c'est-à-dire sa vérité. Elle méconnaît qu'avant de se distinguer par leurs exigences plus ou moins strictes ces systèmes dépendent de conceptions morales qui en apparentent plusieurs, cependant qu'elles les opposent radicalement aux autres, et c'est là-dessus d'abord qu'il les faudrait juger : il y a ceux qui admettent et ceux qui excluent les « principes réflexes » avec la certitude qui s'ensuit, ceux qui poursuivent un objectivisme de l'action et ceux que domine l'idée de conscience. Enfin, cette classification donne un sens fixe et déterminé à des vocables essentiellement relatifs, risquant par là de simplifier, non sans dommage pour le jugement historique, une situation en réalité plus confuse et des positions quelquefois plus et quelquefois moins tranchées. Nous avons dit (col. 534) en quel sens il convient d'entendre la distinction du probabilisme et du laxisme. Nous retrouverons ci-dessous l'équiprobabilisme. Quant aux trois premiers systèmes leur nom évoque la réaction conduite contre le probabilisme, dont nous sommes en train de faire l'histoire. Il vaut mieux ne pas comprendre la théologie classique sous ces dénominations ; nous avons dit que le mot de tutorisme comme du reste celui de probabilisme lui seraient applicables, si de fait ils n'appartenaient à un contexte historique et ne représentaient un esprit qui ne sont point ceux de cette théologie. Même le mot de probabiliorisme à notre avis ne lui convient pas, car, s'il est vrai qu'on prescrit en cette théologie d'agir selon le plus probable, on le fait en des conditions et, dirions-nous, en un « climat » moral tout différents des systèmes évoqués par ce mot. Notamment, l'opinion plus probable, en théologie classique, signifie l'opinion dont on s'est convaincu et à laquelle l'esprit s'est sincèrement attaché, devenue simplement probable pour qui la pense, et c'est en vertu de ce jugement de vérité que l'on agit ; chez ceux qu'on appelle probabilioristes, et nous avons vu (col. 542) un Gonzalez, par exemple, revendiquer pour soi ce titre, il est prescrit de suivre le plus probable, mais sans qu'on insiste toujours comme il faudrait sur la conviction intérieure de vérité qui doit commander la conduite : on accepte encore, bien qu'on en corrige les suites, la position *extrinsèque* de la probabilité qui fut le postulat initial du probabilisme. Il est donc préférable de ne pas comprendre la théologie classique sous la classification dont nous parlons. Mais il faut éviter pour autant de concevoir que cette théologie est restée étrangère aux problèmes devenus plus tard si retentissants. Elle se les est posés, nous l'avons dit, et elle en a élaboré une solution à la fois souple et systématique, humaine et objective. A la faveur des systèmes moraux classés comme nous avons dit, on risque de méconnaître ce mérite et l'on ne s'avise plus de chercher en cette direction le règlement heureux des conflits dont on s'embarrasse. Quant au probabiliorisme même, tel qu'il s'est formé dans les luttes antiprobabilistes

du XVII^e siècle, nous savons déjà quelle diversité il comporte et comment chaque auteur établit à sa façon et selon une mesure propre, sa doctrine. Il en va de même des degrés extrêmes du tutorisme et du rigorisme, sous lesquels on comprend les tenants de la sentence rigide, dont l'importance historique, nous l'avons dit, fut loin de représenter les proportions et le danger de la sentence relâchée. Ce partage en rigorisme et en tutorisme est à son tour une approximation des différences séparant les auteurs en cause, car leur pensée est plus subtile qu'on ne croirait, mis à part le simplisme d'un Sinnigh. Ajoutons que les auteurs classés comme probabilioristes seraient pour une part qualifiables en termes de tutorisme et même de rigorisme, et parce que leur doctrine comporte des thèses de ce type, et parce que ces mots sont éminemment flexibles. Ainsi doit-on comprendre une classification qu'on n'accepterait pas telle quelle sans de sérieux inconvénients.

III. NOUVEAUX SURSAUTS DE POLÉMIQUE. — Tandis que les *Provinciales* et leurs réfutations étaient allées peupler de longtemps le catalogue de l'Index (voir col. 530) paraissaient en 1694, datés de Cologne, mais en réalité à Rouen, des *Entretiens de Cléandre et Eudoxe sur les Lettres au provincial*.

Ils sont dus au remuant écrivain que fut le P. Gabriel Daniel, jésuite (voir son article, t. IV, col. 104). D'honnêtes gens y dialoguent, faisant un gros effort pour dissimuler le réquisitoire. La tactique adoptée nous ramène au temps révolu. La doctrine des opinions probables est commune aux jésuites et aux docteurs catholiques : voyez, dit Daniel, la *Quæstio facti*, qui paraissait, nous le savons, en 1659. Une opinion n'est reconnue probable que moyennant plusieurs et graves conditions. Les casuistes ne doivent pas être opposés aux Pères, de qui ils ne font qu'adapter les règles générales. Et puis la morale janséniste est impraticable.

Il n'y a pas lieu d'attacher une valeur privilégiée à cette nouvelle riposte, qui demeure un ouvrage de circonstance prêtant à son tour beaucoup à la critique, au nom soit de l'histoire, soit de la théologie. L'auteur et les siens semblent avoir attaché du prix pardessus tout à la forme de l'ouvrage et tenté de rivaliser en cela avec l'écrit incriminé. On multiplia les éditions et traductions des *Entretiens* ; voir des détails piquants dans Reusch, *Index*, p. 488-489. L'année même de leur publication, il en paraissait une traduction latine.

Le parti adverse ne pouvait les laisser sans réponse. En 1697 paraissait à Paris une *Conférence de Diodore et de Théotime sur les Entretiens de Cléandre et Eudoxe*, due à Gerberon (voir son article), et à Rouen une *Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte contre la dernière réponse des Pères jésuites* intitulée « *Entretiens de Cléandre et Eudoxe* », œuvre de Matthieu Petit-Didier, que nous avons déjà signalée. Voir aussi t. XII, col. 1346. Dans la seconde partie de sa vie, ce dernier devait désavouer son *Apologie des Provinciales*, révoquer son appel de la bulle *Unigenitus* et rompre avec les jansénistes. Son ouvrage est composé de lettres, au nombre de dix-huit. Y sont rectifiées notamment (v^e lettre) les doctrines attribuées par Daniel à Wendrock, et dans un sens qui atténue le rigorisme imputé à ce dernier. La discussion est en général précise et documentée. On trouve dans ces lettres nombre d'informations historiques sur l'affaire de la probabilité. La violence y est très grande contre les jésuites. On signale une réponse du P. Daniel à cette *Apologie* ; cf. dans le *Recueil de divers ouvrages*, t. I, p. 597-614, une « Lettre de monsieur l'abbé de... à Eudoxe », où il y a quelques réflexions sur les quatre premières lettres de Petit-Didier.

Ce retour d'une vieille querelle devait trouver son épilogue devant les juges de l'Index. La traduction latine des *Entretiens* était prohibée en 1703 par l'Inquisition; l'auteur en fut fort mécontent, si l'on en juge par sa lettre au P. Serry, dominicain, dont nous avons donné un extrait plus haut; mais l'ouvrage français n'en fut pas moins réimprimé dans le *Recueil de divers ouvrages* en 1724. En 1704 étaient à leur tour condamnées les deux réponses que nous avons citées. Reusch, *Index*, p. 488-489.

A peine délivré de ses *Entretiens*, Daniel se chargea d'une nouvelle affaire. Elle eut pour occasion des incidents survenus dans le diocèse de Rouen en 1696, où était mêlée la *Theologia dogmatica et moralis* du P. Noël Alexandre, dominicain, parue en 1694; ils sont racontés dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 617-623; cf. ici l'art. PÉCHÉ, t. XII, col. 268; l'origine de la présente controverse, dans le *Recueil de divers ouvrages*, t. II, préf. Dix lettres de Daniel sont nées de là, adressées à Noël Alexandre, qui, dans l'intervalle, ne manquait pas d'y répliquer : une interdiction royale vint mettre fin à leur littérature. Les lettres de Daniel sont reproduites dans le *Recueil* cité, t. II, p. 1-233; on trouve celles d'Alexandre dans le *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus-Christ contre un libelle et des lettres anonymes d'un Père jésuite*, Cologne, 1698. Une partie de cette documentation intéresse la probabilité, Daniel ayant cru habile de mettre là-dessus le litige, avant d'en venir aux questions de la grâce. L'un des gros problèmes ainsi agités est celui de la participation dominicaine au probabilisme; on ne cherchera une information impartiale ni chez l'un ni chez l'autre des deux adversaires. Daniel à son tour, après Pirot, taxe sans hésiter de jansénisme la réaction antiprobabiliste; et quant aux condamnations d'Innocent XI, que son correspondant, bien entendu, lui avait assénées, voici avec quelle aisance il en triomphe : « Je vous demande si le pape Innocent XI, sollicité, comme il fut pendant tout son pontificat, de condamner la doctrine de la probabilité, c'est-à-dire cette proposition « qu'on peut suivre l'opinion probable quand elle est véritablement probable », et qui, s'étant fait instruire de part et d'autre, n'en voulut jamais rien faire; si, dis-je, ce pape, en condamnant ces abus particuliers condamnés de tout temps par les plus habiles théologiens qui enseignent la probabilité, a eu dessein de condamner la doctrine de la probabilité même, toute différente des propositions qu'il condamne, et de laquelle il n'a point fait la moindre mention. » *Loc. cit.*, p. 44. Mais Daniel ne manque pas d'en venir à son adversaire même de qui il critique la doctrine de la probabilité, défendue au traité des péchés dans la *Theologia dogmatica et moralis*. Alexandre en cet endroit avait en effet exposé les règles générales relatives au choix des opinions (tr. VII, c. IV). Son insistance (règles 13-31) est que la vérité, non la probabilité, dirige la vie morale. Il ne s'agit pas de balancer entre loi et liberté, mais d'aller au vrai. Les règles des mœurs comme celles de la foi doivent être demandées à la tradition. Dans les cas indécis, que l'on recoure aux règles canoniques ou, à leur défaut, aux autorités chargées de statuer en matière de vie chrétienne. Si le doute persiste, on choisira le plus sûr; de même dans le cas de deux parties également probables. Le principe de possession ne tranche le doute qu'en justice. Le confesseur n'est pas tenu d'accommoder son jugement à l'opinion moins probable du pénitent; il trahit son ministère s'il absout un pénitent fidèle à l'opinion moins probable, car il est juge et médecin (l'auteur suppose ici que l'opinion plus probable est l'opinion vraie et que le pénitent n'invoque rien, sinon la probabilité reconnue de sa propre opinion). On voit si ces thèses devaient plaire aux probabilistes. Daniel

y choisit habilement l'endroit vulnérable, qui est la règle 13 ainsi énoncée :

Cum due opiniones probabiles concurrant in materia morum quarum altera favet legi contra libertatem, altera libertati contra legem, nefas est et illicitum eam amplecti et secundum illam agere quam stat pro libertate rejecta altera que legi consona est ac proinde probabilior.

On n'agirait donc licitement dans le sens de la liberté que si l'on possédait pour elle une certitude; de deux opinions probables, il semble que la plus probable soit par définition du côté de la loi. Pour autant, l'auteur n'était pas empêché de formuler sa règle 18 en ces termes :

Tutius est opinionem sequi non tenemur cum opposita sententia verior et probabilior est.

Les règles de la polémique voulaient que Daniel forçât l'opposition des deux énoncés et retint de préférence le premier. Il a beau jeu pour dire cette conclusion impraticable. Alexandre répond comme il peut à ces griefs; du moins sa réponse confirme-t-elle qu'il n'oblige pas à suivre toujours le plus sûr et ce qui est d'une plus grande perfection. Quant à Daniel lui-même, qui plaide avec tant de chaleur pour la probabilité, on le voit tout d'un coup, au cours de la 1^{re} lettre, changer de personnage et se déclarer, en ce qui le concerne, dit-il, contre l'usage de la moins probable. Et le voilà montrant excellemment que ce système repose sur deux principes incertains, savoir qu'on agit prudemment en s'inspirant de quelque opinion probable, et que la loi est insuffisamment promulguée dont on doute si elle oblige. Il se rallie alors à ce qu'il appelle « ce sentiment mitoyen où je vois que tant de monde donne aujourd'hui » (p. 70), permettant qu'on délaisse le plus sûr quand le contraire est plus probable. Et voici comme il achève sa profession inattendue : « En un mot, ce principe : Dans le concours de deux opinions probables il faut suivre la plus sûre lorsqu'elle est en même temps la plus probable, est une règle des mœurs moralement certaine, et elle n'a point les inconvénients et les absurdités où l'on tombe en soutenant qu'on est obligé de suivre toujours le plus sûr, fût-il le moins probable; au contraire, les règles que suivent les probabilistes ne sont point moralement certaines, comme je crois l'avoir bien prouvé. » P. 77. Dès la 1^{re} lettre, Daniel passait aux questions de la grâce. N'est-il qu'un homme disert, défendant les causes opposées pour le seul amour de l'art? Il n'est certainement pas exempt de ce travers. Pour cette fois, le changement soudain de son attitude ainsi que les formules calculées qu'il emploie donneraient plutôt l'impression qu'il exécute une consigne reçue. On était alors sous le généralat de Gonzalez.

Parmi les lettres suivantes de N. Alexandre, deux reviennent sur la probabilité à l'occasion d'une thèse de théologie soutenue par les jésuites dans leur collège de Lyon, le 26 août 1697. La conversion de Daniel ne l'empêche pas dans des lettres adressées au dominicain Serry, en 1705, de se divertir à reproduire des passages de la 5^e (sur la probabilité) et de la 9^e *Provinciales* (sur les équivoques et restrictions mentales), où le jésuite de Pascal est remplacé par un jacobin, qui soutient le même personnage et cite des casuistes de son ordre. Daniel a laissé aussi un *Traité théologique des péchés d'ignorance*, imprimé au t. I, du *Recueil*..., p. 719-790, l'un des exemplaires de la position de la Compagnie sur cette matière apparentée à la probabilité. En 1701, Alexandre publie à Delft ses *Paralipomena theologiae moralis seu variae de rebus moralibus epistolae*, dont les premières pages concernent la probabilité et défendent les thèses de son grand ouvrage. On le voit dans ce nouvel écrit pencher à l'excès vers les solutions sévères à l'occasion des cas particuliers.

Il n'est certainement pas un moraliste irréprochable et, mêlé comme il fut aux querelles de son temps, il ne donna point à ses adversaires l'idée exacte de la théologie classique, qu'il était censé représenter (voir son article, t. I^{er}, col. 769 sq.).

IV. L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE FRANCE (1700). — On a dit à l'art. LAXISME, col. 58 sq., les circonstances et l'importance de la censure prononcée en 1700 par l'assemblée du clergé de France de cent vingt-sept propositions, dont bon nombre intéressent la morale.

Beaucoup d'évêques en leurs diocèses respectifs avaient prononcé dès longtemps des censures particulières sur l'une ou l'autre de celles-là. L'assemblée de 1682 devait intervenir méthodiquement et solennellement dans la même querelle. Trop tôt dissoute, elle ne put rien décider; mais un projet de décret avait été rédigé, dont Bossuet est l'auteur. Intitulé *Decretum de morali disciplina*, il comprend, après un préambule, une I^{re} partie qui est la liste des propositions condamnables, au nombre de cent quarante, distribuées en vingt-quatre groupes; et une II^e partie, contenant la saine doctrine relative à ces questions. Le dernier groupe des propositions, de 111 à 110, est *De regula morum et probabilitate*; un long exposé positif y correspond dans la partie doctrinale (ce document est édité *in extenso* dans quelques éditions des *Œuvres complètes* de Bossuet, par exemple éd. Lachat, Paris, Vivès, t. xxii, 1865, p. 675-720). On ne peut nier le grand caractère chrétien ni la sagesse morale qu'exprime ce projet. Sans valeur juridique puisqu'il ne fut ni débattu ni promulgué, on peut s'y référer aujourd'hui encore comme à des pages de doctrine classique, écrites dans la plus belle langue latine. Bossuet nous apprend qu'étaient acquis à ce projet l'archevêque de Paris, François de Harlay, ainsi que « les meilleures têtes de l'assemblée ». Il l'a lui-même commenté dans deux lettres écrites en juillet et en octobre 1682 à François Dyrois. *Correspondance*, éd. cit., t. II, p. 309 sq., 317 sq. On entendait par là, explique-t-il, adopter et compléter l'œuvre des papes Alexandre VII et Innocent XI, de qui les décrets sont insuffisants et promulgués dans une forme non reconnue en France. De propos délibéré, on n'a inséré aucune proposition relative à l'ignorance invincible; « cela nous aurait jeté dans les disputes et d'ailleurs ne nous servait de rien, puisque nous trouvons de quoi condamner la fausse probabilité sans nous embarrasser dans ces questions », *ibid.*, p. 315-316; l'exposé doctrinal y fait toutefois allusion, fermement et prudemment. Comme son correspondant lui avait rapporté des critiques, Bossuet se justifie dans les termes les plus forts : « Pour ce qui est de la probabilité, si l'on ne veut qu'effleurer les choses, comme on a fait jusqu'ici, il ne faut en effet que frapper sur trois ou quatre propositions; mais, si l'on veut attaquer le mal dans tout son venin intérieur, le détruire dans sa racine, le poursuivre dans ses pnieuses conséquences et en mettre au jour la malignité, en faisant voir tant la fausseté des principes que l'absurdité des inconvénients, on ne trouvera rien d'inutile dans nos propositions. » *Ibid.*, p. 322-323. Il faut surtout renverser cette prétendue probabilité fondée sur l'autorité des modernes, voire d'un seul d'entre eux, et cette façon de préférer en morale les novateurs aux anciens. « Si l'on veut mettre une bonne fois la main aux plaies de l'Église, il faut tout d'un coup aller jusqu'à la racine d'une doctrine qui repousse tout entière en un moment, pour petite que soit la fibre qu'on lui laisse. » *Ibid.*, p. 324.

Dix-huit ans plus tard, Bossuet reprenait son premier dessein. Les encouragements pressants qu'il avait reçus dans l'interval de cardinal d'Aguirre (voir la lettre citée col. 517 et celle du même à Huet, dans la *Correspondance* de Bossuet, éd. cit., t. VII, p. 205), ainsi

que le livre de Gonzalez qu'il témoigne connaître, auraient entretenu, s'il avait été besoin, son zèle entreprenant. Dans l'assemblée de 1700, il fut l'âme du combat mené contre le probabilisme et la morale relâchée. Entre ces innovations et sa nature, l'antinomie était entière. Sa constance et son habileté lui valurent cette fois une pleine victoire. Rapporteur de la commission chargée d'examiner les propositions en cause, l'évêque de Meaux rendit compte devant l'assemblée des mesures envisagées, avec cette éloquence impérieuse qui est sa manière et dont les procès-verbaux ont gardé la trace : « Le 1^{er} septembre... Mgr l'évêque de Meaux a dit... que le grand inconvénient de la probabilité consistait dans la manière d'examiner les questions de morale. Par cette nouvelle méthode, on ne cherchait plus ce qui était vrai ou faux, juste ou injuste, par rapport à la vérité et à la loi éternelle, mais seulement ce qui était probable ou non probable, c'est-à-dire que, sans plus se mettre en peine de ce que Dieu avait ordonné, on cherchait uniquement ce que les hommes pensaient de ses ordonnances; ce qui conduisait insensiblement à réduire la doctrine des mœurs, à l'exemple des pharisiens, à des commandements et à des traditions humaines contre la parole expresse de Notre-Seigneur. » *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, depuis l'année 1560 jusqu'à présent...*, t. VI, Paris, 1774, col. 493. Onze des propositions censurées, n. 117-127, groupées sous le § 30, *De regula morum et probabilitate*, intéressent notre sujet. En complément de l'analyse donnée à l'art. LAXISME, où celles-ci furent expressément réservées, nous reproduisons ces propositions avec leurs censures respectives. Texte dans la *Collection* citée; cf. Bossuet, *Œuvres*, éd. Lachat, t. xxii, p. 721-778.

117. Puto omnia esse hodie melius examinata, et hanc tout à été mieux examiné, et ob rem in omni materia et c'est pourquoi en toute matière et principalement en junioribus quam antiquiores juniores quam antiquiores lego et sequor... Doctrina fidei a veteribus, doctrina morum magis a junioribus petenda.

Je pense qu'aujourd'hui c'est pourquoi en toute matière et principalement en morale, je lis et suis plus volontiers les auteurs récents que les anciens... Il faut chercher la doctrine de la foi chez les anciens, celle des mœurs chez les modernes.

Proposition empruntée à la censure de Guiménée par la Sorbonne, 3 février 1665 (voir LAXISME, col. 55-56), et que l'assemblée qualifie comme il suit :

Hæc propositio temeraria est, scandalosa, pernicioza, erronea, SS. Patribus et antiquis doctoribus contumeliosa; præta in moribus christianorum componendis necessaria Scripturarum ac traditionum auctoritate et interpretatione, moralem theologiam arbitriam facit, viamque parat ad humanas traditiones et doctrinas, Christo prohibente, stabilendas.

Cette proposition est téméraire, scandaleuse, pernicieuse, erronée, injurieuse aux saints Pères et aux anciens docteurs; en méprisant l'autorité et l'interprétation nécessaire de l'Écriture et de la tradition dans l'ordonnance des mœurs chrétiennes, elle rend arbitraire la théologie morale et prépare la voie à l'établissement de traditions et de doctrines humaines, malgré l'interdiction du Christ.

On atteignait par là ce que Bossuet avait toujours estimé être le fondement de la doctrine, ce goût de la nouveauté et ce dédain de l'ancienne tradition qui sont pour lui la pure contradiction de l'esprit chrétien. Dans le projet de 1682, il n'y avait pas moins de six propositions, n. 114-119, sur la matière, et Bossuet le justifie avec force dans la lettre que nous avons signalée. *Correspondance*, t. II, p. 324 sq. On n'a retenu ici qu'une proposition combinant les n. 114 et 115 du premier projet. C'est intentionnellement, bien entendu, qu'elle figure en tête de la série : si l'on condamne le goût de la nouveauté, dit Bossuet devant l'assemblée,

le 1^{er} septembre, il faut que le probabilisme tombe, puisqu'il n'est qu'une opinion nouvelle dont on sait la date.

Les cinq propositions suivantes concernent l'établissement de la probabilité.

118. *Hæ auctoritate unius tantum potest quis opinio nem in praxi amplecti, licet a principis intrinsecis falsam et improbabilem existimet.*

Sur l'autorité d'un seul, on peut adopter une opinion dans la pratique, bien qu'en vertu de principes intrinsèques on l'estime fautive et improbable.

119. *Hæc propositio: Sexdecim ad probabilitatem requiruntur, non est probabilis. Si sufficiunt sexdecim, sufficiunt quattuor; si sufficiunt quattuor, sufficit unus... Ad probabilitatem sufficiunt quattuor; sed quattuor, imo viginti et supra, testantur unum sufficere: ergo sufficit unus.*

Cette proposition: Seize auteurs sont requis pour faire une probabilité, n'est pas probable. Si seize suffisent, quatre suffisent; si quatre suffisent, un seul suffit... Quatre suffisent pour faire une probabilité; or, quatre, ou plutôt vingt et davantage, attestent qu'un seul suffit; donc il suffit d'un seul.

L'une et l'autre proposition empruntées à la censure de Guiménée; elles figurent dans le projet de 1682, la première, sous le n. 124, la seconde sous les n. 122 et 123. On les frappe d'une qualification commune:

Hæc propositiones falsæ sunt, scandalosæ, perniciosæ; spreta veritate questionis morum ad numerum auctorum exigunt, et innumeris corruptelis viam aperiunt.

Ces propositions sont fausses, scandaleuses, pernicieuses; elles évaluent les questions morales d'après le nombre des auteurs et sans tenir compte de la vérité, et elles ouvrent la voie à d'innombrables ravages.

120. *Si liber sit aliquis junioris ac modernæ, debet opinio censori probabilis dum non constat rejectam esse a Sede apostolica tanquam improbabilem.*

Si un livre est d'un auteur récent et moderne, son opinion doit être censée probable, tant qu'il n'est pas démontré que le Saint-Siège l'a rejetée comme improbable.

Reproduction littéraire de la 27^e proposition du décret d'Alexandre VII (voir ci-dessus, col. 532), insérée déjà dans le catalogue de 1682 sous le n. 125.

121. *Non sunt scandalosæ aut erroneæ opiniones quas Ecclesia non corrigat.*

Ne sont pas scandaleuses ou erronées les opinions que l'Eglise ne corrige pas.

Empruntée à la censure de Guiménée, elle figure dans la liste de 1682 sous le n. 126. Avec la précédente, elle est ainsi qualifiée:

Hæc propositiones, quatenus silentium et tolerantiam pro Ecclesiæ vel Sedis apostolicæ approbatione statuunt, falsæ sunt, scandalosæ, salutis animarum noxiæ; patrocinantur pessimis opinionibus quæ identidem temere obtruduntur, atque ad Evangelicam veritatem iniquis præjudiciis opprimendam viam parant.

Ces propositions, en tant qu'elles tiennent le silence et la tolérance pour approbation de l'Eglise et du Saint-Siège, sont fausses, scandaleuses, nuisibles au salut des âmes; elles patronnent les pires conceptions qui à maintes reprises tentent témérairement de s'imposer, et elles préparent la voie à anéantir sous d'injustes préjugés la vérité de l'Evangile.

122. *Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenet, modo a probabilitatis finibus non exeat, confisi aliqui agimus, semper prudenter agimus.*

En général, quand nous agissons appuyés sur une probabilité soit intrinsèque, soit extrinsèque, si faible qu'elle soit, pourvu qu'elle reste dans les limites de la probabilité, nous agissons toujours prudemment.

On reconnaît littéralement reproduite la 3^e proposition d'Innocent XI, enregistrée en 1682 sous le n. 127. Elle est censurée comme il suit:

*Hæc propositio falsa est, temeraria, scandalosa, pernicio-
sa; novam morum regulam*

Cette proposition est fautive, téméraire, scandaleuse, pernicieuse; elle éta-

novumque prudentiæ genus, nullo scripturarum aut traditionis fundamento cum magno animarum periculo, statuit.

blit une nouvelle règle des mœurs et un nouveau genre de prudence, sans aucun fondement scripturaire ou traditionnel, au grand péril des âmes.

Le groupe suivant concerne plutôt des conséquences ou des applications de la probabilité.

123. *Si quis vult sibi consuli secundum eam opinionem quæ sit faventissima, peccat qui non secundum eam consulit.*

Si un consultant veut qu'on lui réponde selon l'opinion la plus favorable, on pèche en ne le faisant pas, eam consulit.

Empruntée à la censure de Guiménée, elle portait en 1682 le n. 131. On la qualifie en ces termes:

*Hæc propositio, quæ docet et blanda et adulatoria consilia et contra jus exquirere et contra conscientiam dare, falsa est, temeraria, scandalosa, in praxi pernicio-
sa, viamque deceptionis aperit.*

Cette proposition, qui enseigne à rechercher contrairement au droit et à donner contrairement à la conscience des conseils caressants et flatteurs, est fautive, téméraire, scandaleuse, permicieuse en pratique, et ouvre la voie aux tromperies.

Les trois propositions qui suivent, n. 124-126, reprenant les n. 137-139 de 1682, reproduisent littéralement les trois premières propositions d'Innocent XI (texte et traduction, art. LAXISME, col. 74; commentaire ci-dessus). La dernière proposition, qui figurait à cette place en 1682 sous le n. 140, est nouvelle; on y met sous le patronage de la probabilité une doctrine tenue en particulière aversion auprès de l'assemblée:

127. *In morte mortaliter non peccas si cum attritione tantum sacramentum suscipias, quamvis actum contritionis tunc omittas libere; licet enim unicuique sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliori.*

Vous ne péchez point mortellement si, en danger de mort, vous recevez le sacrement avec la seule attrition, bien que vous omettiez librement alors l'acte de contrition. Car il est permis à chacun de suivre l'opinion moins probable en abandonnant la plus probable.

Les quatre dernières propositions sont frappées d'une commune censure:

*Doctrina his propositionibus contenta est respectiva falsa, absurda, pernicio-
sa, erronea, probabilitatis pessimus fructus.*

La doctrine contenue en ces propositions est respectivement fautive, absurde, pernicieuse, erronée, le pire fruit de la probabilité.

La solennelle censure du clergé de France a donc adopté telles quelles les propositions relatives à la probabilité contenues dans les listes d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Elle ne reprend point l'excès contraire condamné par Alexandre VIII, non que l'assemblée n'en fût pas d'accord, mais parce qu'elle estimait le danger beaucoup plus urgent du côté du probabilisme; Bossuet le déclarait en séance: «Ainsi, il y a raison de conclure que, comme on doit imputer l'excès de ceux qui rejettent les opinions, même celles qui sont les plus probables entre les probables, il ne faut pas moins s'opposer à l'autre excès...», etc. Coll. citée, col. 502. Aux propositions pontificales, elle ajoute, outre la condamnation de l'esprit de nouveauté (n. 117), quelques énoncés relatifs à l'établissement de la probabilité (n. 118, 119, 121), et deux applications particulièrement funestes de la doctrine (n. 123, 127). C'était donc à la fois promulguer en France les décisions pontificales, ce qu'on voulait faire déjà en 1682, et les étendre ou préciser quelque peu.

Par là, Bossuet estimait avoir coupé de toutes parts les racines du mal, comme il ressort des explications données à l'assemblée le 1^{er} septembre. Du reste, il ne faut pas manquer de compléter les censures par la

Déclaration doctrinale qui les accompagne, où se retrouve la substance de quelques propositions de 1682, particulièrement fortes, contre le probabilisme (n. 128, 129, 132-135), et qu'on pourrait être surpris de ne pas retrouver dans la liste de 1700. De fait, en déposant devant l'assemblée, le 26 août, le catalogue qui devait être admis, Bossuet faisait observer « qu'il y avait deux points importants sur lesquels la commission par sa prudence avait jugé à propos, sous le bon plaisir de l'assemblée, de procéder plutôt par une déclaration de la saine doctrine que par des qualifications expresses », deux points qui se trouvent être l'un la nécessité de l'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence, l'autre la matière de la probabilité. Et ce sont les représentations les plus décisives que contient la *Déclaration*, partie intégrante, qu'on le remarque, des actes de l'assemblée. On y proclame que, dans le doute, le choix du plus sûr est de précepte, non de conseil : on n'échappe au plus sûr que le doute déposé ; qu'en probabilité on prenne pour règle la plus probable, où est expressément proscrire comme une nouveauté téméraire la liberté de suivre la sentence qui ne paraît pas à l'intéressé la plus probable ou une opinion moderne non conforme aux doctrines des Pères. L'assemblée a dû rester en soin, en tête de ce chapitre, de se séparer de l'erreur qui nie l'usage licite de la plus probable entre les probables. Cette *Déclaration* doit être éclairée par l'exposé qu'en fit Bossuet devant l'assemblée, à la séance du 2 septembre.

L'opposition a donc seulement obtenu, sur le point de la probabilité, la transformation de certaines propositions (le premier projet de Bossuet en comptait cent soixante-neuf, la liste officielle cent vingt-sept) en déclaration. Il y faut voir une intention de ménagement, non un dissentiment doctrinal. La déclaration, non moins que les censures, fut en effet signée par l'unanimité de l'assemblée, après que la décision eut été emportée à deux ou trois voix de majorité. Tel qu'il est, ce document de 1700, considéré dans son ensemble, représente une intervention du plus grand poids contre le probabilisme du temps. Il conclut en France, en les épurant mais en leur donnant raison quant au principe, les réactions diverses que nous avons enregistrées. Désormais, l'Église de France, non un parti, une école, ou des théologiens, a rompu avec le probabilisme, et selon la forme la plus solennelle qu'elle puisse donner à ses décisions. Quel grave coup cela fut pour la casuistique, on l'a dit ci-dessus, art. LAXISME ; il est certain que le probabilisme en fut aussi pour un temps ébranlé : les condamnations pontificales en reçurent en France plus de force, et la confusion fut pour une part dissipée, où il était fatal que tant de querelles eussent mené nombre d'esprits. La suite de notre récit montrera plus précisément ce qu'il advint de la doctrine réprouvée.

Avec les censures et la *Déclaration*, l'assemblée de 1700 signait une circulaire, rédigée par Bossuet et destinée au clergé de France, où ces documents étaient communiqués et présentés comme le couronnement d'une œuvre entreprise de longtemps et que seules des circonstances extérieures, non un dessein préconçu, avaient empêché de mener encore à bonne fin. Dès le mois d'octobre de cette année, le cardinal de Noailles promulguait les actes de l'assemblée dans son diocèse de Paris, avec un mandement dont Bossuet disait qu'il n'était rien de plus docte et de plus saint. Lui-même notifia à son clergé les décisions auxquelles il avait tant travaillé dans la circonstance solennelle de son synode diocésain le 1^{er} septembre 1701.

Nous avons indiqué l'origine des documents utilisés dans ce paragraphe. Un historique de l'assemblée de 1700 et de la part qu'y prit Bossuet, dans l'*Histoire de J.-B. Bossuet, évêque de Meaux*, par de Bausset, t. IV, Versailles, 1814, p. 1-

36. Voir aussi Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 273-282 ; les articles cités de Degert, et Pastor, *Geschichte der Papste*, t. XIV b, p. 1126-1128.

Les auteurs appartenant à la période 1656-1700 sont relevés dans Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1185-1202 ; t. IV, col. 270-291, 598-635. On y trouvera bien entendu des noms que nous n'avons pas cités, mais sans inconvénient pour le sens de l'histoire. Voir aussi Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 43, n. 6.

V. SURVIVANCE ET MITIGATIONS DU PROBABILISME DE 1700 A SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — Dans le demi-siècle ou à peu près que nous venons d'étudier, le probabilisme a beaucoup perdu. Parti d'une situation pour ainsi dire incontestée, il est maintenant réduit à la défensive et à une condition humiliée. Contre ses outrances se sont levés des théologiens et l'Église même. Il a fait l'objet de réfutations et de condamnations. Autant il s'était imposé dans la période précédente, autant il est décrié dans celle-ci. On s'en détache comme on s'en était d'abord grisé ; moins universellement toutefois. Sous les coups qui viennent de le frapper, le probabilisme n'est pas mort ; nous le verrons même bientôt se relever. La cause en est pour une part un certain excès, voire un esprit d'hostilité que nous avons vu s'introduire dans la réaction décrite : d'où des sursauts de protestation et l'affirmation réitérée de la doctrine critiquée. Une autre cause en est la réserve des condamnations d'Alexandre VII et d'Innocent XI, qui, telles qu'elles sont et quelles qu'aient été les intentions de ces papes, laissent place à des adaptations. Quelques propositions condamnées par Alexandre VIII seront utilisées à cette fin par les probabilistes. Au surplus, il se trouve que la Compagnie de Jésus, au terme des conflits intérieurs que nous avons dits, en reviendra de plus en plus à l'esprit et à la position d'Oliva, aux dépens de Gonzalez, de qui le succès, chèrement acheté, se révéla éphémère. Le probabilisme en somme survivra à sa défaite. Et c'est pourquoi nous en devons continuer l'histoire. On pense bien qu'elle ne se développera point sans de nouvelles luttes et complications. L'une des plus remarquables, résultat de la situation faite désormais au probabilisme, sera la formation d'un système distingué de celui-là, mais dont l'esprit et les conceptions préalables, et sans que l'auteur songe à les mettre en question, seront exactement ceux du probabilisme, proliférant là même où l'on croit voir se lever l'un de ses adversaires, tant s'est insinué dans le monde théologique le génie moral dont il fut la pure expression. On devine que nous abordons une époque assez agitée et confuse où nous tâcherons de mettre un peu d'ordre, en conduisant l'histoire selon les formes ou les centres d'activité les plus saillants, jusqu'à saint Alphonse de Liguori, qui la conclut dans les conditions auxquelles précisément nous venons de faire allusion. — I. Les travaux théologiques. II. La littérature relative aux condamnations (col. 566). III. Les polémiques mineures (col. 571). IV. Concina (col. 574). V. Saint Alphonse (col. 580).

I. LES TRAVAUX THÉOLOGIQUES. — Peu d'ouvrages, en la période précédente, restent étrangers aux querelles dont nous avons parlé. Il nous sera d'autant plus facile de les signaler. Quitte à remonter au delà de 1700 nous le faisons ici, où ils seront joints sans inconvénient aux travaux de la présente période. Nous distribuerons le tout principalement selon les affinités d'école ou de pays.

1^o Mettons en tête la théologie des célèbres *carmes de Salamanque*. On doit à ceux-ci une double série de publications. La plus réputée est le savant commentaire de saint Thomas qui forme le *Cursus scholasticus*. On n'y trouve rien sur notre sujet. Ou plutôt l'on en trouve la seule promesse. Arrivés aux q. XIX-XXI de la I^a-II^a, les auteurs déclarent en effet n'avoir rien rédigé

à leur occasion, ayant débattu ailleurs cette matière. Quant au traité de la conscience, ajoutent-ils, qu'on a coutume d'instituer sur la q. xix, on la trouvera plus loin, où l'étude en est aussi fort bien située, au terme du traité des lois. *Curs. theol.*, tr. XI, *De bon. et mal. act. hum.*, q. xviii, fin, éd. Palmé, t. vi, p. 185. Nouvelle et pareille indication un peu plus bas, tr. XIII, *De vitiis et pecc.*, disp. XIII, éd. cit., t. vii, p. 513. Mais ce traité des lois ne devait jamais être écrit. En réalité, comme nous l'apprenons des auteurs du *Cursus moralis*, l'autre série sortie du même collège, *Cursus theol. moralis*, t. vi, Madrid, 1714, p. 12, on avait jugé que l'étude de la conscience appartient de préférence à cette seconde forme de l'enseignement théologique. Cherchons-y donc la position des carmes de Salamanque sur le problème qui nous occupe.

Au t. iii, paru en 1668, est le traité des lois. Il y apparaît que le principe de possession a acquis droit de cité pour la solution des doutes : les auteurs l'énoncent avec une entière assurance, comme une doctrine bien acquise. Tr. XI, c. ii, § 6, t. iii, Madrid, 1709, p. 48-50. On a seulement le souci d'accorder cette thèse avec le principe tuteur, cf. tr. II, c. vii, § 3, t. ii, p. 440, aux dépens d'ailleurs du sens traditionnel de celui-ci. Il advient toutefois que des doutes soient tranchés au bénéfice de la loi si elle possède. L'usage de l'*epikeia* est revendiqué pour les cas où l'application de la loi serait dommageable au bien particulier ou seulement onéreuse. Tr. XI, c. iv, § 3, t. iii, p. 81-82. Au traité de l'état religieux, il est considéré comme admis que l'on puisse abandonner son opinion plus probable pour une autre probable. Tr. XV, c. vi, § 6, t. iv, p. 146 sq. Ces indications sont assez significatives. Elles ne sont pas corrigées dans le t. v de ce *Cursus*, paru beaucoup plus tard, en 1712, encore que la préface de ce volume déplore la licence d'opiner partout répandue. Il semblerait néanmoins que sur le point précis de l'usage de la moins probable l'auteur soit plus hésitant que ses devanciers ; mais il ne prend pas nettement parti contre le probabilisme.

Les théologiens dominicains représentent désormais l'attitude que nous avons dite. L'un d'entre eux cependant, l'Espagnol Vincent Ferre, professeur à Salamanque, puis à Rome, est encore mal dégagé des anciens errements. En son enseignement, publié sous la forme de *Tractatus theologici*, il a réservé à notre problème une part importante. *Tract. theol. in 1^{am}. 11^e D. Thomæ*, Salamanque, 1681, tr. VI, *De probabilitate opinionum moralium*. Son propos principal est bien exprimé dans ces lignes : « Nous entendons soutenir en ce traité qu'entre les probables seul peut nous rendre certains de ne point pécher ce probable dont on est certain qu'il est en pratique vraiment probable. Les autres, dont on a seulement l'opinion qu'ils sont probables, ne peuvent en pratique nous rendre certains d'agir sans péché. » Éd. cit., t. ii, p. 64. Mais, à la faveur du *certo probabile*, Ferre agréé même l'opinion moins probable, dont la probabilité, dit-il, peut encore être certaine. P. 145. En quoi il est en règle avec la condamnation d'Innocent XI, en fonction de laquelle est élaborée sa distinction principale, mais sans rejoindre la doctrine traditionnelle. Il n'aurait pas critiqué comme il fait Elizalde s'il l'avait rejointe. En revanche, Ferre passait pour trop rigide auprès de Cardenas. Dans la discussion qu'il reprend à son tour, p. 134, de l'adhésion possible ou non à deux probables contradictoires, où il défend Jean de Saint-Thomas contre une objection de Mercorus, il révèle la méprise initiale qui est la sienne sur l'objet de l'opinion qu'il croit être le vraisemblable, et non pas, comme il faut dire, le vrai perçu à travers le vraisemblable.

A Ferre on peut joindre son compatriote, Fr. Larraga de Santiago, auteur d'un *Promptuario de la teolo-*

gia moral, paru en 1705 et longtemps répandu. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 319. Mais ces auteurs restent isolés parmi leurs confrères dominicains. Les ouvrages ne manquent pas alors qui attestent l'entière fidélité de l'ordre aux directives de 1656. Soit le cours complet de théologie morale publié par Ph.-M. Grossi à Modène en 1691, *Tractatus in universam theologiaem moralem...*, dont le plan est d'ailleurs une bizarre combinaison de la *Somme théologique* et des modernes théologies morales ; mais la question de la conscience t. i, p. 46-49, y est sagement résolue. Soit le traité de morale générale de P. Petrucci, paru à Rome en 1698 sous le titre de *Lucerna moralis Aquinatici solis illustrata splendoribus*, où on lit de fort bonnes pages sur la nécessité de se former un jugement vrai, p. 279, ou sur l'inanité de la « réflexion », inapte à transformer le moins probable en certain. P. 326. Soit encore l'ouvrage expressément consacré au probabilisme de Thomas Luccioni de Bonifacio, paru en 1702, à Milan, sous le titre de *Veritatis moralis seu doctrinae probabilis investigatio studiosè elaborata* ; la doctrine en est meilleure que le style, oratoire et outré ; l'auteur dénonce justement l'altération moderne de l'idée de probabilité ; il défend en général des thèses traditionnelles ; parlant du livre de Gonzalez, il dit « avoir lu ce remarquable ouvrage aussi sain que docte avec un extrême plaisir ». P. 11. En revanche, à la suite de son maître V. Ferre, il permet qu'on suive n'importe laquelle de deux opinions également probables. P. 58. Ouvrage tout pratique, au contraire, celui que publie en 1703 le régent du collège de Vienne, Martin Wigandt ; mais le probabilisme y est aussi évité, comme le titre déjà l'annonce : *Tribunal confessoriorum et ordinandorum, declinato probabilismo, completens...* Par une innovation en ces sortes d'ouvrages, et pour mieux échapper au « labyrinthe des probabilités », comme dit l'auteur, la matière est ici distribuée selon l'ordre de la 11^a pars de la *Somme théologique*. On fit à plusieurs reprises des résumés de ce gros livre. A son tour, le Français J. Mayol témoigne le souci d'observer un juste milieu entre les doctrines extrêmes, selon les principes de saint Thomas, en sa *Summa moralis doctrinae thomisticae...*, parue à Avignon en 1704. D'Espagne même sort bientôt une réfutation fort judicieuse du probabilisme avec l'*Epitome cursus theologici ad mentem D. Thomæ Doct. angelici...*, de Vincent Ferrer, professeur à Valence. L'ouvrage paraît dans cette ville en 1725. L'auteur est un bon esprit, raisonnant solidement et décidant net. Il critique notamment l'usage en morale des principes réflexes. Sa dispute de la conscience, t. ii, disp. IV, avait été éditée à part en 1715. D'excellente qualité aussi l'ouvrage du même type, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Th. Aquin.*, que publie à Bologne, en 1727-1735, L.-V. Gotti, futur cardinal. La critique de la probabilité s'y exprime en formules très heureuses, par ex. t. ii, Venise, 1793, p. 98, et dont le prix est accru du fait que l'auteur vise évidemment à la modération et à la conciliation. Gotti a une façon personnelle et réfléchie de débattre ces questions qui achève de rendre son livre remarquable. Vers le même temps et dans la même ville paraît une autre théologie monumentale, due à Jean Siri Uvadano : *Universa thomistica theologia dogmatico-spiritiva...* Aut. ii, une longue dissertation de la probabilité, dont la doctrine est toute semblable à celle des ouvrages précédents.

De tous les auteurs dominicains d'alors, Ch.-R. Billuart, un Français, est le plus connu. La première édition de sa *Summa S. Thomæ hodiernis academiarum moribus accomodata...* parut à Liège en 1746-1751 ; cf. l'art. BILLUART. On trouve dans l'ouvrage, insérées au traité des actes humains, une dispute de la conscience et une dispute de la probabilité et du choix des opinions. T. iv, Paris, 1895. L'étude de la conscience dou-

teuse est embarrassée de distinctions qui enrichissent sur les usages (*speculativo-pratique, pratico-pratique*), mais qui permettent à l'auteur des énoncés aussi conciliants que possible à l'endroit du probabilisme, encore que le fond de la pensée soit intransigeant : ou bien on déposera le doute par des voies objectives, ou bien on agira au plus sûr. Sur la probabilité, il traite trois questions. Est-il permis de suivre l'opinion moins probable et moins sûre, relative à l'honnêteté objective de l'action, dans le concours d'une plus probable et d'une plus sûre? Réponse négative. Elle est commune, note Billuart, beaucoup plus commune que l'opposée; ce qu'il illustre un peu plus loin comme ceci : « Depuis l'année 1699 jusqu'à la présente année 1747, très peu ont écrit en faveur du probabilisme, beaucoup au contraire pour le probabiliorisme; et si nous parlons des théologiens, tant ceux qui écrivent que les autres, nous en voyons tous les jours un grand nombre passer du probabilisme au probabiliorisme, tandis que personne ne va du probabiliorisme au probabilisme; de sorte que, si le R. P. Henno a pu dire qu'en son temps, c'est-à-dire en 1710, il y avait vingt probabilioristes contre un probabiliste, nous pouvons dire aujourd'hui qu'il y a quarante probabilioristes contre un probabiliste. » P. 219. Réconfortante statistique! Mais Billuart a le style volontiers généreux. Pour lui, il prouve sa conclusion moyennant force arguments d'autorité, où il faudrait faire un choix, et par des arguments de raison, flanqués d'une réfutation de l'adversaire, où l'on peut voir quel développement dialectique ont pris les deux thèses, dont l'antagonisme est fort simple. Ces pages de Billuart sont claires et solides, quoiqu'un peu chargées, comme il convient à une méthode qui accumule les raisons plus qu'elle n'en dégage l'esprit. — Seconde question : Dans le conflit de deux opinions également probables, relatives à l'honnêteté objective de l'acte, est-il permis de suivre la moins sûre, favorable à la liberté, la plus sûre, favorable à la loi, étant abandonnée? Réponse négative, fondée principalement sur ce que, en un tel cas, aucune des deux propositions n'a de quoi se faire approuver comme vraie; dès lors s'applique l'ancienne maxime : *In dubiis, tutior pars eligenda*. Sur quoi Billuart entreprend de ce principe une étude positive, bien fondée sur les textes; il peut ainsi le défendre contre l'interprétation amoindrie des probabilistes. Ces pages (231-236) représentent une des bonnes études sur la question. Les arguments probabilistes de la loi non promulguée, de l'ignorance invincible, de la possession de la liberté, invoqués en ce cas, sont ensuite soigneusement réfutés; le dernier inspire même à Billuart une page ironique et pressante (p. 238), qui est l'un des traits de sa manière. — Troisième question : Est-il permis de suivre l'opinion plus probable moins sûre dans le concours d'une moins probable plus sûre quand il s'agit de la seule honnêteté objective de l'acte? La réponse est cette fois affirmative. Elle marque la différence entre le « probabiliorisme » de Billuart et de ses confrères dominicains et ce qu'il appelle le « tutorisme » d'auteurs comme Nicole et Sinnigh. En conclusion, un mot de l'assemblée du clergé de France de 1700, dont la doctrine, Billuart le déclare, est tout à fait la sienne.

Les auteurs dominicains ci-dessus recensés forment donc un groupe homogène, sauf une ou deux exceptions, d'ailleurs assez discrètes. Ils s'inspirent, comme ceux de la génération précédente, des directives de 1656 et représentent une doctrine modérée et solide. La faiblesse n'est que, en dépit du patronage thomiste dont se réclament ces ouvrages, on n'y a pas suffisamment critiqué la position même du problème, telle que le probabilisme la fit valoir. On accepte de choisir entre des opinions inégalement ou également probables, alors qu'il s'agit de se faire une conviction. La morale n'est

pas encore ramenée au-dedans de l'homme. Et par là le probabilisme, en son esprit du moins, n'est pas absolument évincé. Cette faiblesse se trahit notamment dans l'idée que s'est faite un Billuart des rapports de la prudence et de la conscience, où il laisse échapper l'originalité de celle-là (dans le *Traité des actes humains*, diss. V; surtout t. iv, p. 187). Une insuffisance des critiques de l'âge précédent se perpétue ainsi. Les défenseurs de la saine doctrine, comme il arrive, restent à leur insu victimes de la déviation qui donna lieu à la doctrine qu'ils réfutent.

Quelques autres noms dominicains pour cette période dans Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 616 et 1638; Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 302-303. Voir surtout Quétif-Echard, *Scriptores ord.*, pr., t. ii, cl. a, à partir de 1700, l'édition corrigée, augmentée et continuée de cet ouvrage par R. Coulon, Paris, 1910.

3^e Particulièrement digne d'attention en cette période la position des *théologiens jésuites*. Le probabiliorisme se trouve alors posséder parmi eux quelques représentants : J. Gisbert, professeur à Toulouse, qui rétracte en 1703 le probabilisme qu'il adoptait depuis vingt ans; E. Simonnet, professeur à Pont-à-Mousson, dont les *Institutiones theologicæ...* paraissent à Nancy en 1721-1728; mais surtout P.-G. Antoine, qui publie à Nancy en 1726, avec l'approbation du provincial de Champagne, une *Theologia moralis universa...*, d'une doctrine qui n'a rien à envier à celle des frères prêcheurs contemporains. L'ouvrage, à l'usage des curés et confesseurs, est du type des théologies morales créées au siècle précédent et dont nous avons relevé de nombreux exemplaires; il en conserve le plan, les proportions et les inconvénients; mais, sur le point qui nous occupe, les thèses sont retournées. Dans le doute, on suivra le plus sûr. Il n'est jamais permis de suivre la moins probable favorable à la liberté quand il y a pour la loi une plus probable, ni même, entre deux également probables, de choisir celle qui favorise la liberté. Les principes réflexes des probabilistes sont inefficaces; le principe de possession ne vaut qu'en matière de justice; dans le cas de deux opinions également probables, il est inexact que la loi soit insuffisamment promulguée. Mais, si le moins sûr est plus probable, on peut le suivre, sauf en justice et dans l'administration des sacrements. Et ainsi de suite. Loin qu'il se cache de ces doctrines, l'auteur explique au contraire, en des termes qui eussent enchanté Gonzalez, que « personne dans la Société n'a embrassé *ex professo* le probabilisme, dont l'auteur, dit-on, est B. Medina, d'un autre ordre, non plus que personne n'y a écrit en sa faveur, avant qu'il se soit propagé au point d'être devenu la doctrine commune de toutes les écoles. Car Vasquez, le premier de notre société qui l'ait embrassé *ex professo*, atteste qu'il était alors commun entre les docteurs. Au contraire, les premiers qui combattent le probabilisme venaient de notre Société... » *Op. cit.*, Rome, 1765, p. 69. Il ajoute que, tous les jours, nombre de professeurs de la Société combattent le probabilisme. L'ouvrage d'Antoine a connu un très grand succès. Les éditions en furent nombreuses (celle de Rome en 1765 insère la dissertation de Fagnanus sur l'opinion probable); on en fit des résumés; on l'orna de notes. Il eut la faveur de Benoît XIV, qui en prescrivit l'usage au collège de la Propagande; plusieurs évêques italiens et français imitèrent cet exemple pour leurs séminaires. Par ailleurs, les tenants de l'autre sentence lui ont fait une réputation de rigueur, et un certain Cassien Fenici, comte d'Artenberg, en critiqua quelques propositions dans ses *Institutiones theologicæ ascetico-moralis*, Cologne, 1769. Voir Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 1351-1352. Sur Antoine et la littérature s'y rapportant, ainsi que sur les deux auteurs précédents, voir Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 283-284.

En revanche, d'autres auteurs jésuites défendent le probabilisme : en France même, Fr. Perrin, quoique prudemment, dans un *Manuale* paru à Toulouse en 1710; surtout en Italie, Ch.-Ant. Casnedi, de Milan, qui en introduit un ample exposé dans sa *Cristis theologia*, parue en cinq tomes in-folio à Lisbonne de 1711 à 1719. Voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 284, 301, où sont cités quelques autres noms de même tendance. Surtout, nous verrons des auteurs jésuites appliqués à sauver cette doctrine en des ouvrages relatifs aux condamnations pontificales et dans les violentes polémiques du temps, de quoi nous parlerons col. 566 sq.

4^e Des ordres franciscains est sortie en ce temps sur le problème qui nous occupe une littérature théologique assez notable. Patuzzi (*Trattato*... t. II, p. 247) a rapporté le texte d'un directoire des trois ordres franciscains, imprimé à Rome en 1688 et approuvé par Innocent XI, où il est recommandé à tous « d'enseigner et d'embrasser les doctrines plus sûres et plus probables ».

Le sens de cet avis ne semble pas avoir été aussitôt compris. En 1692 paraît à Munich la *Théologie morale* du frère mineur Reiffenstuel, dont le probabilisme sera plus tard, nous le verrons, soumis à une énergique correction. De 1694 à 1705, en six volumes in-folio, les *Consultas morales varias*, du capucin Martin de Torrecilla, renouvellent en Espagne même certains excès laxistes. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 319. Du probabilisme aussi dans l'ouvrage à destination pratique du mineur récollet bavarois, Benjamin Elbel, dont les éditions devaient se renouveler jusque dans notre siècle, depuis la première qui parut à Venise en 1731 : *Theologia moralis Decalogalis*... Les cas y sont débattus en dépendance de l'exposé général, mais dont chaque élément est censé fournir un principe de solution aux questions pratiques appropriées. Curieuse façon d'entendre le rôle directeur de la doctrine ! L'auteur admet franchement qu'on tranche le doute par le principe de possession, et il déclare que, « absolument parlant, il n'est pas illicite de suivre l'opinion moins probable et moins sûre en abandonnant même la plus sûre et la plus probable, dans les questions de droit, à savoir où il s'agit de la seule honnêteté de l'action ». Même tendance dans le *Cursus theologiæ moralis* du mineur conventuel R. Sasserath, ouvrage didactique celui-là, fruit d'un enseignement à l'université de Cologne. La première édition en remonte à 1754. Il faut citer quelques extraits de la préface, qui donnent la note de ce probabilisme en même temps qu'ils sont l'aveu ingénu de l'intention du système :

J'ai introduit souvent les sentences plus bénignes, non pour donner envie de les suivre, mais pour montrer ce qui est parfois permis. Il est permis de suivre l'opinion vraiment probable, même dans le concours d'une plus probable et plus sûre... et qui suit pour une cause raisonnable une telle opinion plus bénigne, étant donné qu'il agit encore prudemment, appuyé sur un fondement grave, on le taxe imprudemment et injurieusement de relâchement. Toutefois, il ne convient pas d'user toujours de cette permission, même dans les cas non exceptés, ce qui serait le signe d'une conscience insuffisamment timorée. « Tout m'est permis, dit l'Apôtre, mais tout ne convient pas. » L'usage des probabilités est très ancien; il a été créé et permis non pour le relâchement des consciences, comme certains le proclament à tort, avec plus de rhétorique que de théologie, mais afin d'éviter les scrupules. Le plus probable, voire le plus sûr, de soi sont à conseiller; mais les hommes n'y doivent pas être astreints à l'exéc.

Mais nous voyons en 1765 un frère mineur, professeur à l'université d'Innsbruck, Flavien Ricci, refaisant l'ouvrage de son devancier nommé ci-dessus, avec un titre sans ménagement : *R. P. Reiffenstuel... Theologia moralis ad saniorum doctrinam revocata*. Le nouvel ouvrage est muni de l'approbation de l'ordre. On n'évite

pas de rapprocher cette réforme de l'ordonnance du chapitre général des frères mineurs, réuni à Mantoue en 1762, où se trouve énergiquement confirmé le directoire de 1688, selon ce texte :

Cupiens generale capitulum ea scandala ab ordine removere que ex nimia opinandi licentia, in doctrinis præcipue ad mores pertinentibus, oriri et suscitari possent, renovat et confirmat eas omnes constitutiones quæ in aliis præcedentibus generalibus capitulis de doctrinis in nostris scholis et a nostratibus seligendis decreta sunt. Et ad hunc effectum mandat et præcipit sacre theologiæ lectoribus aliisque omnibus quatenus doctrinas tutiores et probabiores semper doceant et amplectantur. Texte dans Patuzzi, *La causa del probabilismo richiamata all' esame*, Ferrare, 1764, p. 255. Cf. *Analecta juris pontificii*, juill.-août 1888, col. 98-103.

Dans une lettre du 4 octobre 1762, le ministre général des franciscains édicte des peines pour les religieux qui transgresseraient cette ordonnance du chapitre de Mantoue. En mars 1763, le commissaire général envoie à son tour une circulaire où la même ordonnance est mandée à exécution. Cf. *Analecta*... *ibid.*

Sur l'un des éléments de la position franciscaine en ce temps, une étude spéciale de J. Reinhold, *Zum Streit um die Moralsysteme des Probabilismus und Probabiliorismus bei den sächsischen Franziskanern im XVIII. Jahrh.*, dans *Franzisk. Studien*, 1934, p. 109-124.

5^e En dehors de ces écoles définies, des ouvrages doivent être signalés qui intéressent notre problème.

Dès 1701, et dans un esprit conforme aux récentes décisions de l'assemblée du clergé, paraissent à Paris les *Principes de la théologie morale établis sur l'Écriture sainte, les canons des conciles, le droit canonique et la tradition des saints Pères*, dus au prêtre séculier Pierre de La Font. L'ouvrage est moins janséniste que le titre ne le ferait croire. L'un des principes établis est celui-ci (pr. 14) : « Lorsque les raisons qui prouvent qu'une chose n'est point défendue par la loi de Dieu sont plus probables et plus fortes que celles qui prouvent qu'elle est défendue, on peut la pratiquer en sûreté de conscience, quoiqu'on ne soit pas obligé d'agir et qu'il y eût plus de sûreté et de perfection à ne point agir; quand même l'opinion qu'on suit, et qu'on croit plus probable, serait fautive. » Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 284 et note 3.

Plus nettement jansénisante, et d'ailleurs assez mouvementée, l'intervention du carme belge Henri de Saint-Ignace. Son *Ethica amoris sive theologia sanctorum*..., comprenant trois gros tomes parus à Liège en première édition en 1709, est un traité de morale d'une conception originale. Les chapitres ordinaires y sont transposés, si l'on peut dire, au registre de l'amour. L'étude du volontaire s'appelle *amor voluntarius*; celle des circonstances, *amor circumspectus*. Mais le goût en est chez cet auteur plus qu'une fantaisie : il insiste sur le primat de la charité et sur l'ordre de la vie morale à la fin dernière, qui sont en ce temps-là, on l'avouera, une note opportune. Il reste que l'ouvrage est violemment antiprobabiliste. La discussion est là-dessus longue et minutieuse. Le relâchement de la morale est imputé à un abus de la raison, méconnaissant l'autorité des Écritures et des saints Pères. Un chapitre est consacré à établir que *ne probabiliorum quidem opinio unus indistincte licitus est*, l. XI, c. LXXXI; un autre taxe de péché contre la loi, quoique non contre la conscience, l'acte contraire à la loi naturelle commis de bonne foi. *Ibid.*, c. LXXXIII. La publication même du livre avait donné lieu déjà à difficultés; Fénelon le dénonça à Rome en 1711; trois ans plus tard, l'Inquisition prohibait le t. I, et en 1722 l'ouvrage entier. Reusch, *Index*, p. 665; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 287-288. Mais l'auteur, dont nous verrons bientôt le zèle polémiste, avait eu maille à partir déjà avec les autorités romaines.

Plus pacifique, le manuel à l'usage des séminaires que publie en Belgique aussi, un peu plus tard, Pierre Dens, supérieur du séminaire de Malines : *Theologia ad usum seminariorum*. Il est une refonte de l'ouvrage de Neesen (voir son article). La première édition remonte à 1777 (voir l'art. DENS). La doctrine est antiprobabiliste, fondée sur les arguments ordinaires. Est significative la position prise sur la question : L'opinion plus probable moins sûre, dans le concours d'une moins probable plus sûre, est-elle une sûre règle d'action ? Car l'auteur répond en définitive que « la sentence négative de Louvain... semble plus vraisemblable : bien que l'opinion en effet soit supposée plus probable, elle demeure cependant dans les limites de la probabilité ; autrement dit, elle n'est pas moralement certaine ; donc, en la suivant sans nécessité ou juste cause, on s'expose au péril moral de pécher ». T. I, Malines, 1862, p. 434. Témoignage de la permanence à Louvain d'une doctrine plus exigeante, mais dont on peut voir qu'elle est loin d'appartenir à tous les opposants du probabilisme au XVIII^e siècle.

En France, Pierre Collet ajoute à la célèbre *Théologie* de Tournely une partie morale, 1733-1760, dont l'inspiration est, elle aussi, antiprobabiliste. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1112 ; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287. Dans le sens opposé, il y a lieu de signaler, phénomène singulier en cette histoire, la théologie probabiliste d'un ancien probabiliste, C. Roncaglia, parue en 1730, et une « démonstration mathématique » du probabilisme de J. de Patavio, en 1747. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 302.

Quelques autres noms, qu'on peut joindre aux auteurs signalés en ce dernier paragraphe, dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287, 302-303.

6° Une place à part doit être faite au XVIII^e siècle, spécialement dans la seconde moitié, à la *théologie morale en Allemagne et en Autriche*, où règne l'effervescence de l'*Aufklärung*. Bon ouvrage sur le sujet : J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration, 1750-1850*, Strasbourg, 1926. Cette science est alors soumise à de nombreux essais de renouvellement, tout étrangers aux routines scolaires, mais par ailleurs largement ouverts aux philosophies régnantes et même soumis à des influences politiques. D'une façon générale, ils enveloppent une réaction contre la casuistique et le probabilisme, elle-même comprise sous une critique de la méthode scolastique. Les auteurs français du XVIII^e siècle, même jansénistes, exercent sur ce mouvement une action marquée. Diebolt, *op. cit.*, p. 21-22. Quelques noms plus notables : J.-C. Saettler († 1779), auteur d'une *Théologie morale à l'usage des confesseurs*, à qui l'on fait mérite d'avoir banni le probabilisme du diocèse de Strasbourg ; Reif († 1790), Lechleitners Schanza († 1787), Lauber († 1810), ces deux derniers de tendances nettement jansénisantes. Sur ces auteurs voir Diebolt, *op. cit.*, p. 60, 61, 84, 86. Dans l'Allemagne du Sud, vers le milieu du siècle, les discussions sont très vives sur la pratique de la confession. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 323. Il y a dans l'ouvrage spécial de M. Gerbert († 1793), abbé bénédictin, *De recto et perverso usu theologiæ scholasticæ*, une critique de la méthode même à laquelle est liée l'éclosion du probabilisme. Il y oppose dans ses *Principia theologiæ moralis juxta principia et legem evangelicam* la nécessité d'un retour à l'esprit chrétien, d'où le probabilisme s'est séparé. Il exprime cette tendance dans son idée singulière de la théologie mystique conçue comme préparation à la théologie morale. La réforme universitaire entreprise en Autriche sous Marie-Thérèse et Joseph II, puis étendue en Bavière, à laquelle sont liés les noms des archevêques de Vienne Trautson et

Migazzi, de Simon von Stock et du dominicain Gazzaniga, est défavorable à la casuistique et au probabilisme, mais bienveillante aux auteurs thomistes et aux écrivains français de la réaction antiprobabiliste. Diebolt, *op. cit.*, p. 44-49. Contre Gazzaniga et sa doctrine de la conscience écrit le jésuite Gaspar de Ségovie, dans une *Dissertatio de opinione probabili*, Rome, 1795. Par ailleurs, l'édition augmentée de la *Medulla* de Busenbaum, publiée par le jésuite Lacroix en 1710-1714, connaît une grande diffusion ; en 1757, l'ouvrage était condamné par le parlement de Toulouse. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 335 sq. Eusèbe Amort († 1775), chanoine régulier en Bavière, représente un probabilisme moyen. Il fut en querelle avec Concina au sujet de la traduction du *Dictionnaire des cas de conscience* de J. de Pontas, entreprise par l'un et par l'autre, mais par Amort dans un sens insuffisamment probabiliste au gré de Concina. Cependant, les ouvrages successifs d'Amort semblent indiquer une préférence croissante pour l'antiprobabilisme ; aussi le voit-on bientôt en polémique avec le jésuite J. Hizler, d'Ingolstadt. Voir Diebolt, *op. cit.*, p. 39-40 ; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, p. 324-325. La *Theologia Wirceburgensis*, d'origine jésuite, contient en son t. II, 1768, un traité de la probabilité favorable au probabilisme. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 325. Quant au jésuite Stattler, professeur à l'université d'Ingolstadt, il perpétue même quelques-unes des solutions téméraires de la mauvaise casuistique. Diebolt, *op. cit.*, p. 130 sq. De la part d'un illustre philosophe d'alors, Enm. Kant, signalons un mot sur le probabilisme, le seul qu'il ait prononcé, mais nettement défavorable, dans son ouvrage de *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 ; cf. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 2^e éd., p. 669.

7° Conclusion. — Telle est la situation confuse que découvre un examen de cette période. Si l'on ne peut dire que le probabilisme soit en faveur, il faut reconnaître qu'il n'est pas non plus absolument éliminé. Nettement en recul sur certains fronts, il tient ferme sur d'autres. Dans l'ensemble, il compte plus d'adversaires que de partisans. Mais, sauf en France, où l'on voit des jésuites mêmes devenus probabilistes, il semble régner encore efficacement sur les consciences. Il est particulièrement vivace en Espagne, en dépit de certains évêques qui s'en plaignent à Rome avec force. Voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 318-321. De moins en moins cependant on ne peut lui accorder l'excuse d'être la seule morale praticable : si quelques-uns de ses ennemis excèdent en leur critique, nous avons observé une fois de plus la modération du plus grand nombre de ses adversaires.

II. LA LITTÉRATURE RELATIVE AUX CONDAMNATIONS. — Les ouvrages qui précèdent sont de types connus. Mais il naît à cette époque une littérature théologique d'un genre nouveau, en liaison avec les condamnations pontificales que nous savons, devenues le point de départ d'explications et de commentaires considérables. Ces ouvrages ne peuvent manquer de nous renseigner fort exactement sur l'histoire dont nous traitons. Quelques-uns sont antérieurs à 1700, mais, consécutifs aux interventions pontificales, ils appartiennent à la période de la survivance du probabilisme et ils seront ici à leur place. Un certain nombre de ces écrits se sont attiré les prohibitions de l'Index ; d'autres qui échappèrent à cette sanction ne laissent pas d'être tendancieux ; rares, nous le verrons, sont les ouvrages de cette sorte qui marquent un incontestable progrès de la théologie morale.

1° Le premier exemplaire du genre, de peu postérieur au décret d'Alexandre VII, est peut-être l'ouvrage d'un professeur de Louvain, Nicolas Du Bois (qui devait approuver plus tard le livre de Le Maire

contre Sinnigh, voir col. 522) : *Ad quadraginta quinque propositiones in praxi perniciosas et nuper damnatas ac quasdam censuras tractatus duo*, Louvain, 1666. Catalogue des erreurs condamnées, avec leurs auteurs, leur réfutation, le sens de la condamnation. On y perçoit cette thèse que chez tous les moralistes il y a des erreurs, chez ceux qui censurent aussi bien que chez les censurés; donc, il est nécessaire qu'un pontife infallible détermine la règle des mœurs. Du Bois est réputé un fougueux ennemi des jansénistes. Le présent ouvrage fut pour lui l'occasion d'une grave querelle avec le recteur de l'université. Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 112.

2° Les condamnations d'Innocent XI semblent avoir déterminé des polémiques plus vives. Comme la députation à Rome de quatre docteurs de Louvain en 1677 n'avait pas été étrangère à leur promulgation, ainsi devaient-elles susciter en Belgique une particulière effervescence. On disputa sur l'origine des soixante-cinq propositions, attribuées par plusieurs à des théologiens réguliers, notamment de la Compagnie de Jésus. Sous un pseudonyme, Estrix intervint dans la nouvelle querelle. Reusch mentionne (p. 523) comme mise à l'index en mars 1680 sa *Refutatio accusatoris anonymi...*, Mayence, 1679. Mais l'auteur n'en publia pas moins en 1680, dans la même ville, un écrit pareil qu'il dirige contre trois accusateurs et qu'il intitule *Confutatio triumvirorum*. En juin 1680 et en juin 1681 sont prohibées de même d'autres pièces de polémique sur le même sujet, dont quelques-unes en langue française. Reusch, *Index*, p. 523-524. Sur l'interprétation même des propositions condamnées, un jésuite italien, Charles Caselichio, publiait à Naples, dès 1681, une *Tuta conscientia seu theologia moralis...* qui était inscrite à l'Index en 1683. Le carme espagnol Raymond Lumbier, avec ses *Observationes theologicæ morales circa propositiones ab Alex. VII et Inn. XI damnatas*, Barcelone, 1682, n'était guère plus heureux, se faisant prohiber en 1684. Reusch, *op. cit.*, p. 524-525. En outre, il s'était attiré une réponse du dominicain sicilien L.-M. Pisani, dans l'appendice d'un livre au titre belliqueux paru à Palerme en 1683 : *Gedeonis gladius, propositiones a SS. D. N. Inn. XI damnatas angelici Doctoris ope penitus profligans radicitusque convellens*.

3° En dehors de la polémique, et se présentant comme une étude théologique des propositions condamnées en 1679, nous trouvons, exemple remarquable du genre nouveau, l'ouvrage du théologien jésuite déjà mentionné ci-dessus, Jean de Cardenas († 1684). Il parut en édition posthume à Séville en 1687, muni des privilèges et approbations, sous le titre : *Crisis theologica in qua plures selectæ difficultates ex morali theologia ad lydium veritatis lapidem revocantur ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI in diplomate damnante sexaginta quinque propositiones*. L'ouvrage connut plusieurs éditions et figura bientôt comme la IV^e partie de la grande *Crisis theologica* de l'auteur. Il est composé de quarante-deux dissertations, où sont examinées les propositions en cause; sur la première seule, l'auteur n'accumule pas moins de cent quinze pages in-8°. En tête figure une dissertation préliminaire sur la valeur théologique du décret. Il est intéressant d'en relever les chapitres; nous assistons à la création d'une véritable méthodologie relative à ces interventions du magistère :

5. An hoc decretum statutum sit ex matura deliberatione?

6. An hoc decretum sit declaratorium simul et prohibitivum?

7. An hoc decretum sit definitio pontificia?

8. Quanta certitudine tenendum sit pontificem errare non potuisse in hoc decreto? At qua censura notandi sunt qui propugnaverint propositiones damnatas?

9. Quid sit propositionem esse scandalosam?

10. An propositio scandalosa in materia morum necessario sit falsa et improbabilis?

11. An hoc decretum obliget in provinciis in quibus non est promulgatum?

12. An per reges aut regni supplicationem aut per populi non acceptionem possit hoc decretum suspendi aut derogari?

13. An minuatur auctoritas doctorum qui ante hoc decretum docuerunt opiniones in eo damnatas?

14. An opiniones ex quibus inferuntur propositiones damnate aut quæ ex his damnatis inferuntur mereant damnationem antiquatam?

15. Qualiter peccent violantes hoc decretum.

Quinze questions préalables, dont il ne semble pas qu'elles soient posées par un enthousiaste partisan du décret. Mais voyons comment cet auteur explique la 3^e proposition. Diss. III, Venise, 1696, p. 176-187. Certains, dit-il, ont prétendu y voir la condamnation de la probabilité. Non, autre est la *tenuiter probabilis*, autre la *minus probabilis*, celle-ci pouvant jouir d'une très grande probabilité. Soit, ne taquinons pas Cardenas sur cette exégèse. Mais il va plus loin : il distingue la *tenuiter probabilis* même de la *probabiliter probabilis* par ce raisonnement : « Dans l'ordre pratique, prudemment et probablement sont synonymes; donc, celui qui forme un jugement probable de la probabilité d'une opinion forme un jugement prudent; donc, celui qui agit d'après une opinion probablement probable agit bien. Nous parlons de la probabilité qui est telle absolument et sans diminution. » N. 18. Cette fois, l'exégèse est tendancieuse. Elle le devient davantage quand l'auteur déclare que *tenuiter probabilis* n'est plus proprement de la probabilité, celle-ci étant solide par définition. Pour lui, il entend *tenuiter probabilis* de l'opinion *dubiæ probabilitatis*, sauvant ainsi à toute force la probabilité du coup qui l'a frappée, comme si jamais n'avaient été présentées et tenues pour probables, sans adjectifs ni épithètes, des propositions dont Innocent XI a jugé qu'elles n'étaient en effet que *tenuiter probabiles*. Il est manifeste que nous assistons ici à une complication du système, inspirée du dessein de le maintenir en présence des condamnations. Rien ne devait plus embrouiller l'histoire du probabilisme que ces retouches faites après coup, issues non du génie propre de cette morale, mais de la nécessité de l'accommoder. Cardenas complète son œuvre quand il va jusqu'à expliquer que, dans une très grave nécessité, on peut se servir d'une opinion *tenuiter probabilis*. Comme devant les quinze questions préalables, le bon sens est mal à l'aise devant cette fausse finesse qui prodigue les distinctions pédantesques et verbales. On voit si ces imposants commentaires, qui ont l'air de faire honneur aux documents pontificaux, respectent en effet les intentions qui les ont dictés.

4° Les condamnations d'Alexandre VIII suscitèrent des gloses de la part du camp opposé. Elles avaient été fort mal accueillies chez les jansénistes, encore tout contents de la condamnation prononcée quelques mois plus tôt par le même pape du péché philosophique. Des mots sévères furent propagés. Reusch, *Index*, p. 527; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV b, p. 1070-1071. Ils écrivirent aussi, non sans dommage. La IX^e partie des *Difficultés proposées à M. Steyaert* (docteur de Louvain, l'un des quatre députés de 1677 à Rome, auteur d'*Annotations* sur les propositions condamnées, cf. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 719 sq.), par Ant. Ar-

1. An romani pontifex loquens ex cathedra possit errare in materia morum?

2. An romani pontifex loquens ex cathedra possit errare in materia probabilium et moralium?

3. An hoc decretum producit immediate ab Innocentio XI?

4. An hoc decretum sit romani pontificis loquentis ex cathedra?

naud, qui traite de la condamnation d'Alexandre VIII, fut mise à l'index en 1705; l'avait été déjà en 1703 un bref mais piquant écrit de Quesnel : *Lettre d'un abbé à un prélat de la cour de Rome sur le décret de l'Inquisition du 7 décembre 1690 contre trente et une propositions*. Toulouse, 1691. Par ailleurs, d'autres écrits de la même inspiration échappaient à la prohibition, des *Notæ breves ac modestæ in prop. 31 S. Inquisitionis decreto proscriptas*, Cologne (Louvain), 1691, dues vraisemblablement à Hennebel et contre lesquelles s'est élevé Steyaert; une *Quæstio juris pontificii circa decretum ab Inquisitione romana adv. 31 prop. talum*, d'après laquelle le décret serait invalide *ipso jure*. Reusch, *op. cit.*, p. 527-528. Ajoutons à cette littérature une *Censure des trente et une propositions faite par un décret du pape Alexandre VIII, du 7 décembre 1690, en latin et en français, avec des remarques sur les propositions et la censure*, 1691. Voir l'art. ALEXANDRE VIII, col. 763. Contre ces critiques et ces interprétations, le jésuite A.-M. Bonucci publiait à Rome en 1704 des *Vindiciæ æquissimi decreti Alexandri VIII, P. M. adversus prop. XXXI in eo damnatas*. Cf. Hurter, *op. cit.*, col. 1306-1307.

5° L'ouvrage resté le plus célèbre dans le genre que nous signalons ici est celui du jésuite Dominique Viva, professeur au collège de la Compagnie à Naples, où l'entreprise de Cardenas se trouve étendue aux trois grandes séries des condamnations pontificales. La première édition en parut à Naples en 1708, sous le titre : *Damnatæ thesæ ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII necnon Jansenii ad theologiam trutinam revocatæ juxta pondus sanctuarii*; elle fut suivie d'un grand nombre d'autres; la douzième paraissait en 1722. Cf. Hurter, *op. cit.*, t. iv, col. 946. L'auteur procède par mode de commentaire sur chacune des propositions condamnées, composant ainsi une véritable somme de cette sorte de théologie, qui dut rendre son ouvrage précieux. Nous l'y voyons soucieux de se tenir dans le juste milieu entre ce qu'il appelle le rigorisme et le laxisme. Cette attitude, qui s'est dessinée dès les premières réactions antiprobabilistes, s'autorise maintenant des condamnations portées contre les deux extrêmes de la facilité et de l'intransigeance. En quoi il y a bien une simplification des choses, comme nous avons dit, mais qui n'est pas au désavantage des probabilistes, les plus touchés par les condamnations romaines. Viva a certainement contribué à leur en assurer le bénéfice. Il a fourni en outre des condamnations pontificales une exégèse qui réduit au plus strict leur portée fâcheuse au probabilisme et sauve ainsi des nouvelles morales tout ce qu'on en peut sauver. Commentant la 27^e proposition d'Alexandre VII, Viva trouve le moyen de justifier cette règle, qui est du plus pur esprit probabiliste : que l'on peut consulter plusieurs hommes savants, jusqu'à ce qu'on en trouve un qui vous délie de l'obligation de jeûner, par exemple, ou de restituer. En ajoutant que ce dernier docteur doit être d'un très grand poids, etc., il limite bien le danger et l'intérêt de la méthode, mais on voit assez qu'il n'a pu y renoncer pour tout de bon et qu'échapper à l'obligation lui semble toujours être le désir légitime de chacun. Devant les premières propositions d'Innocent XI, Viva maintient, bien entendu, son probabilisme. Sur la 1^{re}, il s'avise qu'il n'est pas défendu pour autant de n'apporter au sacrement de pénitence que l'attrition, omise la contrition plus sûre, « puisque la sentence de la suffisance de l'attrition n'est pas seulement probable, mais très probable, bien plus, moralement certaine ». Sur la 2^e, Viva explique que, si le juge doit juger selon l'opinion plus probable, « c'est en vertu d'un certain contrat implicite avec la république »; il ajoute néanmoins qu'à chaque fois qu'est engagé l'intérêt d'un tiers l'usage de la moins

probable est illicite. La 3^e proposition est de beaucoup la plus importune : Viva institue sur elle une dissertation laborieuse et embarrassée (ce commentateur est du reste rarement limpide). La difficulté est de définir cette fameuse *tenuis probabilitas*. Ne serait-ce pas le cas d'une proposition qui n'est que probablement probable, ou bien qui n'est probable que dans la spéculation sans parvenir à l'être dans la pratique? Du moins maintient-on les affirmations essentielles, quitte à les munir de quelques adverbess supplémentaires :

Prudenter operatur qui sequitur ductum opinionis practice non vero speculative dumtaxat probabilis. Universum in humanis actionibus licitum est sequi opinionem solide probabilem faventem libertati, etiam in conflictu probabilioris faventis legi.

La moins probable n'est donc nullement empêchée d'être solidement probable. Viva le déduit de nouveau de ses explications sur la 3^e proposition d'Alexandre VIII, où, dénommant tuteuristes les partisans de la proposition condamnée, il essaierait en outre de jeter une suspicion sur l'axiome entendu comme un précepte que dans le doute il faut choisir le plus sûr.

On voit l'esprit de cette exégèse. Confirmant celle de Cardenas, elle nous représente assez fidèlement ce que fut le résultat réel des condamnations pontificales dans le camp probabiliste. Autant elles semblent avoir effectivement réprimé les solutions scabreuses de la casuistique à la mode, autant elles laissèrent subsister le probabilisme même, amputé seulement de quelques excroissances et enveloppé de quelques précautions. Il est clair que de Viva et de Cardenas à leurs devanciers de la génération précédente, en dépit des documents romains survenus dans l'intervalle, il y a continuité; un langage plus circonspect ne fait pas des uns aux autres une essentielle différence. Les suggestions ou invitations que pouvaient révéler les décrets pontificaux dans le sens d'un changement d'attitude furent vite anéanties sous les surcharges de leurs gloses trop savantes. De l'ouvrage de Viva, nous n'avons relevé que quelques traits significatifs. Sur l'exactitude historique de ses citations, spécialement sur l'attribution qu'il fait à maints auteurs dominicains de propositions condamnées, on prendra une idée dans l'examen critique institué à ce sujet avec grand détail par Patuzzi, dans ses *Lettere... date in luce da Eusebio Eraniste*, t. III et IV, Trente, 1753, lett. XXIV-XXVI.

6° Plus pratique et moins intéressé l'ouvrage du frère mineur A. Mattheucci, où nous touchons un point de l'évolution des traditionnelles *Summæ confessorum*, celle-ci prenant pour matière et pour fondement les condamnations pontificales : *Cautela confessorii pro foro sacramentali occasione decretorum Alexandri VII, Innocentii XI et Alexandri VIII eidem ac cæteris animarum rectoribus exhibita*, Venise, 1710. Sur chaque proposition, on donne la doctrine morale et l'on résout les questions pratiques correspondantes. Le titre de *cautela*, commenté dans la préface, découvre le souci de juste milieu qui est celui de l'auteur. Même inspiration très exactement, jointe au désir de montrer dans saint Thomas la condamnation anticipée des propositions en cause, chez le dominicain belge F. Van Ranst, régent du collège de son ordre à Anvers, qui publie dans cette ville, en 1715, une *Veritas in medio seu D. Thomas, Doct. ang., propositiones omnes circa theoriam et praxim, rigorem ac laxitatem versantes a Baianis usque ad Quesnellianas 101 inclusive per tutissimam et inconcussam alque ab omni extremo remota dogmata prædamnans*. Comme le précédent, cet ouvrage fut plusieurs fois réédité. Il mit son auteur aux prises avec Quesnel. Moins heureux fut le manuel du capucin espagnol J. de Coreglia, où étaient « expliquées » les propositions condamnées par Alexandre VII

et Innocent XI, mais dans un sens qui déplut à l'Index : il prohiba en 1710 et 1712 la traduction italienne de cette *Pratique du confesseur*, vingt-quatre fois imprimée en Espagne. Une traduction latine en paraissait encore à Vérone en 1723. Reusch, *Index*, p. 513.

7^e Le genre que nous signalons a connu longue vie. En 1738, 1739, 1740, le dominicain italien, P.-T. Milante publie coup sur coup ses *Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas*, le t. I sur les propositions d'Alexandre VII, le t. II sur celles d'Innocent XI, le t. III sur celles d'Alexandre VIII. L'auteur ne dédaigne pas quelque solennité dans le style, mais il a de fait donné toute son ampleur à cette théologie. Chacune des propositions condamnées devient le thème d'une abondante et docte explication, chargée au surplus d'érudition historique. Elles se trouvent acquérir par là un relief considérable et devenir de plus en plus des principes directeurs de la théologie morale, où l'on oublie quelque peu de quelles occasions elles sont nées et à quelles contingences elles faisaient face. Des dires et des façons de l'auteur, il ressort que la querelle est loin d'être apaisée, comme nous allons le voir en effet ci-dessous ; quiconque se déclare pour la saine morale est encore dénoncé comme rigoriste et janséniste. Milante écrit pour son compte de bonnes pages contre le principe du probabilisme. La rigueur dont on lui a fait réputation ne l'a pas empêché d'entrer en conflit sur un point particulier avec son confrère dominicain Concina, de qui nous parlerons bientôt. Mais elle a privé peut-être son honnête ouvrage du succès que rencontrait celui de Viva, venu plus tôt du reste et mieux à son heure.

Voir dans Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 965-967, la liste complète des commentaires des propositions condamnées pour les années 1701-1720. Une liste de ces écrits également dans Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 39-40.

III. LES POLÉMIQUES MINEURES. — Par ce qui précède, on devine que les condamnations romaines n'ont pas mis fin aux querelles de la morale. Celles-ci vont retrouver au XVIII^e siècle une très grande violence. Mais avant d'en arriver à l'épisode principal, il faut relever quelques moindres combats.

L'évêque d'Arras avait condamné en 1701 l'édition des œuvres morales du jésuite allemand G. Gobat, entreprise par ses confrères de Douai. L'affaire donna lieu à une littérature agitée, où se mêlèrent jésuites et jansénistes. Les pièces dans Hurter, *op. cit.*, t. IV, col. 271 ; cf. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 292-294. Le carme Henri de Saint-Ignace, avant le grand ouvrage que nous avons dit, s'était exercé déjà dans la controverse, sur un thème arboré au titre de son écrit : *Artes jesuiticae in sustinendis pertinaciter nobilitibus damnabilibusque Sociorum laxitibus*..., Salzbourg (?), 1703. A cette dénonciation, la réponse de Rome vint sous la forme d'une mise à l'index de l'écrit en 1709. Une deuxième édition, augmentée de moitié, datée de Strasbourg, 1710, est prohibée de même en 1711. Mais l'opiniâtre auteur lance à Strasbourg en 1717 une troisième édition, contenant une défense des deux premières, laquelle échappa à la condamnation. Un jésuite, A. Huylenbrouck, avait attaqué le carme combattif ; il s'attira une réplique : *Ad artes jes. appendix*..., qui ne fut non plus prohibée. Dans l'intervalle, Henri de Saint-Ignace avait lancé contre les mêmes adversaires un nouveau cri d'alarme : *Tuba mirum clangens sonum ad Clementem XI*..., 1713, qu'il répéta sur des tons successivement plus élevés, *Tuba altera majorem cl. s.*, *Tuba magna mirum cl. s.*, en 1714 et en 1717 ; mais ces clameurs n'éveillèrent pas d'écho, non pas même sous la forme d'une condamnation. Voir Reusch, *Index*, p. 665-666 ; cf. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 287-288.

D'autre part, le jésuite Balthasar Francolini avait

attaqué la « rigueur excessive » dans un écrit anonyme paru à Rome en 1705 : *Clericus romanus contra nimium rigorem munitus duplici libro*... ; son nom ne parut que dans des éditions postérieures. Apologie des modernes, dans le sens le plus contraire à l'esprit d'un document comme les Actes de l'assemblée du clergé de France, le livre atteste la persistance, sous les attaques et les condamnations, de cette préférence de la nouveauté que dénonçait Bossuet, sans compter que l'administration bénigne du sacrement de pénitence y est justifiée dans les termes les plus inattendus. La riposte vint sans retard, sous la forme de 434 pages in-8^o d'un *Clericus belga clericum romanum muniens... ipsamque Francolini doctrinam urbi et orbi denuntians*, Liège, 1706. Elle était due à J. Opstraet, mêlé à nombre de querelles théologiques de son temps. Mais un dominicain intervenait aussi, Antoine Bourdon, professeur à Rome, qui dénonçait pour son compte les relâchements du clerc romain : *Francolinus cleri romani paedagogus*..., Delft (?), 1706. Moins heureux que son adversaire et qu'Opstraet même, il voyait son livre prohibé en 1707. Une autre réfutation de Francolini avait le même sort en 1714, les *Lettere apologetiche*... publiées à Naples en 1709 par l'avocat Maioli de Avetabile. Ces lettres contenaient entre autres des extraits d'un écrit du jésuite napolitain, Blaise Visconti, dirigé contre le confrère de Rome. Voir Reusch, *Index*, p. 512-513.

Il se créa plus tard autour de l'ouvrage du jésuite J.-M. Gravina, *Conclusiones theologicae critico-ethicae de usu et abusu opinionis probabilis*, Palerme, 1752, une nouvelle controverse dont les pièces sont relevées dans Hurter, *op. cit.*, t. V, col. 237-238. Il faut avouer que l'ouvrage méritait ces critiques. Les thèses historiques en étaient celles-ci : le probabilisme est né chez les thomistes et a été répandu par eux ; l'antiprobabilisme est conduit presque exclusivement par les jansénistes ; les jésuites n'ont fait que soutenir et perfectionner le probabilisme contre les attaques jansénistes. Et les thèses doctrinales : l'usage du probabilisme est tout à fait sûr ; l'usage du probabiliorisme est tout à fait dangereux ; le plus authentique probabiliorisme doit conduire au rigorisme. La démonstration répond à ces énoncés. En voici un exemple : « Nous professons le bénignisme sans la moindre note de laxisme : il est légitime, abondamment prôné par la loi civile aussi bien qu'ecclésiastique... ; dominicain, embrassé dès les premiers temps par cet ordre illustre... ; pieux, excitant la piété ; thomiste, puisque saint Thomas l'eut en affection, lui qui, dans les seuls livres des *Sentences* et dans la *Somme*, a enseigné deux cents opinions et plus favorables à la liberté, d'après Cardenas, et pour une bonne part intrinsèquement moins probables que leurs contraires, comme le démontre Navarrus ; chrétien enfin, si cher et si familier au Christ que rien n'est au-dessus. » Exemple de la décadence où peut tomber une controverse théologique. Cependant, F.-A. Zaccaria, S. J., n'a pas jugé l'écrit indigne de figurer dans son *Thesaurus theologicus*, t. IV, Venise, 1762-1763, p. 335-350 (le passage cité ci-dessus, p. 349). Sur Zaccaria, voir Hurter, *op. cit.*, t. V, col. 484-498 ; sur son activité en faveur du probabilisme, voir Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 316. Comment l'écrit évita l'index, voir Reusch, *Index*, p. 975. Le dominicain V. Diez, de Palerme, dirigea en 1753 contre ces témérités de Gravina un *Antiprobabilismus vindicatus*..., Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 403.

De même esprit et de même qualité, l'ouvrage du jésuite Fr.-X. Mannhart, professeur à l'université d'Innsbruck, qui publie en 1759 à Augsbourg, contre le dominicain G. Kaltenhauser et sa *Theologia thomistica*, parue à Trente en 1742, une *Ingenua indoles scientiae mediae, probabilismi ac gratiae efflaccis*. Dans la partie relative au probabilisme, l'ouvrage défend des

thèses toutes semblables à celles de Gravina. On la trouve derechef dans le recueil de Zaccaria, t. iv, p. 398-450. A cette défense, le bénédictin R. Gutrath, professeur à l'université de Salzbourg, opposa une *Genuina indoles doctrinæ ecclesiasticæ*, Salzbourg, 1773; cf. Hurter, *op. cit.*, t. v, col. 22-23. La même année où paraissait à Augsbourg le livre de Mannhart, un de ses confrères, prédicateur à la cathédrale de cette ville, faisait en ses sermons l'éloge du probabilisme et le procès des doctrines adverses. Les thomistes s'en jugèrent offensés. D'où un livre de Reichard, bachelier du collège dominicain d'Augsbourg, écrit d'un style assez mouvementé et dédié aux personnes cultivées : *Animadversiones theologice in innocentium, prudentium ac utilitatem probabilismi...*, Augsbourg, 1760.

Dans l'innombrable littérature polémique lancée par les jansénistes au XVIII^e siècle contre la Compagnie de Jésus sont mentionnés, bien entendu, la morale relâchée et le probabilisme. Les appelants de la bulle *Unigenitus* (1713) se plaignent volontiers que la constitution doive être l'occasion d'une recrudescence de ces désordres. Cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. i, p. 327-332. Ainsi dans le violent écrit souvent attribué à l'oratorien Boyer, mais qui est peut-être d'un laïque nommé Péan, aussitôt condamné au feu par le Parlement et mis à l'index en 1732, intitulé *Parallèle de la doctrine des païens avec celle des jésuites et de la constitution du pape Clément XI qui commence par ces mots : « Unigenitus Dei Filius... »*, Amsterdam, 1726, et dans les libelles composés par le même pour la défense de cet écrit. Voir Reusch, *Index*, p. 754. Dans l'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique contenant les événements considérables de chaque siècle avec des réflexions*, t. xii, Cologne, 1755 (à l'index en 1757, cf. Reusch, *op. cit.*, p. 768), sont plusieurs articles sur la morale des jésuites dont le relâchement est dit procéder des erreurs de ces Pères sur la grâce, ce qui n'est pas justifié; allusions à la morale aussi dans des *Lettres d'Eusèbe Philalète à M. François Moréas...*, Liège, 1755, voir lett. xii et xviii). Un chapitre considérable est consacré au probabilisme dans les *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disant jésuites ont dans tous les temps et persévéramment soutenues*, Paris, 1762, l'un des témoignages de la campagne qui devait aboutir à la suppression de la Compagnie. Sur les auteurs, voir Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, au mot *Extrait*; Reusch, *op. cit.*, p. 921. Au t. i, p. 25-322, recueil de citations allant de Henriquez (1600) à Trachala (1759) (ce dernier est l'auteur d'un *Lavacrum conscientie*, mais peut-être ne fut-il pas jésuite; voir Hurter, *op. cit.*, t. iv, col. 1647, avec la note). Quelques chapitres encore sur la morale dans le *Problème historique : Qui, des jésuites ou de Luther et Calvin, ont le plus nuï à l'Église chrétienne?* Avignon, 1757, au t. ii; du P. Casnedi, nommé ci-dessus, on y dit qu'il « semble avoir écumé tout ce que les probabilistes ont dit de plus absurde sur la probabilité », p. 54, « dans un ouvrage qu'on pourrait appeler le panthéon de sa Compagnie ». P. 55. L'écrit fut mis à l'index en 1759. Reusch, *Index*, p. 815. La suppression même de la Compagnie (1773) ne mit pas fin aussitôt à cette littérature, comme le témoignent les *Lettres d'un théologien à M*** où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 1776, dirigées contre les ouvrages d'anciens membres de la Compagnie; la lettre v est sur la morale : on avoue que les auteurs incriminés n'ont pas reproduit les maximes discréditées des casuistes; mais les principes y sont encore. A la différence des précédents, ce dernier exemplaire d'une littérature polémique somme toute peu intéressante ne figure pas au catalogue de l'Index.

Il faut signaler enfin que probabilisme et casuistique eurent leur part dans les controverses qui mirent aux

prises au XVIII^e siècle les écrivains rationalistes et les apologistes catholiques. Ce que sont devenus chez ceux-là les griefs de Pascal, on en peut voir un exemple dans l'une des *Lettres persanes*, la LVII^e. La critique entend bien cette fois atteindre la morale chrétienne elle-même. Et c'est de préférence la supériorité de celle-ci sur la morale des païens qui fait le thème des réponses catholiques. Voir quelques titres d'ouvrages dans Diebolt, *op. cit.*, p. 24-25.

IV. CONCINA, SES ENNEMIS, SES SUCCESSIONS. — La querelle est donc loin d'être apaisée. Elle eut son plus grand éclat en Italie, autour du dominicain Daniel Concina. Sur la carrière et les écrits de cet auteur, voir l'art. CONCINA, t. iii, col. 676-707.

1^o L'ouvrage de Concina. — A la suite d'une première publication relative à l'observation du jeûne et des répliques qu'elle lui avait attirées (on lui conseillait dans l'une de lire les *Lettres* du P. Segneri, afin de s'y instruire du probabilisme), Concina écrivit son ouvrage le plus retentissant, connu sous le nom de *Storia del probabilismo*, mais dont le titre exact est *Della storia del probabilismo e del rigorismo dissertazioni teologiche, morali e critiche...* (Les circonstances détaillées de la publication dans l'art. cité, col. 681-682.) L'ouvrage, dédié au cardinal Nerio Corsini, comprend deux tomes parus à Lucques en 1743. Il est écrit en langue vulgaire, comme on voit, l'un des buts de l'auteur étant d'intéresser le public à la querelle; voir t. i, p. 2. Sans être proprement une histoire du probabilisme, l'ouvrage contient nombre d'informations historiques et demeure l'un des travaux importants sur la matière. Il est de plus un écrit de circonstance et porte un caractère polémique, Concina répondant à des attaques dont il n'eut pas l'initiative. Mais il est aussi un livre de doctrine où la position de l'auteur est nettement dessinée. D'où l'intérêt multiple de l'ouvrage, écrit d'un style animé et limpide à la fois. Concina eut à se défendre d'avoir imité Pascal, comme le lui reprochaient ses adversaires, sentant la force de ce nouveau coup.

Après la dédicace, la préface et un avis au lecteur (où Concina raconte comment il en vint à écrire son livre), la première des cinq dissertations, t. i, p. 1-306, est un historique du probabilisme, divisé selon les périodes suivantes : de 1577 à 1620, naissance et humbles commencements; de 1620 à 1656, progrès; de 1656 à 1690, décadence; de 1690 à 1743, la décadence extrême et dernière. Nombre de pages sont anecdotiques, et plusieurs franchement amusantes : la querelle du jeûne, p. 241-246; le nom qu'on lui a trouvé de *carriolaro* ou ramasseur de poubelles, p. 299. Concina proteste avec force contre cette tactique des adversaires d'appeler janséniste quiconque les a réfutés. Il démontre que les saints Pères sont des maîtres en matière de morale non moins que de dogmes. En passant, il se défend contre les injures ou calomnies dont il a été l'objet. — La II^e dissertation, t. i, p. 307-572, roule sur les deux premières lettres de Segneri et contient un historique détaillé de l'affaire Gonzalez. La critique serre de près le texte de l'adversaire, à qui Concina joint Terillus. Il est difficile, après un si grand nombre d'écrits, que ces réfutations apportent du nouveau. Tant de dialectique et d'entrain risque même d'être de peu d'effet quand on sait que le probabilisme procède avant tout d'un esprit plus résistant que les thèses ou les arguments dont il s'entoure. Un appendice, p. 573-682, termine ce t. i; l'auteur y a consigné des réflexions diverses, dont les plus notables sont aux c. iv-vi, sur l'ignorance. P. 627 sq.

Au t. ii, la III^e dissertation, p. 1-256, examine la III^e lettre de Segneri et constitue de ce chef une étude doctrinale sur maints éléments du probabilisme; Terillus y est de nouveau pris à partie, avec des auteurs plus récents. Les décrets d'Alexandre VII et d'Inno-

cent XI y sont appréciés. On remarquera dans cette dissertation le c. vii, p. 162-167, où Concina donne, s'inspirant d'ailleurs de Camargo (voir col. 544), un bref aperçu d'ensemble de la *probabilistica machinatione*. — La IV^e dissertation, p. 257-332, explique la véritable et sainte rigueur de la morale chrétienne, comparée aux relâchements de quelques casuistes modernes. On y peut voir à découvert l'inspiration propre de Concina. Il touche cette fois et dénonce l'esprit même du probabilisme. — Enfin, la V^e dissertation, p. 333-504, examine diverses propositions, les unes taxées de rigorisme, les autres de laxisme. Concina y explique clairement que ces noms de rigoriste et de tutoriste lui sont attribués par ses adversaires et pour le discréditer (exactement comme le nom de probabiliste fut créé avec une signification péjorative); il ne les accepte pas et l'on voit ailleurs qu'il prend pour lui le titre d'antiprobabiliste. Fausse rigueur, dit Concina, celle qu'on nous reproche; comme fausse bénignité, celle dont vous vous flattez. Il y a dans cette dissertation une vraie campagne contre les confessions faciles, avec des passages d'une belle et grave éloquence, à rapprocher de certaines pages des *Provinciales*, par exemple, c. v, p. 484-486. En appendice du t. II, Concina a inséré une dissertation apologétique relative aux querelles d'où est sorti le présent ouvrage.

La doctrine de Concina se rencontre avec les thèses communes aux antiprobabilistes. Par ailleurs, il se défend, on vient de le voir, de jansénisme, de rigorisme, de tutorisme. De fait, il ne mérite pas la réputation redoutable que lui ont créée ses adversaires, théologiens prompts à juger rigueur ce qui n'est qu'un juste sentiment du sérieux de la vie chrétienne. Des protestations dont sont faites les dissertations IV et V, il y a beaucoup plus à retenir qu'à blâmer. A-t-il tort de dénoncer la contradiction des livres spirituels et des livres de morale, ceux-là exhortant à la vertu, ceux-ci acharnés à diminuer les péchés? Il réagit contre l'idée d'une vie chrétienne savamment conciliée avec tous les plaisirs du monde, et contre l'abus qu'on a fait de la différence des séculiers et des religieux, des préceptes et des conseils. Il répand une belle et traditionnelle lumière doctrinale sur ces questions où les modernes, dit-il, ont créé des équivoques et mis de la confusion. Tout au plus observerait-on de sa part une insistance sur la difficulté du salut; de même, tout en permettant les divertissements, etc. (il est plus humain ici que Bossuet), il soulignerait à l'excès le danger qu'ils représentent pour la vie chrétienne. Mais, quand il explique en quoi consiste la suavité du joug chrétien, non point affaiblissement de l'obligation, mais effet de la grâce et des vertus, n'a-t-il pas de nouveau mille fois raison? Sur des questions plus précises et délicates, comme celle de l'ignorance, sa doctrine se garde de l'excès janséniste : Concina déclare nettement fausse la thèse que l'ignorance invincible du droit naturel n'excuse pas de la faute, t. I, p. 634-635; sur la réalité ou non d'une telle ignorance, il s'explique aussi en des termes très loyaux, le conduisant à une solution qui est sagesse. *Ibid.* Un seul point nous a paru franchement contestable en sa doctrine : s'il consent que l'ignorance invincible excuse, il refuse énergiquement que l'acte commis en ces conditions puisse être méritoire, t. I, p. 464-467, 646; l'appui qu'il prend alors sur saint Thomas n'est pas fondé. Nous ne croyons pas non plus que son opinion soit traditionnelle dans l'école thomiste. Nous touchons ici à un cas de « sévérité »; mais c'est à quoi se réduit cette intolérable rigueur communément imputée à Concina, moins sur la foi de ses textes que de la renommée. On voudra donc bien, une fois de plus, à propos de cet auteur, rectifier le sens des mots de rigorisme et de tutorisme si quelquefois on tient encore à les lui appliquer.

2^e Réactions provoquées. — L'ouvrage connu un grand succès et provoqua de l'émotion. Des approbations vinrent à l'auteur de toutes parts, dont témoignent quelques-unes des lettres recueillies en appendice de l'ouvrage de D. Sandelli (= V.-D. Fassini, O. P.), *De Danielis Concinae vita et scriptis commentarius*, Brescia, 1767 (ce récit, écrit à la louange de Concina, fournit l'information détaillée d'un contemporain sur toutes les affaires où fut mêlé le fameux théologien); le pape Benoît XIV lui-même fit exprimer à l'auteur sa satisfaction. Mais, d'autre part, comme bien l'on pense, il se leva contre cette *Storia* une légion d'adversaires, qui amenèrent Concina à se défendre et à reprendre la plume. D'où un nouveau et considérable dossier en cette querelle du probabilisme, comparable à celui qu'avaient inauguré les *Provinciales*, près d'un siècle plus tôt. (Les pièces recensées dans l'art. CONCINA, col. 683 sq.) Se liguant contre Concina avec le P. San Vitale, jésuite, son premier attaquant et qui sera le plus obstiné malgré ses déboires et son grand âge, d'autres jésuites, les PP. Ghezzi, Zaccaria, Lecchi, Bovio, Richelmi, Gagna, sans compter l'auteur mal identifié de l'odieux libelle *Ritrattazione solenne...*, où sont impudemment poussés à l'extrême les plus indignes procédés de controverse; cf. art. cité, col. 689-690. On écrivit des justifications des auteurs attaqués dans la *Storia*, on feignit de produire des suppléments à l'ouvrage, on imagina des lettres et des dialogues, on publia des avertissements : toutes les formes de ce genre littéraire, avec les variations ordinaires de style, du doucereux au violent, du plaisant à l'injurieux. Des querelles voisines se greffèrent sur celle-là, dont celle des « mamillaires », ainsi nommés par allusion à un cas de conscience posé par le jésuite vénitien Benzi. Le bruit s'en répandit en France, où le dominicain François Du Four traduisait en une langue châtiée et dans un style de salon l'un des écrits de guerre de Concina, *Les quatre paradoxes*, Avignon, 1751. Peu à prendre en cette multitude d'écrits pour l'historien des doctrines. Il faut seulement noter cette coalition d'écrivains jésuites, défenseurs à tout prix du probabilisme contre l'antiprobabilisme que représente un dominicain : la lutte doctrinale devient ici celle des deux ordres entre eux; ils n'avaient plus été aussi bruyamment aux prises depuis les grandes disputes de la grâce. Bientôt s'adjoignent à Concina quelques-uns de ses confrères, comme lui appartenant à la congrégation réformée du bienheureux Jacques Salomon à Venise, et notamment Patuzzi, que nous verrons bientôt en lutte avec un plus insigne adversaire. Il intervint dès l'abord à l'occasion d'un nouvel écrit du P. San Vitale, auquel il opposa les *Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste...*, Trente, 1751, qui devaient se multiplier jusqu'à remplir six volumes. Des informations historiques et des documents y sont rassemblés, qui les rendent précieux (nous en avons fait usage ci-dessus, comme on l'a vu). Concina de son côté recueillait des pièces qu'il inséra dans sa *Difesa della Compagnia di Gesù*, publiée après sa mort à Venise, en 1767. L'établissement de ces documentations historiques fut peut-être l'effet le plus heureux de ces quelque vingt ans de littérature polémique. De la *Difesa...* parut à Venise, en 1769, une édition latine. *Vindicie Societatis Jesu...*, contenant sept documents supplémentaires, les uns sur l'affaire Gonzalez, les autres relatifs à Concina lui-même, à ses démêlés avec la Compagnie comme à ses rapports avec le Saint-Siège.

Car le Saint-Siège n'a pu manquer d'exprimer son sentiment sur des matières aussi violemment débattues. Quelques pièces seulement de la polémique tombèrent sous la prohibition de l'Index. Voir Reusch, *Index*, p. 816 sq. La *Storia*, qui fut dénoncée, demeura indemne de condamnation. A travers les péripéties et

les incidents de toute l'affaire, dont on trouve un récit bien informé à l'art. CONCINA, il semble que la faveur de Benoît XIV soit pour Concina, qu'il encourage, qu'il défend, en public et en privé. On remarquera notamment avec quel soin le pape, qui avait interdit tout nouvel écrit entre Concina, San Vitale et Ghezzi, fit savoir que la défense ne concernait rien d'autre et qu'il n'était pas du tout interdit à Concina ni aux dominicains en général « d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabilisme comme la plus plausible et la plus sûre ». Sandelli, *op. cit.*, p. 58. D'illustres personnages de la cour romaine témoignèrent à Concina leur sympathie ou même leur amitié. Art. CONCINA, col. 702-705. Par ailleurs, le pape n'entend point entrer dans la querelle et prendre parti pour l'un contre l'autre; cf. *Correspondance de Benoît XIV*, éd. E. de Heeckeren, t. I, Paris, 1912, p. 50; il juge sans indulgence les excès où put verser Concina au cours de ses polémiques contre les jésuites, *ibid.*, t. II, p. 157, 162, 482, et il redouterait même de la part de cet auteur une interprétation forcée des doctrines du Saint-Siège sur tel point de morale, par exemple le prêt à intérêt. *Ibid.*, t. I, p. 244. Il reste que dans l'ensemble la campagne de Concina et la doctrine qu'il représente semblent répondre aux vœux et aux préoccupations de Benoît XIV, tels que le témoigne une lettre privée de ce pontife, du 26 avril 1743 : « ... Nous dirons à Votre Éminence que la morale chrétienne est en très mauvais état par le grand relâchement qui s'est introduit dans les opinions, et nous pouvons l'assurer que ce qu'il y a de mieux parmi les jésuites en convient et qu'on a fait tort à plusieurs d'entre eux de les regarder comme des auteurs de mauvaises maximes. On a rendu inutile la condamnation que nos prédécesseurs ont faite de diverses propositions en donnant à ces propositions des interprétations forcées. On a trouvé le moyen d'accommoder ensemble l'assistance à la messe et aux assemblées mondaines, la fréquentation des sacrements et celle des dames, et cela parce que les confesseurs ne suivent pas les vraies maximes touchant l'occasion prochaine, laquelle ne consiste pas, comme le sait bien Votre Éminence, dans les actes extérieurs et consommés, mais encore dans les actes intérieurs et de simple désir. » *Ibid.*, t. I, p. 50. On peut donc penser, et nous le verrons confirmé plus bas, que persistaient alors à Rome les sentiments dont Innocent XI avait été le représentant. Pas plus à la date où nous sommes qu'au siècle précédent, le probabilisme n'a le droit d'invoquer pour soi les faveurs pontificales. Il s'est défendu et perpétué de sa propre initiative, par ses seuls moyens, sous son exclusive responsabilité. Ce nouvel épisode de la querelle marque une appropriation croissante du probabilisme de la part de la Compagnie de Jésus. La disjonction introduite à grand-peine par Gonzalez entre le système et celle-ci, dont l'effet a quelque peu subsisté après lui, quoique en des conditions toujours précaires, ne semble plus guère promise à de longs et paisibles espoirs.

3° La « *Theologia christiana* » de Concina. — La *Storia* était un type original d'ouvrage, inspiré à Concina par les circonstances. Tandis qu'il l'écrivait, il avait commencé déjà un monumental ouvrage d'un type beaucoup plus répandu, une théologie morale à la mode du temps, mais où il entendait précisément rectifier les solutions déviées de la récente casuistique. Les luttes que nous avons dites n'empêchèrent point l'étonnant écrivain de publier dès 1749 sa *Theologia christiana dogmatico-moralis*, dont les douze tomes in-4° étaient terminés en 1751. Le plan s'en distribue à la façon devenue commune : le Décalogue, les préceptes de l'Église, la justice et le droit, les sacrements, les bénéfices, la simonie, les censures, les vices et les

péchés, les vertus opposées, les sept béatitudes. Aucun souci, on le voit, de ramener la théologie morale à son ordonnance classique; le mot de dogmatique dans le titre fait allusion aux fondements sur lesquels Concina entend établir sa morale; mais, sur chacune des matières étudiées, une multitude de problèmes pratiques d'obligation et de licéité, où Concina donne ses solutions. En somme, une sorte de contre-casuistique, dont le détail ne le cède en rien aux modèles du genre. Il n'est guère aisé d'apprécier infailliblement celle-ci. Nous ne ferions pas difficulté d'avouer que, sur tel ou tel point, Concina est plus exigeant que de raison, ou plutôt qu'il est permis de juger autrement que lui. Il est en réaction, ne l'oublions pas, contre des abus certains, d'où le risque d'excéder en sens contraire. Mais la réputation générale de rigueur dont il jouit n'est méritée que comparativement; il est plus rigoureux que la masse des casuistes, mais en soi il n'est qu'un moraliste pénétré de la gravité de la vie chrétienne. Il est du reste remarquable que, dans la polémique à laquelle donne lieu à son tour la *Theologia christiana*, et dont on lira les détails et l'imbroglio à l'article CONCINA, col. 692-694, on reprocha violemment à l'auteur ses attributions aux moralistes jésuites de propositions relâchées, mais on ne lui fit grief à lui-même d'aucune outrance opposée. Quant au système moral de Concina, nous le retrouvons, cette fois sous les formes didactiques, dans l'*Apparatus* qui, dans sa pensée, sert d'introduction au corps de son ouvrage. Au t. II de cette sorte de méthodologie, l'auteur revient tout au long sur le probabilisme, et l'on y peut voir la même doctrine que nous avons dégagée de la *Storia*, sur les points notamment qui ont été mentionnés. La différence de Concina et des moralistes jansénistes est plus que jamais manifeste. Il développe en effet des énoncés comme ceux-ci :

Licetum est sequi opinionem minus tutam evidentem probabiliorum adversus tutiorem pro lege minus probabilem. Licetum est amplecti opinionem evidentem probabiliorum ex gravibus momentis pro libertate, relicta minus probabiliori tutiore pro lege. Ad licite operandum sufficit dictamen vere probabile seu moraliter certum, juxta SS. Thomam, Antoninum, aliosque communiter tam antiquos quam recentes antiprobabilistas. *App.*, t. II, l. III, diss. X, c. I et II.

En réalité, Concina perpétue en un temps qui a voulu s'en détacher l'une des règles traditionnelles de la morale chrétienne.

La *Theologia christiana* était dédiée à Benoît XIV. De ce pape, Concina a consigné dans l'*Apparatus*, t. I, c. XVIII, un grand nombre de constitutions relatives à la morale. Il reproduit aussi une lettre italienne écrite, dit-il, de la propre main du souverain pontife, le 26 juin 1749, aux patriarches, archevêques et évêques, sur la préparation de l'année sainte. *Ibid.*, t. II, l. III, diss. III, c. VIII. Benoît XIV y donne des avertissements relatifs à la confession où, après avoir cité le préambule du décret d'Alexandre VII, il écrit ces lignes remarquables et dont l'intention échappe aux chicanes textuelles :

Sans entrer dans aucun détail particulier ni dans les questions inextricables qu'on peut soulever sur le crédit des auteurs et de leurs doctrines, nous nous contenterons de dire que le bon confesseur, dans les matières douteuses, ne doit pas se fier à son opinion privée; mais, avant de répondre, qu'il ne se contente pas de voir un seul livre, mais qu'il consulte entre les livres les plus respectables; ensuite, qu'il prenne le parti qu'il verra plus appuyé par la raison et par l'autorité. Ainsi nous expliquons-nous dans notre encyclique sur les usures (la CXLIII^e lettre dans le t. I de notre *Bullaire*, § 81 : *Suis privatis opinionibus ne nimis adherent, sed priusquam responsum reddant plures scriptores examinent qui magis inter ceteros praeferantur, deinde eas partes suscipiant quas tum ratione tum auctoritate plane confirmatas intelligent*). Nous le répétons maintenant, la maxime ne

devant pas être restreinte à la seule matière de l'usure, mais être étendue à toute autre chose appartenant au for sacramental et aux règles de la conscience.

Ce pape eut l'occasion de montrer à Concina combien il avait agréé l'hommage de son livre, parmi les difficultés que suscitèrent à l'auteur ses anciens adversaires, renforcés notamment du P. Nocetti, S. J. Cf. art. CONCINA, *loc. cit.* Aux côtés du maître dominicain vint se mettre alors l'un de ses confrères, le P. Dinelli, qui écrivit des *Epistolæ ad Nocetium*. Concina mourut à Venise le 21 février 1756.

4° Les successeurs de Concina. — L'impulsion vigoureuse donnée par lui à l'antiprobabilisme ne devait point décliner de sitôt. A peine publiée sa *Theologia christiana* était sortie du même couvent vénitien la somme de l'enseignement qu'y donnait un de ses confrères, Fulgence Cuniliati, une *Universa theologiae moralis accurata complexio instituendis candidatis accommodata*, Venise, 1752, souvent rééditée. Sur le type des théologies morales du temps, avec un souci doctrinal peu accusé, l'ouvrage représente sur les questions de la conscience les thèses de l'antiprobabilisme. Il atteste l'activité et la cohésion du groupe dont Concina fut le grand personnage. Un cadet de celui-ci, J.-V. Patuzzi, a pris une part importante, nous l'avons dit, aux controverses en cours. Il devait bientôt intervenir en son propre nom, avec des ouvrages qui prennent la suite des publications de Concina. Il donne en deux tomes à Venise, en 1758, un *Trattato della regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni...*, destinée, comme la *Storia*, à un public étendu. La doctrine est exactement celle de Concina. Il n'y manque pas non plus une partie historique, très abondamment documentée. Ouvrage de critique, dans l'ensemble, plus que de construction, mais, en ce genre, tout à fait raisonnable. Nouvelle publication trois ans plus tard, en 1761, à Venise, sous le pseudonyme habituel d'Eusebio Eraniste et sous la forme cette fois de *Lettere ad un ministro di Stato sopra le morali dottrine de' moderni casisti e i gravissimi danni che ne risultano al pubblico bene, alla società civile e ai diritti, autorità e sicurezza dei sovrani*, douze lettres intéressant la suite des polémiques de Concina. Patuzzi, qui s'y était déjà employé dans l'ouvrage précédent, relève en celui-ci nombre de propositions relâchées prises des casuistes : il est remarquable que la très grande part des auteurs incriminés appartient au XVII^e siècle. Et la cause n'en est pas l'imitation de Pascal, de laquelle à son tour Patuzzi se défend, mais le déclin certain de la casuistique folle des premiers créateurs du genre. Vient enfin l'ouvrage didactique, fruit de l'enseignement, le troisième en dix ans qui sort du même couvent réformé de Venise, l'*Ethica christiana sive theologia moralis*. Elle paraît à Bassano-Venise, en 1760, en trois tomes in-folio; elle est rééditée en 1770 et mise en *Compendium* en 1783. Le plan général, comme le titre lui-même, rappelle de fort près l'ouvrage similaire de Concina, dont il semble que l'influence ait fortement marqué Patuzzi. Les exposés se partagent en *Doctrina* et *Consecraria*, celle-là se réclamant de saint Thomas et introduisant un peu de levain en cette masse de cas; ceux-ci se référant aux discussions du temps et réagissant contre le relâchement. Il faudrait redire des solutions de Patuzzi ce que nous avons dit de Concina : morale grave, certes, mais non rigoriste ni impraticable aux chrétiens. Nous le verrons à découvert dans les écrits les plus notoires de Patuzzi, dus à la controverse qui le mit aux prises avec saint Alphonse de Liguori.

Au terme de ce paragraphe, il n'est pas hors de propos de citer l'extrait d'une lettre envoyée à l'ordre des frères prêcheurs par le maître général Thomas de Boxadors, le 30 avril 1757, nouveau témoignage officiel du même esprit que nous observons en cette école

théologique depuis 1656, et que Patuzzi comme Concina illustre vers ce temps :

Non enim ferendum est ut quum habeant divino beneficio domi quem sequantur morales scientie Magistram... hanc [doctrinam] temere deserant et committant sua culpa ut cum sua aliorumque perniciem in alterutram fortasse partem imprudentes declinent, ut aut christianam vivendi severitatem ab evangelica et ecclesiastica institutione revocent ad consuetudinis libertatem licentiamque sentiendi; aut immoderate praeceptorum acerbitate homines a cultu virtutis absterreant. Dans *Miscellanea dominicana*, Rome, 1923, p. 162.

Sur la matière du présent paragraphe, une information documentée dans Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 303 sq. cf. p. 314-315.

V. SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. Dans le même temps où se produisent les ouvrages et les controverses que nous venons de dire, méditait de son côté sur ces questions de morale le fondateur d'une récente congrégation de missionnaires des campagnes, lui-même consacré à ce ministère et préoccupé de la sage administration de la pénitence, saint Alphonse de Liguori. Après une première et brève adhésion au probabilisme, bientôt abandonné comme doctrine rigide et malaisément applicable, vint chez lui une période probabiliste dont témoignent les premières éditions de la *Théologie morale*, 1748, sq. (qui ne fut d'abord, on le sait, que la *Medulla* de Busenbaum annotée) et deux *Dissertationes* de 1749 et 1755. Cette période ne fut d'ailleurs pas exempte d'hésitations et de tâtonnements. Voir les titres et les informations plus détaillées, art. ALPHONSE DE LIGUORI (*Saint*), t. I, col. 906-920; voir aussi la biographie classique du P. Berthe, *Saint Alphonse de Liguori*, t. I, Paris, 1906, p. 477 sq.; et F. Delerue, *Le système moral de saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Église*, Saint-Étienne, 1929, passim.

En 1761, dans la cinquième édition de son *Istruzione e Pratica*, c. I, p. 3, n. 30 et 32, apparaît une nouvelle attitude où est exclu l'usage de l'opinion moins probable. Saint Alphonse est dès lors entré dans la voie où il demeurera jusqu'à sa mort (1787) et selon laquelle il procède à l'élaboration du système auquel son nom est resté attaché. Notre étude peut négliger les écrits antérieurs à 1761, et parce qu'ils n'intéressent pas la pensée définitive du saint, et parce qu'ils ne font que représenter le probabilisme connu. Leur examen relève d'une biographie doctrinale de saint Alphonse, qui n'est pas notre objet. Nous retenons pour l'exposer ici et l'apprécier la doctrine définitivement adoptée et défendue par saint Alphonse; ensuite, nous considérons la destinée et l'autorité de cette doctrine.

I. LA DOCTRINE MORALE DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — La brève indication de l'*Istruzione e pratica* est bientôt suivie, en 1762, d'une dissertation circulaire, qui restera un document capital de la pensée alphonssienne : *Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile*.

Son objet d'ailleurs est beaucoup moins de combattre le probabilisme, dont cependant n'est plus admise la thèse favorable à la moins probable, que d'éliminer le rigorisme, ainsi que parle l'auteur. Aussi les attaques lui vinrent-elles de ce côté; ce n'était pas la première fois : on avait déjà dénoncé comme trop bénigne la deuxième édition de la *Théologie morale*; cf. Berthe, *op. cit.*, t. I, p. 544 sq. Après la lettre d'un religieux anonyme parvenue à l'auteur de la dissertation, en 1764, un opuscule de J.-V. Patuzzi, dissimulé sous le nom d'Adolfo Dositeo, intitulé *La causa del probabilismo richiamata all' esame da Monsignor D. Alfonso de Liguori e convinta novellamente di falsità* (le P. de Liguori était devenu évêque de Sainte-Agathe-Goths, le 11 juillet 1762). Ce fut dès lors entre les deux adversaires un échange d'écrits et, de la part de

saint Alphonse, un souci de défendre son opinion contre les critiques entendues. Titres et dates, art. cité, col. 911; Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 153 sq.; Delerue, *op. cit.*, p. 50 sq. (Il faut protester contre le ton de ces auteurs à l'endroit de Patuzzi. S'il est coupable de quelques fanfaronnades, sa doctrine est sérieuse, et l'opposition qu'il fit à saint Alphonse digne d'être prise en considération.) Cette controverse a notablement contribué à l'élaboration et à la justification du système alphonisien. Elle aura donc l'avantage de mettre en relief les traits caractéristiques de cette théologie morale.

Rien n'est plus débattu en cette querelle que l'obligation de la loi douteuse. La solution négative que saint Alphonse avait adoptée dès le début semble être allée se confirmant à mesure que les arguments s'échangeaient, jusqu'à devenir le principe majeur et typique de son système moral. Nous avons signalé chez Suarez, col. 473, l'origine absolument première de cette solution; nos auteurs ont perdu de vue ce lointain précédent, et Patuzzi se contente de remonter jusqu'à Segneri et Terillus; il est certain en tout cas que saint Alphonse a trouvé l'idée dans le probabilisme en cours, où il l'emprunte. Patuzzi la lui reproche de toutes les manières. Vous confondez, dit-il à son adversaire, la promulgation nécessaire et suffisante de la loi avec la connaissance privée de la même loi. *La causa...*, p. 17. Vous rajoutez indûment à la qualité d'opinion une loi au sujet de laquelle on doute, avec des raisons à peu près égales dans les deux sens. *Ibid.*, c. III. Vous raisonnez mal quand vous niez que de la loi douteuse puisse résulter une obligation certaine. *Ibid.*, c. IV. Vous identifiez sans raison le doute dû au conflit de deux opinions équivalentes avec l'ignorance invincible. *Ibid.*, c. V. Et, comme l'auteur de la dissertation avait invoqué en sa faveur saint Thomas d'Aquin, Patuzzi lui rétorque: « Incroyable, monseigneur, est le grand abus que vous faites de la doctrine angélique de saint Thomas, sans malice, je veux le croire, et par simple prévention en faveur de la sentence adoptée par vous, laquelle vous occupe tout l'esprit et vous fait entrevoir ce qui jamais ne fut enseigné par le saint docteur, cependant que vous ne remarquez pas ses sentiments véritables exprimés par ailleurs avec une entière clarté. » *Ibid.*, p. 69. — Que répond saint Alphonse à la critique capitale de Patuzzi? En substance ceci: « Il est certainement contradictoire de dire que la loi, probablement existante et probablement non existante, est certainement inexistante; mais il n'est pas contradictoire de dire que la loi est probablement existante et certainement non obligante, pour la raison que l'opinion contraire (savoir qu'elle n'existe pas) est, elle aussi, probable, puisqu'alors, n'étant pas suffisamment promulguée, elle n'induit pas obligation. » *Difesa della dissertazione*, 1765, *Opere*, t. XXXVIII, Venise, 1834, p. 152. Où l'on passe, comme il est manifeste, d'un doute sur l'existence à une certitude de la non-obligation, sans que soit invoqué de l'un à l'autre aucun moyen terme; au lieu que, pour Patuzzi, un doute sur l'existence emporte du même coup un doute rigoureusement égal sur l'obligation. Comme il avait dit naguère dans son *Trattato*, t. I, p. 234, au sujet des partisans de la loi douteuse non obligante: « Ils devraient plutôt proposer leur principe comme ceci: « Quand il y a des opinions probables dans l'un et dans l'autre sens, sur la question de savoir si la loi s'étend à commander ou à défendre quelque action, la loi certainement ne s'y étend pas. » Et ils verraient alors sur-le-champ la fausseté et le ridicule d'un principe qu'ils chantent sur tous les tons. » — Aucun des deux adversaires ne convainquit l'autre, mais saint Alphonse, nous l'avons dit, ne fit que s'approprier de plus en plus le principe litigieux. Patuzzi mourait en 1769. Deux autres écrivains entrèrent après lui dans la même querelle et dans le même sens, l'un en 1769, l'autre en 1774;

d'où nouveaux écrits de saint Alphonse. Sur ces événements et les autres difficultés rencontrées par ce dernier, voir l'art. cité; Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 270 sq., 330 sq.; Delerue, *op. cit.*, p. 54 sq.

En 1767, dans la sixième édition de la *Théologie morale*, paraissait pour la première fois la dissertation sur le système moral, remaniement des écrits de controverse et fruit de ces quelques années de discussion. Avec des additions et des amendements, elle figurera dans la huitième édition (1779), l'édition définitive, où l'ancienne dissertation, selon l'avis d'un admirateur du saint, atteint sa perfection et constitue « le chef-d'œuvre de saint Alphonse comme théologien moraliste ». Delerue, *op. cit.*, p. 73. Nous serons donc entièrement équitable en exposant et en appréciant d'après elle le système alphonisien.

Il concerne le choix des opinions et l'usage de la probabilité, selon le sens fâcheusement restreint qu'a pris le mot de « système moral » dans la théologie moderne. On se tromperait du tout au tout en cherchant ici une doctrine morale complète et ordonnée: saint Alphonse se garde bien d'y prétendre, n'ayant souci, dit-il par un raisonnement curieux, que du salut de son lecteur et de celui des âmes. Le relief privilégié ainsi reconnu aux questions de la conscience consacre ce déplacement de la théologie morale que nous avons ci-dessus critiqué, lors de ses premières manifestations. Ainsi entendu, le système alphonisien tient en trois propositions.

La première exprime le probabiliorisme de l'auteur:

Si opinio quæ stat pro lege videtur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur. *Theol. mor.*, I, I, tr. I, c. III, n. 51. (Nous citons d'après l'édition Gaudé, Rome, 1905 sq.)

Elle est demeurée étrangère aux difficultés suscitées à l'auteur de son vivant; il se trouve qu'on en disputa plus tard, comme nous dirons. La prenant comme elle se présente, elle définit la correction que s'est imposée à lui-même saint Alphonse par rapport à ses préférences antérieures, et elle mesure l'écart qui le sépare du probabilisme. L'opinion moins probable certainement connue comme telle n'est plus pour l'auteur une règle légitime de conduite.

Les deux autres propositions intéressent les cas où sont en conflit deux opinions également probables. En voici l'énoncé essentiel:

Dico secundo quod, si opinio quæ stat pro libertate est tantum probabilis vel æque probabilis ac altera quæ stat pro lege, nec etiam ipsam quis sequi potest, eo quod sit probabilis. Nam ad licite operandum sola non sufficit probabilitas; sed requiritur moralis certitudo de honestate actionis... Propterea falsum reputo effatum illud commune inter probabilistas, nimirum: Qui probabiliter agit, prudenter agit. *Ibid.*, n. 55.

Dico tertio quod, duabus æque probabilibus opinionibus concurrentibus, quamvis opinio minus tuta teneri non possit quoniam, ut diximus, sola probabilitas (nota, sola probabilitas) haud firmum præbet fundamentum ad licite operandum; tamen opinio illa quæ stat pro libertate, cum æquali potius probabilitate ac opposita quæ stat pro lege, grave quidem immittit dubium an existat lex quæ actionem prohibeat ac proinde sufficienter promulgata minime dici potest; ideoque dum eo casu promulgata non est, nequit obligare; tanto magis quod lex incerta non potest certam obligationem inducere. Et hæc est sententia D. Thomæ quam ego sequor et quæ certa mihi apparet etc. *Ibid.*, n. 56.

Par cette façon d'amener et d'énoncer sa solution, saint Alphonse donne tout le relief possible au principe réflexe, par la vertu duquel exclusivement sera dite bonne une action qui, sans lui, on le proclame, eût été jugée illégitime. Et ce principe est à son tour expressément déclaré, et c'est qu'« une loi dont on doute si elle interdit ou non une action n'oblige pas, n'étant point promulguée quant au cas dont précisément on doute ». Nous revenons donc à la position qui

a si fort scandalise et qu'a si fort combattue Patuzzi. Le principal soin de saint Alphonse, dans la suite de ses explications, est de défendre et de justifier son principe, à l'encontre des arguments de son adversaire. Nous ne mettons pas en question que la promulgation soit de la raison même de la loi, et il est bien entendu que non promulguée une loi est dépourvue de toute vertu obligatoire. Il nous paraît moins évident à première vue qu'un doute conçu au sujet d'une loi doive équivaloir au défaut de promulgation de cette loi. Telle est pourtant l'affirmation de saint Alphonse : il ne considère pas le cas où, de la part du législateur, la loi eût été mal promulguée, telle qu'on dût la considérer comme n'étant pas promulguée du tout ; mais, quelle que soit sa promulgation effective, et celle-ci étant même supposée irréprochable, il tient qu'un doute conçu par le sujet relativement à la loi, et il s'agit, on l'entend bien, d'un doute sincère, impuissance de s'assurer de la prohibition portée par la loi, il tient que ce doute a la vertu d'assimiler la loi à une loi non promulguée et donc non obligante. Au point que l'auteur étend son principe aux cas où le sujet doute, non pas même de la promulgation de la loi et de son existence, mais de la dépendance d'une action particulière par rapport à une loi dont il sait sans le moindre doute qu'elle est promulguée ; saint Alphonse estime qu'alors, relativement à cette action particulière, la loi n'est pas promulguée et qu'on demeure libre. Il ajoute enfin que le principe ainsi établi s'entend de la loi naturelle comme de la loi positive.

Ne cherchons pas au nom de quel moyen terme est opérée cette identification du doute et de la loi non promulguée. On ne le trouverait pas plus ici que dans les réponses faites à Patuzzi. Cette identification fut dès l'abord et elle est demeurée pour saint Alphonse une évidence que rien n'a dissipée. Qu'elle se soit imposée à son esprit avec cette force, on ne le comprend que moyennant une certaine conception de la loi, sous-jacente à cette affirmation. Dire que quiconque doute de la loi échappe de ce fait à l'obligation de la loi procède de cette pensée première que la connaissance qu'on en prend fonde l'obligation de la loi. Mais, s'il est établi par ailleurs que la connaissance n'est qu'une condition de l'obligation de la loi, dont la valeur obligatoire est d'ores et déjà fondée, en ce cas et le pré-supposé alphonisien et le système qui en procède se trouvent singulièrement menacés. Or, on se persuadera que le rôle de la connaissance est non de fonder la valeur obligatoire de la loi, mais de réaliser chez le sujet une condition de son application, si l'on veut bien considérer que la promulgation de la loi est une réalité absolument distincte de la connaissance que le sujet en prend. La promulgation, acte du législateur, est un caractère objectif de la loi, antérieure à la connaissance du sujet et indépendante d'elle, tout en s'adressant à elle. Dès qu'elle est posée, la loi oblige. Il est bien vrai qu'étant promulguée et revêtue de sa force obligatoire une loi n'atteint un sujet que moyennant la connaissance qu'en prend celui-ci, et c'est pourquoi un sujet ignorant invinciblement une loi dûment promulguée ne portera pas en conscience la responsabilité de l'avoir enfreinte ; en ce cas, la distinction que nous rappelons et que saint Alphonse n'a point faite est sans conséquence pratique ; lui et nous en jugeons tout pareillement. Mais la distinction prend son importance précisément dans le cas du doute. Car douter d'une loi qui a force obligatoire avant d'être connue du sujet, ou bien d'une loi qui contracte sa force obligatoire dans la connaissance qu'en prend le sujet, n'est-ce pas s'orienter vers deux attitudes nettement différentes ? Dans le second cas, on dira que l'obligation de la loi est mal assurée, exactement comme la connaissance même, et, parce qu'on est fort

exigeant vis-à-vis des titres obligatoires de la loi, on résoudra cette incertitude dans le sens de la non-obligation, assimilant le doute (par une nouvelle et surprenante identification, mais héritée, elle aussi, de Suarez) à l'ignorance invincible. Dans le premier cas, on en demeure à ce qui est : savoir que l'on doute d'une loi dont on sait que la force obligatoire ne dépend pas de la connaissance qu'on en prend ; dans ce doute même, qui est le fait du sujet, encore une fois, et non du législateur, sur qui nous ne pouvons tout de même transporter et à qui nous ne pouvons faire subir les infirmités qui sont celles de notre connaissance, dans ce doute il se peut que la loi existe, dûment promulguée. A partir de là, courra-t-on le risque d'offenser la loi ? Mais comment le doute conçu à son propos conférerait-il ce droit ? A moins que le législateur ne l'ait spécifié, auquel cas la situation est tout autre, le doute laisse entières la loi et son obligation, si elle existe. Dès lors, il n'y a qu'une issue, et c'est qu'on agisse au plus sûr. Une fois reconnue l'analyse élémentaire que nous venons de rappeler, aucune autre conduite n'est justifiable. Bien plus, loin que le doute soustraie à la loi, on le considérera comme la notification à l'esprit d'une réalité possible, qu'on eût sans cela méconnue, mais à laquelle désormais on prendra garde. Le doute est une suppléance de la connaissance certaine, grâce à quoi, quand même celle-ci ne nous est pas donnée, nous évitons de porter atteinte à l'ordre des choses, dont la loi est l'expression.

Nous rappelons à dessein cette idée médiévale du doute tenu, non pour une libération, mais comme une sauvegarde. Elle nous permet de découvrir aussitôt le malentendu foncier d'où procèdent en dernier ressort les deux solutions divergentes que nous venons de dire. L'une relève d'une conception morale où l'on juge de l'action sur sa conformité à des valeurs réelles, celle que nous exposons à l'entrée de ce travail ; l'autre, d'une conception où l'action est toute définie par les rapports de la loi et de la liberté. Saint Alphonse est pour la dernière, que pas un instant il n'a songé à mettre en question. Il l'a reçue toute faite de la tradition probabiliste. Il vit tranquillement sur ces pensées. La liberté y est traitée d'emblée comme le bien originel de l'homme. Agir à sa guise, tel est son premier droit, tel est son premier bien. Qu'une règle s'impose à l'action, elle gêne d'autant la liberté et donc empiète sur le bien. En morale classique, on agit en vue de quelque bien objectif, et les vertus, principes habituels de l'action droite, ne se différencient que dans l'exacte mesure où se distinguent et se distribuent les biens offerts à nos prises. La règle y est donc essentiellement aimable puisqu'elle conduit au bien. Elle est en morale alphonisienne essentiellement contraignante. Elle entame d'autant le bien primitif et proprement nôtre de la liberté. Rien de plus significatif en ce sens que la notion de loi naturelle chez saint Alphonse. Nous pensions qu'elle était l'ordre même de la nature, inscrit en sa constitution. On nous explique ici qu'avant d'être lié par la loi naturelle même l'homme est libre ; il y a donc lieu que la loi fasse ses preuves ; tant qu'elles ne sont pas faites, la liberté prévaut. Ainsi, jusqu'à l'obligation de la loi naturelle qui est onéreuse ! Une heure de métaphysique peut-être eût dissipé cette idée et celles qui s'ensuivent. Mais nous avons dit qu'elle a rang chez Alphonse de Liguori d'axiome indiscuté, constituant sa structure intellectuelle de moraliste, cela justement que l'on met en œuvre, sans y réfléchir, dans tous les raisonnements qu'on entreprend, cela où se heurtent les plus doctes arguments de l'adversaire. En ces conditions, comment n'eût-il pas conclu que le doute délivre ?

A son tour, la peur très sincère du « rigorisme », que l'on voit être le moteur de sa dialectique et l'âme de

sa persévérance, s'explique à partir des présupposés dont nous parlons. Observons en passant que, sous le rigorisme en question, il faut entendre même le probabilisme des adversaires de saint Alphonse : nouveau et libre emploi du mot, qui ne favorise pas la précision. En quoi donc est-ce montrer de la rigueur que d'exiger de l'homme qu'il tienne compte de son doute ? Car c'est ainsi que l'on peut exprimer la différence de notre auteur et de ceux qu'il critique : ils veulent qu'on prenne le doute en considération ; lui, permet qu'on fasse comme si l'on ne doutait pas. Il arrivera dans un système qu'on s'impose une action à laquelle de fait on n'était pas obligé ; mais on y aura la sécurité entière de ne point offenser l'ordre ni la loi. Il arrivera dans l'autre qu'on s'exempte d'actions auxquelles de fait on était tenu, et l'on aura pour toute compensation l'avantage d'avoir bien « usé de sa liberté ». Un homme pour qui le bien n'est point ce libre usage, mais la conformité avec l'ordre et la correspondance de son action avec le réel, ne peut hésiter entre les deux, et dans la certitude de bien agir il trouvera non une rigueur, mais un admirable réconfort moral. Rappelons aussi, pour achever notre observation, que la solution des doutes en faveur du plus sûr n'est que l'issue dernière d'une situation à laquelle il a pu être pourvu selon d'autres voies ; qu'on songe à tout cet ensemble de règles édictées par la morale classique pour les cas fort divers où l'interprétation de la loi fait difficulté. Par rapport à ce système soigneusement élaboré, l'universel axiome de saint Alphonse, *Lex dubia non obligat*, fait figure d'étrange et regrettable simplification.

Selon ce qui précède, nous tenons donc qu'entre Alphonse de Liguori et Thomas d'Aquin il y a la différence de la morale moderne et de la morale classique. Il est vrai que celui-là s'est réclamé du Docteur angélique avec une pieuse insistance ; il a cru lui être fidèle et il s'est considéré comme son disciple avec la plus sincère conviction, comme avec la plus sincère conviction il traitait de rigoriste qui ne partageait point son axiome. Mais la confrontation des deux doctrines ne laisse pas à la morale alphonssienne le bénéfice effectif de ce patronage ni de cette dépendance. Patuzzi avait dix fois raison quand il écrivait à ce sujet les lignes que nous avons citées. Sur le point précis de la promulgation de la loi subsiste entre les deux docteurs le désaccord que nous avons dénoncé. Mais il n'est que l'affleurement d'un dissentiment profond et général, tel que nous avons essayé de le dire brièvement et qui, concernant les conceptions primordiales de la vie morale, doit régner sur le développement entier des doctrines. Où l'inspiration est diverse, les thèses particulières se rejoignent malaisément. L'entreprise est fautive dès le principe et elle devient bientôt décevante de découvrir dans saint Thomas l'attitude morale de saint Alphonse et les promesses de son système. Voir nos observations sur l'effort tenté en ce sens par F. Delerue, dans l'art. *Éclaircissements...* Pour nous, qui avons suivi jusqu'ici les vicissitudes de la théologie morale et assisté à son radical déplacement, ni ce désaccord ni la persuasion contraire de saint Alphonse ne sont surprenants. Ils s'inscrivent le plus naturellement du monde dans la suite de cette histoire, comme un phénomène que les précédents ont préparé. L'inspiration morale de saint Thomas était alors depuis longtemps perdue, au point que les siens eux-mêmes, nourris de ses œuvres, en retrouvaient non la source, mais seulement certains effets.

Pour compléter notre exposé du système moral de saint Alphonse, signalons que le principe de possession est selon lui susceptible d'applications favorables à la loi. Il arrive que les doutes conçus doivent être tranchés dans le sens de l'obligation. En fait, ces cas sont relativement rares, et le principe de possession lui-

même est présenté par cet auteur non comme le principe fondamental, mais comme un corollaire en son système, le principe fondamental étant que la loi douteuse n'oblige pas. Sur ce point, voir Delerue, *op. cit.*, append. 1, p. 169-177. Historiquement, cette intervention du principe de possession chez saint Alphonse s'explique par l'usage qu'en avaient fait les théologies probabilistes, où nous l'avons vu naître et prospérer, concurremment avec le principe devenu capital chez notre auteur. On peut comparer là-dessus Alphonse de Liguori avec Suarez.

II. DESTINÉE ET AUTÉLITÉ DE LA DOCTRINE MORALE DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI. — 1^o Du vivant de l'auteur. — Il ne semble pas que, de son vivant, l'œuvre morale de saint Alphonse ait joui d'une faveur exceptionnelle, de préférence à celle d'un Concina, par exemple, conduite, ainsi que l'on sait, dans un esprit fort différent. Quelques indices en ce sens : Diebolt, *op. cit.*, p. 25 ; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 317, 425. De la part de Benoît XIV, qui soutint Concina comme nous avons dit, on signale un éloge à l'adresse d'une thèse particulière défendue par saint Alphonse, cf. Berthe, *op. cit.*, t. 1, p. 479, ainsi qu'une lettre de remerciement pour la dédicace de la deuxième édition de la *Théologie morale* en 1755 ; de la part de Clément XIII, une lettre de remerciement en forme de bref pour l'envoi d'un ouvrage (les documents pontificaux favorables à saint Alphonse sont rassemblés en tête des *Institutiones morales alphonssianæ*, de Cl. Marc).

Mais en fait de rapports avec le Saint-Siège, l'épisode le plus remarquable de la carrière de saint Alphonse fut un incident de la polémique soutenue contre Patuzzi. Ce dernier avait fait grand cas de décrets portés contre des thèses de théologie morale émanant du curé d'Avisio, dans le diocèse de Trente (où nous retrouvons, chose curieuse, quelques-unes des propositions les plus étranges de Gravina, de qui nous parlions ci-dessus : témoignage du crédit que rencontraient alors de ces sortes d'ouvrages ; selon Patuzzi, ces mêmes thèses avaient été défendues en 1754, au collège de la Compagnie de Jésus à Palerme, où nous savons que Gravina résidait en effet). L'évêque de Trente les avait prohibées en 1761, bientôt imité par l'Inquisition romaine, dont le décret fut confirmé par Clément XIII. Documents dans la *Causa del probabilismo...*, p. 237 sq. Sur quoi Patuzzi, insistant et pressant, proclame condamné l'usage du probabilisme pur et simple, y compris la proposition chère à son adversaire de l'usage licite de l'également probable favorable à la liberté. Saint Alphonse ne pouvait l'entendre ainsi et il soutint que les notes de la condamnation portaient sur l'ensemble des thèses et non sur chacune d'elles en particulier. Il en discute longuement et minutieusement ; en fin de compte, il dit avoir interrogé là-dessus, pour plus de sûreté, deux consultants du Saint-Office, le maître du Sacré Palais et le secrétaire de l'Index. Leur réponse, qu'il reproduit, donne en effet raison à son interprétation. Il est toutefois observé dans l'une que la condamnation, si elle n'atteint pas le probabilisme, ne le favorise pas pour autant. Bien plus, saint Alphonse adressa la même demande au cardinal pénitencier Galli, le priant de s'assurer du sens de la condamnation auprès du pape lui-même. Il en reçut une réponse assez prudente, mais qui lui confirmait l'intention de condamner l'ensemble des thèses, sans qu'on prétendit prohiber celles qui sont librement disputées dans les écoles catholiques. Textes et discussion dans *Dell' uso moderato...*, 1765, p. 282 sq. Patuzzi revint à la charge. Il n'y a pas lieu de lui donner raison. Le probabilisme ne fut pas alors condamné, bien que saint Alphonse semble avoir eu quelque crainte qu'il ait pu l'être. Il en ressort que son interprétation

de ce décret fut la plus sage. Il n'en ressort nullement que sa doctrine morale ait été jugée la meilleure.

2^e Les *procès de béatification et de canonisation*. Le crédit exceptionnel dont jouit Alphonse de Liguori commence avec les actes relatifs à sa béatification. Ils comprennent un examen de ses écrits, que conclut un décret du 18 mai 1803 portant — qu'on le remarque — sur l'œuvre entière du serviteur de Dieu, et dont la formule essentielle est que *nihil in eis censura dignum reperit* fuit. Marc, *loc. cit.* Aucune note théologique défavorable n'est donc applicable aux enseignements du saint (voir l'énumération de ces notes dans l'ouvrage de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione...*, l. II, c. xxviii, n. 5, t. II, Prato, 1840, p. 274); ce qui n'exclut pas, bien entendu, la liberté de contester la vérité intrinsèque de ses opinions, pourvu qu'on le fasse de la manière que demande Benoît XIV : qu'on interprète les paroles des personnages vénérables, dit-il, dans le sens le plus favorable; si on ne peut le faire, *errorem modeste esse notandum, et cum honoris præfatione* : nam... *errores Patrum sunt ad instar defectus luminarium, quæ nonnunquam sustinent detrimentum splendoris, sed non desinunt esse quod sunt*. *Ibid.*, n. 8, p. 275. On notera au surplus dans une lettre du postulateur Giattini cette explication : « D'après ce que j'ai pu saisir, bien que l'examen soit secret, notre vénérable aurait été considéré comme antiprobabiliste en pratique. » Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 638. En 1807 fut publié le décret constatant que « le vénérable Alphonse-Marie de Liguori a pratiqué héroïquement les vertus théologiques et cardinales ». Selon les explications de Benoît XIV, l'héroïcité de la prudence s'entend de la direction de la conduite, sans signifier aucunement quelque excellence doctrinale. Saint Alphonse s'est héroïquement gouverné; il a pu gouverner de même son institut : le décret, quelle que soit la plaidoirie de l'avocat de la cause (cf. Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 640-641), n'a pas une autre portée. Voir Benoît XIV, *op. cit.*, l. III, c. xxiv, § 1, t. III, p. 255 sq. Après une interruption due aux malheurs des temps, le procès de béatification fut conclu en 1816, sous Pie VII. On rapporte que ce pontife invita les évêques du territoire pontifical à introduire la *Théologie morale* du bienheureux dans les séminaires. Marc, *loc. cit.*

En 1821, un livre paraissait contre le « semi-probabilisme » du bienheureux Alphonse de Liguori, où l'on protestait contre le crédit accordé par quelques-uns à cette doctrine, sous prétexte qu'elle venait d'un homme de Dieu. Un rédemptoriste, le P. Basso, répondit à cet écrit. Bientôt, une nouvelle querelle s'éleva entre deux autres personnages sur le sens des décrets pontificaux relativement aux doctrines du bienheureux. D'autres oppositions se firent jour, notamment en France, où plusieurs évêques avaient interdit sa *Théologie morale* à leur clergé ou à leurs séminaires, cependant que paraissait à Amiens, en 1827, un livre fort peu sympathique à son autorité. Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 667-672; Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 468. Rosmini tenait en médiocre estime la théologie de saint Alphonse, dans les principes de laquelle il relevait nombre de contradictions (texte cité par Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de L.*, p. 143-145). Par ailleurs, Léon XII, en 1825, envoyait une lettre d'encouragement à l'éditeur Marietti, qui entreprenait la publication des œuvres du bienheureux. Marc, *loc. cit.* En 1831, sous Grégoire XVI, événement plus important, une consultation fut adressée à la Sacrée Pénitencerie par le cardinal de Rohan-Chabot, archevêque de Besançon, à l'instigation de son vicaire général, le futur cardinal Gousset, libellée comme il suit :

Intituit apud omnes diocesis sue qui curam gerunt animarum, quorum nonnullis impugnantibus *Theologiam moralem* beati Alphonsi Mariae a Liguori tanquam laxam nimis, periculosam saluti et sanctæ morali contrariam, sacræ Pœnitentiariæ oraculum requirit, ac ipsi unus theologiæ professoris sequentia dubia proponit solvenda :

1. Utrum sacræ theologiæ professor opiniones, quas in sua *Theologia morali* proficitur B. Alphonsus a L., sequi tuto possit ac profiteri?

2. An sit inquietandus confessarius qui omnes B. Alphonsi a L. sequitur opiniones in præxi sacræ Pœnitentiæ tribunalis, hac sola ratione quod a sancta Sede apostolica nihil in operibus censura dignum reperit fuit ? Confessarius de quo in dubio non legit opera beati doctoris nisi ad cognoscendum accurate ejus doctrinam, non perpendens momenta rationesque quibus variæ tituntur opiniones; sed existimat se tuto agere, eo ipso quod doctrinam quæ « nihil censura dignum » continet, prudenter judicare queat sanam esse, tutam, nec ullatenus sanctitati evangelicæ contrariam.

La décision romaine fut ainsi rédigée :

S. Pœnitentiaria, perpensis expositis, R^{mo} in Christo Patri S. R. E. card. arch. Vesontionensi respondendum censuit :

Ad 1^{um} quæsitum : Affirmative, quin tamen inde reprehendi censentur qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.

Ad 2^{um} quæsitum : Negative, habita ratione mentis sanctæ Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis. Marc, *loc. cit.*

La seconde réponse précise donc la portée pratique du *nihil censura dignum* prononcé en faveur des œuvres de saint Alphonse : ce confesseur ne doit pas être inquiété, il a le droit d'agir comme il fait. La première confirme expressément la liberté laissée par le même décret, qui n'entend nullement imposer comme seule recevable la doctrine approuvée; il en est d'autres dans l'Église, qui conservent leur valeur. Dans une audience privée qui suivit de peu de jours la décision de la Sacrée Pénitencerie, le cardinal de Besançon en obtint du saint-père la confirmation orale, avec l'approbation du projet formé de la publier par une lettre pastorale. Cf. Gousset, *Justification de la « Théologie morale » du bienheureux Alphonse*, Besançon, 1832, p. 251. C'est à la suite de cette affaire que le vicaire général de Besançon publia son livre, qui contribua à étendre en France l'influence de la morale alphonisienne.

Dès 1818, Pie VII avait permis qu'on ouvrit le procès en vue de la canonisation. En 1825, Léon XII autorisait les informations apostoliques sur deux miracles attribués au bienheureux. Dans le décret du 3 novembre 1829 déclarant solennellement l'authenticité de ces miracles, il y a de nouveaux éloges des écrits pieux et doctes d'Alphonse. Ils sont repris dans la bulle de canonisation, promulguée par Grégoire XVI le 26 mai 1839, avec cette insistance où est mis en valeur le *nihil censura dignum* du premier procès : *Illud vero imprimis notatu dignum est quod, licet copiosissime scripsit, ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse, post diligens institutum examen, perspectum fuerit*. Pie IX à son tour confirma les jugements de ses prédécesseurs. Il accepta la dédicace de la *Théologie morale* de Scavini, principalement inspirée de saint Alphonse; sous son pontificat, en 1855, la Sacrée Pénitencerie permit à un consultant de suivre les doctrines de saint Alphonse, bien qu'il eût fait le serment de suivre les doctrines de son université, où régnait le probabilisme; surtout, en 1871, le 23 mars, était publié solennellement le décret élevant saint Alphonse de Liguori au rang des docteurs de l'Église. Il y était tenu compte de l'ensemble de son œuvre, mais aussi de sa *Théologie morale*, dont l'éloge est ainsi rédigé :

Siquidem ipse errorum tenebras ab incredulis et paucissimis late diffusas, doctis operibus maximeque Theologiæ

Lud. Fr. Aug. cardinalis de Rohan-Chabot, archiepiscopus Vesontionensis, doctrinæ sapientiam et unitatem fovere

morali tractationibus dispulit atque dimovit, obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, cum inter implexas theolorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam christidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent.

Ces expressions sont reprises dans le bref pour la confirmation du titre de docteur, en date du 7 juillet 1871. Les papes postérieurs eurent à leur tour des paroles élogieuses pour le saint docteur. Tous ces textes dans Marc, *op. cit.*

3° *Autorité de saint Alphonse de Liguori.* — Il n'est donc pas douteux que l'Église n'ait adopté la doctrine de saint Alphonse de Liguori, y compris sa morale. Le sens et l'étendue de cette adoption doivent être cherchés dans les textes mêmes que nous venons de relever. Il y apparaît que l'Église apprécie par-dessus tout le juste milieu où s'est tenu le moraliste, entre les extrêmes contraires du laxisme et du rigorisme. Cette position est en effet celle de saint Alphonse. Ainsi définie, elle lui est commune avec d'autres auteurs, notamment Patuzzi et Concina, qu'on ne taxe de rigorisme, nous l'avons dit, que par un abus de ce mot. Nous avons du reste observé que le juste milieu avait été le souci d'un grand nombre de théologiens depuis les premières réactions antiprobabilistes, et que maints ouvrages depuis lors s'étaient inspirés de cette pensée; ceux qu'on nomme probabilistes l'ont particulièrement revendiquée. En ce sens, la glorification de saint Alphonse consacre ce vaste mouvement de rectification commencé un siècle avant lui, dirigé par les condamnations pontificales et épiscopales, et dont il fut à sa façon l'héritier.

En ce qu'il a de propre par rapport aux probabilistes, c'est-à-dire en la solution qu'il donne aux doutes dus à la probabilité égale des deux opinions contraires, le système alphonisien a-t-il reçu une approbation particulière? Il n'a été fait mention de l'équiprobabilisme que dans la plaidoirie de l'avocat de la cause répondant aux objections du promoteur de la foi, au cours du procès sur l'héroïcité des vertus (cf. ci-dessus); puis de nouveau dans le rapport de l'un des deux théologiens consultés sur le dossier relatif au doctorat. Cf. Berthe, *op. cit.*, t. II, p. 702-703. Ces jugements n'appartiennent qu'à leurs auteurs. Nous devons chercher celui de l'Église dans la teneur de ses décisions officielles. On n'y trouvera pas l'éloge spécial de l'équiprobabilisme. A la suite même de ces décisions, l'autorité romaine eut l'occasion de déclarer leur exacte portée, car une consultation de nouveau fut adressée bientôt à la Sacrée Pénitencerie, qui la transmit à la Congrégation des Rites, sur le sens des paroles contenues en l'acte du mois de mars 1871, où l'on demandait s'il fallait entendre une préférence accordée par l'Église à l'équiprobabilisme. A quoi il fut répondu dans les termes suivants :

Ex nonnullis verbis quæ leguntur in decreto Urbis et orbis diei 11 martii 1871 de declaratione et extensione ad universam Ecclesiam tituli doctoris in honorem S. Alphonsi Mariae de Liguori, occasionem assumpsisti petendi solutionem insequentium dubiorum a S. Penitentiaria apostolica, videlicet 1° an verba «inter implexas, etc.» equiprobabilismum denotent; 2° an per ea equiprobabilismus præ probabilismi systemate commendetur.

Predicta autem dubia a memorata Penitentiaria transmissa cum fuerint ad hanc S. Rituum Congregationem, nomine ejusdem S. Congregationis secretarii notum tibi facere debeo quod eadem dubia locum non habeant, quum S. Congregatio iis verbis nullam voluerit opinionem damnare aut unam alteri præferre; sed solum factum designare ab omnibus admissum quod videlicet S. Alphonsus suo systemate curaverit sive laxiores sive rigidiores evitare sententias. Texte dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1875, p. 302-303; reproduit par Mondino, *op. cit.*, p. 149-150.

Il ressort de là qu'en l'exaltation de saint Alphonse et de sa morale, l'Église semble avoir considéré moins

le système de l'auteur que les solutions pratiques avancées par lui. Elle poursuivait ainsi l'œuvre réparatrice à laquelle elle s'appliquait en morale depuis Alexandre VII. Ayant éliminé par diverses condamnations les intolérables excès d'une casuistique déréglée ou les maximes outrées de quelques auteurs contraires, elle trouve maintenant une somme de cas de conscience dont l'auteur joint un jugement sage et modéré à l'indubitable sainteté de la vie; dans le désarroi et parmi les contradictions où tant de quelconques ont jeté les consciences, elle estime ce livre salutaire et en sanctionne l'autorité. Par là, elle sait que seront évités dans le gouvernement des âmes les abus qu'elle réprouve; elle fournit aux confesseurs des décisions dont aucune ne méritera censure. L'honneur de saint Alphonse est d'avoir accompli l'œuvre dont l'Église en son temps avait besoin. Il a limité la nocivité pratique du probabilisme et du jansénisme. Et, vu la situation de son siècle, vu l'état des problèmes et des esprits, peut-être valait-il mieux pour porter remède aux maux d'alors que survint un homme dont la structure intellectuelle fût celle du temps, et qui, se tenant également loin des partis extrêmes, n'eût même pas l'air de favoriser l'un plutôt que l'autre.

Telle qu'elle est, cette mission providentielle d'Alphonse de Liguori et l'éclatante confirmation qu'en a donnée l'Église signalent un moment décisif dans l'histoire que nous racontons. Nous n'avions rien relevé jusqu'ici qui fût de la part du Saint-Siège une approbation véritable des nouvelles morales : le probabilisme avait seulement échappé aux condamnations, dans des conditions il est vrai qu'il jugeait significatives, et il continuait de subsister. Cette fois, sans approuver exclusivement ou spécialement l'équiprobabilisme, comme nous venons de le dire, il est clair qu'on lui reconnaît droit de cité dans l'Église; et surtout, parce que la morale alphonisienne est un type très représentatif des théologies nées dès le XVII^e siècle, avec lequel le probabilisme revendique très justement maintes affinités (en dépit d'une thèse divergente), on peut dire que voilà accréditée dans l'Église une conception morale fort différente de la théologie médiévale. Le fait en est indéniable, et le théologien ne doit pas s'en dissimuler l'importance. Il n'y a pas lieu pour lui, remarquons-le, d'atténuer cette différence que nous avons soulignée. Le jugement que nous prononçons là-dessus reste entier. Entre saint Alphonse et saint Thomas, subsiste le désaccord de deux systèmes inconciliables. Tout essai de conciliation, nous l'avons dit, est ici voué au concordisme, c'est-à-dire à l'artifice, c'est-à-dire à l'échec. On n'évincera pas la réalité historique de leur malentendu. Il serait vain par ailleurs de se réfugier dans l'idée d'un saint Thomas maître du dogme, tandis que saint Alphonse serait le maître de la morale, ou, moins grossièrement, mais très fausement encore, dans l'idée d'un saint Thomas docteur de la morale spéculative, au lieu que saint Alphonse demeure celui de la morale pratique. Leurs tâches ne sont pas aussi nettement distribuées. Rien n'est plus inacceptable que de réduire la morale de saint Thomas à n'être que spéculation, alors que son auteur la conçoit comme une science essentiellement pratique et sans autre fin que de fournir ses règles à l'action. Par ailleurs, le souci tout pratique de saint Alphonse ne le soustrait pas à la nécessité d'énoncer des principes ni ne le dispense pas de porter dans l'esprit une certaine conception de la vie morale. Les deux docteurs se rencontrent sur le même terrain. On n'évite pas d'opter pour l'un ou pour l'autre. Saint Alphonse dépend de ce déplacement de la théologie morale que nous avons observé. Il est absolument inexact de dire que ce théologien ne fait que tirer les conclusions immédiatement applicables des principes de saint Tho-

mas : il travaille dans un autre esprit; il se meut dans une autre atmosphère; il est d'un autre temps. Une sorte de déterminisme temporel commande ici les différences des deux docteurs. Avec cela, il n'est pas douteux que la théologie morale de saint Alphonse, comme celles qui s'y apparentent, en vertu de l'approbation de l'Église, n'échappe, au moins pour une part, à la critique du théologien. Un thomiste en parlera-t-il encore comme faisait Patuzzi? Il semble que d'une part il le doive, puisqu'il professe la même conviction de la vérité de la morale de saint Thomas; mais, d'autre part, comment le fera-t-il sans méconnaître le jugement de l'Église favorable à saint Alphonse? Car il ne peut qu'intégrer en son appréciation un tel jugement, avec toute la signification qu'il doit comporter. Nous rencontrons donc ici un problème nouveau, un beau problème de méthode théologique, qu'éludent à l'avance tous ceux-là pour qui de saint Thomas à saint Alphonse il n'y a que des différences apparentes. Il nous faudra le débattre au terme de notre enquête historique, en conclusion de ce travail. Spécifions seulement dès ici que le désaccord des deux auteurs se situe au plan de la science morale, où nous l'avons envisagé, plutôt que de l'action pratique. Nous sommes loin de penser qu'entre les solutions particulières de saint Alphonse et celles qu'a énoncées saint Thomas, ou qu'on tirerait à bon droit de ses principes, il y ait dans tous les cas opposition pure et simple; il est sûr que bon nombre coïncident. Bien plus, en vertu du jugement de l'Église, tous les fidèles, y compris les disciples de saint Thomas, aux prises avec les difficultés d'une action concrète adoptent légitimement telle des décisions de saint Alphonse pour en inspirer leur conduite; car il advient que l'homme prudent agisse selon les règles ou le conseil des sages, incapable qu'il est lui-même, fût-il docte, de décider un cas particulier. Ne dissimulons pas cependant que les solutions alphonsiennes ne sont pas toujours d'une entière netteté, car l'auteur n'échappe qu'incomplètement à cette manière des casuistes d'accumuler sur une même question des probabilités multiples et embarrassantes. Dans l'énumération même des solutions antérieures, qui est une des pièces maîtresses de son système, il est souvent fort inexact, comme le prouve surabondamment l'édition Gaudé. Il n'est pas certain non plus que toutes ses solutions satisfassent tous les esprits ou agréent à toutes les consciences : qui se serait convaincu de l'erreur de l'une ou l'autre s'interdit du même coup, bien entendu, le droit de la suivre. Enfin, la contrariété doctrinale dont nous avons parlé ne perd pas tout son intérêt, même quand les deux docteurs s'accordent sur une solution particulière : alors qu'on ferait la même action, il est certainement très différent d'inspirer sa conduite de la théologie morale de saint Thomas ou de saint Alphonse de Liguori.

Sur le crédit accordé par l'Église romaine à saint Alphonse, il s'est élevé de la part des protestants une importante littérature critique. Références dans Fr. ter Haar, *Das Dekret des P. Innocentius XI. über den Probabilismus*, Vorwort, p. i-x. Voici le spécimen d'un titre : *Auszüge aus der von den Papsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die römisch-katholische Kirche sanktionierten Moraltheologie des heil. Fr. Alph. M. de Liguori, und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker*, par R. Grassmann, Stettin, 1900. Dans leur ouvrage souvent cité, Dollinger-Reusch ont consacré à saint Alphonse une très longue étude, et dans un esprit semblable au précédent. En Angleterre, Newman dut interpréter à l'usage de ses compatriotes étonnés la glorification de saint Alphonse; cf. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 470-472. Les réponses catholiques aux critiques protestantes ne sont pas toujours exemptes de maladroitness.

Sur la question du système moral de saint Alphonse et de ses rapports avec la doctrine de saint Thomas, il faut encore recommander l'excellente étude de St. Mondino, *Studio sto-*

rico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de L., Monza, présentée comme thèse de doctorat à l'université de Turin en Suisse (1911).

Sur la période étudiée dans ce chapitre, on trouvera les listes de Hurter dans *Nomenclator*, t. IV, col. 1294-1308, 1312-1313, 1624-1641, 1649-1650, et t. V, col. 225-239.

VI. DE SAINT ALPHONSE DE LIQUORI A NOS JOURS. — La glorification de saint Alphonse au XIX^e siècle, avec l'autorité qui désormais s'attache à son nom, a favorisé dans la théologie morale la permanence de certaines conceptions et préoccupations, telles que nous les dégagions au chapitre précédent. Elle n'a pas opéré pour autant l'unification des systèmes : concurremment à l'équiprobabilisme subsiste et même bat encore son plein, du moins ici ou là, le probabilisme des âges précédents, non sans tenir compte de son voisin nouveau, cependant que des essais inédits se font jour, d'un intérêt peu décisif. Elle n'a pas non plus imposé universellement le règne de ce docteur, et de moins en moins, semble-t-il, à mesure que l'on s'inspire d'écoles plus anciennes et que, sous l'impulsion de Léon XIII, par un phénomène dont nous soulignons la nouveauté, sont de mieux en mieux exploitées les ressources morales de la théologie du Moyen Âge, considéré comme un siècle privilégié de la théologie. — I. Regain de faveur du probabilisme. II. Probabilisme et équiprobabilisme (col. 593). III. Formules nouvelles (col. 595). IV. En dehors du monde théologique (col. 597). V. État actuel (col. 598).

I. REGAIN DE FAVEUR DU PROBABILISME. — Rétablie la Compagnie de Jésus en 1814, sous le pontificat de Pie VII, le probabilisme a connu au XIX^e siècle un regain de faveur. A vrai dire, le système avait toujours fait l'objet, même aux pires heures, d'une garde vigilante. Concina était encore réfuté en 1792 par E. de Payva, ancien jésuite portugais, dans un livre publié à Assise sous le titre de *Probabilismus vindicatus...*; cf. Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 548-549. Au XVIII^e siècle aussi, J.-B. Faure, de la même Compagnie, défend les idées chères aux siens de la suffisance de l'attrition et de la facilité de la confession. Dollinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 346 sq. Un autre de ses confrères, G.-V. Bolgeni, publiait en 1811, à Brescia, un livre très répandu et traduit en diverses langues : *Il possesso, principio fondamentale per decidere i casi morali, illustrato e dimostrato*, dont on voit assez l'intention. *Ibid.*, p. 345. Ces auteurs et d'autres sans doute ont fait le lien entre la tradition de la Compagnie de Jésus et son activité nouvelle, dont le Collège romain fut le principal foyer. De là en effet sortit l'ouvrage qui marqua pour le probabilisme un glorieux recommencement, le *Compendium theologiæ moralis*, de J.-P. Gury, publié à Lyon-Paris en 1850, et dont des éditions successives et augmentées prolongèrent l'influence jusqu'au temps proche de nous. Son plan est celui que nous avons signalé dans les ouvrages similaires; son probabilisme celui de la plus belle époque. Le système moral de Gury tient en quatre thèses (éd. de 1874, p. 52 sq.) :

1^o Non licet sequi opinionem probabilem nec probabiliorum, relicta tutiore, quoties adest obligatio absoluta alligata finis determinati obtinendi, quem usus medicum probabiliter inepti in periculum adduceret; tunc igitur pars tutior est sequenda.

2^o Non licet sequi opinionem tenuiter probabilem, relicta tutiore.

3^o Licet sequi opinionem probabilissimam, et etiam probabiliorum, relicta tutiore, ubi de sola actionis honestate agitur.

4^o Licet sequi opinionem vere et solide probabilem, relicta tutiore aequè probabili vel etiam vere probabiliori, ubi de solo licito vel illicito agitur.

On voit comment est soulignée la limite de ce probabilisme et combien l'énoncé s'en inspire soigneusement des condamnations pontificales. En réalité, à la

faveur de la quatrième thèse, le probabilisme fait sa rentrée, tel qu'il fut communément pratiqué. Car une opinion est classée probable « que tiennent pour absolument vraie cinq ou six théologiens excellents en probité, en jugement, en science », p. 51; le tout serait de voir jusqu'où l'on se montre difficile en la vérification de ces qualités. L'argument de Gury est que, dans le cas où sont en présence plusieurs opinions probables égales ou non, la loi cesse d'obliger : *non certo constat, non obligamus*. Il le confirme par les inconvénients du probabiliorisme, d'où suivent, dit-il, p. 29 sq., une excessive difficulté pour les confesseurs, de très grandes difficultés pour les fidèles, une perpétuelle fluctuation de la doctrine. De la part d'un probabiliste, cette dernière remarque est assez inattendue. Dans les réponses qu'il fait aux objections achèvent de paraître quelles conceptions sur la nature de la vie morale cet auteur porte dans l'esprit. Il publia bientôt, en 1862, des *Casus conscientiae* appelés pour leur compte à une longue fortune. Le système de la *Théologie morale* y est derechef exposé; mais on voit cette fois en la solution des cas de conscience où conduisent effectivement ces principes. Gury oblige à restitution le confesseur qui imposa au pénitent la réparation d'un dommage, dans le cas où deux opinions probables ont cours entre théologiens sur le sujet. *Casus de conscientia*, Lyon-Paris, 1865, c. ix, p. 41. Sur le droit de changer d'avis selon que le requièrent nos intérêts, il n'est pas moins décidé. Voici l'un des trois cas envisagés, avec sa solution (*ibid.*, c. xi, p. 46-47) :

Lucianus hæres admittit ut validum testamentum in sui favorem conditum, quamvis quibusdam debitis formalitatibus careat, innixus probabilis doctorum sententia. Sed alia die, mutata sententia, iudicis postulat et obtinet irritationem alterius testamenti pariter informis, in favorem Caii conditi, ut ipse prior hæres colligat hæreditatem.

Lucianus legitime potuit mutare sententiam in praxi circa valorem testamenti aliqua forma legali carentis, pro variis circumstantiis, quia semper opinionem vere probabilem secutus est. Etenim sibi servando hæreditatem, non obstante defectu formæ, ante sententiam iudicis, licite egit, cum juxta opinionem vere probabilem egerit; sed non ideo cessavit iudicare oppositam ut solide probabilem, nec renuntiavit juri quod cuilibet civi competit, prosequendi irritationem alterius testamenti, si hæc irritatio ipsi faveat : ergo, irritationem legati iudicis postulando, jure suo usus est Lucianus; ergo minime inquietandus.

L'esprit de la casuistique d'avant Pascal n'est-il pas ici de nouveau présent? On trouvera d'autres exemples des solutions de Gury dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 443 sq. Il n'est pas outre mesure surprenant que les ouvrages de cet auteur et leur introduction dans les séminaires aient donné lieu en Allemagne et en Suisse, vers 1868-1869, à des campagnes de livres et de presse, et qui ne furent pas sans succès. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 472-744. Il est possible que Gury soit l'inventeur de cette graduation des systèmes moraux dont nous parlons ci-dessus, et qui est passée de son *Compendium*, n. 53, à tous les manuels de théologie morale.

II. PROBABILISME ET ÉQUIPROBABILISME. Un trait nouveau du probabilisme de Gury est le soin que prend cet auteur d'apprécier l'autorité de saint Alphonse et de définir par rapport à celle-là sa propre position. Témoignage d'une préoccupation qui aura bientôt tout son relief dans la dissertation *De morali systemate S. Alphonsi Mariæ de Liguorio*, que lisait le P. Ballerini à l'ouverture solennelle des cours du Collège romain de la Compagnie de Jésus, en 1863. La thèse soutenue en cette circonstance détermina des protestations de la part des fils de saint Alphonse, inaugurant une querelle qui devint bientôt publique et que renouvelait à la fin du XIX^e siècle la publication des lettres du saint. La « question ligurienne », comme

on l'appela, était posée. Les plus éminents moralistes de l'un et de l'autre camp entrèrent en lice, et leurs écrits constituèrent un dossier nouveau qui ne le cède, ni pour l'abondance, ni pour la vivacité, aux précédents que nous avons ci-dessus rencontrés; il semble l'emporter même pour la subtilité. Bibliographie en tête d'un des livres jetés dans la bataille, *La question ligurienne*, par le P. Le Bachelet, S. J., Paris, 1899; pour les écrits parus après cette date, voir l'article du P. Vermeersch, S. J., *Soixante ans de théologie morale*, dans la *Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 873-874.

Le différend consiste en ceci : l'opinion certainement plus probable que prescrit de suivre saint Alphonse n'est pas autre chose pratiquement, disent les uns, que l'opinion très probable ou moralement certaine des probabilistes; l'opinion certainement moins probable qu'il ne permet pas de suivre n'est pas autre chose pratiquement que l'opinion faiblement ou douteusement probable, regardée aussi comme insuffisante par les auteurs classiques du probabilisme. On voit l'intention de cette interprétation (moins dissimulée dans les déclarations de certains jésuites revendiquant à leur bénéfice la glorification de saint Alphonse; cf. Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. 1, p. 356-357), et qu'elle touche l'un des points du système alphonisien qui échappa du vivant de l'auteur à la controverse. A quoi les autres répondent que seul l'équiprobabilisme représente le système personnel et définitif de saint Alphonse et qu'il se distingue du probabilisme par une thèse essentielle, relative précisément à l'opinion moins probable. Des arguments historiques, textuels, critiques ont été invoqués dans l'un et dans l'autre sens. Ainsi posé, le problème ne se soutient et la thèse des probabilistes notamment ne subsiste que moyennant des distinctions malaisément saisissables. La probabilité, munie d'adverbes et d'épithètes, comme la mode s'en propagea après les premières condamnations, y devient matière à combinaisons et discernements, où apparaît avec une évidence croissante l'artifice d'une notion de la probabilité ainsi traitée, selon une véritable mathématique. La probabilité vivante, celle qui parle à l'esprit, celle que l'esprit accueille et à quoi il répond, échappe à de telles évaluations, comme la vie aux réflexions épuisantes qu'on peut faire sur elle. La nature de l'esprit tient lieu de ces savants calculs. L'objet l'entraîne, et non pas la connaissance qu'il prend de sa probabilité. Historiquement, ce nouvel effort du probabilisme nous apparaît tout à fait analogue aux diverses adaptations que s'est imposées le système, en vue de faire face aux contradictions successives qu'il rencontrait; il est toujours allé dans le sens d'un amenuisement de ses affirmations primitives. Il ne s'est sauvé qu'en s'infléchissant. Et ce n'est pas le moindre de ces exercices que lui imposa la promotion de saint Alphonse. Quant à ce dernier, nous avons essayé d'apprécier son système : par toute sa structure intellectuelle, avons-nous dit, et par son principe de la loi douteuse non obligeante, il dépend des morales probabilistes. Mais il semble bien difficile de le réduire au probabilisme pur et simple qui admet l'usage de la moins probable, alors qu'il le rejette. On voit ce que peuvent déduire les probabilistes du jugement de l'Église sur saint Alphonse : ils en abusent quand ils voudraient y voir une approbation de leur système en ce qu'il a de spécial, d'autant, nous l'avons dit, que l'équiprobabilisme lui-même n'est pas formellement l'objet de ce jugement; d'autant, pouvons-nous ajouter, que des précautions furent prises au cours du procès pour limiter l'approbation aux doctrines définitives du saint. Voir Delerue, *op. cit.*, p. 85. Par ailleurs, il est certain que l'Église a sanctionné une théologie morale d'un type bien différent de la morale classique : c'est de quoi les probabilistes au-

raient pu se glorifier : c'est de quoi, nous l'avons dit, tous les théologiens doivent aujourd'hui tenir compte. On est surpris que les probabilistes n'aient pas exploité ce thème, où ils auraient plus sûrement triomphé. La thèse du P. Ballerini n'a pas cessé jusqu'aujourd'hui d'être celle de la Compagnie de Jésus, comme le témoigne l'article *Probabilisme* du *Dictionnaire apologetique*, t. IV, col. 320-327, du R. P. J. de Blic.

III. FORMULES NOUVELLES. — 1° *Le compensationnisme*. — En dehors de cette querelle, mais non encore du monde des « systèmes moraux », on assiste au XIX^e siècle à une tentative originale à laquelle est lié le nom de « compensationnisme ». Le principal initiateur en fut le dominicain M.-A. Potton, du couvent de Carpentras. Il publiait à Paris, en 1874, un opuscule, *De theoria probabilitalis*, où il propose, à la suite, dit-il, de deux sulpiciens, Manier et Laloux, ce système du « probabilisme à compensation ». Essentiellement, on y a affaire à une mitigation de l'axiome *Lex dubia non obligat* : avant de décider qu'elle n'oblige pas, tient l'auteur, il faut évaluer l'importance du doute et l'inconvénient qu'il y aurait à ne pas observer la loi. Selon le résultat de ces opérations, et si la non-observation de la loi est suffisamment « compensée », on pourra suivre l'axiome ; autrement, il ne joue pas. On voit l'esprit de conciliation qui inspire cette élaboration et que ce nouveau système n'est encore qu'une demi-mesure, explicable devant le prestige tout récent de saint Alphonse. Comme ses prédécesseurs, le P. Potton suscita des oppositions, où l'on essaya même de couvrir de ridicule cet auteur pourtant bien honnête et pacifique. Malgré les probabilistes, le système fit son petit chemin, et quelques auteurs l'ont adopté. Il semble même jouir d'un certain crédit puisqu'on assistait récemment, nouvelle complication en cette histoire, à un essai de conciliation du compensationnisme avec le probabilisme. K. Cruysberghs, *Collectanea Mechliniensia*, 1929, p. 581-584. De son côté, en 1894, un autre dominicain, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), le P. M.-A. Boisdron, publiait une étude des *Théories et systèmes des probabilités en théologie morale*, où il adopte en fin de compte un compensationnisme quelque peu modifié. Mais cet ouvrage contient déjà une critique des systèmes et marque la volonté d'en sortir, en des pages fort intelligentes qui sont la promesse de temps meilleurs.

2° *La pensée allemande*. — A la faveur de la restauration de la pensée catholique succédant dans l'Allemagne du XIX^e siècle au philosophisme de l'*Aufklärung*, la théologie morale est soumise en ce pays à une critique beaucoup plus radicale. De nouveau, casuistique et probabilisme en font les frais. Les motifs et le degré de l'opposition sont d'ailleurs divers, liés aux théories propres de chaque auteur, car les théories abondent alors. Entre autres manifestations, et pour nous en tenir aux auteurs dont l'influence a été la plus marquante, signalons d'abord l'œuvre de J.-M. Sailer († 1832), qui écrivit un *Essai sur la casuistique* ; sans admettre qu'une doctrine solide des devoirs rendrait inutile la casuistique, il combat les abus liés désormais à ce nom : les autorités substituées au raisonnement, le goût des cas imaginaires, le compte minutieux des péchés non équilibré par l'appel aux inspirations de la charité. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne...*, p. 204-205. Dans l'école hermésienne, on est soucieux que la casuistique ne porte point préjudice au caractère scientifique de la théologie morale. *Ibid.*, p. 256. Parmi les disciples de Günther, il faut nommer G. Werner († 1888), de qui le *Système de l'éthique chrétienne*, 1850, contient une critique expresse du probabilisme, qualifié d'« atomisme » moral. En ce système, on confond, dit-il, le jugement de la raison avec la dictée réelle de la conscience morale. La vraie conscience

morale constitue une puissance autonome et infaillible, soustraite à l'emprise de l'intelligence : il en faut respecter la certitude instinctive, qui n'a pas besoin de raisons explicites. Remplaçons la « science » des devoirs objectifs par la « conscience » fondée sur la conviction personnelle. Diebolt, *op. cit.*, p. 266-267. On voit déjà quelles directions diverses prend la critique chez ces théologiens mal rattachés aux traditions classiques.

Le célèbre J.-A. Mœhler († 1838) s'est montré sévère pour la casuistique et les jésuites. Il tient que la Réforme fut la cause indirecte de la morale relâchée : argument *ad hominem* contre le protestant Chr. Baur, qui imputait la casuistique au catholicisme comme tel. « Les jésuites représentent dans l'histoire le contraste extrême du protestantisme. Ils lui ont emprunté, pour mieux le combattre, son esprit et ses faiblesses. Pour réconcilier les hommes avec la sévérité de la morale catholique et les conserver à l'Église, ils pensaient peu à peu, à l'exemple des protestants, devoir constamment tenir compte de la pauvre nature humaine. Ils poussaient l'opportunisme jusqu'à croire nécessaire de relâcher les exigences morales pour assurer le repos des consciences. Quoi d'étonnant que ces mauvais principes des jésuites qui étaient entrés dans l'Église d'une façon purement extérieure aient été condamnés par elle ? Même parmi les jésuites, il s'est trouvé des défenseurs intrépides de l'intégrité de la morale catholique. » Diebolt, p. 299, d'après la *Symbolik* (1832) et les *Neue Untersuchungen...* (1834). En eux-mêmes, casuistique et probabilisme représentent un rationalisme outré introduit dans la morale : « Impropre à concevoir en sa vérité et en son caractère absolu le principe infiniment saint de la morale chrétienne, le procédé de la raison discursive décomposait le tout en des cas particuliers et réduisait la morale en pure casuistique. Puisque, dans une telle conception de la morale, la force infinie de l'enthousiasme moral et religieux ne jouait plus son rôle, l'unique question était de déterminer avec prudence comment il fallait agir dans des cas particuliers et comment l'égoïsme pouvait réussir à se cacher à lui-même. Au lieu d'apprendre aux hommes à suivre leur inspiration chrétienne avec vigueur et courage, la morale se transformait en probabilisme et se réduisait à des règles de prudence. Certes, dit Mœhler, une morale qui prétend diriger la vie ne peut se passer de la casuistique, car les bons sentiments intérieurs ont à s'accommoder aux circonstances individuelles pour se manifester dans l'action extérieure. Mais il faut que la casuistique se subordonne toujours à l'aspiration mystique et que les décisions particulières soient animées de l'esprit chrétien. » Diebolt, p. 300, d'après *Theol. Quartalschrift*, 1826, p. 500 sq. A ces dernières réflexions, on ne peut qu'applaudir sans réserve.

J.-B. Hirscher († 1865) a conçu la morale comme réalisation du royaume de Dieu dans l'humanité. La vie surnaturelle étant un tout organique, elle répugne absolument, selon Hirscher, à la méthode casuistique, qui en fait une poussière de cas isolés. « La casuistique nous habitue à une conduite purement légale et extérieurement correcte, favorise les scrupules au préjudice de la générosité du véritable esprit chrétien et nous apprend plutôt à accumuler et à compter les bonnes œuvres qu'à faire des progrès continuels dans la perfection intérieure. » *Ibid.*, p. 328, d'après un des premiers écrits de Hirscher, *Sur le rapport de l'Évangile avec la théologie scolastique d'aujourd'hui dans l'Allemagne catholique*, 1823. La même idée se retrouve dans l'ouvrage principal de cet auteur : *La morale chrétienne comme doctrine de la réalisation du royaume de Dieu dans l'humanité*, 1835 ; dans la cinquième édition de ce dernier ouvrage, 1851, Hirscher reconnaît toutefois que casuistique et scolastique ne sont pas à

exclure absolument. *Ibid.*, p. 330-331. Personnellement, ce théologien semble professer une doctrine excessive. En cas de doute sur une obligation, nous devons, selon lui, nous ranger en règle générale du côté de l'opinion plus probable. Nous sommes cependant obligés de choisir le parti le plus sûr, quoique peut-être les raisons prépondérantes ne soient pas en sa faveur. Puisque, par exemple, il est plus sûr qu'il vaut mieux souffrir du tort que d'en commettre, il faudrait payer une seconde fois une dette dont l'acquittement reste douteux tout en restant très probable. » *La morale chrétienne...*, 5^e éd., t. II, p. 227. Pour déterminer la responsabilité morale, l'auteur n'admet pour ainsi dire pas l'excuse de l'ignorance. Il compare la situation d'un homme qui viole l'ordre moral par ignorance avec l'état de péché originel et appuie cette opinion sur l'Écriture et l'expérience. *Ibid.*, t. I, p. 247. Voir Diebolt, *op. cit.*, p. 339.

Ces tentatives étaient peut-être trop originales et divergentes pour exercer une influence décisive sur l'évolution de la théologie morale dans l'Église catholique. De fait, il ne semble pas que l'état contemporain des doctrines, sauf peut-être en Allemagne même, leur doive beaucoup. L'esprit routinier, dont on ne peut dire que soient exempts tous les théologiens, y est du reste pour quelque chose.

IV. EN DEHORS DU MONDE THÉOLOGIQUE. — En dehors même du monde théologique, et dans la suite de la controverse ouverte par les *Provinciales*, dont on ne sait aujourd'hui encore quand elle sera close, on observe au cours du XIX^e siècle quelques épisodes intéressants notre sujet.

On sait quel procès du jansénisme et de Pascal a écrit J. de Maistre dans son ouvrage *De l'Église gallicane* (1821), sans qu'il y parle d'ailleurs de la morale et s'il y avait lieu ou non de blâmer les jésuites. Il est certain que l'hostilité ainsi entretenue contre le jansénisme a favorisé la persistance du probabilisme, conçu de plus en plus par bien des gens comme l'antidote de cette rigueur menaçante. Une des rares joies que ménage à l'enquêteur la littérature dont nous faisons l'histoire est le chapitre où, dans son *Port-Royal*, I. III, c. XIV, Sainte-Beuve donne la réplique à J. de Maistre et défend contre sa fougue les chers vieux auteurs dont il sait tant de secrets. Il faudrait signaler aussi l'influence sur notre sujet de ce grand livre si la recherche n'en devait être trop longue. Disons du moins que les jugements de Sainte-Beuve peuvent agir sur l'esprit de l'historien et du théologien par manière d'excitants, et qu'il y a toujours bénéfice à savoir ce qu'a pensé de nos problèmes un laïque, au surplus singulièrement cultivé et pénétrant.

Nous descendons de plusieurs degrés avec un certain *Code des jésuites*, paru en France vers 1846, où sont recueillies une fois de plus, tant le genre semble promis au succès, les propositions les plus scandaleuses des casuistes, mais sans l'assaisonnement d'une mise en œuvre quelque peu spirituelle. L'écrit néanmoins ne resta pas sans réponse; elle s'appelle curieusement *Réputation du Code des jésuites, ou explication de textes théologiques cités sans être compris*, par un élève de l'Université, Paris, 1846. Cette réponse révèle un pitoyable attachement aux mêmes errements qui jadis mirent Pascal en colère. Nous renonçons à donner des extraits de l'opuscule, où le burlesque le dispute au cynique. Obscurs écrits, mais qui attestent comme un état endémique de la querelle, au moins dans les esprits français.

Elle faisait éruption quelque trente ans plus tard, et sur un théâtre nouveau. Dans les discours qu'il prononça à la Chambre des députés, en 1879, au cours des débats sur la liberté de l'enseignement supérieur, Paul Bert crut habile d'évoquer la morale des jésuites, ainsi

qu'il dit. Moyennant des échantillons de solutions casuistiques, il argumenta en faveur de l'art. 7, lequel refusait le droit d'enseigner aux congrégations non autorisées. Mgr Freppel ayant taxé Paul Bert de falsificateur de textes, celui-ci publia son discours copieusement orné des citations propres à justifier ses conclusions. On n'attendra pas que la critique de Paul Bert soit irréprochable aux yeux du théologien; il joue plus ou moins sincèrement et habilement de son thème: il reste que la matière lui en fut trop généreusement administrée par d'authentiques casuistes, où Gury a le premier rang. Par ailleurs, des écrivains se sont avisés de défendre le probabilisme, dont ils avaient eu connaissance par Pascal; mais ces apologies sont peut-être plus funestes au système que les objections des adversaires. Qu'on en juge d'après les insupportables bavardages de Remy de Gourmont, dans *Le chemin de velours*, où l'auteur justement semble avoir pris à dessein le contre-pied du discours de Paul Bert.

V. ÉTAT ACTUEL DE LA QUESTION. — De nos jours, on n'a pas cessé de parler du probabilisme.

1^o *Les manuels*. — Les manuels font en général une place de choix à ce système comme à ses rivaux, qui servent d'indispensable introduction à la théologie morale. Par là, ces organes de l'enseignement se montrent dépendants en leur conception et en leur méthode de leurs précédents du XVII^e siècle. Il n'en est point qui ait encore franchement rectifié la *position même du problème*, qu'ils acceptent telle qu'on se la légua depuis cette époque et qui emporte, l'aurons-nous assez dit, un nouveau et fâcheux esprit dans la théologie morale. Si l'étude à laquelle nous venons de nous livrer doit avoir quelque utilité, ce serait notamment de faciliter, à la lumière de l'histoire, une réforme touchant au fond même des conceptions mises en œuvre en ces sortes d'ouvrages. Le besoin en est d'ailleurs plus ou moins confusément éprouvé. Certains manuels préfèrent le plan des vertus au plan des préceptes; ils étendent la place faite aux questions plus doctrinales; l'un va même jusqu'à insérer les questions de la conscience au traité de la prudence. Mais ces essais ne vont pas encore, il s'en faut, jusqu'où l'on souhaiterait et, si audacieux qu'ils paraissent, ils ne le sont pas assez, tant sont entrées dans l'usage des conceptions et des habitudes en réalité accidentelles, mais qui firent fortune. Les manuels thomistes eux-mêmes justifient leur titre par l'appareil notionnel ou l'ordre de la matière plutôt que par la qualité de la pensée. Il est d'ailleurs naturel que ce genre d'ouvrages ne profite pas en premier lieu du renouveau dont peuvent témoigner des études plus scientifiques de théologie morale. Entre eux, les manuels se distinguent selon le choix qu'ils font d'un système, le probabiliorisme, ou l'équiprobabilisme, ou le probabilisme, auxquels s'ajoute, nous l'avons dit, le compensationnisme, adopté par un petit nombre. Le probabilisme est représenté par des manuels fort répandus, soit celui de Gury, qu'ont rajeuni à plusieurs reprises des confrères de l'auteur, soit ceux d'auteurs jésuites plus récents, chez qui le système trouve non ses seuls, mais de fervents adeptes. Il est du reste remarquable que chacun des systèmes en cours semble se recommander du patronage spécial d'une famille religieuse, encore que cette géographie ne soit pas infallible.

2^o *Exposé moderne du probabilisme*. — On peut prendre une idée du probabilisme tel que les siècles l'ont fait soit en quelqu'un de ces manuels, soit mieux encore dans l'article consacré au sujet par le P. Vermeersch, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 340-361. En ce dernier travail, les règles de l'action font notamment l'objet d'un exposé circonstancié. Bien qu'elles engagent des principes divers de science morale et des considérations positives, qui ne relèvent

point proprement de la présente étude, nous en présentons ici un résumé, pour autant qu'on y voit l'effort d'un esprit modéré, cherchant à concilier avec sa fidélité au probabilisme certaines exigences reconnues de la vie morale.

Le probabilisme joue dans le champ des doutes de droit, c'est-à-dire quand il s'agit de savoir si une action est licite ou non; en d'autres termes, « l'honnêteté pratique de nos actes n'est jamais douteuse lorsque, dans l'ordre théorique, cette honnêteté est sérieusement probable ». Mais, applicable à tous les droits, le probabilisme ne s'applique à aucun doute de fait, au moins immédiatement. La portée de cette restriction doit du reste s'entendre concrètement selon quelques situations déterminées. L'administration des sacrements, tout d'abord, où l'on tranchera le doute dans le sens garantissant la validité, sans préjudice toutefois de la suppléance par l'Église d'une juridiction probable ni de la licéité d'administrer le sacrement à un sujet douteusement capable de le recevoir. De même, quand il s'agit d'une condition nécessaire au salut, où « un devoir de charité envers nous-mêmes nous oblige à être tuteuristes ». Si le litige concerne une matière de justice et que l'élément décisif en soit un fait tel que la possession ne puisse jouer, étant elle-même mal assurée, en ce cas, on partagera les biens selon les titres de chacun des prétendants et au prorata des incertitudes. Si la loi impose à un juge de juger selon sa persuasion et sans égard pour les controverses, l'usage du probabilisme lui devient du même coup défendu en ses décisions judiciaires. Si l'on doute de l'accomplissement d'un précepte, le probabilisme ne peut non plus intervenir directement. Il reste que des règles peuvent encore être fournies en dehors du champ d'application immédiate du probabilisme. L'auteur propose les suivantes.

Dans le domaine des probabilités de fait, il arrive que le législateur ait prévu cette situation et pris des mesures y relatives : il est très facile alors de trancher le cas. Il se peut aussi que les probabilités de fait se convertissent en probabilités de droit : le probabilisme recouvre alors sa compétence. Mais les probabilités de fait sont parfois irréductibles : il ne reste, en ces cas, que d'*agir au plus sûr*, faute de quoi on encourt la responsabilité de la conséquence fâcheuse qui peut s'ensuivre, à moins cependant que la moralité de la conséquence ne soit modifiée par le doute invincible. Ne pas oublier non plus qu'un inconvénient relativement notable affranchit de la loi positive et que « l'effet mauvais, même prévu, mais non voulu ou poursuivi, n'est pas imputable à qui a rempli l'obligation positive de l'éviter ».

Dans le domaine des doutes négatifs, on distinguera s'ils sont de droit, savoir le cas où aucune raison ne nous fait douter de l'honnêteté de l'action : celle-ci est alors certainement permise; ou s'ils sont de fait : dans ce dernier cas, il se peut que le parti le plus sûr s'impose avec évidence. Mais il peut aussi ne pas s'imposer. Certains moralistes invoquent alors le principe de possession (par exemple, permettant de manger de la viande si le doute survient dans la nuit du jeudi au vendredi, l'interdisant si l'on doute entre le vendredi et le samedi). Mais le mieux et le plus universellement applicable est de résoudre les différents cas selon la volonté raisonnable du législateur. On distinguera en ce sens les lois qui se bornent à des prohibitions et celles qui contiennent des injonctions. Quant aux premières, « rien n'empêche le législateur d'être indulgent en matière d'interdictions », d'où décision du doute négatif en faveur de la liberté. Les secondes, « en nous obligeant à certains actes, nous imposent un soin raisonnable pour les remplir dans les conditions voulues : celles-ci sont à vérifier plus

strictement s'il s'agit de validité, moins s'il s'agit de licéité.

Reste la question de l'emploi *simultané* ou *successif* de deux probabilités divergentes. « Notre réponse ne causera aucune surprise à qui réfléchit que l'usage de la probabilité n'impose aucun effort d'adhésion à l'intelligence. Pour nous dispenser d'une obligation qui n'est que probable, il n'est nullement requis que, d'une façon plus ou moins forcée, nous opinions par voie directe que cette obligation n'existe pas; mais il suffit que nous en constatons l'incertitude. La probabilité nous offre ainsi souvent le choix entre deux partis. Et comme, dans le champ des actions honnêtes, notre conduite peut varier selon les circonstances et nos désirs, nous pouvons de même adopter pratiquement tantôt tel parti et tantôt tel autre, en prenant, dans les deux cas, pour guide une probabilité sérieuse. » D'où l'auteur déduit : « Rien ne nous interdit d'essayer, par des moyens loyaux, d'obtenir l'exécution d'un testament informe qui nous est favorable et de nous dispenser des obligations d'un autre testament informe qui nous serait onéreux : deux testaments sont deux causes séparées. Mais nous ne pourrions traiter le même testament à la fois de valide et de nul. » De même, « il nous est loisible de consulter l'une des deux montres pour la récitation du bréviaire, et l'autre pour le jeûne et l'abstinence. Ce sont là des préceptes distincts. » Cette faculté d'option subsiste à plus forte raison pour les cas où le législateur a lui-même prévu le choix entre le temps astronomique, le temps moyen, le temps légal.

3^e Des études plus spéciales ont pris le probabilisme pour objet. Les plus neuves d'entre elles, s'autorisant de la logique classique du probable, mieux et plus savamment connue, ont critiqué la notion même de probabilité adoptée dans les systèmes moraux et cette nécessité qu'ils supposent de choisir entre plusieurs probabilités; à quoi ces auteurs opposaient le jeu naturel de l'esprit, adhérent au plus probable aux dépens des probabilités concurrentes, lesquelles cessaient alors de l'être. Ainsi, et non, bien entendu, sans quelques différences, les PP. Mandonnet, en conclusion de la série d'articles citée ci-dessus; Gardeil, dans son opuscule *La certitude probable*, 1911 (extrait de la *Rev. des sc. phil. et théol.*), et surtout Richard, en de nombreux articles de la *Revue thomiste*, parus de 1923 à 1927, en son ouvrage *Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1922, et, tout récemment, en la seconde moitié de ses *Études de théologie morale*, Paris, 1933, le dernier paru sans doute, jusqu'à nouvel ordre, dans la longue série que nous avons recensée, des livres consacrés au probabilisme. Il y a dans celui-ci, outre le thème précédent, un essai de restauration de la « vérité pratique », qui est une excellente pensée, encore que la façon dont s'y prend l'auteur doive appeler peut-être quelques observations. Les noms qui précèdent, auxquels on ajoutera H.-D. Noble, pour le judicieux chapitre consacré à la conscience incertaine et aux systèmes de moralité en son récent ouvrage, *Le discernement de la conscience*, Paris, 1934, c. XIX, témoignent qu'il n'y a plus trace, chez les théologiens dominicains d'aujourd'hui, d'une certaine complaisance pour l'équiprobabilisme alphonisien, effet du crédit de saint Alphonse et d'un thomisme trop timide chez un auteur comme le P. R. Beaudouin, en son *Tractatus de conscientia*, paru en édition posthume à Tournai en 1911.

La critique de la probabilité que nous venons de dire a suscité des débats dont témoignent un certain nombre de revues contemporaines de philosophie ou de théologie : *Rev. néo-scolast. de phil.*, 1921, 1923, 1924, articles de P. Harmignie, E. Janssens, C. Sentroul; *Études franciscaines*, 1923, article de Jean de Dieu; *Arch. de phil.*, 1924, article de M. Nivard;

Nouv. rev. théol., 1929, article d'E. Rauwez; *Gregoria num.*, 1930, article de J. de Blic, et les différents comptes rendus critiques auxquels ces études ont donné lieu. Par ailleurs, les signes de lassitude ne manquent pas de la part de certains théologiens qui, sans méconnaître la nécessité de la casuistique, souhaiteraient remettre la théologie morale en son milieu spirituel indispensable et l'ouvrir davantage aux influences du dogme. Le phénomène en est peut-être plus observable en Allemagne, où il continue la tradition des théologiens de la restauration. Ainsi les manuels de Linsemann (1878), de Koch (1905), de Schindler (1907), plus récemment de Schilling et de Mausbach, et en ce moment même un *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, dont la publication à Dusseldorf est dirigée par F. Tillmann, où reparait le goût de la vie chrétienne, et selon une formule toute chargée de spiritualité, bien dégagée donc des usages scolaires de la théologie morale, celle de l'imitation du Christ. Il est du reste probable que la connaissance de la théologie du Moyen Âge, à laquelle notre temps s'applique selon des méthodes et un esprit qui représentent une nouveauté dans l'histoire des doctrines théologiques, en entière conformité avec les constantes recommandations de l'Église, admirablement réitérées par Léon XIII, conduira de plus en plus à une conception de la vie morale où le probabilisme est inassimilable, sans le moindre dommage, bien entendu, pour la direction pratique de l'action et la solution des cas particuliers. Mais, dès aujourd'hui, il faut mettre au compte d'une grande illusion ou de beaucoup d'audace cette façon que l'on a de nous présenter le probabilisme jouissant, nous dit-on, dans la conduite des âmes et dans la pensée de l'Église, d'une vogue si universelle et si autorisée, comme une « doctrine œcuménique ». *Recherches de sciences religieuses*, 1931, p. 248.

Le Code de droit canonique promulgué par Benoît XV contient au chapitre des lois ecclésiastiques un canon ainsi conçu :

Can. 15. — Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio juris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus in quibus romanus pontifex dispensare solet.

Est-ce à cette occasion qu'on juge approuvé par l'Église l'un des principes constants du probabilisme? Il est certain que nous reconnaissons dans le canon cité le langage des moralistes de cette école, mais la signification en est ici bien différente. Les probabilistes entendent énoncer un principe relatif à la nature même de la loi et efficace en dehors de toute disposition spéciale du législateur. Nous avons cette fois, au contraire, un cas où le législateur en personne détermine la portée de sa loi et décide, de son autorité, qu'il n'entend pas lier si le sujet doute du droit. Clause dont il a l'initiative et qui s'applique exclusivement aux lois dont il est l'auteur. Le tort des probabilistes est de s'arroger en l'espèce des attributions qui ne sont celles que du législateur, y compris le Maître de la nature, puisqu'ils appliquent sans façon leur principe même à la loi naturelle. Que l'insertion de cette règle dans le Code de droit canonique soit un effet de son succès auprès des moralistes, cette circonstance ne change en rien le sens exact qu'elle reçoit alors, et qui n'affecte point la nature de la loi, mais relève d'une déclaration expresse du législateur. Sur l'extension exacte de ce canon, voir les canonistes, par exemple A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Rome, 1930, p. 233-238. Cf. les can. 84, § 2; 209; 1068, § 22; 2245, § 4.

Sur la matière de ce chapitre, voir les noms dans Hurter, *Nomenclator*, t. v, col. 809-814, 1053-1059, 1378-1390, 1793-1803, 2055-2058. Sur une affaire en cours, on est engagée une

interprétation du probabilisme, voir Fr. Ernst, *Papst und Jesuitengeneral. Ein unerhörter Justizskandal und seine geistigen Grundlagen*, Bonn, 1930 (dans l'esprit de Dollinger-Reusch).

Nous avons cité à mesure les travaux et sources intéressant chaque partie de notre exposé. Comme travaux d'ensemble sur le probabilisme, outre le livre souvent cité de Dollinger-Reusch, il n'y a guère que des articles de dictionnaires : dans le *Kirchenlexikon*, t. viii, 1893, art. *Moral-systeme*, par H. Noldin, col. 1870-1889; dans le *Dict. apolog. de la foi cathol.*, t. iv, Paris, 1922, art. *Probabilisme*, par J. de Blic et A. Vermeersch, col. 301-361. Tous les manuels de théologie morale donnent un aperçu du système et de son histoire, mais qui ne représente guère un travail original. Du côté protestant, l'article de la *Reidenycklopadie für protestantische Theologie und Kirche*, t. xvi, 1906, art. *Probabilismus*, par Zoekler, p. 66-70. Ce dernier article mentionne une bibliographie protestante de la question, à laquelle nous renvoyons. Citons seulement l'un des auteurs les plus célèbres, A. Harnack, dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e éd., t. iii, 1910, p. 748-756.

VII. CONCLUSIONS. — Le probabilisme est cette réalité successive et complexe dont nous avons essayé d'écrire l'histoire. On ne le connaît qu'au prix de l'investigation laborieuse que nous nous sommes imposée. Du moins sommes-nous en mesure maintenant de prononcer à son sujet quelques jugements. La nature même de l'objet comme des phénomènes historiques en cause nous impose ici une méthode attentive, faute de quoi ces conclusions risqueraient de pêcher par quelque endroit. On peut juger du probabilisme, tel que nous le connaissons maintenant, au nom de l'histoire même et d'une certaine conception morale que l'on porte dans l'esprit. On en peut juger en prenant en considération précisément l'attitude observée par l'Église à son propos : il est clair que, chez un théologien, ces deux jugements ne sont pas indépendants; mais le premier ne peut que se subordonner au second, comme nous l'expliquerons. En outre, il est avantageux de distinguer l'appréciation du système d'avec celle de la pratique où il conduit, comme il est indispensable de dire quelle pratique ressort d'une conception de la vie morale où le probabilisme ne serait pas retenu. Moyennant ces discernements, nous espérons porter sur une matière entre toutes litigieuses (il n'y a pas d'exemple encore qu'un auteur ait clos cette controverse) une appréciation à la fois ferme et équitable. — I. Le jugement historique et doctrinal. II. Le jugement de la théologie. (col. 606). III. Les règles pratiques (col. 609). IV. Pour un renouveau de la théologie morale (col. 615).

I. LE JUGEMENT HISTORIQUE ET DOCTRINAL. — A juger du probabilisme en historien des doctrines et au nom d'une conception morale déterminée, celle qui, en cours d'enquête, a inspiré nos réflexions, voici, nous semble-t-il, les conclusions qui s'imposent.

1^o *L'origine et les vicissitudes du probabilisme.* — Il n'est pas né pour résoudre un problème méconnu ou mal débattu. Il n'est pas né pour sauver le monde chrétien d'une étreinte de rigueur qui l'eût jusqu'alors enserré. Il n'est pas né du besoin d'une casuistique jusqu'alors inexistante. La casuistique était à la fin du xvi^e siècle un genre prospère et dont l'origine remontait à près de quatre cents ans. Les moralistes du xv^e siècle notamment témoignent une grande sollicitude pour les âmes craintives et s'ingénient à leur montrer combien est praticable la vertu. La grande théologie du xiii^e siècle offre une solution étendue et systématique des problèmes relatifs à la conscience incertaine. Le probabilisme est né d'une altération de l'idée même de probabilité signifiant désormais non plus le mérite d'une proposition au regard de l'adhésion de l'esprit qui l'adopte l'estimant vraie, mais le fait qu'une opinion a été adoptée comme probable par d'autres, qui l'auraient fait à bon escient. Comment on

glissa vers cette idée nouvelle, à la fois proche et très différente de la notion classique, nous avons cru l'apercevoir dans l'attention prêtée à certains cas particuliers (le juge, le soldat, le sujet), où il y a lieu en effet de régler sa conduite sur une opinion étrangère. Plus profondément, qui sait si l'on n'a point là une application inopportune de cette attitude générale de l'humanisme qui, à la différence du Moyen Âge curieux de la vérité intemporelle, se donne pour tâche maîtresse de connaître la pensée des autres ? Cf. Ét. Gilson, *Le Moyen Âge et le naturalisme antique*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Âge*, p. 5-37, spécialement les dernières pages. Le probabilisme s'est inspiré d'un sentiment mal critiqué de bienveillance et de miséricorde envers les âmes, car on estimait pénible pour elles de rechercher le plus probable (parfois confondu avec le meilleur), ce qui est un premier et immédiat effet de l'altération qu'on vient de dire. Il est peut-être fastidieux de rechercher le plus probable, mais est-il onéreux de rechercher la vérité ? La fatigue, dans tous les cas, en est saine ; elle appartient à notre métier d'hommes, et il est écrit dans l'Évangile que la vérité nous délivrera. On croyait aussi, et l'idée s'en est établie avec une force encore inébranlée, que l'obligation morale est chose de soi contraignante et que le bien originel de l'homme est l'usage de sa liberté. Cette conception n'était pas le fruit d'une doctrine élaborée, mais un présupposé et comme un postulat emprunté aux plus humbles réactions du sens commun. Ainsi né, le système a grandi et fait une fortune immense.

Bientôt, en effet, le probabilisme s'annexe les principes qui étendront au champ entier de l'incertitude le bénéfice du système. Ils ne sont pas en eux-mêmes justifiables, mais procèdent du même souci de mesurer aussi strictement qu'il se peut l'obligation, qui conditionna l'apparition première du probabilisme ; hors de là, les raisons dont ils s'entourent perdent leur efficacité. Le système possède dès lors son armature théorique. L'histoire que nous avons suivie n'est pas celle d'un développement doctrinal. Nous allons dire dans un instant ce qu'elle fut. De bonne heure, le probabilisme est devenu l'instrument d'une casuistique incroyablement fertile, et qui usurpa le nom et les fonctions de l'ancienne théologie morale : ce phénomène nous a paru des plus importants, et nous avons tenté d'en dire les caractères. Ce règne incontesté du probabilisme nous a permis de l'observer, pour ainsi dire, en toute liberté, en son essor naturel et dans les conséquences les plus conformes à son génie.

L'abus provoqua la réaction. De celle-ci, nous avons dit les hautes origines et les formes diverses. Elle a déterminé de la part du probabilisme une attitude nouvelle, qui le caractérisera désormais et sera la loi de son histoire. Sans renoncer à ses principes, il se fait plus précautionneux et plus attentif, grâce à quoi il se fraye un chemin à travers les indignations, les critiques et les condamnations. Il ne doit qu'à lui-même de s'être perpétué. Il est vrai qu'on ne l'avait point banni, mais il a utilisé habilement et persévéramment la liberté qu'on lui laissait de vivre. En ce sens, plutôt que d'un développement, son histoire est celle d'une survivance.

Autour de lui, cependant, et par l'effet de la réaction dont est l'objet ce phénomène primitif, d'autres théories éclosent, qui ne laissent pas de se définir par rapport à lui. On ne voit rien qui brise cette sorte de cercle enchanté où par le probabilisme fut enfermée la théologie morale. L'effet peut-être le plus significatif de cette situation est l'importance souveraine que prend désormais chez les moralistes, avec l'idée de « système moral », le souci du juste milieu, dont les extrêmes contraires s'appellent laxisme et rigorisme. Nous le croyons naturel : il est contingent, issu des cir-

constances historiques que nous avons racontées. La recherche morale a pour critère formel la vérité. Il adviendra que celle-ci soit sévère, il adviendra qu'elle soit commode : ces qualités sont accidentelles et de soi ne renseignent en rien sur la valeur de la solution. Elles dépendent de la sensibilité, de la générosité ou de la mollesse, toutes conditions du sujet dont est parfaitement indépendante l'exigence du devoir. Il est vrai que la morale est sûrement praticable, et c'est pourquoi l'on incline naturellement à juger de l'exactitude d'une obligation selon le degré d'effort qu'elle demande de nous ou, si l'on veut, d'un sujet moyen. Mais qui ne voit que cette évaluation est tout empirique et qu'il appartient justement à une science morale de juger de l'obligation sur des critères assurés, auxquels il ne nous reste plus qu'à adapter notre sentiment particulier du praticable et de l'impraticable ? Ainsi l'a toujours compris la théologie classique. Les catégories de sévérité et d'indulgence n'y jouent pas, si familières aux moralistes d'aujourd'hui. La morale médiévale ne fut pas pour autant, nous l'avons dit, une méconnaissance des conditions du sujet. Mais elle ne s'est pas fondée sur celles-ci. Des moralistes issus du probabilisme aux moralistes d'avant ce système, il y a un déplacement intéressant l'idée même de la science morale.

2° *Le bilan du probabilisme.* — Quel bénéfice cependant devons-nous aux longues et fastidieuses querelles que nous avons suivies ?

Il n'est pas douteux, comme nous l'avons dit, que l'opposition n'ait contraint le probabilisme à se surveiller et à se contenir, conditions de sa survivance. Elle fit qu'on ramena la casuistique chrétienne à des bornes plus raisonnables, au point que l'Église a pu ranger parmi ses docteurs un moraliste dont l'œuvre est principalement casuistique. L'urgent et grave danger qui mit en branle jadis tant de lutteurs fut écarté et, pour une part, il le demeure. Il reste qu'un tel bénéfice s'évalue en fonction même de la perte qu'on a failli subir. Positivement, on serait enclin à attribuer aux théologiens de l'âge probabiliste l'élaboration de la casuistique même, qui est en effet un besoin dans l'Église. Il est vrai que ces études ont pris alors une ampleur considérable et que, non content de résoudre les cas réels, on en créa d'imaginaires. Mais, sans compter ce qu'il y a d'un peu vain dans une tentative de cette envergure, comme nous le dirons ci-dessous, sans compter même les dangers attachés à une entreprise aussi énorme (qu'on se rappelle la grave parole de saint Thomas : *Omnis questio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur, Quodlibet*, ix, a. 15), on n'oublie pas qu'avant cet âge une casuistique existait, ouvrage d'une tradition déjà longue, une casuistique probe, étendue, classique à sa façon. On ne peut historiquement attribuer au probabilisme d'en avoir créé le genre. On ne lui attribuera pas davantage d'avoir consacré l'usage en morale de la probabilité. Beaucoup de bons esprits, nous l'avons dit, ont peine à se détacher absolument du probabilisme, dans le sentiment où ils sont que la probabilité n'est pas bannissable de la vie morale, et il leur semble que, répudié le probabilisme, ils échapperaient difficilement à quelque théorie illusoire et inhumainement austère. Ils confondent la probabilité des probabilistes avec la probabilité naturelle et conforme à la nature de l'esprit. Ils ne s'avisent pas qu'avant l'ère probabiliste la théologie classique et la philosophie aristotélicienne avaient accueilli la saine probabilité, tenue pour règle légitime de l'action. Au point, nous l'avons dit, que le Moyen Âge a élaboré à ce propos une doctrine exacte, qui justifiait l'usage des jugements probables dans une morale dominée par l'idée de vérité. Non certes que le Moyen

Age ne laissât rien à faire aux générations suivantes et qu'il eût dit sur tout le dernier mot de la science morale. Sur l'étendue de l'ignorance du droit naturel, sur les conditions de l'établissement de la probabilité, sur la nécessité où l'on peut être de suivre l'opinion d'autres esprits, sur les variétés individuelles des consciences, et sur d'autres points sans doute, il laissait place à des recherches et à un progrès; sans compter que chaque âge amène avec soi des situations nouvelles et inattendues, dont peuvent juger seuls les moralistes du présent: en ce sens, il est même impossible que la science morale soit quelque jour définitivement close. Mais, parce qu'il obéit à des préoccupations moins scientifiques que pragmatiques et parce qu'il s'inspire de principes nouveaux, le probabilisme n'a pu fournir à ces recherches que des contributions sujettes à contrôle et sans proportion avec l'énorme littérature morale qu'il a mise sur le marché.

Nous avouons être bien plutôt frappé de la stagnation imposée sous son régime à la théologie morale. Comme il arrive assez souvent, comme il est arrivé cette fois dans des proportions exceptionnelles, un problème déterminé a capté à son profit l'attention générale et donné lieu à cette production démesurée. La renommée qu'il a prise et la place qu'il s'est faite en théologie morale n'ont pas été sans gêner l'étude d'autres problèmes, réduits bientôt à des proportions dérisoires, quand ils n'ont pas été à jamais soustraits à la considération des moralistes. Nous dira-t-on qu'on les retrouve dans les cours de « théologie scolastique », amplement et d'octement traités? Le malheur est justement qu'ils se trouvent là, à moins que certains d'entre eux n'aient été relégués jusqu'en philosophie morale, alors qu'ils devaient donner à la théologie morale son vrai caractère. A qui s'est rendu familière une théologie morale de type thomiste, il n'est pas possible de n'éprouver point un serrement de cœur quand il compare à celle-ci les théologies morales d'aujourd'hui. Et la comparaison n'en est pas hors de propos, puisque ces dernières entendent diriger la pratique comme le voulait précisément celle-là. Mais quelle pratique appauvrie et quelles sèches directives d'un côté, tandis qu'il y a de l'autre d'immenses ressources de pensée morale, que négligèrent trop de moralistes, distraits de ce labeur magnifique par la vogue des problèmes liés aux difficultés des consciences! Et cependant ne se donnaient-ils point pour des maîtres en vie chrétienne? Il n'y a pas de plus beau rôle. Ils s'en firent, il faut l'avouer, une idée bien modeste, dont pâtit aujourd'hui encore la théologie morale.

Bien plus, il n'est pas certain que, dans le champ même des problèmes pratiques, ceux qu'il revendiquait pour siens, le probabilisme, chez les auteurs du moins qui le représentent en toute sa force, n'en ait pas rendu plus difficiles l'étude diligente et l'exacte solution. Car il se contente volontiers de la probabilité. Il ne prétend point à la réponse nécessaire et dont l'autorité évince les autres. Il proclame cette entreprise malaisée, et peut-être certains ont-ils peur qu'on n'y réussisse trop bien, car une conduite unique alors s'imposerait, qui exclut le choix et gêne la liberté. Le mouvement de l'intelligence parvient malaisément ainsi jusqu'à son terme naturel. Son allure initiale en est retardée d'autant. Alors que les problèmes, à mesure qu'ils sont plus difficiles, demandent qu'on les aborde avec une sorte d'allégresse intellectuelle et dans l'entrain de la conquête, le probabilisme n'offre à l'esprit que l'espoir d'approximations également valables; si même l'une était plus faible, elle aurait encore tous les titres à régir la conduite. Dans ces conditions, quel élan prendre et pourquoi dépister laborieusement la vérité dernière? Il y a là une disposition psychologique dérivée de la nature même du probabilisme, et dont l'effet ne

semble pas niable. Si la théologie morale est en retard aujourd'hui sur tant de problèmes que posent les conditions nouvelles de la vie, c'est peut-être que le monde va trop vite, mais c'est aussi qu'elle manque d'animation. En la dispensant trop complaisamment de découvrir le vrai, on l'a privée de son meilleur excitant. Ainsi, c'est au plan même de la casuistique, qu'il semblait avoir avant tout favorisée, que le probabilisme a retenu l'essor de la théologie morale.

II. LE JUGEMENT DE LA THÉOLOGIE. Mais à l'endroit du probabilisme, l'Église a adopté une attitude qu'il importe souverainement de prendre en considération. Nous avons raconté et évalué ces faits de notre mieux. Jusqu'à saint Alphonse, le probabilisme ne peut certes se flatter d'avoir été l'objet des faveurs du magistère, encore que les condamnations ne l'eussent pas atteint en ses positions essentielles. La glorification de ce docteur, bien qu'elle ne visât point spécifiquement son système ou ses conceptions morales, ne peut manquer désormais de conférer à celles-ci une autorité dont elles ne pouvaient se prévaloir jusqu'alors, et nous savons quelle parenté il y a de ces conceptions au probabilisme, en dépit d'une thèse nettement divergente de saint Alphonse. Depuis cet événement capital, il est notoire que le probabilisme, dont nous avons dit quel regain il connut au XIX^e siècle, est en usage dans l'Église, sans avoir toutefois ce crédit universel que ses partisans lui attribuaient trop promptement. Il est légitime d'arguer en sa faveur de ce fait, car il y va de la vie chrétienne, objet par excellence de la vigilance et du gouvernement de l'Église, laquelle régit les mœurs comme la foi. On peut même renforcer l'argument en considérant un usage des Congrégations romaines qui, consultées sur quelque point de morale, renvoient volontiers aux *probati auctores*, desquels certainement on ne peut exclure, dans l'intention de ces organismes officiels, les théologiens probabilistes; en observant en outre que des instances furent faites auprès du Saint-Siège en vue de condamner ce système, sans que l'autorité suprême sortît pour autant de sa réserve. Cf. Noldin, t. I, 1929, p. 238-239. En ces conditions, il apparaît que nous rencontrons ici un problème de méthodologie théologique, à la fois délicat et intéressant, sur lequel nous nous expliquerions comme il suit.

1^o Il appartient au théologien d'adhérer à une doctrine morale déterminée. — D'une part, il est assuré qu'entre une théologie morale thomiste et celle qui se réclame ou s'inspire du probabilisme, il y a non point passage pur et simple du spéculatif au pratique, non point progrès doctrinal (comme certains le disent, échappant ainsi au problème que nous abordons), mais ce dissentiment que nous avons observé, suivi et apprécié. Les rectifications que s'est imposées le probabilisme à mesure qu'il persévrait laissent à peu près entières ces divergences initiales d'esprit et de méthode. D'autre part subsiste le fait que nous venons de rappeler. De celui-ci, on tirerait certainement une conséquence indue si, en son nom, l'on interdisait en matière de probabilisme un jugement de valeur ou, ce qui revient au même, si l'on imposait à tous de penser que s'équivalaient les diverses conceptions morales en cours dans la théologie catholique. On trahirait par là une grave méconnaissance de la nature de la théologie, laquelle, à partir des données qui se résument en l'enseignement actuellement acquis du magistère, porte ses jugements propres et dont elle assume la responsabilité. Son rôle n'est point d'enregistrer purement et simplement ce qui se dit ou même ce qu'on a le droit de dire, mais, s'en étant diligemment informé, de prononcer à son tour son jugement. Ainsi firent les grands théologiens, et c'est pourquoi apparemment il y a dans l'Église des pensées théologiques diverses, telles qu'un même esprit ne peut adhérer à toutes à la fois. Le fait

en est notoire en maintes questions de dogme; il n'est pas plus surprenant en morale.

Rien du reste ne permet de penser qu'en approuvant des docteurs dissemblables entre eux l'Eglise entende limiter l'effort proprement théologique; elle signifie au contraire que le choix reste entier, à l'intérieur de ses directives. Au théologien donc de poursuivre ses investigations, mettant en œuvre les procédés qui le peuvent conduire jusqu'à une détermination plus précise et fonder sa préférence. Il est clair que son souci est alors de découvrir la vérité et que c'est au nom de celle-ci en définitive qu'il adhère à une conclusion plutôt qu'à une autre. Car au nom de quoi voudrait-on qu'il le fit? Son esprit est de l'espèce commune. Cette recherche et ce parti sont d'autant plus légitimes que le théologien se guide en son travail non sur des conceptions personnelles ou sur une vue originale des choses, mais sur une doctrine expressément autorisée, comme est celle de saint Thomas d'Aquin. Nous n'avons rien fait d'autre que de juger en thomiste, aussi fidèle que possible à son maître, la matière que nous livrait l'histoire. Bien entendu, le théologien, si l'on peut dire, est pris alors à son propre jeu : il adhère sincèrement aux conclusions qu'il a découvertes, et il y adhère parce qu'il les tient pour vraies. N'est-ce pas ainsi encore qu'ont toujours fait les grands théologiens? Entre les opinions en cours et les pensées permises, ils se sont fait la leur : plus que leur droit, c'était là leur devoir. Des probabilistes se sont trouvés, nous l'avons dit, qui, sous les espèces de la modestie intellectuelle, proclamaient téméraire la ferme adhésion de l'esprit à quelque opinion; étendre cette appréciation à la théologie en général, sous prétexte de docilité, serait le reniement de la théologie même. Nous sommes pour notre compte, au terme de ce travail, convaincu de la supériorité de la morale thomiste sur la morale probabiliste; nous le proclamons de toutes nos forces. Que le probabilisme soit venu plus tard, ce n'est point contre cette conclusion une raison décisive, d'autant que rien n'empêche sans doute une morale thomiste d'être une morale moderne, et non moins que l'autre. Elle n'est pas improprie à satisfaire aux problèmes que s'est posés le probabilisme : nous le montrions en commençant, nous le confirmerons ci-dessous. Si nous sommes répréhensible en la conviction que nous professons, ce serait non d'avoir fait un choix et cédé à l'attrait de la vérité, mais pour avoir failli par quelque endroit à la bonne méthode en notre investigation même : la crainte de l'avoir fait en un champ aussi vaste et encombré est la seule réserve que nous puissions mettre en notre conviction.

2^e Il y a lieu pour le théologien d'apprécier de quelle façon les diverses doctrines morales reçues dans l'Eglise. — Mais du même fait de l'attitude de l'Eglise on ne tiendrait pas un compte suffisant si, le reconnaissant en lui-même, on ne tâchait de l'inclure dans l'appréciation définitive que l'on porte sur un objet donné, dans le cas sur le probabilisme. Nous venons de dire que ce fait n'ôte pas la liberté de préférer une doctrine à une autre parmi celles qui sont admises, et que cette préférence se fonde sur la conviction de la vérité. Par ailleurs, cette liberté ne va certainement pas jusqu'à permettre au théologien thomiste par exemple de dire que la morale alphonssienne ou la morale probabiliste sont irrecevables. Un tel jugement atteindrait l'Eglise elle-même, qui, agréant ces morales, les soustrait du même coup à un verdict aussi péremptoire. Nous touchons, on le voit, au cœur du problème méthodologique que nous nous sommes imposé. Au fond, il s'agit de savoir comment, professant la vérité d'une doctrine, cependant on n'exclut ni ne condamne les doctrines adverses que l'Eglise n'a point condamnées.

Or, cette disposition d'esprit ne semble ni contradic-

toire ni impossible si l'on veut bien distinguer dans une doctrine morale ce qu'il y a en elle de détermination due à l'effort rationnel, aussi largement d'ailleurs qu'on comprenne ce mot, et ce qui en elle tombe sous la garantie de l'Eglise. Quand il s'agit de théologie dogmatique, cette distinction est familière : d'une part, l'interprétation dont le théologien porte la responsabilité; d'autre part, la donnée de foi entièrement respectée, grâce à quoi son système est de ceux que l'Eglise approuve. Quand il s'agit d'une doctrine morale, nous dirons que la garantie de l'Eglise signifie qu'une telle doctrine, de quelque conception qu'elle relève en ses déterminations propres, est apte à conduire au salut celui qui s'y conforme. Car telle semble bien être l'intention formelle de l'Eglise quand elle exclut ou quand elle retient une doctrine morale, où il s'agit au fond de la conduite de la vie chrétienne : elle proclame que dans l'une il y a danger de se perdre, tandis qu'à l'autre on peut se remettre en sécurité. Reste qu'il y a plusieurs manières de conduire les âmes au salut, fort différentes entre elles, et c'est pourquoi même les bonnes doctrines morales peuvent se diversifier, en sorte que l'on s'attache à l'une de préférence à l'autre, exactement comme on préfère à toute autre une interprétation déterminée du dogme.

Un théologien portant dans l'esprit cette distinction, dont la réalité ne semble pas contestable, n'aura donc aucune peine à concilier l'adhésion qu'il accorde à une certaine doctrine morale avec la valeur qu'il reconnaît aux autres, ce qui revient de sa part à reconnaître la limite ou, si l'on veut, le relativisme dont est marqué son propre jugement. Il tient pour la vérité de sa doctrine sans qu'il s'attribue le droit d'évincer l'autre. Son adhésion n'en est pas moins ferme, remarquons-le, mais elle n'a pas l'efficacité que l'on croirait à l'encontre de la doctrine adverse. Il y a là une condition propre au jugement théologique. En toute autre science, la conviction d'un esprit à valeur absolue; au nom de celle-ci il exclura comme irrecevable et fausse toute pensée contraire. De quelle autre règle voudrait-on qu'il se réclamât? Mais le théologien ne pense pas indépendamment; sa propre pensée se meut comme à l'intérieur d'une pensée plus ample, qui est celle de l'Eglise en sa totalité, d'où la réserve qui marque de droit sa pensée propre et l'accueil qu'il fait aux doctrines adverses, dont il pense qu'elles sont aptes à conduire les âmes au salut, selon que le pense l'Eglise elle-même.

Dans ces conditions, le théologien s'abstiendra de qualifier de telles doctrines d'une note « théologique », c'est-à-dire jetant quelque suspicion sur l'aptitude qu'on vient de dire. Nul thomiste, non pas même le plus attaché à ses pensées, ne traitera soit un théoricien, soit un pratiquant du probabilisme comme les uns et les autres auraient le droit de traiter, par exemple, un rigoriste, au sens où cette catégorie tombe sous les condamnations de l'Eglise. On verra ci-dessous une application pratique de cette règle. Concrètement, entre les probabilistes et nous, de quoi s'agit-il? Nous tenons que l'action morale est réglée par le jugement de l'esprit, lequel a pour objet la vérité; nous disons que cette vérité se prend des choses et de la valeur réelle qu'elles ont, à l'exclusion des principes réflexes; nous disons que la loi est ordonnée au bien et qu'elle a sur son sujet une autorité dont ne la prive pas de soi un doute conçu à son propos. Le probabilisme admet qu'on tranche le doute autrement que dans le sens de l'obligation; il fait usage des principes réflexes; il avoue que toute opinion probable, même celle qui l'est moins qu'une autre, pourvu toutefois qu'elle le soit solidement, règle légitimement la conduite. Il y a là, nous le répétons, deux conceptions inconciliables, et seule la première est à nos yeux justifiée. Il reste qu'en se conformant à la seconde on peut

n'échapper point aux exigences du salut. La garantie n'en ira pas du reste sans que le système prenne toute précaution contre les dangers qui le menacent. Il l'a fait. Certains donnent même plus de force à cette position, soit en faisant valoir la bonne qualité des probabilités admises, fussent-elles parmi les « moins probables » ; soit en insistant sur la nécessité d'étendre autant qu'on peut en morale le champ de la certitude ; soit en avouant qu'il est toujours loisible aux âmes plus exigeantes de ne pas s'en tenir à ces strictes limites du jermis. Dans ces conditions de fait, où des probabilistes vont jusqu'à réagir contre l'inspiration même du probabilisme, nous comprenons qu'on puisse ou bien se remettre à quelque opinion probable, ou bien user de principes réflexes, ou bien trancher le doute en faveur de la liberté, sans pour autant verser dans le péché. Que l'usage pratique du probabilisme démontre sauves en effet les exigences du salut, et nous comprenons en outre l'attitude que témoigne l'Église envers le système lui-même. Ainsi nous semble devoir être compris le fait qui nous frappait, et résolu le problème méthodologique qui s'imposait à nous.

III. LES RÈGLES PRATIQUES CONFORMES A CES JUGEMENTS. — Le probabilisme est tout ordonné à ses applications pratiques. Là sont particulièrement sensibles les différences qui le distinguent aujourd'hui de ce qu'il fut en la période de sa première prospérité. Les interventions de l'Église ont eu pour objet et pour effet principalement d'éliminer de la théologie morale ces solutions particulières où l'exigence du salut se trouvait compromise. Pour mieux satisfaire à ces directives, nous avons vu le probabilisme se limiter et s'amender, en sorte que l'on parle communément désormais d'un probabilisme modéré, inspirateur d'une sage casuistique. Au fond, il y a là, comme nous le disions plus haut, un retour réel quoique implicite à la gravité de la morale classique. Tel qu'il est, le probabilisme contemporain se réclame en sa partie casuistique de la même attitude de l'Église que nous avons dite. On peut penser qu'elle signifie en effet pour l'ensemble des solutions en cours une disposition favorable, comme nous avons tenté de l'évaluer à propos du système lui-même. Seules, toutefois, les solutions pratiques de saint Alphonse, auteur expressément approuvé, se prêtent aussitôt à cet usage prudent dont nous parlions à propos de ce docteur. On sera plus attentif en l'admission des solutions divergentes, auxquelles manque une approbation de cette sorte. L'une des propositions condamnées par Alexandre VII, la 27^e (*Si liber sit alicujus junioris et moderni*, etc.), signale une limite toujours imposée à nos choix.

En ce champ des solutions particulières, la préférence que nous avons accordée à une doctrine morale ne va pas sans conséquence. Il serait d'ailleurs assez vain de tant disputer sur des principes dont tout le sens est d'engager une conduite si dans la pratique on se rejoignait en un complet accord. Subsiste d'abord, comme nous le mentionnions à l'occasion de saint Alphonse, et quand même l'action concrète est la même de part et d'autre, une différence d'esprit ; elle ressort de tout ce que nous avons pu dire au cours de ce travail des oppositions profondes qu'entretient une morale probabiliste par rapport à la morale thomiste ; nous la définirons mieux ci-dessous en parlant des conditions d'une meilleure doctrine morale. Quiconque a le sens des choses morales apprécie une différence de cet ordre, capable à elle seule de changer la qualité d'une vie. Mais il est certain que maintes solutions particulières du probabilisme, et même du probabilisme modéré, divergent de celles qu'inspire la morale thomiste. On n'en ferait le compte exact que par une comparaison détaillée des deux casuistiques. Il n'y a pas lieu, bien entendu, de l'entreprendre ici. Disons seulement selon quelles

règles à notre gré il appartient à chacun de choisir parmi les opinions diverses reçues en théologie morale, ou mieux, et plus généralement, selon quels jugements il appartient à chacun de déterminer concrètement sa conduite. Nous dégagerons ainsi de la doctrine morale que nous avons défendue l'attitude pratique qu'elle implique, où sa valeur propre, nous l'espérons, achèvera d'apparaître.

Nous croyons devoir distinguer les cas où chacun n'a affaire qu'avec soi-même de ceux où l'action est liée de quelque façon à la pensée d'un autre, soit qu'on dépende de lui, soit qu'il dépende de nous.

1^o *L'agent moral n'a affaire qu'à soi-même.* — Pour qui, maître de son action, n'a que le soin de diriger sa propre conduite, il est lié par la certitude qu'il en peut obtenir. Et nous entendons bien la certitude objective, qui n'est pas inaccessible dans tous les cas. Il arrive que le devoir soit clair aussitôt ; il arrive qu'il le devienne : et parce que la règle générale est assurée (la fornication est un péché), et parce que son application est manifeste (cet acte serait une fornication). En ce cas, la conduite est trouvée. Il appartient à la science morale bien entendue, comme nous le dirons ci-dessous, d'établir autant qu'il se peut ces règles certaines qui garantissent une action droite.

On n'obtient pas à tout coup la certitude, soit que fasse défaut la règle générale, soit que l'application offre des difficultés. Il advient alors qu'on obtienne, tout compte fait, et quant à la conduite à tenir dans le cas présent, une *probabilité*. Nous avons établi ci-dessus que la probabilité, entendue comme nous l'avons dit, est une *règle légitime d'action*. La difficulté, dans ce cas, est d'évaluer quelle est pour l'action droite la probabilité suffisante et nécessaire. Nous avons là-dessus observé des différences, chez les moralistes mêmes qui sont fidèles à l'inspiration de la théologie médiévale : Nyder, Gerson, saint Antonin, seraient moins exigeants ; Adrien VI, Cajétan, Fagnanus, Gonzalez le seraient davantage, chacun du reste avec sa note propre. En principe est requise une probabilité authentique, entendons l'adhésion sincère à la proposition pratique d'un esprit qui a recherché le vrai selon les voies qui normalement y conduisent : celles-ci font l'objet d'une topique de la probabilité, à laquelle nous avons vu appliqués nombre d'anciens moralistes ; les « raisons » et les « autorités » demeurent la division maîtresse de cette méthode. Mais ajoutons qu'en morale l'établissement de la probabilité tiendra compte de la gravité de l'enjeu : on sera moins difficile pour juger probablement qu'aujourd'hui n'est point jour de jeûne, plus difficile pour juger probablement que ces témoins disent la vérité ou qu'un animal et non un homme est caché dans le fourré ; en ce dernier cas même, la probabilité coïncidera avec la certitude sensible. Du reste, l'examen des cas serait ici beaucoup plus éclairant que ne peut l'être un énoncé de principes généraux. Nous observons ci-dessus avec quelle maladresse un Barthélemy de Medina traduisait en formules abstraites les exemples particuliers qu'il avait dans l'esprit ; il faut toujours craindre une mésaventure pareille lorsqu'on entreprend un effort du même genre.

Une fois obtenue la probabilité, on est, bien entendu, lié par elle. Car on juge alors, on affirme que telle action est requise. On l'affirme avec sincérité et conviction, quoiqu'on réserve la possibilité qu'il en soit autrement : réserve qui est la seule différence de la probabilité par rapport à la certitude. Mais, si l'on s'est fait une opinion, comment userait-on pour diriger son action de l'opinion d'un autre, que l'on ne partage pas, dont on ne peut se convaincre qu'elle soit vraie, encore que ses partisans la présentent comme probable ? Il est clair qu'on agirait alors sans sincérité ou, ce qui revient au même, avec duplicité (il est bien entendu que nous prenons ces mots dans leur sens étymologique), une

duplicité que peut bien recouvrir mais non ôter le jugement réflexif de certitude qu'introduisent ici les probabilistes. Et l'on témoignerait par là n'avoir cure de la vérité de l'action, à laquelle il suffirait d'être conforme à l'une des opinions reçues comme probables, sans qu'elle le soit au jugement de son auteur. Peut-être est-il permis de concevoir ainsi les choses lorsqu'il ne s'agit que de se mettre en règle avec une loi, dont plusieurs interprétations sont autorisées, c'est-à-dire lorsque l'action se tient à un plan purement juridique; mais en morale, certainement non. C'est ici des probabilistes à nous une différence irréductible. L'action morale n'est pas chose de convention, mais une réalité de la vie humaine. Chacun est responsable de celle qu'il commet, il en a le contrôle exclusif, il en juge avec sa propre pensée. Fondera-t-on le prétendu droit de suivre quelque opinion probable sur ce que l'agent ne tient pas la sienne avec certitude? Mais, si la réserve qu'il met en son adhésion n'a pas de quoi cependant détacher de celle-ci son esprit, elle ne peut davantage l'autoriser à suivre un jugement étranger. On voit le sens de notre critique : nous ne refusons pas qu'un esprit, pour se faire une opinion, tienne compte de la pensée des autres et de la probabilité attribuée aux opinions en cours; nous disions au contraire ci-dessus que la considération des « autorités » appartient de droit à une topique de la probabilité. Mais nous refusons qu'un esprit, *s'il s'est fait une opinion, néglige la sienne et emprunte celle d'un autre pour diriger son action.*

Il arrivera qu'on ne se fasse pas même une opinion. Comme la certitude, la probabilité parfois se dérobe. Entre les opinions qui se proposent, parmi les probabilités qui le sollicitent, l'esprit se sent incapable de choisir. La difficulté est précisément alors qu'il se fasse cette conviction à laquelle nous voulions à l'instant que son action fût conforme. Reste peut-être une ressource. Il se pourrait qu'aux opinions en présence des degrés divers de probabilité fussent communément reconnus, du plus probable au moins probable, et le fait en serait assez constant pour que, privé de tout autre critère, l'esprit s'en remit du moins à celui-là. En ce cas, son choix irait infailliblement à l'opinion classée la plus probable, c'est-à-dire à celle-là qui aurait le plus de chances d'être vraie. Aucun autre objet que le vrai ne répond à l'inclination naturelle de l'esprit. S'il choisissait alors la moins probable en vue de conformer sur elle son action, l'agent n'éviterait pas cette contradiction avec soi-même que nous avons dénoncée.

A défaut de tout critère pouvant décider l'esprit, on demeure dans le doute. La distinction médiévale du doute et de la probabilité, que nous avons constatée aller s'effaçant, conserve pour nous tout son prix. Il y a là deux états spécifiquement distincts de l'esprit (comme nous avions l'occasion de dire, à propos de Suarez, la distinction spécifique du doute et de l'ignorance). De même que conserve pour nous tout son prix la règle qu'énonçaient pour cet état les anciens moralistes, et dont nous savons quelle autorité elle a longtemps possédée. Rien ne nous a semblé satisfaisant des tentatives faites pour exempter de l'obligation celui qui doute. Même s'il ne s'agit que du licite, même s'il ne s'agit que des doutes de droit, *on ira au plus sûr.* Il n'y a point là le joug intolérable que certains pensent. Tous les chrétiens l'ont porté sans plainte jusqu'au xvi^e siècle. Entendons qu'il s'agit de ce qu'on appelle proprement un doute, c'est-à-dire de l'impuissance où est l'esprit de se fixer sur un parti, même probablement. Rappelons aussi que de ce doute on peut chercher l'issue, s'il en est; dès le Moyen Âge, les moralistes avaient là-dessus des conseils que nous rapportons plus haut : il arrive qu'ils soient efficaces, et, si l'on trouve d'autres moyens, pourvu qu'ils dissipent réellement le doute, on en usera

sans crainte. Répétons en outre que la loi, chose majestueuse, n'est pas cependant inflexible : il arrive qu'elle s'applique, il arrive qu'elle ne s'applique pas; la détermination en est, il est vrai, délicate, mais une théologie morale comme celle du Moyen Âge offre déjà l'exemple d'une doctrine élaborée en ce sens. Si même le législateur en personne a prévu que des doutes conçus au sujet de sa loi exemptent de l'obligation, toute question est alors tranchée, et la conduite est claire. Disons enfin qu'ici comme plus haut des formules générales risquent de mal traduire la réalité et que des cas sont possibles dont la solution semblerait la négation de ce tutorisme; nous en trouvons des exemples chez saint Thomas lui-même. L'énoncé le plus correct serait celui-ci : Chaque fois que le choix du moins sûr, de la part de celui qui doute, signifie le risque délibérément couru de pécher, le péché est commis. Quant à *changer le doute en prétendue certitude pratique par le moyen d'une « réflexion »*, c'est précisément le procédé qui nous a semblé dépourvu de toute efficacité.

2^e *L'agent moral est lié à la pensée d'un autre.* — 1. *Il dépend d'un autre.* — On n'est pas toujours le maître de son action. Il arrive qu'on se conduise non d'après ses décisions propres, mais selon celles d'autres personnes de qui l'on dépend; ou que l'on agisse non en son nom personnel, mais au titre d'une fonction que l'on exerce. Des situations spéciales peuvent alors se présenter pour la conscience, que ne connaît point l'agent moral considéré jusqu'ici; car un désaccord peut régner entre les deux pensées en jeu. Soit que le citoyen tienne pour injuste, par exemple, la guerre où l'engage son prince, ou l'inférieur illicite l'action que lui commande son prélat; soit que le juge connaisse à titre privé l'innocence d'un accusé déclaré coupable selon les voies légales. Et le désaccord se vérifie, que le citoyen, l'inférieur, le juge, aient une certitude de leur propre pensée, ou simplement une probabilité, ou un soupçon ou un doute en ce même sens. Ce genre de cas est tombé assez tôt sous l'examen des moralistes. Nous avons même observé que par cette voie notamment est entrée en théologie morale l'habitude de considérer la pensée des autres comme règle de l'action morale, sans qu'on discernât si elle s'imposait ou non à l'exécutant. Sont engagées dans la solution de ces cas une théorie de l'obéissance quant à la conduite du sujet ou de l'inférieur, une théorie de la fonction judiciaire quant à celle du juge, et ainsi de suite pour les diverses situations de même type qui peuvent se présenter. Autant de chapitres de la théologie morale où joueront des considérations appropriées. Il n'y a pas lieu de les écrire ici. Disons seulement que rien n'empêche, moyennant les conditions requises selon les cas, que le sujet comme sujet, le juge comme juge, se conforment à l'ordre reçu ou aux règles de la fonction, faisant alors ce que d'eux-mêmes ils n'eussent point fait ou n'eussent fait qu'avec hésitation. Cette détermination n'a rien à voir avec le probabilisme; elle relève de critères étrangers à ce qu'on appelle maintenant un système moral; un saint Thomas déjà l'autorise. L'erreur du probabilisme fut même de s'emparer de ces cas très déterminés pour en tirer des règles de conduite plus générales : quoique nous récusions celles-ci, nous ne versions pas dans l'intransigeance au sujet des situations où, originellement, elles s'appliquaient.

2. *Un autre dépend de lui.* — Un peu à l'inverse des précédentes, la situation peut se présenter où l'on doit régler non son action d'après la pensée d'un autre, mais l'action d'un autre selon sa propre pensée. On le fait à des titres divers.

Comme un chef ou un maître, tout d'abord, ayant autorité sur quelque sujet. Des devoirs spéciaux concernent cette condition, garantis, selon saint Thomas, par une prudence, exactement comme il nomme pru-

dence la vertu qui garantit la conduite individuelle : la seule différence de l'une à l'autre est que celle-ci est ordonnée au bien d'un seul, celle-là du groupe sur qui le chef a autorité. C'est dire que le même soin de la vérité pratique, incombant à chacun pour son compte, incombe à quiconque gouverne la conduite des autres. Les mêmes règles que nous avons ci-dessus énoncées à l'usage des particuliers, toutes déduites de cette exigence de vérité dans l'action, se retrouveront donc ici, transposées à l'usage des chefs. Mais les disputes que nous avons racontées ont peu retenu de ces cas, auxquels avait été très attentive la théologie médiévale. Elles ont en revanche débattu à loisir ceux du conseiller et du confesseur.

Quant au conseiller, il dira ce qu'il pense, c'est-à-dire ce qu'il juge être vrai, avec le degré de certitude qu'il y attache; il mentionnera, s'il les connaît, les opinions divergentes et dira quel jugement il porte sur elles. En d'autres termes, il pratiquera l'attitude qu'on adopte spontanément chaque fois que l'on veut donner à quelqu'un un bon conseil, en quelque ordre de choses que ce soit. On s'inspire alors du sentiment que ces sortes de relations sont gouvernées par le soin de la vérité. Le consultant recevra le conseil dans le même esprit, soucieux qu'il est de connaître quel est véritablement son devoir. Nous ne lui permettons pas de se mettre en quête de l'opinion la plus commode, quoi qu'il en soit de sa vérité, dès là qu'est engagé dans l'affaire un intérêt proprement moral. A plus forte raison, et dans le cas encore où un tel intérêt se trouve engagé, ne lui permettons-nous pas d'adopter sur le même objet, selon que le demande son intérêt, tantôt l'une, tantôt l'autre des opinions contradictoires le concernant. Si telle action est vraie et juste quand elle tourne à son avantage, comment ne le serait-elle plus quand elle lui devient onéreuse? Vérité en deçà de mes intérêts, erreur au-delà, n'est point une maxime qui puisse gouverner la vie morale. Nous croyons ne rien dire en tout cela qui ne soit le langage de la nature.

Quant au confesseur, il ne semble pas non plus trop difficile, quoique le cas soit plus complexe, de tracer la voie qu'il doit suivre entre les extrêmes contraires. Il y a lieu de concilier cette fois l'autorité du confesseur avec la conscience du pénitent. En principe, l'appartient au confesseur d'éclairer le pénitent et de lui dire ce qu'il estime être la vérité, et cela quand même le pénitent se tromperait de bonne foi; car la bonne foi d'une conscience n'est pas dans tous les cas un état définitif : elle l'est si l'on croit sincèrement la vérité, elle ne l'est pas si l'on est sincèrement attaché à l'erreur. Dans la pratique, l'intervention du confesseur tiendra compte de la gravité du cas (on sait quel avertissement solennel a donné Pie XI aux confesseurs, dans l'encyclique *Casti connubii*, sur le devoir « de ne point laisser dans l'erreur » touchant le précepte là rappelé les fidèles dont ils ont charge), de la certitude où il est de son propre jugement, du degré de volontaire qui pourrait être impliqué dans l'erreur du pénitent; au cas notamment où celle-ci serait absolument innocente et si la matière souffre délai, le confesseur pourrait ne dire la vérité qu'après avoir peu à peu disposé son pénitent à la mieux recevoir. Si le pénitent était occasionnel et que l'on ne dût plus le revoir, la gravité de son erreur pourrait faire que le confesseur eût à le détromper aussitôt. Il est superflu de dire que la manière d'éclairer le pénitent tiendra compte de toutes les circonstances, telles que les apprécie la prudence du confesseur, une qualité que le plus bel exposé de principes ne peut remplacer. Mais, quant au devoir même de faire connaître la vérité, nous ne voyons pas quel prétendu droit du pénitent y pourrait faire obstacle. Aurait-il le droit qu'on ne lui formât point la conscience? ou bien la disposition où il est de ne point

se rendre à la vérité lui conférerait-elle le droit de vivre dans l'erreur? Il aurait mieux valu à ce compte que le christianisme ne fût pas annoncé, et par le Seigneur en personne, à tant de gens qui devaient y faire la sourde oreille. L'office propre de quiconque a charge d'âmes est de les éclairer, non de les ménager, quoiqu'il puisse les éclairer en les ménageant si la lumière alors doit mieux pénétrer en elles. Mais il faut éviter de faire une fin de ce qui n'est qu'une condition. D'autant que la vérité porte avec soi sa vertu; elle est de sa nature conquérante et salutaire. On dirait que certains moralistes l'ont oublié, à voir, dans l'un ou l'autre des ouvrages rencontrés en notre enquête, quelle maigre liberté ils laissent au confesseur et même de quels châtiments ils le menacent pour peu qu'il ait exercé quelque contrainte sur l'opinion propre du pénitent.

Devant le jugement du confesseur, il arrivera que le pénitent se rende : le problème alors est résolu. Mais il arrivera qu'il conserve son opinion, et quand même le confesseur est assuré de la vérité de la sienne propre. Que l'opinion du pénitent soit singulière et communément estimée intenable, telle que le confesseur y peut opposer le sentiment unanime des théologiens dans l'Eglise, il ne doit certainement lui faire aucun crédit, mais la traiter comme une erreur, et le pénitent en conséquence. Mais il se peut que l'opinion du pénitent soit de celles qui entre théologiens sont reçues ou tolérées, telle donc que des fidèles la peuvent légitimement partager. Le confesseur discernera alors si son pénitent y est attaché de bonne foi, estimant qu'elle représente la vérité. En ce cas, le pénitent est bien disposé, et le confesseur, tout en divergeant d'avis, tout en estimant pour son compte que le pénitent se trompe, ne pourra que lui accorder l'absolution. Ou bien le pénitent est attaché à cette opinion, insoucieux de sa vérité (peut-être même estime-t-il que celle du confesseur a plus de chances d'être vraie), mais uniquement parce qu'il la sait soutenue comme probable et qu'elle a cours dans l'Eglise. Il montre en ce cas une disposition que le confesseur a le droit de juger imparfaite et qu'il peut s'employer à améliorer. Que le pénitent résiste, on a affaire manifestement à quelqu'un qui entend faire son salut au meilleur compte; mais, parce qu'il se tient dans les limites admises, parce qu'il recourt à un critère auquel le confesseur ne peut que se soumettre, celui-ci absoudra le pénitent. Nous touchons ici à la conséquence pratique annoncée plus haut quand nous parlions du respect auquel a droit toute doctrine morale agréée dans l'Eglise et au nom de cet agrément même. Comme le théologien, le confesseur ne peut que se ranger à ce fait, qui a valeur de soi.

Nous aurons complété cet exposé des règles pratiques de la direction de l'action si nous ajoutons que l'application en doit être mesurée selon la qualité des consciences. Elles s'appliqueront avec plus d'urgence aux consciences lâches et insouciantes, avec moins aux consciences minutieuses et scrupuleuses. On ne laisse pas d'être objectif en tenant compte de ce facteur. A chacun de l'apprécier en ce qui concerne sa propre conduite; à tous ceux-là de le considérer aussi, qui règlent la conduite des autres. La connaissance s'en acquiert surtout par l'expérience; elle est comme une sorte de tact, dont on voit aussitôt combien il est précieux et nécessaire. Une bonne morphologie des consciences et de leurs variétés facilitera du reste l'acquisition de cette qualité.

3^o *La nature de nos règles pratiques.* — Il n'est pas nécessaire qu'on inscrive sous un système les règles que nous venons d'énoncer. Nous avons dit plus haut quel sens relatif est celui des vocables désignant désormais les systèmes en cours; même le mot de probabilisme, nous préférons qu'on ne nous l'applique pas. Il ne s'agit point pour nous de choisir

savamment entre des probabilités ou opinions posées devant l'esprit, mais de suivre la nature de l'esprit, lequel tend au vrai. On ne marquerait qu'insuffisamment cette différence en parlant à propos des règles ci-dessus d'un système de la *probabilité unique*, par opposition aux systèmes des *probabilités multiples*. Notre soin est justement d'échapper aux systèmes. Au fond est-il certain qu'un système soit indispensable à qui veut régir comme il faut sa conduite ou celle des autres? Les règles qu'on vient de lire s'inspirent du seul souci de la vérité pratique, objet formel du jugement moral; nous avons seulement tenu compte des situations diverses où se trouve la conscience élaborant son jugement. La morale veut qu'on soit naturel. Qu'on n'entende point par là un refus de voir les complications qui sont réellement celles de la pratique. Naturel ne veut point dire fruste. Rien n'empêche que notre fonds de rectitude se cultive, s'affine, s'adapte, devienne savant. On n'eût pas inventé les systèmes moraux si l'on n'avait substitué à cette éducation des procédés tout faits, d'un maniement plus sommaire, mais aussi d'une bienfaisance plus contestable.

IV. POUR UN RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE MORALE.

— Parmi les préoccupations pratiques qui l'ont inspiré et soutenu, le probabilisme et ses dérivés nous sont apparus comme étant avant tout une crise de la théologie morale comme science. Nous avons porté ce jugement sans méconnaître le crédit qu'ils ont dans l'Église. Sans le méconnaître davantage, d'autant que toutes nos observations ne doivent pas atteindre l'unanimité des probabilistes indistinctement, nous pouvons maintenant indiquer, en dernière conclusion de ce travail, selon quelles maîtresses conditions s'opérerait à notre gré, d'un commun accord, le relèvement que tant de vicissitudes passées rendent souhaitable, en sorte que la théologie morale fût rétablie en son entière dignité de science de la vie chrétienne.

1° De quelques caractères de la doctrine morale.

En cette science signalons d'abord l'exigence de la certitude. L'espoir comme le besoin d'être certains s'est affaibli chez les amis de la probabilité. Leur tendance fut de multiplier les opinions probables, sans prendre assez garde que la tâche du moraliste, s'il prétend à la science, est d'obtenir d'abord et autant qu'il se peut des certitudes. L'une des causes en est la préoccupation utilitaire qui dominait leurs recherches. D'emblée, ils considéraient les choses morales non en leur nature, mais avec l'arrière-pensée des applications qui vont s'ensuivre. Le moraliste peut établir avec certitude qu'il est mal de faire un faux serment; aucune hésitation n'affecte une telle proposition. Il advient seulement (phénomène propre à la science morale et qu'ignore, par exemple, le mathématicien démontrant que 2 et 2 font 4), il advient qu'établissant cette proposition des cas particuliers se présentent à son esprit où il lui semblerait qu'un faux serment dût être assez bien en situation. Qu'il les retienne alors, et le voilà tenté d'énoncer qu'il est seulement probable que le faux serment soit toujours défendu. Les probabilistes résistent mal à ces sortes de tentations. Ils passent donc à des énoncés probables parce qu'ils ne considèrent plus assez purement les essences morales. L'impression des cas particuliers l'emporte chez eux sur la vue nette des principes. Partis pour faire de la science, ils risquent de verser dans l'empirisme. A ce point de vue, rendre à la théologie morale sa dignité scientifique comporte qu'on y rétablisse l'universel. Il n'est pas moins légitime ici qu'ailleurs, s'il est vrai qu'on y a affaire à du réel, lequel est partout de même étoffe. Que l'esprit du moraliste se désencombre des cas. Tout ne tient pas dans l'individuel. Il y a un temps pour l'universel et pour la certitude. Le respecter est de la méthode même de l'esprit humain. Ensuite de quoi

viendra en morale la considération du particulier. Mais on y passera à partir de l'universel et sans perdre devant la déconcertante confusion du concret le bénéfice inappréciable d'une certitude absolument vraie. A ce compte, la théologie morale prendra un tour plus tranché, plus décisif, disons plus vigoureusement intellectueliste. Les tâtonnements viendront à leur heure; mais le moraliste n'est pas voué à ne se prononcer qu'avec hésitation. Il n'use pas seulement du peut-être et du probablement; il lui est permis de parler comme le demande l'Évangile et de dire : *est, est; non, non*.

Non que les certitudes doivent s'imposer à tout coup au plan de l'universel. Même là, et à mesure que se resserrera la considération pour se rapprocher de l'*hic et nunc*, nous concevons que des hésitations aient lieu et que des opinions divergentes se fassent jour. La *probabilité* n'est pas exclue de ce domaine. Mais qu'elle soit, de grâce, une probabilité persuasive, agissant sur l'esprit qui la reçoit. Il ne suffit pas de savoir qu'un docteur ou plusieurs l'ont ainsi pensé, ni que des raisons ont été avancées en ce sens. Sur l'objet en cause, avec le secours des raisons comme des docteurs, le moraliste exercera un véritable effort intellectuel, grâce à quoi il accède à une conviction que motive la vérité. Là est dans tous les cas la prétention naturelle de l'intelligence. La probabilité est une qualité, et non l'objet de l'adhésion. Moins assurés de la vérité, c'est la vérité néanmoins que nous voulons tenir. Que certains se bornent à enregistrer les opinions en cours, nous ne les blâmerons pas, surtout s'ils le font avec soin, et il se peut qu'ils rendent service; mais ils ne méritent point le titre de moralistes, au sens où le mot évoque une science. Il n'est du reste pas souhaitable que de tels auteurs se multiplient. Quant aux moralistes proprement dits, ils feront comme nous venons de dire. A ce compte, on sera moins prodigue de probabilités. Si les probabilistes les ont accumulées, c'est qu'elles leur coûtaient peu de choses. Dans les premiers temps, certains faisaient du probable comme les faux monnayeurs de la monnaie. Moins d'opinions, mais mieux éprouvées (selon l'un des beaux sens du mot probable). Revenons à cette belle gravité des anciens théologiens, pour lesquels découvrir une probabilité était une conquête précieuse, sagement préparée, comme un gain effectif réalisé par de probes travailleurs qui savent le prix de l'argent. Sans donc prendre indistinctement des airs tranchants, sans méconnaître ce qu'il y a de plus instable et fuyant en sa matière, la théologie morale ainsi comprise portera un caractère de fermeté intellectuelle, en sorte qu'elle ne détonne point outre mesure parmi ses sœurs les autres sciences.

Ainsi rétabli l'universel, la théologie morale dirigera mieux la vie chrétienne. Pas plus que la vie morale tout court, celle-là ne consiste exclusivement dans le détail des actions. Et quand on connaîtrait sans défaillance la solution de tous les cas possibles, et quand on saurait à tout coup sans hésiter ce qu'il faut faire, encore manquerait-il cela même qui donne aux actions particulières leur sens et leur intérêt, savoir l'*esprit* qui les anime. A travers la multitude des actions où elle s'exprime successivement, une vie humaine est marquée de quelques grands caractères, elle conspire vers quelques grands objets, et nous savons bien que là est son prix. De même n'est-on pas chrétien seulement parce que l'on fait ceci ou évite cela, mais parce que l'on aime Dieu et que l'on met au-dessus de tout sa possession dans la vie éternelle. Qui nous informera de ces suprêmes vérités morales, sinon la théologie du même nom? Toute science morale serait défectueuse, qui, inquiète de résoudre les cas, ne fournirait aussi les principes. Le défaut en serait plus sensible qu'ailleurs en théologie où nous sont demandées des actions plus difficiles, où

les principes sont plus admirables et émouvants. Il se trouve que, voulant trop tôt être pratique, on l'est moins bien. Le plus pratique serait encore de commencer par ne l'être pas. Son désintéressement récompensera le moraliste. En ce sens, il n'hésitera pas à étendre son investigation et à rechercher des certitudes du côté des vérités permanentes, apparemment éloignées de la pratique, et dont la connaissance meilleure est d'un médiocre secours en effet pour la solution des cas; mais elles sont d'un bienfait incomparable quant à l'esprit de nos actions, c'est-à-dire quant à notre véritable vie morale. Une mesure de réalisme spirituel, un front levé de temps en temps vers le ciel, et non pas obstinément penché sur les embarras des consciences : c'est de quoi les morales probabilistes ont perdu l'habitude et dont les chrétiens ont le plus grand besoin.

A ces réflexions, les théologiens dont nous parlons répondront qu'ils font leur métier de moralistes, laissant à d'autres le soin de régler de plus hautes vies. Ils écrivent pour le commun des âmes, non pour l'élite. Ils entendent sauvegarder la simple honnêteté et non promouvoir la sainteté. Nouveau dissentiment entre les probabilistes et nous ! Ils tiennent pour consacrée en théologie la distinction de la morale, de l'ascétique et de la mystique; nous y voyons un phénomène historique contingent et dont le détriment doctrinal n'est pas niable. *Il n'y a qu'une vie chrétienne*, à laquelle correspond pour la diriger une seule science qui s'est appelée, jusqu'au xviii^e siècle, la théologie pratique ou morale. La moindre action du plus humble chrétien engage la vie éternelle. La sainteté n'est pas d'une autre essence que l'honnêteté chrétienne. Il y a certes en vie chrétienne des degrés et des variétés; mais il n'y a pas deux principes. Qui entend s'occuper d'elle, en quelque catégorie de chrétiens qu'il la considère, ne peut en oublier le principe unique et l'unique esprit. Il n'y a rien de plus beau en ce monde que la foi, l'espérance et la charité : elles sont le lot de quiconque se réclame du nom de Jésus-Christ et aspire à la vision de Dieu. La différenciation du moral, de l'ascétique et du mystique n'est pas, comme on croirait d'abord, un progrès vers la précision; elle est la rupture d'une synthèse. On découvrirait dans l'histoire bien des partages de cette sorte, qui ne font qu'offrir à l'esprit une illusoire facilité, aux dépens de la vérité totale et de l'unité réelle des objets. Le pire effet de la présente distinction est sans doute l'appauvrissement de la vie morale, que régit une théologie ordinairement coupée de ses ressources doctrinales et spirituelles. Le retour de la théologie morale aux grandes pensées et à l'élan du cœur ne sera pas le passage indu d'un genre à l'autre, mais le rétablissement de cette science en sa naturelle dignité.

2^o Des conditions d'une meilleure casuistique. — Il apparaît déjà que nous ne bannissons pas de la théologie morale l'étude des cas particuliers. Nous avons revendiqué qu'elle vienne à son heure et en son lieu. En leur étude même, nous croyons que des améliorations s'imposent. La casuistique est à notre avis chose difficile et qui requiert chez qu'il entreprend des qualités diverses et complémentaires. En un seul cas se rencontrent, outre l'universel et le particulier, maints problèmes qu'il y faut démêler, ordonner, décider. Mis en présence de la vie concrète, le casuiste ne saurait oublier les principes et renoncer à sa qualité de théologien, mais il ne peut non plus méconnaître, sous prétexte de fidélité aux principes, les difficultés ou démentis que semble leur infliger l'expérience. Attentif à l'une des considérations requises, il n'aura garde d'omettre les autres, qui la doivent équilibrer. Selon son tempérament, il risque d'imposer une solution trop nette et trop simple, ou bien de renoncer à rien décider et de conclure approximativement. Ce dernier danger est de beaucoup le plus menaçant en probabilisme. Le crédit qu'on y professe

pour l'opinion des autres est propre à l'aggraver sans limite. On aura déjà beaucoup fait pour une meilleure casuistique si l'on y règle l'usage de recourir aux auteurs. La théologie morale telle qu'elle est *abuse des citations*; elle en fait trop, elle les vérifie mal. Il y a bien quelque paradoxe de la part de ces moralistes qui mobilisent ciel et terre pour défendre l'autorité des opinions et qui les rapportent si négligemment. Les plus illustres ne seraient pas en cela les moins représentables. Par ailleurs, les modèles d'excellente casuistique ne manquent pas. On les trouve moins chez les casuistes de profession que chez les théologiens, et les plus savants d'entre eux, un Cajétan, un saint Thomas d'Aquin, des exemples de qui on tirerait sans trop de peine la méthodologie d'une plus qu'estimable casuistique. L'un des traits en serait sans doute l'examen attentif du fait ou des ensembles de faits soumis à l'appréciation morale : il faut juger de ce qui est, de ce qu'offre la réelle expérience de la vie humaine, ce qui demande qu'on s'informe de celle-ci avec soin et selon des voies garanties. Des enquêtes positives et méthodiques, des observations précises, contrôlées, scientifiques, apparaissent ainsi comme la condition préalable d'une sérieuse casuistique. D'autre part, en de certaines matières du moins, il ne semble pas que le jugement moral puisse être porté avec quelque garantie si l'on n'a acquis sur l'objet en cause des informations techniques, relevant de quelque science, par exemple quand il s'agit des choses de l'ordre économique ou des opérations financières. On souhaiterait en ce sens que quelques-uns parmi les moralistes se fissent une compétence spéciale en l'un ou l'autre de ces domaines d'accès difficile, où la conscience d'un grand nombre se heurte aux plus embarrassants problèmes. Le goût de la vérité fera, nous le disions plus haut, qu'on aborde avec hardiesse et vigueur de telles recherches où sont requis tant de soins.

Ajoutons une remarque. Les casuistes ont multiplié avec intrépidité les opinions; on n'imitera point leur audace, spécialement quand il s'agit de choses délicates et propres à froisser les consciences. Il arrive qu'on n'ose approuver ni blâmer. Les anciens théologiens invoquaient en de tels cas la décision du législateur. Vu les garanties dont une loi est entourée, vu l'autorité nécessaire à sa promulgation, on n'a pas à redouter que la reconnaissance par elle de certains actes ou usages ne facilite une extension du mal. A ce point de vue, la casuistique fut chez quelques-uns et pour une part l'usurpation indu de l'office du législateur. Ces moralistes ont fait le prince : ils ont avancé des décisions qui eussent demandé de l'autorité. A l'encontre de leur façon, le casuiste averti se souviendra de sa fonction subalterne et qu'il n'est auprès des consciences que l'interprète et non l'auteur de la loi.

Mais l'amélioration essentielle dont a besoin la casuistique est une restauration de la vertu de prudence. Il y a une impuissance congénitale de la casuistique, et nous entendons la meilleure et la plus complète : c'est qu'elle est déconcertée par la vie. Les quelque vingt ou trente mille cas de Diana sont encore inférieurs à la réalité. Impossible que chacun trouve exactement dans un livre la réponse que son cas appelle. La prétention et, pour quelques-uns d'entre eux, la frénésie des casuistes ont été de fournir réponse à tout. Ils ont joué avec la vie à qui serait le plus fertile en difficultés. Ils ne pouvaient qu'être battus, la vie étant à la fois plus simple et plus imprévue que leurs inventions. Une saine casuistique est celle qui, pénétrée du sentiment de son insuffisance, ménage la place à une autre habileté, faite d'une autre étoffe et, puisqu'il s'agit de bien vivre, appartenant elle-même à la vie. De toute antériorité, la prudence fut conçue pour satisfaire à cette tâche. Elle représente

l'équipement intérieur dont est muni un homme appelé à se mouvoir parmi le réel et à diriger sans tâche sa conduite. Elle répond à la nécessité de juger du bien et du mal sur le plan de l'action concrète. Elle consiste en un ensemble de ressources morales et intellectuelles, spirituelles et sensibles, grâce à quoi se réalise au mieux de nos vertus l'incessante adaptation qu'exigent de nous le train des choses et nos propres vicissitudes. Aucune Somme ne supplée cette éducation intérieure. Moins féru de casuistique, on jugera mieux de ce qui convient, si la prudence veille au-dedans de l'âme. En n'exploitant que secondairement cet héritage de l'ancienne théologie, le probabilisme s'est privé de la ressource essentielle qui dût favoriser précisément ses fins pratiques et toutes concrètes. Jusqu'aujourd'hui même, il ne semble pas s'être avisé encore de la perte qu'il a subie.

A la vérité, nous le comprenons bien. Que la prudence, au sens que nous venons de rappeler, ait cessé d'être, dans les théologies morales, cette pièce organique qu'elle fut jadis; que son étude et sa recommandation n'y tiennent qu'un rang modeste, bien inférieur à l'exposé des systèmes moraux, il y a là plus qu'une coïncidence. On s'est passé d'elle au nom du même esprit que nous avons observé au long de cette histoire, et dont nous répétons qu'il a donné au probabilisme sa consistance. La prudence est rendue peu nécessaire dans une doctrine où l'on insiste moins sur l'élaboration du propre jugement pratique que sur le choix d'une opinion parmi celles qui ont cours, et de moins en moins à mesure qu'on tend à élargir la liberté du choix. Elle n'est plus guère requise dans une conception de la vie morale où il semble qu'on acquitte ses obligations comme on exécute une consigne, exactement mais sans amour. Car il faut remarquer en fin de compte cette curieuse réduction de l'acte humain à laquelle pratiquement se tiennent certains moralistes : ni l'intention initiale du bien et l'empressement de le trouver, d'où dérive dans l'action, si l'on peut dire, sa sève; ni la délibération intérieure avec ses qualités et ses difficultés propres; ni la détermination convaincue du devoir, telle que l'enquête objective y a conduit l'esprit, aucun de ces moments ne leur semble offrir de l'intérêt ou demander une attention et une vertu spéciales. Du livre à l'exécution, du livre où est inscrite toute faite la formule de l'action à l'exécution qui s'y conforme de justesse, ne semble-t-il pas que trop d'auteurs raisonnent comme si l'acte humain ne comportait rien d'autre? En ces conditions, il est clair que la prudence, même si l'on en parle, est d'un prix diminué. Elle prend au contraire toute sa valeur dans une morale où l'homme tout entier se livre en ses actes, où l'action se détache de lui comme un fruit mûr et savoureux. Il est certain qu'on n'agit bien qu'avec toute son âme. Du jour où tous les moralistes entendront cette formule avec la même force, peut-être leurs différends particuliers se composeront-ils plus facilement et le probabilisme aura-t-il cessé d'être des uns aux autres un objet litigieux.

Th. DEMAN

PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES. — I. Notion et histoire. II. Le pouvoir judiciaire de l'Église (col. 623). III. Des procès en général (col. 627). IV. De quelques procès en particulier (col. 635). V. Des causes de béatification et de canonisation (col. 638). VI. De quelques procédures spéciales (col. 641).

I. NOTION ET HISTOIRE. 1^{re} Notion. Trois termes principaux servent habituellement à désigner, dans le langage juridique comme dans le langage courant, l'ensemble des actes par lesquels une personne revendique ses droits devant l'autorité publique : *jugement*, *procès* et *procédure*. Employés souvent l'un

pour l'autre, ils ne sont pourtant pas synonymes.

1. Le *jugement*, *judicium*, qui désigne originellement une opération de l'esprit, consiste avant tout dans la connaissance de la cause, d'où découle la définition du droit controversé; le jugement proprement dit commence à la citation et se termine normalement par la sentence.

2. Dans le droit décrétalien, le mot *procès* marquait surtout les actes judiciaires posés par le juge; en ce sens, le procès n'est qu'une partie du jugement. Cf. *Decr.*, l. II, tit. ix, c. 5; l. I, tit. III, c. 22; l. I, tit. XXI, c. 18; l. V, tit. XI, c. 2 in *Clem.*

Chez les modernes, au contraire, il désigne tous les actes à poser pour découvrir la vérité et protéger le droit; le terme a donc une extension plus grande que le mot jugement puisqu'il comprend tous les actes préliminaires aussi bien que toutes les fonctions exécutives qui accompagnent ordinairement la conclusion d'une cause. C'est dans ce sens plus large qu'il faut entendre le titre inscrit en tête du l. IV du Code, *De processibus*. La signification de ce mot est générique; il désigne non seulement la série des actes requis pour régler les litiges entre particuliers, mais encore la manière d'expédier toutes les affaires ou contestations dans lesquelles le bien public est intéressé, par exemple le culte à rendre aux serviteurs de Dieu, ou la façon de procéder dans certaines questions d'ordre semi-administratif, semi-pénal. Plus rarement le terme *procès* est employé, au sens restreint de jugement, pour désigner simplement l'ensemble des actes à développer devant les tribunaux dans un ordre déterminé; c'est ainsi que l'on parle parfois de *procès* contentieux, *procès* criminel, publication du *procès*. Can. 1859.

3. La *procédure* est plutôt l'évolution extérieure et pratique d'un *procès*. Le mot est tiré du Code civil français; il est souvent employé comme synonyme de jugement ou de *procès*.

4. Nous avons du *jugement ecclésiastique* une définition authentique au canon 1552 du Code : *Controversiæ in re de qua Ecclesia jus habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico, legitima disceptatio et definitio*.

a) Ce qui spécifie et limite le jugement ecclésiastique, c'est avant tout son objet : *res de qua Ecclesia habet jus cognoscendi*; il doit porter sur une matière qui est du ressort de l'Église, soit de par le droit divin, soit par concession, dévolution, ou à tout autre titre. Cet objet est en général un droit controversé, un conflit de volontés, pour la solution duquel il est fait appel à l'autorité sociale. De façon plus précise, le can. 1552, § 2, spécifie que le jugement a pour objet en premier lieu les *droits* des personnes physiques ou morales; seules en effet ces personnes peuvent avoir des droits, qu'elles poursuivent (*persequenda*) s'ils sont personnels, qu'elles revendiquent (*vindicanda*) s'ils sont réels. Le jugement peut porter en second lieu sur des *faits juridiques* que le juge a pour mission de déclarer. Les faits juridiques sont ceux dont dépend l'habilité à acquérir ou à exercer des droits, ou bien encore l'acquisition même, la mutation ou la perte de ces mêmes droits; par exemple l'état matrimonial, l'état libre, la majorité, la qualité d'héritier, la légitimité de la naissance, le paiement d'une dette, etc. Enfin, les délits peuvent être l'objet d'un jugement lorsqu'une information est ouverte à leur sujet en vue d'infliger une peine ou de la déclarer.

b) Le *sujet* du jugement est double. Il y a le *sujet passif* : ce sont les parties en cause, bien qu'elles soient actives par rapport à la controverse; elles portent les noms de demandeur, *actor* (qui prend le titre d'*accusator* dans les causes criminelles), et de prévenu, *reus*. Le *sujet actif* est le juge, c'est-à-dire la personne légi-

timentement constituée pour connaître de la cause et régler le litige entre les plaigants.

c) Enfin, la *forme* du procès comprend l'ensemble des actes et des solennités juridiques à observer au cours des débats et pour le prononcé de la sentence.

2^o *Division*. — 1. Le jugement ecclésiastique est dit *ordinaire* ou *délégué*, selon que la cause est portée devant un juge muni du pouvoir ordinaire ou seulement délégué.

2. En raison des causes à définir, le jugement peut être *spirituel* s'il porte sur des causes purement spirituelles ou unies aux causes spirituelles, par exemple la juridiction, la nullité d'un sacrement, ou une question de bénéfice ecclésiastique; il est dit *temporel* s'il a pour but de définir des intérêts temporels, par exemple la validité d'un contrat passé entre clercs. Le jugement est *pétitoire* si la controverse porte sur un droit ou sur la propriété d'une chose; on l'appelle *possessoire* lorsque seule la possession d'une chose ou la quasi-possession d'un droit est en cause.

3. En raison de la fin, le procès est dit *contentieux* (nous dirions en France : au civil) lorsqu'il vise principalement la poursuite ou revendication de droits privés ou la déclaration de faits juridiques concernant des personnes physiques ou morales. Il prend le nom de *criminel* lorsqu'il a pour but d'infliger ou de déclarer une peine, à la suite d'une transgression intéressant l'ordre social.

4. En raison de la forme, on distingue les jugements *solennels*, au cours desquels sont observées toutes les formalités requises non seulement par le droit naturel, mais encore par le droit positif, et les jugements *sommaires*, dans lesquels on omet les formalités du droit humain, susceptibles de retarder la marche du procès, pour ne conserver que les solennités du droit naturel. Notons que le Code n'a pas retenu cette dernière distinction et qu'il ne connaît pas à proprement parler de procès sommaires. Le can. 1555 ordonne au contraire de suivre ponctuellement les prescriptions contenues dans le l. IV, sauf s'il s'agit de jugements concernant le renvoi de religieux (can. 654-668) ou d'une cause portée devant le Saint-Office, ce tribunal observant une procédure qui lui est propre.

3^o *Histoire*. — Seuls les peuples primitifs laissent aux particuliers le soin de se rendre justice à eux-mêmes; dès que la civilisation apparaît, l'autorité publique intervient pour résoudre les conflits. Plus une société est parfaite, plus elle restreint le droit des citoyens à se faire eux-mêmes les défenseurs ou les vengeurs de leurs droits.

L'Église, instituée par le Christ comme une société parfaite, ne tarda pas à intervenir pour régler les controverses qui s'élevaient soit entre les fidèles, soit entre les clercs. Mais ce n'est pas du premier coup qu'elle forgea un code complet de procédure judiciaire. Ses jugements furent d'abord très simples, se réduisant le plus souvent à l'application des principes du droit naturel; elle sauvegardait les droits de l'accusé, ne le condamnant que si sa culpabilité était pleinement démontrée, admettant le droit d'appel et proportionnant la peine au délit.

Au sortir des persécutions, le nombre des causes portées devant les tribunaux ecclésiastiques alla croissant. Cf. saint Augustin, *De opere monachorum*, c. xxix, P. L., t. xl, col. 576 sq. La procédure jusqu'à usitée devint insuffisante, et il fallut songer à lui donner une forme plus stable et plus solennelle. Devoti, *Instit. canonica*, l. II, tit. i, § 22. C'est à quoi s'employèrent les conciles d'Afrique, spécialement ceux de Carthage, à la fin du iv^e siècle, celui d'Antioche (341), can. 15, et celui de Chalcédoine (451), can. 9. Cf. *Grat.*, caus. VI, q. iv; caus. XI, q. i, c. 38. L'Église eut alors recours au droit romain, dont

elle fut l'héritière à l'arrivée des barbares. Elle lui emprunta sa procédure, comme elle lui avait emprunté beaucoup de ses lois, ainsi qu'il ressort des lettres de saint Grégoire le Grand écrites au début du vi^e siècle. Cf. *Grat.*, caus. II, q. i, c. 7; caus. XXI, q. vi, c. 2. Le pape Lucius III (1181-1185) entra plus avant dans cette voie en déclarant le droit romain source subsidiaire du droit canonique. Mais cela n'empêcha point la pénétration dans la procédure de l'Église de quelques éléments germaniques; parmi les plus heureuses citons certaines exigences concernant le nombre des témoins, la valeur des documents, le serment décisoire, les témoins de septième main. Enfin, l'Église y ajouta ses propres prescriptions au cours du Moyen Âge. Les compilations canoniques font une place à la procédure judiciaire dès le vi^e et le viii^e siècle, et la seconde partie du *Décret* de Gratien nous montre assez qu'au milieu du xii^e siècle les procès canoniques n'étaient pas dépourvus de perfection relative. En conciliant les éléments opposés du droit romain et des coutumes germaniques, en en tempérant les rigueurs et en en corrigeant les défauts, l'Église devint ainsi l'auteur d'un nouvel ordre judiciaire qui ne fut pas sans influence sur le droit civil lui-même.

Survient Bernard de Pavie, qui, dans les l. I et II de sa première compilation (1187-1191), insère les canons et les décrétales, leur donnant pour titre respectif *judex* et *judicium*. Cet ordre, qui s'imposa aux autres compilations, fut retenu par Grégoire IX pour sa collection authentique des *Décrétales*. Toute la matière concernant les procès y est traitée aux l. I (tit. v à xliii), l. II (tit. i à xxx), et dans quelques titres du l. V.

La procédure canonique ainsi élaborée ne laissait pas d'être longue et quelque peu compliquée, surtout lorsqu'on y eut introduit l'écriture. Aussi voit-on certains papes dispenser les juges délégués de certaines solennités : Alexandre III, *Decr.*, l. II, tit. i, c. 6; Innocent III, *ibid.*, l. II, tit. vi, c. 1; Boniface VIII, l. I, tit. vi, c. 43, in *V^o*. Clément V avait ordonné de simplifier la forme du jugement pour certaines causes matrimoniales et bénéficiales. Cf. l. II, tit. i, c. 2, in *Clem.* Afin de préciser et d'uniformiser cette réforme, il publia en 1306 la célèbre constitution *Sæpe*, qui organisait une procédure nouvelle qu'on a appelée *sonnaire*.

Les pontifes des xiv^e, xv^e et xvi^e siècles édictèrent à leur tour quelques prescriptions en matière judiciaire. Mais la vraie réforme vint du concile de Trente. Celui-ci accrut et fortifia les pouvoirs judiciaires de l'évêque et réduisit à de justes proportions les solennités de la procédure. Cf. sess. XIII, c. i-viii, *De ref.*; sess. XXIV, c. v et xx; sess. XXIII, c. vi; sess. XXV, c. x.

Après le concile de Trente, les causes majeures furent instruites par les diverses Congrégations romaines; de plus, divers décrets furent portés pour interpréter authentiquement et compléter les prescriptions du concile en matière judiciaire. Il faut mentionner en particulier la réorganisation, par Benoît XIV, des procès concernant la nullité du mariage ou la nullité de la profession religieuse : constitution *Dei miseratione* du 3 novembre 1741 et *Si dalam* du 4 mars 1748. Cette dernière constitution fut étendue en 1838 aux causes de nullité du sous-diaconat. Le même pape promulgua encore le 1^{er} juin 1741 la constitution *Sacramentum penitentiae*, sur la procédure à suivre dans les cas de sollicitation, et une autre, *Ad militantis Ecclesiae*, sur la question des appels judiciaires.

Au cours du xix^e siècle, le procès canonique subit de nouvelles réformes, spécialement en matière matrimoniale et criminelle. Au concile du Vatican, divers vœux furent émis par les évêques présents pour obtenir la simplification et l'unification de la procédure déri-

avec du *coercitus iuris*. Afin de répondre à ces vœux, Léon XIII adressa le 11 juin 1880, par l'organe de la Sacre Congrégation des Evêques et Réguliers, une instruction sur la manière de procéder dans les causes disciplinaires et criminelles des clercs; il autorisait les évêques d'Italie, auxquels seuls l'instruction était adressée, à suivre dans ces cas une procédure sommaire. L'abrogation de cette concession fut étendue à d'autres nations, à la France en particulier, par un rescrit daté du 14 janvier 1882.

Enfin, Pie X, réformant la curie romaine, confina les Congrégations dans les questions administratives; il leur retira de façon habituelle tout pouvoir judiciaire qu'il transféra à la Rote romaine et à la Signature apostolique.

Aujourd'hui, en dehors des coutumes légitimes ou des privilèges particuliers, le droit de l'Église concernant les jugements est tout entier dans le Code. Depuis la promulgation de celui-ci en 1917, la Sacre Congrégation des Sacrements a publié, le 7 mai 1923, un décret contenant les règles spéciales à suivre dans les causes de dispense *super matrimonio rato et non consummato*; une instruction *De processibus*, du 27 mars 1929, est venue compléter ce décret.

II. LE POUVOIR JUDICIAIRE DE L'ÉGLISE. — 1° *Existence*. 1. *Le pouvoir judiciaire de l'Église est la conséquence logique de son pouvoir législatif*. — Le Christ, ayant fondé sur la terre une société visible et parfaite, l'a dotée de tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre son but. Dans le pouvoir de régir confié à Pierre, Matth., xvi, 17; Joa., xxi, 15, est inclus, à n'en pas douter, le pouvoir de faire des lois, d'édicter des préceptes. Les apôtres l'ont entendu ainsi (cf. Act., xv, 28 sq.; xx, 28; I Cor., xi, 2, 33, 34; I Tim., ii et iii) et, après eux, toute la tradition catholique. Cf. Eugène IV, const. *Lætentur cæli*, 6 juill. 1439; Pie VI, const. *Auctorem fidei*, prop. 4; Pie IX, encycl. *Quanta cura*, Denz.-Bannw., n. 1697; concile du Vatican, const. *Pastor æternus*.

Or, il est de toute évidence qu'un tel pouvoir serait vain et inefficace s'il n'était doublé du pouvoir judiciaire, selon la juste remarque de Jean XXII : *Quia iustitiam parum esset iura condere, nisi qui ea tueat iuris existat*. *Extrav.*, l. II, tit. i, cap. unicum; cf. *Dig.*, l. I, tit. ii, lex 2, § 13.

Ce que réclamait la sagesse naturelle, le Christ a pris la peine de l'exprimer en termes formels : *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ; si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis...* Matth., xviii, 15-18. De ces paroles, il est facile de déduire la preuve du pouvoir qu'a l'Église de juger les crimes de ses fidèles, non seulement au for interne de la conscience, mais encore en forme solennelle devant ses tribunaux. Lorsque l'avertissement charitable et l'arbitrage pacifique ont été épuisés en vain, il reste en dernier ressort le *dic Ecclesiæ*, c'est-à-dire la dénonciation « aux pasteurs de l'Église », dit saint Jean Chrysostome : « à l'évêque », dit saint Cyprien, *Epist.*, lxxvi, 8, Hartel, p. 733. Déjà, nous trouvons, dans la manière de faire indiquée par le Christ, comme une première forme, un embryon de jugement. On y trouve énoncé le délit, un demandeur, un prévenu, des témoins, un juge; il n'y manque même pas une accusation régulière, la sentence et une sanction pénale pour les contumaces. On peut noter en outre que les paroles citées sont suivies immédiatement de cette autre déclaration : « En vérité, je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel », etc.,

Matth., xviii, 18, comme si le Seigneur s'engageait à ratifier de son autorité la sentence prononcée par son Église.

2. *La pratique des apôtres confirme cette manière d'interpréter les paroles du Christ*. — Nous voyons ceux-ci rendre la justice avec la pleine conviction qu'ils en ont reçu le pouvoir.

a) En face de l'incestueux de Corinthe, qui scandalise la communauté des fidèles, saint Paul n'hésite pas un instant. Cf. I Cor., v, 1. Aussitôt informé, il s'érige en juge du coupable, *judicavi ut præsens*; et il porte la sentence en vertu du pouvoir reçu du Christ, *cum virtute Domini nostri Jesu*. A lire ce texte, on ne saurait douter que des jugements au for externe n'aient été en usage dès ce temps; pour en sauvegarder une règle naturelle, saint Paul, par une fiction, se représente comme s'il était réellement en face du coupable.

b) Le même apôtre enseigne également avec quelle prudence et quelle réserve il faut recevoir les accusations portées contre les presbytres : *Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus*. I Tim., v, 18. Ces paroles s'adressent à un évêque qui, à n'en pas douter, exerce le pouvoir judiciaire et devant lequel on a coutume de porter des litiges ou des accusations; saint Paul exige que toute la discussion de l'affaire se fasse devant témoins, donc au for externe.

3. *Les premiers pasteurs qui succédèrent aux apôtres revendiquèrent constamment pour eux le pouvoir judiciaire*. — Ils portèrent de vrais jugements sur les questions ecclésiastiques : « On juge, dans les assemblées chrétiennes, dit Tertullien, avec grande circonspection, certains que nous sommes d'être en présence de Dieu. » *Apol.*, 39, P. L., t. i, col. 467 sq. Saint Cyprien parle aussi des règles concernant la compétence des divers tribunaux, *Epist.*, lxx, 11 et 12, Hartel, p. 678 sq.; plus haut il parle d'un hérétique qui comparut devant un synode africain et fut condamné par quatre-vingt-dix évêques. *Ibid.*, 10, p. 677. Et ces jugements devant les évêques n'étaient pas des exceptions, mais des choses assez fréquentes pour que saint Augustin allât jusqu'à se plaindre de la charge qu'elles lui imposaient. « En ce qui me concerne, dit-il, combien j'aimerais mieux chaque jour travailler de mes mains et employer mes loisirs à lire et à prier, plutôt que d'éprouver, au milieu du tumulte, les angoisses que m'occasionnent les différends des autres, alors qu'il me faut résoudre des affaires séculières par un jugement ou les trancher par un arbitrage. » *De opere monachorum*, c. xxxix; cf. *Sermo*, cccli, n. 10, P. L., t. xxxix, col. 1545. Il n'y a qu'à lire les can. 74 et 75 du concile d'Elvire (vers 300) sur les faux témoignages et les dénonciations calomnieuses, les 13^e et 14^e canons d'Arles (314) sur les traîtres et les faux dénonciateurs, pour nous convaincre que l'Église eut dès les premiers siècles un for judiciaire distinct du for pénitentiel. Sans doute l'appareil devait en être des plus modestes, surtout en temps de persécution. Mais, après le iv^e siècle, on voit les causes des hérétiques discutées dans les conciles et les sentences portées dans les formes usitées à cette époque; ce fut le cas d'Arius à Nicée (325), de Nestorius à Éphèse (431), de Dioscore à Chalcédoine (451). Il serait donc faux de prétendre que la procédure ecclésiastique date du xi^e siècle; s'il y eut alors des innovations en matière judiciaire, ce fut seulement dans la forme et les solennités extérieures.

4. *Enfin, la doctrine de l'Église concernant son pouvoir judiciaire n'a jamais varié*. — Nous avons dit qu'elle organisa peu à peu ses tribunaux; elle le fit comme en une matière qui lui est propre et qui rentre dans la sphère de sa compétence exclusive. Or, l'Église ne saurait se tromper en général sur l'objet et l'étendue

de ses pouvoirs, quoi qu'il en soit des applications particulières; nul doute donc que la puissance judiciaire ne lui appartienne pleinement sur les choses ecclésiastiques.

Les définitions dogmatiques sur ce point de doctrine ne sont pas abondantes; cela s'explique par le souci qu'eut l'Église de défendre surtout son pouvoir législatif, attaqué par les hérétiques. En défendant ce dernier, elle protégeait indirectement son pouvoir judiciaire, qui en est la suite logique et le complément nécessaire. Pourtant, lorsque surgirent des erreurs formelles, l'intervention du magistère ne fit point défaut. C'est ainsi que le concile de Trente définit, contre les protestants, le droit exclusif qu'a l'Église de juger les causes matrimoniales. Sess. xxiv, can. 12, Denz.-Bannw. n. 982. Même assertion au can. 1960 du Code: *Causa matrimonialis inter baptizatos jure proprio et exclusivo ad iudicium ecclesiasticum spectant. Cf. Syllabus*, prop. 74. Léon XIII proclama l'origine divine du pouvoir judiciaire de l'Église, « conséquence, dit-il, de son pouvoir législatif ». Encycl. *Immortale Dei*, § 19, *Revera*.

Enfin, le can. 1553 du Code spécifie les causes dont le jugement appartient en propre et exclusivement à l'Église, et qu'il nous faut étudier plus amplement.

2^e Étendue. — 1. Le pouvoir judiciaire de l'Église ne s'étend qu'aux personnes soumises à sa juridiction, c'est-à-dire à tous les baptisés, même hérétiques ou schismatiques, et à eux seuls. Les infidèles, même les catéchumènes, ne sauraient donc être cités légitimement devant un tribunal ecclésiastique, sinon de façon indirecte à cause de relations juridiques avec un fidèle baptisé, par exemple en cas de mariage. C'est la règle posée par saint Paul : *Quid enim mihi de his qui foris sunt iudicare?* I Cor., v, 12. En revanche, tout baptisé, de quelque dignité qu'il soit, peut être cité devant un magistrat ecclésiastique; il n'y a d'exception que pour le souverain pontife, à l'égard duquel aucun tribunal, pas même le concile oecuménique, n'a de compétence, selon l'antique adage : *Prima sedes a nemine iudicatur* (can. 1556), à moins cependant qu'il ne consente lui-même à se soumettre à un jugement humain.

2. Quant à la matière des procès, il est certain que l'Église n'a aucun pouvoir sur les causes purement temporelles des laïques; ce pouvoir, elle ne l'a jamais revendiqué. De grands pontifes du Moyen Âge ont au contraire proclamé l'incompétence des tribunaux ecclésiastiques dans cet ordre de choses. Cf. *Decr.*, l. II, tit. I, c. 6; l. II, tit. xxviii, c. 7; l. II, tit. I, c. 10; l. IV, tit. xvii, c. 3. Si donc des causes purement temporelles ont été, au cours des siècles, portées devant l'autorité judiciaire de l'Église, ce ne fut qu'à titre adventice, soit en vertu d'une concession (au moins présumée) des princes, soit par le libre consentement des plaideurs, soit en raison de circonstances particulières.

3. Dans les tout premiers siècles de l'Église, les chrétiens, suivant la recommandation faite par saint Paul, I Cor., vi, 9, évitaient de porter leurs différends devant les tribunaux des païens, soit par crainte de perversion, soit pour éviter des actes d'idolâtrie fréquents au cours des procès. Les *Statuta Ecclesiae antiqua* vont même jusqu'à menacer d'excommunication ceux des fidèles qui porteraient leurs causes devant des juges qui n'avaient pas la foi. Can. 87. Cf. conc. Carth. III, can. 9. A mesure que les magistrats civils se convertissaient, l'Église se relâcha de sa sévérité; elle leur renvoya les causes temporelles des laïques, ne se réservant que les causes spirituelles.

Cependant, Constantin, après son arrivée au pouvoir, permit à tous les plaideurs de porter leurs litiges devant les tribunaux des évêques s'ils les préféraient à ceux des magistrats civils. Arcadius et Honorius firent un

devoir aux évêques de recevoir à leur audience tous ceux qui solliciteraient leur jugement.

Héritière du droit romain à la chute de l'empire, l'Église continua à rendre la justice, par suite de la carence plus ou moins constatée de toute autre autorité sociale. Elle continua durant le Moyen Âge, sans prétendre cependant établir sa juridiction sur des choses qui n'étaient pas de son ressort. Vers les xiii^e et xiv^e siècles, les princes séculiers affirmèrent de plus en plus leur autorité et restreignirent les droits de l'Église en matière de jugements; c'est l'époque des statuts de Clarendon (1164), sous Henri II d'Angleterre, puis l'époque des luttes de la monarchie sicilienne contre l'Église en Italie, puis de Philippe le Bel et de ses légistes en France. Les autres États entrèrent tôt ou tard dans cette voie, ne laissant à l'Église que les causes spirituelles. L'ambition, tout autant que la persévérance d'anciens errements, poussa même divers souverains à empiéter sur les droits de l'Église. Celle-ci se défendit en condamnant ces prétentions exagérées. Souvent, cependant, et c'est encore le cas aujourd'hui, en face de l'absolutisme grandissant des gouvernements, elle est contrainte, dans la pratique, ou de faire quelques concessions sur des questions secondaires par des concordats, ou de tolérer des abus qu'elle ne peut supprimer, afin d'éviter de plus grands maux.

4. Le Code détermine les causes qui sont de la compétence propre et exclusive de l'Église. Can. 1553. Ce sont :

a) Les causes qui concernent les choses spirituelles ou liées aux choses spirituelles. A la première catégorie appartiennent toutes les choses qui directement ou indirectement sont sacrées et intéressent la vie spirituelle, par exemple ce qui concerne la foi et les mœurs, les sacrements et les sacramentaux, le sacrifice de la messe, les indulgences, le culte, les vœux, le serment, les droits et obligations des clercs, les offices ecclésiastiques, etc.

Les *res spiritualibus adnexæ*, sont des choses temporelles de leur nature, mais liées aux choses spirituelles; elles peuvent l'être de deux façons : *inséparablement*, c'est-à-dire de telle sorte et avec une telle cohésion que, si l'on enlève l'élément spirituel, la chose n'existe plus dans son entité, par exemple un bénéfice, un droit de patronage, les dîmes, la sépulture ecclésiastique, etc.; *de façon séparable*, de telle sorte que, si l'on supprime l'élément spirituel, la chose temporelle subsiste cependant : ainsi serait l'inscription des baptisés dans les registres de l'état civil, une question de dot, de donation dans une cause matrimoniale. Seules les choses temporelles inséparablement liées aux choses spirituelles sont du ressort exclusif de l'Église. Les autres sont des choses mixtes qui peuvent être jugées séparément quant au point de vue temporel par la société civile, quant au point de vue spirituel par les tribunaux ecclésiastiques.

b) Les causes qui ont pour objet la violation des lois ecclésiastiques. Rien de plus naturel : il appartient à celui qui fait les lois de juger de leur transgression et de punir les délits.

c) Et tout ce qui a caractère de péché, mais seulement pour mesurer la gravité de la faute et infliger au besoin des peines ecclésiastiques. Quand, en effet, un acte quelconque viole une loi humaine, à fortiori une loi divine, l'Église a le droit d'en juger d'abord au for interne, en tant que chargée de la santé spirituelle de chaque individu. Mais si, en même temps, cet acte est, au for externe, nuisible à la fin spirituelle qu'elle poursuit, par exemple en raison du scandale, le juge ecclésiastique est compétent pour définir la gravité de la faute et infliger un châtiment spirituel, soit même temporel; l'Église, dans ce cas, ajoute ses peines à celles du pouvoir civil, ou même punit à elle seule

des délits que la loi civile ne réprime pas. Cf. can. 2353 sq.

d) L'Église se réserve encore à elle seule le jugement des causes contentieuses ou criminelles qui concernent les personnes jouissant du privilège du for. Le privilège du for consiste en ce qu'un clerc, ou toute autre personne couverte par le privilège, ne puisse être cité comme prévenu devant un juge laïque, qu'il s'agisse de procès contentieux ou de procès criminel (can. 1200) mais il peut y être cité comme témoin ou à titre d'expert. En revanche, un clerc a le droit de citer un laïque devant un tribunal civil pour une affaire d'ordre temporel.

Cette immunité, qui facilite à ceux qui en bénéficient l'exercice de leur ministère, est formellement et immédiatement de droit ecclésiastique. Introduite par les empereurs chrétiens, elle fut confirmée dans le droit décrétalien, l. II, tit. II, c. 1 sq., et au concile de Trente, sess. xxv, c. xx, *De ref.*

D'après le Code jouissent du privilège du for : a. les clercs, c'est-à-dire ceux qui ont reçu librement la tonsure, encore qu'ils soient suspens, irréguliers, censurés ou déposés (can. 2303); mais ils perdent leur droit au privilège par la dégradation ou la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique; b. les religieux et religieuses à vœux solennels ou à vœux simples, ou même sans vœux, ainsi que tous leurs novices. Can. 614, 680.

Il faut noter que ce privilège, qui fut reconnu durant tout le Moyen Âge et la plus grande partie de l'époque moderne, a reçu en beaucoup de régions, surtout depuis le XIX^e siècle, de multiples dérogations, soit par les concordats (avec la Sardaigne en 1841, avec l'Autriche en 1855, avec le Wurtemberg en 1857), soit par des coutumes centenaires (en France, en Belgique et en Allemagne). Là où le privilège existe encore, ses violateurs sont punis des peines édictées par le can. 2341. Les concordats récemment conclus par Pie XI ont conservé pour la plupart au moins quelques souvenirs de ce privilège : ainsi le concordat avec la Lettonie (1922), le concordat avec la Pologne (1925) et le concordat avec l'Italie (1929).

5. A côté des causes qui sont de la compétence propre et exclusive de l'Église, il y a celles que l'on appelle *du for mixte*, c'est-à-dire pour lesquelles l'Église et la société civile sont également compétentes, soit en vertu de la nature même du litige, soit en vertu d'un privilège, d'une coutume ou d'une concession expresse ou tacite. Ces sortes de causes sont ordinairement des affaires temporelles par leur nature, mais auxquelles vient s'ajouter une qualité spirituelle séparable, ou bien des causes spirituelles qui présentent par quelque côté un aspect temporel; par exemple un acte ou un contrat confirmé par serment, un testament de laïque contenant des legs en faveur de causes pies, l'existence d'un fait spirituel comme le baptême, le mariage, la question de la valeur du sacrement mise à part, la violation d'un cadavre, d'une sépulture, etc.

Dans ces sortes de causes, il y a lieu à *prévention*, c'est-à-dire que le premier juge, soit laïque, soit ecclésiastique, devant lequel l'affaire a été légitimement déferée, en prend en quelque sorte possession et a le droit de porter le jugement. La saisie de la cause se fait par la citation des parties ou leur présentation spontanée devant le juge. Des peines sont prévues au can. 1554 contre le demandeur qui porterait devant le juge séculier une cause du for mixte légitimement introduite devant un tribunal ecclésiastique.

III. DES PROCÈS EN GÉNÉRAL. — Dans ce paragraphe, comme dans ceux qui suivent, il ne saurait être question de faire un exposé complet des règles de la procédure ecclésiastique. Ce qui en sera dit suffira du moins à en donner une idée générale et tracera les

grandes lignes de cette organisation assez complexe, qui montre le souci qu'a l'Église de sauvegarder, autant qu'il est possible en ce monde, les droits sacrés de ses fidèles. Les spécialistes se référeront aux ouvrages techniques, dont les principaux seront indiqués dans la bibliographie.

Notons d'abord que l'Église n'aime pas les procès, sources de division et souvent de haine entre les hommes. Pour les éviter le plus possible, du moins en matière contentieuse, elle propose deux moyens ou remèdes préventifs : la *transaction* et l'*arbitrage*. Can. 1925-1932. La transaction est une composition à l'amiable, une sorte de pacte ou contrat entre les parties dissidentes, portant sur l'objet litigieux et ayant pour but de prévenir un procès ou de mettre fin à une action déjà engagée. La transaction doit se faire selon les règles du droit civil de chaque pays, pourvu que celles-ci ne soient pas en opposition avec le droit divin ou le droit ecclésiastique; mais un tel pacte est interdit, sous peine d'invalidité, dans les quatre cas suivants : 1° dans une cause criminelle, car alors le promoteur de la justice trahirait le bien commun; 2° dans une cause de nullité de mariage, attendu que le mariage est indissoluble de droit divin; 3° en matière bénéficiale, lorsque le titre même du bénéfice est en cause, à moins que n'intervienne l'autorité légitime; 4° dans les causes spirituelles, toutes les fois qu'intervient une question d'ordre temporel qui s'y ajoute, car une telle transaction serait simoniacque. Can. 727.

L'*arbitrage* est une convention librement consentie entre les parties adverses pour remettre la solution du conflit au jugement d'un ou de plusieurs experts.

Lorsque ces remèdes ne peuvent être employés ou qu'ils l'ont été en vain, il n'y a plus qu'à porter le conflit devant l'autorité sociale.

1° *Le for compétent*. — Nul ne saurait être jugé que par un tribunal compétent.

La compétence est la juridiction en tant que limitée à certaines causes ou à certains lieux. Le défaut de compétence ou l'incompétence peut être *absolue* ou *relative*; la première entraîne la nullité radicale de la sentence (can. 1892); la seconde peut être suppléée par la volonté des parties.

1. L'incompétence de tous les juges inférieurs est *absolue* dans les causes suivantes réservées au Saint-Siège, à savoir : a) Le souverain pontife en personne a seul le droit de juger les souverains, leurs fils et leurs filles aussi bien que leurs héritiers présomptifs, les cardinaux, les légats du Saint-Siège, et, au criminel, les évêques même titulaires. — b) Aux seuls tribunaux du Saint-Siège il appartient aussi de juger les évêques dans les causes civiles, à moins qu'il ne s'agisse que de leurs droits temporels; les diocèses et autres personnes morales ecclésiastiques qui n'ont pas de supérieur au-dessous du souverain pontife, comme les religions exemptes, les congrégations monastiques, etc.; enfin, toutes les autres causes que le pape aurait évoquées à son tribunal. Can. 1557.

2. Pour les autres causes non réservées au Saint-Siège, la compétence des tribunaux inférieurs est fondée sur des titres précis spécifiés dans le droit; il faut noter toutefois que, dans cette catégorie de causes, l'incompétence du juge ne serait que relative. Le grand principe qui domine toute la matière de la compétence est le suivant : *actor sequitur forum rei*, c'est-à-dire le demandeur doit poursuivre le prévenu devant le tribunal auquel ressortit ce dernier.

Il y a pourtant des causes pour lesquelles la loi elle-même a choisi un for spécial comme convenant mieux au juge aussi bien qu'aux parties. C'est ce qu'on appelle le *for nécessaire*. C'est le cas : a) de toutes les actions dites de *spolio*, c'est-à-dire concernant des choses ou des droits dont le demandeur a été dépouillé; elles

doivent être intentées devant l'Ordinaire du lieu où se trouvent les choses en question; *b*) de toutes les causes concernant un bénéfice même non résidentiel; elles doivent être évoquées devant l'Ordinaire du lieu du bénéfice; *c*) des causes concernant une administration, qui sont à juger devant l'Ordinaire du lieu de la gestion; *d*) enfin de toutes les causes concernant les héritages, les legs pieux; leur tribunal propre est celui de l'Ordinaire du lieu où le testateur avait domicile. Can. 1560.

En dehors de ces cas, la compétence est déterminée : *a*) par le domicile ou quasi-domicile du prévenu. Pourtant, le voyageur de passage à Rome peut y être cité comme s'il y avait domicile; il conserve néanmoins le droit de réclamer son renvoi à son propre Ordinaire; celui qui habite à Rome depuis un an peut décliner le for de son Ordinaire et exiger, s'il le veut, sa citation devant un tribunal de la ville. Le *vagus* a son propre for dans le lieu où il séjourne actuellement; un religieux dans le lieu où est sise sa maison. Can. 1562-1563. La compétence est encore déterminée : *b*) par le lieu où se trouve la chose en litige; *c*) par le lieu dans lequel le contrat a été passé; *d*) par le lieu où le délit a été commis; *e*) par le fait de l'union ou *connezion* d'une cause avec une autre, à moins que la loi ne s'oppose à ce que les deux soient jugées par le même tribunal; *f*) enfin, par le droit de *prévention*, lorsque deux juges sont également compétents. Can. 1564-1568.

2° Les tribunaux : espèces et degrés. — Au-dessus de toutes les juridictions et dans un rang hors pair se placent les tribunaux du Saint-Siège, auxquels il peut toujours être fait appel par tout fidèle, pour toute cause, même non réservée, et à tout stade du procès engagé devant n'importe quel tribunal. Can. 1569.

Les tribunaux autres que ceux du Saint-Siège ne sont pas égaux en juridiction; il y a entre eux une hiérarchie, de telle sorte que l'on peut d'un tribunal inférieur en appeler à un tribunal supérieur; il y a aussi entre eux une coordination, de sorte qu'ils peuvent et doivent se prêter un mutuel secours lorsqu'ils sont sollicités par l'un d'eux. Can. 1570.

1. Le tribunal ordinaire de première instance. — On l'appelle aussi *officialité*. Il doit être établi dans chaque diocèse pour juger en premier ressort toutes les causes qui ne sont pas réservées aux tribunaux supérieurs. A la tête de ce tribunal est un juge de première instance, qui peut être l'évêque en personne; mais il est convenable que le chef du diocèse se décharge de cette fonction sur des auxiliaires compétents; d'ailleurs, si le litige porte sur les droits ou les biens temporels de l'évêque, de la mense épiscopale ou de la curie romaine, l'affaire doit être déferée soit à un tribunal diocésain composé de l'official et des deux plus anciens juges synodaux, soit au juge immédiatement supérieur. Can. 1572.

a) C'est pourquoi, bien que l'évêque puisse, en dehors des cas exceptés par le droit, exercer par lui-même le pouvoir judiciaire, il est tenu de choisir un *official*, distinct autant que possible du vicaire général, qui aura le pouvoir ordinaire de juger les causes portées devant la curie diocésaine. L'official constitue un seul et même tribunal avec l'évêque du lieu; on ne peut donc en appeler à proprement parler de sa sentence à celle de l'évêque; mais il ne peut juger les causes que l'évêque s'est réservées.

b) A l'official peuvent être adjoints des aides, que l'on appelle *vices-officiaux*. Comme l'official, ils doivent être prêtres, de réputation intègre, docteurs en droit canonique ou du moins versés dans cette science, et n'avoir pas moins de 30 ans d'âge. Leurs fonctions ne cessent pas à la vacance du siège, et ils ne peuvent être destitués par le vicaire capitulaire; mais ils ont besoin d'être confirmés dans leur charge par le nouvel évêque.

c) Le juge de première instance peut toujours s'ad-

joindre deux assesseurs à titre de conseillers. Mais, dans toutes les causes contentieuses qui ont pour objet le lien matrimonial ou celui de l'ordination, les droits ou les biens de l'église cathédrale, de même dans les causes criminelles concernant la privation d'un bénéfice inamovible, et chaque fois qu'il s'agit d'infliger ou de déclarer la peine de l'excommunication, le Code requiert un tribunal collégial composé de trois juges. Le nombre de ceux-ci doit être porté à cinq lorsqu'il est question de délits qui comportent les peines de la déposition, de la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique ou de la dégradation. Pour les autres causes qui sont d'une plus grande importance ou présentent quelque difficulté particulière, l'Ordinaire peut faire appel à un tribunal collégial.

Les sentences sont portées à la majorité des voix; les assesseurs du tribunal collégial doivent être choisis parmi les *juges synodaux*, c'est-à-dire choisis par l'évêque en synode; ils sont appelés *prosynodaux* lorsqu'ils ont été nommés en dehors du synode. Ils doivent procéder « collégialement », c'est-à-dire tous ensemble, sous la présidence de l'official ou du vice-official. Can. 1574-1576.

d) Le président doit désigner un des juges comme rapporteur (*relator*) ou pönent (*ponens*) pour faire au tribunal un rapport de la cause et rédiger par écrit la sentence. Can. 1584.

e) En outre, l'Ordinaire peut constituer, soit à titre permanent, soit pour une cause en particulier, un ou plusieurs *auditeurs* ou *juges d'instruction*; le juge, lui aussi, a la faculté d'en nommer un, mais seulement pour une cause pendante devant lui et si l'Ordinaire n'y a pas déjà pourvu. Le rôle de l'auditeur est de citer les témoins, de les interroger, en un mot d'instruire la cause selon la teneur de son mandat, mais non de porter la sentence définitive.

f) Dans chaque diocèse doivent être établis un *promoteur de la justice* et un *défenseur du lien*. Ils sont choisis par l'Ordinaire soit pour chaque cause en particulier, soit pour l'ensemble des causes, et alors leurs fonctions ne cessent pas à la vacance du siège épiscopal. Il est requis qu'ils soient prêtres, de réputation intègre, docteurs en droit canonique ou du moins instruits de cette discipline, d'une prudence éprouvée et connus pour leur zèle de la justice.

Le promoteur a un rôle à remplir dans les causes contentieuses auxquelles se mêle une question de bien public et dans les causes criminelles. Le défenseur du lien a sa place obligatoire dans toutes les causes qui traitent du lien matrimonial ou du lien des ordres sacrés.

g) A tout procès doit assister un *notaire*, choisi par l'Ordinaire ou par le juge parmi ceux qui ont été au préalable légitimement constitués. Le rôle du notaire est de rédiger ou du moins de signer les actes du procès, spécialement les actes extrajudiciaires. Quant aux actes judiciaires proprement dits, leur rédacteur porte le nom de greffier (*actuaris*), qui peut n'être pas distinct du notaire.

h) Enfin, le tribunal se complète, s'il y a lieu, par les *huissiers* et les *appariteurs*. Ces derniers ont pour mission, dans la théorie, de faire exécuter les sentences et décrets du juge. Les huissiers (*cursores*) sont chargés d'intimer aux intéressés les actes judiciaires. Les uns et les autres peuvent être des laïques, sauf quelques exceptions indiquées par la prudence. Ils sont constitués soit pour toutes les causes, soit pour une cause en particulier. La même personne peut remplir les deux offices, et l'on doit avoir recours à leur ministère, à moins de coutume contraire légitimement approuvée.

2. Le tribunal ordinaire de seconde instance. — Celui qui a examiné une cause à un degré quelconque de la juridiction ne peut en connaître à un autre degré

Can. 1571. C'est pourquoi, du tribunal de l'évêque suffragant, on fait appel au métropolitain. Des causes traitées en première instance devant le métropolitain, on fait appel à l'Ordinaire du lieu, choisi par le métropolitain une fois pour toutes, avec l'approbation du Saint-Siège. (C'est ainsi que, de la sentence de l'archevêque de Paris, on fait appel à l'évêque de Versailles en deuxième instance; du siège de Lyon à celui d'Autun, etc.) Lorsqu'un archevêque n'a pas de suffragants ou qu'un Ordinaire du lieu n'a pas de métropolitain (parce qu'il est rattaché immédiatement au Saint-Siège), les causes sont traitées en seconde instance devant le métropolitain choisi une fois pour toutes pour faire la convocation au concile provincial (can. 1594), sauf dispositions spéciales dans des cas particuliers, par exemple Metz et Strasbourg.

Le tribunal d'appel est constitué et fonctionne comme le tribunal de première instance. Il doit être nécessairement collégial si celui de première instance l'a été. Can. 1595, 1596.

3. *Les tribunaux du Saint-Siège.* — Le souverain pontife, en tant que juge suprême de l'univers catholique, peut juger toutes les causes, recevoir tous les appels, et de sa sentence nul ne saurait appeler. Il exerce son pouvoir judiciaire soit par lui-même, ce qui est rare, bien que non inouï, soit par les tribunaux qu'il a institués à cet effet, soit par les juges qu'il délègue.

a) *Les tribunaux ordinaires du Saint-Siège* sont : a. *La S. Rote romaine*, dernier tribunal d'appel, qui juge également certaines causes en première et en seconde instance. Can. 1599. Elle est composée de juges appelés « auditeurs » (au nombre de onze habituellement), dont le premier porte le titre de « doyen ». Voir *Cour romaine*, t. III, col. 1968, à compléter par les can. 1598-1601 du Code. — b. *La Signature apostolique*, tribunal suprême dont les attributions ressemblent assez à celles d'une cour de cassation. Elle reçoit et juge les réclamations élevées contre les sentences de la Rote; elle prononce la « remise en état » (*restitutio in integrum*) des droits et des biens, et tranche les conflits de compétence qui s'élèvent entre les tribunaux inférieurs. Can. 1602-1605.

b) *Les tribunaux extraordinaires du Saint-Siège* sont le *Saint-Office* pour les causes qui intéressent la foi; le tribunal de la *Sacrée Congrégation des Rites* pour les causes de béatification et de canonisation; enfin le tribunal suprême du *Concile général*.

4. *Les juges délégués.* — Ils forment une catégorie à part, car, outre les règles générales des procès, ils doivent tenir compte des canons qui régissent la juridiction déléguée. Can. 199-207. Si la délégation vient du Saint-Siège, le juge délégué peut se servir des auxiliaires constitués dans la curie du diocèse où il doit juger; mais il peut aussi en choisir d'autres à son gré, à moins d'une indication contraire contenue dans le rescrit de délégation.

Quant aux juges qui reçoivent leur délégation des Ordinaires des lieux, ils doivent se servir des officiers de la curie diocésaine, à moins que, pour un motif grave, l'évêque n'ait jugé opportun de constituer des ministres extraordinaires pour la circonstance. Can. 1607.

3^e *De la procédure.* 1. *Des personnes qui interviennent au procès.* — a) Au premier rang, il faut placer le *juge* et les *ministres du tribunal*. Les can. 1608-1626 leur tracent minutieusement leurs fonctions. C'est ainsi que : a. S'ils sont compétents, les juges ne peuvent refuser leur ministère à qui le sollicite légitimement; mais ils ne doivent pas engager de procès, sinon à la demande des parties, à moins que le bien de l'Église ou des âmes ne l'exige. — b. Les membres du tribunal ne peuvent faire traîner les affaires au delà de deux ans en première instance et d'une année en

deuxième instance. Can. 1620. — c. Ils prêtent serment de bien remplir leur office et sont tenus au secret professionnel dans toutes les causes criminelles et parfois dans les causes contentieuses. Can. 1621-1624. — d. Ni le juge ni les auxiliaires ne peuvent recevoir le moindre présent à l'occasion d'un jugement à rendre. — e. Le *siège ordinaire* du tribunal est une salle de l'évêché; les jours et les heures des sessions sont fixés par l'Ordinaire; aucun acte judiciaire n'a lieu les jours de fête de précepte ni durant les trois derniers jours de la semaine sainte, à moins qu'une nécessité, la charité chrétienne ou le bien public ne l'exigent. — f. Ne doivent être admises aux séances du tribunal que les personnes que le juge estime nécessaires à l'expédition de l'affaire, par exemple un interprète; les autres doivent être écartées, de même que les assistants qui troubleraient la séance, les débats n'étant pas publics de leur nature. Can. 1771 et 1782. — g. Enfin, tous les actes judiciaires rédigés par écrit et autant que possible en latin (sauf les dépositions des témoins), doivent être conservés avec soin et dûment authentiqués par les signatures exigées par le droit. Can. 1643. Quant aux documents utilisés au procès, le juge les rendra aux parties, à moins que le bien public n'exige qu'il les retienne soit pour les conserver, soit pour les détruire (lettres anonymes ou lettres calomnieuses). Can. 1645.

b) *Les parties en cause.* — Elles portent dans le Code les noms d'*actor* et de *reus*. Le demandeur (*actor*), appelé aussi requérant, plaignant et accusateur dans les causes criminelles, peut être une personne physique ou morale, agissant en son propre nom ou au nom d'autrui. N'importe qui peut être demandeur, à moins qu'il n'en soit empêché par le droit; c'est le cas des excommuniés et aussi des religieux, sauf les exceptions prévues au can. 1652.

Le défendeur (*reus*), qu'en matière criminelle on nomme accusé, prévenu, inculpé, est obligé de répondre quand il est légitimement cité; au cours du procès, il lui est loisible de se défendre par des arguments positifs, mais il peut aussi se comporter passivement, car c'est au demandeur de faire la preuve des faits qui fondent ses prétentions.

Demandeur et défendeur peuvent avoir un procureur, qui les représente et tient leur place dans les débats. Dans le droit civil, on l'appelle avoué. L'emploi du procureur est facultatif, sauf dans les cas où le juge l'estime nécessaire et où le Code l'exige. Can. 1655, § 1.

L'avocat est le personnage chargé de défendre les intérêts d'une des parties devant le tribunal. Le Code exige la présence d'un avocat dans tout procès criminel pour assister l'accusé; de même dans les affaires contentieuses lorsque des mineurs ou les intérêts de la société sont en cause. En dehors de ces cas, l'assistance d'un avocat est facultative.

2. *Des actions et des exceptions.* — L'action n'est autre chose que l'objet litigieux déduit en justice : déduire un droit vrai ou censé tel devant un tribunal, c'est agir. A l'action s'oppose l'exception, ou contestation, voire exclusion de l'action; afin de se défendre, l'accusé excipe, à l'encontre du droit de l'adversaire, d'un droit opposé.

Le nombre des actions et exceptions n'est pas limité en droit canonique comme dans le droit romain. Il y a des exceptions *dilatoires*, qui ont pour but de retarder l'action du demandeur; d'autres sont *péremptoires* si elles visent à éluder l'action ou à la détruire totalement. Le Code précise à quel moment du procès les unes et les autres doivent être examinées par le tribunal.

Quant aux actions, elles sont très nombreuses; mais le droit soumet certaines d'entre elles à une procédure particulière qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici.

Les actions contentieuses s'éteignent par la pres-

cription, sauf celles qui concernent l'état juridique des personnes (mariage, ordre sacré, profession religieuse), qui ne s'éteignent jamais. Les actions criminelles s'éteignent par la mort du coupable, la condamnation du délit par l'autorité légitime, ou encore par la prescription.

3. *De la conduite du procès.* — La procédure proprement dite commence à l'introduction de la cause et se termine par la sentence définitive. Entre ces deux extrêmes, le procès passe théoriquement par une série de phases que nous allons brièvement décrire, tout en faisant remarquer qu'un seul et même procès ne les comporte pas nécessairement toutes.

a) La cause est introduite par une *requête* adressée au juge compétent, soit oralement, soit par un écrit daté et signé, qui contient, outre l'exposé du débat, un abrégé des preuves susceptibles de l'étayer : c'est le *libellus litis introductorius*.

Le juge, après avoir examiné le fond de la requête, l'admet ou la rejette. S'il l'admet, il cite dans les formes légales le défendeur d'abord, le demandeur ensuite. Cette citation est un acte important dont le can. 1725 souligne les effets : la question désormais n'est plus entière, le débat est entamé ; le juge prend possession de la cause ; la juridiction déléguée devient ferme et n'expire plus avec le droit de celui qui l'a concédée, la prescription se trouve interrompue, le procès devient pendant, d'où l'application de la règle du droit décréétalien : *Lite pendente, nihil innovetur*.

b) Grâce aux arguments contradictoires apportés par les deux parties, le juge arrive à déterminer le point de droit qui fait l'objet du débat : c'est la contestation litigieuse, *litis contestatio*. Lorsque l'objet du litige est ainsi précisé, le demandeur ne peut plus modifier sa requête.

Le juge fixe alors aux parties un délai pour présenter leurs arguments, et l'*instance* commence aussitôt ; elle durera autant que le jugement lui-même, à moins que le demandeur n'y renonce lui-même ou ne la laisse périmer en ne faisant aucun acte de procédure (dans le délai de deux ans en première instance, d'un an en seconde instance).

c) L'*instruction de la cause* se poursuit par les soins du juge ; elle est menée à bien grâce à l'interrogatoire des parties, la recherche des preuves ou des indices, enfin la solution des questions incidentes.

a. Les *parties interrogées* doivent répondre et dire la vérité, sauf s'il s'agit d'un crime commis par elles. Le juge leur défère habituellement le serment, sauf à l'accusé dans une cause criminelle. Le demandeur et réciproquement le défendeur, le promoteur de la justice ou le défendeur du lien, ont le droit de suggérer au juge des questions ou des points sur lesquels il aura à interroger l'une ou l'autre des parties.

b. Les *preuves* ne sont nécessaires ni pour les faits notoires, ni pour les faits admis par les deux parties, ni pour les faits présumés par la loi. En dehors de ces cas, la preuve s'établit par l'aveu judiciaire des parties, par les dépositions et les témoignages, par les rapports des experts ou le transport du tribunal sur les lieux du litige, par les documents publics ou privés, par les présomptions légales ou par d'autres qui ne seraient pas statuées dans le droit, pourvu qu'elles soient tirées d'un fait certain et déterminé, en rapport direct avec l'objet du litige. Cf. l'art. 1353 du Code civil français, qui, moins exigeant, abandonne aux « lumières et à la prudence du magistrat » la question des présomptions, pourvu cependant qu'elles soient « graves, précises et concordantes ». En cas d'insuffisance des preuves, le juge peut avoir recours au serment judiciaire.

c. Enfin, au cours de l'instruction peuvent survenir des faits imprévus, ou incidents de procédure (*causæ incidentes*) qui peuvent être de nature à modifier, à

retarder ou même à terminer le débat, par exemple la contumace, ou refus de comparaître d'une des parties ou même de l'une et l'autre, d'un témoin important, etc., l'intervention d'un tiers ayant quelque intérêt dans la cause, ou encore un *attentat* commis sur la chose en litige. Toutes ces questions incidentes doivent être réglées avant la continuation des débats au fond ; elles le sont par des sentences dites interlocutoires ou par un décret du juge.

d) L'instruction de la cause étant terminée à lieu aussitôt la *publication du procès*, c'est-à-dire que faculté est donnée aux intéressés de prendre connaissance des preuves jusque-là restées secrètes, d'examiner les actes et même d'en demander copie ; le but de cette publication est de permettre aux parties ou à leurs avocats de préparer la défense. Si, après cette communication du dossier, les plaideurs déclarent n'avoir rien à ajouter, le juge prononce la *clôture de l'instruction*. A partir de ce moment, aucune preuve nouvelle n'est admise, sauf s'il est établi qu'elle n'a pu être fournie auparavant, ou à moins qu'il ne s'agisse de causes concernant l'état juridique des personnes.

Le juge laisse alors aux parties et à leurs avocats le temps de préparer leur défense. Toutes les plaidoiries doivent se faire *par écrit* ; un exemplaire du texte est remis à chacun des juges ainsi qu'au promoteur de la justice et au défendeur du lien. Le président du tribunal peut même exiger l'impression des défenses avec celle des principaux documents et du sommaire des actes : cette pratique est de règle au tribunal de la Rote. Lorsque les parties ou les avocats ont donné leur réplique, le promoteur ou le défendeur du lien ont le droit de faire leurs remarques (*animadversiones*), toujours par écrit ; aucune plaidoirie orale n'est admise ; le juge peut permettre cependant quelques explications de vive voix devant le tribunal pour faire la lumière sur un point jugé obscur. La présentation de la défense s'appelle *discussion de la cause* ; elle peut avoir lieu après la clôture de l'instruction. Can. 1863 et 1866.

e) La parole est ensuite au juge pour le prononcé de la *sentence définitive* qui termine la cause principale. Cette sentence doit porter sur l'objet même de la requête ; elle doit être juste, c'est-à-dire conforme au droit, et être fondée sur une certitude morale que le juge aura puisée dans les actes et les preuves du procès. A défaut de cette certitude, le juge doit, en principe, débouter le demandeur et renvoyer le défendeur.

Quand le tribunal est collégial, les juges se réunissent au jour fixé, munis chacun de leurs conclusions rédigées par écrit ; le ponent lit sa conclusion le premier, puis les deux autres juges dans l'ordre des préséances ; après une courte discussion, le ponent rédige le texte de la sentence d'après l'avis de la majorité. Quand il n'y a qu'un juge, c'est à lui seul qu'incombe ce devoir.

La sentence doit définir la controverse, statuer de façon précise sur les droits et obligations des parties, contenir les raisons de droit et de fait sur lesquelles elle s'appuie et enfin régler la question des frais du procès. Sous peine de nullité, elle doit porter l'indication de l'année, du mois, du jour, du lieu, avec la signature du juge ou des juges et celle du notaire.

Une fois rédigée, la sentence sera aussitôt *publiée*, c'est-à-dire communiquée aux parties ; trois modes sont indiqués par le can. 1877 : ou bien citer les parties et leur en donner lecture au tribunal, ou bien les inviter à venir en prendre connaissance, ou enfin leur en faire parvenir une copie authentique par lettre recommandée avec accusé de réception.

Contre une sentence qu'elles estiment injuste, ou trop onéreuse, les parties peuvent interjeter appel dans les dix jours, sauf dans les cas exceptés par le droit. Can. 1880. Il peut y avoir aussi plainte en nul-

lité ou opposition d'un tiers qui se croit lésé. A défaut de l'emploi d'un de ces moyens, la sentence passe en l'état de « chose jugée »; elle est présumée vraie et juste, jouit des garanties du droit et ne peut être attaquée directement. Dans certains cas cependant où l'injustice est manifeste, le droit accorde, sous certaines conditions, la réintégration ou complète remise en état des choses. Can. 1902-1908.

f) La sentence ne peut être exécutée avant qu'elle soit passée à l'état de chose jugée; dans certains cas urgents, cependant, il pourrait être procédé à une exécution provisoire, en prenant toutes précautions pour sauvegarder les droits du condamné dans le cas où la sentence viendrait à être révoquée. Can. 1917. C'est à l'Ordinaire du lieu où a été prononcée la sentence de première instance qu'il appartient de la faire exécuter; il ne le peut cependant avant qu'un décret d'exécution ait été porté par le juge. Can. 1918-1920. L'exécution doit être immédiate pour les actions réelles; un délai de quatre mois est accordé par le droit pour les actions personnelles, à moins que le juge ne prolonge ce délai ou ne le ramène à deux mois. L'Ordinaire peut user de contrainte à l'égard des récalcitrants, au besoin par des peines spirituelles et des censures. Can. 1921-1924.

g) Tout procès au contentieux est onéreux et entraîne des frais pour les parties, à moins que la pauvreté absolue de celles-ci ne leur fasse accorder le bénéfice de l'assistance judiciaire gratuite (can. 1914-1916); une diminution des frais peut être accordée par le juge à ceux qui ne pourraient en payer la totalité.

En principe, c'est à la partie qui succombe dans le débat qu'incombe la charge des frais judiciaires; cependant, assez fréquemment, le juge les répartira entre les deux parties.

Les tarifs des frais judiciaires sont établis, pour les tribunaux romains, par les documents pontificaux; pour les tribunaux inférieurs, il appartient au concile provincial ou à l'assemblée des évêques d'une région de déterminer la rétribution des avocats, procureurs et ministres du tribunal. Le juge a le droit d'exiger du demandeur une provision ou caution pécuniaire pour indemniser les témoins, payer les honoraires des experts et couvrir les frais de procédure. Il n'est pas accordé de droit d'appel proprement dit contre la répartition des dépenses, mais la partie qui se croit lésée a la faculté de faire opposition dans les dix jours devant le même tribunal. Can. 1909-1913.

IV. DE QUELQUES PROCÈS EN PARTICULIER. — Après avoir décrit les principales phases de la procédure commune à tous les jugements, il reste, conformément à l'ordre suivi par le Code, à signaler certaines règles spéciales à une catégorie de procès dont la conduite est plus particulièrement délicate. Ce sont : 1° les procès criminels; 2° les causes matrimoniales; 3° les causes concernant les ordinations.

1° *La procédure criminelle.* — 1. Il y avait dans l'ancien droit quatre sortes de procès criminels : a) Le procès *accusatoire privé*; l'Église en avait emprunté la forme à l'ancien droit romain et l'avait suivie jusqu'au temps des *Décretales* : un simple fidèle accusait un délinquant et prenait la charge de prouver l'accusation devant le tribunal. — b) Le procès *inquisitorial* : le juge, même sans y avoir été incité par une dénonciation, enquêtait sur des délits soupçonnés et poursuivait ainsi, à huis clos, jusqu'à la sentence finale. Ces deux premières formes n'existent plus dans le droit actuel. — c) Le procès *accusatoire public*, dans lequel le promoteur de la justice accuse, soutient l'accusation et a la charge d'en faire la preuve. Cette forme a été conservée. Can. 1934 sq. — d) Enfin, le procès *mixte*, fait d'enquête et d'accusation; c'est la seconde forme du procès criminel d'après notre Code actuel. Can. 1939 sq.

2. Il faut noter tout d'abord que le procès criminel ne poursuit plus aujourd'hui que des délits *publics*, jamais des crimes secrets. Encore est-il que certains délits de caractère spécial (cleres non résidents ou concubinaires, curés négligents, etc.) relèvent d'une procédure particulière pour l'application des sanctions pénales. Can. 2168 sq. Il en sera parlé à la fin de cet article.

3. Les règles de procédure dans un jugement criminel sont les mêmes que pour un jugement ordinaire, sauf les dispositions suivantes : a) Seul le promoteur de la justice est apte à remplir le rôle de demandeur et, dans l'espèce, il prend le titre d'accusateur. Can. 1934. Tout fidèle peut se faire dénonciateur d'un délit; il le doit même en certaines circonstances (can. 1935, § 2), mais seul le promoteur a qualité pour entreprendre une action judiciaire. — b) Si le délit est notoire ou certain, l'Ordinaire du lieu passe immédiatement à la correction judiciaire, c'est-à-dire à la monition accompagnée d'une certaine pénitence. Can. 1947. Ce n'est qu'en cas d'impossibilité d'appliquer la correction ou d'insuccès de ce remède que le promoteur institue un procès en forme ordinaire. Can. 1954. — c) Si le délit n'est ni notoire ni absolument certain, mais connu seulement par la rumeur publique, une dénonciation ou une plainte, le procès sera mixte, c'est-à-dire que l'accusation devra être précédée d'une enquête. Can. 1939 sq. Cette enquête, que l'Ordinaire peut faire lui-même, mais que généralement il confiera à un juge synodal choisi pour la circonstance, sera menée avec toute la discrétion et la prudence possibles pour ne pas éveiller les soupçons et diffamer peut-être un innocent. Cf. can. 1941-1944. Si l'enquête a donné des résultats négatifs ou n'a apporté que des preuves insuffisantes pour une accusation formelle, les documents sont classés et conservés dans les archives secrètes. Quand au contraire les preuves que l'enquête a fournies donnent la certitude du délit ou du moins une probabilité suffisante pour formuler une accusation, l'inculpé est cité à comparaître; s'il fait des aveux, on le soumet, selon les cas, soit à la correction judiciaire, soit au jugement criminel complet. — d) Rappelons qu'au criminel l'accusé est assisté obligatoirement d'un avocat qu'il choisit lui-même ou que le juge lui donne d'office. Can. 1655. Enfin, lorsqu'il inflige la peine, le juge est libre de faire bénéficier le coupable du *sursis*, dans les cas et les conditions prévues par le can. 2288.

En résumé, en matière de jugement criminel, le Code canonique s'est approprié beaucoup des formes modernes du Code civil français. Tout est organisé pour que l'innocent ne soit pas victime d'une erreur judiciaire et pour que l'accusé ne soit ni tenu pour coupable ni déshonoré, avant que preuve certaine soit faite de sa culpabilité. L'enquête est secrète. La correction judiciaire, recommandée toutes les fois qu'elle est possible, a l'avantage, moyennant quelques monitions et pénitences salutaires, d'écarter nombre de procès criminels et de laisser vierge le casier judiciaire du délinquant. Le rôle de l'avocat est entouré de toute liberté utile, et c'est lui qui a le dernier mot dans les débats. Enfin, grâce au *sursis*, l'application même de la peine peut n'être que conditionnelle. Ainsi sont sauvegardés, dans un esprit de haute équité et de sage modération, les droits de la société et la réputation de l'accusé.

2° *Les causes matrimoniales.* — Elles sont de deux sortes et suivent une procédure différente selon qu'elles ont pour but : 1. de trancher la question de *validité* ou d'*invalidité* du lien matrimonial; 2. ou bien de prouver la *non-consommation* du mariage ratifié, afin d'obtenir, moyennant des raisons suffisantes, la dispense pontificale. Ce sont là les seules causes matrimoniales proprement dites; il peut exister d'autres débats concernant le mariage, par exemple l'action

en dommages-intérêts pour rupture de fiançailles (can. 1017); la séparation perpétuelle des conjoints (can. 1130); l'enquête sur la mort du conjoint avant de passer à un second mariage, etc. La solution de ces diverses questions n'a pas à suivre les formes solennelles de la procédure, ou du moins pas de procédure spéciale. Le can. 1990 mentionne aussi certains cas dans lesquels, le droit et le fait étant clairs, on peut se contenter d'une procédure *sommaire* : c'est lorsqu'il est certain que dispense n'a pas été demandée pour des empêchements publics dont l'existence est hors de toute contestation. Cf. can. 1990-1992.

1. *Les procès de nullité du lien.* — a) Sauf les causes réservées au souverain pontife ou aux tribunaux du Saint-Siège (can. 1557 et 1962), c'est normalement devant l'officialité diocésaine que sont portées ces sortes d'affaires en première instance. Le juge compétent est celui du lieu où le mariage a été célébré, ou bien celui du lieu où la partie défenderesse a domicile ou quasi-domicile.

b) Le tribunal, obligatoirement *collégial*, est composé de trois juges. Le défenseur du lien a sa place dans les débats; il rédige et suggère les questions à poser aux parties et aux témoins; il a le dernier mot dans la discussion; tous ses efforts doivent tendre à empêcher la déclaration de nullité. Can. 1968-1969. De plus, il a le devoir de faire appel si la nullité est prononcée en première instance; il peut aussi de nouveau faire appel si la nullité est prononcée en seconde instance.

c) Sont admis à introduire une action en nullité : a. les *conjoints*, pourvu qu'ils ne soient pas eux-mêmes la cause coupable de l'empêchement qui a provoqué la nullité; b. le *promoteur de la justice*, dans les cas d'empêchement public. Can. 1791. Afin d'empêcher des abus en cette matière, la commission d'interprétation du Code a précisé que la notion d'empêchement au mariage devait s'entendre aussi de tous les vices de consentement (can. 1081-1093) : chaque fois donc que les conjoints ou l'un d'eux mettent des conditions « illicites ou déshonnêtes » à leur consentement, ils se privent par là même du droit d'attaquer leur mariage devant un tribunal d'Église. Mais la partie innocente conserve ce droit : réponses des 12 mars 1929 et 17 juillet 1933; cf. *Acta apost. Sedis*, 1929, p. 170; 1933, p. 345.

Le mariage ne peut être attaqué que du vivant de l'autre conjoint; après la mort de ce dernier, le mariage est censé avoir été valide; aucune preuve contraire n'est admise, à moins que la question ne surgisse incidemment. Can. 1972.

d) Deux sentences conformes dans le sens de la nullité sont nécessaires pour que soit reconnue l'inexistence du lien. Pourtant, les causes matrimoniales sont de celles qui ne passent jamais à l'état de chose jugée; le procès peut toujours être repris avec de nouveaux arguments pourvu que ceux-ci soient « graves » et non médiocres. Rote romaine, 19 mai 1921; cf. *Acta apost. Sedis*, 1921, p. 546.

2. *Les procès de mariage non consommé.* — C'est une procédure différente, le but de l'enquête étant avant tout d'établir de façon indubitable le fait de la non-consommation, puis de rassembler des motifs qui puissent inciter le souverain pontife à accorder une dispense, ou relaxation du lien. Cette dispense, comme toute dispense, est une *grâce*, à la différence du procès en nullité, dont la sentence est un acte de *justice*. Quels que soient donc les preuves apportées et les motifs invoqués, le souverain pontife reste absolument libre d'accorder ou de ne pas accorder la dispense.

a) Dans ces sortes de causes, seule la Sacrée Congrégation des Sacraments est compétente; aucun juge inférieur ne saurait instruire un procès de ce genre sans avoir reçu d'elle une délégation formelle. Si même, au

cours d'un procès en nullité pour cause d'impuissance, un juge arrivait à établir que le mariage n'a pas été consommé, il devrait transmettre tous les actes et documents à la Sacrée Congrégation susdite, qui procéderait par mode de dispense, s'il y a lieu.

b) Le tribunal délégué se compose d'un *seul juge instructeur*; celui-ci est obligatoirement assisté du défenseur du lien, dont le rôle est de soutenir la consommation du mariage et de veiller à ce qu'aucune fraude ne se glisse dans les témoignages ou les expertises. Les actes sont rédigés par un notaire ou un greffier, et les citations se font comme pour un procès ordinaire.

c) Dans les causes matrimoniales, qu'elles portent sur la nullité ou la non-consommation, les parents ou alliés des conjoints sont admis à témoigner. En outre, dans les seules causes d'impuissance ou de non-consommation, le droit exige que chacun des conjoints introduise en sa faveur sept témoins de moralité (*testes septimæ manus*) qui puissent affirmer, sous la foi du serment, que les époux sont honnêtes et incapables de mentir, même en leur propre faveur, dans l'affaire en question. Can. 1975.

Outre ces témoignages, le Code requiert une expertise ou inspection corporelle de chacun des conjoints ou au moins de l'un d'eux, confiée à des hommes de l'art, choisis par le juge et assermentés.

Des règles très précises et à observer scrupuleusement ont été données en la matière par la Sacrée Congrégation des Sacraments le 7 mai 1923, *Acta apost. Sedis*, 1923, p. 388-437. La même Congrégation a ajouté à ces règles un nouveau décret, du 27 mars 1929, indiquant les précautions à prendre pour éviter les substitutions frauduleuses de personnes dans l'examen corporel. Cf. *Acta apost. Sedis*, 1929, p. 490-492.

3^e *Causes d'ordination.* — Ces sortes de procès ont pour but d'attaquer : 1. soit les *obligations* qui découlent d'une ordination reçue sous l'empire d'une crainte grave; 2. soit la *validité* même du sacrement de l'ordre, par suite de l'incapacité ou du manque d'intention chez le sujet ou chez le ministre; 3. soit enfin cette même *validité* du sacrement, mise en doute par l'omission d'un rite substantiel. Dans les deux premiers cas, la requête doit être adressée à la Sacrée Congrégation des Sacraments; dans le dernier, seul le Saint-Office est compétent.

Il n'appartient qu'au clerc qui estime n'avoir pas contracté les *obligations* attachées à la réception d'un ordre de demander à en être relevé. Si au contraire c'est la *validité* de l'ordination qui est en cause, celle-ci peut être attaquée non seulement par le clerc intéressé, mais encore par l'Ordinaire qui est son supérieur, ou par l'Ordinaire du diocèse où a eu lieu l'ordination. Can. 1994.

Le procès se déroule devant un tribunal collégial de trois juges, assistés d'un défenseur du lien de l'ordination, comme dans les causes matrimoniales. Il faut de même deux sentences conformes dans le sens de la nullité, et l'appel se fait selon les règles du droit commun. Can. 1995-1998.

Ces sortes de causes sont rares dans l'Église, ainsi que le témoignent les archives des tribunaux. Faut-il qu'elles soient devenues plus fréquentes en ces dernières années pour que la Sacrée Congrégation des Sacraments, dans l'instruction envoyée aux Ordinaires le 20 mars 1931, ait inséré une formule à faire signer sous serment par chaque ordinand avant chacun des ordres sacrés, et où il atteste qu'il en connaît parfaitement toutes les obligations et qu'il est pleinement libre? Cf. *Acta apost. Sedis*, t. xxiii, 1931, p. 120 sq. Du moins, cette sage précaution aura pour effet de réduire encore le nombre des procès de ce genre.

V. DES CAUSES DE RADIATION ET DE CANONISATION. — Pour la doctrine aussi bien que pour le

développement historique de la procédure, nous renvoyons à l'art. CANONISATION, t. II, col. 1626 sq. Cf. aussi l'art. BÉATIFICATION, t. II, col. 493.

Les indications données aux col. 1645-1656 sur la procédure ont besoin d'être complétées et mises au point par les can. 1999-2141 du Code. Le résumé que nous en faisons ici donnera une idée de la marche à suivre pour l'introduction et la conduite de ces sortes de causes.

1. *Généralités.* — 1. Les procès de béatification et de canonisation peuvent être instruits de deux façons : a) par la voie ordinaire d'absence de culte (*per viam non cultus*); dans ce cas, la béatification ou canonisation sont dites *formelles*; b) par la voie extraordinaire de culte, ou de cas excepté (*per viam cultus seu casus excepti*); la béatification est dite alors *équivalente*.

2. Le jugement de ces causes est exclusivement réservé à la Sacrée Congrégation des Rites, mais les tribunaux diocésains ont souvent à intervenir soit pour les actes préparatoires, soit pour les enquêtes à faire au nom de la Sacrée Congrégation.

3. Les personnes qui ont à intervenir au procès sont : a) *Le demandeur ou actor*, qui peut être n'importe quel fidèle ou association de fidèles; il demande que le procès soit introduit auprès du tribunal compétent. Si cette demande est agréée par l'autorité légitime, le solliciteur a le droit de poursuivre l'instance soit par lui-même, soit par un procureur, le procureur est nécessaire si le procès est entrepris par une femme. Il est à noter que l'Ordinaire peut, de lui-même ou d'office, instruire une cause de béatification. — b) *Le postulateur*, personnage nécessaire dans toute cause, et qu'il faut constituer tout d'abord. Il doit être prêtre et résider à Rome; il a la faculté de s'adjoindre un ou plusieurs vice-postulateurs. C'est sur lui que pèse le plus lourdement la charge de conduire le procès : il pousse la cause, fait les dépenses nécessaires, indique au tribunal les documents et les témoins à entendre, rédige les « articles » ou points sur lesquels devra porter l'interrogatoire, etc. — c) *Le cardinal ponct* ou rapporteur, choisi par le souverain pontife parmi ceux qui font partie de la Congrégation des Rites; il a pour rôle de présenter à ses collègues un rapport sur les dossiers ou preuves fournies par le postulateur et le promoteur de la foi. — d) *Le promoteur de la foi*, appelé vulgairement « avocat du diable »; il rédige les questions à proposer aux témoins, veille à l'observation du droit et soulève les exceptions ou objections qu'il croit opportunes contre la cause. — e) *Le notaire*, chargé de rédiger les actes; les religieux sont exclus de cette fonction. — f) Enfin, il peut y avoir des avocats ou procureurs comme dans un autre procès.

4. Dans les causes de ce genre, on n'admet que des preuves rigoureusement convaincantes, et seulement celles qui proviennent de documents ou de témoignages. Ne peuvent être témoins ni le confesseur, ni le postulateur, ni l'avocat ou procureur de la cause, ni celui qui aurait fait fonction de juge dans la cause, mais on admet les parents, les alliés, même les hérétiques ou les infidèles; les familiers du serviteur de Dieu ou ceux qui l'ont connu de près sont témoins d'office. Le nombre des témoins exigé par le Code varie suivant les causes et même suivant les stades d'une cause; les règles concernant leurs qualités sont très strictes : on distingue les témoins oculaires (*de visu*), d'ouï-dire immédiat (*de auditu audentibus*), de tradition orale (*de auditu auditus*), de lecture (*ex lectione*). Cf. can. 2020.

Ne sont pas admis comme ayant valeur probante les témoignages extrajudiciaires, les éloges funèbres et les articles nécrologiques composés aussitôt après la mort du serviteur de Dieu, ni les éloges écrits de son vivant.

2° *Béatification formelle.* — *Premier stade.* — Le procès commence devant l'Ordinaire. Celui-ci, à la prière

du postulateur, entreprend une triple tâche : 1. *recherche* des écrits du serviteur de Dieu, 2. *instruction* du procès « informatif » *super fama sanctitatis, virtutum in genere vel martyrii et miraculorum*; 3. procès sur l'*absence de culte*.

Pour mener à bien son entreprise, l'Ordinaire a constitué un tribunal qu'il préside lui-même ou qu'il fait présider par un prêtre qu'il délègue, mais, dans ce dernier cas, il doit lui adjoindre deux juges synodaux. Il peut au besoin envoyer des commissions rogatoires dans les diocèses étrangers, spécialement pour rassembler les écrits.

Deuxième stade. — Lorsque les divers dossiers de ce premier procès ont été dûment authentiqués et soigneusement scellés, ils sont transmis, par l'intermédiaire du postulateur, à la Congrégation des Rites. Celle-ci nomme deux examinateurs pour reviser les écrits et se rendre compte par là du caractère, de la vertu et aussi de l'intégrité doctrinale du serviteur de Dieu. Si l'on découvre quelque chose qui ne soit pas tout à fait conforme à la foi ou qui soit capable d'offenser les fidèles, on en réfère au souverain pontife, qui déclare si, oui ou non, il convient d'aller plus loin. Puis les cardinaux réunis en congrégation ordinaire examinent le procès informatif sur la sainteté, le martyre ou les miracles; le pontife pose alors la question : « Faut-il signer la commission d'introduction de la cause? » Si l'avis donné est favorable, on soumet au pape la signature de cette commission, dont on fait un décret. Ce décret ne donne plus au serviteur de Dieu le titre de vénérable, comme c'était le cas avant le Code, mais il soustrait la cause à toute autre juridiction pour la soumettre uniquement à la Sacrée Congrégation des Rites. On examine enfin le procès sur l'absence de culte, et, selon les cas, la Congrégation confirme ou annule la sentence de l'Ordinaire.

Troisième stade. — Alors commence le *procès apostolique*. Il est ordinairement double : l'un porte sur le renom de sainteté, des miracles et du martyre, le second sur les vertus elles-mêmes, les miracles en particulier ou le martyre (car pour un martyr les miracles ne sont pas exigés rigoureusement). Souvent, le premier procès est omis, surtout s'il a été fait convenablement par l'Ordinaire et depuis peu de temps.

1. Pour instruire ces procès dans la curie diocésaine, cinq juges sont désignés par Rome, dont trois doivent toujours être présents aux séances. L'Ordinaire peut être l'un d'eux. Le promoteur général de la foi désigne deux sous-promoteurs et leur envoie les questions à poser aux témoins. Le tribunal choisit un notaire avec un adjoint, et un expert au moins, pour le procès sur les miracles. Ce procès doit être achevé en deux années. Entre temps, le tribunal a fait une reconnaissance juridique des restes du serviteur de Dieu. Une fois achevé, le procès est renvoyé à la Congrégation, qui juge de sa validité.

2. C'est alors que se place la discussion sur l'héroïcité des vertus ou bien sur le martyre. Cette discussion se fait dans trois congrégations, dites antépréparatoire, préparatoire et générale. A cette dernière assistent le souverain pontife, les cardinaux, officiers et consultants des Rites. Après les observations contradictoires du promoteur de la foi et de l'avocat, tous les prélats présents émettent un vote consultatif, après lequel le pape prononce son jugement. C'est alors qu'est publié le décret sur l'héroïcité des vertus : le serviteur de Dieu est *vénérable*.

3. Vient ensuite la question des miracles : il en faut au moins deux pour la béatification, parfois trois ou même quatre. Cf. can. 2117. Pour un martyr, quand la cause est évidente et que les miracles font défaut, la Sacrée Congrégation décide si les signes sont suffisants ou s'il faut demander au pape dispense des miracles.

La preuve des miracles se fait comme celle de l'héroïcité des vertus en une triple congrégation.

Le décret d'approbation des miracles étant public, il n'y a plus qu'à décider, en une dernière réunion, la question de la béatification. Si le pape donne son approbation, on publie le décret de *tuto* qui ouvre la voie à la béatification solennelle.

3° *Béatification équipollente*. — Les causes traitées sous ce titre sont celles des serviteurs de Dieu qui, par tolérance, obtinrent un culte depuis Alexandre III jusqu'à la date fixée par la constitution d'Urbain VIII, soit entre les années 1181 et 1634.

Il appartient aux Ordinaires de conserver un culte ancien et immémorial dont jouissent les serviteurs de Dieu; mais, si l'on veut que ce culte soit approuvé par le souverain pontife de telle sorte qu'il équivaille à une béatification, l'ordre à suivre est le suivant :

1. A la demande du postulateur, l'Ordinaire du lieu où le culte est établi entreprend la recherche des écrits, instruit le procès *super fama sanctitatis et miraculorum*, et aussi sur l'existence et la survivance du culte.

2. Les résultats de ce procès sont transmis à la Sacrée Congrégation des Rites, qui, après examen, les approuve et signe l'introduction de la cause.

3. Alors Rome délègue des juges dans la ou les curies diocésaines pour instruire le procès apostolique sur le cas excepté, c'est-à-dire sur le *fait du culte*, ses origines et sa continuité.

4. Le dossier du procès est retourné à Rome, discuté entre l'avocat et le promoteur général de la foi, en congrégation ordinaire. Si le souverain pontife confirme la sentence diocésaine, le fait du culte immémorial est acquis.

5. Alors a lieu un nouveau procès apostolique, dans le ou les diocèses, sur les vertus ou le martyre (il n'y a pas besoin de miracles). Les conclusions de ce procès sont examinées et discutées dans une triple congrégation. Si le souverain pontife ordonne de publier un décret sur le fait du culte immémorial et l'héroïcité des vertus et s'il confirme le culte par un autre décret spécial, le serviteur de Dieu est béatifié de façon équipollente. Can. 2125-2135.

4° *Canonisation des bienheureux*. — Deux conditions sont requises pour qu'un serviteur de Dieu soit canonisé : 1. il faut avoir la certitude, par un document authentique, qu'il a été *béatifié* formellement ou de façon équipollente; 2. il faut en outre que *deux miracles* accomplis après la béatification soient *approuvés*; si la béatification a été équipollente, *trois* miracles sont requis.

Dès que le postulateur se croit en possession des miracles exigés, il peut demander au Saint-Siège une commission de « reprise de la cause ». Alors ont lieu le procès apostolique *super miraculis* et sa discussion à la Sacrée Congrégation des Rites comme pour les causes de béatification. Si le jugement est favorable, le souverain pontife, dans une congrégation générale, approuve les miracles et décide, de l'avis de l'assemblée, de publier un décret de *tuto* en vue de la canonisation solennelle. Can. 2136-2141.

VI. DE QUELQUES PROCÉDURES SPÉCIALES. — Les procédures dont il est traité à la fin du l. IV revêtent un caractère semi-administratif, semi-pénal. Dans le schéma primitif du Code on les avait intitulées *De processibus administrativis*, titre qui fut abandonné parce qu'il eût pu laisser supposer que ces sortes d'affaires étaient d'une nature strictement judiciaire. Or, ces procédures ont été créées précisément afin d'éviter l'ordre judiciaire, dont les solennités et les longueurs pourraient être préjudiciables au bien commun en des matières où il faut être expéditif.

Le Code énumère six espèces d'affaires soumises à cette procédure spéciale, soigneusement déterminée

dans chaque cas, de sorte qu'elle laisse peu à l'arbitraire du supérieur. Avant 1918, l'évêque n'était pas dépourvu de pouvoirs nécessaires pour régler ces questions délicates; mais il procédait de façon paternelle et ne pouvait infliger que des peines légères. Il n'a plus maintenant qu'à s'en tenir aux règles du droit, qui, en cette matière, n'étend pas médiocrement ses attributions.

Nous suivrons l'ordre du Code, qui, après avoir posé les règles générales qui régissent cette partie, parle successivement du déplacement administratif des curés soit amovibles, soit inamovibles, par retrait d'emploi (*amotio*); de la translation ou du changement des curés (*translatio*); des clercs non résidents; des clercs concubinaires; des curés négligents dans l'accomplissement des devoirs de leur charge; enfin de la suspension *ex informata conscientia*. Il sera traité de cette dernière procédure au mot *SUSPENSE*.

1° *Règles générales*. — Les procès dont nous allons parler doivent être conduits avec les formalités suivantes :

A chaque séance ou intervention devra assister un *notaire*, qui consignera tous les actes par écrit; ces actes seront signés de tous ceux qui prendront part au procès et ils seront conservés aux archives. — *Les monitions*, lorsqu'elles seront prescrites, se feront ou bien de vive voix en présence du chancelier ou de deux témoins, ou bien par lettre recommandée avec accusé de réception. — Le *secret* est imposé aux examinateurs, consultants, ainsi qu'au notaire. — La procédure est en *forme sommaire*; elle comporte au plus deux ou trois témoins; encore faut-il que ceux-ci ne soient pas introduits pour entraver les débats. — Contre le décret de l'autorité en ces matières, le seul remède est le *recours au Saint-Siège*; en cas de recours, tous les actes doivent être envoyés à Rome; en attendant la décision du Saint-Siège, l'Ordinaire ne saurait conférer à personne, de façon stable, la paroisse ou le bénéfice dont le clerc a été privé.

2° *Déplacement administratif des curés par retrait d'emploi*, can. 2147-2161. — Autrefois, le déplacement des curés inamovibles donnait lieu à l'usage de la procédure criminelle, les évêques étant démunis sur ce point de pouvoirs disciplinaires. Souvent, néanmoins, il n'y avait pas lieu d'entreprendre un jugement criminel ni de recourir à une destitution pénale, et pourtant le ministère des âmes avait à souffrir en beaucoup de cas, sans qu'il y eût de remède légal. Déjà, le 11 juin 1880, la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers avait déterminé les grandes lignes d'un procès sommaire, dont l'usage était concédé aux Ordinaires qui en faisaient la demande; une concession analogue avait été faite en 1883 aux évêques des États-Unis. Enfin, sous l'impulsion de Pie X, la Sacrée Congrégation Consistoriale organisa pour l'Église universelle une procédure de déplacement administratif des curés, décret *Maxima cura*, 20 août 1910. Les dispositions de ce décret ont été substantiellement conservées par le Code.

La procédure de déplacement est différente selon qu'il s'agit de curés *amovibles* ou *inamovibles*. (Le décret *Maxima cura* n'avait institué qu'une procédure uniforme pour tous les curés.) Mais les motifs qui justifient ce déplacement sont les mêmes pour les deux catégories.

1. *Causes de déplacement*. — D'une manière générale, ce sont toutes celles qui rendent le ministère d'un curé nuisible ou inefficace, encore qu'il n'y ait aucune faute grave de sa part. Le Code en énumère cinq principales : a) L'impéritie du curé ou une infirmité permanente de corps ou d'esprit qui le rend inapte à remplir les devoirs de sa charge, attendu que, d'autre part, il n'est pas possible de lui donner un vicaire coadjuteur,

b) L'hostilité des paroissiens, même si elle est injuste et restreinte, pourvu qu'elle empêche le curé de remplir utilement son ministère et qu'elle ne soit point passagère. — *c)* La perte de sa réputation auprès des gens honnêtes et sérieux, provenant de la légèreté de sa conduite ou de la révélation récente d'un délit ancien déjà couvert par la prescription en regard du droit pénal, ou bien encore du fait que ses familiers ou parents, vivant sous son toit, le compromettent, et que leur renvoi n'arrangera pas l'affaire. — *d)* La probabilité que le curé a bien commis le délit qu'on lui impute, si l'Ordinaire, dans sa prudence, prévoit qu'il pourra en résulter un scandale pour les fidèles. — *e)* Enfin, une mauvaise administration temporelle dont souffre la paroisse ou le bénéfice, si l'on ne peut apporter d'autre remède que le retrait d'emploi.

2. *Curés inamovibles.* — La procédure pour leur déplacement est à deux degrés : *a)* Au premier degré, l'Ordinaire examine le cas avec deux examinateurs synodaux, dont il entend les avis. S'il juge qu'il y a motif d'intervenir, l'Ordinaire adresse au curé une invitation à démissionner dans un laps de temps déterminé, en indiquant les raisons qui motivent cette décision. A défaut de réponse dans les délais prescrits, l'évêque, certain que le curé a été régulièrement informé, peut procéder immédiatement au retrait de la paroisse, sans être obligé de donner à l'ancien titulaire une compensation (par la collation d'un autre office ou bénéfice) ou une pension. Si le curé démissionne de son plein gré, l'Ordinaire déclare la paroisse vacante. Si, au contraire, le curé refuse d'accepter les motifs allégués par l'évêque, celui-ci lui donne un délai pour s'expliquer. L'Ordinaire doit, sous peine d'agir invalidement, peser les raisons apportées par le curé et prendre l'avis des deux examinateurs synodaux; il accepte ces raisons ou les repousse; mais, dans l'un et l'autre cas, il signifie sa décision à l'intéressé par un décret. Le curé *inamovible* seul a le droit dans les dix jours d'adresser un recours à l'Ordinaire contre le décret de déplacement pris par celui-ci.

b) C'est alors que commence pour lui le second degré de la procédure. L'Ordinaire doit, à peine de nullité, faire appel aux lumières de deux curés consultants pour examiner les nouvelles raisons que le curé aura à fournir dans les dix jours, ou entendre les témoins qu'il voudra bien produire. Si le déplacement est maintenu, l'Ordinaire devra encore prendre l'avis des curés consultants pour savoir s'il transférera le curé à une autre paroisse, s'il lui assignera un autre office ou bénéfice, ou s'il lui accordera seulement une pension de retraite.

3. *Curés amovibles.* — Pour eux, la procédure est de moitié plus courte et à un seul degré. L'Ordinaire seul invite paternellement le curé à démissionner en lui indiquant le motif canonique. En cas de refus, le curé doit fournir ses explications par écrit. Pour agir valablement, l'Ordinaire doit peser les raisons alléguées de concert avec deux examinateurs synodaux. S'il trouve ces raisons insuffisantes, il invite de nouveau le curé à renoncer à sa paroisse, en lui fixant un délai. Passé ce délai, l'Ordinaire est en droit de déclarer la paroisse vacante.

3^e *Translation.* — Lorsque le bien des âmes demande qu'un curé soit transféré d'une paroisse, qu'il administre d'ailleurs utilement, à une autre paroisse, l'Ordinaire lui propose le changement en l'invitant à l'accepter pour l'amour de Dieu et des âmes.

En cas de refus, le curé *inamovible* ne peut être changé sans une permission spéciale du Saint-Siège. Si le curé qui refuse est simplement *amovible*, il peut être changé malgré lui, pourvu que la paroisse offerte ne soit pas sensiblement inférieure à celle qu'il occupe. De plus, il est nécessaire d'observer les for-

malités suivantes : Le curé qui refuse l'offre de l'Ordinaire doit exposer ses raisons par écrit. L'Ordinaire examine ces raisons en prenant conseil, sous peine d'invalidité, de deux curés consultants. Si l'évêque persiste dans son dessein, il exhorte de nouveau paternellement le curé à se rendre à ses désirs. En cas d'obstination de ce dernier, il lui ordonne de se rendre dans un délai déterminé dans la nouvelle paroisse assignée. Faute de quoi, le délai une fois passé, la paroisse est déclarée vacante. Can. 2162-2167.

4^e *Procédure contre les clercs non résidents*, can. 2168-2175. — Il s'agit de bénéficiers qui ne gardent pas la résidence à laquelle ils sont tenus en vertu de leur bénéfice.

1. L'Ordinaire leur fait d'abord une monition en leur rappelant les peines par eux encourues, can. 2381, les pénalités auxquelles ils s'exposent, can. 188, n. 8, et en leur enjoignant de réintégrer leur domicile dans un délai fixé. Si le bénéficié n'obtempère pas dans le temps prescrit et ne donne aucune raison de son absence, l'Ordinaire peut déclarer le bénéfice vacant. Dans le cas où il ne rentrerait pas, mais donnerait des explications de son absence, l'Ordinaire examine, de concert avec deux examinateurs synodaux, si ces raisons sont légitimes; s'il ne les trouve pas recevables, il enjoint de nouveau au clerc de rentrer dans un délai déterminé.

2. En cas de nouveau refus de la part de celui-ci, la procédure varie selon la qualité du bénéficié. — *a)* S'il s'agit d'un curé *amovible*, l'Ordinaire peut, les délais passés, le priver de sa paroisse; si au contraire, le titulaire revient, il lui interdira de s'absenter désormais sans une permission écrite, sous peine de privation de sa paroisse *ipso facto*. — *b)* Si le bénéficié absent jouit d'un titre *inamovible* et qu'il apporte de nouvelles explications, l'Ordinaire doit procéder à un nouvel examen de ces raisons en s'aidant des deux examinateurs synodaux. Les raisons n'étant pas satisfaisantes, l'Ordinaire enjoint au clerc de rentrer dans un laps de temps déterminé, sous peine d'encourir la privation de son bénéfice. En cas d'obstination, l'Ordinaire le déclare privé de son bénéfice; si au contraire le clerc revient, il lui fait les mêmes injonctions qu'au curé *amovible*.

5^e *Procédure contre les clercs concubinaires*, can. 2176-2181. — Le délit qu'il s'agit de poursuivre est celui des clercs qui, en violation du can. 133, gardent à demeure ou simplement fréquentent des femmes suspectes. La procédure est sensiblement la même que pour le défaut de résidence, mais avec des pénalités différentes.

L'Ordinaire avertit le clerc de se soumettre aux lois de l'Église, le menaçant, dans le cas contraire, des peines prévues au can. 2359 : suspension *a divinis*, privation des fruits de son office, bénéfice ou dignité. En cas de contumace, s'alliant au silence du coupable, le Code prévoit l'application immédiate des peines suivantes : 1. suspension *a divinis*; 2. en outre, pour un curé, privation de sa paroisse; 3. pour un clerc qui n'a pas charge d'âme, privation de la moitié des fruits de son bénéfice s'il ne s'est pas amendé au bout de six mois; après trois nouveaux mois, privation de tous ces fruits et, après un second trimestre, privation du bénéfice lui-même.

Si le clerc contumace, tout en refusant de s'amender, apporte à l'Ordinaire des raisons pour s'excuser, celui-ci les examine avec deux examinateurs synodaux. La procédure, ensuite, est la même que contre les clercs non résidents; elle tient compte de la distinction entre curé *amovible* et clerc muni d'un bénéfice *inamovible*; les peines qui frappent les contumaces obstinés sont celles qui viennent d'être énumérées.

6^e *Procédure contre le curé négligent des devoirs de sa charge.* — Il s'agit évidemment de négligences graves

portant sur des devoirs essentiels, tels que célébration des offices paroissiaux, administration des sacrements, soin spirituel des pauvres et des malades, catéchismes et instruction des fidèles, prédication.

Si le curé, averti par l'Ordinaire, ne s'amende pas, ce dernier peut lui infliger une réprimande d'abord, puis une peine proportionnée à sa faute, non sans en avoir conféré auparavant avec deux examinateurs, et avoir laissé au curé la faculté de se défendre.

Dans le cas où ces mesures resteraient sans effet et que la mauvaise volonté du délinquant persévérerait manifestement, l'Ordinaire peut, sans attendre, priver de sa paroisse le curé *amovible*. Quant au curé *inamovible*, l'Ordinaire procédera par degrés, le privant d'abord d'une partie de la totalité des fruits de son bénéfice, puis, son obstination étant patente, du bénéfice lui-même. Can. 2182-2185.

I. TEXTES ET DOCUMENTS. — *Codex juris canonici*, Rome, 1917; *Corpus juris canonici* (éd. Friedberg), Leipzig, 1881; S. R. *Rota decisiones seu sententiae*, de 1909 à 1923; les *Acta apostolicae Sedis*.

II. TRAITEMENTS GÉNÉRAUX ET COMMENTAIRES ANTÉRIEURS AU CODE. — Pirhing, *Jus canonicum*, 1674-1678; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Freising, 1700; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Ingolstadt, 1712; Devoti, *Institutiones canonice*, I. III, Rome, 1802; Bouix, *De judiciis ecclesiasticis*, Paris, 1855; De Angelis, *Praelectiones juris can.*, Rome, 1877-1887; Santi, *Praelectiones juris can.*, Ratisbonne, 1886; Phillips, *Compendium juris eccl.*, Ratisbonne, 1875; Lega, *Praelectiones in textum juris canonici de judiciis eccl.*, t. IV, Rome, 1896; Wernz, *Jus decretalium*, t. V, De judiciis, Prati, 1914; Bassibey, *Procédure matrimoniale générale*, 1899; Bassibey, *Le mariage devant les tribunaux ecclésiastiques*, Paris, 1899; Fournier, *Les officialités au Moyen Age*, Paris, 1880.

III. COMMENTAIRES DES CANONS DU CODE CONCERNANT LES PROCÈS. — Noval, *De processibus*, pars I, De judiciis, Rome, 1920; Roberti, *De processibus*, 2 vol., Rome, 1926; Blat, *De processibus*, Rome, 1927; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. VI, De processibus, 2 vol., Rome, 1928; Cocchi, *Commentarium in Codicem*, I. IV, De processibus, Turin, 1930; Eichmann, *Das Prozessrecht des Codex juris Canonici*, Paderborn, 1921; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, 2^e éd., t. III, Malines, 1925; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, Paris, 1932; Claves et Simenon, *Manuale juris canonici*, t. III, Gand, 1931; Augustine, *A commentary on the new Code of canon Law*, t. VII, Londres 1925.

IV. TRAITEMENTS SPÉCIAUX OU MANUELS DE PROCÉDURE. — A. Viscont, *Tractatus canonicus de matrimonio rato et non consummato*, Rome, 1828; Santarelli, *Codex pro postulato-ribus*, Rome, 1929; Lanier, *Guide pratique de la procédure matrimoniale en droit canonique*, Paris, 1927.

A. BRIDE.

PROCESSIONS DIVINES. — « Un seul Dieu, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu : telle est la formule qui est consacrée par l'Église et dont on ne doit s'écarter ni à droite ni à gauche. Chaque personne se distingue des autres par des relations d'origine, c'est-à-dire par son mode de procession. Voilà encore un mot consacré par l'Église. » De Régnon, *Études sur la Trinité*, t. I, p. 55.

Le présent article a pour but d'étudier la signification et l'emploi de ce terme dans la théologie du mystère de la Trinité. On suppose ici ce mystère révélé par Dieu et proposé à la foi des fidèles par l'Église, et l'on s'en tient exclusivement à la considération des processions divines. I. Les processions divines en général. II. Les deux processions divines (col. 649). III. Le principe formel des deux processions divines (col. 653). IV. La discrimination des deux processions divines (col. 659). V. Corollaires (col. 661).

I. LES PROCESSIONS DIVINES EN GÉNÉRAL. — 1^o Notions philosophiques. 2^o Les processions possibles en Dieu. 3^o Analogies humaines.

1^o Notions philosophiques. 1. La procession en général. — Procéder, *προβαίνειν*, d'où *πρόβασις*, pro-

cession, signifie « marcher en avant ». De là le terme de procession réservé aux marches religieuses. « Procéder de » signifie marcher en partant d'un point de départ, sortir d'un point d'origine. Le point de départ est le principe de ce mouvement; le but ou point d'arrivée en est le terme.

Au sens philosophique du mot, on appelle par analogie « procession » l'origine ou l'émanation d'un être ou d'une opération relativement à son principe : l'effet procède de la cause, la faculté procède de l'âme, l'opération procède de la faculté.

2. *Procession d'opération et procession de terme.*

Dans l'ordre créé, une chose procède d'une autre de deux manières : comme opération ou comme œuvre opérée ou terme. Ainsi, la volition procède de celui qui veut comme opération, mais l'œuvre accomplie procède de l'ouvrier comme terme. Théologiens et philosophes ont coutume d'appeler la première *processio operationis*, précisément parce qu'elle ne produit aucune réalité distincte de celui qui opère. La seconde, qui produit une réalité nouvelle et distincte, est dite *processio secundum operationem* ou *processio operati*.

3. *Procession transitive et procession immanente.* — La procession de terme est elle-même double, transitive ou immanente, *ad extra* ou *ad intra*. Voir ces mots, t. I, col. 398. La procession est transitive, *ad extra*, au dehors, lorsque le terme passe au dehors, comme la statue sort des mains du sculpteur, comme les créatures sortent de la toute-puissance divine. La procession est *ad intra*, au dedans, immanente, lorsque le terme demeure dans son principe, comme notre verbe mental, qui procède de l'intelligence et y demeure. Ainsi, en Dieu, le Fils et le Saint-Esprit, tout en procédant, l'un du Père, l'autre du Père et du Fils, demeurent dans l'essence divine avec laquelle ils s'identifient.

4. *Distinction entre le principe, l'opération et l'œuvre opérée, dans les processions.* — Dans les êtres créés, chez qui seuls peut se rencontrer la procession d'opération, il existe, certes, une distinction entre le principe opérant et l'opération elle-même qui constitue la procession. Mais cette distinction est celle qui intervient entre le sujet et sa modification accidentelle. Ainsi, l'acte même de vouloir est une procession d'opération qui se distingue du sujet voulant, comme l'accident de la substance.

Dans la procession de terme, la distinction entre le sujet opérant et l'œuvre opérée peut être ou substantielle ou accidentelle. Distinction de substances, comme cela peut se produire dans la procession *ad extra*, si l'œuvre opérée est elle-même une substance, par exemple la maison par rapport à l'ouvrier qui la bâtit. Distinction de substance et d'accident, si le terme produit est un simple accident perfectionnant l'agent, comme il arrive dans les processions *ad intra* des êtres créés, par exemple l'idée ou verbe mental conçu par notre intelligence.

2^o *Les processions possibles en Dieu.* — 1. Il faut éliminer de Dieu la procession d'opération, parce qu'elle implique une imperfection, dans le principe même dont elle procède. En effet, « l'opération, dit saint Thomas, est la perfection de celui qui opère ». De veritate, q. IV, a. 2, ad 7^{um}. Donc, mettre en Dieu une procession d'opération serait supposer en lui la possibilité d'un perfectionnement; ce serait le faire capable de changement, de composition, toutes choses qui répugnent. Il ne peut donc y avoir en Dieu d'autre procession que les processions de terme.

2. La procession de terme « *ad extra* » est, par rapport à Dieu, non seulement possible, mais réelle. Nous supposons ici démontrée le fait de la création. Voir ce mot. En Dieu, par rapport au monde créé, il faut admettre une action créatrice, immanente à lui, mais dont l'effet est réalisé *ad extra*, sans que cette procession de

terme implique en Dieu une mutation quelconque. Voir t. III, col. 2133-2139. Ainsi, bien qu'en Dieu la procession d'opération soit inconcevable, la procession de terme, *ad extra*, résultant de l'action créatrice, est non seulement possible, mais réelle.

3. La procession de terme « *ad intra* » n'est pas concevable en Dieu pour l'intelligence humaine avant que la révélation la lui fasse connaître. Sans doute, du fait de l'existence de processions de terme *ad extra*, la raison peut déduire que, si la foi enseignait l'existence de processions de terme *ad intra*, on devrait affirmer tout d'abord que ces processions n'impliquent aucune procession d'opération. Mais, laissée à ses seules lumières, la raison humaine se demanderait toujours si une procession de terme *ad intra* ne créerait pas en Dieu une composition accidentelle ou ne multiplierait pas la substance divine. Si la foi nous oblige à admettre en Dieu des processions de terme *ad intra*, il faudra donc concevoir ces processions comme ne multipliant pas la substance divine, ne lui apportant aucune composition substantielle, ne lui ajoutant aucune réalité nouvelle. C'est pourquoi l'Église a banni de sa terminologie toute expression qui laisserait entendre quelqu'une de ces impossibilités : si elle admet, par exemple, que la procession divine *ad intra* ait un « principe », elle interdit de lui attribuer une « cause » ; s'il est licite d'affirmer que le terme opéré « procède », on ne saurait dire qu'il « provient ».

Si l'on compare les deux expressions « principe » et « cause », on constate que le mot « cause » exprime surtout une activité efficiente, qui s'exerce dans une action, et qui produit un effet essentiellement différent de sa cause. Quant au mot « principe », il ne révèle que l'idée d'une relation entre deux termes, en vertu de laquelle l'un est l'origine et la raison de l'autre. L'idée de principe est donc plus générale que l'idée de cause. On peut bien dire que toute cause est un principe, car la cause est en quelque sorte l'origine active et la raison de son effet ; mais on ne peut pas dire que tout principe est une cause. L'unité est le principe du nombre ; elle n'en est pas la cause. Dans une science, les axiomes sont des principes et non des causes, car les deductions ne sont pas les effets des axiomes.

Cette même analyse s'applique aux mots « procéder » et « provenir ». Le premier est plus général que le second. Si tout effet procède de sa cause, tout terme ne provient pas de son principe. On ne dit pas que le nombre provient de l'unité ou que la conclusion d'un syllogisme provient des prémisses. Et pourquoi cela ? C'est que le concept exprimé par le mot « provenir » contient, du moins dans notre éducation chrétienne, le concept exprimé par le mot « devenir ». Ce qui provient *devient*, c'est-à-dire est fait ce qu'il n'était pas. Provenir est donc le propre d'un effet qui commence d'être par l'action d'une cause efficiente. Voilà pourquoi l'Église catholique, sachant qu'en Dieu il n'y a rien de produit, rien qui devient, rien qui commence d'être, a banni toute expression qui ferait imaginer dans la Trinité une causalité, une action, un effet. Elle garde uniquement et consacre les expressions « principe, procéder, terme », afin que leur généralité même tienne l'esprit élevé au-dessus de toute conception trop humaine et prévienne toute assimilation aux choses d'ici-bas. De Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 56-57.

3^o Analogies humaines. — Si l'on veut trouver, dans les choses créées, des analogies capables de nous donner quelque idée des processions divines, il faut avant tout éliminer les analogies cherchées dans les processions d'opération, toute procession d'opération étant, on l'a vu, nécessairement exclue de Dieu. Les seules analogies acceptables sont les processions de terme, selon les opérations immanentes de l'intelligence et de la volonté. Cf. Saint Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. x, 19, *P. L.*, t. XLII, col. 1071.

1. Une première analogie, concernant la procession du Verbe en Dieu, se trouve dans la procession du verbe créé. D'après l'opinion de saint Thomas, ce verbe, espèce expresse ou idée, termine l'opération de

l'intelligence ; il est le « terme opéré » dans lequel s'achève l'intellection, terme immanent à l'intelligence et précisément, parce qu'il est immanent, transportant dans l'intelligence même, d'une façon intentionnelle, l'objet qu'il représente. Cf. Saint Thomas, *De potentia*, q. VIII, a. 1 ; *Quodl.*, v, a. 9 ; *Sum. theol.*, I^a, q. XXXIV, a. 1, ad 2^{um} ; *Cont. gent.*, l. IV, c. XI. Voir le commentaire de Sylvestre de Ferrare, *Cont. gent.*, l. I, c. LIII.

Ainsi, dans le cas où l'intelligence n'est pas immédiatement unie à son objet, l'intellection qui dénote simplement une opération immanente se complète par la *dicition*, en vertu de laquelle l'opération de l'intelligence se termine par la production d'une idée, du *verbum mentis*. Ce terme, immanent lui-même à l'intelligence tout en s'en distinguant réellement, n'ajoute dans l'esprit créé qu'une perfection accidentelle se superposant à la perfection accidentelle qu'est déjà, par elle-même, l'opération intellectuelle. Malgré l'imperfection d'un tel verbe, il constitue cependant un excellent point de départ pour nous conduire, par voie d'analogie, à quelque idée de la procession du Verbe substantiel en Dieu.

2. Moins facilement saisissable est l'analogie de la procession de terme dans l'opération de la volonté créée. Car, encore une fois, même ici, il ne saurait être question de chercher, dans une simple procession d'opération, la comparaison utile pour s'élever à la connaissance analogique de la procession du Saint-Esprit. Et l'on ne voit pas bien ce qui, dans l'opération de la volonté, peut être considéré comme un terme opéré. Cependant, les théologiens font observer qu'il n'est pas nécessaire que ce terme soit réellement distinct de l'opération : il suffit qu'il soit conçu comme tel. Ainsi, de même que, dans notre intelligence, les choses dont nous concevons l'idée se trouvent, par cette idée même, présentes en nous, de même, dans notre volonté, les êtres ou les objets que nous aimons se trouvent en quelque sorte présents à nous. Non point que le terme de notre amour nous soit immanent, comme c'est le cas pour le terme de notre intellection, mais parce que l'amour qui nous porte vers un être ou un objet aimé produit en nous une impulsion, une inclination, une affection qui nous fait tendre vers l'être ou l'objet aimé : *pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*, disait saint Augustin. *Confessiones*, l. XIII, c. ix, 10, *P. L.*, t. XXXII, col. 849. Cette impulsion, inclination, affection ne se distingue vraisemblablement pas de l'opération même de la volonté ; néanmoins, elle présente une formalité distincte, en tant qu'elle est comme une force par laquelle l'objet exerce dans le sujet aimant une attraction véritable dont il est le terme réel. Cf. Saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. XIX.

Précisément parce qu'il ne se distingue pas de l'opération de la volonté, cet attrait n'a pas reçu de nom spécial. C'est toujours l'amour de l'objet aimé. Cependant, pour maintenir plus complètement l'analogie avec la procession du Saint-Esprit, nous lui avons approprié les noms d'impulsion, d'inclination, d'affection. L'analogie sera plus accentuée encore si l'on observe que la volonté ne se porte pas vers son objet, à moins que cet objet ne lui soit au préalable présenté par l'intelligence qui l'a conçu comme un bien propre à la délecter. Ainsi, l'impulsion qui nous porte vers un bien désirable procède à la fois du principe intelligent et du principe aimant.

Mais il faut de plus indiquer une différence essentielle de ces deux processions de « verbe » et d'« amour ». « La philosophie insiste sur le caractère *assimilatif* de la pensée : tout concept, quel qu'il soit, est la représentation, l'empreinte, l'image de la réalité connue ; l'idée est le double intellectuel de l'objet ; par la pensée, nous nous saisissons d'un être et nous l'enfantons

en nous. Tout le mouvement est centripète; au contraire, la volonté est centrifuge. Essentiellement, l'amour est tendance à sortir de soi, à se diffuser, à se répandre au dehors en se donnant...; tantôt on s'empare du réel, tantôt on est absorbé par lui; aussi, le verbe est-il semblable à l'objet qu'il représente; l'amour ne ressemble point à celui vers lequel il s'élance. Nous pouvons donc conclure que la notion analogique du verbe contient déjà en soi un élément de similitude qui fait défaut à la notion analogique d'amour. Et, comme des notions analogiques ne changent pas de nature par le fait qu'elles se réalisent selon des modes foncièrement divers, cette différence entre le verbe et l'amour persistera quel que soit le plan d'être où ces deux termes se retrouvent. » M.-T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, p. 291-292.

Tous les théologiens admettent cette analogie, proposée avec plus ou moins d'hésitation par saint Augustin, mais plus nettement par saint Thomas. Mais un certain nombre n'y voient qu'une analogie assez lointaine, simple comparaison ou image de la Trinité. Les thomistes y trouvent, au contraire, une « analogie métaphysique de proportionnalité propre », qui, une fois le dogme proposé à notre croyance, permet d'atteindre formellement la réalité divine. Penido, *op. cit.*, p. 300.

Sur cette double analogie, on consultera Billot, *De Deo trino*, prolégomènes, § II-IV, et surtout Penido, *op. cit.*, p. 258-311.

II. LES DEUX PROCESSIONS DIVINES. — 1^o Affirmations dogmatiques. 2^o Spéculations théologiques.

1^o Affirmations dogmatiques. — Le dogme affirme en Dieu l'existence de deux processions, celle du Verbe ou Fils, procédant du Père; celle du Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils comme d'un seul principe, et il exclut de Dieu toute autre procession.

1. *Procession du Verbe ou Fils*. — On a vu, à l'article FILS DE DIEU, l'indication des documents scripturaires et patristiques concernant l'origine du Fils, par conséquent sa procession du Père. Voir particulièrement, col. 2397, les textes du IV^e évangile rapportant l'enseignement de Jésus lui-même, notamment Joa., III, 13, 16; cf. xvi, 28; v, 17-19; x, 24-38; col. 2405, l'enseignement johannique, dans le prologue et la 1^{re} épître, et, col. 2402, les textes pauliniens dénotant l'origine du Fils, image du Père, Col., I, 15, splendeur de sa gloire et figure de sa substance, Hebr., I, 1-14.

L'expression « procéder » se lit Joa., VIII, 42 : ἐν ᾧ γὰρ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐγέννηθον καὶ ἦκα. Cette procession du Verbe est certainement *ad intra* en raison même de la personnalité divine qui appartient au Fils de Dieu. Cf. Joa., I, 1; Hebr., I, 2; Joa., v, 19, exposés par Billot, *op. cit.*, th. I, § 2.

Toute la tradition chrétienne confirme cet enseignement de l'Écriture puisqu'elle s'applique à marquer la génération éternelle du Fils et à affirmer sa personnalité divine distincte, qui l'exclut du rang des simples créatures. Sur la génération éternelle, voir plus loin, col. 659. Sur la personnalité divine distincte du Fils, voir l'art. FILS DE DIEU : chez les Pères apostoliques, col. 2408; chez les Pères apologistes, col. 2414-2416; chez saint Irénée, col. 2425 (comparer t. VII, col. 2444); chez Hippolyte, Tertullien et Novatien, col. 2430-2432; chez Clément d'Alexandrie, col. 2435; chez Origène, col. 2437-2439, et toute l'histoire de la controverse arienne, col. 2448 sq. Voir aussi, col. 2450 sq., l'exposé de la théologie postérieure jusqu'à saint Augustin. Le subordinatianisme lui-même pourrait présenter un sens acceptable en faveur du dogme de la procession du Fils, si le sens des expressions défectueuses qui le véhiculent pouvait être restreint (et plus d'une fois

il doit en être ainsi) à la seule dépendance d'origine du Fils par rapport au Père. Voir spécialement col. 2421, 2433, 2436, 2441-2443, 2445, et P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933, th. IV-VI.

La tradition concernant la procession du Verbe, marque mieux encore, s'il est possible, cette vérité dogmatique. On la trouve, suffisamment indiquée, à FILS DE DIEU, pour les Pères apologistes, col. 2415 sq.; pour Irénée, col. 2425; pour Hippolyte, Tertullien, Novatien, col. 2430 sq.; Clément d'Alexandrie, col. 2435; Origène, col. 2438; Saint Athanase, col. 2450; Saint Augustin, col. 2460. Voir quelques textes dans Van der Meersch, *Tractatus de Deo uno et trino*, Bruges, 1928, n. 701.

L'enseignement officiel de l'Église apparaît dans tous les documents où se trouvent affirmées la génération du Fils, sa dépendance de la substance du Père et, nonobstant cette dépendance, sa divinité et sa consubstantialité avec le Père. Le symbole de Nicée confesse : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu », toutes expressions qui indiquent expressément la procession du Fils par rapport au Père. Cavallera, *Thesaurus*, n. 518; Denz.-Bannw., n. 54. On retrouve ces expressions dans le symbole de saint Épiphanie, Cav., n. 521; Denz.-Bannw., n. 13. Voir aussi le 11^e anathématisme de Damase, Cav., n. 523; Denz.-Bannw., n. 69; la profession de foi de Pélage, Cav., n. 565; celle du II^e concile de Tolède et le 2^e anathématisme du même concile, Cav., n. 567, 568; la profession de foi du XI^e concile de Tolède, Cav., n. 575; Denz.-Bannw., n. 276; le symbole de Léon III aux Églises orientales, Cav., n. 589, et l'épître synodale de Nicéphore au même pape, Cav., n. 591; le décret *Pro Jacobitis* du concile de Florence, Cav., n. 603; Denz.-Bannw., n. 703, etc.

2. *Procession du Saint-Esprit*. — Les textes les plus explicites en faveur de la personnalité du Saint-Esprit sont ceux qui fournissent à la théologie catholique la preuve la plus convaincante de la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils. » Art. ESPRIT-SAINT, t. V, col. 690. En ce qui concerne la procession *ex Patre*, on retiendra spécialement, dans l'enseignement du Christ, les textes johanniques, Joa., XIV, 16-19, 25-26; XV, 26-27; XVI, 7-15; dans l'enseignement des écrivains inspirés, I Cor., II, 10-12; Rom., VIII, 9; Gal., IV, 4-5; voir art. cité, col. 690-691. L'expression « procède » se lit dans Joa., XV, 26 : ὁ Παράκλητος, ὃν ἐν ὧ πάμψω ὁμῶν παρὰ τοῦ Πατρὸς, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. La procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils a été étudiée, t. V, col. 762-773. Enfin, la procession du Saint-Esprit est *ad intra*, puisque l'Esprit-Saint est une personne divine distincte du Père et du Fils, mais consubstantielle à eux.

Les formules dont se servent les premiers Pères, notamment les Pères apologistes, pour marquer la procession de l'Esprit-Saint par rapport au Père et au Fils sont encore assez imprécises. Néanmoins, on en peut dégager la doctrine de la procession : voir sur saint Justin, col. 698; sur Athénagore, col. 700; Théophile d'Antioche et Tatien, col. 701. Même doctrine ébauchée par saint Irénée, col. 702-704 (cf. t. VII, col. 2446). De la doctrine, si difficile à saisir, d'Origène sur le Saint-Esprit, voir t. V, col. 704-711 (cf. t. XI, col. 1520-1523), se dégage néanmoins l'affirmation de la procession divine du Saint-Esprit, Origène considérant toujours « le Père comme la source de la divinité, comme la racine d'où germent le Fils et le Saint-Esprit ». Voir les textes expliqués et commentés, art. ESPRIT-SAINT, col. 774-775. A partir de cette époque, la doctrine de la procession du Saint-Esprit est de plus en plus nettement exprimée par les Pères. Nous

n'avons pas à y revenir : on se reportera à l'art. cité, col. 775 sq.

Le magistère a maintes fois sanctionné ce dogme. En plus de l'article du symbole de Constantinople, *ἐκ τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύμενον*, Cav., n. 528; Denz.-Bannw., n. 86, nous trouvons des formules analogues dans un grand nombre de symboles, qui s'échelonnent du v^e au xiii^e siècle, voir Cavallera, n. 533, 534. Quant aux conciles, on trouvera ici leurs professions de foi, t. v, col. 807-812.

3. Toute autre procession doit être exclue. — Cette affirmation peut recevoir deux sens :

a) Dans la Trinité, deux personnes seulement « procèdent », le Fils et le Saint-Esprit, le Père ne procédant pas, mais étant, au contraire, le principe de toute procession. Cette proposition est de foi parce qu'elle est formellement contenue dans les assertions du magistère concernant le Père, inengendré et ne procédant de personne, *principium sine principio*, comme le déclare le décret *Pro Jacobitis*, Cav., n. 603; Denz.-Bannw., n. 704. Voir le symbole d'Athanase : *Pater a nullo est* ; symbole du XI^e concile de Tolède : *Patrem non genitum... ipse a nullo originem ducit*; la profession de foi du IV^e concile du Latran : *Pater a nullo*, Cav., n. 561-574, 599; Denz.-Bannw., n. 39, 275, 428. Voir aussi PÈRE, t. XII, col. 1188.

b) En Dieu, il n'existe pas d'autre procession que celles du Fils et du Saint-Esprit ; et donc il n'y a pas de « quaternité ». Cette proposition est au moins proche de la foi, car elle n'est qu'une conclusion immédiate de la doctrine traditionnelle professée par l'Église catholique de la trinité des personnes en Dieu. Sans doute, le IV^e concile du Latran a défini qu'« en Dieu il n'y a que la trinité, non une quaternité », Cav., n. 601; Denz.-Bannw., n. 432, mais « cette définition qui exclut une quatrième personne constituée par l'essence divine n'exclut pas directement une quatrième personne qui serait en vertu d'une troisième procession ». Galtier, *op. cit.*, n. 218.

2^e Spéculations théologiques. — Le dogme ne saurait être objet de démonstration rationnelle. Mais la raison peut apporter à l'affirmation dogmatique un triple appoint : un appoint négatif, en montrant que le dogme ne renferme aucune répugnance ; un appoint positif, en mettant en relief certaines raisons de convenance qui l'accréditent ; une véritable confirmation, en partant des données révélées certaines, pour démontrer, par l'analogie de la foi, la vérité du dogme proposé. Sous ce triple aspect, la spéculation théologique vient apporter au dogme des processions divines une lumière nouvelle.

1. Il n'y a aucune répugnance à admettre en Dieu la procession de terme, ni à concevoir deux processions de ce genre. — Aucune répugnance du côté du principe : sans doute, il répugnerait que l'acte pur reçût une perfection dont il serait le sujet. Mais, en éliminant de Dieu la procession d'opération, pour ne conserver que la procession de terme, on peut concevoir un terme réel, substantiel, et non reçu dans le principe comme dans son sujet. La doctrine des relations divines montre que le terme de la procession peut être à la fois substantiel sans multiplier l'essence divine et sans faire de l'essence divine un sujet réceptif d'une nouvelle perfection.

Aucune répugnance du côté du terme : aucune succession de temps ou de nature dans la production du terme. En Dieu le terme de la procession est posé par le principe dans une parfaite simultanéité logique, qui ne laisse au principe qu'une priorité d'origine ; aucune infériorité dans le terme, car la réalité du terme est la réalité même du principe ; aucune dépendance ou subordination du terme, sauf la dépendance d'origine, c'est-à-dire de la procession même comme telle. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 213-216.

Aucune répugnance à admettre deux processions, car la simplicité divine n'est pas affectée de ce qu'à la double virtualité divine, intelligence et volonté, puisse correspondre un double terme réel, leur réalité n'apportant, comme on l'a dit, aucune multiplication ou composition dans l'essence divine, infiniment parfaite et infiniment simple. Galtier, *op. cit.*, n. 217.

2. Des raisons de convenance accréditent le dogme des processions divines. — C'est en partant des analogies humaines que nous pouvons nous élever à une certaine conception des processions divines.

a) Dans notre intelligence, la procession constituée par l'opération intellectuelle se termine dans l'idée ou verbe mental. De même, en Dieu, nous pouvons concevoir analogiquement la procession du Verbe. Non pas que, par un raisonnement, nous puissions aboutir, en partant du verbe humain, à démontrer l'existence d'un Verbe personnel divin ; mais, l'existence de ce Verbe divin une fois connue par la révélation, nous pouvons, en partant du verbe humain, dont nous éliminerons successivement toutes les imperfections, nous élever à une conception analogique du Verbe divin. Dans un opuscule *De differentia verbi divini et humani*, qui, en réalité, est un extrait de son commentaire sur le prologue de l'évangile de saint Jean, saint Thomas marque les trois principales différences du verbe humain par rapport au Verbe divin : d'abord le devenir : *verbum nostrum prius est formabile quam formatum...*, *sed Verbum Dei est semper in actu* ; ensuite, la multiplicité et l'inadéquation : nos concepts ne nous livrent la réalité que par fragments, et ainsi nous sommes obligés de multiplier les idées pour connaître les choses, tandis que le Verbe divin, infirmement parfait, est nécessairement unique ; enfin, le caractère accidentel : notre verbe n'est pas notre intelligence, mais un simple accident qui la perfectionne ; le Verbe divin est consubstantiel à Dieu. Cf. *In Joannem*, c. 1 ; *De rationibus fidei*, c. III ; *De potentia*, q. II, a. 1 ; q. VIII, a. 8 ; q. IX, a. 5 ; *Cont. gent.*, I. IV, c. XI. Mais, cette triple élimination faite, il restera que deux caractéristiques seront proportionnellement communes au verbe humain et au Verbe divin : celle d'être le fruit de l'intellection, terme distinct auquel aboutit l'activité intellectuelle. cf. I^a, q. XXVII, a. 1, et celle d'être relatif à l'objet connu et semblable à lui, cf. *Cont. gent.*, I. IV, c. XI. Reste à proportionner cette notion à Dieu. La foi nous oblige à y voir un verbe subsistant, et nous trouverons, à l'aide de la notion analogique de la génération, que ce Verbe est engendré en Dieu, qu'il est par conséquent en toute vérité et proprement Fils. Voir plus loin. Cf. Penido, *op. cit.*, p. 278-280.

b) De même, la procession de l'amour-terme dans notre volonté nous permet de saisir la procession du Saint-Esprit et sa convenance en Dieu : « Dieu se connaît et s'aime. Il s'aime, et son amour jaillit du fond même de son être. Mais il s'aime en se connaissant, et son amour jaillit aussi de cette connaissance. C'est donc un seul et unique amour qui procède de toute la vie divine comme un épanouissement terminal, et la foi nous apprend que ce terme est une personne. Ce n'est point par le Saint-Esprit que Dieu s'aime. Mais, par là que Dieu s'aime, il respire l'amour, comme un arbre, par là même qu'il fleurit, se couvre de fleurs. Au point de vue de cette procession, dit saint Thomas, I^a, q. XXXVII, a. 2, « aimer n'est pas autre chose qu'émettre un souffle d'amour, comme dire est produire un verbe, comme fleurir est produire des fleurs ». De Régnon, *op. cit.*, t. II, étude 9, p. 200-201.

Nous avons noté plus haut la différence qui intervient entre la procession du verbe humain et celle de l'amour. Celle du verbe contient un élément de similitude, en raison même de la procession, qui fait défaut

à celle de l'amour. La théologie partira de cette constatation pour expliquer comment, analogiquement, on devra concevoir en Dieu la procession du Verbe, comme une véritable génération, tandis que le Saint-Esprit ne pourra être dit engendré. Sans doute, parce qu'il est le terme d'une procession divine, il sera en tout semblable au Père et au Fils, mais cette similitude parfaite en nature ne résulte pas de sa procession comme telle. Voir plus loin.

c) Enfin, il est convenable que la vie divine, vie parfaite s'il en est, présente quelque fécondité, car la fécondité est un signe de la perfection. Or, la fécondité implique la procession, c'est-à-dire la production d'un être vivant, tirant son origine de l'être fécond. Cette fécondité est d'autant plus intime à l'être fécond que cet être est plus parfait. En Dieu, l'Être souverainement parfait, vivre et se connaître sont identiques à son être même; aussi, l'image que son intelligence forme de lui-même, l'amour substantiel qui procède de lui, ne peuvent que lui être immanents, s'identifiant avec son être même, tout en se distinguant par leur origine. Cf. saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. xi, et surtout Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 2^e semaine, élév. 1-1.

3. La raison enfin apporte une confirmation véritable au dogme, en partant de l'analogie de la foi. — Des données de la révélation, en effet, nous pouvons déduire une série de conclusions nécessaires. La chose est particulièrement saisissable dans la question des processions et des relations divines. Cf. Mattiussi, *In tract. de Deo uno et trino adnotationes*, Rome, 1913, p. 77 sq.

a) La foi catholique nous enseigne qu'il y a trois personnes en Dieu. Or, le seul moyen d'éliminer toute contradiction de ce mystère profond, c'est de concevoir ces trois personnes comme constituées par des relations subsistantes; cf. *De potentia*, q. viii, a. 1. Ces relations subsistantes sont identiques, quant au titre de leur réalité, avec la substance divine; mais elles se distinguent l'une de l'autre par leur opposition selon leur origine, c'est-à-dire selon leur procession : le Fils se distinguant du Père, parce qu'il est le terme relatif d'une procession dans laquelle il s'oppose, comme engendré, au Père qui l'engendre; le Saint-Esprit se distinguant du Père et du Fils, parce qu'il est le terme relatif d'une procession dans laquelle il s'oppose, comme « spiré », au Père et au Fils, dont il procède. Cf. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 355-356.

b) Bien plus, quoi qu'en pensent l'école nominaliste et certains théologiens éclectiques, on doit, avec saint Thomas et ses disciples, affirmer que la raison exige qu'il n'y ait pas, en Dieu, plus de deux processions.

D'autres processions, spécifiquement différentes, semblent inconcevables, car tout attribut divin, concevable comme principe d'opération *ad intra*, se ramènera toujours soit à l'intelligence, soit à la volonté *per modum naturæ* se ramenant à la procession *per modum intellectus*. *Sum. theol.*, I^a, q. xxvii, a. 5; *De potentia*, q. ix, a. 9, et ad 7^{um}, ad 19^{um}; *Comp. theol.*, c. lvi, etc..

D'autres processions, numériquement distinctes, semblent pareillement inconcevables, car il paraît impossible que le Père engendre un autre Fils, ou que le Fils ou le Saint-Esprit soient principe d'autres personnes. La distinction des personnes ne s'explique en Dieu que par l'opposition des relations, et la quaternité des relations épuise toute la fécondité de l'essence divine. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 220-223; Penido, *op. cit.*, p. 304-311.

III. LE PRINCIPE FORMEL DES DEUX PROCESSIONS DIVINES. — 1^o Notions philosophiques et position du problème. 2^o Principe formel prochain. 3^o Principe formel immédiat.

1^o Notions philosophiques et position du problème.

1. Dans toute opération, on peut distinguer deux principes : le sujet qui agit, désigné par les philosophes scolastiques par l'expression de *principium quod*; la puissance ou faculté par laquelle agit le sujet, c'est-à-dire le *principium quo*. Ainsi, dans la création, Dieu est le principe qui agit; mais il agit *par* sa puissance et sa volonté, qui sont ainsi le *principium quo*, le principe *par lequel* s'exerce l'activité divine. Bien plus, dans ce principe formel, on peut distinguer encore le principe *éloigné* et le principe *prochain*. Dans le cas de la création, le principe formel éloigné serait la nature divine, et le principe prochain et immédiat est la puissance ou la volonté. Certains auteurs appellent principe *radical* le *principium quod*; principe *immédiat*, le *principium quo*. Cf. A.-A. Goupil, *Dieu*, t. I, Paris (1933), p. 130.

Analogiquement, les mêmes distinctions philosophiques peuvent intervenir à propos des processions divines. Ainsi, nous pouvons mettre de l'ordre dans nos idées et parvenir à une connaissance plus approfondie des aspects intimes du mystère de la Trinité.

2. La doctrine des processions divines s'inspire des mêmes considérations. Le Père est le principe qui engendre le Fils; le Père et le Fils sont le principe qui émet l'Esprit. Mais il reste à se demander par quel attribut s'exerce l'activité du Père à l'égard du Fils, l'activité du Père et du Fils à l'égard de l'Esprit. En d'autres termes, on se demande quel est le principe formel de la procession du Fils, de la procession du Saint-Esprit.

La réponse commune des théologiens, réponse certaine en théologie, est que du Père procède le Fils *par* l'intelligence et que du Père et du Fils procède l'Esprit *par* la volonté. Sans doute, les opérations divines de l'intelligence et de la volonté ne se distinguent pas réellement entre elles, puisque en Dieu tout est acte pur, identique à l'essence divine elle-même. Mais, ainsi qu'on l'a rappelé à l'art. ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2231, entre les perfections divines, nous devons, en raison de la transcendance même de l'être divin, placer des distinctions virtuelles, avec fondement réel. Sous peine de tomber dans les équivoques nominalistes, il faut s'en tenir à cette formule traditionnelle, qui permet à notre intelligence de parvenir à une connaissance analogique mais formellement exacte de Dieu.

3. En effet, en raison de cette transcendance divine, « l'identification des attributs n'équivaut pas à une confusion destructrice : il y a indistinction par excès. Par le fait qu'intelligence et volonté se rejoignent dans l'essence unique, elles ne s'abolissent point pour autant; au contraire, dans cette ineffable Eminence, tout se passe comme si l'intelligence et la volonté subsistaient séparément, de sorte que l'une et l'autre peuvent être fécondes et faire sourdre de soi un terme indépendant. Nous ne comprenons pas, certes, comment une pareille identité n'exclut point cette indépendance, mais nous voyons bien que cela doit être ainsi, car, si Dieu possède une qualité, elle doit subsister en lui à son maximum d'intensité et donc remplir — elle, et elle seule — sa fonction propre; autrement, Dieu n'aurait de ces perfections que le nom; il ne serait pas, en toute vérité, juste, bon, intelligent, ce qui contredit aux exigences de la métaphysique. » Penido, *op. cit.*, p. 265-266.

4. Une opinion singulière, qui confine à l'erreur nominaliste, s'est fait jour sur ce sujet au début du xiv^e siècle et eut pour défenseur Durand de Saint-Pourçain. Durand estime que les processions divines sont sans rapport avec la distinction de l'intelligence et de la volonté divines, et que la procession du Fils comme celle de l'Esprit a pour principe formel prochain la nature divine elle-même. *In I^{um} Sent.*, dist. VI, q. II.

De son opinion, il apporte quatre raisons principales : a) les Pères enseignent que le Fils procède par la nature et non par l'intelligence; b) les processions résultent de la fécondité de la nature; c) dans les créatures, la production naturelle résulte de l'activité immédiate de la nature elle-même; d) enfin, si la procession du Fils se faisait par l'intelligence, puisque l'intelligence est commune aux trois personnes et que l'intellection leur doit être pareillement commune, il n'y aurait aucune raison pour que les trois personnes n'engendrassent pas.

Durand n'admet donc que la voie de la nature comme principe prochain de toute procession. Sans doute, la fécondité de la nature est la source première de tout le processus trinitaire; mais il est impossible de s'en tenir là. Ce qu'on cherche, c'est une analogie qui permette d'expliquer pourquoi l'Écriture nomme la seconde personne *Verbe* et non pas *Amour*; pourquoi l'une est dite *Fils* et non pas l'autre; pourquoi le dogme affirme que l'Esprit procède du Fils et non réciproquement le Fils de l'Esprit. A toutes ces questions, Durand ne sait que répondre. Il doit interpréter métaphoriquement des textes scripturaux qui peuvent s'entendre au sens propre; aussi, son opinion est-elle délaissée.

5. Derrière saint Thomas, quoique avec des nuances diverses, l'unanimité des théologiens catholiques s'est groupée : tous admettent que la procession du Fils est selon l'intelligence; la procession de l'Esprit, selon la volonté. En raison de sa conformité aux Écritures et à toute la tradition catholique, cette doctrine est qualifiée par Suarez de doctrine commune ou même théologiquement certaine. *De Trinitate*, l. I, c. v, n. 4. D'autres auteurs, et non des moindres, qualifient l'opinion de Durand d'opinion téméraire, périlleuse et même proche de l'erreur, Bañez, *In Iam part.*, q. xxvii, a. 5, concl. 1; Jean de Saint-Thomas, *In Iam part.*, disp. XII, a. 5, n. 17-18; a. 6, n. 2; Scheeben, *Dogmatik*, t. I, § 116, n. 935-943. D'autres auteurs, tout en la rejetant, ne lui infligent aucune censure : Billuart, *De Trinitate*, diss. II, a. 1; Franzelin, *De Deo trino*, p. 406. D'autres enfin lui accordent même quelque probabilité : Tournély, *De Trinitate*, q. II, a. 3, concl. 1; Frassen, *Scotus academicus*, *De Trinitate*, disp. I, a. 3, q. 1; Estius, *In Iam Sent.*, dist. X, a. 2; dist. XXVII, a. 3; Perrone, *De S. Trinitate*, c. vi, n. 400-404. Le P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 394 sq., pense même que l'opinion commune, dont le point d'origine lui paraît, à juste titre, être saint Augustin, n'a pas, à proprement parler, de fondement dogmatique. Voir à ce sujet Galtier, *op. cit.*, p. 164, note 1.

2^o Principe formel prochain. — 1. *Le principe formel prochain de la première procession, celle du Fils, est l'intelligence.* — C'est, en effet, en vertu même de sa procession que le Fils dépend de l'intelligence divine. Il semble difficile d'interpréter différemment les textes scripturaux se rapportant à la procession du Verbe ou du Fils.

a) Le Verbe *ὁ Λόγος*, est le nom propre du Fils. Joa., 1, 1, et Apoc., xix, 13. Or, ce nom, appliqué au Fils, présente un rapport réel à l'intelligence divine. C'est bien un Verbe intérieur, immanent, qui est le fruit, le terme de l'opération intellectuelle. Verbe intérieur, puisqu'il est en Dieu, puisqu'il est Dieu. Cf. Joa., 1, 1. Terme de l'opération intellectuelle, le nom de Verbe, non propre ainsi que le suggère le sens littéral et que l'admet toute la tradition, l'indique suffisamment. Cette vérité est d'ailleurs confirmée par la suite du texte johannique : c'est le Verbe qui « éclaire tout homme », 1, 9, parce qu'il est lui-même la vie, c'est-à-dire la lumière des hommes, lumière qui luit dans les ténèbres et que les ténèbres n'ont point étouffée (1, 1).

4-5; c'est lui, le Verbe, qui seul a vu Dieu et, « étant dans le sein de Dieu, a parlé lui-même », 1, 18.

b) L'expression « splendeur de la gloire de Dieu », ἀπαύλας τῆς δόξης (τοῦ Θεοῦ), Heb., 1, 3, appliquée au Fils, montre que celui-ci procède de Dieu comme la lumière procède de la lumière en raison de l'acte intellectuel incomparable par lequel Dieu comprend lui-même sa perfection infinie. Cette perfection divine s'exprime ici par voie de connaissance intellectuelle, la gloire n'étant que « la connaissance claire jointe à la louange », *clara notitia cum laude*.

La même vérité est suggérée par les noms de « sagesse » et d'« image » donnés au Fils de Dieu. Les livres sapientiaux, Prov., viii-ix, Eccli., xxiv; Sap., vii, 22-30, nous représentent la Sagesse divine comme une personne, et saint Paul, appliquant au Christ le terme « Sagesse de Dieu », I Cor., 1, 25, montre que le Fils est cette personne. Si le Fils de Dieu mérite personnellement le nom de Sagesse, c'est qu'il procède de l'intelligence du Père, l'intelligence étant le principe de la sagesse. Le nom personnel d'« image » est aussi donné au Fils. Col., 1, 15. Or, la notion d'image exige que l'image soit ressemblante au modèle, en vertu même de son origine. Or, en Dieu, le seul acte immanent duquel provienne, en vertu même de l'origine, une similitude de nature, c'est l'acte d'intelligence.

c) On peut trouver une confirmation dans Joa., v, 19 : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne le voit faire au Père; car ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. » C'est donc du Père, c'est-à-dire par voie de procession, que le Fils tient son opération et, partant, son être. La « vision » dont il est question ensuite marque le mode de procession, par l'intelligence. Billot, *op. cit.*, th. 1, § 2.

La tradition, d'ailleurs, entend unanimement ces textes dans le sens d'une procession selon l'intelligence. L'assertion de saint Augustin : *Eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius*, *De Trinitate*, l. VII, c. II, 3, P. L., t. XLII, col. 936, reste la norme des interprétations. Saint Thomas l'adopte, Ia, q. xxxiv, a. 2, ad 3^{um}, et Pie VI la consacre dans la condamnation du synode janséniste de Pistoie, *sub fine*, Cavallera, n. 606; Denz.-Bannw., n. 1597. Le P. Galtier, *op. cit.*, n. 232-233, énumère les autorités suivantes : saint Justin, *Apol.*, 1, n. 23; *Dial.*, n. 61, P. G., t. vi, col. 364, 613; saint Hippolyte, *Cont. Noëum*, n. 16, P. G., t. x, col. 825; Tertullien, *Adv. Praxean*, c. v, P. L., t. II, col. 183; Denys d'Alexandrie, dans son *Apologie*, cité par saint Athanase, *De sententia Dionysii*, n. 23, P. G., t. xxv, col. 513-516. Au IV^e siècle, contre les ariens, les Pères défendent la divinité du Fils en partant de ce principe que le Fils est le propre Verbe de Dieu : saint Athanase, *Cont. arianos*, orat. 1, n. 28, P. G., t. xxvi, col. 70; cf. *De decret. Nicæn. synodi*, n. 11, 17, t. xxv, col. 444, 452. Le verbe humain est l'image d'où nous pouvons déduire ce qu'est le Verbe divin. *Cont. arianos*, orat. II, n. 36, P. G., t. xxvi, col. 223; saint Basile, *Hom. in illud : In principio erat Verbum*, n. 3, P. G., t. xxxi, col. 477; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxx (theol., IV), n. 20, P. G., t. xxxvi, col. 129; saint Grégoire de Nysse, *Cont. Eunomium*, l. II, l. IV; *Orat. catech.*, n. 1, P. G., t. xlv, col. 506 B-510 B, 624, 16; saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. 6, 19, P. G., t. LXXV, col. 76 et 80; cf. 56, col. 321; *In Joannem*, l. I, c. v, t. LXXXIII, col. 81; saint Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. vi, P. G., t. xciv, col. 801-804. Les Latins suivent sur ce point saint Augustin (voir ici, t. I, col. 2349) et surtout *De Trinitate*, l. XV, c. x, 19; c. xiv, 23; cf. l. IX, c. iv, 4; c. v, 8, P. L., t. XLII, col. 1071, 1076, 963, 965. Sur la sagesse, appliquée au Verbe de Dieu, voir l. VII, c. 1, 1 sq., col. 931 sq.; cf. Phébade d'Agen, *De Filii divinitate et consubstantialitate*, n. 6, P. L., t. xx, col. 42.

A cette tradition, désormais fixée, les théologiens scolastiques ajouteront une précision en distinguant nettement l'intellection de la diction, par laquelle le Verbe est formé. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxvii, a. 1; q. xxxiv, a. 1, ad 3^{um}; q. xxxvii, a. 1-2; *De veritate*, q. iv, a. 1-2; *De potentia*, q. x, a. 1. Sur le terme « image », voir I^a, q. xxxv, a. 2; *De veritate*, q. iv, a. 3.

2. Le principe formel de la seconde procession, celle du Saint-Esprit, est la volonté. — Mais, ici, la démonstration est plus difficile, l'Esprit n'ayant pas de nom propre et les noms qu'on lui donne par appropriation n'ayant avec la volonté qu'une relation moins évidente.

Une première preuve est tirée des noms donnés à la troisième personne : Esprit-Saint, Amour, Charité, Dilection, Don du Père, Nœud du Père et du Fils. Le mot « esprit, souffle » signifie un mouvement, une force qui emporte; par métaphore, il désignera les actes de la volonté, car c'est de la volonté que vient le mouvement. L'adjectif « saint » complète cette signification : la sainteté se rapporte à la volonté, comme la sagesse à l'intelligence. L'Esprit divin est dit Saint parce qu'il procède d'un principe immédiat très saint, la volonté commune du Père et du Fils. Les autres termes se rapportent plus étroitement encore à la procession selon la volonté. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxxvii, a. 1, corp. et ad 3^{um}. Ces interprétations toutefois ne prennent figure de véritable argument que si elles sont juxtaposées à la doctrine très certaine concernant la procession du Fils par l'intelligence. La seconde personne est expressément le Fils unique, l'unique engendré qui procède du Père selon l'intelligence. Donc, la troisième personne ne peut procéder de même puisqu'elle n'est pas le Fils. Reste donc qu'elle procède selon l'opération de la volonté.

Cette conclusion, que l'ensemble des théologiens estime théologiquement certaine, trouve sa confirmation dans l'Écriture et la tradition. L'Écriture n'affirme nulle part que l'Esprit procède selon la volonté; mais elle présente les opérations *ad extra* attribuées à l'Esprit-Saint de telle sorte que, seule, la procession selon la volonté peut en rendre raison. A l'Esprit-Saint, en effet, sont attribuées les œuvres divines qui manifestent l'amour de Dieu : l'incarnation du Verbe, Luc., i, 35; la justification et la sanctification des hommes, Tit., iii, 5-6; la distribution des charismes, I Cor., xii, 4-12; l'habitation de Dieu dans les âmes justes, I Cor., vi, 19; la tutelle et le gouvernement de l'Église, Act., xiii, 2; xx, 28. Or, ces œuvres relèvent des trois personnes; si l'attribution en est faite spécialement à l'Esprit, c'est qu'elles présentent un rapport certain au caractère propre de la troisième personne. Ce caractère doit donc être la procession selon l'attribut de l'amour, la volonté.

Encore qu'elle soit bien hésitante, la tradition confirme cet enseignement. Les œuvres attribuées par elle à l'Esprit-Saint : sanctification, inspiration, manifestations de la bonté divine, nous font arriver à la même conclusion. Voir ESPRIT-SAINT. Quelques textes plus expressifs peuvent cependant être glanés : La sainteté est dans l'Esprit-Saint, comme dans sa source divine : saint Grégoire le Thaumaturge, *Expositio fidei*, P. G., t. x, col. 984; saint Athanase, *Ad Serapionem*, ep. i, n. 22-23, P. G., t. xxvi, col. 581-585; saint Basile, *Epist.*, viii, n. 10; *De Spiritu sancto*, c. xvi, n. 38, P. G., t. xxxii, col. 261, 136; *Adv. Eunomium*, l. III, c. i, t. xxix, col. 656. Le Saint-Esprit est l'amour qui unit le Père et le Fils, et le nom d'Amour lui convient : saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, c. v, 7; l. XV, c. xvii, 31; c. xxi, 40; c. xxiii, 43, P. L., t. XLII, col. 927, 1082, 1088, 1090; saint Grégoire le Grand, *In evang. homil.*, xxx, n. 1, P. L., t. LXXVI, col. 1220. On trouve des assertions analogues dans les auteurs postérieurs, jusqu'au Moyen Âge : saint Pierre

Damien, *Opusc.*, i, c. II, P. L., t. cxlvi, col. 23-24; saint Anselme, *Monologium*, n. 51-53, P. L., t. clviii, col. 201-202; saint Bernard, *In Cant.*, serm. viii, P. L., t. clxxxiii, col. 810 sq. Cf. Franzelin, *De Deo trino*, th. xxvi; Janssens, *Tractatus de Deo trino*, p. 615 sq.

3. Reste à réfuter les raisons mises en avant par Durand de Saint-Pourçain. — Les trois premières ont pour point de départ que le Fils, dans la tradition patristique, est dit procéder *par nature* ou de la fécondité du Père, ou encore *par l'activité* immédiate de la nature divine. Mais les anciens auteurs n'ont employé ces expressions que pour exclure l'interprétation arienne d'une procession *ad extra*, ni nécessaire ni naturelle, mais résultant d'un acte libre de la volonté divine et dans le temps. D'ailleurs, il n'est pas difficile de montrer que, dans l'être spirituel, une procession selon l'intelligence est une procession selon la nature. Cf. I^a, q. xxvii, a. 3; q. xxx, a. 2, ad 2^{um}; *De potentia*, q. x, a. 2, ad 1^{um}. Des arguments de Durand, il reste donc seulement que la nature divine est le principe éloigné de la procession du Fils et de l'Esprit. Mais il faut encore résoudre la difficulté soulevée du fait que l'intelligence et la volonté, en Dieu, sont communes aux trois personnes. Ce qui nous oblige à résoudre la question du principe formel *immédiate*, propre à chaque procession, et qui, en Dieu, se différencie du principe formel *prochain* commun aux trois.

3^o Principe formel *immédiate*. — 1. *Position de la question*. — Dans la procession du Fils selon l'intelligence, de l'Esprit-Saint selon la volonté, s'agit-il de la volonté et de l'intelligence essentielles communes aux trois personnes, ou d'une intelligence et d'une volonté personnelles? S'il s'agit d'attributs essentiels, par conséquent communs aux trois, comment admettre que l'intelligence et la volonté ne seront fécondes qu'en telles personnes et non dans telles autres? S'il s'agit d'attributs personnels, nous arrivons à cette contradiction que, dans la Trinité, il existerait une réalité positive, particulière à l'une ou l'autre personne, en dehors de la relation subsistante constituant la personne. La question se pose non seulement pour le principe de la procession, mais pour l'acte même de la procession. Est-ce un acte notionnel ou un acte essentiel?

2. *Opinions*. — Nous sommes ici en pleine spéculation scolastique. Trois opinions :

a) Le principe formel *immédiate* est seulement la relation personnelle, laquelle, bien qu'elle constitue la personne, c'est-à-dire le *principium quod*, peut être également considérée comme le principe formel *quo* *immédiate*. C'est l'opinion de Durand, *In I^{um} Sent.*, dist. VII, q. i, suivi par de rares auteurs.

b) Le principe formel *quo* *immédiate* embrasse simultanément et l'intelligence et la volonté essentielles, d'une part, et, d'autre part, la propriété relative ou personnelle. Mais, ici, certains auteurs attribuent tout l'élément formel du principe à la propriété relative ou personnelle; c'est, nous assurent ses éditeurs, l'opinion de saint Bonaventure, *Opera*, t. i, Quaracchi, 1882, p. 137-138; opinion exposée et réfutée par Suarez, *De Trinitate*, l. I, c. vii, n. 4-8; l. VI, c. v, n. 4, et défendue par les Wirceburgenses, n. 369 sq. D'autres auteurs admettent que l'un et l'autre élément font partie, au même titre, du principe formel : l'élément essentiel est la raison de la communication des propriétés essentielles; l'élément personnel est à l'origine de la relation personnelle. Telle est la solution proposée par Grégoire de Valencia, *In I^{am} part. S. Thomæ, De Trinitate*, disp. II, q. xv, punct. 2, dont l'opinion est relatée et réfutée par Suarez, *op. cit.*, l. VI, c. v, n. 5; cf. l. I, c. vii, n. 5-8.

c) Le principe formel *quod*, comme tel, n'inclut rien qui soit proprement relatif ou personnel : il désigne

directement (*in recto*) et formellement un élément, intelligence ou volonté, purement essentiel; mais en connotant indirectement (*in obliquo*) la personnalité qui est préalable à la procession. De sorte que l'intelligence ou la volonté essentielles ne peuvent être principe formel immédiat qu'en tant que possédées par la personne, ainsi conçue en possession de l'intelligence ou de la volonté avant que se réalise la procession. Ainsi, l'intelligence est conçue comme appartenant au Père préalablement à la procession du Fils, de sorte que, sans contradiction, on ne saurait concevoir le Fils procéder de lui-même selon l'intelligence. C'est l'opinion de saint Thomas, I^a, q. xli, a. 5 : *potentiam generandi significare in recto naturam divinum, sed in obliquo generationem*; ou encore : *potentiam generandi, quantum ad essentiam quæ significatur, communem esse tribus personis; quantum autem ad notionem quæ connotatur, esse propriam personæ Patris*, ibid., ad 3^{um}; cf. *In I^{am} Sent.*, dist. VII, q. 1, a. 2. En ce sens : Suarez, *op. cit.*, l. I, c. vii, n. 9-12; I. VI, c. v, n. 6-10, et tous les théologiens en général.

On trouvera une bonne mise au point de l'opinion de saint Thomas dans Galtier, *op. cit.*, n. 247-255. En conséquence, le terme formel de la procession n'est pas l'essence considérée *simpliciter*, mais l'essence en tant que communiquée à une personne, ou connotant la personne à qui elle est communiquée.

Ainsi expliquée, cette opinion montre bien pourquoi à la formule de l'abbé Joachim de Flore on opposa au IV^e concile du Latran le texte : *Ille res (essentia) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus sanctus, qui procedit*. Cav., n. 601; Denz.-Bannw., n. 432. La formule de Joachim signifierait la multiplicité des essences. Le mot essence ne saurait être pris ici pour un terme concret désignant la personne. Toutefois, si l'on trouve chez d'anciens auteurs le terme essence pris en ce sens concret, il faut l'interpréter bénignement, *ut sic dicatur quod essentia divina generat, quia Pater qui est essentia divina, generat*. Saint Thomas, *Contra errores Græcorum*, c. iv; cf. I^a, q. xxxix, a. 5, ad 5^{um}. Actuellement, une telle façon de parler serait inadmissible. Voir NOMS DIVINS, t. xi, col. 792.

IV. LA DISCRIMINATION DES DEUX PROCESSIONS DIVINES. — 1^o Le dogme. 2^o L'explication théologique.

1^o Le dogme. — Le dogme tient en deux assertions et a été suffisamment exposé ailleurs : la procession de la seconde personne est une génération véritable de l'ordre intellectuel; la procession de la troisième personne n'est pas une génération.

1. Sur la *génération* du Fils, voir l'art. FILS DE DIEU, t. v. a) *Écriture sainte*, col. 2391-2406; b) *Pères* : Pères apostoliques, col. 2409; Pères apologistes, col. 2415-2416; cf. col. 2419-2421; saint Irénée, col. 2425; docteurs antimonarchiens du III^e siècle, col. 2430; Clément d'Alexandrie, col. 2435; Origène, col. 2440; Pères grecs du IV^e siècle, col. 2450; Pères latins, col. 2452, et surtout, en ce qui concerne saint Augustin, col. 2459-2460; c) *Documents du magistère* : la formule *genitus, non factus*, ou même *unigenitus*, se retrouve dans les professions de foi les plus anciennes : symbole de Nicée-Constantinople, Cavallera, n. 518; Denz.-Bannw., n. 54; symbole d'Épiphane, Cav., n. 517; Denz.-Bannw., n. 13; *Fides Damasi*, Denz.-Bannw., n. 15; *Libellus Pastoris*, Cav., n. 560; Denz.-Bannw., n. 19; symbole dit de saint Athanase, Cav., n. 561; Denz.-Bannw., n. 39, 40; le pape Denys, dans sa lettre à Denys d'Alexandrie, Cav., n. 514; Denz.-Bannw., n. 49; saint Damase, *Anath.*, 11, Cav., n. 523; Denz.-Bannw., n. 69, 111. IV^e et V^e conciles de Tolède, Cav., n. 567, 570, 571; XI^e concile de Tolède, Cav., n. 575; Denz.-Bannw., n. 276; cf. n. 579, 281; symbole de Léon IX, Cav., n. 761; Denz.-Bannw., n. 761;

IV^e concile du Latran, Cav., n. 601; Denz.-Bannw., n. 432; etc.; d) *Enseignement des théologiens*, voir FILS DE DIEU, col. 2470 sq.

2. Sur la *procession* du Saint-Esprit, *qui n'est pas une génération*, voir ESPRIT-SAINT. La démonstration de cette vérité repose sur l'affirmation constante que seul le Fils est engendré :

a) La sainte Écriture n'appelle jamais la troisième personne ni Fils, ni engendré; au contraire, elle appelle la seconde personne Fils unique.

b) Les Pères ont mis en relief cette vérité (à l'exception d'Hermas, voir t. v, col. 694-695, 2411-2413). Il n'y a qu'un Fils unique, mais l'Esprit procède du Père et ne saurait être appelé Fils. Voir saint Athanase, *Ad Serapionem*, ep. 1, n. 16, P. G., t. xxvi, col. 569; saint Basile, *Adv. Eunomium*, l. III, c. vi; *Epist.*, cxxv, n. 3, P. G., t. xxix, col. 665; t. xxxii, col. 549; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxv, n. 16, P. G., t. xxxv, col. 1221; *Orat.*, xxxi, n. 8; xxxix, n. 12, P. G., t. xxxvi, col. 141, 348; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. xv, P. G., t. xxxix, col. 320; saint Épiphane, *Ancestralus*, n. 7, P. G., t. xliii, col. 28; saint Augustin (voir t. i, col. 2349); cf. surtout *De Trinitate*, l. XV, c. xxvi, 47, P. L., t. xlii, col. 1094.

c) Les symboles et les conciles sont explicites : symbole d'Athanase, Cavallera, n. 561; Denz.-Bannw., n. 39; XI^e concile de Tolède, Cav., n. 576; Denz.-Bannw., n. 277; IV^e concile du Latran, Cav., n. 599, 601; Denz.-Bannw., n. 428-432.

d) Sur les théologiens, voir ESPRIT-SAINT, col. 815 sq.

2^o L'explication théologique. — Quand il s'agit de donner la raison pour laquelle la procession de l'Esprit-Saint n'est pas une génération, les Pères sont hésitants. Saint Basile et saint Grégoire de Nysse laissent entendre que la procession du Saint-Esprit, venant après la génération du Fils, ne saurait être une nouvelle génération. On n'en voit pas très bien la raison. Basile, *Epist.*, xxxviii, n. 4, P. G., t. xxxv, col. 329; Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, P. G., t. xlv, col. 134. Saint Augustin a tenté plusieurs explications, mais sans s'arrêter à aucune, bien qu'il paraisse avoir entrevu la solution proposée plus tard par saint Thomas. Les principaux endroits, par ordre chronologique sont : *De fide et symbolo*, c. ix, n. 19, P. L., t. xl, col. 191; *De Trinitate*, l. V, c. xiv, 15; l. IX, c. xii, 17, t. xlii, col. 921, 970; *In Joannis evang.*, tr. XCIX, n. 8, t. xxxv, col. 1890, qu'on retrouve *De Trinitate*, l. XV, c. xxvii, 48, t. xlii, col. 1095; *Contra Maximinum*, l. II, xiv, 1, t. xlii, col. 770. « Le premier texte contient l'énoncé de la difficulté : le second apporte une distinction destinée à faire fortune : *Exiit (Sp. s.), non quomodo natus, sed quomodo datus*; le quatrième donne une raison franchement mauvaise : *filius nullus est duorum nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium aliquid tale suspicemur*. Le troisième et le cinquième indiquent dans quelle direction il faut chercher la bonne réponse : elle est « psychologique ». Seulement, l'auteur présente des observations, soit inexactes, soit insuffisamment poussées. Ainsi, *De Trinitate*, l. V, c. xiv, 15 : l'amour précède la connaissance, car il met en branle la pensée et il la suit, car il se complait en elle; or, l'acte intellectuel étant déjà une parturition, ce qui le précède ou le suit ne saurait prétendre à ce titre : *De Trinitate*, l. XV, c. xxvii, 48 : tout fils est l'image de son père; or, l'amour n'est pas l'image du Verbe. Indication précieuse, mais inexploitée par Augustin. Enfin, le dernier texte — postérieur de douze ans à *De Trinitate* — n'exprime que le découragement en face de l'obscurité du problème. Tout s'achève donc sur un aveu d'impuissance. » Penido, *op. cit.*, p. 289-290, note 1.

Au Moyen Âge, Richard de Saint-Victor opine que le Saint-Esprit procède de telle façon qu'il ne peut

recevoir, comme le Fils, la fécondité naturelle que tout fils tient de son père, car du Saint-Esprit rien ne procède. *De Trinitate*, l. VI, c. XI, XVIII, XX. Pour saint Bonaventure, l'Esprit ne saurait procéder par génération, c'est-à-dire être fils, parce qu'il ne peut exprimer, avec la perfection du Verbe, le Père en tant que principe de la personne qui procède. *In Ium Sent.*, dist. XXXI, part. II, a. 1, q. II. Alexandre de Halès et l'école scotiste se rapprochent assez de cette explication en affirmant que le Fils procède *per modum naturæ*, et le Saint-Esprit, *per modum voluntatis*.

La raison donnée par saint Thomas est plus profonde et plus convaincante : l'Esprit-Saint procède selon l'opération de la volonté ; il procède comme amour ; s'il est semblable au Père et au Fils, ce n'est pas formellement en raison de sa procession, mais parce que toute l'essence divine lui est communiquée. La génération, comme telle, tend à la similitude de nature, *in similitudinem naturæ* ; la procession d'amour est simplement avec la ressemblance de nature : *cum similitudine naturæ*. « Aussi, dit saint Thomas, ce qui en Dieu procède par mode d'amour ne procède pas comme engendré ni comme fils, mais plutôt comme esprit (*spiratio*) ; et par ce nom on désigne un certain mouvement et élan vital, selon qu'on dit que quelqu'un est mu et emporté par amour vers quelque chose. » Ia, q. XXVII, a. 4 ; cf. *In Ium Sent.*, dist. XIII, q. 1, a. 3, ad 2^{um} ; dist. XXIX, q. II, a. 2 ; *Cont. gent.*, l. IV, c. XI, XIX ; *De potentia*, q. v, a. 2, ad 11^{um} et 12^{um}. Voir aussi les commentateurs des deux Sommes, ainsi que les Salmanticenses, *De Trinitate*, disp. III, dub. II-IV.

C'est la raison que nous avions laissé entrevoir, en exposant les analogies humaines de la Trinité. Cf. Penido, *Cur non Spiritus sanctus a Patre Deo genitus?* S. Augustinus et S. Thomas, dans la *Revue thomiste*, 1930, p. 508 sq.

V. COROLLAIRES. — De ce qui précède, on peut conclure que les processions divines sont : 1° nécessaires et naturelles en Dieu ; 2° immanentes et réelles ; 3° parfaites et partant éternelles.

1° *Processions nécessaires et naturelles*. — D'une part, elles ne sont pas le résultat d'une contrainte exercée sur Dieu ou d'un mouvement aveugle ; d'autre part, elles ne sont pas le terme d'une détermination librement prise *ab æterno* par Dieu. Elles sont à la fois naturelles, c'est-à-dire provenant d'une activité conforme à la nature même de Dieu, et cependant nécessaires, parce qu'elles répondent aux exigences intimes de la nature de l'Être suprême, intelligence et intelligible parfait.

Il ne s'ensuit nullement de là que l'existence des processions, nécessaires et naturelles *quoad Deum*, nous apparaisse à nous comme telles. La raison nous montre avec évidence que Dieu se comprend et s'aime ; mais, sans révélation, il nous est impossible de savoir si le Père, en comprenant toute la vérité incluse dans l'essence divine, engendre un Verbe substantiel distinct de lui, ou s'il existe en Dieu un principe spirateur distinct de l'Esprit qui en procède. Même après la révélation, nous ne comprenons pas pourquoi le Fils, bien qu'il se comprenne lui-même, n'engendre pas un Verbe ; pourquoi le Saint-Esprit, qui comprend et aime, lui aussi, n'est le principe ni d'un autre Verbe, ni d'un autre Esprit. Et pourtant nous concevons assez clairement qu'il ne peut exister en Dieu deux Verbes et deux Amours, car l'intelligence et la volonté divines sont uniques, et Dieu, dans un seul acte d'intellection et de vouloir, embrasse tout l'objet de ces actes.

2° *Processions immanentes et réelles*. — Réelles, elles comportent — la foi nous oblige à l'admettre — un terme distinct de leur principe. Toutefois, ce terme distinct du principe lui est nécessairement consubstantiel, la consubstantialité étant d'ailleurs la forme la

plus parfaite de l'immanence. De plus, cette immanence même exige que les processions et leur terme ne soient en Dieu qu'au nombre de deux, les actes immanents de l'être spirituel étant simplement le connaître et le vouloir. Enfin, cette immanence nous permet de comprendre quelque peu comment l'Esprit-Saint ne vient qu'en troisième lieu après le Père et le Fils, la procession immanente selon l'intelligence devant avoir une certaine priorité sur la procession selon la volonté.

3° *Processions parfaites et éternelles*. — En Dieu, aucun passage de la puissance à l'acte : donc, les processions du Fils et de l'Esprit-Saint ont la perfection même de la coexistence éternelle au Père : aucune infériorité, aucune postériorité, sinon dans l'ordre d'origine ; similitude, égalité, intimité parfaite, le principe et le terme de chaque procession tenant toute leur perfection de la même réalité. Van Noort, *De Deo trino*, n. 193-195.

La question des processions touchant à la plupart des aspects du problème trinitaire, la bibliographie devrait indiquer un nombre imposant d'ouvrages et d'études concernant ce problème. On se contentera ici d'indications sommaires mais utiles et visant directement la question spéciale des processions.

On devra, avant tout, consulter saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XXVII, q. XXXVIII-XXXIX ; *Sum. cont. gentes*, l. IV, c. XI, et les commentaires de Cajetan et de Sylvestre de Ferrare.

Pour la partie positive, on se référera à Petau, *De Trinitate*, l. V-VII ; au P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II et III, Paris, 1892-1898, passim.

Tous les traités didactiques *De Trinitate* ont un chapitre sur les processions divines. On ne manquera pas de s'y reporter, en consultant non seulement les grands théologiens du Moyen Âge et les commentateurs de saint Thomas postérieurs au concile de Trente, mais encore les auteurs modernes de traités théologiques ou de manuels. Parmi ces derniers, on doit mentionner spécialement le *De SS. Trinitate* du P. Galtier, Paris, 1933, et le t. I du manuel de Diekamp (trad. lat.), Paris, 1933.

Parmi les monographies récemment parues : M. Schmauss, *Die psychologische Trinitätslehre des heil. Augustinus*, Munster 1927 ; F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, Toulouse, 1930, p. 97 sq. ; M.-T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, La Trinité, p. 258-345 ; et, quelque peu plus anciennes, J. Sliipyi, *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus sancti explicanda*, Breslau, 1923 ; A. Studle, *De processionibus divinis*, Fribourg (Suisse), 1895.

A. MICHEL.

PROCLUS, archevêque de Constantinople. —

I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Proclus naquit vers l'an 390, probablement à Constantinople. Il fit ses études littéraires dans cette ville, qui possédait alors des écoles renommées, et s'appliqua surtout à l'art oratoire. Sur les écoles de Constantinople à cette époque, voir le mémoire de Fritz Schemmel, *Die Hochschule von Konstantinopel im IV. Jahrhundert*, dans les *Neue Jahrbücher für Pädagogik*, Leipzig, 1908, p. 147 sq. Très jeune, il fut élevé au lectorat. Parvenu à l'âge d'homme, il fut admis dans l'intimité de l'archevêque Atticus (407-425), qui fit de lui son secrétaire et qui lui conféra successivement le diaconat et la prêtrise. A la mort d'Atticus, Proclus fut mis en avant par une partie notable du clergé pour lui succéder sur le trône épiscopal, tandis qu'une faction adverse lui opposait l'historien Philippus de Side. Mais l'élément laïque fit pencher la balance en faveur d'un vieux prêtre du faubourg d'Éléa, nommé Sisinnius (28 févr. 426). Peu de temps après son élection, le nouvel archevêque désigna Proclus pour occuper le siège métropolitain de Cyzique, dont le titulaire venait de mourir. Mais, les habitants de cette ville ayant dénié à Sisinnius le droit de désigner leur évêque, et ayant élu le moine Dalmatius pour gouverner leur Église, Proclus ne put prendre possession de son siège. Du reste,

il ne semble avoir fait aucune tentative pour évincer son compétiteur. Il demeura à Constantinople, où il s'adonna à la prédication.

La mort de Sisinnius (24 déc. 427) ayant rouvert la succession patriarcale, on revit la candidature de Proclus concurremment avec celle de Philippe de Side. Mais l'empereur Théodose II désigna Nestorius, qui fut intronisé en avril 428. Cette année n'était pas encore écoulée que Proclus avait pris position contre les conceptions christologiques du nouveau patriarche. Dans un sermon prononcé, le dimanche 23 décembre 428, dans la grande église de Constantinople, en présence du nouveau patriarche, Proclus proclama la maternité divine de Marie, qu'il nomma expressément *Theotokos*, ainsi que l'unité du Verbe, Fils de Dieu et fils de Marie. Sur la date de ce sermon, voir plus loin, col. 666. Ce discours eut un grand retentissement et fut plus tard inséré dans les Actes grecs du concile d'Éphèse. Marius Mercator a conservé la réplique que Nestorius donna séance tenante au sermon de Proclus. Voir *P. L.*, t. XLVIII, col. 782 sq.; Loofs, *Nestoriana*, p. 337 sq. Elle est assez modérée dans la forme, mais Nestorius a dû voir en Proclus un de ses principaux adversaires, car dans le *Livre d'Héraclide* il reproche à « ceux qui recherchaient l'épiscopat d'avoir troublé la concorde dont jouissait l'Église de Constantinople ». Éd. Nau, p. 92. Il est clair que Proclus, déjà deux fois candidat au siège de Constantinople, est visé à cet endroit. Il n'est pas probable que Nestorius ait pu user de représailles contre Proclus, qui, du reste, ne semble pas avoir joué un rôle actif dans la suite de la controverse nestorienne et ne parut pas au concile d'Éphèse.

Lorsqu'il s'agit de donner un successeur à Nestorius déposé, la candidature de Proclus reparut; mais des « hommes influents » lui opposèrent le 15^e canon de Nicée, qui prohibe la translation des évêques. A leur avis, Proclus, ayant été sacré évêque de Cyzique, ne pouvait monter sur le siège de Constantinople. C'est ainsi qu'un vieux prêtre, Maximin, fut élu le 25 octobre 431. Socrates, *Hist. eccl.*, I. VII, c. xxxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 817 A.

A la mort de ce dernier, le jeudi saint 12 avril 434, une partie de la population réclama bruyamment la restauration de Nestorius. Mais l'empereur Théodose II fit immédiatement introniser Proclus, le jour même de la mort de son prédécesseur. Voir la *Synodique* de Proclus, dans le *Synodicon Casinense*, c. CL, dans Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. I, vol. 4, p. 173; cf. *P. G.*, t. LXV, col. 886.

Dans une lettre au préfet du prétoire Taurus, le patriarche Jean d'Antioche se réjouit de l'élection de Proclus, mais les partisans obstinés de Nestorius, comme Méléce de Mopsueste et Alexandre de Hiérapolis, déclarèrent ne pas vouloir le reconnaître s'il ne rompait avec Cyrille d'Alexandrie et ne condamnait ses anathématismes. Voir la lettre de Jean dans le *Synodicon Casinense*, c. CXXIII; celle de Méléce, c. CXLV; celle d'Alexandre, c. CXLIX. Schwartz, *op. cit.*, p. 154, 169, 173. Toutefois, Proclus n'eut pas à se préoccuper de ces derniers partisans de Nestorius : ce fut Jean d'Antioche qui s'en chargea; pour lui, il n'eut à évincer que Dorothee de Marcianopolis en deuxième Mésie.

Il est fort probable que Proclus ne fut pas étranger à la promulgation de la constitution impériale du 3 août 435, qui prescrivait de brûler les livres de Nestorius et défendait à ses partisans, qu'on devait désormais nommer *simoniens*, de tenir des réunions. Voir cette constitution, dans le *Synodicon Casinense*, c. CXCII. Schwartz, *op. cit.*, p. 303.

Vers cette époque, Rabbulas d'Édesse et Acace de Miletène mirent en garde les évêques d'Arménie contre la doctrine de Théodore de Mopsueste, dont les écrits venaient d'être traduits en arménien. Le concile des

évêques d'Arménie s'adressa à Proclus pour savoir si Rabbulas avait raison. Il joignit à sa lettre un certain nombre d'extraits des œuvres du défunt évêque de Mopsueste. Sur cette affaire, voir Innocent de Maronée, *De his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam Dominum Nostrum Jesum Christum confiteri dubitant*, dans Schwartz, *Acta conc. eccl.*, t. IV, vol. 2, p. 68 sq. Voir aussi la lettre des évêques d'Arménie à Proclus, retraduite du syriaque en grec par Schwartz, p. XXVII. La lettre publiée dans *P. G.*, t. LXV, col. 851, n'est pas authentique; elle est de l'archimandrite Basile, dont il sera question plus loin. Proclus leur répondit en leur envoyant son célèbre *Tome aux Arméniens*, dans lequel il réfutait la position dogmatique de Théodore sans le nommer.

Peu de temps après, Ibas, qui avait succédé à Rabbulas sur le siège d'Édesse, traduisit en syriaque les extraits de Théodore que les Arméniens avaient envoyés à Constantinople et s'efforça de démontrer leur orthodoxie. Proclus fut très irrité de la manière d'agir d'Ibas. Il envoya son *Tome aux Arméniens* à Jean d'Antioche et y joignit les extraits de Théodore. Dans sa lettre d'envoi au patriarche Jean, il qualifiait durement le procédé d'Ibas, jugeait sévèrement les extraits de Théodore, toutefois sans prononcer le nom de leur auteur, et demandait au patriarche d'Antioche de donner sa signature au *Tome* et de condamner les extraits. Il est fort probable qu'à ces documents Proclus avait joint une lettre explicative adressée aux évêques du patriarcat d'Antioche, dans laquelle il exposait en quel sens on peut dire *Unus ex Trinitate crucifixus est*. Deux fragments de cette lettre ont été conservés par Innocent de Maronée et par Jean Maxence, qui les attribue faussement au *Tome aux Arméniens*. Voir la lettre de Jean Maxence au pape Hormisdas, dans Schwartz, *Acta...*, t. IV, vol. 2, p. 6 sq. Le concile du patriarcat d'Antioche consentit à signer le *Tome aux Arméniens*, dont il loua la belle ordonnance ainsi que sa conformité aux Écritures et à la tradition des Pères. Mais il refusa de condamner les extraits de Théodore, estimant cet évêque comparable aux grands docteurs de l'Église et ne se croyant pas en droit de juger un mort. Voir la lettre de Jean d'Antioche à Proclus, dans *P. G.*, t. LXV, col. 877. Proclus répondit à Jean qu'il n'avait pas demandé la condamnation de Théodore ni d'aucun mort et protesta que les « chapitres » qu'il avait joints à sa lettre étaient *subtilitatem non habentia pietatis*. Voir *P. G.*, t. LXV, col. 879. Dans une lettre à son diacre Maxime, qu'il avait envoyé à Antioche pour traiter cette affaire, Proclus répète qu'il n'a jamais demandé à Jean d'Antioche et aux évêques de son ressort que la signature du *Tome aux Arméniens* et la réprobation des chapitres qu'il y avait joints et dont il ignorait l'auteur, *quæ ejus sint ignoramus*. Voir *P. G.*, t. LXV, col. 880. Quoi qu'il en soit de cette dernière assertion, il est avéré que Proclus refusa d'exiger que Théodore fût nommément condamné, malgré les objurgations que l'archimandrite Basile lui adressa et les manifestations que Cyrille d'Alexandrie, pendant un certain temps, multiplia en faveur de cette condamnation. Voir Bauer, *Probes von Konstantinopel*, p. 82 sq.; Schwartz, *Ueber diese und ähnliche Schriften des Patriarchen Proclus*, p. 27 sq. Voir aussi la lettre de l'archimandrite Basile à Proclus, dans *P. G.*, t. LXV, col. 851 (indiquée comme étant la lettre des évêques d'Arménie à Proclus).

Il est assez vraisemblable que Proclus fut l'inspirateur de la lettre par laquelle l'empereur Théodose II recommandait au concile d'Antioche de ne rien entreprendre contre des hommes morts dans la paix de l'Église. Voir cette lettre dans le *Synodicon Casinense*, c. CCIX. Schwartz, *Acta...*, t. I, vol. 4, p. 241. Cette lettre impériale, qui donnait gain de cause aux évêques du diocèse d'Orient, tout en paraissant dire que les

difficultés concernant Théodote avaient été suscitées par eux et tout en passant sous silence la condamnation des faux chapitres extraits de ses écrits, not fin à la controverse.

Comme ses prédécesseurs, Proclus s'efforça d'étendre les limites du ressort de Constantinople; c'est ainsi que par deux fois il intervint dans l'élection du métropolitain d'Éphèse et qu'il désigna lui-même un évêque pour Césarée de Cappadoce et pour Gangres. Mansi, *Concl.*, t. VII, col. 293, 280, 448; Socrates, *Hist. eccl.*, I, VII, c. XLVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 840. Il essaya aussi d'étendre son autorité sur l'Illyricum, qui relevait de la juridiction romaine; il réussit à faire insérer au Code théodosien une loi qui rangeait cette province sous la juridiction des archevêques de Constantinople, mais il ne parvint pas à y faire reconnaître son autorité. Sur cette question, voir le mémoire de Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, p. 259 sq. Il n'est pas improbable que la lettre intitulée *Epistola sancti Procli, episcopi constantinopolitani, directa unit formis ad singulos Occidentis episcopos*, ait été véritablement adressée aux évêques d'Illyrie et soit un vestige de la tentative de Proclus pour étendre sa juridiction en Occident.

Se fondant sur une lettre de Théodoret à Flavien, Tillemont a avancé que, sous l'épiscopat de Proclus, un concile réuni à Constantinople avait fixé les droits et prérogatives de l'évêque de la capitale. La chose est possible, quoique non certaine. Proclus aurait de la sorte ouvert la voie au fameux can. 28 de Chalcédoine. Voir la lettre de Théodoret à Flavien, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1280; Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 713; Bauer, *Proklos*, p. 111 sq.

Le 27 janvier 437, Proclus procéda à la translation du corps de saint Jean Chrysostome de Comane, lieu de son décès, dans l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople. Cette translation, qui se fit avec une pompe extraordinaire, amena la réconciliation avec la grande Église des « johannites », partisans intractables du défunt évêque. Socrates, *Hist. eccl.*, I, VII, c. XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 836; Théodoret, *Hist. eccl.*, I, V, c. XXXV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1265; Bauer, *Proklos*, p. 46 sq. Socrates considère cette réconciliation des johannites comme une preuve de l'esprit pacifique de Proclus. Il le loue aussi pour sa répugnance à recourir à l'autorité impériale contre les hérétiques. *Hist. eccl.*, I, VII, c. XLI, *P. G.*, t. LXVII, col. 832. Évidemment, Socrates, qui semble priser fort la mentalité irénique de Proclus, veut par là mettre sa manière d'agir envers les hérétiques en opposition avec celle de Nestorius. Toutefois, on a pu constater que, lorsqu'il s'agissait des partisans de Nestorius, Proclus n'était pas précisément accommodant.

Enfin, Proclus baptisa Volusien, l'oncle de Mélanie la Jeune, venu à Constantinople pour conclure le mariage d'Eudocie, fille de l'empereur Théodose II, avec l'empereur Valentinien III. Avant sa mort, Volusien déclara que, s'il y avait à Rome trois hommes comme le seigneur Proclus, il n'y aurait plus aucun païen dans cette ville. Rampolla, *Santa Melania Giuniore*, p. 72 sq. On a voulu voir en Proclus l'auteur du *Trisagion*; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'au temps de son épiscopat cette acclamation était connue à Constantinople. Bauer, *op. cit.*, p. 50 sq.

Proclus mourut probablement en 446 et il eut Flavian comme successeur. Le concile de Chalcédoine lui décerna l'épithète de Grand. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 464. Il fut souvent nommé et cité sous l'empereur Justinien, au temps de la controverse théopaschite et de la querelle des Trois-Chapitres. A partir du milieu du VI^e siècle, Proclus tomba dans l'oubli. Seuls quelques rares florilèges le citèrent au courant du Moyen Âge. L'Église célèbre sa mémoire le 24 octobre et le 20 novembre. Voir *Martyrologe romain*; *Ménologe grec*,

24 octobre, dans *P. G.*, t. CXVII, col. 125, et les *Ménées* de novembre, Venise, 1895, p. 123.

II. ŒUVRES. — 1^{er} Les discours. — Vingt-cinq sermons sont attribués à Proclus dans les manuscrits. Vingt sont intitulés *Orationes*, et cinq *Homiliae*. Ces cinq dernières ont été publiées pour la première fois par le cardinal Mai. Le plus grand nombre de ces sermons ont été prononcés à l'occasion de fêtes de Notre-Seigneur, comme Noël (hom. IV); la Transfiguration (orat. VIII); le dimanche des Rameaux (orat. IX); le jeudi saint (orat. X); le vendredi saint (orat. XI); la Résurrection (orat. XII). Plusieurs sont des panégyriques en l'honneur de la sainte Vierge (orat. I, V, VI) et d'autres saints, comme saint Paul (orat. XVIII), saint André (orat. XIX), saint Jean Chrysostome (orat. XX), saint Clément, martyr d'Ancyre (hom. V). La question de l'authenticité de plusieurs de ces pièces n'est pas encore suffisamment élucidée. Le plus long des sermons, l'*Oratio VI*, en l'honneur de la sainte Vierge, n'est sûrement pas de Proclus. Il contient un long dialogue entre Marie et Joseph qui rappelle le genre littéraire nommé *Kontakia*, cultivé plus tard par Romanos. Sur le *Kontakion* byzantin, voir le mémoire de Maas dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 285 sq. On a aussi émis des doutes sur l'authenticité de l'*Oratio II*, qui traite de l'incarnation, de l'*Oratio IV*, qui est un sermon de Noël, et du panégyrique de saint Étienne, orat. XVII. Toutefois, il est probable que des œuvres oratoires de Proclus se trouvent encore enfouies dans les fonds inédit des bibliothèques. Bien des discours attribués par les manuscrits à saint Jean Chrysostome, et dont la critique a reconnu la non-authenticité, doivent vraisemblablement être restitués à Proclus.

Les discours de Proclus sont tous brefs : l'*Oratio VI*, fort longue, n'est pas authentique. Ils contiennent peu de réflexions morales et visent à expliquer le dogme. Pour la forme, Proclus imite saint Grégoire de Nazianze, mais en exagérant ses défauts. Il évite les longues périodes, s'applique à exprimer sa pensée en petites phrases rythmées qui affectent le parallélisme des membres. Sur la forme des sermons de Proclus, voir Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. II, p. 855, qui a donné une série de textes bien caractéristiques de la manière de Proclus.

L'*Oratio I*^a fut prononcée en présence de Nestorius, le 23 décembre 428. Les anciens critiques croyaient que cette homélie avait été prononcée le jour de la fête de l'Annonciation. Mais nous savons maintenant que du temps de Proclus cette fête n'existait pas et que Proclus n'a pu louer l'incarnation qu'en connexion avec la fête de Noël. Voir Abraham d'Éphèse, avec la note de Bardenhewer, dans *Marienpredigten der patristischen Zeit*, p. 107, 109. Dans cette homélie, Proclus confesse la maternité divine de Marie et l'unité du Verbe divin, Fils de Dieu et Fils de la Vierge. Dès le début, il s'écrie que c'est en l'honneur de la vierge Marie *Theotokos* que les fidèles sont assemblés. *P. G.*, t. LXV, col. 689. Il fait remarquer que celui qui est né de la Vierge n'est ni uniquement Dieu, Θεός οὐ γυνώς, ni simplement homme ἀνθρώπος οὐ φιλός. Répondant à cette objection qu'il n'est pas convenable pour Dieu d'entrer dans le sein d'une femme, il expose qu'il ne saurait être ignominieux pour l'architecte d'habiter la maison qu'il a construite et que, si Dieu ne fut pas déshonoré en créant le sein de la femme, il ne saurait être déshonoré en y naissant. Dans une longue apostrophe au sein de la Vierge, il l'appelle « le temple dans lequel Dieu est devenu prêtre sans changer de nature, mais en revêtant celui qui est selon l'ordre de Melchisédech ». Précisant sa doctrine christologique, il déclare que, si Dieu n'a pas habité le sein de la Vierge, notre chair maintenant n'est pas assise sur le trône de Dieu : « Celui qui est impassible de sa nature est devenu sujet

à la souffrance en vertu de sa miséricorde. Le Christ n'est pas devenu Dieu par suite de ses progrès, mais, étant Dieu, il est devenu homme en vertu de sa miséricorde. Nous ne proclamons pas un homme devenu Dieu, mais nous croyons qu'un Dieu est devenu homme. » Le Christ, dit-il ensuite, « est de sa nature (comme Dieu) sans mère et selon l'économie sur terre (dans l'incarnation) sans père. C'est ainsi que saint Paul a pu le proclamer sans père et sans mère, ἀπαύτως, ἀμήτωρ. S'il n'était qu'un homme, continue-t-il, il ne pourrait être sans mère, et, s'il n'était que Dieu, on ne le pourrait dire sans père, car il a un Père (dans la Trinité). Maintenant, le même Christ est sans mère en sa qualité de créateur et sans père en sa qualité d'homme. » Tous les hommes, étant pécheurs, devaient être livrés à la mort, à moins que cette peine ne fût rachetée. Or, comme ni un ange ni un homme ne pouvait fournir cette expiation, il fallait qu'un Dieu la prit sur lui et subit la mort. Voir *ibid.*, col. 685. Si le Christ est un autre que le Dieu Logos, alors il n'y a plus de Triade, mais une Tétrade. A la fin de son discours, Proclus fait allusion à la doctrine de l'*uterus clausus*. Le Christ, dit-il, est sorti du sein de la Vierge comme il y est entré, par l'ouïe, δι' ἀκοῆς, il fut mis au monde comme il fut conçu, il y entra sans que la Vierge eût à en pâtir, ἀπαθῶς, et il en sortit d'une manière ineffable. *Ibid.*, col. 692.

L'*oratio* II^a a dû être prononcée après la condamnation de Nestorius, car Arius, Macédonius, Eunomius et Nestorius y sont appelés le « quadrige du diable ». *Ibid.*, col. 693. Le fond de ce discours est sensiblement le même que celui de l'*oratio* I^a. Notons cependant que Proclus enseigne que, si Dieu forma Ève de la côte d'Adam pendant le sommeil de celui-ci, c'était afin que l'homme, ignorant le mystère de la naissance de la femme, ne prétendît pas élucider le mystère de la naissance du Christ. *Ibid.*, col. 697.

L'*oratio* III^a énumère les fêtes chrétiennes célébrées du temps de Proclus : la naissance du Christ, la sanctification de l'eau (Épiphanie), la passion, la résurrection, l'ascension et la descente du Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 705. Revenant sur le mystère de l'incarnation, il enseigne que « la naissance du Christ fut le commencement et le non-commencement de celui qui naquit ce jour-là, le commencement de l'humanité, tandis que la divinité n'a pas de commencement », et réalisa « l'union sans mélange des deux natures du Verbe et de la chair ».

Dans l'*oratio* XII^a, nous lisons que la lumière d'en haut s'est incarnée dans la Vierge ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, sans subir ni changement, ni mélange, ni séparation. *Ibid.*, col. 789. Dans l'*oratio* XV^a, prononcée le jour de Pâques, Proclus donne, dans une interprétation du prologue de saint Jean, un exposé de la doctrine trinitaire dans la ligne de saint Grégoire de Nazianze. *Ibid.*, col. 800 sq.

2^o Les lettres. — Les manuscrits ont conservé un certain nombre de lettres de Proclus.

Dans la collection publiée dans la P. G., la première de ces lettres est donnée comme étant celle que les Arméniens envoyèrent à Proclus quand ils le consultèrent sur l'orthodoxie de Théodore de Mopsueste. Nous avons déjà fait remarquer que cette indication est fautive, la lettre des évêques d'Arménie n'étant conservée que dans une traduction syriaque, que Schwartz a retraduite en grec et publiée dans les *Acta oecumenicorum conciliorum*, t. IV, vol. 2, p. xxvii. La première lettre publiée dans Migne est celle qui fut écrite à Proclus par l'archimandrite Basile pour lui demander de condamner nommément Théodore. T. LXX, col. 851.

La deuxième lettre de la P. G., *ibid.*, col. 856 sq., est le célèbre *Tome aux Arméniens*. Proclus débute en exposant que les philosophes grecs avaient eu raison de distinguer les vertus cardinales, mais que celles-ci

n'avaient pu leur procurer que l'ordre de la vie terrestre, ignorants qu'ils étaient de la véritable vie. En revanche, les vertus chrétiennes ne se bornent pas à ordonner la vie présente, elles élèvent aussi l'homme vers Dieu. Les principales vertus chrétiennes sont la foi, l'espérance et la charité. La foi communique aux hommes les biens surnaturels, τὰ ὑπὲρ φύσιν, et l'associe aux êtres spirituels. L'espérance donne la ferme confiance qui nous fait vaincre le présent en représentant à notre pensée l'avenir qui n'est pas encore présent. Enfin, la charité est le point principal de la religion, c'est elle qui a provoqué l'incarnation. La foi est le miroir de la charité, et la charité est la consolidation de la foi. *Ibid.*, col. 857.

Après avoir brièvement parlé de la création, du péché d'Adam, de la servitude par la loi mosaïque, Proclus aborde l'exposé du mystère de l'incarnation. Il précise que le Verbe divin n'est pas entré dans un homme fait, εἰς τέλειον ἄνθρωπον, mais qu'il est remonté au principe de la genèse de l'homme, c'est-à-dire s'est plié à la conception et à la naissance. Il ne s'est pas non plus transformé en homme, la divinité demeurant au-dessus du changement. L'Écriture enseigne que le Verbe est devenu chair et qu'il a pris la forme de l'esclave. Joa., I, 14; Phil., II, 7. En choisissant le terme ἐγένετο, il s'est fait chair, l'évangéliste a indiqué l'unité du Verbe incarné; en employant l'expression : il a pris la forme d'esclave, l'Apôtre fait ressortir l'immuitabilité du Fils de Dieu. Devenu homme, le Dieu Logos n'a subi aucun amoindrissement dans sa nature immuable et, par sa communauté de souffrance, il a manifesté sa parfaite similitude avec nous. En expiant le péché, il a rendu à la nature la noblesse qu'elle avait perdue, ayant par son incarnation honoré la nature qu'il avait lui-même formée de la terre. « Il n'y a donc qu'un seul Fils; honorant la Trinité consubstantielle, nous ne lui ajoutons pas une quatrième réalité. Il n'y a qu'un seul Fils, né du Père sans commencement..., qui, s'il parut sur terre, ne fut pas séparé du Père. Ce Fils voulut sauver ses créatures et il les sauva après avoir habité le sein qui est la porte commune de la nature, le sein qu'il a sanctifié en y séjournant et qu'il a scellé par sa naissance; par son enfantement qui surpasse la nature, il a démontré que son incarnation surpasse l'entendement. Le Christ n'est pas un autre que le Dieu Logos : la nature divine ne connaît pas deux Fils; l'Unique a engendré le Fils unique... Si le Christ est autre que le Dieu Logos, alors le Christ n'est qu'un simple homme, même s'il est le temple de Dieu... Si le Christ n'est qu'un simple homme, comment les êtres célestes ont-ils pu fléchir le genou devant lui? Phil., II, 10. Il est Dieu de Dieu. » P. G., t. LXX, col. 860 sq.

Proclus rappelle ensuite que ceux qui estiment la crèche, les langes, le sommeil, la faim et la soif indignes d'un Dieu, nient l'« économie », parce qu'ils nient la souffrance. « En niant l'économie, ils ne croient pas à l'incarnation et, en niant l'incarnation, ils ruinent leur propre vie. » Quant à moi, continue Proclus, je ne connais qu'un seul Fils et je confesse une seule hypostase, ὑπόστασιν, du Logos incarné... qui a enduré les souffrances et accompli les miracles. *Ibid.*, col. 864.

Ses adversaires objectaient : « La Trinité consubstantielle est au-dessus de la souffrance; or, le Dieu Logos est de la Trinité; par conséquent, il est au-dessus de la souffrance. » A ce syllogisme, Proclus répond : « En raison de la divinité, la Trinité est consubstantielle et au-dessus de la souffrance; en disant qu'il (le Logos) a souffert, nous ne prétendons pas qu'il a souffert sous le rapport, τῷ λόγῳ, de sa divinité, la nature divine étant inaccessible à toute souffrance; mais en confessant que le Dieu Logos, l'un de la Trinité, τὸν ἕνα τῆς Τριάδος, s'est fait chair, nous expliquons à ceux

qui cherchent, en gardant la foi, pourquoi il s'est fait chair. » Pour vaincre les passions et la souffrance, Dieu s'est fait homme puisque la souffrance et les passions ne peuvent atteindre que les êtres composés, tandis que la nature divine est essentiellement simple; mais, en devenant un homme, le Verbe ne cesse pas d'être Dieu. A ceux qui avançaient que celui qui est né d'une femme ne pouvait nécessairement qu'être un homme, Proclus répond que la naissance virginale du Sauveur énerve ce raisonnement et implique la divinité de celui qui est né de Marie. *Ibid.*, col. 865.

Proclus termine en insistant de nouveau sur l'unité du Verbe incarné « qui a créé le monde, inspiré la Loi et les prophètes et qui s'est fait homme à la fin des temps ». Il invite les Arméniens à ne construire leur foi que sur l'unique fondement qu'est le Christ et à ne point se laisser induire en erreur par une fausse science. *Ibid.*, col. 869. Le *Tome aux Arméniens* a joui d'une très grande autorité et il fut traduit en syriaque, en arménien et en latin.

Innocent de Maronée a cité comme provenant d'un deuxième *Tome aux Arméniens* un fragment qui polémise contre la conception subordinationniste de la Trinité. La tradition historique ignorant complètement l'existence d'un second *Tome aux Arméniens*, l'attribution de ce fragment à un second *Tome* ne peut être que fautive. Toutefois, Schwartz va trop loin en déclarant que ce fragment n'est pas de Proclus. *Konzilstudien*, p. 47. Nous avons déjà fait remarquer que l'*oratio xv*^a contient un exposé de la doctrine trinitaire. Il est fort possible que le passage cité par Innocent de Maronée provienne d'une homélie ou d'une lettre de Proclus. Voir ce fragment dans Schwartz, *Acta...*, t. iv, vol. 2, p. 72.

Le même Innocent cite deux autres fragments de Proclus, qu'il attribue à un *Liber de fide*. Nous avons déjà vu que ce *Liber de fide* n'est autre que la lettre explicative jointe par Proclus au *Tome aux Arméniens* lorsqu'il envoya cet écrit aux évêques du diocèse d'Orient. Proclus polémise contre ceux qui refusent d'admettre que le Christ de Dieu a été crucifié. Il leur oppose le dilemme: « Celui qui a été crucifié est un de la Trinité ou un autre; s'il est un de la Trinité, la question est résolue; si c'est un autre, alors le Seigneur est une quatrième entité hors de la Trinité. » *P. G.*, t. lxxv, col. 887. Dans le deuxième fragment, nous lisons: « Un de la Trinité a été crucifié dans la chair qu'il est devenu, *in carne in qua factus est*, non dans la divinité par laquelle il est uni au Père et au Saint-Esprit... Si nous disions qu'il a été crucifié dans sa divinité, nous attribuerions la souffrance à la Trinité. Mais, en disant qu'il a souffert dans sa chair, nous affirmons qu'un de la Trinité a été crucifié, mais que la nature de la Trinité demeura au-dessus de la souffrance... Ce qui s'est incarné a été crucifié; le Père et le Saint-Esprit ne s'étant pas incarnés, ni le Père ni le Saint-Esprit n'ont été crucifiés. Un de la Trinité s'est incarné, le Fils; sa divinité est demeurée impassible, c'est dans la chair, que seul il a assumée, qu'il a enduré la souffrance. » *P. G.*, t. lxxv, col. 887. Voir ces fragments dans Schwartz, *Acta...*, t. iv, vol. 2, p. 73.

La lettre *Ad singulos Occidentis episcopos*, récemment découverte, débute par un bref exposé de la doctrine trinitaire et christologique. Vient ensuite une controverse assez détaillée contre les négateurs du libre arbitre, prétendant que les actions humaines sont régies par la nécessité. La rémission des péchés par le baptême y est également mise en relief. On a supposé que l'adresse de cette lettre *ad Occidentis episcopos* devait s'entendre des évêques de l'Illyricum, qui, par rapport à Constantinople, est situé à l'Occident. Schwartz a avancé que la polémique contre les négateurs du libre arbitre ne pouvait provenir que d'un

pélagien et qu'elle visait la doctrine augustinienne. Or, argumente Schwartz, il est inadmissible que Proclus ait souscrit aux idées des amis de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. Par conséquent, la lettre ne serait pas de Proclus. *Konzilstudien*, p. 36. Mais Diekamp fait remarquer que cette polémique ne contient rien de spécifiquement pélagien et traduit simplement les idées généralement reçues dans l'Eglise, et tout particulièrement chez les Grecs. Rien ne s'opposerait donc à l'attribution de cette lettre à Proclus. *Theologische Revue*, 1917, p. 355 sq. Voir la lettre *Ad Occidentis episcopos*, dans Schwartz, *Acta...*, t. iv, vol. 2, p. 65 sq. Le *Tractatus de traditione divinae missae*, *P. G.*, t. lxxv, col. 849-859, n'est pas de Proclus. Il en est de même d'une explication de l'oraison dominicale, publiée en 1898 par Krasnoseljecev. Sur cet écrit, voir Krumbacker dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. viii, p. 230.

Les détails de la vie de Proclus se trouvent dans Socrates, *Histoire ecclésiastique*, l. vii, passim, *P. G.*, t. lxxvii. Les écrits de Proclus, dans *P. G.*, t. lxxv, col. 680 sq.

Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. iv, 1924, p. 202 sq.; Bauer, *Proklos von Konstantinopel*, Munich, 1914; V. Grumel, *Les registres des actes du patriarche de Constantinople*, t. i, fasc. 1, 1932, p. 36-43.

G. FRITZ.

PROCOPE DE GAZA. — Procope de Gaza naquit vers 470. Il enseigna avec grand succès la littérature et la rhétorique dans la célèbre école de sa ville natale. Il mourut à Gaza vers 530. Procope est surtout connu comme auteur de chaînes. Sur celles-ci, voir l'art. *Procope de Gaza*, du *Dictionnaire de la Bible* t. v, col. 686. Notons cependant qu'il ne saurait être question d'une position exégétique prise par Procope: il n'est que compilateur et transmet simplement les explications puisées aux sources. La *Patrologie* de Migne donne cent quatre lettres de Procope; la collection des *Epistolographi Graeci* en contient cent soixante-trois. Le vieux philologue allemand Westermann apprécie ainsi ces lettres: *eas de minutis rebus ac de nihilo plerumque solis urbanitatis formulis agere. De epistolis graecis commentarius*, t. i, p. 15. En effet, leur intérêt historique est nul. Le panégyrique de l'empereur Anastase I^{er} prononcé par Procope au début du vi^e siècle glorifie les vertus et les faits et gestes de cet empereur, mais sans souffler mot de sa politique religieuse. Anastase y est comparé aux héros de l'antiquité, Cyrus, Agésilas, Philippe de Macédoine. Voir ce panégyrique, *P. G.*, t. lxxxvii, col. 2793 sq. La description de Sainte-Sophie de Constantinople, attribuée à Procope de Gaza, voir *ibid.*, col. 2827, n'est pas de lui, mais de son homonyme, Procope de Césarée. La *Monodie* sur l'effondrement de cette même église n'est pas de notre Procope, mais de Psellos. Voir cette *Monodie*, *ibid.*, col. 2838 sq. Le fragment d'un ouvrage polémique contre le philosophe Proclus n'est que le cxlv^e chapitre de la réfutation de Proclus par Nicolas de Méthone, théologien byzantin du xii^e siècle. Voir ici, t. xi, col. 620.

Tous les écrits de Procope se trouvent au t. lxxxvii de la *P. G.* Voir aussi Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. v, 1932, p. 82 sq.; K. Seitz, *Die Schule von Gaza*, Heidelberg, 1892, p. 9 sq.

G. FRITZ.

PRODICALITÉ. — Une étude théologique de la prodigalité doit se rattacher à une double tradition: à celle que commande la parabole de l'enfant prodigue, Luc., xv, 11-24, et à celle des philosophes moralistes. La première est plus oratoire, moins précise, plus émouvante; la seconde, plus technique. Il existe néanmoins entre les deux traditions un accord substantiel.

La faute de l'enfant prodigue n'est pas précisée avec la dernière rigueur par le texte évangélique. Demander, le père vivant, sa part d'héritage n'est pas de soi

répréhensible, toutefois, ce geste peut dénoter chez le fils, et il semble que tel soit le cas ici, une certaine précipitation, assez habituelle aux jeunes gens. Cette apparence se confirme si l'on prend garde « à la rapidité avec laquelle il réalise ses biens, à son goût des aventures, puisqu'il va loin, à sa prodigalité imprudente ». L'usage, *Le temple selon saint Luc*, 3^e éd., p. 122. Par ce dernier trait, le commentateur désigne une dissipation rapide et irréfléchie. La suite de la parabole n'insiste pas sur l'usage qui a été fait des richesses : le ζῶν ἁσώτως, que la Vulgate traduit *vivendo luxuriose*, n'exprime guère qu'une vie de dépenses. Il est vrai que chez les jeunes gens la prodigalité vient souvent du libertinage : de plus, l'indiscrétion du fils aîné, peut-être bien renseigné, nous apprend que le prodigue a mangé avec des courtisanes la part de son héritage. Enfin, nous voyons qu'au heurt de la dure réalité le prodigue s'est assagi, rentrant en lui-même, et que sa conversion sincère lui rend avec les faveurs de son père sa place de fils au foyer. C'est sous ces traits que se présente la notion traditionnelle de la prodigalité en théologie biblique et pastorale : péché de jeunes consistant en un défaut de prudence quant à l'usage des richesses, lié à une certaine précipitation de l'esprit et d'ordinaire en dépendance d'un tempérament exubérant qui prédispose en même temps aux faiblesses de la chair, ce vice n'est pas foncièrement antipathique, comme le serait l'avarice, parce qu'il ne semble pas détourner la nature de ses voies essentielles, parce qu'il est exempt d'opiniâtreté et parce qu'il trouve pour ainsi dire en soi sa limite et son remède. Tel est dans ses grandes lignes le portrait classique du prodigue; en l'établissant d'une manière plus scientifique, la théologie morale ne le modifiera pas essentiellement. Nous allons exposer celle-ci, telle qu'elle a été élaborée saint Thomas d'Aquin.

I. NATURE. — Au dire de saint Augustin, *De lib. arbitrio*, l. II, c. xix, la vertu consiste dans le bon usage des choses dont on pourrait mésuser. Au nombre de celles-ci figurent assurément les biens extérieurs; quiconque les possède détient à l'égard de ceux-ci un pouvoir et un droit d'usage qu'il sied de mettre en œuvre vertueusement. Voir l'art. PROPRIÉTÉ.

Cette règle vertueuse a pour matière propre toutes les réalités extérieures dont il est loisible à l'homme de faire emploi. Cependant, la richesse pécuniaire mérite de retenir notre attention à un titre particulier, car elle mesure et représente toutes les autres. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. cxvii, a. 2, ad 2^{um}. Quiconque use vertueusement de son argent est censé capable de la même vertu dans l'usage des biens naturels, pourvu que l'on considère ceux-ci strictement sous leur aspect de richesses à employer. Car toutes les richesses et l'argent lui-même peuvent être traités selon des points de vue différents. L'usage des biens de consommation doit être gouverné par la vertu de tempérance ou par l'une ou l'autre de celles qui président à la modération de la dépense; la justice gouverne l'usage de l'argent si l'on considère celui-ci comme le moyen d'éteindre une dette, c'est-à-dire de rétablir une égalité réelle, objective et extérieure entre les uns et les autres; la vertu de bienfaisance intervient de son côté si par le don se réalise le vouloir bienveillant d'un cœur épris de dilection; il s'agira de miséricorde si l'on donne pour combler une misère; est-il question enfin de dépenser largement en vue de réaliser de grandes choses, c'est à la magnificence que l'on aura affaire. *Ibid.*, q. cxvii, a. 3, ad 1^{um}; q. cxviii, a. 2, ad 2^{um}. Sans autre référence, c'est l'usage de la richesse en tant que richesse, de la monnaie en tant que telle, qui intéresse la vertu de libéralité. Quel que soit le mobile extrinsèque qui nous pousse à faire usage de nos biens, cet usage pur et simple mérite, pour lui-même, d'être ver-

tueusement rectifié. Être juste, tempérant, miséricordieux, bienfaisant et magnifique ne dispense point de cette vertu de libéralité qui apprend simplement à faire acte de maître, d'homme libre, dans l'usage de la richesse.

Notons-le toutefois, l'argent ni les richesses naturelles ne sont matière immédiate de la vertu de libéralité. Celle-ci consiste exactement à mettre bon ordre aux sentiments que l'on nourrit à l'égard de ces biens : amour et désir, d'où résultent délectation à les posséder et tristesse à s'en défaire. La libéralité a donc pour objet immédiat ces passions humaines, mais celles-ci en tant qu'elles sont affectées par l'argent et les richesses. Aussi ces réalités extérieures demeurent-elles, de façon médiate, matière propre de la libéralité, et celle-ci a-t-elle pour dernière visée d'en régler l'usage. *Ibid.*, q. cxvii, a. 2, ad 1^{um}; a. 3, ad 3^{um}. Quelque but que l'on vise en usant de ses biens, il faut en effet se pénétrer de cette vérité que l'usage de la richesse doit s'accorder à la nature de celle-ci et à l'espèce de pouvoir qu'obtient sur elle son légitime possesseur. Argent, denrées, maisons, bijoux, crédit, si on les considère sous leur commune raison de richesses, sont essentiellement des biens utiles, c'est-à-dire des biens qu'on d'autre fin que d'être employés. *Ibid.*, q. cxvii, a. 3. On peut et l'on doit les estimer et les rechercher, mais pour cette valeur d'utilité et pour cette possibilité d'emploi, et non davantage, à moins que telle richesse ne vaille accidentellement, à un autre titre, comme œuvre d'art par exemple ou comme souvenir d'une personne aimée. D'autre part, si les biens comme tels ne peuvent être estimés qu'en vue de leur emploi, on ne conçoit pas non plus que leur possesseur jouisse à leur égard d'un autre droit que du droit d'en user. Qui s'y attache au point de les rechercher avidement et de ne pouvoir, l'heure venue, s'en défaire, ou qui s'en désintéresse jusqu'à négliger de s'en munir et de contrôler leur usage, marque bien qu'il méconnaît leur réalité de biens utiles et manque à la vertu de libéralité, là par avarice, ici par prodigalité.

On voit comment la prodigalité s'oppose en même temps à l'avarice et à la libéralité. Celle-ci suppose chez le maître des sentiments tels qu'il puisse user de ses biens correctement, en homme libre, mais aussi en homme sérieux, conscient de ses responsabilités et prévoyant. L'avare excède en ce sens qu'il a trop d'affection pour l'argent, mais il pêche en définitive par défaut puisque, ne pouvant se défaire de ses biens, il omet de les employer quand et comme il faut; le prodigue, au contraire, ne prisant pas assez les biens de la fortune, en fait un usage excessif puisqu'il les dépense quand et comme il ne faut pas. *Ibid.*, q. cxix, a. 1.

On voit aussi pourquoi c'est à l'occasion de la justice que la théologie aborde les questions de la prodigalité, de l'avarice et de la libéralité. Il ne suffirait pas de remarquer que la libéralité est nécessaire à qui veut payer exactement ses dettes, vu que l'avarice rend ce paiement trop douloureux et que le prodigue se met dans le cas d'être insolvable. Ces conséquences de la prodigalité aussi bien que de l'avarice ne sont pas moins funestes aux actes de miséricorde, de bienfaisance, de magnificence. En manquant à la libéralité, le prodigue ne manque pas à la justice : le libéral donne du sien propre, tandis que le juste donne à chacun son dû; de plus, la libéralité rectifie directement les affections, la justice met avant tout bon ordre aux opérations. Il y a néanmoins une certaine accointance entre la justice et la libéralité parce que l'une et l'autre vertu, quoique à des degrés inégaux, s'occupent et de biens extérieurs et de rapports avec autrui. Même là, il convient de faire à la prodigalité un sort spécial; on sait en effet que l'on ne peut enfreindre la justice que par défaut; des deux vices opposés à la libéralité, l'avarice

par défaut et la prodigalité par excès, le second ne souffre pas de cette disgrâce spéciale de ressembler à de l'injustice. *Ibid.*, q. cxvii, a. 5; *De malo*, q. xiii, a. 1.

Pour discerner plus exactement encore la nature de la prodigalité, il faut se rappeler que l'usage des richesses présente une certaine complexité. User des biens extérieurs ne consiste pas, sans plus, à les consommer pour satisfaire ses besoins directement et immédiatement. C'est encore user des biens extérieurs que de les transformer, les répartir, les conserver, les aménager en vue d'une plus satisfaisante consommation. On en use encore puisqu'on les emploie, mais on n'en fait cet usage préparatoire que pour les appliquer davantage à leur usage définitif, à leur destination essentielle, qui est leur consommation. *Ibid.*, q. cxvii, a. 3. Le libéral connaît et pratique la mesure convenable à chaque étape. Sachant et voulant dépenser, tant pour ses besoins propres que pour ceux d'autrui, il ne néglige pas de s'en donner les moyens en amassant, en conservant, en administrant. L'avare, trop attaché à la possession de l'argent, amasse, conserve et administre, sans dépenser. Le tort du prodigue, faute de prendre en considération la valeur de l'argent, est de dépenser à tort et à travers, sans souci de gagner ni de conserver.

Les choses ne vont pas toujours si simplement. *Ibid.*, q. cxix, a. 1, ad 1^{um}; a. 3, ad 2^{um}. Tels prodiges ne montrent nulle négligence à poursuivre les richesses. Il arrive en effet au prodigue, par nécessité, s'il veut que dure son train de vie dispendieux, ou par dérèglement moral, s'il n'a plus souci de la mesure vertueuse, de chercher et de prendre son bien un peu partout et sans scrupule. Le voilà donc attentif, comme le libéral et plus encore que le libéral, à gagner, à administrer, à amasser; mais ce n'est point libéralité, c'est la suite d'une prodigalité qui se soutient.

Faut-il ajouter que l'excès et le défaut dont il est question ne se rapportent pas à une mesure déterminée quantitativement? Si l'avare dépense trop peu et le prodigue trop, c'est par rapport à la mesure vertueuse qui convient et que la prudence seule définit. Quand il le faut, le libéral n'hésite pas à dépenser largement et plus que ne ferait peut-être le prodigue. Il fait preuve de libéralité parfaite et non de prodigalité, celui qui distribue tous ses biens pour suivre le Christ dans un détachement complet et effectif. *Ibid.*, q. cxix, a. 2, ad 3^{um}.

II. CAUSES DE LA PRODIGALITÉ (cf. *Sum. theol.*, II-II^a, q. cxvii, a. 4, ad 1^{um}). — La jeunesse n'est évidemment pas une cause propre de la prodigalité. Si la jeunesse est souvent prodigue et la vieillesse avare, c'est par rencontre. Car il se trouve que la considération des richesses, trop négligée du prodigue, s'acquiert généralement avec l'expérience de la misère; il est naturel que les jeunes gens, s'ils ne connaissent la misère que de réputation, fassent peu de cas des biens extérieurs.

Il est naturel aussi de chérir particulièrement ce que soi-même on a fait. Le vieillard qui, au prix de patients efforts, a solidement assis sa fortune craint de compromettre son œuvre et verse aisément dans l'avarice. Le jeune homme, au contraire, s'il est riche de naissance ou s'il s'est enrichi subitement par un coup de fortune, n'éprouve pas cette complaisance particulière à l'égard de l'argent; n'ayant pas eu la peine de le gagner, il n'y est guère attaché et il le gaspille aisément.

Enfin, plus profondément, les caractères naturels de la jeunesse prédisposent celle-ci à la prodigalité, tandis que la vieillesse est prédisposée par les siens à l'avarice. Le jeune homme est débordant de vie, d'activité, d'espoir, de projets; il se décide de prime saut et supporte impatiemment le moindre délai dans l'exécution;

jamais en repos, confiant dans son étoile, excité par les convoitises de la chair et par les séductions de la gloire, tant de biens capiteux s'offrent à lui et l'entraînent qu'il en conçoit moins d'estime pour l'argent et pour la sécurité qu'il procure; il le dépense sans regret pour satisfaire à ses multiples besoins, réels ou imaginaires, mais immédiats. La vision de l'avenir avec ses aléas, ses responsabilités, ses charges, avec la perspective d'une vie moins intense et d'une activité moins conquérante, de l'avenir qu'un ménagement judicieux de sa fortune pourrait assurer, ne le touche pas encore. Tout ce qui fait l'imprudence de la jeunesse fait aussi sa prodigalité.

On le conçoit, l'âge importe moins ici que l'équilibre du caractère. Des personnes d'un naturel exubérant et prime-sautier conservent sous les cheveux blancs leurs entraînements prodigues. D'autres, de complexion physique moins généreuse, ou que la vie a plus tôt muries, que la misère a peut-être déjà touchées, sont dès le jeune âge ennemies de la prodigalité et même enclines à l'avarice. Il semble que les causes de la prodigalité doivent en fin de compte se rencontrer en ce carrefour : le commandement prudentiel qui déclenche l'usage des biens extérieurs se trouve corrompu, sous certaines influences affectives, dans quelques-uns de ses antécédents rationnels. Ces influences affectives sont variables; le plus souvent, le prodigue se voit entraîné par l'intempérance ou par les vices de présomption, d'ambition et de gloriole. Ses déficiences prudentielles les plus ordinaires sont la précipitation dans le conseil et l'inconsidération du jugement. En outre, la négligence lui ôte habituellement la sollicitude nécessaire à l'acte même du commandement prudentiel, ce qui se traduit par du laisser-aller dans la gestion de ses biens et par je ne sais quel défaut de suite dans la dépense. Voir PRUDENCE.

III. GRAVITÉ DU VICE DE PRODIGALITÉ. — On aurait tort d'imputer comme essentielle à la prodigalité la malice des dérèglements qui peuvent l'engendrer ou qu'elle peut accidentellement provoquer. C'est ainsi, par exemple, que les habitudes d'intempérance fournissent maintes occasions de prodigalité; c'est ainsi que le prodigue est souvent conduit à s'écarter de la justice ou de la bienfaisance, s'étant rendu incapable de payer ses dettes ou de remplir le devoir de l'aumône. Mais ces considérations ne doivent pas nous retenir. *Sum. theol.*, II-II^a, q. cxix, a. 3, ad 2^{um}.

La malice propre du vice de prodigalité est relativement légère. *De malo*, q. xiii, a. 2, ad 2^{um} sed contra; II-II^a, q. cxix, a. 3, corp. et ad 3^{um}. Cette conclusion ressort d'une triple considération. Tout d'abord la prodigalité conserve, dans les grandes lignes, beaucoup d'analogie avec la libéralité, à laquelle elle ne s'oppose qu'en exagérant son allure; le libéral avant tout est « donnant » et « dépensier »; il se défait sans peine ni trouble de ses richesses. A contretemps sans doute et trop aisément, le prodigue en use de même; tout excès mis à part, son orientation est la bonne, elle est conforme à la nature des choses.

En second lieu, s'il est vrai que la prodigalité entraîne pour le sujet et pour plusieurs de ses proches ou obligés des conséquences fâcheuses, celles-ci sont nécessairement limitées. La manne distribuée en excès n'est pas perdue pour tout le monde, et celui-là même qui s'appauvrit par d'intempestives largesses, outre la satisfaction très pure de faire des heureux, retire de son geste un profit certain : il est entouré, considéré, il n'a pas de peine à exercer une influence sociale et à gagner tous les cœurs. Il est juste d'ajouter, avec saint Albert le Grand commentant Aristote, que le prodigue peut trouver là encore une autre occasion de péché, par exemple d'intempérance ou d'ambition. *In IV^{um} Ethic.*, tr. I, c. vii, 3^a ratio.

Enfin, la prodigalité a cet avantage estimable de se guérir aisément et comme de soi. C'est que le prodigue est amené très tôt, par la force des choses, à restreindre ses largesses, incapable qu'il est de soutenir son train de dépenses. C'est pour lui l'heure de la réflexion et sans doute du salut. Et, d'autre part, à mesure que les années passent et avec elles la ferveur bouillonnante de la jeunesse, le prodigue tend à s'amender. Plus riche d'expérience, plus conscient de ses obligations chaque jour plus nettes et plus urgentes, il voit aussi s'apaiser l'ardeur de vivre, le débordement d'activité, la vivacité des impressions, l'exubérance et l'entraînement des désirs et des passions. Le déclin de la vie physique le rend plus incertain du lendemain et désormais moins soucieux de risquer que de retenir.

IV. REMÈDES À LA PRODIGALITÉ. — L'âge et la pauvreté, s'ils limitent ou atténuent en fait les écarts du prodigue, ne rectifient pas ses mœurs. Ce sont des freins plutôt que des remèdes. Mais la prodigalité ne relève-t-elle pas d'une cure proprement morale et spécifique? Nous avons mentionné parmi les causes de ce vice certains entraînements passionnels. Il va de soi que pour guérir le prodigue il sied de remédier aux vices d'intempérance, de présomption ou d'ambition, qui provoquent le plus souvent ses largesses excessives; le traitement moral doit s'adapter aux circonstances de chaque espèce. En même temps que l'on tâche de rétablir l'équilibre affectif du sujet, on doit redresser son équilibre prudentiel, œuvre de longue haleine, pour le détourner de ses habitudes d'irréflexion, de précipitation, d'imprévoyance, de négligence.

Mais, si l'on ne connaît pas de spécifique luttant directement contre la prodigalité, il est juste et réconfortant de constater que tout progrès moral concourt à guérir le prodigue. Tout ce qui apaise ses entraînements passionnels, tout ce qui éveille et assure en lui le jugement prudentiel, lui donne à l'égard des richesses plus de maîtrise. La victoire sera complète si, utilisant la vivacité et la générosité de son naturel, on sait inspirer au prodigue le goût réfléchi d'une entreprise considérable et excellente : par là, les plus grandes dépenses seront justifiées, et notre prodigue s'élèvera à la magnificence et à la libéralité parfaites.

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, II^e-II^e, q. CXXV-CXXIX; *De malo*, q. XIII; *In IV Ethic.*; Saint Albert le Grand, *Com. in IV Ethic.*, tr. I; Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis*, t. II, l. III, c. VI, art. 10; Sylvius, *Commun. in totum Secundum Secundum*, q. CXIX.

J. TONNELAU.

PROFESSION DE FOI. — I. Le droit divin.

II. Le droit ecclésiastique (col. 679).

I. LE DROIT DIVIN. — La vertu de foi dont la nécessité pour le salut a été démontrée (voir *Foi*, t. VI, col. 513) doit être exercée non seulement par des actes internes, Marc., xvi, 16; Rom., i, 17; Gal., iii, 11; Hebr., x, 38; I Joa., iii, 23; cf. Conc. Trid., sess. VI, c. 7; Alexandre VII, 24 sept. 1665, prop. 1; Innocent XI, 2 mars 1679, prop. 16, 17, 65, Denz.-Bannw., n. 1101, 1166, 1167, 1215, mais encore par des actes externes, et cela de droit divin. C'est ce qu'on appelle la « profession de foi ».

1^o L'existence de ce précepte ressort de l'enseignement même du Christ, qui veut que ses fidèles professent extérieurement par leurs paroles et par leurs actes ce qu'ils croient de cœur : « Quiconque m'aura confessé devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux. Et celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux. » Matth., x, 32; Luc., ix, 26; xii, 8-9. Saint Paul déclare à son tour : « On croit de cœur pour être justifié; on professe de bouche pour être sauvé. » Rom., x, 10.

On comprend que le fidèle qui ne fait aucun acte

extérieur de foi risque beaucoup de perdre la foi totalement; l'abstention en cette matière, l'expérience le prouve, amoindrit les convictions et favorise le doute, tandis qu'une profession ferme et ouverte fortifie la croyance intérieure. Cette abstention ne va pas d'ailleurs sans une irrévérence grave à l'égard de Dieu, à qui n'est pas rendu l'hommage universel qui lui est dû, et sans un grave dommage pour l'âme, qui, s'abstenant de professer sa foi, s'abstiendrait, par exemple, de fréquenter les sacrements. Enfin, elle suppose une certaine lâcheté de la part du chrétien, qui n'ose conformer sa conduite à sa croyance; elle fait de lui un citoyen indigne de l'Église, société visible, qui rassemble ses membres en une même unité par la profession extérieure de la même foi.

2^o Si l'existence du précepte ne fait de doute pour personne, la détermination de son extension est plus délicate. On peut y distinguer deux aspects : l'un affirmatif, l'autre négatif.

1. *En tant qu'affirmatif*, le précepte, comme tous les préceptes affirmatifs non déterminés, n'oblige que quelquefois, mais cette obligation peut, en certains cas, aller jusqu'au péril de la vie. Toute la difficulté consiste à déterminer les temps et les circonstances dans lesquels un chrétien est tenu de confesser extérieurement sa foi.

Laissons de côté les cas où la profession de foi se fait implicitement à l'occasion de l'exercice d'une autre vertu, par exemple de la vertu de religion : telle l'assistance à la messe : ici, aucune difficulté, l'acte de profession de foi étant déterminé par une obligation venant d'un autre précepte. Il va de soi également que tout fidèle est tenu de confesser sa foi extérieurement au moins de temps en temps dans sa vie, en tant que membre visible de l'Église; mais il suffit pour cela qu'il remplisse ses devoirs ordinaires de chrétien : assistance à la messe, réception des sacrements, etc.

Mais il y a plus; il est des cas où le précepte divin oblige tout chrétien à une profession *directe et formelle* de sa foi. A la suite de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e-II^e, q. III, a. 2, les moralistes avaient indiqué deux circonstances dans lesquelles cette confession s'imposait, à savoir « quand son omission enlèverait à Dieu l'honneur qui lui est dû, ou priverait le prochain d'un avantage qui lui revient ». Ils avaient soin de noter d'ailleurs que le préjudice causé à la gloire de Dieu ou à l'édification du prochain devait être grave, ou du moins en matière notable, car le seul fait de ne pas procurer à Dieu tout l'honneur possible, ou au prochain tous les avantages spirituels dont il pourrait bénéficier, ne saurait suffire à créer une obligation positive de professer sa foi. Cf. saint Alphonse, *Theol. moral.*, l. II, tr. I, n. 11; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. moral.*, t. II, n. 68-70.

Le Code de droit canonique, en rappelant le précepte divin, a précisé les occasions dans lesquelles il y a, pour les fidèles, urgence à confesser extérieurement leur foi; à savoir « chaque fois que le silence, la tergiversation ou la manière d'agir entraîneraient ou une *négation* implicite de la foi, ou le *mépris* de la religion, ou une *injure* à l'égard de Dieu, ou enfin le *scandale* du prochain ». Can. 1325, § 1. Le silence et la tergiversation sont en opposition directe avec le précepte positif de la confession de foi; la manière d'agir, qui comprend les paroles ambiguës aussi bien que les actes, les signes, les vêtements, les fictions, etc., s'oppose plutôt au précepte négatif, ainsi que nous le verrons. Mais, dans toutes ces attitudes, ce sont la plupart du temps les circonstances ambiantes qui donneront aux paroles et aux gestes leur signification spécifique et détermineront, en dernier ressort, si leur usage ou leur omission sont en rapport avec la profession de foi. Cf. saint Alphonse, *op. cit.*, l. II, c. III, n. 14.

a) Le silence serait interprété comme un reniement implicite de la foi si, par exemple, un fidèle, interrogé sur sa religion, se taisait alors qu'un autre répond à sa place qu'il n'est pas chrétien. Il en irait autrement si les circonstances ou l'ambiance permettaient de considérer le silence comme un acquiescement persévérant à la foi.

b) Le mépris de la religion serait réalisé si un chrétien était contraint de manger gras un jour où l'Église le défend, en haine de la foi et par mépris pour l'autorité ecclésiastique.

c) Généralement il y aurait injure à l'égard de Dieu si un fidèle gardait le silence alors que, devant lui, on tourne en dérision l'Église et sa doctrine; il ferait preuve, dans la circonstance, de respect humain ou d'inconstance dans sa foi. De même, si quelqu'un était interrogé sur sa foi par une autorité publique, il devrait la confesser ouvertement et sans hésitation, du moins dans tous les cas où une tergiversation de sa part serait injurieuse pour Dieu ou équivaldrait à une apostasie. C'est pourquoi Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenuè confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo : lacere, ut peccaminosum per se non damno*. Ce n'est pas, ainsi que le fait remarquer Suarez, *De fide*, dist. XIV, sect. III, n. 6, que la qualité de celui qui interroge puisse créer une obligation en la matière, mais, dans les cas de cette espèce, l'honneur dû à Dieu et à la religion exige la plupart du temps une profession ouverte. Dans un cas spécial pourtant, on ne saurait taxer de faute une habile tergiversation devant un magistrat, alors qu'il n'y a pas de scandale à craindre ni de dommage pour la religion; c'est pourquoi, dit Vermeersch, *Epitome*, t. II, n. 659, dans les contrées où la loi interdit de s'enquérir de la religion des citoyens, il sera parfaitement licite de se taire en faisant appel au texte de la loi. Lorsque c'est une personne privée qui interroge, on peut licitement se dérober et repousser l'importun, à moins que, dans un cas particulier, la question ne soit posée en haine de la foi et que le silence ne puisse être interprété comme une négation. Enfin, si dans une circonstance l'omission de la profession de foi devait diminuer de façon notable le respect et l'estime que les infidèles ont pour Dieu et sa religion, il y aurait nécessité de faire cette profession publique.

d) Le scandale du prochain dont il est ici question doit s'entendre d'un scandale coupable, car il n'y a pas obligation stricte d'éviter tout scandale indirect, mais seulement celui qui ne serait pas compensé par une cause proportionnée. Cf. Vermeersch, *ibid.* Or, il y aurait scandale coupable si l'omission de la profession de foi dans telle circonstance conduisait les autres fidèles à abandonner leur croyance et confirmerait les infidèles dans leur erreur. Genicot ajoute qu'une grande utilité pour le prochain peut exiger une confession ouverte de la part d'un chrétien lorsque son exemple serait capable d'amener des païens à la vraie foi. *Theol. moralis*, t. I, n. 196.

2. En tant que négatif, le précepte défend trois choses : renier la vraie foi, en professer une fausse ou seulement la simuler.

a) En aucun cas, sous aucun prétexte et de quelque manière que ce soit, par une parole ou par un geste, il n'est permis de renier la foi, sous peine d'encourir l'anathème prononcé par le Christ. Matth., x, 33; Luc., ix, 26; cf. II Tim., II, 12. C'est pourquoi l'Église a toujours frappé de peines graves ceux de ses enfants qui, dans les persécutions, renièrent leur foi soit totalement, soit dans un de ses articles, afin d'échapper aux supplices. La raison en est que tout reniement, même purement extérieur, est un mensonge qui, en l'espèce, cause une grave injure à Dieu et, le plus souvent, scandalise le prochain.

b) La profession d'une foi fausse implique d'abord, pour un fidèle, l'abandon de la vraie foi, ou apostasie, et, de plus, l'adhésion à une doctrine erronée. Cette adhésion peut se traduire soit par des paroles : par exemple le chrétien qui se déclarerait publiquement juif, musulman ou sectateur de Bouddha; soit par des actes : ainsi fléchir le genou devant une idole, lui offrir de l'encens, communier à la cène des hérétiques. Serait considérée comme une profession de judaïsme la circoncision pratiquée avec l'intention d'accomplir un rite religieux, et non par mesure médicale ou d'hygiène. De même, le fait de revêtir des habits ou insignes qui signifient l'adhésion à une secte indique une profession de la foi de cette secte, par exemple les insignes maçonniques, à moins que le vêtement en question ne serve à désigner la nationalité plus encore que la religion, tel jadis le turban turc. Saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 15.

Il n'est pas interdit ni contraire à la foi d'entrer dans les temples des hérétiques pour les visiter par simple curiosité, ou pour y accomplir un devoir de pure civilité (cf. S. Off., 14 janv. 1718); mais si cet accès présentait les apparences d'une coopération aux rites sacrés ou une approbation de l'erreur, il équivaldrait à une apostasie. C'est pourquoi jadis le pape Paul V interdit sévèrement aux catholiques anglais d'entrer dans les temples des protestants pour y assister aux prières et entendre les prédications selon les prescriptions de l'édit royal. Là encore ce sont les circonstances et l'ambiance qui feront connaître les actes qui revêtent un caractère d'apostasie ou d'adhésion à une secte condamnée. Parfois aussi, l'Église, par l'organe de son magistère, a déterminé la conduite à suivre dans des cas particuliers. Cf. S. Off., 10 mai 1770; S. C. Propag., réponse de 1674.

c) Il n'est pas davantage permis de *simuler* extérieurement une religion fausse, même sans conviction intérieure, afin d'échapper à la raillerie ou même à la persécution. Cette simulation, outre qu'elle expose ceux qui la pratiquent à perdre la foi, est une lâcheté qui offense Dieu et un mensonge qui scandalise le prochain. C'est ainsi que l'Église primitive considéra comme des pécheurs publics et sépara de sa communion les libellatiques, qui, durant les persécutions du III^e siècle, achetaient aux représentants du pouvoir public des attestations écrites, bien que mensongères, de leur abjuration du christianisme. Voilà pourquoi aussi Benoît XIV fit savoir aux chrétiens chinois du XVIII^e siècle qu'ils ne pouvaient, en conscience, donner des témoignages extérieurs d'adoration à une idole, tout en ayant l'intention intérieure d'adorer la croix qu'ils cachaient sous leur vêtement. Const. *Ex quo singulari* (1742). De même, la Sacrée Congrégation de la Propagande a déclaré, le 19 février 1774, que c'était simuler l'infidélité que d'assister au saint sacrifice de la messe sans se découvrir, sans faire un signe de croix ou un acte quelconque de religion, par crainte des Turcs présents à la cérémonie par curiosité. *Collectanea*, n. 1653. Dans ce même décret, la Sacrée Congrégation susdite déclare également coupables de faute grave les fidèles qui s'assoient aux tables des Turcs aux jours de jeûne et d'abstinence, et y mangent des mets défendus par l'Église, ou du moins *feignent* d'en manger; « cette simulation, dit le décret, ne peut que donner à penser qu'ils ne sont plus soumis aux lois de l'Église et qu'ils se considèrent comme de vrais musulmans ». *Ibid.*

3. S'il n'est jamais permis de simuler une fausse croyance, il n'est pas toujours défendu de dissimuler ou de cacher la vraie foi. Cette dissimulation, qui n'est pas mauvaise en soi, devient *licite* à deux conditions, pourvu qu'il n'y ait pas d'obligation urgente à confesser sa foi et que d'autre part il y ait une raison

grave ou du moins un motif proportionné. Bien plus, elle peut devenir *obligatoire* si la profession ouverte de la foi devait avoir de fâcheuses conséquences pour l'honneur de Dieu ou l'édification du prochain. C'est ainsi, dit saint Alphonse, qu'il peut y avoir avantage à cacher sa foi lorsqu'on se trouve au milieu des hérétiques, afin de pouvoir rester parmi eux et leur faire du bien, *Theol. moral.*, l. II, n. 14, 6°. Ce peut être un devoir de dissimuler sa foi lorsque, en la professant, on risquerait de la faire tourner en dérision, d'exaspérer un tyran, de provoquer une sédition, d'exciter des troubles sanglants et autres choses semblables. Il semble aussi qu'il est préférable de ne pas manifester sa foi lorsqu'on se sent incapable de la défendre honorablement. Noldin, *De preceptis Dei et Eccl.*, t. II, n. 21-22.

Ainsi, un catholique traversant un pays infidèle ou hérétique peut manger gras les jours où l'Église le défend s'il craint qu'une manière d'agir différente ne lui attire de graves inconvénients (et non pas seulement des railleries ou de légères vexations). « La loi de l'Église, dit saint Alphonse, n'oblige pas dans un tel péril, et, agir ainsi, ce n'est pas renier sa foi, car l'usage des aliments gras n'a pas été institué comme un signe de profession religieuse, attendu que de mauvais chrétiens ne s'en abstiennent pas. Si pourtant les circonstances faisaient de cette abstention un signe certain de religion, par exemple si quelqu'un était contraint d'user d'aliments défendus en haine de la foi et par mépris pour l'Église, il ne pourrait s'y soumettre sans commettre un acte gravement répréhensible. » *Op. cit.*, n. 14, 10°.

Il n'est pas défendu non plus de se libérer à prix d'argent d'une enquête prescrite au sujet de la croyance des citoyens; « souvent même, dit saint Alphonse, c'est une marque de grande vertu de savoir avec discrétion conserver sa vie pour la gloire de Dieu et cacher sa foi par des moyens honnêtes. » *Ibid.*, 7°. A un édit général prescrivant aux fidèles de se présenter devant les tribunaux ou de se faire reconnaître par l'usage de certains signes extérieurs, nul n'est obligé d'obéir; car, d'une part, personne n'est obligé de dire la vérité s'il n'y est invité en particulier; d'autre part, l'abstention en l'espèce ne saurait généralement être regardée comme une apostasie; il n'y aurait que le cas spécial où des chrétiens, manifestement connus comme tels auparavant, n'auraient d'autre moyen à leur disposition pour prouver qu'ils n'ont pas abandonné leur foi.

1. *Enfin, fuir la persécution n'est pas renier sa foi.* Le Christ lui-même l'a conseillé à ses disciples. *Matth.*, x, 23. Parfois même il peut y avoir obligation de fuir si le bien public l'exige. Il n'y a que les pasteurs d'âmes qui ne sauraient, sans péché, abandonner totalement leur troupeau; ils le pourraient cependant pour un temps, ou s'ils sont seuls visés par les persécuteurs, pourvu que le soin de leurs ouailles soit par ailleurs assuré. Voir FUIE DE LA PERSÉCUTION, t. VI, col. 592 sq.

II. LE DROIT ECCLÉSIASTIQUE. — Outre le précepte divin de confesser extérieurement sa foi, dont le can. 1325 n'est qu'un rappel, il existe une loi ecclésiastique qui oblige certaines personnes à émettre, dans les cas prévus par le droit, une profession de foi solennelle selon une formule déterminée. Cette formule est une sorte de résumé des articles de foi que l'Église propose à notre croyance. Une telle confession, entourée de solennités, constitue un acte de culte; elle a pour but de fortifier les convictions de ceux qui la font, d'édifier le peuple chrétien qui en est témoin, et elle peut, à l'occasion, servir à démasquer les faux frères. C'est pourquoi l'Église en fait une obligation spéciale aux représentants du magistère ecclésiastique, aux bénéficiaires et à tous les clercs qui ont quelque office à exercer à l'égard du peuple chrétien. Il importe, en

effet, qu'aucun doute ne pèse sur l'intégrité de la foi de ceux qui doivent, par leur doctrine et leur exemple, édifier tout le troupeau.

1° *Dans le passé.* — Cette pratique de la profession de foi solennelle est des plus anciennes dans l'Église. Dès les premiers siècles, elle était exigée des catéchumènes, de ceux dont la foi était suspecte et des hérétiques qui demandaient à rentrer dans l'Église; les candidats aux ordres sacrés, les évêques nouvellement élus, les souverains pontifes eux-mêmes, faisaient une profession solennelle de leur foi avant leur consécration.

A partir de la fin du VII^e siècle, on commença à ajouter le serment à la profession de foi, selon l'usage introduit par le XI^e concile de Tolède (7 nov. 675). Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 311 sq.

Les erreurs multiples qui se propagèrent à la suite de la Réforme décidèrent le concile de Trente à rendre plus stricte l'obligation de la profession de foi. Cf. sess. xxv, c. II, *De ref.* Le c. XII de la XXIV^e session détermine les personnes qui devront « faire profession publique de leur foi et créance orthodoxe, dans le délai de deux mois à dater du jour de leur prise de possession, jurant et promettant de demeurer et persister dans l'obéissance de l'Église romaine ». Ce sont tous ceux qui sont pourvus de bénéfices avec charge d'âmes; de même, les chanoines et dignitaires des églises cathédrales, sous peine de perte des revenus de leurs bénéfices, les primats, archevêques et évêques ont la même obligation dans le premier synode provincial auquel ils prennent part.

Le pape Pie IV, par la bulle *Injunctum nobis*, du 13 novembre 1564, donna une formule de profession de foi, qui fut en usage jusqu'au concile du Vatican; en outre, il étendit l'obligation de la profession à tous les prélats religieux, même à ceux des ordres militaires. Pie V en fit une loi pour tous les candidats au grade de docteur et aux fonctions de maître, régent ou professeur, et il ajouta la peine de l'excommunication *lata sententia*, avec privation de bénéfice, pour tous ceux qui oseraient promouvoir un sujet à ces grades sans ladite profession préalable.

Ces décrets devinrent obligatoires partout où le concile de Trente fut publié et reçu. Beaucoup cependant tombèrent en désuétude. Le pape Léon XII en rappela les exigences pour tous les gradués, qu'il s'agisse du baccalauréat, de la licence ou du doctorat (bulle *Quod divina sapientia*); l'omission de cette formalité entraînait de plein droit la nullité des grades.

Le 20 janvier 1877, Pie IX, par les soins de la Sacrée Congrégation du Concile, fit insérer dans la formule traditionnelle quelques additions concernant le dogme de l'immaculée conception et les définitions du concile du Vatican. La même Congrégation précisa, en une réponse du 15 décembre 1866, que les curés même amovibles devaient renouveler la profession chaque fois qu'ils étaient transférés à une nouvelle paroisse. Enfin, Pie X donna que cette profession serait confirmée par serment et signée par ceux qui la feraient. *Const. Sacrorum antistitum*, 1^{er} sept. 1910.

2° *Aujourd'hui.* — Les can. 1406-1408 du Code précisent de manière authentique quelles sont les personnes soumises à l'obligation de la profession de foi et la manière dont elles doivent s'en acquitter.

1. *Les personnes.* — Sont tenus d'émettre la profession de foi selon la formule approuvée par le Saint-Siège :

a) Ceux qui assistent, avec voix délibérative ou consultative, à un concile œcuménique ou particulier ou à un synode diocésain. Le président fait profession devant l'assemblée, les membres devant le président ou son délégué.

b) Ceux qui sont promus à la dignité cardinalice. Ils font profession devant le doyen du Sacré Collège, le

premier des cardinaux prêtres, le premier des cardinaux diacres et le camerlingue de la sainte Église romaine.

c) Devant le délégué du Saint-Siège, ceux qui sont promus à un siège épiscopal, même non résidentiel, au gouvernement d'une abbaye ou prélatrice *nullius*, ou d'un vicariat apostolique.

d) Le vicaire capitulaire, devant le chapitre de la cathédrale.

e) Devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué en même temps que devant le chapitre, ceux qui sont promus à une dignité ou à un canonat.

f) Devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué et devant les autres consultants, ceux qui ont été nommés consultants diocésains.

g) Devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué, le vicaire général, le curé et tous ceux qui sont pourvus d'un bénéfice, même amovible, comportant charge d'âmes; dans les séminaires, le supérieur et les professeurs de théologie, de philosophie et de droit canonique, au commencement de chaque année scolaire, ou du moins lors de leur entrée en fonction; ceux qui doivent être promus au sous-diaconat; les censeurs chargés de l'examen des livres à publier; les prêtres qui ont à entendre les confessions; les prédicateurs, avant de recevoir leurs pouvoirs.

h) Dans les universités ou facultés canoniquement érigées, le recteur fait profession devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué; les professeurs, devant le recteur ou son délégué, cela au début de chaque année scolaire ou du moins à leur entrée en charge; de même, après avoir subi l'examen, ceux qui reçoivent des grades académiques.

i) Dans les « religions cléricales », le supérieur fait profession devant le chapitre ou le supérieur qui l'a nommé, ou devant leurs délégués. D'après la réponse de la commission d'interprétation du 26 juillet 1926, les supérieurs des compagnies de prêtres sans vœux, dont parlent les can. 673-681, sont soumis à la même obligation.

j) La profession doit être renouvelée par tous ceux qui, quittant un emploi, sont nommés à un autre office, bénéfice ou dignité, fût-il de même espèce, s'il exige la dite profession. Can. 1406, § 2. D'après ce canon, le confesseur ou le prédicateur qui recevrait simplement confirmation ou renouvellement de ses pouvoirs ne serait pas tenu d'émettre une nouvelle profession de foi; d'après les réponses de la Congrégation Consistoriale données avant le Code, il semble bien qu'on ne doive pas urger l'émission de la profession pour un prédicateur ou un confesseur qui, ayant déjà satisfait à l'obligation, reçoit des pouvoirs dans un autre diocèse. Cf. S. C. Consist., 25 oct. 1910, 24 mars 1911, 20 juin 1913.

2. *Les conditions requises.* — a) Le *texte* officiel aujourd'hui imposé est la formule insérée au début du Code; c'est celle de Pie IV, avec les additions faites par Pie IX.

b) Le *temps* utile pour émettre la profession est fixé par le droit général ou les statuts particuliers. Pour les curés, c'est avant ou dans l'acte même de prise de possession (can. 461); pour les évêques, c'est avant de recevoir l'institution canonique (can. 332, § 2); pour les dignitaires, chanoines ou bénéficiers, c'est avant la prise de possession (can. 405, 2°); pour les autres, le Code a donné les précisions nécessaires au can. 1406.

c) L'obligation de faire profession est *personnelle*, de sorte que celui qui s'en acquitte par mandataire ne satisfait pas au précepte. Can. 1407.

d) Il faut une *autorité qualifiée* pour recevoir la profession; celle-ci est de nul effet si elle est faite devant un laïque ou devant un supérieur qui n'est pas compétent.

e) L'obligation est *grave*, vu les peines qui atteignent

les récalcitrants. Elle lie ceux qui doivent émettre la profession, mais aussi ceux qui doivent la recevoir, de sorte que les premiers seront dispensés de l'obligation si les seconds se dérobent. Cf. Vermeersch, *Epitome*, t. II, n. 739. Si l'on n'a pas satisfait au précepte, celui-ci continue à urger jusqu'à son accomplissement.

f) Les *rites* extérieurs consistent simplement à prononcer la formule, puis à faire le serment, la main sur l'Évangile. Si plusieurs font ensemble la profession de foi, il suffit que l'un d'entre eux lise à haute voix la formule et que, la lecture finie, chacun prête serment en touchant l'Évangile, dont le texte peut être pris dans un missel ou même dans un bréviaire, à défaut d'évangélaire.

g) Toute coutume contraire aux règles édictées par le Code au sujet de la profession de foi est expressément réprochée; elle ne peut donc subsister si elle existe et ne peut prescrire en aucune manière pour l'avenir. Can. 1408; cf. can. 27, § 2.

h) Enfin, le droit prévoit des moyens de contrainte contre les récalcitrants. Ils doivent d'abord être avertis d'avoir à faire profession dans un temps déterminé. Ce délai passé, le contumace sera puni de peines diverses pouvant aller jusqu'à la privation de son office, bénéfice, dignité ou emploi. Entre temps, et à partir de la monition, le coupable ne pourra s'approprier les fruits de son bénéfice, office ou emploi; il devra les restituer. Can. 2403.

3. A la question de la profession de foi se relie directement la question du *serment antimoderniste*, prescrit par le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* » du 1^{er} septembre 1910, pour combattre une erreur particulièrement dangereuse à cette époque. Depuis la promulgation du Code, on pouvait se demander si ce serment gardait sa force obligatoire, attendu que les canons n'en font aucune mention. Le Saint-Office, consulté, déclara, le 22 mars 1918, que cette mesure devait être observée jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait décidé autrement. *Acta apost. Sedis*, t. x, 1918, p. 136. Cf. l'art. MODERNISME, t. x, col. 2009 sq. D'après le *motu proprio* susdit et les déclarations subséquentes de la Sacrée Congrégation Consistoriale (25 sept., 25 oct. et 16 déc. 1910), ceux qui sont soumis au serment antimoderniste doivent auparavant faire la profession de foi de Pie IV, puis signer de leur main la formule du serment. De ce fait se trouve élargi le cercle de ceux qui, temporairement au moins, sont soumis à la profession de foi. Aux personnes énumérées au can. 1406, il faut ajouter les candidats aux ordres majeurs avant *chacun* de ces ordres; les officiers des curies épiscopales et des tribunaux ecclésiastiques; les prédicateurs de carême; les officiers des congrégations et tribunaux romains, en présence du cardinal-préfet et du secrétaire de la congrégation ou du tribunal auquel ils appartiennent; les supérieurs et les professeurs des familles et congrégations religieuses, avant leur entrée en charge.

Celui qui possède plusieurs offices ou bénéfices n'est tenu qu'à un seul serment. De même, si plusieurs sont réunis pour prêter serment, il suffit que la formule soit prononcée par l'un d'eux, mais tous doivent la signer. Cf. S. C. Consist., 25 sept. et 25 oct. 1910; *Acta apost. Sedis*, 1910, p. 741 et 857.

Les ouvrages à consulter en la matière sont, pour la première partie, les auteurs de théologie morale; pour la seconde, les commentateurs du Code.

A. BRIDE.

PROMPSAULT Jean-Henri-Romain, ecclésiastique et publiciste français (1798-1858). Né à Montélimar en 1798, il fut quelque temps professeur au grand séminaire de Valence, puis curé d'une paroisse rurale dans le même diocèse, vint enfin à Paris, où il fut aumônier de l'hospice national des Quinze-Vingts; c'est là qu'il mourut le 7 janvier 1858.

Jeune, l'abbé Prompsault s'était occupé assez activement de littérature médiévale (*Œuvres de François Villon; Sermons français de saint Bernard; Discours sur les publications littéraires du Moyen Âge*, Paris, 1835); il avait traduit en français le *Pastoral* de saint Grégoire le Grand et divers textes de Thomas à Kempis. Plus tard, il s'adonna de préférence à l'étude du droit canonique et plus spécialement de la législation civile ecclésiastique. C'est ainsi qu'il rédigea, dans la première *Encyclopédie théologique* de Migne, un *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, 3 vol., Paris, 1849, t. xxxvi-xxxviii de ladite collection. Très animé contre le gallicanisme politique, il critique avec verveur les tendances des Portalis et des Dupin, se montre particulièrement hostile aux Articles organiques et, dans la discussion des libertés de l'Église gallicane, fait bon marché des vieilles théories des Pithou et des Dupuy. Comme il le dit dans sa préface, il entend montrer les vices de la législation civile ecclésiastique moderne, inconstitutionnelle dans son principe, antichrétienne et contraire à la raison. Mais il s'en faut qu'il soit « ultramontain », comme on disait alors, et, bien qu'il se défende d'être gallican, il laisse apercevoir où vont ses préférences; la Déclaration de 1682, dont il présente un exposé quelque peu tendancieux, est signalée sans un mot de blâme. On comprend assez que, se produisant à la date que nous avons dite, au moment où l'« ultramontanisme » prenait en France une allure tant soit peu agressive, l'ouvrage de Prompsault ait suscité des critiques assez vives. Voir par exemple celles de l'abbé André, dans le *Cours alphabétique de droit canon*, 3^e éd., 1860, t. vi, p. 479; celle de l'abbé Crouzet, dans son *Essai de bibliographie canonique*, cité *ibid.* L'encyclique du 21 mars 1853 fournit à l'abbé Prompsault l'occasion de manifester bruyamment ses dispositions. Le document pontifical, occasionné, on le sait, par les violentes querelles entre catholiques français (affaire des classiques païens, lutte entre Mgr Sibour et *L'Univers*), exprimait en passant un blâme sur un livre qui venait de paraître (en provenance, a-t-on dit, de l'entourage de l'archevêque de Paris) : *Mémoire sur la situation présente de l'Église gallicane relativement au droit coutumier*, octobre 1852. L'auteur anonyme y protestait contre divers procédés de la Congrégation de l'Index, contre divers changements aussi apportés par Rome aux décisions des récents conciles provinciaux. Pour défendre ce *Mémoire*, qui reproduisait des théories qui lui étaient chères, l'abbé Prompsault fit paraître des *Observations sur l'encyclique du 21 mars 1853*. Elles furent vivement attaquées dans les feuilles ultramontaines. Pour se défendre, Prompsault rédigea un petit livre : *Du siège du pouvoir ecclésiastique dans l'Église. Lettres à M. de Régnon, fondateur et rédacteur de « L'unité catholique »*, octobre 1853. Ce livre fut condamné par le cardinal Bonald, dans un mandement du 11 novembre 1853; l'archevêque de Paris essaya de sauver Prompsault en publiant une déclaration de celui-ci. Il ne put empêcher la mise à l'Index du volume (22 avr. 1855).

J.-B. Glaire, *Diet. universel des sciences ecclésiastiques*, t. II, Paris, 1868, p. 1861; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 1105; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. v, col. 1353-1354.

E. AMANN.

PROMULGATION DE LA LOI.

I. Notion. II. Nécessité (col. 684). III. Mode (col. 686). IV. Vacation de la loi (col. 689).

I. NOTION. — A s'en tenir à l'étymologie, la promulgation (*pro, vulgare*) ne serait autre chose qu'une divulgation ou publication de la loi, c'est-à-dire le fait de porter la volonté du prince à la connaissance des sujets. En réalité, pour qu'il y ait promulgation, il faut que cette divulgation soit faite par l'autorité du légis-

lateur, ou du moins par l'autorité du supérieur qui a le pouvoir en même temps que l'intention d'obliger les sujets. C'est pourquoi on la définit communément : « l'intimation de la loi faite à la communauté par celui qui en a la charge ». Wernz, *Jus decretalium*, t. 1, n. 100; cf. Vermeersch, *Epitome juris can.*, t. 1, n. 65.

En droit civil, la plupart des codes modernes distinguent généralement un triple stade dans la promulgation de la loi : le premier acte est la sanction législative donnée à un texte et lui conférant force impérative; vient ensuite la promulgation proprement dite, acte solennel du prince ou du représentant de l'exécutif, reconnaissant la loi comme telle et ordonnant sa mise en vigueur; enfin, la publication, acte émané de l'autorité compétente, ayant pour but de porter l'existence de la loi à la connaissance des citoyens.

Le droit canonique, lui, ignore la sanction législative en tant qu'acte préalable et juridiquement distinct de la promulgation; car, aux termes du can. 8, § 1, l'institution ou établissement de la loi est l'effet propre de la promulgation : *leges instituuntur, cum promulgantur*. Selon la force de ces mots, on ne saurait non plus trouver une véritable distinction juridique entre la promulgation et la publication. Sans doute il y a souvent dans la promulgation des lois ecclésiastiques, et spécialement des lois pontificales, deux actes successifs, à savoir la signature ou sanction législative donnée par le supérieur au texte de la loi, ensuite la publication authentique ou intimation faite au peuple chrétien selon le mode prévu par le droit. Mais, de ces deux actes, seul le second a un effet juridique complet et mérite le nom de promulgation; le premier ne créait aucune obligation nouvelle pour les sujets : la loi n'était donc pas « instituée », précisément parce qu'elle n'était pas promulguée. Voir l'art. Lois, t. ix, col. 893; cf. également le can. 9, où il est dit que les lois pontificales ne sont vraiment promulguées que lorsqu'elles sont « publiées » dans les *Acta apostolicæ Sedis*.

II. NÉCESSITÉ. — 1^o Pour qu'une loi ait force obligatoire, il est dans la nature même des choses qu'elle doive être portée de façon authentique à la connaissance des sujets. — Saint Thomas s'en exprime en ces termes : *Lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ; regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur; unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent; talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitia eorum deducitur ex ipsa promulgatione; unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem*. I^a-II^a, q. xc, a. 4. En d'autres termes, la loi est destinée à être la règle et la mesure des actes des sujets : elle ne saurait être efficace si elle n'est connue d'eux comme telle; la loi est un précepte commun à tous : il est indispensable qu'elle soit imposée à la communauté tout entière; enfin, la loi est un ordre du prince, émané de lui en tant que personne publique : il suit de là que cette volonté devra être manifestée d'une façon publique et solennelle, afin que tous les intéressés en soient saisis. C'est donc de la promulgation que la loi tire sa valeur et sa force obligatoire.

Il n'en faudrait cependant pas conclure que les sujets ne sont pas liés par la loi s'ils n'en ont été authentiquement et personnellement informés. Bien que des fidèles, par exemple, ne pèchent pas en conscience en agissant à l'encontre d'une loi ecclésiastique qu'ils ignorent invinciblement, il n'en est pas moins vrai qu'au for externe ils sont considérés comme liés par cette loi, du fait qu'elle a été légitimement promulguée. La promulgation est un acte du prince; elle diffère de la connaissance qu'en peuvent avoir les sujets, et ne dépend nullement d'eux; il peut se faire que les sujets soient informés de la volonté du prince avant que la loi

soit promulguée : cette information ne crée pour eux aucune obligation. Mais la promulgation une fois faite, ils sont, de par le droit, censés ne pas ignorer la loi et considérés comme tenus d'obéir aux prescriptions qu'elle impose. Can. 16, § 2.

2° *La promulgation est nécessaire pour toutes les lois ecclésiastiques, quelle qu'en soit la nature.* — Même les lois irritantes ou inhabilitantes, qui produisent leur effet indépendamment de la connaissance qu'en ont les sujets (can. 16, § 1), doivent être promulguées : non seulement parce qu'il est indispensable que les hommes sachent comment ils pourront poser des actes valides, mais encore parce que, sans promulgation, une loi irritante ne saurait avoir aucune espèce d'efficacité. Cf. Van Hove, *De legibus eccl.*, t. II, n. 105, p. 116. En conséquence, si une loi irritante devait avoir un effet rétroactif, l'irritation des actes antérieurs ne jouerait qu'à partir de la promulgation et non auparavant.

L'interprétation de la loi elle-même a besoin d'être promulguée, non seulement lorsqu'elle est extensive ou restrictive, mais encore chaque fois qu'elle explique une loi douteuse. Can. 17, § 2.

Quant aux définitions concernant la loi et les mœurs, lorsqu'elles ne contiennent rien de nouveau mais sont simplement une interprétation de la loi divine, une proposition ou déclaration de la révélation, il va de soi qu'elles n'ont pas, à strictement parler, besoin d'une promulgation; elles obligent les fidèles à donner leur assentiment intérieur de foi dès qu'ils en ont connaissance. Can. 1322, § 2. Mais si, comme c'est le cas le plus fréquent, ces définitions obligent à une obéissance ou profession de foi extérieure, en vertu de la loi ecclésiastique, elles suivent la loi générale et doivent être promulguées pour obtenir leurs effets canoniques. Can. 227 et 1323.

3° *La promulgation est-elle un élément essentiel de la loi?* — C'est une question âprement discutée, parmi les théologiens et les canonistes, de savoir si la promulgation est un élément essentiel et intrinsèquement constitutif de la loi, ou si elle en est seulement un élément extrinsèque, une condition *sine qua non*, une partie intégrante.

Saint Thomas paraît pencher pour la première opinion lorsqu'il insère la promulgation dans la définition même de la loi (Ia-II^{ae}, q. xc, a. 4) et lorsqu'il enseigne que la loi a pour but essentiel de régler les actes humains; or, elle ne saurait remplir ce rôle si elle n'était préalablement connue : *Lex de sui ratione duo habet, primo quidem quod est regula humanorum actuum, secundo quod habet vim coactivam...* Ibid., q. xcvi, a. 5. Les commentateurs du grand docteur ont enseigné expressément cette doctrine : B. de Medina, *Expositio in Iam-II^{ae}*, q. xc, a. 4, Venise, 1590, p. 481; Suarez, *De legibus*, l. I, c. xi, n. 3; Vasquez, *Commentaria et disputationes in Iam-II^{ae}*, disp. CLV, c. II, n. 16, Lyon, 1631. C'est aussi l'opinion de Sylvius, *Commentaria in Iam-II^{ae}*, q. xc, a. 4, Anvers, 1698; de Pichler, *Jus canonicum*, l. I, tit. II, n. 16. De nos jours, le P. Vermeersch s'en est fait le défenseur, *Theol. moral.*, t. I, n. 161.

A l'encontre, un nombre impressionnant d'auteurs pensent que la promulgation de la loi n'est ni la loi ni une partie essentielle de la loi, mais seulement l'acte par lequel on la fait connaître aux sujets, ce qui suppose sa préexistence préalable *in actu primo*. Mais ils reconnaissent que, *in actu secundo*, la promulgation est nécessaire pour que la loi oblige; elle est plutôt une condition *sine qua non* : *Ut lex obliget in actu secundo, aliqua ejus promulgatio necessario requiritur...* *Promulgatio non est de essentia legis, aut ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita, ut actualiter obliget sibi subditos.* Gonet, *Clypeus theol. thomisticae*, tr. V, *De legibus*, disp. I, art. 4, § 1, n. 55, 57. C'est éga-

lement l'opinion de Billuart, *Summa theol.*, *De legibus*, diss. I, a. 3; de d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. I, n. 162; de Wernz, *Jus decretal.*, t. I, n. 100, ad 1^{um}. Parmi les contemporains, citons encore Ojetti, *Commentarium in Cod. jur. can.*, t. I, p. 80; Maroto, *Institutiones jur. can.*, t. I, n. 188; Chelodi, *De personis*, n. 62; M. Conte a Coronata, *Institutiones jur. can.*, t. I, n. 4; De Schepper, *De promulgat. legis*, dans *Collat. Brugenses*, t. xx, 1920, p. 239-242; Lottin, *La définition classique de la loi*, dans la *Revue néo-scol. de philosophie*, t. xxvi, 1925, p. 269-271.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le can. 8 du Code : *leges instituuntur cum promulgantur*, n'a pas tranché la controverse, car son énoncé est tiré textuellement du *Décret* de Gratien, 1^a pars, dist. IV, c. 3. Il a été entendu et peut l'être encore dans les deux sens. D'ailleurs, cette question « subtile et de peu d'utilité », au témoignage du P. Vermeersch, *Theol. moral.*, t. I, n. 161, ne présente guère qu'un intérêt théorique et spéculatif; pratiquement, la loi n'existe, c'est-à-dire ne remplit son rôle de norme destinée à régir les actes des sujets, que lorsqu'elle est promulguée par le prince. Nous parlons en effet de la loi humaine et non de la loi divine, laquelle n'a pas toujours besoin de promulgation : par exemple la loi éternelle. Mais, en droit canonique, on peut dire que « si la promulgation de la loi n'appartient pas à l'essence de la loi, elle est du moins nécessaire à son existence ». Cf. Cicognani, *Comment. in lib. I Codicis*, p. 74, d. Avant cet acte de législation, la loi, si parfaitement rédigée qu'elle soit, n'est pas une loi, c'est-à-dire une norme publique et obligatoire imposée en vue de procurer le bien commun; ce pourra être un projet de loi, capable de diriger le législateur qui l'a conçu, mais non les sujets qui l'ignorent, puisque aucune communication ne leur en a été faite. Et c'est précisément le fait juridique résultant de l'intimation publique de la volonté du législateur que nous appelons promulgation, et qui semble bien faire partie de l'essence de la loi. Cf. G. Michiels, *Normæ generales*, t. I, p. 155-157.

III. MODE DE PROMULGATION. — 1° *De par le droit naturel*, aucun mode déterminé de promulgation ne s'impose. Toute méthode est acceptable, même la plus simple et la plus rudimentaire, pourvu que la volonté du législateur puisse moralement parvenir à toute la communauté. Il suffira donc que la promulgation soit : 1. *publique*, s'adressant à tous les sujets, sans qu'il soit nécessaire pourtant de les atteindre individuellement par un mandat spécial et personnel; c'est assez que la connaissance leur arrive graduellement et de proche en proche; 2. *authentique*, c'est-à-dire revêtue de signes ou de solennités susceptibles de faire connaître que l'on se trouve bien en face d'un ordre émané du chef de la communauté.

Ces conditions étant sauvegardées, le législateur a toute latitude pour déterminer le mode le plus apte à obtenir le résultat cherché : ce mode sera variable selon les temps et les lieux. Cf. Pie X, const. *Promulgandi*, 29 sept. 1908; *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 5.

2° *En droit ecclésiastique*, le mode de promulgation diffère selon qu'il s'agit de lois pontificales ou de lois portées par les conciles particuliers ou les évêques.

1. *Lois pontificales.* — a) Dans les premiers siècles de l'Église, on ne rencontre aucun mode de promulgation fixé et nettement défini. Le plus souvent, et surtout à partir du IV^e siècle, les pontifes romains adoptent les usages de la chancellerie impériale en la matière : ils transmettent leurs décrétales et les canons des conciles aux évêques et métropolitains, en leur envoyant des légats (prêtres, diacres, acolytes ou simples fidèles), porteurs de lettres dites *a pari* ou *a paribus*, c'est-à-dire conformes à l'original conservé dans les archives pontificales. Les destinataires, choisis soit en raison de

leur dignité, soit à cause de la facilité de leurs relations avec les évêques circonvoisins, recevaient l'ordre de promulguer les décrets non seulement à leur peuple, mais encore à leurs collègues des provinces ou régions circonvoisines. C'est ainsi qu'en 385 le pape Sirice I^{er}, envoyant une décrétale à l'évêque de Tarragone, lui enjoignait de la faire connaître aux évêques voisins et même à ceux de Carthagène, de la Bétique, du Portugal et des Gaules. Jaffé, *Regesta*, n. 355. Cette manière de procéder demeura longtemps en usage, encore qu'elle ne fût pas l'unique mode de promulgation : les papes, en effet, ne se considéraient pas comme obligés d'intimer leurs volontés jusque dans les diocèses les plus éloignés pour leur donner force de loi. Cf. Bouix, *De principiis jur. can.*, part. II, sect. II, c. vi. On vit aussi des lois pontificales promulguées dans des conciles provinciaux ou nationaux réunis à cet effet.

b) Lorsqu'il s'est agi, beaucoup plus tard, non plus de lois particulières ou isolées, mais de collections authentiques de décrétales, la promulgation en était faite d'ordinaire par l'envoi du recueil aux universités les plus célèbres de la chrétienté. C'est ainsi que les *Décrétales* de Grégoire IX furent adressées aux « docteurs et étudiants de Bologne », et probablement aussi à ceux de Paris, par la constitution *Rex pacificus* du 5 septembre 1234. Cf. Cicognani, *Jus canonicum*, t. I, p. 329. Le *Sexte* de Boniface VIII fut envoyé à l'université de Bologne, bulle *Sacrosancta*, 3 mars 1298, puis à Paris et aussi à Salamanque. Cf. Cicognani, *ibid.*, p. 342.

c) Ce fut vers la fin du XIII^e siècle que l'on commença à afficher les lois pontificales dans les lieux les plus fréquentés de Rome ou de la ville où résidait le pape. Il semble que ce fut Martin IV qui inaugura l'usage, le 18 novembre 1281, en faisant afficher, aux portes de la principale église d'Orvieto, l'excommunication prononcée contre l'empereur Michel Paléologue.

d) Au XV^e siècle, des hérauts pontificaux furent chargés de proclamer à haute voix les constitutions des papes dans les basiliques de Saint-Pierre du Vatican et de Saint Jean du Latran. Le texte de ces proclamations restait en outre affiché aux portes des deux basiliques ainsi qu'à l'entrée de la chancellerie pontificale et au Champ-de-Flore. Peu à peu, la lecture publique des documents tomba en désuétude, et l'affichage dans les lieux les plus célèbres de la Ville éternelle subsista comme mode principal de promulgation.

Dans l'intention des souverains pontifes, cette promulgation faite au centre de la catholicité était valable pour toute l'Eglise ; souvent même, les bulles ou constitutions contenaient une formule indiquant que cette publication devait être considérée par tous et chacun des intéressés comme s'adressant à eux personnellement. D'ailleurs, les papes ne négligeaient pas les moyens de divulgation à leur portée, comme l'envoi de copies authentiques aux évêques, avec charge d'en informer leurs diocésains. Bien plus, pour certaines lois d'une particulière importance, telles que les lois irritantes, la promulgation fut déclarée obligatoire dans tous les lieux de la chrétienté : le fameux chapitre *Tametsi* du concile de Trente, concernant la clandestinité des mariages, devait être publié dans toutes les paroisses pour y avoir force de loi. Sess. xxiv, c. I, *De ref.*, Denz.-Bannw., n. 990 sq.

Quelles que fussent sur ce point les intentions et la pratique du Saint-Siège, il se trouva des auteurs de renom qui prétendirent que les lois pontificales, pour avoir force obligatoire dans l'Eglise universelle, devaient nécessairement être promulguées au moins dans les diverses provinces ou les divers diocèses. La question fut âprement discutée surtout au temps du jansénisme et du gallicanisme. Cf. Reiffenstuel, *Jus can. univers.*, I, I, tit. II, n. 114-134. L'opinion commune

(voir la série des auteurs dans Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. v, au mot *Lex*, art. 2, n. 7 et 8) tient pour suffisante la promulgation faite à Rome : *publicatio Urbis facta, ubi facta*. Elle s'appuie sur le texte d'Innocent III inséré dans les *Décrétales* (1200) : « ... *Id solum sufficit, ut ad epus [constitutionis pontificie] observantiam teneatur, qui noverit eam solemniter editam, aut publice promulgatam. Decr. Greg. IX, l. I, tit. v, c. 1*. Pourtant, saint Alphonse, interprétant de façon bénigne la pensée du Saint-Siège, admettait qu'une promulgation plus universelle était nécessaire pour certaines lois irritantes ou portant suppression de la juridiction. *Theol. moral*, t. I, *De legibus*, n. 96. A l'autre extrémité, ceux qui exigeaient pour les lois universelles une promulgation « faite dans les provinces », faisaient appel à la novelle 66 de Justinien (538) ; par ce recours au droit romain, ils suppléaient, disaient-ils, aux incertitudes du droit canonique et faisaient valoir d'autre part les nombreux inconvénients de la promulgation faite exclusivement à Rome. Les plus illustres défenseurs de cette opinion étaient des gallicans ou des fébronien : Pierre de Marca, *De concordia sacerdot. et imperii*, I, II, c. xv ; Van Espen, *Tract. de promulg. legum eccl. ac specialim bullarum et rescriptorum*, c. II, dans *Opera*, t. IV, Louvain, 1778, p. 125 sq. ; Fébronius, *De statu Eccl. et legitima potest. rom. pontificis*, c. v, § 2. Mais cette opinion, qui n'eut jamais l'approbation du Saint-Siège, fut peu à peu abandonnée, et la méthode d'affichage au centre de la catholicité resta légitimement en usage jusque vers 1870.

e) Ce fut à cette époque que s'introduisit l'habitude de promulguer les actes des Congrégations (devenues les principaux organes législatifs), les règles de chancellerie et les décrets du Saint-Siège, en les faisant simplement publier au secrétariat du dicastère qui les avait rédigés, avec l'approbation expresse ou tacite du souverain pontife.

f) Toutefois, comme cette manière de procéder, bien que parfaitement valable et légitime, manquait de la solennité qui convenait aux actes de l'autorité suprême, Pie X introduisit une nouvelle discipline, par la constitution *Promulgandi*, du 29 septembre 1908. Cette constitution fut publiée dans le premier numéro du périodique officiel intitulé *Acta apostolicæ Sedis*, paru le 1^{er} janvier 1909. La promulgation de toutes les lois, de tous les décrets et constitutions du Saint-Siège, qu'elles émanassent du pape, des congrégations ou des offices de la curie, devait se faire désormais par l'insertion de ces actes dans l'organe officiel, et sa publication sur l'ordre du secrétaire ou du prélat majeur de la congrégation ou de l'office intéressé. C'est de cette façon que fut publié en 1917 le *Codex juris canonici* ; il forme à lui seul un volume dans la collection des *Acta apostolicæ Sedis*. La constitution de Pie X laissait cependant la voie ouverte à d'autres modes de promulgation que le Saint-Siège pourrait trouver plus opportuns ; ainsi, le 26 décembre 1913, la Secrétairerie d'Etat déclara que toutes les lois et constitutions contenues dans les quatre volumes des actes de Pie X devaient être considérées comme pleinement promulguées, au même titre que si elles avaient été textuellement insérées dans le recueil officiel. Cf. *Acta apost. Sedis*, I, v, 1913, p. 558.

g) Le Code, au can. 9, a reproduit substantiellement les dispositions de la constitution *Promulgandi* : « Les lois du Saint-Siège apostolique sont promulguées par leur publication dans le recueil officiel des actes du Saint-Siège apostolique, à moins qu'un autre mode de promulgation n'ait été prescrit dans des cas particuliers. »

Ces paroles sont claires et se passent de tout commentaire. Notons seulement les points suivants : L'édition des *Acta* suppose un tirage à un certain nombre d'exemplaires dont une partie au moins sont mis

à la disposition du public. Selon la teneur du canon, la date de la promulgation n'est pas celle qui est indiquée à la fin du document, mais celle qui est inscrite en tête du fascicule officiel contenant la loi, à moins d'une déclaration contraire faite expressément. Ce fut le cas par exemple du *motu proprio* du 25 mars 1917 qui supprima la Sacrée Congrégation de l'Index le jour même, alors que le document ne fut publié que plus tard. De même, Pie XI, dans sa lettre du 24 janvier 1927, déclara dissoute à cette date même l'Association des jeunes éclaireurs catholiques; la lettre ne parut aux *Acta* que le 1^{er} février suivant. — Il faut noter que tous les documents insérés dans le recueil officiel n'ont pas force de loi. Pour en faire une discrimination commode, la Secrétairerie d'État avait décidé, le 5 janvier 1910, de diviser chaque numéro en deux parties : l'une officielle, réservée aux lois proprement dites, l'autre servant à la jurisprudence. Cette division ne fut pas introduite. Seuls les titres des documents peuvent indiquer si le législateur a voulu ou non porter une loi générale. — Par l'insertion d'un texte législatif dans les *Acta apostolicæ Sedis*, la promulgation devient parfaite. Les Ordinaires n'ont, de ce fait, aucune obligation spéciale de publier à leur tour les lois générales de l'Église ainsi promulguées. Toutefois, comme la fonction des évêques est de faire observer les lois ecclésiastiques (can. 336), il peut être utile qu'ils favorisent la divulgation de la loi en l'insérant dans quelque périodique diocésain; c'est uniquement une question de zèle et de prudence. Cf. Cance, *Le Code de droit canonique*, t. I, n. 36, p. 46, note 1. Il peut arriver d'ailleurs que cette publication soit demandée expressément aux Ordinaires par le Saint-Siège; c'est alors une forme *exceptionnelle* de promulgation, qui doit être observée pour que la loi obtienne force obligatoire. Dans son décret du 7 décembre 1918 sur le renouvellement fréquent des saintes espèces, la Sacrée Congrégation des Sacraments ordonna que les prescriptions édictées fussent publiées dans toutes les feuilles diocésaines. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XI, 1919, p. 8.

2. *Autres lois de l'Église.* — a. En dehors des lois pontificales, le droit de l'Église n'a jamais eu de règles précises concernant le mode de promulgation des lois. Aussi était-ce une doctrine communément admise dès avant le Code que les lois épiscopales ou portées en synodes diocésains, provinciaux et nationaux pouvaient être légitimement promulguées, quelle que fût le mode employé, pourvu qu'il fût convenable, c'est-à-dire apte à porter la loi à la connaissance de toute la communauté. On pouvait donc choisir entre une lecture publique dans l'église cathédrale, une proclamation faite sur la place publique, l'affichage dans un lieu public désigné d'avance, ou l'insertion dans un périodique diocésain. Cf. Suarez, *De legibus*, l. IV, c. xv, n. 8.

b. Le droit actuel du Code laisse pareillement aux évêques et aux autres législateurs le droit de déterminer le mode de promulgation le plus apte. Can. 335, § 2. Les lois épiscopales publiées en synode n'ont pas besoin d'autre promulgation, aux termes du can. 362. Quant aux décrets des conciles pléniers et provinciaux, c'est aux Pères de ces assemblées qu'il appartient de déterminer le mode de promulgation. Can. 291, § 1.

IV. VACATION DE LA LOI. — A la question de la promulgation de la loi est intimement liée celle de la vacation. On désigne sous ce nom l'« intervalle qui, par concession du législateur, s'écoule entre le jour où la loi est promulguée et celui où elle devient obligatoire, afin de donner aux sujets le temps de connaître la loi ». Cicognani, *Normæ generales*, p. 85, n. 5.

La vacation n'est pas de l'essence de la loi : celle-ci est complète et peut produire tous ses effets dès qu'elle a été promulguée. Mais, si la vacation n'est pas abso-

lument nécessaire, elle peut être grandement utile : en particulier lorsqu'il s'agit de lois universelles, dont la divulgation dans toutes les parties de la catholicité ne peut se faire instantanément. On comprendra aussi son opportunité pour les lois irritantes, dont les effets sont graves et dont les effets sont produits même lorsque la loi est ignorée pour quelque cause que ce soit. L'utilité de la vacation est moins apparente pour les lois particulières qui n'intéressent qu'un territoire restreint. Il est même des cas où le bien public peut exiger une application immédiate de la loi sans aucun délai. Il appartiendra donc au droit positif de préciser les suggestions et les convenances du droit naturel, en déterminant l'opportunité et la durée de la vacation.

1^{re} Vacation des lois pontificales. — 1. *Avant le Code*, le droit canonique ne contenait sur cette matière aucune disposition générale, aucune prescription d'ensemble.

Pour certaines lois *en particulier*, un temps de vacation avait été spécifié dans le texte législatif lui-même.

Ainsi, le pape Honorius III, écrivant à l'évêque de Bologne en 1224, l'informe qu'il excommunie les hérétiques et violateurs des libertés de l'Église, qui n'auront pas amendé leurs écrits dans les deux mois. *Decr. Greg. IX*, l. V, tit. xxxix, c. 49. Le décret *Tametsi* du concile de Trente ne devenait obligatoire que trente jours après sa promulgation dans la paroisse. La constitution de Pie IV *Dominici gregis* (1564) accordait une vacation de trois mois aux lois de l'Index. Le décret *Ne temere* concernant les mariages clandestins, promulgué le 2 août 1907, ne devint obligatoire qu'à Pâques de l'année suivante. La constitution *Divino afflatu*, du 1^{er} novembre 1911, portant réforme du psautier de l'office divin, n'imposait ses modifications qu'à partir du 1^{er} janvier 1913. *Acta apost. Sedis*, t. III, 1911, p. 637.

Dans l'ensemble des lois pontificales cependant, aucun temps de vacation n'était déterminé. De là des discussions entre les auteurs pour savoir d'une part s'il fallait reconnaître à ces lois une vacation quelconque et d'autre part quelle durée on devait attribuer à celle-ci. Les uns, s'appuyant sur la novelle 66 de Justinien, réclamaient deux mois de vacation au moins pour les lois disciplinaires. Certains textes pontificaux pouvaient laisser supposer également qu'une certaine vacation était convenable ou même en usage : ainsi Innocent IV (1250), l. III, tit. vii, c. 1, in VI^o, et Pie IV dans la constitution *Siculæ ad sacrorum*, du 18 juillet 1564; cf. Michiels, *Normæ generales*, t. I, p. 160. Saint Alphonse, après avoir exposé la controverse, *Theol. moral.*, l. I, n. 96, qualifie de « plus probable » et même de « très probable » ou « la plus probable » l'opinion de ceux qui pensent qu'une loi pontificale n'oblige pas avant qu'elle puisse moralement être connue de tous les sujets; à son avis, un délai ou vacation de deux mois est une mesure de prudence. Cf. *Homo apostolicus*, II, n. 8, du même auteur.

Cependant, la doctrine plus communément admise était qu'aucune espèce de vacation n'était admise par le droit général de l'Église. Cf. Suarez, *De legibus*, l. IV, c. xv, n. 11; Reiffenstuel, *Jus can. univers.*, l. I, tit. II, n. 115; d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. I, p. 687 sq.; Wernz, *Jus decretalium*, t. I, n. 101. Tout au plus, par une interprétation favorable de la pensée du législateur, faisait-on une exception en faveur des lois irritantes. Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, l. I, tit. II, n. 28. Dans les dernières années qui précéderent la publication du Code, l'opinion la plus commune, sauf quelques rares opposants, était que les lois pontificales, même irritantes, n'avaient à connaître aucune vacation. Et cette opinion trouva une confirmation dans la jurisprudence romaine lorsque, en 1909, la Sacrée Congrégation des Religieux déclara que toutes les profes-

sions solennelles émises en violation du décret *Perpen-sis* (3 mai 1902), c'est-à-dire sans avoir été précédées de trois ans de vœux simples, étaient *invalides*, nonobstant l'ignorance de ce décret et nonobstant même l'impossibilité matérielle de l'avoir connu. *Acta apost. Sedis*, t. 1, 1909, p. 699. On accordait pourtant qu'en matière de loi pénale le juge était en droit de présumer l'ignorance chez le délinquant durant deux mois, en dehors de la cour romaine: à Rome, au contraire, on pouvait procéder contre le délinquant dès le lendemain de la promulgation.

2. *Le droit actuel.* — Le Code apporta à la discipline antérieure de notables modifications: il statua une vacation ordinaire pour toutes les lois pontificales et en fixa authentiquement la durée.

a) « Les lois qui émanent du Saint-Siège n'obligent que dans un délai de trois mois à partir du jour indiqué en tête du numéro des *Acta apostolicae Sedis* où elles sont publiées. » Can. 9.

a. Les trois mois doivent être comptés suivant le can. 34, § 3, n. 2, c'est-à-dire qu'une loi publiée dans un numéro des *Acta* qui porte la date du 10 mars commencera à obliger le 10 juin; en effet, le point de départ, qui est le jour *inscrit* sur le fascicule et non le jour de l'édition ou de la publication, peut parfaitement être assimilé au commencement du jour. Cf. Van Hove. *De legibus*, p. 140-141, et les auteurs cités par lui; à l'encontre, Michiels, *Normæ generales*, t. 1, p. 241, préconise le comput du can. 34, § 3, n. 3, à tort, selon nous.

b. L'effet de la vacation est tel que, tant qu'elle dure, toute efficacité de la loi est suspendue, même s'il s'agit d'une loi favorable. Pour en user avant l'échéance, il faudrait un indult. Une faveur de ce genre a été accordée par Benoît XV le 20 août 1917 aux Ordinaires et aux cardinaux pour les faire bénéficier immédiatement de certains pouvoirs ou privilèges contenus dans le Code, dont la vacation se prolongeait jusqu'au 19 mai 1918. *Acta apost. Sedis*, t. ix, 1917, p. 475.

c. Les lois *liturgiques* sont, de l'avis commun, soumises à la vacation. De même les *réponses* de la Commission d'interprétation du Code toutes les fois que l'interprétation est extensive, restrictive ou porte sur un point douteux.

d. Certains commentateurs ont prétendu excepter de la vacation les lois purement *permissives* (Vermeersch, *Epitome*, t. 1, n. 66) ou même les lois prohibantes dont l'observation immédiate ne ferait tort à personne et n'intéresserait pas la validité des actes. Cappello, *Summula juris can.*, t. 1, n. 72. Cette interprétation, qui va contre un texte clair, ne semble pas défendable objectivement; juridiquement parlant, la loi n'est pas encore en vigueur. Il reste vrai néanmoins que les sujets peuvent plus aisément se former la conscience, surtout si l'on approche de l'échéance prévue et si le législateur se tait ou ferme les yeux: subjectivement donc, leur acte peut même être méritoire s'il dénote un empressement à se soumettre à la volonté du législateur; mais nous sortons du droit strict et objectif.

e. Il faut noter enfin qu'il n'y a pas de vacation pour les actes pontificaux qui n'ont pas le caractère de véritables lois: telles, par exemple, les instructions des congrégations, les rescrits, les concessions d'indulgences, etc.

b) En posant en règle générale la vacation de trois mois, le can. 9 formule *deux exceptions*:

a. Il n'y a pas de vacation lorsque les lois pontificales obligent *immédiatement par leur nature*. C'est le cas de toutes celles qui rappellent ou interprètent le droit divin naturel ou positif; de celles aussi dont le bien commun exige l'application, sans aucun délai. On peut dire que les lois de l'Index intéressant la foi ou les mœurs ne supportent pas de vacation. Le décret de

la Pénitencerie du 16 décembre 1928, concernant les confesseurs coupables d'absoudre les partisans de *L'Action française*, demandait une application immédiate. *Acta apost. Sedis*, t. xx, 1928, p. 398. Les interprétations, qui ne sont que l'explication d'une loi déjà claire, n'ayant pas besoin de promulgation (can. 17, § 2) ne comportent pas non plus de vacation.

b. La loi elle-même peut fixer *spécialement et expressément* un temps de vacation *plus long ou plus court*; c'est à ce délai qu'il faudra s'en tenir. L'exemple le plus célèbre est celui du Code lui-même: promulgué par la constitution *Providentissima mater* en date de la Pentecôte 1917, il ne devait entrer en vigueur, aux termes de la même constitution, qu'à la Pentecôte de l'année suivante, 19 mai 1918 (voir le texte en tête du Code). Le décret de la Consistoriale imposant aux évêques un nouveau formulaire eut une vacation de plus de deux ans. *Acta apost. Sedis*, t. x, 1918, p. 487.

2° *Les autres lois ecclésiastiques.* — En dehors des lois pontificales, le Code ne spécifie aucun délai de vacation, tout comme il n'impose aucun mode de promulgation.

1. Pour les lois des conciles pléniers et provinciaux, le can. 291 laisse aux Pères du concile le soin de marquer le temps où les décrets promulgués deviendront obligatoires. Il y a, semble-t-il, dans cette formule une invitation discrète à accorder un délai quelconque, sans toutefois rien imposer. — 2. Pour les lois *épiscopales*, au contraire, la règle générale est qu'elles obligent dès l'instant de leur promulgation, à moins qu'elles ne contiennent une disposition contraire. Can. 335, § 2.

Aux ouvrages indiqués à l'art. LOI, t. ix, col. 909, on pourra ajouter utilement les suivants:

1° *Traités généraux.* — Bouix, *De principis juris canonici*, Paris, 1852, part. II; Devoti, *Institutiones canonicae*, t. 1, Rome, 1785; Suarez, *De legibus*, Anvers, 1613; Reiffenstuel, *Jus canonium universum*, Paris, 1861; Lerraris, *Prompta bibliotheca*, t. v, Paris, 1852, art. Ier; Wernz, *Jus decretalium*, t. 1, Rome, 1898; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, Bruges, 1903; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. 1, Rome, 1926.

2° *Commentaires du livre I du Code.* — Maroto, *Institutiones juris can.*, Madrid, 1919; Chelodi-Bertagnoli, *Jus de personis*, Trente, 1927; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, Malines, 1927; Cappello, *Summa juris canonici*, Rome, 1928; Claves Bonnetier, *Manuale juris can.*, t. 1, Gand, 1930; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris eccl.*, Turin, 1928; Van Hove, *De legibus eccl.*, Malines, 1930; Michiels, *Normæ generales*, Luldm, 1929; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. 1, Paris, 1930.

3° *Articles de revues.* — Simier, *La promulgation des lois pontificales*, dans *Rev. augustinienn*, t. 11, 1909, p. 154; R. de Schepper, *La promulgation legis*, dans *Collationes Brugenses*, 1920, p. 239; Lottin, *La définition classique de la loi*, dans *Rev. neo-scholastique de philosophie*, t. xxvi, 1925, p. 269; P. Gillet, *Le legs data et non promulgata*, dans *Jus pontificum*, t. viii, 1928, p. 216; Teodori, *Vacatio legis*, dans *Apollinaris*, t. iii, 1930, p. 126; J. Brys, *La vacation legis*, dans *Collationes Brugenses*, t. xxx, 1930, p. 141.

A. BRIDE.

PROPAGATION ADMIRABLE DU CHRISTIANISME. — I. La question au point de vue général de l'apologétique de l'Église. II. Présentation de l'argument (col. 695). III. Valeur probante de l'argument (col. 706).

I. LA QUESTION AU POINT DE VUE GÉNÉRAL DE L'APOLOGÉTIQUE DE L'ÉGLISE. — Il ne s'agit pas ici de retracer les faits historiques qui constituent la trame de la propagation du christianisme à travers le monde au cours des siècles. On envisage simplement le fait de la propagation du christianisme dans des conditions telles qu'humainement parlant son extension est inexplicable. On en conclut qu'une propagation aussi admirable constitue un véritable miracle d'ordre moral, marquant une intervention positive de Dieu en faveur

du catholicisme. Par conséquent — et c'est la conclusion — la propagation admirable du catholicisme est un motif de crédibilité de l'Église catholique.

Cette démonstration de la vérité du catholicisme est, on le voit, directe et simple. Par là elle se distingue de la démonstration à deux degrés, qui est la démonstration classique; démonstration chrétienne, démonstration catholique, esquissée ici même, voir APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1519-1530. En épargnant à l'apologiste de passer d'abord par la démonstration de la religion chrétienne, distinguée de la religion catholique, cet argument lui permet de ne pas s'engager dans le dédale des problèmes d'exégèse et de critique historique; il se contente d'un coup d'œil jeté sur l'expansion du christianisme, les moyens dont la religion disposait, les obstacles qu'elle rencontra, et, ayant constaté l'insuffisance des premiers par rapport aux seconds, « va droit à la crédibilité du magistère divin de l'Église catholique, considérée comme témoin vivant et parlant qui prouve lui-même sa mission divine par ses caractères subsistants ». X. Le Bachelet, art. *Apologétique*, dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. I, col. 232.

Cet argument, tiré d'un aspect de la vie de l'Église catholique, a été mis en relief plus particulièrement par les apologistes du XIX^e siècle, surtout après le cardinal Dechamps. Le concile du Vatican l'a lui-même indiqué et en a consacré la valeur :

Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divine sue legationis testimonium irrefragabile.

Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Is., XI, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidei, quam profitentur. Denz.-Bannw., n. 1794.

Bien plus, « cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Église est, par elle-même, un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irrécusable de sa divine mission.

Il en résulte que, comme un étendard levé aux yeux des nations, elle appelle à soi ceux qui ne croient pas encore et donne à ses enfants la pleine assurance que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement.

Ce serait cependant une erreur de croire que l'argument de l'« admirable propagation du christianisme » n'a pas été connu et employé par les auteurs des premiers siècles. On se reportera, sur ce point, à CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2239 sq. Il suffira ici d'indiquer saint Justin, *Dial.*, 117, P. G., t. VI, col. 747; saint Irénée, *Cont. hær.*, I, x, P. G., t. VII, col. 551; Tertulien, *Apologeticus*, c. VII, XXXVII; cf. *Ad Scapulam*, c. II, P. L., t. I, col. 307, 462, 700; *De præscript.*, c. XX, XXXII; *Adv. Judæos*, c. VII, P. L., t. II, col. 31, 44, 610; Origène, *Cont. Celsum*, I, III, 26, P. G., t. XI, col. 661, 709; Arnobe, *Adv. nationes*, I, I, n. 15-16, I, II, n. 6, P. L., t. V, col. 737 sq., 816; Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, I, VIII, c. I sq., P. G., t. XX, col. 740 sq.; saint Augustin, *De fide rerum quæ non videntur*, c. IV, n. 7; *De civitate Dei*, I, XXII, c. V, VIII, P. L., t. XL, col. 176; t. XLI, col. 756, 760. Sur saint Augustin, voir Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem heil. Augustin*, Paderborn, 1892, p. 224 sq.; I. Storzko, *L'apologétique de saint Augustin*, Strasbourg, 1932. Sur les auteurs des premiers siècles en général : J. Zahn, *Die apologetische Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, Wurtzbourg, 1890, p. 68 sq.; G. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in hist.-system. Darstellung*, Mayence, 1890, p. 88 sq.

Parmi les scolastiques, il semble que seul saint Thomas d'Aquin ait utilisé cet argument. *Sum. cont. gen-*

tes, I, I, c. VI. Sur l'utilisation de cet argument par saint Thomas, voir Grabmann, *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903, p. 83 sq.

Au moment de la Réforme, Bellarmin indique comme troisième note de la véritable Église : *duratio diuturna nec umquam interrupta*, *Controv.*, I, IV, c. VI, par opposition à l'instabilité des hérésies, et il en appelle à l'autorité de saint Léon : « Par les persécutions, l'Église n'est pas diminuée, mais elle s'accroît, et le champ du Seigneur se recouvre d'une moisson plus abondante, tandis que les grains, un à un tombés en terre, renaissent multipliés. » *Serm. in natali apostolorum Petri et Pauli*, LXXXII, c. VI, P. L., t. LIV, col. 426. Cette note est complétée chez Bellarmin par d'autres notes : la neuvième, l'efficacité de la doctrine et les fruits d'un apostolat missionnaire, qui, en peu de temps, convertit le monde au christianisme : la dixième, la sainteté, tout d'abord, des premiers prédicateurs de la vérité, par opposition aux hérésiarques; la onzième, la gloire des miracles qui, depuis l'origine jusqu'à nos jours, se sont accomplis en faveur de la religion — et l'auteur cite les miracles de François de Paule et de François-Xavier. *Ibid.*, c. XV. En toute vérité, le théologien jésuite prélude au concile du Vatican.

Après le cardinal Dechamps. *Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne*, dans les *Œuvres complètes*, t. I, Malines, 1874, et surtout les *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*, 7^e lettre théologique, t. VII, p. 159 (voir ici, t. IV, col. 180), et quelques autres qui, avant le concile, s'inspirèrent de lui, notamment Heinrich, dans sa traduction de l'ouvrage du cardinal, *Christus und Antichristen*, Mayence, 1859, p. 436 sq., et dans *Dogm. theol.*, t. I, p. 305 sq., de nombreux théologiens et apologistes ont, d'après la formule du concile, présenté la crédibilité de l'Église d'une manière directe. Citons Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 248 sq.; *Compendium*, t. I, n. 166; Ottiger, *Theol. fundament.*, t. I, p. 846-903; t. II, p. 238 sq. et passim; G. Wilmers, *De religione revelata*, Ratisbonne, 1897, p. 433-657; J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914, p. 204 sq.; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, n. 317 sq.; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. XXIX, t. II, p. 219 sq.; Tanqueray, *Synopsis theologicæ fundamentalis*, Tournai, 1906, p. 213 sq.; I. Müller, *De vera religione*, Innsbruck, 1901, p. 482-647; Schifflini, *De vera religione*, Sienna, 1908, p. 104 sq., et surtout Th. Specht, revu et réédité par Bauer, *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie*, 2^e éd., Ratisbonne, 1924, p. 233 sq. (bonne bibliographie).

La valeur de l'argument a été mise en relief dans l'apologétique d'Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, 5^e éd., Munich, 1924, par I.-P. Kirsch, *Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung*, et I. Mausbach, *Die Kirche und die moderne Kultur*, t. III, p. 167 sq., 339 sq.; par E. Krebs, *Dogma und Leben*, Paderborn, 1923, p. 23-41; par Hergenröther-Kirsch, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*, 5^e éd., t. I, Fribourg-en-B., 1911, p. 136. Harnack, tout en admettant les faits, s'efforce d'en amoindrir la valeur apologétique, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4^e éd., Leipzig, 1923 (nous citons ici d'après la 2^e édition, 1906). Lors de la première édition de cet ouvrage (1903), le P. de Grandmaison publia un article dans les *Études*, *L'expansion du christianisme d'après M. Harnack*, t. XCVI, 1903, et M. Rivière, dans la *Revue pratique d'apologétique* (15 mars-1^{er} juill. 1906), en fit la critique. travail depuis édité en brochure (collection *Science et religion*), *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907.

L'argument a été repris, du côté des catholiques, par H. Dieckmann, *De Ecclesia, tractatus historico-dogmaticus*, Louvain, en B., 1925, p. 515 sq.; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, Rome-Paris, 1918, p. 273; P. Buisson, *L'Eglise de Jésus*, Paris, 1925, p. 17, et, très récemment, A. D. Sertillanges, *Le miracle de l'Eglise*, Paris, 1934. A l'aide de très pauvres arguments, A. Bayet a essayé de ruiner l'apologétique de l'Eglise fondée sur la propagation admirable du christianisme, dans *Les reliquons de salut et le christianisme dans l'empire romain*, dans la série *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*, par Alfarié, Couchoud, Bayet, Paris, 1932; le P. Huby lui a répondu dans *Les mythomanes de l'Union rationaliste*, Paris, 1933.

L'apologétique consacrée par le concile du Vatican dépasse certes la simple considération de la propagation admirable du christianisme. L'Eglise, en effet, y est considérée soit comme société douée d'existence, soit comme principe agissant. Son existence *in fieri*, voilà le point de vue spécial de l'admirable propagation; *in facto esse*, c'est son unité catholique et son invincible stabilité. Principe agissant, l'Eglise manifeste sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens. Mais, en réalité, tous ces aspects de l'argument général proposé au concile se compensent, et il est bien difficile (on le constatera dans la présentation de notre argument) de séparer complètement l'un des points de vue des autres.

II. PRÉSENTATION DE L'ARGUMENT. — Pour présenter l'argument dans toute sa force, il faut mettre en relief l'absolue disproportion qui existe entre ce qui a été réalisé et les moyens dont disposaient les premiers propagateurs du christianisme. Il faut donc, en conséquence, rappeler : 1° la rapide diffusion du christianisme dans le monde; 2° la grandeur du but visé; 3° les obstacles de toutes sortes qui s'y opposaient, en insistant très particulièrement sur les persécutions, qui, loin de diminuer la force vitale de l'Eglise, n'ont fait que l'accroître; 4° l'insuffisance des moyens naturels dont disposaient les prédicateurs de la foi. La conclusion s'impose d'elle-même : une telle propagation, en de telles circonstances, est un véritable miracle d'ordre moral, impliquant l'intervention divine en faveur de la vérité.

1° *La rapide diffusion du christianisme dans le monde.* — Pour donner à l'argument toute sa valeur, Dieckmann fait justement observer que, dès le début du christianisme, régnait dans l'Eglise la persuasion que la religion prêchée au nom du Christ devait s'étendre à tout l'univers : universalité du royaume messianique, prophétisée dans l'Ancien Testament (voir les références dans Dieckmann, *op. cit.*, n. 207); entrevue, quoique sous un angle exclusivement national, par les Juifs mêmes dans leurs livres extracanoniques, *ibid.*, n. 208; ouvertement annoncée par Jésus-Christ dans les évangiles, *ibid.*, n. 213-226; dogme fondamental de la prédication de saint Paul, *ibid.*, n. 227-231; cf. n. 382, 391; et dont la force se retrouve dans tous les écrits de l'âge subapostolique. *Ibid.*, n. 232-233.

Cette persuasion va se renforçant à mesure qu'on constate le développement historique du christianisme naissant, sa pénétration sociale, son expansion géographique.

1. *Développement historique.* — Annoncé par le Christ, Matth., xxiv, 11; xxviii, 19; Act., i, 8, il se réalise par la prédication des apôtres, qui, d'abord à Jérusalem et dans la Palestine, Act., ii, 41; iv, 1; v, 14; viii, 1-4, puis dans les contrées avoisinantes, Act., xi, 18-21; xi, 26; I Petr., i, 1, et enfin dans le monde entier, prêchèrent la parole de Dieu. Marc., xi, 20; Rom., i, 8; Col., i, 6, 23; I Thess., i, 8; I Tim., iii, 16; cf. Apoc., vii, 9. « Il est évident qu'il ne faut pas prendre ces paroles à la lettre et que ces textes signifient

seulement, en même temps qu'une extension considérable, le sentiment que l'Eglise a eu, dès le premier jour, d'être destinée à la conquête du monde entier. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 16. Harnack a recueilli les textes des trois premiers siècles attestant cette expansion du christianisme. *Op. cit.*, t. I, c. II, p. 529 sq. Voici les principaux qui décrivent à la fois l'évolution progressive de l'Eglise et la persuasion de ses dirigeants : *Didache*, ix, 1; x, 5; ^{1a} *Clementis*, x, 6; vi; xlii, 2; lxi, 2; saint Ignace, *Ad Eph.*, iii, 2; Plin à Trajan, *Epist.*, X, xcvi (éd. Müller, Leipzig, 1903, p. 291); le Pasteur d'Hermas, *Sim.*, VIII, iii, 2; IX, xvii, 1. Harnack énumère quarante-trois localités où l'existence du christianisme est attestée au 1^{er} siècle, et il faut y ajouter les provinces d'Arabie, de Syrie, de Cilicie, de Capadoce, de Bithynie et de Pont, d'Illyrie et de Dalmatie, où les épîtres de saint Pierre et de saint Paul supposent des chrétiens. Ainsi, le christianisme est déjà répandu dans l'Orient, en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure, à Alexandrie, en Occident, en Grèce, en Macédoine, à Rome surtout, peut-être en Espagne.

Au 1^{er} siècle, les témoignages sont plus abondants : saint Justin, *Apol.*, i, 1, 25, 26, 32, 40, 53; *Dial.*, 43, 52, 53, 91, 117, 121, 131; *Epist. ad Diognetum*, vi, 1-4; Denys de Corinthe, *Epist. ad Romanos*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, i, II, c. xxv, n. 8, P. G., t. xx, col. 210; Hégésippe, dans la « Série des évêques romains », chez Eusèbe, *Hist. eccl.*, i, IV, c. xxii, n. 1 sq., P. G., t. xx, col. 378; l'aveu de Celse, dans Origène, *Cont. Celsum*, i, VIII, 69, P. G., t. xi, col. 1620 (la persécution de Marc-Aurèle ayant exterminé les chrétiens partout); pseudo-Clément, II Cor., ii; *Martyrium Carpi, Papyli, Agathonices*, 30, dans Kirch, *Enchirid. font. eccles. histor.*, n. 84; Mélinon de Sardes, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, i, IV, c. xxv, P. G., t. xx, col. 393; saint Irénée, *Cont. hér.*, i, I, c. x, 2; I, II, c. xxxi, 2; I, III, c. iv, 2; c. xi, 8; I, V, c. xxiv, n. 7; P. G., t. vii, col. 551, 824, 856, 885, 1177; l'épître d'Abercius, Kirch, *op. cit.*, n. 155; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, i, VI, c. xviii, P. G., t. ix, col. 396; Polycrate d'Éphèse, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, i, V, c. xxiv, n. 7; le païen Cécilius, dans Minucius Félix, *Octavius*, c. ix, P. L., t. iii, col. 270, etc. A la fin du 1^{er} siècle, Harnack compte trente-trois communautés réparties en Asie Mineure, en Thrace, en Thessalie, dans les îles grecques, en Italie, en Afrique. Il relève des désignations collectives de chrétiens autour d'Antioche et de Smyrne, en Asie, en Mésopotamie, en Égypte, dans la Grande-Grèce, en Gaule, en Germanie, en Espagne : le christianisme existe dans toutes les provinces et déjà même, par les Églises de Mésopotamie, débordent les frontières de l'empire.

Aux confins du 1^{er} siècle, nous avons les textes classiques de Tertullien, *Apol.*, c. vii, xxxvii, P. L., t. i, col. 358, 524; *Ad nationes*, i, II, n. 8, *ibid.*, col. 668; *De baptismo*, c. v, *ibid.*, col. 1313; *Ad Scapulam*, c. 6; *ibid.*, col. 783; *De corona*, c. xii, P. L., t. ii, col. 114; *De fuga*, c. xii, *ibid.*, col. 136; *Adv. Judæos*, c. vii, *ibid.*, col. 650; *De præscript.*, c. xx, xxxii, *ibid.*, col. 31, 44; cf. *Adv. Marcionem*, i, III, c. xx, *ibid.*, col. 335; *De anima*, c. xvii, *ibid.*, col. 716. Mais les développements de Tertullien se ressentent de certaines exagérations hyperboliques. Les témoignages d'Origène sont plus objectifs, *In Math.*, comment. series, n. 39, P. G., t. xiii, col. 1653 sq.; *Cont. Celsum*, i, III, 8, 9, 15, 20, 30; i, VIII, 69, P. G., t. xi, col. 929, 932, 937, 957, 957, 1620; *De principiis*, i, IV, c. i, n. 1 sq., *ibid.*, col. 311. Cf. Hippolyte, *Philosophumena*, i, X, c. xxxiv, P. G., t. xvi, c. col. 3454; saint Cyprien, *Ad Demetrianum*, c. xvii, P. L., t. iv, col. 576.

Au début du 1^{er} siècle, le triomphe du christianisme est bien près d'être réalisé. Nous en avons des témoignages non équivoques rapportés par Eusèbe, *Hist. eccl.*, i, I, c. iii, iv; i, II, c. iii; i, III, c. i, xxxvii; i, IV,

c. vii; l. V, c. xxi; l. VII, c. x; l. VIII, c. i, etc. Au l. IX, c. ix, cet historien rapporte que Dioclétien et Maximien Hercule se décidèrent à sévir quand ils virent presque tous les hommes abandonner le culte des dieux pour s'affilier au peuple chrétien ». *P. G.*, t. xx, col. 73 A, 77 A, 111 B, 213, 292, 316 A, 486 D, 657 sq., 740 sq., 825 A. Les renseignements d'Eusèbe n'apportent, il est vrai, de données précises qu'à partir de la fin du II^e siècle; cet historien marque néanmoins les grands traits de la propagande chrétienne, qui s'affirma victorieuse surtout dans le demi-siècle qui précéda la persécution de Domitien (260-303).

2. *Pénétration sociale.* Harnack l'appelle « pénétration intensive ». Au début du christianisme, ce sont surtout les « pauvres qui sont évangélisés ». Cf. Matth., xi, 5; voir surtout I Cor., i, 26-30. Cette situation dure assez longtemps; les polémistes païens y trouvent matière à plaisanterie. Lucien, *Mort de Pérégrinus*, 12, 13. Les apologistes s'en vantent plus qu'ils ne s'en défendent. Minucius Félix, *Octavius*, c. v, viii, xii, *P. L.*, t. iii, col. 252, 266, 281; Origène, *Cont. Celsus*, l. I, 27; l. III, 18, 44; l. VIII, 75, *P. G.*, t. xi, col. 712, 941, 976, 1629. Toutefois, dès la première heure, des personnages importants, hommes et femmes, jusque dans la cour impériale, sont convertis à la foi chrétienne. Act., xiii, 7-12; xvii, 4-12; xviii, 2-26; Rom., xvi, 1-15; I Cor., vii, 12; xi, 5; Phil., iv, 3, 32. Pline trouve en Bithynie des chrétiens dans tous les ordres. *Epist.*, X, xcvi. Sous Trajan, la communauté romaine est assez puissante pour que saint Ignace redoute qu'elle ne l'arrache au martyre. *Ad Rom.*, vi, 2-3; viii, 3. Hermas se plaint du relâchement que la fortune a introduit dans les mœurs. *Mand.*, X; *Sim.*, VIII, ix. Marcion est assez riche pour verser 200 000 sesterces à la caisse commune. Tertullien, *De præscript.*, c. xxx, *P. L.*, t. ii, col. 48-52.

La science a ses représentants : dès les temps apostoliques, l'éloquent Apollos. Act., xviii, 24; I Cor., i, 12; iii, 4-6. Les apologistes étaient hommes de haute culture, et il faut en dire autant de certains docteurs gnostiques comme Valentin. Tertullien était un juriste distingué; Clément d'Alexandrie signale la conversion de plusieurs philosophes. *Strom.*, l. VI, c. xviii, 167, *P. G.*, t. ix, col. 400 C. L'école théologique d'Alexandrie est en pleine vigueur depuis le milieu du II^e siècle et produit des hommes de l'envergure d'Origène.

Dès le règne de Commode, l'aristocratie romaine a ses représentants : le martyr Apollonius était peut-être sénateur. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxi, *P. G.*, t. xx, col. 488 A. A la fin du II^e siècle, les inscriptions chrétiennes portent les noms des *Annæi* et des *Pomponii*. Les chrétiens sont au sénat et parmi les clarissimes. Tertullien, *Apol.*, c. xxxvii; *Ad Scapulam*, c. iv-v, *P. L.*, t. i, col. 525 A, 781 sq. L'édit de Valérien est dirigé contre les chrétiens des hautes classes. Saint Cyprien, *Epist.*, lxxx, n. 1, Hartel, p. 839. On trouve des chrétiens jusque parmi les employés de l'État, à Alexandrie, par exemple. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. xli, 11, *P. G.*, t. xx, col. 605 sq. En Phrygie, toute une ville est chrétienne, y compris les fonctionnaires. *Ibid.*, l. VIII, c. i et ii, col. 740 sq. « Dès avant Constantin, conclut Harnack, la religion chrétienne a pénétré dans la vie publique de l'empire, comme, par Clément et Origène, elle a fait son entrée dans la science. »

A la cour, les chrétiens deviennent puissants. Quoi qu'il en soit de la religion (orientale, juive, chrétienne) à laquelle se rattachait la matrone Pomponia Græcina, dont parle Tacite, *Ann.*, l. XIII, 32, sous le règne de Néron, il est fort probable que, sous Domitien, le cousin de l'empereur, Flavius Clemens, était chrétien. Dion Cassius, lxxvii, 14, dans Kirch, *op. cit.*, n. 226. Sous Commode, saint Irénée signale de nombreux chrétiens à la cour. *Cont. hér.*, l. IV, c. xxx, n. 1, *P. G.*,

t. vii, col. 1065 B. Marcia, maîtresse en titre de l'empereur, obtint de celui-ci la libération des chrétiens condamnés aux mines de Sardaigne. *Philosophumena*, l. IX, c. xii, *P. G.*, t. xvi c, col. 3382 C. Des chrétiens sont au palais de Septime-Sévère, et son fils Caracalla eut une nourrice chrétienne. Tertullien, *Ad Scapulam*, c. iv, *P. L.*, t. i, col. 782 A. Valérien, d'abord favorable aux chrétiens, dont la cour était pleine, se tourne ensuite contre eux et édicte des pénalités spéciales contre les césariens. Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. x, *P. G.*, t. xx, col. 657-660. Sous Dioclétien, la cour de Nicomédie est remplie de chrétiens, et les premiers édits voudront l'épurer. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. i, *P. G.*, t. xx, col. 740-744. Donc, « dès la première heure, les chrétiens s'introduisirent à la cour et, à la longue, ils avaient fini par en constituer une partie importante ». Harnack, *op. cit.*, p. 40.

La pénétration de l'armée fut plus lente, en raison de l'opposition que les rigoristes trouvaient entre l'état militaire et l'état de chrétien. Cependant, sous Marc-Aurèle, la légion *fulminata* comptait un grand nombre de chrétiens. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 441 A. Elle devait fournir plus tard les quarante martyrs de Sébaste. Le cas du soldat que Tertullien glorifie pour avoir refusé la couronne militaire, entachée d'idolâtrie, devait être exceptionnel. Du traité, il semble bien résulter que ce geste fut blâmé par les camarades. *De corona*, c. i, *P. L.*, t. ii, col. 93. Eusèbe cite d'autres exemples de soldats chrétiens. *Hist. eccl.*, l. VI, c. v, xli, xlii; l. VIII, c. iv; l. X, c. viii, *P. G.*, t. xx, col. 533 A, 609 C, 613 B, 749 B, 694 B. En résumé, le christianisme n'a jamais été, à la différence du culte de Mithra, la religion des camps, et ce n'est pas par les soldats qu'il s'est répandu. Mais les chrétiens furent nombreux à l'armée, et, comme ils y étaient plus exposés, on s'explique le nombre assez grand de soldats martyrs.

On a vu plus haut que, dès l'âge apostolique, les femmes elles-mêmes jouèrent un rôle dans l'Eglise. Ce rôle alla s'accroissant à mesure que les femmes converties appartenaient à des classes sociales plus élevées. Converties ou favorables au christianisme : Domitille, la femme de Flavius Clemens; Marcia, favorite de Commode; Julia Mammæa, mère d'Alexandre-Sévère; enfin, la femme et la fille de Dioclétien. Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 36. D'autres indications dans Tertullien, *Ad Scapulam*, c. iii, *P. L.*, t. i, col. 780; dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. i, *P. G.*, t. xx, col. 740 C. Un décret de Calliste aurait autorisé les femmes nobles à contracter des unions illégales avec des esclaves. D'où il ressort que le christianisme n'a jamais été la religion d'une caste, mais qu'au contraire il a été répandu dans tous les rangs et dans toutes les classes. Cf. Arnobe, *Adv. gentes*, l. II, c. v, *P. L.*, t. v, col. 816.

3. *Expansion géographique.* — Les documents sont rares et fragmentaires et, très certainement, dès avant Nicée, il y avait des chrétiens dans bien des endroits où l'on ne peut pas en faire la preuve. Pour les détails, on se reportera à Harnack, *op. cit.*, p. 70-262, bien utilisé par J. Rivière, *op. cit.*, p. 38 sq. Voici, résumées, les conclusions du savant allemand. Au début du IV^e siècle, on peut répartir les chrétiens en quatre groupes : a) les provinces où le christianisme comptait près de la moitié des habitants et formait la religion dominante : Asie Mineure, sud de la Thrace, Chypre, Arménie, ville et territoire d'Édesse; b) les provinces où le christianisme avait gagné une partie notable de la population et exerçait une influence sur l'élite dirigeante et pouvait tout au moins rivaliser avec les autres religions : Antioche, Célé-Syrie, Égypte, Thébaïde, surtout Alexandrie, Rome avec des parties de l'Italie centrale et méridionale, Afrique proconsulaire et Numidie, Espagne, principales parties de la Grèce, côte

méridionale de la Gaule; c) les provinces où le christianisme était peu répandu : Palestine, Phénicie, Arabie, quelques districts de la Mésopotamie, intérieur de la péninsule grecque avec les provinces danubiennes, nord et est de l'Italie, Mauritanie et Tripolitaine; d) les provinces et pays où le christianisme était tout à fait clairsemé et n'existait pour ainsi dire pas : villes de l'ancienne Philistie, côtes nord et nord-ouest de la mer Noire, ouest de la haute Italie, centre et nord de la Gaule, Belgique, Germanie et Rhétie, Bretagne et Norique.

« A considérer l'ensemble, il n'est pas douteux que le christianisme a pris une extension puissante, et, comme il n'est pas restreint à une classe de la société, comme il a pénétré à la fois les villes et les campagnes, il s'impose comme un facteur important de l'empire. On admet généralement qu'il y avait mille huit cents évêchés (de dimensions fort inégales d'ailleurs) à la fin du règne de Constantin; ce nombre un peu réduit peut représenter l'état de l'Église au commencement du IV^e siècle : on ne se tromperait guère en supposant pour cette époque de huit cents à neuf cents évêchés en Orient et de six cents à sept cents en Occident. D'où il suit que le triomphe de l'Église était déjà virtuellement accompli et que Constantin n'a fait que le reconnaître. » Rivière, *op. cit.*, p. 59.

2^e La grandeur du but visé. — C'est ici surtout que notre argument, pour être complet et probant, devrait revêtir toutes les modalités décrites par le concile du Vatican.

Il s'agissait, en effet, de renouveler le monde dans ses croyances, dans ses mœurs, dans ses aspirations. Cf. saint Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. vi.

1. *Credendum tam ardua*. Saint Thomas, *loc. cit.*

L'argument peut ici être présenté comme un commentaire de I Cor., 1, 23 : « Nous, nous prêchons le Christ crucifié; pour les Juifs, vrai scandale; pour les gentils, folie; mais pour ceux qui sont appelés soit Juifs, soit Grecs, vertu de Dieu et sagesse de Dieu. » Faire abandonner aux Juifs l'idée d'un Messie temporel; leur proposer comme un Dieu à adorer celui-là même qu'ils avaient crucifié; leur faire admettre la cessation de la Loi et des rites mosaïques! Aux philosophes grecs, imbus de sagesse tout humaine, faire accepter une doctrine, en apparence tellement opposée aux exigences de la raison : un Dieu, trine dans son unité, le Fils de Dieu devenant homme sans rien perdre de sa divinité; cet homme-Dieu s'exposant à la mort la plus honteuse, lui, le juste et le sage par excellence! Les espérances d'une vie future dans la communication même du bonheur de Dieu, avec la résurrection promise aux corps! On sait comment Paul fut accueilli à l'Aréopage. Act., xvii, 32. A la foule des païens persuader que les idoles, par elle jusque-là adorées, sont de vains simulacres, doivent être brisées, leurs temples renversés, les sacrifices et les superstitions que des siècles de pratique idolâtrique avaient consacrés, doivent devenir un objet de haine!

2. *Operandum tam difficilia*. *Id.*, *ibid.* — Ici, c'est toute la réforme des mœurs. — *Conversions individuelles* : les hommes doivent abandonner leurs habitudes et coutumes vicieuses invétérées et passer des fautes de la chair, des crimes contre nature, de l'orgueil d'une fausse sagesse à une vie chaste, humble et pauvre. Cf. saint Justin, *Apol.*, 1, 14, P. G., t. vi, col. 348; Lactance, *Divine institutions*, l. III, c. xxvi, P. L., t. vi, col. 431; Eusèbe, *Præparatio evangelica*, l. I, c. iv, P. G., t. xxi, col. 39. Ces conversions furent réalisées : les écrivains païens eux-mêmes en témoignent. Pline le Jeune, *Epist.*, l. X, xcvi; Lucien, *Mort de Pérégrinus*, p. 12, éd. Dindorf, p. 691; l'empereur Julien lui-même, au témoignage de Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxi, P. G., t. lxxvii, col. 1262. Ces conversions sont

le fait non de quelques individus, mais d'une multitude. Cette réforme prend plus de relief encore si on la compare aux « vertus » des païens. Cf. Gatti, cité par Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 276.

Réformes sociales profondes. La vie familiale restaurée; dignité de l'épouse défendue contre la licence des mœurs païennes; unité et indissolubilité du mariage; virginité et chasteté conjugale. Protection de l'enfant, par les pénalités portées contre l'avortement, la répression des expositions, ventes et meurtres d'enfants si fréquents chez les païens. Amélioration de la condition des esclaves, l'esclavage devant finalement être aboli chez les chrétiens. Sur tous ces points, voir Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, années 1844-1845; A.-D. Serpillanges, *L'Église*, Paris, 1917, l. IV; M.-S. Gillet, O. P., *L'Église et la famille*, Paris, 1917; A. Cochon, *L'abolition de l'esclavage*, Paris, 1862; P. Alard, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1900, et d'excellentes pages de Joseph de Maistre dans *Le pape*, l. III.

La société civile elle-même et les relations entre États devaient à la longue ressentir une influence souverainement bienfaisante : fondement divin de l'autorité légitime, Rom., xiii, 1; résistance aux lois injustes, Act., v, 29; équitable liberté des sujets et rejet du principe tyrannique; constitution des monarchies chrétiennes. Dans l'organisation des sociétés, l'Église se proposa toujours d'améliorer la condition des humbles et de régler, conformément aux exigences de la justice et de la charité, les rapports des riches et des pauvres, des employeurs et des employés, des maîtres et des serviteurs. Dans les relations internationales, l'Église s'est efforcée, dès le début et plus encore au cours des siècles, d'introduire les idées de justice, de charité, de paix : le code de la guerre a été transformé par elle.

On ne peut qu'indiquer en traits généraux ces influences salutaires de la religion chrétienne dans le monde, qui relèvent de sa sainteté et de sa fécondité en toutes sortes de biens. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 281 sq.

3. *Sperandum tam alta*. *Id.*, *ibid.* — Ici encore, c'est une transformation radicale des aspirations humaines que se propose le christianisme.

D'une part, le christianisme précise en regard des espérances humaines les conditions de la vie de l'au-delà, avec la terrible alternative du bonheur éternel sans mélange ou du malheur éternel sans espoir. D'autre part, il pose comme condition au bonheur du ciel la pratique des vertus austères et le renoncement à tout ce qui, dans les biens de ce monde, pourrait faire obstacle à la vertu. Il institue même des écoles de perfection, les ordres religieux, où il invite les âmes d'élite à la pratique des conseils évangéliques. On relira sur ces points les *Conférences* de Lacordaire, 1844.

Tout cela dépasse de beaucoup les horizons auxquels, en dehors de la foi chrétienne et de la religion catholique, sont fixés les regards des hommes.

3^e Les obstacles. — Arrivés à ce point de la présentation de l'argument, un certain nombre d'apologistes (guidés d'ailleurs en ceci par le souci d'une objectivité historique qu'on aurait tort de critiquer) exposent les causes favorables à l'expansion du christianisme. Nous préférons reporter l'exposé de ces causes au paragraphe suivant, où l'on démontrera simultanément qu'elles ne sauraient constituer une explication suffisante de la propagation de la religion chrétienne.

1. Nombre d'obstacles à l'expansion du christianisme tiennent à la grandeur même du but réformateur cherché par la religion nouvelle.

A sa doctrine tout d'abord. « Le culte et la notion même du Dieu spirituel paraissent trop austères à bien des âmes, de sorte que les chrétiens, qui n'avaient pas d'idoles ni de sacrifices, étaient accusés d'athéisme

beaucoup plus encore que les Juifs, cependant que, d'un autre côté, le culte du Crucifié les couvrait de ridicule. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 105. Double point sur lequel les apologistes durent se défendre. Minucius Félix, *op. cit.*, c. x, P. L., t. III, col. 275; saint Justin, *Apol.*, I, 6; II, 3, P. G., t. VI, col. 336, 143; Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 3, P. G., t. VI, col. 896. Religion d'autorité, le christianisme effarouchait la raison à la fois exigeante et sceptique des païens. Voir des citations de Celse, Porphyre et Cécilius, dans Harnack, *op. cit.*, p. 411-417. Ses mystères excitaient de vives répugnances : Porphyre critique l'eucharistie, qu'il entend en un sens matériel et condamne comme « sauvage et absurde, plus absurde que toute absurdité, plus sauvage que la plus grossière sauvagerie ». Cité par Harnack, *op. cit.*, p. 197, note 1. Paradoxal doit être d'abord, pour tous les païens en général, comme pour les Athéniens, le dogme de la résurrection de la chair et du jugement dernier. Cf. Minucius Félix, *op. cit.*, c. XI, P. L., t. III, col. 277; Tertullien, *Apol.*, c. XLVIII, P. L., t. I, col. 527; Athénagore, *De resurrectione mortuorum*, passim, P. G., t. VI, col. 973 sq.

Les exigences morales du christianisme étaient également un obstacle considérable à son expansion : réprimer des passions longtemps caressées; rompre avec des habitudes enracinées, telles que la fréquentation des théâtres et la participation aux jeux publics; s'abstenir du luxe sous toutes ses formes et souvent des simples relations de société, facilement entachées de pratiques idolâtriques. « Habituees au mal, quotidiennement exacerbées par la corruption universelle, trouvant dans la religion même, depuis l'envahissement des cultes orientaux, « avant tout un instrument d'excitation malsaine et un prétexte à des désordres de toute espèce » (Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 10), combien les âmes se sentaient affaiblies ! » P. Buisse, *op. cit.*, p. 38.

Mauvaise préparation à comprendre, à goûter, à suivre jusqu'au dernier souffle une morale dont la chasteté rigoureuse, l'humilité sans réserve, la mortification des sens, l'amour du prochain, tant d'autres sacrifices, forment la trame et qui exclut même la pensée et le désir coupable !

Les aspirations chrétiennes apportaient jusqu'au sein des familles ce redoutable obstacle que constituent les luttes du devoir et de l'affection. La religion chrétienne était souvent ce « glaive » de séparation dont a parlé Jésus. Matth., x, 21; 34-38. Le baptême donnait parfois lieu à des drames intimes : enfants déshérités par un père en fureur; épouses répudiées par un mari qui ne sait supporter leur vertu. Tertullien, *Apol.*, c. III, P. L., t. I, col. 323 sq. Faits plus odieux : des femmes furent dénoncées au juge par leurs maris; des jeunes filles, par leurs fiancés. Saint Justin, *Apol.*, II, 1-2, P. G., t. VI, col. 442 sq. En tout cas, séparation pénible des âmes, qui pouvait devenir tragique aux heures de persécution. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 330-331; P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, 10^e leçon, p. 189-231.

2. En regard de ces obstacles, pour ainsi dire essentiels au christianisme, il faut placer ceux qui lui vinrent de l'opposition du paganisme.

Celui-ci, malgré le discrédit dans lequel il était tombé, gardait tout l'éclat du culte public et le prestige de la tradition nationale. Il plongeait des racines tenaces au plus profond des habitudes familiales et sociales :

Un fardeau fait de satiété, de mépris, de railleries et de dégoût pesait sur l'ensemble du paganisme. Mais on se tromperait fort à croire qu'il en était ainsi partout. Non seulement tout cela gardait une consistance officielle, mais un bon nombre d'âmes s'attachaient encore à ces prescriptions et cérémonies. Les nouvelles religions qui arrivaient d'Orient ranimaient les vieux cultes, et les rites même les plus surannés recevaient parfois une nouvelle signification. De plus,

cette religiosité publique, qu'elle ait été, en somme, florissante ou decrepète, n'est pas l'unique élément dont il faille tenir compte. Dans toutes les provinces et dans toutes les villes, à Rome aussi bien qu'à Alexandrie, en Espagne, en Asie, en Égypte, il y avait des idoles dans l'intérieur des maisons et des familles, avec des usages, superstitions et cérémonies de toutes sortes. La littérature s'en est rarement occupée; mais les pierres et les chambres mortuaires, les papyrus magiques nous en ont apporté la connaissance. On y voit que chaque fonction domestique avait son génie protecteur, que toutes les allées et venues étaient soumises à la direction de quelque dieu, le monde religieux restait intact, cette religion de second ordre était partout vivante et agissante. Harnack, *op. cit.*, p. 243-244; trad. J. Rivière, p. 106.

L'opposition du paganisme au christianisme engendrait, contre ce dernier, les pires calomnies. A la plupart des esprits cultivés, le christianisme apparaissait une doctrine absurde, que seule la crédulité ou l'ignorance pouvaient admettre. Tertullien, *Apol.*, c. III, P. L., t. I, col. 328. On affirmait d'ailleurs que les chrétiens adoraient le soleil, la croix ou même une tête d'âne; que, dans leurs réunions nocturnes, ils se livraient à des orgies suivies de débauches innombrables; qu'ils égorgeaient un enfant pour se nourrir de ses membres sanglants. Les plus libéraux parmi les païens les jugeaient tout au moins, en raison de leur intransigeance et de leur manière de vivre, des ennemis du genre humain. Leur impiété et leurs sortilèges étaient cause de tous les fléaux. Toutes légendes qu'ont dû réfuter les apologistes. Cf. Minucius Félix, *op. cit.*, c. VIII-IX, P. L., t. III, col. 266 sq.; Tertullien, *Apol.*, c. VII-VIII, XL, P. L., t. I, col. 358 sq., et, plus tard, saint Augustin, *De civitate Dei*, I, II, c. III; *Enarr. in Psalm.*, LXXX, n. 1, P. L., t. XLI, col. 49; t. XXXVII, col. 1033. De tels racontars, colportés par la rumeur publique, excitaient le fanatisme haineux de la foule. Mais, d'une façon générale, pour tout païen, le christianisme était une superstition : *superstitio prava et immodica*, dit Pline le Jeune, cf. Kirch, *op. cit.*, n. 30; *superstitio nova et malefica*, renchérit Suétone, *ibid.*, n. 40; *exitiabilis superstitio*, ajoute Tacite, qui juge les chrétiens coupables et dignes des derniers châtiments, *sortes et novissima exempla meritos*. *Ibid.*, n. 34. Minucius Félix, à de multiples endroits de son *Octavius*, nous rapporte ces calomnies, dont Harnack donne un bref aperçu, p. 228-229, 408-440; cf. P. Allard, *op. cit.*, p. 117-121. Si la fin du I^{er} siècle marque la cessation de ces accusations grossières, on reprochera encore, dans le camp païen, leur « stupide crédulité » aux chrétiens. Cf. Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 3, dans Kirch, *op. cit.*, n. 77.

Les philosophes païens attaquèrent le christianisme au nom de la raison. Raison d'État chez Celse (vers 178). Ce philosophe, patriote et politique soucieux de défendre l'unité de l'empire, exploite contre le christianisme la division des sectes. Il raille l'histoire évangélique. Le Christ est un illuminé, sinon un imposteur; ses miracles sont dus à la magie; sa morale est copiée sur celle des philosophes. Sa résurrection n'est qu'une hallucination de Madeleine. Le christianisme, issu des fables répétées par les apôtres, est un défi porté à la fois au bon sens et à la Providence. On peut sans doute faire quelques concessions aux chrétiens; mais les chrétiens doivent quitter leur particularisme et se rallier à l'unité nationale. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 201.

Contre la doctrine chrétienne, un siècle plus tard, Porphyre écrira quinze livres de controverses, « l'ouvrage le plus riche et le plus pénétrant qu'on ait jamais écrit contre le christianisme ». Harnack, *op. cit.*, p. 414; cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 553-555. Porphyre s'attache à détruire les mythes chrétiens en montrant qu'ils n'ont pas de fondement historique dans l'Écriture. Pour lui, le Christ est un homme très pieux; mais son image est

défigurée dans l'Évangile par des traits invraisemblables et inadmissibles. L'Ancien Testament ne fournit aucune preuve prophétique de l'Église. Saint Paul est un rhéteur barbare, sans logique et sans bonne foi. Trois points surtout heurtent la raison dans le christianisme : la création et la fin du monde, l'incarnation, la résurrection. Voir l'art. PORPHYRE.

Les apologistes répondirent sans doute ; mais leurs ouvrages pénétraient difficilement dans les milieux païens. Au début du IV^e siècle, Lactance constate en le déplorant qu'il n'y a pas d'auteurs chrétiens pour le public lettré. *Divinae instit.*, l. V, c. 1, P. L., t. VI, col. 551. En Orient, seuls les ouvrages d'Origène pénétrèrent dans les milieux païens, sans pouvoir toutefois y créer un courant durable.

Un dernier adversaire du christianisme doit être signalé : le *pouvoir politique*. C'est toute la question des martyrs chrétiens qui a déjà été abordée ici, voir t. X, col. 233 sq.

« A réunir tous ces obstacles dans une même vue d'ensemble, comme ils furent réunis dans la réalité, on voit que le christianisme trouva conjuré contre lui tout ce qu'une société peut avoir de forces : le pouvoir et l'opinion, la science et le préjugé, la politique et la philosophie, pendant qu'il portait en lui-même, à côté d'incontestables attraits, au moins autant de principes de faiblesses et de causes de répulsion. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 115.

4^e *L'insuffisance des moyens favorables à l'expansion du christianisme.* 1. *Les moyens employés par les prédicateurs eux-mêmes.* — Saint Paul l'a déclaré en quelques mots suggestifs : « Les armes de notre milice ne sont pas charnelles. » II Cor., X, 4. Les apôtres viennent répandre dans le monde la foi au Christ, précisément en luttant contre les habitudes les plus invétérées et les préjugés les plus enracinés, sans même avoir le secours de l'éloquence naturelle, de la science, de la philosophie, du pouvoir politique ! « La manière dont le monde a été amené à la foi paraît, à celui qui la considère attentivement, vraiment incroyable. Des hommes complètement étrangers aux disciplines libérales, n'ayant reçu aucune culture des sciences d'ici-bas, ne possédant ni les ressources de la grammaire, ni les armes de la dialectique, ni l'avantage d'une éloquente rhétorique, voilà les pêcheurs que le Christ a envoyés en très petit nombre avec les seuls filets de la foi vers la mer de ce monde ! Et c'est ainsi qu'il a capturé des poissons en si grand nombre et même, chose d'autant plus admirable qu'ils sont plus rares, les philosophes eux-mêmes. Grâce à un nombre infime d'hommes inconnus, faibles et sans habileté, le monde a été conduit à la foi ; et il en fut ainsi parce qu'à l'aide de témoins aussi misérables la divinité s'est imposée plus admirablement. » Saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, c. V, P. L., t. XLII, col. 756. Cf. I Cor., II, 2-5.

2. *Les moyens favorables issus des circonstances sont eux-mêmes insuffisants.* — Ces moyens favorables peuvent se ramener à l'influence du milieu, à l'attraction de la doctrine chrétienne, à la contagion des exemples donnés par les premiers fidèles.

a) *Le milieu.* — La paix et l'unité romaines favorisaient l'expansion des idées : les grandes voies militaires coupaient de leurs chaussées de granit les sables de la Syrie comme les forêts de la Gaule ; et, comme l'hellénisme avait créé une certaine unité de langues et d'idées, d'Antioche à Cadix, d'Alexandrie à Bordeaux, le marchand, le soldat, le professeur, étaient partout chez eux. Mais, on le voit, cette facilité était toute matérielle et ne concernait pas spécialement les idées religieuses. Toutes les difficultés inhérentes au développement du christianisme subsistaient.

Le *discrédit du polythéisme*, qui augmentait rapidement, était certes un élément favorable. Mais la dif-

fusion de l'Évangile n'en fut avantagée que dans une faible mesure. Les pires ennemis des dieux, écrivains ou philosophes, furent aussi les adversaires les plus actifs du christianisme. Stoiciens et néo-platoniciens rivalisèrent de zèle contre la religion nouvelle.

Sans doute encore il faut compter les *aspirations religieuses* de nombreux païens comme un élément favorable à l'expansion du christianisme. « A mesure que la civilisation pénétra le peuple romain, que le théâtre des luttes armées s'éloigna, que les arts de la paix furent cultivés, que les lettres et la philosophie ouvrirent à l'étroite imagination des Quirites des horizons nouveaux, la vie individuelle se développa. Dès lors, des besoins, que n'avaient pas connus leurs ancêtres, se firent jour dans l'esprit des Romains. Ce que la religion nationale ne leur donnait point, ils le demandèrent aux cultes étrangers, à ces cultes profonds et mystiques, où le symbole cachait une philosophie, où les cérémonies flattaient les sens, où les mystères, en se dévoilant, donnaient à l'âme l'élément qui lui manquait. » André Baudrillard, *La religion romaine*, p. 43 ; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 16 sq.

Ainsi, dans l'empire romain tout entier, les cultes d'Isis et de Sérapis, d'Adonis et d'Astarté, de Mithra, de Cybèle et de Sabazius, récoltèrent d'innombrables adeptes. Pour reprendre une expression de L. Duchesne, ces divinités nouvelles « ont empêché le sentiment religieux de mourir et lui ont permis d'attendre la renaissance évangélique ». *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 540. Peut-être même, avec A. d'Alès, faut-il ajouter qu'elles ont « labouré le champ du Christ ». *Lumen vitæ, l'espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1916, p. 73. Néanmoins, il faut se garder des exagérations. Le culte de Mithra s'attachait sur les confins de l'empire ; son influence sur le christianisme naissant est, à proprement parler, inexistante. Voir A. d'Alès, *Mithra (La religion de)*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 578 sq. Quant aux autres cultes, « on doit avouer qu'ils étaient pauvres de vie spirituelle : soucieux au premier chef des impuretés toutes matérielles, entre autres de l'effusion du sang — qu'il y ait eu crime ou non — et du contact avec un mort, avides de la domination du monde (fût-ce du monde au delà du tombeau) et désireux d'en capter les forces d'une manière mystérieuse, grâce à des rites magiques, comment seraient-ils devenus les pionniers nécessaires du christianisme, de cette religion que caractérisent des aspirations contradictoires aux leurs : la poursuite de la netteté morale et l'amour du détachement ? On sait d'ailleurs qu'Aurélien les opposa à l'envahissement de la foi chrétienne. » P. Buysse, *op. cit.*, p. 30. Cf. Lagrange, *Les mystères d'Éléusis et le christianisme*, dans *Rev. biblique*, 1919, p. 157-217 ; L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 542 sq. ; P. Allard, *op. cit.*, p. 47 ; M. Brillant, *Les mystères d'Éléusis*, dans *Le Correspondant*, 10 janv. 1920 ; G. Bardy, recension, dans *Rev. prat. d'apolog.*, 1^{er} mars 1917, de l'étude d'E. Jacquier, *Mystères païens (Les) et saint Paul*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 964-1014, et l'abondante bibliographie qui suit cet article.

Le *judaisme* lui-même a rendu d'immenses services à la cause du Christ dans l'empire. Au 1^{er} siècle, répandus sur tous les points importants, les Juifs formaient environ 14 % des sujets de l'empire. Mais, loin du Temple et pour les besoins de la propagande parmi la société romaine, ils avaient simplifié leurs observances, réduisant leur doctrine à quelques traits essentiels, monothéisme élevé et morale pure. Des âmes d'élite, lasses du polythéisme grossier, altérées de vie meilleure, ont sans doute été attirées par une telle religion, et, lorsque le caractère trop national du judaïsme les a rebutées, elles se sont naturellement tournées vers le christianisme.

Mais la particularité peut-être la plus favorable fut le *syncretisme*. « Le syncretisme, écrit A. Baudrillard, *op. cit.*, p. 545, s'opère par un double procédé. Le premier est la dénationalisation des dieux et leur assimilation. En diminuant le nombre des dieux, il favorise la marche vers le monothéisme. Le second est beaucoup plus hardi. Aux yeux de leurs adorateurs respectifs, le Baal syrien, Isis (*una quæ omnia*), Sérapis (Zeus Sérapis), Mithra, sont chacun le dieu unique. Les autres déités, auxquelles on ne refuse pas le culte, sont considérées soit comme des noms différents du dieu unique, soit comme des génies secondaires. C'est ainsi que, sans manquer à la logique, un dévot peut se faire initier aux mystères de plusieurs cultes, exercer même plusieurs sacerdoces : c'est la divinité; il l'honore, et plus variés sont les modes qu'il emploie, plus il croit l'honorer. » Le christianisme, avec son Dieu unique et transcendant, ne pouvait que profiter d'un tel état d'esprit.

b) La doctrine chrétienne, en effet, renforce vivement les traits fondamentaux, issus du syncretisme. Un Dieu unique, placé au-dessus des races et des peuples, Père provoquant l'amour plus que la crainte; le combat qu'elle ordonne contre toute tendance mauvaise capable de ternir la grâce de l'âme; la fraternité humaine, et l'assistance sociale; l'appel à une vie profonde, à laquelle pécheurs comme justes sont conviés, et surtout un Sauveur, Dieu fait homme, prodigue de bienfaits, victime du péché, vainqueur de la mort, devant récompenser les bons et punir les mauvais, n'est-ce pas là le couronnement des aspirations syncretistes?

Et cependant, ici encore, il ne faut rien exagérer. Le même état d'âme qui orientait les païens vers la doctrine du Christ les en détournait aussi.

Le syncretisme est caractérisé par l'acceptation précaire d'éléments choisis, sous réserve de l'autonomie persévérante de l'esprit et de l'action; le christianisme, au contraire, est caractérisé par la soumission à l'autorité et le don intégral de soi. Les éléments de l'un ont beau se retrouver identiquement dans l'autre (ce qui prête à controverse), la manière de les accepter et l'opposition des conséquences pratiques creusent un abîme entre les deux systèmes. Plutôt qu'à l'Église le syncretisme devait donc aboutir aux sectes qui satisfaisaient les mêmes tendances, mais accueillant de plus les conceptions disparates et les mœurs fantaisistes. Monothéiste en son fond comme le christianisme, la gnose, avec ses éons et ses dieux subalternes, souriait davantage au polythéiste. La religion de Mithra présentait aux cœurs nobles, outre le logos créateur et ami des hommes, outre la « rédemption » et les « sacrements », l'ascèse et la vie future, un attrait considérable et même décisif : la tolérance des cultes nationaux et la bonne fortune des faveurs impériales. P. Buyse, *op. cit.*, p. 33-34.

D'ailleurs, la masse populaire « échappait à l'attrait ». L. Duchesne, *op. cit.*, p. 549, 198; cf. L. de Grandmaison, *L'expansion du christianisme d'après M. Harnack*, dans les *Études*, t. xcvi, 1903; B. Allo, *L'Évangile en face du syncretisme païen*, Paris, 1910.

c) Les prodiges dont furent témoins les premiers temps du christianisme et l'exemple même des premiers chrétiens devaient provoquer dans leur entourage immédiat « un enthousiasme, dont l'influence doit être comptée au nombre des plus puissants moyens de conversion ». L. Duchesne, *op. cit.*, p. 197. Le meilleur charisme était celui de la moralité : sainteté extraordinaire, exquise charité, dévouement sans bornes surtout au moment des persécutions.

Sans doute, l'argument est bon; mais il ne suffit pas à expliquer naturellement l'expansion du christianisme. Car, tout d'abord, cette charité exquise, ce dévouement sans bornes, cette sainteté, ne sont pas naturellement explicables; ensuite, il resterait à prouver que ces prodiges d'ordre moral ont eu une influence décisive dans la conversion des foules. Il n'y paraît pas.

En conclusion, on peut donc dire que, si la paix et l'unité romaines ont été les conditions de l'expansion du christianisme, elles n'en ont pas été les causes. Et, si les autres circonstances ont pu avoir quelque influence naturelle en faveur de la propagation chrétienne, cette influence fut secondaire et n'atteignit jamais les masses. Il reste donc à conclure que seul un miracle d'ordre moral peut fournir une explication satisfaisante.

III. VALEUR PROBANTE DE L'ARGUMENT. — Cette conclusion est-elle vraiment légitime? L'argument a-t-il, par lui-même, une valeur réellement probante? Cette dernière question peut présenter deux sens différents.

1° On peut tout d'abord demander si l'argument, tiré de l'« admirable propagation du christianisme », pris séparément des autres considérations énumérées par le concile du Vatican, constitue un motif de crédibilité suffisant, ou s'il convient d'y adjoindre les motifs tirés de la sainteté éminente, de l'inépuisable fécondité, de l'unité catholique et de l'invincible stabilité de l'Église, pour avoir l'argument pleinement satisfaisant pour la raison humaine?

Au cours de l'exposé de l'argument, nous avons constaté plus d'une fois qu'il ne prenait sa signification totale qu'à condition d'englober dans l'« admirable » propagation les transformations d'ordre moral qui accompagnèrent cette propagation parmi les hommes et lui donnèrent précisément son caractère admirable. L'unité catholique dans son invincible stabilité ne saurait également être éliminée; n'avons-nous pas constaté que cet élément est primordial pour réduire à ses justes proportions — proportions infimes, on l'a vu — l'influence du syncretisme religieux dans le développement de la foi chrétienne. Il semble donc que l'argument ne prenne toute sa force qu'à condition d'être maintenu dans le cadre plus complet tracé par le concile du Vatican. Ce qui n'empêche point que la considération exclusive de l'« admirable propagation du christianisme », avec les moyens naturellement insuffisants dont disposaient les premiers missionnaires — et on peut encore, toute proportion gardée, en dire autant de sa propagation actuelle — peut constituer, pour toute une catégorie de personnes, un argument de crédibilité relative très suffisant.

Que notre interprétation soit conforme à la pensée du concile, la chose paraît indubitable. Les Actes nous font voir, en effet, que le premier texte soumis aux Pères proposait simplement l'Église comme un grand et perpétuel motif de crédibilité, sans énumérer aucun des caractères miraculeux qui lui confèrent cet avantage : *quinimo Ecclesia a Christo fundata in seipsa est magnum quoddam et perpetuum creditibilitatis motivum, et divinæ suæ legationis irrefragabile testimonium*. Trois amendements furent proposés. Le premier supprimait simplement le paragraphe relatif à la crédibilité de l'Église par elle-même. Le second intercalait, avec quelques variantes insignifiantes de texte, l'énumération des caractères apportant à l'Église sa propre crédibilité, telle que nous l'avons aujourd'hui dans le document conciliaire. Un troisième amendement ajoutait les explications suivantes (*hæc vel alia proponenda*, disait la proposition d'amendement) : *... tum jugi vaticiniorum de ea existentium complemento, tum mira sua origine et dilatatione, tum innumerabilium suorum martyrum testimonio, tum intemerata inter perennes infensissimosque hostes conservatione, tum doctrinæ unitate, præcelsa plurimorum filiorum suorum sanctitate, certissimisque miraculis per eos patratis, quæ absque peculiari Dei interventu explicari non possunt*.

Mgr Martin, évêque de Paderborn, fut l'interprète de la Députation de la foi pour rejeter le premier amendement et maintenir le texte relatif à la crédibilité

lité de l'Église par elle-même : accepter l'addition proposée en premier lieu et laisser de côté l'énumération, plus complète peut-être, des caractères miraculeux de l'Église, satisfaction suffisante lui étant accordée par le précédent amendement. Cet amendement est accepté, déclare le rapporteur, parce qu'il est une belle exposition du motif de crédibilité que contient l'Église. Cf. Vacant, *Études sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, Paris, 1895, p. 383; cf. p. 151, 359. L'Église, avec tous les caractères miraculeux qu'énumère le concile, ne forme qu'un motif de sa propre crédibilité.

Ajoutons qu'il n'en saurait être autrement puisque le concile déclare ce motif « perpétuel ». La propagation admirable n'est donc pas nécessairement, de nos jours du moins, un accroissement numérique et géographique, mais la permanence à travers les siècles, nonobstant les difficultés de toutes sortes, de la même foi, des mêmes institutions, de la même vie rayonnante. Ici encore, c'est à la formule complexe du motif de crédibilité perpétuel qu'il convient de se rallier. D'où il suit encore que, si l'argument de l'« admirable propagation » du christianisme retient l'attention des apologistes surtout au cours des trois premiers siècles de l'Église, on ne doit pas le restreindre exclusivement à cette époque. L'expansion du christianisme à l'époque actuelle peut et doit entrer dans les éléments du motif général de crédibilité. Le cadre de cet argument plus général a été tracé par le P. Brou, dans l'art. *Propagation de l'Évangile* du *Dict. apolog.*, t. IV, col. 362 sq.

2° On peut, en second lieu, se demander si la valeur de l'argument n'exige pas que la propagation admirable soit tellement particulière au christianisme qu'il soit impossible de rencontrer un phénomène analogue en d'autres religions.

La réponse affirmative ne saurait faire aucun doute. Si des religions autres que le christianisme pouvaient présenter, dans leur propagation, des caractères aussi exceptionnels que le christianisme, celui-ci ne trouverait plus, dans sa propagation « admirable » un véritable motif de crédibilité.

Les adversaires de la foi chrétienne n'ont pas manqué d'insister sur l'étonnante propagation de certaines religions : bouddhisme, culte des Césars et de Mithra à Rome, mahométisme, plus récemment protestantisme. Nous n'entreprendrions pas ici un travail de comparaison, d'ailleurs ébauché en certains manuels, qui nous entrainerait hors des limites fixées à cet article. La plupart des auteurs, suivant en ceci la marche tracée par saint Thomas pour le mahométisme, *Cont. gentes*, I, I, c. vi, s'efforcent de montrer que la propagation de ces diverses religions, soit pour la rapidité, soit pour les moyens, soit pour l'extension géographique et sociale, ne saurait approcher même de loin la propagation du christianisme. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 407 sq.; P. Buyse, *op. cit.*, p. 42 sq.; E. Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891; A. Stein, *Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Ägyptens unter römischer Herrschaft*, Stuttgart, 1915; H. Dieckmann, *Der Kaiserkult unter Augustus*, dans *Stimmen der Zeit*, t. cxvi, 1918, p. 46 sq., 129 sq.; G. Herzog-Hauser, *Kaiserkult*, dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der klass. Altertumswissenschaft*, Supplementband IV, Stuttgart, 1924, p. 806-853; Hergenrother-Kirsch, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte*, t. I, Fribourg-en-B., 1911, p. 361 sq., 382 sq.; Esser-Mausbach, *op. cit.*, t. III, p. 324, etc.

La position que nous avons adoptée nous permet de négliger même ces études comparatives sur le point précis de la propagation et de ses moyens. Si, en effet, l'argument complet, irréfutable, en faveur de la mission divine de l'Église repose non seulement sur le fait matériel d'une propagation rapide et apparemment inexplicable, mais sur ce fait bien plus remarquable et

complexe d'une propagation mettant en relief, à côté de l'expansion surprenante du christianisme nonobstant obstacles et difficultés de toutes sortes, l'inépuisable fécondité de l'Église en tous biens, sa sainteté, son unité catholique, son invincible stabilité, alors aucune comparaison n'est possible pour rapprocher les autres religions du catholicisme. A ces religions, il manquera toujours l'un ou l'autre des caractères transcendents, dont l'ensemble forme le motif de crédibilité puissant et irréfutable, possession exclusive de l'Église catholique.

C'est ce point de vue formel qu'a complètement négligé A. Bayet dans sa conférence sur *Les religions de salut et le christianisme dans l'empire romain*. Trois religions pouvaient conquérir l'empire : le métroacisme, le mithracisme, le christianisme. Seul ce dernier a survécu et s'est développé, sous l'influence des pouvoirs publics, parce que seul, exclusif et intolérant par essence, il pouvait réaliser l'unité politique en même temps que l'unité religieuse. L'auteur oublie que la bienveillance des pouvoirs publics ne fut accordée au christianisme qu'après trois siècles de persécutions, tandis que, malgré la bienveillance impériale, les deux autres religions ont périclité. La situation n'est donc pas identique. En concédant qu'au début du IV^e siècle la doctrine et les pratiques chrétiennes reçurent du pouvoir impérial un sérieux appui, il resterait à expliquer comment le christianisme avait pu progresser jusqu'à s'imposer aux empereurs. Il resterait surtout à montrer comment, dans la suite des années, l'expansion chrétienne a pu maintenir l'unité de sa foi, la sainteté de ses principes et de ses institutions, sa stabilité apostolique, que trop souvent compromit l'ingérence des empereurs et que le schisme et l'hérésie ne cessèrent d'attaquer à toutes les époques.

Une bibliographie suffisante a été donnée dans l'histoire de l'argument, au § I. Mais, sur les débats du christianisme et la disparition du paganisme, on consultera avec profit, nonobstant ses tendances protestantes, l'ouvrage d'I. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, dont la bibliographie est remarquable. Sur la lutte entre paganisme et christianisme voir aussi P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude de la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1934.

A. MICHEL.

PROPHÉTIE. — L'objet de cet article est strictement parallèle à celui de l'article MIRACLE. Il ne s'agit donc pas d'exposer l'histoire et d'interpréter la réalisation des prophéties relatives au christianisme. On s'en tiendra aux considérations générales concernant la notion de prophétie et l'emploi de l'argument prophétique comme motif de crédibilité.

La division de l'article sera la même que pour le miracle : I. Notion; II. Possibilité (col. 720); III. Constatation (col. 728); IV. Valeur probante (col. 735).

I. NOTION. — 1° Définition. — Le mot grec προφήτης, de προφάνει (προφήμι), correspond à l'hébreu נָבִי, « interprète, héraut, porte-parole », ou encore à רֹאֵה ou הֹזֵה, « voyant ». Sur l'emploi de ces deux expressions dans l'Ancien Testament voir *Dict. de la Bible*, art. *Prophétie*, t. V, col. 728. Ainsi Aaron est désigné par Dieu comme le « prophète » de Moïse. Ex., IV, 14-16; VII, 1. Cf. saint Augustin, *Quest. in Hept.*, I, II, q. XVII, P. L., t. XXXIV, col. 601. Voir, sur cette étymologie, A. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dict. apolog.*, t. IV, col. 386-387; Eric Fascher, *Προφήτης, Eine Sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen, 1926. L'étymologie προ-φάνω, retenue par Eusèbe de Césarée, *Demonstr. evang.*, I, V, prol., P. G., t. XXII, col. 336, et par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. CLXXI, a. 1, est moins sûre, quoi qu'il en soit des affirmations d'Isidore, *Etym.*, I, VII, c. VIII, P. L., t. LXXXII, col. 283.

Quoi qu'il en soit, *πρὸς* ne désigne pas nécessairement une priorité chronologique. Le prophète est celui qui parle pour un autre : dans le cas présent, qui parle aux hommes au nom de Dieu. Prophétiser est donc, en soi, synonyme de proclamer, de « pro-férer », et, en ce sens, prophétie équivaut à révélation. Toutefois, ce sens ne saurait être exclusif. Cf. Condamin, *art. cité*, col. 405, contre la prétention contraire de James Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895, p. 137. Saint Thomas a lui-même reconnu ce sens général : II^a-II^e, q. CLXXI, prol. : *In epist. I^{re} ad Cor.*, c. XIV, lect. 5 ; *De veritate*, q. XI, a. 1 ; *In II^{um} Sent.*, dist. I, q. 1, a. 5.

Ce sens général se retrouve sous-jacent à toutes les acceptions du mot « prophète » dans l'Écriture. Ces acceptions se ramènent à trois.

1. *Un sens très large.* Est réputée prophétie toute parole émise sous l'influence d'un instinct divin, ayant pour objet l'interprétation de la sainte Écriture et principalement des prédictions qu'elle contient, ou encore toute exhortation morale, tout entretien concernant les choses divines, le chant même des divines louanges et des prophéties dans l'église. C'est là le charisme de la prophétie dont parle saint Paul à plusieurs reprises. I Cor., XII, 10, 28 ; Rom., XII, 6 ; Eph., IV, 11. A défaut du charisme, les grâces d'état du ministère sacerdotal tenaient lieu du don de prophétie. *Didaché*, c. XV, 1, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 32-34. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17^e éd., t. I, 1930, p. 500. Sur les actes des prophétisants, voir I Cor., XI, 4, 5 ; XIV, 1, 3, 4, 5, 24, 31, 38 ; cf. Num., XI, 25, 27, 29 ; I Par., XXV, 1-3. Parce que les prophètes confirmaient parfois leurs prédictions par des miracles, ces miracles eux-mêmes étaient appelés prophéties. Ainsi Eccli., XLVIII, 14 ; cf. IV Reg., XIII, 21 ; Eccli., XLIX, 18 : les ossements d'Élisée et ceux de Joseph ont « prophétisé ».

2. *Un sens plus strict.* — La prophétie est la connaissance des choses ou des événements occultes, qui ne peuvent être naturellement connaissables à l'homme. Mais il n'est pas nécessairement question de choses ou d'événements futurs. La prophétie est alors la connaissance surnaturelle d'événements ou passés qu'il n'est plus possible de connaître : ainsi Moïse « prophétisa » en racontant les origines du monde ; cf. saint Thomas, *In II^{um} Sent.*, dist. I, q. 1, a. 5 ; ou présents, mais impénétrables à toute connaissance humaine : ainsi Élisée connu par prophétie ce que son serviteur Gézi fit en son absence. IV Reg., V, 26. La prophétie est en ce cas une connaissance surnaturelle des choses cachées ou des secrets du cœur, *κρυπτογνώσις* et *καρδιογνώσις*. Quelquefois même, la simple familiarité avec Dieu, la connaissance des secrets divins, leur prédication, sont appelées prophéties. Ainsi furent appelés prophètes Abraham, Gen., XX, 7, et, en partie du moins, Moïse. Deut., XXXIV, 10.

3. *Un sens très strict.* — La prophétie doit alors être distinguée de toutes ces grâces de connaissance surnaturelle qui ne concernent pas spécialement des événements futurs. On peut la définir : la connaissance surnaturellement communiquée et la prédiction infallible d'événements futurs naturellement imprévisibles. Cf. saint Thomas, II^a-II^e, q. CLXXI, a. 1 ; *De veritate*, q. XII, a. 2. Elle se distingue de la simple conjecture naturelle, qui manque de certitude, et de la divination, qui procède non de Dieu, mais du démon. Cf. q. XCIV, a. 1 ; voir plus loin.

Dans le *De veritate*, saint Thomas, s'inspirant de Cassiodore, *In Psalt.*, præl., c. 1, P. L., t. LXX, col. 12, donne de la prophétie entendue au sens très strict une définition dont les éléments la distinguent de toute « prophétie » humaine : *divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Cf. II^a-II^e, q. CLXXI, a. 1, obj. 4 : Dieu est le principe immédiat (qui cepen-

dant s'accommode du ministère intermédiaire des anges) de la connaissance vraiment prophétique. *Rerum eventus... denuntians* : il s'agit d'une connaissance révélant les événements futurs, même indéterminés, tandis qu'une « prophétie » naturelle ne peut avoir pour objet que des événements plus ou moins déterminés déjà dans leurs causes. *Immobili veritate* : la prophétie naturelle a toujours quelque part d'incertitude, tandis que la véritable prophétie prévoit les événements futurs d'une manière absolument infallible. Q. XII, a. 3. Saint Thomas distingue encore la prophétie du songe et de la vision, encore qu'il admette les songes et les visions prophétiques. *Ibid.* Cf. I. Mennessier, O. P., *La religion*, t. II, trad. fr. de la *Somme théologique de saint Thomas*, éd. des Jeunes, note 74.

2^o *En quel sens le magistère de l'Église entend-il la prophétie ?* — 1. *Les indications scripturaires.* — L'Écriture, prenant la prophétie dans toute la complexité de ses acceptions, ne fournit au magistère qu'une base imprécise. On a vu plus haut que le prophète est un « voyant », un « interprète », un « porte-parole ». La prophétie est donc une vision de Dieu, communiquée par Dieu. I Reg., IX, 15 ; cf. Ez., I, 1 ; VII, 3 ; XI, 1, 15 ; IX, 10-18, et désigne, dans son acception la plus large, toute révélation divine. Ez., I, 9 ; II, 2 ; III, 5 ; V, 6 ; VI, 4, etc. Cette acception large se retrouve fréquemment là où les prophètes rapportent les révélations dont Dieu les a favorisés. Is., VI, 1 ; XXI, 6 ; Jer., XXIV, 1 ; Ez., I, 15 ; III, 23, etc. ; Joel, III, 1 ; Am., VII, 8 ; VIII, 2 ; Hab., II, 1 ; Zach., I, 8 ; II, 4, etc. C'est Dieu qui, en révélant, fait voir. Jer., XXIV, 1 ; Ez., XL, 4 ; Am., VII, 1 sq. ; VIII, 1 ; Zach., II, 3 ; III, 1.

Mais, en tant que le prophète est un porte-parole, la prophétie est alors une parole révélée par Dieu, *nebûâh*. Cf. II Reg., VII, 17 ; I Par., XVII, 5 (la parole est ici jointe à la vision) ; Ez., XII, 23 ; Jer., XXIII, 16 (il s'agit ici de faux prophètes) ; on voit la parole, III Reg., XXII, 19 ; Is., I, 1 ; II, 1 ; XIII, 1 ; Am., I, 1, etc. ; Abd., I, 1 ; Mich., I, 1 ; Nah., I, 1 ; Hab., I, 1 ; Jer., I, 11-13. Jérémie affirme même « avoir une vision de la bouche de Dieu », XXIII, 16. Plus expressément, la prophétie, *nebûâh*, désigne un oracle. I Esd., VI, 14 ; II Esd., VI, 12 ; II Par., XV, 8. En sorte que l'Ancien Testament enseigne simplement d'une manière générale que « la prophétie consiste en une action extraordinaire ou surnaturelle, par laquelle Dieu communique au prophète certaines lumières ou connaissances, avec mission de les transmettre aux autres hommes ». *Dict. de la Bible*, art. *Prophétie*, t. V, col. 728.

La même complexité se retrouve dans l'Évangile. Prophétie y a parfois le sens de « prédiction », Matth., XIII, 14 ; Joa., XII, 40 ; Act., XXVII, 26, 27, et les évangélistes ont certainement présentée à l'esprit cette acception quand ils montrent, dans l'histoire du Christ, la réalisation des anciens oracles. Mais on y parle aussi fréquemment des prophètes de l'Ancien Testament considérés simplement dans la plénitude de leur rôle historique. Cf. Matth., V, 12, 17 ; VII, 12 ; XI, 13 ; XIII, 17 ; Luc., XXIV, 25, 27, 44. Ainsi, dans le même sens, le titre de prophète est donné à Jean-Baptiste, Luc., I, 76 ; VII, 28 ; Matth., XIV, 5 ; XXI, 26 ; Jésus lui-même se verra attribuer cette qualité. Matth., XVI, 14 ; XXI, 46 ; Marc., VI, 15 ; Luc., VII, 16 ; IX, 8, 19 ; XXIV, 19 ; Joa., VII, 40. En définitive, le prophète est un envoyé divin, Matth., X, 41 ; XI, 9 ; XIII, 57 ; XXIII, 34, 47 ; Luc., VII, 39 ; Joa., IV, 19 ; IX, 17 ; aussi doit-on se défier des « faux » prophètes. Matth., VII, 15 ; XXIV, 11, 24 ; Luc., VI, 26 ; cf. II Petr., II, 1 ; I Joa., IV, 1.

Les écrits apostoliques gardent toutes ces nuances. La « prophétie » signifie l'Écriture tout entière, II Petr., I, 19-21, et elle constitue un des charismes de la primitive Église, Rom., XII, 6 ; I Cor., XII, 10, à la fois

pénétration des mystères et don de la parole, comme il a été dit plus haut. On peut donc dire que, par le nom de prophétie, l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, désigne toute illumination surnaturelle des âmes.

Cependant, nous y trouvons déjà une indication précieuse au sujet de l'argument apologetique tiré de la réalisation des prophéties, entendues au sens strict du mot prédiction : des futurs libres que l'intelligence humaine ne peut naturellement connaître. Les évangélistes et les apôtres, en effet, aiment à montrer que le Christ et ses mystères sont déjà prédits dans l'Ancien Testament et qu'il a réalisé — preuve de sa divinité et de sa mission — ce que les Écritures avaient annoncé du Messie futur. *Dans saint Matthieu* : I, 23, cf. Is., vii, 14; ii, 6, cf. Mich., v, 2; ii, 15, cf. Os., xi, 1; iv, 15, cf. Is., ix, 1; xi, 5, coll. Is., lxi, 1, 5; xii, 17, coll. Is., xlii, 1; xxi, 5, cf. Zach., ix, 9; xxvi, 54; xxvii, 9, col. Zach., xi, 12; xxvii, 35, coll. Ps., xxi, 19; xxviii, 6. — *Dans saint Marc* : ii, 2, cf. Is., xl, 3; ix, 11, cf. Is., li, 3, 4; xii, 36 (Matth., xxii, 44; Luc., xx, 42), cf. Ps., cix, 1; xiv, 49; xv, 28, coll. Is., liii, 12; xvi, 7. — *Dans saint Luc* : iv, 18, cf. Is., lxi, 1; xxii, 37, cf. Is., liii, 12; xxiv, 25 sq., 46. — *Dans saint Jean* : iii, 14, cf. Num., xxi, 9; v, 46; xii, 14, cf. Zach., ix, 9; xix, 24, cf. Ps., xxi, 19; xix, 28, cf. Ps., lxxviii, 22; xix, 37, cf. Zach., xii, 10.

Saint Pierre reprend le même argument dans les Actes des apôtres, ii, 30, cf. Ps., cxxxi, 11; ii, 34, cf. Ps., cix, 1; iii, 18; iii, 22-26; iv, 11, cf. Ps., cxvii, 22, et Is., xxviii, 16. Saint Étienne invoque aussi l'argument prophétique, Act., vii, 52. Saint Paul également, et plus spécialement quand il s'adresse aux Juifs, Act., xiii, 16 sq.; Hebr., i, 5 sq.; vii, 1 sq.; cf. I Cor., xv, 3, 4. Et même, dans son enseignement sur l'insuffisance de la Loi, il invoque constamment l'autorité de l'Ancien Testament. Gal., iii, 6, 11; Rom., i, 17; iv, 3.

2. *L'argument prophétique dans la tradition.* — La mission du Christ étant acceptée de la première génération chrétienne, il n'y a rien d'étonnant que l'argument prophétique, dans les écrits des Pères apostoliques, ait fréquemment cédé la place à la doctrine même du Christ. Cependant, la *Didachè* rappelle, au sujet du sacrifice eucharistique, la prophétie de Malachie, xiv, 3, et, au sujet du jugement, Zach., xiv, 5. Le *Pasteur d'Hermas* fait aux prophètes deux fugitives allusions, *Vis.*, II, iii, 4 (prophètes Eldad et Modat, Num., xi, 26, 27); *Sim.*, IX, xv, 4. Mais l'épître du pseudo-Barnabé fait un constant appel à l'Ancien Testament pour démontrer la vérité du Nouveau, et l'auteur ne sait pas toujours se mettre en garde contre les exagérations. On notera cependant la prophétie d'Isaïe, liii, 5-7, invoquée pour justifier la passion du Christ. La *I^a Clementis* commente tout le psaume xxi, en l'appliquant au Sauveur, et s'appuie constamment sur les prophètes de l'Ancien Testament.

Chez les apologistes, les prophètes occupent une position privilégiée. Saint Justin a appris d'eux tout ce qu'il sait de la vie, des miracles, de la mort, de la résurrection, de la glorification du Christ. *Apol.*, i, 31, *P. G.*, t. vi, col. 375. La moitié de cette apologie est ordonnée à prouver que l'Esprit-Saint a annoncé d'avance par les prophètes tout ce qui se rapporte à Jésus. *Ibid.*, 30, col. 373. Même tendance générale dans le *Dialogue*, n. 43 sq. *Ibid.*, col. 569. La réalisation des prophéties garantit la mission divine des prophètes et la vérité de l'économie prédite. *Apol.*, i, 53, *ibid.*, col. 405. Les prophéties du Christ sont appelées elles-mêmes comme argument. *Ibid.*, 12, col. 345. Plus expressément se retrouve la prophétie de Malachie, *Dial.*, n. 117, *ibid.*, col. 745; la prophétie de Michée sur le lieu de naissance du Messie; celle d'Isaïe sur sa conception virginale, la prophétie de Zacharie

sur l'entrée de Jésus à Jérusalem. *Dial.*, n. 43, 53, 78, 120, *ibid.*, col. 569, 592, 657, 753.

Déjà saint Ignace d'Antioche avait invoqué l'autorité des prophètes en faveur de Jésus-Christ, *Ad Phil.*, v, 2; ix, 2. Saint Irénée reprend la prophétie de Michée à l'occasion du sacrifice eucharistique. *Cont. hér.*, IV, xvii, 5; xviii, 1, *P. G.*, t. vii, col. 1023 sq.

L'argument tiré de la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel fut invoqué par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, I, c. xxi, *P. G.*, t. viii, col. 853 sq. C'était un argument qui avait sa place aussi bien dans la controverse juive que dans la controverse païenne. Nous n'avons pas à étudier ici les différentes solutions qu'y apportèrent les apologistes et les Pères. Nous signalons simplement les auteurs qui s'y référèrent. Tertullien, *Adv. Judæos*, c. viii, *P. L.*, t. ii, col. 612; Origène, dans ses *Stromates*, cité par saint Jérôme, *In Danielem*, c. ix, *P. L.*, t. xxv, col. 548; saint Hippolyte, *In Danielem*, *P. G.*, t. x, col. 652-656; Eusèbe, *Demonst. evang.*, I, VIII, c. ii, *P. G.*, t. xxii, col. 577; saint Athanase, *De incarnatione*, c. xi, *P. G.*, t. xxv, col. 165; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, xii, 19, *P. G.*, t. xxxiii, col. 748; saint Jean Chrysostome, *Homil. adv. Judæos*, c. v, n. 10, *P. G.*, t. xlviii, col. 898; l'auteur des *Quæstiones ex veteri Testamento*, n. 44, *P. L.*, t. xxxv, col. 2245; saint Isidore de Séville, *De fide catholica*, I, V, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 461.

Dans son ensemble, l'argument prophétique était consacré dans l'apologie du christianisme, et sous une forme bien déterminée, depuis saint Justin, qui, on l'a vu, avait inséré dans sa première *Apologie* les oracles de Jacob, de Michée, d'Isaïe et d'autres prophètes relatifs à la venue du Messie et aux circonstances de cette venue. La conclusion qui s'en dégageait était l'attestation divine en faveur de la mission du Christ. On retrouve cette apologie chez saint Cyprien, *Quod idola dii non sint*, n. 13 et 14, *P. L.*, t. iv, col. 579, 580; chez Lactance, *Divinæ institutiones*, I, IV, c. xi; I, V, c. iii, *P. L.*, t. vi, col. 476, 560; chez saint Jean Chrysostome, *Quod Christus sit Deus*, n. 11, *P. G.*, t. xlviii, col. 828; et saint Augustin y recourt fréquemment, *Enarr. in Psalmos*, ps. lvi, enarr. 9, *P. L.*, t. xxxvi, col. 666; *De fide rerum quæ non videntur*, c. v-ix, *ibid.*, t. xl, col. 174-179; *De unitate Ecclesiæ*, c. xix, n. 50, *ibid.*, t. xliii, col. 430. Cf. *Epist.*, cxxxvii, 16, *P. L.*, t. xxxiii, col. 323.

Les auteurs qui, au Moyen Âge, écrivirent contre les Juifs utilisèrent en passant l'argument prophétique pour prouver la vérité de l'incarnation et la mission divine du Christ. On peut citer Amolon, *Liber contra Judæos*, *P. L.*, t. cxvi, col. 141; Fulbert de Chartres, *Tractatus contra Judæos*, t. cxli, col. 305; saint Pierre Damien, *Antilogus contra Judæos*, t. cxlv, col. 42; Guibert de Nogent, *De incarnatione contra Judæos*, t. clvi, col. 489; Gislebert, *Disputatio Judæi cum christiano*, t. clxix, col. 1005; Pierre le Vénérable, *Tractatus contra Judæos*, t. clxxxix, col. 507; Abélard, *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum*, t. clxxxviii, col. 1611; Pierre de Blois, *Contra perfidiam Judæorum*, t. ccvii, col. 825, etc. Saint Thomas d'Aquin a étudié la prophétie beaucoup plus en théologien qu'en apologiste; voir ci-après; c'est donc tout à fait accidentellement qu'il s'est servi de l'argument prophétique pour démontrer la vérité chrétienne. Voir cependant *Sum. cont. gentes*, I, I, c. vi.

L'apologetique chrétienne s'est renouvelée au XIII^e siècle, en ce qui concerne l'usage de l'argument prophétique, avec le dominicain Raymond Martini, dans son *Pugio fidei*. Ce savant dominicain avait étudié la littérature talmudique; il avait constaté que les anciens rabbins avaient cru aux prophéties messianiques tout comme les Pères de l'Eglise, et il entreprit donc de prouver aux Juifs la divinité de Jésus-Christ

par leurs propres docteurs. C'est ainsi que dans la *pars II^a*, c. III sq., il démontre les prophéties messianiques à l'aide des traditions rabbiniques, et, dans la *pars III^a*, il démontre successivement la Trinité, dist. I, c. III, IV; le péché originel, dist. II, c. VI; la divinité du Messie, dist. III, c. I-III.

3. *Ultimes précisions, consacrées par le concile du Vatican et les décisions récentes de la Commission biblique.*

— L'argument prophétique, prenant comme point de départ la prophétie entendue en son sens très strict — connaissance surnaturelle et prédiction d'un événement futur imprévisible — a été définitivement consacré au concile du Vatican. On se reportera aux textes conciliaires reproduits à l'art. MIRACLE, t. X, col. 1799. Dans la constitution *Dei Filius*, le concile place les prophéties sur le même plan que les miracles, et il les appelle des « arguments extérieurs de la révélation », des « faits divins... qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute-puissance divine et sa science infinie, sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous ». Et, comme confirmation de son assertion, le concile apporte le texte de II Petr., I, 19 : *Habemus firmiter prophetum sermonem, cui bene facit, attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. C. III, *De fide*, Denz.-Bannw., n. 1790. Ces idées se retrouvent dans la formule du serment antimoderniste de Pie X. *Ibid.*, n. 2145. Voir l'art. MIRACLE, col. 1799. Depuis, les décrets de la Commission biblique sur Isaïe (29 juin 1908), dub. I-III; sur les psaumes (1^{er} mai 1910), dub. VIII; sur le sens du ps. XV, 10-11 (1^{er} juill. 1933), dub. I; sur les prédictions proprement dites renfermées dans ces écrits, montrent bien en quel sens l'autorité ecclésiastique entend le mot prophétie en apologetique.

Cela étant, les prophéties doivent donc être envisagées comme de vrais miracles, mais d'ordre intellectuel. Les miracles proprement dits manifestent la toute-puissance divine; les prophéties manifestent son *infinie science*. Mais une fois établie cette différence, les quatre caractères de faits, préternaturels, divins et sensibles, sont communs au miracle et à la prophétie.

La prophétie est un *fait* de l'ordre intellectuel. Car il s'agit, dans la pensée du concile, non de la vérité elle-même qui est prophétisée, mais de la *manifestation* qui nous en est faite; or, cette manifestation est toujours un fait, qui se passe à une date et en un lieu déterminés. — Pour être prophétie, cette manifestation doit être *préternaturelle* et *divine*, c'est-à-dire qu'elle doit venir de Dieu par voie de révélation. Enfin, cette manifestation doit être *sensible*, de manière à pouvoir devenir pour tous une preuve de la divinité du christianisme.

Mais il y a plus : le concile entend par prophétie non la manifestation de toute vérité révélée, mais l'annonce d'un événement futur. En effet, dans la première rédaction du texte conciliaire, les théologiens se servaient non du mot *prophetiæ*, mais du mot *vaticinia* qui, dans son acception première, signifie « annonce de l'avenir ». En outre, le texte scripturaire invoqué n'était pas II Petr., I, 19, mais Is., XLI, 23 : *Annuntiavit quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dñi estis vos*. Ce qui ne laisse aucune place à l'équivoque. En substituant le terme *prophetiæ* à *vaticinia* et le texte de saint Pierre à celui d'Isaïe, le concile n'a pas voulu changer le sens de la déclaration relative aux prophéties. D'ailleurs, ce que nous lisons dans le décret touchant la force probante des prophéties ne serait pas exact si la prophétie devait être comprise dans le sens de manifestation de n'importe quelle vérité révélée, tandis que tout est vrai des prophéties entendues au sens très strict.

La constitution, en effet, déclare que les prophéties font reconnaître la révélation divine, dont elles sont, comme les miracles, des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. Or, la manifestation de

n'importe quelle vérité révélée ne remplirait pas ces conditions. L'annonce d'événements futurs, indéterminés dans leurs causes prochaines, et par conséquent naturellement imprévisibles, constitue au contraire une preuve de la révélation. De tels événements ne peuvent être connus que de Dieu; car il s'agit de futurs contingents, dont la connaissance requiert la science infinie de Dieu. La prophétie, entendue en ce sens, est donc vraiment une preuve de l'intervention divine, aussi certaine que la preuve des miracles de l'ordre physique.

Ajoutons, avec la constitution, que c'est une preuve à la portée de l'intelligence de tous les hommes. Tous les hommes, en effet, comprennent que leurs libres déterminations ne peuvent être connues à l'avance que par Dieu seul. De plus, il est facile de constater l'existence d'une prophétie véritable puisqu'il suffit de rapprocher deux faits fort simples : d'une part, l'annonce d'un événement longtemps avant sa réalisation; d'autre part, la réalisation de cet événement comme il avait été annoncé.

Mais pourquoi le concile a-t-il laissé de côté le texte d'Isaïe pour s'arrêter au texte de saint Pierre? C'est que, précisément, s'appuyant sur les prophéties pour démontrer la vérité de la révélation chrétienne, il s'arrête avec complaisance aux prophéties messianiques qu'a en vue la II^a Petri : « Nous possédons les oracles des prophètes dont la certitude est affirmée (*firmiorem propheticum sermonem*), sur lesquels vous faites bien d'attacher vos regards, comme sur une lampe qui brille en un lieu ténébreux. » De toute évidence, ce texte présente les prophéties messianiques de l'Ancien Testament comme une preuve excellente de la divinité de la mission et de la personne de Jésus-Christ. Sur le sens du comparatif *firmiorem*, le concile n'a rien déterminé, et il semble difficile d'y trouver une comparaison véritable avec la certitude apportée par d'autres faits dont vient de parler saint Pierre. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 54.

Ajoutons enfin que, bien que le texte de saint Pierre ne s'applique qu'aux prophéties de l'Ancien Testament, le concile propose cependant comme preuves manifestes de la révélation, non seulement les prophéties de Moïse et des prophètes, mais encore et surtout celles de Jésus-Christ : *quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt*. Denz.-Bannw., n. 1790.

3^o *Analyse théologique de la notion catholique de prophétie.* — Nous suivons ici saint Thomas, II^a-II^a, q. CLXXI-CLXXIV; *De veritate*, q. XII. Sur la prophétie, il y a quatre choses à examiner : son essence, sa cause, le mode de la connaissance prophétique, la division de la prophétie. Voir q. CLXXI, prol.

1. *Essence.* — La prophétie est un miracle d'ordre intellectuel; donc, quel que soit le sens auquel on l'entende, elle appartient à l'ordre de la connaissance. Dans son sens strict, accepté par le concile du Vatican, elle est d'abord connaissance par le prophète des événements futurs humainement imprévisibles, ensuite annonce de ces événements. Nous avons conservé cet ordre dans notre définition. Saint Thomas, q. CLXXI, a. 1; *De veritate*, a. 2.

Cette connaissance, dans l'intelligence du prophète, n'est pas une habitude; elle est une passion ou mieux une impression qui passe; aussi, les prophètes n'ont-ils pas toujours la faculté de prophétiser. Si la lumière surnaturelle de la prophétie appartenait à l'homme d'une manière permanente, son intelligence serait habilitée à connaître Dieu dans son essence même, ce qui est impossible à l'homme, même prophète, ici-bas. *Ibid.*, a. 2; *De veritate*, a. 1.

La lumière divine et nul le principe de la connaissance prophétique, cette connaissance peut donc s'étendre à toute vérité, comme la science divine de laquelle elle reçoit sa lumière.

Mais la prophétie ayant pour objet ce qui est éloigné de notre connaissance, une chose lui appartient d'une manière d'autant plus propre qu'elle est plus éloignée de la connaissance humaine. Or, cet éloignement peut revêtir trois degrés. Le premier comprend les choses éloignées de la connaissance de tel individu..., mais non de tous les hommes... Ainsi, l'Israël connaît prophétiquement ce que son disciple Gœzi lit en son absence, IV Reg., v, 26; ainsi, les pensées du cœur sont manifestées prophétiquement à un autre, I Cor., xiv, 24-25. Le second degré renferme les choses qui dépassent la connaissance de tous les hommes... parce que la connaissance humaine est trop imparfaite pour les atteindre. Tel le mystère de la Trinité... Le dernier degré embrasse les choses qui sont loin de la connaissance de tous les hommes parce qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes : ainsi les futurs contingents dont la vérité n'est pas déterminée... Cette révélation des événements futurs est ce qui appartient le plus en propre à la prophétie. *Ibid.*, a. 3; *De veritate*, a. 2.

La lumière prophétique, étant une participation transitoire de la vérité éternelle, portera non sur tout l'objet de la science divine, mais sur certaines vérités déterminées, celles-là mêmes qu'il plaît à Dieu de faire connaître par son prophète. *Ibid.*, a. 4.

Le vrai prophète, au sens plein du mot, connaît lui-même cette lumière prophétique qui l'éclaire, et sa certitude des choses par lui prédites est absolue. Comment pourrait-il parler aux hommes au nom de Dieu? Le simple *instinct* prophétique, qui résulte de l'habitude de prophétiser, ne lui offre pas la même certitude : il ne peut pas toujours distinguer les pensées qui viennent de l'inspiration divine et celles qui viennent de son esprit propre. Ce fut le cas de Nathan, II Reg., vii, 3, obligé ensuite par Dieu, *ibid.*, vii, 5, de se rétracter. Saint Thomas, q. CLXXI, a. 5. Enfin, la prophétie inconsciente, comme celle de Caïphe, Joa., xi, 49-51, n'est appelée prophétie qu'improprement. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 315, note 51. Saint Thomas n'y voit qu'une inspiration prophétique. Q. CLXXIII, a. 4.

La prophétie étant le signe divin de la prescience de Dieu, il est impossible que ce qu'elle annonce soit faux. Ce qui ne veut pas dire que l'événement arrivera toujours tel qu'il a été annoncé, comme dans le cas des prophéties dites « de menaces ». *Ibid.*, a. 6 et ad 2^{um}; cf. q. CLXXIV, a. 1; *De veritate*, a. 11.

2. Cause. — Prise en son sens strict, la prophétie ne peut avoir de cause naturelle. Sans doute, avec les seules ressources de son intelligence, l'homme est capable de pronostiquer, jusqu'à un certain point, l'avenir. II^a-II^a, q. CLXXII, a. 1; cf. I^a, q. LXXXIV, a. 3, 6, 7. Mais cette prévision humaine, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause, se différencie doublement de la vraie prophétie, qui seule peut atteindre des vérités dépassant les forces de la raison et les atteindre d'une manière infailible. Or, cela requiert une cause supérieure à toute cause créée, une révélation divine. Q. CLXXII, a. 1.

Pour communiquer aux hommes ses révélations, Dieu se sert du ministère des anges. *Ibid.*, a. 2. Il semble bien que, d'après saint Thomas, le ministère des anges soit requis, tout au moins pour la formation des images nécessaires à exprimer en langage humain les idées prophétiques. *De veritate*, a. 8.

Venant ainsi uniquement de la lumière divine comme de sa source originelle, la prophétie ne pré-suppose, dans l'âme du prophète, aucune disposition intellectuelle antérieure : Dieu « peut simultanément produire, avec l'effet spirituel, la disposition qui convient ». *Ibid.*, a. 3; *De veritate*, a. 4. Quant aux dis-

positions d'ordre moral exigées dans l'âme du prophète, il faut en juger d'après la psychologie et la finalité de la prophétie. Psychologiquement, la prophétie appartient à l'intelligence dont l'acte précède l'acte de la volonté que perfectionne la charité. De ce chef, la prophétie n'exige donc pas l'état de grâce dans l'âme du prophète. De plus, la prophétie est une grâce gratuitement donnée, ayant pour fin l'utilité de l'Église, I Cor., xii, 7, mais non l'union de la volonté du prophète à Dieu par la grâce sanctifiante. Ici encore, même conclusion que précédemment. Toutefois, la psychologie et la finalité de la prophétie montrent que « la perversité des mœurs est un obstacle à la prophétie. Car la prophétie exige la plus grande élévation de l'âme pour la contemplation des choses spirituelles, et cette élévation est empêchée par la violence des passions et l'occupation déréglée des choses extérieures. » *Ibid.*, a. 4; *De veritate*, a. 5.

Le ministère angélique dans la communication de la lumière divine aux prophètes pose le problème de la prophétie venant par l'intermédiaire des démons. Dieu, d'après saint Thomas, ne se sert pas des démons pour communiquer aux hommes des vérités divines, mais, en raison de leur science supérieure à la science humaine, les démons peuvent communiquer aux hommes certaines révélations étonnantes, bien que toujours inférieures, en soi, aux révélations proprement divines : ainsi faut-il expliquer l'existence des *faux prophètes*, des *prophètes des idoles*, comme les nomme l'Écriture. *Ibid.*, art. 5. Ces prophéties diaboliques présentent d'ailleurs des caractères qui les font discerner des vraies prophéties. Elles ne s'étendent pas aux futurs contingents, ignorés des démons; par elles, l'intellect du prophète ne reçoit aucune lumière; c'est l'imagination qui est excitée d'une manière sensible; enfin, l'incertitude et l'erreur s'y mêlent à la vérité. De plus, des « signes extérieurs » permettent de faire la discrimination : c'est toute la question de la finalité du vrai miracle qui se pose ici à propos de la prophétie, et que saint Thomas résout en quelques mots. *Ibid.*, ad 1^{um}, ad 2^{um}, ad 3^{um}. Mais, d'autre part, les prophètes des démons peuvent parfois dire des vérités, lorsque leur inspirateur veut se servir de la vérité pour faire pénétrer plus facilement l'erreur, ou encore lorsque, par une disposition expresse de sa providence, Dieu entend se servir des faux prophètes pour proclamer la vérité, ainsi qu'il arriva jadis à Balaam, Num., xxii, 12 sq. *Ibid.*, a. 6.

3. Mode de la connaissance prophétique. — La connaissance prophétique qui doit disparaître au ciel, I Cor., xiii, 8, ne saurait être identifiée avec la vision de l'essence divine, de sa nature immédiate, inamissible, principe d'impeccabilité et de félicité sans mélange. Voir INTUITIVE (Vision), t. vii, col. 2386 sq. La prophétie comporte la vision, sous l'influence d'une lumière divine, d'images représentant les vérités qui sont sous la prescience de Dieu. Q. CLXXIII, a. 1.

Dans l'art. 2, saint Thomas analyse cette vision des vérités divines, par comparaison avec l'ordre de la connaissance naturelle. Dans la connaissance naturelle, les choses extérieures parviennent à l'intellect possible par l'intermédiaire des représentations sensibles, coordonnées par l'imagination et finalement illuminées par l'intellect agent. Et c'est seulement après cette prise de contact avec l'objet de sa connaissance que l'intelligence peut formuler un jugement sur les objets ainsi représentés. La connaissance prophétique comporte pareillement la représentation dans l'intelligence d'un événement futur et un jugement infailible sur sa réalité. Quant au premier élément, représentation d'événements futurs, l'enseignement humain, qui se fait à l'aide des signes du langage, peut faire comprendre comment Dieu instruit les prophètes.

Mais le maître ne peut pas éclairer son élève intérieurement, et, sur le point précis de l'illumination divine permettant au prophète de formuler un jugement infaillible, le terme de comparaison nous fait défaut :

Tantôt les formes sensibles sont représentées par Dieu extérieurement à l'entendement des prophètes, au moyen de leurs sens : ainsi Daniel vit ce qui était écrit sur la muraille, Dan., v, 25. Tantôt les ressemblances sont produites par des toiles imaginaires, que Dieu imprime dans l'âme du prophète sans passer par les sens, comme si, dans l'imagination d'un aveugle-né, on imprimait les représentations des couleurs. D'autres fois, Dieu arrange et ordonne des représentations fournies par les sens : ainsi Jérémie vit une chaudière embrasée du côté de l'aquilon, Jer., i, 13. Enfin, Dieu imprime parfois directement dans l'intelligence des espèces intelligibles, comme ce fut le cas de Salomon et des apôtres, qui reçurent la science ou la sagesse infuse.

Quant à la lumière intelligible, Dieu la communique à l'esprit humain, ou bien pour juger ce que d'autres ont vu, comme le fit Joseph expliquant les songes du pharaon, comme aussi ce fut le cas des apôtres auxquels Dieu ouvrit l'intelligence pour leur faire comprendre les Écritures. Luc., xxiv, 45, et c'est ce qui constitue le don d'interprétation ; ou bien pour juger conformément à la vérité divine certaines choses perçues par la seule raison naturelle, ou encore pour déterminer avec vérité et efficacité ce que l'on doit faire. *Ibid.*, a, 2.

Il ressort de cette analyse que la lumière divine est l'élément principal de la prophétie, élément toujours nécessaire au prophète pour formuler un jugement certain sur la vérité des choses annoncées. Quant aux représentations des choses prophétisées, Dieu peut ou se servir de représentations naturelles déjà existantes, ou produire dans l'âme du prophète des représentations nouvelles ou tout au moins un arrangement nouveau de représentations déjà acquises.

Cette analyse permet encore d'expliquer comment en certains cas le prophète ne saurait faire abstraction de ses sens extérieurs : quand la révélation prophétique se réalise par l'impression de formes sensibles ; comment, en d'autres cas, au contraire, « il est nécessaire que le prophète fasse abstraction de ses sens, afin que l'apparition des images (imprimées intérieurement par Dieu) ne se rapporte pas à ce qu'il sent extérieurement ». *Ibid.*, a, 3. Ce dernier cas est celui des prophéties communiquées en songe, par vision imaginative, ou au cours d'une extase ou d'un ravissement. La théologie mystique note la réalisation de ces principes : on consultera Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Diet. apolog.*, t. iv, col. 410.

Ces différentes manières de recevoir communication de la science divine par rapport aux événements prophétisés n'apportent pas de modification à la certitude que la lumière divine peut donner au prophète. Les auteurs spirituels font cependant à ce sujet quelques remarques. Parmi les moyens dont Dieu se sert pour communiquer à une âme la vérité, il en est un qui, par lui-même, exclut illusion et erreur : c'est la vision intellectuelle, sans image mentale, et la parole intellectuelle, transmission de la pensée sans mots, sans signes sensibles. Les visions imaginatives ou même les songes sont par eux-mêmes des moyens sujets à illusion et erreur. Toutefois, en certains cas, l'illusion et l'erreur sont écartées par la lumière divine : ce cas se produit nécessairement dans l'hypothèse d'une prophétie contenant une révélation universelle, c'est-à-dire d'une prophétie destinée à transmettre une doctrine ou un ordre aux fidèles, en exigeant d'eux un assentiment de foi. Cf. q. CLXXI, a. 5 ; Condamin, *art. cité*, col. 411.

En certains cas, le prophète ne comprend pas lui-même la portée de ce qu'il annonce, par exemple Caïphe, ou de ce qu'il fait, par exemple les soldats se partageant les vêtements du Christ. Mais c'est le cas d'une prophétie bien imparfaite et qui, avons-nous déjà dit, mérite à peine ce nom. Cependant, même dans

les véritables prophéties, saint Thomas note avec raison que, « l'esprit du prophète étant un instrument défectueux, les vrais prophètes ne connaissent pas tout ce que l'Esprit-Saint s'est proposé dans leurs visions, leurs paroles ou leurs actes ». *Ibid.*, a. 4. Cette dernière remarque, jetée comme en passant, est cependant d'une importance considérable. Elle explique que la clarté de la prophétie n'est pas toujours, même pour le prophète, d'une netteté absolue dans toutes ses parties. Plus loin, saint Thomas exposera que « la prophétie comporte toujours une certaine obscurité, un certain éloignement de la vérité intelligible ». II-II^a, q. CLXXIV, a. 2, ad 3^{um}. Elle laisse surtout ouverte la porte à une explication psychologique à laquelle les auteurs modernes ont dû avoir recours pour expliquer certaines invraisemblances apparentes dans d'authentiques prophéties, le manque de perspective des prophètes.

La réalisation du plan divin, qui comporte des étapes distinctes, séparées par des laps de temps considérables, n'en est pas moins une dans son ensemble et se présentera donc au prophète sous des images enchaînées entre elles, faisant abstraction des intervalles, et amenant à la lumière, hors du fleuve anonyme des événements futurs, les seuls faits et les seuls traits qui marquent la continuité du dessein providentiel. Les précisions numériques et les coïncidences de détail, sans être nécessairement exclues, sont ici de peu ; notre vieille tendance au littéralisme sera déçue. L'optique de la prophétie n'est pas celle de l'histoire. « L'histoire, écrit le cardinal Billot, *La parousie*, Paris, 1920, p. 22, a son poste d'observation dans la plaine, elle suit les événements pas à pas, au fur et à mesure qu'ils se déroulent. C'est un cinématographe qui, ayant d'abord enregistré la marche et la succession des faits, les présente ensuite par ordre les uns après les autres, sans jamais enjambrer sur les intermédiaires, en autant de tableaux correspondants et distincts. Mais la prophétie, au contraire, se tient sur ces hauts sommets qui dominent tout le cours du temps, illuminés qu'ils sont par le seul soleil de la prescience de Dieu... Quoi d'étonnant alors que la description prophétique ne soit pas assujettie aux mêmes règles que la narration historique ? qu'il lui arrive de brûler les étapes qui relativement à nous jalonnent la route de l'avenir ? que souvent, franchissant, comme d'un bond tous les intermédiaires, elle joigne, dans un même tableau, des événements que devront pourtant séparer les uns des autres de longues séries de jours, d'années, voire même de siècles ? » L. de Grandmaison, *Jesus-Christ*, t. II, p. 252.

On trouvera ici même des applications de ces modalités prophétiques ; voir les art. ISAÏE, t. VIII, col. 62 ; PAROUSIE, t. XI, col. 2050.

4. *Division.* — Tout ce qui précède permettra de mieux comprendre les principes qui président à la division de la prophétie. Le P. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 113, a donné, d'après saint Thomas, un excellent schéma de la matière. La prophétie peut être considérée, quant à son objet, l'événement futur annoncé et, quant à son sujet, le mode de la connaissance dans le prophète. De là deux grandes divisions, commandant les autres subdivisions.

Voici ce schéma, transposé du latin en français :

La prophétie se divise :

a) En raison de l'objet connu :

a. Quant à l'extension de la connaissance à l'événement futur.

b. Quant à la nature même de l'événement futur.

La prophétie détermine ou non l'époque même où se réalisera l'événement. L'origine divine de la prophétie elle-même, la signification de la chose prophétisée.

S'il s'agit d'un futur absolu, prophétie de prescience.

S'il s'agit d'un futur conditionnel, prophétie de menace.

En raison du mode de connaissance :

a. Formellement.

Prophétie par vision intellectuelle.
Prophétie par vision imaginative.
Prophétie par vision sensible.

b. Matériellement.

Prophétie dans l'état de veille.
Prophétie dans l'extase ou le ravissement.
Prophétie dans le sommeil.

a. Division en raison de l'objet. — a. Par rapport à l'extension de la connaissance de cet objet, la prophétie admet quatre degrés de perfection décroissante.

Le premier, le plus parfait, comporte la connaissance de l'événement futur, du temps où il se produira, de la signification prophétique de cet événement et de l'origine divine de la prophétie. Cas extrêmement rare. Cf. Lagrange, *Pascal et les prophètes messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 540. Dans l'Ancien Testament, on a voulu en trouver un exemple dans les soixante-dix semaines de Daniel. Voir t. IV, col. 75. Dans le Nouveau Testament, on peut citer les prophéties du Christ relatives à son retour à Jérusalem, aux souffrances qu'il devait y endurer, à sa mort, à sa résurrection le troisième jour. Matth., xvi, 21; xvii, 22; xx, 19. Ou encore la prédiction du triple reniement de Pierre, la nuit même de l'arrestation de Jésus, avant le chant du coq. Matth., xxvi, 34.

Le second degré comporte la connaissance de l'événement futur, de sa signification, de l'origine divine de la prophétie, mais non de l'époque où se réalisera cet événement. Cette indétermination résulte fréquemment du manque de perspective historique des prophéties, comme on l'a exposé plus haut. Voir les cas d'Is., vii, 14, et de Matth., xxiv, 1-36.

Le troisième degré comporte simplement la connaissance de l'événement futur et de sa signification prophétique; mais l'origine divine de la prophétie et le temps de sa réalisation sont ignorés. C'est le cas du simple instinct prophétique, dont parle saint Thomas, II^a-II^e, q. clxxi, a. 5; q. clxxiii, a. 4, dont les prédictions peuvent être parfois incertaines ou fausses.

Le quatrième degré ne comporte que l'annonce d'un événement futur, mais le prophète ignore l'origine divine de sa prophétie et même la signification de la chose annoncée. C'est le cas de Caïphe.

Quant à la signification de la chose annoncée et en raison de sa surnaturalité ou de son caractère purement naturel, la prophétie, dit encore le P. Garrigou-Lagrange, comporte deux degrés : ou bien elle implique une lumière surnaturelle quant à la substance s'il s'agit d'une prophétie concernant un mystère de la foi, ou bien elle s'accommode d'une simple lumière surnaturelle quant au mode s'il s'agit d'un événement d'ordre naturel.

b. Par rapport à la nature du fait futur annoncé, la prophétie se subdivise en prophétie de prescience ou en prophétie de menace.

La prophétie de prescience ou absolue atteint l'objet prédit dans sa réalité même et se réalise toujours. La prophétie de menace marque simplement le rapport des causes aux effets; elle signifie « que la disposition des causes inférieures, soit qu'il s'agisse d'événements naturels, soit qu'il s'agisse d'actes humains, est telle qu'il en doit résulter l'effet prédit ». L'événement n'arrive pas toujours pour autant tel qu'il était annoncé; cette prophétie n'est qu'hypothétique, car nos prières, nos mortifications, nos sacrifices, toutes choses prévues par Dieu dans l'ordre des causes aux effets,

II^a-II^e, q. clxxiii, a. 2, peuvent modifier le résultat de la menace et nous obtenir miséricorde au lieu du châtiment. Q. clxxi, a. 6, ad 2^{um}; q. clxxiv, a. 1; *De veritate*, q. xii, a. 10 c., et ad 7^{um}, 8^{um}, 9^{um}, 10^{um}, 13^{um}; a. 11, ad 13^{um} s.; *In Jeremiam*, c. xviii; *In Isaiam*, c. xxxiv; *In Matth.*, c. i. Ainsi, bien que l'effet prédit ne s'accomplisse pas, la prophétie n'est pas fausse parce qu'elle indique ce qui arriverait, si les dispositions de causes à effets n'étaient pas modifiées par notre libre intervention, postérieurement à la prophétie. *Ibid.*, q. clxxi, a. 6, ad 2^{um}; *De veritate*, q. xii, a. 11, ad 2^{um}; *Cont. gentes*, l. III, c. clv. La prophétie faite avec serment, cf. Ps., cix, 4, est toujours absolue. Exemples de prophéties comminatoires, Jon., iii, 4; Is., xxxviii, 2.

b) En raison du mode de connaissance, la prophétie peut être considérée soit formellement, soit matériellement.

a. Formellement, elle se divise en prophétie par vision intellectuelle, imaginative, sensible. Voir ci-dessus, col. 716 sq.

La vision intellectuelle rend la prophétie en soi plus parfaite, car « la manifestation de la vérité divine dans la contemplation pure de la vérité est supérieure à toute manifestation de la même vérité sous l'image de choses corporelles; elle ressemble davantage à la vision céleste qui fait voir la vérité dans l'essence divine ». *Ibid.*, q. clxxiv, a. 2. Toutefois, « parce que la prophétie implique une certaine obscurité et un éloignement de la vérité intelligible, on donne, en un sens plus propre, le nom de prophète à celui qui voit au moyen de la vision imaginative ». A. 3.

La vision imaginative se produit soit à l'aide de formes imaginaires imprimées dans les sens intérieurs, cf. Is., vi, 1 sq.; Ez., i, 3 sq.; Am., vii, 7 sq., soit dans des visions symboliques. Ez., ii, 9 sq., xxxvii, 1 sq.; xl-xlvi. Elle comporte de multiples degrés et aspects : la lumière prophétique est plus vive à l'état de veille que si elle emprunte le songe pour se communiquer; les paroles directement perçues sont plus expressives que les simples signes, symboles de la réalité prophétisée; plus les signes sont expressifs, et plus haute est la prophétie; et si le prophète non seulement entend, mais voit celui qui lui parle, le degré de la prophétie sera plus parfait : au rang suprême, s'il voit en celui qui lui parle une représentation de Dieu même, comme jadis Isaïe, vi, 1; moins parfait, si un ange apparaît; moins parfait encore, si l'interlocuteur n'est qu'un homme.

La prophétie par simple vision sensible est celle dans laquelle le prophète reçoit communication de la vérité par le moyen même de ses sens externes. Ainsi Abraham vit trois anges, Gen., xviii, 2; Moïse, le buisson ardent, Ex., iii, 2; Daniel, les caractères mystérieux, Dan., v, 25; cf. viii, 15. Cf. saint Thomas, q. clxxiii, a. 3.

b. Matériellement, la prophétie est réalisée dans un triple état possible : l'état de veille, l'état d'extase ou de ravissement, l'état de sommeil. Cf. q. clxxiv, a. 1, 2, 3. Il n'y a dans les Livres saints qu'un exemple de révélation faite par songe au prophète lui-même. Dan., vii, 1.

Voir, dans le *Dictionnaire de la Bible*, l'art. *Songe*, t. v, col. 1833-1834, et ici EXTASE, particulièrement col. 1881-1884. Cf. saint Thomas, II^a-II^e, q. clxxv, a. 2, 3.

II. POSSIBILITÉ. — Nous exposerons d'abord la démonstration catholique de la possibilité de la prophétie, ensuite les difficultés soulevées contre cette possibilité, tant au point de vue de la doctrine qu'en regard des faits.

1^o Démonstration catholique. — Pour comprendre toute la portée de cette démonstration, il faut, à sa base, poser que l'argument prophétique engage la

science infinie de Dieu, ainsi que le déclare le concile du Vatican. Il faut donc montrer que Dieu, et Dieu seul, peut communiquer à l'homme la connaissance prophétique, entendue au sens strict que nous avons précisé.

1. *Dieu peut communiquer à l'homme la connaissance prophétique.* — Cette assertion n'est, en somme, qu'un aspect particulier du problème plus général de la possibilité de la révélation. L'objet spécial de la prophétie entendue au sens strict est le futur contingent, ou encore les secrets intimes des cœurs que saint Thomas rattache à la prophétie stricte. Cf. I^a-II^a, q. cxi, a. 4; II^a-II^a, q. cxxxi, a. 3, ad 2^{um}.

Or, d'une part, il est certain que Dieu connaît d'une façon certaine et infaillible les événements futurs, même libres, et le secret des cœurs. Ce point sera exposé ailleurs (voir SCIENCE DIVINE); mais, étant données la souveraine perfection de Dieu et son immutabilité, il apparaît nettement qu'il ne peut en être autrement. Si Dieu ne connaissait pas de toute éternité et infailliblement tous les futurs libres et les secrets des cœurs, sa science ne serait ni parfaite et infinie ni éternelle et immuable : progressive, elle passerait de l'imperfection à la perfection, de la puissance à l'acte. Bien plus, elle recevrait sa détermination des événements extérieurs, au fur et à mesure de leur succession. En somme, Dieu serait instruit par les créatures elles-mêmes. Or, tout cela est impossible. Dieu est acte pur; aucune potentialité en lui. Comme l'explique saint Thomas, sa science n'est pas causée par les choses; c'est elle qui, jointe à la volonté toute-puissante, est cause des choses. Ainsi donc Dieu connaît de toute éternité tous les futurs contingents et libres. *Sum. theol.*, I^a, q. xiv, a. 8; *In I^{um} Sent.*, dist. XXXVIII, a. 1; *Cont. Gent.*, l. I, c. LXI, LXII; *De veritate*, q. II, a. 4; cf. *De malo*, q. xvi, a. 7. — *Sum. theol.*, I^a, q. xiv, a. 13; q. lxxxvi, a. 3, 4; *In I^{um} Sent.*, dist. XXXVIII, a. 5; *Cont. Gent.*, l. I, c. LXVII; *De veritate*, q. II, a. 12; *Quodl.*, XII, q. III. — *Sum. theol.*, I^a, q. xiv, a. 15; q. xix, a. 7; *In I^{um} Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 2, 5; dist. XXXIX, q. I, a. 1, ad 2^{um}; *De veritate*, q. II, a. 5. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 249-251.

Nous n'avons pas à entrer ici dans l'exposé théologique de l'accord de cette prescience divine avec la liberté humaine. Les différents systèmes proposés par les écoles catholiques ont été présentés ici même d'une façon abondante (voir les art. CONCOURS DIVIN, PRÉ-MOTION, GRACE, etc.); il nous suffit d'ailleurs de savoir que Dieu, de toute éternité, sait d'une science parfaite et immuable tous les événements résultant du jeu des libertés créées pour que nous puissions conclure à la possibilité de la communication de cette science à certains hommes choisis de Dieu. Si la révélation des mystères proprement dits est possible, grâce à l'intelligence analogique que nous en pouvons avoir (voir MYSTÈRE, t. X, col. 259-4), à plus forte raison la communication de vérités, qui ne sont surnaturelles que *quoad modum*, est-elle possible dans le triple genre de vision, intellectuelle, imaginative, sensible, que nous avons énuméré ci-dessus, voir col. 720. Il suffit que Dieu imprime dans l'âme du prophète de nouvelles espèces intelligibles, ou de nouvelles images, ou qu'il ordonne les espèces déjà acquises en vue d'exprimer les événements futurs, et qu'enfin il accorde à l'intelligence du prophète la lumière qui lui permettra de porter un jugement certain et infaillible sur cette connaissance. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 118 sq.; Ottiger, *op. cit.*, th. VIII.

2. *Dieu SEUL peut de lui-même donner à l'homme cette connaissance prophétique des futurs contingents et des secrets des cœurs.* — On saisit la portée de cette seconde assertion, à laquelle l'apposition *seul* donne toute sa

signification. L'argument prophétique doit être une preuve convaincante de l'intervention divine en faveur d'une institution ou d'une vérité : il faut donc, de toute nécessité, que la connaissance des événements futurs libres et des secrets des cœurs ne puisse être communiquée par un autre que Dieu aux anges ou aux hommes. Aussi rattache-t-on cette seconde proposition à l'enseignement de saint Thomas touchant la connaissance des choses futures par les anges, *Sum. theol.*, I^a, q. LVII, a. 3, et, touchant la divination, II^a-II^a, q. xcvi; cf. q. CLXXII, a. 1, 5.

Telle qu'on l'a exposée, la notion de prophétie comporte la connaissance et la prédiction infaillibles d'un événement libre futur, connaissance et prédiction essentiellement distinctes de la simple conjecture. Or, Dieu *seul* peut avoir une telle connaissance des événements futurs. Donc, lui seul peut en donner communication aux hommes.

Que Dieu seul puisse avoir cette connaissance infaillible et certaine, cela résulte, d'une part en ce qui concerne Dieu, de sa science parfaite, coexistant éternellement à tout ce qui se déroule dans le temps et ayant, par sa causalité même, une véritable priorité de nature sur la réalisation même des événements; d'autre part, en ce qui concerne l'intelligence angélique créée, de l'imperfection relative de cette intelligence, qui, n'étant pas cause des événements, doit s'accommoder de la succession même des choses à concevoir. De sorte que, si parfait que soit, par rapport à l'homme, l'esprit angélique, il ne peut cependant prévoir l'avenir que d'une manière conjecturale, dépourvue de toute certitude infaillible. Une telle connaissance ne saurait, communiquée à l'homme, mériter le nom de connaissance prophétique. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LVII, a. 3; *De veritate*, q. VIII, a. 12.

Quant à la connaissance des secrets des cœurs, s'il est possible aux anges et aux hommes eux-mêmes de les discerner à travers leurs effets extérieurs, il appartient à Dieu seul de les connaître infailliblement tels qu'ils sont dans les esprits et les volontés. « La raison en est que la volonté d'une créature raisonnable n'est soumise qu'à Dieu et que Dieu seul peut agir sur elle, lui qui est son objet principal et sa fin dernière, comme on le dira (q. LXII, a. 1, et q. cv, a. 5). Aussi, les choses qui ne dépendent que de la volonté ou qui n'existent qu'en elle ne sont connues que de Dieu. » I^a, q. LVII, a. 4; *De veritate*, q. VIII, a. 13. Pareillement donc, un ange, si parfait qu'il soit, ne pourra connaître d'une façon certaine ces secrets et les communiquer à un homme.

2^o *Les difficultés soulevées contre la possibilité de la prophétie proprement dite.* — 1. *Au point de vue de la doctrine spéculative.* — La possibilité de la prophétie est niée spéculativement par les philosophes qui refusent à Dieu la prescience des futurs contingents. Tels les anciens épicuriens et stoïciens, tels les modernes sociniens et de nombreux rationalistes. La raison mise en avant pour nier cette prescience est la prétendue nécessité de sauvegarder la liberté humaine. La possibilité de la prophétie même droit au fatalisme. Ainsi, Wegscheider écrivait : « Toute prédiction divinement manifestée, par laquelle serait annoncé expressément le destin inévitable d'un homme ou d'un peuple, en dépendance de faits dont l'accomplissement dépend d'eux, répugne à l'idée d'un Dieu très saint et très bon, favorise le fatalisme et supprime la liberté morale de l'homme. » *Institutiones theologicæ christianæ dogmaticæ*, Halle, 1826, t. I, c. II, § 50, p. 189. Sur ce théologien rationaliste protestant, qu'on a appelé *den bekanntesten Dogmatiker des Rationalismus*, voir H. Hoffmann, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XXI, p. 34.

La réfutation de semblables objections appartient

au domaine de la philosophie. Il suffit d'indiquer ici brièvement le point délicat à mettre en relief. D'une part, il convient de montrer que la connaissance des futurs libres par Dieu n'impose à ceux-ci aucune nécessité. La science divine est nécessaire, mais, « à l'égard de leurs propres causes, les (futurs libres) demeurent contingents : ils sont donc contingents tout court, car le contingent est précisément ce qui n'est pas déterminé dans sa cause. A l'égard de Dieu, rien n'est contingent... ; mais ce n'est pas là une qualification *en soi* et qui réponde au langage ; ce n'est qu'une vérité de point de vue, contrairement à ce qu'a cru Renouvier, qui renverse ici l'ordre des rapports. De même que ce qui est infini en soi peut être fini pour Dieu, ce qui est contingent en soi peut être nécessaire pour Dieu, ou pour mieux dire supérieur à l'un et à l'autre, vu que Dieu est au-dessus de toute différence, dépassant et contenant en soi la double sphère du contingent et du nécessaire. De même, en ce qui concerne proprement la vision, la supériorité de Dieu par rapport au temps fait que le temps n'est pour lui qu'un attribut quelconque des choses, et qu'il n'éprouve pas plus de difficulté à voir une chose présente ou future qu'à voir une chose bleue ou rouge. C'est ce qu'on veut dire quand on affirme qu'il voit le futur comme présent. » A.-D. Serullanges, *Somma théologique de saint Thomas, Dieu*, t. 1, note 126. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, 1^a, q. xiv, a. 13, ad 1^{am}, ad 2^{am}, et parall. : *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, a. 5 ; *Cont. gentes*, l. I, c. LXVII ; *De veritate*, q. 11, a. 12 ; *Quodl.*, XII, q. 11.

D'autre part, nonobstant la certitude infaillible de l'événement futur dans la connaissance prophétique, ni la liberté humaine ni la moralité de l'acte prévu ne peuvent être mises en cause. Les auteurs font à ce sujet différentes réflexions opportunes. Tout d'abord, même en admettant que la prophétie concerne une personne déterminée, mise elle-même au courant de ce qu'elle fera dans l'avenir, ni sa liberté ni sa responsabilité ne sont contrariées par la prophétie, car la prescience divine n'enlève aux événements rien de leur caractère propre. L'exemple typique est ici le reniement de saint Pierre prédit par Jésus, et qui néanmoins s'est produit sans que la liberté et la responsabilité de Pierre fussent diminuées en quoi que ce fût. Mais il peut se faire aussi que, si la prophétie prévoit un événement futur libre, elle laisse de côté la désignation de la personne par qui cet événement se produira. Auquel cas, d'une façon indiscutable, la responsabilité morale de l'agent humain demeure entière. Cf. F.-X. Schouppe, *Elementa theologiæ dogmaticæ*, t. 1, Bruxelles, n. 165, p. 108. Enfin, si l'événement futur libre ne dépend pas de la liberté humaine (par exemple, un miracle), la difficulté tombe d'elle-même. Voir Ottiger, *op. cit.*, p. 247.

On insiste en affirmant que la prophétie, faisant prévoir l'avenir aux hommes, est une occasion et même une cause de moindre mérite et de moindre effort pour le bien et contre le mal. A quoi il convient de répondre que, si la prophétie devait intervenir à tout instant dans la marche de ce monde, l'objection pourrait être formulée avec quelque apparence de raison. Mais, fait exceptionnel et insolite, la plupart du temps ignorée de la grande masse quand elle est formulée, la prophétie, comme le miracle lui-même, « non seulement n'est pas un obstacle aux fins de Dieu, de l'homme, de la religion et de la révélation, mais les aide admirablement. Elle est : a) *très digne de Dieu*, qui, par elle, manifeste ses perfections, notamment son omniscience, supérieure à tous les esprits créés, et confond les faux oracles ; b) *très conforme à la nature de l'homme*, qui est par instinct naturel porté vers la connaissance des choses futures ; c) *souverainement utile à la religion*, car les prophéties excitent l'homme à honorer Dieu, à croire

aux mystères, à craindre les menaces divines, à espérer les récompenses (s'il fallait trouver ici de l'imperfection répugnant à la sagesse divine, il faudrait condamner la vertu d'espérance et la contrition imparfaite) ; enfin d) *très accommodée à la révélation*, qui reçoit d'elle une preuve de sa vérité et comme une marque de la divinité. » Knoll, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, pars 1^a, Inspruck, 1852, § 69, p. 147.

2. *Au point de vue des faits.* — Nombre de ceux qui, en regard de la science divine et de la liberté humaine, ont voulu nier la possibilité de la prophétie ont demandé à l'histoire comparée des religions et à la psychologie de réduire et d'expliquer les faits prophétiques anciens, pour démontrer la non-existence de la véritable prophétie. Pour possibilité spéculative de la prophétie n'est pas pour autant affirmée, car l'axiome reste toujours vrai : *a non esse ad non posse, non valet illatio* ; mais du moins on affirme avec conviction que, si théoriquement on peut concevoir une prophétie véritable comme possible, en fait, une telle prophétie n'a jamais existé, et sa possibilité pratique demeure ainsi aléatoire.

Le travail fondamental contre la doctrine catholique reste, sur ce point, celui d'Abraham Kuenen, dans le second volume de sa *Recherche historique et critique sur la composition et la collection des livres du Vieux Testament*, t. II (en néerlandais), Leyde, 1863, 2^e éd., 1889, ouvrage traduit en allemand, en anglais, en français, et qui a inspiré toute la critique libérale.

Toute la thèse revient, sous plusieurs formes différentes, et avec de multiples arguments, à prouver que le phénomène désigné sous le nom de prophétie est naturellement explicable, sans faire intervenir la science divine et une communication de Dieu à l'homme.

a) On s'efforce tout d'abord de démontrer que des religions antérieures au judaïsme ont eu leurs prophètes et que les Hébreux n'ont fait que copier cette institution ancienne et tout humaine.

L'origine arabe du prophétisme, soutenue par C.-H. Cornill, *Der Israelitische Prophetismus*, 2^e éd., Strasbourg, 1896, p. 12, et par T.-K. Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. III, col. 3857, ne repose sur aucun argument sérieux : simples étymologies ou détails de costumes.

L'origine chananéenne est affirmée par Kuenen, qui exploite les passages de la Bible relatifs aux « fils de prophètes », au temps de Samuel. L'éclosion du prophétisme daterait du temps de Samuel. L'époque des Juges, explique Kuenen, fut remplie par les luttes entre Hébreux et Chananéens, avec des résultats très divers : la religion du vainqueur supplantait l'autre, ou bien une fusion s'opérait. Un renouvellement religieux s'opéra en Israël à la fin de cette période : la prophétie fut une des formes de ce réveil religieux. « Les phénomènes d'exaltation extatique, écrit Kuenen, qui jusqu'alors ne s'étaient vus que chez les sectateurs des dieux du pays, et qui certainement n'avaient point passé inaperçus des Israélites, se propagèrent chez les serviteurs du Dieu national Jahvé. Il se forma des associations de prophètes de Jahvé. Comme les associations pareilles des Chananéens, elles excitent l'enthousiasme de leurs adeptes par la musique et par le chant. Ce qui se passe chez les prophètes de Jahvé est attribué à l'opération de l'Esprit de Jahvé... » P. 156. Kuenen rejette l'étymologie qui donne à *nābī* le sens de « porte-parole, d'interprète ». Il veut voir en ce mot un dérivé de *nāba'*, avec le sens de « bouillir, bouillonner », pour exprimer l'effervescence, l'exaltation prophétique, et cela, avoue-t-il ingénument, afin que ce sens puisse s'appliquer aux deux catégories de prophètes, les Chananéens et les Hébreux. Cette théorie, qui a trouvé un succès assez considérable près d'un certain

nombre d'auteurs protestants et rationalistes, ne repose en définitive que sur de simples conjectures sans base solide. Les prophètes chananéens ont été créés de toutes pièces et introduits dans l'histoire pour les besoins de la cause. L'existence de ces bandes de fanatiques semblables à des derviches est une *pure conjecture*. Il n'est question de pareils « prophètes » que deux cents ans plus tard, et encore ne sont-ils pas chananéens, mais prêtres-prophètes du Baal tyrien, entretenus aux frais de Jezabel. Le nom de *nabi* n'a d'ailleurs pas été emprunté aux Chananéens : le mouvement prophétique en Israël étant, nous dit-on, un mouvement national, il est difficile de penser que, pour le désigner, les Hébreux soient allés chercher des termes étrangers. Enfin, bien avant cette époque, le prophétisme existait en Israël. Voir les traditions anciennes consignées dans le Pentateuque et le livre des Juges, sur Moïse, Marie, sœur de Moïse, Ex., xv, 20, les soixante-dix anciens du peuple, Num., xi, 24-30; Déborah, Jud., iv, 4, et les juges Othoniel, Gédéon, Samson, Jud., iii, 10; vr, 34; xiv, 6, 19; xv, 14. Cf. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dict. apolog.*, t. iv, col. 390. L'opinion de Kuenen sur l'origine chananéenne du prophétisme est aujourd'hui presque entièrement abandonnée. On trouve dans Condamin, *ibid.*, la bibliographie des adversaires de Kuenen chez les protestants.

Il ne faut pas accorder plus d'importance à l'opinion supposant au prophétisme d'Israël une origine égyptienne, opinion proposée par H.-O. Lange, à l'occasion de fragments de papyrus contenant un texte de la XIX^e dynastie, assez mal conservé. Communication faite dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1903, p. 601 sq. On y voit un prophète, Ipouwer, annoncer un malheur à venir, une révolution sociale, des invasions étrangères, puis un libérateur qui apporte le salut et rétablit l'ordre. N'est-ce pas le schéma des futures prophéties messianiques en Israël? L'hypothèse a été reprise par d'autres auteurs; Condamin cite : Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 451-453; Maspero, *New light on ancient Egypt*, trad. fr. par E. Lee, Londres, 1908, c. xxxi, p. 228-233; J.-H. Breasted, qui fait remonter cette prophétie à la XII^e dynastie, *A history of the ancient Egyptians*, Londres, 1908, p. 151; Ch.-F. Kent, *The sermons, epistles and apocalypses of Israel's prophets*, Londres, 1910, p. 5. Mais l'hypothèse a été réduite à sa juste valeur de simple description d'une grande détresse causée par des discordes civiles, par A.-H. Gardiner. Voir les autres mises au point dans Condamin, *art. cité*, col. 391. D'ailleurs, de l'aveu des critiques rationalistes eux-mêmes, si l'institution de la prophétie avait été réellement empruntée par les Hébreux à d'autres peuples, elle aurait subi chez eux de telles transformations qu'elle en serait devenue une sorte de création nouvelle. Le prophétisme hébreu possède trois caractéristiques capitales qui en font un phénomène tout à fait à part : le Dieu qui parle, les vérités qui sont proclamées, l'état d'âme du prophète. Cf. F.-C. Eiselen, *Prophecy and the prophets*, New-York, 1909, p. 18, 22. Cornill lui-même adopte cette manière de voir.

b) On invoque également l'existence de prétendues « écoles de prophètes », dans un sens favorable aux thèses naturalistes et évolutionnistes. Les groupes de prophètes, les « fils » de prophètes dont à plusieurs reprises parle l'Écriture, sont un signe que le prophétisme n'est qu'un enthousiasme religieux dont la contagion est irrésistible. En lui, aucune manifestation surnaturelle. Voir les textes dans Condamin, *art. cité*, et dans Mangenot, *art. Écoles de prophètes*, dans le *Dict. de la Bible*, t. ii, col. 1567. On a ainsi imaginé des associations religieuses, centres d'études préparant à l'exercice des fonctions prophétiques, et ces écoles auraient été à l'origine du monothéisme hébreu. En

réalité, l'expression « fils de prophètes » n'implique pas la signification de *disciple* de prophète, d'où est venue l'idée des « écoles » de prophètes; elle signifie simplement membre de l'association des prophètes. En sorte que les fils des prophètes sont simplement des prophètes d'un genre spécial, groupés entre eux, vraisemblablement « dans un but religieux, pour défendre et maintenir intacte (non pour instituer) la religion de Jahvé et pour lutter contre l'entraînement vers le culte de Baal ». Condamin, *art. cité*, col. 394. Loin de voir dans ces écoles de prophètes des groupements d'individus fanatisés, bandes d'énergumènes courant le pays, à la façon des derviches hurleurs et danseurs, il serait plus exact de comparer leurs manifestations aux prédications du temps de la Ligue, ou encore, de nos jours, aux manifestations de l'Armée du salut. Sur tous ces points, on devra consulter Condamin, *art. cité*, col. 393-394. Quoi qu'il en soit, même si parfois ces « prophètes » furent favorisés de mouvements extatiques provenant de l'esprit divin, on ne saurait en conclure qu'ils reçurent des inspirations ou des révélations d'origine divine. Il existe une différence essentielle entre ces prophètes et les personnages choisis pour annoncer des vérités cachées.

c) On veut également détruire le caractère surnaturel de la prophétie et, par là, ruiner la thèse catholique de sa possibilité et de sa réalité, en réduisant les prophètes à n'être que des hommes providentiels, suscités par le cours normal des événements, sans intervention miraculeuse de Dieu, comme purent l'être Confucius, le Bouddha, Zoroastre, Platon. C'est la thèse de Kuenen et, en général, des rationalistes. Ces auteurs conservent les expressions de révélation, miracle, surnaturel, mais ils les vident de leur sens classique pour n'y loger que des concepts naturalistes. Ainsi, la notion de prophétie est ruinée par la base : les prophéties ne sont plus « que les prévisions de quelques hommes de génie, les espérances religieuses de quelques saintes âmes, des aspirations vers un avenir idéal et, en somme, de pures conjectures dont la réalisation prouverait seulement la perspicacité de leur auteur ». Condamin, *art. cité*, col. 396.

Cette notion de la prophétie est contraire à la conviction des prophètes, qui se considèrent comme des messagers de Jahvé en un sens très spécial. Leurs témoignages sont formels. Am., vii, 15; Is., vi, 8-9; Jer., i, 7; xxvi, 12-15; Ez., ii, 2-5; Zach., ii, 13 (9); iv, 9, etc. Pour les éluder, les rationalistes interprètent en un sens naturaliste ces assertions des prophètes et en proposent trois explications possibles : l'*imposture* : les prophètes se réclament ouvertement et formellement d'une mission divine, surnaturelle, sans l'avoir reçue et sans même y croire; l'*illusion* : les prophètes croient à cette mission surnaturelle, mais cette croyance est en réalité une illusion de leur part, ils sont des illuminés, des hallucinés; enfin l'explication dite *psychologique*, de beaucoup la plus spéieuse et la plus répandue : les prophètes voient dans cette mission un devoir imposé par les circonstances, un rôle conforme aux desseins de Dieu, qu'ils se sentent appelés à jouer, ce qui leur permet de se dire « envoyés de Dieu », non au sens strict et par un message direct, mais au sens large d'une mission providentielle. La révélation divine, attestée par ces mots : *Dieu dit, Dieu m'envoie, Dieu parle*, signifie donc tout simplement une conviction intime du prophète, proclamant ce qu'il imagine être parole ou volonté divine, encore qu'il ne connaisse nullement cette parole et cette volonté par voie de révélation personnelle.

Cette dernière explication, la seule qui jouisse encore d'un certain crédit, se trouve chez Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. Pierson, t. ii, p. 28-30; elle est supposée par Ewart, *Die Prophe-*

ten des Allen Emden, 1867, trad. angl. par J. Frederick Smith, t. 1, 1875, p. 29-40; par Albert Réville, *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1867, p. 826 sq. Elle est explicitement proposée par Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4^e éd., p. 158-159. William James y ajoute l'explication subsidiaire tirée de la doctrine moderne du subconscient, qui, d'après lui, rend compte « des visions, des voix, des extases, des révélations fulgurantes ». Chez les prophètes, « l'inspiration automatique ou semi-automatique... paraît avoir été fréquente ou même habituelle ». *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, trad. Frank Abauzit, 2^e éd., 1908, p. 399, 400.

Cette explication psychologique, même avec le perfectionnement de la théorie du subconscient, ne saurait être acceptée. Elle se heurte aux témoignages les plus formels des prophètes. Ceux-ci comprennent parfaitement que la « parole de Jahvé » ne vient pas de leurs propres pensées ni de leur « cœur », c'est-à-dire de leur propre esprit. Ils savent, au contraire, quand cette parole leur est venue et qu'ils la doivent à une communication divine. Et précisément ils reprochent aux faux prophètes de faire passer comme parole divine leurs propres paroles. Cf. Ez., xiii, 3-7; xxii, 28; Jer., xxiii, 16-22; xxviii, 15-17. De plus, la théorie du subconscient suppose une période d'« incubation », de « cération », préalable à l'éclosion de l'idée forte dont l'apparition brusque peut produire l'illusion d'une influence étrangère qui s'impose. Or, les illuminations des prophètes d'Israël n'ont pas été précédées de cette période d'incubation. Ce sont des illuminations soudaines et impréparées. Voir les cas de Balaam, Num., xxiii, 8-26; xxiv, 13; de Nathan, II Reg., vii, 4-5; de Michée, III Reg., xxii, 14 sq.; d'Isaïe, rectifiant soudainement son premier oracle à Ézéchias, IV Reg., xx, 1-5. En ces circonstances, la « parole de Dieu » se fait connaître à l'improviste et d'une façon inattendue. Bien plus, le prophète reçoit parfois sa mission contre sa volonté : ainsi, pour Moïse, Ex., iv, 13. Élisée et Amos sont choisis par Dieu sans préparation à leur ministère. IV Reg., ii, 14-15; Am., vii, 15. Isaïe, que Dieu a appelé dans une vision, est d'abord terrassé par la majesté et la sainteté de Jahvé. Is., vi, 5 sq. Jérémie se plaint de sa faiblesse, i, 6, et des ennuis que lui attire l'esprit de prophétie auquel cependant il ne peut résister. xx, 7-9. Les conditions dans lesquelles est envoyé Ézéchiel sont peu attrayantes. ii, 4-8; iii, 6-7. Baruch se lamente d'être le porte-parole de Dieu. Jer., xlv, 3.

Toutes ces remarques font constater combien peu la prophétie répond, chez ces personnages, à l'idée que nous en donnerait la philosophie du subconscient, ce *deus ex machina*, comme dit Pierre Janet, auquel on fait appel pour tout expliquer. *Les médications psychologiques*, t. ii, p. 282. Il ne reste qu'une hypothèse valable pour expliquer le phénomène prophétique de l'Ancien Testament, c'est que Dieu a vraiment parlé aux prophètes. Cf. II Petr., i, 21. C'est aussi la conclusion à laquelle aboutissent certains théologiens protestants conservateurs. Voir C. von Orelli, art. *Prophetentum des A. T.*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. xvi, p. 92. Les paroles suivantes d'Ed. Riehm sont à citer : Le prophétisme de l'Ancien Testament est inintelligible si l'on n'admet pas la révélation divine proprement dite, c'est-à-dire « une opération extraordinaire de l'Esprit de Dieu sur l'esprit des prophètes... Car c'est un fait indéniable — un fait attesté à chaque page des écrits prophétiques — les prophètes avaient la conscience claire et certaine d'exprimer non leurs propres pensées, mais les pensées de Dieu qui leur étaient révélées... C'est précisément sur ce point qu'ils insistent quand ils montrent comment ils se distinguaient des faux prophètes. » *Messianic prophecy*, trad. de l'alle-

mand, nouv. éd., 1900, p. 15; cité par Condamin, *art. cité*, col. 405.

III. CONSTATATION. — La prophétie ne saurait avoir valeur de motif de crédibilité si nous ne pouvions en vérifier le caractère préternaturel. Il faut donc, comme pour le miracle, que sa constatation soit possible.

Puisque la prophétie est une prédiction infaillible d'un événement naturellement imprévisible, sa constatation comporte nécessairement deux éléments : 1^o constatation du fait de la prédiction elle-même; 2^o constatation du fait de sa réalisation.

1^o Constatation du fait de la prédiction elle-même. — Sauf le cas exceptionnel où le souvenir personnel peut intervenir, cette démonstration, comme toute information historique, doit se faire par la recherche et par la critique des témoignages et des textes écrits. Par ce moyen, on doit aboutir à une certitude historique véritable.

Le critique doit, dans sa démonstration, préciser plusieurs points :

1. Démontrer que la prophétie est une annonce précise d'événements ultérieurs et non une formule générale pouvant s'adapter également à des faits très différents. Ces formules générales et équivoques sont employées par les devins et les chiromanciens. Les anciens oracles sibyllins rentrent dans cette catégorie. Mais des prédictions de ce genre ne sauraient être appelées prophéties. Plusieurs rationalistes, notamment James Darmesteter, Auguste Sabatier, Reuss, ont voulu réduire les prophéties bibliques à ces simples généralités que l'habileté humaine suffit à expliquer. Cette théorie est insoutenable quand on examine un grand nombre de prophéties de l'Ancien Testament : ainsi Isaïe annonce de façon précise l'échec de la coalition syro-éphraïmite, l'invasion des Assyriens, la prochaine humiliation du royaume du Nord, la chute de Damas, la ruine de Samarie, la délivrance miraculeuse de Jérusalem bloquée par Sennachérib, la guérison d'Ézéchias atteint d'une maladie mortelle. Ainsi Jérémie prédit la mort d'Ananias à brève échéance. Ainsi beaucoup des détails de la naissance, de la vie et de la mort du Messie nous sont prédits par les prophètes. Dans le Nouveau Testament, les prophéties de Jésus relativement à sa passion, à sa mort, au reniement de Pierre, à sa résurrection après trois jours, à la venue du Saint-Esprit, à la ruine de Jérusalem avant la disparition de la génération contemporaine, ne peuvent en aucune manière s'expliquer à la façon des oracles sibyllins ou des prédictions des devins ou des chiromanciens.

2. Démontrer que la prophétie n'a pas été écrite ou tout au moins arrangée après les événements. — Affirmer, pour ruiner la valeur démonstrative de la prophétie, qu'en réalité toutes les prophéties ont été écrites après coup, *valentinia post eventum*, c'est là une théorie trop commode. C'est « la pire de toutes ». A.-B. Davidson, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. iv, p. 120 b. Elle est aujourd'hui totalement abandonnée, même des rationalistes, tant elle est contredite par l'esprit et le ton des œuvres prophétiques.

Mais, du moins, les prophéties pourraient-elles avoir été compilées, arrangées après les événements? Ainsi, Renan affirme que « les extraits des anciens prophètes ont été faits d'une manière tendancieuse... Les passages n'ont pas été fabriqués, mais ils ont été choisis. » *Histoire du peuple d'Israël*, t. ii, p. 439, note 1. Pour le même auteur, Osée ne serait qu'une compilation dont, après coup, on n'aurait gardé que ce qui se serait vérifié. *Ibid.*, p. 467, note 2. Mais l'opinion, sous cette forme adoucie, n'est pas plus acceptable que sous sa forme brutale. Il est facile à l'apologiste catholique de montrer qu'une telle hypothèse répugne au caractère manifeste de sincérité des auteurs bibliques qui s'attachent à ne rien cacher en bien comme en mal de ce

qu'ils savent et qui, par conséquent, font preuve d'une telle bonne foi qu'on ne peut les accuser d'avoir arrangé après coup leurs écrits.

3. Démontrer que la prophétie n'est pas l'expression d'un simple pressentiment, d'une simple intuition de l'avenir et la distinguer de ce qui pourrait être simple conjecture. C'est là, à vrai dire, le point délicat dans la constatation du fait de la prophétie comme telle.

Tout d'abord, il convient de reconnaître que cette discrimination de la prophétie proprement dite et de la conjecture humaine n'est pas directement possible dans tous les cas. Il en est cependant où l'apologiste peut la faire apparaître nettement, soit d'une façon directe par l'intelligence des textes eux-mêmes, soit d'une façon indirecte, par l'examen des circonstances dans lesquelles se produisent prophétie ou conjecture.

a) *Discrimination directe de la prophétie véritable et de la simple conjecture.* — Deux procédés doivent être ici employés, selon le genre de prophétie avec quoi l'apologiste a affaire.

a. Parfois, il pourra considérer la prophétie surtout comme un miracle de prescience : c'est dans le nombre, la précision des détails concernant les événements futurs imprévisibles qu'éclate le caractère prophétique de la prédiction : méthode d'analyse et plus populaire. Plus la prophétie comporte de détails concernant les circonstances des événements futurs, plus longtemps d'avance sont annoncés ces détails, et plus il apparaît qu'il ne saurait être question d'une simple conjecture ou d'un pressentiment humain. Or, l'apologiste catholique n'aura aucune peine à montrer que bien des prophéties ont prévu, non d'une façon dubitative ou équivoque, mais avec certitude et précision, des circonstances et des faits de détail, contingents et libres, devant se produire dans un avenir lointain, dans des conjonctures multiples et complexes et en dépendance complète de la libre détermination de plusieurs personnages n'ayant aucunement l'intention d'agir pour réaliser les prophéties. Les prophéties messianiques abondent de ces précisions particulières qui suffisent à les distinguer sans hésitation possible de ce qu'auraient pu être, en pareils sujets, de simples conjectures humaines. Bossuet insiste sur cet aspect, analytique et populaire, de l'argument prophétique considéré dans l'abondance et la précision des détails, quand il écrit :

Les autres prophètes n'ont pas moins vu le mystère du Messie. L'un voit *Bethleem, la plus petite ville de Juda*, illustrée par sa naissance, et en même temps, élevé plus haut, il voit une autre naissance, par laquelle il sort de toute éternité du sein de son Père (Mich., v, 2). L'autre voit la virginité de sa mère, un *Emmanuel, un Dieu avec nous* (Is., VII, 14) sortir de ce sein virginal, et un enfant admirable qu'il appelle *Dieu* (Is., IX, 6). Celui-ci le voit entrer dans son temple (Mal., III, 1); cet autre le voit glorieux dans son tombeau, ou la mort a été vaincue (Is., XI, 10; LIII, 9). En publiant ses magnificences, ils ne taisent pas ses opprobres. Ils l'ont vu *vendu*, ils ont vu le nombre et l'emploi des *trente pièces d'argent dont il a été acheté* (Zach., XI, 12, 13). En même temps qu'ils l'ont vu *grand et élevé* (Is., LII, 13), ils l'ont vu *meprise et méconnaissable au milieu des hommes*; l'étonnement du monde, autant par sa bassesse que par sa grandeur; le dernier des hommes; l'homme de douleurs chargé de tous nos péchés; bienfaisant et méconnu; défiguré par ses plaies et par là guérissant les nôtres; traité comme un criminel; mené au supplice avec des méchants, et se livrant, comme un agneau innocent, paisiblement à la mort; une longue postérité naître de lui (*ibid.*, LIII) par ce moyen, et la vengeance déployée sur son peuple incrédule. Afin que rien ne manquât à la prophétie, ils ont compté les années jusqu'à sa venue (Dan., IX), et, à moins de s'aveugler, il n'y a plus moyen de le méconnaître. *Discours sur l'histoire universelle*, part. II, c. iv.

b. Mais, d'autres fois, surtout s'il veut prendre l'argument des prophéties messianiques dans son

ensemble, l'apologiste catholique ne s'arrêtera pas aux détails pour marquer ce qui sépare la vraie prophétie des simples pressentiments humains, des pures conjectures. Il trouvera dans la prophétie le *signe d'une action divine à longue échéance sur les destinées religieuses du monde*, action qui va se développant et se précisant au milieu des agitations humaines, à travers les vicissitudes des événements et nonobstant les chocs contraires des volontés libres. Méthode synthétique et plus philosophique.

Ici, en effet, pour discriminer la prophétie des simples conjectures, intervient le principe philosophique de finalité appliqué à l'ordre général imposé par la Providence à la marche du monde. Cet ordre général relève de Dieu et non des hommes, tout d'abord dans la marche des événements eux-mêmes qui aboutissent à ce que Dieu avait prévu, voulu et signifié aux hommes par les prophètes, sans que ceux-ci aient pu, par leurs seules lumières et quelle qu'ait pu être leur puissance d'intuition, prévoir ou pressentir un tel aboutissement. Cet ordre général relève encore plus spécialement de Dieu parce qu'il doit se réaliser en matières contingentes, dépendant des déterminations libres d'hommes, souvent peu disposés par eux-mêmes à chercher l'accomplissement des décrets divins, comme par exemple la volonté des bourreaux du Christ dans la crucifixion. Enfin et surtout, cet ordre général relève uniquement de Dieu en ce qu'il comporte la prévision de miracles dépendant de la seule volonté divine : l'incarnation du Fils, sa résurrection, la mission du Saint-Esprit, la propagation admirable de l'Eglise, sa durée indéfectible. Tous ces miracles ne sauraient être pressentis d'un simple pressentiment humain.

Sous cet aspect, la prophétie, considérée comme signe de l'action divine dans la marche du monde, doit être dégagée des éléments accessoires qui pourraient l'obscurcir : l'apologiste retiendra surtout les lignes générales qui en font ressortir la trame et le développement aux différentes époques du monde en attendant sa réalisation :

Nous retenons, comme résolvant bien des difficultés, l'opportune distinction, mise en relief par M. Touzard, entre les éléments essentiels et les éléments accessoires des prédictions. L'argument prophétique, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. VII, p. 92. Sur les premiers, les hommes de Dieu insistent dès le début; ils reviennent et renchérissent à qui mieux mieux, fournissant les uns après les autres leur apport de progrès et de développement, tout en sauvegardant une parfaite continuité de direction. Parmi ces prédictions essentielles, il faut nommer « celle du règne universel de Jahvé dans la religion, la justice et la paix; celle du jugement qui devait préluder à l'inauguration de ce règne; celle du royaume qui devait grouper tous les individus de tous les temps et de tous les lieux, en qui et par qui s'établirait le règne de Dieu; celle du roi messianique, futur représentant de Jahvé, à la tête de la nouvelle société, appelé à ce titre à présider à son inauguration et à son développement, et, pour être digne de cette mission, revêtu par une influence très spéciale de l'Esprit de Dieu, de toutes les vertus morales et religieuses qui doivent fleurir dans le royaume. Telle encore l'annonce de la continuité qui doit régner entre les diverses interventions de Dieu dans le monde, son intervention dans le royaume d'Israël et de Juda, son intervention dans le royaume messianique, continuité telle que le royaume futur aura des Juifs pour premier noyau et point de départ, que le futur roi sera de race davidique. » Les autres éléments, « tout en occupant une place importante dans les prédictions messianiques, n'occupent pourtant, à raison de leur caractère même, qu'un rang secondaire, une place accessoire. Ils constituent comme les enveloppes, la gaine qui devait renfermer, entourer les éléments essentiels, pour les présenter sous une forme acceptable aux premiers destinataires des prophéties; mais leur sort était de se rompre, de se déchirer et finalement de disparaître le jour où le fruit en serait venu à sa pleine maturité. Et le savant auteur mentionne, comme exemples d'éléments accessoires, « tout ce qui tend à restreindre le

royaume de Dieu au profit d'Israël : reconstitution du pont-voûte terrestre d'Israël autrement que comme fait préparatoire aux événements futurs, conquêtes terrestres d'Israël, extension terrestre de sa domination, prospérité physique, etc. (Art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1111).

Les efforts de la critique rationaliste portent sur ce point précis : il n'y aurait aucune intervention divine dans la marche religieuse de l'humanité, qui tout entière s'expliquerait par les lois de l'évolution. Le monothéisme hébreu aurait ainsi naturellement succédé au polythéisme primitif. La supériorité du monothéisme sur les religions polythéistes environnantes aurait persuadé les Hébreux de leur propre supériorité et fait naître en leur esprit la persuasion de leur future grandeur. Une ère de gloire et de domination universelle leur était réservée, et ainsi apparut naturellement l'espérance messianique. Renan ajoute, *Vie de Jésus*, p. 4, que l'espérance messianique a créé d'une certaine façon le Messie. L'ardente imagination des Juifs, l'attente universelle du Messie, avaient tellement exalté les esprits qu'à l'arrivée de Jésus-Christ ses contemporains lui imposèrent le nom et les attributs du Messie. Et Jésus lui-même, inconsciemment, peu à peu se persuada qu'il était le Messie, et ses disciples n'eurent d'autre préoccupation que de montrer qu'en lui les prophéties messianiques étaient accomplies.

Une telle conception est en opposition avec toutes les données de l'histoire. Nous ne faisons que la signaler ici : la réfuter serait reprendre toute l'histoire du monothéisme juif, des prophéties messianiques, de la manifestation messianique et divine de Jésus-Christ. Voir *Juif (Peuple)*, du *Dict. apolog.*, t. II, col. 1566 sq., la première partie montrant que le monothéisme juif est un fait primitif, unique dans l'histoire des religions, et ne trouvant pas son explication dans les conditions naturelles du peuple juif; la seconde partie marquant l'origine divine de l'espérance messianique, laquelle accentue la transcendance du monothéisme juif et trouve sa réalisation en la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ. Voir aussi dans le présent dictionnaire l'art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1110-1123, 1137-1138.

b) *Discrimination indirecte.* — La méthode de discrimination indirecte s'emploie surtout pour découvrir les fausses prophéties. C'est exactement le même procédé qu'à l'égard des miracles d'ordre inférieur. Voir l'art. MIRACLE, t. X, col. 1843 sq. Certaines prédictions, aux apparences prophétiques, peuvent avoir pour origine le démon. C'est par l'ensemble des circonstances qui conditionnent ce prodige d'ordre intellectuel que l'on pourra discerner son origine réelle, le classer comme surnaturel divin ou comme préternaturel diabolique. Notre méthode est indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. CLXXII, a. 5, ad 3^{um} : « La prophétie des démons peut se distinguer de la prophétie divine par des signes extérieurs. Aussi, saint Jean Chrysostome affirme-t-il que certains prophétisent par l'esprit du démon, tels les devins; mais on les distingue en ce que le démon dit parfois des choses fausses, tandis que l'Esprit-Saint n'en dit jamais. » On devra donc, en face d'une prophétie douteuse, se demander si elle se présente entourée de circonstances favorables : sérieux, honnêteté, esprit religieux, ou si, au contraire, elle respire l'impiété, la vaine curiosité, le dessein de nuire aux âmes. Il faut aussi considérer la personne qui prophétise. Sans doute, absolument parlant, Dieu peut choisir accidentellement un pécheur et s'en servir pour l'utilité des autres; cependant, d'une manière générale, ses prophètes sont des âmes d'élite. En conséquence, si l'indignité de sa vie n'est pas une preuve directe que le « prophète » n'ait pas parlé au nom de Dieu, c'est cependant un élément de doute

sérieux dont il faut tenir compte. Si, au contraire, le prophète présente tous les aspects de la sainteté, on peut être certain que le mensonge tout au moins n'existe pas. Si plus tard la prophétie se réalise, on peut conjecturer avec une certitude morale qu'elle venait de Dieu. Cf. II Petr., II, 1-3.

2° *Constatation du fait de la réalisation.* — Cette constatation comporte deux éléments : vérification du fait matériel réalisant la prophétie; démonstration du rapport réel existant entre la prophétie et sa réalisation.

1. *Vérification du fait matériel réalisant la prophétie.* — En principe, cette vérification devrait être extrêmement simple. D'un côté, en effet, la prophétie; de l'autre, sa réalisation : concordance de l'annonce et de la réalisation. Pour certaines prophéties, il en est ainsi : comme Jésus avait prédit à Pierre son prochain reniement, ainsi en fut-il dans la réalité. Mais il arrive fréquemment que cet acte de la vérification ne soit pas aussi simple. « Il est en effet dans l'ordre que la vision des événements futurs reste plus ou moins confuse, soit parce que l'avenir, surtout quand il est transcendant, déborde trop les notions et les cadres dont dispose le prophète, soit parce que celui-ci, en conséquence, y mêle nécessairement une part de ses images et de ses conceptions. L'action divine ne change pas, sur ce point, les conditions de la nature humaine. Aussi, loin de relever du seul empirisme, la vérification d'une annonce prophétique demande-t-elle le plus souvent l'interprétation préalable de la prophétie elle-même pour y distinguer le fond substantiel de son revêtement imaginaire. Moyennant cet esprit de finesse, qui s'efforce de restituer les proportions et les nuances, il n'est pas impossible, au moins dans certains cas, de mettre en suffisante évidence, à force de rapprochements, la continuité essentielle de la promesse à la réalité. » J. Rivière, art. *Prophétie*, dans le *Dict. prat. des connaissances religieuses*, t. V, col. 841.

Ces remarques trouvent fréquemment leur application. On en notera deux particulièrement frappantes.

La première concerne la réalisation des prophéties dans leurs détails. Nous avons dit plus haut que la clarté de la prophétie n'est pas toujours telle pour le prophète qu'il en puisse distinguer, avec toute la netteté voulue, tous les éléments. De là très souvent un manque de perspective qui fait projeter sur un plan prochain des événements très lointains. Il appartiendra donc à l'apologiste de faire le dégagement que n'a pu faire le prophète lui-même, afin de restituer à la prophétie sa perspective exacte et d'en fournir la véritable interprétation.

La seconde concerne la réalisation des prophéties messianiques prises dans leur ensemble et manifestant l'action divine sur la marche religieuse de l'humanité. Nous avons dit plus haut, col. 730, que ces prophéties comportaient deux sortes d'éléments, les uns essentiels, les autres secondaires, ceux-ci n'étant que le revêtement donné à ceux-là pour les rendre acceptables aux premiers destinataires. Il sera donc indispensable à l'apologiste de rendre à la prophétie sa physionomie véritable pour qu'il puisse ensuite en faire constater la réalisation.

De plus, sur ce premier point de la vérification du fait matériel réalisant la prophétie, il faut, pour prévenir certaines objections, noter que la prophétie conditionnelle ne se réalise pas nécessairement, tout en étant en soi une véritable prophétie. Voir ci-dessus, col. 720. Cf. saint Thomas, *Cont. gentes*, I, III, c. CLV. Certains rationalistes, notamment Kuenen, n'admettent pas de prophétie conditionnelle, à moins que la condition n'ait été expressément formulée par le prophète, ce qui leur permet de trouver un certain nombre de prophètes en défaut. Mais d'autres, Kautzsch par

exemple, comprennent fort bien que — la prédiction comminatoire, même exprimée en termes catégoriques, n'a toujours qu'un caractère conditionnel ». Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra vol., p. 675 a. Toutefois, même les prophéties comminatoires peuvent, en raison des circonstances qui les entourent, être discernées des simples conjectures humaines et, précisément parce qu'elles ne se réalisent pas dans telles conjonctures prévues et annoncées, devenir un argument apologetique.

2. *Démonstration du rapport réel existant entre la prophétie et sa réalisation.* Il s'agit de démontrer que la réalisation de la prophétie n'est pas l'effet du hasard ou d'une causalité naturelle entrevue conjecturalement, mais qu'elle dépend uniquement de la prescience et de la volonté divines (sans exclure d'ailleurs le jeu naturel des causes secondes, même libres).

La démonstration, ici, est conduite par voie d'exclusion : ni le hasard ni la prévision conjecturale des rapports naturels de causes à effets n'expliquent la réalisation de l'événement annoncé; donc, la seule explication possible reste l'influence de la prescience et de la volonté divines.

a) *Le hasard ne saurait donner une explication rationnelle de l'accomplissement des prophéties*, même s'il s'agissait uniquement d'un détail particulier. Si, avec certains théologiens, on invoque ici le calcul des probabilités, la probabilité en faveur de l'accomplissement d'une prophétie devient pratiquement nulle. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 244. Mais cet argument « mécanique » du calcul des probabilités, tout en exprimant une part de vérité, ne répond pas absolument aux conditions du problème. Il s'agit, en effet, d'événements dont la réalisation dépend d'une série d'actes libres que nul, sinon Dieu, ne peut prévoir. L'agencement des causes à leurs effets que présuppose la réalisation de l'événement prédit ne saurait être expliqué par le hasard; il faut en venir à l'intervention d'une causalité unique, transcendante, imprimant à l'ordre des causes à leurs effets la direction voulue pour que se réalise tel événement déterminé.

Les différents principes qui montrent que l'ordre du monde ne saurait être le résultat du hasard montrent également la différence qui existe entre l'accomplissement d'une véritable prophétie et la réalisation fortuite d'une conjecture naturelle. En effet :

1. De multiples causes ne peuvent concourir fortuitement pour produire un effet déterminé : autrement, cette unité serait sans raison suffisante. Or, dans l'accomplissement de plusieurs prophéties, de multiples causes concourent pour produire tel effet contingent déterminé et prédit. Exemple : le Christ a annoncé sa passion et sa résurrection, en indiquant les principales circonstances : « Voilà que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres, aux scribes et aux anciens; ils le condamneront à mort et le livreront aux gentils, et ils l'insulteront, cracheront sur lui, le flagelleront et le tueront; et, le troisième jour, il ressuscitera. » Marc., x, 33-34. De même, il prédit le triple reniement de Pierre, l'indéfectibilité de l'Eglise, les circonstances de la ruine de Jérusalem. De même, les prophètes de l'Ancien Testament ont annoncé diverses vertus du Messie et les principaux faits de sa vie.

2. D'un seul principe ne peuvent provenir fortuitement de multiples effets parfaitement et essentiellement connexes. Or, de la primitive et simple promesse du Rédempteur procèdent de nombreux faits, essentiellement et parfaitement coordonnés entre eux : la série des prophéties messianiques et toute la religion judéo-chrétienne... Une telle progression des événements ne saurait être fortuite; elle est agencée par Dieu.

3. D'un seul principe ne peut provenir fortuitement l'unité de conservation et de perfection pour d'innombrables âmes. Or, de la promesse primitive du Rédempteur, qui est à l'origine de toutes les prophéties, provient la conservation de toute la religion judaïque, puis chrétienne, qui ramène au Christ, en une unité parfaite, d'innombrables âmes de bonne volonté. Ici encore, une telle direction est imprimée, non par le hasard, mais par Dieu.

4. Des choses semblables, annoncées comme telles, fréquemment ou toujours, ne sauraient être réalisées par le hasard. Or, dans les différentes prophéties de l'Ancien Testament, les mêmes événements sont toujours annoncés, spécialement ce qui concerne la personne et les œuvres du Messie. De telles prophéties ne peuvent donc être réalisées par le hasard.

5. Enfin, il est impossible de faire de la religion judéo-chrétienne le résultat d'un hasard et d'en exclure l'intention divine. Or, toute la religion judaïque est pour ainsi dire une prophétie dont l'accomplissement est la religion chrétienne. Un tel accomplissement n'est pas l'œuvre du hasard. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 129-130.

En bref, là où apparaissent un ordre, une coordination s'imposant aux causes secondes pour aboutir à la réalisation d'un événement prédit, le hasard n'est pas une explication. Au principe de cet ordre et de cette coordination doit se trouver la cause première de tout ordre, Dieu.

b) *La prévision conjecturale des rapports naturels de causes à effets ne saurait expliquer la réalisation des prophéties.* — La démonstration de cette vérité s'appuie sur les mêmes principes que la réfutation de la thèse du hasard. A un ordre manifeste dans l'agencement des causes et des effets pour produire un effet naturellement imprévisible correspond comme seule raison suffisante la direction transcendante imposée par la volonté divine, éclairée par la prescience. Pour connaître et prédire infailliblement les événements, résultats derniers de cet agencement des causes (dont plusieurs sont libres) et des effets, la simple prévision humaine conjecturale ne suffit pas; il faut une communication de la prescience divine.

Quatre considérations font valoir la force de cet argument :

1. Comme l'ordre du monde ne peut provenir d'une nécessité aveugle, parce qu'ainsi le plus parfait sortirait du moins parfait, le plus du moins, l'intelligible du non-intelligible; ainsi l'ordre des prophéties et leur accomplissement ne peuvent provenir d'une nécessité naturelle sans la direction supérieure de la divine Providence.

2. De plus, sous cette direction divine, l'ordre des prophéties et de leur accomplissement n'est pas encore naturel; car les événements annoncés ne sont pas des effets naturels et nécessaires, déterminés déjà dans leurs causes naturelles; ce sont des événements futurs contingents et libres, dépendant fréquemment de la liberté de plusieurs individus qui n'entendent pas accomplir une prophétie, comme il apparaît dans la crucifixion du Christ.

3. Bien plus, le futur contingent annoncé est souvent un miracle dépendant de la liberté divine : telles l'incarnation du Fils, sa résurrection, la mission de l'Esprit-Saint, la propagation admirable de l'Eglise et sa durée indéfectible. Or, le miracle, parce qu'il dépend immédiatement de la liberté divine, ne peut provenir ni du hasard ni de la nécessité naturelle, et la Providence, qui s'étend non seulement à la substance du miracle, mais à ses circonstances, ne peut réaliser un miracle qui viendrait accidentellement en confirmation d'une fausse prophétie, puisque inévitablement cette prophétie serait admise comme vraie et que les hommes seraient par Dieu lui-même incités à l'erreur.

4. Enfin..., l'espérance messianique n'est pas apparue naturellement chez les Juifs; bien plus, fréquemment les Juifs refusaient leur créance aux prophètes et les tuaient. Am., vii; Os., iv, 5-14; Is., xxviii, 7-13; Mich., iii, 5-7; Jer., xix, 14; xx, 6; xxvi-xxix. Et il n'est pas vrai (comme l'insinue Renan) que les apôtres et les évangélistes se soient efforcés de réduire les faits historiques à leurs préjugés, voulant à tout prix montrer les prophéties accomplies dans la vie de Jésus-Christ. Cet accomplissement des prophéties anciennes est, en effet, une vérité historique, attestée non seulement par les évangélistes, mais encore par d'autres écrivains. Quant aux apôtres, pendant la passion et la crucifixion du Sauveur, ils ne comprenaient pas encore que tout arrivait « afin que s'accomplît l'Ecriture », et, le troisième jour, ils se refusaient à croire à la résurrection. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 130-131.

On l'a constaté, plusieurs des arguments utilisés ont été déjà invoqués plus haut pour discriminer la vraie

prophétie de la simple conjecture. Mais ils avaient également leur place ici. Enfin, sans tomber dans un cercle vicieux, on doit à priori supposer que la réalisation d'une prédiction manifestant, par sa finalité même et par les circonstances qui la conditionnent, un lien intime avec la religion et le salut des âmes ne saurait être reliée à l'intelligence du prophète par un simple lien de conjecture. Une garantie divine est nécessaire là où le signe apparaît comme un témoignage divin en faveur de la vérité.

IV. VALEUR PROBANTE. 1^{re} Doctrine de l'Eglise.

Nous avons vu plus haut que le concile du Vatican, couronnant toute la tradition de l'Eglise sur l'emploi de la prophétie comme argument en faveur de la vérité révélée, place les prophéties sur le même plan que les miracles, et qu'il les appelle des « arguments extérieurs de la révélation », des « faits divins... », qui, parce qu'ils manifestent excellemment la toute-puissance divine et sa science infinie, sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous ». Voir col. 713.

L'exposé que l'on a fait plus haut de la nature de la prophétie montre le bien-fondé de cette doctrine.

1. La prophétie est un *fait divin*, connu comme tel par les hommes, dans lequel, par conséquent, Dieu engage son autorité. C'est un fait d'ordre intellectuel, manifestation d'une vérité connue de Dieu seul. C'est une manifestation *divine et préternaturelle*, par voie de révélation. C'est une manifestation *sensible*, c'est-à-dire extérieure, de manière à pouvoir devenir pour tous une preuve de la divinité du christianisme.

2. Les prophéties sont, comme les miracles, des *arguments de la révélation*, dont elles sont, parce qu'elles manifestent la toute-puissance divine et sa science infinie, des signes très certains.

« La preuve de la révélation par l'annonce prophétique de l'avenir n'est (donc) pas moins certaine que la preuve par les miracles de l'ordre physique. » J.-A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, n. 586.

3. Enfin, le concile déclare que l'argument tiré des prophéties doit être rangé parmi les arguments *omnium intelligentiæ accommodata*.

Théoriquement, la chose est indubitable. Tous les hommes, même d'intelligence très moyenne, comprendront facilement que leurs libres déterminations ne sauraient être connues d'avance par aucun moyen naturel et qu'en conséquence Dieu seul peut les prévoir. Il leur est en outre facile de constater l'existence d'une prophétie véritable : il suffit pour cela, comme on l'a montré plus haut, de constater deux faits : d'une part, la prédiction d'un événement futur, imprévisible naturellement, et faite plus ou moins longtemps avant la réalisation de cet événement; d'autre part, cette réalisation même, survenue de la façon dont elle avait été annoncée d'avance.

Pratiquement, l'argument prophétique peut parfois présenter, pour certaines intelligences, des difficultés inhérentes à la manière dont il est exposé. Mais ces difficultés ne sont pas telles qu'elles puissent en aucune façon infirmer la vérité de l'assertion du concile.

Quoi qu'il en soit, si l'on compare l'argument prophétique à celui du miracle, il présente « tout d'abord une double infériorité. Par rapport au miracle, la prophétie est manifestement de caractère moins sensible et, par suite, d'efficacité moins saisissante. De ce chef, l'argument du miracle est la preuve populaire par excellence, tandis que l'argument prophétique convient surtout aux esprits cultivés. En second lieu, par sa nature même, la valeur de la prophétie reste suspendue jusqu'au moment de sa réalisation. Mais, d'un point de vue plus général, ces deux inconvénients se tournent en avantage : la prophétie fournit une preuve d'autant plus profonde et durable que l'intervention divine se

produit ici dans un ordre plus élevé. » J. Rivière, *art. cité*, col. 842.

2^o *Comment l'argument prophétique s'adapte-t-il à l'intelligence de tous?* — Nous avons constaté plus haut, col. 729, que l'apologiste pouvait employer deux procédés pour faire valoir l'argument prophétique.

1. Il peut le considérer, au sens le plus strict du mot prophétie, comme manifestant un miracle de prescience. C'est l'apologiste qui par le *détail* des prophéties. C'est là, dit encore J. Rivière, *ibid.*, « une argumentation d'architecture simple, de forme précise et de résultat péremptoire ». Sans doute, la rigueur dialectique de l'argument a pour contre-partie la difficulté de son établissement; aussi, l'apologiste ne pourra-t-il mettre ici en avant que des textes « d'authenticité certaine et de signification bien définie, ce qui oblige à une exégèse préalable toujours longue et parfois délicate ». Mais enfin c'est à l'apologiste de faire ce travail difficile et préalable : une fois en possession des éléments certains de son argumentation, il n'a plus qu'à proposer à ses auditeurs ou lecteurs sa démonstration, qui sera ainsi merveilleusement adaptée à l'intelligence de tous. Qu'on ne dise pas que cette preuve, s'attachant aux coïncidences de détail, perd en importance ce qu'elle gagne en précision. Un détail, s'il manifeste une intervention miraculeuse de Dieu, prend la proportion d'un événement considérable.

De nos jours, on a peut-être un peu trop sous-estimé l'argument prophétique des détails. Pourtant, l'exposé des détails, dont la réalisation s'est faite en Jésus-Christ, est la thèse classique et traditionnelle, celle qu'on retrouve dans toutes les théologies fondamentales, celle qu'a esquissée saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. CLXXIV, a. 6, et utilisée Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, loc. cit., et *Élévations sur les mystères*, x^e semaine, *Élévations sur les prophéties*. Ainsi que l'a fort justement rappelé le R. P. Lagrange, *Revue biblique*, 1917, p. 594, la méthode des « grandes lignes » ne doit pas faire oublier celle des « précisions détaillées ».

2. Mais l'apologiste peut considérer l'argument prophétique dans l'ensemble des prophéties. Voir col. 730. « Moins rigoureuse en apparence, la méthode qui consiste à chercher l'argument prophétique dans les intuitions et anticipations du plan divin, fussent-elles les plus confuses, ne demande au point de départ que des données plus générales, faciles à mettre en œuvre. A défaut de preuve géométrique, elle est susceptible de fournir un ensemble d'indices plus ténus, mais capables de faire ressortir par leur convergence un de ces cas de finalité historique où se révèle la main de la Providence. Toutes suggestions qui sont appelées à convaincre l'esprit, sans perdre ce caractère religieux dont la démonstration chrétienne ne saurait jamais se départir. » J. Rivière, *art. cité*, col. 843. C'est sous cette forme que M. Touzard a présenté l'argument général de la préparation messianique. *Comment utiliser l'argument prophétique?* Paris, 1911, collection *Science et religion*, p. 36 sq. Voir également le P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 553, et surtout *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1907, p. 258 sq.

D'ailleurs, une méthode n'est pas exclusive de l'autre, et c'est précisément le judicieux emploi des deux méthodes, en conformité des exigences pratiques du sujet, qui parvient à dissiper toutes obscurités et à accommoder parfaitement l'argument prophétique à l'intelligence de tous. Nous avons nous-même tenté une esquisse de l'emploi des deux méthodes conjuguées dans l'art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1112-1124.

3. Remarquons pour terminer que l'argument prophétique accommodé à l'intelligence de tous ne prétend pas s'appuyer sur toute prophétie indistinctement.

Il est trop évident que, lorsque l'obscurité d'une prophétie présuppose elle-même une mise au point préalable du sens et de la portée de la prophétie, cette mise au point est nécessaire si l'on veut construire un argument valable. C'est le cas des prophéties qui manquent de la perspective nécessaire pour que leur objet apparaisse clairement déterminé. Dans ce cas spécial, il semble bien que l'argument tiré de l'ensemble des prophéties puisse apporter une aide sérieuse aux arguments tirés des détails obscurs.

L'argument prophétique peut être envisagé : 1° au point de vue strictement doctrinal. Et c'est à ce point de vue que l'on s'est presque exclusivement placé dans cet article. On pourra consulter, à cet égard, Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, art. 101, n. 581-587; saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II^e, q. CXXXI-CLXXIV; De peritule, q. XII; Suarez, *De fide*, disp. VIII, sect. IV; Hooke, *Tract. de vera religione*, diss. II, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. II; I. Ottiger, S. J., *Theologia fundamentalis*, t. I, Fribourg-en-B., 1897, § 22-24; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, Paris, 1918, c. XX; Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. I, Fribourg-en-B., 1915, n. 209-217; Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, t. II, De la préparation rationnelle de l'acte de foi par l'examen des prophéties; L. de Grandmaison, *Jesus-Christ*, Paris, 1928, p. 246-255.

2° Au point de vue historique, critique et exégétique. On n'a abordé cet aspect du problème que d'une façon extrêmement sommaire et par de simples indications générales. Pour étudier à fond le problème historique du prophétisme et des prophéties, il faudrait se référer aux commentaires publiés sur les livres des prophètes. Les indications générales sont largement indiquées par le P. Condamin, M. Touzard, le P. Lagrange, dans les études indiquées au cours de l'article.

A. MICHEL.

PROPRE CURÉ. — I. Généralités. II. La clandestinité avant le Code (col. 738). III. Le droit du Code (col. 747).

I. GÉNÉRALITÉS. — La question du *propre curé* en matière matrimoniale n'est pas séparable de celle de la *clandestinité* ou de la *forme* du mariage.

1° *De la solennité du mariage.* — De *droit naturel*, le mariage consiste essentiellement dans l'échange du mutuel consentement que se donnent, en vue de la vie conjugale, deux personnes habiles à contracter; aucune espèce de formalité ou solennité extérieure n'étant requise, il est hors de doute que le contrat matrimonial est valide même s'il est conclu sans la présence de témoins. Cf. l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2044 sq. Mais, parce que le bien commun est intéressé à la publicité de ces sortes de contrats, le *droit positif* est intervenu pour déterminer certaines solennités dont il a rendu l'usage obligatoire. Ce sont ces solennités, telles que les a imposées le droit ecclésiastique, qui ont reçu le nom de *forme* du mariage.

Cette forme présente un double aspect : *juridique*, en tant qu'elle concerne le mariage envisagé comme contrat, et *liturgique*, qui regarde le mariage comme une chose sacrée et un sacrement. La forme juridique, au moins depuis le concile de Trente, se divise en *substantielle*, dont l'observation est requise pour la validité, et *accidentelle*, qui n'intéresse que la licéité, par exemple la proclamation des bans. La forme liturgique, si on la considère comme séparée de la forme juridique, n'a qu'un caractère accidentel, par exemple la bénédiction nuptiale après l'échange des consentements.

2° *De la clandestinité.* — En général, on donne le nom de *clandestin* à tout acte posé en violation d'une loi qui exige une certaine publicité ou solennité. S'agissant du mariage, la *clandestinité* est précisément l'omission de la forme prescrite par l'Église. Mais cette forme ayant varié au cours des âges, le terme clandestinité a revêtu diverses significations. Dans l'antiquité et jusqu'au XIII^e siècle, on appelait mariage clandestin tantôt celui qui avait été contracté sans solennité ni présence

d'aucun témoin et ne pouvait être juridiquement prouvé, tantôt celui qui n'avait pas été célébré devant l'Église, *a facie Ecclesiae*, ordinairement sans l'assistance de témoins et sans la bénédiction du prêtre. A ces deux espèces de clandestinité vint s'en ajouter une troisième lorsque le IV^e concile du Latran (1215) eut exigé que tout mariage fût précédé de la publication des bans; le mariage était clandestin si cette formalité avait été omise. Jusque-là, les solennités requises n'étaient qu'une forme accidentelle n'intéressant pas la validité du contrat. Ce fut le concile de Trente, dont le décret *Tametsi* exigeait comme forme substantielle la présence du propre curé et de deux ou trois témoins, qui créa une quatrième espèce de clandestinité, laquelle avait pour effet de rendre le mariage nul. C'est la clandestinité proprement dite. A noter que la clandestinité ne nuisait pas à la validité des mariages contractés dans les pays où le décret *Tametsi* n'avait pas été promulgué. Pour ces diverses raisons, on ne saurait donc identifier *toujours* mariages clandestins et mariages nuls. Clandestin n'est pas davantage synonyme de *secret*, car des mariages ont pu être célébrés jadis dans la forme du concile de Trente et peuvent l'être encore aujourd'hui selon toutes les prescriptions du Code sans être néanmoins publiés ni inscrits dans les registres habituels de l'Église; c'est le cas des mariages de conscience (can. 1104-1107), que l'évêque peut autoriser pour des raisons très graves et très urgentes. Ajoutons qu'aujourd'hui le Code ne parle plus de clandestinité (le mot se trouve cependant dans l'index analytique, avec un renvoi à *matrimonium*), mais de *forme de célébration du mariage*, laquelle forme est imposée à toute l'Église latine, ainsi que nous l'expliquerons.

3° *Du propre curé.* — L'appellation de *propre curé* relativement au mariage est encore un legs du concile de Trente. Afin de remédier aux graves inconvénients qui résultaient des mariages purement clandestins, il fut statué que désormais les unions, pour être valides, devraient être contractées en présence du curé et de deux ou trois témoins. C'est ce prêtre que la jurisprudence subséquente a qualifié de *propre curé*, parce qu'il était le curé du domicile ou quasi-domicile des contractants.

L'expression même n'a été retenue par le décret *Ne temere* (1907), art. 10, et par le Code, can. 1097, § 3, qu'une fois en passant et pour exprimer une disposition qui n'intéresse que la licéité.

II. LA CLANDESTINITÉ AVANT LE CODE. — Le droit de l'Église concernant la forme de célébration du mariage a franchi une triple étape avant d'arriver aux dispositions contenues dans le Code actuel. La première période, d'allure assez incertaine, va des origines au concile de Trente. Les prescriptions du chapitre ou décret *Tametsi* marquent la seconde et restent la loi générale jusqu'au début du XX^e siècle. Le décret *Ne temere* du 2 août 1907, promulgué par Pie X, instaure une nouvelle discipline, qui prélude à celle du Code et demeure jusqu'à la mise en vigueur de celui-ci, le 19 mai 1918.

1° *Des origines au concile de Trente.* — Théologiens et canonistes sont d'accord pour reconnaître à l'Église, en ce qui concerne le mariage, le droit d'établir, outre les conditions requises par le droit naturel, des solennités *positives*, soit comme forme accidentelle, afin de donner au contrat une publicité qui en facilite la preuve, soit même comme forme substantielle et sous peine de nullité. Cf. Wernz-Vidal, *De matrim.*, n. 531. Mais c'est une question débattue entre historiens du droit de savoir si, en fait, l'Église a usé de ce droit durant les quinze premiers siècles.

1. *Coutumes en dehors du christianisme.* — Il est hors de doute que, chez la plupart des peuples, le mariage a

revêtu un caractère public et sacré; souvent même sa célébration a été accompagnée de rites religieux.

a) Chez les Hébreux, les noces étaient précédées de tractations entre les parents, d'accords au sujet de la dot, de fiançailles conclues du consentement de la jeune fille et rigoureusement gardées; enfin, au jour fixé avait lieu la conduite de l'épouse dans la maison de l'époux. Ces divers actes s'accompagnaient de rites et de prières, en souvenir de la bénédiction donnée par Dieu au premier couple humain. Gen., I, 28; cf. Tob., VI, 7.

b) Des tractations et des cérémonies analogues se retrouvent chez les Grecs et les anciens Germains. Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, n. 525; références, *ibid.*, p. 618, note 1.

c) Chez les Romains, la loi reconnaissait que le consentement mutuel suffit à constituer le lien matrimonial. Cependant, le vieux droit patricien prévoyait pour les gens de cette classe une cérémonie religieuse appelée *confarreatio*: c'était un sacrifice offert à Jupiter en faisant usage d'un pain de farine d'épeautre; cette offrande, qui avait pour but d'associer solennellement la femme au culte privé du mari, se faisait en présence du grand pontife et de dix témoins. G. May, *Éléments de droit romain*, n. 41, 8^e éd., p. 114. Pour les plébéiens, la forme était moins solennelle, mais les signes de consentement restaient habituellement accompagnés de rites religieux. Cf. Rosset, *De sacramento matrimonii*, t. V, n. 2849, et Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, n. 525.

2. *Attitude de l'Église.* — La place prépondérante donnée au consentement dans le droit romain se concilia facilement, dans le droit de l'Église, avec l'élévation du mariage à la dignité de sacrement. En sanctifiant le contrat, le Christ n'avait imposé aucune forme solennelle pour sa validité. Il semble bien établi de nos jours, en dépit des hésitations et des réserves des Pères du concile de Trente (cf. Pallavicini, *Hist. conc. Tridentini*, I, XXII, c. IV), que l'Église n'a pas, avant le XVI^e siècle, prescrit de solennités substantielles à accomplir sous peine de nullité du mariage.

Toutefois, dès la plus haute antiquité, elle blâma et prohiba les mariages clandestins à cause des abus très graves auxquels ils pouvaient donner lieu, du fait de la malice des hommes. Concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De ref. matrim.* Tout d'abord, elle accepta ou laissa subsister les diverses formalités extérieures introduites par les lois civiles ou la coutume, telles que la demande en mariage de la fiancée à ses parents ou tuteurs, le consentement accordé par ceux-ci, la dotation pour cause de mariage, la tradition ou conduite de l'épouse à la maison de l'époux, l'imposition du voile ou de la bandelette (*villa rosea*) qui joint les fronts des époux, la remise de l'anneau, de pièces d'argent, etc. Cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, spécialement t. I, p. 153-163, 196-198; t. II, p. 163-170. Des documents anciens nous apprennent que, dès l'origine, l'Église s'ingénia à donner aux unions entre fidèles une certaine publicité et que, de bonne heure, ses ministres intervinrent pour assister à ces mariages ou les bénir de quelque manière. Sans faire état d'une lettre apocryphe attribuée par pseudo-Isidore au pape Évariste (96), et insérée dans le *Décret* de Gratien, caus. XXX, q. V, c. 1, ni de la légende du bréviaire romain (26 oct.), qui lui attribue un décret imposant la célébration publique du mariage avec bénédiction du prêtre, on peut citer le témoignage de saint Isidore, martyr: *Ἡγάσθη τοῖς γαμνομένοις τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐκείνης παρασθῆναι, ὡς ὁ πατὴρ ἰ, καὶ τὸ Κρίνον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Epist. ad Polycarpum*, c. V, P. G., t. V, col. 723. Tertullien affirme de son côté: *Apud nos accipitur quippe conjugationem, id est non prius apud Iohannem professum, nulla machina et formationem judicari periclitantur. De pudicitia*, c. IV, P. L., t. II,

col. 987. Il dit ailleurs: *Unde sufficimus ad enarrandum felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat. et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater noster habet. Ad uxorem*, I, II, c. IX, P. L., t. II, col. 1302. On sait le reproche qu'à tort ou à raison Hippolyte fait au pape Caliste d'avoir autorisé dans certains cas des mariages clandestins entre de jeunes patriciennes et des hommes de basse extraction. Si injuste que soit le grief, il montre que l'opinion chrétienne considérait avec défaveur de telles unions. Voir *Philosoph.*, I, IX, c. XII, 24, éd. Wendland, p. 250. Saint Ambroise donne comme une règle établie de son temps: *Ipsam conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari... Epist.*, XIX, *Ad Vigil.*, 7, P. L., t. XVI, col. 984.

Malgré leur caractère apocryphe, les canons dits arabes attribués au concile de Nicée, ainsi que le 13^e canon des *Statuta Ecclesiae antiqua*, faussement attribués à un certain concile de Carthage (398), restent des témoins de la pratique de l'Église vers la fin du V^e siècle (cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 511 sq.; G. Morin, dans *Rev. bénédictine*, t. XXX, 1913, p. 334-342); ils nous montrent les époux se présentant devant le prêtre à l'église et recevant de lui la bénédiction. Cf. Gratien, caus. XXVII, q. II, c. 50; caus. XXX, q. V, c. 4. Souvent aussi, la célébration du mariage était accompagnée par l'offrande du saint sacrifice de la messe qui se substituait ainsi aux sacrifices offerts par les païens aux fausses divinités. Mais toutes ces formalités, tous ces rites, n'étaient pas regardés comme essentiels, et le mariage clandestin, c'est-à-dire conclu sans leur observation, n'était pas considéré comme nul, quoique gravement illicite.

3. *Discipline ultérieure en Orient.* — En Orient, on constate une réprobation semblable des mariages clandestins de la part des conciles et des Pères. Cf. *Canons dits de Laodicée*, 1.

Bientôt, les lois impériales viennent confirmer les règlements de l'Église. Justinien exige que les futurs époux se présentent à l'église, devant le prêtre ou l'évêque, qui, en présence de trois ou quatre clercs, rédigea un acte en forme, daté et revêtu de la signature des contractants et des témoins. Nouvelle 74, c. IV *Illud*; cf. nouvelles 22 et 117. A cette publicité on ajouta, à partir du IX^e siècle, la pratique de la bénédiction et du couronnement des époux par le prêtre, parfois avec menace de peines à l'égard des contrevenants. Mais jusque-là nul n'avait fait dépendre de cette publicité et de cette bénédiction la validité du mariage. L'étape fut franchie en 893 par l'empereur Léon le Philosophe, qui déclara nuls et sans effet les mariages contractés sans la bénédiction de l'Église. Pourtant, dès 866, dans sa réponse aux consultations des Bulgares, le pape Nicolas I^{er} avait opposé la coutume occidentale à celle de l'Orient et précisé que seul le consentement faisait le mariage, que rien ne saurait le remplacer et que toutes les cérémonies que voulaient imposer les Grecs n'obligeaient pas sous peine de péché. Gratien, caus. XXX, q. V, c. 3; Denz.-Bannw., n. 334.

4. *Les coutumes germaniques et l'Église.* — Les Germains convertis au christianisme conservèrent leurs anciennes coutumes relativement à la célébration solennelle des mariages. Afin d'en sauvegarder le caractère public et sacré, les papes, spécialement Nicolas I^{er}, leur recommandèrent de conserver les solennités traditionnelles: constitution de la dot, présence des témoins, sans oublier les rites sacrés, entre autres la bénédiction par le prêtre. Gratien, caus. XXXI, q. II, c. 4; cf. caus. XXVIII, q. I, c. 17; caus. XXX, q. V, c. 6. Mais, comme beaucoup des formalités en usage ne convenaient guère à la sainteté des églises, les Germains, habitués à traiter leurs affaires en plein air, se mirent à célébrer les mariages devant la porte de l'église; c'est là que le

prêtre interrogeait les futurs époux et leur donnait sa bénédiction; ils entraient ensuite dans le lieu saint pour y assister au saint sacrifice. Cette coutume, passée en France et en Angleterre, y demeura en usage durant tout le Moyen Âge et jusqu'au xvi^e siècle. C'est ce qu'on appelait « contracter devant l'Église ou en présence de celle-ci », *in facie Ecclesie*.

Cet effort tenté pour donner aux noces publicité et solennité ne dut pas aller sans résistance, si l'on en juge par les proscriptions lancées contre les mariages clandestins par les autorités civile et ecclésiastique. Des capitulaires de Charlemagne (par ex. cap. 35, an. 803) ordonnent aux fiancés de venir déclarer leur projet au prêtre; celui-ci est tenu de faire une enquête avant de procéder au mariage. Esmein, *op. cit.*, t. 1, p. 24 et 179 sq. Plusieurs synodes ou conciles provinciaux rappellent l'obligation de contracter publiquement : ainsi le synode de Ver (755) : *ut omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam ignobiles*, can. 15. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 938. Les synodes de Trosly, au diocèse de Soissons (909), can. 8, et de Londres (Westminster, 1175), can. 11, s'élèvent pareillement contre les noces clandestines. *Ibid.*, t. IV, p. 725; t. V, p. 1060. Le pape Alexandre III alla jusqu'à édicter des peines pour frapper les contrevenants : les époux étaient passibles d'une pénitence, et le prêtre qui les avait unis en secret se voyait infliger une suspension de son office durant trois ans. *Decr. Greg. IX*, l. IV, tit. IV, *De cland. desp.*, in fine. Enfin, dès le début du xiii^e siècle, on voit s'établir dans certains lieux comme une législation particulière, la pratique de faire annoncer publiquement par le prêtre la promesse de mariage des fiancés. Un synode de Londres (Westminster), tenu en 1200, pose en règle que le mariage sera annoncé trois fois et qu'il sera célébré *in facie Ecclesie et præsente sacerdote*, can. 11. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V, p. 1225. Ces sortes de *denunciationes* ou bans étaient aussi en usage dans l'Église gallicane vers cette époque.

5. *L'obligation des bans*. — C'est afin de lutter plus efficacement contre les abus des mariages secrets que le pape Innocent III fit de ces proclamations une loi générale au IV^e concile du Latran en 1215. *Decr. Greg. IX*, l. IV, tit. IV, c. 3.

Mais la pratique s'introduisit difficilement, peut-être parce que la législation n'était pas assez précise et que l'interprétation en était incertaine. Le nombre des bans n'était pas déterminé rigoureusement : le pluriel *banna* indiquait pourtant qu'il en fallait au moins deux; les autres étaient abandonnés à l'arbitraire du prêtre. D'autre part, on n'indiquait pas la ligne de conduite à tenir lorsque les fiancés appartenaient à des paroisses différentes ou lorsqu'un étranger arrivant d'un pays éloigné se présentait pour contracter mariage. Les conciles locaux, tout en rappelant la nécessité de contracter mariage *in facie Ecclesie*, fixent le nombre des publications : ordinairement trois, à faire de préférence les dimanches ou jours de fête. Synode de Trèves (1227), c. 5; statuts de Mayence (1233?), art. 17. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V, p. 1459 et 1548 sq. Certaines assemblées diocésaines ou provinciales vont jusqu'à prescrire une certaine forme de célébration, excluant les laïques, surtout les femmes, pour sanctionner le lien, exigeant la présence du curé et même d'un certain nombre de témoins; le 17^e canon du concile tenu à Aranda (Espagne) en 1473 requiert, sous peine d'excommunication, la présence de cinq témoins, si le mariage est célébré à la maison. *Ibid.*, l. VIII, p. 46. Un synode tenu à Château-Gontier déclare que les mariages clandestins « ne sont pas tolérés et seront cassés par l'évêque », can. 1. *Ibid.*, t. V, p. 1548. Ces diverses réglementations prélaient en quelque sorte à la réforme que devait apporter le concile de Trente.

2^e *Le propre curé du décret Tametsi*. — 1. *Inconvenients de la clandestinité*. — La validité jusque-là généralement reconnue aux mariages clandestins comportait de graves inconvénients : elle rendait difficile la preuve de ces sortes d'unions, donnant lieu à des conflits entre le for interne et le for externe et à de nombreux abus que signale le concile de Trente : *Multi sunt qui vagantur et incertis habent sedes, et ut inquit sunt ingenii, prima uxore relicta, aliam et plerumque plures illa vivente diversis in locis ducunt*, sess. XXIV, c. VII, *De ref. matrim.*; cf. *ibid.*, c. I; Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 127 sq. En envisageant les moyens de réforme de la discipline matrimoniale, les Pères du concile durent d'abord constater (séance préparatoire du 20 juill. 1563) l'insuffisance ou l'inutilité des prohibitions et pénalités édictées par l'Église contre les mariages clandestins. Il fallait, de toute nécessité, en venir à des mesures plus radicales.

2. *Le décret « Tametsi »*. — Après bien des délibérations et de nombreuses discussions (cf. Pallavicini, *op. cit.*, surtout l. XVI, c. I; l. XXII, c. IV, VIII, IX; l. XXIII, c. V, IX), on décréta, ainsi que le demandaient les ambassadeurs du roi de France, que *serait nul désormais tout mariage qui n'aurait pas été contracté dans la forme spéciale qui était désormais de rigueur*. Cette déclaration est contenue dans le 1^{er} chapitre de la xxiv^e session, resté célèbre sous le nom de décret *Tametsi*.

En voici le passage essentiel concernant la forme : *Qui aliter quam præsente parochio, vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia, ET DUOBUS VEL TRIBUS TESTIBUS matrimonium allenabunt eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit et annullat*. Denz.-Bannw., n. 992. La rédaction même de ce texte se ressent des difficultés et discussions doctrinales dont elle fut entourée. Le concile ne dit pas : « sont seuls valides les mariages conclus devant le curé... » ; il établit, semble-t-il, une sorte d'incapacité personnelle des contractants : *eos omnino inhabiles sancta synodus reddit*. Il ajoute aussitôt, mais comme par voie de conséquence, que le contrat lui-même est nul et sans valeur. En réalité, c'était bien le contrat et non les personnes qui directement était soumis à la nouvelle forme, sous peine de nullité. Cf. Esmein, *op. cit.*, t. II, p. 155-163. Voir aussi l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2236 sq.

A la théorie du contrat matrimonial purement consensuel admise jusqu'alors dans l'Église, c'était substituer la nécessité du contrat solennel. Ces prescriptions du concile ont été substantiellement conservées jusqu'à nos jours; les modifications subies ne sont qu'accidentelles : la clandestinité ou défaut de forme est devenue et demeure un empêchement dirimant, malgré les vœux qu'exprimèrent certains évêques au concile du Vatican en faveur de l'abrogation pure et simple du décret de Trente ou du moins de son atténuation, aux fins de réduire l'assistance du propre curé à une simple question de licéité. *Cclect. Lccn.*, t. VIII, p. 842. Cf. *Canoniste contemp.*, 1906, p. 454 sq.

3. *La présence du propre curé*. — Le curé, *parochus*, dont le décret *Tametsi* exige la présence, est l'ecclésiastique placé à la tête d'une paroisse, soit à titre de « propriétaire », soit comme délégué de l'évêque ou du titulaire. Cf. Sanchez, *De matrim.*, l. III, disp. XXXI. Mais il ne suffit pas d'un *parochus* quelconque; il faut le *parochus proprius* des conjoints. Le décret de Trente ne contient pas la mention expresse de l'adjectif *propre*, mais c'est le sens qui est donné par l'interprétation commune, en conformité, semble-t-il, à ce que le IV^e concile du Latran avait statué relativement à la confession et à la communion pascale dans le canon *Omnis utriusque sexus*. *Decr. Greg. IX*, l. V, tit. xxxviii, c. 12.

La conséquence de cette précision restrictive apportée par la doctrine et la jurisprudence fut d'attribuer une compétence *ex luse* au curé du domicile ou quasi-domicile des conjoints. Lorsque ceux-ci appartenaient à des paroisses différentes, les deux cures étaient également compétentes pour une assistance *valide*, le contrat étant indivisible; pour la *licite*, la coutume et parfois la loi particulière posaient comme règle l'assistance habituelle du curé de l'épouse. Mais tout mariage conclu, même par erreur, devant un autre prêtre que le propre curé, était, à moins d'autorisation expresse de ce dernier, frappé de nullité.

La compétence du propre curé était *personnelle*, de telle sorte qu'il n'était pas nécessaire que le mariage fût célébré sur sa paroisse; le curé de la fiancée pouvait intervenir dans la paroisse du fiancé, et réciproquement; les deux curés pouvaient même procéder au mariage de leurs paroissiens hors du diocèse et en tous lieux. Le curé conservait sa compétence matrimoniale, encore qu'il fût suspens, irrégulier, excommunié, interdit, non encore ordonné, putatif; bien plus, son assistance restait valide même s'il était contraint ou refusait positivement de la prêter. S. C. Concile, 1^{er} déc. 1598, 3 mars 1599, 31 juill. 1627, 29 mars 1653. Cf. l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2248 sq.

L'Ordinaire était assimilé au curé pour le mariage de tous les diocésains; par Ordinaire, on entendait aussi le vicaire général, bien que la chose ne fût pas claire au début. S. C. Concile, 4 juill. 1602. A côté du témoin *qualifié*, curé ou Ordinaire, était requise la présence d'*au moins deux autres témoins*: « deux ou trois », dit le texte.

Nous n'entrerons pas dans l'exposé des controverses qui s'élevèrent à propos du sens « originel » du mot *parochus* dans le décret de Trente. Fallait-il l'entendre seulement du *propre curé*? A vrai dire, si le mot *proprius* est absent du passage concernant la forme, il se trouve dans le contexte qui précède et qui suit, à propos des proclamations de bans. Quoi qu'il en soit, on interpréta et on appliqua le décret « comme si » le texte avait porté les mots *præsentem proprio parochus*. La discussion théorique se poursuivit et dura jusqu'au *xx^e* siècle. On peut voir les arguments impressionnants de part et d'autre dans *Le mariage et les fiançailles*, de Mgr Boudinhon, p. 23 sq., et le *votum* de Mgr Sili, *Acta sanctæ Sædis*, t. XL, 1907, p. 533-541.

1. *La promulgation du décret Tametsi*. — Pour saisir toute l'étendue de la réforme introduite par le concile de Trente, il faut rappeler brièvement la procédure de promulgation qui fut prescrite spécialement pour le chapitre *Tametsi*.

a) En raison de sa nouveauté et de son importance, il était nécessaire de porter la nouvelle législation d'une manière sûre et efficace à la connaissance des fidèles. C'est pourquoi il fut décidé que les dispositions relatives à la forme du mariage seraient publiées en langue vulgaire dans *chaque paroisse*, puis inculquées et rappelées à plusieurs reprises, la loi ne devant entrer en vigueur qu'un mois après la première promulgation.

b) Une autre raison portait les Pères du Concile à recourir à ce procédé exceptionnel, unique dans l'histoire du droit ecclésiastique. Ne voulant pas frapper de nullité les mariages des protestants et ne voulant pas d'autre part faire une place dans la loi à ces fils récemment rebelles, ils décidèrent que les solennités nouvelles seraient requises, à peine de nullité, pour tous les *baptisés*, sans distinction de catholiques et d'hérétiques. La promulgation, devant se faire par paroisse, ne pouvait avoir lieu dans les contrées entièrement protestantes; pour les paroisses à population mixte, les évêques étaient laissés juges de l'opportunité de la promulgation.

c) De fait, le décret ne fut pas publié en assez

nombreuses régions. Toute la France le reçut et y fut soumise, sauf le territoire de Montbéliard, au diocèse de Besançon, qui dépendait des ducs de Wurtemberg et était passé au protestantisme. Ailleurs, il fallait faire la distinction entre les lieux soumis au décret *Tametsi* et ceux où il n'était pas en vigueur. La détermination était difficile, souvent impossible, aucun catalogue officiel n'existant sur ce point. On peut en juger par les tables que publièrent quelques canonistes et dans lesquelles ils s'efforcèrent, avec combien d'incertitudes, de détailler les régions ou paroisses soumises au décret. Cf. Gasparri, *De matrim.*, 2^e éd., 1893, allegatum vi, p. 482-521; Deshayes, *Questions pratiques sur le mariage*, 1898, p. 286; Bassibey, *La clandestinité dans le mariage*, 1901, p. 337 sq.

d) A ces hésitations s'ajoutèrent celles qui survinrent du fait de l'admission en doctrine du principe suivant : le décret peut tomber en désuétude par une pratique contraire prolongée; inversement, il peut être promulgué par un long et constant usage.

e) D'autre part, même publié dans un lieu déterminé, le décret n'obligeait pas toujours *tous* les habitants : si les non-catholiques formaient des communautés distinctes, si une paroisse jadis catholique tombait dans l'hérésie, on admettait la validité des mariages clandestins de ces dissidents lorsque ceux-ci formaient la majorité de la population.

f) C'était encore un principe de droit reconnu que, si l'une des parties n'était pas soumise à la forme prescrite, elle communiquait à l'autre son immunité.

g) Enfin, le décret de Trente avait une efficacité à la fois territoriale et personnelle : dans les lieux où il était promulgué, tous les mariages célébrés clandestinement étaient invalides; dans les régions exemptes, la nullité ne frappait que les contractants venus dans le territoire *in fraudem legis*, c'est-à-dire pour échapper aux formalités imposées par la loi. Dans la pratique, on jugeait de la fraude objectivement, sans se préoccuper de la bonne ou mauvaise foi des contractants : quiconque n'avait ni domicile ni quasi-domicile dans le territoire exempt était inhabile à contracter valablement.

5. *Complications amenées par le décret*. — Même pour les régions où la loi de Trente s'appliquait intégralement, on s'aperçut, à l'usage, que beaucoup de règles étaient fort compliquées ou manquaient de précision. La question du domicile et surtout du quasi-domicile, qui servait à désigner le « propre curé », était une des plus épineuses. *L'animum manendi*, qui en était la base, a toujours été difficile à déterminer; mais cet inconvénient atteignit au cours du *xix^e* siècle une gravité et une extension auparavant inconnue, par suite de la facilité des communications et de la fréquence des déplacements. Ajoutons que la théorie même du quasi-domicile était incertaine, flottante, et ne fut définitivement fixée en droit que tardivement, par l'instruction du Saint-Office du 7 juin 1867. Encore est-il que ce document, d'abord peu connu et discuté, en déterminant le droit, ne fit pas cesser les inconvénients pratiques. De là beaucoup de mariages douteux ou « exposés au danger de nullité »; beaucoup aussi qui, par l'ignorance ou la fraude des contractants, furent trouvés « absolument illégitimes et nuls » et déclarés tels par l'autorité du juge ecclésiastique. Cf. les considérants du décret *Ne temere*.

A la demande de quelques évêques, des efforts furent faits pour remédier à cet état de choses. Par décision du Saint-Office en date du 9 novembre 1898, une concession particulière fut faite, au diocèse de Paris, permettant de *présumer le quasi-domicile* après un séjour effectif de six mois, sans y ajouter d'autres recherches sur l'*animus manendi*. *Canoniste contemporain*, 1899, p. 219. Déjà en 1884 le concile plénier de Baltimore avait demandé un indulg limitant à un mois

le séjour requis pour la validité du mariage, et le Saint-Office avait accordé cette faveur, le 6 mai 1886, pour tout le territoire des États-Unis. Cf. *Canoniste contemp.*, 1893, p. 591. La même concession fut faite au diocèse de Paris le 20 mai 1905. *Ibid.*, 1905, p. 502. Mais ce n'étaient là que des mesures locales.

6. *Mariages entre catholiques et protestants.* Une grave controverse s'étant élevée au sujet de la validité des mariages clandestins contractés entre protestants, et aussi entre protestants et catholiques dans les Provinces-Unies de Hollande et de Belgique, le pape Benoît XIV publia, le 4 novembre 1741, sa fameuse déclaration *Matrimonio*, reconnaissant la validité de tous les mariages clandestins dans ces provinces, ceux du passé et ceux de l'avenir, lorsqu'ils étaient mixtes ou conclus entre protestants; seuls les catholiques s'unissant entre eux restaient soumis à la forme de Trente.

Depuis ce temps, la « déclaration bénédictine » fut étendue par le Saint-Siège à d'autres pays qui se trouvaient dans une situation analogue : tantôt les seuls mariages des dissidents étaient dispensés de la forme; tantôt les mariages mixtes bénéficiaient de la même faveur; pour le Japon et Curaçao, le privilège fut étendu même aux unions purement catholiques. Pour la liste détaillée, cf. Deshayes, *Questions pratiques sur le mariage*, p. 49, note 1, et p. 263-264.

Parmi les nombreux documents émanés du Saint-Siège sur la question de la clandestinité, il faut citer spécialement la constitution *Provida* de Pie X, qui conserva son efficacité pratique jusqu'à la législation du Code. Datée du 18 janvier 1906, elle déclarait valides à l'avenir tous les mariages mixtes et acatholiques (d'hérétiques ou de schismatiques) célébrés clandestinement dans tout l'empire allemand; de plus, elle prononçait la « sanation » de toutes les unions qui, de ce chef, avaient été invalidement contractées dans le territoire avant le 15 avril 1906. C'était une amorce de la réforme plus ample qui se préparait. *Acta sanctæ Sedis*, t. xxxix, p. 81; cf. *Canoniste contemp.*, 1906, p. 244 et 462.

3^e Le décret *Ne temere*. — 1. *Sa nécessité.* — a) Le mode très spécial de promulgation du décret *Tametsi* imposé par le concile de Trente avait eu pour résultat imprévu de ruiner en grande partie le but que s'était proposé l'illustre assemblée. « Plusieurs localités, dit Pie X dans le préambule de sa réforme, furent privées du bienfait de la législation du concile de Trente, et en sont privées aujourd'hui encore, demeurant ainsi exposées aux imprécisions et aux inconvénients de l'ancienne discipline. »

b) De plus, il semblait urgent de régler d'une façon uniforme la question du mariage des non-catholiques et celle des mariages mixtes.

c) Enfin, l'heure semblait venue de modifier la publicité du mariage en faisant droit aux vœux formulés dès le concile du Vatican par les évêques de diverses nations, notamment par ceux de France. Cf. *Canoniste contemp.*, 1906, p. 454 sq. Ils demandaient que la validité du mariage ne fût pas subordonnée aux mille erreurs si faciles sur les questions de domicile et de quasi-domicile : si l'on voulait conserver la présence du curé nécessaire à peine de nullité, que du moins l'assistance du *propre curé* fût réduite à une simple question de licéité. Boudinhon, *Le mariage et les fiançailles*, p. 33-34.

Ce fut sur ces trois points que porta principalement la réforme de Pie X, instaurée par le décret *Ne temere*; on y trouvait en outre de sages précisions sur la discipline matrimoniale, dont la plupart sont encore en vigueur aujourd'hui. Le document, publié par l'organe de la Sacrée Congrégation du Concile, portait la date du 2 août 1907; mais son entrée en vigueur fut repor-

tée jusqu'à la fête de Pâques de l'année suivante, 19 avril 1908.

2. *Son contenu.* — En dehors des considérants, le dispositif du décret comporte onze articles, dont deux concernent les fiançailles. Pour le mariage proprement dit, les modifications les plus importantes concernent l'assistance du curé. Il n'y est plus question du *propre curé* au sens du concile de Trente, encore que les qualités de celui-ci soient équivalement requises pour une assistance *licite*; cette dernière étant expressément distinguée de l'assistance *valide*.

a) Sont déclarés *seuls valides* « les mariages contractés devant le curé, ou l'Ordinaire du lieu, ou le prêtre délégué par l'un des deux, et devant au moins deux témoins ». Art. 3. La question du *propre curé* mise à part, c'est en somme la discipline du concile de Trente, mais énoncée de façon plus claire et plus incisive : il ne s'agit plus de l'incapacité des contractants, c'est le contrat lui-même qui est frappé de nullité en cas de violation de la loi. Mais d'autres précisions sont données qui vont modifier la discipline ancienne.

b) La compétence du curé et de l'Ordinaire n'est plus désormais personnelle, mais exclusivement *territoriale*, en ce sens qu'elle ne peut s'exercer en dehors du territoire, même à l'égard de sujets, et qu'elle peut s'exercer dans les limites de ce même territoire, même à l'égard des étrangers.

c) Cette compétence commence au jour de la prise de possession canonique; elle cesse si le curé ou l'Ordinaire ont été nominativement excommuniés ou déclarés suspens de leur office.

d) Le mode d'assistance est aussi modifié. Le curé n'est plus un témoin purement passif, ou surpris, ou contraint. Il est un témoin *volontaire*, ayant été préalablement invité et ayant mené l'enquête requise pour la licéité; il est un témoin libre : toute contrainte ou violence grave à son endroit serait cause de nullité; enfin, il est un témoin *actif* puisqu'il doit requérir le consentement des époux. C'est pour jamais la porte close à l'abus des mariages dits « de surprise », qui, paraît-il, n'étaient pas chose si rare. Cf. Boudinhon, *op. cit.*, p. 59-63.

e) Cinq dispositions sont prévues pour une assistance *licite* : a. le curé devra s'assurer préalablement que rien ne s'oppose au mariage des futurs, en particulier qu'ils sont libres l'un et l'autre des liens du mariage; — b. il procédera au mariage de ses seuls paroissiens, c'est-à-dire de ceux qui ont sur la paroisse domicile ou du moins séjour d'un mois (la question du quasi-domicile n'est pas soulevée, peut-être comme trop épineuse et en raison des controverses soulevées dans le droit précédent); — c. sinon, il demandera, sauf le cas de nécessité, l'autorisation du *propre curé* ou de l'Ordinaire; — d. la permission de l'Ordinaire ou d'un prêtre délégué par lui à cet effet est nécessaire pour l'assistance au mariage des *vagi*; — e. enfin, la règle est que, sauf juste cause, le mariage soit célébré devant le curé de l'épouse. Art. 5.

f) *Prescriptions complémentaires.* — Le mode de délégation lui-même est déterminé. — Les cas *extraordinaires* de péril de mort et de l'absence prolongée du curé sont prudemment prévus et sagement réglés. Art. 7 et 8. — Surtout, les diverses catégories de personnes *assujetties* à la forme prescrite sont nettement déterminées. Art. 11. — L'inscription de l'union au registre des mariages et la mention du mariage au registre des baptêmes est imposée. Art. 9. — Enfin, des peines sont prévues contre les curés qui violeraient les prescriptions du présent décret, et le prêtre qui usurperait les fonctions du *propre curé* en assistant indûment au mariage devrait restituer à celui-ci les droits d'étole. Art. 10.

Ces dispositions ayant passé à peu près intégrale-

ment dans le Code et avec les termes mêmes usités dans le décret, c'est dans la discipline *actuelle* que nous les étudierons en détail.

3. *Suffrag.* — a) Selon la teneur même du texte, la promulgation légale devait se faire par l'envoi des documents aux Ordinaires. Ceux-ci recevaient l'ordre de le faire connaître et expliquer dans les églises paroissiales.

b) L'entrée en vigueur étant fixée au 19 avril 1908, tous les mariages conclus avant cette date devaient être jugés selon les dispositions de l'ancienne discipline, le décret n'ayant pas d'effet rétroactif.

c) Enfin, la portée du décret était universelle; toutes les exemptions de la loi concernant la forme substantielle depuis la déclaration de Benoît XIV se trouvaient supprimées. Il n'y eut qu'une exception en faveur de la constitution *Provida* de Pie X; les faveurs qu'elle accordait aux mariages mixtes de l'empire allemand furent maintenues: la validité de ces unions était reconnue, même si elles étaient clandestines, pourvu qu'aucun autre empêchement ne vint s'y ajouter. Bien plus, la constitution *Provida* fut étendue à la Hongrie par un décret de la Sacrée Congrégation des Sacraments en date du 23 février 1909. Une lettre circulaire du secrétaire de cette même Congrégation, adressée aux évêques de Hongrie le 16 mars 1909, spécifiait les territoires qui devaient être compris sous la dénomination de royaume de Hongrie. Cf. Cappello, *De matrimonio*, n. 703, § 3. Deux interprétations restrictives de la constitution *Provida* furent données par la Sacrée Congrégation du Concile le 28 mars 1908, et par la Sacrée Congrégation des Sacraments le 18 juin 1909. La première déclarait que l'exemption de la forme ne valait que pour des sujets nés en Allemagne et contractant mariage sur le territoire; il suffisait cependant que l'un des deux contractants fût natif de l'empire. La seconde déclaration exigeait strictement que les deux futurs fussent nés en Allemagne ou en Hongrie, spécifiant que le mariage serait invalide s'il était contracté entre conjoints dont l'un serait originaire d'Allemagne, l'autre de Hongrie, et réciproquement. Le décret considérerait l'origine et non le domicile.

d) Les dispositions du décret *Ne temere* restèrent en vigueur jusqu'au 19 mai 1918, date où les canons du Code prirent force de loi. Ceux-ci, n'ayant pas d'effet rétroactif, ne touchent pas à la valeur des mariages célébrés antérieurement. Mais, à dater de la Pentecôte 1918, tous les mariages de l'Eglise latine sont soumis à la nouvelle législation, qui reproduit substantiellement celle du décret de Pie X. Quant à la constitution *Provida* et aux diverses extensions qu'elle reçut, elle n'est plus, en face du Code, qu'une « loi particulière », laquelle, se trouvant en opposition avec les prescriptions du can. 1039, se trouve *abrogée*. Can. 6, § 1. Commission d'interprétation du Code, rép. du 30 mars 1918.

III. LA FORME DU CODE. — Il est exposé au c. vi du titre vii, can. 1091-1103. Le schéma primitif de rédaction avait intitulé ce chapitre *De matrimonii forma*. L'intervention du P. Palmieri le fit changer en celui que nous lisons aujourd'hui : *De forma celebrationis matrimonii*; cette rédaction écarte l'idée de forme sacramentelle et exprime mieux l'idée de forme juridique, la seule dont le Code ait à s'occuper, la seule aussi que nous traiterons ici. Pour la question du sacrement, voir l'art. MARIAGE, t. ix, col. 2014 sq.

1. *Les conditions de validité.* Reprenant mot pour mot le texte du décret *Ne temere*, le can. 1091 définit la forme de célébration du mariage en ces termes : « Sont seuls valides les mariages contractés devant le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou le prêtre délégué par l'un des deux, et devant au moins deux témoins. » La forme juridique est donc essentiellement constituée par la présence d'au moins trois personnes, dont l'une assiste

comme témoin *qualifié*, c'est-à-dire revêtu de certaines prérogatives spécifiées par le droit, pour recevoir le consentement des parties au nom de l'Eglise : c'est l'Ordinaire, ou le curé, ou le prêtre délégué par l'un d'eux; les deux autres personnes assistent comme témoins ordinaires.

1. *Les témoins nécessaires.* a) *Le curé.* Sous ce titre, il faut entendre tout d'abord le prêtre titulaire d'une paroisse comportant charge d'âmes. Jadis, un curé pouvait assister valablement au mariage même s'il n'était pas prêtre. Ce n'est plus possible aujourd'hui, le Code ayant statué que nul ne peut être valablement nommé curé s'il n'a reçu l'ordination sacerdotale. Can. 453. Il faut entendre aussi sous le nom de curé les *quasi-curés* des pays de missions, can. 216, § 3, et tous les *vicaires paroissiaux* qui ont plein pouvoir. Ce sont : les vicaires désignés au can. 471, § 4 (vicaires du monastère ou chapitre auxquels est unie une paroisse); — le vicaire économe ou *administrateur*, can. 473; — le vicaire *substitut*, qui remplace le curé absent ou privé de son bénéfice; mais, si l'absence du curé a été prévue, il ne peut exercer son droit qu'après approbation de l'Ordinaire, can. 465, § 4; si, au contraire, l'absence n'a pu être prévue, le prêtre ou vicaire suppléant n'a pas besoin de cette approbation, can. 465, § 5; cf. Commis. d'interprét. du Code, rép. du 14 juill. 1922; dans l'un et l'autre cas, si les curés font des réserves ou exceptent des pouvoirs, il sera nécessaire de se tenir à l'expression de leur volonté; — le vicaire coadjuteur, lorsqu'il est muni de pleins pouvoirs, can. 475, § 2; — enfin, le curé de la paroisse voisine ou le premier vicaire coopérateur qui prend en main l'administration de la paroisse vacante, avant la nomination d'un vicaire économe. Can. 472, 2^o.

Ne tombent pas sous la dénomination de « curé », et par conséquent n'ont pas de compétence pour l'assistance au mariage *en vertu* de leurs fonctions : tous les vicaires coopérateurs (ce que nous appelons les vicaires tout court), hormis le cas de vacance signalé plus haut et *sauf délégation*; les chapelains (dits vulgairement aumôniers) ou recteurs de maisons pieuses, collèges, monastères, hôpitaux, prisons, à moins qu'ils ne soient exemptés et n'aient plein pouvoir curial à l'égard des personnes de leur établissement; — les recteurs ou supérieurs de séminaires, en vertu d'une exception spéciale du droit, can. 1368; — les curés intrus. Cf. Gasparri, *De matrim.*, t. II, n. 938.

Les curés putatifs ou ceux qui ont été légitimement déposés, bien qu'ils n'aient par eux-mêmes aucune juridiction, peuvent parfois jouir de celle que l'Eglise supplée dans le cas d'erreur commune ou de doute positif et probable. Can. 209. En effet, le droit d'assister au mariage, tout en n'étant pas à proprement parler un acte de juridiction, y est cependant assimilé, parce qu'il est attaché à l'office et peut être délégué. C'est le sentiment commun des canonistes aujourd'hui. Cf. Gasparri, *op. cit.*, n. 936; Cappello, *De matrim.*, n. 649; Maroto, *Instil. jur. canonici*, t. I, n. 694; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 391.

Quant aux prêtres qui ont une juridiction curiale *personnelle* (can. 261), comme c'est le cas fréquent pour les aumôniers militaires, les prêtres qui ont charge de groupements constitués par des nationalités ou des rites différents, ils doivent s'en tenir strictement aux termes des pouvoirs qu'ils ont reçus soit du Saint-Siège, soit des évêques. Can. 451. En général, s'ils n'ont aucun territoire, mais seulement une juridiction directe sur les personnes ou les groupes, ils sont compétents pour être partout témoins du mariage de leurs sujets. Si au contraire ils ont en plus territoire déterminé, encore qu'ils n'y aient pas juridiction exclusive, leur assistance est valide dans les limites de ce territoire, conjointement avec celle d'autres prêtres qui

ont juridiction territoriale. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 669.

b) *L'Ordinaire.* — Il s'agit de l'Ordinaire du lieu, qu'il faut entendre selon les déterminations strictes du can. 198. En conséquence, les cardinaux n'ont aucune compétence au point de vue matrimonial, même dans leurs titres respectifs, cela depuis la constitution *Romanus pontifex* d'Innocent XII (17 sept. 1692). Sont également dépourvus de pouvoirs en matière d'assistance au mariage les légats *a latere* dans les provinces de leur légation, les archevêques dans les diocèses de leur suffragants, aussi bien que les nonces, internonces ou délégués apostoliques. Cf. can. 198, 266 et 267.

A noter que la compétence de l'Ordinaire dans son territoire n'exclut pas celle du curé, et réciproquement. L'évêque peut, à l'insu ou même contre la volonté des curés, assister valablement, par lui-même ou par un délégué, à tous les mariages célébrés sur son territoire, encore que ce ne soit pas à propos, du moins sans une juste cause. De même, le curé peut être valablement témoin des unions contractées dans sa paroisse, indépendamment de la permission ou de la défense de l'Ordinaire; il n'agirait cependant pas licitement contre le gré de celui-ci.

c) *Le délégué du curé ou de l'Ordinaire.* — a) *L'Ordinaire,* le curé et tous ceux qui ont qualité pour assister valablement au mariage peuvent, aux termes du can. 1095, § 2, se substituer un autre prêtre pour remplir les fonctions de témoin qualifié; cf. Commis. d'interprét. du Code, rép. du 20 mai 1923, *Acta apost. Sedis*, t. xvi, p. 114. Cette substitution n'est que la mise en application de l'antique règle de droit : *Qui facit per alium est perinde ac si faciat per se ipsum*. Reg. juris LXXII, in VI^o. Mais il est entendu que la compétence du délégué ne saurait en aucun cas dépasser celle du délégant, en vertu de cette autre règle : *Nemo potest plus juris transferre in alium, quam sibi competere dignoscatur*. Reg. juris LXXIX, in VI^o. A noter que le Code emploie indifféremment les deux expressions de permission (*licentia*) ou de délégation, encore qu'il ne s'agisse pas d'un acte proprement juridictionnel; cf. can. 1094-1096. Nous userons de la même latitude.

b) *Les conditions de validité de la délégation* sont strictement précisées, can. 1096. — α) La permission doit être accordée à un prêtre, peu importe qu'il soit muni ou non de l'approbation pour les confessions. — β) Ce prêtre doit être déterminé, c'est-à-dire suffisamment identifié par rapport au délégant, encore qu'il puisse lui être personnellement inconnu; la détermination pourra se faire soit par le nom de ce prêtre, soit par sa fonction (le premier vicaire, le second aumônier, etc.), soit de toute autre manière qui permette l'identification. La délégation serait insuffisante si elle était accordée, par exemple, au prêtre que désigneront les époux, à celui qui sera choisi par le supérieur religieux; ainsi en a décidé la Commission d'interprétation du Code, le 20 mai 1923, *Acta apost. Sedis*, t. xvi, p. 115. Mais une délégation bien déterminée peut être communiquée à l'intéressé par un tiers. Le délégant peut même désigner simultanément plusieurs prêtres déterminés, à condition d'indiquer lui-même les raisons qui feront choisir l'un plutôt que l'autre. — γ) La délégation doit porter sur un mariage déterminé; la détermination se fera soit par l'indication des noms des conjoints ou de l'un d'eux, par la désignation du jour, de l'heure du mariage, du rang d'inscription, etc. Un seul acte de délégation peut suffire pour plusieurs mariages, à condition que ceux-ci soient déterminés; des permissions données pour tous les mariages du mois, pour ceux qui se présenteront dans la semaine ou pendant une absence, seraient certainement sans valeur. — δ) La permission ou délégation doit être donnée *expressément*, et non révoquée.

Est donc insuffisante la délégation présumée ou interprétative, celle qui aurait été donnée si le curé avait été là, s'il y avait songé; de même la délégation tacite, le curé sachant que le mariage se célèbre et gardant le silence alors qu'il pourrait facilement s'y opposer; avant le Code, la délégation tacite était considérée comme suffisante. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. II, p. 206, et t. XI, p. 154. Il n'est pas requis que la permission soit explicite; il suffit qu'elle soit implicite pourvu qu'elle soit exprimée, par exemple celle qui serait contenue dans l'octroi de pleins pouvoirs curiaux, ou exprimée en ces termes : « Je vous accorde tout ce que vous m'avez demandé de façon déterminée. » Enfin, il n'est pas nécessaire que le délégué exprime son acceptation; celle-ci est suffisamment donnée par le fait qu'il assiste au mariage.

c) *Toutes les délégations générales* données en vue de l'assistance au mariage sont de nul effet, à moins qu'elles ne soient données à des vicaires coopérateurs (ceux qu'habituellement en France nous appelons les vicaires de la paroisse) et seulement pour la paroisse à laquelle ils sont attachés. Aux termes de ce can. 1096, les vicaires coopérateurs sont donc seulement *délégables ad universitatem causarum*, et non pas délégués *ipso jure*. L'Ordinaire ou le curé n'omettront donc pas de leur donner une délégation *expresse*. Les vicaires ainsi délégués peuvent sous-déléguer pour un cas déterminé. Commis. d'interprét. du Code, rép. du 28 déc. 1927; *Acta apost. Sedis*, t. xx, p. 61.

d) On peut se demander, en outre, si le prêtre délégué pour un mariage déterminé peut sous-déléguer son pouvoir. Assurément, il ne le peut s'il n'a reçu une faculté spéciale à cet effet. Can. 199, § 4. Mais la question est de savoir si l'octroi de semblable faculté est possible. Longtemps, l'opinion négative fut la plus commune; mais, le 28 décembre 1927, la Commission d'interprétation du Code a déclaré que « le délégant pouvait donner au délégué la permission de sous-déléguer un autre prêtre déterminé pour assister à ce même mariage déterminé ». *Acta apost. Sedis*, t. xx, p. 61. D'après ce texte, il semble bien que la détermination du prêtre sous-délégué soit laissée au prêtre délégué, pourvu que ce soit pour le même mariage. Cf. *Periodica*, t. XVII, 1928, p. 44.

e) *La délégation en matière d'assistance au mariage* cesse de la même manière que la juridiction. Cf. can. 207. On s'est demandé à ce propos si elle cessait avec le droit du délégant, par exemple par la mort du curé ou par la perte de son office : la question est pratique en ce qui concerne le vicaire coopérateur qui tient sa délégation du curé. Vu la réponse déjà citée de la Commission d'interprétation du Code et le rescrit envoyé à l'évêque de Liège par la Sacrée Congrégation des Sacrements, le 4 juillet 1928, il faut répondre que la délégation cesse si elle a été donnée pour un *cas particulier* et que l'exécution n'est pas commencée *si res sit adhuc integra*; que la délégation garde au contraire sa valeur si elle a été *générale*, sans addition de clause qui précise le moment de la cessation. Cf. Clayes-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. I, n. 362.

d) *Les deux témoins non qualifiés.* — Il suffit que, de droit naturel, ils soient capables de rendre témoignage au sujet du contrat conclu en leur présence. Le droit ecclésiastique n'exigeant rien de plus, ces témoins peuvent être des infidèles, des hérétiques, des excommuniés même *vilandi*, des enfants ayant l'âge et l'usage de la raison, des femmes, des clercs, des moniales, etc. Certaines législations particulières excluent quelques catégories de personnes; ces prescriptions n'intéressent que la licéité. Un décret du Saint-Office du 19 août 1891 écarte les témoins hétérodoxes pour les mariages des catholiques, tout en déclarant qu'on peut les tolérer pour une cause grave. *Collect. S. C. Prop. fide*,

n. 1855. Pour éviter le scandale, on s'abstiendra régulièrement de prendre des personnes frappées de censure ou vivant publiquement dans le péché. Sauf coutume contraire ou loi particulière, le droit de choisir les témoins appartient aux contractants et non pas au curé.

Il n'est pas nécessaire que les témoins soient requis et choisis formellement en tant que tels; il suffit qu'ils puissent affirmer que le mariage a été vraiment conclu. Leur présence doit donc être *physique*, corporelle, de telle sorte qu'ils soient témoins oculaires ou auriculaires; une présence qui ne serait réalisée qu'à l'aide du téléphone, du télégraphe ou du télescope ne serait pas suffisante. La présence doit aussi être *morale*, en ce sens que le témoin doit comprendre la portée du rite accompli sous ses yeux. Il ne le pourrait s'il était privé de raison, ou endormi, ou sourd et aveugle; mais un témoin pourrait être ou sourd ou aveugle et se rendre compte suffisamment du mariage célébré devant lui. Une assistance purement *passive* suffit, même si les témoins ont été amenés par ruse, violence ou crainte grave. Il convient, certes, que les témoins soient avertis à l'avance, mais, pour la validité, on peut se contenter du témoignage des personnes présentes au lieu du mariage et qui ont vu et compris la cérémonie accomplie devant elles. Enfin, la présence des deux témoins doit accompagner celle du témoin qualifié. Cette simultanéité est indiquée dans le texte même du Code : *coram paracho... et duobus testibus*. Can. 1091.

2. *Les limites de la compétence.* a) *La compétence commence*, pour le curé ou l'Ordinaire du lieu, au jour de prise de possession de leur bénéfice ou de leur entrée en charge s'ils n'ont qu'un office. Pour l'évêque résidentiel, la prise de possession se fait par l'exhibition au chapitre des lettres apostoliques, conformément au can. 334, § 3. Le curé prend possession suivant le mode prescrit par le droit diocésain. Can. 1444. Mais il faut bien se garder de confondre la prise de possession avec l'intronisation ou installation; la première seule a un effet canonique. Pour le vicaire général, dont la fonction est seulement un office, la compétence commence par l'actuelle entrée en charge au jour fixé par ses lettres de nomination.

b) *La compétence cesse* par la perte de l'office ou du bénéfice, quelle qu'en soit la cause : renonciation, translation, démission acceptée, privation administrative ou pénale. Voir sur ce point les can. 183 et 188, en notant que la perte de l'office entraîne avec elle la perte du bénéfice qui y est annexé.

c) *La compétence est suspendue*, malgré la persistance de l'office ou du bénéfice, lorsque le titulaire est excommunié, interdit ou suspens *ab officio* par sentence déclaratoire ou condamnatoire. Ce n'est donc pas la censure seule, mais la *sentence* qui supprime la compétence. La publicité de la censure ou de la sentence n'est donc pas nécessaire pour entraîner la perte de la compétence comme le demandait jadis le décret *Ne temere*; on fait justement remarquer toutefois que l'absence de cette publicité pourra facilement servir de fondement à l'erreur commune. Cappello, *De matrim.*, n. 662; Chelodi, *Jus matrim.*, n. 132. L'interdit dont il est ici question est l'interdit personnel. La suspension qui supprime la compétence est, aux termes mêmes du canon, la suspension *ab officio*; elle est comprise dans la peine de suspension totale, mais diffère de la suspension *ab ordine*, *a divinis*, *a beneficio*, et même *a jurisdictione*, qui laisse la compétence matrimoniale intacte, attendu qu'elle n'est pas proprement un acte de juridiction. Wernz-Vidal, *Jus matrim.*, n. 536, note 34.

d) *La compétence est limitée* au territoire sur lequel le curé ou l'Ordinaire a juridiction; autrement dit, la compétence n'est plus personnelle, mais territoriale : c'est la canonisation de la grande réforme introduite par le décret *Ne temere*. Dans les limites de la paroisse

ou du diocèse, le curé ou l'évêque assistent valablement non seulement au mariage de leurs sujets, mais encore des étrangers. A noter que les limites du territoire doivent s'entendre *physiquement* et non *moralement*, de telle sorte que de la distance d'un pas peut dépendre la validité ou la nullité du mariage, à supposer que ces limites soient certaines et indubitables. Si les limites sont douteuses, on tiendra pour valide le mariage déjà célébré, conformément aux principes du droit. Can. 1014.

3. *Le mode d'assistance.* *Dummodo neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum*. Can. 1095, § 1. n. 3. Ce sont les termes mêmes du décret *Ne temere*, qui ajoutait que le curé et l'Ordinaire devaient être invités et priés, *invitati et rogati*. Le Code n'a pas cru devoir maintenir ces deux expressions qui visaient surtout à supprimer les mariages « de surprise »; mais il a maintenu pour l'assistance valide du témoin qualifié les deux dispositions essentielles qui suffisent à prévenir le retour de ces abus : ce sont l'*activité* et la *liberté*.

a) *Le curé ne peut plus être un témoin passif* puisqu'il doit demander et recevoir le consentement des futurs, à peine de nullité. Aucune forme d'interrogation n'est prescrite, mais bien l'interrogation elle-même, que le prêtre peut faire par lui-même ou par un interprète, de vive voix ou par écrit, par signes même. Quant à la réponse, il faut qu'elle soit donnée de façon affirmative et perçue comme telle par le prêtre. Cf. *Periodica*, t. xxiii, 1934, p. 201*.

Cette manière de procéder est toujours requise et ne comporte pas d'exception, même pour les mariages *mixtes*. Sont donc abrogées les dispositions du Saint-Office du 21 juillet 1912, permettant au prêtre de se comporter passivement dans les unions de ceux qui auraient refusé obstinément de fournir les garanties exigées en pareil cas. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. iv, p. 443.

b) *La liberté suppose, aux termes du droit, l'absence de violence ou de crainte grave*, venant l'une et l'autre d'une cause extérieure et libre. Peu importe que la crainte ou la violence viennent des contractants ou d'un tiers. La ruse ou la fraude dont useraient les futurs ou d'autres personnes pour amener le curé à assister au mariage ne nuisent pas à la valeur du contrat, même si, sans l'emploi de ces moyens, le prêtre aurait refusé son assistance.

La crainte dont il est question doit être provoquée pour extorquer en quelque sorte l'assistance du curé. Le droit ne distingue pas entre crainte juste et crainte injuste; cette distinction ne s'impose guère, car on conçoit à peine que des menaces puissent être justement proférées à l'égard d'un prêtre pour obtenir sa présence, à moins que ce ne soit la menace d'un recours au supérieur, ou des peines qui pourraient frapper un refus injustifié ou une négligence grave : dans ce cas, l'assistance ainsi contrainte serait certainement valide. Toute violence grave, qu'elle soit ou non accompagnée de crainte, rend l'assistance, donc aussi le mariage, invalide.

2° *Les conditions de licéité.* — 1. *Les préliminaires du mariage.* — a) *Avant d'assister au mariage, le curé ou l'Ordinaire devront s'assurer de l'état libre des contractants*, c'est-à-dire de l'absence de tout empêchement prohibant ou dirimant, spécialement de l'inexistence d'un lien antérieur. A cet effet, ils auront recours aux interrogations, certificats de baptême et publications, conformément aux can. 1020-1031. Le Code ne parle pas, sur ce point, des devoirs du prêtre *délégué*, attendu que la responsabilité de l'enquête préalable incombe au curé ou à l'Ordinaire qui donne la délégation. Can. 1096, § 2.

b) *Il faut en outre qu'au moins l'un des contractants soit de quelque manière sujet du curé qui assistera au mariage*. Le Code indique à cet effet quatre chefs de

sujétion : le domicile, ce fut toujours le droit ; le quasi-domicile, dont il n'était plus question dans le décret *Ne temere* ; la demeure d'un mois, déjà connue de ce même décret : il ne s'agit pas d'habitation proprement dite, mais d'un simple séjour, à titre d'hôte, de voyageur, d'artisan, etc. Pour calculer ce mois, il est fait abstraction de l'intention du contractant ; seul entre en ligne de compte le séjour effectif ; le temps est calculé selon les règles du can. 34, § 3. Le séjour devra être *moralem* continu jusqu'au moment du mariage ; une interruption d'un ou deux jours ne nuirait pas à cette continuité, mais le séjour devra se poursuivre jusqu'à la célébration du mariage ; s'il était terminé auparavant, fût-ce seulement depuis quelques jours, le curé perdrait tous ses droits. Enfin, la simple demeure actuelle suffit à déterminer le propre curé des *vagi* ; cette *actualis commoratio* suppose pourtant un séjour de quelque durée, une sorte de point d'attache momentané qui ne va pas jusqu'au séjour d'un mois. Le curé n'omettra pas en outre, pour la licéité, d'en référer à l'Ordinaire avant de procéder au mariage des *vagi*, sauf le cas de nécessité, can. 1032 ; pour ceux qui n'ont qu'un domicile ou quasi-domicile *diocésain*, le propre curé est celui du lieu où ils demeurent actuellement. Can. 91, § 3.

c) Lorsque les conditions de séjour ne sont pas réalisées comme ci-dessus, il faut, pour assister licitement au mariage, demander la permission du curé ou de l'Ordinaire du domicile, ou du quasi-domicile, ou de la résidence actuelle de l'un des contractants. Cette permission, *licentia*, n'a rien de commun avec la délégation ; elle n'intéresse pas la validité et ne vise que le maintien du bon ordre ; à la différence de la délégation, elle peut être donnée d'une manière générale et peut se présumer avec une raison suffisante. Elle n'est d'ailleurs pas nécessaire chaque fois qu'on se trouve en présence de *vagi* actuellement en voyage et qui n'ont pas de demeure proprement dite, ou encore lorsque survient une grave nécessité qui fait cesser l'obligation de demander cette permission à qui de droit. Can. 1097, § 1, 3^e ; cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 542.

2. La célébration du mariage. — a) En règle générale, le mariage doit être célébré devant le curé de la future, sauf juste cause excusante. Le Code oppose ordinairement cause juste ou cause raisonnable à cause grave. Le précepte du can. 1097 n'obligeant pas *sub gravi*, il suffira généralement d'une cause légère, comme serait le désir de faire bénir le mariage par le curé du fiancé, parent d'un des contractants, une plus grande facilité pour célébrer solennement les noces dans l'autre paroisse, la commodité pour entreprendre le voyage de noces, etc. Lorsque cette cause raisonnable existe, il n'y a plus d'obligation de demander la permission au curé de l'épouse ; il est cependant convenable de l'avertir.

b) Une exception à la règle générale est faite pour les mariages contractés entre catholiques appartenant à des rites différents (*mixti ritus*) : à moins de dispositions contraires du droit particulier, c'est dans le rite du futur et devant son propre curé que doit être célébré le mariage. Can. 1097, § 2.

3. Les pénalités. — Le décret *Ne temere* avait prévu, contre les curés qui contreviendraient à ses prescriptions, l'application de peines dont la détermination était laissée aux Ordinaires. Art. 10. Le Code n'a pas maintenu ces dispositions pénales, mais il a conservé la sanction pécuniaire qui oblige le curé célébrant sans s'être muni des permissions requises par le droit à restituer au propre curé des contractants les droits d'étole indûment perçus. Cette obligation urge *en justice*, avant même la sentence du juge, si le droit violé est clair. Régulièrement, c'est au curé de l'épouse que seront remis ces droits d'étole : ils ne comprennent d'ailleurs ni l'honoraire de la messe ni les autres dépen-

ses faites à l'occasion du mariage. Si l'épouse, par suite de la multiplicité de domiciles ou quasi-domiciles, a plusieurs « propres curés », les droits d'étole seront partagés entre tous ces derniers.

3^o Les cas extraordinaires. — Ils sont au nombre de deux, que le droit excepte formellement de la loi générale concernant la forme, lorsqu'il y a impossibilité morale d'avoir le témoin qualifié. Can. 1098.

1. En péril de mort, le mariage contracté devant les seuls témoins est valide et licite si l'on n'a pu, sans grave inconvénient, faire venir ou aller trouver ni le curé, ni l'Ordinaire du lieu, ni un prêtre délégué par eux. a) Le péril de mort ne doit pas nécessairement être imminent, ainsi que l'exigeait le décret *Ne temere* : *in imminenti mortis periculo* (art. 7) ; il suffit qu'il soit probable, apprécié moralement selon l'estimation commune. Cf. can. 910 et 1043. — b) Il n'est pas requis que les deux futurs soient en péril de mort, mais seulement l'un d'eux. — c) Le mariage sera valide, quelle que soit la cause de ce péril : maladie, exécution capitale, opération, assaut. — d) Peu importe également le motif qui pousse les futurs à s'unir ; les restrictions contenues dans le décret *Ne temere* : *ad consulendum conscientiam*, et, si casus ferat, *legitimationi prolis*, sont supprimées. — e) La présence des témoins est, aux termes du can. 1098, requise pour la validité ; aucune qualité particulière, aucun acte spécial, ne sont exigés d'eux ; il suffit qu'ils soient formellement présents au moment de l'échange des consentements. — f) Quant à l'impossibilité d'avoir un témoin qualifié, il n'est pas nécessaire qu'elle soit absolue ; il suffit qu'elle soit relative, c'est-à-dire que ce témoin ne puisse être appelé ou rencontré sans grave inconvénient. Cet inconvénient peut être d'ordre matériel ou moral ; il peut concerner les futurs ou le prêtre lui-même, une tierce personne ou le bien commun ; ainsi, les futurs ne sont pas tenus de s'imposer des dépenses au-dessus de leurs moyens, ni d'entreprendre un voyage relativement dur et pénible, ni de courir un danger sérieux ; le prêtre non plus n'est pas obligé de s'exposer à une fatigue excessive ou de compromettre sa santé ou sa réputation ; le confesseur ne saurait non plus, en exigeant la présence d'un prêtre qualifié, exposer son pénitent à une grave infamie. La gravité de l'inconvénient sera donc appréciée dans chaque cas suivant les circonstances. — g) Y a-t-il obligation, pour atteindre le curé ou l'Ordinaire, de recourir à des moyens extraordinaires ou considérés comme tels, selon les milieux, encore que d'un usage assez courant, tels que télégraphe, téléphone, automobile, chemin de fer, motocyclette, bicyclette ? Pour l'avion, les auteurs s'accordent à le considérer comme un moyen de transport qui actuellement sort de la normale. Quant aux autres moyens cités, les avis des auteurs sont partagés : les uns, comme Vlaming, pensent qu'à l'heure actuelle ce ne sont plus des moyens extraordinaires, mais d'un usage quotidien (*Prælectiones juris matrim.*, n. 587) ; les autres, comme Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, n. 324, sont d'avis qu'il faudra tenir compte du milieu et de la facilité de l'usage, mais semblent pencher pour l'absence d'obligation ; le cardinal Gasparri, *De matrimonio*, t. II, n. 1008, ne cite que l'avion comme moyen extraordinaire de communication. Wernz-Vidal, *Jus matrim.*, n. 544, note 63, dit sagement que, dans l'état actuel des choses, le « télégraphe et le téléphone ne sont pas considérés comme des moyens normaux pour résoudre des questions juridiques » ; c'est pourquoi, « jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, la possibilité de recourir à ce double moyen n'enlève rien à l'urgence du cas ». Dans la pratique, l'obligation n'étant pas certaine, le recours à ces moyens ne sera pas imposé. *Ante factum*, on pourra en conseiller l'usage ; *post factum*, si l'on n'en a pas usé, le mariage sera tenu pour valide.

2. *En dehors du péril de mort*, le mariage célébré devant les seuls témoins non qualifiés est valide à deux conditions : que les futurs ne puissent, sans grave inconvénient, faire venir ou aller trouver le curé ou l'Ordinaire ou le délégué; et qu'ils prévoient prudemment que la situation se prolongera ainsi durant un mois.

a) L'absence du prêtre compétent doit être une absence *physique*; ainsi en a décidé la Commission d'interprétation du Code le 10 mars 1928. Mais cette absence peut avoir pour cause une *difficulté morale* et non seulement un empêchement d'ordre physique : maladie, éloignement, incarcération, etc. C'est le sens de la dernière réponse de la Commission, en date du 25 juillet 1931. En conséquence, il est maintenant *certain* que la crainte des peines *graves* que prévoient quelques législations civiles, soit contre le prêtre, soit contre les contractants qui n'observent pas les formalités légales, est une raison suffisante pour que le mariage soit célébré devant les deux seuls témoins. Gasparri, *op. cit.*, t. II, n. 1014-1017; l'autorité de ce cardinal, qui fut président de la Commission, est une garantie du sens authentique de la décision. Cf. *Periodica*, t. XXI, 1932, p. 42. Maroto lui attribue une portée différente dans *Apollinaris*, 1^{re} année, 1931, p. 381. Tous les auteurs qui ont écrit de 1928 à 1931 devront généralement modifier leur rédaction pour la mettre en conformité de la dernière interprétation donnée au can. 1098. La chose mérite attention, car le cas d'*impossibilité morale* de célébrer le mariage dans les formes prescrites peut se vérifier même en pays chrétien : dans les États de l'Amérique du Nord, où la loi civile prévoit des peines graves contre le curé qui assisterait aux unions interdites entre noirs et blancs; en France, où la loi punit sévèrement le ministre du culte qui procède au mariage religieux avant que soient accomplies les formalités civiles. Or, souvent il n'est pas possible de procéder d'abord au mariage civil, par exemple en cas de péril de mort; dans le cas de l'existence, au for civil, d'un empêchement non reconnu par l'Église; l'impossibilité d'obtenir le consentement des parents au mariage d'un mineur et la menace de graves inconvénients (dont l'Ordinaire est juge, can. 1034), si le curé y assiste; le cas du militaire auquel est refusée l'autorisation de se marier, à cause de l'insuffisance de dot de la future; la difficulté ou l'impossibilité d'obtenir un état civil en règle en vue du mariage, spécialement s'il s'agit d'étrangers.

« Dans les régions, dit Gasparri, *ibid.*, n. 1017, où la loi civile édicte des peines contre le ministre du culte, si l'on peut conserver la forme substantielle prescrite sans s'exposer à ces peines, le mariage contracté devant les seuls témoins serait invalide et illicite; ainsi, dans l'Amérique du Nord, il suffit parfois d'aller célébrer le mariage religieux dans l'État voisin, où la loi répressive n'est pas en vigueur. Mais si, le mariage civil étant impossible, le curé s'expose à des pénalités graves, la forme substantielle n'oblige plus », pourvu que soit réalisée la seconde condition, à savoir :

b) La situation, selon toutes prudentes prévisions, doit se prolonger encore durant un mois. Selon une interprétation authentique de la Commission d'interprétation du Code du 10 novembre 1925 (*Acta apost. Sedis*, t. XVII, p. 583), le seul fait de l'absence du curé ne suffit pas; la prévision prudente doit être fondée sur des raisons sérieuses, une enquête ou un fait notoire; pratiquement, elle doit aboutir à la *certitude morale* que, durant un mois, les fiancés ne pourront ni faire venir le curé ni aller le trouver.

3. *Dans les deux cas* (péril de mort, absence du prêtre compétent) et pour la *licéité* seulement, si un autre prêtre non qualifié peut être présent, il faut l'appeler, et il devra assister au mariage avec les témoins, sans

que pourtant l'omission de cette démarche soit un obstacle à la validité. Can. 1098, 2^o. Dans le décret *Ne temere*, la présence de ce prêtre était requise pour la validité, mais seulement en cas de péril de mort. Art. 7.

4^o *Les sujets de la loi*. — 1. *Sont assujettis* à la forme substantielle :

a) Tous ceux qui ont été baptisés dans l'Église catholique et tous ceux qui se sont convertis après avoir appartenu au schisme et à l'hérésie (encore que dans la suite ils aient fait défection), chaque fois qu'ils contractent mariage entre eux. Can. 1099, § 1, n. 1. L'Église indique par la son intention de soumettre à sa loi matrimoniale tous ceux qui, en pleine conscience, donc après l'âge de raison, ont fait, au moins extérieurement, profession de catholicisme. Ceux qui, après cette profession, même s'il elle n'a été que temporaire, passent à l'hérésie, à l'apostasie et au schisme, ne sauraient bénéficier de l'exemption.

Que faut-il entendre par *baptême dans l'Église catholique*? En premier lieu, le sacrement demandé par les adultes ou reçu en pleine connaissance après l'âge de raison. Pour les enfants, on considérera l'intention de ceux dont ils dépendent juridiquement : les parents ou seulement l'un d'eux, le tuteur. A défaut de ceux-ci, on tiendra compte de l'intention du ministre; le baptême sera censé conféré dans la religion de celui-ci. Pratiquement, le registre des baptêmes fera preuve jusqu'à preuve contraire certaine. Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 568-575.

b) La forme s'impose encore chaque fois que les personnes ci-dessus indiquées contractent avec des non-catholiques, baptisés ou non baptisés, même si la dispense de l'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte a été obtenue. Can. 1099, § 1, n. 2. C'est l'abolition définitive, déjà réalisée par le décret *Ne temere*, du principe de la communication de l'exemption issu du concile de Trente : il suffisait jadis qu'une des parties ne fût pas soumise à la forme pour que l'autre bénéficiât de l'exemption. C'est aussi l'abrogation des concessions faites à l'Allemagne en 1906 (constit. *Provida*) et à la Hongrie en 1909 (décret de la S. C. des Sacraments du 27 févr.), en vertu desquelles, dans ces contrées, les mariages mixtes n'étaient pas soumis à la forme moyennant certaines conditions. La réponse de la Commission d'interprétation du Code du 30 mars 1918, qui déclarait ces concessions « lois particulières » et non pas indults ou privilèges (cf. can. 4 et 6, n. 1), ne fut pas publiée dans les *Acta apost. Sedis*, mais communiquée de façon privée. *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. XCIX, 1919, p. 61.

c) Enfin, les Orientaux catholiques sont assujettis à la loi quand ils contractent mariage avec des latins astreints à la forme substantielle. Can. 1099, § 1, n. 3. S'ils contractent entre eux, même dans les pays où seule existe la hiérarchie latine, ils sont exempts de la loi du Code, qui ne concerne que l'Église latine, can. 1; mais ils peuvent être tenus par les lois spéciales de leur rite. Cf. Cappello, *op. cit.*, *appendix de jure Orientalium*, n. 924.

2. *Ne sont pas assujettis* à la forme substantielle du mariage :

a) Tous les non-catholiques, baptisés ou non baptisés, lorsqu'ils contractent entre eux, à moins que les deux conjoints n'aient fait défection après leur baptême dans l'Église catholique ou après leur conversion au catholicisme. Bien que les non-catholiques baptisés soient, en droit, sujets des lois de l'Église, le Code a sagement maintenu en leur faveur l'exemption déjà contenue dans le décret *Ne temere* afin de ne pas exposer leurs unions à une nullité préjudiciable à la sainteté du mariage.

b) Sont exemptés de même, « quand ils contractent avec une partie non catholique, tous ceux qui, nés de

parents non catholiques, ont été élevés dès leur enfance dans l'hérésie, le schisme, l'infidélité, ou sans aucune religion, même s'ils ont été jadis baptisés dans l'Église catholique. Can. 1099, § 2. Les dispositions de ce canon confirment ce que nous avons dit plus haut, à savoir que l'Église ne veut pas obliger aux formalités du mariage catholique ceux qui n'ont jamais fait profession consciente de catholicisme, encore qu'ils aient reçu le baptême avant l'âge de raison. A deux reprises, la Commission d'interprétation du Code a précisé, et étendu au moins la première fois (cf. *Acta apost. Sedis*, t. xxiii, rép. du 25 juill. 1931), la portée de certaines expressions de ce canon : pour qu'un enfant soit dit « né de parents non catholiques », il suffit que l'un des deux ne soit pas catholique (baptisé ou non) (20 juill. 1929, *Acta apost. Sedis*, t. xxi, p. 573); par enfants nés de parents non catholiques, il faut entendre aussi les fils des apostats, c'est-à-dire de ceux qui ont totalement abandonné la foi. Can. 1325; cf. *Apollinaris*, t. v, 1932, p. 69.

Des termes mêmes de la loi, il ressort que les enfants qui, bien que baptisés, n'ont pas fait de première communion, ne se sont jamais confessés et n'ont jamais entendu parler de religion, ne seront pas soumis à la forme du mariage si, persévérant dans l'indifférence, ils s'unissent plus tard à une partie non catholique.

La question d'assujettissement à la forme substantielle peut se poser à propos de l'union des fils de non-catholiques, dont parle le canon, lorsqu'ils contractent entre eux ou avec des Orientaux catholiques, non soumis aux prescriptions du Code. A défaut de texte explicite qui les concerne et vu la valeur sensiblement égale des raisons que l'on peut apporter pour ou contre l'exemption, on peut considérer la chose comme douteuse en droit. Il est donc permis d'appliquer à ces cas la règle du can. 15 : *Leges, etiam irritantes... in dubio juris non urgent*, ou le principe juridique : *In obscuris minimum est sequendum*. Reg. juris xxx, in VI^o. En conséquence, dans la pratique, de telles unions, même informelles, seront considérées comme valides. C'est l'opinion soutenue par De Smet, *De sponsalibus et matrim.*, n. 143; cf. *Ephem. theol. Lovanienses*, 1924, p. 563.

On trouvera au t. ix, à l'art. MARIAGE, passim, avec une table abrégée, col. 2316-2317, une abondante indication d'ouvrages généraux de morale ou de droit canonique. Nous signalons ici seulement les ouvrages ou articles spéciaux sur la matière, ainsi que les travaux récemment publiés : Deshayes, *Questions pratiques sur le mariage* (clandestinité), Paris, 1898; Boudinon, *Le mariage et les parraines*, Paris, 1907; Rosset, *De sacramento matrimonii*, Paris, 1895; spécialement t. iv et v; Bassibey, *De la clandestinité dans le mariage*, Paris-Bordeaux, 1904; les *Commentateurs des Décretales*, au titre *De clandestina desponsatione*; Canece, *Le Code de droit canonique*, t. ii, Paris, 1932; Cimetier, *Pour étudier le droit canonique*, Paris, 1931; Claves-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. ii, *De sacramentis*, Gand-Liège, 1931; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, spécialement t. ii, Vatican, 1932. Les références aux articles de revues sont indiquées d'une façon suffisamment complète dans le courant de l'article.

A. BRIDE.

PROPRIÉTÉ. — I. Introduction à l'étude théologique du droit de propriété. II. Généralités (col. 759). III. L'enseignement catholique traditionnel sur le droit de propriété (col. 769). IV. L'enseignement catholique sur l'usage de la propriété (col. 782). V. Erreurs relatives au droit de propriété (col. 801). VI. Observation des faits en matière de propriété (col. 816). VII. Essai de synthèse (col. 831).

I. INTRODUCTION À L'ÉTUDE THÉOLOGIQUE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ. — On s'attachera à résoudre une question préjudicielle : A quel titre la théologie est-elle compétente pour traiter du droit de propriété? On voit tour à tour le philosophe, le juriste, le sociologue, le

théologien préoccupés de cet objet; il est indispensable de discerner leurs points de vue respectifs.

Au regard de la philosophie, la question de la propriété se présente comme un chapitre particulier de toute étude relative à la loi naturelle et au droit naturel exprimé par cette loi. Dès lors, on apprécie l'institution dans la mesure où elle dispose l'homme à vivre honnêtement, à réaliser les fins individuelles et sociales que lui assigne sa nature d'être raisonnable.

Pour le juriste, la propriété est avant tout réglée par le droit positif, ecclésiastique ou laïque, privé ou public. Ce droit positif, ayant pour but l'aménagement de justes relations individuelles et sociales au sein d'une société déterminée, revêt nécessairement un caractère de contingence ou de particularité, mais en revanche se pare d'une certaine vigueur exécutoire allant jusqu'à la contrainte.

La sociologie découvre dans la propriété un fait social de premier plan qui modifie et spécifie les représentations collectives d'un groupe donné. Elle se préoccupe d'analyser ce fait objectivement, de classer ses manifestations, d'en donner une explication scientifique.

Que reste-t-il à faire lorsque la théologie a recueilli les conclusions émises par la critique philosophique, juridique, sociologique du droit de propriété? Tout reste à faire en vue d'assumer ces conclusions dans une morale chrétienne. On évitera ici une confusion. Le point de vue théologique ne se caractérise pas précisément, comme on le dit parfois, par une référence au « domaine » divin, pouvoir souverain de Dieu, créateur et providence, dont une délégation ou une dérivation descend jusqu'à l'homme, image de Dieu par sa raison et ministre de Dieu par son activité libre. Il ne suffit pas en effet de remonter d'échelons en échelons la hiérarchie des êtres jusqu'à la cause première pour entrer en théologie. Au vrai, il n'existe pas de métaphysique décidée et complète qui ne mène la pensée jusqu'à l'être transcendant, analogiquement et négativement connu; toute métaphysique, en ce sens, est religieuse. Mais la théologie est surnaturelle dans ses principes et dans sa lumière : nous sommes donc amenés, si nous voulons traiter théologiquement de la propriété, à reprendre l'élaboration philosophique en fonction des principes et sous la lumière théologiques, ou, en d'autres termes, à repenser ce problème, immédiatement relatif à la loi naturelle, dans un contexte nouveau, plus vaste, où la loi naturelle s'est insérée par le fait du Christ et qui n'est autre que la loi nouvelle.

Or, la loi nouvelle consiste primordialement dans la grâce de l'Esprit-Saint et secondairement en certaines dispositions propres à introduire cette grâce dans les âmes (ordre sacramental) ou à lui permettre de s'exercer. A l'endroit de ces dernières, l'usage légitime de la grâce prenant corps dans les œuvres inspirées par la charité surnaturelle et la loi nouvelle se bornant au nécessaire, le Christ n'avait, pour l'extérieur, qu'à reproduire les préceptes moraux de la loi naturelle, en soulignant, pour l'intérieur, le précepte de la charité et de l'intention droite. En outre, à côté des préceptes nécessaires, certaines dispositions contingentes, capables, pour certains sujets et en certains cas, de favoriser le rayonnement extérieur de la charité et le développement de la grâce, font l'objet des conseils.

En ce qui touche le droit de propriété, le théologien peut donc à bon droit se référer à l'enseignement de la loi naturelle; il ne s'écarte pas pour autant de la méthode théologique, puisque son dessein ne laisse pas un instant d'être dominé par la *principalitas novæ legis* qui est la grâce chrétienne. Sans doute, il écoute le philosophe, il lui donne la main, il répète ses propos, avec lui il cherche l'établissement d'une vie honnête, conforme aux dispositions de la loi naturelle; mais

pour le théologien spécialement la perspective de fond est plus lointaine, cet instrument de vie honnête veut être conçu comme un instrument de vie chrétienne, parce que l'honnêteté naturelle conditionne nécessairement, *secundum quod sunt de necessitate virtutis*, l'usage correct de la grâce dans les œuvres de charité.

On notera ensuite que cet exhaussement des visées comporte une transformation, sinon de la réalité même en quoi consiste techniquement le droit de propriété, du moins des vertus et des actes attachés à l'usage chrétien de ce droit. Ces vertus doivent être des vertus infuses surnaturelles; ces actes, des actes surnaturellement méritoires, chez le chrétien à l'état normal et vivant, c'est-à-dire en état de grâce.

Enfin, le théologien, plus que le philosophe, sera sensible à l'appel des conseils de perfection et notamment, en l'espèce, à l'attrait de la pauvreté évangélique. Non que le fait de prôner un certain détachement suffise à caractériser le théologien : *hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt*, dit saint Jérôme. Mais de suivre le Christ par la pauvreté, voilà qui fait le chrétien parfait, comme de suivre le Christ par l'usage vertueux des richesses et des droits, voilà qui est de nécessité pour le chrétien.

En résumé, le traité théologique de la propriété ne se distinguera pas du traité philosophique correspondant par un apport intrinsèque de notions et de règles inédites; en fait, il a plu au Christ de ne pas modifier sur ce point la loi naturelle, et celle-ci n'a pas besoin de la révélation pour être certaine et complète en soi; sa construction est solide et se suffit harmoniquement, bâtie par la raison. On ne s'étonnera donc pas de voir le théologien emprunter au sociologue, au juriste, au psychologue, au philosophe toutes les données matérielles de cette étude : le droit de propriété est une réalité sociale et une institution juridique que le théologien n'a pas à construire, mais à observer; il n'en feindra pas une notion arbitraire, mais il s'efforcera d'en pénétrer la texture réelle avec le soin et l'objectivité qu'il met à analyser le mécanisme psychologique de l'acte humain ou des passions. Mais l'esprit de la loi nouvelle intervient : le fait historique, social et juridique de la propriété passe à l'état de fait théologique, ce donné naturel devient commensurable au donné révélé, par sa *collocation* dans une expérience chrétienne totale, soit dans la foi individuelle des fidèles, soit dans la foi collective de l'Église, inspirée par l'Esprit-Saint. C'est par là que la propriété peut devenir objet de définition dogmatique et qu'elle intéresse le théologien.

II. GÉNÉRALITÉS. — 1^{re} Définition du droit de propriété. — L'art. 544 du Code civil français définit le droit de propriété dans les termes suivants : *La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements*. Cet article traduit la célèbre définition d'Ulpien : *Dominium est jus ulendi et abulendi re sua, quatenus juris ratio patitur*.

On ne s'attardera pas ici à critiquer philosophiquement cette définition. Toutefois, en vue simplement de la bien entendre, il faut noter que le mot *abuli* ne signifie pas ici *abuser*, selon l'acception vulgaire, mais disposer d'une chose jusqu'à sa pleine et définitive consommation, ce qui s'oppose à *uti*, droit d'user d'une chose en respectant sa substance. Mais on remarquera qu'Ulpien se borne à décrire, et encore d'une manière incomplète, les droits subjectifs ou pouvoirs résultant pour le propriétaire de ce qu'une chose est sienne. En pur praticien, il néglige d'analyser précisément cette appartenance de chose à personne. Pothier, à ce seul point de vue des effets, est plus complet : *Plenum domi-*

nam vindicandi, conjungitur cum facultate percipiendi omnem ex re utilitatem.

Le droit canonique a reçu sans la modifier la pseudo-définition des civilistes; toutefois, il possède de la res une notion assez profonde et de quelque portée philosophique : *Res de quibus in hoc libro agitur quaque media ad Ecclesiae finem consequendum...* Can. 726. Toutes les fois que l'on parlera de *droits réels*, et la propriété offre de ceux-ci le type achevé, l'on ne devra jamais perdre de vue leur fonction instrumentale. Cette destination essentielle aux *res*, qui les met au service des humains, a été marquée par Domat en termes aussi élevés que précis : « Les lois civiles étendent les distinctions qu'elles font des choses à tout ce que Dieu a créé pour l'homme. Et comme c'est pour notre usage qu'il a fait tout cet univers et qu'il destine à nos besoins tout ce que contiennent la terre et les cieux, c'est cette destination de toutes choses à tous nos différents besoins qui est le fondement des différentes manières dont les lois considèrent et distinguent les différentes espèces des choses, pour régler les divers usages et les commerces qu'en font les hommes. » *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, t. 1, p. 52.

Il n'en reste pas moins que le droit, tant civil que canonique, laisse dans l'ombre le nœud métaphysique de la propriété, comme aussi les obligations morales qui pourraient éventuellement découler de ce droit. On se bornera donc pour l'instant à recueillir les traits classiques par lesquels on décrit l'objet, le sujet, la relation juridique, engagés par le droit de propriété.

1. L'objet du droit de propriété. — Au sens le plus général, c'est la chose, *res*, qui constitue l'objet de ce droit. Considérée sous cet aspect, la chose prend un nom technique : c'est un *bien*; entendez un élément du patrimoine.

Primitivement, les choses appropriées ou biens consistaient en objets corporels, d'où cette définition du droit de propriété : *Jus perfecte disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur* (Barthole). Mais cette rigueur ne pouvait que céder devant l'évolution économique tendant à dématérialiser la notion de valeur, en accentuant sa base psychologique : on parle aujourd'hui couramment de la propriété d'une créance, d'une obligation ou d'une action : on connaît la propriété littéraire, artistique ou industrielle, c'est-à-dire le droit exclusif des auteurs, artistes ou inventeurs sur les profits qui peuvent résulter de la publication, de la reproduction, de l'exploitation de leurs œuvres ou découvertes; on est propriétaire d'un fonds de commerce, d'un office ministériel, d'une chaire, etc. En général, toute chose capable de satisfaire, directement ou indirectement, quelque besoin humain est susceptible d'appropriation. On objecte, il est vrai, que certains biens naturels très abondants comme l'air et l'eau, quoique grandement utiles, ne souffrent pas l'appropriation. Mais cette objection repose sur une vue abstraite : l'air et l'eau, que l'on considère comme des genres, ne peuvent être, comme genres, appropriés parce qu'ils ne peuvent être, comme tels, utilisés. Pratiquement, l'homme utilise une quantité déterminée de ces genres, et rien ne s'oppose à ce que des quantités ainsi définies soient appropriées; elles le sont, en fait, par l'usage actuel.

a) Les *universales* et les biens individualisés. La nécessité de cette détermination n'exclut pas la possibilité de biens constitués par un ensemble d'éléments. On distingue en effet, parmi les objets de propriété, un certain nombre de choses isolées et nettement individualisées, en regard de biens qu'il faut considérer comme des tous, des universalités (*universitates*) : le patrimoine, l'hérédité, la dot, sont des *universitates juris*, parce qu'ils impliquent des biens disparates que le droit considère comme liés et traite en bloc; les

fonds de commerce sont des *universitates facti*, parce qu'ils impliquent des éléments dont la cohésion fait la valeur. Plus importantes sont les distinctions qui vont suivre et qui s'appliquent traditionnellement aux biens pris dans leur individualité.

b) *Biens corporels et biens incorporels.* — Pour avoir matérialisé leur notion de propriété, les Romains ont été conduits à considérer ce droit comme une chose; on disait : mon bien, ma chose, ma propriété, c'est-à-dire la chose dont j'ai la propriété. Cette tournure concrète de l'esprit juridique a entraîné une conséquence imprévue : la distinction des biens en biens corporels (choses) et en biens incorporels (droits conçus comme des choses).

c) *Biens consommables et biens non consommables.*

Parmi les biens corporels, il en est dont on ne peut se servir sans les faire disparaître du patrimoine par la consommation matérielle ou juridique (aliénation) qu'on en fait. L'usage (*uti*) de ces choses se confond avec l'acte de disposition (*abuti*). Au contraire, certains biens supportent un usage prolongé (maisons, outils, terres, vêtements) ou admettent des usages fréquemment répétés, sans disparaître, du moins de façon appréciable : ce sont des biens non consommables dont l'*uti* est indépendant de l'*abuti*. La consomptibilité ou la non-consomptibilité est une qualité de fait.

d) *Biens fongibles et non fongibles.* — On confond souvent cette distinction avec celle qui précède. En fait, il se trouve que l'immense majorité des choses consommables sont en même temps choses fongibles : on veut dire par là des choses qui ne se déterminent individuellement que par le nombre, la mesure ou le poids. Dans un même genre de choses fongibles, toutes sont équivalentes entre elles et interchangeables; il suffit de les individualiser par un nombre, une mesure ou un poids identique (blé, vin, monnaie, etc.). Au contraire, les choses non fongibles sont individualisées de telle sorte qu'elles constituent des corps certains, uniques, irremplaçables (tel objet, tel animal, celui-là et non un autre). Fréquemment, le caractère fongible ou non d'un objet dépend de l'intention des parties : un exemplaire de tel ouvrage en vaut un autre aux yeux du libraire et de son acheteur (chose fongible); si l'on prête un livre de sa bibliothèque, c'est celui-là que l'on réclamera, considéré dans son identité (chose non fongible); des pièces de monnaie qui circulent comme instrument de paiement sont réputées fongibles; des pièces de monnaie prêtées pour figurer à une exposition ou à la vitrine d'un changeur sont considérées *in specie* et réputées non fongibles.

e) *Biens meubles et immeubles.* — Cette distinction, qui reçoit de multiples et importantes applications pratiques, n'intéresse logiquement et n'intéressait primitivement que les biens corporels. D'eux seuls en principe, on peut se demander s'ils sont ou non susceptibles d'être déplacés. A ce point de vue, on classe comme immeubles *par nature* les terrains, les végétaux tenant au sol, les édifices, tandis que l'art. 528 définit comme « meubles par leur nature les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes comme les animaux, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère, comme les choses inanimées ». Cependant, des nécessités pratiques contraindrent d'assouplir cette distinction rigoureusement logique : tout d'abord certaines choses naturellement mobilières furent traitées comme immeubles à cause de leur destination qui les rattache fictivement à un immeuble ou à cause d'une *liaison matérielle et durable* de ces meubles à un immeuble : les meubles (animaux, machines) nécessaires à une exploitation agricole, industrielle ou commerciale sont immobilisés par destination; ceux qui sont fixés à perpétuelle demeure sur un mur (glaces,

tableaux, statues) sont également considérés comme immeubles. Inversement, certains biens naturellement immobiliers, comme des récoltes ou des coupes de bois attenantes au sol, sont quelquefois considérés comme meubles, en cas de saisie ou de vente; il en va de même quand on vend des matières à extraire du sol (sable, chaux, pierres, etc.) ou des matériaux à provenir de la démolition d'un bâtiment. Enfin, la distinction des biens en meubles et immeubles fut étendue aux biens incorporels, dont logiquement on ne peut concevoir qu'ils soient l'un plus que l'autre : des droits sont qualifiés d'immobiliers si telle est la nature de l'objet auquel ils s'appliquent (servitude, droits d'usage et d'habitation, toute hypothèque, sauf l'hypothèque maritime, créance à objet immobilier, action tendant à la reconnaissance d'un droit immobilier, etc.); inversement, tous les droits qui ne se réfèrent pas à un immeuble sont estimés meubles incorporels (droits réels portant sur des meubles, propriétés incorporelles d'offices, de fonds de commerce, droits d'auteurs ou d'inventeurs, créances d'argent, actions et intérêts dans les sociétés, rentes, valeurs mobilières, etc.).

f) *Biens naturels, produits, capitaux.* — En étudiant le processus de l'exploitation et de l'utilisation des biens par l'homme, les économistes ont coutume de distinguer en trois groupes les objets susceptibles de appropriation : les biens naturels, les produits, les capitaux.

La catégorie des *biens naturels* comprend tout ce que donne gratuitement la nature et qui ne requiert aucun travail humain. Ces biens peuvent être d'abord propres à satisfaire nos besoins (eau de la source, fruits spontanés de la forêt, miel sauvage, gibier) ou fournir matière à un travail ultérieur de l'homme destiné à satisfaire un besoin humain plus complexe : par exemple, le rognon de silex pour l'homme préhistorique, l'argile que va pétrir le potier, le minerai de fer. Dans ce dernier cas, le bien naturel prend le nom plus précis de matière première. — Les *produits* sont un résultat de la mise en œuvre des matières premières par le travail humain. Ils sont définitifs s'ils sont destinés à satisfaire tels quels nos besoins; dans le cas contraire, ce sont des produits intermédiaires, résultat par rapport au travail antérieur, matière première par rapport au travail ultérieur, et doivent se transformer en d'autres produits. — Quant aux *capitaux*, la terminologie est loin d'être fixée. Rodbertus, puis Böhm-Bawerk, ne reconnaissaient sous ce nom que les instruments de production et les matières premières; Stanley Jevons, uniquement les stocks de provisions accumulés en vue de la production; pour Walras, il convient d'appeler capital la seule richesse durable, ce que l'on nomme généralement capital fixe, par opposition aux matières premières, aux approvisionnements et même à certains outillages qui disparaissent au cours de la production et qui appartiendraient au revenu. Sans nous engager dans ce débat, d'ordre strictement économique, on peut convenir d'une distinction logique et rationnelle : le capital doit être formellement défini par deux traits : le capital est un produit, par quoi il s'oppose aux biens naturels et d'où l'on peut inférer que la seule constitution du capital représente une activité productrice; d'autre part, le capital est un instrument de production, c'est-à-dire un générateur de produits, par quoi il s'oppose non seulement, ce qui va de soi, aux produits définitifs, mais aussi aux simples produits intermédiaires qui, en rigueur d'expression, ne représentent que les états successifs de la matière transformée, tandis que le capital se tient, comme tel, du côté de l'agent producteur, au titre d'instrument. Il reste d'ailleurs qu'une réalité donnée peut fort bien, suivant le rôle qu'on lui attribue dans le processus de la production, faire fonction

de produit dématériel, de produit intermédiaire ou de capital, leur mieux, grâce au crédit, toute valeur économiquement appréciable peut être capitalisée si l'on base sur elle une activité productrice. D'où vient que la monnaie, signe commun des valeurs, est le capital par excellence, l'instrument obligé, en fait, de toute production.

2. *Le sujet du droit de propriété.* — Le sujet du droit de propriété est toujours, au sens précis de ce terme, une personne.

A ce point de vue encore, les propriétés pourront se distinguer. La propriété collective s'oppose à la propriété individuelle en ce que le sujet de la première est une collectivité, tandis que le sujet de la seconde est un individu.

Une autre distinction se superpose à la précédente sans coïncider exactement avec elle : la propriété privée et la propriété publique, suivant que la personne propriétaire est de droit privé ou de droit public. On confond assez fréquemment propriété privée et propriété individuelle; en logique, il faut les distinguer, car il existe des personnes collectives ou personnes morales de droit privé. Quand on verse dans cette confusion, on attache d'ailleurs au qualificatif de privé un sens qui ne l'oppose pas à public, mais qui dénote plutôt le caractère exclusif, incommunicable, du droit de propriété, par opposition à communauté; on souligne alors un trait qui se retrouve nécessairement en toute espèce de propriété.

Il convient en effet d'opposer à la propriété, tant individuelle que collective, tant privée que publique, la communauté ou communisme des biens par quoi l'on désigne une universalité de biens ou certains biens individualisés comme appartenant à un groupe non personnalisé et donc comme soustraits au droit exclusif de qui que ce soit. On ne confond donc pas en principe la propriété collective dont une personne morale est la propriétaire exclusive et la communauté de biens, qui écarte l'idée même de propriété, aussi longtemps que la multitude intéressée ne constitue pas une personne collective juridiquement reconnue.

Bien des questions qui n'offrent plus aujourd'hui qu'un intérêt théorique ou rétrospectif se posaient autrefois du fait que des êtres humains (esclaves, femmes mariées, enfants) qui n'étaient pas *sui juris*, qui étaient donc privés de la personnalité civile et incapables d'aucune propriété, pouvaient en fait disposer d'un certain pécule. Une question analogue se pose aujourd'hui encore, dans certaines législations, au sujet des associations non déclarées; celles-ci sont parfaitement légales, quoique nulle personnalité juridique ne leur soit attribuée, et cependant, en leur nom, des actes de propriété sont exercés, des contrats sont passés; il se constitue donc, en fait, une sorte de patrimoine acéphale, tenu en mains communes et administré au nom de ses membres; ceux-ci, en l'absence de personnalité sociale juridiquement reconnue, sont les véritables propriétaires de leurs apports et de leur part indivise dans les biens communs, avec obligation contractuelle de conserver ceux-ci dans l'indivision pendant une période convenue ou jusqu'à dissolution de l'association de fait. Il semble néanmoins que la technique juridique manque ici de souplesse et ne s'adapte qu'imparfaitement à la réalité sociale.

Au point de vue du sujet, l'on oppose aux choses appropriées les choses sans maître; celles-ci se divisent en choses qui sont considérées comme communes et non susceptibles d'appropriation, et en choses qui accidentellement n'ont pas de maître. La mer, l'air, l'eau courante, l'eau de pluie jusqu'au moment où elle atteint le sol, sont des exemples classiques de choses communes; on formule des règles juridiques pour leur usage. Parmi les choses susceptibles d'appropriation et

qui n'ont pas de maître, on signale les terres d'un pays inhabité et les animaux sauvages. On sait qu'en France toutes les terres vacantes et sans maître appartiennent à l'État; autrement dit, il n'y a plus en France de terres vacantes et sans maître. Mais on considère le gibier, les poissons, les crustacés et les mollusques, les produits de la mer, les choses abandonnées ou *res derelictæ* (qu'il ne faut pas confondre avec les épaves, c'est-à-dire avec les objets égarés ou perdus) comme autant de biens vacants et sans maître.

3. *La notion traditionnelle du droit de propriété.* —

a) *Nature du droit de propriété.* — Le droit de propriété est un droit réel, c'est-à-dire un droit en vertu duquel une chose se trouve soumise au pouvoir d'une personne, par un rapport immédiat opposable à tous.

C'est cette référence directe et simple de la chose à la personne qui caractérise, dit-on, le droit réel. Au contraire, le droit personnel ou, mieux, le droit de créance, confère à une personne un pouvoir la reliant directement à une autre personne et permettant à la première d'exiger de la seconde l'accomplissement d'un fait ou une abstention. Cette distinction, très ancienne et très importante en pratique, n'a qu'une origine procédurière, sans prétention philosophique. Le droit romain ignorait le *jus reale* et l'*actio realis*. Mais il connaissait en procédure l'*actio in rem* et l'*actio in personam*, suivant que l'action visait déterminément telle chose certaine contre toute personne quelconque ou telle personne certaine à propos de quelque obligation de donner, de faire ou de s'abstenir. C'était au fond une question de commodité pratique et de clarté. De l'*actio in rem* on tira l'expression correspondante *jus in rem*, et de l'*actio in personam* on tira *jus in personam* ou *jus ad rem*, ce que l'on traduisit beaucoup plus tard par les formules droit réel et droit personnel. Mais les juristes qui ne sont pas purs praticiens se rendent compte de l'ellipse que recouvre, dans sa simplicité apparente, l'expression de droit réel. La relation de personne à chose n'est pas d'essence juridique : quel droit opposer à l'égard d'une chose, quelle obligation correspondante mettre à sa charge, quelle justice satisfaire entre personne et chose? autant de questions qui ne peuvent se poser et qui prouvent bien, par l'absurde, que le droit, comme objet de justice, ne peut intervenir qu'entre des personnes. De la personne à la chose, des relations de pur fait, d'usage, de jouissance s'établissent; le droit peut considérer ces relations de fait, les prendre pour objet matériel, mais en lui-même il doit lier personne à personne. C'est par cette relation strictement juridique qui le réfère à d'autres personnes déterminées ou déterminables, que le titulaire d'un droit réel se distingue d'un usurpateur; propriétaire et voleur entrent identiquement en rapport avec la chose, mais nul ne doit respecter l'attitude prise par le voleur, tandis que tout le monde doit reconnaître pour inviolable l'attitude du propriétaire.

b) *Espèces.* — Il n'en est pas moins vrai que l'attitude du sujet à l'égard de la chose, en tant qu'elle intervient comme objet ou contenu matériel du droit, fonde une distinction et une classification objective des droits réels.

La distinction se prend, *per prius et posterius*, à partir de la notion de *pleine propriété*, c'est-à-dire du droit réel parfait, en vertu duquel une chose se trouve soumise, d'une façon absolue et exclusive, à l'action d'une personne. Le propriétaire obtient donc le pouvoir de disposer librement de la chose elle-même, de ses fruits et de toutes ses utilités, dans les limites de la loi et des conventions régulières. C'est le domaine parfait.

Au contraire, le *domaine imparfait* consiste dans un démembrement de la pleine propriété. On en observe plusieurs types : la *nue propriété* confère au propriétaire le droit de disposer légitimement de la chose,

mais avec obligation de respecter la libre jouissance concédée à autrui : l'*usufruit* donne à son titulaire le pouvoir d'user et de jouir, savoir durant, de biens appartenant (en nue propriété) à une autre personne aussi librement que celle-ci en userait et en jouirait, mais à charge d'en conserver la substance, c'est-à-dire de n'en pas disposer définitivement : l'*usage*, au sens technique que l'on considère ici, est un droit qui donne à l'usager le pouvoir de se servir de la chose et d'en percevoir les fruits, mais seulement « autant qu'il lui en faut pour ses besoins et ceux de sa famille », Code civ., art. 630 ; — le *droit d'habitation* permet à son titulaire de demeurer avec les siens dans la maison d'autrui. — Les *servitudes* forment une catégorie assez disparate et qui n'est pas limitativement fixée ; on ne peut les définir que d'une manière générale. Une servitude est une charge imposée sur un héritage pour l'usage et l'utilité d'un autre propriétaire. Code civ., art. 637.

c) *Caractères*. — On s'en tient provisoirement aux caractères traditionnels, qui conviennent, *mutatis mutandis*, aussi bien à la pleine propriété qu'à ses démembrements.

a. *Le droit de propriété est un droit absolu*. — En dépit des discussions soulevées autour de cette épithète, on peut se conformer non seulement à la lettre du Code civil, mais à la tradition juridique et philosophique condensée dans l'art. 544, en admettant ce terme, quitte à l'expliquer.

Quand on repousse le caractère absolu du droit de propriété, on le fait par souci de moralité et de justice. On estime qu'un droit ne saurait être absolu pour cette raison décisive que tout droit est relatif à une fin et que, du reste, rien n'est absolu en dehors de l'*Ipsum Esse*. Ce raisonnement prouve trop ; il nous conduirait à proscrire l'usage du mot absolu dans le langage vulgaire ou scientifique. Tout est relatif ici-bas, et plus qu'ailleurs en matière morale et juridique. Doit-on pousser la rigueur jusqu'à ce point de n'user plus du qualificatif *absolu* qu'à propos de Dieu ? Ce serait un excès manifeste. Si tout est relatif, nos concepts n'échappent pas à cette loi, et celui d'absolu ne fait pas exception. Lorsque nous rencontrons un être dégagé, par quelque endroit et sous quelque rapport, de telle limite ou de telle condition d'existence, nous sommes autorisés à parler d'absolu sans erreur ni absurdité, grâce à la souplesse analogique de l'esprit qui entend ce mot dans un contexte précis, sous un jour déterminé. Quelle dérision que d'attribuer le *pouvoir absolu* à cette faiblesse qu'est l'homme ? Cependant, s'il est question de régime politique, si l'on veut signaler que ce monarque, en vertu de la constitution, ne se heurte à aucun pouvoir légal indépendant du sien et compétent pour le contrôler, on parlera sans absurdité de pouvoir absolu. Nul ne s'y trompe, au surplus, et chacun sait la relativité paradoxale des pouvoirs dits absolus. Il en va de même pour le droit de propriété, dont le caractère absolu doit être sainement compris. Il ne signifie pas que nulle obligation morale ou juridique ne pèse jamais sur l'exercice du droit de propriété ; pas davantage qu'aucune sanction, voire aucune contrainte, ne puisse corriger l'usage de ce droit. Plus profondément, on ne veut pas dire que le droit de propriété est absolu comme le serait une fin en soi ou un principe premier, ce qui l'empêcherait d'être essentiellement au service d'une fin ou d'être la conclusion d'un principe. On verra plus loin qu'à supprimer cette relativité essentielle, cette intime allégeance du droit de propriété, on lui ôte précisément sa raison d'être. Mais, dans un ordre donné, dans une discipline spéciale, on peut attribuer au mot absolu un sens technique, précisé par le contexte. C'est ce qui s'est produit à propos du droit de propriété, et l'histoire suffit à nous le faire comprendre.

Le domaine s'était décomposé sous le régime féodal, par suite de multiples concessions contractuelles réservant la propriété au seigneur, mais attribuant au vassal un droit de jouissance étendu et durable. L'importance et la stabilité de la tenure eurent une conséquence prévisible : le tenancier passa pour un véritable propriétaire, ayant le *dominium utile*, tandis que le seigneur se vit attribuer une sorte de propriété éminente, *dominium directum*. Mais déjà sous l'Ancien Régime, la directe seigneuriale avait cessé d'être considérée comme une véritable propriété ; on y voyait couramment une servitude, une charge difficilement explicable, pesant sur la propriété véritable du tenancier. Pothier écrivait au XVIII^e siècle : « Le domaine direct... n'est plus qu'un domaine de supériorité et n'est plus que le droit qu'ont les seigneurs de se faire reconnaître comme seigneurs par les propriétaires et possesseurs d'héritages tenus d'eux et d'exiger certains devoirs et redevances récongnitifs de leur seigneurie... C'est, à l'égard des héritages, le domaine utile qui s'appelle le domaine de propriété. Celui qui a ce domaine se nomme propriétaire... Celui qui a le domaine direct s'appelle simplement seigneur... Ce n'est pas lui, c'est le seigneur utile qui est proprement propriétaire de l'héritage. » *Traité du droit de domaine de propriété*, n. 3. La Révolution ne fit qu'entériner l'état de fait, et le Code civil le mit en formules juridiques en affranchissant la propriété foncière de cette charge désuète que faisait peser sur elle la directe seigneuriale. Depuis la nuit du 4 août 1789, la propriété pleine, ainsi affranchie des droits seigneuriaux, est la seule qui existe juridiquement en France. Et c'est ce que l'on entend par son caractère *absolu*.

Assurément, c'est une question de savoir s'il est nécessaire ou s'il est opportun d'attribuer à tous ceux qui occupent le sol ce type quiritaire et absolu de propriété. Mais, avant de poser cette question, il était nécessaire d'en élucider tous les termes. Il serait trop aisé de s'indigner contre une notion païenne, idolâtrique, immorale, égoïste de la propriété. On voit que le caractère absolu de la propriété, si on l'entend en son sens technique, ne légitime pas, à lui seul, ces reproches. Il implique un mode particulier d'appropriation réunissant au bénéfice du même titulaire le domaine direct et le domaine utile.

Ce qu'on a appelé le domaine éminent de l'État ne constituerait une objection au caractère absolu du droit de propriété que si l'on considérait, à la mode féodale, la propriété comme une concession de l'État-suzerain aux sujets-vassaux. En réalité, sous l'expression domaine éminent de l'État, se trouve une réalité toute différente : c'est que l'État peut, non pas restreindre précisément le droit de propriété en lui-même, mais aménager son champ d'application concrète, qui varie avec l'état économique et social, et prévoir certaines règles légales organisant le régime de la propriété pour le bien commun de la société politique. D'aucune façon, l'État n'exerce, à titre de propriétaire éminent, une sorte de domaine direct sur les biens que des particuliers posséderaient en domaine utile. L'État se trouve aujourd'hui à l'égard de tous les propriétaires ce qu'il était à l'égard des « alleutiers » dépourvus des droits souverains de justice. On put en effet toujours discerner certains alleus, soumis à la juridiction du souverain justicier (non propriétaire) ; le propriétaire alleutier n'avait donc pas la « justice », mais le seigneur justicier n'avait pas la propriété. C'est ce que Portalis, dans son exposé des motifs au Corps législatif sur la loi de la propriété (26 nivôse an XII), notait justement, après Pothier, Loyseau et Bodin : parmi les « étincelles de raison » qu'il reconnaît dans le droit du Moyen Âge, il signale que, « dans les contrées où les lois féodales dominent le plus, on a con-

stamment reconnu des biens libres et allodiaux, ce qui prouve qu'on n'a jamais regardé la seigneurie féodale comme une suite nécessaire de la souveraineté... On distingue dans le prince deux qualités : celle de supérieur dans l'ordre des fiefs et celle de magistrat politique dans l'ordre commun... On a toujours tenu pour maxime que les domaines des particuliers sont des propriétés sacrées qui doivent être respectées par le souverain lui-même. »

Le caractère absolu du droit de propriété ne rencontre-t-il aucun empêchement tenant au souverain domaine du Créateur sur les créatures? Ici encore, la réponse est certainement négative si l'on réserve leur sens technique et à l'épithète d'absolu et à l'expression de souverain domaine du Créateur. On verra plus loin que c'est par illusion anthropomorphe que l'on attribue au domaine divin sur les choses, par opposition au domaine humain, les caractères d'un domaine direct par opposition à un domaine utile. Cette illusion s'apparente à celle du concours simultané. En réalité, loin de limiter le domaine humain, d'entrer en relation de contiguïté ou en compétition avec lui, le domaine divin le fonde en droit comme il le supporte en fait sans aucunement l'amoinrir. On peut dire du propriétaire humain ce que Loyseau disait du souverain : « Le prince n'est pas moins suzerain (et, disons-nous, l'homme n'est pas moins propriétaire) pour être subiet à Dieu. » Bien au contraire.

b. *Le droit de propriété est un droit exclusif.* — Le droit de propriété est exclusif en ce sens qu'il attribue la libre disposition et l'entière jouissance d'une chose à une personne déterminée, à l'exclusion de toute autre. C'est par là, disons-le en passant, qu'on voit bien la relation juridique s'établir entre des personnes. Le droit de propriété établit son titulaire, en ce qui concerne la maîtrise d'un bien déterminé, dans une situation unique à l'égard de quiconque. En principe, il est loisible au propriétaire d'interdire à toute autre personne l'usage de sa chose, dût-il ne souffrir aucun dommage ni aucune gêne de cet usage. A tous les tiers s'impose donc l'obligation véritable de ne rien entreprendre sur la chose sans le consentement du maître.

La propriété collective ne contredit point l'exclusivité du droit : c'est au bénéfice exclusif de la personne morale ou du groupe personnifié que cette propriété s'organise. Il en va un peu différemment de la propriété indivise. Alors que la relation exclusive s'accommode sans peine d'un sujet collectif, elle est directement intéressée par l'indivision. Il y a ici, en effet, plusieurs sujets, entre lesquels se partage un même droit de propriété. En cas d'indivision, le droit de chaque propriétaire porte sur l'ensemble de la chose commune; dès que le droit porte sur une portion, on est sorti d'indivision. On conçoit donc la relation juridique comme un réseau solidement noué du côté de la chose, mais se divisant de l'autre côté en autant de fibres qu'il y a de sujets propriétaires; chacun de ceux-ci est donc en relation avec toute la chose indivise, mais il la tient pour sa quote-part, c'est-à-dire pour une part abstraite qu'il reste à détailler. A prendre les choses philosophiquement, il semble que la propriété indivise soit une propriété en devenir : elle s'actualise, et réalise alors la notion parfaite de propriété, soit par le partage, qui détermine concrètement dans la chose des parts proportionnelles aux parts abstraites que chaque copropriétaire possédait sur l'ensemble de la chose, soit par réduction à l'unité des divers copropriétaires. De toute façon, l'indivision, lorsqu'elle n'est pas exigée par la nature même de la chose ou de l'usage qu'on en fait, semble un phénomène transitoire, remplacé tôt ou tard par une propriété divisée, individuelle ou collective.

c. *La perpétuité du droit de propriété.* — On admet généralement que, de sa nature, le droit de propriété

est perpétuel, mais on convient que ce trait ne lui est pas essentiel. L'usufruit est essentiellement un droit viager. Le *dominium perfectum* lui-même est exposé à s'éteindre (expropriation pour cause d'utilité publique; classement des cours d'eau navigables et flottables); le droit de superficie, le droit des auteurs, la propriété des concessions de mines, ne peuvent être que temporaires; enfin, la propriété peut être affectée d'une condition résolutoire qui la rende précaire. Il convient cependant de remarquer que le caractère perpétuel de la propriété explique qu'on ne puisse perdre ce droit simplement par le non-usage; nulle prescription n'éteint ce droit ni, en principe, l'action en revendication. D'ailleurs, en l'absence de toute prescription extinctive, une propriété peut se trouver déplacée du fait d'une prescription acquisitive au profit d'un tiers. Et même, en droit français, par suite d'autres considérations, une prescription extinctive existe à l'égard de l'action en revendication quand il ne s'agit que de meubles. Toutes ces dispositions ôtent quelque peu de leur importance au caractère perpétuel du droit de propriété.

2° *Les faits attributifs de propriété ou modes d'acquiescence.* — 1. On acquiert le droit de propriété par certains faits juridiques reconnus et classés traditionnellement.

D'après la portée plus ou moins étendue de l'acquisition, on distingue les modes à titre universel et les modes à titre particulier. D'après leur caractère économique, on distingue les modes à titre gratuit et les modes à titre onéreux. Selon le moment de l'acquisition, les transmissions entre vifs s'opposent aux transmissions par décès. Enfin, suivant que l'acquéreur est ou non l'ayant cause d'un propriétaire antérieur, on distingue les modes d'acquiescence dérivés ou le mode originaire.

L'unique mode d'acquiescence originaire est l'occupation, par laquelle on prend possession, avec l'intention d'en devenir propriétaire, d'une chose susceptible d'appropriation et qui n'appartient à personne. C'est par occupation que l'État devient propriétaire des biens vacants et sans maître, c'est-à-dire des immeubles abandonnés, des successions en déshérence. Les particuliers ne peuvent acquiescence de la sorte que des biens meubles, par la chasse, la pêche, la récolte des produits de la mer, l'invention d'un trésor (on sait que par définition le « trésor » est un bien sur lequel personne ne peut plus justifier de son droit). Le droit des prises au profit des marines de guerre des États belligérants et l'acquisition des épaves maritimes, fluviales ou terrestres (objets perdus) se rapprochent de l'occupation parce que le propriétaire antérieur, bien qu'il existe toujours et n'ait pas abandonné sa propriété, ne peut justifier de son droit; en réalité, il y a mode dérivé d'acquisition, en vertu de la loi ou par usucapion.

2. Les modes dérivés sont les plus nombreux et les plus importants; ils effectuent non simplement une acquisition, mais un transfert de propriété. A cause de mort, la propriété est transmise par succession (à titre universel) ou par legs testamentaire (à titre universel ou particulier). Entre vifs, le droit romain connaissait plusieurs modes de transmission à titre universel : l'*adrogatio*, la *conventio in manum*, la *venditio bonorum*; en droit commun, toute transmission entre vifs se fait aujourd'hui à titre particulier, et nul ne peut renoncer à son patrimoine ou en être dépourvu. La convention, qui peut être à titre gratuit (*donation*) ou onéreux (*vente, échange*, etc.), transfère les biens moyennant le consentement de l'ayant cause en même temps que de son auteur. La volonté de l'auteur n'est jamais prise en considération, et la volonté même d'acquiescence n'est pas toujours discernable chez l'ayant cause lorsque l'*usucapion* confère la propriété d'une chose

par la seule possession prolongée un certain temps et revêtue de certains caractères, ou lorsqu'en vertu de l'accession le propriétaire d'une chose acquiert la propriété de ce qui s'unit ou s'incorpore à sa chose, soit par un fait naturel (accession d'animaux tels que pigeons, lapins, abeilles; accession d'alluvions et relais), soit par un fait artificiel et notamment par son travail et le travail d'autrui.

III. L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE TRADITIONNEL SUR LE DROIT DE PROPRIÉTÉ. — Le titre de cette section suffit à montrer que l'on n'y trouvera pas un exposé systématiquement élaboré, mais seulement le résumé de l'enseignement commun en matière de propriété. D'autre part, nous n'insisterons pas sur maintes questions connexes dont l'importance justifie une étude spéciale : conception chrétienne de la richesse, du travail, de la pauvreté, jugement sur le salariat, sur le socialisme, sur le solidarisme, etc.

En ce qui concerne le droit de propriété, les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* facilitent notre tâche. Sans prendre parti dans les querelles d'écoles, elles expriment, avec une précision et une autorité incontestables, l'enseignement ordinaire de l'Église sur ce point, et il nous suffira presque de les paraphraser. Nous les citerons d'après l'édition commandée du R. P. Rutten, *La doctrine sociale de l'Église*, aux éditions du Cerf, Juvisy, 1932.

« Tenons avant tout pour assuré que ni Léon XIII ni les théologiens dont l'Église inspire et contrôle l'enseignement n'ont jamais nié et contesté le double aspect, individuel et social, qui s'attache à la propriété selon qu'elle sert l'intérêt particulier ou regarde le bien commun... Il est donc un double écueil contre lequel il importe de se garder soigneusement. De même, en effet, que nier ou atténuer à l'excès l'aspect social et public du droit de propriété, c'est verser dans l'individualisme ou le côtoyer, de même, à contester ou à voiler son aspect individuel, on tomberait infailliblement dans le collectivisme, ou tout au moins on risquerait d'en partager l'erreur. » *Quadr. anno*, p. 326. Le double caractère, tout à la fois individuel et social du droit de propriété, est une de ces vues générales qu'il ne faudrait jamais abandonner lorsqu'on traite de cette question. Il ne s'agit pas seulement de découvrir en ce domaine des éléments individuels et des éléments sociaux. On a l'impression, d'après le langage de l'encyclique, que chaque élément revêt, comme tout ce qui est humain, un double aspect et peut être considéré du point de vue individuel ou du point de vue social. Lors même que le propriétaire se verra pourvu d'avantages particuliers, on n'oubliera pas que cette concession même tend à l'établissement d'un meilleur état social. En revanche, toutes les règles et institutions orientées vers le bien commun seront ménagées de telle sorte qu'elles respecteront les intérêts particuliers essentiels et, à tout prendre, assureront les conditions générales requises à leur complet développement. Sous le bénéfice de cette remarque préalable, et « pour contenir dans de justes limites les controverses sur la propriété et les devoirs qui lui incombent, il faut poser tout d'abord le principe fondamental établi par Léon XIII, à savoir que le droit de propriété ne se confond pas avec son usage ». *Quadr. anno*, p. 327. Sur cette distinction fondamentale s'organise toute la doctrine catholique des richesses et de la propriété.

En ce qui concerne le droit de propriété lui-même, on trouve dans l'enseignement de l'Église des preuves de sa légitimité et des règles en vue de son aménagement.

1^o *Légitimité du droit de propriété.* — 1. *Le droit de propriété est naturel.* — « C'est de la nature et donc du Créateur que les hommes ont reçu le droit de propriété

privée. » *Quadr. anno*, p. 326. Nous verrons un peu plus loin que certains théologiens fondent le droit de propriété sur une sorte de droit divin. Il convient de noter que l'enseignement commun se montre réservé sur ce point; ni Léon XIII ni Pie XI ne mentionnent le rôle d'usufruitier qui reviendrait au propriétaire humain, sous le domaine divin, plénier et éminent. Sans doute, « quiconque a reçu de la divine Bonté une grande abondance, soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus dans le dessein de les faire servir à son propre perfectionnement, et tout ensemble comme ministre de la Providence, au soulagement des autres ». *Rer. nov.*, p. 265. Mais il y a loin de ce thème général aux développements précis par lesquels certains prédicateurs et quelques théologiens ont voulu expliquer le droit de propriété humain par une dérivation spéciale du pouvoir souverain propre au Créateur. Selon l'enseignement commun, le propriétaire n'est pas un mandataire ni un usufruitier, mais un propriétaire, et c'est ce droit de propriété, non un autre, qu'il s'agit de légitimer; or, l'explication immédiate et suffisante de ce droit réside dans la nature humaine, et, si elle fait appel à Dieu, c'est en tant que la nature, avec toutes ses prérogatives, est l'œuvre de Dieu. Le droit de propriété est donc de droit naturel plutôt que de droit divin si l'on veut parler avec quelque rigueur.

On objectera que la nature, c'est-à-dire son Créateur, « a donné la terre en jouissance au genre humain tout entier », et donc que le droit de propriété ne s'enracine pas aux profondeurs du droit naturel, mais résulte de la convention, de la violence, de la coutume, bref de quelque aménagement positif ultérieur. « Tel n'est pas le sens de cette vérité. Elle signifie uniquement que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, mais a voulu abandonner la délimitation des propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs... De tout cela, il ressort une fois de plus que la propriété privée est pleinement conforme à la nature... » *Rer. nov.*, p. 251.

2. *Le droit de propriété privée est une exigence de la nature humaine, rationnelle et libre.* — Lorsque l'on parle de droit naturel, il faut avoir en vue, non pas une formule abstraite, les requêtes d'une nature en l'air, mais les exigences de l'être humain. Pour les discerner, il n'est que d'observer ce qui différencie l'homme des autres animaux. « Il y a en effet une très grande différence entre l'homme et les animaux dénués de raison. Ceux-ci ne se gouvernent pas eux-mêmes; ils sont dirigés et gouvernés par la nature, moyennant un double instinct, qui d'une part tient leur activité constamment en éveil et en développe les forces, de l'autre provoque tout à la fois et circonscrit chacun de leurs mouvements. Un premier instinct les porte à la conservation et à la défense de leur vie propre, un second à la propagation de l'espèce; et ce double résultat, ils l'obtiennent aisément par l'usage des choses présentes et mises à leur portée (*quæ adsunt quæque præsentibus sunt*). Ils seraient d'ailleurs incapables de tendre au delà, puisqu'ils ne sont mus que par les sens et par chaque objet particulier que les sens perçoivent. Bien autre est la nature humaine. Chez l'homme, d'abord, réside en sa perfection toute la vertu de la nature sensitive et, dès lors, il lui revient, non moins qu'à celle-ci, de jouir des objets physiques et corporels. » *Rer. nov.*, p. 249-250. A ce point de vue, l'ordre universel, ainsi que le remarque saint Thomas, veut « que les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits ». *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. lxvi, a. 1. Il y a donc entre les réalités physiques de cet univers et l'homme une proportion réci-

propre : chez elles une sorte de disposition naturelle, de vocation au service de l'homme; chez celui-ci, un droit naturel à en user, c'est-à-dire à les appliquer à ses propres fins. Cependant, cette vue ne nous conduit qu'à autoriser l'homme à consommer les réalités immédiatement et présentement utilisables, sur lesquelles lui donne barre sa nature sensitive.

« Mais la vie sensitive, même possédée dans toute sa plénitude, non seulement n'embrasse pas toute la nature humaine, mais lui est bien inférieure et faite pour lui obéir et lui être assujettie. Ce qui excelle en nous, qui nous fait hommes et nous distingue essentiellement de la bête, c'est la raison ou l'intelligence, et en vertu de cette prérogative il faut reconnaître à l'homme non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures, mais, en plus, le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consomment par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servi. » *Rer. nov.*, p. 250. On observe le progrès de la démonstration. C'est une exigence de la nature humaine, laquelle est raisonnable, de pouvoir non seulement consommer, mais organiser sa consommation, notamment en la préparant par une utilisation judicieuse des moyens de production. La nature humaine, en effet, transcende le monde des phénomènes sensibles, dépasse la réalité immédiate; elle observe des séquences causales, elle établit, en vue de fins à elle, des relations de causalité dont elle escompte les résultats. C'est dans ce processus d'ensemble, complexe, productif, que consiste l'usage des choses proprement humain. On voit par là que le travail est naturel à l'homme puisqu'il n'est pas autre chose « qu'appliquer les énergies de l'esprit et du corps aux biens de la nature ou se servir de ces derniers comme d'autant d'instruments appropriés ». *Quadr. anno*, p. 331. On voit aussi qu'il entre dans les vues de la nature, entendons de la nature humaine rationnelle, de posséder un certain droit de disposition sur les sources de richesses, à l'effet de les exploiter.

Ainsi le droit de propriété cesse-t-il de se limiter aux réalités immédiates et présentes. « L'homme embrasse par son intelligence une infinité d'objets, et aux choses présentes il ajoute et rattache les choses futures; il est d'ailleurs le maître de ses actions; aussi, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est-il en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence. C'est pourquoi il a le droit de choisir les choses qu'il estime le plus aptes non seulement à pourvoir au présent, mais encore au futur. D'où il suit qu'il doit avoir sous sa domination non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être, par sa fécondité, sa pourvoyeuse de l'avenir. Les nécessités de l'homme ont de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences. Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en tout temps, que la nature mit à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir perpétuellement les moyens. Or, cet élément ne pouvait être que la terre avec ses ressources toujours fécondes. » *Rer. nov.*, p. 250. Cette considération donne ouverture à un droit naturel de propriété, portant sur des réalités directement impropres à la consommation, mais utilisables par l'homme : la terre, ses ressources stables et permanentes, comme aussi toutes les réalités susceptibles d'être fécondées par le travail de l'homme. On pense aux capitaux et aux moyens de production. Soustraire ces réalités au domaine humain, c'est bien, semble-t-il, restreindre ou supprimer le champ naturel de la liberté humaine, et Léon XIII le déclare expressément, puisque, au nombre des funestes conséquences qu'il redoute du socialisme, il compte une offense et insupportable servitude pour tous les

citoyens ». *Rer. nov.*, p. 256. En dehors donc des injustices, des risques de misère, des discordes auxquels donnerait lieu l'abolition de la propriété privée, c'est la personnalité même de l'homme qui serait atteinte. Il resterait « métaphysiquement libre; physiquement, il serait dépendant et asservi et, en fait, semblable à l'animal ». Joannes Haessli, *Le travail*, p. 282. Un animal bien nourri, peut-être, mais un animal, c'est-à-dire l'esclave d'impulsions étrangères.

3. *Le droit de propriété est requis comme une exigence de justice à l'égard du travailleur.* — Il ne saurait être question de discuter ici la thèse socialiste conférant au travail le monopole de la productivité et donc de la jouissance. On sait que, du point de vue de l'enseignement catholique, autant que du point de vue rationnel, cette thèse absolue doit être écartée. Mais les considérations qui précèdent, en reconnaissant à l'homme la propriété d'instruments de production en vue de leur utilisation par le travail, nous permettent de mettre en meilleure lumière la nécessité naturelle du droit de propriété.

Le travail, à lui seul, ne semble pas devoir être considéré comme le fondement ultime de l'appropriation. Cependant, il est une manifestation naturelle de l'activité libre et finalisée; par là, il s'insère dans un ordre naturel de causalité qu'il oriente efficacement vers certains résultats dont on ne peut le frustrer sans léser, à travers lui, le vœu de la nature. « Le travail est, en effet, le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie. » *Rer. nov.*, p. 251. Cette remarque vaut aussi bien pour le travail du corps que pour le travail de l'esprit : « le travail du corps, au témoignage de la raison et de la philosophie chrétienne, loin d'être un sujet de honte, fait honneur à l'homme, parce qu'il lui fournit un moyen de sustenter sa vie. » *Rer. nov.*, p. 260. Cette noblesse du travail vient de son caractère de nécessité naturelle (« l'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler ») et du caractère rationnel que lui imprime l'ouvrier humain. Or, « la raison intrinsèque du travail entrepris par quiconque exerce un art lucratif, le but immédiat visé par le travailleur, c'est de conquérir un bien qu'il possèdera en propre et comme lui appartenant ». *Rer. nov.*, p. 248. Ce but peut être réalisé de deux façons, suivant que le travailleur est à son compte ou bien met à la disposition d'autrui ses forces et son industrie, mais, en tout cas, il est clair que la propriété privée est exigée par la justice due au travailleur. « La terre, sans doute, fournit à l'homme avec abondance les choses nécessaires à la conservation de sa vie et plus encore à son perfectionnement, mais elle ne le pourrait d'elle-même sans la culture et les soins de l'homme. Or, celui-ci, que fait-il en consommant les ressources de son esprit et les forces de son corps pour se procurer ces biens de la nature? Il s'applique pour ainsi dire à lui-même la portion de la nature corporelle qu'il cultive et y laisse comme une certaine empreinte de sa personne, au point qu'en toute justice ce bien sera possédé dorénavant comme sien et qu'il ne sera licite à personne de violer son droit en n'importe quelle manière. La force de ces raisonnements est d'une évidence telle qu'il est permis de s'étonner que certains tenants d'opinions surannées puissent encore y contredire, en accordant sans doute à l'homme privé l'usage du sol et les fruits des champs, mais en lui refusant le droit de posséder en qualité de propriétaire ce sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée. Ils ne voient donc pas qu'ils dépouillent par là cet homme du fruit de son labeur; car enfin, ce champ remué avec art par la main du cultivateur a changé complètement de nature : il était sauvage, le voilà défriché; d'infécond, il est devenu fertile; ce qui l'a rendu meilleur est inhérent au sol et se confond tellement avec lui qu'il serait en grande partie impos-

sible de l'en séparer. Or, la justice tolérerait-elle qu'un étranger vint alors s'attribuer cette terre arrosée des sueurs de celui qui l'a cultivée? De même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur. *Rer. nov.*, p. 252.

Et, par ailleurs, notons que l'ouvrier travaillant sur le fonds et pour le compte d'autrui ne serait pas moins lésé dans ses droits que le travailleur libre par la suppression de la propriété privée; « car, s'il met à la disposition d'autrui ses forces et son industrie, ce n'est pas évidemment pour un motif autre, sinon pour obtenir de quoi pourvoir à son entretien et aux besoins de la vie, et il attend de son travail non seulement le droit au salaire, mais encore un droit strict et rigoureux d'en faire l'emploi qui lui semblera bon. Si donc, réduisant ses dépenses, il est arrivé à faire quelques épargnes, et si, pour s'en assurer la conservation, il les a par exemple réalisées dans un champ, il est de toute évidence que ce champ n'est pas autre chose que le salaire transformé : le fonds ainsi acquis sera la propriété de l'artisan au même titre que la rémunération même de son travail. Mais qui ne voit que c'est précisément en cela que consiste le droit de propriété mobilière et immobilière? Ainsi, cette conversion de la propriété privée en propriété collective, tant préconisée par le socialisme, n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant par le fait même tout espoir et toute possibilité d'agrandir leur patrimoine et d'améliorer leur situation. » *Rer. nov.*, p. 248.

Au droit du travailleur se rattache étroitement le droit reconnu au premier occupant. En bien des cas, la seule occupation, la pure prise de possession d'un bien vacant constitue une activité, accompagnée de fatigues et de risques (voyages de découverte, prospection de mines, pêche, chasse, etc.). D'autre part, le fait de l'occupation, s'il n'est pas purement formel, s'insère dans une trame d'activité productrice qui tend à une fin rationnelle, humainement respectable. Ce qu'elle a coûté, ce qu'elle promet, voilà de quoi légitimer l'occupation comme titre originaire de propriété. « De fait, contrairement à certaines opinions, il n'y a aucune injustice à occuper un bien vacant qui n'appartient à personne. » *Quadr. anno*, p. 330. On pourrait dire en effet que, si le travailleur a quelque droit, il faut lui reconnaître avant tout autre celui de mettre la main sur son outil et sur une portion de matière première. Le geste de l'occupant n'est, à tout prendre, qu'un geste de travailleur.

4. *Le droit de propriété privée est naturel à l'homme considéré comme chef ou membre d'une famille.* — Jusqu'ici, nous n'avons considéré l'homme qu'en lui-même et nous avons découvert, dans sa nature d'être intelligent et libre, plusieurs raisons de lui attribuer certains droits de propriété privée.

« Cependant, ces droits, qui sont innés à chaque homme pris isolément, apparaissent plus rigoureux encore quand on les considère dans leurs relations et leur connexité avec les devoirs de la vie domestique. Nul doute que, dans le choix d'un genre de vie, il ne soit loisible à chacun ou de suivre le conseil de Jésus-Christ sur la virginité, ou de contracter un lien conjugal. Aucune loi humaine ne saurait enlever d'aucune façon le droit naturel et primordial de tout homme au mariage ni circonscrire la fin principale pour laquelle il a été établi par Dieu dès l'origine : *Croissez et multipliez-vous*. Voilà donc la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société politique, à laquelle, dès lors, il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État. Ainsi, ce droit de propriété que nous avons, au nom même de la nature, revendiqué pour l'individu, il

le faut maintenant transférer à l'homme constitué chef de la famille; ce n'est pas assez : en passant dans la société domestique, ce droit y acquiert d'autant plus de force que la personne humaine y reçoit plus d'extension. La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'élever ses enfants. Elle va plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature l'incite à se préoccuper de leur avenir et à leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage? » *Rer. nov.*, p. 253. Ces considérations familiales renforcent donc l'exigence et étendent la portée des arguments précédents. Elles militent en faveur d'un taux de salaire suffisant aux charges normales du foyer; elles exigent à un titre nouveau et rigoureux une certaine permanence dans la possession des biens; elles invitent enfin à instaurer pour la stabilité du foyer un régime de stabilité patrimoniale, dont la pièce maîtresse consistera normalement dans la transmission héréditaire.

5. *Le droit de propriété privée se fonde sur des motifs d'ordre social et économique.* — Les fondements métaphysiques analysés jusqu'ici, tirés de la constitution essentielle de l'être humain, furent, on l'a remarqué, principalement élaborés par Léon XIII. Ils n'ont rien de leur valeur à une série d'arguments tirés d'une observation plus concrète de la réalité sociale et qui, par Léon XIII, saint Thomas et la tradition chrétienne remontent aux *Politiques* d'Aristote.

a) *La propriété privée favorise le travail.* — On admet sur la foi d'une expérience constante que, sans la propriété, sans la connexion psychologique qu'elle établit entre l'effort et sa récompense, les hommes négligeraient la plupart des travaux pénibles, longs et fastidieux, grâce auxquels l'humanité s'affranchit peu à peu de la misère et s'assure une vie plus aisée. « Car l'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application. » *Rer. nov.*, p. 285. « Chacun donne des soins plus attentifs à la gestion de ce qui lui appartient en propre qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs; en ce cas, en effet, chacun évite l'effort et laisse aux autres le soin de pourvoir à l'œuvre commune; c'est ce qui arrive là où il y a un grand nombre de serviteurs. » *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXVI, a. 2. Léon XIII peut donc conclure que la suppression de la propriété aurait pour résultat, entre autres inconvénients, « le talent et l'habileté privés de leur stimulant et, comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source; enfin, à la place de cette égalité rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et la misère ». *Rer. nov.*, p. 256.

b) *La propriété privée favorise l'ordre.* — Si d'aven-ture, après la suppression de la propriété privée, les hommes, poussés par de bons instincts, seacoient leur apathie et s'astreignaient à un labeur énergique, à l'épargne, à l'organisation et à la mise en œuvre de capitaux communs, ces efforts productifs s'effectueraient capricieusement, se porteraient au hasard, de-ci de-là, sans vue lointaine, sans sécurité, sans suite méthodique; on ne s'élèverait pas à une production patiente, prévoyante, aux fécondes pensées d'avenir. Chacun pousserait son outil et tracerait son sillon sans plan concerté : d'où résulteraient « la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à tous les mécontentements, à toutes les discordes ». *Rer. nov.*, p. 256. Il y a en effet, « plus d'ordre dans l'administration des biens confiés à une per-

sonne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. *Sum. theol.*, II-II^e, q. LXXVI, a. 2.

« La propriété privée favorise la paix entre les hommes. — Enfin, si l'on voulait à tout prix, sans propriété, contraindre les hommes à travailler et à travailler dans un ordre méthodique, l'expérience assure que l'on serait conduit à sacrifier un certain nombre de valeurs sans lesquelles la prospérité matérielle la plus brillante est dénuée de sa dignité humaine, des biens tels que la joie, la paix, une certaine liberté dans la façon de concevoir la vie et de couler ses jours.

Certes, au prix d'un capitalisme inexorable, l'organisme économique fonctionnerait comme un mécanisme bien réglé; chaque individu recevrait sa pitance moyennant une prestation de travail déterminée d'autorité. Mais ne disons pas qu'à ce prix les besoins humains seraient satisfaits, car ils ne le peuvent être s'ils ne le sont humainement. En effet, ce n'est pas simplement de vivre que nous avons besoin, c'est de vivre en hommes. Or, dans notre hypothèse, sous la direction d'un comité omnipotent, inquisiteur, tyrannique, dispensateur infailible, la multitude mènerait une vie dégradée, infra-humaine. Le détail de son existence, de ses relations, de son travail, de son repos, de sa vie spirituelle et sentimentale, de ses plaisirs, le niveau de son éducation et la qualité même de ses pensées, tout dépendrait pour elle d'un arbitre étranger. Plus d'activité personnelle spontanée, plus de responsabilité, plus de libre disposition de soi, de son temps ni de son effort. Il est naïf de supposer qu'un tel régime puisse se stabiliser, heurtant de front les inclinations les plus profondes et les plus constantes de l'humanité. Plus que tout le reste, le succès même d'une telle entreprise sur le plan de la machine et de la productivité matérielle la condamne à se transformer, en affaissant les psychologies, en suscitant des élites, en procurant à la multitude le loisir de penser avec l'inévitable nostalgie de la liberté spirituelle.

Du reste, il s'en faut que l'expérience communiste, même par la violence, puisse écarter les injustices et étouffer les révoltes. Dans l'hypothèse communiste, toute inégalité fera figure d'injustice, et, contre elle, nul recours que dans la révolte. Rien ne vient adoucir l'amertume des comparaisons, panser la blessure de l'envie, au spectacle d'une chance aveuglante et inexplicable. L'homme se révolte alors, non pour ce qui lui manque, mais pour tout ce qu'il attend. Or, la rébellion, à supposer qu'elle réussisse, ne résout rien; elle profite au vainqueur, mais le problème demeure posé, quoique les termes en soient déplacés; et, en attendant, la révolte des individus et des partis trouble la production et l'usage des biens communs.

Au contraire, l'appropriation privée créée, en faveur de chacun, une sorte de présomption, un vrai parti pris de satisfaction, parce que notre domaine, tout petit qu'il est, est notre œuvre, ou du moins le théâtre où se déploie notre activité, et cette considération, sauf injustice manifeste et flagrante inégalité, nous incline à l'aimer et même à nous en contenter. Que si toutefois nos ambitions ne peuvent s'y restreindre, elles ne nous acculent pas à la rébellion. Bien loin de nous aigrir, les comparaisons nous aiguillonnent vers d'audacieuses entreprises et nous soutiennent en de longs travaux. Par là, accroissant notre patrimoine privé, nous créons aussi de nouvelles richesses qui, par mille détours infailibles, profiteront à la communauté. Et si, malgré nos efforts, le domaine de notre voisin dépasse encore le nôtre, et si sa prospérité nous éblouit, il nous reste cette ressource, propre à nous satisfaire, de lui reconnaître un génie supérieur ou de lui attribuer une chance exceptionnelle. De toute façon la paix économique et donc la paix publique seront mieux garan-

tées sous un régime de propriété privée. C'est ce qu'exprime saint Thomas : « La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient; on constate, en effet, de fréquentes querelles entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis. » *Sum. theol.*, II-II^e, q. LXXVI, a. 2.

6. *Le droit de propriété privée est sanctionné par l'autorité positive.* — C'est donc avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit nombre, reconnaît, en considérant attentivement la nature, que dans ses lois réside le premier fondement de la répartition des biens et des propriétés privées; c'est avec raison que la coutume de tous les siècles a sanctionné une situation si conforme à la nature de l'homme et à la vie calme et paisible des sociétés. De leur côté, les lois civiles, qui tirent leur valeur, quand elles sont justes, de la loi naturelle, confirment ce même droit et le protègent par la force. Enfin, l'autorité des lois divines vient y apposer son sceau, en défendant, sous une peine très grave, jusqu'au désir même du bien d'autrui. « Tu ne convoites pas la femme de ton prochain, ni sa maison, ni son champ, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui est à lui. » (Deut., v, 21.) *Rer. nov.*, p. 252.

On prouverait aisément, par l'exemple des justes de l'ancienne Loi, dont plusieurs étaient de grands propriétaires, par l'attitude, par les paroles et les relations de Notre-Seigneur, par les recommandations de saint Paul, que Dieu approuve la propriété privée. Le Décalogue se propose de la faire respecter. Saint Augustin, dans un texte cité par saint Thomas au *sed contra* de l'art. 2 de la q. LXXVI de la II-II^e, fait grief aux « apostoliques » de ce que, contrairement à l'enseignement de l'Église, ils refusent tout espoir de salut à ceux qui usent des biens dont eux-mêmes s'abstiennent. De tout temps, l'Église a repoussé ces exagérations. « Par sa pratique, elle autorise la propriété; elle n'a jamais admis qu'on la réprouve au nom de l'esprit évangélique ou des traditions apostoliques. Pie IX condamne le communisme dans les encycliques *Qui pluribus* (1846) et *Quantum cura* (1864). Comme les précédents documents, le *Syllabus* le qualifie de « peste ». La propriété, par ailleurs, est revendiquée en termes exprès dans les encycliques *Quod apostolici muneris* (1878) et *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII, et *Quadragesimo anno* (1931) de Pie XI. Sa légitimité fait partie de l'enseignement ordinaire et universel de l'Église. » Spicq, O. P., *La justice*, t. II, p. 313, trad. de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, Paris, libr. *Revue des jeunes*, 1934. On trouvera plus loin quelques références intéressant particulièrement certaines erreurs condamnées.

2^o *Aménagement positif du droit de propriété.* — Ici plus que jamais l'Église nous invite à ne jamais perdre de vue le double aspect, individuel et social, du droit de propriété. L'encyclique *Quadragesimo anno*, à maintes reprises, signale le double écueil, les deux extrêmes à éviter, savoir le libéralisme individualiste et le socialisme communiste ou collectiviste. Elle loue Léon XIII de ce qu'« il ne demande rien au libéralisme, rien non plus au socialisme, le premier s'étant révélé totalement impuissant à bien résoudre la question sociale, et le second proposant un remède pire que le mal, qui eût fait courir à la société humaine de plus grands dangers ». *Quadr. anno*, p. 309.

Un peu plus loin, on explique l'hésitation de certains esprits à entendre l'enseignement de Léon XIII, qui, renversant « si audacieusement les idoles du libéralisme, ne tenait aucun compte de préjugés invétérés et anticipait sur l'avenir ». *Quadr. anno*, p. 310. A propos de l'intervention des pouvoirs publics en matière économique, à propos de la constitution des syndicats, à propos de la nécessité attribuée aux prétendues lois

économiques, Pie XI prend rudement à partie le libéralisme. Mais ses instances sont plus pressantes encore pour mettre les fidèles en garde contre l'autre danger, actuellement plus redoutable, le socialisme ou le communisme collectiviste. De l'ensemble, il résulte que l'Église suit, en matière de propriété, une voie moyenne que l'on peut caractériser de la manière suivante :

1. *L'aménagement positif de la propriété privée n'est pas exempt de contingence, de variation, sur un fond nécessaire et stable.* — Pas plus, en effet, qu'aucune autre institution de la vie sociale, le régime de la propriété n'est absolument immuable, et l'histoire en témoigne, ainsi que nous l'avons nous-même observé en une autre circonstance.

« Combien de formes diverses la propriété a revêtues depuis la forme primitive que lui ont donnée les peuples sauvages et qui de nos jours encore s'observe en certaines régions, en passant par celles qui ont prévalu à l'époque patriarcale, par celles qu'ont connues les divers régimes tyranniques (nous donnons ici au mot sa signification classique), par les formes féodales monarchiques, pour en venir enfin aux réalisations si variées de l'époque moderne. Il est clair cependant que l'autorité publique n'a pas le droit de s'acquiescer arbitrairement de cette fonction. Toujours, en effet, doivent rester intacts le droit naturel de propriété et celui de léguer ses biens par voie d'hérédité. » *Quadr. anno*, p. 328.

Il est impossible de ne pas entendre, en ces paroles, un écho des précieuses découvertes que la science moderne, par ses travaux d'histoire comparée, de préhistoire, d'ethnologie et de sociologie descriptive, a récemment accumulées. L'Église se garde bien de verser dans un évolutionnisme inconsistant, mais, par la plume d'un pape historien, elle revendique toute parcelle de vérité. Le régime de la propriété, d'après l'enseignement même de l'encyclique, est appelé à d'incessantes variations selon les circonstances historiques et les conditions sociales. Cependant, la variabilité n'en est pas illimitée; il reste un droit naturel inviolable portant sur le principe de la propriété et sur celui de l'hérédité. En termes d'école, on pourrait exprimer cette vérité en disant que le régime de la propriété appartient au *jus gentium* : en effet, il suppose l'existence stable et inconditionnée de quelques principes essentiels, liés strictement à la nature immuable de l'homme, être raisonnable, libre et responsable de sa vie propre et de la vie des siens; d'autre part, il admet des principes valables communément, reconnus par l'ensemble des peuples civilisés, appliqués généralement, sauf les conjonctures exceptionnelles et, enfin, il supporte un lot de règles nombreuses, traditionnelles, aussi stables que le sont les sociétés humaines, et qui organisent selon les circonstances la mise en œuvre concrète du droit de propriété. Il semble qu'à s'exprimer ainsi on ne s'écarte aucunement de l'enseignement commun, mais qu'on se borne à le formuler en langage théologique.

2. *Intervention légitime, mais mesurée, de l'État.* Des paroles mêmes de Pie XI que nous venons de citer, il résulte que l'État est qualifié pour aménager et modifier le régime de la propriété.

Nous verrons que son intervention s'étendra aussi à la réglementation de l'usage; mais, dès l'aménagement du droit de propriété, il faut compter avec lui. La conclusion de l'encyclique *Rerum novarum* est un appel à la collaboration de l'État en matière sociale :

« Que chacun se mette à la part qui lui incombe... Que les gouvernants fassent usage de l'autorité protectrice des lois et des institutions. » P. 297. Il faut avouer d'ailleurs que Léon XIII n'a pas cru devoir exposer en détail les modalités de cette intervention : « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, c'est un

concours d'ordre général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions. Nous voulons dire qu'ils doivent faire en sorte que, de l'organisation même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans efforts la prospérité tant publique que privée. » *Rer. nov.*, p. 272. Concrètement, l'État reçoit l'invitation expresse de protéger les propriétés : « Il faut que les lois publiques soient pour les propriétés privées une protection et une sauvegarde... Envahir la propriété étrangère, sous le prétexte d'une absurde égalité c'est chose que la justice condamne et que l'intérêt commun lui-même répudie... Que l'autorité publique intervienne alors etc... qu'elle protège les légitimes propriétés contre le péril de la rapine. » *Rer. nov.*, p. 278.

Pie XI se montre plus explicite; il expose la raison profonde de l'intervention de l'État en matière de propriété : « Que les hommes, en cette matière, aient à tenir compte non seulement de leur avantage personnel, mais de l'intérêt de la communauté, cela résulte assurément du double aspect, individuel et social, que nous avons reconnu à la propriété. A ceux qui gouvernent la société, il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en détail cette obligation... Lorsqu'elle concilie ainsi le droit de propriété avec les exigences de l'intérêt général, l'autorité publique, loin de se montrer l'ennemie de ceux qui possèdent, leur rend un bienveillant service; ce faisant, elle empêche en effet la propriété privée, que, dans sa providence, le Créateur a instituée pour l'utilité de la vie humaine, d'entraîner des maux intolérables et de préparer ainsi sa propre disparition. Loin d'opprimer la propriété, elle la défend; loin de l'affaiblir, elle lui donne une nouvelle vigueur. » *Quadr. anno*, p. 328-329. Incontestablement, le pape a en vue une intervention qui dépasse la simple réglementation de l'usage; il admet que l'État joue un certain rôle dans l'institution positive du droit de propriété en lui-même. On en a la preuve un peu plus loin : en présence des dictatures économiques, il regrette que l'État ne joue pas son rôle, « gouverner de haut, comme souverain et suprême arbitre, en toute impartialité et dans le seul intérêt du bien commun et de la justice ». *Quadr. anno*, p. 356. « Diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. » *Quadr. anno*, p. 345. Il n'est pas question de voir en ces formules un aveu du souverain pontife en faveur d'une « économie dirigée », au sens courant de ce mot. Mais il semble difficile après cela de refuser à l'État le pouvoir de réglementer, en vue d'une politique sociale dont nous verrons incessamment les tendances, l'institution concrète du droit de propriété. Si l'utilité commune l'exigeait, l'État pourrait par exemple retirer du domaine privé certains biens intéressant la sécurité publique ou conférant à leurs propriétaires une puissance exagérée; il peut également, sans injustice, organiser certaines institutions de contrôle (certificats, carnets de coupons, suppression du titre au porteur, droit de regard sur la gestion des sociétés de capitaux, publicité des transactions importantes) si, tout bien pesé, il lui semble que la justice sociale les requiert comme les seuls remèdes efficaces à la fraude. Tout ceci étant dit d'un État sain, libre, uniquement soucieux du bien commun, aussi capable d'apprécier l'opportunité que de masquer les limites de ses propres interventions, non point d'un État impuissant ou incompetent, prisonnier d'une faction ou esclave de parti pris idéologiques.

3. *Les tendances générales de cet aménagement du droit de propriété.* — Le caractère qui distingue le régime de la propriété, selon la conception chrétienne, est l'équilibre ou la modération. Ce caractère se manifeste généralement par une triple tendance : tendance à équilibrer le pouvoir de l'État, en matière de pro-

priété comme ailleurs, en lui cherchant un contrepoids dans des pouvoirs décentralisés; tendance à équilibrer entre elles les deux classes des capitalistes et des travailleurs; tendance à corriger les déséquilibres sociaux inévitables par l'intérêt témoigné aux faibles.

1) *Première tendance : recherche de contrepoids au pouvoir de l'Etat.* — On ne conteste pas que l'autorité effective implique un certain pouvoir d'intervention économique, une maîtrise sur les propriétés; mais ce rôle de l'Etat peut être dangereusement exagéré; l'Etat peut oublier que « ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de propriété individuelle » et se laisser aller à en disposer arbitrairement. *Rer. nov.*, p. 286. Avec un sens averti des réalités, les papes ne se bornent pas à proclamer les limites du droit de l'Etat, ils indiquent le remède à l'étatisme : il consiste à instituer et à développer les associations privées dont le caractère naturel et dont les bienfaits sont affirmés nettement : « De ce que les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société politique, dont elles sont comme autant de parties, il ne s'ensuit pas, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'Etat de leur dénier l'existence. Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même... C'est pourquoi une société politique qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même puisque toutes les sociétés publiques et privées tirent leur origine d'un même principe, la naturelle sociabilité de l'homme. » *Rer. nov.*, p. 288. Ce principe ouvre des perspectives sur une politique décentralisatrice, qui accorderait sinon des pouvoirs d'ordre politique, du moins des pouvoirs effectifs et reconnus dans l'ordre social, aux sociétés privées telles que, avant toute autre, la famille, puis la profession et les diverses associations qui donnent satisfaction, sur les divers plans spirituel, intellectuel, esthétique, économique, au penchant naturel qui pousse les hommes à s'unir. De telles sociétés, notons-le, ne se posent nullement en barrières, limitant purement et simplement la compétence de l'Etat; l'encyclique *Quadragesimo anno* ne s'en tient pas à une doctrine aussi négative : « Depuis que l'individualisme a réussi à briser, à étouffer presque cet intense mouvement de vie sociale qui s'épanouissait jadis en une riche et harmonieuse floraison de groupements les plus divers, il ne reste plus guère en présence que les individus et l'Etat. Cette déformation du régime social ne laisse pas de nuire sérieusement à l'Etat, sur qui retombent, dès lors, toutes les fonctions que n'exercent plus les groupements disparus, et qui se voit accablé sous une quantité à peu près infinie de charges et de responsabilités... On ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes... Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir; diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. Que les gouvernants en soient donc bien persuadés : plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers groupements selon ce principe de la fonction supplétive de toute

collectivité, plus grandes seront l'autorité et la puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques. » *Quadr. anno*, p. 344.

Du reste, il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les « graves dommages qui résultent d'une fâcheuse confusion entre les fonctions et devoirs d'ordre politique et ceux d'ordre économique; telle, pour n'en citer qu'un d'une extrême importance, la déchéance du pouvoir : lui qui devrait gouverner de haut, comme souverain et suprême arbitre, en toute impartialité et dans le seul intérêt du bien commun et de la justice, il est tombé au rang d'esclave et devenu le docile instrument de toutes les passions et de toutes les ambitions de l'intérêt ». *Quadr. anno*, p. 356. Cette vue de sagesse sur la différenciation hiérarchique des relations et des groupes au sein de la société se traduit, en langage économique, par une certaine autonomie et une certaine propriété, reconnues à la famille, à la profession, à la corporation, à toute société privée, conformément à ses naturelles et légitimes exigences. Les encycliques expriment cette conclusion en ce qui concerne la famille, lorsqu'elles demandent au profit de l'ouvrier un salaire assez élevé pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille et qu'elles affirment le caractère naturel de l'héritage. De même, en recommandant l'institution de corporations et de syndicats, Léon XIII fait une allusion expresse à la propriété corporative et syndicale. *Rer. nov.*, p. 295.

b) *Deuxième tendance : recherche de l'équilibre entre les classes.* — La tendance modératrice de l'enseignement catholique en matière de propriété se manifeste ici hautement. Le régime de propriété, tel qu'il se présente dans notre civilisation occidentale, implique la distinction de deux classes, dont l'une dispose et dont l'autre ne dispose pas du capital.

La légitimité même du capital n'est pas contestée : elle se fonde sur ce double fait que, en principe, le capital naît du travail et qu'il collabore utilement avec celui-ci dans la production. Condamner sans nuance le capital, c'est donc retirer à l'ouvrier son salaire, ou du moins la libre disposition de son salaire, et priver son travail d'un collaborateur puissamment efficace et pratiquement indispensable.

Par ailleurs, la nécessité de cette liaison entre le travail et le capital est nettement affirmée : « Il ne peut y avoir de capital sans travail ni de travail sans capital. » *Rer. nov.*, p. 259; *Quadr. anno*, p. 332. D'où il résulte que, si la distinction des deux classes de travailleurs et de capitalistes n'est pas, en soi, condamnable, la collaboration de ces deux classes est nécessaire : « L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une aberration telle qu'il faut placer la vérité dans une doctrine opposée; car, de même que dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler symétrique, ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre. » *Rer. nov.*, p. 259.

Cette convenance réciproque et cette liaison nécessaire des deux classes supposent entre elles un équilibre naturel, conforme au plan divin. Mais l'équilibre risque d'être rompu, et l'encyclique *Quadragesimo anno* n'a pas de peine à décrire cette rupture, lorsque le capital ou, plus précisément, la libre disposition du capital se trouve concentrée entre quelques mains, tandis que la classe laborieuse, la plus nombreuse, se voit rejetée dans la condition déplorable du prolé-

riat. La tendance modératrice de l'Église va donc jouer ici pour restaurer l'équilibre naturel, en condamnant, d'une part, la concentration excessive d'un pouvoir capitaliste discrétionnaire et en encourageant, d'autre part, le relèvement des prolétaires par l'accession à la propriété.

Ce que la doctrine catholique redoute, ce n'est pas tant la concentration des richesses que « l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire, aux mains d'un petit nombre d'hommes qui d'ordinaire ne sont pas les propriétaires, mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gré. Ce pouvoir est surtout considérable chez ceux qui, détenteurs et maîtres absolus de l'argent, gouvernent le crédit et le dispensent selon leur bon plaisir. Par là, ils distribuent en quelque sorte le sang à l'organisme économique dont ils tiennent la vie entre leurs mains, si bien que, sans leur consentement, nul ne peut plus respirer. » *Quadr. anno*, p. 355.

D'autre part, la condition du prolétariat doit être relevée : « Il faut donc tout mettre en œuvre, afin que, dans l'avenir du moins, la part des biens qui s'accumule aux mains des capitalistes soit réduite à une plus équitable mesure et qu'il s'en répande une suffisante abondance parmi les ouvriers..., pour qu'ils accroissent par l'épargne un patrimoine qui, sagement administré, les mettra à même de faire face plus aisément et plus sûrement à leurs charges de famille. Ainsi, ils se délivreront de la vie d'incertitudes qui est le sort du prolétariat, ils seront armés contre les surprises du sort et ils emporteront, en quittant ce monde, la confiance d'avoir pourvu en une certaine mesure aux besoins de ceux qui leur survivent ici-bas. » *Quadr. anno*, p. 335.

Il ne s'agit donc pas de rejeter le contrat de travail : la condition de salarié ne répugne pas à la doctrine catholique. Cependant, la formule juridique du contrat de travail ne doit pas, à raison de sa rigidité technique, faire obstacle au progrès social. Celui-ci demande, comme étant « plus approprié aux conditions présentes de la vie sociale, de tempérer quelque peu, dans la mesure du possible, le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société ». *Quadr. anno*, p. 338. Les formules juridiques propres à réaliser ce progrès sont diverses et variables ; nulle ne s'impose absolument ; la tendance seule importe, qui consiste à tenir compte, pour distribuer aux travailleurs leur part de la production économique et pour les faire participer au progrès social, de ce fait, chaque jour plus manifeste, que le travail et le capital ont besoin l'un de l'autre, que les classes sont solidaires et que le progrès de chacune conditionne celui de l'autre.

c) *Troisième tendance : intérêt plus attentif marqué aux pauvres.* — Quoi que l'on fasse, le régime du droit de propriété ne sera jamais si bien équilibré qu'il ne reste, dans une société, un certain nombre de malchanceux, de déshérités. « Il est impossible que, dans la société civile, tout le monde soit élevé au même niveau. Sans doute, c'est là ce que poursuivent les socialistes ; mais contre la nature tous les efforts sont vains. C'est elle, en effet, qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes : différences d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force ; différences nécessaires, d'où naît spontanément l'inégalité des conditions... S'il en est qui promettent au pauvre une vie exempte de souffrances et de peines, toute au repos et à de perpétuelles jouissances, ceux-là certainement trompent le peuple et lui dressent des embûches où se cachent pour l'avenir des calamités plus terribles que celles du présent. Le meilleur parti consiste à voir les choses telles qu'elles sont et, comme nous l'avons dit, à chercher ailleurs un remède capable de soulager nos maux. » *Rev. nov.*, p. 257-259. Ce

remède doit être cherché, comme nous le verrons, dans l'usage vertueux des richesses et dans l'emploi social du superflu.

Mais, dès l'institution du régime de propriété, il semble que l'on doive tenir compte de cette inégalité inéluctable en réglant le jeu de la répartition de telle sorte que les plus pauvres reçoivent autant que possible un traitement de faveur. On aurait tort de soupçonner je ne sais quelles influences démocratiques à l'origine de cette tendance : on n'y trouvera jamais que la prédilection du Christ à l'égard des pauvres. *Misereor super turbam.* « La pauvreté n'est pas un opprobre, et il ne faut pas rougir de gagner son pain à la sueur de son front. C'est ce que Jésus-Christ Notre-Seigneur a confirmé par son exemple, lui qui, *tout riche qu'il était, s'est fait indigent* pour le salut des hommes... C'est vers les classes infortunées que le cœur de Dieu semble s'incliner davantage. Jésus-Christ appelle les pauvres des bienheureux ; il invite avec amour à venir à lui, afin qu'il les console, tous ceux qui souffrent et qui pleurent ; il embrasse avec une charité plus tendre les petits et les opprimés. » *Rev. nov.*, p. 265-266. « D'où il suit que l'État doit fournir tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort. » *Rev. nov.*, p. 275.

Sans doute, la justice doit être sauve : « Les droits, où qu'ils se trouvent, doivent être religieusement respectés, et l'État doit les assurer à tous les citoyens, en prévenant ou en vengeant leur violation. Toutefois, dans la protection des droits privés, il doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins grand besoin de la tutelle publique. La classe indigente, au contraire, sans richesse pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'État. Que l'État se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général. » *Rev. nov.*, p. 277.

Ce souci du pauvre entraîne une conséquence remarquable pour le cas d'extrême nécessité. On verra plus loin que le superflu des riches doit être consacré au service de tous, dans la communauté, et spécialement en faveur des miséreux. Cette règle, on le voit, vise l'usage du droit de propriété. Mais, au jugement de Léon XIII et de la tradition chrétienne, l'extrême indigence change la face du problème et porte atteinte au droit même du riche : « Dès qu'on a suffisamment donné au nécessaire et au convenable, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. *Ce qui vous reste, donnez-le en aumônes.* (Luc., XI, 41.) C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne ; un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. » *Rev. nov.*, p. 264. On a remarqué l'incidente : *sauf les cas d'extrême nécessité*. Donc, dans ces cas, selon l'enseignement ordinaire de l'Église, il n'est pas question pour le riche de faire simplement une aumône charitable ; en versant son superflu, il remplit un devoir de justice stricte, qui pourrait être reconnu comme tel par la juridiction humaine ; autrement dit, en présence de l'extrême misère, le droit même du riche sur son superflu est atteint ; ce superflu ne lui appartient plus ; c'est, en justice stricte, le bien de l'indigent.

IV. L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE SUR L'USAGE DE LA PROPRIÉTÉ. — 1° *Rapports du droit et de l'usage.* — « Sur l'usage des richesses, voici l'enseignement, d'une excellence et d'une importance extrêmes, que la philosophie a pu ébranler, mais qu'il appartient à l'Église de nous donner dans sa perfection et de faire descendre de la connaissance à la pratique. Le fondement de cette doctrine est dans la distinction entre la juste possession

des richesses et leur usage légitime. La propriété privée, nous l'avons vu plus haut, est pour l'homme de droit naturel; l'exercice de ce droit est chose non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. » *Rer. nov.*, p. 263.

Cette distinction entre le droit et l'usage est reprise avec une netteté encore plus vigoureuse par l'encyclique *Quadragesimo anno*, à l'aide de formules vivement tranchées et contrastantes, où se manifeste la volonté de mettre au point certaines idées plus riches de généreuses intentions que de vérité précise. « Le droit de propriété ne se confond pas avec son usage. C'est en effet la justice que l'on appelle commutative qui prescrit le respect des divers domaines et interdit à quiconque d'envahir, en outrepassant les limites de son propre droit, celui d'autrui; par contre, l'obligation qu'ont les propriétaires de ne faire jamais qu'un honnête usage de leurs biens ne s'impose pas à eux au nom de cette justice, mais au nom des autres vertus; elle constitue par conséquent un devoir dont on ne peut exiger l'accomplissement par des voies de justice. C'est donc à tort que certains prétendent renfermer dans des limites identiques le droit de propriété et son légitime usage; il est plus faux encore d'affirmer que le droit de propriété est périmé et disparaît par l'abus qu'on en fait ou parce qu'on laisse sans usage les choses possédées. » *Quadr. anno*, p. 327.

Cette page est d'importance. Il va de soi que le pouvoir reconnu au propriétaire, pouvoir fondé en nature humaine, pouvoir précisé par les conditions sociales de la vie, pouvoir déterminé dans ses ultimes réalisations concrètes par le droit positif, n'a pas d'autre but que l'honnête usage. Le pouvoir ne se conçoit qu'en vue de l'acte, un pouvoir légitime en vue de l'acte légitime. Ce droit finalisé par l'usage emprunte donc, en tout ce qu'il est, à l'honnête usage, sa détermination, sa mesure, sa rectification. De là vient que, sans léser le principe du droit de propriété, sa définition positive est sujette à s'étendre ou à se restreindre, selon la conjoncture sociale. L'État peut modifier l'assiette de ce droit, organiser de façon concrète, et donc avec une individualité précise et limitée, son institution juridique positive. Quelle fin légitime et mesure cette intervention nécessaire? Nulle autre que l'usage honnête à promouvoir. Pour obtenir ce résultat, il conviendra parfois, nous le savons, de soustraire certains biens à l'appropriation privée, et en d'autres rencontres, pour répondre à des nécessités nouvelles, de soumettre à ce droit des objets nouveaux, conçus de toutes pièces par le cerveau d'un technicien ou lentement élaborés par l'effort de praticiens innombrables et anonymes.

Et cependant le droit de propriété, dans les limites de sa définition, confère à son titulaire une autorité souveraine et absolue en ce qui concerne cette orientation, cette rectification, aux fins de l'honnête usage. Entre le pouvoir et son usage, il n'y a pas un lien de nécessité. Et c'est dans ce libre jeu, dans cette détermination autonome, que gît, en ce qu'elle a de plus caractéristique, l'essence du droit de propriété. Il n'est fait que pour l'usage honnête, mais il est fait par essence pour le libre exercice de cet usage. Bien entendu cette autodétermination, comme tout usage de liberté, n'a rien d'un jeu gratuit; suivant la direction qu'elle prend, elle trace dans le champ de la réalité un sillon correct ou une ornière tortueuse, ce qui ne laisse pas d'être caractéristique moralement et d'entraîner des suites diverses, heureuses ou funestes. La liberté n'en subsiste pas moins. On voudrait parfois, pour conduire infailliblement à son but le droit de propriété, retirer au propriétaire ce libre pouvoir d'user; mais on fait fausse route. Émousser cette fine pointe d'autorité souveraine revient à méconnaître, en dénaturant le droit de propriété, le tréfonds rationnel où s'enracine

cette liberté (*libertas est in ratione*) et, par le fait même, à décharger le propriétaire de ses responsabilités morales et sociales. Après cette *capitis deminutio*, il n'y a plus de vrai propriétaire, de *dominus*, et d'aucuns s'en consoleraient aisément; mais l'enseignement chrétien condamne une telle mutilation qui, à la limite, dénature l'homme et le réduit à la condition d'un instrument irresponsable. Toute vie comporte des risques; la grande erreur serait de s'en garantir en renonçant à vivre. Le risque proprement humain tient à l'usage de la liberté; on ne l'évite pas au prix d'une déchéance.

2° *Caractère commun de l'usage.* — Maintenant, si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésitation : sous ce rapport l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : « Ordonne » aux riches de ce siècle... de donner facilement, de communiquer leurs richesses. » *Rer. nov.*, p. 264. Léon XIII, pour exprimer la doctrine catholique sur l'usage commun des biens, emprunte le langage même de saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II^e, q. lxxvi, a. 2. Mais celui-ci à son tour se borne à répéter la leçon traditionnelle, déjà formulée par Aristote : « Il est évidemment préférable que la propriété soit particulière et que l'usage la rende commune. » *Polit.*, II, 4. Sans entreprendre ici un exposé constructif, bornons-nous à recueillir, dans les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, la leçon irrécusable du christianisme.

« Quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs. » *Rer. nov.*, p. 251. Cette vérité, primordiale selon le vœu de la nature, obtient une vigueur plus pressante si l'on fait intervenir le fait surnaturel de l'incorporation de tous les hommes dans le Christ, qui est le premier-né de beaucoup de frères. « Tous les biens de la nature, tous les trésors de la grâce, appartiennent en commun et indistinctement à tout le genre humain, et il n'y a que les indignes qui soient déshérités des biens célestes. Si vous êtes fils, vous êtes aussi héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ. » *Rer. nov.*, p. 267. Communauté de nature humaine, communion de grâce dans le Christ : c'est sur cette base que repose, dans la doctrine chrétienne de la propriété, le devoir de l'usage commun. De quelle façon ce devoir doit-il être entendu et accompli, c'est ce qu'il nous reste à montrer, en disant quelles vertus, selon l'enseignement commun de l'Église, le propriétaire est tenu de pratiquer dans l'usage de ses biens.

3° *L'usage moral de la propriété.* — La doctrine traditionnelle est fort nette, et l'on n'a que l'embarras du choix entre tous les exposés où elle s'exprime correctement. Les tendances propres à chaque auteur ne doivent pas être méconnues, mais elles se bornent généralement à une manière plus ou moins originale de présenter une vérité commune. C'est ainsi que les uns verront dans l'usage vertueux de la propriété une fonction sociale de ce droit, d'autres une limitation que la morale lui apporte; pour d'autres encore, la propriété privée est à considérer comme un avantage grevé de charges correspondantes. Tout cela peut être discuté d'un point de vue systématique (voir ci-dessous, *Essai de synthèse*, col. 831 sq.), mais ne laisse pas en pratique d'être admissible.

Quoi qu'il en soit, nous nous contenterons ici d'exposer les règles vertueuses présidant à l'usage de la propriété, telles qu'elles ressortent notamment des encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*. Il semble que l'on puisse très objectivement les grouper

sous deux chets : la conception chrétienne de la richesse et de la pauvreté ; l'usage vertueux de la propriété.

1. *La conception chrétienne de la richesse et de la pauvreté.* — L'attitude traditionnelle de l'enseignement catholique est toute d'équilibre et de sagesse sur ce point.

a) *La richesse elle-même, ou la prospérité temporelle n'est pas un mal en soi.* — Elle peut accidentellement le devenir, selon l'usage qu'on en fait : « Que vous abondiez en richesses et en tout ce qui est réputé biens de la fortune, ou que vous en soyez privé, cela n'importe nullement à l'éternelle béatitude ; l'usage que vous en ferez, voilà ce qui importe. » *Rer. nov.*, p. 262. Positivement, on affirme, que, « dans une société bien constituée, il doit se trouver une certaine abondance de biens extérieurs, dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu. » *Rer. nov.*, p. 275. Et, par ce biais, toute la vie économique, l'échange, le travail, la consommation, s'insère dans notre destinée surnaturelle, comme un moyen nécessaire et honnête.

Mais ces intérêts demeurent à leur place secondaire, et il faut se rappeler « que la vraie dignité de l'homme et son excellence résident dans ses mœurs, c'est-à-dire dans sa vertu ; que la vertu est le patrimoine commun des mortels, à la portée de tous, des petits et des grands, des pauvres et des riches ; que seuls la vertu et les mérites, n'importe en quel sujet ils se trouvent, obtiendront la récompense de l'éternelle béatitude ». *Rer. nov.*, p. 266. Voilà l'ordre chrétien et providentiel que le pape Pie XI souhaite si vivement : « Nous entendons parler ici de cet ordre parfait que ne se lasse pas de prêcher l'Église et que réclame la droite raison elle-même, de cet ordre qui place en Dieu le terme premier et suprême de toute activité créée, et n'apprécie les biens de ce monde que comme de simples moyens dont il faut user dans la mesure où ils conduisent à cette fin. » La sagesse chrétienne ne croit pas que l'humble cours des choses humaines, la production, l'échange, le profit, la consommation, soit indigne de cette sublime orientation. « Loin de déprécier, comme moins conforme à la dignité humaine, l'exercice des professions lucratives, cette philosophie nous apprend au contraire à y voir la volonté sainte du Créateur qui a placé l'homme sur la terre pour qu'il la travaille et la fasse servir à toutes ses nécessités. Il n'est donc pas interdit à ceux qui produisent d'accroître honnêtement leurs biens ; il est équitable, au contraire, que quiconque rend service à la société et l'enrichit profite lui aussi, selon sa condition, de l'accroissement des biens communs, pourvu que, dans l'acquisition de la fortune, il respecte la loi de Dieu et les droits du prochain, et que, dans l'usage qu'il en fait, il obéisse aux règles de la foi et de la raison. » *Quadr. anno*, p. 372-373.

b) *Cette conception est à la fois excitante et modératrice.* — L'homme est encouragé par la perspective du but sublime qu'il doit atteindre et qui consiste en ce que, « vivant en société et sous une autorité émanant de Dieu, il cultive et développe pleinement toutes ses facultés à la louange et à la gloire de son Créateur et que, remplissant fidèlement les devoirs de sa profession ou de sa vocation, quelle qu'elle soit, il assure son bonheur à la fois temporel et éternel. » *Quadr. anno*, p. 362. L'amour du travail, la joie au travail méritent d'être exaltés, dans ce contexte surnaturel qui fait de l'activité la plus humble une véritable vocation ; l'Église en tire maintes conséquences relatives aux conditions mêmes du travail, lesquelles doivent respecter la dignité humaine. Par ailleurs, l'idée que notre patrie définitive n'est pas sur cette terre exerce une influence modératrice sur l'activité économique et sur le désir des richesses. Le pape déplore que l'économie moderne soit née au moment où le rationalisme s'implantait, car cette influence modératrice se trouva neutralisée, alors

qu'elle devenait plus que jamais nécessaire. « Dès lors, un beaucoup plus grand nombre d'hommes, uniquement préoccupés d'accroître par tous les moyens leur fortune, ont mis leurs intérêts au-dessus de tout et ne se sont fait aucun scrupule même des plus grands crimes contre le prochain. » *Quadr. anno*, p. 371. Et, pourtant, à quoi servira aux hommes « de gagner tout l'univers par une plus rationnelle exploitation de ses ressources s'ils viennent à perdre leurs âmes ? A quoi servira de leur inculquer les sûrs principes qui doivent gouverner leur activité économique s'ils se laissent dévoyer par une cupidité sans frein et un égoïsme sordide », par « cette soif insatiable des richesses et des biens temporels qui, de tout temps sans doute, a poussé l'homme à violer la loi de Dieu et à fouler aux pieds les droits du prochain, mais qui, dans le régime économique moderne, expose la fragilité humaine à tomber beaucoup plus fréquemment ? » *Quadr. anno*, p. 369.

A quarante ans de distance, ces paroles faisaient écho aux protestations de Léon XIII contre l'état de fait qu'il avait sous les yeux : « Tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure dévorante est venue ajouter encore au mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église, elle n'a cessé d'être pratiquée, sous une autre forme, par des hommes avides de gain, d'une insatiable cupidité. » *Rer. nov.*, p. 247.

c) *En condamnant ces excès, l'Église ne perd pas de vue la réalité pour prôner je ne sais quel âge d'or idyllique où, tout le monde étant vertueux, les souffrances et les inégalités seraient inconnues.* En regard de sa conception des richesses, il existe une conception chrétienne de la pauvreté et des inégalités et souffrances qui s'en suivent. Nous avons vu que l'égalité absolue n'est qu'un mythe et que nul ne peut ici-bas éviter son fardeau de souffrances. Mais l'Église ne se borne pas à constater ce fait, elle l'explique. « Cette inégalité tourne au profit de tous, de la société comme des individus, car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses, et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives... Il en est de même de toutes les autres calamités qui ont fondu sur l'homme : ici-bas, elles n'auront pas de fin ni de trêve, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbés et qu'ils accompagnent nécessairement l'homme jusqu'à son dernier soupir. Oui, la douleur et la souffrance sont l'apanage de l'humanité, et les hommes auront beau tout essayer, tout tenter pour les bannir, ils n'y réussiront jamais, quelques ressources qu'ils déploient et quelques forces qu'ils mettent en jeu. » *Rer. nov.*, p. 258. Aussi, « le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit prendre en patience sa condition ». *Rer. nov.*, p. 257.

Mais l'on ne nous prêche pas l'inertie ou une résignation fataliste. « Jésus-Christ n'a point supprimé les afflictions qui forment presque toute la trame de la vie mortelle ; il en a fait des stimulants de la vertu et des sources du mérite, en sorte qu'il n'est point d'homme qui puisse prétendre aux récompenses éternelles s'il ne marche sur les traces sanglantes de Jésus-Christ. Si nous souffrons avec lui, nous règnerons avec lui. D'ailleurs, en choisissant de lui-même la croix et les tourments, il en a singulièrement adouci la force et l'amertume, et, afin de nous rendre encore la souffrance plus supportable, à l'exemple il a ajouté sa grâce et la promesse d'une récompense sans fin. Ainsi, les riches de ce monde sont avertis que les richesses ne les mettent pas à couvert de la douleur, qu'elles ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle ;

qu'ils doivent trembler devant les menaces inattendues que Jésus-Christ profère contre les riches; qu'enfin, il viendra un jour où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune. *Rer. nov.*, p. 262-263. Quant aux déshérités de la fortune, ils apprennent de l'Église que, selon le jugement de Dieu lui-même, la pauvreté n'est pas un opprobre et qu'il ne faut pas rougir de gagner son pain à la sueur de son front. » *Rer. nov.*, p. 265.

Ainsi les souffrances, les inégalités cessent d'être un scandale pour l'esprit droit et généreux. Tout cela prend un sens, tout cela doit être vertueusement ordonné au bien des individus comme des sociétés. C'est dans ce contexte que prennent place les règles relatives à l'usage moral de la propriété.

2. Les vertus chrétiennes dans l'usage de la propriété.

a) *Position du problème.* — Il est vain de chercher à ramasser en quelques formules la morale du propriétaire, comme si elle constituait, dans le domaine de la moralité, un compartiment spécial, justiciable de principes qui lui fussent propres.

En pleine homogénéité avec tout l'ensemble de la morale chrétienne, la morale du propriétaire ne se distingue du reste que matériellement; ni ses objets formels ni les vertus que ces objets définissent ne constituent un corps de doctrine autonome ou même distinct. Qui possède des propriétés dispose, nous le reconnaissons, d'un domaine nouveau pour y exercer les vertus du chrétien, et une responsabilité plus lourde accompagne ces possibilités d'action plus étendues. Mais les vertus du propriétaire, jusque dans l'usage qu'il fait de ses biens, ne diffèrent aucunement des vertus chrétiennes. Il les lui faut toutes, mais il n'a pas à en chercher de nouvelles. Son opulence lui permet de les pratiquer avec un effet extérieur plus magnifique; elles n'en sont pas moins requises, en toute hypothèse, de tout chrétien, du moins à titre de disposition intérieure; par ailleurs, il suffit d'être vraiment un chrétien pour les posséder habituellement et pour les mettre en œuvre, dès que l'occasion s'en présente, par l'usage des richesses ou autrement.

Il est regrettable que les auteurs aient pris l'habitude de souligner exclusivement un petit lot de vertus: justice, charité, libéralité, et de les présenter comme spécialement requises du propriétaire comme tel. On en vient même à se figurer ces vertus comme la rançon, l'excuse du privilège que serait la propriété; celle-ci, pour être juste ou du moins tolérable, devrait être en quelque sorte grevée d'un service ou d'une charge sociale, consistant dans la pratique obligatoire de la charité aumônière, de la justice, de la libéralité et de quelques vertus déterminées. Et l'on conçoit aisément les développements que comporte cette doctrine: « Tout avantage, dit-on, appelle une contrepartie; tout se paie. Vous êtes propriétaire, et à ce titre vous disposez librement d'un certain pouvoir économique doublé d'une autorité sociale. En compensation, vous devez accepter un certain nombre d'obligations morales, équitable redevance, impôt légitime, sinon prime d'assurance. » C'est ce que l'on appelle limitation morale, ou charge, ou fonction sociale de la propriété. Il nous semble que cette vue est beaucoup trop courte et que la doctrine chrétienne est plus profondément morale que ne permet de le soupçonner cette représentation mercantile. Riche ou pauvre, grand ou petit, chacun est d'abord tenu de pratiquer toute la morale chrétienne, c'est-à-dire l'ensemble des vertus. Une circonstance contingente, telle que la situation de propriétaire ou celle de prolétaire, n'ajoute pas à vrai dire un article nouveau aux obligations morales du chrétien, mais détermine les conditions concrètes dans lesquelles il lui faut s'en acquitter et dont sa raison tient

compte en toute prudence. Le chrétien n'attend pas d'être propriétaire pour se croire obligé à l'exercice de toutes les vertus; mais, s'il est riche propriétaire, sa prudence lui indique selon quelles modalités précises, adaptées à sa situation, il sied de les exercer, et il est certain que ces modalités ne sont pas celles qui conviendraient au cas de l'indigent.

Aussi bien, une lecture attentive de *Rerum novarum* et surtout peut-être de *Quadragesimo anno* montre bien que tel est l'enseignement ordinaire, sinon des auteurs, du moins de l'Église. Certes, les encycliques ne se proposent pas de départager les écoles de théologie morale ni même de dégrader l'enchaînement systématique des vertus morales. Il n'en est pas moins significatif de voir avec quelle insistance et quelle largeur de vues elles font appel à toutes les vertus chrétiennes, comment elles préconisent avant tout la réforme des mœurs, lors même qu'il s'agit, semble-t-il, de résoudre un problème précis d'organisation sociale. Nous devons suivre cette indication.

b) *Solution chrétienne du problème.* — a) *La prudence.*

— Il n'est pas besoin d'être propriétaire pour se sentir tenu de pratiquer la vertu chrétienne de prudence; mais, si l'on est propriétaire, on aura à la pratiquer, entre autres circonstances, dans l'usage de ses biens.

A souligner plus fréquemment cette vérité toute simple, on donnerait valeur vertueuse et chrétienne à la sollicitude légitime, aux dons de sagacité, d'habileté, de circonspection, de prévoyance, d'application que le propriétaire chrétien met en œuvre dans l'administration de ses biens. Lorsqu'il s'informe de la conjoncture économique, lorsqu'il délibère, lorsqu'il décide, il doit faire acte de prudence. Sans doute lui arrive-t-il de le faire sans s'en douter; cette circonstance ne saurait nous dispenser de reconnaître la vérité psychologique et morale: une vertu est chargée d'éclairer et de déterminer pratiquement les décisions du propriétaire chrétien en vue de l'usage chrétien de sa propriété, et cette vertu n'est autre que la prudence. Ainsi, lorsque Léon XIII remarque que l'homme, « sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence »; lorsque le pape nous dit que la nature inspire au père de famille de veiller à l'avenir de ses enfants et lorsqu'il conseille à l'ouvrier d'être parcimonieux et de faire en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu qui lui permette de parvenir un jour à l'acquisition d'un modeste patrimoine; lorsque Pie XI loue les sages prévisions de la production; lorsque l'on nous apprend à discerner le nécessaire, le convenable, le superflu, il est manifeste que la vertu de prudence est conviée très spécialement à intervenir pour faire régner son ordre rationnel dans l'usage pratique de la propriété. L'expérience ne prouve-t-elle pas d'ailleurs que les vices opposés à la vertu de prudence s'évalent au grand jour dans le mauvais usage de la richesse: précipitation, témérité, défaut de considération attentive, de circonspection, de précaution, inconstance, laisser-aller négligent, astuce, et que les vices d'intempérance et de luxure qui corrompent l'usage vertueux de la richesse ne procurent d'ordinaire ce résultat qu'en troublant l'activité prudente de la raison?

b) *Les vertus théologiques.* — α) *La charité.* — Au nom de quels principes la prudence gouverne-t-elle l'activité rationnelle? Ne cherchons pas, pour l'usage chrétien de la propriété, d'autres fins que les fins constantes et communes de l'activité humaine, le bien vertueux, pour nous plus précisément le bien divin surnaturel. Bien entendu, il n'est pas inutile de le redire, la qualité de propriétaire ne met pas sur les épaules du chrétien, comme un fardeau supplémentaire, l'obligation de tendre à ces fins, c'est-à-dire d'aimer Dieu, d'aimer le

prochain, de respecter le droit d'autrui, de se conduire honnêtement dans le plaisir et dans la peine; tout cela est bien plus profondément enraciné dans la nature morale de l'homme que ne l'est la propriété privée et ne peut être considéré comme une obligation qui naîtrait de celle-ci ou comme une charge qui la grèverait. Il apparaît au contraire clairement que l'homme bien né et que le chrétien régénéré par la grâce saisit avec empressement, dans l'usage de sa propriété, une occasion, entre beaucoup d'autres d'ailleurs, de remplir ses obligations naturelles et surnaturelles, c'est-à-dire de réaliser ses plus chères volontés et de suivre ses penchants les plus profonds. Ces deux façons de voir sont toutes différentes : que l'on ne dise pas qu'en fin de compte les deux conceptions aboutissent aux mêmes résultats, à la pratique de l'aumône, de la justice sociale, distributive ou commutative, de la libéralité, de la magnificence, etc. En réalité, ce sont deux conceptions de la morale et de l'homme, deux conceptions de la nature humaine et de la grâce, qui s'affrontent en ce qui concerne l'usage de la propriété comme en ce qui concerne tout usage moral de notre liberté.

C'est dire que l'usage prudent de ses biens, pour un propriétaire chrétien, doit être, comme tout le reste de son activité, orienté et mû par la charité. Et gardons-nous d'une notion trop étroite de la charité. L'amicale dilection que l'âme chrétienne porte au bien divin et qui donne le branle à toute l'activité vertueuse en même temps qu'elle rend celle-ci méritoire de vie éternelle est un mouvement profond et universel, à l'instar d'une tendance de nature; elle ne saurait se styliser en tel geste déterminé comme serait le geste de l'aumône. Rien ne doit échapper à son impulsion, qu'il s'agisse de donner ou de recevoir, de dépenser ou d'acquérir, de travail ou de repos; quoi que l'on fasse, au nom de la charité s'établit une règle inviolable « qui ordonne à l'homme de chercher avant tout le règne de Dieu et sa justice, dans la certitude que les biens temporels eux-mêmes lui seront donnés par surcroît, en vertu d'une promesse formelle de la libéralité divine ». *Quadr. anno*, p. 373. « C'est en effet d'une abondante effusion de charité qu'il faut principalement attendre le salut. » *Rer. nov.*, p. 298. Quelques réformes que l'on puisse tenter, « pour les assurer pleinement, il faut compter avant tout sur la loi de charité, qui est le lien de la perfection. Combien se trompent les réformateurs imprudents qui, satisfaits de faire observer la justice commutative, repoussent avec hauteur le concours de la charité!... La justice seule, même scrupuleusement pratiquée, peut bien faire disparaître les causes des conflits sociaux, elle n'opère pas par sa propre vertu le rapprochement des volontés et l'union des cœurs. Or, toutes les institutions destinées à favoriser l'entraide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout d'un lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. Une vraie collaboration de tous en vue du bien commun ne s'établira donc que lorsque tous auront l'intime conviction d'être les membres d'une grande famille et les enfants d'un même Père céleste, de ne former même dans le Christ qu'un seul corps dont ils sont réciproquement les membres, en sorte que, si l'un souffre, tous souffrent avec lui. Alors, les riches et les dirigeants, trop longtemps indifférents au sort de leurs frères moins fortunés, leur donneront des preuves de charité effective, accueilleront avec une bienveillante sympathie leurs justes revendications, excuseront et pardonneront à l'occasion leurs erreurs et leurs fautes. De leur côté, les travailleurs déposeront sincèrement les sentiments de haine et d'envie que les fauteurs de la lutte des classes exploitent avec tant d'habileté; ils accepteront sans

rancœur la place que la divine Providence leur a assignée, ou plutôt ils en feront grand cas, comprenant que tous, en accomplissant leur tâche, ils collaborent utilement et honorablement au bien commun et qu'ils suivent de plus près la trace de celui qui, étant Dieu, a voulu, parmi les hommes, être un ouvrier et être regardé comme un fils d'ouvrier. »

Cet hymne à la charité montre le rôle primordial, « architectonique » de cette vertu dans la synthèse morale et sociale. Et il est clair que le propriétaire n'est pas le seul à y être obligé; mais on conçoit aisément ce que deviendra l'usage de la propriété sous l'empire d'un sentiment aussi profond et universel. La charité animera, avec tout le reste, l'activité économique; le but suprême de la production, les modalités de la répartition, les règles de la consommation, tout cela est gouverné de haut par la charité. Sous l'opposition relative des intérêts privés, des rapports contractuels, des échanges, chaque partie engagée au jeu économique se sent une sympathie naturelle et surnaturelle à l'égard de son partenaire. Certes, il y a un ordre dans la charité, et il est parfaitement chrétien de travailler et de négocier dans l'intention de se développer personnellement et de pourvoir à ses propres nécessités; mais la même vertu de charité nous fait considérer le bien de nos frères comme nôtre et nous donne un irrésistible et joyeux penchant à le leur procurer dans la mesure du possible. Le sens de la collaboration est inné chez le vrai chrétien. Il s'exprime sous les formes les plus diverses : dans l'appréciation du salaire; dans la conception que l'on se fait des rapports entre classes, entre employeurs et employés, entre fournisseurs et clients, entre concurrents et entre associés; dans l'orientation que l'on donne à son activité productrice ou à sa consommation. La charité soutient en quelque sorte tous les rapports humains, elle investit l'activité économique comme le reste.

On voit qu'il est mesquin de restreindre la notion de charité à celle de l'aumône. Celle-ci n'est qu'une manifestation partielle et épisodique du penchant, qui, sans cesse, nous tient en éveil à l'égard du bien divin, aimé en Dieu, en nous et autour de nous. Le penchant de charité se traduit d'abord psychologiquement en relations spirituelles et humaines d'amitié, de joie, de paix, de miséricorde, qui devraient, au sein d'une chrétienté vivante, rayonner jusque dans le domaine économique, comme une atmosphère spirituelle, au lieu de l'attitude hargneuse et rigide qui semble s'imposer dès que l'on traite d'affaires. Mais, si ce penchant de charité est sincère, il s'exprime nécessairement en œuvres extérieures, ce qui peut s'entendre de plusieurs façons. D'une façon indirecte, en ce sens que l'amour du bien divin, en nous et autour de nous, nous soutient dans la pratique des autres vertus : justice, force, tempérance, prudence. D'une façon directe, en ce sens que l'amour de Dieu et de nos frères nous demande certains gestes extérieurs, gestes chargés d'amitié pure et significatifs de cette amitié. S'il est vrai qu'aimer d'amitié c'est vouloir le bien de l'ami, aimer quelqu'un d'une amitié véritable c'est lui faire du bien toutes les fois qu'il est possible et qu'il sied de lui en faire. Nous voulons donc que le riche se souvienne de cette obligation et qu'il prenne goût à répandre des bienfaits. S'il ne peut combler tout le monde en particulier, qu'il observe dans la bienfaisance l'ordre que les circonstances lui marqueront; suivant la nature des biens dont il abonde et qui peuvent être des biens spirituels ou temporels, suivant la nature et le degré des liens qui l'unissent au prochain et qui peuvent être des liens de parenté ou de communion spirituelle, d'affinité intellectuelle ou de solidarité nationale ou professionnelle, on conçoit qu'un riche comble plutôt telles personnes déterminées de telles sortes de bienfaits. D'ailleurs, il n'est pas

nécessaire d'être pauvre, il suffit d'être aimé pour être un digne objet de bienfaisance; en revanche, il n'est pas indispensable d'être propriétaire, mais celui qui aime est toujours assez riche pour se sentir capable et tenu d'exercer la bienfaisance d'une façon ou d'une autre.

Cependant, certaines circonstances aiguillonnent la bienfaisance dans une voie précise. C'est le cas notamment de la misère où se trouverait éventuellement celui que nous aimons d'amitié. La charité se nuance alors de miséricorde parce qu'un cœur vraiment épris ne laisse pas de se considérer comme souffrant personnellement de la misère qui accable son ami. De quelque nature que soit cette infortune dont souffre le prochain, le chrétien ne peut manquer de la considérer comme son mal propre. Faut-il ajouter que ce sentiment de miséricorde, obligatoire au nom de la charité, implique régulièrement, toutes les fois que la chose est possible, l'obligation de soulager cette misère, et voici ouvert le champ des aumônes, c'est-à-dire des œuvres de miséricorde, aussi variées que le peuvent être les misères humaines. Aux misères spirituelles correspondent les aumônes spirituelles : la prière, l'enseignement de la vérité, le conseil, la consolation, la correction fraternelle, le pardon des offenses, le support. Les aumônes corporelles remédient aux défaillances de l'ordre physique : procurer le manger et le boire à ceux qui ont faim et soif, le vêtement à ceux qui sont nus, donner l'hospitalité, visiter les malades, racheter les captifs et ensevelir les morts. Cette énumération traditionnelle des œuvres de miséricorde ou des espèces d'aumônes se ressent du milieu social qui l'inspire et date manifestement d'un état économique où la richesse monétaire était rare. Certes, les aumônes spirituelles que l'on vient d'énumérer s'imposent aujourd'hui comme hier et s'imposeront toujours. On est tenté, en revanche, de remplacer indistinctement par un secours en argent les œuvres diverses de miséricorde tendant à relever les misères corporelles; l'argent ne permet-il pas de les soulager toutes? Mais une telle simplification ne laisserait pas de porter quelque atteinte au caractère spécifique de l'aumône qui consiste à traduire par un geste expressif le sentiment de miséricordieuse sympathie éveillé dans un cœur chrétien par le spectacle d'une misère; le secours en argent, d'application commune et indifférenciée, n'exprime qu'imparfaitement, d'une manière trop schématique et équivoque, le sentiment si personnel de la charité miséricordieuse, émue par le spectacle de telle misère concrète fondant sur tel individu en chair et en os qui est notre frère.

Par conséquent, sans écarter le mérite et parfois la nécessité de l'aumône en argent, il convient d'en souligner le caractère subsidiaire et imparfait. C'est vraiment faute de ne pouvoir faire mieux et davantage que le riche usera de cette aumône de remplacement. Et il n'oubliera jamais d'accompagner et de commenter ce don par un regard, une parole, un geste plus personnels et plus expressifs.

Il n'est donc pas nécessaire d'être propriétaire pour être tenu et pour s'acquitter du devoir de l'aumône. Peut-être même la possession de grandes richesses matérielles, avec les préoccupations incessantes qu'occasionne leur administration, ne favorise-t-elle pas les formes supérieures, vraiment personnelles et exquises de l'aumône. Il faut plaindre alors le riche s'il ne peut donner que son argent; mais cette aumône-là du moins, on le comprend, est rigoureusement exigée de lui comme un minimum indispensable. L'enseignement chrétien s'est toujours montré inflexible sur ce point; il prescrit au riche de verser « dans le sein des pauvres » tout son superflu. « Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce

que les convenances et la bienséance imposent à sa personne : nul, en effet ne doit vivre contrairement aux convenances. » (*Sum. theol.*, II-II^e, q. xxxii, a. 6.) Mais, dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au decorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. » *Rev. nov.*, p. 264. « L'homme n'est pas autorisé à disposer au gré de son caprice de ses revenus disponibles, c'est-à-dire des revenus qui ne sont pas indispensables à l'entretien d'une existence convenable et digne de son rang. Bien au contraire, un très grave précepte enjoint aux riches de pratiquer l'aumône. » *Quadr. anno*, p. 329-330. « C'est un devoir non pas de stricte justice, sauf le cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne. » *Rev. nov.*, p. 264. En considérant l'aumône comme un devoir de charité et non de stricte justice, l'Église n'en atténue aucunement le caractère obligatoire. L'obligation de charité n'est pas moins stricte que l'obligation de justice; elle l'est même davantage si l'on sait ce que signifie la charité pour un chrétien.

(b) *La foi et l'espérance.* — L'influence de la foi et de l'espérance sur l'usage vertueux de la propriété appelle moins de développements que celle de la charité. Cependant, nous ne pouvons la négliger. La foi éclaire l'esprit de telle sorte sur l'excellence divine et sur la destinée humaine que l'on se fait une idée nouvelle des biens extérieurs et de leur utilité. Le don de science, correspondant à la vertu de foi, ne nous inspire-t-il pas une connaissance supérieure des réalités de ce monde, dont un bon nombre se tiennent à notre service? Au surplus, on peut, par un usage entendu de sa fortune, témoigner sa foi au dehors, collaborer à la prédication et à l'enseignement de la vérité divine, nourrir enfin et éclairer indirectement ses connaissances de foi. De même, il est vrai que l'espérance de la béatitude suprême et l'assurance du secours divin nous élèvent bien au-dessus des pauvres richesses de ce monde et de la confiance que nous plaçons aisément en leur secours. Mais les moyens de la fortune, dans la mesure où ils peuvent, par l'emploi méritoire que nous en faisons, nous aider à obtenir de Dieu sa grâce en ce monde et sa gloire en l'autre, sont dignes d'être désirés et valent que nous nous appuyions sur eux d'une manière secondaire et relative.

c. *La justice.* — A l'égard des hommes considérés comme nos frères, comme nos proches, nos amis et nos semblables, nous avons tout ce qu'il faut ayant l'essentiel qui est la charité. La seule volonté du bien humain suffit dans l'ordre naturel, et cette volonté ornée de la vertu de charité suffit dans l'ordre surnaturel pour nous mettre au niveau de nos obligations à l'égard du prochain. Il n'en va plus de même à l'égard des autres, à l'égard d'autrui comme tel. Certes, les différences entre les hommes et entre leurs conditions sont relatives; l'unité essentielle de la famille humaine ou divine n'en est pas affectée. La charité nous enseigne toutes sortes d'attentions délicates envers nos frères, même si, par quelque endroit, ils se distinguent de nous et même s'opposent à nous. Il n'en est pas moins vrai que la mise en ordre rationnel des relations avec les autres comme tels présente une difficulté spéciale. La volonté, même avec la vertu de charité, ne s'intéresse pas au bien de l'autre en tant qu'autre. Et pourtant il y a lieu d'entrer en rapport avec les autres précisément considérés comme tels; il faut donc une disposition vertueuse spéciale qui incite la volonté à rendre à autrui le bien qui, à ce titre d'autrui, lui est dû. C'est la justice. Il n'est pas question de traiter le bien d'autrui comme le sien propre, de se mettre, comme on dit, à la place des autres : ces tendances à l'assimilation unifiante naissent de l'amitié humaine ou divine. La justice demande précisément que l'on traite les autres comme il convient de les traiter du moment qu'ils sont

autres, c'est-à-dire de leur vouloir et de leur faire le bien qui leur convient de ce chef.

Que l'on ne dise pas que la charité, faisant mieux que la justice, rend celle-ci inutile. La charité poursuit le bien de l'humanité regenerée, considérée à la façon d'une communion intime; mais elle laisse subsister entre les hommes les distinctions et les oppositions secondaires; bien mieux, comme ces diversités sont normales et concourent au bien total, elles prennent une valeur humaine et chrétienne qui les rend respectables et désirables pour elles-mêmes dans une juste mesure. Et la charité, qui trouve son bien partout où il y a quelque valeur d'humanité, le découvre ici-même. Bien loin de niveler ces différences, sous le beau prétexte d'une humanité plus fondue et plus fraternelle, la charité nous invite à les aimer comme une part de ce tout complexe et ordonné qu'est le bien humain. Ainsi, les hommes sont nos frères, nos amis; cela nous engage à les aimer comme nous-mêmes. Mais ils sont autres : nous ne les aimerons pas moins, mais nous aimerons, en outre, jusqu'à ce trait qui les différencie et qui est nécessaire pour la beauté de l'humanité. Bien loin par conséquent de rendre inutile la justice en nivelant ou en dissimulant ces légitimes et salutaires distinctions, la charité, en goût du bien total et le découvrant dans cet ordre même, exige que, sur le fond d'unité essentielle, s'organise et s'affermisse entre hommes un réseau de relations et d'échanges respectueux de ces distinctions. En un mot, si la justice n'existait pas, c'est la charité qui l'inventerait.

Inutile d'ajouter que la pratique de la justice s'impose à tout chrétien; sa liaison nécessaire avec la charité en fait non un conseil, mais un précepte. Que l'on soit riche ou pauvre, propriétaire ou non, l'on doit en toutes rencontres pratiquer la justice, c'est-à-dire respecter les droits d'autrui. Qu'il convienne de pratiquer ce devoir dans l'usage de sa propriété comme en toute autre circonstance, c'est ce qui ne fait pas l'ombre d'un doute. Toutefois, dans ce cas particulier, l'obligation générale d'être juste revêt-elle un caractère plus pressant ou plus précis? On ne le discerne pas très bien à première vue. Il faut même dire que la propriété, par elle-même et à considérer les choses sans parti pris, confère un droit opposable en justice à autrui plutôt qu'une obligation précise de justice à acquitter envers qui que ce soit. Bref, le propriétaire, en usant des biens qui lui appartiennent légitimement, est tenu, comme tout le monde, de respecter le droit d'autrui, d'observer la teneur des engagements qu'il a pu contracter et de réparer les dommages qu'il lui arriverait de causer; mais le seul fait qu'il use de son droit de propriété ne lui impose aucune obligation spéciale de justice à l'égard de qui que ce soit.

Aussi bien, la justice peut faire retour par d'autres voies. Rappelons d'abord qu'en cas de nécessité extrême toutes choses redeviennent communes : le propriétaire ne peut donc empêcher l'indigent réduit à cette extrémité de prendre ce qui lui est nécessaire; à vrai dire, nous sortons de l'hypothèse, puisque le droit même de propriété privée est résolu dans le cas et dans les limites de cette extrême indigence; il ne saurait être question d'user justement d'un droit désormais inexistant.

Mais voici deux autres voies par où l'obligation de justice peut survenir, affectant l'usage d'un droit de propriété indiscutable. Il arrive que, pour user plus efficacement de ses richesses, le propriétaire s'assure le concours de collaborateurs, associés, employés, ouvriers, etc. Quelle que soit la forme juridique de cette collaboration, empruntée par exemple à la technique des contrats de salaire, de société, de participation, de commandite ou de louage, la réalité sociologique et morale s'analyse en un tout organique et différencié,

composé de parties distinctes, hiérarchisées, unies dans un dessein commun. Lors donc que le propriétaire se trouve ainsi à la tête d'une entreprise qui n'est plus strictement son affaire personnelle, il est tenu, en vertu de la justice distributive, de prendre en considération le rôle dévolu dans l'œuvre collective à chacun de ses collaborateurs et de traiter chacun selon son grade. Poussons l'idée plus à fond : s'il existe dans une société donnée différentes classes d'hommes, définies par leurs fonctions spéciales dans l'organisme économique, la justice distributive impose aux classes dirigeantes et responsables l'obligation d'aménager de telle sorte la répartition du revenu social que toutes les classes collaborant à l'activité économique atteignent un niveau de vie convenable. La détermination de ce niveau ne peut être abandonnée à l'action aveugle d'un phénomène en quelque sorte mécanique comme la libre concurrence, mais doit être fondée, en justice distributive, sur l'importance et le rôle de chaque classe dans l'organisme social. En tout cas, la justice distributive se trouverait nettement violée si, par un artifice quelconque ou par violence, certains collaborateurs ou certaines classes de la société ne profitaient pas ou profitaient trop peu d'un progrès économique général qui n'a été réalisé qu'avec leur concours.

Notons d'ailleurs, en passant, que cette obligation de justice distributive ne vise pas formellement le propriétaire usant de sa propriété. Elle incombe, à proprement parler, aux dirigeants d'une entreprise, d'une société, aux chefs comme tels. Or, chacun sait que l'autorité en matière économique ne se trouve pas toujours liée à la propriété des capitaux mis en œuvre; et, même dans l'hypothèse d'une économie socialisée, les dirigeants seraient tenus de ce devoir de justice distributive. Si la même obligation incombe au propriétaire, c'est pour autant qu'il exploite socialement sa propriété et qu'il est chef responsable de cette exploitation sociale.

On peut faire la même observation en ce qui concerne la seconde voie par où la justice intervient pour régler l'usage de la propriété. Il s'agit cette fois de la justice sociale ou légale. Comme tout le monde, le propriétaire appartient à différentes communautés, dont il doit, en justice, servir le bien commun. La charte constitutive de chaque société, la coutume, la jurisprudence, la loi dans la société civile, déterminent positivement quelles obligations pèsent sur les particuliers à l'endroit du tout social. Les propriétaires ne sont pas seuls visés, car toute activité humaine, par l'endroit où elle intéresse le bien commun, peut tomber sous le coup de la loi et devenir objet d'une obligation de justice sociale. Mais il est clair que les propriétaires ne doivent pas échapper aux dispositions légales, vu l'importance sociale qui s'attache toujours à l'usage de la propriété. C'est pourquoi l'enseignement chrétien a toujours admis l'intervention du législateur en cette matière. Certes, la loi se propose avant tout de sauvegarder la sécurité de la propriété, qui importe elle aussi à la paix et à la concorde dans la cité. Mais la loi n'outrepasse nullement sa compétence lorsqu'elle oriente, limite, corrige, en vue du bien commun, l'usage que les propriétaires font de leurs biens. « Que les hommes, en cette matière, aient à tenir compte non seulement de leur avantage personnel, mais de l'intérêt de la communauté, cela résulte assurément du double aspect, individuel et social, que nous avons reconnu à la propriété. A ceux qui gouvernent la société il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en détail cette obligation. L'autorité publique peut donc, s'inspirant des véritables nécessités du bien commun, déterminer à la lumière de la loi naturelle et divine l'usage que les propriétaires pourront ou ne pourront pas faire de leurs

biens. *Quadr. anno.*, p. 328. Les grandes lignes de cette politique sociale ont été esquissées ci-dessus, lorsque l'on étudiait l'aménagement positif du droit de propriété. Ce sont les mêmes : c'est-à-dire un souci général d'équilibre entre les parties du corps social, avec un intérêt plus spécial en faveur des humbles, qui doivent caractériser une juste réglementation de l'usage.

d. *L'usage de la propriété au regard de la vertu de religion et des autres vertus annexes à la justice.* L'idée ne viendra à personne de soutenir que le fait d'user de sa propriété entraîne pour le propriétaire une obligation spéciale de religion. Et pourtant le propriétaire, s'il est religieux, découvrira en certaines circonstances l'occasion de pratiquer cette vertu dans l'usage de ses biens. L'aumône, œuvre de charité, peut revêtir le caractère d'une offrande religieuse. Le propriétaire chrétien fait œuvre de religion lorsqu'il offre à Dieu les prémices de ses récoltes, lorsqu'il acquitte la dime, contribue pour sa part et selon ses moyens à l'entretien du culte et des ministres de Dieu; il peut, par le vœu de pauvreté, faire un usage définitif et souverainement religieux, de tout son patrimoine.

On comprend sans peine l'utilisation que le propriétaire peut faire de ses biens en vertu de sa piété filiale ou patriotique. Il mettra sa fortune, son crédit au service de ses parents et de ses proches, en témoignage de révérence et d'hommage ou pour soutenir éventuellement leur pauvreté. Il en usera de même à l'égard de sa patrie, heureux de dépenser et de travailler pour assurer à celle-ci un rang honorable ou pour l'aider à vaincre l'adversité.

Le chrétien utilisera ses biens pour pratiquer la vertu de respect puisque des biens extérieurs, consacrés à rendre un certain culte et des honneurs aux personnages constitués en excellence et en dignité, peuvent servir à exprimer le sentiment intérieur de respect qu'on leur porte.

La gratitude ou reconnaissance, à son tour, se félicitera de disposer de quelques richesses afin de pouvoir en récompenser son bienfaiteur au delà même du bienfait qu'elle en a reçu.

Par ailleurs, dans le commerce de la vie quotidienne, on se doit d'observer, au nom de l'affabilité, les règles de la bienséance, de se montrer agréable à vivre. Or, l'expérience ne prouve-t-elle pas qu'aux gestes attentifs et aux paroles civiles il n'est pas toujours inopportun de joindre quelques menues gracieusetés, propres à entretenir d'amicales relations et qui sont bien l'un des emplois les plus doux que l'on puisse faire de sa fortune?

Plus généralement et abstraction faite de l'affabilité, « la libéralité consiste proprement dans un usage généreux des biens accordés aux hommes pour soutenir leur existence, et en vue de ce bon usage, dans une disposition intérieure réglant l'amour, la complaisance et le désir relatifs à ces biens ». A.-D. Serpillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 1922, p. 321. Ce qui empêche en effet, le plus souvent, le bel usage des richesses, c'est l'affection désordonnée qu'on porte à celles-ci, soit qu'on ait pour elles un attachement excessif ou qu'on n'y accorde qu'une attention insuffisante. Il y a de la vertu « à se montrer large, c'est-à-dire ouvert à tous et plein de bons procédés; libéral, c'est-à-dire assez libéré des biens de la propriété et de la garde de son bien ainsi que des attaches intimes à ce même bien, pour être à même de le dépenser aisément au profit et pour le bonheur des autres, sans du reste se négliger soi-même ni se priver du bonheur qu'il y a précisément à donner... Ce qu'un homme peut le plus facilement donner à un autre homme, c'est de l'argent ou toute autre chose pouvant se mesurer à prix d'argent. Voilà pourquoi la matière de la libéralité, c'est à proprement parler l'argent plu-

tôt que les biens en nature, quoique ceux-ci, bien entendu, ne soient pas exclus... Or, l'argent est, dans la vie, un bien utile, un bien qui est fait essentiellement pour servir. Voilà pourquoi l'acte de la libéralité ce sera de savoir se bien servir de l'argent, aussi bien dans les frais qu'on a à faire pour soi-même que dans les dons à faire aux autres, ceci étant d'ailleurs plus libéral que cela. Et non seulement savoir se servir de l'argent avec parfaite honnêteté et courtoisie, mais savoir l'acquérir et savoir le garder dans les mêmes dispositions : de là trois actes relatifs au bon usage de l'argent et intéressant la libéralité : amasser, gérer, dépenser, ce dernier étant évidemment l'acte le plus propre et le plus immédiat de la vertu et, s'il est au bénéfice d'autrui, le plus parfait. Dépenser pour le bonheur des autres, voilà le geste libéral par excellence. Ce geste, d'ailleurs, pour être utile et vraiment vertueux, demande beaucoup de tact. Il est parfois plus difficile de bien dépenser son argent qu'il ne l'est de l'acquérir ou de le conserver. Ce serait gâter la libéralité que d'y laisser percer l'insouciance et l'inexpérience de quelqu'un qui ne sait pas ce que vaut l'argent, ou, au contraire, la lourde expérience de celui qui témoigne trop ce que l'argent lui a coûté et qui aime son bien comme une chose très précieuse dont il semble ne se dessaisir qu'à regret. Le vrai libéral s'attriste seulement de deux choses : de ne pas avoir donné quand il eût été décent de le faire, d'avoir donné quand il ne convenait pas de le faire; du reste, il regrette moins ceci que cela. Il sait en outre qu'il n'a pas à faire des largesses à tort et à travers, que ce serait là le moyen de n'en pouvoir plus faire opportunément; il se montre large, mais avec intelligence. Dernière précision : être libéral ne consiste pas tant à dépenser beaucoup qu'à le faire bien et courtoisement, par habitude vertueuse. On peut être pauvre et se montrer libéral. Ce qui importe, ce n'est pas tant la quantité du don que la qualité du geste et la bonne grâce qui l'inspire. De là vient que la libéralité a pour matière d'abord les passions intérieures se rapportant à l'argent, ensuite l'usage même de l'argent. » R. Bernard, O. P., *Les vertus sociales*, trad. de J.-D. Folghera, O. P., append. 1, p. 425-427. Voir ci-dessus art. PRODIGALITÉ.

Riche ou pauvre, le chrétien, élevé à un état de liberté supérieure, se doit donc d'être libéral en toute rencontre; toutefois, il semble bien assuré que cette vertu se rapporte plus qu'aucune autre à l'attitude du propriétaire usant de ses biens; dans cet usage, nous comprenons d'ailleurs, avec saint Thomas, toutes les opérations habituellement distinguées au cours du processus économique, la production des richesses, leur répartition, leur conservation, leur administration, jusqu'à l'utilisation définitive qu'on en fait par la consommation : c'est en effet à chaque phase que l'on peut se laisser aller à l'avidité (*avaritia*) ou à la prodigalité. Plus que tout autre, le propriétaire chrétien doit savoir se dégager noblement, en homme pleinement libre, de cette activité; y consacrer le temps et le soin convenable, sans plus; s'en occuper, mais ne jamais s'y enchaîner servilement. Du reste, cette vertu caractéristique du propriétaire suppose chez celui-ci le sens et le désir des fins vertueuses auxquelles il convient d'appliquer les biens extérieurs; la libéralité écarte les obstacles, dégage le propriétaire, le met à même d'user vertueusement, mais elle n'indique pas, de soi, les lignes directrices de l'usage. A vrai dire, elle ne règle pas l'usage de la propriété d'une façon positive, mais, quel que soit cet usage, vers quelque fin vertueuse qu'il s'oriente, elle lui donne un air d'aisance souveraine et même de détachement tout à fait digne de l'homme et du chrétien, de celui qui est à la fois le roi de la création et l'héritier de Dieu, en marche vers le royaume.

e. *L'usage de la propriété et les vertus annexes de la force.* — C'est aussi d'une façon indirecte, en aidant à surmonter certains obstacles, que la force et la tempérance peuvent trouver lieu de s'exercer dans l'usage de la propriété.

En ce qui concerne la force, on ne serait surpris de la voir intervenir ici que si l'on oubliait que l'usage rationnel et chrétien de la propriété ne consiste pas tout uniment dans la consommation ou la jouissance des biens extérieurs. On use de ses biens lorsque l'on s'en sert utilement, de quelque façon que de soit. Entre autres modes d'usage, l'un des plus notables consiste à administrer, à féconder son bien par un travail producteur. Or, chacun sait que, si le travail est, en soi, source de joie et activité rayonnante pour l'être humain, il peut se heurter accidentellement, en fait, à mille difficultés rebutantes, à la fatigue et au dégoût. Il est vrai que la force nous arme en principe contre de plus grands maux : contre la terreur que nous inspire la mort et contre l'abattement où nous plongeant les avant-coureurs de cette mort : la maladie, les infirmités, les souffrances. Mais la force n'en est pas moins qualifiée, au moins par les vertus qui lui sont annexées, pour nous faire surmonter les difficultés, généralement moins impressionnantes, que nous rencontrons dans l'usage rationnel de nos biens et spécialement dans le travail. *Aggredi et sustinere* : deux attitudes en vue desquelles elle nous affermit. Le chrétien saura s'attaquer à une besogne pénible et surtout y persistera tout le temps nécessaire. On reconnaît là, en notation théologique et chrétienne, certaines qualités humaines fort utiles dans l'activité économique : l'esprit d'entreprise et l'esprit de suite ou la ténacité. Ces vertus s'opposent à l'esprit timoré, à la fausse intrépidité qui ne doute de rien, à la folle audace qui attaque et entreprend à tort et à travers. L'histoire économique fournirait aisément quelques portraits illustrant cette analyse.

Les hommes forts aspirent vertueusement à jouer de grands rôles, à accomplir de grandes actions, qui soient dignes de grands honneurs. Cette disposition magnanime peut s'allier à la pauvreté ; toutefois, les biens de la fortune facilitent l'exécution des grandes entreprises et la conquête des honneurs. La magnanimité ne néglige donc pas l'usage de ces biens extérieurs, encore qu'elle ne les recherche pas indistinctement et ne s'estime nullement diminuée par leur perte. Inversement, l'usage des biens de la fortune se trouve corrompu lorsqu'il se met au service d'une mégalomanie présomptueuse, de l'ambition ou de la gloriole, ou lorsqu'il se trouve en quelque sorte paralysé par un sentiment pusillanime, comme il arriva au serviteur que l'Évangile nous montre enterrant l'argent de son maître au lieu de le faire fructifier.

Si le magnanime se porte naturellement vers tout ce qui est grand : grands rôles, grandes pensées, grands desseins, grands honneurs, pourtant on ne le confondra pas avec le magnifique, spécialement enclin à mettre de la grandeur dans ses œuvres, à *faire grand*, à donner de vastes proportions à tout ce qu'il réalise ; pour cela, il ne recule pas devant de grands frais. Quoique cette magnificence soit relative et que, par rapport à sa situation médiocre, le pauvre lui-même puisse faire grand, et quoique la vertu de magnificence consiste en premier lieu dans une attitude d'esprit, dans la volonté de faire grand, il n'en reste pas moins que le riche, par un usage magnifique de ses biens, est le mieux à même d'atteindre une grandeur absolue et de la réaliser efficacement en œuvres extérieures. Aussi bien, le magnifique ne se sent vraiment à l'aise que lorsqu'il lui est permis de déployer son activité sur un plan très vaste, non celui de sa personne ou de ses intérêts privés ni même celui de sa maison ou de son parti, mais celui de l'État, de l'Église, d'une vaste

collectivité, d'intérêts publics considérables. Voilà pourquoi le magnifique ne se bornera pas à établir son train de vie personnel sur un grand pied, à célébrer avec pompe les rites nuptiaux ou funèbres qui marquent le cours de sa vie domestique, à s'édifier un palais imposant, à s'entourer d'une clientèle nombreuse ; tout cela qui reste privé lui paraît encore mesquin, et c'est sur le plan des intérêts généraux, au service du bien commun de la cité, ou à la tête d'entreprises qui intéressent de vastes collectivités qu'il trouve seulement un champ d'action digne de lui. Il est clair que le chrétien ne peut se refuser cette grandeur vertueuse, et, s'il possède des biens abondants, il doit faire de son disponible un usage magnifique. Les modalités concrètes de cet usage seront appropriées aux circonstances et au milieu social. En même temps que de pratiquer l'aumône et la bienfaisance, « un très grave précepte enjoint aux riches d'exercer la magnificence, ainsi qu'il ressort du témoignage constant et explicite de la sainte Écriture et des Pères de l'Église. Des principes posés par le Docteur angélique, nous déduisons sans peine que celui qui consacre les ressources plus larges dont il dispose à développer une industrie, source abondante de travail rémunérateur, pourvu toutefois que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles, pratique d'une manière remarquable et particulièrement appropriée aux besoins de notre temps l'exercice de la vertu de magnificence. » *Quadr. anno*, p. 330.

L'usage vertueux des biens extérieurs, surtout au sein de la médiocrité, n'est pas toujours exempt de tristesse ; cependant, on ne s'en détournera pas, si l'on est armé de patience. Les déceptions, les pertes, les privations, doivent être chrétiennement supportées lorsqu'en dépit de nos soins diligents elles fondent sur nous. « L'homme doit prendre en patience sa condition. » *Rer. nov.*, p. 257. Et, s'il faut vaincre cette difficulté spéciale de pratiquer à longueur de temps, sans perspective prochaine d'amélioration, toute une vie durant quelquefois, cet usage chrétien de biens extérieurs médiocres et décevants, dans une condition ingrate et déprimante, on sera tenu d'exercer encore une autre vertu, celle de persévérance, qui ne détend pas aisément son effort au cours des longs travaux, encore qu'elle ne s'y entête point aveuglément.

f. *L'usage de la propriété et les vertus annexes de la tempérance.* — Nous considérons maintenant ce qu'il y a de délectable à user ou, comme on dit communément, à jouir de sa fortune. Si les caractères affermis goûtent une joie saine dans le travail et jusque dans l'administration exacte d'une fortune, tout le monde est sensible sinon au plaisir de dépenser, du moins aux plaisirs que l'on achète en dépensant. Dans ce que l'on appelle le procès de l'activité économique, le dernier stade, affecté à la consommation, n'offre guère que délectation et attrait. Cette particularité le rend spécialement justiciable des vertus du type de la tempérance. Non pas, sans doute, de la tempérance elle-même, car cette vertu se mesure avec des attrait singulièrement plus naturels et plus pressants que ceux-ci ; mais de vertus modératrices analogues à la tempérance et, pour ainsi dire, procédant de celle-ci. Le besoin s'en fait sentir d'autant plus vivement que les biens de la fortune ne prennent vraiment toute leur valeur que dans l'opinion que l'on s'en fait et qui peut, au gré de l'imagination, s'exagérer ou s'amenuiser sans proportion avec la réalité.

Du reste, la vertu de tempérance elle-même, par un détour presque infaillible, retentit sur l'usage des biens extérieurs. Tout s'achète en effet, même les voluptés. S'il est d'expérience notoire que le gaspillage prodigue des richesses a souvent pour but de satisfaire les vices de luxure, de gourmandise et d'ivrognerie,

l'inverse doit être également tenu pour vrai : si l'on est parvenu à modérer son penchant pour les plaisirs, si l'on a accoutumé d'observer la mesure vertueuse dans les fonctions de la nutrition et de la reproduction, l'on a par le fait même écarté de son chemin des obstacles qui s'opposent communément à l'usage correct de la fortune.

Néanmoins, cet usage se trouve plus directement réglé par certaines vertus annexes de la tempérance, vertus modératrices qui peuvent être considérées comme les espèces de la *modestia*, et qui s'exercent en des domaines moins redoutables que celui des grandes voluptés ou même que celui de la colère. Dans ce groupe, saint Thomas comprend l'humilité chargée de modérer notre désir d'exceller, la « studiosité » qui contient notre penchant à connaître, la retenue dans nos gestes extérieurs et dans la recherche des délassements, enfin la modestie proprement dite de notre mise ou de notre apparat extérieur.

Notre désir d'exceller se nourrit de tout ce qui peut nous distinguer ; il s'exprime donc quelquefois par une recherche raffinée ou par une somptuosité prétentieuse dans l'usage de la fortune ; par ce biais, l'humilité exerce sur cet usage une influence modératrice. Au contraire, l'orgueilleux cherche à établir sa supériorité dans ce domaine en se vantant de posséder ce qu'il ne possède pas, en s'attribuant plus que de raison le mérite de sa richesse ou encore, par un sentiment complexe de mépris et d'envie, en ne supportant aucune concurrence et en visant à régner seul sur les ruines de ses rivaux.

La « studiosité » règle directement l'activité de l'esprit appliqué à connaître. Quel qu'en soit l'objet, cette fonction veut être exercée sans négligence comme sans curiosité désordonnée ; la studiosité lui fixe son juste milieu. Or, l'esprit s'applique à connaître tels objets plutôt que d'autres et avec plus ou moins d'empressement, selon que la volonté se trouve à leur endroit plus ou moins affectée. C'est pourquoi l'avare est curieux des moyens de s'enrichir, tandis que le prodigue néglige généralement de fixer son esprit sur les moyens de gérer et d'accroître ses biens. Le propriétaire vertueux doit éviter l'un et l'autre écueil : il montrera un certain zèle, un véritable goût à s'informer, à surveiller, à contrôler, à spéculer. Cependant, il évitera tout autant de se laisser obséder par des préoccupations professionnelles que de les négliger.

L'attitude même que nous prenons, nos gestes extérieurs, méritent d'être réglés par une sorte de retenue digne, convenable à notre âge et à notre état, qui s'appelle modestie. Généralement, l'attitude extérieure reflète les dispositions intimes ; on doit donc veiller à ce que celles-ci ne soient pas trahies ou génées par des apparences entachées d'affectation ou d'incorrection. Indiquons ici, quoique l'on n'y prenne pas garde habituellement, que les gestes ou l'attitude qu'on assume dans l'usage des biens extérieurs, dans le travail, dans la dépense, dans la consommation, devraient, comme les autres, refléter l'équilibre vertueux des sentiments intérieurs et s'orner d'une grâce enjouée à l'égard d'autrui.

Une morale vraiment humaine, et la morale chrétienne l'est parfaitement, n'exclut pas le jeu. La vertu nous invite à nous délasser et elle règle nos délassements. Une double conséquence est à retenir quant à l'usage vertueux de la propriété. Tout d'abord, il sied d'interrompre parfois son labeur professionnel, non seulement en vue de vaquer à des activités plus relevées dans l'ordre de la vie spirituelle ou contemplative, mais même afin de se détendre et de se livrer à des plaisirs honnêtes, pourvu qu'on le fasse en temps convenable et de manière raisonnable. Par ailleurs, il est légitime d'affecter une part de ses dépenses au délassement et au jeu, à condition qu'ici encore on contrôle

prudemment la qualité de ses distractions, l'importance des sommes qu'on y consacre ou qu'on y risque et la passion qu'on y met, le tout selon son état et selon l'opportunité.

Enfin, le cadre extérieur de la vie, depuis le vêtement jusqu'au décor de l'ameublement et à la recherche de l'architecture, mérite lui aussi d'être accordé à la manière d'être du sujet vertueux. Une espèce de modestie y pourvoit, qui éloigne toute singularité et toute affectation. Ici interviennent des considérations d'ordre social : le vertueux ne se désintéresse pas complètement de la mode ni du qu'en-dira-t-on ; son habit, sa voiture, son logis, son ameublement, se conforment aux habitudes de son milieu et de sa condition, tant que la morale, le bon goût, le bon sens, n'en souffrent pas. On considère aussi les circonstances : le cadre du travail est autre que celui de la vie de famille, du délassement ou des solennités liturgiques ; certains travaux plus nobles, tels que les fonctions de la magistrature, veulent un décor particulier ; aux jours de fête conviennent une mise et des atours plus recherchés et la demeure elle-même sera ornée décemment. Cette juste mesure, dont il faut s'inspirer dans l'usage des biens extérieurs, risque d'ailleurs de se trouver corrompue par les mauvais sentiments de vaine gloire, de sensualité, de préoccupation excessive ou, au contraire, par un laisser-aller négligent ou par une orgueilleuse affectation d'austérité. Ajoutez à cela les périls propres à la toilette féminine dont une sottise vanité ou une concupiscence perverse se sert trop souvent pour susciter des convoitises mauvaises. On ne serait parfois excusé de cette immodestie que si elle procédait non point d'un sentiment déréglé, mais uniquement d'une coutume générale, d'ailleurs condamnable.

Ainsi, la vie chrétienne se trouve enveloppée de dispositions vertueuses, depuis le premier et intime sentiment d'amour pour Dieu et pour le prochain jusqu'à ses manifestations extérieures les plus humbles. Tout entière, la vie prend ainsi un sens chrétien et obtient une valeur méritoire. Et, toutes les fois que le chrétien s'intéresse aux biens de ce monde, pour en acquérir une quantité suffisante, pour en faire un ménage judicieux, pour les appliquer adroitement à satisfaire ses besoins, cet usage de ses biens lui fournit l'occasion d'exercer tour à tour, suivant l'opportunité, à peu près toutes les vertus chrétiennes. A vrai dire, on voit bien que les *actes* les plus spirituels des vertus se déroulent dans une région où la richesse extérieure ne sert de rien directement. Mais on ne se tromperait guère si l'on disait que toutes les vertus peuvent, selon les cas, intervenir pour commander ou rectifier certain usage de la fortune. La vie humaine est ici-bas tenue de prendre en considération les biens terrestres ; ses activités les plus hautes ont besoin d'eux, indirectement au moins, et elle ne dédaigne pas en retour de les traiter comme un domaine à gouverner, une matière à ennoblir, en projetant sur leur usage un reflet du caractère chrétien. En face de la liberté humaine, l'univers s'offre à la fois comme une condition matérielle d'existence et d'opération et comme une œuvre à parfaire ; on s'en sert et on l'aménage pour le rendre plus efficacement utile ; l'univers est donc l'instrument nécessaire et constamment perfectible de la liberté humaine. Les vertus chrétiennes, qui surélèvent cette liberté sans la détruire, ne méprisent point cet outil providentiel : toutes s'en servent et beaucoup s'occupent de le rendre humainement et chrétiennement plus parfait.

C'est pour cela que l'enseignement de l'Eglise s'est toujours montré sévère aussi bien pour ceux qui refusent de reconnaître la valeur, la bonté essentielle de l'univers matériel et des biens extérieurs, que pour ceux qui, puérilement satisfaits de posséder ce magnifique outil, en négligent ou en méconnaissent l'usage

vertueux. L'enseignement de l'Église affirme que les biens extérieurs nous appartiennent, mais que notre liberté, enrichie des vertus chrétiennes, doit en faire un usage chrétien. Par ailleurs, s'il souligne l'importance de telle ou telle vertu fondamentale comme la charité, ou l'opportunité de telle autre en certaines circonstances, par exemple la magnificence, l'enseignement chrétien se garde de dresser une liste limitative des vertus nécessaires à l'usage correct des biens extérieurs; en effet, toutes peuvent avoir à s'exercer dans cet usage comme toutes ont besoin de s'y alimenter.

A cet égard, contentons-nous de renvoyer à la conclusion de l'encyclique *Quadragesimo anno*. On y voit que la solution des problèmes économiques et sociaux dépend de la solution préalable d'un problème moral. « A considérer les choses plus à fond, il apparaît avec évidence que cette restauration sociale tant désirée doit être précédée par une complète rénovation de cet esprit chrétien qu'ont malheureusement trop souvent perdu ceux qui s'occupent des questions économiques; sinon, tous les efforts seraient vains, on construirait non sur le roc, mais sur un sable mouvant. » *Quadr. anno*, p. 367. Suit une page émouvante où le souverain pontife analyse les causes du mal dont souffre l'économie moderne; il les découvre dans la déchristianisation de la société, dans la ruine des disciplines morales. Et c'est pourquoi le remède principal consiste, au jugement de l'Église, dans la réforme des mœurs. Non que la vertu chrétienne dispense des réformes techniques: ce serait oublier les exigences mêmes de la charité et de la justice. Mais les réformes purement techniques ne suffisent pas; bien mieux, elles ne sont généralement possibles elles-mêmes que si l'on écarte au préalable beaucoup de haines, d'égoïsmes, de lâchetés et de convoitises. Donc, de toute façon, Pie XI peut fort bien distinguer, avec Léon XIII, le droit de propriété et son usage. Le premier se trouve garanti dès que chacun observe la justice commutative, tandis que le second est plus exigeant: « L'obligation qu'ont les propriétaires de ne faire jamais qu'un honnête usage de leurs biens ne s'impose pas à eux au nom de cette justice, mais au nom des autres vertus. » Si l'on ajoute à cela que l'État est qualifié pour extirper les vices nuisibles au bien commun, pour exiger la pratique des actes vertueux dans la mesure où l'exige le bien commun, on ne sera pas surpris de voir l'Église reconnaître à la loi civile un droit de regard et un pouvoir de coercition, à l'effet d'obtenir des propriétaires un usage moral et vertueux de leur droit de propriété. Au nom de la justice légale, l'État peut et doit organiser le régime de l'usage, faciliter l'usage vertueux, décourager ou interdire l'usage égoïste, modérer ou exciter selon les cas la soif d'acquiescer, l'instinct de l'épargne, le goût de la dépense; il doit seconder les initiatives généreuses, les susciter au besoin et, en cas d'urgence, les assumer lui-même. Aussi bien, cette tâche n'est qu'une partie de son programme; la législation n'ayant d'autre but que d'organiser, dans une société donnée, l'usage vertueux de la liberté, le libre usage de ses biens par le propriétaire ne pose pas un problème exceptionnel. On le traite comme une liberté à organiser socialement. Ainsi, la tradition chrétienne s'insère dans la ligne de la sagesse rationnelle et, en admettant la légitimité du droit de propriété privée, elle exige que son usage soit réglé par de « belles et bonnes coutumes et de justes lois », comme le voulait déjà Aristote.

V. ERREURS RELATIVES AU DROIT DE PROPRIÉTÉ. — Les documents ecclésiastiques récents, tels que les encycliques, groupent ces erreurs sous deux chefs: le socialisme et le libéralisme, selon qu'elles s'attaquent au droit même de propriété ou qu'elles en corrompent l'usage. Nous nous conformerons à cette distinction,

qui est très justifiée. Mais auparavant il sied de rappeler une erreur, ou plus précisément une attitude mentale, qui sape par la base la propriété en faussant la vraie conception des rapports entre l'homme et la nature.

On constate en effet que périodiquement, surtout aux époques troublées, il se produit une fermentation doctrinale de caractère dualiste ou panthéiste, avec manifestations immorales et antisociales. La croyance en deux principes antagonistes, le principe du bien et le principe du mal, dans la mesure où elle repose sur une réflexion philosophique, découle logiquement de ce que certains esprits cherchent à s'expliquer l'univers sans pouvoir se représenter la causalité du premier être autrement que sur le mode matérialiste de la participation et de l'émanation. Nous ne pouvons que signaler ici cette erreur métaphysique tenace, dans laquelle versent infailliblement tous ceux qui ne s'élèvent pas au degré d'abstraction d'une philosophie première fondée sur l'analogie de l'être. En fait, l'historien ne se croit pas autorisé à établir entre toutes les manifestations de cette métaphysique un lien précis de dépendance ou de continuité. Il constate néanmoins une liaison troublante entre certaines prémisses panthéistes et certaines conséquences pratiques subversives de l'ordre moral et social sous couleur de liberté d'esprit. Les sectes néo-platoniciennes, les manichéens, les docètes éprouvent à l'égard de la matière une insurmontable horreur; l'homme « spirituel » ne peut se diviner qu'en renonçant non seulement au droit de propriété, mais, si possible, à tout contact avec les réalités matérielles, à tout usage, même purement naturel, des biens de ce monde. En théorie tout au moins, on considère que les conditions communes de la vie humaine, le mariage, le gain, la consommation, font l'objet d'un interdit. On les tolère dans l'homme « charnel », mais le parfait s'en abstient. Le conseil de pauvreté évangélique, pour ne rien dire de la continence, devient, au moins pour les spirituels, une stricte obligation. On reproche donc aux clercs, aux Églises, les biens qu'ils possèdent. Mais on généralise parfois: le droit de propriété lui-même est ébranlé dans ses fondements; on le considère comme un fruit du péché et le résultat de la corruption humaine.

Il suffit de signaler cette attitude de refus préalable, avec sa racine métaphysique. Au cours des siècles, elle se manifeste de façon chronique, entraînant régulièrement avec elle des crises d'anarchie. D'après Clément d'Alexandrie, le gnostique hérétique Épiphane, fils de Carpocrate, préconisait au II^e siècle le communisme intégral, en se fondant sur la justice de Dieu: *alias violata esset iustitia Dei quæ consistit in æqualitate communionis et se ostendit in eo quod omnia omnibus communia fecit. Strom.*, l. III, c. II, P. G., t. VIII, col. 1106. Saint Épiphane mentionne au III^e siècle une secte d'hérétiques qui s'appelaient *apostolici* ou *apostatici*, c'est-à-dire « renonçants », et se glorifiaient d'imiter les apôtres en ne possédant rien. Sous le même nom d'*apostoliques*, dix siècles plus tard, Honorius III, Nicolas IV et Boniface VIII s'efforcèrent de réprimer une sorte d'ordre mendiant anarchique qui, sous prétexte de reproduire la vie et la pauvreté des apôtres, combattait la propriété privée. De même, sous couleur de perfection évangélique, les *spirituels* prêchaient le communisme des biens. Toutefois, les historiens ont peine à discerner une doctrine économique ou philosophique dans cette effervescence; ils y voient plus volontiers un socialisme par le fait, une crise d'anarchie sociale, de meurtres et de pillages. Le spectacle n'est guère différent lors de la guerre des Paysans (1522-1525), avec les anabaptistes, au moment où les troubles sociaux mêlés à la Réforme allemande allaient porter leurs fruits les plus amers. Münzer prêchait violem-

ment le « retour à l'état primitif », l'avènement d'un nouveau « règne de Dieu » et notamment la communauté des biens.

En même temps que la crise sociale, une crise intellectuelle marque cette période. La Renaissance remet en honneur, dans les milieux cultivés, le communisme idéaliste et romanesque de l'antiquité. *L'Utopie* de Thomas Morus (1516), *La cité du Soleil* de Campanella (1602), la Salente décrite dans *Télémaque* (1694) découlent de cette veine et ne l'épuisent pas. D'autre part, toute une littérature ethnographique, hautement appréciée et ingénieusement utilisée pour des fins d'apologétique morale et religieuse ou de critique politique et sociale, concourut au succès du communisme romanesque. Quelques missionnaires, en particulier, en découvrant et en glorifiant le « bon sauvage », renouvelèrent cette tradition. Le sauvage de Haïti, le Huron, le Tartare, furent proposés en exemple, pour la honte des civilisés libertins. C'est pourquoi sans doute le socialisme utopique, « par contraste avec le socialisme moderne, est plutôt ascétique qu'hédoniste. Il est une forme du goût de la simplicité primitive. C'est pourquoi aussi ce socialisme ancien est agraire plutôt qu'industriel ». René Maunier, *L'année sociologique*, nouv. sér., t. 1, p. 894.

On est tenté de rattacher à la même inspiration les nombreux écrits par lesquels publicistes et philosophes du XVIII^e et de la première moitié du XIX^e siècle critiquent la propriété : la *Basiliade*, de Morelly (1753); le *Voyage en Icarie*, de Cabet (1842); les *Deux sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés*, de Mably, (1768); la *Législation*, du même auteur (1776), sont franchement socialistes. En 1780, Brissot de Warville, qui plus tard défendra la propriété avec ses amis les girondins, l'attaque dans ses *Recherches philosophiques sur le droit de propriété*. Mais il faut savoir résister à cette tentation, car, entre le socialisme moderne dont nous trouvons là les germes et le socialisme de l'antiquité et de la Renaissance, il y a une différence profonde. Non que la veine panthéiste et sentimentale soit tarie : nous en retrouvons jusque chez Jaurès la trace persistante; mais la philosophie du XVIII^e siècle et l'avènement de la science économique fournirent au socialisme une atmosphère intellectuelle et des « idoles » nouvelles. Lors même que ses conclusions se rencontrent pratiquement avec celles des anciennes doctrines communis-tes, il est impossible de confondre les systèmes. C'est pourquoi, sans chercher à établir une continuité logique qui n'existe pas entre le socialisme ancien et le socialisme moderne, nous devons, pour comprendre celui-ci, nous instruire d'abord du système économique orthodoxe : c'est en effet au libéralisme des économistes classiques que le socialisme contemporain doit ses bases philosophiques et son armature technique.

Pour l'histoire ancienne ou la préhistoire du socialisme, nous renvoyons donc aux ouvrages spéciaux et notamment aux articles suivants du *Dictionnaire* : ALBIGEOIS, ANABAPTISTES, APOSTOLIQUES, APOSTATIQUES, ARNALDISTES, BÉGHARDS, BÉGUINS, BIENS ÉCCLÉSIASTIQUES, BONAGRATIA DE BERGAME, CARDOCRATE, CATHARES, COMMUNISME, DULCIN, HUSSITES, FRATERNELLES, FRÈRES DU LIBRE ESPRIT, etc. Voir aussi F. Ehrle, dans les t. 1-IV de l'*Archiv für Lit. und Kirchengeschichte des Mittelalters*; J. Guiraud, *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*, t. 1, Paris, 1935. Quant aux condamnations de l'Eglise, voir Denzinger, n. 444, 485, 494, 575, 576, 577, 590, 596, 612, 613, 616, 619, 621, 639, 656, 684, 685.

1^o *L'erreur libérale*. — Il peut sembler paradoxal de voir dans le libéralisme économique le fruit d'une philosophie déterministe, incompatible avec la notion de vraie liberté. Telle est pourtant la vérité qui s'impose de plus en plus à l'historien.

La « secte » des économistes, malgré qu'elle en eût, subit l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle, c'est-à-dire d'une pensée rationaliste, éprise tout à la fois de la rigueur mathématique mise à la mode par les progrès scientifiques et par l'influence cartésienne, et d'un positivisme assez court, hérité pour une large part de l'utilitarisme sensualiste anglais. Cette atmosphère rationaliste a pénétré l'économie orthodoxe. La notion de loi naturelle, lors même que les déistes lui imposaient l'étiquette d'« ordre providentiel », se ramenait exactement à l'idée déterministe de rapport évident et nécessaire. En prônant la liberté, les « physiocrates » n'avaient nullement l'intention de la faire régner positivement dans l'ordre économique : à la nature, à ce réseau nécessaire et infaillible de lois qu'ils comprenaient sous ce mot, à la nature seule revenait la direction. Et c'est pour mettre la vie économique sous le joug nécessaire et bienfaisant de la nature qu'ils réclamaient la liberté, entendez l'absence de toute direction artificielle, nous dirions rationnelle s'ils ne prétendaient pas que le rôle de la raison consiste précisément à entrer dans le déterminisme des lois naturelles. Le retour à la liberté, en effet, devait selon leur système restituer l'empire de la raison; mais cet empire se bornait à constater la liaison nécessaire des phénomènes, à constater l'ordre naturel et immuable établi dans l'univers et à s'y conformer. Bien entendu, les physiocrates ne se rendent pas compte du caractère déterministe que revêt leur doctrine; ils se piquent de ne pas philosopher. A leur sens, en l'absence de loi positive, de réglementation extérieure, il y a liberté; ils n'imaginent point que leur conception de l'ordre naturel puisse contredire profondément leurs prétentions libérales : « Les lois (de l'ordre naturel) ne restreignent point la liberté de l'homme..., car les avantages de ces lois suprêmes sont manifestement l'objet du meilleur choix de la liberté. » Quesnay, *Droit naturel*, dans *Physiocrates*, t. 1, Paris, 1846, p. 55. A la violence contre nature que les interventions étatiques opposent à l'économie, ils préfèrent une nécessité naturelle; car il va de soi, pour eux, que le libre choix ne consiste en rien d'autre qu'à mettre plusieurs partis en balance et à se laisser déterminer par le plus avantageux. Pour un être doué de raison, être libre consiste à chercher son intérêt évident. On sait que Quesnay a écrit dans l'*Encyclopédie* l'article *Evidence*, inspiré de la philosophie de Descartes et de Malebranche. Bref, le père des physiocrates, sans le formuler, substitue le principe hédonistique, expression d'une nécessité psychologique, à la notion de liberté. La raison n'est qu'une balance dont l'évidence est l'aiguille indicatrice.

Par ailleurs, la nécessité se fait jour encore sur cet autre point que la recherche de leurs intérêts particuliers par les individus conduit évidemment, par des voies infaillibles, à la réalisation de l'intérêt commun : il y aurait donc une sorte d'harmonie préétablie entre tous les mouvements naturels. Pourvu que nulle intervention violente ne vienne du dehors fausser ce mécanisme, il y a toujours identité profonde entre l'intérêt et le devoir moral et social.

Ainsi, la philosophie sous-jacente aux thèses de l'économie orthodoxe se présente comme un déterminisme utilitaire et naturaliste. L'optimisme qui caractérise l'école française est un trait secondaire, issu de la croyance déiste : « Les lois sont irrévocables, elles tiennent de l'essence des hommes et des choses, elles sont l'expression de la volonté de Dieu... Tous nos intérêts, toutes nos volontés viennent se réunir et former pour notre bonheur commun une harmonie qu'on peut regarder comme l'ouvrage d'une divinité bienfaisante qui veut que la terre soit couverte d'hommes heureux. » Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, dans *Physiocrates*, t. 1,

p. 390; t. II, p. 638. Le comble de cet optimisme providentiel sera atteint par Bastiat.

On voit que le déterminisme physiocratique est à cent lieues du déterminisme historique ou évolutionniste. Cependant, l'attitude foncière, au point de vue philosophique, est la même méconnaissance de la liberté humaine.

En passant chez les Anglais, l'économie orthodoxe s'enrichit de données concrètes, d'observations. Mais, avec les successeurs d'Adam Smith, l'optimisme fait place au pessimisme. Certes, Malthus et Ricardo déroulent avec beaucoup de sérénité les conséquences inéluctables de l'ordre naturel; d'autre part, leur philanthropie est incontestable. Mais ils découvrent parmi les lois nécessaires, à côté des harmonies naturelles, des antinomies qui ne le sont pas moins : par exemple, la limitation fatale des aliments indispensables à la vie en face de la multiplication pratiquement incoercible des bouches à nourrir; ou encore la loi de la rente qui enrichit d'autant plus le propriétaire oisif que les terres sont plus rares et que les affamés sont plus nombreux. De telles constatations firent de l'économie orthodoxe une « science sinistre » et suscitèrent la réaction critique du socialisme scientifique. Karl Marx est le disciple de Ricardo.

Dans ce contexte philosophique, la théorie de la propriété prend une valeur en quelque sorte symbolique. On admet qu'elle est une nécessité naturelle et évidente; ensuite, on s'efforce de montrer que cette nécessité antérieure à la réflexion rationnelle, que ce penchant inné et instinctif n'a qu'à se développer sans entrave pour engendrer automatiquement le bien-être général. Le libéralisme fonde sur un déterminisme naturel aussi bien la nécessité de la propriété que son utilité sociale. S'adressant aux pauvres, « aux hommes de labeur et de privations », Bastiat leur expose cet ordre providentiel avec une éloquence sincère. « Il ne jaillit pas une étincelle dans une intelligence qui n'éclaire à quelque degré votre intelligence; il ne s'accomplit pas un progrès, sous le mobile propriétaire, qui ne soit pour vous un progrès; il ne se forme pas une richesse qui ne tende à votre affranchissement, pas un capital qui n'augmente la proportion de vos jouissances à votre travail, pas une acquisition qui ne soit pour vous une facilité d'acquisition, pas une propriété dont la mission ne soit d'élargir, à votre profit, le domaine de la communauté. L'ordre social naturel a été si artistement arrangé par le divin Ouvrier que les plus avancés dans la voie de la rédemption vous tendent une main secourable, volontairement ou à leur insu, qu'ils en aient ou non la conscience; car il a disposé les choses de telle sorte qu'aucun homme ne peut travailler honnêtement pour lui-même sans travailler en même temps pour tous... Il a confié la réalisation de ses desseins à la plus active, à la plus intime, à la plus permanente de nos énergies : l'intérêt personnel, sûr que celle-là ne se repose jamais. Étudiez donc le mécanisme social, tel qu'il est sorti des mains du grand Mécanicien; vous resterez convaincus qu'il témoigne d'une universelle sollicitude qui laisse bien loin derrière elle vos rêves et vos chimères. Peut-être alors, au lieu de prétendre refaire l'œuvre divine, vous vous contenteriez de la bénir. » F. Bastiat, *Œuvres complètes*, t. VI, 1864, *Harmonies économiques*, c. VIII, *Propriété, communauté*, p. 258, 259.

Le lyrisme en moins, toute l'école orthodoxe pense de même, quitte à substituer la nature et son ordre inéluctable au « grand Mécanicien ». L'instinct de la propriété est déjà pour les physiocrates le fondement de l'ordre naturel; l'idée ne leur vient même pas que cet axiome « évident » puisse être discuté : « Il est impossible, dit Mercier de La Rivière, de ne pas reconnaître le droit de propriété comme une institution divine

pour être le moyen par lequel nous sommes destinés, comme cause seconde, à perpétuer le grand œuvre de la création et à coopérer aux vues de son auteur. » Leur sécurité est si complète qu'ils ne craignent pas d'opposer nettement la classe oisive des propriétaires à la classe productive des travailleurs agricoles. Mais la conséquence de cette opposition n'est pas celle que nous attendrions aujourd'hui, l'éviction de la classe oisive. Bien au contraire, toute production provenant exclusivement de la terre, le premier service économique consiste à fournir celle-ci. Or, tel est le rôle du propriétaire : les travailleurs reçoivent de lui la terre, source de toute richesse; après Dieu, c'est le propriétaire qui met à la disposition du genre humain cette source inépuisable et irremplaçable. Pour que cette argumentation valût dans la pensée des physiocrates, il fallait que, dénués de tout sens historique, ils tinssent pour évidemment naturelle et nécessaire une certaine organisation sociale comportant des classes différentes. Turgot a une vue moins absolue et plus réelle lorsqu'il attribue à un fait historique contingent, à l'occupation, l'origine de la classe propriétaire et lorsqu'il cherche dans les services rendus la légitimation de ce fait. Mais il importe de souligner que cette faiblesse de la doctrine physiocratique, liée à une vue trop courte de l'ordre social, n'entraîne pas la ruine de la thèse libérale. Peu importe, au fond, la représentation que l'on se fait de l'ordre naturel; dès là qu'on admet qu'il y a un ordre naturel et que cet ordre se réalise par une sorte de jeu spontané ou de mécanique infaillible en libérant l'instinct individuel de l'*homo œconomicus*, on est essentiellement un libéral, c'est-à-dire qu'on admet comme un dogme le déterminisme des lois économiques nécessaires et bienfaisantes. Cela est si vrai que le caractère rationnel du libéralisme ira en s'atténuant; il accentuera plutôt son caractère pragmatique, positif, quelque peu sceptique à l'endroit de la raison et de ses prétentions réformatrices. « Une société, dit A. Schatz, est un phénomène naturel, amoral, soumis à des lois propres de développement sur lesquelles la raison n'a que très peu de prise. » On sourit alors des rêves socialistes qui supposent toujours que la raison peut dominer les instincts, détourner le cours des forces naturelles et organiser selon un plan l'organisme économique. On se borne à constater qu'il existe des forces inéluctables, tendant à un équilibre relatif dans un ordre en quelque sorte spontané, assez analogue à l'équilibre d'un organisme sain laissé à lui-même. Et, avec un parti pris d'objectivité scientifique, on conclut que la liberté et la propriété individuelle doivent être sauvegardées, puisque sans ces deux institutions le jeu naturel des forces ne peut se produire ni leur équilibre se réaliser. On voit que, sous-jacente aux formes nouvelles du libéralisme, se retrouve toujours la conception déterministe, sinon fataliste, d'une nature réfractaire au pouvoir libérateur et organisateur de la raison humaine.

C'est donc sur cette infrastructure philosophique qu'il faut toujours se représenter les arguments libéraux en faveur de la propriété. C'est par ce contexte qu'il les faut interpréter. On se gardera en conséquence de confondre l'enseignement chrétien d'une propriété fondée sur le droit naturel avec l'enseignement libéral qui use apparemment du même langage et qui voit dans la propriété un fait naturel : le mot nature est employé ici et là dans un sens tout différent. Pour l'Église, nous l'avons vu, il s'agit de nature humaine, essentiellement rationnelle, libre et morale; pour la philosophie libérale, pour la *physiocratie* comme pour toutes les doctrines qui se sont partagées ou transmises l'héritage du libéralisme, il ne saurait être question que d'une nature physique, justiciable de lois nécessaires et mécaniques, la seule nature connaissable expé-

rimentalement et scientifiquement, d'ailleurs étranger au monde de la liberté et de la moralité. En ce sens, on peut affirmer qu'il y a une erreur libérale, même dans la défense de la propriété. Quant au détail des arguments, souvent très ingénieux, il ne nous paraît pas qu'il soit opportun de nous y attarder : on les trouvera dans tous les manuels classiques d'économie politique.

2° *Les erreurs socialistes.* — Nous qualifions de socialistes les doctrines qui excluent le principe même de la propriété.

Le socialisme est aujourd'hui une erreur, ou plutôt un recueil d'erreurs nettement condamnées; il mériterait en lui-même et pour lui-même une étude importante. Plus qu'un système économique, plus qu'une technique de la production et de la répartition, plus qu'une solution au problème des rapports entre capitalistes et prolétaires, le socialisme est une conception philosophique de la destinée humaine. « Il épouse en quelque sorte la destinée de l'homme. » M. Aimé Blanc, *La vie socialiste*, du 13 avril 1929. « Il trouve nécessairement ses mobiles dans les profondeurs d'une mystique et d'une foi. » M. Lévi-Strauss, *La vie socialiste* du 30 mars 1929. Il est « une règle générale de vie », une « catholicité », selon M. Léon Blum, une civilisation appelée à succéder « à deux autres grandes civilisations : la civilisation païenne et la civilisation chrétienne ». M. Laurent-Estienne, *La France libre* du 9 oct. 1921. Sous cet aspect, qui lui est essentiel, le socialisme déborde largement les limites de l'article présent. Mais nous n'aurons garde de négliger ses bases philosophiques, bien faites pour donner tout leur sens aux attaques portées par le socialisme contre le droit de propriété privée.

Il importe en effet de souligner ce fait que le socialisme contemporain est né et a grandi en réaction contre l'économie orthodoxe, ce qui revient à dire que le socialisme a beaucoup emprunté au libéralisme. Il est aisé de montrer que l'armature technique du socialisme scientifique est un démarquage des thèmes orthodoxes, notamment des thèmes pessimistes développés par Ricardo. Mais il faut noter surtout que la philosophie matérialiste et déterministe rencontrée chez les libéraux se retrouve chez les socialistes, abstraction faite d'un socialisme plus sentimental et généreux que scientifique, où l'on voit percer l'ancienne tradition utopique et panthéiste. Ajoutons que le départ est souvent malaisé entre les deux socialismes : dans un même esprit, les deux tendances se combinent aisément, puisque toutes deux conduisent à des conclusions identiques et que seuls leurs principes métaphysiques s'opposent dialectiquement. De là, pour le dire en passant, la force et la faiblesse du socialisme : il séduit sans peine la foule des hommes généreux ou mécontents et les groupe pour une œuvre de destruction, mais, s'il s'agit de construire et de vivre en société, ce qui ne peut se faire que sur la base d'un idéal commun, l'équivoque fondamentale ne tarde pas à éclater, et le groupe se déchire.

Quoi qu'il en soit, il est impossible de comprendre les formes contemporaines du socialisme si l'on oublie ce qu'il doit aux économistes orthodoxes ou libéraux. C'est par eux que le socialisme, de romanesque, d'éthique, devient en outre un système économique.

1. *La notion de valeur.* — Le pivot du socialisme scientifique semble être la notion économique de « valeur ».

Encore que Condillac ait, dès 1776, exposé une théorie psychologique de la valeur, notablement supérieure à l'idée que s'en faisaient les physiocrates, cette théorie ne devait pas connaître avant la seconde moitié du XIX^e siècle la faveur qu'elle méritait. En effet, Adam Smith, par son fameux ouvrage sur *La richesse*

des nations, allait, en 1776 précisément, mettre en circulation une théorie de la valeur qui devait longtemps s'imposer. Il distingue valeur d'usage et valeur d'échange, étudiant celle-ci sans référence à celle-là. Or, pour déterminer la valeur d'échange sans tenir compte des désirs subjectifs, Smith oscille entre deux principes : tantôt, il admet que le travail c'est-à-dire « ce que chaque chose coûte de peine et de trouble à celui qui veut l'acquérir », est la mesure réelle de la valeur échangeable de tous les biens; tantôt, il mesure le prix réel de la chose à son vrai coût de production. Les deux règles sont distinctes. Dans une société précapitaliste, en effet, le rôle des instruments étant pratiquement négligeable, le travail seul, c'est-à-dire le temps que l'on perd et la peine que l'on prend pour atteindre tel résultat économique, mesure la valeur de ce produit. Au contraire, dans une société capitaliste, le coût de production doit comprendre, outre le salaire du travailleur, la rémunération due au propriétaire de la terre et des autres capitaux. Cette dernière rémunération est-elle légitime? Smith l'affirme, en arguant non plus de cet ordre naturel, évident et nécessaire, selon lequel le propriétaire était prédestiné, au gré des physiocrates, à mettre la terre à la disposition du travailleur agricole, quitte à s'acquitter des « avances », c'est-à-dire à consentir les frais d'aménagement; mais en arguant de ce que le « profit » doit en justice rémunérer le travail du propriétaire, conçu comme un entrepreneur (Smith n'a pas su distinguer le rôle de l'entrepreneur et celui du capitaliste), couvrir ses risques de perte et couvrir les risques courus par le prêteur de capitaux.

Ricardo s'empare à ce point de l'argumentation et la pousse à fond avec la logique qui lui est habituelle. A quoi bon distinguer ainsi la rémunération du travail et celle des capitaux? Une telle distinction n'a d'intérêt qu'au point de vue comptable. En réalité, lorsqu'on rémunère un capital, on rémunère un travail antérieur, « le travail dépensé pour former le capital » c'est-à-dire « du travail accumulé ». Harcelé d'objections, Ricardo finit par renoncer à cette définition trop simple de la valeur : « Je peine à ma tâche, écrivait-il à Malthus, et j'essaie de comprendre la plus difficile des questions de l'économie politique. » Un mois à peine avant sa mort, il avouait n'avoir pas réussi à résoudre le problème de la valeur. Cependant, en dépit des hésitations de leur maître, les disciples de Ricardo, Mac Culloch et James Mill, continuèrent de soutenir la même thèse. « James Mill et Mac Culloch sont deux disciples intransigeants qui apportent à leur propagande économique le zèle du religionnaire écossais. Mais il arrive que leur intransigeance les emporte au delà de la doctrine du maître. Ricardo admettait qu'il y eût des limitations, des exceptions, à ses principes : James Mill et Mac Culloch, négligeant systématiquement toutes ces restrictions, seront plus ricardiens, pour ainsi dire, que Ricardo lui-même. » E. Halévy, *Le radicalisme philosophique*, 1904, p. 56.

Les premiers socialistes anglais n'eurent qu'à transmettre cette conception de la valeur à Karl Marx. Celui-ci s'en empara et en fit le pivot de sa critique du capitalisme. Puisque, entre les choses différentes que l'on échange, la justice exige qu'il y ait une valeur commune, seul le travail peut être ce *quid commun*. Tout le reste peut différer en elles, mais, « en tant que valeurs, toutes les marchandises ne sont que du travail cristallisé ». Il proteste donc contre ce qu'il appelle un mystère d'iniquité : si toute la valeur représente du travail, mieux encore, si le travail est la substance même de la valeur, pourquoi tout le prix ne revient-il pas au travailleur? Le socialisme scientifique était né, trouvant dans son berceau, contre la propriété, une arme empruntée aux doctrines libérales.

Le socialisme trouva son Ricardo en la personne de Rodbertus, héritier des saint-simoniens, qui, sans se mêler aux agitations populaires comme Karl Marx, combina dans un exposé vigoureux les idées sociales les plus avancées et le programme politique le plus conservateur. Lassalle, avant tout homme d'action et tribun, est surtout connu pour la formule retentissante de « la loi d'airain des salaires », par laquelle il désignait la théorie essentiellement classique, depuis Turgot, Malthus et Ricardo, du salaire nécessaire ou du salaire minimum.

Marx donna au socialisme une charpente doctrinale. Ce fut à la fois une force et une faiblesse, car, si l'allure scientifique et la fermeté du marxisme rendirent plus aisée la propagande socialiste, il faut reconnaître en revanche que beaucoup de thèses socialistes, liées pour un temps aux « catégories » marxistes, subirent le même sort que celles-ci ; or, les thèses essentielles de la doctrine de Marx sont aujourd'hui périmées. Sans nous attarder à l'étude du marxisme, notons-en ce qui concerne la doctrine de la propriété : a) la vraie valeur des marchandises se mesure au quantum de travail social qui s'y trouve incorporé ; b) l'ouvrier qui livre son travail pour un salaire n'est pas rémunéré pour la valeur issue de son travail, mais strictement pour la valeur de son travail, laquelle est déterminée par le quantum de travail socialement nécessaire pour produire les denrées et objets indispensables à l'entretien de l'ouvrier et à sa « reproduction » ; la différence entre la valeur du travail et la valeur produite par ce travail est encaissée par le capitaliste, comme plus-value ; c) ce mécanisme entraîne un antagonisme incurable entre la classe qui ne dispose que de son travail et celle qui, disposant en propre des moyens de production, prélève la plus-value ; d) comme la plus-value devient capital à son tour et, par suite d'un nouveau travail, engendre une nouvelle plus-value, cet antagonisme entre le travailleur et le capitaliste, dans un régime de propriété privée et de libre concurrence, ne peut qu'aller en s'aggravant, jusqu'au jour où la collectivité expropriera les derniers capitalistes et s'emparera des moyens de production.

Cette construction ne résista pas à l'épreuve des faits. Selon l'expression de G. Sorel, le marxisme s'est « décomposé ». *La décomposition du marxisme*, 1908. Le néo-marxisme, d'une part, qui rejette les thèses marxistes et n'est pas révolutionnaire, le syndicalisme révolutionnaire, d'autre part, qui, sans souci des théories, n'a retenu que la lutte des classes, l'action directe et la grève générale, lui ont succédé. Récemment, sous le nom de néo-socialisme, des esprits distingués, comme A. Philip, J. Moch, H. Dubreuil, professent une théorie de rationalisation générale, d'organisation économique visant « à créer des biens par les entreprises les mieux établies, avec les coûts de production les moins élevés, et à raccourcir les routes de la circulation depuis le producteur jusqu'au consommateur ». F. Leitner, *Wirtschaftslehre der Unternehmung*, 5^e éd., 1926. Cette attitude n'offre rien de spécifiquement socialiste et n'attend pas à la propriété. De même, nous n'avons pas à nous occuper des théories dites interventionnistes, ni du socialisme d'État, pour la même raison. Quant au communisme (*anarchisme, école libertaire*), il enseigne un individualisme outrancier et n'entend abolir la propriété privée que parce qu'il y voit, après Proudhon, le moyen d'opprimer les non-possédants ; il veut d'ailleurs supprimer toute autorité, persuadé que la raison et la science établiront demain entre tous les hommes un ordre naturel et spontané. Le bolchevisme, pour le moment, s'efforce de réaliser le marxisme, transition indispensable entre le régime capitaliste et le régime communiste, car, « avili par l'esclavage millénaire, peu homogène, peu souple, individualiste encore,

infecté du virus petit-bourgeois, le prolétaire n'acquerra qu'au prix d'efforts, prolongés pendant plusieurs générations, l'esprit de solidarité communiste, d'acquiescement absolu à la volonté générale, de soumission parfaite et spontanée aux intérêts de la collectivité ».

2. *Les arguments du socialisme.* — Le socialisme appuie ses attaques contre la propriété privée sur trois fondements bien distincts, qui récapitulent en quelque sorte les phases de son évolution historique.

a) *Fondement éthique.* — Le socialisme n'a pas renoncé aux forces sentimentales et morales. « Il ne suffit pas, déclare B. Malon, de faire appel aux intérêts économiques et aux haines de classe », car le socialisme ne se laisse pas enfermer « dans la coquille du processus économique ». C'est là, avouons-le, l'aspect le plus sympathique et aussi le plus tenace du socialisme. Les *Dialogues socialistes* d'Ed. Berth, 1901, glorifient la valeur moralisatrice du socialisme, qui émancipe les deux puissances les plus aptes à moraliser l'homme : le travail et l'amour ; le travail élevé du régime du salariat au régime de l'association, l'amour rénové au sein de la famille ou entre les sexes par l'indépendance donnée à la femme. Charles Andler estime lui aussi que l'on est d'abord socialiste par l'« adhésion du cœur » à un idéal « qui se propose à nous pour sa beauté ». Le travail débarrassé de préoccupations égoïstes et mercenaires : tel serait l'idéal du socialisme ; il ajoute aussitôt que ce socialisme-là n'est pas le socialisme que l'on rencontre aujourd'hui... Sous ces sentiments infiniment respectables et tout à l'honneur de ceux qui les ont conçus, que découvrons-nous de précis ? La nausée d'un régime où la possession des richesses semble la fin de tout effort humain, le but unique du travail et souvent même le honteux carcan où étouffent nos plus spirituelles aspirations. C'est de cela qu'on accuse l'institution de la propriété privée, considérée comme le pivot du régime capitaliste tout entier et comme l'instrument de toutes les spoliations et de toutes les servitudes.

b) *Fondements économiques.* — Plus précise, mais plus discutable, se présente la base économique du socialisme.

Dans une thèse ironiquement intitulée *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, 1901, Ad. Landry oppose cette institution à l'intérêt social. Le producteur, parce qu'il est mû par l'appât du profit individuel, peut être amené à orienter ses efforts dans une direction nuisible au bien général ; ce qui l'intéresse, c'est moins la « productivité » que la « rentabilité » de son entreprise : il a intérêt à jeter à la mer ou à brûler une partie de sa récolte de blé ou de café, afin de maintenir les cours et d'obtenir un bénéfice définitif plus grand ; il peut substituer l'élevage à la culture sur ses terres. Dans les deux cas, son intérêt individuel l'emporte donc sur l'intérêt social, précisément à cause du caractère individuel de la propriété. La consommation, à son tour, est mal servie à cause de la propriété privée : il paraît juste de pourvoir aux besoins essentiels de l'humanité avant de satisfaire des besoins moins intenses, ou artificiels, ou même nuisibles. Or, aujourd'hui, la consommation qui exerce la plus grande influence sur le marché, à cause de la propriété individuelle combinée avec la libre concurrence, est la consommation des riches ; en ce sens d'abord que les riches, par la hausse des prix, obtiennent seuls les denrées de première nécessité si celles-ci viennent à se raréfier ; de plus, en ce sens que la production, orientée par la demande des consommateurs fortunés, s'applique à des industries de luxe, sans souci d'autres activités qui seraient moins rémunératrices, mais dont le besoin se fait sentir tragiquement pour la foule des miséreux.

c) *Fondements philosophiques.* — Sans prétendre nier ce qu'il y eut d'original dans l'œuvre de Karl Marx,

il est facile de constater que le marxisme ne se borne pas à emprunter aux économistes libéraux leur théorie de la valeur.

Malgré qu'il en ait, le socialisme scientifique repose sur une infrastructure philosophique où l'on reconnaît la conception déterministe de l'histoire propagée avec quelques variantes en Allemagne par les disciples de Hegel, en France par les positivistes, et en Angleterre par les utilitaristes radicaux. On voit qu'il ne faut accepter qu'avec beaucoup de réserve l'opinion courante selon laquelle l'année 1848 marque un renversement inopiné et définitif de l'histoire socialiste : avant 1848, il n'y aurait eu qu'utopie et sentimentalité, toutes les revendications socialistes reposant sur quelque idéal moral ou religieux ; 1848 aurait vu l'avènement d'un socialisme doctrinal, systématique, armé d'une conception de l'univers, d'un socialisme objectif et précis comme une science exacte. « L'originalité de Marx est d'avoir groupé ce qui était éparé avant lui... La paternité des idées n'appartient pas moins à leurs vrais auteurs. Or, c'est à Fichte qu'appartiennent la critique de la théorie économique de la valeur et l'antithèse de la valeur et du prix ; à Lamennais, l'idée de la loi d'airain des salaires et celle du surtravail ; à Owen, l'idée que, l'homme étant le produit du milieu, il faut changer le milieu pour changer l'individu ; à Saint-Simon, l'idée que la société est de longue date partagée entre une classe laborieuse et une classe oisive dont l'antagonisme explique les crises historiques ; à Auguste Comte, l'idée que les capitaux tendent à s'accumuler dans les mêmes mains et que la disparition de la petite entreprise est inévitable ; à Fourier et à Considérant, l'idée que de là résulte une nouvelle féodalité ; à Mill enfin, l'idée que l'émancipation des salariés doit être avant tout leur œuvre. » Gaston Richard, *La question sociale et le mouvement philosophique au XIX^e siècle*, Paris, 1914, p. 201.

Quelque décevantes que soient toujours ces recherches de paternité, et même si les attributions, comme nous le croyons ici, demeurent discutables, elles offrent du moins ce résultat positif de nous donner une meilleure intelligence du système de pensée socialiste en en fouillant les origines. Or, il est incontestable que ces origines se placent dans un fort courant matérialiste. Entre autres précurseurs, Blanqui exposait déjà les thèmes économiques du matérialisme marxiste dans la *Critique sociale*, écrite deux ans avant la publication du *Capital*. « En philosophie, Blanqui était matérialiste comme Marx. Il a exposé ses vues dans une œuvre étrange, *L'immortalité par les astres*, où la conception mécaniste de la nature est conduite logiquement à ses conséquences extrêmes. » L'individu perd toute espérance d'immortalité personnelle, mais « les lois mécaniques de la matière et du mouvement garantissent un équivalent de l'immortalité » par une sorte de métempsychose ou de retour éternel. Gaston Richard, *op. cit.*, p. 201-203.

Il n'importe guère, après tout, que Marx ait emprunté. Au point de vue historique, on ne peut nier que le socialisme scientifique ait trouvé en lui son expression. Celle-ci, on le sait, fut marquée par l'évolutionnisme de l'époque et par l'idéalisme hégélien. Mais ce qui constitue la trouvaille de Marx, ce fut, à notre avis, et peut-être sous l'influence de Feuerbach, de renverser les termes de cet idéalisme pour attribuer au fait matériel la dialectique hégélienne de l'idée. Le matérialisme historique joue vraiment dans la doctrine marxiste le rôle de *deus ex machina*. Tandis que l'idéal, selon Hegel, résorbait par synthèse la thèse et l'hypothèse contradictoires, c'est le fait, pour Marx, qui porte en soi, avec le germe de sa propre destruction, la loi évolutive de son progrès. Tout fait se présente donc avec sa loi nécessaire ; la loi abstraite et universelle n'existe

pas, au gré de Marx. Il est vrai que cette génération nécessaire de l'idéal par le fait historique s'impose, semble-t-il, comme une loi universelle. Marx est pris au piège. Parce qu'il pose en loi la dialectique nécessaire du réel, chargé de son germe évolutif, il rend à la métaphysique un hommage aveugle au moment qu'il croit l'assujettir à la loi du fait matériel. Sans doute, il veut ne connaître aucune loi de l'idéal ; mais il a réintroduit la loi idéale, sa nécessité, son universalité, au cœur du réel. « Les lois naturelles de l'évolution sociale formulées par Marx ne sont qu'une autre forme symbolique, adaptée à notre époque d'athéisme, de cette loi supérieure qui domine les destinées humaines et que les générations antérieures appelaient Dieu. L'évolution économique est pour Marx un Dieu sévère, violent et cruel... Il exige des hommes qu'ils sacrifient à un but reconnu inévitable absolument tout, jusqu'au sentiment de leur propre volonté. » A. Philip, *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, 1928, p. 169. On ne saurait mieux dire : la loi évolutive du matérialisme historique, malgré Marx, devient pour lui en fait un axiome suprême d'explication métaphysique, ce que les théistes appellent cause première ; les libéraux, ordre naturel et nécessaire ; Blanqui, lois mécaniques de la matière et du mouvement, etc. Cf. B. Jacob, *Le matérialisme historique*, dans *Rev. de mét. et de mor.*, 1907, p. 401-420.

Dans cette vue, la propriété capitaliste trouve son explication marxiste. Explication qui, par moments, rappelle les explications *a quia*, purement descriptives. La propriété ne dépend d'aucun principe idéal, mais elle est inscrite nécessairement dans la phase capitaliste du processus historique. Que, du reste, on ne se rassure pas, car cette nécessité est toute provisoire. Dans le fait capitaliste, à côté de la thèse propriété, Marx aperçoit l'antithèse expropriation, qui se réalise fatalement, par le déroulement inévitable de l'exploitation capitaliste. Le capitalisme, par sa loi interne, est « son propre fossoyeur » puisqu'il se concentre en quelques mains de plus en plus rares et engendre une prolétarisation de plus en plus générale. La synthèse s'ébauche, se dessine : une socialisation complète du capital, c'est-à-dire l'éviction de la propriété privée.

La rigueur systématique du marxisme ne tarda pas à se détendre grâce aux exigences de l'action sociale et politique et grâce au positivisme même des doctrines libérales qu'il avait à vaincre. « Pour B. Malon, le progrès n'est plus, comme dans la doctrine de Marx, une nécessité ; le socialisme intégral, c'est-à-dire envisagé sous tous ses aspects, dans tous ses éléments de formation, avec toutes ses manifestations possibles, est l'aboutissement synthétique de toutes les actions progressives de l'humanité présente. Le socialisme n'est pas exclusivement économique, son objectif est aussi philosophique, politique et social ; il embrasse la propriété, la famille, la religion, l'État. L'idée, le sentiment, sont des facteurs du progrès au même titre que les forces organiques. » G. de Greef, *Le transformisme social*, Paris, 1895, p. 289.

Cet élargissement, cet assouplissement de l'idéologie marxiste était aisé à prévoir, car le matérialisme dialectique à l'état pur ne caractérisait pas assez nettement, aux yeux de la foule et pour l'action, le nouveau socialisme. Est-ce que logiquement, le marxiste n'aurait pas dû, comme l'optimiste libéral, laisser faire et laisser passer sans prétendre arrêter ou seulement modifier le processus historique ? Du reste, une reviviscence des philosophies idéalistes et criticistes révélait la faiblesse de la conception matérialiste de l'histoire. On vit donc le marxisme se vider peu à peu des thèses les plus caractéristiques de Karl Marx. Aujourd'hui, l'on serait en peine de découvrir entre toutes les formes de socialisme les liens d'une unité philosophique réelle.

Elles se distinguent par leurs méthodes d'action et par l'étendue des revendications qu'elles affichent; mais l'unité spirituelle leur manque cruellement.

3. *Les variétés de socialisme.* — Sous cette réserve, il n'est pas sans intérêt de décrire rapidement l'attitude des diverses écoles socialistes, non pas pour suivre l'évolution d'un système ou les variations d'un parti, ce qui ne nous intéresse pas ici, mais pour voir ce qu'y devient la notion de propriété.

a) *Le collectivisme.* — Poussant à bout l'idée de « gouvernement des choses », à laquelle le nom du comte de Saint-Simon demeure attaché, le socialisme, sous sa forme collectiviste, préconise une organisation complète de la production, de la distribution et même de la consommation, sous l'autorité de l'État.

La propriété est donc absolument exclue, en tant que pouvoir de libre détermination en matière économique. L'autorité seule apprécie les besoins, organise la production, rétribue chacun en unités de valeur sociale, c'est-à-dire selon le temps de travail de qualité moyenne qu'il a donné à la production. Ainsi, l'on se flatte d'éliminer du haut en bas de l'échelle les divers prélèvements que l'on y opère aujourd'hui sous le nom de loyers, de dividendes, d'intérêts. « Plus de profits ni de salaires; la distinction entre capitalistes et salariés s'évanouit. Plus d'échanges individuels ni de commerce privé; en dehors des objets débités par les entrepôts publics, il ne peut y avoir aucune vente de marchandises entre particuliers. Plus de monnaie au sens actuel du mot. » Bourguin, *Les systèmes socialistes*, 2^e éd., p. 11. La logique marxiste peut ici se donner libre carrière, en tirant toutes les conséquences de l'idée de valeur-travail, pour réaliser sans détour, sans institution intermédiaire, l'échange direct des travaux contre les produits. Le bon de travail n'a pas la signification d'une monnaie! il n'est qu'un certificat : « Un certificat quelconque, un bout de papier imprimé, un fragment d'or ou de fer-blanc, constatera le temps de travail fourni et mettra l'intéressé en mesure d'échanger ces marques contre les objets de tout genre dont il aura besoin. » Bebel, *La femme*, p. 273. La propriété est donc radicalement exclue, aussi bien la propriété des moyens de production que celle des objets de consommation, puisque ceux-ci sont obtenus par les travailleurs non pas suivant la productivité de leurs instruments de travail (cette base de rétribution ouvrirait en effet les voies à l'inégalité), mais suivant un barème administratif déterminant dans chaque catégorie le produit moyen d'une heure de travail. Cette appréciation, qui ne peut échapper au soupçon d'arbitraire, enlève en réalité au travailleur tout espoir de consommer une valeur exactement correspondante à l'efficacité de son effort et ne lui permet d'escompter que le niveau de vie déterminé pour lui par l'administration. On blesse au vif l'idée de libre disposition, essentielle à la propriété.

On devine les inconvénients du système : responsabilités écrasantes de l'État et retentissement catastrophique de la moindre erreur dans les prévisions administratives; risques de la routine et du laisser-aller chez les fonctionnaires, de qui l'on attend le progrès matériel, le développement de la production, la critique constante et la mise au point des méthodes, le souci de comprimer les coûts de revient; difficultés quasi insurmontables dans l'adaptation de la production aux besoins, conçue comme une besogne administrative, donc lente et rigide; caractère oppressif de l'organisation collectiviste non seulement dans le choix de la profession et dans son exercice, mais jusque dans l'appréciation des besoins et l'orientation de la consommation. Certains croient écarter le reproche d'oppression en remplaçant l'État par un gouvernement économique, et les impôts par un simple prélèvement

sur le produit du travail pour les besoins publics. Ce n'est qu'un changement d'étiquette, ou peut-être un danger de surcroît : le gouvernement économique exercera une autorité au moins aussi pesante qu'un État politique, et son intervention ne pourra même plus se colorer de mobiles honorablement idéalisés; quant aux prélèvements sur le produit du travail, ne sembleront-ils pas plus délicats à justifier et plus douloureux à subir, plus proches de la corvée, du service personnel, que les impôts supportés aujourd'hui? C'est du reste la tare profonde du socialisme; après avoir sapé la propriété, sous prétexte qu'elle permet de trop fréquentes et de trop injustes exploitations de l'homme par l'homme, il organise un réseau d'obligations personnelles qui donneront à l'homme, à tout homme, la certitude d'être exploité, mais légalement et méthodiquement, par la collectivité ou ses représentants.

b) *Le socialisme d'État.* — Ce qui définit les différentes sortes de socialisme d'État, c'est la socialisation limitée aux seuls moyens de production : terres, usines, moyens de transport, crédit. Mais on renonce à l'identification marxiste de la valeur et du travail social. La valeur des produits et des services se détermine selon le système libéral de l'offre et de la demande à la faveur duquel interviennent les appréciations libres, variables et personnelles des consommateurs.

Au prix de cette entorse aux principes marxistes, le socialisme d'État réalise, avec moins de peine que le collectivisme, l'équilibre de la production et des besoins. La possibilité de suivre le jeu spontané de la loi de l'offre et de la demande procure un guide sûr aux producteurs, c'est-à-dire aux fonctionnaires de la collectivité : ils auront la chance de satisfaire de vrais besoins et de ne pas s'entêter dans une production inutile et socialement ruineuse. Le danger est celui que présente un monopole absolu. La valeur est bien fixée par la loi de l'offre et de la demande, mais l'offre se trouve artificiellement concentrée aux mains de l'État, seul et universel producteur, qui jouit en somme des pouvoirs illimités d'un trust gigantesque, maître de toutes les branches de l'économie. Sans doute cette puissance n'est pas nécessairement nocive; en se mettant à la tête de la production, l'État recueille l'ensemble des profits que jusqu'à présent se partageaient les industriels, les actionnaires de sociétés, les banquiers, les entrepreneurs de transport, etc., et rien ne l'empêche, après avoir couvert ses frais et pourvu aux réserves opportunes, de faire un emploi judicieux de ses bénéfices pour le bien de la collectivité. On satisfait ainsi à la requête fondamentale du socialisme : la suppression de l'exploitation capitaliste par intérêts et profits. La rente économique subsiste, mais elle passe entièrement à la collectivité, ce qui paraît se justifier pleinement, puisque c'est le développement des besoins collectifs qui engendre cette rente.

Il reste que la machine administrative nécessaire au fonctionnement du socialisme d'État est aussi pesante et compliquée qu'en régime collectiviste; que le progrès technique, ici et là, dépend du zèle apporté à leur tâche par les fonctionnaires; que la liberté du travail, l'activité professionnelle, la satisfaction des besoins, se subordonnent au pouvoir étatique.

C'est pourquoi nul ne préconise l'avènement du socialisme d'État considéré comme un bloc homogène. On le nuance généralement de socialisme décentralisé par régions, par communes, par professions, et l'on réserve une marge à la production individuelle. Le programme de ce socialisme ainsi nuancé s'oppose moins que celui du collectivisme à la thèse traditionnelle et chrétienne de la propriété; celle-ci n'exige pas que toute la production soit aux mains du capitalisme privé et elle n'a pas d'objection à présenter, en principe, contre la socialisation de certaines entreprises

particulièrement puissantes et importantes : postes, transports, banques, assurances, mines, constructions mécaniques, fabrication d'armes, voirie, distribution d'eau, de gaz, d'électricité, assistance, hospitalisation, dans le cadre régional ou communal; organisation des loisirs, des retraites, de l'apprentissage dans le cadre professionnel, etc. Bien entendu, on n'approuve pas pour autant la philosophie du socialisme.

3^o *La propriété et le « sociologisme »*. — La théorie « sociologique » de la propriété appartient à un système doctrinal, qui se distingue nettement du socialisme. Pourtant, au point de vue philosophique, il n'y a qu'avantage à rapprocher les deux exposés puisque le préjugé évolutionniste leur est commun et que, par des voies différentes, ils mènent à des conclusions assez voisines. Si l'école sociologique repousse le matérialisme historique, c'est pour remplacer l'évolution dialectique du fait matériel par celle du fait social, considéré lui-même comme objectif, transcendant, progressant d'une marche qui lui est propre et entraînant l'évolution nécessaire des idées, des mœurs, des esprits.

En ce qui concerne la propriété, l'école sociologique souligne avec raison son caractère social. La notion même de valeur est un fait social; on considère cette dernière comme un produit de la collectivité, variant dans sa constitution et dans son fonctionnement selon les sociétés. On ne nie pas l'influence des circonstances économiques, mais on tient pour trop étroite une explication qui ne se fonderait que sur elles et qui négligerait le rôle d'autres faits sociaux, comme les croyances, les mœurs, les lois, la contrainte sociale. Et l'on construit la courbe évolutive de la propriété en fonction de l'évolution propre et autonome de l'être collectif. La propriété fut d'abord collective parce qu'à l'origine le groupe seul existait, les individus ne s'étant pas encore élevés à une personnalité différenciée. La différenciation des propriétés s'est opérée en même temps que s'opérait la division du travail social et que l'unité amorphe du clan primitif se distribuait en petits groupes plus ou moins étendus; l'avènement de la personnalité individuelle, par un progrès de la conscience dont l'évolution même de l'être collectif peut rendre raison, dut coïncider avec l'avènement de la propriété individuelle. « C'est le développement de l'individualisme et de l'égalité civile, l'affaiblissement de l'ancienne structure familiale, les progrès d'une classe bourgeoise portée au pouvoir en raison de son rôle économique, et enfin la suppression du système féodal qui ont amené la constitution de la propriété individuelle et libre. Là où est affirmée la valeur de la personne humaine, est également reconnu son droit à disposer librement des choses qui constituent son patrimoine, et, comme le travail est de plus en plus considéré comme le facteur essentiel de la personnalité, c'est également par le travail qu'on tend à justifier le plus souvent cette extension de la personnalité sur les choses, de même qu'en plaçant dans la liberté l'essence de la personnalité, on est conduit à respecter la propriété comme la suprême garantie de la liberté. Mais il faut bien se pénétrer de cette idée qu'il n'y a aucun lien logique entre le travail ou la liberté et la propriété. Ce sont là des représentations collectives, dont il est possible d'expliquer la genèse et qui restent fonction de tout notre système de valeurs morales. » René Hubert, *Manuel élémentaire de sociologie*, Paris, p. 107.

Ces formules sont remarquables à tous égards. Elles nous aiguillent, à la suite d'une métaphysique inconsciente, vers une représentation moniste de l'univers. La source primordiale, la cause première de toutes les valeurs, est le groupe au sens le plus large, l'être social, l'être collectif. Rien n'existe ni ne vaut que s'il participe aux valeurs collectives. L'individu n'existe pas, comme être conscient, comme personne, tant que le

groupe ne l'a pas engendré à la vie autonome, libre, du moi personnel. A mesure que s'opère cette différenciation, prend valeur aussi, par participation, tout ce qui se rattache aux groupements mineurs, puis aux individus, en qui s'incarne progressivement la valeur collective. Synthèse puissante et ingénieuse à coup sûr, où se trahit une exigence intellectuelle très respectable; mais synthèse hypothétique, fondée sur ce *deus ex machina* qu'est le « social », réalité transcendante, existant par soi, valable par soi, matrice féconde de tout l'ordre humain, qu'il s'agisse d'économie, de religion, de mœurs individuelles ou familiales, aussi bien que de politique et d'esthétique. La loi évolutive du « social » progresse, sur le plan idéal, avec la même implacable nécessité que la loi dialectique du fait matériel selon Marx. Est-ce que, plus heureuse que cette dernière, l'évolution du social a laissé dans l'histoire quelques traces perceptibles, dans lesquelles l'hypothèse sociologique trouverait une opportune confirmation? C'est ce que Durkheim et ses successeurs ont cru pouvoir établir en accumulant des volumes précieux d'observations ethnographiques, d'où il résulterait que l'évolution de la propriété reproduit effectivement la courbe voulue par leur système. Ces tentatives offrent trop d'importance pour que nous les négligions. En effet, socialistes et sociologues se rencontraient et s'épaulaient ici, dans la critique d'une conception traditionnelle, où la propriété faisait figure d'institution immuable, « évidemment nécessaire », fondée sur la nature même de l'homme. Il faut écarter cette objection préalable que, sous prétexte de science objective, on oppose à la doctrine chrétienne de la propriété. Le terrain une fois déblayé, il ne nous restera qu'à critiquer philosophiquement cette doctrine et à l'exposer sous une forme aussi cohérente et démonstrative que possible.

VI. OBSERVATION DES FAITS EN MATIÈRE DE PROPRIÉTÉ. — Indépendamment des services qu'elle est appelée à nous rendre dans la critique de l'évolutionnisme socialiste ou sociologisant, la description objective de quelques faits de propriété vaut par elle-même, à titre d'enseignement positif. Elle est de nature à enrichir notre notion de la propriété, en lui donnant plus de souplesse et de relativité analogiques. Seule une telle notion, ainsi affinée et plus strictement définie, pourra satisfaire aux exigences d'une critique rationnelle.

Les éléments de la présente description sont pour une bonne part empruntés aux travaux des évolutionnistes eux-mêmes, qui eurent le mérite d'accumuler de précieuses observations ethnographiques; pour le reste, on utilise l'histoire, notamment l'histoire économique et sociale. Quant au cadre, nous acceptons celui qui nous paraît le plus commode et en même temps le moins sujet à caution : d'abord les observations d'ordre ethnologique, groupées selon la méthode viennoise des cycles ou cercles culturels; puis l'analyse sommaire de quelques civilisations, historiquement accessibles, que leur influence sur la culture occidentale rend particulièrement dignes de nous retenir.

1^o *Données ethnologiques.* — 1. *La propriété chez les peuples de civilisation plus ancienne ou primitive.* — On groupe sous l'étiquette assez conventionnelle de « primitives » trois et peut-être quatre civilisations humaines, les plus simples qu'il nous soit permis d'atteindre : le système culturel central (Pygmées, Pygmoides, habitant les régions centrales du globe, les îles du Sud et du Sud-Est asiatiques et l'Afrique centrale); le système austral (Tasmaniens, Australiens du Sud-Est, Fuégiens, habitant la partie méridionale du globe); le système septentrional (primitifs du Nord-Est asiatique, du Nord-Est américain, de la Californie, que l'on trouve plus au Nord). Il faut vraisemblablement

annexer à ces trois civilisations dites primitives celle « du boum-rang », qui en est pourtant distincte et qui semble un peu plus évoluée (couches anciennes de l'Australie, Soudan méridional, région du Nil, couches anciennes de l'Amérique du Nord).

Notons-le, dans ces civilisations, on ne trouve pas le totémisme parfait ou totémisme de clan. Le totémisme de sexe et le totémisme individuel, très rares dans la civilisation centrale, se rencontrent le premier dans la civilisation australe, le second dans la civilisation septentrionale, mais ils n'y jouent qu'un rôle secondaire. Or, la propriété est connue. Certes, les biens susceptibles d'appropriation chez des peuples aussi simples ne sont ni nombreux ni importants; ils consistent principalement en objets de consommation, qui sont en effet presque toute la richesse à ce stade de civilisation; ils comprennent en outre quelques outils rudimentaires et des armes très simples; on ne songe pas encore à s'approprier le sol.

a) En ce qui concerne les *denrées de consommation*, l'on sait que deux théories se sont fait jour. Selon les uns, la recherche des aliments, aussi bien que leur consommation, se serait à l'origine effectuée collectivement, dans un communisme parfait. Pour d'autres, et notamment pour K. Bücher, l'individualisme aurait régné en maître; chacun aurait cherché et consommé sa nourriture, sans souci de personne. En réalité, ces affirmations ne correspondent à aucune donnée observable. L'individualisme et le collectivisme à l'état pur ne se rencontrent nulle part. L'homme réel, celui que l'ethnologie observe, vit en famille dès les civilisations primitives, et ce caractère éclate avec une évidence particulière chez les Pygmées et les Pygmoides, qui semblent les plus simples des peuples primitifs. Or, ce fait social de la vie familiale commande une organisation de la propriété, aussi éloignée du communisme radical que de l'individualisme absolu. La famille, comprenant au sens strict le père, la mère et les enfants, constitue l'unité de production et l'unité de consommation en ce qui concerne les denrées alimentaires.

b) On ne connaît pas de civilisation, si ancienne et si simple qu'elle soit, où l'homme n'use pas d'un minimum d'*outils*, d'*armes*, de *vêtements*, etc.; ce sont aussi des objets de propriété. Et cette fois on s'aperçoit qu'il s'agit d'une véritable propriété individuelle. Le père a ses armes et ses outils; la mère, ses paniers; chacun a son allume-feu, ses vêtements et ses parures. Or, tous les voyageurs s'accordent à reconnaître que chacun dispose en maître et exclusivement des objets qui lui appartiennent et dont il se sert.

c) Chez des peuples chasseurs, ignorants de toute agriculture et adonnés au nomadisme, l'idée même de *propriété foncière* doit être inconnue, semble-t-il. Il est vrai que le sol ne fait pas l'objet d'une appropriation individuelle ni même familiale; c'est en un certain sens la propriété de la communauté, à savoir du groupe. Ces deux, trois ou quatre familles qui campent de compagnie disposent ensemble d'un certain terrain plus ou moins étendu; le sol n'étant utilisable que comme territoire de chasse ou de cueillette, il est inutile de le morceler entre les familles. Quant à le délimiter avec précision, cela ne devient indispensable que dans certaines circonstances, par exemple lorsque plusieurs groupes voisinent dans une même région aux ressources limitées. Au contraire, si la forêt est étendue et fertile, comme aux îles Andaman, les familles en profitent pour se réunir en plus grand nombre et constituer sur un territoire commun des groupes plus importants.

La propriété immobilière des primitifs se précise en ce qui concerne leur habitation. Simple hutte provisoire, rideau de branches tressés que l'on oriente pour se garantir du soleil ou du vent, cabane demi-ronde, ronde ou enfin conique, quelles que soient sa

forme et son importance, l'habitation est propriété familiale. Les voyageurs parfois négligent de le rapporter, tant la chose va de soi; ils notent des faits d'habitation commune, précisément parce que ces faits demeurent exceptionnels.

On le voit, si nous ne voulons rien affirmer touchant la toute première origine de la propriété, nous devons néanmoins constater que nous ne connaissons aucun peuple, quelque simple que soit sa civilisation, qui n'en possède la notion précise et claire. Cette notion est plus ou moins strictement définie selon les catégories d'objets considérés, mais elle ne se présente pas originellement comme le produit d'élucubrations totémistes. C'est une donnée plus solidement enracinée et plus constante.

D'autre part, la propriété primitive n'a rien d'une concession que l'État, sous les espèces du groupe de familles, du clan ou de la tribu, aurait faite aux familles ou aux individus. Le pouvoir public est peu différencié, presque inconsistent, en face des familles unies et des individualités pleines de vitalité. Toutefois ne repoussons pas a priori l'intervention politique dans l'usage, dans la répartition des biens. Maintes fois, lorsque l'autorité et la compétence propres de la famille sont en défaut, l'État y supplée. Il est avant tout le propriétaire du sol, en ce sens qu'il préside au choix, à la garde, à la délimitation du territoire de chasse et de cueillette. De plus, le groupe assume des charges sociales qui lui donnent l'occasion d'entreprendre sur le droit individuel de propriété. On rapporte d'un groupe de Boschimans qu'une part notable du butin y revient régulièrement aux veuves. Après les randonnées de chasse en commun, l'Andamanais peut, s'il est père de famille, disposer de sa part de prise pour soi et pour les siens; mais ce que rapporte un célibataire doit être partagé par les anciens au profit des infirmes et des vieillards. Dans une tribu d'Esquimaux, le pouvoir public peut contraindre en temps de disette celui qui a fait une belle capture à en laisser profiter tous les membres du groupe.

Il est donc arbitraire d'imaginer, aux origines de l'humanité, soit un communisme absolu, soit un individualisme absolu en matière de propriété. En fait, c'est tantôt la propriété individuelle et tantôt la réglementation autoritaire qui l'emporte, mais les deux tendances se retrouvent toujours, et, au delà de ces oscillations superficielles, il règne toujours entre elles une sorte d'équilibre.

2. *La propriété chez les peuples de civilisation ancienne ou primaire.* — La suite de l'évolution historico-culturelle montre que l'homme s'est souvent éloigné de ce juste milieu, en matière de propriété comme dans le domaine des relations politiques ou familiales; mais l'alternance des actions et des réactions autour de ce pivot révèle bien l'attrait en quelque sorte naturel exercé par l'idéal d'une propriété équilibrée, où la liberté individuelle trouve son champ normal d'activité, où, d'autre part, le bien commun obtient quelques garanties essentielles.

a) Une des civilisations anciennes les plus curieuses à cet égard est la civilisation dite de la *grande chasse*. L'homme a perfectionné sa technique de la chasse; grâce à ce progrès et grâce aux conditions favorables présentées par des régions giboyeuses, son activité économique a pris une importance extrême, laissant loin derrière elle, presque sans intérêt, le travail de cueillette, dévolu à la femme. La grande chasse procure des vivres abondants, des loisirs; elle exige le groupement de nombreux associés qui, au repos, s'adonnent à une vie politique intense et compliquée. Le totémisme, les classes, avec leurs interdictions et leurs strictes divisions sociales, caractérisent cette civilisation ancienne. La propriété, dans ses grandes lignes,

offre la même structure qu'au sein des civilisations primitives, avec son double caractère d'individualisme et de collectivisme. Mais ces deux traits, ici, sont plus poussés. Tout d'abord, l'intervention de l'État totémiste se fait plus fréquente, plus effective, plus pesante : à cause de la vie plus sédentaire, l'État est tenu de fixer à chaque subdivision de la tribu, aux clans, un territoire beaucoup plus nettement défini que par le passé, comme domaine de chasse ou de cueillette ; en outre, l'acquisition et la consommation des denrées alimentaires sont soumises à des prescriptions étiatiques souvent minutieuses et rigides ; on doit en livrer des portions importantes à certaines catégories, notamment aux vieillards, ou bien en certaines circonstances déterminées, telles que l'initiation des jeunes gens. En second lieu, le sens individuel de la propriété privée devient beaucoup plus aigu pour tous les objets d'art, d'industrie, que le perfectionnement des techniques, l'augmentation des loisirs, le progrès du trafic et du commerce permettent de multiplier.

b) La civilisation ancienne de droit maternel (avec *exogamie*) résulte du développement apporté à la simple cueillette, transformée par les soins de la femme en petite culture jardinière à la houe. L'activité économique de la femme devient prépondérante ; sa situation sociale se fortifie ; dans la grande maison carrée, solidement construite, la femme règne en maîtresse ; c'est elle qui, la première, est reconnue propriétaire individuelle du sol. L'invention et le perfectionnement des techniques féminines, comme la fabrication des paniers, des poteries, comme le tissage, ajoutent au prestige de la femme. Aujourd'hui encore, dans les pays qui ont conservé cette structure sociale de droit maternel, comme en certains districts de l'Inde antérieure et au delà du Gange, la femme se trouve toujours propriétaire du sol et préside à la vie économique. On constate un fléchissement de l'équilibre dans le sens individualiste, au profit de la femme. Les hommes tentent de réagir : organisés en sociétés secrètes au cérémonial compliqué, au secret rigoureux, ils terrorisent les femmes jardinières et propriétaires, exercent sur elles un véritable chantage, pour contenir leur puissance économique et en définitive pour leur arracher une part des fruits de leurs jardins. Par ce biais, une sorte d'équilibre se rétablit entre les prérogatives individualistes d'une propriété rigoureusement personnelle et les nécessités de la vie communautaire. Cette réaction sera du reste poussée si loin, que l'homme considérera la femme comme une source de richesse à exploiter et bientôt comme une esclave.

c) La civilisation des peuples nomades, éleveurs de troupeaux, issue de la chasse primitive organisée et perfectionnée par l'homme, exerça une grande influence sur l'évolution de la propriété.

En ce qui concerne la propriété du sol, cette civilisation ne différait guère des civilisations primitives de chasseurs. La tribu disposait d'un certain territoire, plus ou moins exactement délimité ; sur ce territoire, les groupes et les familles allaient et venaient sans entraves, pourvu toutefois que la place ne fût pas trop resserrée et que le lieu fût riche de ressources suffisantes. Mais, en ce qui concerne la propriété mobilière, des perspectives pour ainsi dire infinies s'ouvraient aux pasteurs. Avec de l'adresse, de la persévérance, en utilisant le croît naturel des animaux, chacun pouvait se constituer rapidement de grands troupeaux. Le plus difficile était de commencer sa fortune : elle s'édifiait ensuite d'elle-même. La Bible nous fait connaître la richesse de Job, un pasteur bédouin : il possédait sept mille brebis, trois mille chameaux, cinq cents paires de bœufs, et cinq cents ânesses ; après toutes ses épreuves, il reçut en récompense le double, c'est-à-dire quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille paires

de bœufs et mille ânesses. Le P. W. Schmidt remarque que ces chiffres ne doivent pas être considérés comme pieusement ou poétiquement exagérés et il cite Atkinson rapportant qu'un chef de Kirghiz possédait près de dix mille chevaux, que certains propriétaires de la même tribu en possédaient de cinq à sept mille, sans compter un grand nombre de chameaux, de bêtes à cornes et plus de deux cent cinquante mille moutons. W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, 1925, p. 218. Il va de soi que le soin de tout ce bétail exigeait un nombreux personnel : de là l'importance de la famille patriarcale, comprenant les femmes, leurs enfants, les épouses des fils et leurs enfants, avec une nombreuse domesticité. On considère assez généralement le régime économique des pasteurs nomades, avec les inégalités sociales qui s'ensuivent, comme une forme de capitalisme. Ajoutons que la grande famille patriarcale concentre en soi la plupart des fonctions politiques : le patriarche est roi, juge, prêtre, chef de guerre à l'occasion. L'éviction du groupe politique est donc compensée par l'extension du groupe familial, et la tendance individualiste est freinée par les charges sociales nombreuses, indéfinies et perpétuelles, de la famille patriarcale.

3. La propriété au sein des civilisations moins anciennes ou mixtes. — a) On rencontre aujourd'hui dans la mer du Sud et en Afrique, on soupçonne à l'origine de certaines grandes civilisations de l'ancien Orient (Égypte, Assyrie, Babylonie) et l'on reconnaît en Europe, aux débuts du néolithique, une forme de civilisation notablement répandue, qui combine la grande chasse totémiste et le jardinage de droit maternel. On y trouve réunies la propriété urbaine, artisanale, industrielle et la propriété rurale. Mais cette union ne va pas sans complication. Les divisions sociales usitées en régime totémiste se complètent par une sorte de « mur d'argent » ; la monnaie fait son apparition ; elle s'accumule en certaines mains ; l'usure ne tarde pas à sévir, le taux de l'intérêt atteignant couramment 100 % ; cependant, les emprunteurs ne manquent pas, car l'argent seul permet l'ascension sociale. Les riches, pour manifester leur haute situation, luttent de prodigalité en dissipant leurs richesses, en détruisant leur vaisselle, leur mobilier, même leurs esclaves, à l'occasion de certaines solennités (*pollachs*). En ce qui concerne la propriété du sol, l'habitude totémiste de glorifier l'homme et de lui accorder la prépondérance sur la femme s'oppose au rôle de propriétaire qui revient à celle-ci dans la civilisation maternelle de petite culture ; les chasseurs totémistes transmettent leurs biens à leurs propres enfants, tandis que dans la civilisation patriarcale les biens du frère passent aux enfants de la sœur ; ici, un compromis intervient : Seligman rapporte de certaines tribus de Mélanésie que le père partage sa fortune entre ses propres enfants et ceux de sa sœur. D'après Codrington et Rivers, dans ces régions, la succession passe d'ordinaire aux neveux, mais les enfants reçoivent de la sœur des dons personnels. Ailleurs, c'est le père qui, de son vivant, gratifie ses fils ; mais, à sa mort, il laisse l'héritage aux enfants de sa sœur. Schmidt et Koppers, *op. cit.*, p. 569-570.

b) La civilisation patriarcale des pasteurs nomades, se combinant avec celle de droit maternel, a donné une forme nouvelle de patriarcat, caractérisée par la grande famille, héritage des pasteurs, mais aussi par la vaste et solide demeure familiale que la vie sédentaire permet d'emprunter au régime patriarcal. Le bétail, outre les ressources alimentaires qu'il fournissait aux nomades pasteurs et qu'il procure, plus variées et plus abondantes que jamais, permet de perfectionner l'agriculture en assurant la traction de la charrue. L'entreprise agricole, comme celle de l'élevage pastoral, exige un nombreux personnel : la « grande famille » patriar-

cale reproduit assez fidèlement la grande famille patriarcale. Ce stade de civilisation offre une tendance remarquable à l'économie communautaire et à une sorte de propriété collective, ce qui demeurait inconnu tant de la civilisation patriarcale nomade que de la civilisation matriarcale stricte. Non seulement une grande famille, mais plusieurs habitent la même grande maison et travaillent en commun.

c) Pendant la seconde moitié du paléolithique, la civilisation des chasseurs totémistes et celle des agriculteurs à droit maternel prirent une extension notable mais, à cause de leur sédentarité, ces civilisations ne pouvaient espérer jouer un rôle mondial. Il en allait autrement de la civilisation des nomades pasteurs. Ceux-ci, au début du néolithique, devaient se répandre dans toutes les directions, jalonnant leur route de nombreuses sépultures qui nous permettent aujourd'hui de les suivre tant bien que mal, comme à la piste. Dans la région de l'Altai et de l'Irénissai, par exemple, au-dessus d'un niveau de sépultures appartenant à une civilisation de cultivateurs caractérisée par la présence d'ustensiles de bronze et par l'absence d'animaux domestiques, on trouve une série de tombes où abondent les armes de fer en rapport avec de nombreux squelettes de chevaux. On devine le passage des nomades guerriers issus de la Sibérie. Faisant irruption chez des peuples cultivateurs ou totémistes, qui paisiblement installés sur les bords d'un fleuve, avaient atteint un haut degré de civilisation agricole ou industrielle, ces envahisseurs commencèrent par tout saccager; mais ensuite une nouvelle civilisation fleurit, plus complexe, plus riche que la précédente et caractérisée par l'opposition d'une classe aristocratique et d'une classe inférieure. A la première, maîtresse du pouvoir, de la richesse, fière et soucieuse de la pureté de son sang, appartiennent les descendants des barbares envahisseurs; la seconde, laborieuse, soumise et timide, groupe les vaincus. Monarchie absolue, aristocratie, esclavage plus ou moins rigoureux : telle est la structure de cette civilisation.

Bien entendu, la propriété des autochtones n'a pas traversé sans dommage une telle crise sociale. Les conquérants se sont persuadés qu'ils sont depuis toujours les vrais et légitimes propriétaires du sol; les autres n'ont pas tardé à leur reconnaître ce droit, sauf à rappeler dans leurs poèmes ou leurs légendes le souvenir de leurs anciennes libertés. La religion, le plus souvent, sanctionne cet état social : l'aristocratie propriétaire se considère volontiers comme d'une race divine; l'empereur est divinisé. L'expropriation des indigènes au profit des pasteurs conquérants se présente sous des formes très diverses et plus ou moins accusées selon les pays. Schmidt et Koppers, *op. cit.*, p. 593. Dans l'Égypte ancienne, le paysan jouissait, moyennant certaines redevances, d'un droit utile presque assimilable en fait à une véritable propriété; même situation dans l'ancienne Mésopotamie. Dans l'Inde, la classe dirigeante des envahisseurs (brahmes) était trop peu nombreuse pour exproprier effectivement les cultivateurs du pays, mais elle aboutit au même résultat par des procédés psychologiques, en inculquant aux castes inférieures cette idée qu'elles devaient s'estimer heureuses de pouvoir servir les êtres supérieurs et divins que sont les brahmes. L'ancien Japon a connu une expropriation plus nette : l'empereur et la haute noblesse possédaient en propre le pays; ils en investissaient leurs vassaux, et ceux-ci divisaient leur fief en parcelles qu'ils affermaient; la population laborieuse et productrice du Japon ne comprenait donc que des non-propriétaires, des fermiers.

Serait-il téméraire d'imaginer une situation assez semblable dans la Gaule d'avant la conquête? César signale des troubles sociaux dans nombre de « cités »

gauloises : une aristocratie militaire et terrienne et une dictature soutenue par une démocratie de petits artisans et de débiteurs remuants, de clients (*ambacts*) et de cultivateurs mécontents, se disputaient alternativement le pouvoir. D'autre part, on constate que, moins d'un siècle après la conquête, Claude pouvait introduire des Gaulois dans le sénat romain et se féliciter de leur complète assimilation. Tacite, *Ann.*, I, XI, c. XXIV. Des troubles sociaux antérieurs à la conquête et de la facilité avec laquelle la Gaule se plia à la législation romaine, on peut induire que la civilisation gauloise n'était pas très profondément implantée et rencontrait encore des résistances. On s'expliquerait cette situation si l'on se rappelait que les Gaulois, comme les Celtes et les Ibéro-Ligures, faisaient dans notre pays figure d'envahisseurs; lorsqu'ils s'y étaient installés, cinq ou six siècles avant notre ère, ils y avaient trouvé une civilisation agricole néolithique assez avancée et solidement enracinée dans les campagnes. Cf. G. Rouppel, *Histoire de la campagne française*, Paris, 1922. Les nouveaux venus s'étaient emparés du pouvoir, avaient constitué une classe aristocratique, mais n'avaient pu évidemment éliminer la population autochtone, que d'ailleurs ils exploitaient. Avant la conquête romaine, la Gaule aurait donc connu la forme de civilisation mixte, dans le genre des civilisations composées de nomades conquérants et de cultivateurs.

2° *Données historiques.* — 1. *La propriété dans la Grèce ancienne.* — Au cours du VII^e siècle avant notre ère, le peuple grec entra dans l'histoire. On constate dès lors qu'à Mégare, à Athènes, à Syracuse, depuis les côtes de l'Asie Mineure jusqu'à celles de l'Italie et de la Sicile, se déroulent d'âpres luttes sociales. Pour les Grecs, qui vivaient en majorité de l'agriculture, la propriété foncière eut toujours une importance capitale. En dehors des politiciens qui passaient leur vie en ville, l'exploitation directe du sol par le petit propriétaire était la règle. Le mouvement colonial lui-même fut avant tout pour les Grecs une entreprise d'agriculteurs; à peine débarqués, les colons commençaient par se partager les terres. J. Laurent, *Essais d'histoire sociale*, I, *La Grèce antique*, p. 95 sq.

Or, la terre, à l'aube de l'histoire grecque, représentait une propriété nettement familiale. Le père l'administrait plus qu'il n'en disposait. « Chaque génération, à tour de rôle, avait la jouissance des biens immobiliers qu'elle occupait; mais aucune d'elles n'en avait à vrai dire la pleine et entière possession. » Guiraud, *La propriété foncière en Grèce*, 1893, p. 170. Dans la maison, la famille patriarcale se pressait nombreuse : « Le magnifique palais de Priam contient cinquante chambres nuptiales, construites l'une près de l'autre... Là reposent auprès de leurs épouses les fils de Priam. De l'autre côté et en face, dans la cour des femmes, s'élèvent, l'une près de l'autre, douze chambres nuptiales aux toits superposés, où reposent auprès de leurs chastes épouses, les gendres du roi. » *Iliade*, IV, 243. Ce palais, comme aussi celui de Nestor, s'harmoniserait correctement avec une civilisation de type matriarcal, avec la grande famille et le primat de l'activité agricole. Mais la présence d'une classe inférieure d'esclaves, de vilains, de pauvres hères, travaillant pour le compte d'une classe noble et riche, nous rappelle l'invasion des pasteurs. *Odyssée*, III, 413.

En dehors de la terre qui appartient à la famille, la propriété individuelle est solidement établie. Les poètes ne craignent pas d'énumérer complaisamment les richesses, les armes de prix, les bijoux qui honorent le guerrier et que convoite le pauvre; on se partage les dépouilles des morts.

Il arriva un jour où la terre elle-même devint propriété individuelle, en même temps que se disloquait la

grande famille et que s'introduisait la liberté de tester (fin du v^e siècle pour Athènes, du iv^e pour Sparte). La propriété devenue mobilière, la plèbe put y accéder.

L'émiettement et la concentration des propriétés sont les deux effets opposés que peut engendrer la liberté. Pour les écarter, philosophes et hommes d'Etat fixaient tantôt un maximum et tantôt un minimum; il serait interdit de posséder des terres au delà d'une étendue déterminée, ou bien, en deçà d'une certaine étendue, la propriété foncière serait indivisible et inaliénable. Pour conserver le patrimoine, non seulement on pratiqua l'indivision, ce qui tendait à reconstituer artificiellement la grande famille d'antan, mais Sparte admit en certains cas la polyandrie, et Athènes légalisa le mariage du frère et de la sœur, pourvu qu'ils ne fussent pas nés de la même mère. Les femmes n'étant pas appelées à succéder, si l'héritière était une fille, on la nommait « épiclère », c'est-à-dire *adjointe* au patrimoine; son plus proche parent devait l'épouser, s'il voulait recueillir la succession; s'il ne le voulait ou ne le pouvait, il renonçait à l'héritage, qui passait alors avec la fille au plus proche parent suivant. Du reste, on admettait le divorce, en ce cas, tant pour libérer une épiclère déjà mariée qui ne préférerait pas renoncer à tous ses droits pour rester avec son mari, que pour permettre à un parent de se marier avec une riche épiclère.

Pour corriger les excès individualistes de la libre propriété, les Grecs ont-ils admis certaines formes de communisme? Rappelons l'usage fréquent à Sparte des repas de munificence privés, celui des repas officiels et obligatoires ou *syssities*. Ces institutions eurent pour résultat d'imposer aux riches et à l'Etat la charge de nourrir les pauvres. C'était, si l'on peut dire, du socialisme d'Etat. Mais les Spartiates ne pratiquaient pas le vrai communisme; seulement, l'égalité absolue régnait entre eux pour la manière de vivre, c'est-à-dire en ce qui concerne l'utilisation des richesses.

Le collectivisme des gens de Lipari ressemblait davantage au communisme; mais Lipari était un nid de corsaires, dont la constitution demeure exceptionnelle.

Jamais le communisme ne fut admis à Athènes; cependant, les Athéniens se partageaient le plus possible les revenus de l'Etat par des distributions de blé, par des repas publics, par les honoraires accordés aux citoyens pour l'exercice de certaines fonctions, voire par la répartition entre eux d'excédents budgétaires. D'autre part, chaque cité grecque possédait des *pagages* communaux.

Bref, l'évolution de la propriété privée en Grèce n'obéit pas à un principe simple. Sans doute, depuis le viii^e ou le vii^e siècle jusqu'à la conquête romaine du iii^e siècle, on constate que la propriété familiale cède la place à une propriété individuelle qui semble de plus en plus dégagée d'entraves; mais, en revanche, on constate aussi que les abus de la liberté ont régulièrement suscité des correctifs plus ou moins satisfaisants; la propriété du sol, c'est-à-dire du moyen de production par excellence, demeure privée, mais l'usage des produits demeure sensiblement égal et commun, grâce aux distributions d'argent et de vivres, aux repas communs, aux fréquentes réductions ou abolitions des dettes privées et aux mille artifices du socialisme d'Etat. Cette analyse des faits explique l'importance attachée par Aristote au problème social de la propriété, source principale des révolutions. La solution qu'il en propose, par une distinction entre le *pouvoir de gestion et de disposition*, qui appartient au propriétaire à titre privé, et l'*usage des biens*, qu'il faut s'efforcer de rendre commun, s'inspire, on le voit, de l'expérience.

2. *La propriété dans la Rome ancienne.* L'Italie était peuplée dès le début du néolithique. Durant cette

période, la Péninsule devait porter une population assez dense, à en juger par l'importance et la richesse des stations lacustres et des terramares qui en restent. Mais, depuis lors, par vagues successives, diverses populations s'installèrent dans le pays, après avoir soumis et dépossédé les habitants.

Les premiers siècles de Rome échappent encore à l'histoire. Tout fait supposer que les premiers Romains ne différaient guère des autres populations de race latine, pasteurs conquérants commençant à s'enraciner, adonnés à l'élevage et à la culture, sous un régime de grande famille patriarcale. La *gens* était à l'origine cette grande famille. Elle portait le nom (*nomen gentilium*) de l'ancêtre éponyme dont, par les mâles, tous ses membres descendaient. Chaque gens possédait un territoire plus ou moins étendu. Beaucoup plus tard, sous la république, un territoire sera encore l'accessoire indispensable d'une gens. Le Sabin Atta Clausus, qui avait obtenu le droit de cité romaine, reçut le sien aux bords de l'Anio pour sa gens et ses clients. Tite-Live, l. VI, c. xx. Mais la fondation de la ville témoigne déjà d'une évolution sociale peu favorable à la gens. Les *gentes*, trop nombreuses, s'étaient divisées, tous leurs membres ne pouvant plus cohabiter; les branches cadettes constituaient à leur tour des *domus*, ou grandes familles au sein de la gens. Les *gentes* demeuraient toutefois en principe propriétaires de leur territoire; une sorte de collectivisme agraire régnait entre les *domus* individualisées, sur le territoire gentilice qui leur était sans doute périodiquement réparti. Peu à peu, les *patres familias*, probablement par désuétude des reprises de lots et des partages, virent se consolider leur droit sur la parcelle qu'ils cultivaient; la *domus* se trouvait insensiblement promue à la propriété de son lot. Mais le droit de la gens revivait en certaines circonstances : ainsi, à défaut d'héritiers naturels, la succession était déferée aux *gentiles*; de même la gens fournissait tuteurs et curateurs aux chefs de famille incapables, non dans l'intérêt de ceux-ci, mais au profit de la gens elle-même. Notons encore que les clients de la gens recevaient fréquemment, à titre de concession précaire et en récompense de leurs services, un lot de terre cultivable; à leur profit également s'opéra une consolidation graduelle, et ils devinrent les propriétaires effectifs de leur parcelle, moyennant la prestation de certains *obsequia* et d'*operae*. Une plèbe agricole se formait.

Les *gentes* entrant en relations se fédérèrent en *tribus*; chaque tribu eut son centre distinct. Les nécessités d'une vie sociale de plus en plus dense amenèrent les tribus à s'unir entre elles à leur tour : ce fut l'origine de la cité. Il fallait en effet un centre nouveau, qui ne se trouvât sur le territoire d'aucune tribu, d'aucune gens, un centre d'échanges, un lieu de culte, un forum judiciaire et politique. Le territoire fédéral avait été divisé en trente curies, chaque *domus* recevant 2 arpents de terre afin d'y établir son domicile urbain. Ainsi, la gens demeurait maîtresse en principe sur son territoire, mais, par l'organisation en curies, l'Etat entraînait en contact direct avec les *domus*; celles-ci échappaient d'autant à l'autorité gentilice.

A côté de cette population qui y faisait de courtes apparitions aux jours de marché ou de culte, le territoire de la cité accueillit d'autres éléments, ceux-là en marge de la vie politique et civile : commerçants et artisans immigrés, clients évadés du cadre de leur gens, réfugiés de cités voisines et peut-être aussi descendants des populations autochtones, qui avaient bien pu être vaincues et soumises, mais non pas tout à fait éliminées. Cette plèbe, profitant des avantages de la vie urbaine et remplissant des fonctions économiques importantes et lucratives, s'organisa avec la faveur des premiers rois en corporations et confréries de métiers.

Son progrès devait l'opposer au *populus romanus* des *gentes*, qui soutenait chaque jour plus difficilement sa prétention à monopoliser la vie civile et politique. Les rois furent, dans cette lutte contre l'ordre social fondé sur la gens, les alliés constants de la plèbe. Diverses réformes politiques (par exemple le recensement des patriciens et des plébéiens répartis en quatre tribus urbaines uniquement d'après leur domicile, le veto et la juridiction criminelle reconnus aux tribuns de la plèbe, l'élection de ces derniers transférée aux tribus) marquent les principales étapes de cette lutte séculaire. A plusieurs reprises, l'existence même de la cité parut compromise; mais il n'était plus temps de rompre. Les nécessités économiques, le besoin qu'il avait, le profit qu'il tirait du *commercium*, amenèrent le *populus* à transiger avec la plèbe. Les XII Tables (an 304 de Rome) enregistrent une législation égalitaire et unitaire.

La propriété, primitivement accordée au système gentilice, s'adapta, quand la gens déclina, au groupe plus restreint de la *domus*. Les plébéiens obtinrent, quoique étrangers aux *gentes*, des lots de terre cultivable. Ainsi, tous les citoyens, les quirités, et eux seuls primitivement, accédèrent-ils à la propriété.

Le contenu de la propriété mobilière s'accrût et se diversifia au rythme de la civilisation du commerce et des conquêtes : esclaves, monnaie en lingots ou frappée, instruments de travail, denrées agricoles, autres marchandises. La fortune immobilière, issue de la dissolution des *gentes* et des *assignationes* ou lotissements opérés par l'autorité publique, se développa également. Reconnue primitivement sur l'*ager romanus*, elle fut étendue ensuite à toute l'Italie et enfin aux colonies assez rares, qui furent, sous l'empire, assimilées au sol italien. Les terres provinciales appartenaient, par droit de conquête, au peuple romain; celui-ci en annexait une partie au domaine de l'État (*agri publici*) ; il rendait le reste (*agri redditi*) aux anciens possesseurs, qui pouvaient l'occuper, le posséder, en user, en jouir (*habere, possidere, uti, frui liceto*) sans titre, sous le bon plaisir du peuple romain. Cette situation précaire se consolida vers la fin de la république, lorsque l'on imagina, peut-être pour faciliter quelques gigantesques manœuvres de spéculations foncières, de dédoubler le domaine des terres provinciales, en réservant la propriété quiritaire au peuple romain et en accordant aux occupants un droit d'ailleurs mal défini, sous le nom de possession ou d'usufruit. Ce droit, dont l'octroi avait provoqué une hausse incroyable de la valeur des terres, finit par ressembler au droit de propriété, dont il constituait un type original; la propriété provinciale était seulement assujettie à un impôt foncier, que les terres italiennes ne payaient plus, et donnait lieu à des modes de transfert et à des formes de procédure qui la distinguaient de la propriété quiritaire. Enfin, cette complication disparut au VI^e siècle, lorsque Justinien supprima toute distinction entre la propriété provinciale et la propriété quiritaire.

La propriété demeura toujours familiale chez les Romains, c'est-à-dire affectée à la vie du groupe de parents soumis à la puissance du *pater familias*. Les mœurs d'abord, le droit ensuite, tempérèrent ce que cette règle pouvait avoir de rigoureux. Le *pater* pouvait autoriser ses enfants et ses esclaves à posséder un pécule, pratiquement distinct du patrimoine, s'il voulait se décharger sur eux d'une partie de l'exploitation ou s'il leur permettait d'exercer quelque activité économique indépendante (industrie, négoce). Le droit prétorien, constitué en marge des lois sous l'inspiration de l'équité et sous la pression des besoins, reconnu à ces pécules une individualité. On en vint même, sous l'empire, à exclure du patrimoine familial tous les biens que l'enfant ne tenait pas directement du père (hono-

raires professionnels, solde, succession maternelle, dons personnels, etc.).

La propriété familiale exclut, dit-on, toute liberté testamentaire. Si cette formule était exacte, le testament serait demeuré inconnu à Rome. Or, il n'en est rien. Sans doute, pour qu'il y ait testament et même pour qu'il y ait succession, il faut une certaine notion de la propriété individuelle; lorsque la gens, en bloc, était propriétaire, la mort du chef n'avait d'autre conséquence que l'avènement d'un autre chef, sans véritable transmission d'hérédité. Mais nous savons que, très vite, l'autorité du chef de famille prit un caractère d'autonomie, d'initiative personnelle, au service de sa *domus*. La grande préoccupation du *pater* conscient de ses responsabilités était de ne pas mourir intestat. Il réglait minutieusement, par une sorte de charte testamentaire, le sort de la famille et du patrimoine pour le temps où lui-même aurait disparu; avant tout, il instituait donc un héritier, c'est-à-dire un successeur responsable, un continuateur de son œuvre, chargé de perpétuer le culte domestique; secondairement, il marquait à cet héritier les grandes lignes de sa tâche, au mieux des intérêts familiaux. Ainsi entendu et pratiqué, le testament ne s'oppose nullement, on le voit, à la propriété familiale; bien au contraire, par son caractère de charte constitutionnelle, par l'institution d'héritier qui lui est essentielle, il forme une pièce maîtresse du régime.

Plus tard, les croyances religieuses et les mœurs s'écartant relâchées, on vit le testament s'écarter de sa fonction originelle et servir les rancunes, les fantaisies ou les faiblesses de pères moins pénétrés de leurs obligations. Alors le législateur dut intervenir et, par des restrictions à la liberté de tester aussi bien qu'à la faculté de disposer entre vifs, par le développement des incapacités et des causes de caducité, il s'efforça de réserver aux familles une part importante des biens qui leur sont naturellement affectés. Ainsi, les lois remédiaient-elles aux excès de l'individualisme.

L'interventionnisme étatique se transforma au Bas-Empire en un véritable socialisme d'État. Il semble que l'on puisse mettre en parallèle le mouvement de désaffection à l'égard des valeurs familiales (en ce qui concerne la condition des personnes ou la condition des biens) et la marche progressive du socialisme d'État. Les cadres sociaux intermédiaires s'étaient presque tous dissous, l'État entra en contact immédiat avec l'individu, veilla directement sur ses intérêts les plus divers et prit personnellement en charge la réalisation de son bonheur.

Dans les villes, le socialisme d'État s'organisa sur le plan syndicaliste des *collegia*. Tout homme, s'il n'était prolétaire (auquel cas il vivait directement aux crochets de l'État), devait être assigné à une équipe; bien rares furent les *vacantes* ou les *otiosi* qui avaient réussi à esquiver cette sujétion. Les équipes, collèges, anciens ou récents, s'acquittaient d'une tâche économique ou administrative, sous le contrôle de l'État. L'équipe affectée aux charges et honneurs municipaux, responsable de la rentrée des impôts, le *consortium curialium*, dont l'activité, la perpétuité et le recrutement importaient à l'État, mérita d'être réglementée avec une particulière rigueur. Un statut légal s'imposait aux *collegiati* et aux *curiales*, comportant de multiples restrictions à leur liberté individuelle, des atteintes à leur droit de disposer, l'obligation à la résidence sous peine de contrainte par corps et de confiscation universelle, l'obligation de s'acquitter personnellement de cette charge et l'interdiction d'embrasser telle profession (armée, cléricature, profession religieuse ou philosophique) qui serait incompatible avec elle. Corps et biens, les *curiales* étaient donc dévoués à l'exercice de leur fonction collégiale, au profit et sous la surveillance tatillonne de l'État.

Dans les campagnes, ce fut sur la base économique du domaine agricole ou de la *villa* que s'établit le socialisme d'État. Le grand propriétaire rural fut chargé d'un bon nombre de fonctions publiques, fiscales notamment, considéré comme débiteur solidaire de l'impôt foncier et de la capitation personnelle à l'égard de tous les contribuables (cultivateurs, commerçants, artisans) établis sur le domaine. Le propriétaire se trouvait naturellement revêtu d'une certaine autorité de fait, qui finit par s'imposer à l'État lui-même. Pour assurer les rentrées d'impôts, on dut attacher à la glèbe les tenanciers toujours disposés à déguerpier : « familles serviles fixées sur la tenure par la volonté du maître et inscrites au cens parmi les instruments d'exploitation, affranchis retenus par l'*obsequium* envers le patron et l'obligation aux *operæ*, barbares concédés par l'administration aux *possessores* dans l'intérêt de la culture et assujettis à ceux-ci dans celui de l'ordre social, familles libres établies sur leurs tenures par convention ou acceptation tacite des règlements domaniaux, mais peu disposées à s'arracher à une vie sûre pour des fortunes douteuses. » Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, p. 356. Le lien de l'homme à la terre, à partir du IV^e siècle, gagne définitivement toutes les provinces. Ces éléments, fondus ensuite dans le colonat, passèrent sous l'autorité immédiate du grand propriétaire, qui obtenait ou qui prenait sur eux certains pouvoirs d'ordre disciplinaire, réglementaire et même juridictionnel. Pour passer du socialisme d'État au régime seigneurial, il suffira qu'à cette autorité régulière se mêlent des pratiques illégales : le grand propriétaire, le *potens*, capable de fronder les représentants d'un pouvoir lointain et affaibli, de résister aux exigences fiscales toujours accrues, de repousser même les incursions de l'armée, exercera sur ses gens et sur les petits propriétaires qui accepteront sa protection, d'abord en fait, puis en droit, une autorité souveraine.

3. *La propriété dans la civilisation occidentale.* La Gaule, comme les autres provinces de l'empire, connut le régime de la propriété romaine. Les invasions des barbares, au V^e siècle, ne laissèrent pas de porter quelques atteintes à ce régime, mais elles ne semblent pas l'avoir bouleversé de fond en comble. C'est que la pression exercée par les barbares sur les frontières de l'empire n'était pas un fait nouveau. Avec une ténacité et une ingéniosité remarquables, les empereurs avaient réussi à contenir le flot des envahisseurs ; mais depuis longtemps des infiltrations s'étaient produites. Beaucoup de barbares étaient admis et s'installaient dans les campagnes, qu'ils cultivaient à titre de colons ou d'esclaves ; parfois, ils recevaient aux frontières, en qualité de lètes, des concessions de terres, avec charge de les défendre. D'autres contractaient un engagement militaire, entraient comme auxiliaires dans les armées romaines, et c'était une des charges imposées aux propriétaires provinciaux que d'accueillir ces hôtes et de les héberger ; leur temps fini, les lètes demeuraient souvent sur place et se confondaient avec le menu peuple des colons.

Cependant, au début du V^e siècle, il ne s'agissait plus d'infiltrations : l'on avait affaire à une invasion massive, non pas violente d'ordinaire, mais irrésistible. Les nouveaux venus furent d'abord, selon l'usage, traités en hôtes, à la charge des propriétaires ; bientôt, on fut contraint, par la force des choses et pour permettre aux barbares de vivre en travaillant, de procéder à un partage des terres aux dépens du fisc et des grands propriétaires fonciers. La loi des Burgondes nous apprend que l'on accordait à l'*hospes* barbare un tiers des esclaves (considérés comme matériel d'exploitation indispensable) et deux tiers des terres arables. Selon la loi wisigothique, la part du barbare (*sortes barbaricæ*)

comprenait les deux tiers des terres et des bois ; le dernier tiers, la *tertia Romani*, restait à l'habitant. Les barbares ne se souciaient nullement de ruiner l'empire ; désireux de s'y incorporer, ils reconnaissaient l'autorité des empereurs, concouraient souvent à leur élection, comptaient les années par les consuls, obéissaient aux agents de Rome et notamment aux *magistri militum*. Ils abandonnèrent Rome peu à peu, au fur et à mesure que Rome même s'abandonnait et versait dans l'anarchie : c'en était fait à la fin du V^e siècle.

Du reste, en matière de propriété, les Germains avaient dès lors dépassé le stade, noté par César, du communisme agraire et même celui que décrivait Tacite, un siècle après la conquête romaine de la Gaule. *Com. de bello gallico*, l. IV, c. 1 ; l. VI, c. xxxii ; *Germania*, c. xvi, xxvi. Les lois barbares connaissaient au V^e siècle les clôtures des champs ; elles admettaient l'aliénation entre vifs des terres, mais seulement avec l'agrément de la famille ; elles ignoraient encore le testament ; elles excluaient les femmes de la succession aux immeubles ; tous ces traits donnent à penser que les envahisseurs pratiquaient un régime de communauté de village, complété par une propriété familiale. En bref, les invasions ont modifié la répartition des propriétés foncières ; elles ont provoqué beaucoup de brigandages et de meurtres aux dépens des particuliers, mais elles n'ont pas bouleversé la structure de la société ni surtout effusqué la notion même de propriété. Par la suite, grâce au contact avec la civilisation romaine, les barbares s'acheminèrent rapidement vers un régime de propriété individuelle, tempéré par certaines institutions que les origines germaniques expliquent aisément et qui s'inscriront dans la tradition de l'ancien droit français (distinction des propres et des acquêts, réserve coutumière des quatre quints, retrait lignager, etc.).

Jusqu'à une époque toute récente, la physionomie du régime occidental est désormais tracée en matière de propriété. Le principe de la propriété privée et individuelle est acquis ; sanctionné par les règles civiles et canoniques, il s'imposera aux consciences jusqu'à tenir en échec, parfois, l'intérêt d'une monarchie patrimoniale ou l'avidité besogneuse des souverains. Le roi Très Chrétien, en plein absolutisme, n'osera pas violer cette loi fondamentale de droit naturel, proclamée par Loyseau, par Bodin aussi bien que par Beaumanoir, et universellement reconnue en chrétienté.

Après la Renaissance, les philosophes, les légistes et les hommes d'État ne s'accorderont pas longtemps sur le fondement naturel ou rationnel de la propriété. En fait, cependant, quelles que soient les théories, nous devons constater que le prestige de la propriété individuelle n'a guère été ébranlé. La phraséologie révolutionnaire, la chose vaut d'être relevée, s'est montrée extrêmement conservatrice sur ce point ; sous l'Empire, les armées, en imposant à l'Europe le Code Napoléon, prêchèrent le culte de la liberté en même temps que celui de la propriété.

Mais il s'en faut que la propriété privée et individuelle règne en maîtresse unique et souveraine. Cela d'ailleurs ne s'est jamais vu. En fait, cette propriété est régulièrement grevée de charges au profit de la collectivité familiale, professionnelle, religieuse ou politique ; bien plus, à côté d'elle, subsiste toujours une zone plus ou moins étendue de propriété publique et de propriété collective. L'Italie elle-même, berceau de la propriété quiritaire, a toujours connu cette complexité de régime. M. Valenti, cité par M. de Laveleye, estime que les *Communanze* datent d'avant l'époque romaine. « Quand les progrès de la culture de l'olivier et de la vigne favorisèrent les progrès de la propriété privée, toute la région montagneuse resta néanmoins propriété communale. Lors de la dissolution de l'empire romain

et de la ruine des villes, la population s'éparpilla dans les lieux élevés et y forma cette foule de petits hameaux, qui bientôt, pour s'entraider, s'inféodèrent à une commune centrale. *De la propriété et de ses formes primitives*, 5^e éd., p. 280. On connaît plusieurs règlements archaïques qui organisaient pour le mieux l'exploitation des communaux. Les terres arables étaient partagées périodiquement pour que chaque famille eût son lot; en outre, les habitants exerçaient certains droits de jouissance, non seulement sur les biens des communes, mais même sur ceux des particuliers. Par exemple, la servitude *di pascuo* consiste à mener le bétail sur le pâturage communal ou même sur les terres des particuliers à certaines époques et après la récolte si les champs ont été emblavés; c'est la vaine pâture. La servitude *di legnare*, *legnatico*, donne aux usagers le droit de ramasser le bois mort, même parfois de se procurer du bois de chauffage et de construction, et surtout de mener paître le bétail dans les forêts. La servitude *di seminare* permet aux ayants droit de semer et de récolter du blé, non seulement sur les terres communales, mais aussi sur les propriétés privées à intervalles déterminés. » *Ibid.*, p. 285.

On observe des coutumes analogues en France, en Angleterre, en Belgique, en Hollande, en Allemagne. Certains historiens de la féodalité introduisent parfois, contre la vérité, cette idée que l'usage des communaux était une concession du souverain, propriété semblant liée à souveraineté. Mais Loyseau, énumérant les « droits profitables » des seigneuries, exclut « les communes et usages, c'est-à-dire les prairies ou bois délaissés d'ancienneté à la commune des habitants d'une ville ou village, *quia sunt proprie universitatis* ». *Traité des seigneuries*, c. xii, n. 120. C'est par voie de fait et usurpation que cette vérité fut méconnue. La noblesse dépensière et besogneuse, à partir du x^v^e et du xvi^e siècle surtout, s'empara des communaux. Le plaisir noble par excellence, la chasse, a aussi entraîné la disparition de nombreux communaux, transformés en forêts. En Angleterre spécialement, le principe féodal, appliqué d'une manière plus absolue qu'en France par les conquérants, devait aboutir au régime des *latifundia*; par ailleurs, le recul de l'agriculture, le développement de l'industrie lainière et de l'élevage du mouton, la désertion des campagnes, firent disparaître beaucoup de communaux, transformés en prairies d'élevage ou de plaisance.

Les ordonnances royales en France, autant pour limiter la puissance féodale que pour favoriser les communes, interdirent ces usurpations et autorisèrent maintes fois les habitants à rentrer en possession de leurs biens communaux. La Révolution française suivit d'abord l'exemple des rois; mais, sous l'influence des idées philosophiques régnantes, elle s'efforça de répartir aussitôt en petites propriétés individuelles les communaux à peine récupérés. En vertu de la loi du 10 juin 1793, les biens communaux furent partagés par têtes, souvent à vil prix, entre les habitants de la commune. Malgré tout, plusieurs communes ont conservé en France jusqu'à ce jour d'importantes propriétés à usage commun. On en cite, dans les Vosges, qui, non contentes de dégrever leurs habitants de toute imposition ou taxe municipale, répartissent entre eux le produit des coupes et des ventes de bois effectuées dans la forêt communale. S'il est vrai, enfin, que le mouvement municipal s'est développé dans les agglomérations urbaines pour assurer et promouvoir la liberté du commerce et de l'industrie, il n'est pas moins exact de dire que le mouvement municipal s'est déclenché, s'est développé et a survécu dans les campagnes, en vue d'assurer la gestion des biens communaux.

D'ailleurs, il suffit d'observer, sous la formule du Code, la réalité juridique et sociale, pour voir que

l'idéal abstrait et en quelque sorte linéaire de la propriété quiritaire, essentiellement individualiste, est loin de régner sans partage dans notre civilisation moderne. La tradition juridique a conservé, les nécessités de la vie sociale ne cessent d'inspirer de multiples dispositions qui tempèrent la liberté individuelle, en principe absolue, reconnue au propriétaire. « Les règles de fond et de forme imposées à certains actes importants, notamment en matière de donation, de tutelle, de succession, de contrat de mariage, visent à garantir les intérêts familiaux. Notons toutefois que ces mesures protectrices ont été conçues en fonction d'une économie que dominait la propriété foncière. Aujourd'hui, la richesse s'est dématérialisée; les valeurs ou titres de crédit donnent à la propriété, avec une remarquable fluidité, le moyen d'échapper la plupart des prescriptions légales. Il est certain que le législateur ne manquera pas, si ce n'est déjà fait, d'édicter des prescriptions nouvelles, mieux adaptées aux formes modernes, particulièrement fuyantes, de la propriété. Quant à l'intérêt public, un interventionnisme de plus en plus accusé, surtout dans la plus récente évolution sociale, s'efforce d'y pourvoir. Nombre de pratiques devenues courantes, telles que le dosage savant de la progressivité fiscale, le moratoire ou même l'abolition des dettes privées, certaines législations des loyers, la faillite directe de l'État ou diverses formes de faillite plus discrète comme l'inflation, la dévalorisation des monnaies, la conversion des rentes, certaines tendances protectionnistes, étatistes, syndicalistes, toute la législation sociale enfin, conspirent manifestement à enfermer la propriété privée dans un réseau de plus en plus serré et même à modifier arbitrairement la répartition individuelle de la richesse en vue du bien supérieur de la collectivité. » Cf. *Précis de sociologie*, Marseille, 1934, p. 239.

Il n'est pas question, certes, d'approuver tout ce qui se fait pour cette seule raison que cela se fait; mais le rapide coup d'œil que nous avons jeté sur les principaux faits de propriété suffit à nous montrer tout ce qu'il y a d'arbitraire dans la courbe d'évolution imaginée par les socialistes ou par les adeptes du sociologisme. Il est faux de dire que la propriété évolue nécessairement du collectivisme absolu à un individualisme complet, ou vice versa. En réalité, elle n'évolue pas selon une formule aussi simple. L'individuel et le social, à des degrés divers, s'y retrouvent toujours; c'est leur dosage relatif qui varie sans cesse. Il est aussi faux de dire que la propriété traverse les âges, immuable comme une idée pure ou comme la formule d'une définition géométrique. « Il est vrai que la propriété montre partout et toujours une structure essentielle identique, mais cette structure est complexe. On y voit constamment combinés un pouvoir individuel de libre disposition, l'exercice d'une fonction familiale et enfin l'accomplissement de devoirs sociaux plus larges que ceux de la famille. De ces trois éléments, c'est l'un ou l'autre qui domine ou qui passe au second plan, selon les circonstances; mais nul ne s'impose jamais au point d'éliminer complètement l'un des deux autres. Et, par ailleurs, tout excès dans un sens provoque, par une sorte de logique interne, une réaction proportionnée. Par là le fait social de la propriété rappelle le comportement d'un organisme naturel, assez souple pour s'adapter sans dommage aux conditions de vie changeantes qui lui sont offertes, mais assez constant et identique à lui-même pour ne perdre aucun de ses traits spécifiques. » *Ibid.*, p. 239-240.

L'observation impartiale des faits nous autorise donc à écarter les objections que le socialisme et le sociologisme, en vertu de leurs conceptions évolutionnistes, opposent à la notion traditionnelle de propriété. Nous n'insisterons pas davantage sur ces erreurs, qui

doivent être exposées et réfutées pour elles-mêmes. Mais il nous reste à exploiter les résultats de notre enquête d'une manière positive. Il y a lieu en effet de critiquer ces données de fait par une analyse rationnelle, afin d'en dégager la loi explicative. C'est à cette tâche que l'on veut maintenant se livrer, dans l'esprit de la philosophie thomiste.

VII. ESSAI DE SYNTHÈSE. — L'enseignement catholique que nous avons exposé, les erreurs libérale et socialiste que nous avons rappelées, se réfèrent manifestement à une notion particulière de la propriété, à la notion que l'on s'en fait de notre temps, dans notre type de civilisation. Cela se conçoit : l'Église enseigne des fidèles concrets et réels, en butte à des difficultés définies et exposés à des tentations déterminées par les circonstances; d'autre part, les erreurs ne prennent corps et ne se propagent que si, dans le milieu, elles rencontrent des résonances favorables.

Cependant, le devoir du théologien comporte d'autres exigences. S'il ne veut pas se borner à prendre parti dans les disputes de son temps, à distribuer blâmes et éloges, s'il veut servir la vérité et se rendre plus vraiment utile à tous, il doit faire un effort de sagesse et d'organisation supérieure. Pour cela, l'important est moins de dépister les sophismes et de dénoncer les erreurs, que de mettre la vérité dans tout son jour, en la débarrassant des représentations éphémères sous lesquelles chaque époque l'accorde à ses goûts et à ses besoins. Cette tâche est urgente en ce qui concerne la doctrine de la propriété, particulièrement mêlée aux mouvements sociaux et prompt à en refléter les influences contingentes. Le théologien s'efforcera donc de dégager le mécanisme essentiel de cette institution sans se laisser décevoir par les figures si variées qu'elle offre à l'observation superficielle au sein des diverses sociétés. Certes, il n'a pas à imaginer, à construire, mais à observer cette réalité sociale, avant de lui faire une place dans sa synthèse. Et c'est pourquoi nous avons réuni dans la section précédente une gerbe de faits empruntés à la sociologie descriptive et à l'histoire sociale, afin d'effacer les idées trop étroites de la propriété qui nous ont été enseignées par le milieu social déterminé où nous vivons. Mais, sur ces données d'observation, il convient que le théologien exerce son sens critique pour en négliger les caractères particuliers et changeants, pour en retenir les éléments essentiels et donner ainsi à son œuvre scientifique une valeur universelle et durable. Un tel travail, à notre connaissance, n'a pas encore été accompli; il ne pouvait d'ailleurs être tenté avant les récents progrès de la sociologie. Ce sont les résultats de cette science que nous essaierons d'assimiler théologiquement en insérant la notion sociologique de propriété dans le cadre synthétique offert par la II^a-II^e, q. LXVI, a. 1 et 2.

1^o Le pouvoir préjuridique de l'homme sur les choses. — Lorsque l'on parle du droit de propriété, on vise tantôt, au sens précis, le droit lui-même et tantôt, au sens large, la réalité objective que le droit sanctionne sur le plan social, en lui attribuant une valeur juridique. Ce donné préjuridique offre par lui-même un immense intérêt aux yeux du philosophe et du théologien; il n'est pas autre chose en effet que le libre pouvoir exercé par l'homme sur les choses extérieures. Il convient de l'analyser.

1. La relation de personne à chose. — C'est une relation de l'homme aux choses. A cet égard, il existe dans bien des cas une relation de pur fait : relation purement mécanique de l'être humain au sol qui le porte, relations physiques et chimiques du corps au soleil qui l'échauffe et le vivifie, à l'air qu'il respire, à l'eau de la source qui le rafraîchit, à la pression atmosphérique qui le tient en équilibre interne et externe. A ne considérer que ces sortes de relations, l'être humain se com-

porte de tout point comme un simple animal, comme un végétal, et il est même le siège de mouvements chimiques, physiques et mécaniques analogues à ceux qui peuvent survenir en des corps inanimés. Déjà, l'on peut voir comme une ébauche d'appropriation, dans le fait que l'être humain s'assimile de façon exclusive diverses réalités extérieures, de même que le grain de blé caché dans le sillon s'approprie, en un certain sens, l'eau et les sels de la terre. Cependant, il n'y a pas encore de véritable relation de personne à chose; tout se passe de chose à chose, l'être humain étant considéré jusqu'ici comme une chose.

Pour qu'il y ait vraiment relation de personne à chose, il faut que ces rapports de pur fait entrent dans la mouvance de la volonté humaine, affleurant par là même au plan de la moralité. C'est précisément par la rationalité, dont la volonté libre est l'expression, que l'être humain est constitué personne, et c'est dans la mesure où l'on se met consciemment et volontairement en rapport avec les choses, que l'on peut parler de relation de personne à chose. Or, nouer ainsi des relations volontaires avec les choses, c'est précisément en user. Avec le volontaire, avec l'*usus* qui entraîne les choses extérieures dans la mouvance du vouloir, on se trouve dans le domaine de la moralité; tout *usus* est justiciable de la distinction morale du bien et du mal; tout *usus* est susceptible de régulation vertueuse ou de corruption vicieuse. Le premier mot de la science morale ne consiste-t-il pas à définir le sujet humain comme une personne, un être *per se potestativum*, créé à l'image et à la ressemblance divines, doué de raison et de libre arbitre : ces traits dressent la personne en face de l'univers des choses. La nature des personnes et celle des choses donnent aux premières vocation à l'usage des secondes.

2. Relation de droit naturel. — En un certain sens, qui demeure métaphorique, on peut dès maintenant parler d'un droit de la personne sur les choses. La relation que nous étudions entre la personne et les choses, par exemple la contemplation par l'homme du spectacle de la nature, le travail de la terre, la consommation d'un aliment, en devenant un *usus* sur le plan volontaire et moral, reçoit en effet, par métaphore, des dénominations empruntées à l'ordre juridique.

Parce que l'usage des choses par les personnes satisfait le vœu de la nature chez celles-ci comme chez celles-là, on peut dire, sans métaphore, que cet usage est correct, juste, droit. On entend par là que cet usage, sur le plan de la moralité, est conforme à la nature et conduit les personnes comme les choses à leur fin. Mais volontiers on dit plus, et il convient de noter que l'on verse dès lors dans la métaphore, car on se sert de termes empruntés à la technique du droit pour exprimer des réalités préjuridiques. A raison de circonstances contingentes d'ordre historique et social sur lesquelles il est superflu de s'appesantir, mais qui exercent sur le développement des théories morales une influence incontestable, le monde des mœurs fut étudié, notamment depuis les stoïciens, en fonction et comme sur le modèle du monde politique. Et cela sur deux plans : d'abord sur le plan cosmique, parce que l'on prit l'habitude de concevoir l'univers à la façon d'une monarchie unitaire et strictement hiérarchisée, sur le pied d'un vaste empire. Dès lors, l'enchaînement des causes et des phénomènes se présentait comme une loi, l'ordre des activités naturelles se ramenait à celui de l'obéissance et de l'infraction; la rectitude morale, fondée sur la nature, s'exprimait par des traits empruntés au droit ou à la justice civique. D'autre part, sur le plan microcosmique, parce que l'homme, considéré à son tour comme un petit univers complexe et hiérarchisé, fit lui aussi dans la doctrine figure d'État politique, on voyait en lui un gouvernement central, la

raison, reflet ou émanation selon certains de la raison divine conduisant l'univers, et des sujets, organes délibérants, pouvoirs de décision et agents d'exécution; la vie vertueuse consistait à faire régner dans ce petit monde un ordre analogue à l'ordre pacifique et juste d'une cité, où chacun demeure à sa place, rempli sa fonction et s'acquitte par conséquent de ce qu'il doit.

Si l'on prenait ces métaphores au pied de la lettre, la morale serait toute relative à un état social déterminé; elle risquerait et mériterait peut-être de disparaître avec lui. Tel est aussi bien, en face de la critique sociologique, le danger que courent certaines morales fondées sur une philosophie insuffisamment critique, qui se contentent de voir en Dieu un législateur, dans la règle du bien et du mal un code de préceptes positifs et négatifs, dans l'acte bon une obéissance, dans le péché une infraction, dans la béatitude un salaire, et dans la perdition une pénalité.

Or, en ce qui concerne le droit de la personne sur les choses, le danger est pressant de verser dans une telle illusion. Ce rapport de personne à chose se trouve généralement formulé en termes juridiques, empruntés à une technique fortement pénétrée d'influences sociales historiquement déterminées. Par suite de cette illusion, on croit avoir analysé à fond la relation de personne à chose lorsqu'on a reconnu à la première un droit absolu, sans autre limite que le droit des personnes voisines et les prescriptions légales et réglementaires. A la vérité, cette analyse n'est pas fausse sur le plan particulier de la technique juridique; mais elle n'épuise pas, à peine effleure-t-elle la réalité morale et humaine engagée dans la relation de personne à chose. Victimes d'une illusion analogue, mais soucieux d'aboutir à des conséquences pratiques différentes, d'autres esprits s'efforcent de mettre en lumière les devoirs moraux incombant à la personne dans l'usage qu'elle fait des choses. Pour soutenir leur dessein, ces esprits produisent des moyens empruntés aux mêmes catégories historiques où leurs adversaires s'étaient déjà fournis, et attribuent à ces moyens, valables sur leur plan particulier, une signification qu'ils ne comportent pas sur le plan moral. Par exemple, une doctrine récente et d'ailleurs ingénieuse, pour montrer que le droit de propriété est grevé de devoirs moraux, s'efforce d'assouplir le concept technique de ce droit; elle confère au propriétaire un droit assez analogue à ce que la langue juridique appelle droit d'usage, sorte de propriété amputée de ses attributs les plus caractéristiques; mieux, elle considère parfois le propriétaire, non pas même comme un véritable usager, mais comme un simple administrateur ou mandataire, tenu de faire fructifier la chose pour le compte et selon les instructions du véritable propriétaire, Dieu ou l'État. Usager, administrateur, mandataire, l'homme se voit donc dépouillé de sa propriété précisément pour apprendre à s'en servir moralement. On ne lui laisse qu'un vague *dominium* subordonné, concept émoussé qui, sous le couvert de l'analogie, a perdu son trait distinctif de souveraine indépendance. Or, c'est ce trait qui définit la vraie propriété et qui donne une utilité technique à sa définition.

On voudrait parfois recommander cette conception en l'attribuant à saint Thomas. Il est vrai que la pensée thomiste, en matière de propriété, s'inspire elle aussi de certaines catégories historiques manifestement tributaires de la sociologie médiévale. La relation de l'esprit divin ou humain aux choses s'y trouve formulée en termes de droit féodal, se référant à la hiérarchie verticale des conditions suzeraines et vassales, comme aux chaînes superposées des propriétés libres et éminentes et des propriétés subordonnées pour lesquelles on doit hommage et service. Ces représenta-

tions ont pu servir à exprimer en un temps la vérité de tous les temps; mais il est nécessaire de les critiquer, de montrer leur relativité et de les dépasser. Ce qui se peut du reste en fidèle orthodoxie thomiste, car, selon la doctrine même de saint Thomas, la relation essentielle de personne à chose se conçoit antérieurement et sans référence à un état social donné; c'est donc une réalité préjuridique, si l'on admet que le droit, à proprement parler, ordonne la vie en société. Elle consiste dans un fait moral : l'utilisation rationnelle des choses par les personnes aux fins de celles-ci. Si l'on veut analyser cet *usus*, on voit qu'il n'appartient ici-bas qu'aux créatures rationnelles. Un anthropomorphisme assez gracieux attribuerait volontiers aux êtres inférieurs un certain domaine, une maîtrise d'usage, à l'égard des réalités qui leur sont nécessaires. La nature, dit-on, a déposé au creux du sillon l'humidité et certains sels minéraux à l'intention de la semence; et, lorsque, brin à brin, l'oiseau bâtit son nid et le capitonne de flocons, il entre dans le plan providentiel. Ne pouvons-nous pas concevoir une sorte de droit naturel au profit de la tige vivante sur les éléments chimiques nécessaires à son développement, en faveur de l'oiseau sur le nid qu'il s'est construit? Tout être appelé par le Créateur à croître et à se perpétuer ne trouve-t-il pas dans cette vocation le droit d'appréhender ce qui lui est nécessaire et d'en user?

La réponse thomiste est négative et elle se fonde sur une analyse rigoureuse de l'*usus*. Pour le vulgaire, user consiste à consommer; l'on attache d'ailleurs à cette idée une intention péjorative, discernable surtout dans les expressions telles que s'user ou usé. On voit que les hommes sont sensibles à cette misère des choses qui ne les met qu'un temps à notre disposition et qui, trop tôt à notre gré, les frappe d'impuissance à nous servir. Toutefois, ce n'est là que le revers de l'usage, sa rançon ordinaire, mais non sa loi nécessaire. En fait, les choses offrent d'autant plus d'utilité qu'elles s'usent moins et que l'on peut en user davantage sans les user. Au positif, en quoi consiste donc l'usage? On use vraiment des choses lorsqu'on les assume par un libre exercice du vouloir et qu'on en applique les propriétés natives ou acquises à la réalisation d'une fin selon un plan rationnel. C'est pourquoi, d'une part, les créatures irrationnelles ne peuvent user de rien; elles peuvent consommer et en un certain sens jouir, mais il n'est d'utilité qu'au jugement d'une personne capable de saisir rationnellement l'application, la liaison de telle consommation à une fin; ainsi, l'humus s'épuise au service de la plante, l'oiseau occupe son nid, le renard sa tanière, mais il faut un esprit pour découvrir en ces faits un usage. C'est pourquoi, d'autre part, l'usage est le propre des agents qui agissent *propter finem*; une personne ne peut entrer en rapport volontaire et conscient, c'est-à-dire se comporter en personne, avec les choses qu'en usant de celles-ci. Non seulement l'homme peut user de tout, mais il ne peut qu'en user, et il se manquerait s'il n'en usait pas, c'est-à-dire s'il ne les appliquait pas à son propre épanouissement. En user ainsi, c'est faire figure d'homme. Se nourrir, respirer, pénétrer par son esprit les lois de l'univers, s'enrichir l'imagination, se reposer les yeux au spectacle de la nature, modeler la matière brute, lui imprimer des formes artificielles qui l'humanisent et en dégagent toute l'utilité : tel est l'usage humain des choses, où se mêlent le travail des mains et celui de l'esprit, la contemplation et l'action.

Ne nous arrêtons pas à considérer ce que cet usage peut parfois nous coûter; il nous est de soi profondément naturel. A en user de la sorte, nous nous révélons dans la vérité de notre nature raisonnable et libre.

3. *L'usage et l'appropriation des choses.* — On doit distinguer l'usage des choses et leur appropriation,

c'est-à-dire leur affectation exclusive à la personne qui en use.

Ce sont en effet deux notions aisément séparables. En fait, nous nous préoccupons ordinairement d'utiliser les choses matérielles, et c'est parce que les biens matériels utiles se restreignent dans des limites imposées par la quantité, que nous concevons leur utilisation à la façon d'un accaparement. Même si nulle idée de dégradation ou d'usure ne l'affecte, l'usage d'un objet matériel tel qu'une montre ou un diamant comporte ce caractère d'exclusivité. Avoir un livre à son usage, n'est-ce pas, en psychologie concrète, se le réserver? Mais l'usage ne se confond pas avec cette affectation exclusive; celle-ci se présente comme une condition de certains usages et comme un signe de leur précarité. Nous sommes en effet des êtres composés de matière; il y a donc une part de nous-mêmes que nous ne maîtrisons pas pleinement, qui nous échappe à chaque minute et dont notre vouloir ne peut user qu'en pourvoyant sans cesse à son renouvellement. Or, ce renouvellement nécessaire de notre être physique se fait aux dépens du milieu matériel. Il nous faut donc user des biens de ce monde, non pas comme feraient de purs esprits, mais en partie pour y puiser les éléments nécessaires à l'intégrité de notre corps; c'est seulement au prix de l'assimilation, c'est parce qu'une certaine quantité d'éléments matériels se trouvent incorporés à notre substance et identifiés numériquement avec elle, de manière exclusive et incommunicable, c'est par là que nous en usons.

On voit bien qu'une telle nécessité ne révèle pas l'essence positive de l'usage, mais trahit seulement la précarité et l'imperfection de nos moyens d'user. D'ailleurs, il faut le dire, nous ne sommes pas toujours contraints de nous approprier les choses de cette manière pour en user. Il y a en effet chez nous des activités, et des plus nôtres, qui n'ont pas pour but de combler la défaillance chronique de notre être corporel. Nos meilleures façons d'user de ce monde échappent à cette faiblesse. La contemplation esthétique, l'élaboration d'une œuvre d'art, une entreprise désintéressée, le jeu, la connaissance scientifique et philosophique : voilà des façons d'user de ce monde qui n'impliquent aucune appropriation exclusive. C'est donc dans la mesure où nous sommes faibles et besogneux, que, pour user des choses, nous devons nous les appliquer et nous les affecter de façon exclusive. En principe, la nature rationnelle de l'homme lui confère d'abord et sans réserve le pouvoir et le droit d'user des choses. C'est seulement indirectement, par un détour, que, suivant les cas, la nature exige ou admet le fait de l'appropriation exclusive des choses par l'homme dans l'usage qu'il en fait, si cette exclusivité est nécessaire ou favorable à cet usage. Cette conclusion s'éclairera si nous analysons la structure complexe de l'usage.

1. *La structure complexe de l'usage : utilisation par faite et usage d'élaboration.* — L'usage humain des choses révèle à l'analyse une structure complexe tenant à son caractère rationnel.

L'homme, en effet, ne se contente pas d'utiliser simplement les réalités extérieures propres à satisfaire ses besoins, de tirer parti d'utilités existantes et présentes. On sait que les primitifs eux-mêmes, adonnés à la petite chasse et à la simple cueillette, usent d'un outillage rudimentaire (arc et flèches, récipients) et se livrent à des opérations d'une technique sommaire, rationnellement conduites en vue de dégager des utilités. On discerne là en germe toute la complexité rationnelle que le progrès matériel apportera à l'usage des choses par l'homme. Dès l'origine et jusqu'à nos jours, cet usage de plus en plus complexe révèle à l'analyse un rythme constant, essentiellement binaire. D'une part, il y a une phase nécessaire d'utilisation

parfaite, achevée et définitive, consistant dans l'application d'utilités naturelles ou artificielles à la satisfaction des besoins humains; c'est la consommation au sens très large, accueillant maintes activités gratuites et prisées pour elles-mêmes, telles que le jeu, le sport, l'étude désintéressée, la contemplation ou la recherche scientifique. D'autre part, il y a une phase extrêmement élastique d'usage préparatoire, relatif, qui vise à dégager, à rechercher, à aménager, à accroître par le travail la somme d'utilités disponibles. On use des choses lorsqu'on les applique à ses besoins; on en use encore lorsqu'on les aménage pour les mettre à même de nous mieux servir.

Quelle que soit la phase considérée, il s'agit en tous les cas de ce que saint Thomas appelle l'usage des choses extérieures, par opposition à leur nature, dans l'art. 1 de la q. xxvi. La nature des choses ne dépend pas de la volonté de l'homme. L'usage des choses, au contraire, est au pouvoir de l'homme *quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis*. Il consiste essentiellement à exploiter les propriétés naturelles des choses, ce qui peut se faire d'une manière simple et directe en satisfaisant des besoins déterminés par l'application d'utilités correspondantes ou, d'une manière réflexe et en quelque sorte au second degré, en aménageant les diverses propriétés des corps, de l'air, de la vapeur, de l'électricité, en vue de multiplier les rapports d'utilité. Toute cette activité est donc bien une œuvre de raison, un fait humain, non seulement une nécessité pour l'homme, mais une attitude digne de sa nature. Cependant, quelques remarques s'imposent sur la portée de la division binaire que nous traçons dans l'épaisseur de l'usus rationnel des choses et sur les caractères distinctifs qu'il faut reconnaître à chaque élément de ce couple.

a) *Portée de la division binaire introduite.* — Notons tout d'abord qu'en donnant une structure binaire à l'usage humain des choses, on ne prétend aucunement dresser un catalogue biparti, où tous les actes d'usage viendraient se ranger sous deux chefs distincts. Il s'agit en réalité d'un schéma binaire de fonctions abstraites et non d'une répartition concrète des opérations. Il s'agit moins d'une classification d'espèces fixes que d'un instrument d'analyse, propre à expliquer la suite rationnelle des activités. Telle opération concrète, consistant par exemple à moudre des grains de froment, pourra, selon le point de vue d'où on la considère, figurer dans le premier ou dans le second temps de l'usage. C'est que l'élaboration des utilités nouvelles, aussi bien que leur application à la satisfaction des besoins, comporte des séries d'opérations dont l'ensemble est enchaîné de telle sorte qu'un même acte peut servir de confluent où trouvent leur emploi les utilités dégagées au cours de multiples enchaînements préparatoires et servir de point de départ, ou de chaînon intermédiaire en vue d'applications ultérieures. C'est ainsi que la mouture du froment constitue un acte d'application à l'égard de toutes les utilités dégagées par l'industrie des engrais chimiques, par celle des machines agricoles, par l'agriculture, par les entreprises de transport, etc. Cependant, si la minoterie vise dans une certaine mesure à satisfaire des besoins immédiats en farine, elle fait fonction à son tour d'entreprise préparatoire, elle s'insère dans un nouveau processus de production en dégageant des utilités qui trouveront leur emploi dans l'industrie du pain.

Entre les activités de pure élaboration, comme l'extraction des matières premières, et les activités que l'on peut considérer comme de pure application, telle la consommation des aliments, il existe un entrelacement de chaînes dont chaque anneau constitue l'application des utilités précédemment dégagées et la

préparation d'utilités à appliquer ultérieurement. Des enchainements analogues ont été observés par les économistes au cours de la production, et l'on a justement signalé que l'immense majorité des opérations économiques joue tour à tour le rôle de préparation et d'utilisation, selon qu'on les réfère à ce qui les suit ou à ce qui les précède. Toute opération économique efficace comporte en effet une « désutilité », au sens de M. Marshall, c'est à dire une *corruptio*, une dépense ou une application d'utilités, en même temps qu'une *generatio* c'est-à-dire une fixation ou une élaboration d'utilités nouvelles qui trouveront plus loin leur emploi. Mais cette analyse, exacte en matière économique, ne l'est pas moins en d'autres domaines. Tout usage des choses par l'homme, et non seulement leur usage économique, s'organise selon ce schème binaire dès qu'il procède par un *discursus* rationnel de moyens à fin, ce qui est bien le propre des agents qui agissent *propter finem*. On discerne toujours dans l'activité d'une personne usant des choses une phase nécessaire, principale, logiquement première, même si elle se réalise effectivement ensuite, et qui consiste pour l'homme à satisfaire ses besoins en appliquant à ceux-ci les utilités dont il dispose; et l'on discerne, dès que l'usage des choses par l'homme atteint un minimum de complexité rationnelle, une phase secondaire, conditionnée, qui consiste pour l'homme à se ménager, par son ingéniosité et ses efforts réfléchis, des utilités nouvelles ou, ce qui revient au même, à ordonner les ressources dont il dispose en vue d'accroître leur utilité efficace. Et, si le même acte d'usage peut être considéré tantôt comme un aménagement préparatoire d'utilités et tantôt comme la mise en application d'utilités préexistantes, si ce schème binaire glisse en quelque sorte au fil de l'usage, s'appliquant successivement à chaque degré, on reconnaît à cette mobilité et à cette souplesse l'origine rationnelle, le caractère abstrait de ce schème; à l'analyse, il ne se révèle lié à aucun contenu individuel et concret, mais se montre accueillant à l'égard de n'importe quel contenu, pourvu que la raison humaine y dessine son ordre de préparation et d'application.

b) *Caractères distinctifs de chacun des termes.* — Si nous poursuivons notre analyse de l'*usus*, nous observons que l'usage secondaire, appelons-le usage d'élaboration, se distingue par plusieurs traits de l'usage principal, que nous pouvons nommer usage d'application.

a. *Élasticité inégale.* — La faculté d'extension propre à ce dernier est moindre que celle dont bénéficie l'usage d'élaboration.

Et sans doute les deux usages sont élastiques, car ils dépendent essentiellement de deux quantités variables; l'étendue des besoins humains, l'étendue du pouvoir exercé sur les choses par l'homme. L'usage d'application, affectant à des besoins définis des utilités correspondantes, évolue sans cesse, du même pas que la civilisation. Chez les primitifs, les besoins sont limités plus étroitement, et il faut peu de chose pour les satisfaire; nos besoins sont plus complexes, nous sommes plus exigeants. Mais l'usage d'élaboration est beaucoup plus extensible que l'usage d'application. Celui-ci, en effet, tend directement à satisfaire des besoins; or, s'il est vrai que l'on peut ressentir des besoins nouveaux et même se créer des besoins factices, on rencontre néanmoins sur cette voie une limite. Nos aspirations spirituelles ont bien une portée infinie et éternelle, mais elles ne sont pas en cause ici; les besoins auxquels nous satisfaisons par l'usage des réalités extérieures sont plus courts; on parvient à se rassasier, sinon une fois pour toutes, du moins au jour le jour. La psychologie humaine, d'ailleurs, répugne à une extension indéfinie des besoins. A un moment donné et dans une conscience donnée, les besoins sont toujours limités; s'ils

se multiplient, chacun d'eux se fait moins intense, et d'ordinaire les nouveaux venus font disparaître les anciens.

Au contraire, l'usage d'élaboration ne visant pas directement le besoin peut s'étendre indéfiniment sans rencontrer de limite naturelle. L'industrielle raison peut se dépenser sans frein à équiper l'univers, à l'organiser utilement, à dégager de leurs virtualités une masse indéfinie de ressources, à fabriquer en quelque sorte et à thésauriser un nombre illimité d'utilités nouvelles. Qui l'en empêchera, si l'homme trouve sa joie à agir de la sorte, avec l'orgueil de dominer? Ce mouvement est d'ailleurs soumis à une loi d'accélération mécanique, dont le capitalisme moderne fournit l'illustration : lorsqu'on est parvenu à maîtriser les forces naturelles et qu'on les a transformées en complices et servantes, en génératrices infatigables d'utilités, on voit celles-ci se dégager à chaque instant en plus grand nombre et se multiplier automatiquement. On reconnaît à cela un mécanisme logiquement agencé; c'est la raison humaine qui exerce sa maîtrise, non seulement en employant les choses utiles aux besoins de l'homme, mais en organisant techniquement la production des choses utiles. En ce domaine de l'usage d'élaboration, elle triomphe aisément, elle accumule les ressources et progresse sans limite. Tandis que l'usage d'application, ayant pour but la satisfaction des besoins, se trouve limité par ceux-ci, l'usage d'élaboration est pratiquement illimité; la raison ne se lasse jamais de concevoir et de construire des dispositifs de plus en plus ingénieux et efficaces pour multiplier ce qu'elle considère comme utile. Il en résulte que, selon le type et le niveau de la civilisation matérielle, l'*usus* des choses par l'homme sera soumis à des variations d'ampleur inégale; ces variations seront plus prononcées quant à l'usage d'élaboration, elles le seront moins en ce qui concerne l'usage d'application. En d'autres termes, ce qui différencie surtout deux niveaux de civilisation matérielle, c'est moins une inégalité dans l'usage d'application, puisque les besoins en gros ne sont guère différents et que, hors le cas de crise, ils se trouvent satisfaits dans une proportion analogue; c'est plutôt une inégalité dans l'usage d'élaboration, en ce sens qu'au sein des civilisations imparfaites l'élaboration des utilités se trouve réduite à quelques opérations en somme assez simples, telles que la chasse, la pêche, la cueillette, la culture, l'élevage, dont on sent la relation immédiate avec le besoin à satisfaire, tandis que, dans les civilisations matérielles avancées, l'élaboration des utilités revêt une grande complexité : l'échange, la division du travail, le capitalisme technique, le crédit, avec leurs raffinements subtils, sont autant de manières non naturelles mais supérieurement rationnelles de mettre au jour et de mettre en circulation des utilités.

b. *Priorité naturelle de l'usage d'application.* — L'analyse critique de l'*usus* montre que sa phase d'élaboration n'a d'autre raison d'être, psychologiquement et rationnellement, que d'introduire la phase d'application. C'est, sur un plan plus large, ce que les économistes observent dans leur domaine spécial, lorsqu'ils constatent que la production a pour raison d'être la consommation.

Cette vérité n'appelle guère de développement. Elle ne se fonde pas sur un principe à priori tel que le principe hédonistique aux termes duquel l'homme met en balance l'effort et le résultat et ne se livre à aucune activité s'il n'en attend un profit. Elle découle analytiquement du concept même d'utilité. L'utilité actuelle et parfaite se réalise au moment de son application au besoin, et c'est seulement d'une manière dérivée et analogique, *per posterius*, dans la mesure où elles introduisent cette application, que les opérations préalables qui constituent la phase d'élaboration se colorent

de quelque utilité. L'expérience des crises économiques prouve d'ailleurs clairement que le processus rationnel d'élaboration n'est pas infallible; il lui arrive de se déployer en opérations complexes, dont les résultats, quelque impressionnants qu'ils soient par leur masse, se trouvent dénués d'utilité, parce que précisément la liaison est rompue entre l'usage d'élaboration et l'usage d'application. La fièvre du productivisme consiste justement à faire des efforts gigantesques et onéreux, en vue de dégager des utilités nouvelles, sans avoir pourvu à leur application actuelle par une répartition large et judicieuse. L'analyse rationnelle montre clairement que les utilités ainsi dégagées, dès qu'elles ne s'aiguillent plus vers les actes d'application, c'est-à-dire vers leur utilisation actuelle, ne méritent plus que d'une manière équivoque le nom d'utilités. Ces prétendues utilités n'en sont plus, parce qu'elles ne se rattachent plus au principe de toute utilité, à la satisfaction immédiate des besoins par l'usage d'application.

5. *La structure complexe de l'appropriation.* — En décrivant ci-dessus la relation générale d'*usus*, nous avons pris soin de distinguer celui-ci de l'appropriation. Nos meilleures façons d'user des choses n'impliquent pas que nous nous les affectons à titre exclusif. L'appropriation se présente en général comme la condition de certains usages et en signale la matérialité. Nous nous approprions l'aliment de manière exclusive, parce que notre corps a besoin de se l'assimiler entitativement. Sans l'infirmité besogneuse de l'usager, l'usage ne réclamerait pas cette affectation exclusive. Mais, maintenant que nous connaissons la structure binaire de l'*usus*, il convient d'examiner comment l'usage d'application et l'usage d'élaboration se comportent chacun au point de vue de l'appropriation. Il s'agit toujours, on ne l'oublie pas, d'une appropriation de fait, sans référence à l'ordre juridique où s'établit le droit proprement dit de propriété.

a) *L'usage d'application et l'appropriation de fait.* — La réponse est ici assez simple. L'appropriation s'explique et se mesure par le besoin à satisfaire. Chaque homme doit donc « s'appliquer » les utilités qui lui sont nécessaires et nous savons que, de l'un à l'autre, le dosage du nécessaire varie médiocrement, parce que les besoins matériels sont psychologiquement limités et sensiblement égaux entre tous les participants d'une même civilisation. Le jugement moral se nuance toutefois : toutes les vertus qui président à la consommation, à la modération du luxe, à la dépense libérale, aux générosités charitables ont ici à dire leur mot qui diffère d'un personnage à l'autre, d'une époque de prospérité à une période de gêne, etc. La règle est que tous les hommes ont le même titre naturel et surnaturel à se rassasier, à se vêtir, à se loger, à se protéger du froid, à être soignés dans leurs maladies, et ainsi de suite.

De plus, des considérations sociales se font jour, car l'individu n'est pas la seule unité naturelle de consommation : les groupes naturels, au premier rang la famille, ont des besoins qui leur sont propres et un même titre à les voir satisfaits, par l'application d'utilités. Individus, familles, sociétés naturelles, États ont des besoins légitimes : sans nous prononcer encore sur le régime juridique de propriété, nous concluons que ces besoins doivent être satisfaits. Il faut donc qu'une masse d'utilités soit constituée et répartie entre toutes ces personnes pour leur être « appliquée ». Propriétaires ou non, il n'importe pour l'instant. On ne voit que des personnes ayant même titre à employer à leur usage l'ensemble des utilités existantes et admises à se les appliquer, par une appropriation de fait s'il le faut, si l'application des utilités aux besoins requiert cette affectation exclusive. En revanche, la limite du besoin, en bornant l'usage d'application, borne aussi l'appropriation de fait. Au delà du besoin, il n'y a plus d'uti-

lité, plus de véritable usage, par conséquent aucune raison de s'attacher quoi que ce soit à ce titre.

b) *L'usage d'élaboration et l'appropriation de fait.*

La situation est ici plus complexe. On sait que l'usage d'élaboration ne s'exerce pas pour lui-même, mais qu'on s'y livre pour constituer une masse d'utilités dont on disposera ultérieurement. L'analyse doit se faire plus subtile, si l'on veut apercevoir les exigences précises de l'usage d'élaboration en matière d'appropriation.

Il apparaît tout d'abord naturel que l'homme, conscient de ses besoins sans cesse renaissants, s'efforce d'y faire face par des actes d'épargne prévoyante. Toutes les opérations qui ont pour effet de mettre en réserve, de tenir en disponibilité des biens utilisables appartiennent rationnellement à l'usage d'élaboration. C'est en effet produire véritablement de l'utilité que de conserver des réalités actuellement inutiles jusqu'à l'heure où elles pourront satisfaire un besoin.

Mais cette mise en réserve, s'il s'agit de réalités matérielles, n'exige-t-elle pas leur appropriation de fait? Il le semble bien, mais il faut convenir que cette exigence ne revêt pas en tous les cas une rigueur absolue. Il suffit de concevoir l'appropriation de fait comme une détermination de compétence : une personne déterminée détient une chose en sa possession pendant le temps et dans la mesure exigés par la conservation utile de cette chose. Il est à prévoir que le temps et que l'exclusivité de cette détention varieront suivant les catégories d'objets en cause. Tenir en réserve la nourriture du lendemain ou s'assurer l'usage éventuel d'une source, d'une forêt, voilà deux usages d'élaboration qui imposent à l'appropriation des conditions très différentes de durée et d'exclusivité. Tout ce que l'usage d'élaboration réclame, c'est une possession qui assure à l'usage d'élaboration sa conclusion normale ou, en d'autres termes, qui permette au détenteur d'exercer rationnellement, lorsque l'heure en sera venue, l'usage d'application.

D'autre part, l'usage d'élaboration comporte, outre les simples opérations d'épargne, les actes beaucoup plus nombreux et importants qui constituent la production proprement dite. L'acte de production n'est pas une création instantanée, mais un mouvement d'organisation rationnelle, modifiant les éléments utiles préexistants et les conformant de telle sorte qu'ils offrent ensuite aux besoins humains de nouveaux rapports d'utilité. Si l'usage d'élaboration ainsi décrit appelle une appropriation de fait, c'est-à-dire la possession exclusive de telle utilité par telle personne, c'est donc dans la mesure où le processus de production requiert cette appropriation. En théorie, on imagine parfaitement que la raison pratique puisse marquer les choses de son empreinte et les modifier utilement sans se les attacher de manière exclusive; mais, en fait, comme notre raison ouvrière s'attaque au domaine de la matière et use d'organes et d'outils matériels, le phénomène d'individualisation que nous avons déjà noté à propos de l'usage d'application se retrouve dans l'usage d'élaboration. Les productions de l'esprit, qui ne sont pas les moins fécondes en utilités, échappent de soi à cette loi d'appropriation. Mais, dès que la production intéresse les réalités matérielles, met en œuvre des moyens matériels, on voit poindre cette exigence : pour que telle réalité extérieure reçoive la forme que mon industrie lui destine, il faut que je la distingue et la sépare du milieu, que je la prenne entre mes mains, sous mon pouvoir physique; que, pendant quelque temps, je la détienne à un titre particulier et, sous ce rapport, exclusif; par nécessité, si je veux l'informer de mon idée, je ne puis plus la considérer purement comme une chose, mais il faut que, d'une certaine manière et pour un certain temps, j'en fasse *ma* chose.

L'appropriation est la condition, la rançon si l'on veut, de la matérialité qui caractérise nos gestes humains les plus courants soit que nous absorbions et nous appliquions des utilités, soit que nous en élaborions.

c) *Les caractères généraux et divers de l'appropriation.* — Nous avons admis que l'usage d'application, visant à satisfaire des besoins présents en leur appliquant des utilités existantes, offre moins d'élasticité que l'usage d'élaboration. Il est à prévoir que l'appropriation de fait jouit elle aussi d'une inégale faculté d'extension, selon qu'elle s'attache à l'un ou à l'autre usage. Et, de même que la nécessité d'élaborer des utilités n'est pas immédiate, mais conditionnée par celle d'en consommer qui est seule absolument rigoureuse, de même il y a une appropriation indispensable : c'est celle qui s'opère dans et par l'usage d'application, tandis que l'appropriation qui sert l'usage d'élaboration n'est que d'une nécessité conditionnelle et relative.

Nous nous rencontrons ici, après bien des travaux d'approche, avec la doctrine exprimée dans II^a-II^o, q. LXVI, a. 2. Observons cependant qu'en cet article, saint Thomas parle absolument d'*usus* pour désigner ce que nous avons appelé usage d'application et que maints auteurs nomment jouissance ou consommation. A l'*usus* ainsi entendu fait face la *procuratio et dispensatio*; cela évidemment n'est pas autre chose qu'une manière particulière d'user, mais qui correspond plus précisément à l'élaboration. Le R. P. Brunet interprète exactement cette nuance lorsqu'il dit que, dans l'usage général tel que le conçoit l'art. 1, par opposition à la *natura rerum*, soumise au seul pouvoir de Dieu, « dans l'utilisation humaine il faudrait distinguer administration d'une part, ou si l'on veut, en langage moderne, production et échange (*potestas procurandi et dispensandi*), et, de l'autre, jouissance ou consommation (*usus*) ». La propriété privée chez saint Thomas, dans *Nouvelle revue théologique*, nov.-déc. 1934.

En ce qui concerne l'*usus* ou usage d'application, nous savons qu'il entraîne une appropriation de fait, dans la consommation même, du moins s'il s'agit d'usage matériel de biens matériels. Et, par ailleurs, nous savons que cet usage d'application s'impose directement à tout homme, au même titre du besoin, dans la mesure du besoin, avec la rigueur d'une nécessité naturelle. L'appropriation de fait inhérente à l'usage d'application ne peut donc être considérée comme le privilège de quelques-uns, ni comme un droit prescriptible ou cessible. C'est en ce sens que les utilités extérieures doivent être considérées comme communes : *non habere res exteriores ut proprias sed ut communes*. Cette formule n'écarte pas l'appropriation de fait, l'affectation exclusive de telle chose à telle personne, condition nécessaire de la consommation; elle exige seulement que tous aient part, sans exception, dans la mesure de leurs besoins, à cette consommation, parce que tous y ont droit au même titre. Remarquons d'ailleurs que ce droit de tous à l'usage d'application n'implique pas un régime juridique de propriété individuelle généralisée. Pendant des millénaires, la plupart des êtres humains, soumis à la *potestas* d'un *pater* ou d'un maître, ne pouvaient prétendre à aucun droit de propriété, pas même à l'existence juridique; ils vivaient cependant et exerçaient par la consommation leur droit naturel et imprescriptible à l'*usus* d'application, en s'appropriant de fait les utilités nécessaires à leur vie. Sous ce rapport, il n'y a pas de différence essentielle entre un esclave et un milliardaire, entre le séculier et le religieux qui a renoncé à tout droit de propriété.

Il en va autrement de l'appropriation inhérente à l'usage d'élaboration, c'est-à-dire de l'appropriation requise à la production et à l'aménagement des utili-

tés nouvelles, à la *procuratio* et à la *dispensatio*. Nous sommes ici en pleine contingence historique et sociale. Rien de plus variable que les régimes de production; or, chacun d'eux a ses exigences particulières en matière d'appropriation. Essayons de nous en rendre compte sans verser dans un détail qui nous retiendrait indéfiniment.

Il existe, en tous les régimes, une part d'activités productrices qui reviennent aux individus ou au groupe restreint de la famille; cette part est relativement importante dans les civilisations simples; elle va en diminuant à mesure que le réseau des relations sociales se resserre et s'enchevêtre. Voyons comment un Pygmée résout le problème alimentaire. Il s'empare d'une branche forte et souple, il la façonne longuement et minutieusement pour en faire un arc; il conserve par devers lui de manière exclusive cet outil de production, afin de pouvoir s'en servir en temps utile; il abat une pièce de gibier; il conserve et prépare cette nourriture jusqu'à l'heure où il se l'approprie définitivement par la consommation. Cet homme s'est comporté en fait comme un propriétaire absolu et exclusif, parce que cette attitude lui était imposée par les conditions mêmes de la production. S'il s'était départi un moment de sa propriété de fait, la série des opérations logiquement ordonnées à la production se fût trouvée interrompue.

Comparons à ce type la manière dont se réalise la production des utilités dans un régime économique de grande chasse; la technique de la chasse s'étant perfectionnée exige un personnel nombreux aux fonctions spécialisées; le groupe social intervient plus fréquemment, pour la répartition des terrains entre les familles ou entre les équipes de chasseurs, pour la distribution du butin entre tous ceux qui prirent part de près ou de loin à l'expédition, pour l'observation des prescriptions rituelles relatives à la chasse et des règlements de sécurité dont l'opportunité a été juridiquement reconnue. Le processus de production n'est plus mené à terme par un seul homme, mais il se réalise par une collaboration fondée sur un échange de services et une multiplication sociale des efforts de chacun. Il suit de là que la rigueur individuelle de l'appropriation se relâche; l'outillage d'armes et de filets appartient au groupe qui le fait entretenir par des spécialistes; d'autre part, le gibier ne demeure pas nécessairement aux mains de l'homme qui s'en est saisi, mais il est distribué selon les prescriptions de la coutume ou la volonté du chef. Il n'est donc pas nécessaire que chacun se comporte en propriétaire exclusif et absolu pour que se déroule efficacement la série des actes de production.

Cela suffit à expliquer pourquoi, selon les régimes économiques, les plus grandes variations s'introduisent dans les conditions de la propriété. Tantôt la plupart des gens, pour subvenir à leurs besoins par l'usage d'application, se livrent aux mêmes opérations de production simple; cette égalité dans l'usage d'élaboration suppose qu'ils détiennent tous, en appropriation de fait, une quantité à peu près égale de moyens de production; chacun a par exemple son arc; chaque famille son lopin de terre, sa barque, son troupeau. Tantôt, grâce au développement et à la différenciation des techniques, ou pour des raisons d'ordre social (telle la présence d'une classe noble de prêtres ou de guerriers, ou d'une caste issue d'anciens envahisseurs), on réalise l'usage d'application au profit de tous sans s'attacher à conserver entre tous cette égalité dans l'usage d'élaboration. Les fonctions se distinguent, et entre elles l'équilibre s'établit grâce à l'échange d'utilités (denrées ou services). En même temps, des hiérarchies économiques se dressent, subordonnant les unes aux autres les diverses activités de production. La *procuratio* et *dispensatio*, l'usage d'élaboration devient le

fait de quelques uns, les autres y aidant par leurs services. D'où il suit que l'appropriation de fait, en tant que la postule l'usage d'élaboration, se trouve inégalement répartie. Le seigneur du domaine ou le chef d'industrie détiennent en leur pouvoir exclusif des masses importantes de ressources naturelles, dont ils s'efforcent de multiplier les utilités. A côté d'eux, le serf ou le prolétaire ne possèdent quasi rien sur quoi ils exerceraient leur pouvoir de *procuratio* et *dispensatio*.

Saint Thomas ne proteste pas contre cette inégalité. S'il lui semble naturel et nécessaire que tout homme exerce, dans la mesure de ses besoins, l'usage d'application en consommant les utilités existantes, il ne lui paraît pas naturel au même degré, ni rigoureusement nécessaire que tout homme s'emploie à l'usage d'élaboration en produisant des utilités, ou que ceux qui s'y livrent le fassent tous sur un pied d'égalité. Il y a entre les hommes des inégalités naturelles en ce qui concerne leur capacité d'élaboration féconde; la société y ajoute d'autres différences qui ne sont pas toutes illégitimes; il est normal que l'organisation de la production s'en ressente et s'en inspire. L'essentiel est que les utilités ainsi élaborées, quelque régime économique et social que l'on admette, aillent toutes à leur destination naturelle, c'est-à-dire servent à l'usage d'application ou à la consommation définitive dont nul homme ne peut être exclu. Il est vrai que le régime de production ne sera pas sans influence jusque sur cette orientation de la consommation et il faut s'attendre que, suivant les conjonctures, selon l'état des mœurs privées et publiques, tel régime qui avait fait ses preuves se révèle par la suite inefficace et fasse obstacle à l'*usus* commun. C'est affaire d'appréciation concrète, d'aménagement positif; le théologien doit se garder de toute opposition de principe à l'encontre d'une évolution qui permettra peut-être de mieux satisfaire les exigences essentielles, les seules imprescriptibles, de la consommation.

2^o *Le droit positif de propriété.* — Nous avons délibérément écarté jusqu'ici la considération du droit de propriété proprement dit, nous tenant au plan préjuridique. Cependant, l'usage des choses par l'homme, tel que nous l'avons analysé, comme une donnée psychologique et sociale, comme une matière à moraliser par la pratique de nombreuses vertus, constitue en même temps une donnée pour la construction juridique. Et c'est seulement au terme de cette construction, c'est après l'information juridique de cette matière, que se réalise le droit de propriété. Nous ne pouvons donc nous dispenser de signaler cette dernière étape.

1. *L'élément formel du droit de propriété.* — L'usage d'une chose par une personne est un fait intéressant le sociologue, l'économiste, le moraliste. Ce n'est pas encore un droit, mais une matière qui peut être juridiquement informée. La forme juridique se manifeste par certains procédés techniques, par un formalisme aux exigences variées, plus ou moins compliquées et plus ou moins rigides. Mais il y a lieu de distinguer entre la forme elle-même, réalité simple et constante, et les formalités accidentelles qui révèlent et manifestent extérieurement la présence de la forme. Celle-ci consiste essentiellement dans un ordre impératif, œuvre de raison, intimé par la société, et assumant sur le plan juridique, avouant comme sienne telle matière donnée. Peu importe assurément l'organe qualifié pour prononcer cet impératif au nom de la société. En définitive, c'est celle-ci qui se prononce et qui donne valeur juridique positive à ce qu'elle agréé et sanctionne. L'ordre conçu par le prince, par le parlement, par le peuple, exprimé par le décret, par la loi, par le referendum ou par la coutume, se réalise dans les relations sociales, modifie quelque chose dans les rapports

entre les individus et la société ou entre les individus en tant que membres de la société. Ces relations ainsi établies ou modifiées sont-elles troublées par un fait illicite, l'impératif social pèse sur le délinquant et réagit par une sanction, de façon à restaurer l'ordre lésé.

On n'a pas à insister sur cette thèse générale, à montrer que l'impératif juridique, œuvre de raison, ne se confond pas avec l'arbitraire, ni à rappeler que cet impératif a une valeur morale, non pas essentiellement à raison de son contenu, dont la teneur peut souvent laisser la morale indifférente, mais précisément en tant que tel, car l'impératif juridique supporte l'ordre social que notre nature postule; par le bien commun, toute prescription juridique se trouve donc conforme au devoir être moral, expression de notre être. On peut supposer cela admis.

2. *Le contenu positif du droit de propriété.* — Nous avons déjà noté que le donné préjuridique en matière d'appropriation est d'étendue variable, selon les conditions concrètes de la vie sociale. On peut s'attendre à des variations analogues en ce qui concerne le contenu du droit de propriété. Mais tout le donné n'est pas assumé juridiquement, et ce qui en est assumé ne l'est pas précisément parce qu'il est donné, et enfin le contenu du droit accueille des éléments qui ne sont pas donnés.

Toutes ces différences tiennent au caractère spécifique du droit, dont l'impératif ne vise pas à réaliser le mieux possible les exigences de la morale, mais à établir le mieux possible la vie en société. Il suit de là que l'impératif juridique ne s'intéresse positivement et n'accorde sa sanction qu'aux actes et aux relations ayant un rapport au bien commun, c'est-à-dire aux conditions de l'ordre social, et qu'il ne les assume que dans la mesure où cela convient à l'établissement et au maintien de cet ordre. Il est clair que, par le biais de la justice sociale, toutes les vertus concourent au bien commun; mais il n'est pas sûr que leur réglementation juridique y concoure en tous les cas. Ainsi, certaines immoralités, plus spécialement anti-sociales, sont-elles réprimées par la loi; d'autres, qui ne sont pas pour cela moins graves au point de vue moral, ne le sont pas. Par ailleurs, l'impératif juridique va chercher son bien en dehors des catégories morales et il l'y trouve souvent, puisque des prescriptions de caractère purement technique, sans espèce morale, peuvent servir le bien commun.

Il est aisé d'appliquer ces notions au cas spécial de la propriété. La forme juridique essentielle de ce droit, consistant en une reconnaissance et une sanction socialement autorisées de l'usage des choses par l'homme, n'affecte pas tous les éléments que nous avons analysés au plan préjuridique. Seuls sont retenus ceux qui intéressent spécialement le bien commun ou l'ordre général de la société. L'usage d'application, sous lequel on range les faits de consommation, la libre jouissance des ressources naturelles, la faculté d'aller et de venir, de respirer, de contempler, de s'instruire, ne comporte aucune réglementation de principe; ce sont des droits fondamentaux que l'on reconnaît juridiquement sous le nom de libertés personnelles. Et, cependant, la consommation et le libre usage des biens naturels se voient limités parfois, sur des points précis, pour des raisons d'ordre social ou public (interdits alimentaires, lois somptuaires, réglementations de police relatives au logement, à la circulation, etc.). Il est certain que la réglementation doit être discrète, et elle l'est généralement; mais on ne peut l'exclure absolument.

Quant à l'usage d'élaboration et au pouvoir de libre disposition (*procuratio* et *dispensatio*) qui lui est inhérent et nécessaire, ce sont là des activités que l'autorité sociale est tenue de réglementer plus minutieusement. On voit sans peine le rôle considérable que

jouent dans une société donnée, le régime du travail et l'organisation économique. C'est à raison de cette importance sociale que le régime d'appropriation est juridiquement aménagé. Pour permettre l'élaboration d'utilités abondantes, pour mettre plus d'ordre dans l'administration et la gestion des entreprises, pour affermir la paix entre les hommes, bref, pour que l'usage complexe d'élaboration se déroule, sans heurt et fructueusement, au profit de tous les consommateurs, on constate que les sociétés politiques s'accordent à sanctionner juridiquement le droit de propriété privée, quittes à réglementer son usage de façon plus ou moins étroite, selon que l'exigent les circonstances.

Il faut savoir ici se contenter d'une conclusion modeste. Quelle part attribuer à l'appropriation privée au regard des moyens de production socialisés? Une généralisation excessive trouverait aisément un démenti dans les faits, car le contenu de la propriété se renouvelle incessamment; les modalités du pouvoir reconnu juridiquement au propriétaire et qui sont en quelque sorte les règles concrètement imposées par la société à l'usage d'élaboration, varient constamment. On discerne bien quelques grandes directions stables : un *pouvoir individuel*, que la pression sociale du clan, de la famille ou de l'État ne parvient pas à éliminer; une *fonction familiale*, qui tantôt passe au premier plan et tantôt s'amenuise excessivement, sans que jamais on prive la famille du viatique minimum que requiert sa stabilité; des *devoirs sociaux* plus larges, dans la sphère professionnelle, municipale, provinciale, au sein de l'État ou de l'Eglise. A l'intérieur de ces cadres, eux-mêmes assez souples, il n'est pour ainsi dire rien de fixe. Le droit de propriété porte sur des objets nouveaux et en abandonne d'autres, selon l'évolution des techniques, il se revêt de pouvoirs plus ou moins étendus selon la densité et le relâchement des relations sociales. Dans une économie fondée sur l'élaboration individuelle des utilités par l'artisan, par le petit cultivateur, la propriété individuelle obtient naturellement la première place. Dans une économie fondée sur l'échange, sur la collaboration des classes, sur l'accumulation de capitaux anonymes et sur cet unanime vouloir vivre que suppose le crédit, la propriété individuelle, sans jamais disparaître, passe au second plan sur le théâtre de la production. Il ne faut pas s'en étonner si l'usage d'élaboration, c'est-à-dire le régime de production, y devient lui aussi plus communautaire. Il ne faut pas s'en plaindre si finalement l'usage commun d'application, c'est-à-dire les possibilités générales de consommation, s'en trouvent élargies.

I. ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE ORDINAIRE (sect. III et IV).

— 1^o Textes officiels. — Encycl. *Rerum novarum*, texte dans les *Lettres apostoliques de Léon XIII*, t. III, Bonne Presse, p. 18-71; *Quadragesimo anno*, dans *Acta apostolicae Sedis*, 1931, p. 176 sq.; Action populaire, *L'encyclique sur la restauration de l'ordre social « Quadragesimo anno »*, Paris, 1931; voir aussi *Les documents de la vie intellectuelle*, t. VII, n. 3. Le texte des deux encycliques est donné par la *Documentation catholique*, 1931, n. 569; il se trouve aussi, avec un commentaire analytique dans G.-C. Rutten, *La doctrine sociale de l'Eglise*, éd. du Cerf, Juvisy, 1932. Autres textes dans *La hiérarchie catholique et le problème social depuis l'encyclique « Rerum novarum » (1891-1931)*, Paris, 1931; H. Brun, *La cité chrétienne d'après les enseignements pontificaux*, Paris, 1922.

2^o Études. — École normale sociale, *Commentaire pratique de l'encyclique « Rerum novarum » sur la condition des ouvriers*, Paris, 1925; Union internationale d'études sociales (Malines), *Code social*, Paris, 1927; Antoine et Du Passage, *Cours d'économie sociale*, t. XVI; Cavallera, *Précis de la doctrine sociale catholique*, Paris, 1931, p. 143-148; Chénou, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris, 1922, c. III; Garriguet, *Régime de la propriété*, Paris, 1907; Haessli, *Le travail*, Paris, 1933; Schilling, *Reich-tum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-

en B., 1908; le même, *Die Staats und Soziallehre des heil. Thomas v. Aquin*, Munich, 1930; Schwalm, *La propriété d'après la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 1895; Sertillanges, *Socialisme et christianisme*, Paris, 1905; Valensin, *Traité de droit naturel*, t. II, Paris, 1928, c. I; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. II; le même, *Dossiers de l'Action populaire*, 25 juin 1930.

II. DOCTRINES LIBÉRALES ET SOCIALISTES (sect. V). — *Physiocrates*, 1846, 2 vol.; Bastiat, *Œuvres complètes*, 1862, 8 vol.; Leroy-Beaulieu, *Traité d'économie politique*, 1900; Aftalion, *Les fondements du socialisme*, 1923; Bourguin, *Les systèmes socialistes*, Paris, 1906; Castelain, *Le socialisme et le droit de propriété*, Bruxelles, 1896; Fournière, *Les théories socialistes au XIX^e siècle*, de Babeuf à Proudhon, Paris, 1904; Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, 1902; Le Bon, *Psychologie du socialisme*, Paris, 1898; H. de Man, *Au delà du marxisme*, Paris, 1929; Nitti, *Le socialisme catholique*, Paris, 1894; Philip, *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, Paris, 1928; Villey, *Le socialisme contemporain*, Paris, 1895.

Études générales. — Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, 1926; Gonnard, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, 1923; Pirou, *Les doctrines économiques en France depuis 1870*, Paris, 1930; Richard, *La question sociale et le mouvement philosophique au XIX^e siècle*, Paris, 1914; Weill, *Histoire du mouvement social en France (1832-1910)*, Paris, 1911.

III. LA PROPRIÉTÉ DANS LES FAITS (sect. VII). — W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbonne, 1924; W. Koppers, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens*, Gladbach, 1921; J. Laurent, *Essais d'histoire sociale*, I, *La Grèce antique*, Paris, 1933; J. Declercq, *Rome et l'organisation du droit*, Paris, 1924; De Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, 1901; E. Chénou, *Histoire générale du droit français public et privé, des origines à 1815*, Paris, 1926 et 1929; A. Lemonnyer, J. Tonneau et R. Troude, *Précis de sociologie*, Marseille, 1934.

IV. EXPOSÉS THÉORIQUES (sect. VIII). — A. Horvath, *Eigentumsrecht nach dem Thomas von Aquin*, Graz, 1929; J. Pérez Garcia, *De principis functionis socialis proprietatis privatae apud divum Thomam*, Avila, 1924; J.-T. Delos, *Le problème des rapports du droit et de la morale, dans Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1933, p. 84-111; J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris-Lille, p. 229-255; G. Renard, *La théorie de l'institution*, t. I, Paris, 1930, append. sur *Propriété privée et propriété humaine*; G. Renard et L. Trotabas, *La fonction sociale de la propriété privée*, Paris, 1930; C. Spicq, divers articles dans *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, t. XVIII, p. 269-281; t. XX, p. 52-76; t. XXIII, p. 82-93; le même, *L'aumône, obligation de justice ou de charité?* dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 245-264; le même, *La justice*, t. II, *Somme théologique*, II^e-II^a, q. LXIII-LXVI, trad. et notes, éd. de la Rev. des jeunes, 1934; E. Tarbouriech, *Essai sur la propriété*, Paris, 1904.

J. TONNEAU.

PROSPER D'AQUITAINE (Saint), théologien gaulois du V^e siècle.

I. VIE ET ŒUVRES. — Nous savons peu de choses de la vie de saint Prosper. Né en Aquitaine, vers la fin du IV^e siècle, il habitait Marseille en 426, lorsque éclata la controverse semi-pélagienne; il était laïque : au plus peut-on admettre qu'il menait la vie de serviteur de Dieu, sans être incorporé au monastère dirigé par Cassien. Et il ne semble pas qu'il ait jamais été ordonné diacre ou prêtre.

Vers cette date, 426-427, Prosper écrivit à un certain Rufinus une longue lettre au sujet de la grâce, *P. L.*, t. LI, col. 77-90; il s'y élevait avec force contre certains impies qui ne craignaient pas d'attaquer Augustin et il prenait chaleureusement la défense de l'évêque d'Hippone et de ses doctrines. Les impies, stigmatisés par Prosper, n'étaient autres que certains moines de Marseille et de Lérins : ceux-ci continuèrent leur campagne au cours des années suivantes, et, à la fin de 428, Prosper, reprenant la plume, crut devoir écrire à saint Augustin lui-même pour l'informer de l'opposition que rencontrait sa doctrine et lui demander des explications. *P. L.*, t. LI, col. 67-74.

A cette lettre, Augustin devait répondre par le *De prædestinatione sancti* et le *De dono perseverantiae*, deux livres aujourd'hui séparés, qui ne formaient primitivement qu'un seul ouvrage. En attendant l'arrivée de cette réponse, Prosper, pour occuper ses loisirs et pour opposer une apologie nouvelle des thèses augustinienne à leurs adversaires, se mit à traduire en quelque sorte en vers sa lettre à Rufin. Le *Carmen de ingratis*, en 1002 hexamètres, n'est pas autre chose en effet qu'une reprise des doctrines et des arguments déjà exposés dans cette lettre. *P. L.*, t. LI, col. 91-148.

Lorsque l'ouvrage de saint Augustin arriva à Marseille, son auteur était près de mourir; il n'en connut pas les répercussions. Celles-ci ne tardèrent pas cependant : deux prêtres génois, Camille et Théodore, ne lurent pas sans inquiétude le livre du grand docteur; ils firent part de leurs doutes à Prosper, qui répondit par les *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuesium*, *P. L.*, t. LI, col. 187-202, chaleureuse apologie du *De prædestinatione*.

La mort de l'évêque d'Hippone laissait le champ libre à ses adversaires. Prosper, de plus en plus isolé en Provence, prit le chemin de Rome, avec un ami, Hilaire, sans doute afin d'y obtenir l'appui du pape Célestin et la condamnation des doctrines professées à Marseille et à Lérins. Il ne fut qu'à demi satisfait. La lettre de saint Célestin aux évêques gaulois, *P. L.*, t. L, col. 528-530, évite de prendre parti dans les controverses doctrinales et se contente de demander le silence et la paix. Prosper, ne pouvant obtenir davantage, retourna en Gaule.

Le pape, cependant, prêchait dans le désert : immédiatement après sa mort et l'avènement de Sixte III, la querelle reprit de plus belle. Cassien publia ses *Conférences*, Vincent de Lérins son *Commonitorium*, Arnobe le Jeune son *Prædestinatus*. A ce moment, Prosper tient tête à tous les antiaugustiniens. Il écrit coup sur coup, le *De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*, *P. L.*, t. LI, col. 213-276; le *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*, *ibid.*, col. 155-174; le *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum vincentianarum*, *ibid.*, col. 177-186. Les trois ouvrages, à peu près contemporains, doivent dater des années 432-434; ils marquent le suprême effort de Prosper en faveur de son maître préféré.

Cassien mourut en 435; en Gaule l'orage se calma, et Prosper, dès ce moment, alla s'installer à Rome. Il publia d'abord un commentaire des psaumes qui utilisait d'ailleurs les *Enarrationes* de saint Augustin. Cette *Expositio super psalmos*, *P. L.*, t. LI, col. 277-426, est une œuvre de paix. C'est également une œuvre de paix et de concorde que les *capitula* annexés à la lettre XXI du pape Célestin, si vraiment ce recueil est de notre auteur, comme on est tenté de le croire. Dom M. Cappelain, *L'origine des « capitula » pseudo-célestiniens contre le semi-pélagianisme*, dans *Rev. bénéd.* t. XLII, 1929, p. 156-170.

Les *capitula* semblent appartenir à la période 435-442. Dans le milieu romain, Prosper retrouvait la tranquillité de l'esprit et du cœur. Les fonctions importantes qu'il occupait, d'après ses biographes, à la chancellerie pontificale, auprès du pape saint Léon, ne lui laissaient pas le temps de s'occuper beaucoup du problème de la grâce. Il ne l'oubliait d'ailleurs pas. Aux environs de 450, il rédigea le *De vocatione omnium gentium*, *P. L.*, t. LI, col. 647-722; ouvrage capital, qui adoucissait ce que la doctrine augustinienne offrait de trop rigoureux et qui marquait, de la part de son auteur, de réelles concessions. Dom M. Cappelain, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium »*, dans *Rev. bénéd.* t. XXXIX, 1927, p. 193-226.

Après cela, Prosper ne se préoccupa plus de cher-

cher des solutions nouvelles aux problèmes de la grâce et de la prédestination. Ses derniers écrits ne sont que des compilations; il forma de la sorte un recueil de sentences, *Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini delibaturum*, *P. L.*, t. LI, col. 427-196, qui est une série de 392 pensées, adaptées d'une part de l'*Expositio psalmodum* et, de l'autre, directement inspirées des œuvres du grand docteur. Puis il essaya de mettre en distiques son florilège : ce sont les *Epigrammata ex sententiis sancti Augustini*, *ibid.*, col. 497-532.

Ces *Epigrammata*, dans lesquelles on trouve des allusions très nettes à Eutychès, durent être la dernière œuvre de Prosper. Une *Chronique*, dont il avait entrepris depuis longtemps la rédaction et qu'il poursuivait tout en s'occupant de théologie, nous conduit, dans sa dernière édition, jusqu'en 455. L'auteur ne dut pas vivre beaucoup après cette date. La chronique de Marcellin le mentionne encore en 463 : son témoignage n'a pas de valeur pour nous renseigner sur la date exacte de la mort de Prosper.

II. ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE. — Si le tableau que nous venons de tracer de la vie et de l'activité littéraire de Prosper d'Aquitaine est exact, on comprend qu'il n'est pas possible de parler en bloc de son enseignement théologique, comme si celui-ci n'avait jamais varié.

En réalité, saint Prosper, après avoir été un défenseur ardent des formules les plus absolues de saint Augustin, adoucit peu à peu ses expressions et tempéra sa pensée, jusqu'au point de rédiger un traité sur l'appel de toutes les nations. Et telle est la distance qui sépare ce dernier ouvrage de ses premières compositions que son authenticité a été souvent mise en doute et qu'elle reste encore contestée par de bons auteurs. Mais il faut, semble-t-il, se rendre aux arguments de dom Cappelain : la controverse avec Cassien et les lériniens étant une fois achevée, et sous l'influence apaisante du pape saint Léon, Prosper a tempéré sa rigidité première et adopté des solutions moins dures que celles pour lesquels il avait d'abord combattu.

Dans ses premiers écrits, Prosper insiste fortement sur la gratuité absolue de la grâce : tel est le thème fondamental de l'*Epistola ad Rufinum*; la lettre aux Génois traite surtout de la prédestination et accepte d'enthousiasme les solutions que vient de donner saint Augustin dans le *De prædestinatione sanctorum* : « Des Tyriens et des Sidoniens, écrit-il, que pouvons-nous dire d'autre, sinon qu'il ne leur a pas été accordé de croire, puisque la Vérité elle-même déclare qu'ils auraient cru s'ils avaient vu les signes miraculeux qui ont été accomplis chez les non-croyants? Pourquoi cela leur a-t-il été refusé? Que le disent, s'ils le peuvent, nos calomnieurs, et qu'ils expliquent pourquoi le Seigneur a fait des signes chez ceux à qui ils ne devaient pas servir, et pourquoi il n'en a pas fait chez ceux à qui ils devaient servir. » *P. L.*, t. LI, col. 198 A.

A partir de 432, l'évolution de saint Prosper commence à se dessiner. Le *Contra Collatorem* ne dit pas un mot de la prédestination; il se contente de revenir sur la gratuité absolue de la grâce, sur sa nécessité pour le commencement même de l'œuvre du salut et sur son efficacité; bien que la liberté du converti reste entière, sa conversion est cependant l'œuvre de Dieu, et ses mérites sont aussi les dons de Dieu.

Les réponses aux calomnieurs gaulois reviennent en revanche sur le problème de la prédestination : saint Prosper avait été mis en quelque sorte au pied du mur; il ne pouvait pas ne pas répondre. Or, il adoucit les formules de saint Augustin : il déclare sans doute que les élus ont été prédestinés gratuitement, indépendamment de toute considération de leurs bonnes œuvres, *ut et qui salvantur ideo salvi sint quia illos voluit Deus salvos fieri*; mais les méchants n'ont

« c'est destinés à la damnation qu'en conséquence de la prévision de leurs péchés : *quod, quia Dei præscentiam nec latuit nec fefellit, sine dubio talem nunquam elegit, nunquam prædestinavit et peritum nunquam ab æterna perditione discrevit... Ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præcisi sunt*. P. L., t. L, col. 158, 161.

Même doctrine dans les réponses aux objections formulées par saint Vincent de Lérins. Ici encore, saint Prosper affirme que la réprobation des méchants est postérieure à la prévision de leurs péchés et que Dieu veut le salut de tous : « Il faut croire et professer en toute sincérité que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Car l'Apôtre, dont telle est l'opinion, nous ordonne avec sollicitude, ce qui d'ailleurs est très pieusement observé dans les Églises, de supplier Dieu pour tous les hommes. » P. L., t. II, col. 179 B; cf. *ibid.*, col. 184 A, 186 B.

Les *capitula* marquent un progrès dans la voie des concessions; assurément, ils condamnent formellement l'erreur des semi-pélagiens sur la possibilité pour l'homme de concevoir par lui-même de bons désirs et de saintes pensées, de commencer sans la grâce l'œuvre de la conversion et du salut, de correspondre par ses propres forces à la grâce de Dieu; mais les questions difficiles de la prédestination et de la prescience divine sont écartées d'une manière décisive. « Ce n'est pas, dit l'auteur, que nous méprisons ces problèmes étudiés avec soin par ceux qui ont combattu les hérétiques; mais il n'est pas nécessaire, pour avoir sur la grâce de Dieu une foi saine, de les avoir résolus : il suffit d'accepter simplement les décisions du Siège apostolique. » Comment ne pas souligner, dans ce passage, l'omission du nom de saint Augustin? C'est lui, à n'en pas douter, qui est visé lorsqu'on parle de ceux qui ont combattu les hérétiques; mais on évite de le désigner plus clairement et l'on décide de s'en tenir aux actes du Saint-Siège, c'est-à-dire aux doctrines proclamées par les papes Zosime et Innocent I^{er}. L'attitude prise ici par Prosper est celle qu'adopta saint Léon, *Serm.*, xxiii, 4; xxxv, 3; xlix, 3; lxvii, 2, 5, etc., et il n'est pas étonnant que l'on ait parfois attribué à saint Léon lui-même ces *capitula* que saint Prosper a écrits auprès de lui et peut-être sous son influence.

Le *De vocatione omnium gentium* va encore plus loin. L'auteur « veut concilier, avec l'existence en Dieu d'une volonté salvifique universelle, qu'il admet, le fait de la réprobation d'un grand nombre. Il distingue à cet effet deux sortes de grâce : une grâce de salut générale qui est offerte à tous les hommes, *virtute una, quantitate diversa, consilio immutabilis, opere multiformis*, et une grâce spéciale, *specialis gratiæ largitas, specialis misericordia*, qui n'est due à personne, mais qui est donnée actuellement à beaucoup et qui les conduit effectivement au salut. Pourquoi cependant cette grâce spéciale n'est pas dispensée à tous et pourquoi elle est octroyée à ceux-ci et non pas à ceux-là, l'auteur ne peut le dire. Il se voit obligé pour se tirer d'embaras, de recourir à la profondeur insondable des divins conseils. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 292.

Tel semble avoir été, en ces difficiles matières, le dernier mot de Prosper d'Aquitaine. Parti de l'augustinisme le plus intransigeant, Prosper aboutit à des conclusions modérées qui sont celles de l'Église romaine elle-même. Son œuvre principale a été de discrimination : le premier, en effet, il a essayé de marquer ce qu'il fallait retenir de l'enseignement de saint Augustin et ce qu'il pouvait être sage d'en laisser tomber. L'avenir devait apprécier une telle attitude, car l'influence de Prosper a été grande sur les théologiens de l'époque carolingienne, qui lui accordent une place de

choix parmi les autorités patristiques. Plus encore, elle a été consacrée par le concile d'Orange de 529, dont les canons sont, pour une partie, empruntés aux *Sententia* extraites de saint Augustin par saint Prosper.

Les œuvres de saint Prosper ont été éditées par J.-B. Le Brun des Marettes et D. Mangeant, Paris, 1711; c'est cette édition qui est reproduite dans P. L., t. L.

L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine, étude sur la littérature latine ecclésiastique au V^e siècle en Gaule*, Toulouse, 1900; M. Jacquin, *La question de la prédestination aux V^e VI^e siècles : saint Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. VII, 1906, p. 269-300. Aux deux articles de dom M. Cappuyns cités au cours de notre étude, ajouter, du même auteur, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval : Prosper d'Aquitaine*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929, p. 309-337. Je dois beaucoup à ces trois articles.

G. BARDY.

PROSPER URBANUS, frère mineur conventuel italien. Né à Urbino, dans la Marche d'Ancone, vers 1533, d'une famille patricienne, il revêtit l'habit franciscain chez les conventuels, chez lesquels il exerça la charge de premier régent des études. Il fut un théologien renommé, familier du duc d'Urbino et inquisiteur à Sienne. Il mourut à Urbino le 13 août 1609. Il composa un abrégé de la *Somme* d'Alexandre de Halès à l'usage des étudiants et des professeurs : *Summula resolutionum Summæ Alexandri Halensis theologicæ*, Urbino, 1603, in-4°. Il serait encore l'auteur de *Commentarii uberius in symbolum S. Athanasii*, Urbino, 1604, et d'une *Oratio de Verbi Dei incarnationis mysterio, argumentis ex mathematica facultate petitis demonstrato*. Quant à l'autre ouvrage : *Difesa a favor della sereniss. republica di Venezia, nella quale pienamente si risolvono le opposizioni introdotte contra di lei nel libro di Emmanuel Tordisiglia, stampato in Madrid l'anno 1616, intitolato « Relation verdadera », ove si discorre la materia dei Uscocchi e dei presenti moti d'armi in Friuli per cagion loro seguiti*, qui est attribué à Prosper Urbanus dans deux éditions de la bibliothèque Casanatense de Rome (une sans aucune indication de lieu ni de date, l'autre portant 1617), les continuateurs de J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 388, soutiennent que cet ouvrage ne peut être attribué à notre Prosper Urbanus. Le titre du livre et le texte lui-même s'opposeraient à cette paternité. Ce traité constitue en effet une apologie de la république de Venise, dirigée contre l'ouvrage d'Emmanuel Tordisiglia, intitulé *Relazion verdadera* et édité seulement en 1616, donc sept années après la mort de Prosper Urbanus.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 197; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 388.

A. TEETAERT.

PROTESTANTISME. — Renvoyant à l'article RÉFORME PROTESTANTE l'étude de la naissance, des premiers développements et des caractéristiques des diverses confessions protestantes, on n'étudiera, dans le présent article, que l'état actuel du protestantisme. — I. Généalogie des confessions actuelles. II. Le luthéranisme actuel (col. 856). III. Le calvinisme actuel (col. 870). IV. L'anglicanisme actuel (col. 886). V. Symptômes de l'opposition à l'anarchie doctrinale (col. 901).

I. GÉNÉALOGIE DES CONFESSIONS ACTUELLES. Elles sont extrêmement nombreuses. On en compte, dans les seuls pays de langue anglaise, plus de deux cents, issues de l'anglicanisme. Ce pullulement, dont affectait de se féliciter Auguste Sabatier, effraye aujourd'hui les réformés qui voient clair dans le jeu de cette dissolution. Certains vont jusqu'à dire qu'il constitue « le péché de la Réforme ». D'autres, tels André Bouvier, tâchent de minimiser les dissidences. Ils

declarent que ce sont de simples nuances qui séparent les groupements. Nous savons que ce sont parfois des fosses, que l'on n'a pas encore comblés après tant d'efforts de concentration et d'appels à l'œcuménisme.

1^o Chez les luthériens, les sectes avaient été fort nombreuses et fort irritées les unes contre les autres, du vivant même de Luther et pendant tout le xvi^e siècle. La scolastique luthérienne du xvii^e siècle avait multiplié encore davantage les dissidences. Mais, après la victoire de la pensée de Lessing, le luthéranisme a abandonné les thèmes scolastiques ou théologiques qui le divisaient et s'est trouvé comme transformé, dans une nouvelle manière d'être.

Nous ne parlerons pas des sectes issues du luthéranisme : il n'y a aujourd'hui que des formes politiquement plus ou moins fidèles à la notion ecclésiologique de Luther, où se meuvent des fidèles partagés entre des multitudes de systèmes religieux. Ceux-ci, ou bien se réfèrent à la doctrine originelle de Luther, qu'ils tâchent de conserver, même s'ils la déforment, et ils constituent l'aile droite ou orthodoxe du luthéranisme ; ou bien se livrent à toutes les hardiesses de l'exégèse moderne, sans souci de la pensée de Luther ; ils constituent l'aile gauche ou libérale ou libre penseuse. Cela pour la doctrine. Quant au type ecclésiastique, il varie avec les traditions politiques de chaque pays. En Suède, le luthéranisme est resté très conservateur : Gustave Vasa n'en voulait pas au culte romain, à son rite, à sa hiérarchie. En Suisse, il a subi l'influence démocratique et zwinglienne ; il est devenu asacramentaire et très laïque. En Allemagne, il est fort mêlé ; là où le calvinisme ne l'a pas imprégné, il est encore sacramentaire et ritualiste ; ailleurs, fort voisin du calvinisme.

C'est là l'aspect général dont nous analyserons bientôt les détails.

2^o Quant au calvinisme, les schismes les plus terribles n'ont pas tardé à le déchirer. Nous ne rappellerons, pour le passé, que la scission voulue par Castellion, le véritable ancêtre du calvinisme actuel ; le schisme des sociniens ; le schisme arminien, aux Pays-Bas ; le schisme des latitudinaires, qui déchirèrent l'Église calviniste pendant les xvii^e et xviii^e siècles ; le schisme de l'unitarisme au xix^e siècle, qui est, en somme, une résurrection des thèses sociniennes. Ce dernier schisme affaiblit surtout les Églises calvinistes hongroises, anglaises, américaines.

Plus près de nous, le calvinisme a été profondément divisé par la querelle qui, en France, mit aux prises orthodoxes et libéraux. Commencée vers 1840, arrivée à sa phase critique vers 1880, relancée sur une voie nouvelle vers 1890, elle n'a cessé de provoquer les discordes parmi les adeptes de Calvin, qui se proclament orthodoxes quand ils conservent la doctrine de l'inspiration biblique, de la divinité du Christ, de la rédemption par la mort du Christ ; ou libéraux, quand ils abandonnent tous les points doctrinaux à la science rationaliste. En affirmant l'entière liberté du chrétien en matière de dogme. Il y a donc autant de sectes libérales qu'il se produit de manières d'expliquer le contenu dogmatique du christianisme. Et même se déclarent réformés libéraux certains théologiens qui, sans croyance positive au contenu traditionnel de l'Évangile, estiment suffisant de se dire du Christ. C'est plus une attitude qu'une foi ; une adhésion pleine de réticences qu'un abandon de disciple croyant.

Cette séparation théorique des orthodoxes et des libéraux dans le calvinisme actuel date des événements suivants. Au milieu du xix^e siècle, les éléments libéraux ou latitudinaires menaient une campagne fort vive contre les orthodoxes. Pour se protéger, ceux-ci invoquèrent la constitution même du calvinisme français, qui remettait au pouvoir séculier le droit et la charge de punir les troubles. Les libéraux, ainsi mena-

cés, prirent le parti de dénoncer l'ingérence de l'État et réclamèrent la liberté, par la formation d'*Églises libres*. Vinet, Frédéric Monod et le comte de Gasparin commencèrent une campagne de presse, qui aboutit. Des communautés furent organisées, que l'on groupa sous le nom d'*Églises évangéliques de France* (1849). C'était une pépinière de hardis théologiens par qui la doctrine calviniste fut malmenée et pour ainsi dire pulvérisée. Mais, à travers Calvin, la doctrine chrétienne était, par eux, sensiblement atteinte. En 1872, on essaya, malgré les plus sombres pronostics, de tenir un synode national. Les calvinistes n'y employaient plus la même langue et ils ne s'entendirent sur aucun point ; il fallut clore l'assemblée. Il y eut désormais deux fractions rivales et ennemies : la secte orthodoxe, qui s'appelle aujourd'hui *Églises évangéliques* et la secte libérale, ou *Églises réformées*.

En 1906, les deux groupes essayèrent, à Jarnac, de trouver un terrain d'entente, mais ils provoquèrent la formation d'une troisième secte qui, n'ayant pu vivre, se fondit en 1912 avec le groupe des libéraux ou *Églises réformées*.

Cette division entre disciples de Calvin a franchi les frontières de la France. Partout où le calvinisme s'était implanté : en Hongrie, en Bohême, aux Pays-Bas, en certaines parties de l'Allemagne et du nouveau monde, il faut distinguer le fidèle croyant ou orthodoxe et le disciple émancipé ou libéral.

Ces deux cadres abritent d'ailleurs de multiples formes d'orthodoxie et de plus nombreuses espèces de libéralisme libre penseur. On doit y faire entrer, sur la foi de leur parole, de véritables agnostiques, qui n'admettent plus rien du christianisme positif, mais qui se réclament vaguement du Christ de leur conscience, déclarent plus vrai que le Christ de l'histoire. On ne saurait suivre les innombrables degrés par où passe un christianisme de moins en moins consistant.

3^o C'est surtout l'anglicanisme qui a produit les sectes les plus hétéroclites.

On sait comment les confessions non conformistes ont apparu dès le règne d'Édouard VI et comment l'influence calviniste a peu à peu corrompu la doctrine primitive du *Prayer book* (éditions de 1549 et de 1552). Les efforts d'Élisabeth pour organiser l'*Église établie* ne furent pas plus heureux ; les schismes surgirent de tous côtés. Mais c'est surtout aux environs de 1840 que l'anglicanisme subit sa transformation la plus profonde. Le mouvement d'Oxford l'a ébranlé et obligé à se scinder en fractions rivales. Les anglicans qui refusèrent de suivre Newman jusqu'à Rome et restèrent à la suite de Pusey constituèrent bientôt un groupe d'*anglo-catholiques*, ou *ritualistes*, ou *puseyistes*, que l'on appelle ordinairement aujourd'hui la *Haute Église*. À l'opposé, la *Low Church* prétend conserver l'anglicanisme traditionnel. Mais, à sa gauche, s'est constitué un groupe agissant de latitudinaristes, libéraux, modernistes, voire libres penseurs, qui forment la *Broad Church*. Nous rattacherons à l'Église anglicane l'*Église protestante épiscopale* des États-Unis, qui date des environs de 1790. Sa constitution intérieure est identique à celle de l'Église anglicane, sauf qu'elle ne connaît pas d'archevêque-primat.

L'*Église presbytérienne*, fondée en 1560 par J. Knox, de type calviniste, se distingue nettement de l'Église anglicane par sa confession et son organisation démocratique. Cependant, l'anglicanisme y compte une branche, mais qui s'est détachée du tronc principal. Cette Église anglicane est *disestablished*, ou indépendante de l'État. Reconnu par Guillaume III comme Église officielle ou *Established Church of Scotland*, le presbytérianisme ne tarda pas à donner naissance à de nombreux schismes.

Le premier fut l'œuvre du pasteur Archibald Came-

ron, covenantaire tue en 1680 et dont les disciples, ou presbytériens rigides, formèrent sous le nom de *cumérioniens* une Église presbytérienne réformée (*Reformed presbytery*). En 1706, cette secte provoqua des troubles sanglants en Écosse, et l'on dut envoyer contre elle des troupes régulières, qui mirent en déroute près d'Édimbourg les cumérioniens. Au XVIII^e siècle, devant les progrès du latitudinarisme, l'Église établie se scinda de nouveau, les presbytériens rigides refusant de pactiser avec le libéralisme doctrinal. Ils constituèrent, en 1733, une Église distincte, appelée *l'Église de la sécession*, qui se morcela à son tour. En 1752, nouveau schisme : quelques pasteurs, mécontents d'une décision du synode général, fondèrent une Église libre, la *Relief Church*, « en vue du soulagement (*relief*) des chrétiens opprimés dans leurs libertés chrétiennes ». Indépendante de l'Église d'État, cette Église prétendait refouler l'ingérence des autorités civiles dans les affaires ecclésiastiques.

En 1843, Thomas Chalmers (1780-1847) organisa une nouvelle *Église presbytérienne libre d'Écosse* (*Free Church of Scotland*) pour protester, non plus contre des abus de l'autorité civile en matière religieuse, mais contre certaines nominations provoquées par des patrons ecclésiastiques.

Sorties de l'anglicanisme ou du presbytérianisme, de multiples sectes ont pullulé, dans les pays anglo-saxons, qui n'ont conservé presque rien de leur origine. Encore même ce qu'elles représentent aujourd'hui ne ressemble-t-il que de très loin à ce qu'elles furent primitivement.

Vers 1580 apparaissent les *indépendants*, qui ne reconnaissent aucun clergé constitué. D'eux descendent, à la suite d'adoucissements dans les rites, les *congrégationalistes*, dont le caractère principal est l'autonomie de chaque paroisse, qui choisit son pasteur et adhère à un *credo* particulier. Les puritains émigrés aux États-Unis y organisèrent cette secte, qui y est aujourd'hui très nombreuse.

De la secte congrégationaliste sortit, par schisme, la secte des *baptistes*, entre 1620 et 1630, qui donnent le baptême aux adultes, qu'ils rebaptisent en cas de premier baptême. Cette secte compte environ huit millions de fidèles aux États-Unis, répartis entre dix-huit Églises différentes, où le morcellement des croyances continue à effriter le bloc principal.

En 1649, Fox organisa la secte des *quakers* ou *Société des amis*. Non seulement les quakers ne reconnaissent aucun clergé, mais encore ils poussent à l'extrême la thèse luthérienne du sacerdoce universel et de l'inspiration individuelle.

Vers 1740, l'anglican John Wesley, avec son frère Charles et son ami Whitefield, entreprit de réformer l'Église officielle, de laquelle il commença à se détacher par un schisme. Écœuré de la médiocrité du clergé anglican, « le moins vivant de toute l'Europe, le plus négligent dans ses devoirs, le moins austère dans ses mœurs », John, alors pasteur de vingt ans, groupa quelques étudiants fervents de l'université d'Oxford dans une sorte de congrégation protestante. À l'ascétique catholique on empruntait la pratique des austérités et la soumission à une règle rigoureuse. Comme ces jeunes réformateurs prétendaient suivre une *méthode* précise de vie religieuse, on les appela par dérision *methodistes*. En 1738, ils vinrent s'établir à Londres, se mirent à prêcher dans les rues et exercèrent leur apostolat parmi les paysans et les mineurs. Cinquante ans après ces premiers efforts, et à la mort de Wesley (1791), les methodistes étaient à peine cent mille. Mais leur action sociale et philanthropique continua de s'exercer en faveur de la rigoureuse observation du dimanche, des fondations d'hôpitaux, de la réforme des prisons, et leur nombre ne cessa de s'accroître. Ils sont aujourd'hui

d'hui plusieurs millions et aux États-Unis forment le groupe religieux le plus considérable (huit millions et demi) après celui des catholiques romains (vingt millions). Mais la création de Wesley fut bientôt en proie aux dissensions et aux schismes. En Angleterre, le wesleysme reste démocratique; aux États-Unis, il a adopté la forme épiscopale. On distingue aujourd'hui trois branches principales : les *methodistes wesleyens*, les *methodistes primitifs*, qui donnent un grand soin aux questions politiques et sociales et restent très conservateurs en théologie, et les *methodistes unis*, qui, se groupant en une Église très différente des deux autres, sont surtout aujourd'hui orientés vers les solutions ultra-libérales et modernistes des problèmes religieux.

Du presbytérianisme est encore sortie, vers 1830, la secte des *irvingiens*. Sous la poussée d'un mysticisme que la liberté presbytérienne rendait de plus en plus exigeant, quelques fidèles écossais prétendaient faire revivre les dons de guérison et de prophétie de la primitive Église. Le théologien Edward Irving (1792-1834) suivit le mouvement, et, quand l'Église officielle refusa d'admettre les étrangetés du culte nouveau, il s'en sépara et fonda une communauté. L'*irvingisme* se présenta comme un extraordinaire amalgame de pratiques rituelles d'un mysticisme exalté et de croyances reprises à l'Église romaine : la notion de l'eucharistie, l'institution divine du sacerdoce et de la hiérarchie sacerdotale, la prière pour les morts, le culte de la Vierge. L'*irvingisme* se répandit en Écosse, faiblement en Angleterre, à Genève, en Allemagne, en Amérique.

De l'anglicanisme sortit, vers la même époque, la secte des *darbystes*. Elle relève du même mouvement mystique qui secouait alors l'Église presbytérienne. Il s'agissait de faire revivre l'Église apostolique, ses rites et ses manières de vivre, indépendantes de la vie du monde. Le mouvement partit de Dublin, en 1828, déclenché par A.-N. Groves, ancien dentiste devenu pasteur, qui partit comme missionnaire pour la Perse. Le groupe formé par Groves fut connu sous le nom des *frères de Dublin*. Mais à Plymouth se constitua un second groupe, étroitement uni à celui de Dublin. En 1832, l'œuvre de Groves passa aux mains de John Nelson Darby, ancien avocat devenu pasteur à Wicklow, qui lui donna une impulsion toute nouvelle. Darby partageait un grand nombre d'idées d'Irving sur l'Église apostolique et le retour plus ou moins détourné à certaines pratiques romaines. Surtout, il attachait une importance singulière aux prophéties, qu'il interprétait de manière assez curieuse.

Les darbystes vivent dans l'attente du retour du Christ, qui rétablira l'Église dans sa pureté primitive. Le darbysme s'est assez fortement implanté en Suisse et aux États-Unis, mais les groupes auxquels il a donné naissance sont si nombreux qu'il n'est guère plus possible de retrouver l'idée de Groves, perdue dans ces foisons de schismes.

En 1878, le protestantisme anglo-saxon vit éclore un groupe d'indépendants que son fondateur appela l'*Armée du salut*. C'était William Booth, premier général de cette nouvelle Église, qui essayait de jeter l'anglicanisme dans une voie nouvelle : celle de la philanthropie, devant laquelle s'effaçaient toutes les inquiétudes dogmatiques. Cette secte est, à vrai dire, à peine une Église puisqu'elle se désintéresse des formes ecclésiastiques, qu'elle ne voit dans le christianisme qu'une méthode de guérison pour les misères physiques et morales de l'humanité, sans contenu proprement dogmatique.

4^e Viennent ensuite les multiples sectes où l'esprit luthérien, calviniste ou anglican n'apparaît même plus, mais qui vont d'un latitudinarisme voilé aux plus radicales formes de la libre pensée.

Tout d'abord, la secte des *unitaires*, qui regardent

comme une idolâtrie le culte rendu à Notre Seigneur Jésus-Christ et, n'admettant qu'un seul Dieu, une seule personne divine, ont poussé à ses extrêmes la thèse des unitrinitaires. Née en Angleterre, cette secte y compte aujourd'hui plus de trois cent cinquante Églises, et a été répandue aux États-Unis grâce aux efforts de Channing (1780-1842) et de Parker (1810-1860).

Puis la secte des *universalistes*, qui admettent le salut universel, en quoi ils tournent franchement le dos à la doctrine traditionnelle de la Réforme sur le petit nombre des élus par prédestination éternelle. C'est d'ailleurs moins une secte religieuse qu'une école philosophique, puisque, à côté du Christ, ils mettent, et sur un rang qui ne semble pas inférieur, tous ceux qui, par leur sagesse et leur influence, peuvent être considérés comme les prophètes de l'humanité, et puisque, à côté de la Bible, regardée comme livre divinement inspiré, ils énumèrent comme presque aussi divinement inspirés les divers livres religieux ou philosophiques qui ont marqué une étape dans l'histoire de la pensée humaine.

Procédant des baptistes dont nous avons vu l'origine, il faut citer les *dunkers* et les *disciples du Christ*. Ceux-là sont une secte des baptistes allemands venus en 1719 en Pensylvanie, et s'en distinguent par leur hiérarchie, qui comprend des diacres, des ministres et des anciens. Ceux-ci furent détachés en 1807 du presbytérianisme par Thomas Campbell et ils pratiquent, comme les baptistes, le baptême par immersion, sans avoir d'ailleurs un *credo* fort défini, étant tout près d'accepter l'union avec les autres confessions qui admettent, à tout le moins, le Nouveau Testament.

Les *frères unis en Christ* constituent une secte à peu près uniquement répandue aux États-Unis, où Philippe Otterblin l'organisa à la fin du XVIII^e siècle. Comme les précédents, ils se montrent très peu exigeants pour le *credo* et se contentent d'une vague affirmation du rôle surnaturel du Christ. Ils ont une hiérarchie avec des évêques-surintendants.

Assez près d'eux par leur constitution hiérarchisée, il faut citer encore les fidèles de l'*Association évangélique*. Jacob Albright l'organisa, en 1819, en Pensylvanie, parmi des colons allemands; aussi a-t-il conservé beaucoup de points des confessions luthériennes.

Parmi les plus récentes fondations de sectes, issues des Églises déjà nommées, les *adventistes* forment un groupe très singulier. Un certain William Muller prétendit en 1846 que le retour glorieux du Christ prédisait dans l'Évangile allait bientôt se réaliser, et, sur cette affirmation, l'adventisme s'organisa, toujours déçu dans ses espérances, mais toujours en progrès... Après les prédications de J.-N. Andrews, en 1874, l'adventisme s'est répandu en Europe, surtout en Angleterre, en Suisse et jusqu'en Extrême Orient.

Citons encore les *christian scientists*, organisés par Mrs. Baker-Eddy (1821-1910). Ces nouveaux chrétiens prétendent que toute maladie vient de l'âme et que guérir celle-ci par l'infusion de la foi au véritable Bien, c'est, par contre-coup, guérir le corps. La foi au Christ devient un talisman de santé. Ces extravagances ont été récemment diffusées en Europe, et surtout en Angleterre et en France, par une habile et tenace campagne de presse, qui ne semble pas toutefois avoir fait avancer chez nous les affaires de la doctoresse américaine.

5° En somme, dans l'extraordinaire morcellement et l'infinie variété des *credo* et des sectes, on peut essayer de fixer quelques points de repère. Les unitariens et les universalistes libéraux possèdent, en Amérique, plus de cinq mille Églises, avec un million et demi d'adhérents. Les orthodoxes luthériens, presbytériens, réformés épiscopalistes, possèdent plus de quarante mille Églises et six millions de fidèles. Les multiples sectes

issues des trois branches principales de la Réforme — méthodistes, congrégationalistes, baptistes, moraves, mennonites, adventistes, scientistes, Églises du Christ, disciples du Christ, etc. — comprennent environ trente millions de membres avec plus de cent quatre-vingt-sept mille Églises.

Aujourd'hui même, l'anglicanisme et toutes les formes du non-conformisme en Angleterre subissent une nouvelle amputation, grâce au mouvement des « fraternités » (*brotherhood movement*). Ce sont des réunions d'hommes, de deux cents à douze cents membres, qui ont lieu le dimanche après midi. Chacune d'elles est entièrement autonome, ne reconnaît l'autorité d'aucune confession, d'aucun pasteur et elle grandit sans souci de dogme, de culte, de hiérarchie sacerdotale.

L'office religieux comprend la prière, une hymne, la lecture de la Bible suivie d'une allocution dont se charge un assistant, qui peut être parfois étranger aux fraternités. Les signes morbides du prophétisme et de l'inspiration qui rendent si pénibles les scènes du banc du repentir dans certaines sectes protestantes réapparaissent parmi ces fraternités que ne contrôle et que ne dirige aucune autorité compétente.

6° Afin de mettre quelque ordre dans ce désordre des croyances, on peut accepter que les sectes protestantes doivent être cataloguées d'après leurs affinités constitutionnelles, les unes mettant à la base de leur organisation l'autonomie de la paroisse; les autres, la forme synodale sans hiérarchie ecclésiastique; les dernières acceptant la hiérarchie épiscopale.

On obtient alors, d'après MM. A. Bouvier et A. Paul, le dénombrement suivant :

1. *Églises congrégationalistes* (ou paroisses autonomes) : les congrégationalistes, les baptistes, les adventistes, les disciples du Christ, les darbystes, les unitaires, les fraternités.

2. *Églises synodales* : les Églises luthériennes et moraves, les Églises réformées, presbytériennes, l'Église évangélique ou Église unie de Prusse, les méthodistes d'Europe, les mennonites, les dunkers, les universalistes.

3. *Églises épiscopales* : certaines Églises luthériennes et moraves, l'Église réformée de Hongrie, l'Église anglicane, protestante-épiscopale d'Amérique, méthodiste d'Amérique, l'Église des frères unis; l'Association évangélique, l'Église irvingienne, qui accepte une hiérarchie sans cependant le titre d'évêque.

Il nous reste à étudier, pour les principales de ces sectes, l'organisation, la doctrine, la liturgie, telles qu'elles ressortent de l'état actuel de la pensée protestante.

II. LE LUTHÉRANISME ACTUEL. — 1° *Évolution générale des idées*. — Il n'est pas paradoxal de parler d'un luthéranisme actuel, totalement différencié du luthéranisme primitif. Luther ne se reconnaîtrait point dans son ouvrage et il se hâterait d'apporter sa réforme dans une Réforme révoltée contre lui. De cela, les luthériens éclairés conviennent de bon gré, quoiqu'ils prétendent continuer la ligne tracée par le réformateur. Mais quand commence ce luthéranisme actuel? A quelle date mettrons-nous la brisure entre les deux tronçons de la pensée de Luther? A mon avis, il faut remonter jusqu'aux alentours de 1770, jusqu'à l'influence du philosophe Lessing (1729-1781). C'est lui qui imprima à son Église une impulsion dont les conséquences se déroulèrent au courant du XIX^e siècle et sont en train, à l'heure actuelle, de jeter le luthéranisme allemand en d'inextricables embarras.

1. *L'influence de Lessing*. — En quoi Lessing a-t-il modifié l'ouvrage de Luther? En y insérant la pensée de quelques sceptiques fameux, tels Mendelssohn et Spinoza.

Jusqu'alors, le luthéranisme était resté ce que Luther avait si ardemment recherché : la religion du Livre. La Bible et son autorité souveraine, indiscutée, apprise comme la parole même de Dieu, et installée au cœur de l'Église, comme le principe de toute foi et de toute piété ; or, Spinoza avait renversé — ou croyait l'avoir fait — ces axiomes traditionnels. Il refaisait l'histoire humaine de la Bible, en découvrait le sens naturel, montrait les contresens de la piété populaire sur des textes qui ne signifiaient rien de ce que les fidèles y voulaient voir, et finalement, ne reconnaissait en la Bible qu'une espèce de code de la piété. Tandis que Lessing s'imprégnait de cette exégèse rationaliste qui découronnait le Livre cher à Luther, il prenait encore connaissance d'une œuvre manuscrite d'un fameux hébraïsant de Hambourg, appelé Samuel Reimarus. C'était le rationalisme spinoziste sans le panthéisme. Lessing en fut profondément frappé. Dès 1774, il le publia par parties, qui toutes firent scandale. Le pasteur Gœze, de Hambourg, s'efforça vainement d'enrayer cette publication « impie ». Lessing couvrit de ridicule son contradicteur. Puis il s'attaqua aux évangiles, dont il mit en évidence les origines humaines, où il fit voir les caractères de l'humaine infirmité. Enfin, il étudia la notion de révélation, après avoir ainsi sapé l'autorité des textes révélés. La révélation, disait-il, n'est pas un acte particulier de la divinité ouvrant à sa créature le secret des vérités transcendantes ; elle est l'épanouissement progressif de la conscience humaine. Il y a, au fond de la nature de l'homme, des besoins et des aspirations qui viennent progressivement à la lumière. Quand l'homme les perçoit, est capable de les satisfaire et se déclare maître de la vérité, il élève ce travail de la conscience jusqu'à un degré divin et l'appelle du nom de révélation. Mais, en fait, ce n'est pas Dieu qui parle à l'homme, c'est l'homme qui se révèle à l'homme.

Armé de ces principes négateurs de la foi chrétienne, Lessing secoue de belle façon l'idole de la Réforme allemande, le docteur Luther. Du portrait qu'il a tracé de ce faux grand homme, on peut dire que pas même celui de Bossuet n'égale la verveur ni la sévérité méprisante.

Cependant, Lessing prétendait rester vrai luthérien et véritable chrétien de la façon suivante : il distinguait Bible et religion, lettre et esprit, théologie et sentiment religieux. Bible, lettre, théologie, sont connexes et demeurent le fait de la spéculation qui triture des textes, de façon à y retrouver un code, une loi. Mais religion, esprit et sentiment sont aussi connexes et relèvent d'une force différente, qui se perd au fond du cœur humain. On retrouve là l'influence de Zinzendorf, qui fut en effet prépondérante, avec celle de Spinoza, sur la formation de Lessing. Puisque la vraie religion se confond avec le sentiment et non avec la théologie, il reste à rendre la primauté d'honneur à la piété, non à la doctrine. De là une conception nouvelle du christianisme : ce n'est pas un dogme, c'est une vie ; il n'est pas croyance rigide et intolérante, mais mouvement de l'amour d'une âme pour son Dieu. Le sentiment est donc perfectible ; le christianisme ne peut être figé dans une formule immuable ; il suit les ondulations du sentiment. Plus de biblicisme, plus de dogmatique incrustée dans le passé, mais un joyeux élan de la vie vers des formes de plus en plus parfaites d'une piété surgie du fond de l'âme. Que l'on ne parle donc plus de foi ni de prédestination : c'est la part des théologiens. Lessing déclare que l'Évangile est amour, que le Christ est amour, que Dieu est amour, et qu'en cela consiste l'essence du christianisme. Par une conséquence naturelle, Lessing réduit la religion à une sorte de pragmatisme. Il n'a pas connu le mot, mais il a sûrement devancé la chose. Pour lui, le dogme n'est

rien s'il n'est principe de vie. La vérité est une création de l'action. Hors de là, il n'est que logomachie entre théologiens.

La construction définitive de la religion selon Lessing apparaissait donc sous les formules suivantes : ce n'est pas la voix de Dieu qui, par révélation, a donné un code religieux à l'homme. C'est de la nature même de l'homme qu'a jailli le besoin religieux, s'affinant sans cesse et sans cesse aboutissant à des formes visibles qui objectivent ses aspirations invisibles ; aussi la religion ne peut-elle être considérée comme un tout immuable, un bloc immobile et superbe. Elle suit les mouvements de nos aspirations profondes et se renouvelle constamment. L'Évangile éternel, c'est cette parole mystérieusement gravée au fond de nos cœurs. L'Église est celle qui traduit ces paroles profondes, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, mais que nul n'a le droit d'arrêter dans ses transformations nécessaires. Le Christ est celui qui prit une connaissance particulièrement aiguë de ces aspirations et qui, les annonçant aux hommes, devint un *révéléateur*. Il demeure un idéal, idéal de vie, idéal de l'humanité élevée jusqu'aux limites de la divinité ; mais il reste un homme que la conscience religieuse a tardivement confondu avec Dieu.

Telles sont les idées directrices de Lessing, et il est incontestable que chacune d'elles a laissé un sillon profond et lointain dans l'histoire du luthéranisme. Lessing est le père des systèmes modernes du protestantisme.

2. *Le rôle de Schleiermacher.* — Lessing n'était cependant ni théologien ni même croyant ; aussi son prestige demeura-t-il longtemps confiné en d'étroites limites. Mais l'un de ses disciples assura le rayonnement à son action : ce fut Schleiermacher (1768-1834). Sabatier l'appelle « le Messie de l'ère nouvelle », et un anglican, M. Leighton Pullan, écrit qu'il fut *the most imposing figure in German protestantism since Luther*. Schleiermacher part de la méthode subjective ou d'intuition dont nous avons vu les grandes lignes dans l'œuvre de Lessing.

Nous avons, dit-il, la conscience immédiate de Dieu. Contact intime, expérience individuelle, qui assurent la connaissance de l'Être souverain. Voilà l'origine de la religion. Sous sa forme générale, elle appartient à tout homme, et en ce sens la religion est un phénomène proprement humain. Sous sa forme plus particulière de religion chrétienne, elle est la conscience d'un *rachal* nécessaire, d'un état meilleur que celui de notre nature imparfaite et de notre incapacité à réaliser cette substitution, où s'enferme notre destinée. C'est ce que les théologiens appellent le sentiment du péché, le besoin de la rédemption, et qui est déjà l'expérience de la rédemption, l'expérience du Christ sauveur. Cette notion d'expérience va prendre dans le système de Schleiermacher une importance considérable, et, bien que déjà invoquée par Luther, elle va désormais revêtir une signification plus ample, plus profonde, et s'imposer à tous les systèmes du protestantisme moderne.

Quand notre conscience a produit l'expérience du péché, celle de la rédemption, celle du salut, celle du Sauveur, elle a réalisé le christianisme. Celui-ci n'est pas autre chose que l'union de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire du Christ. Les diverses expériences dont nous avons vu l'origine établissent précisément ce contact direct, immédiat et bienfaisant avec la figure du Christ. Alors se produit en nous une transformation : l'homme *sent* qu'il est affranchi du péché. Ainsi se sont tour à tour transformés les premiers disciples du Christ, et les premières générations chrétiennes, et toutes les âmes qui croient en lui. De cela il résulte que l'expérience religieuse est la véritable origine de la sainteté, de la vie surnaturelle.

Schleiermacher, ayant ainsi à peu près tout donné aux forces psychologiques, ne vit aucune utilité à conserver les forces historiques du christianisme. Le Christ intime, celui que la foi crée en chacun de nous, est plus réel et plus actif que le Christ de l'histoire. Étudions plutôt ces réactions de l'âme que les difficiles cheminements de la pensée religieuse cherchant à réduire en formules dogmatiques les résultats de la vie psychologique. Cet apport de la théologie n'est pas la vraie religion. Il est métaphysique; elle est sentiment. Lessing avait déjà fortement indiqué cette distinction.

Il ne faut pas pour autant négliger l'étude de la dogmatique; mais il suffira de lui laisser son importance réelle, qui est secondaire. Elle est la cristallisation du contenu de la conscience religieuse à un certain moment, la définition des besoins du cœur réalisés à une heure de l'Église. Elle est ainsi une science d'observation, non une science *normative*. Une seule chose est normative : la vie et les besoins de la vie. Attitude extrêmement dangereuse, qui va décider de toute l'orientation des recherches de la dogmatique protestante d'aujourd'hui. Le dogme ne dit pas ce qui *doit être*; il dit ce qui *a été*, ce que la vie, à un moment, a créé, exigé, mais qu'elle a entraîné aussi dans le tourbillon de ses transformations incessantes.

Et c'est pourquoi l'influence de Schleiermacher a été, à vrai dire, encore plus importante que celle de Luther. Celui-ci en appelait, avec beaucoup d'imprudence, à l'expérience religieuse de chaque fidèle, et laissait à celui-ci le soin de l'interpréter à sa guise. Il fut, par ce détour, le père de l'individualisme protestant. Schleiermacher ajouta que l'expérience religieuse crée le dogme lui-même et, pour tout dire, l'objet de sa foi. Il fut ainsi le père du rationalisme et du scepticisme de la réforme actuelle.

Mais c'est là que réside sa faiblesse. Ce philosophe n'a vu du complexe chrétien que les caractères *subjectifs*, non les conditions *objectives*. Il est vrai que la rédemption a pour effets souvent sensibles à la conscience du croyant de nous délivrer du joug du péché, de nous donner le sentiment d'une libération, qui crée la paix intime, la certitude religieuse et la joie de l'âme. Ce sont là des phénomènes intérieurs sur lesquels il n'est pas mauvais que s'exerce la théologie, car ils marquent la valeur réelle d'une vérité religieuse capable de transformer les âmes. Cette expérience intérieure, cette connaissance des réalités intimes, dévoilent les effets du dogme. Mais le dogme lui-même est autre chose et ne se confond pas avec ces effets.

Il affirme, en dehors de nous, la réconciliation du pécheur avec Dieu et le rétablissement d'une relation détruite. Cette relation, ce n'est pas la conscience qui la produit, en l'envisageant. Elle est extérieure à elle, quoique intérieure en elle. Elle implique des réalités externes : le péché, le pardon, la miséricorde d'un Dieu, la valeur d'une rédemption voulue et acceptée par Dieu. Ce sont là des faits qui sont, en vérité, la cause des besoins analysés et des suavités ressenties par l'âme croyante. Les négliger, c'est mutiler la nature de l'homme et la nature de la religion. Schleiermacher fut un philosophe très grand, mais ayant des œillères.

3. *Albert Ritschl*. — Un successeur à son hégémonie ne tarda pas à apparaître, qui prétendait refaire le travail à moitié réussi de Schleiermacher. Il s'appelait Albert Ritschl (1822-1889). C'était un disciple révolté de l'école de Baur, dont il venait de réfuter les théories historiques dans un livre intitulé *L'origine de l'ancienne Église catholique* (1850). Ritschl gardait de son passage à l'école de Tubingue le sens de l'histoire, le goût des réalités, la défiance pour les constructions métaphysiques. Il apportait dans l'étude de la religion une tendance nettement objectiviste. Le fait prime

l'introspection de prétendus faits psychologiques. Le fait primitif est donné par l'individu. La science ne connaît pas d'abord l'espèce. D'où Ritschl tirait deux conséquences graves.

a) La prétendue intuition de la réalité divine par l'union immédiate de l'âme avec Dieu est une illusion, et toutes les conséquences tirées de ce subjectivisme religieux créent l'illusionisme.

b) L'individu ne révèle pas ce qui serait une corruption de l'espèce humaine par le péché originel. Donc ce dogme échappe à nos prises.

Pareillement, alors que Schleiermacher attendait des résultats décisifs de l'expérience religieuse et surtout de l'expérience du Christ sauveur, Ritschl déclare ces investigations psychologiques dénuées de valeur. Ce n'est pas une expérience d'âme qui peut nous faire connaître le Christ, sa personne, sa nature. Enfin, d'une manière plus générale, alors que son prédécesseur croyait tirer la notion de religion d'une analyse psychologique, Ritschl déclare ces essais subjectivistes antiscientifiques, créateurs d'une « idole métaphysique ». Il n'y a qu'une seule théodicée : celle qui nous vient de la révélation.

Et l'on voit comment se trouve dès lors bouleversé tout le système subjectiviste jusqu'alors en honneur dans le luthéranisme. Ritschl ne laisse devant lui que les Livres saints, la révélation, un fait extérieur à la conscience humaine. Et puisque la révélation a revêtu deux formes, celle de l'Ancien Testament, et celle qui est annoncée par le Christ, la dogmatique ne peut être que la description du contenu de la révélation, c'est-à-dire les deux Testaments, et de rien d'autre. Jusqu'ici, la méthode de Ritschl aboutissait à une réhabilitation éclatante de l'autorité de l'Écriture sainte, envisagée en elle-même et non dans les reflets qu'en peut donner une conscience religieuse. Reste à définir l'attitude du croyant ou du penseur devant ces textes sacrés. Pour Luther et l'ancien protestantisme, une seule attitude : le Livre est la parole de Dieu, qui s'impose, que l'on ne discute pas, que l'on n'explique pas, mais dont on reçoit, par une illumination du Saint-Esprit, l'intelligence claire et parfaite. C'était encore du subjectivisme critique. Ritschl cherche une règle objectivement valable. Il la trouve en l'accord réel des deux Testaments. « L'accord, écrit-il, de la pensée religieuse d'un écrit du Nouveau Testament avec l'Ancien, est un critère infaillible pour juger de l'authenticité de cet écrit. » L'Écriture se trouve donc expliquée par elle-même. Nulle vue de l'esprit, mais soumission de l'esprit aux faits. La chose peut paraître plausible. En réalité, elle était meurtrière pour le Nouveau Testament. S'il ne s'y trouve d'authentique que les passages en accord avec l'Ancien, autant dire que tout ce qui fait précisément l'originalité, la richesse, l'incommunicable caractère de l'enseignement de Jésus sera tenu pour suspect. Et l'ironie de cette méthode, c'est qu'elle décourage justement le Christ, qu'elle réduit à être je ne sais quel écho de Moïse. Résultat plutôt négatif, et qui suffit à juger de la valeur du principe. Mais il y a autre chose.

Ritschl, mis en présence du Nouveau Testament, fut amené à se demander si la révélation évangélique doit se confondre avec celui-ci et s'il n'y a pas, dans ce texte vénérable, des traces, des éléments d'une pensée étrangère à la révélation même faite par le Christ : éléments d'origine rabbinique, ou hellénique, ou philonienne. La difficulté est donc d'appréhender le fait exact et pur de la révélation chrétienne. Par quelle méthode l'atteindre? Ritschl écarte tout procédé subjectiviste, et propose le suivant, qui semble conforme à la réalité même : il faut étudier le texte sacré en se mettant au point de vue de la communauté. La première génération chrétienne, celle même qui l'a préparée en

lui transmettant de bouche à bouche l'enseignement récent du Maître, voilà où le critique trouvera la plus parfaite compréhension de la révélation. Mais, si le critère semble juste, la manière dont Ritschl le déclare maniable est bien faite pour inspirer toute inquiétude. Comment nous mettrons-nous en effet au point de vue de cette communauté? En nous imaginant écouter Jésus et éprouver en nous la valeur pratique de ses paroles. Toutes celles qui seront sans action sur notre conscience ne seront pas de la tradition primitive... Nous les rejeterons du dépôt de la révélation. L'eschatologie des épîtres, les règles sociales de l'Évangile qui ne pouvaient valoir que pour la première société chrétienne dont on attendait l'imminente transformation, ne présentent plus de valeur actuelle. Le principe pragmatiste joue à leur détriment : Ritschl permet de considérer ces pages comme étrangères à la révélation.

Nous ne pouvons que signaler l'extraordinaire importance que ce principe nouveau a pris dans le protestantisme moderne. La religion du Livre a pris fin. Le biblicisme luthérien ou calviniste ne peut survivre à cette attaque. La Bible est à la fois déclarée dépôt de la révélation et dépôt suspect; Ritschl a bien voulu distinguer, dans cette révélation mêlée de vérité et d'erreur, une certaine vérité qu'il assimile et confond avec la valeur religieuse et morale ayant un caractère de permanence. Le luthéranisme, d'abord docile à ce critère, ne tardera pas à s'affranchir de cette norme, dont le caractère fantaisiste ne fait en effet aucun doute. Il ira dès lors à l'aventure, essayant de sauver du naufrage un texte dont on lui répète sans cesse qu'il est impur et peu digne de créance; ou, en désespoir de cause, abandonnant tout le texte à la critique négative. D'autre part, Ritschl, qui se glorifiait d'avoir réintégré l'objectivisme dans l'étude de la religion, s'ouvrait en réalité toute sa méthode à l'arbitraire d'un choix essentiellement subjectiviste. Qui, en effet, garantira que la page déclarée par nous vide de sens moral ou de valeur religieuse n'apparaîtra pas, un jour prochain, lourde de richesses dogmatiques? Les variations du jugement de l'homme ne doivent-elles pas interdire de porter une appréciation définitive sur aucune page de l'Écriture? En sorte que la méthode ritschlienne est ou bien un leurre ou bien un péril, dans les deux cas incapable d'assurer une certitude.

Voici quelques-unes de ses conclusions, dont l'influence a été décisive sur l'orientation du luthéranisme actuel.

a) Ritschl déclare que l'idée fondamentale de l'enseignement du Christ fut celle du « royaume de Dieu ». Mais ce qui était le but de la prédication de Jésus ne tarda pas, dit-il, à devenir, dans la pensée des apôtres, le royaume du Christ, qui devait s'inaugurer au second avènement du Ressuscité. Ainsi, l'Évangile aurait trahi, sur ce point, la pensée du Messie. Et saint Paul aurait singulièrement aggravé cette trahison, en sorte que Ritschl a enseigné à ses disciples à distinguer, à opposer le christianisme selon Jésus et le christianisme selon l'apôtre Paul. Nous verrons la fortune de cette indication.

b) Jésus est certainement le *révéléateur* de Dieu, dont personne, plus que lui, n'a donné une idée plus haute, plus juste, et à l'égard de qui personne, plus que lui, n'a vécu dans une soumission plus grande, une intimité plus affectueuse. Et c'est pourquoi les premiers chrétiens l'ont déclaré, lui aussi, Dieu. Mais, sur son existence éternelle, nous ignorons tout. Les théologiens l'ont déclarée égale à celle du Père. Ritschl arrête sa dogmatique au seuil de la vie divine.

c) Le Christ est *redempteur*, si l'homme comprend bien le sens de ce mot. Nous avons, dit-il, l'expérience de notre misère, de notre aspiration au rachat, et de notre terreur devant la mort, « la reine des épou-

vantes ». Or, le Christ nous a montré ce que peut une volonté qui toujours se dresse au-dessus des bassesses de la nature et qui a affronté la mort pour nous enseigner qu'elle ouvre la voie à la véritable vie. Voilà comment il a racheté l'homme. Quant à dire que cette mort nous « justifie » ou remet nos péchés, Ritschl déclare cette notion étrangère à la pensée du Christ parce qu'elle n'a rien de conforme à l'idée rituelle du sacrifice dans l'Ancien Testament. Jésus, simplement, nous a montré la valeur du sacrifice, qui libère et nous rapproche de Dieu. Ce faisant, Ritschl jette à bas la notion luthérienne de la justification par la foi et réhabilite au contraire la notion catholique des bonnes œuvres, créatrices de vie surnaturelle.

Ces notions fondamentales dans le christianisme ont subi, par l'action de Ritschl, des transformations si profondes que tout le luthéranisme en fut comme métamorphosé. C'est la pensée de Ritschl que l'on retrouve, aujourd'hui même, dans les multiples dogmatiques qui font du luthéranisme actuel l'un des plus extraordinaires musées des constructions métaphysiques. C'est à ce dernier stade de la pensée luthérienne qu'il convient de nous arrêter un peu.

4. *Adolphe Harnack*. — Il faut mettre à un rang spécial, un peu en dehors de la ligne théologique mais à une place hors de pair, l'historien luthérien Adolphe Harnack. Non qu'il ait, comme les penseurs dont nous venons de parler, imprimé au luthéranisme une orientation nouvelle, mais il y a développé un sens de l'histoire religieuse qui, au début, fit le plus grand tort à la foi et, sur le tard, il essaya de réparer les ruines qu'il avait contribué à accumuler.

Nous ne pouvons ici analyser cette œuvre immense, ni définir les caractères de son action. Tenons-nous aux plus grands. Harnack a sapé, en sa jeunesse, la valeur du Nouveau Testament en poussant à ses limites extrêmes l'idée de Ritschl sur la contamination du texte sacré. Lui, a patiemment décortiqué toutes les phrases, les pensées, les récits, et a cru pouvoir déterminer la formation du texte, et les apports hétérogènes de la pensée philosophique et du sentiment chrétien primitif. Non seulement il a appliqué cette méthode extrêmement délicate et fort souvent aventureuse à l'étude du Nouveau Testament, mais encore il s'est appliqué à montrer que ce Testament ne fut pour les chrétiens qu'un exercice d'adaptation : dans leur zèle pour retrouver le Messie en la personne de Jésus, ils auraient reconstitué cette figure, cette existence, cette destinée, en lui appliquant exactement les caractères qu'avaient prêtés au Messie futur les écrivains de l'Ancien Testament. Ainsi croulent l'argument des prophéties et le dogme de la divinité du Christ. Plus tard, et surtout dans son livre sur *L'essence du christianisme*, il apparaîtra plus juste à l'égard du Christ, fondateur d'une religion absolument nouvelle. Il consacra même ses dernières années à mener le bon combat contre ses propres disciples émancipés, qui niaient toute valeur à l'idée chrétienne et jusqu'à l'existence même du Christ. Il reste que ce fut un très grand historien, dont la trace sur les destinées de l'histoire des origines chrétiennes est celle d'un maître.

5. *La dogmatique luthérienne*. — Revenons à la dogmatique luthérienne. D'environ 1900 à 1914, elle a été représentée par quelques théologiens qui ont surtout développé les principes anarchiques dont nous avons retrouvé les origines chez les grands initiateurs du XIX^e siècle.

Parmi les plus importants, il faut signaler Wilhelm Hermann. Parti de la notion subjectiviste de religion, il aboutit à cette conclusion logique que seule importe la religion *personnelle* et que le concept d'Église est irrationnel, ou même antireligieux. La conscience est religieuse quand elle s'abandonne à ses besoins supra-

sensibles. L'Église se présente comme un code rigide; elle ne peut que tuer ces aspirations. On s'efforcera donc de constituer un christianisme sans Église.

Pres de Hermann, le professeur Theodore Hoering a joué d'un grand prestige. Avec lui, c'est l'agnosticisme pur qui triomphe dans la dogmatique. Hoering distingue nettement la foi et la science de la foi. Celle-là est souple et changeante comme la vie. Or, la science suppose des phénomènes stables, soumis à des lois uniformes. Il ne peut donc y avoir science dogmatique là où il n'y a, d'aucune façon, stabilité et uniformité. La dogmatique luthérienne devra se contenter de décrire les phénomènes religieux propres à un individu ou à un temps. Son objet propre ne peut aller au delà de l'intelligence que nous prenons des évangiles et du profit moral que nous retirons de l'écriture. Hors de là, tout est écoulement et poussière.

Le professeur Wendt a installé le scepticisme dogmatique en partant d'un autre point de vue. La dogmatique, dit-il, suppose une connaissance certaine de la véritable pensée de Jésus et de sa véritable intelligence par les générations chrétiennes. Or, la pensée de Jésus est noyée dans un fatras d'apports hétérogènes et étrangers, que la critique ne parvient pas à élaguer des textes évangéliques. Incertitude inévitable! Et l'histoire est encore incapable de distinguer ce que les générations ont conservé de proprement chrétien et ajouté au dépôt chrétien. Encore incertitude non moins inévitable! Nous parlons au sujet de textes pleins d'obscurités. Une seule voie reste possible à la dogmatique : reconstruire un système de la doctrine chrétienne selon le critère, tout à fait subjectif mais seul possible, de l'utilité pratique des pages évangéliques. Le pragmatisme décide de la vérité des évangiles. La dogmatique luthérienne en était là de sa désagrégation quand la guerre survint. Puis ce fut Hitler.

6. *La crise du hitlérisme.* — Le mouvement politique déclenché par Hitler a hâté la crise du luthéranisme allemand. Jusqu'au triomphe du Führer, on semblait ne pas apercevoir les répercussions religieuses de manifestes racistes. Ce ne fut d'abord qu'une vive réaction contre les adeptes du marxisme. On en comptait beaucoup dans les rangs des théologiens; quelques-uns furent emprisonnés; Schmitt, à Bonn, et Tillich, à Francfort-sur-le-Mein furent mis en congé. En avril 1933, la vague hitlérienne emporta l'ancienne organisation de l'Église luthérienne. Il fut entendu que, dans une nation allemande régénérée, l'Église devait se renouveler selon les mêmes principes régénérateurs de la nation. Le 25 avril, vingt-neuf régions ecclésiastiques réunies en synode déclarèrent vouloir réorganiser l'Église des *Deutsche Christen*. Le mouvement se précipita en Prusse, où l'Église se donna un commissaire d'État; où une constitution fut élaborée en une commission présidée par l'aumônier Müller, ami personnel de Hitler; où des élections donnèrent une victoire écrasante aux *Deutsche Christen*. Or, ceux-ci, selon le manifeste de leur chef Müller, prétendaient fonder « non pas une Église d'État, mais une Église évangélique du Reich, pour laquelle la grandeur de l'État national-socialiste fût un article de foi, et qui serait l'Église des chrétiens allemands, c'est-à-dire de chrétiens de race aryenne ». Visiblement, les nouveaux chefs s'apprêtaient à mettre l'Église au service d'un idéal politique, maître de l'heure actuelle, et à adopter quelques principes du mouvement politique, élevés à la hauteur de formules religieuses. L'un des plus essentiels et des plus dangereux était le principe raciste, ou aryen.

L'attitude nouvelle de l'Église allemande pouvait surprendre. Luther a déclaré que les contingences politiques et autres ne regardaient point l'Église véritable, qui est l'Église invisible. L'adoption du principe raciste devait bientôt scandaliser par ses conséquences bru-

tales. Toutefois, de mai à juillet 1933, la campagne des *Deutsche Christen* prit une tournure extrêmement violente. Le pasteur Friedrich Wieneke, en une brochure publiée en juillet, définit la théologie nouvelle. Aux vingt-neuf Églises des « pays » se substituera une Église du Reich. Plus de parlementarisme dans l'Église comme dans l'État (ce qui implique la négation des corps constitués, synodes, etc.), et même des libertés diverses et de la liberté d'examen). La foi en Jésus-Christ sera conforme à l'esprit allemand. L'Église devra combattre aux avant-postes, en premier lieu contre toutes les formes du marxisme. La race devient le fondement et la pierre angulaire de la nouvelle Église : aucun élément n'y sera toléré, qui ne soit pas authentiquement aryen, d'où épuration, non plus d'après la fidélité aux dogmes, mais d'après les origines ethniques : exclusion du « sang étranger », et particulièrement des juifs, dont la conversion est déclarée « un grave danger pour l'essence nationale ». L'Église reconnaît sur le fondement de la foi la haute autorité de l'État national-socialiste et que « la croix gammée et la croix du Christ vont de pair ». L'extraordinaire était que l'on visait à appuyer sur de prétendus commandements de Dieu ces notions d'Église raciste, opposée à la pitié, exécrant « le pacifisme qui est anti-chrétien ». Wieneke déclarait même que l'Ancien Testament n'est qu'une parabole pour les Allemands, ce qui veut dire sans doute que le nouveau christianisme des *Deutsche Christen* n'a que faire de cette parabole.

Or, ces dogmes, que l'on dirait d'un esprit en délire, ont fait leur chemin et, durant les mois de juillet à novembre 1933, ont trouvé des théologiens pour les entériner, les développer, les durcir. L'un des moins excités, le docteur Emmanuel Hirsch, professeur à Göttingue, déclare que la fin de l'Église est d'aider l'État à maintenir « le respect et la fidélité au sang » et de proposer au peuple « une fusion de la morale et de la règle de vie évangélique avec la morale nationale-socialiste ».

C'est précisément de quoi ne veulent pas convenir les théologiens restés fidèles à la traditionnelle organisation de l'Église luthérienne. Karl Barth a pris résolument la tête de ces protestataires. Le personnage est déjà redoutable par le prestige qui l'entourne. Il l'est davantage par la franchise, la netteté, la sûreté de ses attaques. Sa brochure, parue en juillet, a connu une énorme diffusion. Elle engage le combat contre une doctrine avec laquelle il est impossible « de pactiser ». Barth démontre le paganisme de cette prétendue doctrine, de son principe raciste, de son hostilité contre les non-aryens, de sa servilité à l'égard de l'État, de son appel « aux armes », de son acharnement à détruire les cadres traditionnels d'une Église — de charité, de miséricorde — livrée à un nouveau Führer ecclésiastique, contre toutes les libertés évangéliques.

Et, en effet, les *Deutsche Christen* travaillaient à faire reconnaître leur homme, Müller, comme chef de l'Église du Reich. Déçus de voir nommer comme évêque M. de Bodelschwing, le créateur des œuvres de Béthel, ils n'eurent de repos que celui-ci ne renonçât à sa charge. Mais la querelle de l'évêque eut une conséquence inattendue : le sud de l'Allemagne regimba contre les prétentions des *Deutsche Christen*, et en Prusse un commissaire régional, choisi parmi les *Deutsche Christen*, persécuta les pasteurs soupçonnés de tiédeur à l'égard de Müller. Bodelschwing démissionna. Un commissaire du Reich, M. Jäger, fut nommé, qui destitua un grand nombre d'autorités ecclésiastiques et élaborait une nouvelle constitution évangélique, qu'il fit approuver par un vote des *Deutsche Christen*. Selon cette constitution, l'Église évangélique obéit à l'« évêque du Reich », flanqué « d'un ministère spirituel » de quatre membres, trois

théologiens et un juriste, et d'un synode national de soixante membres. Comme toutes ces autorités seront des nationaux-socialistes, la mainmise de l'État sur l'Église protestante sera complète.

Sous la pression des forces nationalistes, M. Müller fut élu « évêque du Reich », tandis que M. Hossenfelder, évêque de Berlin, était promu « chef des chrétiens allemands ».

C'est à ce moment que s'est aggravée la crise proprement religieuse du protestantisme allemand. Selon les curieux principes de la nouvelle théologie, dont nous avons vu quelques formules dans l'opuscule de Wieneke, certains théologiens ne gardèrent plus de mesure. L'un, M. Krause, de Berlin, rejette l'Ancien Testament et ne veut garder de l'Évangile qu'une image « héroïque » de Jésus-Christ. Blasphèmes que l'évêque de Berlin fut contraint de blâmer; M. Krause fut révoqué. Les protestants se sont alors séparés. Ceux de Thuringe prennent fait et cause pour M. Krause et désavouent M. Hossenfelder; ceux du Sud, Bavière, Wurtemberg, Bade, et ceux du Palatinat, de la Hesse, réunis à Stuttgart, déclarent se séparer des *Deutsche Christen*, qui mettent en danger la religion. On s'est réuni à Weimar afin de rechercher un terrain d'entente. Cependant, MM. Hossenfelder et Müller prétendent ne pas accepter ces « méthodes parlementaires dans l'organisation autoritaire de l'Église », et jouent aux dictateurs religieux. Mais, à Bonn, Karl Barth dénonce ces nouvelles autorités, qui, dit-il, ne sont au pouvoir qu'à la faveur d'une usurpation.

Telle est, à l'heure actuelle, la situation du luthérisme allemand. Si le hitlérisme est décidément vainqueur, il est probable que s'ouvrira une ère de *Kulturkampf* contre les luthériens dissidents. Si cette fièvre doit bientôt tomber, l'Église du Reich restera, pour longtemps encore, blessée et affaiblie par l'acceptation de principes païens, politiques, antireligieux et certainement antichrétiens.

2° *Organisation du luthérisme en Allemagne.* — L'organisation de l'Église évangélique vient de réaliser, depuis 1920, un sérieux progrès. Tous les candidats au pastorat sont obligés, une fois leurs études achevées dans une faculté de théologie à l'université, de passer un an dans un grand séminaire. Leur formation ecclésiastique s'y achève par des cours et des exercices pratiques. Ils font les catéchismes et s'initient aux œuvres si importantes de la *Mission intérieure*. D'ailleurs, le prestige du petit catéchisme de Luther est fort en baisse; on trouve qu'il n'est plus adapté à l'heure présente, et beaucoup vont jusqu'à dire que l'enseignement catéchistique ne convient plus à notre société. On tend à le remplacer par la lecture directe des Écritures, commentées et discutées.

Quant à la liturgie, on distingue le service religieux du matin et celui de l'après-midi. Pour le premier, on se sert d'une liturgie fixe, qui est, à peu de chose près, celle du luthérisme primitif ou du calvinisme. Pour le second, chaque pasteur peut l'organiser à son gré. Il est incontestable que le mouvement liturgique a pris, ces dernières années, une grande ampleur. Les pasteurs s'intéressent au culte catholique, à notre liturgie, à nos ornements, à nos fêtes, à nos groupements pieux. On a vu des pasteurs organiser des services de *requiem* ou même des processions en l'honneur de la croix.

3° *Le protestantisme en Suisse.* — Döllinger a déjà fait cette remarque : « On n'a jamais essayé d'établir dans toute la Suisse une seule et grande Église protestante. » C'est que la Suisse a été un carrefour, où les nouveautés se sont rencontrées, heurtées, installées chacune sur un morceau du territoire. Et les conditions géographiques ont contribué à stabiliser et à différencier ces réformations diverses. Aux pays de langue allemande, la réforme luthérienne; aux territoires de

Zurich, la réforme zwinglienne; aux cantons de langue française, la réforme calviniste. D'ailleurs, en chacun de ces territoires politiques et ecclésiastiques, des quantités de subdivisions de la secte principale, et l'emprise d'un césaropapisme qui n'a cessé que de nos jours, fort relativement d'ailleurs. Cette crise du régime des Églises d'État développe aujourd'hui même ses conséquences, que nous étudierons. Examinons d'abord ce qu'est devenu, au point de vue doctrinal, le protestantisme issu de ces trois branches initiales.

1. *Évolution doctrinale.* — Dire qu'il y a encore une doctrine zwinglienne ou luthérienne serait aventure! Il n'y a plus qu'une mentalité : elle se caractérise par une opposition violente, presque de parti, contre l'Église romaine. Les haines de Luther et de Zwingli se sont transmises, là plus qu'ailleurs, aussi simplistes dans leur aveuglement. On garde ici des sympathies pour les doctrines sacramentalistes; là, une aversion profonde. Mais d'originalité dans la pensée, point. La théologie allemande et celle d'A. Sabatier, d'A. Loisy et des principaux réformés français d'aujourd'hui, pénètrent la dogmatique helvétique. Sur l'influence actuelle de la pensée de Calvin en Suisse romande, le pasteur A. Fornerod écrit : « A l'heure actuelle, vous ne rencontrez pas un seul calviniste pur, parce que le dogme de la prédestination, tel qu'il a été formulé par Calvin, heurte trop la conscience moderne, qui ne saurait admettre que Dieu prédestine, de toute éternité, des créatures aux peines éternelles. » *Le principe du protestantisme*, Lausanne, 1923, p. 46.

Le pasteur Maurice Neeser nous avertit aussi que le terme d'orthodoxie a changé de sens et que « les orthodoxes d'aujourd'hui, parmi les pasteurs, ne sauraient être les orthodoxes d'il y a quarante ans ». *La séparation à Genève*, 1919, p. 31.

Aujourd'hui, chaque pasteur enseigne à Genève sous sa propre responsabilité. Il fait ou choisit son catéchisme et ses définitions dogmatiques. Celui de M. Frank Thomas, paru à Genève en 1909, et celui de M. Paul Vallotton, paru à Lausanne en 1919 et qui en est à son cinquantième mille, sont profondément différents dans la manière même de vider de leur sens originel les anciennes formules du *Credo*. Sur l'attitude que cette Église est appelée à conserver à l'égard de la Bible, quelques aveux sont éloquentes. Le pasteur Charles Chenevière, de Genève, n'hésite pas à écrire : « Je ne vois pas aujourd'hui un seul pasteur de notre Église croyant à l'inspiration littérale des Écritures. » *L'Église et les jeunes*, Genève, 1919, p. 41. Les théories modernistes concernant la formation, la valeur historique et l'inspiration de la Bible ont ravagé l'Église helvétique, et l'on peut suivre l'étendue de ce mouvement dans un livre assez récent de M. M. Neeser, *La Bible et l'autorité de la foi dans le protestantisme*, 1916. Quant aux tendances de l'exégèse relativement à la personne de Jésus, rien n'est plus strictement suggestif que le livre du pasteur G. Berguer, intitulé *Quelques traits de la vie de Jésus, au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève, 1920. Toutes les hypothèses aujourd'hui mises en avant par la pensée rationaliste ou protestante libérale sont appelées à résoudre l'énigme chrétienne. Les uns y voient un syncrétisme de la mythologie gréco-orientale, par quoi s'expliquent les doctrines chrétiennes de l'incarnation, de la rédemption, de la résurrection et des sacrements. D'autres, le produit d'une exaltation mystique, par quoi s'expliquent tous les récits relatifs à la naissance, aux miracles, à la divinité du Christ, mort en croix. On ne peut dire qu'une réaction soit encore en faveur auprès des théologiens de cette Église helvétique livrée à toutes les fantaisies de la critique moderniste. M. Berguer n'éprouve aucune hésitation à avaliser toutes les suggestions de la « méthode historique ». Il affirme, avec une égale cer-

titude, que les fragments historiques de l'Évangile sont entourés d'une gangue mi-partie légendaire, mi-partie dogmatique; qu'il est néanmoins impossible de reconnaître et de distinguer ces trois éléments; mais qu'il est indispensable de renoncer à leur signification, afin de restituer la figure du Christ historique, et que la seule et légitime voie est de reconstituer son histoire d'après les interprétations que la psychologie et la psychanalyse permettront, sans d'ailleurs conférer à aucune d'elles la moindre certitude. Ce que M. Berguer assure avec tant de confiance, un autre professeur de théologie à Genève, M. G. Fulliquet, l'avait déjà proposé en partie en nous révélant que Jésus avait pris connaissance de la notion du Fils de l'homme, dans les ouvrages de la Perse! *Les problèmes d'outre-tombe*, 1918.

D'une façon générale, l'influence de Harnack, auteur de *L'essence du christianisme*, se fait sentir en tous ces milieux; Jésus leur apparaît comme le prophète d'une religion qu'il aurait voulue sans prêtres et dont la tradition ecclésiastique a transformé le sens primitif. L'influence de Loisy est encore assez active, et rien n'est plus commun que d'entendre reprocher au Nouveau Testament et à l'Église originelle d'avoir, par une longue erreur, annoncé la proximité de la fin du monde, ce qui obligea peu à peu les chrétiens à rénover leur foi autour de principes complètement nouveaux, mais déterminés par la persistance d'une Église que l'on avait crue assez tôt destinée à disparaître dans la gloire du royaume des cieux.

On a pu remarquer que la jeunesse studieuse ressent le contre-coup de ces batailles d'idées où se perd la foi traditionnelle. Elle va d'une solution à une autre solution contraire, et « cette alternance d'affirmation et de recherche traduit fort bien, dit-on, ce qu'est l'âme religieuse en notre temps ». M. Ch. Clerc, *Journal de Genève*, 29 sept. 1923.

Du point de vue dogmatique, la Réforme suisse semble donc aujourd'hui livrée aux plus actives forces du rationalisme allemand. Son attitude en face du culte et de la liturgie ne sera pas moins confuse. On y conserve généralement la haine aveugle de Zwingli contre toutes les cérémonies du culte catholique : guerre aux sacramentaux, guerre aux manifestations liturgiques de la piété catholique : prières vocales, chants, processions, prostrations, objets sacrés du culte. On n'utilise pour la cène que des coupes et des plats de bois, on s'y montre extrêmement défiant à l'égard des innovations rituelles, que la liturgie anglicane, par exemple, adopte de plus en plus nombreuses. Des pasteurs, comme M. M. Neeser, y dénoncent en termes d'un étrange archaïsme « des traces de cléricisme » et prévoient avec une terreur comique que ces innovations innocentes ne tarderont pas à entraîner après elles l'épiscopat et la confession auriculaire, et le mysticisme sacramentel qui exigera, sur des autels rétablis, autre chose qu'« une indéfinissable hostie ». Bref, le mouvement liturgique est accusé de servir de véhicule à la foi romaine, et c'est à quoi les pasteurs se déclarent hostiles. Il est en effet bien à craindre que l'hostilité butée de ces théologiens, à qui « l'indéfinissable hostie » ne dit rien que superstition et idolâtrie, n'étouffe, pour de longues années, les timides essais de restauration liturgique que certains avaient tentés au temple de Lausanne. Le mouvement de la Haute Église anglicane et allemande n'existe encore pour ainsi dire pas dans l'Église helvétique.

2. *Organisation.* — Reste à montrer ce qu'est devenue l'organisation de l'Église helvétique telle que Zwingli l'avait décrétée.

Pour Zwingli, la liberté « évangélique » doit se concilier avec la notion d'Église d'État. Celle-ci domine, et l'on assure que celle-là ne souffre pas de cette mainmise. Le nationalisme dirige la piété, ou plutôt se sou-

met la vie religieuse. Zwingli a créé une Église d'État, tandis qu'à Genève Calvin instituait un État évangélique. L'idée de Zwingli a été battue en brèche, vers 1815, par le pasteur Vinet, qui protesta, au nom de la liberté, contre la tyrannie de l'État. A la suite de Vinet, les deux tiers des pasteurs du canton de Vaud se séparèrent de l'Église institutionnelle pour fonder une Église libre. D'ailleurs, ces Églises libres, autonomes, et qui ne comptent pour assurer leur développement que sur elles-mêmes et la générosité de leurs adeptes, n'ont pas cessé de décliner, au moins autant du point de vue matériel que du point de vue spirituel. Aujourd'hui même, la question de l'organisation de l'Église helvétique préoccupe les pasteurs, et quelques-uns, que met dans l'embarras l'antinomie fatale entre la liberté évangélique et le concept d'Église organisée, n'hésitent pas à conseiller la suppression radicale des Églises et l'instauration d'une communauté religieuse sans pasteurs ni Bible. « Cet effondrement de l'Église nous paraît nécessaire, inévitable, une libération. Toutes les Églises sont des organisations passagères, trop petites et trop étroites pour retenir l'esprit de celui qui apporta la bonne nouvelle au monde. Il faut que le vase soit brisé pour que l'odeur du précieux parfum remplisse la maison. » Hans Faber, *Le christianisme de l'avenir*, 1920, p. 188. D'autres, moins radicaux, souhaitent simplement voir se multiplier des « Églises beaucoup plus restreintes et plus différenciées qu'elles ne le sont actuellement ». Frommel, *Études religieuses et sociales*, 1895. En somme, une pullulation de sectes, vaguement unies par une vague foi commune. Mais on n'avait pas prévu la fortune de sectes assez étrangères au protestantisme helvétique qu'elles mettent aujourd'hui en véritable péril. Telle Église se donne à la secte des frères dissidents ou darbyistes laryx, telle autre à la *Christian science*, telle autre aux *adventistes du septième jour*, telle autre à l'Assemblée du corps de Christ. Cette course à l'individualisme pur aboutit à ce que l'on a appelé les Églises *multitudinistes*. Ce régime d'une liberté sans frein pouvait, à la rigueur, ne pas trop effrayer, aussi longtemps que toutes ces formes religieuses restaient sous le contrôle et l'influence et l'autorité bienfaisante de l'État. Mais, depuis le 30 juin 1907, la situation s'est trouvée subitement transformée.

A Genève, la séparation des Églises et de l'État fut votée. Il fallut songer à réorganiser une nouvelle Église nationale protestante genevoise. La nécessité s'imposa de grouper les fidèles et de limiter leur liberté d'action et d'examen. On ne vit pas d'autre moyen pour sauver de la ruine l'Église en péril. On élaborait donc une constitution (7 juill. 1908), à laquelle furent censés adhérer tous les protestants « qui se considéraient comme faisant partie de l'Église ». D'ailleurs, aucune obligation ni juridique ni dogmatique. Il suffisait de voir en Jésus, de quelque manière qu'on le comprenne, le grand inspirateur des âmes. La constitution l'appelait cependant le Sauveur des hommes. Elle se référait à la Bible « librement étudiée à la lumière de la conscience chrétienne et de la science ». Elle acceptait l'Évangile « comme une source de vie éternelle et de progrès individuel et social ». C'est à ce compromis entre la libre pensée et la foi que s'arrêtèrent les pasteurs, trop avisés sur la situation véritable de leur confession pour risquer le grand refus, s'ils avaient nettement posé le problème de la foi chrétienne aux regards de leur Église en désarroi! M. Neeser, *La séparation à Genève*, 1919.

Déjà, les nécessités de la vie ont apporté des modifications profondes au régime de la séparation. En fait, les destinées des Églises dépendent encore de l'attitude des pouvoirs civils à leur égard. On y distingue toujours les Églises officielles et les Églises libres. Comme

le protestantisme représente en Suisse les trois cinquièmes de la population et que la classe paysanne n'y est pas encore dominée par la classe ouvrière irrégulière, les forces nationales continuent de secourir les Églises, qui y conservent un démocratisation tout à fait conforme à l'esprit public et national. La plupart des cantons suisses ont leur propre Église, soit officielle, soit libre. Les Églises officielles sont en majorité et tiennent à conserver l'appui des États ou cantons, afin de se mieux préserver contre le catholicisme, qui progresse un peu partout, et contre les excès de l'individualisme protestant. Ces Églises officielles ont formé une fédération depuis 1920. Malgré le principe de la séparation, Églises et cantons s'entendent tacitement pour tolérer un certain contrôle civil sur les manifestations de la vie religieuse, sans toutefois que l'État s'ingère dans les affaires proprement ecclésiastiques. Les Églises organisent leur activité comme elles l'entendent. La plupart conservent l'organisation presbytérienne. Leurs synodes sont mixtes, c'est-à-dire composés de pasteurs et de laïques. Leur autonomie est très accusée. Les paroisses élisent leurs pasteurs, les destituent pour fautes graves, taxent leurs membres, disposent de fonds spéciaux, surveillent l'instruction religieuse et l'organisation du culte. Comme elles ne peuvent cependant couvrir la totalité des frais culturels, l'État en supporte la majeure partie. Ce sont là les Églises « populaires », où se perpétue, plus ou moins modifiée par l'esprit rationaliste que nous avons déjà décrit, l'influence de la pensée zwinglienne ou calviniste.

À côté de ces Églises privilégiées, les Églises libres font figure de parents pauvres. Elles ont été pour la plupart créées par opposition à la suprématie de l'État. Les individus ont préféré leur sens propre au dogme traditionnel et se sont révoltés contre des formes patronnées par l'élément civil. Elles renoncent ainsi à la tutelle de l'État, mais aussi à ses largesses. Elles ont une double origine. Les unes sont issues du *Réveil* qui fut, dans le protestantisme du XIX^e siècle, la révolte des âmes fidèles au principe de la liberté d'examen et de l'indépendance religieuse, contre l'autorité civile s'ingérant dans les affaires religieuses. Les autres sont dues à l'évangélisation étrangère. Nous avons vu comment méthodistes, baptistes et autres sectes anglo-saxonnes se sont installées en Suisse ces dernières années. Certaines enfin proviennent du piétisme allemand. La vie religieuse semble plus active, plus profonde en ces centres d'opposition. Il y a encore là l'ardeur des néophytes.

Mais sur l'ensemble des autres Églises les observateurs s'accordent à reconnaître que s'étend l'indifférentisme. Le peuple ne comprend plus les rites traditionnels : il ne les aime plus, car ils ne parlent plus à son âme. Le culte reste en général trop austère et trop simple. Une liturgie sans décor, la prédication de la Bible entre quelques cantiques et des formules de prière adressée à un Seigneur lointain. Le peuple suit encore par atavisme, sans élan du cœur. L'instruction religieuse n'atteint guère que les enfants.

Afin de secourir les masses, les essais d'évangélisations libres se multiplient, mais ce qu'elles gagnent ne va plus aux Églises officielles. Ainsi naissent les petites paroisses autonomes, qui affaiblissent plus qu'elles ne fortifient la grande Réforme suisse. Celle-ci se dilue dans un émiettement fatal.

Il a donc paru qu'en vue de reformer une unité à peu près viable, force était de ne plus s'arrêter aux divergences dogmatiques, mais de se rapprocher sur le terrain pratique. Le christianisme social, venu de France, a récemment conquis plusieurs communautés suisses. Il s'appuie, comme nous l'étudierons un peu plus loin, sur la prédication du « royaume de Dieu »,

c'est-à-dire sur la valeur sociale du christianisme. Cet aspect d'un christianisme vidé de son contenu dogmatique semble avoir permis à l'Église helvétique de contrecarrer la propagande du socialisme et de l'irréligion sur les masses populaires, auxquelles on ne demande aucune adhésion à une dogmatique étroite, mais simplement d'être du Christ, proclamé initiateur de charité, de justice et d'humanité. Le grand problème actuel du protestantisme en Suisse est de savoir si ces nouveaux adeptes se contenteront d'une Église réduite à un système de philanthropie ou si, déçus dans leur soif d'un idéal surhumain, ils ne rejetteront pas définitivement un christianisme qui n'apprend plus à regarder au delà des vicissitudes humaines. C'est surtout aux efforts de Kutter et de Ragoz que l'on doit cet actuel développement du christianisme social.

Aujourd'hui, la Réforme helvétique est en plein désarroi et à la croisée des chemins.

III. LE CALVINISME ACTUEL. — 1^{re} Organisation.

— À prendre encore le calvinisme au sens le plus général et en négligeant les multiples formes qu'il a revêtues, on peut dire que l'organisation de l'Église de Calvin dépend de la notion d'Église propre à celui-ci.

Sans doute, Calvin concède que « l'Église ne peut errer aux choses nécessaires au salut », mais, par la distinction qu'il établit entre cette inerrance et le concept catholique d'Église, il montre bien qu'en définitive l'Église ne lui paraît qu'une institution secondaire pour l'œuvre du salut. Les catholiques, dit-il, « attribuent autorité à l'Église hors la parole; nous, au contraire, conjoignons l'une avec l'autre inséparablement... Ils babillent que l'Église a puissance d'approuver l'Écriture... Mais assujettir ainsi la sagesse de Dieu à la censure des hommes, qu'elle n'ait autorité sinon en tant qu'il lui plaît, c'est un blasphème. Comme si la vérité éternelle et immuable de Dieu était appuyée sur la fantaisie des hommes. » L'organisation ecclésiastique est donc un élément de médiocre importance : la parole de Dieu est établie une fois pour toutes.

L'assistance du Saint-Esprit, assurée à tous les chrétiens, leur permet d'en prendre l'intelligence par un contact direct, personnel et par une expérience qu'aucun décret étranger n'est capable de suppléer. La liberté d'examen arrache le fidèle à la tyrannie d'une direction prétendument religieuse. Pour tous ces motifs, Calvin rejoint Luther dans la conviction que la parole de l'Écriture est tout, que la Bible suffit, et que l'ecclésiologie est la partie la moins essentielle de la Réforme.

Cependant, Calvin, devant les excès commis en son temps, par les adeptes de la liberté d'examen absolue et de l'antisacerdotalisme, essaya de réagir. Sans doute, dit-il, le Christ a promis son assistance « à un chacun fidèle en particulier »; mais il convient de faire une place particulière « à la compagnie des fidèles » ou « aux conseils de vrais évêques », parce que, dans ces groupements où la présence du Christ est plus efficace, il doit se trouver des lumières plus grandes. Voilà réhabilité le principe de la hiérarchie ecclésiastique. L'historien récent de Calvin, M. le pasteur J. Pannier, a pu montrer que, malgré l'absence apparente de hiérarchie dans son Église, Calvin avait personnellement une certaine sympathie pour une forme ecclésiastique hiérarchisée comme dans l'Église romaine. Mais la tendance fondamentale de son œuvre fut plus forte : les réformés étaient appelés à se libérer du joug des prêtres, de la superstition du sacerdoce et à se référer au Livre seul, à la Bible, souveraine de la pensée et de l'action. Le calvinisme établit une forme religieuse qui paraît fondée sur la démocratie et hostile à toute hiérarchie.

Avec encore plus de force que Luther, Calvin a enseigné à combattre le principe d'Église d'institution, où l'on prétend que le travail invisible du clergé tend

à assurer la prééminence du sacerdotalisme. C'est parce que leur existence requiert des ministres pour les distribuer que l'Église conserve les sacrements et toute une hiérarchie de puissances ecclésiastiques. Cette armature cléricale, Calvin en a libéré son Église en détruisant la caste sacerdotale. Cependant, le calvinisme a une ecclésiologie bien plus nuancée que celle du luthéranisme ou du zwinglianisme. D'après M. Doumergue, l'historien le plus dévoué à Calvin, le concept calviniste d'Église est un habile moyen tenu entre l'anarchie du sacerdoce universel et la tyrannie de l'autorité ecclésiastique. Toute son organisation repose sur une constatation de fait : Calvin envisage l'Église comme une *association d'individus*. Elle est une association en ce sens que ses membres font une même profession de foi et adhèrent à une vérité objective qui constitue le lien de l'association. Mais l'individu règle lui-même les destinées de l'association. On a dit que le calvinisme était, beaucoup plus que le luthéranisme, démocratique, par le rôle actif qu'il accorderait à chaque fidèle dans l'organisation de l'Église. En ce sens il est vrai que Luther, en cédant les droits des fidèles au pouvoir séculier qui dirige l'Église à sa guise, a moins bien compris que Calvin le développement logique d'une réforme qui prétendait libérer la conscience individuelle. Mais ce sont là des apparences. L'Église de Calvin n'est certes pas démocratique; son organisation ne repose nullement sur le suffrage universel. Il s'oppose même à l'action des ensembles, à mesure que les intérêts deviennent plus généraux. En s'élevant du consistoire aux synodes, le calvinisme demande les conseils de membres de moins en moins nombreux, de plus en plus sélectionnés, et c'est une conception aristocratique qui préside aux destinées de cette Église. Par la manière habile dont Calvin amalgame le concept démocratique et le concept aristocratique, il a su gagner les hommages d'un luthérien moderne d'esprit fort averti, M. Troeltsch, et d'un anglican fort cultivé, M. Leighton Pullan. L'Allemand avoue que l'organisation calviniste est admirable pour s'adapter aux besoins des diverses civilisations. L'Anglais admire Calvin pour avoir su réaliser la synthèse entre l'individu et l'Église, entre l'autorité et la liberté. En fait, l'organisation calviniste ne tient presque aucun compte de l'individu, sinon pour l'assujettir à une volonté de groupe, puis d'ensemble. Calvin organisait son Église d'après ce qu'il avait trouvé dans l'Écriture, les quatre ordres institués par le Christ : pasteurs, docteurs, anciens et diacres. Pour contrebalancer cette organisation ecclésiastique et cléricale, Calvin créa le consistoire, qui peut représenter la volonté de la communauté et tempérer la force cléricale par la force laïque. C'est l'apparence; en fait, le consistoire n'est rien d'autre qu'une simple juridiction, un conseil disciplinaire. D'autre part, afin de mieux soustraire le ministère proprement dit à l'influence démocratique, à la volonté populaire, Calvin enseigne que son autorité ne vient pas du peuple, que la communauté ne l'institue pas, que sa doctrine n'est pas « assujettie à la censure des hommes ». On ne permettra pas à un fidèle quelconque de prêcher « sa » vérité, sous le prétexte que le pasteur « fait fausse route ». « Dieu, dit Calvin, a commis en dépôt ce trésor à son Église; il a institué des pasteurs et des docteurs pour enseigner. »

Ces principes commandent l'organisation de l'Église calviniste. Elle est *théocratique*, comprenant une masse de fidèles organisés, soumis à des chefs de la doctrine et de la discipline, qui eux-mêmes se soumettent à la parole de Dieu, seule souveraine. L'État ou puissance séculière ne peut dominer un organisme créé sur la parole divine. L'État doit être chrétien, protéger l'Église, y maintenir au besoin la saine doctrine et la régularité des mœurs, et, selon le mot de l'Écriture, les

magistrats seront « les lieutenants de Dieu ». Mais l'Église reste maîtresse de son *credo* et de sa liturgie. Au contraire de Luther, qui avait préconisé pour ses Églises le *système territorial*, chaque prince ou gouverneur étant chef de l'Église établie sur ses terres, Calvin a institué le *système théocratique*, mais, ce faisant, il est revenu aux Églises d'institution, qu'il avait prétendu abolir.

2° *Doctrine et liturgie*. — De la doctrine calviniste, il n'est pas téméraire de dire que presque rien ne subsiste aujourd'hui. Un réformé suisse a osé, naguère, poser l'impertinente question : *Que faut-il garder du calvinisme de Calvin?* Et il y répondait par une critique pertinente de tous les points doctrinaux où s'appuyait le réformateur.

On ne conserve plus la théorie de la prédestination, qui est cependant le fondement même du calvinisme; plus d'excès logiques sur la justification par la foi seule, sur la grâce, sur le symbole eucharistique, sur l'inamissibilité de la justification, sur la corruption totale de la nature et l'absence de liberté humaine, sur l'impossibilité du mérite, sur la nature de la grâce sacramentelle; plus de croyance en l'Église d'institution, création du Christ, chargée de prêcher la doctrine et de distribuer les sacrements. Ayant éliminé tout ce fond doctrinal, M. P. Vallotton écrivait qu'on ne pouvait conserver du calvinisme que le principe de la liberté d'examen, ce qui est d'une belle ironie ou d'une rare méconnaissance de l'histoire. Calvin ayant surtout frappé de sa main impitoyable tous ceux qui, invoquant ce principe luthérien, osaient exprimer une pensée personnelle, en contradiction avec le dogme fixé par le réformateur de Genève. Paul Vallotton, *Que faut-il garder du calvinisme de Calvin?* Genève, 1919, et E. Pétavel-Ollivier, *Les bases logiques d'un néo-calvinisme*, Montbéliard, 1911.

Il y a même une sorte de joie pour les calvinistes modernes à rejeter la paternité du réformateur : « Il appartient à chaque réformé de lire la Bible avec sa conscience et sa raison. Que tout protestant se fasse donc sa religion en prenant dans la Bible cela seul qu'admet sa raison. Cette religion raisonnée et tout individuelle, qui n'est pas du tout l'orthodoxie imposée à tous les fidèles par l'autoritaire Calvin, c'est le protestantisme libéral dont le père est incontestablement Rousseau. » Un autre écrit : « En réalité notre protestantisme moderne, tout au moins notre protestantisme libéral, vient moins de Calvin que de Sébastien Castellion. Traducteur de la Bible, exégète, critique, théologien, théoricien de la tolérance et de la pensée libre, il n'est aucune de nos voies qu'il n'ait déblayée devant nous. Nous sommes ses héritiers, plus, beaucoup plus que ceux de son irascible antagoniste. » Cité par le pasteur Noël Vesper, *alias* M. Nougat, dans *Les protestants devant la patrie*, Paris, 1925, p. 91, 146.

Ce n'est donc pas l'étude de la pensée de Calvin qui nous permettra de comprendre le calvinisme actuel. Ni l'étude de la pensée de Rousseau et de Castellion.

3° *Les origines du calvinisme actuel*. — La doctrine calviniste, depuis le début du XIX^e siècle, a souffert d'une absence totale d'originalité. La pensée des réformés s'est orientée de jour en jour vers les nouveautés des théologiens luthériens, qu'elle s'est docilement incorporées.

1. *Pasteurs généraux de l'évolution doctrinale*. — Nous avons vu dans l'étude des origines du luthéranisme actuel l'importance des œuvres d'un Lessing, d'un Schleiermacher et d'un Ritschl. Elles ont exercé la même influence sur les chefs du calvinisme. Mais à leur action s'est ajoutée celle de la poussée piétiste, connue sous le nom de *Réveil*. Vers 1818, Cook, disciple de Wesley, parcourait la France avec ses mission-

naires, afin de réveiller l'âme protestante. Sous leur inspiration, les Églises calvinistes, jusque-là Églises d'État ou institutionnelles, compriront les bienfaits de l'indépendance et dès lors aspirèrent à une forme nouvelle d'organisation. Cook avait beau répéter : « Notre dessein n'est pas de former des Églises libres au sein de l'Église réformée, mais de vivifier cette Église », en fait, les Églises qu'il avait vivifiées ne songeaient qu'à s'émanciper, pour vivre librement leur christianisme, sans les entraves d'une organisation officielle. Le pasteur Edmond de Pressensé était l'ardent promoteur de ce mouvement. Le 18 mars 1839, il lança une profession de foi qui marquait nettement « le caractère individuel de la foi et l'indépendance de l'Église en face de l'État. Selon la tradition méthodiste, ces nouveaux convertis enseignaient que le christianisme se réduisait, ou presque, à l'élan du cœur, et que le dogme était secondaire. Le *Réveil* jeta la discorde parmi les calvinistes, soit libéraux, soit orthodoxes. Une longue polémique s'engagea autour des notions d'Église et d'autorité. Les orthodoxes restaient fidèles à la pensée de Calvin sur les Églises d'institution. Les libéraux et les piétistes s'unissaient étrangement pour réhabiliter le principe du libre examen et la tendance antisacerdotale. Mais cette collusion ne pouvait durer : les piétistes conservaient leurs croyances, en les appuyant sur le sentiment. Les libéraux allaient vers un rationalisme de plus en plus négateur de la foi. Sous la conduite de deux pasteurs, Athanase Coquerel et Samuel Vincent, les libéraux entreprennent de réduire tous les dogmes chrétiens à un symbolisme naturaliste. Ainsi le dogme du péché originel devient, à leurs yeux, le symbole de l'effort de l'homme se dégageant péniblement de son humaine misère ; ainsi, par opposition, le dogme de la rédemption par le sacrifice de la croix symbolise le triomphe de l'esprit sur la chair, sur la mort, réalisé par le Christ. Voir surtout le livre de Vincent, *Vu s sur le protestantisme français*, 1859.

La position des libéraux dans le calvinisme avait pris une importance particulière depuis le consistoire de 1848, qui avait admis que les consistoires et les conseils locaux n'auraient plus à connaître des « questions dogmatiques » et que la liberté individuelle reprendrait tous ses droits, en dépit de l'orthodoxie. De cette permission les libéraux usèrent pour déclarer que l'Église officielle ne cessait d'opprimer leur pensée et, prétextant certaines manifestations de l'indignation des orthodoxes devant leurs impiétés, ils firent schisme, créèrent une « Union des Églises évangéliques de France » et harcelèrent leurs ex-coreligionnaires. L'orthodoxie se tourna vers les pouvoirs publics, implorant aide et secours. En 1852, les pouvoirs publics ne répétèrent pas les fautes commises par les princes allemands, suppliés en 1525 par Luther. Les orthodoxes se défendirent par leurs propres moyens et, au synode de 1872, proposèrent de constituer un synode ayant autorité de contrôle, de juridiction et de pénalité à l'égard de tous les consistoires... Les libéraux ripostèrent en déclarant menacé le principe même de la Réforme : le libre examen, et menacée l'Église calviniste, où l'on tâchait d'introduire un élément de catholicisme : l'autorité. Grâce à quoi les protestants libéraux continuèrent d'inonder la France de leurs productions exégétiques et théologiques, où triomphait la tendance rationaliste des théologiens allemands.

C'est que précisément, entre les libéraux de Paris et les rationalistes d'outre-Rhin, l'école protestante de Strasbourg remplissait un rôle de trait d'union extrêmement actif.

C'est Strasbourg qui servit à fondre les deux pensées. Sous l'influence de Colani et de Scherer, on créait la *Revue de Strasbourg*, qui, de 1850 à 1869, remplit un rôle de critique corrosive fort important. Ce n'était

plus seulement le principe d'autorité ou de liberté d'examen qui y était étudié, mais les fondements dogmatiques et historiques du christianisme y étaient continuellement sapés par les Pélassier, Émile Roberty, Aristide Vigié, Charles Wagner, François Puaux, Albert Réville, Coquerel père et fils. La hardiesse de ces pionniers était telle que Ferdinand Buisson, lassé de soutenir plus longtemps une attitude équivoque, engageait l'aile libérale du protestantisme à passer, à sa suite et sans réticence, au camp des libres penseurs. « Être protestant libéral, disait-il, c'est une des manières d'être libre penseur. » Le théologien orthodoxe E. Doumergue, les accusait, lui aussi, de n'être que des incroyants camouflés et les poussait vers la porte de sortie de l'Église calviniste. Nous ne pouvons ici reprendre les diverses études produites par cette école dite libérale qui a fleuri de 1850 à 1880 environ. Mais voici quelques professions de foi, qui permettent de juger l'état d'esprit de ces soi-disant historiens « objectivistes ». L'un écrit : « Nous affirmons nettement que ce qui est irrationnel est inadmissible. Ce qui est irrationnel est faux. Ce qui froisse le sens du vrai et du faux, du bien et du mal, qui est en nous, froisse un instinct qui est l'œuvre de Dieu. Toute idée est faite pour être comprise, et une idée que nous ne comprenons pas n'existe pas pour nous. Il ne faut donc pas invoquer le grand nom de mystère pour imposer à l'esprit des idées incompréhensibles, puisque ce serait imposer le néant. » Th. Bost, *Le protestantisme libéral*, 1865, p. 55. Cette intrépidité dans l'affirmation, qui n'a pas le moindre souci de mieux examiner des termes confus comme ceux d'irrationnel, de sens du vrai, d'instinct, d'idée incompréhensible, est tout à fait caractéristique d'un état d'esprit commun vers 1860, mais aujourd'hui périmé, et que d'authentiques protestants n'hésitent pas à condamner. « Les théologiens de la *Revue de Strasbourg*, écrit M. le pasteur Bertrand, se sont laissé entraîner à manquer de mesure et de décision tout à la fois, au cours de leur réaction contre le dogmatisme orthodoxe. » Bertrand, *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral*, 1903, p. 132.

Quant aux productions historiques de l'école libérale, elles ont été complètement imprégnées de la pensée de quelques historiens allemands : Biedermann, Lipsius, Pfeleiderer, Baur, qui ne voyaient eux-mêmes dans l'histoire que le moyen d'appliquer les théories de leur maître commun, le philosophe Hegel. Nos historiens libéraux convenaient de ces arrière-pensées. Albert Réville « avouait franchement qu'il était hégélien » et, comme tel, voyait dans l'histoire religieuse, et spécialement dans l'histoire des dogmes, le mouvement naturel à la marche de l'humanité, qui oscille entre des affirmations contraires — thèse et anti-thèse — et tend vers un point de vue supérieur, où se concilient les contraires. Mais cette « philosophie de l'histoire », qui apparaissait alors incontestable et à laquelle Renan lui-même s'est docilement soumis, n'est plus aujourd'hui qu'une défroque de la pensée humaine dont les historiens se libèrent. La métaphysique n'a pas à expliquer les faits historiques. Sa destinée est de les déformer. Les travaux conçus selon les principes hégéliens sont soumis à une revision totale, et de l'œuvre historique de l'école libérale calviniste, tout est remis sur le chantier. Quelques protestants en conviennent. Parlant de ces historiens, M. André Arnal écrit : « Ce sont les notions hégéliennes de l'absolu et de l'infini qui sont génératrices de leurs systèmes et de leurs erreurs. Or, ce sont des notions fausses. » Arnal, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Montauban, 1904, p. 313. M. Arnold Reymond, après avoir constaté que l'anarchie doctrinale du protestantisme actuel provient en partie de la confusion que l'on a établie, dans les milieux théologiques,

entre théologie et philosophie, ajoute : « En principe, la pensée protestante n'est liée à aucune philosophie officielle. En fait, le protestantisme a subi toutes les fluctuations des grands courants philosophiques qui se sont fait jour au cours de ces derniers siècles. » *Revue de théologie et de philosophie*, 1923, p. 117.

2. *L'action d'Auguste Sabatier.* — Tandis que le calvinisme français était ainsi dissocié, travaillé, affaibli, la pensée allemande finit de le conquérir, grâce à un homme de très grande valeur intellectuelle, théologien subtil, historien averti, écrivain-né, véritable ouvrier des lettres, Auguste Sabatier.

Jusqu'en 1896 son influence s'était surtout exercée sur ses élèves et un groupe d'amis, Sabatier enseignant la théologie à l'université de Paris. Mais, en 1896, le grand public fit un accueil triomphal à son livre intitulé *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Sur l'action exercée par ce volume, nous pouvons en croire M. Ménégoz, qui l'appelle « le plus grand livre dogmatique de la théologie protestante depuis l'*Institution chrétienne* de Calvin ». Et, en effet, le calvinisme français est encore, à l'heure actuelle, sous l'influence directe de ce livre, qui a presque relégué dans l'ombre celle du grand livre de Calvin. Il est donc important de connaître les idées fondamentales où s'appuie la dogmatique calviniste actuelle.

L'Esquisse est une adaptation à l'esprit français des multiples systèmes élaborés en Allemagne au XIX^e siècle. Ce fait, aujourd'hui reconnu, nous permet de répéter que le calvinisme actuel a fait preuve d'une originalité de pensée fort médiocre et, d'autre part, d'une incroyable soumission à la pensée de théologiens luthériens. Ainsi s'est accomplie la fusion des dogmatiques des deux sectes de la Réforme.

a) Sabatier analyse le concept de religion. A la manière de Schleiermacher, il y voit une création de la conscience, écrasée par le sentiment de sa détresse, et objectivant ses besoins et ses aspirations. Toute religion positive implique la notion de révélation. A la manière de Lessing, Sabatier réduit la révélation aux conceptions de plus en plus hautes que la conscience se crée à elle-même au cours de ses expériences. Toute religion positive enclôt sa révélation dans un livre, qui est pour le christianisme la Bible. A la manière de Lessing, Schleiermacher et Ritschl, Sabatier ne conserve de la Bible que les pages utiles à nos âmes, qui présentent une valeur morale. Pour les autres, récits, histoires, décrets rituels ou formules dogmatiques, « l'esprit de vie n'est pas là ».

b) Sabatier analyse alors les concepts de miracle et d'inspiration, qui sont les motifs de crédibilité invoqués par les religions positives, et particulièrement le christianisme. Le miracle est ce que la piété admire et ce que la science refuse d'admettre. L'inspiration est une extase qui devient, par le travail de sublimation naturel aux « prophètes », une divine possession de l'homme par l'esprit créateur. Ainsi, la religion repose sur deux illusions. Voilà ce que la psychologie enseigne des origines de la religion.

c) Et voici ce qu'enseigne l'histoire : la loi des faits, c'est la loi de continuité par évolution (thèse de Hegel). Il n'y a pas de commencements absolus. Tout va de l'imparfait vers une perfection indéfinie, qui peut-être ne se réalisera jamais en perfection totale. Or, la religion se donne comme un commencement, parfait dès son origine. C'est une contradiction à la loi de la marche du monde. Donc, il convient de prendre ce qui est le fond même de la religion positive (le dogme) et de montrer que, comme toute chose, il a été soumis au devenir.

Sabatier brosse alors un tableau fantasmagorique des étapes parcourues par l'idée de religion. L'histoire

nous montre la succession progressive de la religion primitive, inférieure et grossière, évoluée puis devenue hébraïsme, qui lui-même a évolué et est devenu le prophétisme, l'évangélisme et finalement le christianisme. « Toute cette histoire, dit Sabatier, aboutit à Jésus. » Celui-ci a simplement recueilli la piété. Or, on a écrasé son œuvre sous une armature dogmatique.

Sabatier explique cette déformation par l'évolution de la primitive religion du Christ. Elle a changé, en passant par les étapes de la première génération chrétienne, puis celle de saint Paul, qui a systématisé ce qui était une effusion du cœur du Christ, puis celle des évangélistes, puis celle des philosophes helléniques et enfin celle des docteurs du haut Moyen Âge. A travers toutes ces étapes se sont formées, cristallisées, enrichies et métamorphosées des formules théologiques et philosophiques, que l'on appelle des dogmes. Ils naissent d'un besoin de l'âme chrétienne. Nés du cœur, ils deviennent la proie de la raison, qui ratiocine sur eux selon des systèmes de philosophie régnants. Ils sont ainsi toujours retouchés, en fonction des systèmes en vogue. Ils sont donc relatifs et n'ont qu'une valeur de symbole. Ils demeurent comme des images toujours changeantes, qui reflètent des pensées toujours en devenir. Sont vivants les dogmes qui suivent ces modifications de la vie. Ceux que l'on a figés en des formules définitives sont déjà morts, étant inadéquats aux besoins des âmes toujours renouvelés. L'histoire enseigne donc l'origine humaine des dogmes.

Ces idées, Sabatier les défendit, les fortifia par d'innombrables articles qui accrurent son prestige et décuplèrent son action. Quand il mourut (1901), il avait réellement modifié le calvinisme traditionnel. Après la mort de Sabatier, on fit paraître de lui, en 1904, un ouvrage non moins essentiel, intitulé *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*.

Les religions d'autorité, on s'en doute bien, c'est d'abord le catholicisme, dont les deux organes d'autorité sont le pape infaillible et l'Église divine. Sabatier prétend exorciser ces deux fantômes par l'histoire, en montrant l'évolution des idées qui les a naturellement fait éclore. L'infailibilité pontificale. Sabatier prétend en fixer les origines humaines, après avoir établi qu'elle était étrangère à la première communauté chrétienne. L'Église divine : Sabatier prétend qu'elle n'a rien de divin, étant une création assez tardive du labeur ecclésiastique et cléricale. Le Christ ne l'a ni voulue ni instituée; les théories pauliniennes l'ont à peine dégrossie; les traditions juridiques gréco-romaines ont assuré son organisation; les événements historiques du Moyen Âge ont défini son armature. Quant à ses organes essentiels, épiscopat et papauté, l'histoire en montre les origines humaines et la formation tardive.

Telle est la partie critique où Sabatier prétend avoir raison du catholicisme « religion d'autorité ». Il y a une autre forme d'autorité : celle qui est donnée non à des hommes, mais à un livre. Ainsi du protestantisme, qui n'admet que l'autorité de la Bible. Sabatier examine la valeur de ce livre et établit l'illusion de cette autorité. On apprend alors que la Bible est d'origine purement humaine, que son seul but était d'ordre pratique, créateur de vie et non règle de foi, que le canon des Testaments est sans valeur, que doit être regardé comme divin tout livre profitable à la piété, que doivent être exclus de ce canon tous autres livres, mais qu'on peut introduire dans le catalogue sacré d'autres œuvres étrangères, telle l'épître de Polycarpe, ou circule une « inspiration plus apostolique que dans la seconde épître de Pierre ». La conclusion est que nulle autorité externe (institutions, hommes ou livres) n'est productrice de la vraie religion et que la seule autorité de l'esprit, c'est-à-dire de la *voix de la conscience et du sentiment*, doit décider les âmes religieuses.

3. *La pensée calviniste actuelle.* — C'est dans l'ensemble de ces mouvements et dans l'influence exercée par A. Sabatier qu'il faut rechercher les véritables origines de la pensée calviniste actuelle. D'une part, celle-ci est caractérisée par un manque absolu de spontanéité; elle n'a guère fait que suivre les théoriciens allemands. D'autre part, elle diffère essentiellement du calvinisme de Calvin. Elle a réalisé une véritable coupure entre deux protestantismes, qui s'opposent comme la libre pensée s'oppose à la croyance. La dogmatique de Calvin était précise, impérieuse et somme toute animée d'une foi profonde. La dogmatique calviniste actuelle repose sur des principes négateurs du surnaturel et est orientée vers un naturalisme dont nous verrons les manifestations. Enfin, elle est caractérisée par une incoercible éclosion d'anarchie intellectuelle, qui pousse l'aile gauche — ou radicale — du calvinisme français à perpétuellement retoucher le dogme traditionnel dans un sens de plus en plus rationaliste et antichrétien, et qui met l'aile droite — ou orthodoxe — ainsi que le centre, groupe des irrésolus, en posture de combattants trop souvent résignés à la défaite. On le vit bien en 1910, au congrès tenu à Berlin par le protestantisme libéral, puis en 1912, à la réunion que tinrent au temple de l'Oratoire, à Paris, les représentants officiels de la gauche et du centre des Églises réformées. On recherchait l'union par concessions réciproques. M. Ménégos nous apprend que, s'il y eut des concessions, elles vinrent toutes de la part du centre, qui cédait et abdiquait, tandis que la gauche ne renonçait à aucune de ses thèses rationalistes. « Il faudrait être aveugle, ajoutait M. Ménégos, pour ne pas voir les infiltrations continues et progressives du fidéisme dans les milieux de la droite... L'orthodoxie s'effrite sur toute la ligne. J'en parle à bon escient. »

Il ne faut donc plus parler de doctrine calviniste, mais de doctrines provisoirement acceptées par des fractions opposées du calvinisme français. Parmi ces fractions, nous distinguerons, suivant l'ordre chronologique des faits, celle qui s'intitule le groupe des fidéistes, puis le groupe du christianisme social, le groupe enfin qui commence à poindre dans des milieux calvinistes en quête d'une foi retrempe aux sources traditionnelles.

a) *La doctrine symbolo-fidéiste.* — Elle est professée par les « symbolo-fidéistes », ou « symbolistes », qui reconnaissent comme chef le pasteur E. Ménégos.

Collègue d'A. Sabatier à la faculté de théologie de Paris, M. Ménégos avait surtout retenu de l'enseignement de son collègue la valeur de l'explication symbolique des dogmes chrétiens. Il restait à tirer les conséquences extrêmes de ces principes. M. Ménégos s'y employa. « Le croyant, dit-il, ne peut exprimer sa foi que dans le langage de son temps, et cette expression est tributaire de la conception du monde formant l'atmosphère spirituelle dans laquelle il vit. » L'objet de foi dépend donc de la philosophie et de l'histoire, qui sont les facteurs matériels de l'expression dogmatique.

Ainsi, *il faut dégager la foi de l'histoire* ou, en d'autres termes, élaguer des Livres sacrés tout ce qui est apport historique, récits de la Bible et récits du Nouveau Testament. Or, « il n'y a pas, dans la Bible, un seul récit que l'on soit autorisé à ériger en article de foi ». Bien plus, ces récits sont suspects, du seul point de vue historique : « On considère les récits bibliques comme divinement inspirés et l'on s'efforce d'imposer aux chrétiens la croyance à ces récits, alors que leur historicité est controuvée ou du moins fort contestable. » De cela, M. Ménégos ne doute pas depuis que les sciences actuelles ont découvert de prétendues contradictions dans les récits bibliques. On jette par-dessus bord les récits de la création, du paradis terrestre, de la chute, du déluge, de l'alliance de Jahvé avec son peuple et

bien d'autres encore, que l'on déclare irrecevables pour « un esprit cultivé ». Dans le Nouveau Testament, les récits de la naissance virginale de Jésus, de sa mort et de sa résurrection seront rejetés de l'acte de foi. L'histoire nous demande de les sacrifier, mais M. Ménégos propose de les sauver, à condition de les interpréter correctement. Par exemple, souvenons-nous que le Christ enseignait à faire naître en soi un homme nouveau. Cette notion morale s'est concrétisée dans la prétendue naissance de l'homme nouveau, par la volonté du Christ sorti du tombeau. Or, l'Évangile est rempli de faits que l'on donne comme historiques, contre toute vraisemblance. L'Église va-t-elle imposer aux chrétiens la croyance à ces récits, en en faisant « une condition de salut » ? M. Ménégos enseigne que l'on doit libérer la foi de l'histoire et n'envisager sous la gangue des faits que le pur enseignement du Christ.

A plus forte raison faut-il libérer la foi de la philosophie qui pénètre les concepts religieux. La métaphysique emplit la religion de ses affirmations gratuites. Dégager la formule de foi de l'apport de l'esprit philosophique, c'est lui restituer sa pureté primitive. Or, la vérité évangélique a été déformée par la métaphysique platonicienne du Logos, d'où dérive le dogme de la préexistence éternelle de Jésus; par la philosophie païenne d'Aristote ou des Alexandrins, ou des penseurs de l'Orient, qui sont responsables de la christologie mystérieuse des Livres saints. A plus forte raison, les formules dogmatiques énoncées par les conciles sont-elles sous la dépendance des diverses métaphysiques qui avaient alors la faveur de l'Église. Il n'y a rien là « de la parole de Dieu ».

Que reste-t-il, au terme de cette double tentative d'éliminations, comme « objet de la foi » ?

M. Ménégos prétend bien que le fait même d'éprouver de la complaisance pour certaines paroles des Livres saints est signe révélateur de l'action de l'Esprit. « Un facteur mystérieux, spirituel, indépendant de notre esprit et le pénétrant néanmoins au point de se confondre avec lui, agit en nous; c'est le Saint-Esprit. » Fait d'expérience intime que l'on sent, mais qui ne se démontre pas. Ayant fait bon marché des textes solides, qu'il est possible de juger d'après des méthodes précises qui ne nous font point perdre pied et quitter la réalité, M. Ménégos s'évertue à nous persuader de cette action mystique, indémontrable et insaisissable, à coup sûr. Vainement prétend-il que l'action de Dieu « immanent dans l'esprit de l'homme » est « immédiate, perçue par la conscience », que « nous nous trouvons là dans le domaine de l'intuition spirituelle de cette certitude morale qui est le résultat non de la réflexion ou du raisonnement, mais d'un témoignage intérieur portant en lui-même le cachet de la vérité ». Tous ces mots cachent mal la part d'illumination qui est celle de cette nouvelle doctrine. Que l'intuition, dont un esprit averti ne voudra admettre la réalité que sur témoignages probants et non sur une prétention d'âme en proie à l'illusion, soit la condition de l'acte de foi, au sens de ces mythologies du symbolisme, c'en est assez pour éveiller toute notre défiance à l'égard du contenu même de cette foi. En voici une vue d'ensemble, qui permettra de juger des innovations apportées par cette dogmatique fidéiste.

M. Ménégos découvre d'abord au cœur de l'homme un sens aigu de sa misère. C'est le sens du péché, qui s'accompagne d'une aspiration vers un bonheur, considéré comme « la délivrance, le salut » de l'homme libéré du péché. Posséder la certitude que l'on a secoué sa misère et son péché, c'est avoir le salut. Or, c'est Dieu qui révèle cette certitude du salut. Survivance luthérienne, dont M. Ménégos convient lui-même qu'elle « présente de grandes difficultés » mais « cela, ajoute-t-il, ne prouve rien contre sa vérité ». Cette affirmation

est d'une logique étrange, mais elle est nécessaire à l'établissement du symbolo-fidéisme, car, si la conscience suffit à prendre une connaissance certaine de ses souillures et de son élection par Dieu, ce sentiment intime constitue la vraie religion, et tout le reste est surérogatoire.

Reste à établir ce qu'un chrétien peut attendre de cette action de la conscience éclairée par Dieu. D'après les fidéistes, il peut en attendre la révélation immédiate de Jésus. Le chrétien, en effet, poussé par l'Esprit-Saint, découvre devant lui la figure du Christ et s'aperçoit, par une intuition mystérieuse, « que jamais homme n'a perçu plus clairement et plus purement le témoignage du Saint-Esprit, que jamais homme ne fut aussi qualifié pour révéler au monde la pensée de Dieu ». L'expédient saute aux yeux ; un fidéiste n'accorde aucune attention aux témoignages *externes* de ce rôle de Jésus : ni textes évangéliques, ni miracles, ni rien de semblable. Il fallait cependant sauver du naufrage la personne de Jésus : on la rend sensible aux yeux du cœur !... Mieux encore, ce Jésus nous parle, et nous entendons sa voix. « Nous la reconnaissons pour la voix de Dieu, car elle est en pleine harmonie avec la voix divine dans notre conscience. » Cette merveilleuse plasticité de la conscience, à laquelle les fidéistes doivent bien accorder de singuliers privilèges s'ils veulent donner un minimum de crédibilité à leur foi, remplace les Écritures, les miracles, les motifs externes de la croyance. C'est la première transformation que la doctrine de ces néo-calvinistes a fait subir au principe cher à Calvin de l'inspiration du Saint-Esprit en chaque lecteur de l'Écriture.

Voici ce que devient un autre axiome calviniste : le dogme de la justification par la foi. L'Évangile se révèle comme un message de pardon apporté par Jésus aux pécheurs, à la seule condition qu'ils aient foi en un Dieu d'amour. La clef de ce message, elle est dans ce texte : « Celui qui croit à celui qui m'a envoyé à la vie éternelle », c'est-à-dire sera sauvé, est déjà sauvé. Qu'à cette leçon d'amour rédempteur se réduise l'essence de l'Évangile, M. Ménégoz s'en dit assuré par un mouvement de sa conscience. Et aussi que les deux Testaments n'ont pas une autre signification : « Quand nous étudions ces documents, nous y retrouvons, sous les expressions les plus variées, la profession la plus unanime et la plus harmonieuse de la doctrine de la justification par la foi. » Le fidéisme sauve donc un second principe de la doctrine calviniste, mais à quel prix ! Calvin lui-même n'aurait pas voulu de ce fondement doctrinal, étayé sur un aussi capricieux subjectivisme. Quoi qu'il en soit, sur ces deux piliers authentiquement calvinistes, les fidéistes n'édifient aucune doctrine véritable. Leur théologie est essentiellement négative. « Éliminer tout ce que notre raison ne saurait s'assimiler, voilà le principe de la théologie évangélique moderne. » Si la raison déclare inassimilables les données évangéliques, que fera la théologie moderne ? Soumettre la raison à un principe mystique qui la dépasse ? Ou rejeter l'Évangile ? M. Ménégoz a aperçu le danger et, pour l'écartier, a cru découvrir en effet un principe mystique supérieur à la raison. Nous avons, dit-il, « le sens des affinités spirituelles ». Expression vague, mais comme expédient pour conserver, au nom de l'« affinité », ce que la raison rejetterait, au nom de la vraisemblance humaine. « Notre conscience religieuse sent ce qui est religieux, et notre raison naturelle sent ce qui rentre dans l'ordre des choses scientifiques, historiques et philosophiques. » Instinct divin, disait jadis J.-J. Rousseau. M. Ménégoz ne dit rien de plus fort, et tout cela n'a pas laissé de provoquer le sourire parmi les réformés eux-mêmes. L'inventeur de ce sens exégétique, religieux, moral, fut pris à partie par M. Lobstein et ne trouvait d'autre réponse que

l'affirmation renforcée de son principe : « Je suis, disait-il, intimement convaincu que cette doctrine est conforme à l'enseignement de Jésus-Christ. » Autour de lui, on était beaucoup moins convaincu, et l'on observait que cette façon toute subjective de proclamer ce qui, dans les Écritures, était divin, constituait un abus de l'autorité et qu'on devait s'en tenir à proposer ce qui paraissait divin, sans imposer un verdict. La critique de M. Lobstein, dont nous rappelons ici le point principal, porta coup et conduisit M. Ménégoz à avouer que toute sa théologie était le produit de ses « impressions ». Il n'en faut pas davantage pour apprécier cette doctrine impressionniste. En voici le schéma : pour Jésus-Christ, l'unique condition du salut, c'est la foi, qui se confond avec la repentance et le don du cœur à Dieu. Le Christ n'a jamais fait dépendre le salut de la croyance à des formules dogmatiques ou à des pratiques rituelles. Ainsi, nos erreurs doctrinales, si notre foi est vive et le don de nous-même à Dieu total, ne nous seront pas imputées. (Luther disait que la foi couvrait les péchés, même nombreux, même énormes.) D'où indifférence au contenu dogmatique, non par agnosticisme (les fidéistes se défendent d'être des agnostiques), mais par fidélité aux préceptes du Christ.

De ce néo-calvinisme, M. Ménégoz a osé écrire « qu'il était conforme aux dispositions actuelles des esprits et répondait aux besoins des temps modernes ». Il assure même que « cette doctrine est la conception vraie et le développement normal du dogme de la justification par la foi ». Cela a pu être vrai pour la génération formée par l'école libérale de 1890, mais ne l'est déjà plus pour la génération de 1930, qui cherche la réalité et se reprend à croire à l'intelligence. Le symbolo-fidéisme apparaît déjà comme un vestige d'une pensée abîmée dans la poussière du passé.

b) *Le christianisme social.* — Il faut se rendre compte des effets désastreux obtenus parmi les réformés par l'offensive des libéraux et par l'aveu de la défaite proclamé par les fidéistes, qui, renonçant à lutter, se réfugiaient dans une « foi » de sentiment et d'irrationnelle certitude. En 1927, un organe protestant, *Évangile et liberté*, adjurait les pasteurs « d'enseigner carrément et ouvertement » aux fidèles les résultats de la critique la plus négative, qui enlève au Nouveau Testament toute valeur historique et dogmatique. On entendit en effet des « sermons » dans le genre pamphlétaire, où l'on fixait les bornes de la croyance moderne : « Non, Jésus-Christ n'a pas versé des larmes et sué du sang à Gethsémani pour l'amour d'une Église hiérarchisée, doctrinaire, ritualiste ou sacramentaire, monacale ou mystique, ni même pour l'amour d'une Église luthérienne, calviniste ou wesleyenne. Il n'existe ici-bas aucune Église particulière qui, même évangélique, même libérale, même protestante, se propose expressément les fins morales, sociales et spirituelles que le Révéléateur avait en vue quand il groupa autour de sa personne les douze apôtres. Les catholiques s'égarent lorsqu'ils attribuent au prophète de Nazareth la fondation d'une Église sacerdotale. Les fils de la Réforme se trompent quand ils veulent ramener le christianisme du Christ à l'affirmation de la pensée libre et de l'individualisme religieux. Quel contre-sens ! Il n'est pas venu inaugurer une académie, mais lancer un mouvement, un programme d'action fraternelle pour l'extirpation du paupérisme et de la guerre... » W. Monod, *Notre culte*, Paris, 1927, p. 12-13. C'est d'une belle assurance. Ainsi, le monde entier aurait fait erreur sur la pensée de Jésus, erreur sur la notion d'Église, sur le contenu dogmatique de l'Évangile, sur les concepts religieux qui commandent le système chrétien.

En 1911, les attaques étaient devenues si pressantes que M. Henri Bois lui-même, adversaire de l'école libé-

rale, repliait son drapeau, ou presque. « Nos conceptions philosophiques et psychologiques modernes, écrit-il, ne nous permettent guère d'admettre le dogme orthodoxe de la Trinité. tel qu'il a été formulé dans le symbole *Quicumque*. » *Revue de théologie*, 1911, p. 300-310. La divinité du Christ semblait du même coup, et l'on en convenait avec quelque réticence. « La vraie conclusion, dit-il encore, n'est-elle pas qu'il faut écarter le dogme de la Trinité ontologique, pour revenir au vrai monothéisme des prophètes et de Jésus, et qu'il faut renoncer à une conception de la préexistence du Christ? » Devant cette expansion de la critique négative d'origine germanique, il semblait que le christianisme ne pouvait être sauvé, dans l'âme protestante, que par un détour de la logique. On abandonnera tout le contenu doctrinal, purement dogmatique; on renoncera à appuyer sur la raison la vérité chrétienne; on fera appel aux forces du « sentiment » et, dans l'enseignement de Jésus, on découvrira un grand cri de pitié humaine. Grâce à quoi, le prestige et l'action de l'Évangile pourront être préservés pour une période indéfinie.

M. le pasteur W. Monod nous servira à illustrer cette nouvelle tendance du calvinisme français. Parlant un jour aux fidèles de l'Oratoire sur le *Credo*, il formait ainsi leur âme croyante. A quoi bon, s'écriait-il, une confession de foi? Toutes, elles sont l'œuvre d'un travail sacerdotal, qui couvre et altère le donné primitif évangélique : « Abolissons-le donc dans le culte, et rallions-nous sur le terrain des sentiments. » La logique l'eût en effet demandé, si les prémisses sont exactes. Mais il s'agit bien de logique! Un tour d'esprit va réintégrer ce qu'une hardiesse avait condamné. Abolir le *Credo*, c'est ouvrir la carrière à toutes les fantaisies anarchiques des fidèles. Or, l'Église ne peut vivre sans une foi qu'elle proclame et répand. Un *credo* est donc inutile et précieux; vestige d'un état d'esprit sacerdotal aboli et moyen nécessaire de cohésion. Mais qu'on ne donne à ces formules aucune définition trop précise. Personne ne les reconnaîtrait pour siennes, car « il n'y a pas deux chrétiens qui versent dans ces termes le même contenu intellectuel, moral ou religieux ». *Op. cit.*

A l'image de ce rénovateur du culte calviniste, certains pasteurs se déclaraient excédés de la traditionnelle prédication et bien résolus « à prêcher un Évangile complet et non mutilé ». A. Ducros, *Le mouvement social actuel dans le protestantisme français*, Cahors, 1901, p. 1-90. Alors, on vit des pasteurs qui, négligeant le sens doctrinal et le contenu spécifiquement religieux de l'Écriture, s'acharnaient à classer les textes sacrés d'après leur enseignement social. Un vif courant de sympathie se déclara pour deux pasteurs morts récemment, Oberlin et Fallot, dont la principale originalité avait été de révéler à leurs coreligionnaires « les doctrines sociales de l'Évangile ». Marc Boegner, *La vie et la pensée de T. Fallot*, Paris, 1926, 2 vol. Tout cela paraissait si neuf et si opportun, en ce moment de cruelle anarchie doctrinale, que le Rev. Charles Macfarland osait s'écrier : « Nous avons découvert le principe divin du monde moral; le principe de l'unité dans la diversité. » Unité des cœurs reconnaissants pour la richesse sociale des leçons évangéliques; diversité des intelligences sollicitées par des systèmes de plus en plus divergents, sans dommage pour l'unité essentielle. Le calvinisme semblait avoir vaincu son principe dévastateur : la liberté individuelle s'arrêtait enfin devant un évangile nouveau, devant « un christianisme plus jeune, intelligent, actif », ainsi que le disait un curieux manifeste paru en 1896. On proposa de l'appeler le « christianisme pratique », ou le « christianisme social », et le pasteur Gounelle définissait ses adeptes des « chrétiens solidaristes ».

Les espoirs furent grands, et les premières manifestations du groupe naissant fort tapageuses. A Bergerac, en 1926, on ne parlait de rien moins que d'assurer, grâce à la nouvelle exégèse, « la rénovation spirituelle et sociale du protestantisme ».

Ces tendances s'affirmaient aussi parmi les sectes de l'Amérique. Sous le titre de *Federal council*, ou Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique, s'était organisé en 1908, à Philadelphie, un service d'entraide qui, pour être efficace, glissait sur les oppositions doctrinales et ne retenait que le rôle de coopération sociale joué par les Églises chrétiennes. Le secrétaire du *Federal council* était le docteur Charles Macfarland, lequel entraînait complètement dans les vues du christianisme pratique qui s'élaborait en Europe. Et, comme les Églises épiscopales américaines, réunies en congrès à Cincinnati, en 1910, décidaient de fonder l'entraide protestante sur une certaine unité doctrinale « concernant la foi et le gouvernement de l'Église » (*faith and order*), il apparut urgent de réaliser une autre union, moins doctrinale que pratique. Sous l'influence de l'archevêque luthérien primat de Suède, Nathan Söderblom, on décida, en 1914, à Upsal, de fonder un groupement pour la *Vie et l'action* (*Life and work*). Le christianisme devenait, là encore, un élément de progrès social, une condition de civilisation particulière, mais non un *credo* auquel s'obligeaient ceux qui voulaient vivre de sa vie divine. Le courant *Life and work* a traversé le protestantisme avec une force accrue par le prestige et l'action réellement habile de Nathan Söderblom. En 1917, les Britanniques y adhèrent; en 1920, quatre-vingt-dix délégués de diverses sectes européennes et américaines se réunissent à Genève afin de préparer une vaste conférence œcuménique qui réunirait enfin tous les protestantismes sous l'étiquette du christianisme pratique. Söderblom est choisi comme président de la commission européenne; l'archevêque de Cantorbéry, de la commission anglaise; le presbytérien A.-J. Brown, de la commission américaine. Söderblom décida bientôt les orthodoxes à s'unir au mouvement. En 1921, il préside en effet son comité à Peterborough et obtient l'adhésion du patriarche de Constantinople, qui délègue auprès de lui Mgr Germanos, archevêque de Séleucie. En 1923, le mouvement a gagné les Églises de vingt-trois nations qui se font représenter au concile de Zurich. En 1924, congrès de Birmingham, où se réunissent quatorze cents délégués des Églises d'Angleterre et d'Amérique, et où l'on traite uniquement les questions politiques, économiques et civiques, c'est-à-dire, le programme du christianisme pratique (*British conference on christian politics, economics and citizenship*). En 1925, le congrès de Stockholm marqua l'apogée du mouvement *Life and work*, car les questions doctrinales y furent, de parti pris et pour cause, laissées de côté, tant, à soulever l'une quelconque d'entre elles, on redoutait l'inévitable scission. Ce fut un congrès de théologiens, mués en juristes et faisant figure de philanthropes, qui aborda le problème du foyer, celui de l'éducation, même celui des races, et les questions économiques du travail, du chômage, avec une timide discussion des devoirs politiques, des conflits qui peuvent opposer la conscience individuelle aux lois de l'État, et des devoirs découlant de la vie internationale. En 1927, le mouvement du christianisme pratique sembla fortifié par la fondation d'un Institut international du christianisme social, siégeant à Genève. En 1928, un congrès se tint à Prague, où les délégués des Églises parlèrent dans l'abstrait du désarmement. La dernière session du comité exécutif du conseil œcuménique du christianisme pratique, tenue du 9 au 12 septembre 1933, en Yougoslavie, sous la présidence de l'évêque anglican de Chichester a rendu plus sensible cette faiblesse : vœux

platoniques contre l'antisémitisme hitlérien, inquiétudes sur certains aspects de la réorganisation ecclésiastique par le régime hitlérien; mais de directive assurée, aucune.

Il nous reste à définir les principes du christianisme pratique. Deux ont une importance fondamentale; l'un, d'ordre exégétique, qui réduit l'essentiel de l'Évangile à la notion, pour ainsi dire matérielle du royaume de Dieu; l'autre, d'ordre moral, qui fait dépendre la conception de la religion « du droit » reconnu à chaque fidèle « d'assurer son salut ».

« Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » De cette parole du Christ, le protestantisme luthérien avait donné une exégèse particulière. Partant de son principe fondamental, le salut par la foi seule, il considère les œuvres comme intolérables lorsqu'elles prétendent être source et moyen de sainteté, et comme acceptables lorsqu'elles n'entendent que manifester et extérioriser la sainteté issue de la foi. En conséquence, l'Église ou royaume de Dieu comprend un domaine invisible, qui est le royaume de la foi (*Église invisible*, seule nécessaire), et un domaine où s'exercent les œuvres, dirigées par des organismes contingents qui sont des *Églises visibles*, à la rigueur non nécessaires au salut des fidèles. L'homme intérieur demeure étranger aux manifestations des œuvres et des Églises. La foi, voilà le royaume de Dieu; tout le reste est indifférent. Or, ce reste est tout le domaine moral, civil, politique, économique, rituel. Aspects humains de la vie véritablement religieuse, ils n'intéressent pas Luther, qui les abandonne au monde, au pouvoir séculier. « Ainsi fut fondée la théorie qui légitima l'intervention constante de l'autorité publique dans la vie de l'Église, théorie qui a fait, au plus haut degré, des Églises d'Allemagne des Églises d'État. » Maurice Goguel, *Luther*, 1926, p. 23. Et, comme Luther apercevait dans l'épître de saint Jacques sur la nécessité des œuvres la contradiction inconciliable, il décida que saint Jacques avait « dévié », que son épître était « de paille » et contraire « à Paul et à toute l'Écriture sainte ».

L'exégèse luthérienne ne semble pas avoir causé une inquiétude particulière à Calvin. Son ecclésiologie, quoique dépendant du principe du salut par la foi seule, fait une part considérable à l'organisation matérielle de la communauté et de l'État, qu'il s'efforce de convaincre qu'il a un rôle à jouer : celui de lieutenant de Dieu. De là son souci très profond des applications pratiques de l'Évangile dans le domaine moral et social. C'est ce que l'on a appelé « l'activisme calviniste ». Le royaume de Dieu se conquiert par la foi, mais s'organise par les œuvres.

Les chefs du moderne christianisme pratique ont changé tout cela. Pour eux, la vraie notion du royaume de Dieu, c'est précisément dans un texte de saint Jacques qu'on la découvre, où la religion est « celle qui protège les orphelins et préserve des souillures du monde ». Jac., I, 27. Voilà l'essentiel; tout le reste est secondaire. Mais quel est ce *reste*? Rien de moins que les formules de la foi, les symboles, les dogmes, les sacrements, et, d'une valeur moindre, les questions liturgiques et l'organisation ecclésiastique. Voilà ce qui doit être subordonné à l'action, car le salut est attaché non pas aux croyances, mais aux œuvres. Les sentences du jugement dernier, Matth., xxv, 31-46, ne suffisent-elles pas à l'établir? Qu'importent donc les diversités de croyances sur la Trinité, la divinité du Christ, la rédemption, la grâce, les sacrements, voire sur l'immortalité de l'âme et la réalité de la vie future! Le christianisme pratique déclare inutile le souci de réduire les dissidences sur ces principes, mais « nécessaire » l'effort « qui orientera les disciples du Sauveur vers un programme d'activité pratique, et cela sur le

terrain de la vie en laissant de côté les questions doctrinales, liturgiques, ecclésiastiques ». *Message de Stockholm à la chrétienté*, § 2. Tout le protestantisme se trouve ainsi secoué sur ses bases. Il avait enseigné le salut par la foi sans les œuvres; on proclame que le salut s'opère par les œuvres, sans la foi à des formules contingentes. Il avait dénoncé la corruption radicale de l'homme qui le rendait incapable de bien; on proclame que l'homme a des sources profondes d'activité bienfaisante, qui peuvent transformer ce monde mauvais. Il enseignait que la religion est affaire de conscience individuelle; on proclame qu'elle n'est rien si elle n'est sociale. Il enseignait que le règne de Dieu s'opère dans les âmes et ne concerne que l'âme : *regnum Dei intra vos est*; on proclame que le règne de Dieu se confond avec la régénération d'un monde qui aspire à dénouer l'étreinte du malheur. Ce sont là des antinomies indéniables qui expliquent les conflits qui éclatent, de temps à autre, entre les disciples de la pensée de Luther et les nouveaux docteurs du christianisme pratique.

Ceux-ci font d'ailleurs grand état d'un second principe, auquel ils ont donné une allure tapageuse. « Tout homme, disent-ils, a droit au royaume de Dieu et, par conséquent, droit au salut. » Ils entendent par là que tout homme a droit aux conditions matérielles de l'existence qui lui permettront de développer en lui la vie chrétienne et de se sauver. On peut retrouver les origines de cette formule dans une conférence que le pasteur Gouth, d'Aubenas, donna en 1887 sur le rôle du pasteur dans les questions sociales. « Prêcher l'Évangile n'est rien d'autre que prêcher le royaume du Christ, et celui-ci est ici-bas... Nous devons revendiquer pour chacun le droit de faire son devoir, c'est-à-dire la possibilité matérielle de remplir tous ses devoirs, de développer son individualité, de penser à son âme dans les loisirs du dimanche et les heures de repos de la semaine, en un mot, de réaliser sa destinée temporelle, morale et spirituelle. » Eugène Bersier frappa la formule d'après ces paroles de pitié humaine, et en 1902 le pasteur Gounelle faisait de la formule trouvée un principe essentiel du christianisme social. De là les multiples interventions des nouveaux docteurs dans tous les domaines de l'activité humaine : vie familiale, vie professionnelle, vie politique, vie internationale, problèmes des races, de la guerre et de la paix, du droit pénal, et, ces derniers jours encore, interventions à l'occasion des tendances racistes, xénophobes et singulièrement antisémites du protestantisme allemand. La formule paraissant heureuse, éclatante et féconde en applications, le christianisme pratique en a fait un considérable usage. En 1925, l'assemblée de Stockholm y vit une sorte de mot de ralliement, et son message officiel lancé à la chrétienté proclamait : « Le premier droit de l'âme est le droit au salut. » M. W. Monod justifiait bientôt ce principe dans une éloquent mais trop personnelle paraphrase du royaume de Dieu. Cependant, dès 1909, M. Ménégoz opposait à tous ces exégètes nouveaux une raison de bon sens : « Où M. Gounelle, disait-il, a-t-il trouvé dans l'enseignement de Jésus la moindre trace d'une idée pareille? » *Publications diverses sur le fidéisme*, t. II, Paris, 1909, p. 62. Au vrai, cet enseignement est tout plein de préoccupations différentes : la confiance au Père interdit une excessive sollicitude à l'égard des nécessités de la vie. Luther avait fermé les yeux aux sages tempéraments de l'Évangile et n'avait retenu que la confiance. Les docteurs du christianisme social restent sceptiques sur la Providence et ne retiennent que la sollicitude humaine. Les uns et les autres se heurtent sur une exégèse incomplète, mais que les uns et les autres déclarent seule conforme à la pensée du Christ. De là les conflits qui, surtout au concile de

Stockholm, en 1925, ont dressé les luthériens contre les novateurs calvinistes. L'évêque de Saxe, Ilmels, montra ce qu'avait d'arbitraire et d'insolite le sens de la formule adoptée par le christianisme social, et le docteur Wolf s'éleva contre la prétention de réduire l'Église chrétienne à un rôle d'intermédiaire politique et social, sans mission spécifiquement religieuse, c'est-à-dire doctrinale. Le docteur Klingemann dénia même, avec une certaine brutalité, que le progrès des affaires de ce monde vers plus de charité et de solidarité internationales fût « un pas vers la réalisation du royaume de Dieu ». La thèse luthérienne restait inviolée : séparation du royaume et de la politique ou de l'ordre social. Cependant, quelques luthériens moins fervents se laissèrent gagner par les pathétiques adjurations des pasteurs français Gounelle et W. Monod. A la suite de l'évêque d'Upsal, Nathan Söderblom, ils concédèrent que les deux conceptions — contradictoires — « ont beaucoup à apprendre l'une de l'autre », qu'« elles sont nécessaires toutes les deux » et qu'il faut rechercher « une synthèse ». Ce fut le prince de Suède qui tira la moralité de l'aventure et fixa l'attitude convenable. Devant ce chaos d'opinions, il proclama que l'unité de confession n'était point nécessaire et que les chrétiens avaient un terrain commun où leur activité s'exercerait de concert : le terrain de l'action. C'était précisément ce qu'avaient proclamé les calvinistes français, lassés de rechercher l'unité des croyances et résignés à se contenter de l'unanimité des efforts dans l'ordre moral et social. Mais, qu'on le voulût ou non, c'était, cela, découronner le christianisme et le ravalier au rang d'un organisme bienfaisant, que d'habiles philanthropes manient avec dextérité pour assurer le bien-être d'une humanité malheureuse. Quels ont été les résultats obtenus par le christianisme pratique ?

Du point de vue de l'action bienfaisante, sans avoir apporté des créations d'institutions charitables comparables à celles qui existaient déjà en toutes les Églises protestantes, le christianisme pratique a abordé certains problèmes sociaux actuels, tels que la lutte contre la pornographie et le malthusianisme. C'est un appoint sérieux de bonnes volontés ; ce n'est pas une croisade menée par des croyants pour la victoire d'un idéal religieux.

Du point de vue des répercussions sur les diverses Églises protestantes, le christianisme social peut invoquer les succès suivants. Il a organisé un comité exécutif, qui s'appelle le conseil œcuménique du christianisme pratique, lequel groupe l'Église orthodoxe d'Orient, l'Église anglicane dont l'évêque de Chichester est actuellement président de la session du comité, les Églises issues de la Réforme en Europe et en Amérique et l'Église vieille-catholique. Les délégués de ces différentes Églises sont-ils la voix autorisée d'un grand nombre d'adhérents ou de quelques initiés ? En Angleterre, le mouvement chrétien social a pris une réelle importance. Depuis les efforts de Charles Kingsby (1851), une conférence tenue à Lambeth en 1888 prit nettement position en faveur des réformes sociales. En 1908, le docteur Price Hughes prêchait le sens moderne du royaume de Dieu. « Nous avons, disait-il, à chercher le royaume de Dieu et sa justice ici-bas, dans les brouillards de Londres, non dans le paradis. » On créa des *settlements*, groupes de jeunes gens qui allaient évangéliser les milieux les plus hostiles à l'idée religieuse. L'Église anglicane donne aujourd'hui une part très active à cette évangélisation par les méthodes de la charité.

En Allemagne, le mouvement se heurta à une difficulté particulière, le luthéranisme étant en principe opposé à la conception pratique du royaume de Dieu. Cependant, vers 1890, le pasteur Adolf Stöcker, avec l'aide d'Adolf Wagner, Harnack et Naumann, inaugure

les « congrès évangéliques sociaux ». Naumann pousse hardiment le mouvement à ses conséquences extrêmes ; pour lui, la religion n'est qu'un moyen de transformer la politique, et l'indifférence au contenu doctrinal n'empêche pas ses adeptes de se proclamer chrétiens sociaux. Afin de se distinguer de ce mouvement devenu rationaliste, Stöcker fonde les *Conferences ecclésiastiques sociales*, où la foi luthérienne est malgré tout préservée et affirmée. Enfin, sous l'influence des pasteurs Kutter, Ragaz, Barth, Hartmann et Mennicke, se sont fondés dernièrement des groupes de *religieux sociaux*, qui accordent beaucoup plus d'importance aux besoins sociaux qu'aux questions doctrinales. Ces groupes ont joué dans l'Allemagne moderne un rôle inattendu. Sous le fallacieux prétexte que l'homme doit accepter la volonté de Dieu inscrite dans les événements, et que la poussée socialiste actuelle est l'une de ces volontés, ces pasteurs avaient enseigné la résignation passive. A leur façon, ils ont fait, eux aussi, le lit du socialisme d'État. On sait comment les excès de ce socialisme ont engendré une réaction nationaliste d'une force incomparable, le mouvement hitlérien, qui a bouleversé ces conceptions prétendument religieuses.

Aux États-Unis, ce fut Channing, fondateur de l'unitarisme, qui, vers 1830, révéla le christianisme social, qu'il réduisait d'ailleurs à la morale, sans se soucier des symboles de la foi. Vers 1889, sous l'influence des pasteurs Sheldon et Herron, apparaissent les « chrétiens sociaux ». Les protestants fidèles à la conception luthérienne du royaume de Dieu firent opposition aux efforts de ces novateurs, sous la conduite du pasteur Peabody. Mais le scepticisme du protestantisme libéral a fait de tels ravages parmi les sectes américaines que, pour conjurer un plus grand désastre, nombreux ont été les pasteurs qui se sont ralliés à la formule du christianisme pratique : tout pour l'action, sans considération des croyances.

En 1908, on convoqua à Philadelphie un conseil fédéral des Églises du Christ, auquel adhèrent trente sectes protestantes, et qui se déclara nettement en faveur d'un programme moral et social, selon les directives du christianisme pratique.

Quant aux Églises orthodoxes, toujours fidèles aux formules dogmatiques, aux sept sacrements, à la messe, au culte de la Vierge et des saints, des images et des reliques, à la hiérarchie sacerdotale, toutes choses que les protestants exorcisaient comme idolâtries et superstitions, elles sont venues aux divers congrès du christianisme social. Il fallait les gagner à l'œcuménisme du christianisme pratique. Nécessité fut de fermer les yeux sur leur opposition doctrinale. On songeait à les englober dans l'orbite protestante, sous prétexte de les « fédérer » ; mais les orthodoxes n'ont pas tardé à se ressaisir. Sous la fédération, ils ont voulu comprendre ce que serait l'unité de ce nouveau christianisme. Quant à eux, ils affirmèrent, par la voix impérieuse de leur métropolitain, qu'ils ne pouvaient songer à s'unir avec des sectes si profondément désunies entre elles. Ils demandaient à celles-ci de réaliser tout d'abord cette union des croyances. Demande impossible à satisfaire ! Le christianisme pratique termine son effort de fédération par un aveu de scepticisme religieux. Il est l'aboutissement imprévu mais nécessaire du protestantisme libéral qui, lui-même, était moins une religion qu'une philosophie. Sous son dernier aspect, il n'est plus qu'une école de philanthropie.

IV. L'ANGLICANISME ACTUEL. — 1^{re} Organisation.

— Jusqu'à ces dernières années, l'Église anglicane pouvait passer pour avoir conservé sa vieille organisation aussi puissante que jadis. Certains incidents ont dévoilé sa réelle faiblesse. Un grand nombre d'anglicans reconnaissent que la principale cause de cette faiblesse

de l'heure présente est l'érasianisme ou mainmise de l'État sur l'Église.

1. En Angleterre. — Il y a en Angleterre et au pays de Galles deux provinces ecclésiastiques : celle de Cantorbéry, dont l'archevêque, primat de l'Église anglicane, a sous sa dépendance trente évêques, et celle d'York, dont l'archevêque en a treize. Six autres diocèses appartiennent à l'Église désétablie du pays de Galles. Certains diocèses, plus peuplés ou plus étendus, sont dotés d'évêques suffragants, dont l'institution remonte à l'année 1870, sous le ministère Gladstone. Le roi nomme directement par lettres patentes ces suffragants, sur la proposition de l'évêque diocésain; ils sont actuellement une trentaine. Ils ne sont ni titulaires ni autonomes et ils peuvent être congédiés par un nouvel Ordinaire. On propose aujourd'hui de soumettre leur nomination à la conférence diocésaine et de les faire siéger à la Chambre haute, sans toutefois qu'ils prennent part au vote.

Du point de vue de la hiérarchie ecclésiastique, certains défauts constitutionnels affaiblissent cette organisation. Premièrement, les doyens des cathédrales et les chapitres forment un collège électoral, qui se regarde comme à peu près indépendant. Les évêques assurent la surveillance de leurs diocèses par les archidiacres et les doyens des districts ruraux. Ce droit d'inspection se borne à constater si le desservant conserve la résidence, n'est pas l'objet de plaintes, observe la liturgie officielle et se conforme au *Prayer book*. En tout cela, les liens de subordination se révèlent fort lâches.

D'autre part, la nomination des évêques remet l'Église aux mains du pouvoir séculier. Par l'*Act in restraint of annats* de 1534, quand un siège épiscopal devient vacant, le roi envoie au chapitre du diocèse un « congé d'élire » *with all speed* (sans délai), congé qui s'accompagne d'une lettre missive contenant le nom de la personne à élire. Ne pas élire le candidat du roi serait considéré comme un acte de rébellion. Les chapitres s'inclinent donc docilement. Dans le cas contraire, ou s'ils tardent plus de douze jours à faire l'élection, le souverain peut nommer lui-même l'évêque par lettres patentes, et le chapitre encourt les peines prévues dans les *Statutes of provisors*. L'archevêque ou les évêques qui refuseraient de consacrer le candidat du roi peuvent encourir les mêmes pénalités : amende pouvant aller jusqu'à la confiscation des biens, emprisonnement, privation des droits civils. Comme c'est en réalité le premier ministre qui remplit ce rôle de la royauté, il peut arriver qu'un baptiste (comme l'était Lloyd George) ou un presbytérien (comme M. Mac Donald) fasse prévaloir ses candidats.

Quant aux chapitres, rarement essaient-ils de régimber, et leurs protestations restent individuelles et platoniques. Aussi bien sont-ils organisés pour la soumission. C'est en effet le pouvoir civil qui désigne les doyens des chapitres sur une liste de deux candidats présentés par les chapitres. Le doyen entraîne ses collègues.

En ce qui concerne les diocèses des colonies, la nomination des évêques n'appartient pas au roi, mais aux fidèles.

L'évêque est-il indépendant à l'égard du pouvoir séculier pour la nomination aux cures? L'Église anglicane, fidèle aux habitudes médiévales, reconnaît encore l'usage du « patronat », par lequel certaines familles, détenteurs de bénéfices ecclésiastiques (revenus, dîmes terres, etc.), qu'elles tiennent ou par héritage ou par acquisitions récentes, ont le droit de présenter leurs candidats à ces bénéfices. Quand le patron présente le nom d'un clerc à l'évêque, les marguilliers sont requis de l'afficher pendant un mois à la porte de l'église, et ils ont vingt-huit jours pour présenter leurs objections.

L'évêque accueille celles-ci, mais ne peut refuser l'institution canonique que pour l'un des cinq motifs suivants : âge (24 ans) et mauvaise santé, mauvaise moralité, impiété, dettes, invalidité des ordres déjà reçus et simonie. Encore le candidat écarté peut-il recourir au tribunal ecclésiastique de sa province, puis au *King's bench*, enfin au comité judiciaire du conseil privé. Si l'évêque refuse d'agréer la présentation du candidat, le patron peut le traduire au tribunal du *King's bench*. L'évêque peut avoir à discuter les titres d'un candidat avec un patron dissident, juif, libre penseur, et des conflits délicats surgissent parfois. Aussi se sont créés des trusts qui rachètent les patronats, afin de s'assurer de la nomination des pasteurs. Plusieurs de ces trusts ont une tendance antiromaine et veillent à écarter les candidatures de clercs anglo-catholiques. Depuis 1898, plusieurs *acts* ont essayé de réglementer l'usage des patronats : *act* de 1898, qui s'attaque à la simonie et fixe le droit des évêques de refuser l'institution canonique; *act* de 1924, qui règle la vente des *advowsons*; *act* de 1923, qui règle l'usage de la pluralité des bénéfices (complété par un *act* de 1930); projet de loi de février 1933 pour autoriser les conseils paroissiaux à racheter les *advowsons* ayant changé de mains depuis 1923. En somme, actuellement, sur 13 775 bénéfices, 7 000 appartiennent à des particuliers, 850 à des collèges ou à des universités, 900 à la couronne, 3 000 aux archevêques et évêques, 760 aux chapitres, 1 265 à des curés, soit 5 025 bénéfices appartenant à l'Église. Les desservants nommés par des patrons sont des *incumbent*.

Quelle est la condition ecclésiastique du *clergyman*? Il doit déclarer qu'il accepte les trente-neuf articles et le *Prayer book*, qu'il n'a pas usé de simonie, et prêter le serment d'allégeance au roi et d'obéissance canonique à l'évêque. Des tentatives, jusqu'ici peu heureuses, ont été amorcées pour interdire au *clergyman* de recourir à une juridiction autre que celle de son évêque. Mais cette extension de la juridiction ecclésiastique a paru attentatoire aux droits du pouvoir laïque qui admet l'appel à des tribunaux étrangers à l'officialité.

Le *clergyman* bénéficiaire est considéré comme propriétaire réel de son bénéfice, dont il ne rend compte à personne et dont personne ne peut le déposséder, sauf pour faute grave prouvée devant les tribunaux; aussi, son indépendance est très grande vis-à-vis de son évêque et de ses paroissiens. Cependant, quelques procès récents ont montré que, dans des conflits d'ordre théologique survenus entre *parsons* et paroissiens, l'évêque a déplacé le desservant. Depuis 1932, chaque diocèse doit être pourvu d'un *Board of patronage*, chargé de se substituer aux patrons privés.

En attendant qu'elle soit délivrée de ce patronat laïque, l'Église anglicane subit une emprise civile qui lui est, somme toute, dommageable.

D'autant plus que le conseil judiciaire du conseil privé, tribunal suprême ecclésiastique, comprend quatre laïques, assistés des archevêques de Cantorbéry et d'York et de l'évêque de Londres, qui y figurent comme membres consultants, sans voix délibérative.

Il y a cependant une justice ecclésiastique, organisée comme il suit :

a) L'évêque peut faire comparaître, pour délit en matière de doctrine et de rituel, l'un de ses subordonnés devant la cour provinciale, selon une procédure fixée par le *Church discipline act* de 1840.

b) Contre les innovations des ritualistes, il peut invoquer la procédure fixée par le *Public worship regulation act* de 1874.

c) Contre toutes sortes de fautes contre la morale, il peut engager, indépendamment de la sentence du tribunal séculier, une action en consistoire diocésain, suivant le *Clergy discipline act* de 1892.

L'évêque peut même faire appel d'une sentence ren-

due par ces trois sortes de procédure, devant une juridiction supérieure. Il peut ainsi évoquer une affaire, d'abord jugée à son tribunal appelé *consistory court*, par un juge laïque appelé *chancellor*, devant les *cours provinciales*. Ce sont celles des deux archevêques : celle de Cantorbéry s'appelle la *cour des arches*; celle d'York la *chancery court*. Chaque archevêque y est assisté d'un fonctionnaire laïque, le *vicaire général* de la province, qui est inamovible. Au-dessus de ces deux cours, est la cour suprême d'appel ou *comité judiciaire du conseil privé*, tribunal pratiquement composé de seuls laïques, institué par Henri VIII.

Il faut ajouter que l'Église anglicane est soumise au régime des assemblées ou *convocations*, instituées en 1295 pour renforcer son autonomie, mais qui n'ont plus aujourd'hui que l'apparence de l'indépendance.

La *convocation* constitue le synode de la province, et la loi reconnaît à l'épiscopat anglican toute liberté pour organiser ces réunions. Mais, pratiquement, la *convocation* est douée de privilèges illusoires; depuis l'acte de soumission du clergé de 1533, elle ne peut édicter de canons sans une permission royale préalable et l'assentiment du roi ensuite. Les évêques ne peuvent d'ailleurs ni modifier les articles de la doctrine, ni la liturgie, ni le droit coutumier, en ce qui concerne le clergé. Tout au plus, leur a-t-on concédé la faculté d'admettre des vœux, qui seront portés devant la Chambre des lords et la Chambre des communes, qui en discuteront en dernier ressort. Ces décisions législatives deviendront alors lois de l'Église, en sorte qu'une Chambre, en majorité composée de non-anglicans, légifère sur la doctrine et la constitution de l'Église anglicane!

Les *Convocations* sont composées de deux chambres : la chambre haute (*upper house*), composée des évêques sous la présidence de l'archevêque, et la chambre basse (*lower house*), comprenant des membres d'office et des membres élus appelés *proctors*. En 1932, la *convocation* de Cantorbéry, comprenait 82 membres d'office et 143 élus, soit 225; celle d'York, 31 membres d'office et 64 élus, soit 95.

Au-dessous du synode de la province, il y a les synodes diocésains, réservés à l'évêque et à son clergé, qui avaient à peu près disparu et que l'on essaie aujourd'hui de restaurer. Au-dessous, les assemblées décanales, où, sous la direction d'un doyen rural, les curés forment le chapitre du doyen, et les laïques une conférence ruri-décanale.

Pour la gérance des biens temporels du diocèse, ou même afin d'envisager les mesures utiles au bien général, mais sans compétence sur les matières de doctrine, chaque diocèse possède une *conférence diocésaine*, depuis l'*Enabling act* de 1919. Elle est composée de l'évêque, de la chambre du clergé et d'une chambre de laïques. Elle se réunit au moins une fois par an.

Sur ce même modèle, chaque paroisse possède une assemblée appelée *Parochial Church council*, composée du curé et du vicaire, des marguilliers et d'un certain nombre de laïques, élus parmi les « communiant ». Ce conseil paroissial administre les affaires de l'Église, distribue les fonds de secours, établit le budget, fait des collectes. Il représente l'élément laïque que les réformateurs avaient introduit dans la constitution de leur Église.

Depuis 1867, l'Église anglicane a superposé à ces rouages constitutionnels un nouveau mode d'assemblée plénière de tous les évêques d'Angleterre et des colonies. Tous les dix ans, ceux-ci se réunissent à Londres, au palais de Lambeth, résidence du primat de Cantorbéry. Presque toutes ces conférences ont marqué une date importante dans le développement de la pensée anglicane. Pour nous en tenir aux plus récentes, celle de 1897, qui réunit 194 évêques, étudia les problèmes

de l'exégèse de l'Écriture sainte, du *Prayer book*, de l'unité de l'Église. Celle de 1908, où assistèrent 242 évêques, s'occupa du modernisme, du *Prayer book*, du mariage et de l'intercommunion. Celle de 1920, où furent présents 252 évêques, lança un appel retentissant en faveur de la réunion des Églises. Celle de 1930, avec 260 évêques, après avoir discuté sur l'autorité des Écritures, commit l'impardonnable erreur de décider sur le *birth control*, admettant, par une lamentable abdication de 193 voix contre 67, les procédés malthusiens et recevant à la communion les divorcés remariés. Bien que les décisions des conférences de Lambeth n'aient pas force de loi, elles sont considérées comme l'expression la plus haute des dirigeants de l'anglicanisme, et, à ce titre, engagent la responsabilité de cette Église tout entière. On l'a bien vu à l'émotion que souleva dans tout le monde anglican, la résolution de l'assemblée de 1930 sur le *birth control*. Mais on a vu aussi comment ces décisions pouvaient être regardées comme non avenues lorsque les conférences de 1894 et de 1900 condamnèrent les innovations des ritualistes romanisants, usage de l'encens, des cierges et de la réserve eucharistique, qui, toutes, subsistèrent en dépit de ces condamnations.

Depuis 1919, l'Église anglicane fait un effort désespéré pour échapper au principe de la mainmise de l'État sur l'Église et obtenir enfin la liberté de se gouverner elle-même. A la suite d'une agitation causée par des mesures vexatoires prises contre le clergé romanisant de la *High Church* et le clergé moderniste de la *Low Church*, le docteur Temple, devenu archevêque d'York en 1928, organisa une campagne : *Life and liberty movement*, qui aboutit à faire voter l'*Enabling act* de 1919, autorisant la création de la *Church assembly*.

Celle-ci est composée de trois chambres, la chambre des évêques, la chambre du clergé, la chambre des laïques, dont le nombre oscille entre 320 et 360. Elle se réunit une fois par an, sous la présidence d'un des deux archevêques. Elle étudie toutes les propositions qui ont trait aux intérêts de l'Église d'Angleterre, mais est incompétente pour donner à ses décisions force de loi. Cela est l'affaire du pouvoir législatif civil, et, malgré ses efforts, l'Église anglicane reste toujours sous la dépendance du pouvoir séculier. Aussi, beaucoup d'anglicans désirent-ils la séparation des Églises et de l'État, qui libérerait leur Église, même privée de certains avantages matériels et honorifiques.

Telle est l'armature de l'Église d'Angleterre. Il nous reste à voir quels en sont les effectifs.

Il y a en Angleterre (Écosse et Irlande non comprises), 35 389 993 habitants, qui se répartissent ainsi : catholiques : environ 3 millions; *congrégationalistes*, environ 500 000; baptistes, de même; *methodistes*, environ 900 000; *quakers*, environ 20 000; *methodistes* des Galles du Nord, environ 300 000; *free Churches* ou même indifférents, environ 20 millions; *anglicans*, environ 7 millions. On compte en outre 3 millions d'anglicans aux États-Unis et 8 millions en d'autres pays.

Le clergé anglican compte près de 12 800 bénéficiaires et 4 224 vicaires, soit environ 17 000 clergymen.

Depuis le mouvement d'Oxford, le réveil de la vie religieuse et monastique a donné naissance à de véritables congrégations religieuses. En 1849, Marie-Rébecca Hughes fonde la Société de la Sainte-Trinité. En 1845, Pusey fonde une communauté à Park Village West; en 1848, miss Sellon crée à Devonport les sœurs de la Merci; en 1849, Thomas Chamberlain fonde à Oxford la communauté de Saint-Thomas-le-Martyr; de 1850 à 1860, on compte cinq fondations; de 1860 à 1870, sept; de 1870 à 1880, six, et, à l'heure présente, l'anglicanisme comprend 58 congrégations de femmes, sans compter les diaconesses, et une dizaine de congré-

gations d'hommes : Société de Saint Jean l'Évangéliste, fondée par Benson en 1865; *Society of the sacred mission*, fondée en 1891; communauté de la Résurrection, fondée en 1892, par Charles Gore; Société de la Divine-Compassion, créée en 1894. On obtient ainsi de 1 500 à 2 000 religieuses et environ 500 religieux. Cependant, l'Église ignore officiellement ces congrégations, qui parfois se déclarent absolument exemptes de toute juridiction épiscopale et parfois acceptent que l'évêque du diocèse soit leur visiteur canonique.

Quant à l'ordre des diaconesses, il date de 1920, où la conférence de Lambeth l'autorisa. La diaconesse s'occupe d'œuvres charitables, remplit l'office de catéchiste, a l'autorisation de réciter à l'église les prières du matin et du soir et parfois d'y prêcher. Répandues aujourd'hui à travers toute l'Angleterre, les diaconesses ne sont pas étrangères au mouvement qui se dessine afin de leur accorder des pouvoirs plus étendus, la prêtrise, le droit de célébrer l'eucharistie et d'entendre les confessions. Quelques évêques soutiennent ces étrangeries contre la majorité de l'épiscopat anglican.

2. *L'anglicanisme hors d'Angleterre.* — Au pays de Galles, l'Église anglicane comptait quatre diocèses, rattachés à la province de Cantorbéry. Depuis le *Welsh Church act* de 1914, ces diocèses sont séparés, désétablis, et forment, depuis 1920, une nouvelle province indépendante, qui compte aujourd'hui six diocèses, sous l'autorité de l'archevêque de Saint-Asaph, pour une population de 2 650 000 âmes environ. Une assemblée, *Governing body*, composée du haut, du bas clergé et de laïques, se réunit une fois par an et décide des questions doctrinales et temporelles.

En Irlande, l'anglicanisme compte deux archevêques et onze évêques, pour environ 600 000 anglicans « communicants ». Un synode général composé des trois ordres exerce un pouvoir législatif et administratif, édicte des canons et élit les membres du *Representative body*. Celui-ci, composé des deux archevêques, des onze évêques, de treize clergymen, élus un par diocèse, de vingt-six laïques et de treize personnes choisies par le *Representative body* lui-même, s'occupe des questions financières et administratives.

En Écosse, l'Église anglicane ou *Scottish episcopal Church*, comprend sept évêchés pour 60 000 pratiquants, et est administrée par le *Representative Church council*.

Aux États-Unis, l'Église épiscopale comprend soixante-treize diocèses pour environ 5 millions d'adhérents que dirigent environ 6 300 clergymen. Les évêques américains ont à leur tête un président, qui, avant 1925, était le doyen d'âge, mais depuis cette date est élu.

Aux Indes, l'Église anglicane, fondée en 1805 et restée jusqu'en 1927 district missionnaire, est devenue indépendante en vertu de l'*Indian Church act*. Église autonome, elle élit elle-même ses quatorze évêques, et l'État ne les paie plus. Cet anglicanisme indien présente aujourd'hui un intérêt extrême, depuis la tentative du *South India scheme* (1929). C'est un essai d'union entre les anglicans de l'Inde (cinq diocèses et 400 000 fidèles) et les presbytériens, congrégationalistes et méthodistes de ces pays. Commencé en 1919, l'accord fut conclu à Madras en 1929. Les conditions dogmatiques de l'accord sont très larges. On accepte la forme épiscopale, mais cette autorité est limitée par la coopération du clergé et des laïques. La confirmation est facultative, les wesleyens ne l'acceptant pas. La liturgie est bigarrée, chaque groupe conservant ses usages particuliers. L'ordination ne paraît plus un sacrement nécessaire, puisque les pasteurs non conformistes, qui n'ont reçu aucun ordre, sont cependant regardés comme vraiment ordonnés et peuvent officier dans d'autres groupes. Ce régime, qui assimile aux « prêtres anglicans » des ministres non conformistes,

doit durer trente ans. Les polémiques que provoqua cet accord dans toute l'Église anglicane sont loin de se calmer. Les évêques, assemblés à Lambeth en 1930, se tinrent peureusement dans l'équivoque, mais le groupe anglo-catholique, où est réfugié en ce moment, il ne faut pas l'oublier, la véritable spiritualité de l'âme anglaise, protesta contre l'abdication de la foi traditionnelle devant les exigences de confessions, dont quelques-unes sont à peine chrétiennes. Les conflits prirent une acuité soudaine quand on entendit des évêques anglais concéder que les ministres des sectes non épiscopales, qui ne sont même pas ordonnés, n'en consacrent pas moins l'eucharistie et qu'ainsi l'intercommunion, telle qu'on la propose aux Indes, est tout à fait légitime. À l'heure actuelle, les thèses s'affrontent, et les anglicans sincères de l'Inde répugnent, de plus en plus, à consommer l'union et l'intercommunion avec des sectes congrégationalistes qui répudient avec horreur le sacerdoce. La situation est rendue tragique du fait que, sur cette question où se joue la foi même de l'Église anglicane, les évêques de l'Angleterre se divisent à la suite des modernistes, ou des timorés, ou des politiques. Il est incontestable que l'anglicanisme est à une heure grave de sa destinée.

En Afrique du Sud, l'anglicanisme comprend quatorze diocèses, pour environ 312 000 Européens et 420 000 indigènes.

L'Afrique orientale comprend douze diocèses, avec environ 570 000 chrétiens; et l'Afrique occidentale, quatre diocèses avec environ 150 000 chrétiens.

Au Canada, l'Église anglicane comprend vingt-quatre diocèses, formant quatre provinces unifiées en 1863, dont le primat est élu par la chambre des évêques.

En Australie, on compte vingt-deux diocèses, formant quatre provinces, dont le primat est élu parmi les archevêques, et un synode général s'occupe des questions administratives de cette Église.

3. *L'effort missionnaire de l'anglicanisme* représente encore aujourd'hui une grande chose. Il date de 1799 seulement, et, bien qu'il demande ses ressources aux seules contributions volontaires, il dispose d'un budget annuel de 500 000 livres sterling. La société ou *Church missionary society*, compte, d'après le rapport de 1930, un million d'adhérents. À côté de cette œuvre essentiellement anglicane, un certain nombre d'autres sociétés se sont formées, en Angleterre, en Écosse et en Irlande, qui relèvent de sectes différentes et se réservent l'évangélisation d'une contrée particulière. En 1933, on en compte près de quatre-vingts. L'ensemble de leurs budgets formait, en 1927, le total de 2 349 502 livres sterling; à cette somme, les anglicans doivent contribuer pour environ 1 600 000 livres sterling. On peut dire que l'effort d'évangélisation des anglicans représente le septième de la propagande protestante mondiale. Les territoires ainsi évangélisés forment douze provinces et cent trente-sept diocèses. Les évêques n'y sont pas nommés par la couronne et restent indépendants de Cantorbéry. Ils élisent dans chaque province un métropolitain. Les statistiques établissent cependant que l'anglicanisme en pays de mission est en régression notable, et dans telle province, comme dans le Chantung, on compte 40 % de baptistes, 36 % de presbytériens, 10 % de méthodistes et 3 %, d'anglicans.

2° *Doctrine et liturgie.* — À côté des deux cents sectes qui composent les protestantismes de l'Angleterre, l'Église anglicane apparaît comme une institution ferme, fortement traditionnelle. Ce sont là simples apparences. En réalité, elle-même est livrée à de multiples causes de ruine et, en premier lieu, à l'instabilité des formules dogmatiques.

1. *Événements caractéristiques récents.* — Nous renvoyons à l'article RÉFORME pour toutes les « varia-

tions qui ont successivement transformé la réforme de Henri VIII. En décembre 1547, *bill sur le sacrement*, qui sera donné sous les deux espèces. En 1549, premier *Prayer book* de Cranmer, où, sous l'influence du calvinisme, la liturgie de la messe tend à exclure l'idée de sacrifice. En 1552, nouveau formulaire du *Prayer book*, où Cranmer jette enfin le masque en adoptant nettement la théorie de Calvin sur l'eucharistie et la messe. On transforme aussi l'ordinal, d'où sont exclus les passages exprimant l'intention de faire des prêtres « sacrificateurs ». En 1559, organisation d'un épiscopat nouveau, à la suite du sacre de Parker. Bref, le formulaire de la foi et de la prière oscille entre des courants contraires — celui du catholicisme généralement maintenu dans l'anglicanisme primitif, et celui du plus étroit calvinisme — jusqu'à ce qu'il trouve son texte définitif en 1662. De cette phase de la croyance anglaise, nous ne dirons rien ici, mais, en 1927, une crise nouvelle s'est ouverte, qui est elle-même l'aboutissement d'une longue période de tâtonnements.

Le mouvement d'Oxford avait eu pour résultat de tourner les esprits vers le « romanisme », et d'accélérer le retour à certaines pratiques rituelles, voire à certains dogmes de l'Église catholique : culte pour le saint sacrement, croyance à la présence réelle et toute la suite logique des cérémonies en l'honneur d'un Dieu présent dans l'eucharistie. L'anglicanisme réintérait en lui-même, sous l'action de plus en plus vive des anglo-catholiques, la substance de la foi catholique, que Cranmer avait rejetée de son *Prayer book*. Le texte de 1662 ne pouvait donc plus suffire ni aux anglo-catholiques, de plus en plus impatients de se libérer du vieux calvinisme inoculé à l'Église anglicane, ni aux partisans de la *Broad Church*, dont le modernisme n'acceptait plus les formules du *Prayer book* jugé inadéquat à l'esprit moderne, et seuls quelques groupes d'anglicans, paresseusement installés dans leur antique croyance, se scandalisaient des coups portés par la *High Church* et la *Low Church*. Dans ces conditions, une révision du *Prayer book* s'imposait et elle eut lieu, en janvier 1927, au palais de Lambeth.

Le projet mis sur pied est de toute première importance : il témoigne de ce que devait être l'anglicanisme modifié, adapté, allégé de ses vieilleries, rajeuni. La préface du nouveau *Prayer book* est symptomatique. Les évêques reconnaissent que la vérité est soumise à l'évolution de son expression verbale, que diverses conceptions peuvent être encloses dans les mêmes mots selon les temps et que l'influence de la science des divers âges peut modifier ces concepts en les adaptant à une manière de penser différente. C'est là exactement la thèse que soutenaient Tyrrell et Auguste Sabatier. Malgré ce ton assez dégagé à l'égard de l'immuable vérité religieuse, les évêques anglicans acceptaient les innovations suivantes : le culte des saints s'enrichit de plusieurs fêtes; on célébrera, le 2 novembre, la *Commemoration of all souls*, ou prière pour tous les défunts, ce qui implique la croyance au sacrifice du Sauveur dans la messe, à la doctrine du purgatoire, au mérite de nos actes, à la réversibilité des mérites, à la communion des saints, toutes idées dont le protestantisme avait fait une véritable hécatombe.

Les évêques déclarent encore facultatif le symbole de saint Athanase, que les anglo-catholiques récitent, à l'instar des catholiques romains. Ils permettent toutes sortes d'oraisons pour les besoins les plus divers, comme dans le rituel romain. Ils permettent, avec quelque hésitation, l'usage des vêtements liturgiques, selon les règles du rite romain. Mais la pièce maîtresse était le texte du canon de la messe et, dans celui-ci, la formule de la consécration. Le *Prayer book* de 1662 était la vigoureuse négation de la présence réelle, que les anglo-catholiques proclament de nouveau. Les

évêques, pris dans l'impasse, ont recouru à un expédient. À côté du canon de 1662, ils ont proposé un texte nouveau, en laissant aux paroisses le choix entre les deux liturgies, ce qui était se désintéresser du dogme de l'eucharistie à un moment particulièrement grave. Il convient de rappeler que, à l'heure actuelle, on compte sept cents églises ou chapelles où l'on a élevé un tabernacle qui contient l'hostie consacrée, que les fidèles viennent adorer. Dans son propre diocèse (Birmingham), l'évêque Barnes, ayant traité d'idolâtrie ces pratiques, provoqua la rébellion de la moitié de ses fidèles.

Le problème de la consécration entraînait celui de la croyance à la présence réelle et celui de la *reservation* (réserve). L'anglicanisme n'admettait pas la réserve, l'eucharistie ayant pour unique raison d'être la communion. Les anglo-catholiques obtinrent cependant que la *reservation* pouvait être pratiquée, en vue de communier des malades. Quant aux autres conséquences (visites au saint sacrement, culte du saint sacrement), les évêques laissèrent aux chefs des diocèses le soin d'agir comme l'intérêt le demanderait.

Voilà l'expression suprême de la doctrine anglicane tiraillée entre deux partis contraires. Cette manière bien anglaise de résoudre les difficultés dogmatiques trouva d'ailleurs son juste salaire. Contre ces décisions s'affirma l'unanimité des protestants, les uns irrités, les autres scandalisés. L'évêque Headlam, de Gloucester, fit entendre des menaces contre les « romanisants » et exprima l'espoir que l'anglicanisme allait opérer une vigoureuse concentration. Ce qui se réalisa, ce fut d'abord l'hostilité de la Chambre des communes, qui, en décembre 1927, écarta le projet des évêques, et ensuite un conflit aigu sur l'opportunité de la séparation des Églises et de l'État. Il parut utile d'édulcorer les formules que les députés des Communes avaient rejetées : certaines concessions faites aux anglo-catholiques disparurent; la rubrique noire (qui déclare l'adoration des saintes espèces une idolâtrie) fut restaurée; la *reservation*, strictement limitée à certains cas. Néanmoins, le Chambre des communes écarta encore, le 14 juin 1928, ce second texte; mais l'épiscopat, blessé, regimba, et le nouveau primat d'Angleterre, le docteur Cosmo Lang, déclara : « Dans l'état actuel des choses et jusqu'à nouvel ordre, les évêques sont d'avis que le nouveau *Prayer book* est compatible avec le loyalisme aux principes de l'Église anglicane. » Ainsi répondait-il aux députés qui accusaient l'épiscopat d'être « infidèle à la doctrine protestante », d'être « incapable de rétablir la discipline dans l'Église qu'il préside », de « favoriser le romanisme et de viser à l'autonomie ». Mais, à l'heure actuelle, l'Église anglicane a fait la preuve que sa doctrine était aussi instable que sa politique et qu'à vrai dire il n'y a pas plus d'unité de vues et de croyances dans le corps des évêques que parmi les fidèles. Cet anglicanisme n'est plus qu'un protestantisme sans vigueur qui, en grande partie, tend à l'agnosticisme.

Ce caractère apparaît encore fort bien dans l'attitude que l'Église anglicane a adoptée, ces dernières années, à l'égard de confessions différentes, même de celles qui se sont affranchies des dogmes chrétiens. C'est surtout depuis 1920 que les anglicans s'efforcent de réaliser l'union avec les orthodoxes. Un premier formulaire indiqua sur quelles bases l'union pouvait être établie.

Anglicans, orthodoxes et même vieux-catholiques, déclaraient accepter la foi traditionnelle, les sacrements et le culte de l'Église historique, l'autorité des Écritures canoniques, le *Credo* de Nicée, les décrets rendus par les conciles œcuméniques. Mais, à serrer de plus près ces déclarations, les orthodoxes s'aperçurent que des divergences essentielles n'étaient point réduites, et que si les *High Church* pouvaient, à la rigueur,

signer bien des articles de leur foi orthodoxe, ni les *Low Church* ni surtout les *Broad Church* ne pourraient le faire sans équivoque.

De leur côté, ils n'osaient encore contredire les décisions de la vieille orthodoxie, qui avait jusqu'alors constamment refusé de reconnaître aux anglicans la validité de leurs ordinations et, par conséquent, la succession apostolique. Depuis 1921, les anglicans essaient de rassurer les orthodoxes par des confessions de foi confuses : ainsi les *Suggested terms of intercommunion*, de J.-A. Douglas, en 1921, et *The genuine teaching of the English Church* (Enseignement authentique de l'Église anglaise), rédigé en 1922 par l'*English Church union*. Ce document affirmait la foi des anglicans à l'Écriture, à la tradition, aux conciles œcuméniques, aux écrits des Pères, où est exposée la foi de l'Église chrétienne. Il admettait les sept sacrements généralement reçus; la foi à l'eucharistie, sacrifice non sanglant, que l'on offre pour les vivants et pour les morts; la foi à la présence réelle par la consécration, en sorte que par la communion les fidèles reçoivent le vrai corps et le vrai sang du Christ; il déclarait que par la pénitence le prêtre remet les péchés; que le culte de la Vierge, des saints et de leurs images est digne de respect. C'étaient là des concessions très importantes, mais le document n'était signé que par un petit nombre (3 715) de pasteurs *High Church* auxquels on opposa bientôt un document tout différent, signé par des pasteurs *Broad Church* et *Evangelicals*.

Néanmoins, les orthodoxes tinrent la promesse qu'ils avaient faite de reconnaître la validité des ordinations anglicanes. Ce fut un échange de bons procédés mais où se révéla, de la part des insulaires, une plus grande hâte à gagner les orthodoxes qu'à exprimer la pensée générale de l'Église anglicane, et, de la part des orthodoxes, une légèreté véritable à contredire toute la tradition de leur Église, que ne parvenait pas à justifier le calcul politique qui les avait incités à cette abdication. Bref, de 1922 à 1930, les divers patriarches orthodoxes se résolurent, avec plus ou moins de bonne grâce, à reconnaître la validité des ordinations anglicanes, et aujourd'hui, ce point étant définitivement réglé, la question de l'union et de l'intercommunion doit pouvoir être réglée avec moins de difficultés. Mais, si les orthodoxes consentent à discuter les professions de foi édulcorées des anglo-catholiques ou de la conférence de Lambeth de 1930, que vont-ils faire, en trouvant en face d'eux la fraction des *Evangelicals*, des *Low Church*, des *Broad Church*, qui tous refusent de souscrire à des professions qui n'expriment rien de leurs croyances et qui adhèrent à des doctrines nettement opposées à celles des orthodoxes?

Cette attitude des anglicans, incertaine et louvoyante, apparaît encore fort bien dans la tentative d'union avec les vieux-catholiques. L'affaire traîne depuis 1874-1875, où Dollinger réunit à Bonn deux congrès, auxquels les anglicans envoyèrent quelques représentants. Après de nombreux incidents qui opposèrent un moment les évêques anglicans à l'archevêque des vieux-catholiques, domicilié à Utrecht, les symptômes de rapprochement se multiplièrent. En 1925, l'archevêque d'Utrecht écrivit à celui de Cantorbéry qu'il reconnaît la validité des ordinations anglicanes, et, en 1930, à la conférence de Lambeth, les évêques vieux-catholiques vont jusqu'à proposer d'admettre les anglicans à leur communion, jusqu'à permettre aux vieux-catholiques de participer à la communion des anglicans, et offrent de faire de concert les ordinations. Les évêques anglicans concèdent en 1931 que cette intercommunion peut être réalisée sans se préoccuper d'obtenir l'identité de doctrine. Aujourd'hui même, des clergymen sont consacrés évêques, avec la participation d'évêques vieux-catholiques, espérant ainsi que,

par ces ordinations incontestées et valides, l'anglicanisme retrouverait cette succession apostolique que Rome lui a solennellement déniée. Mais à quel prix l'obtiendrait-elle? Et quel problème nouveau est en train d'aggraver les problèmes anciens!

Il est vrai que l'Église anglicane avait déjà donné un exemple remarquable de cette *comprehensiveness* dont se glorifient les protestants libéraux, mais qui inquiète les anglicans fidèles à leur foi traditionnelle. En 1920, la conférence de Lambeth avait déclaré admettre à la communion les luthériens de l'Église de Suède et permis à leurs pasteurs de prêcher dans les églises anglicanes. Même deux évêques anglicans avaient pris part, à Upsal, à la consécration de deux évêques luthériens. En 1932, l'archevêque de Cantorbéry a enfin délégué un de ses évêques subordonnés à la consécration, à Upsal, du docteur Erling Eidem, successeur de Nathan Söderblom, comme archevêque d'Upsal. Les différences dogmatiques des deux Églises n'ont paru compter pour rien. Il est vrai que cette intercommunion n'a pas encore été ratifiée par les *convocations*, qui reculent devant l'audacieuse entreprise.

C'est par une semblable indifférence au contenu de la confession de foi que l'Église anglicane a poursuivi, ces dernières années, la réunion avec toutes les sectes dissidentes, sans en excepter celles qui ont abandonné toute croyance surnaturelle et qui refusent d'admettre la divinité de Jésus-Christ. En vain prétend-on que cette union n'est pas preuve d'uniformité, mais seulement un signe de coopération dans l'œuvre de l'évangélisation; ce subterfuge n'efface pas l'essentielle contradiction de cette attitude, qui prétend faire avancer la croyance au Sauveur du monde à l'aide de ceux qui sapent cette même croyance. Pour en venir à cette extrémité, l'anglicanisme a dû renoncer à ce qui était jusqu'ici sa force : le maintien têtue des propositions du *Prayer book* de Cranmer, infecté de calvinisme étroit et origine de l'intolérance brutale de l'Église anglicane à l'égard de tous les dissidents. Le spectacle est aujourd'hui singulier d'une Église qui renonce à sa propre croyance — ou agit comme si elle y renonçait — pour collaborer avec des sectes qu'elle n'a pas renoncé officiellement à combattre. Ce mouvement est connu sous le nom de *Home reunion*. Commencé en 1913 dans les pays de mission par des missionnaires de sectes différentes qui s'entendirent, sous la présidence d'évêques anglicans, pour élaborer une constitution commune et réaliser entre eux l'intercommunion, ce mouvement s'est développé en Angleterre, surtout depuis 1919. Une réunion d'anglicans et de dissidents se tint à Oxford; on y décida que le ministère des différentes sectes était d'égale valeur, ce qui entraînait la possibilité de l'intercommunion et de l'échange réciproque des ministres sans ordination préalable. Au total, toutes les formes de la vie religieuse chrétienne mises sur le même plan, et toutes déclarées dépositaires de la vérité. Les manifestes, les pétitions, se succédèrent en ce sens, et si les anglo-catholiques n'avaient fait entendre leur protestation, l'Église anglicane subissait, sans réaction, cette humiliation inouïe de déclarer, sous la pression des non-conformistes, inutiles ses ministres, ses ordinations, sa liturgie.

Depuis 1920, le conflit a rebondi, car, à l'occasion de timides réserves faites par la conférence de Lambeth sur l'échange des ministres, les non-conformistes ont riposté par une fin de non-recevoir. Qui cédera, en fin de compte, des évêques anglicans, qui s'efforcent de sauver les apparences, en maintenant la nécessité d'une vague délégation par l'Ordinaire de pouvoirs sacerdotaux, ou des non-conformistes, qui rappellent le principe spécifiquement protestant du sacerdoce universel, par quoi l'ordination de l'évêque est parfaitement inutile? La question divise profondément aujourd'hui

l'Église anglicane. De temps à autre, sous la poussée d'un leader *Low Church* ou *Broad Church*, libéral et moderniste, une proposition est lancée dans le public ou soumise aux *convocations*, à l'effet d'admettre à la communion les non conformistes, sans se soucier des questions de dogme ou de l'épineuse difficulté de l'ordination. Ces propositions, jusqu'ici rejetées et remises à plus tard, n'ont pas vaincu l'opposition; mais, dans la mesure où l'Église anglicane se laissera envahir par l'élément moderniste, la résistance s'affaiblira, et l'on n'entendra plus parler de différences essentielles entre l'anglicanisme dépouillé de sa foi traditionnelle et les sectes non conformistes, dont le protestantisme se confond le plus souvent avec l'agnosticisme.

Or, ce danger est-il une réalité présente et quelle est son intensité? C'est ce qui va ressortir de l'analyse des positions des diverses branches anglicanes devant le dogme chrétien. Ce que nous venons de dire suffit déjà à montrer combien la foi anglicane est aujourd'hui vacillante, instable, soumise aux caprices des modes et sensible aux intérêts d'une politique variable, enfin, combien ses dirigeants et protecteurs semblent avoir perdu la direction assurée de leur propre doctrine. Mais on peut tenter de découvrir les causes internes de ces mouvements giratoires qui ne s'expliquent pas tous par la succession d'événements capables d'entraîner une Église qui n'a pas su les prévoir et les endiguer.

2. *État d'esprit actuel.* — L'Église anglicane est aujourd'hui dissociée en trois partis : à droite, la *High Church*; à gauche, la *Low Church*; à l'extrême gauche, la *Broad Church*.

a) *High Church.* — Au premier groupe appartiennent les anglo-catholiques *ritualistes*, eux-mêmes divisés, les uns satisfaits de vivifier l'anglicanisme par le retour à certaines pratiques rituelles ou à certains dogmes du « romanisme », mais foncièrement hostiles à un retour à Rome même; les autres, les *very high Church*, sympathisant ouvertement avec Rome et préoccupés de réaliser soit individuellement, soit en corps, la réunion de leurs fidèles avec Rome. On y distingue les successeurs des *tractariens*, tel feu lord Halifax, dont on connaît le rôle pour le succès du retour à Rome, et les libéraux, tel le docteur Ch. Gore, ancien évêque d'Oxford, qui voudraient concilier le modernisme avec les principes de Pusey et de Keble.

Quelle est la position dogmatique de cette fraction anglicane? On peut voir qu'elle diffère selon les nuances mêmes, extrêmement diverses, de la tendance *High Church*. Les plus hardis ritualistes ne sont séparés de Rome que par des dissidences peu graves ou peu nombreuses. Ils croient à la présence réelle, à la transsubstantiation, au sacrifice de la messe, au purgatoire, à la confession auriculaire, à tous les sacrements catholiques, au culte de la Vierge et des saints, et pratiquent un cérémonial de tout point semblable à celui de l'Église catholique. D'autres choisissent dans le bloc des idées catholiques, selon leur fantaisie. Quelques-uns se disent anglo-catholiques, qui sont touchés par l'incrédulité moderniste, mais ils sont rares, et leur modernisme timide et mitigé.

b) La *Low Church* est foncièrement protestante, antiromaine et généralement fidèle au *Prayer book* officiel; mais ses ministres commencent à prêter une oreille complaisante aux nouveautés modernistes. La confession de foi comprenait généralement la croyance à la divinité du Christ, à une rédemption étriquée et jalouse, à la prédestination, à l'inutilité des œuvres, à tout l'essentiel du système calviniste, incorporé à l'anglicanisme par Cranmer. La liturgie se réduisait à un service divin. Le temple est nu: souvent pas d'autel et jamais de tabernacle; une table avec une croix sans Christ, quelquefois deux cierges. L'office commence

par un chant ou une psalmodie de matines, se continue par la lecture d'un chapitre de la Bible que le prédicant commente ou paraphrase; puis a lieu le service de la communion administrée sous les deux espèces.

c) La *Broad Church*, non moins antiromaine, apparaît comme le refuge de tous les modernistes qui suivent sans répit les théologiens formés par la science allemande ou française. Leur position dogmatique correspond assez bien à ce qu'était en France la position d'Auguste Sabatier: négation du surnaturel dans l'origine du fait religieux, négation du miracle, du dogme et de l'institution ecclésiastique. En présence du Christ, explication rationnelle de son rôle, de son influence, de sa morale, et négation de tout le caractère divin que les évangiles prêtent à Jésus: point de naissance miraculeuse, point de résurrection, point de personnalité divine, mais une conscience de plus en plus affinée de sa filiation mystique à l'égard du Père, considéré comme le Père commun des hommes. Aux théories de Sabatier, ces anglicans ajoutent celles de William James, qui réduisent la vérité à l'utilité passagère, et celles de la science évolutionniste, qui leur apparaît comme un dogme nouveau et incontestable. Ces modernistes ont aujourd'hui pour chef de file le docteur Barnes, évêque de Birmingham, espèce étrange du « scientiste » qui affirme avec candeur ce que les vrais savants proposent douteusement. « Il est, dit-il, absolument impossible d'harmoniser la conclusion des sciences avec la théologie traditionnelle », ne se doutant pas qu'il appelle « conclusion » ce que les sciences proposent comme hypothèses, et théologie traditionnelle les vieux commentaires de l'Écriture, fort différents des dogmes. Avec Barnes, il faut citer le docteur Inge, doyen de Saint-Paul à Londres, le Rev. Campbell et le docteur Norwood, dont on connaît les intempérances de langage contre les évêques coupables « d'ignorer les découvertes de la science ». Eux assurent que l'on peut tout détruire des dogmes de la création, de la chute originelle, de la rédemption « sans endommager le gros des croyances chrétiennes ».

Quelle est la force de chacune de ces fractions? On évalue à environ trois millions les anglicans pratiquants; sur ce nombre, les anglo-catholiques compteraient de cinq cent mille à sept cent mille adhérents; les modernistes seraient donc une petite minorité, mais extrêmement agissante. L'opinion publique, quoique de plus en plus gagnée par l'indifférentisme, suit avec inquiétude les manifestations tapageuses des modernistes, et avec réserve les hardiesses des ritualistes. Cependant, on a pu voir, en juillet 1930, en plein Londres, à l'occasion d'un congrès, l'action du groupe anglo-catholique. La messe fut célébrée en plein air, à Stramford Bridge, et, dans onze églises, on fit vingt-quatre heures d'intercessions continuelles. La menace de la séparation des Églises et de l'État, un instant imminente, fut écartée quand on comprit que la mesure profiterait aux anglo-catholiques, qui la réclamaient afin de se libérer. Ceux-ci ont contraint les évêques anglicans à reviser le *Prayer book*, où ils ont fait pénétrer plusieurs de leurs revendications en matière de dogme et de liturgie, car on craignait, en refusant leurs doléances, de les voir passer à l'Église romaine. Ce sont là des signes de force.

Quant à croire que l'anglo-catholique est *ipso facto* tourné vers Rome et désireux de la « réunion », c'est une méconnaissance profonde de l'état actuel des esprits. Les conversions individuelles ont été nombreuses; aujourd'hui encore, ce mouvement, bien qu'affaibli, reste important. On évalue à environ dix mille par an le nombre des conversions; mais, quand on a envisagé les conditions d'une *corporale reunion*, d'une conversion en corps de tout l'anglo-catholicisme, les divergences ont apparu profondes. Elles ont causé

la mort des *conversations* de Malines où s'affrontaient les thèses anglo-catholiques et les thèses romaines. L'incident est d'importance : il a contraint les anglo-catholiques les plus intelligents, les plus zélés, les mieux au courant de la pensée théologique, à définir les positions extrêmes qu'ils pourraient occuper. Nous n'avons pas à raconter ce long épisode, déclenché par lord Halifax depuis 1889, mouvementé jusqu'en 1895, arrêté en 1896 par la bulle *Apostolicæ curæ*, remis en mouvement en 1921 par lord Halifax et son ami l'abbé Portal, avec la sympathie de lord Davidson, archevêque de Cantorbéry, et celle du cardinal Mercier. Mais voici à quelles différentes expressions s'arrêta la pensée religieuse des anglicans : en décembre 1921 par l'organe d'A. Robinson, doyen du chapitre de Wells, et du docteur Frère, qui devint quelques mois plus tard évêque de Truro, on convint que les trente-neuf articles pourraient être rendus susceptibles d'une interprétation catholique, que l'on admettait le caractère sacrificiel de la messe et la confession, que l'on ne répugnait pas à la réordination, mais que l'on n'acceptait pas l'œcuménicité des conciles de Trente et du Vatican. Quant au Vatican, on convenait de la primauté du pape, la plus haute autorité, infaillible en ce qui concerne l'enseignement de l'Église, mais on limitait sa juridiction sur le clergé anglais, l'archevêque de Cantorbéry devant être regardé comme une sorte de patriarche. On demandait encore l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie, la communion sous les deux espèces et le mariage du clergé. En 1923, lord Halifax lança une brochure retentissante, *Further considerations on behalf of reunion*, afin de gagner ses coreligionnaires à la notion de la primauté de Pierre, de droit divin. En novembre 1923, les conférences prirent une allure décidée de controverse religieuse, chargée d'examiner à fond les raisons de la dissidence anglicane. Les anglicans avaient délégué l'évêque Gore et le docteur Kidd, d'Oxford, qui se rencontrèrent avec Mgr Batiffol et l'abbé H. Hemmer. Le point vif de la controverse apparut avec le problème de la primauté de Pierre. Les anglicans admirent que l'Écriture et la tradition sont en faveur de cette primauté, mais ils la définirent une primauté d'honneur et de responsabilité, non de juridiction, à la grande rigueur un « pouvoir de direction spirituelle », a *spiritual leadership*. D'ailleurs, en 1924 et 1925, des voix anglicanes exprimèrent le regret de toutes ces concessions aux catholiques. L'année 1925 se passa à discuter des mémoires pour et contre la papauté et, en janvier 1926, la mort du cardinal Mercier arrêta les conversations.

Comme l'écrivit l'évêque de Durham, Henson (sympathisant aux modernistes) : « L'Église d'Angleterre est malvenue de négocier avec d'autres Églises, tant qu'elle n'aura pas précisé sa propre doctrine et fixé loyalement quel idéal de christianisme elle entend préconiser. » La remarque était hargneuse, mais vraie. On a pu voir, par l'exposé des querelles intestines qui dévorent aujourd'hui ce qui fut l'anglicanisme, que l'on ne sait quel *credo* est celui de l'Angleterre, ni quelle Église est aujourd'hui l'Église d'Angleterre.

3° *La poussée moderniste.* — Ce qui aggrave chaque jour cette situation, c'est l'infiltration de la pensée moderniste non seulement parmi les *broad clergymen*, mais jusque parmi les anglo-catholiques.

On a pu voir, en 1932 et 1933, avec quelle rapidité cette infiltration se continuait. C'était à l'occasion de la réunion des anglicans avec toutes les sectes non conformistes dans l'Inde méridionale. Quand parvint à Londres la décision prise en mars 1932 de réaliser l'intercommunion, quelques anglo-catholiques, assez peu romanisants mais éloignés des thèses modernistes, protestèrent contre cette démarche ; mais l'évêque Headlam, de Gloucester, leur répondit dans la presse,

les accusant d'étroitesse de vues et d'être de mauvais théologiens ! L'évêque d'Oxford, le doyen d'Exeter et le professeur Watson, d'Oxford, prirent parti pour le docteur Headlam et engagèrent la polémique. Il se trouva vingt évêques d'Angleterre pour signer avec le fameux Barnes, évêque de Birmingham, un manifeste favorable à la tentative des ministres de l'Inde. Un nombre important de chefs de *public schools*, de doyens de chapitre, d'archidiacres, d'ecclésiastiques et même de laïques influents s'exprimèrent de même, allant jusqu'à écrire que le sacerdoce n'est pas d'institution divine.

En 1931, à l'occasion d'une conférence traitant de la doctrine eucharistique, on avait pu constater que l'accord était impossible sur l'acceptation de formules précises. Les modernistes refusèrent de rien abandonner de leurs thèses destructrices de la foi.

À la suite de Barnes, évêque de Birmingham, de Headlam, évêque de Gloucester, de Henson, évêque de Durham, et du docteur Inge, doyen de Saint-Paul de Londres, les anglo-catholiques ont laissé s'orienter vers le modernisme quelques-uns de leurs meilleurs sujets : N.-P. Williams, D. D. de Christ Church, le Rév. Goudge, professeur de théologie au même collège, le Rév. Wilfred L. Knox, supérieur de l'Oratoire, le Rév. Milner White, *fellow* de King's college. Lui-même, l'évêque Charles Gore, si vénéré parmi les anglo-catholiques, ne manquait aucune occasion d'opposer aux thèses catholiques des affirmations, dont l'origine devait être recherchée chez les écrivains de l'école moderniste. L'un de ses discours les plus écoutés sur la primauté du pape, qu'il prononça à la chapelle de Grosvenor, n'était qu'un tissu de propositions prétendues historiques, pleines de la pensée d'Auguste Sabatier. Cette attitude explique qu'il ait pu écrire, en 1920, son livre intitulé *Roman catholic claims*, où il note et excite l'aversion à l'égard de Rome du groupe anglo-catholique.

C'est pourquoi la principale difficulté qu'aiment à soulever les historiens anglo-catholiques d'aujourd'hui est l'infailibilité pontificale. Harnack lui-même est plus près des thèses catholiques qu'un historien comme Puller ou un théologien comme Charles Gore ! C'est sur cette question de l'Église et de la papauté que se jouent, à l'heure actuelle, les divergences entre catholiques et anglicans de toutes nuances, et principalement modernistes. Pour ne citer que les derniers traités parus, nous rappellerons Wakeman, *Introduction to the history of the Church of England*, 1927 ; Spencer Jones, *Catholic reunion*, 1930 (très antipapal) ; Rév. G.-F. Pollard, *Ecclesia anglicana*, 1930 ; Langford-James, *The bridge Church*, 1930 (défense passionnée de l'indépendance de l'Église d'Angleterre), et *The Church and the Church of England*, 1930 ; Bishop Headlam, *The Church of England*, 1924 ; F.-W. Puller, *The primitive saints and the see of Rome*, 1893 ; nouv. éd., 1914 ; William-Ernest Beet, *The rise of the papacy*, 1910 ; G. Edmunson, *The Church in Rome in the first century*, 1913 ; C.-F. Rogers, *Rome and the early Church*, 1925.

Si l'anglicanisme désorienté de l'heure présente divisé contre lui-même, de moins en moins attaché à sa doctrine traditionnelle qu'il laisse s'effriter ou qu'il abandonne aux attaques des non-conformistes et des modernistes, se laisse envahir par le flot moderniste, il ira, par une voie rapide et fatale, à l'agnosticisme et à la libre pensée. Ce que le luthéranisme et le calvinisme sont devenus, sur le continent, sous l'incessante action des théologiens libéraux et modernistes, et contre quoi l'on commence, un peu partout, à réagir, l'anglicanisme le deviendra à son tour : un chaos de systèmes philosophico-religieux, d'où la foi s'évanouira et où règnera la pensée anarchique d'esprits étrangers à la vie du Christ.

V. SYMPTÔMES DE L'OPPOSITION A L'ANARCHIE DOCTRINALE. — Comme on l'a vu, les excès des principes de la Réforme ont développé, en tous les pays protestants, un profond malaise qui atteint l'idée religieuse elle-même. Une poussière de sectes s'est levée d'une voie battue par une armée de théologiens. Opposées entre elles, elles ont développé en elles-mêmes les germes de la désunion, car, invoquant le principe de la liberté d'examen, elles ont permis à tous leurs adeptes de retenir et de rejeter du corps de doctrine commun ce qui leur agréait ou leur répugnait. L'excès du mal a provoqué, ces dernières années, un mouvement de réaction, qu'il est indispensable de signaler afin de marquer les tendances qui semblent devoir s'affermir et donner aux protestantismes une orientation nouvelle. En tous pays, elles apparaissent et ce caractère d'universalité est déjà un symptôme de la profondeur du mouvement. Nous ne parlerons même pas de la réaction connue sous le nom de Haute Église, qui, soit en Allemagne, soit en pays anglicans, est l'extrême pointe de l'opposition, toute prête à se détacher des groupes qui officiellement constituent une Église. Mais, à l'intérieur même des Églises luthériennes et calvinistes, il est aisé de percevoir des voix nouvelles qui annoncent une volonté de rénovation, non plus dans le sens du libéralisme sceptique et du modernisme rationaliste, mais de la traditionnelle façon de comprendre et de vivre l'Évangile.

1° *Première manifestation de cet état d'esprit : l'opposition au subjectivisme de la Réforme.* — Depuis Schleiermacher surtout, le protestantisme s'est évertué à rechercher, en dehors de toute donnée révélée, les origines de la religion dans la conscience humaine. De celle-ci seraient sorties, au fur et à mesure des aspirations qui élevaient l'homme, toutes les formes de la vie et de la croyance religieuses. La psychologie expliquait la dogmatique. Ces principes ont commandé toute la théologie moderne : le subjectivisme extrémiste de l'école d'Erlangen, et l'« expérience du salut », prônée par Seeberg, Cremer, Köhler et Ihms, et toute la théorie des « valeurs » et des « postulats » de l'école de Ritschl. Entre le « moi » et Dieu, il n'y a pas, pour ces théologiens, de passage possible ; l'homme est enfermé dans « le cercle de fer de son moi ». C'était, transposé sur le domaine théologique, le système de Kant relatif à la connaissance de l'objet, inaccessible au moi.

Ce subjectivisme excessif ne pouvait être combattu que par la réhabilitation de l'objet, du non-moi, de l'être conçu et perçu comme une réalité distincte. A cela travailla, d'une façon assez peu scientifique mais avec un énorme succès, le mystique danois Søren Kirkegaard (1813-1855). La religion, disait-il, est d'abord la voix de Dieu se faisant connaître, dans l'Ancien Testament, par les révélations qu'il accordait aux prophètes, et, dans le Nouveau Testament, par l'enseignement « de son serviteur humilié et frappé », le Christ Jésus. Les prétendues exigences de la conscience créant en elle la religion, s'élevant aux dogmes, s'incorporant l'œuvre du Christ, sont des romans inventés par l'école de Schleiermacher et de Ritschl. Cette première offensive s'appuyait sur un grand fonds de mysticisme, qui paraissait ne rien entendre aux bases « scientifiques » du subjectivisme protestant.

2° Mais, dès l'année 1904, nous trouvons une autre offensive, déclenchée par de vigoureux esprits, qui prétendent renverser par raisons valables l'idole jusqu'alors inviolée. A Leipzig, le docteur Rudolf Eucken se faisait connaître par un livre tout de suite remarqué, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, que suivit, en 1912, un autre traité, *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*. Dans la complexité du système philosophique d'Eucken, nous nous contenterons de signaler les deux idées maîtresses : l'illusion-

nisme des « anthropocentriques », qui font découler la religion des seules aspirations du cœur et ramènent à l'homme toute l'activité religieuse ; et l'illusionnisme des « théocentriques » excessifs, qui ne voient dans le fait religieux que l'œuvre de Dieu, sans la réponse de l'homme. Pour Eucken, le monde est un *ensemble*, et l'homme lui-même est un *ensemble* qui recherche l'unité. Dans le tout cosmique, l'homme cherche à s'insérer avec un maximum de bonheur. De là ses aspirations vers la joie qui tendent à s'épanouir. Mais cette poussée de notre nature profonde est mauvaise en soi : elle déchaîne l'égoïsme. Par une mystérieuse intervention, une force supérieure la contraint à se replier et à faire céder la nature à l'esprit. Ce refoulement, ce renversement de nos aspirations, accepté et réalisé par la conscience qui s'humilie, voilà la religion. Elle n'est donc pas, comme le disait Schleiermacher, créée par nos aspirations qui se développent et s'affirment, mais elle est *antérieure* à ces aspirations, qu'elle refoule et qu'elle domine. Quand l'homme sent sa défaite, il ressent en même temps sa grandeur, car elle vient d'une présence divine, et c'est Dieu qui se fait sentir immédiatement à sa créature. Il ne faut donc plus parler de passage du subjectif à l'objectif, ni de l'impossible appréhension de l'objet par l'esprit muré dans ses frontières. Il n'y a pas de frontières, de murs et de fossés. Il y a simplement une large atmosphère divine, où se meut naturellement l'homme et qu'il aspire dans le premier conflit qui oppose sa tendance égoïste à l'ensemble du cosmos.

En 1909, l'offensive fut continuée par le docteur Erich Schaeder dans son traité intitulé *Theozentrische Theologie*. Par une dialectique qui n'est pas sans analogie avec celle de Malebranche établissant la vision divine en toute notre activité psychologique, ou celle des ontologistes, réalisant l'être dans une aperception instinctive et décisive, Schaeder échappe au subjectivisme et professe l'objectivisme le plus hardi. Quand l'homme, dit-il, prend conscience de ses aspirations qui l'arrachent au monde et l'élèvent vers un monde invisible mais pressenti comme une réalité bienfaisante, il se convainc, immédiatement et instinctivement, qu'il fait l'expérience de Dieu même. Voilà l'objet de sa foi concrétisé, réalisé, personifié, et qui n'a plus rien d'une connaissance seulement notionnelle. Dieu s'est révélé, et l'homme a pris conscience de cette révélation. La théologie est sortie de ce premier contact direct entre Dieu et sa créature. Elle est donc au premier chef « théocentrique ». C'est Dieu qui continue sa révélation, qui nous permet de pénétrer un peu plus dans son existence divine, soit qu'il se définisse lui-même, soit qu'il nous envoie son divin Fils, Jésus-Christ. De toute façon, l'homme vit en pleine communication divine, en pleine *réalité objective* du divin.

3° Une troisième offensive, de très grand style, fut déclenchée, en 1919, par un professeur de Munich, le docteur Karl Barth, devenu, du jour au lendemain, aussi célèbre que les plus grands théologiens libéraux, par la publication d'un *Commentaire de l'épître aux Romains*. Sans entrer dans les détails de cette théologie d'aspect si original, qu'il suffise ici d'indiquer qu'elle marquait une décisive séparation d'avec le système psychologique de Schleiermacher et de la théologie libérale. La psychologie n'explique pas le surnaturel. Elle peut produire une anthropologie ; mais le surnaturel est autre chose, essentiellement différent. En partant de lui-même, l'homme ne peut donc retrouver Dieu. « Les expériences subjectives » sont un mot, mais elles ne créent aucune réalité transcendante. Dieu ne sort pas d'une « expérience religieuse », ni, à plus forte raison, le Christ. Barth signifie leur congé à toutes les spéculations prétendument psychologiques de l'école de Ritschl et du protestantisme moderne.

Il affirme que c'est Dieu, au contraire, qui, du dehors, produit en nous une « expérience » de sa présence aussitôt que, conscients de notre faiblesse, nous recherchons un appui moral.

Quant au Christ, les modernes libéraux n'ont réussi qu'à défigurer sa physionomie et son rôle, parce qu'ils sont les esclaves d'une théorie métaphysique et historique dont Hegel est le grand responsable; tout devient, rien n'est; les choses vont du plus bas degré de l'être vers leur perfection: c'est la loi de l'évolution progressive. On ne peut admettre qu'une chose soit, dès son principe, parfaite et échappant dès lors à l'évolution universelle. Les commencement absolus sont intelligibles. Ainsi, la figure du Christ ne fut pas celle de l'homme parfait, puisque l'homme va toujours vers sa perfection; son enseignement ne fut pas définitif, puisque les choses parcourent des étapes nécessaires: les dogmes chrétiens ne furent pas, dès l'abord, parfaitement définis, puisque la réalité n'est qu'un mouvement, un tourbillon. Barth n'hésite pas à renverser ces idoles. Le Christ, dit-il, est bien un *commencement absolu*, comme l'a été sa doctrine, comme le fut toute définition religieuse par lui donnée à ses apôtres. Ce qui fait la transcendance du christianisme, c'est précisément ce caractère d'immédiate et absolue perfection, qui ne s'explique donc pas par le développement progressif des aspirations de la conscience, se créant, peu à peu, à elle-même, ses réalités divines. Barth a rétabli les droits de la science *objective*, et son originale hardiesse consiste encore à libérer cette science des textes sacrés de toutes les entraves qu'un Luther avait arbitrairement forgées de toutes pièces. Il n'est pas nécessaire de poser comme principe préalable de l'explication scripturaire que le tout de l'Évangile et des épîtres est d'enseigner le salut par la foi seule, ni que saint Paul s'oppose à Jésus, ni que le Christ de l'Évangile est différent de celui des épîtres... Barth se libère de ces prétendus axiomes et, par là, rend un signalé service à l'exégèse véritablement indépendante et réellement objective.

Quand on connaît la faveur qui a accueilli ces nouveautés hardies, il est permis de penser qu'une nouvelle étape peut être parcourue par la pensée luthérienne. L'objectivisme rallie des disciples de plus en plus nombreux. À côté de ce courant purement théologique, on peut discerner un effort parallèle, dans le domaine de la philosophie, afin de discréditer le subjectivisme outrancier du système kantien. À la tête de ce mouvement, le docteur Karl Heim se fait remarquer par son habileté et sa ténacité. Il en veut à Kant d'avoir soulevé des problèmes qui n'en sont pas et d'avoir créé des difficultés que la réalité ne comporte pas. Entre le moi et le non-moi, quelle que soit son essence, ne cessent de s'établir des contacts directs, et Heim étend ceux-ci à la réalité divine elle-même. Le fameux pont qui nous séparerait de l'extérieur est un mythe. L'objet nous enferme de toutes parts, nous circonscrit, nous pénètre, et de même nous l'enfermons et le pénétrons. Ces contacts relèvent de l'aperception et, pour Heim, ils deviennent « certitude religieuse », et « foi chrétienne » quand ils s'établissent entre notre conscience et la personne de Jésus-Christ. Voir ses principaux ouvrages: *Das Weltbild der Zukunft*, Berlin, 1904; *Glaubensgewissheit, eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, Leipzig, 1916, 1920, 1923; *Leitfaden der Dogmatik*, Leipzig, 1921-1923.

Nous pouvons ajouter à ce courant de réaction anti-subjectiviste un nom catholique, car cet auteur a eu une profonde influence sur les écrivains protestants: celui de l'abbé Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. (Ce qu'il y a d'éternel dans l'homme). Ne retenons de sa démonstration de l'interpénétration du réel externe et de la conscience que ces lignes caractéristiques: « Il

va de soi que les besoins spécifiquement religieux ne peuvent être suscités que par des objets religieux déjà existants et par la connaissance préalable de ces objets et que, par conséquent, ils n'expliquent d'aucune façon ces derniers. Les objets religieux existent d'abord, et ce sont eux qui éveillent dans l'homme le besoin de s'occuper d'eux, c'est-à-dire les aspirations et la nostalgie spécialement religieuses. Tout besoin doit et peut être expliqué, mais il n'explique jamais rien lui-même. » Ainsi, l'erreur de la théologie protestante moderne a été de s'ingénier dans le vide et de raisonner sur des illusions. « Sa pensée gravite autour d'un « moi » s'appauvrissant de plus en plus. Elle se contente de répéter toujours les mêmes idées et n'a plus la force de s'abandonner courageusement à l'« être ». Quand on a vu, ainsi que nous l'avons montré plus haut dans un tableau un peu rapide, comment précisément, depuis Lessing, mais surtout depuis Schleiermacher et Ritschl en Allemagne, et depuis Sabatier en France, luthériens et calvinistes ont cru bon de renverser l'axe de leur foi chrétienne en faisant reposer celle-ci non plus sur l'étude directe des textes et des faits qui expliquent les cris de la foi, mais sur l'analyse de la conscience, d'où dériveraient toutes les manifestations de la croyance, on comprend que cette apologie un peu rude de l'« être » et cette critique juste de l'illusion subjectiviste aient fait réfléchir les théologiens protestants sur la valeur de leur méthode psychologique.

4^e Pareillement, plusieurs récentes professions de foi de personnalités considérables les incitent aujourd'hui à examiner plus impartialement la valeur de ce qu'ils appellent le principe essentiel de la Réforme: la *liberté individuelle* dans l'œuvre de la foi. C'est en 1911 qu'un professeur à l'université de Zurich, M. F.-W. Foerster, publie un ouvrage intitulé *Autorité et liberté*, Lausanne (2^e éd., 1920). (Voir un article chaleureux du pasteur Marc Boegner, dans *Le christianisme social*, 1922, p. 712-716.) M. Foerster ne craint pas de signaler avec vivacité tous les méfaits de la liberté individuelle dans le domaine religieux. Elle produit le dilettantisme, oppose à l'expérience des siècles et au *consensus sapientium*, son non-sens individuel, livre carrière aux bavards et aux cyniques, fait de l'acte religieux une sorte d'impressionnisme, aggrave la confusion des compétences et livre la parole sobre d'un sage aux élucubrations séduisantes d'un rhéteur ou d'un illuminé et fait de la cité un chaos de disputes. Cela est contraire à la notion même d'Église: celle-ci comporte fatalement et sagement une hiérarchie des valeurs et des ordres, les docteurs y ayant pour rôle naturel d'enseigner avec autorité; les fidèles, celui d'accepter l'enseignement autorisé. M. Foerster convient que ces conséquences vont à rétablir le protestantisme dans un cadre fort voisin de celui du catholicisme. Mais il ne s'en émeut pas et il s'en félicite, bien au contraire; car le concept protestant de liberté est une erreur manifeste. Il produit une religion « égocentrique », alors que la vie religieuse est d'abord la soumission du moi à une réalité supérieure, qui s'impose non à un individu, mais à un ensemble. Le protestantisme a méconnu le caractère universel de la religion quand il l'a réduite à une activité individuelle. De là découlent toutes les erreurs de la méthode protestante. L'individu juge, prétend juger pour lui, d'une manière souveraine, ce qui a été confié au sens de l'Église universelle. Les dogmes, les Écritures, appartiennent à une vie commune, non à un tribunal particulier. Celui-ci, quand il décide, le fait en conformité de la vie universelle de l'Église. Au rebours, la liberté protestante n'accorde de valeur qu'à ce qu'elle accepte le jugement personnel. C'est une méthode qui vicie la nature de son objet; elle est donc elle-même radicalement fautive, et M. Foerster ne craint

pas de l'appeler « néfaste ». Apercevoir cette erreur fondamentale, c'est retrouver la tradition et tout ce que le catholicisme entend par ce mot, la « culture chrétienne », celle des premières générations, des Pères et des conciles, des docteurs et des confesseurs qui nous transmettent la voix du passé, auquel les catholiques prétendent se relier, tandis que les protestants affectent de les tenir pour négligeables, au regard de leur foi personnelle. « C'est de cette tradition, écrit M. Foerster, de cette continuité que l'Église universelle tire sa supériorité sur toute autre autorité ecclésiastique. »

On comprend que ces notions ainsi réhabilitées entraînent après elles la justification de l'Église, organe naturel d'enseignement et de sainteté. Les protestants ne consentent à la regarder que comme un organe de sainteté. L'erreur est évidente, et la liberté réclame l'autorité, comme la sainteté s'accorde avec l'enseignement. Ce sont là des attitudes nouvelles et qui ont provoqué dans certains milieux réformés une attention sympathique. En Suisse, ces idées se répandent, et certains maîtres — les plus écoutés des jeunes générations — ne craignent plus de critiquer àprement les idées fondamentales de la Réforme. Les ouvrages du pasteur Maurice Neeser refusent d'accepter les notions d'autorité, de liberté, de libre examen, d'individualisme, qui lui semblent caractériser précisément les points faibles de la Réforme. C'est par cela que la Réforme leur est de moins en moins sympathique, bien qu'ils s'obstinent à proclamer sa bienfaisance, puisqu'elle a permis « la religion des consciences individuellement libérées et fraternellement associées ». Quant à définir clairement en quoi cette association permet la libération et où se trouvent les limites de la conscience libérée qui veut cependant rester associée à d'autres consciences religieuses, nul ne s'y aventure encore. Mais il est intéressant de noter la désaffection grandissante pour des notions reconnues « néfastes », qui semblaient jusqu'ici intangibles.

5° Il est enfin possible de discerner un dernier effort de réaction contre les excès de la théologie moderne. Nous avons vu que, reprenant une idée chère à Luther, les modernes théologiens ont fait une place prépondérante au *sentiment*. Entendons par ce mot non pas l'adhésion à une vérité que l'intelligence n'a pas réussi à éclaircir ou à imposer à son jugement et que le cœur fortifie et accepte, mais le fait que la conscience *sent*, *éprouve* et *reconnait* comme divins certains événements ou certaines paroles. Le fidèle sent Dieu, et le chrétien sent Jésus-Christ. Nous sentons la divinité de certaines pages de l'Écriture et l'origine humaine de certaines autres. D'un mot, la religion et la foi sont l'œuvre de mouvements mystérieux de la conscience humaine. Nous avons vu l'abus qu'a fait de cette méthode la théologie moderne des réformés. Elle a véritablement provoqué les excès de l'exégèse moderne et des « expériences religieuses » dont les protestants se sont montrés longtemps tellement friands.

Il était nécessaire que les droits de l'histoire fussent de nouveau rétablis, que la certitude scientifique reprit le pas sur le pragmatisme. Il semble bien que l'on ait commencé par faire un sort mérité à l'aphorisme de certains théologiens modernes : « Dieu, disaient-ils, nous donne un esprit de vérité qui nous permet de faire souverainement le départ, dans la tradition chrétienne, entre ce qui est éternel et divin et ce qui est transitoire et humain, entre les éléments religieux et les éléments scientifiques. » (E. Ménégoz.) Les travaux les plus récents de l'école française semblent bien se désintéresser de cette sorte d'illumination et s'intéresser aux plus rigoureuses méthodes de la recherche historique. Mais la différence est grande entre l'œuvre historique de ces théologiens et celle du

protestantisme libéral et sceptique du XIX^e siècle. Le ton a changé; on ironise moins, parce que l'on comprend mieux. On revient sur les négations de l'école libérale, et l'on est beaucoup moins décisif quand il s'agit de rejeter le corps de doctrine traditionnel, mais beaucoup plus désireux de conserver tout ce qui peut l'être. Entendons bien que ce nouveau conservatisme est encore bien relatif et tout oppressé par le poids des longues années de scepticisme qu'a traversées le protestantisme. Mais enfin on aperçoit ce mouvement de réaction, qui sait trouver parfois des accents profonds où se révèle une âme nouvelle. En France, l'influence des pasteurs Marc Boegner, Henri Monnier, Alexandre Westphal est assurément bienfaisante. Marc Boegner osa, en 1912, en plein congrès de Jarnac, attaquer les thèses de l'école libérale. Il affirmait, contre elles, que Pierre était allé à Rome, qu'il y était mort martyr, que le prétendu conflit entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens dont les libéraux avaient tiré de si étranges conclusions contre la doctrine paulinienne « était purement imaginaire »; que le péché ne pouvait être ramené à une simple déchéance physique; rejetait la théorie du serf arbitre et donnait de la grâce une notion qui se rapproche de la notion catholique. Les derniers livres de M. Boegner ou de M. H. Monnier sur la rédemption marquent un progrès fort important dans cette voie de la réaction. Ce n'est pas à ces théologiens, qui prétendent faire encore œuvre d'historiens, qu'il faudrait demander de s'en remettre à « l'expérience religieuse », ce roman mythologique qui semble agoniser enfin dans une certaine école française.

Entendons bien que ces tendances ne ramènent pas encore aux positions voisines du catholicisme. Tel maître de la pensée protestante française, comme M. Goguel, malgré son indéniable indépendance, reste encore visiblement à la remorque des rationalistes allemands. Ses œuvres, fort remarquables, drainent encore beaucoup trop de cette pensée étrangère qui n'est pas, pour autant, messagère de certitude historique. On souhaiterait des négations moins décisives sur des arguments trop peu convaincants. Mais enfin c'est une chose nouvelle que d'avoir éliminé l'attitude stupidement dédaigneuse de l'école libérale à l'égard des textes sacrés et de les examiner comme signes valables et infiniment respectables de la foi primitive chrétienne.

Or, si l'on cherche les résultats positifs de ces diverses tendances réactives, on ne peut manquer de souligner les mouvements qui se produisent aujourd'hui dans le luthéranisme, l'anglicanisme et, en une très faible proportion, dans le calvinisme français. Chez les luthériens, c'est la formation, depuis 1918, de la Haute Église; chez les anglicans, le puissant développement du groupe *faith and order* qui a tenu en échec, par le congrès de Lausanne de 1927, les apparentes victoires du protestantisme sceptique à Stockholm, en 1925; chez les calvinistes, quelques aspirations récentes vers une règle de vie plus imprégnée de foi chrétienne et la réhabilitation des pratiques ascétiques, qui n'ont, à y regarder fixement, aucun sens dans un protestantisme authentique.

Un pasteur, Adolf Deissmann, ne craint plus de prendre en bloc l'Évangile, sans opposer, à la suite de Harnack, les innovations de Paul aux prémisses de Jésus. Le R. P. Parkes Cadman s'élève avec force contre le subjectivisme protestant et demande le retour aux études objectives d'un texte reconnu comme digne de confiance. Le luthérien Zöllner réclame nettement une transformation de la science protestante, accusée de sacrifier l'objectif au subjectif, alors que la vraie voie serait « de donner toujours plus à la sainte Écriture sa prérogative, comme *norma normans* ». Ces voix nouvelles peuvent et doivent jeter

le protestantisme d'aujourd'hui vers des destins qui rapprocheraient l'heure des grandes réconciliations.

Nous ne pouvons donner ici qu'une bibliographie succincte.

I. Outre les ouvrages cités dans le recit, on pourra consulter: Her, erother, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Tübingen, 1911; P. Hinneberg, *Die christliche Religion*, Leipzig, 1906; André Bouvier, *Notre enquête sur les Églises protestantes du monde*, 1925; André Paul, *L'unité ecclésiale*, Paris, 1939.

II. I. Fontanes, *Étude sur Lessing*, Paris, 1867; W. B. Selae, *Schleiermacher*, Londres, 1913; M. Goguel, *La théologie d'A. Fritschl*, Paris, 1905. — Sur les dernières phases de la dogmatique luthérienne: F. Smend, *Adolf von Harnack*, Leipzig, 1927; J. Bisler, *Men and tendencies in German religious thought*, dans *Harvard theological review*, 1930; du même, *The new theologians, from Harnack to Barth*, dans le *Times*, 11 avril 1929; Gratzmücher, *Alt und Neuprotestantismus*, Leipzig, 1920; E. Vermel, *La pensée religieuse d'E. Trösch*, Strasbourg, 1922; A. Jundt, *Une nouvelle tendance de la pensée religieuse: Karl Barth et son école*, dans *Revue d'Alençon*, 15 avril 1932; Ch. Journet, *L'esprit du protestantisme en Suisse*, 1925; Raoul Patry, *La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Paris, 1929; G. Holtzmann, *Commentaire du Nouveau Testament*, Berlin, 1930 (c'est la plus récente manifestation du rationalisme le plus aigu de la dogmatique luthérienne).

III. — Mme Coignet, *L'évolution du protestantisme français au XIX^e siècle*, Paris, 1908; Léon Maury, *Le réveil religieux dans l'Église réformée (1810-1850)*, Paris, 1892; Ch. Th. Gerold, *La faculté de théologie protestante de Strasbourg (1810-1872)*, Strasbourg, 1923; E. Frommel, *Études de théologie moderne*, Paris, 1909; Œuvres d'E. Menegoz; Hector Haldimann, *Le fideïsme, étude critique*, Paris, 1907; P. Lobsstein, *Logisme et symbolisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, mars 1914; *La revue du christianisme social*, 1895-1933.

IV. — Rév. G.-P. Pollard, *Ecclesia anglicana*, Londres, 1930; A.-C. Headlam, *The new Prayer book*, Londres, 1927; Rev. Mackenzie, *The confusion of the Churches*, Londres, 1925; Couturier, *Le Book of common prayer et l'Église anglicane*, Paris, 1928; G. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris, 1932; Rev. F. Woodcock, *The Church of England and reunion*, Londres, 1927 (excellente bibliographie de l'activité anglo-catholique).

V. — Max Strauch, *Die theologie Karl Barth's*, Strasbourg, 1924 (sur son influence qui déjà s'exerce en France, voir H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, Paris, 1906, et *La rédemption*, Paris, 1919, préface); Alex. Westphal, *Expérience chrétienne et probité scientifique*, Paris, 1925; Goguel, *Wilhelm Hermann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905.

J. DEDIEU.

PROU OU PROUST Claude (1648-1722), religieux césaitin, naquit à Orléans vers 1648, entra chez les césaitins, et y fit profession le 15 novembre 1666. Il passa les dernières années de sa vie au monastère de Verdélais, près de Bordeaux, et c'est là qu'il mourut, le 20 décembre 1722. Le P. Prou a composé un assez grand nombre d'écrits édifiants, dans lesquels on trouve quelques notes théologiques intéressantes: *Les regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du Pater*, Orléans, 1691, in 12; *La vie de saint Lys, solitaire de Beauce*, Orléans, 1694, in 8°; *Réflexions chrétiennes sur la virginité*, Orléans, 1693, in-8°, réimprimées en 1700 sous le titre *Réflexions importantes sur la virginité; Le guide des pèlerins de Notre-Dame de Verdélais*, Bordeaux, 1700, 1705, 1708, 1725, in-12 (d'après le P. Gobillot, *Notre-Dame de Verdélais*, p. 149, c'est la réunion, avec remaniements du texte, de deux ouvrages du P. Salé); *Dispositions nécessaires pour gagner le jubilé de l'année sainte*, Bordeaux, 1700, in 12; *Instructions morales touchant l'obligation de sanctifier les dimanches et les fêtes*, Bordeaux, 1705, in-12.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xx, p. 271; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vii, p. 76; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, ed. de 1759, t. xvi, p. 591-592.

J. CARREYRI.

PROVERBES (LIVRE DES). Livre de l'Ancien Testament, faisant partie, dans la Bible hébraïque, des hagiographes (*Ketouvim*) et placé à la suite des Psaumes et de Job, rarement entre les deux; dans les Septante et la Vulgate, après Job et les Psaumes, du moins pour l'ordinaire. Mss. dissidents, voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 331-339.

I. Titre. II. Contenu. III. Canonicité. IV. Composition, auteur et date. V. Texte et versions. VI. Caractère religieux et moral. VII. Enseignements doctrinaux. VIII. Commentateurs.

I. TITRE DU LIVRE. — Dans la Bible hébraïque, le livre a pour titre: *Mišlê Šelômôh*, « Proverbes de Salomon ». Peu correctement, des traités du Talmud, *Bab. Bath.*, 14^b-15^a; *Schab.*, 152^b; *Abot. Zar.*, 19^a, le désignent par abréviation sous le nom de *Mišlê*, « proverbes de... », faisant abstraction du régime nominal, nom de l'auteur présumé. Dans les mêmes conditions, Origène l'appelle *Mistot* (Μιστότ), *Com. in Psalm.*, 1, P. G., t. xii, col. 1084 (selon Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, IV, c. xxvi, Μιστότ, P. G., t. xx, col. 397) et saint Jérôme, *Masloth*, *Præf. in lib. Salom.*, P. L., t. xxviii, col. 1241, formes plurielles féminines, construites de celle de *Mešlôth*, parfois employée par les rabbins de préférence à la forme masculine *Mešalm*, seule attestée par la Bible. Quelquefois aussi, le Talmud le nomme *Sefer ĥokmâh*, « livre de [la] sagesse ».

Il importe de bien préciser dès le début et de fixer le sens de l'appellatif *mašal* (plur., *mešalm*) non intentionnellement appliqué, bien qu'en apparence applicable, par le titre général, à toutes phrases et propositions du livre. Ce sens se révèle, du reste, constant dans toute la Bible hébraïque à quelque moment que ce soit du développement de la langue sainte. Les plus anciens textes où nous le trouvons sont ceux de Num., xxiii, 4-7, 16-18; xxiv, 1-4, 15, où il désigne la « parole » mise par Jahvé à quatre reprises, après concession de « révélation » ou de « présage », dans la bouche de Balaam, « devin », sage et prophète (cf. Jos., xiii, 22), et traduite par celui-ci en *mašal* de style imagé, figuré, poétique, mesuré et strophique. Num., xxiii, 7, 18; xxiv, 3, 15. Et dans les psaumes les plus récents, tels que XLIX, 5 (hébreu, et ainsi des autres citations), ou encore LXXXVIII, 2, il garde toujours ce sens de sentence ou enseignement divin inspiré. Même quand il a l'apparence de n'être parfois qu'un proverbe ou dicton populaire, comme dans I Reg., x, 12, tel *mašal* traduit en réalité un « signe », une « leçon », telles dispositions arrêtées par Jahvé. Une « énigme », une « parabole » proposées au peuple sont aussi des « paroles » divines, Ez., xvii, 2; xxi, 5; xxiv, 3, des *mešalm* pour la « maison d'Israël ». Il court, dans la masse, de faux *mešalm*, expression de « visions de mensonge », de « divination trompeuse », Ez., xii, 22-24; xviii, 2: ils seront infirmes et remplacés par de vrais « oracles », émanés cette fois de Jahvé, xiii, 1 sq., 6-7, 8-10; xviii, 3; Hab., ii, 6 sq.; Job, xiii, 12. « Oracle » de Jahvé, le *mašal* contre le roi de Babylone. Is., xiv, 3-33. « Parole » de Jahvé, le *mašal* à chanter en « complainte » sur la race perverse des riches convoiteux et ravisseurs. Mich., ii, 1-4 sq. Vivant *mašal*, vivante leçon, « signe » de la colère de Jahvé, Ez., xiv, 8, l'idolâtre consultant, à qui Jahvé « répond » lui-même en le retranchant du milieu de son peuple. Et il en est tout de même du peuple livré, vendu aux nations, Ps., XLIV, 15, rejeté de Dieu, II Par., vii, 20, du roi et des princes frappés de la vengeance divine en face de tous les royaumes de la terre. Jer., xxv, 9; cf. Deut., xxviii, 37; III Reg., ix, 7; Ps., LIX, 12. Le vieux proverbe de I Reg., xxiv, 14: Des méchants vient la méchanceté », qui paraît si banal, a le caractère sacré de proverbe venant « des aïeux », des temps antiques où domine parmi les hommes la sagesse

divine révélatrice. Les trois mille maximes, ou proverbes, prononcées par Salomon, III Reg., v, 12, sont les heureux effets de la sagesse donnée par Dieu au grand roi. *Ibid.*, 9. Tout *mašal* du livre sera donc à considérer essentiellement comme une instruction, un enseignement, une leçon ou un exemple d'inspiration divine, assimilable aux oracles rendus par les gardiens des sorts ou les prophètes : sentence ou maxime d'ordre religieux ou moral enveloppée dans une image, une comparaison expresse ou latente qui demande à l'auditeur ou au lecteur l'effort de pénétration nécessaire pour en saisir le sens et la portée.

La Bible grecque intitule le livre Παροιμίαι Σολομώντος, « Adages (ou Proverbes) de Salomon ». Le mot hébreu *mašal* s'y trouve cependant traduit le plus souvent par παραβολή; et le titre secondaire de xxv, 1, porte παιδείαι, « instructions » de Salomon. Ces deux mots relèvent mieux que παροιμίαι le sens fondamental de *mašal*, en faisant droit, pris ensemble, à la double acception de celui-ci, « comparaison » et « enseignement », « exemple » et « leçon », « parabole » et « maxime ». Comme les rabbins du Talmud, les Pères grecs n'ont pas manqué de donner au livre le nom de « Sagesse », Σοφία : saint Justin, *Dial.*, 129, P. G., t. vi, col. 771; Méliton de Sardes (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, IV, c. xxvi, P. G., t. xx, col. 397); Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2, P. G., t. viii, col. 421, etc.; Clément Romain, *I Cor.*, 57, P. G., t. i, col. 324, le cite par les mots : λέγει ἡ πανάρετος σοφία, et saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, viii, 9, P. G., t. xxxv, col. 785 : ἡ πιδραγωγική σοφία.

La Vulgate hiéronymienne a traduit le mot *mašal* par *parabola* dans le titre général du livre, I, 1, aussi bien que dans les titres secondaires, x, 1, et xxv, 1. L'ancienne Vulgate portait : *Proverbia (Præf. in lib. Sal.)*. Cette double traduction est attestée aussi dans les divers passages bibliques cités plus haut. Une fois, Ps., xlv, 15, saint Jérôme a traduit : *similitudo*, faisant observer ailleurs, *Epist.*, cvi, 26 : *Alioquin in Hebraico ita scriptum reperi : Posuisti nos proverbium in gentibus*. En quelques passages, l'équivalence *proverbium* et *parabola* se trouve clairement indiquée : Ez., xxiv, 3; xviii, 2, 3; Jer., xxiv, 9; en d'autres, *parabola* et *exemplum* : II Par., vii, 20; *proverbium* et *exemplum* : Ez., xiv, 8; *proverbium* et *fabula* : Deut., xxviii, 31; III Reg., ix, 7.

Le titre latin *Proverbia* annonce donc lui aussi tout autre chose qu'un recueil de proverbes ou dictons populaires, impersonnels et anonymes, teintés d'un utilitarisme vulgaire, et tombés dans le domaine commun. Le livre ne procède pas de la « sagesse des nations », souvent contestable, mais de la Sagesse divine, toujours éclairée et judicieuse, élevée et morale. Et l'on peut affirmer qu'il ne contient aucun « proverbe » au sens où nous entendons habituellement ce mot. C'est aussi un livre de (la) Sagesse, selon saint Cyprien, *Testim.*, iii, 56, P. L., t. iv, col. 761 : *Sapientia Salomonis*; l'Eglise le range au nombre des « livres sapientiaux », et le missel lui donne concurremment avec ceux-ci le titre de *Liber sapientiae*.

II. CONTENU DU LIVRE. — Le thème ou sujet du livre, c'est la « Sagesse » qui s'affirme, s'établit, se définit ou se développe en huit sections nettement délimitées bien que d'inégale longueur. Après un court préambule, ou avant-propos, qui d'abord en une seule phrase, I, 1-4, donne le titre général de l'ouvrage, 1, et le but visé par le collecteur des « proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël », 2-4, puis invite le sage » lecteur à l'attention, 5-6, nous lisons donc successivement :

1^o Une série d'avertissements généraux de la Sagesse, I, 7-ix. — L'auteur, qui s'identifie en quelque manière à la sagesse qu'il enseigne, ayant posé dans la « crainte

de Jahvé », 7, le principe fondamental de celle-ci, adresse à douze reprises différentes ces avertissements généraux à « son fils », ou à « ses fils », comme le ferait un père ou un maître soucieux de leur instruction et de leur éducation : I, 8-19; II, 1-22; III, 1-10; 11-20; 21-35; IV, 1-9; 10-19; 20-27; X, 1-23; VI, 1-5; 20-35; VII, 1-27. Deux fois, I, 20-33, et VIII, 1-36, la Sagesse personnifiée « crie » elle-même ses appels ou son éloge. Une fois, VI, 6-11, le « paresseux » est invité à devenir sage et, VI, 12-19, le « querelleur et faux témoin » voué à la haine de Jahvé. Pour finir, le double banquet allégorique de la Sagesse, IX, 1-6, et de la Folie, 13-18, séparés par un parallèle entre le sage et le fou (moqueur) dans leur attitude en face de la réprimande, 7-12. Dans un style légèrement diffus, avec quelques répétitions, et suivant un développement assez peu régulier, mais sur un ton noble et élevé, et avec abondance d'images vivantes et de prosopopées hardies, ces morceaux exhortent à la recherche empressée de la sagesse, partant de diverses considérations sur sa valeur intrinsèque, ou sur le profit ou le dommage qui résulte de son acquisition ou de son abandon : I, 8-19, ne point s'associer à ceux qui veulent réaliser le gain par la violence; 20-33, la ruine est la conséquence du refus d'écouter les appels de la Sagesse; II, 1-22, les plus grands avantages de l'ordre religieux et moral sont attachés à la poursuite de la Sagesse; III, 1-10, la santé, la prospérité, une longue vie et le bonheur sont le prix d'une sage recherche de Jahvé; 11-20, la correction infligée par Jahvé à celui qu'il aime assure la possession de la Sagesse plus précieuse que les plus grands trésors; III, 21-35, garder la sagesse acquise, c'est s'assurer la protection divine et la paix avec le prochain; IV, 1-9, écouter les enseignements de l'écrivain bien instruit lui-même par son père, les observer en acquérant la si estimable sagesse; 10-19, la voie de la sagesse est sûre, celle du méchant ne l'est pas; 20-27, la droiture est un guide sur le bon chemin; V, 1-23, éviter la femme étrangère, adultère, et s'attacher à la femme reçue dans la jeunesse : Jahvé châtie le pécheur; VI, 1-5, éviter de cautionner autrui; 6-11, la paresse amène la pauvreté; 12-19, la duplicité du querelleur et du faux témoin cause sa ruine et elle est odieuse à Jahvé; VI, 20-35, et VII, 1-27, dangers que fait courir la femme étrangère par ses intrigues; VIII, 1-36, la Sagesse demande que l'on écoute ses paroles de vérité, parce que seule elle donne la science, la richesse, la gloire et la justice; ayant en Jahvé lui-même ses origines, seule elle attire la faveur de Jahvé; IX, 1-6, la Sagesse invite l'insensé à son banquet pour qu'il devienne sage; 13-18, la Folie, pour qu'il en meure; 7-12, il y a profit pour le sage à être repris et instruit; le fou, qui se moque de la réprimande, portera la peine de sa folie.

2^o Une première collection de proverbes salomoniens, x-xxii, 16. — Ces « proverbes », au nombre de 373, sont tous, sans exception aucune, de simples distiques dont chacun énonce une maxime particulière de conduite, le plus souvent sans connexion avec ce qui précède ou ce qui suit. Quelques séries se rattachent pourtant à un même sujet, ce sont : XI, 3-8, les fruits de la droiture et de la perversité; XI, 17-21, ceux de la justice et de la méchanceté; XII, 17-19, les péchés de la langue; XVI, 10-15, les devoirs et la faveur des rois; XI, 9-11, l'action du juste et de l'impie dans la cité. Il est impossible de donner l'analyse de ces maximes sans les reproduire toutes, ce qui serait excessif; mais tous les traits de leur doctrine religieuse et morale seront groupés plus loin. Ces maximes sont de style simple, mais élégant, fréquemment enveloppées dans le voile transparent d'une comparaison qui provoque la réflexion et fait pénétrer et retenir la leçon.

3^e Une collection de paroles des sages, xxii, 17-xxiv, 22. — Petits groupes de préceptes ou de conseils plus développés pour la plupart que les précédents « proverbes » de Salomon. Le simple distique y est du moins très rare (xxii, 28; xxiii, 9; xxiv, 8, 9, 10). L'exhortation du père ou du maître à son « fils » ou à son disciple y reparait, xxii, 17 sq.; xxiii, 15, 19, 22, 26; xxiv, 13-21 : c'est la manière des neuf premiers chapitres. Après une introduction invitant le disciple « plusieurs fois déjà catéchisé par écrit » à être attentif et à bien s'appliquer, xxii, 17-21, sont donnés les conseils pratiques de ne pas opprimer le pauvre, 22-23, mais, au contraire, de porter secours aux malheureux opprimés, xxiv, 11-12; de fuir la société de l'homme colére, xxii, 24-25; de ne point se porter caution pour dettes, 26-27; de ne déplacer point les bornes des champs, 28 et xxiii, 10-11; de se rendre habile à l'ouvrage, xxii, 29; de pratiquer la tempérance à la table des grands, xxiii, 1-3; de ne point se tourmenter pour s'enrichir, 4-5; d'éviter la table de l'envieux, 6-8; de ne parler point sagesse à l'insensé, 9, fauteur de péché, xxiv, 9; de s'appliquer aux enseignements de la sagesse, xxiii, 12, pour faire le bonheur du maître sage, 15-16, et des parents âgés, 22-25; de se garder de la gourmandise, xxiii, 19-21, de l'ivrognerie, 29-35, de la courtisane étrangère, 26-28; de ne point porter envie aux méchants, xxiv, 1-2 et 19-20; de ne point se réjouir du malheur d'un ennemi, 17-18; de n'épargner point la correction à l'enfant, xxiii, 13-14. On reprend enfin l'éloge de la sagesse, qui est un miel pour l'âme, xxiv, 13-14, et comporte les plus grands avantages pour la conduite des affaires, xxiv, 3-6. L'invitation à « craindre Jahvé », scelle en quelque sorte ce morceau, xxiii, 17-18, et xxiv, 21-22, comme elle avait introduit les avertissements généraux de la Sagesse, i, 7, « crainte » rappelée cinq fois au cours de ces avertissements mêmes, i, 29; ii, 5; iii, 7; viii, 13; ix, 10; neuf fois signalée dans la collection salomonienne, x, 27; xiv, 2, 26, 27; xv, 16, 33; xvi, 6; xix, 23; xxii, 4, et ne devant plus reparaitre que tout à la fin du livre, xxxi, 30-31.

4^e Une autre petite collection de paroles des sages, xxiv, 23-31. — Elle recommande de juger sans avoir égard aux personnes, 24-25; quelques maximes touchant la conduite à tenir envers le prochain, 26-29; le champ du paresseux, 30-34.

5^e Une collection de « proverbes de Salomon recueillis par les gens d'Ézéchias, roi de Juda », xxv-xxix. — Au nombre de 127, ces proverbes sont aussi énoncés en distiques pour la plupart; ne font exception que xxv, 6-7, 9-10, 13, 21-22; xxvi, 18-19, 24-26; xxvii, 10, 15-16, 23-27; xxviii, 10. Parmi eux se trouvent aussi quelques séries traitant d'un même sujet : xxv, 4-5, dangers que cause le méchant; xxv, 6-7, se tenir humblement devant les grands; xxv, 8-10 et 16-17, pratiquer la discrétion; xxv, 21-22, prendre en pitié son ennemi dans le besoin; xxvi, 3-12, à quoi ressemble l'insensé; 13-16, le paresseux; 20-26, le rapporteur et le haineux; xxvii, 23-27, prévoyance au pâturage. De style moins concis que dans le premier recueil salomonien, les maximes de cette section sont plutôt d'allure populaire et d'intelligence plus facile.

6^e Des « Paroles d'Agur, fils de Iaké », xxx. — Ce personnage d'Agur, que saint Jérôme, dans la Vulgate, a considéré comme un personnage symbolique, rendant son nom propre par le nom commun *congregans*, « collectionneur » (de proverbes), analogue à celui de *kôhélet* dans Eccl., i, 1, n'est pas autrement connu des écrivains bibliques, non plus que son père Iaké (Vulg., *vomens*); mais le mot hébreu suivant, légèrement amendé (lire *hammaššā* 'au lieu de *hammašša*'), donnait peut-être son nom patronymique : le Massalite, ou l'habitant de Massa, région de l'Arabie, au sud-est de

la Palestine, que Gen., xxv, 14, et I Par., i, 30, peuplent de « fils d'Ismaël ». La suite du verset (xxx, 1), rendue par les versions grecque et latine de façon presque inintelligible, constitue peut-être aussi, par l'effet d'un regroupement des consonnes hébraïques en mots différents, la première de ces paroles d'Agur annoncées par le titre : « Cet homme (Agur) a dit : Je me suis lassé, ô Dieu!... et (maintenant) je cède (je cesse mes recherches); car sans esprit suis-je plus que personne. » Cette petite collection, qui ne renferme qu'une maxime formulée en un simple distique, les autres se développant plus longuement, offre deux séries de « proverbes » de genres différents : l'une, introduite par une suite d'interrogations anxieuses touchant la « science » et la puissance du Dieu « saint », 1-4, exalte la « parole de Dieu », 5-6, engage au respect de son « nom », 7-9, réprouve la calomnie du serviteur auprès du maître, 10, condamne le fils irrespectueux, 17, moque l'orgueil et la colère, 32-33; l'autre, qui appartient au genre énigmatique, comporte six « proverbes » numériques, où sont énumérées — soit en nombre fixe, des choses, bêtes ou personnes réunies et comparées sous une notation morale identique ou analogue : xxx, 11-14, quatre races perverses; 24-28, quatre animaux petits, mais sages — soit en gradation ascendante, de deux à trois, de trois à quatre... également sous un même rapport : xxx, 15, 16, deux, trois, quatre choses insatiables; 18-20, trois, quatre choses mystérieuses; 21-23, trois, quatre choses néfastes; 29-31, trois, quatre créatures braves et de belle allure.

7^e Des « Paroles du roi Lemuel », xxxi, 1-9. — « Roi de Massa » — ainsi peut-on traduire en négligeant (avec les Septante, le targum et le syriaque) la ponctuation massorétique — Lemuel est « instruit » par sa mère, la reine mère qui le conseille dans sa jeunesse, de trois maximes de bonne conduite royale : xxxi, 2-3, se garder des femmes « qui perdent les rois »; 4-5, se délier de l'usage du vin et des liqueurs fortes « qui font oublier la loi » (le laisser au malheureux pour qu'il oublie ses misères, 6-7); 8-9, juger selon la justice et protéger le délaissé et l'indigent.

8^e Un portrait d'une femme vertueuse, xxxi, 10-31. — Poème alphabétique (ou acrostiche) composé d'autant de distiques qu'il existe de consonnes dans l'alphabet hébraïque, chacun d'eux commençant par une de ces consonnes dans l'ordre habituel. C'est la peinture d'une femme vivant et agissant dans la sphère de son propre foyer domestique, comme épouse fidèle et laborieuse, comme mère de famille sage, prudente et soigneuse, comme maîtresse de maison diligente et perspicace : c'est pourquoi son mari est heureux et honoré, ses enfants respectueux et dociles, et sa maison prospère. Cette femme — le poète paraît viser quelque personne de lui connue — a surpassé toutes les autres en force et en vertu : c'est qu'elle a préféré les actions vertueuses aux soins de la beauté, et qu'elle a eu pour mobile la « crainte de Jahvé ».

9^e Remarques générales sur le contenu. — Il convient de signaler dans quelques-unes de ces sections d'assez nombreuses répétitions. Plus d'un « proverbe » se trouve reproduit textuellement, ou à très peu près, de l'une à l'autre, ou encore dans la même collection. Ce dernier cas est toutefois le moins fréquent; ainsi, l'on ne peut noter dans la première collection de proverbes salomoniens que les deux répétitions, xiv, 12, et xvi, 25; xvi, 2, et xxi, 2. Plus nombreuses sont-elles d'une collection à l'autre; ainsi de la première à la deuxième collection salomonienne : xviii, 8, et xxvi, 22; xix, 24, et xxvi, 15; xx, 16, et xxvii, 13; xxi, 9, et xxv, 24; xxii, 2, et xxix, 13; xxii, 3, et xxvii, 12; xxii, 13, et xxvi, 13. Deux distiques touchant le paresseux des « paroles des sages », xxiv, 33-34, sont

reproduits au cours des avertissements généraux de la Sagesse, vi, 10-11.

Beaucoup plus souvent encore, il arrive que deux proverbes dans une même collection, ou d'une collection à l'autre (cela plus rarement toutefois), coïncident pour la moitié du distique seulement, l'autre moitié étant différente; ainsi, dans la première collection salomonienne : x, 2, et xi, 14; x, 6 et 14; x, 8 et 10; x, 15, et xviii, 11; xi, 13, et xx, 19; xi, 21, et xvi, 5; xii, 14; xiii, 2, et xviii, 20; xiii, 14, et xix, 27; xiv, 31, et xvii, 5; xv, 33, et xviii, 12; xvi, 12, et xx, 28; xix, 12, et xx, 2; xx, 10, et xx, 23; dans la deuxième : xxvi, 12, et xxix, 20; de la première à la deuxième : x, 1, et xxix, 3; xv, 18, et xxix, 22; xv, 23, et xxv, 11; xvi, 12, et xxv, 5; xvii, 3, et xxvii, 21; xix, 1, et xxviii, 6; dans les « Paroles des sages » : xxii, 28, et xxiii, 10; xxiii, 17-18, et xxiv, 19-20. En revanche, la même pensée se trouve exprimée quelquefois à différents endroits dans des termes non tout à fait identiques; ainsi constituent de simples *variations* d'un même proverbe : x, 14; xiii, 3, et xiv, 3; x, 25, et xii, 3, 7; x, 28, et xi, 7; xi, 5, et xiii, 6; xi, 20; xii, 22, et xv, 8; xiv, 27, et xvi, 22; xvi, 18, et xviii, 12; xix, 13, et xxvii, 15; xxviii, 12, 28, et xxix, 2.

Les deux collections salomonienne x-xxii, 16, et xxv-xxix, se semblent pas avoir été ordonnées suivant quelque principe visant à grouper toujours des proverbes de même nature ou de pensée analogue; et si les auteurs et commentateurs ont bien pu ranger eux-mêmes sous des titres très généraux ces multiples maximes, ce n'a été qu'en négligeant beaucoup de détails rebelles à l'ordonnance du plan présumé le plus naturel et le plus logique. Cf. O. Zöckler, *Die Sprüche Salomons*, Bielefeld, 1867, p. 29, et H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes*, Paris, 1879, p. 30, cités dans R. Cornely, *Introductio specialis in libros Vet. Test.*, t. II, Paris, 1887, p. 137-139. Il n'est même pas possible non plus d'introduire dans le long morceau des avertissements de la Sagesse (i, 7-ix, 18) des divisions et subdivisions rigoureuses, bien que le sujet traité soit unique et que l'exposé se déroule d'une seule haleine du commencement à la fin. Aucun plan ne se remarque non plus dans les autres collections. Paroles des sages, xxii, 17-xxiv, 34, et d'Agur, xxx. Pour obtenir une vue générale et complète des préceptes et maximes du livre des Proverbes suivant presque chaque branche de la morale pratique, il faut regrouper ces proverbes d'après leurs sujets « en triant telles quelles de l'amas toutes et chacune de ces perles pour les enfiler en chapelets différents ». Ce travail a été fait en particulier par R. F. Horton, *The book of Proverbs*, 1891 (*The expositor's Bible*).

III. CANONICITÉ. — Le traducteur grec de l'Ecclésiastique témoigne indirectement l'admission déjà séculaire du livre des Proverbes au canon hébreu, lorsqu'il loue son grand-père d'avoir voulu écrire, « lui aussi », après s'être « appliqué longtemps à la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres de nos pères », un « traité d'éducation et de sagesse ». Il est évident que ce nouveau traité de morale de Jésus, fils de Sirach, s'oppose ici au recueil de même caractère, celui des Proverbes, lu par le nouvel auteur dans la collection des hagiographes (autres livres) déjà constituée pour une bonne part. Eccl., prol. Le recueil salomonien se trouve même fort probablement signalé dans Eccl., xlvii, 18 (Vug., 17) entre le Cantique et l'Ecclésiaste — *παροιμία* — comme émané du grand roi « débordant d'intelligence céleste ». Cf. xxiv, 23-27, et III Reg., iii, 9, 11-12. On peut aussi être assuré que Josèphe comptait les Proverbes au nombre des « quatre hymnes et prescriptions morales » qu'il ajoutait aux cinq livres de Moïse et aux treize livres des prophètes pour parfaire la somme des vingt-deux livres conte-

nant les « déclarations divines, Θεοῦ δόγματα, auxquels les Juifs veulent rester attachés et pour lesquels ils sont prêts à mourir si cela est nécessaire ». *Contra Apion.*, I, 8. Mais on peut noter que la mémoire gardée par les docteurs du Talmud et quelques écrivains juifs post-talmudiques d'anciennes controverses relatives à la valeur canonique des Proverbes montre assez clairement que la décision touchant la canonicité de ce livre ne remonte pas à une trop haute antiquité : « Autrefois, on disait : les Proverbes... doivent être cachés (déclarés apocryphes), car ils contiennent des paraboles..., et on résolut de les cacher. » R. Nathan, *Aboth*, c. I, en écho du traité *Schabbath*, 30^b : « On voulait... cacher le livre des Proverbes parce qu'il renferme des contradictions; mais on ne l'a pas fait... » Ces « contradictions » furent définitivement levées au synode de Jamnia (Jabné) vers l'an 100 après Jésus-Christ, et le livre fut *maintenu* dans le canon. Elles portaient à peu près uniquement sur l'opposition apparente des deux passages xxvi, 4 : « Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie... », et *ibid.*, 5 : « Réponds à l'insensé selon sa folie... », à ramener simplement à une question d'opportunité. Les docteurs juifs préférèrent rapporter 4 aux choses de la terre et 5 aux choses religieuses. Une autre difficulté, soulevée à propos de la péripécie de la femme adultère, vii, 7 et 10-13, avait été résolue de la même façon : les descriptions passionnelles de ce passage, jugées d'abord inconvenantes pour un livre sacré comme trop réalistes et trop suggestives, furent à interpréter dans un sens purement allégorique. On peut soupçonner enfin que ces légères fluctuations de la tradition juive touchant la canonicité des Proverbes masquaient un sentiment de doute relativement à la composition du livre dans son entier par Salomon, vu l'étrange opinion, rapportée dans *Baba Bathra*, 14^b-15^a, qui faisait d'« Ézéchiass et de ses aides » les auteurs des livres d'Isaïe, des Proverbes, du Cantique et de l'Ecclésiaste.

Les chrétiens ont reçu des Juifs le livre des Proverbes avec la Bible grecque, et donc le considèrent comme livre canonique. Les écrivains apostoliques le citent en effet, ou expressément comme « Écriture » : Jac., iv, 6 (Prov., iii, 34); Rom., iii, 15 (Prov., i, 16); Rom., xii, 20 (Prov., xxv, 21, 22), et comme « exhortation » divine : Heb., xii, 5 (Prov., iii, 11-12); ou librement, sans formule d'introduction, à l'effet d'incliquer à leurs lecteurs des préceptes de morale religieuse : II Cor., ix, 7 (Prov., xxii, 9); viii, 21 (Prov., iii, 4); Luc., xiv, 10 (Prov., xxv, 6, 7); Heb., xii, 13 (Prov., iv, 26); I Petr., ii, 17 (Prov., xxiv, 21); iv, 8 (Prov., x, 12); iv, 18 (Prov., xi, 31); v, 5 (Prov., iii, 34); II Petr., ii, 22 (Prov., xxvi, 11), etc. Les premiers Pères suivent leur exemple : Barnabé, *Epist.*, v; Clément Romain, *I Cor.*, 14, 21, 30, 56, 57; Ignace, *Ad Ephes.*, 5; *Ad Magn.*, 12; Polycarpe, *Ad Philip.*, 6. Seul dans l'antiquité, Théodore de Mopsueste non seulement nia l'inspiration « prophétique » des Proverbes, Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, Fribourg, 1880, p. 78, mais leur contesta toute inspiration divine, au dire du concile général de Constantinople de 553, qui le condamna : *Proverbia... quæ ipse (Salomo) ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, quum prophetiæ quidem gratiam non accepisset, prudentiæ vero gratiam, quæ evidenter altera est præter illam, secundum S. Pauli vocem I Cor., XII, 8 (per Spiritum datur sermo sapientiæ)*. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 223. Cf. *Rev. bibl.*, 1929, p. 389-390.

Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, 1670, c. II, p. 15, et Jean Le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Amsterdam, 1685, lettre xii, ont repris cette opinion. Les Proverbes de Salomon ne sont nullement inspirés, attendu que — particulièrement suivant Jean Le Clerc — « des sentences de ce genre ont pu être

formulées sans l'inspiration, par n'importe qui; qu'on y trouve nombre de proverbes populaires et de sens commun qui n'ont rien de divin; qu'on y lit beaucoup de conseils d'économie domestique que des servantes et des campagnards entendent sans aucune révélation; qu'on en aurait pu même émettre de meilleurs sans une grâce de l'Esprit Saint, et que c'est bien peu estimer l'esprit de prophétie que de lui en attribuer de tels; bien plus, nombre d'entre eux blessent la charité évangélique, car, si les marchands de notre époque connaissent aussi bien que ceux du temps de Salomon la règle de ne cautionner point autrui à l'aveuglette, vi. 1; xxii, 26; xxvii, 13, il peut se faire qu'à l'économie soit à préférer la charité, comme il appert de la parabole du Samaritain, qui, mû par la charité, cautionna le Juif laissé pour mort sur le chemin. » A ce compte, répondait Richard Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1686, c. xiii, devrait périliciter aussi l'inspiration de beaucoup d'autres livres bibliques, car ils contiennent bien des choses dont la connaissance ne nécessitait point l'inspiration. Mais « autre chose est l'inspiration et autre chose la révélation : l'inspiration d'un livre ne doit pas être déduite de son contenu, mais de la révélation divine elle-même à nous certainement manifestée ». D'autre part, on ne voit pas quel antagonisme existerait entre le précepte d'éviter de donner une caution imprudente et celui de la charité : quiconque agit suivant la charité n'agit pas à l'aveuglette ou imprudemment. Voir col. 923 au bas, *Texte et versions* (conclusions).

IV. COMPOSITION, AUTEUR ET DATE. 1^{re} Com-

position. — Le livre des Proverbes se présente à nous comme un recueil de collections de maximes ou sentences morales auquel se trouve préfixée une logue introduction : poème suivi faisant l'éloge de la Sagesse dont sont remplis les proverbes eux-mêmes, 1, 7-ix. N'échappe à cette catégorie que le morceau final, xxxi, 10-31, de la « Femme forte », lequel est un poème alphabétique d'une seule venue et d'un seul sujet. Entre les deux collections des « maximes de Salomon », x-xxii, 16, et xxv-xxix, qui forment présentement le corps de l'ouvrage, l'auteur de l'introduction paraît bien avoir intercalé, moyennant un court préambule tout à fait de son style, xxii, 17-21, deux petites séries de « Paroles des sages », xxii, 17-xxiv, 22, et xxiv, 23-34, dont une partie, xxii, 17-xxiii, 11, semble avoir été sinon tout à fait empruntée, du moins verbalement imitée — préambule et maximes — du livre égyptien (texte hiératique) des *Maximes d'Amenemope*, du début du premier millénaire avant Jésus-Christ.

Ce livre des *Maximes d'Amenemope* contient, distribuées en trente chapitres, toute sorte de maximes de bonne vie religieuse, morale et philanthropique. Les points de contact avec la première série des « Paroles des sages » sont les suivants : Am., iii, 9-10, et Prov., xxii, 17; Am., iii, 11, 16, et Prov., xxii, 18; Am., xxvii, 7-8, et Prov., xxii, 20; Am., i, 5-6, et Prov., xxii, 21; Am., iv, 1, 5, et Prov., xxii, 22; Am., xi, 13, 14, et Prov., xxii, 24; Am., xi, 16, 17, et Prov., xxii, 25; Am., viii, 9, 10, et Prov., xxii, 28; Am., xxvii, 16, 17, et Prov., xxii, 29; Am., xxiii, 13-18, et Prov., xxiii, 1-3; Am., ix, 10, 14, 16, et Prov., xxiii, 4; Am., ix, 19; x, 1, 5, et Prov., xxiii, 5; Am., xiv, 5, 6, et Prov., xxiii, 6; Am., xiv, 7-10, et Prov., xxiii, 7; Am., xiv, 17, 18, et Prov., xxiii, 8; Am., xxii, 11, 12, et Prov., xxiii, 9; Am., vii, 12; viii, 9, et Prov., xxiii, 10; Am., vii, 19; viii, 10, et Prov., xxiii, 11. Beaucoup de ces rapprochements faits de plain, ou institués grâce à l'apport du texte des Septante, corrigeant et rectifiant le texte hébreu plus ou moins altéré dans le détail, sont frappants. L'ait significatif, le rapport idéal et verbal entre la série des proverbes xxii, 17-xxiii, 11, et les *Maximes d'Amenemope* cesse brusquement avec Prov., xxiii, 12; et il est impossible de relever dans tout le reste du livre hébreu d'autre rapport, idéal et verbal

à la fois, avec ces *Maximes*. D'autre part, des quatre versets de la série non représentés dans le texte d'Amenemope, xxii, 19, 23, 26 et 27, deux, 19 et 23, ne peuvent être considérés comme rompant ou désarçonnant le petit bloc des emprunts soigneusement faits au livre égyptien, n'étant que la signature même de l'emprunteur israélite, par leur caractère essentiellement palviste; les deux autres, 26 et 27, sans analogues non plus dans Amenemope, et ne constituant qu'une seule maxime celle du cautionnement imprudentement engagé, ont bien pu exister dans une recension littéraire différente de celle que nous possédons ou venir de quelque autre collection égyptienne ou même israélite. Du reste, l'auteur hébreu adapte manifestement ces emprunts faits à la sagesse égyptienne à la pensée et au style hébraïques, par suppression, condensation et remaniements de détail. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929, p. 5-34, donne la bibliographie des plus intéressants travaux sur la question, depuis 1924, où l'emprunt fut signalé pour la première fois par Eрман. A. Mallon, *La sagesse de l'Égypte Amenemope et les Proverbes de Salomon*, dans *Biblica*, Rome, 1927, p. 3-30, admet la relation intime entre les passages des Proverbes et l'écrit égyptien. G. Lambert, *De pontibus ægyptiorum Laborum sapientialium, dans Verbum domini*, Rome, 1931, p. 121-128, recommandant la plus grande prudence à ce sujet. A. Vaccari, *De libris didacticis Institutionibus biblicis*, 1929, p. 55, admet lui aussi une grande relation, mais indirecte, entre les deux écrits, lesquels dépendraient alors d'une source commune très vraisemblablement hébraïque. En 1929, E. Dhorme, dans la *Revue biblique*, p. 622-624, niait tout emprunt : « A peine une influence indirecte, parce que l'auteur des Proverbes aime à consulter la sagesse des peuples. » Voir également *Dict. apolog.*, fasc. 22, 1927, col. 1209-1210 : « Dans ce cas, il vaut mieux parler d'imitation que d'emprunt... la connaissance que l'écrivain hébreu a eue des maximes du sage égyptien a pu n'être qu'indirecte ou puisée à une source commune. » (A. Vaccari, *loc. cit.*) J. Renie, *Manuel d'Écriture sainte*, t. II, Lyon-Paris, 1930, p. 435-436.

La suite des « Paroles des sages », xxiii, 12-xxiv, 22, 1^{re} série, comprendrait même encore trois autres petits groupes de maximes, introduits chacun par une courte phrase d'allure générale et parénétique : xxiii, 12-18, introduit par 12 : « Applique ton cœur à l'instruction (qui suit) »; xxiii, 19-25, introduit par 19 : « Écoute, mon fils, et sois sage »; xxiii, 26-xxiv, 22, introduit par 26 : « Mon fils, donne-moi ton cœur (ton attention). » P. Humbert, *op. cit.*, p. 28. Quant à la collection xxiv, 23-24, elle constitue, avec son préambule : « Ce qui suit vient encore des sages », jusqu'à la deuxième collection salomonienne, comme un cinquième groupe des susdites séries intercalaires.

Les « Paroles d'Agur, fils de Iaké », xxx, et les « Paroles du roi Lemuel », xxxi, 1-9, terminent le livre ou recueil de collection de maximes; et ces deux groupes peuvent également avoir été adjoints à l'ensemble par l'auteur même de l'introduction sur la sagesse. Le premier paraît toutefois constitué par deux séries encore de maximes, xxx, 1-10, 32-33, formulées au discours direct, et xxx, 11-31 (sauf 17), distinctes des précédentes par leur caractère particulier de proverbes numériques et insérées en groupe compact au milieu des paroles d'Agur proprement dites : les versets 32-33 rejoignent en effet naturellement, comme parénétiques, les versets 1-10 lorsqu'on fait abstraction des énigmes 11-31 (sauf 17).

L'adjonction de ces diverses petites collections de maximes, voire d'énigmes, paraît avoir été intentionnellement annoncée par le compilateur et préfacier du livre dans son préambule, ou prologue général, continuant le titre, i, 5-6 : « Que le sage écoute..., il comprendra les proverbes et les sens mystérieux, les maximes des sages et leurs énigmes. »

Des deux grandes collections de « Maximes de Salomon », la première, x, 1-xxii, 16, n'a pas dû avoir été formée nécessairement avant la seconde, xxv-xxix, attribuée aux « hommes d'Ézéchiass », si cette dernière

dut être admise au grand recueil après l'autre : « Voici encore des maximes de Salomon... » xxv, 1. Le compilateur eut connaissance d'abord de la première, et peut-être l'a-t-il réunie lui-même, tandis que la seconde existait déjà dans sa forme et sa teneur actuelles, ou bien attendant son tour de venir à la lumière, ou bien déjà connue mais réservée pour compléter en temps voulu la première et les petites séries des « Paroles des sages ».

L'auteur et préfacier du recueil entier des collections de proverbes ou maximes n'a pas été l'auteur des proverbes eux-mêmes : il le marque clairement en indiquant, après l'introduction composée par lui, le ou les auteurs présumés des maximes de chaque collection : x, 1 : « Proverbes de Salomon » ; xxii, 17 : « Écoute les paroles des sages » ; xxv, 1 : « Encore des proverbes de Salomon... », etc. Il ne se donne même pas pour Salomon lui-même : après avoir écrit le titre si long du recueil où il veut présenter au lecteur des « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël », i, 1-7, l'auteur du livre se laisse aller à recommander plus longuement encore la sagesse qu'ils renferment concurremment avec ceux des « sages », i, 5, et, ce long invitoire enfin terminé, il se voit obligé d'écrire de nouveau, x, 1 : « Proverbes de Salomon » ; c'est donc qu'il distingue essentiellement ces proverbes royaux de ceux qu'il a pu formuler pour sa part dans la préface qu'il s'est complu longtemps à élaborer et à écrire ; autrement dit, qu'il n'est pas Salomon lui-même, auteur de ces proverbes. Bien qu'il manque dans les Septante et dans la version syriaque, ce titre en reprise ne peut être traité de surrogatoire ou de superflu. Cornely, *Introdutio...*, 2^e éd., t. II, p. 143. Par ailleurs, le style et la composition de l'introduction sont si différents de ceux des proverbes proprement dits, qu'ils trahissent la diversité d'auteur, et ils s'apparentent de si près à ceux des « Paroles des sages », tout au moins dans leur première grande série intercalaire, xxii, 17-xxiv, 22, que ces dernières pourraient être considérées sans trop de hardiesse comme un épilogue au livre des Proverbes de Salomon d'abord restreint dans l'intention de l'éditeur à la première grande collection x-xxii, 16, encadrée de la double parénèse i-ix et xxii, 17-xxiv, 22. Bossuet l'a bien compris : *Commendatio sapientiae his tribus versibus* (xxii, 17-19) *inducit epilogum praecedentium...* *Unde stylus postea aliquanto diversus, supra singula sententiae singulis versibus promebantur : haec magis cohaerent, et ad lectorem quem filium vocal sermo dirigitur usque ad XXIV, 23 qui stylus propior illi novem priorum capitulum. Libri Salomonis...*, Paris, 1693, *ad loc.* Ainsi, la « crainte de Jahvé » fermait le discours exhortatoire, xxiv, 21, comme elle l'avait ouvert, i, 7. Et la formule de la composition du livre des Proverbes la plus proche de la vérité serait peut-être la suivante : un écrivain juif postsalomonien enveloppe un groupe considérable de maximes proverbiales attribuées au roi magnifique, x, 1-xxii, 16, dans un éloge de la sagesse, dont la racine est la « crainte de Jahvé », i-ix et xxii, 17-xxiv, 22, éloge tiré comme de son propre fonds et des dires des « sages » ; puis, au livre non modifié dans son ordonnance première, ajoute successivement d'autres « Paroles des sages », xxiv, 23-34, d'autres proverbes de Salomon, xxv-xxix, les « Paroles d'Agur », xxx, celles du « roi Lemuel », xxxi, 1-9, le poème de la « Femme forte », xxxi, 10-31. La traduction alexandrine du livre (Septante) témoigne en quelque façon de ce processus ; car les transpositions de morceaux ou de groupes de proverbes qu'elle a trouvées dans son texte hébreu ne dépassaient pas le domaine des additions faites au bloc principal et initial de i-xxiv, 22, celui-ci intangible parce qu'il avait existé un temps bien ramassé sur lui-même et pour lui seul.

2^o *L'auteur du noyau central.* — La tradition scripturaire et patristique attribue à bon escient au roi Salomon tout au moins la composition des « proverbes » inclus dans les deux collections x-xxii, 16, et xxv-xxix. Les titres donnés à ces collections ne sont pas en effet indignes de créance, très anciens qu'ils sont et apposés par l'auteur de tout le recueil avec autant de clarté et de simplicité que les autres titres relatifs aux sages, à Agur, à Lemuel : rien d'autre que la nécessité d'être sincère et véridique n'empêchait cet auteur d'attribuer aussi à Salomon les proverbes mis sous le nom de ces divers personnages. L'abréviateur des livres des Rois paraît connaître déjà des recueils de maximes salomonniennes qu'il mettait au-dessus d'œuvres similaires dues aux sages orientaux et particulièrement aux Égyptiens, III Reg., v, 10-14. Ces derniers lisaient depuis des siècles des livres de maximes de caractère religieux, moral et social, composés par quelques-uns de leurs rois ou de leurs princes. Salomon put les lire également à une époque où les relations extrêmement fréquentes depuis des millénaires de l'Égypte avec les côtes et même le hinterland palestiniens ne s'étaient pas encore ralenties. N'avait-il pas épousé, du reste, une princesse égyptienne, « fille du pharaon » ? III Reg., iii, 1 ; ix, 17, 24.

Que ses « proverbes » composés à l'exemple des princes égyptiens, aient été après lui groupés de façons différentes et se soient même perdus pour le plus grand nombre ; que, dans chacun des groupes conservés à la postérité, quelques-uns de ces proverbes aient été omis, ou qu'il en ait été ajouté quelques-uns dans des recensions diverses et successives ; que leur texte, dans la suite des siècles postérieurs à leur composition première, ait subi quelques changements et se soit même plus ou moins imprégné d'araméismes, rien de tout cela ne suffit à faire douter de leur authenticité. C'est là une série de vicissitudes auxquelles ne pouvaient échapper des textes anciens, tout d'abord sans doute transmis oralement (Salomon *prononça* les trois mille maximes que lui attribue le livre des Rois, III Reg., v, 12) et consignés par écrit à un certain nombre d'années peut-être d'intervalle, comme il est arrivé, par exemple, des maximes de l'Égyptien Ptahhotep, vizir d'un des rois de la V^e dynastie (antérieure à l'an 2000), dont les manuscrits portent des divergences assez considérables, sans que l'on puisse douter néanmoins de leur haute antiquité.

Les « hommes d'Ézéchias », auxquels nous devons la deuxième collection des proverbes salomonniens, comprenaient et parlaient à l'occasion l'araméen, langue encore étrangère à la masse du peuple hébreu à cette époque, IV Reg., xviii, 26 : quelques mots ou expressions de ce langage étranger, destiné à supplanter totalement l'hébreu, ont dû presque nécessairement prendre la place des vocables ou tournures propres à la langue originale au cours des transcriptions multiples effectuées depuis l'âge de Salomon.

Pour dénier à Salomon la composition de ses proverbes, on a cru pouvoir arguer de ce fait qu'en aucun endroit ils ne s'élèvent, à l'instar des discours des prophètes préexiliens, contre le polythéisme à quoi se trouvèrent si enclins les Israélites sous les rois, ce qu'ils auraient dû faire assurément s'ils avaient été écrits au temps des premiers prophètes tels que Nathan et Ahia, III Reg., i, 32, 38 ; xi, 29-39 ; xii, 15 ; xiv, 2. Or, il est à remarquer que jamais peut-être, sauf dès après l'exil, les Israélites ne furent plus ardents monothéistes, plus exclusivement jahvistes que sous les rois David et Salomon, à l'exemple de ceux-ci : « le roi et tout Israël » s'unissaient alors pour honorer Jahvé, III Reg., iii, 7 ; viii, 1-3 ; ix, 62, 65-66, à l'exclusion de toute autre divinité. Salomon ne *toléra* qu'« au temps de sa vieillesse » le culte des dieux

étrangers, et à cet effet ne retira même à celui de Jahvé qu'une partie de son cœur. III Reg., xi, 1. Les proverbes avaient été pour lui œuvre de jeunesse et d'âge mûr. *Ibid.*, v, 9-11; vii, 1; x, 1-13. Il ne pouvait alors songer à combattre un polythéisme qui n'existait plus qu'en souvenir, les *baals* cananéens ayant été proscrits pour un temps par les efforts conjugués ou successifs de Samuel, de Saul et de David.

Salomon fut un « sage » tel qu'il en existait certainement à son époque chez les Orientaux et en Égypte, témoin Amenemope (voir plus haut), et capable en cette qualité de composer des maximes proverbiales. Lui refuser ce caractère sous le prétexte que les prophètes préexiliens ne connaissaient point de « sages » ni de « sagesse » du genre supposé par les proverbes, et que les sages ou la sagesse dont ils parlent ne sont en réalité que les faux prophètes et leurs fausses prédictions, Is., xxix, 14, les scribes menteurs adultérant la Loi, Jer., viii, 8-9, c'est oublier que les prophètes des temps davidique et salomonien, conseillers des rois, par leur caractère et leur action, tenaient beaucoup plus du *sage* que du prophète : Nathan, II Reg., vii, etc.; Gad, *ibid.*, xxiv, 11 sq.; Semaïa, III Reg., xii, 22 sq., même Ahia de Silo, *ibid.*, xi, 29, parlaient plutôt de sens rassis, et le premier surtout dans le genre gnomique du *masal* parabolique. II Reg., xii, 1 sq.

3° *L'auteur de la collection.* Rien, au fond, n'empêche d'attribuer à Salomon lui-même la composition de la masse des proverbes renfermés dans les deux collections qui portent son nom. Rien dans ces proverbes mêmes qui accuse nécessairement un autre langage ou qui révèle un autre milieu social que ceux de l'époque des premiers rois. Il n'en est pas ainsi du long prologue et de l'épilogue entre lesquels se trouve enclavée la première de ces collections. Ici, l'éditeur use d'un style tout à fait différent de celui des collections salomonniennes : ce ne sont plus des aphorismes indépendants l'un de l'autre, serrés en un vers de deux membres parallèles, mais d'amples et majestueuses périodes qui exhortent tout autant qu'elles affirment ou prescrivent; et il peint dans ses leçons la société fortement agitée d'une époque de troubles politiques et de décomposition morale, telle que celle des derniers temps de la domination persane et des siècles de l'oppression hellénique : les violents et les impies opposés aux humbles et aux fidèles à la crainte de Jahvé, i, 10 sq., 22 sq.; ii, 12 sq.; iii, 31 sq.; iv, 14 sq., etc.; xxii, 22-23; xxiv, 1-2, 11-12, 19-20; les mauvaises mœurs introduites par les femmes étrangères, ii, 16 sq.; v, 3 sq., 15 sq.; vi, 24 sq., etc.; xxiii, 26-28; la paresse, vi, 6-11; xxiv, 30-31; la gourmandise, xxiii, 19-21; l'ivrognerie, xxiii, 29-35... Sans doute trouve-t-on dans les proverbes salomonniens un blâme sévère de toutes ces impiétés, perversités et injustices; mais ce blâme est bref, comme il convient à une époque où l'homme injuste, impie et pervers dans le sens indiqué n'est qu'une exception individuelle dans une masse de valeur et de vertu moyennes, qu'il n'est point nécessaire encore de ramener à la sagesse à grand renfort d'objurgations et de vives peintures propres à éloigner ou à détourner du vice, de l'irrégularité ou de la violence.

Quant aux trois appendices des « Paroles d'Agur », des « Paroles du roi Lemuel » et de la « Femme forte », il est à peu près impossible d'en déterminer l'auteur et la date. Les « Paroles d'Agur », dans leur partie parénétique, xxx, 1-10, 17, 32-33, proverbes d'un « sage » réputé, bien qu'homme privé d'origine ismaélite, juif peut-être de race, et ainsi demi-étranger dans la société judéenne des v^e-iv^e siècles, paraissent empreints d'un certain pessimisme que nous ne retrouvons plus que dans l'Ecclesiaste reimp., xxx, 1-4, et Eccl., i, iii et iv, 1-4), fortement araméïsantes du point de vue

du vocabulaire et du style, les « Paroles du roi Lemuel » trahissent également leur origine étrangère, vraisemblablement le pays montagneux de Séir, colonisé depuis le temps d'Ézéchias par des Israélites essaimés de la tribu de Siméon. I Par., iv, 41-42. Le poème de la « Femme forte », dont l'alphabétisme indique une assez basse époque, a bien pu être composé par le compilateur du livre pour faire contraste avec le portrait de la femme étrangère, ou adultère, si souvent esquissé dans l'introduction, ii, 16-19; v, 3-20; vi, 24-29; vii, 16-27; comme au banquet de la Sagesse il avait opposé celui de la Folie, ix, 13-18. La fin de ce morceau, 30^b : « La femme qui craint Jahvé est celle qui sera louée... » l'assimile aussi à toute la première partie du livre, i, 7-xxiv, 22, introduction, première collection salomonienne et épilogue, dont le leit motif paraît bien avoir été celui de la « crainte de Jahvé », tout à fait inconnu, ou pour le moins absent des sections intercalaires ou supplémentaires des « autres paroles des sages », xxiv, 23-24, des proverbes de Salomon recueillis par les gens d'Ézéchias, xxv-xxix, des paroles d'Agur, xxx, et de celles du roi Lemuel, xxxi, 1-9.

La rédaction de l'ensemble du livre des Proverbes pourrait alors se placer au cours du iv^e siècle avant notre ère, vers l'an 350. C'était l'opinion de dom Calmet, qui s'arrêtait au temps d'Esdras ou de « ceux qui revisèrent les Livres sacrés après la captivité de Babylone et qui les mirent en l'état où nous les avons ». Une date plus tardive que celle de l'ère persane, à savoir celle des débuts de l'influence grecque en Palestine, vers 300, s'imposerait toutefois s'il fallait voir dans la « femme étrangère » de l'introduction, dont tout bon Israélite doit se garder, la culture grecque elle-même (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, i, i, c. v, P. G., t. viii, col. 717), contre laquelle s'insurgèrent plus tard les Macchabées. Il ne semble pas qu'il soit nécessaire de descendre plus bas. Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. v, 1912, col. 787-789.

V. TEXTE ET VERSIONS. 1° *Texte.* Le livre dans toutes ses parties a été écrit en hébreu, sous forme poétique. L'hébreu est celui de la période classique et n'offre que quelques mots uniques ou rarement employés dans les autres livres de la Bible hébraïque. Les araméismes y sont aussi relativement rares, sauf dans les « Paroles d'Agur » et surtout dans celles « du roi Lemuel ». Ce texte a souffert plus d'un dommage dans sa transcription, comme le montrent déjà les corrections marginales de la Massore, qui en général proposent de meilleures leçons en d'assez nombreux passages. Les manuscrits offrent de même quelques leçons préférables à celles du texte massorétique officiel, et cela en accord avec une ou plusieurs des versions grecque, araméenne ou Vulgate, viii, 16; xi, 25; xii, 28. Ces mêmes versions autorisent également plusieurs amendements avantageux dans les passages iii, 8; viii, 36; ix, 1; x, 21; xvi, 14; xviii, 22. Cf. Kaulen-Hoberg, *Einleitung in die heilige Schrift*, 11^e part., Fribourg-en-B., 1913, p. 169.

Éditions critiques : S. Baer et F. Delitzsch, *Liber Proverborum*, Leipzig, 1880; G. Beer, *Proverbia*, dans *Biblia hebraica*, ed. B. Kittel, 2^e ed., Leipzig, 1913; A. Müller et F. Kautzsch, *The book of Proverbs in Hebrew*, Leipzig, 1901 (Bible polychrome de P. Haupt).

La forme poétique est celle de la poésie hébraïque en général : le distique aux membres parallèles. Les vers de plus de deux membres y sont assez rares. — La 1^{re} section (introduction) est toute en petits poèmes de dimensions diverses, depuis le distique isolé, iii, 29 et 30 seulement, jusqu'aux longs développements touchant la femme adultère, vii, et la Sagesse, viii. Elle renferme quelques tristiques, i, 22, 23, 27; iv, 4; v, 19; vi, 3, 14, 22; vii, 22, 23; viii, 13, 29, 36; et un pentastique, viii, 30-31. Le parallélisme y est habituellement synonymique, mais point toujours des plus

rigoureux. La 1^{re} section, première collection salomonienne, ne comprend que des distiques, isolés pour la plupart. Le tristique XIX, 7, n'est qu'apparent et il se compose, en réalité, d'un premier distique, 7^{ab}, et du deuxième membre, 7^c, appartenant à un second distique dont le premier membre a disparu mais pourrait être aisément suppléé d'après les Septante. Dans les c. x-xv, le parallélisme est surtout antithétique (quelques vers de facture synonymique, XI, 7, 25, 30; XII, 14, 28; XIV, 13, 17, 19; aphoristique, XI, 31; XII, 9; XIII, 14; XV, 16, 17; synthétique, X, 18; XI, 29; XIV, 17; allégorique, X, 26; XI, 22). En revanche, dans les autres chapitres, XVI-XXII, 16, l'antithèse est d'une extrême rareté (à peine XVIII, 23) et la synonymie reparait dominante et presque exclusive. — La 1^{re} section, premières paroles des sages, XXII, 17-XXIV, 22, a quelques distiques isolés: XXII, 28; XXIII, 9; XXIV, 7, 8, 9, 10; des tristiques, XXII, 29; XXIII, 5, 7, 31, 35; XXIV, 14; beaucoup de tétrastiques et des proverbes de cinq, XXIII, 4-5; XXIV, 3-4, six, XXIII, 1-3, 12-14, 19-21; XXIV, 11-12, et sept membres, XXIII, 6-8. Le parallélisme y est ordinairement du genre synonymique. — La 1^{re} section, autres paroles des sages, XXIV, 23-34, a deux distiques isolés, 28 et 29, les deux tristiques, 27 et 31, et le tétrastique 33-34. Le parallélisme, rigoureusement synonymique dans le morceau 30-34 (champ du paresseux), est ailleurs vague et négligé. — La 1^{re} section, deuxième collection salomonienne, XXV-XXIX, aurait été, comme la première collection des « proverbes de Salomon », composée tout entière de distiques, la plupart isolés, si les quelques tristiques qui s'y trouvent présentement, XXV, 7, 8, 13, 20; XXVII, 10 (?), 22; XXVIII, 10, doivent être considérés comme des corruptions du texte primitivement tout en distiques, à corriger aussi d'après les Septante et les anciennes versions. Le parallélisme, en général irrégulièrement poursuivi, est, lorsqu'il existe, de forme allégorique et synthétique, rarement antithétique. — La 1^{re} section, « Paroles d'Agur », XXX, n'offre en réalité qu'une sentence en distiques isolés 10 (15 restant douteux). Le parallélisme est synonymique dans les morceaux parénétiques 1-10, 17, 32-33; dans les priamèles ou proverbes numériques, il se réduit à la simple énumération des faits qui résument ou prouvent la maxime ou plutôt l'observation exprimée d'abord d'une façon générale, 11-14, 16, 18-31. — La 1^{re} section, « Paroles du roi Lemuel », XXXI, 1-9, en un seul tout, n'a qu'un tristique, 4; le parallélisme y est rigoureusement synonymique. — La 1^{re} et dernière section, éloge de la « Femme forte », XXXI, 10-31, est en vingt-deux distiques aux membres également synonymiques.

2^e Versions. — Nous parlerons seulement des versions Septante, Vulgate et Italique. — 1. Versions immédiate. — a) Version grecque des Septante. La traduction grecque du livre hébreu des Proverbes a été faite antérieurement à l'année 132, date approximative du prologue et de la version alexandrine de l'Éclésiastique (voir ici, t. IV, col. 2031 et 2042), puisque l'auteur de ce prologue et de cette version signale comme déjà traduits en grec les hagiographes (« autres livres » que la Loi et les Prophètes) composés en hébreu. C'est une traduction plus libre que littérale, dans laquelle le texte original se trouve plutôt paraphrasé que traduit mot à mot. De plus, en beaucoup de passages, le grec s'écarte de l'hébreu pour le sens. Dans plusieurs de ces cas la divergence paraît être due à une méprise du traducteur lisant le texte dans l'ancienne écriture hébraïco-phénicienne (V, 4; VI, 3; VI, 16; VIII, 2; X, 24; XIII, 10; XVI, 16; XXIV, 2; XXX, 1; cf. Kaulen-Hoberg, *loc. cit.*), ou séparant les mots dans la *scriptio continua* du manuscrit hébraïque autrement que la Massore (XIV, 13; cf. Ginsburg, *Introduction*, p. 159). On y trouve nombre de doubles traductions,

dues à des hésitations causées par des circonstances de ce genre chez le premier traducteur ou plutôt quelque réviseur de la version : ainsi I, 14; II, 19; V, 23; XIV, 22; XXII, 8 et 9; XXV, 20; XXIX, 25; par des reprises ou retours partiels de mots ou d'expressions identiques dans deux textes grecs trahissant la double traduction d'un même texte hébreu qui comportait ces mots ou ces expressions; IX, 12 aurait même été traduit trois fois. Kaulen-Hoberg, *loc. cit.*

Très nombreuses sont les additions dont l'effet a été soit d'augmenter la masse déjà pourtant bien imposante des proverbes en simples distiques de l'hébreu (ainsi, dans les premiers chapitres du livre seulement : I, 7; III, 15, 16, 22; IV, 27; VI, 8, 11; VII, 2; IX, 18), soit de compléter ou d'expliquer la pensée de l'auteur (ainsi, dans les mêmes chapitres : I, 18, 27; II, 2; III, 28; IV, 10; V, 5; VI, 25; IX, 6, 10), ou de ménager quelque transition entre divers groupes (ainsi : V, 2; VIII, 21). Ces additions proviennent ou d'un texte hébreu qui les contenait déjà, ou plus probablement de notes marginales introduites dans le texte, pour les amplifications de pensée; soit encore pour les proverbes *ut sic*, des autres versions grecques postérieures d'Aquila, de Symmaque ou de Théodotion, ainsi qu'il en est arrivé pour la traduction syro-hexaplaire dont mainte leçon, inexistante dans les Septante (telles XX, 14-19; XXII, 6; XXV, 20^{ab}), vient de l'une ou de l'autre de ces traductions. Kaulen-Hoberg, *loc. cit.* Il faut observer pourtant qu'en quelques endroits ces additions du grec au texte hébreu ne sont qu'apparentes et qu'elles ont en réalité traduit quelque élément de ce texte aujourd'hui tombé et disparu (ainsi du distique actuel XI, 16, dont les membres ne sont parallèles que par une sorte d'artifice et reçoivent chacun, dans le grec, leur antithèse naturelle).

D'autre part, il se trouve, dans le texte reçu des Septante, quelques omissions qui peuvent être énumérées comme il suit dans leur totalité : manquent I, 16; IV, 5^a; IV, 7; VII, 25^b; VIII, 29^{ab}; 32^b et 33; XI, 4; XIII, 6; XV, 31; XVI, 1-3, 6-9; XVII, 19^b; XVIII, 8, 23-24; XIX, 1-2; XX, 14-19; XXI, 5 et 18^b; XXII, 6; XXIII, 23; XXV, 9^a, 19 (incomplet).

Des transpositions de proverbes se remarquent enfin dans la première collection salomonienne : XVI, 4, est placé après 5; XVI, 6, entre XV, 27 et 28; XVI, 7, entre XV, 28 et 29; XVI, 8-9, entre XV, 29-30; XX, 20-22, entre 9 et 10; et, après cette première collection, les groupes supplémentaires se succèdent jusqu'à la fin du livre dans l'ordre suivant : XXII, 17-XXIV, 22, paroles des sages; XXX, 1-14, « Paroles d'Agur » (1^{re} partie); XXIV, 23-24, autres paroles des sages; XXX, 15-33, « Paroles d'Agur » (2^e partie); XXXI, 1-9, « Paroles du roi Lemuel »; XXV-XXIX, deuxième collection salomonienne; XXXI, 10-31, poème de la « Femme forte ».

b) Vulgate latine. — Elle est l'œuvre de saint Jérôme qui la fit en 398, cf. *Præf. in libros Salomonis*, P. L., t. XXVIII, col. 1241, et l'adressa aux évêques Chromace d'Aquilée et Héliodore d'Altino. Cette version s'écarte de l'hébreu en plus de cinquante passages. On n'en peut conclure toutefois que le texte traduit par le solitaire de Bethléem différait beaucoup, dans ces passages, du texte massorétique actuel; car c'est en trois jours seulement que fut exécutée l'interprétation des trois écrits salomoniens, Prov., Cant. et Eccl. : *tridui opus nomini vestro consecravi, interpretationem videlicet trium Salomonis voluminum*; et cette hâte excessive peut expliquer mainte lecture inexacte, ou même tout à fait fautive, du texte original. En deux endroits seulement la Vulgate hiéronymienne renferme de courtes additions qui lui soient propres, c'est-à-dire qui n'aient point leurs correspondantes ni dans l'hébreu ni dans la version des Septante : c'est XIV, 21^b : *qui credit in Domino, misericordiam diligit*, et XV, 26 : *firmabitur*

ab eo (*purus sermo*). On y trouve environ un tiers seulement des additions des Septante : IV, 27^b; V, 2^b; VI, 11^b; X, 1^b; XII, 11^b; XIII, 13^b; XIV, 15^b; XV, 5^b; XVI, 5^b; XVII, 16^b; XVIII, 8^b; XVIII, 22^b; XXII, 9^b; XXV, 10^b et 20^b; XXVII, 21^b; XXIX, 27^b. Des critiques en ont conclu que, dans sa traduction, saint Jérôme avait subi l'influence de la version grecque par l'intermédiaire de l'ancienne version latine faite, comme on sait, sur des textes grecs. Cette conclusion est loin d'être assurée, car, dans les meilleurs des anciens manuscrits de la Vulgate qui paraissent avoir gardé le mieux, au moins dans les Proverbes, le texte hiéronymien, ne se trouvent pas ces additions. Ces manuscrits sont ceux des Bibles espagnoles, qui nous ont transmis en maints et maints passages le texte très pur transcrit sous les yeux mêmes de saint Jérôme par les scribes de Licinius Beticus, évêque d'Andalousie, et ami du saint docteur pour leur maître. Le *Codex Toletanus* (VIII^e siècle), Bible sévillane, n'a pas les treize dernières de ces additions; il n'a même pas les deux additions XIV, 21^b et XV, 26, in fine, propres à la Vulgate (collation Palomares, P. L., t. XXIX, col. 973-978). S'il admet les quatre premières, son témoignage est infirmé par celui des autres bibles de même origine, *Codex Cavensis* (VIII^e-IX^e siècle); *Com. I.* (première Bible d'Alcala, IX^e siècle); Bibl. nat., 11 553 (Bible de Saint-Germain, IX^e siècle); Bible de Théodulfe (Bibl. nat., 9380, VIII^e-IX^e siècle), qui n'ont pas ces interpolations ou qui les ont expunctuées de première main.

2. *Version dérivée : l'ancienne latine.* — Nous n'avons que quelques rares débris de la version latine des Proverbes faite sur le grec : fragments sur un palimpseste à la Bibliothèque impériale de Vienne, n. 954, publiés par Vogel, *Beitrag zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Übersetzung*, Vienne, 1868, et sur deux feuillets également palimpsestes au monastère de Saint-Paul, Lavanthal (Carinthie) publiés par Moen, *De libris palimpsestis*, Carlsruhe, 1855. Des extraits de cette ancienne version ont été découverts dans le ms. n. 11 de la bibliothèque conventuelle de Saint-Gall, VIII^e siècle, de la p. 217 à la p. 222. Ces extraits sont groupés sous des titres généraux selon leurs affinités particulières, par deux ou trois proverbes ou éléments de proverbes — parfois un seul proverbe, ou même un seul membre constituant l'extrait (ainsi : *De fratribus*, XVIII, 19; *De morte et vita*, XVIII, 21^a; *De falso teste*, XIX, 5^a,...); en revanche, la série XXX, 21-23, 24-28, 29-31; XXXI, 4-5, se trouve intitulée *Quod per trea (tria) movetur terra*, d'après le premier élément, XXX, 21^a, lequel ne s'applique en réalité qu'au premier groupe, 21-23. Sauf en deux ou trois leçons, cette trentaine de proverbes choisis pour l'instruction ou l'édification des moines, sont des décalques latins du grec des Septante. Ce latin est celui des citations des Pères des IV^e et V^e siècles, témoins des versions anciennes appartenant au groupe dit « italien ». Les additions de proverbes passées des Septante dans la Vulgate hiéronymienne — voir plus haut — sont à considérer également comme des fragments de version latine ancienne, et il en doit être de même des autres additions restées dans les marges seulement des anciennes Bibles d'origine espagnole (voir aussi plus haut) et non insérées dans la Vulgate lors de l'unification du texte de cette version dans la Bible de l'université de Paris, la nôtre encore aujourd'hui dans ses principaux traits.

Quelques conclusions de portée théologique se dégagent de tous ces menus faits intéressants le texte original ou les versions du livre des Proverbes. Il appert d'abord que le texte hébreu sur lequel saint Jérôme exécuta sa version latine vulgate de ce livre ne différait qu'en très peu de détails de l'hébreu massorétique actuel. Une tradition bien caractérisée ayant maintenu longtemps pure de toute surcharge la fidèle

image de ce texte transmis par la Synagogue, tel que l'avait constitué l'école juive de Tibériade, après l'avoir dépouillé déjà peut-être des additions posthumes dont témoignent les Septante, c'est ce texte qui doit être tenu pour inspiré et canonique, encore que le concile de Trente ait déclaré « authentique » l'édition latine hiéronymienne surchargée et interpolée qui avait cours alors depuis quelques siècles dans l'Église. « Authentiques » cependant, et « non à rejeter, dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques », les interpolations, dans la Vulgate, de proverbes venus des Septante par l'intermédiaire des anciennes versions latines et dont le *corpus* (ils sont dix-sept) équivaut à un chapitre — voire à un psaume — de moyenne dimension, puisque l'édition officielle de la Bible sixtine-clémentine les renferme. Quant aux additions des Septante elles-mêmes, passées ou non dans la Vulgate hiéronymienne — et elles sont au nombre d'environ cinquante-trois — leur caractère adventice par rapport au texte hébreu canonique représenté actuellement par la Massore et la Vulgate pure de toute interpolation, ne peut les empêcher d'être authentiques et même inspirées et canoniques, ayant été reçues dans le *Vetus graecum Testamentum juxta Septuaginta recognitum* de Sixte-Quint, avec mandat d'y rester sous peine d'encourir l'indignation *Dei omnipotentis beatorumque apostolorum Petri et Pauli*; et l'on pourrait les considérer comme autant de petits morceaux deutérocanoniques.

Les omissions des Septante dans le texte reçu de l'édition sixtine peuvent être suppléées d'après d'anciens manuscrits — l'*Alexandrinus* en particulier — pour une bonne part, comme en suppléèrent quelques-unes les éditions d'Alde Manuce et de la Polyglotte d'Alcala. Une, XVII, 19^b, se trouve rétablie par les versions de Symmaque et de Théodotion (Hexaples). Les scolies romaines extraites des manuscrits consultés pour l'édition de Sixte-Quint en restituent aussi plusieurs : XX, 14-19; XXI, 5; XXI, 6. Ces omissions étaient sans doute propres au manuscrit *Valicanus* sur la base duquel fut faite l'édition. On ne peut affirmer toutefois que les suppléments ainsi fournis par ces sources diverses jouissent des mêmes prérogatives que les additions officiellement admises des Septante ou de la Vulgate, pour l'inspiration, la canonicité, l'authenticité doctrinale.

On pourra trouver toutes les additions aux Proverbes des Septante et de la Vulgate signalées en traduction française, ainsi que toutes les autres divergences, dans *La sainte Bible, traduction d'après les textes originaux*, par l'abbé A. Crampon (éd. révisée), Paris-Tournai-Rome, 1923, p. 803-847, dans les notes. De même, les suppléances en langue grecque aux omissions des Septante dans l'édition sixtine, d'après les sources ci-dessus indiquées, au bas des p. 161-179 du *Vetus Testamentum graecum* de Jager, Paris, 1840. Les extraits des Proverbes dans la version latine ancienne, du ms. n. 11 de la bibliothèque conventuelle de Saint-Gall, ont été cités d'après l'édition de S. Berger, dans *Notice de quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, Paris, 1893, p. 23-25, et les leçons des Bibles espagnoles relataes d'après l'ouvrage du même auteur, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Nancy, 1893, p. 65-66, 105-106, 155 sq., 168 sq. Parmi les interpolations de seconde main que signale particulièrement cet auteur comme écrites dans les marges de quelques-unes de ces Bibles, nous mentionnerons comme étant d'intérêt doctrinal et tout à fait uniques (manquant même dans les Septante) les deux suivantes : IX, 18, *qui adplicabit illi (stultitiae) descendit ad inferos, nam qui descendit ab eo salabitur*, et XIX, 23, *Nam qui sine timore (Dei) est habitus in locis que non visitat Aeternus*.

VI. CARACTÈRE RELIGIEUX ET MORAL. — La « sagesse », dans le livre des Proverbes, est affaire de morale religieuse. Elle est comme une création de Dieu en faveur des hommes, un don, un présent qu'il leur a

destiné dès avant la création du monde lui-même, une qualité de l'ordre moral qu'ils doivent toutefois s'efforcer d'acquiescer et d'affirmer en eux en pratiquant d'abord la « crainte de Dieu ». Il n'est pas une maxime de conduite dans l'accomplissement de tout devoir qui n'émane d'elle, ce devoir ne dut-il être que de bien-séance ou de pure utilité sociale ou personnelle.

1^o *La Sagesse. Son origine.* La Sagesse, qui présentement « aime vivre avec les humains », viii, 31; qui « s'adresse aux humains » en tous lieux qu'ils fréquentent, viii, 1-4; qui les « invite à sa table, dans sa maison », ix, 1-6, est personnifiée par l'auteur de l'introduction aux « Proverbes de Salomon », dans une figure de style prestigieuse et hardie, sous les traits d'une enfant, d'une fille que Jahvé aurait « eue » jadis — comme Ève — eut « Cain, Gen., iv, 1 — « prémice de ses œuvres (*ad extra*) », viii, 22. Elle aurait donc été dès lors « ourdie » par Dieu comme le sont les premiers linéaments de l'être humain dans le sein maternel, 23 [lire la Vulgate: *ordita sum* (comp. les traductions hiéronymiennes, Is., xxv, 7: *telam quam orditus est*; xxx, 1: *ordiremini telam*; Ps., ii, 6: *orditus sum regem meum*, et cxxxix, 13: *orsusque es me in utero*) au lieu de *ordinata sum*, bévue évidente du copiste dans le texte reçu, et au sens passif admis dans la latinité de l'époque impériale]. Ainsi « conçue » bien avant qu'il y eût l'« abîme » des eaux primitives, 24 (Vulg., *concepta erant*, lire l'hébreu: *hōreytî ou houbballî* au lieu de *hōlaltî*), elle « naquit » de même avant la terre, les monts et les collines, 25-26. Elle était donc « présente » lors de l'agencement des cieux, de la mer et du sol, 27-29, et, telle qu'un jeune « nourrisson » (lire l'hébreu: *ʾamōin*, Aquila: *παιδογονίζοντα*, *alumnus*) s'élevait « parmi les choses du monde créé « auprès » du Créateur, 30-31^a, « heureuse » bientôt d'être « parmi les enfants des hommes », 31^b. C'est à ce titre de fille de Dieu et à raison de cette priorité de date, qui lui ont permis d'être contemporaine et spectatrice des sages œuvres divines, qu'elle veut être reçue et écoutée: *Nunc ergo, filii, audite me...* viii, 32. Par son origine, elle est donc divine. Cf. ii, 6.

Par sa nature, abstraction faite de toute image figurative, elle est à la fois théorique et pratique. Elle est, par définition, connaissance et intelligence des paroles et des choses, réflexion et discernement dans le savoir et dans l'action, i, 2-7; ii, 11; viii, 12, 14. Mais elle intéresse surtout la vie pratique et entend diriger celle-ci conformément aux lois de la piété et de la morale judaïques: seul est sage celui qui connaît et craint Jahvé, ii, 1-5, qui comprend et réalise la droiture et l'équité, ii, 9; est fou l'impie et le pécheur, v, 23; viii, 22; ix, 13 sq.; xiv, 8-9; xv, 21; xxiv, 9. Créée et donnée par Jahvé, ii, 6 sq., elle ne peut être ainsi que de caractère religieux et moral.

Par destination, elle est œcuménique, universelle: elle doit être le lot de tous les humains. Dans le livre des Proverbes, elle s'adresse manifestement à tous, i, 20-33; viii, 2-3; ix, 3; surtout, viii, 4 et 31^b. Elle est du reste représentée comme intégrée dans le monde créé par Jahvé: terre, cieux, abîme, iii, 19-20; elle gouverne même, à leur insu, le monde politique des rois et des princes, des grands et des juges de la terre, viii, 15-16. C'est seulement dans les livres postérieurs de l'Éclésiastique et de la Sagesse qu'elle sera dite avoir fait de Jérusalem sa demeure fixe, Eccli., xxiv, 8-31, et s'être révélée tout entière dans l'histoire d'Israël. Sap., x-xi, 3. Son excellence est affirmée et établie d'un double point de vue. Considérée en elle-même, elle n'est appréciée que brièvement par simple comparaison de sa valeur intrinsèque avec celle des métaux ou joyaux à quoi l'homme attache le plus haut prix: or pur, argent, perles, iii, 14-15; viii, 10-11, 19; xvi, 16; xvii, 16; xx, 15. C'est surtout par l'énumération sou-

vent reprise des avantages qu'elle procure à qui la possède, qu'on s'efforce de la faire valoir. Ces avantages sont de deux sortes: avantages de l'ordre matériel et social: longs jours et années de vie et de paix, iii, 2; iv, 10; ix, 11; x, 27; santé du corps, iii, 8; iv, 22; abondance de biens et richesses, iii, 10; viii, 18, 21; xxiv, 3-4; sécurité et assurance de la demeure, iii, 23-26; estime, honneurs et considération, iv, 8; viii, 18; force et pouvoir dans la paix et dans la guerre, xxiv, 5-6; avantages de l'ordre spirituel et moral: ennoblissement de l'âme couronnée par elle d'un diadème de grâce, parée d'un collier de vertus, i, 9; iii, 22; iv, 9; paix et tranquillité intérieure, i, 33; bonheur intime, fruit de la protection divine, ii, 7-8; iii, 23-26; connaissance de Dieu, ii, 5-6; préservation du péché, ii, 11, 15-19.

2^o *La crainte de Jahvé* est le commencement de la sagesse, i, 7; ix, 10. Elle s'identifie avec la « confiance » en Jahvé, iii, 5; xxix, 25, laquelle obtient, du reste, les mêmes prérogatives et produit les mêmes effets de bonheur et de sagesse, xvi, 20; xxviii, 25. C'est par elle que doit « commencer » dans les écoles des sages, l'apprentissage et, dans la vie, l'exercice de la sagesse. La sagesse en effet, la *présuppose*, car la sagesse abandonne à eux-mêmes ceux qui n'ont pas désiré la crainte de Jahvé, i, 29-31; celle-ci est son « école », xv, 33, « école d'humilité, qui « précède » la sagesse glorieuse, xv, 33^b; xi, 2; xxxi, 30, et dont le « fruit » même est la crainte de Jahvé, xxii, 4. En retour, la sagesse témoigne dans sa recherche et son propre exercice cette nécessaire condition initiale qui est la crainte de Jahvé, ii, 1-5. Mieux, elle *consiste* dans cette « crainte de Dieu » même, car cette dernière, piété austère — qui s'assimile encore à la « recherche de Jahvé », xxviii, 5 — est aussi le seul art de bien diriger sa vie, l'unique judicieux comportement de l'homme sage qui veut jouir des avantages que procure la sagesse, iii, 7; viii, 13; x, 27; xiv, 2, 26; xv, 16; xvi, 6; xix, 23; xxiii, 17; xxiv, 21. L'auteur de l'Éclésiastique dira plus tard que la crainte de Dieu est tout à la fois la racine, le commencement, la plénitude et le couronnement de toute sagesse venue du Seigneur, i, 1, 14-20. C'est, expressément formulée, la doctrine même du livre des Proverbes.

La crainte de Dieu et la confiance en lui sont ainsi la base de la religion et de la morale: la première en tant que sentiment de la grandeur divine et de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, la seconde en tant que garantie de l'aide et du secours divins. Éprouver ce sentiment ou apprendre d'abord à l'éprouver, reconnaître la réalité ou concevoir l'espoir certain de cette garantie, c'est toute la sagesse. Celle-ci est faite non peut-être d'amour pour Dieu, mais de respect envers lui comme prodigieux créateur et gouverneur du monde, et comme juge élevé et juste rémunérateur pour l'homme impuissant vers lequel il s'incline avec douceur et bonté.

VII. ENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX. — Les enseignements doctrinaux du livre des Proverbes ne pouvant être que de l'ordre religieux et moral, ils expriment, d'une part, et veulent implanter chez les hommes les croyances ou les traditions religieuses professées depuis des siècles par les esprits les plus élevés de la nation juive; de l'autre, ils formulent les préceptes ou les conseils de conduite pratique en rapport de conformité avec ces croyances et ces traditions. La première série intéresse les vérités se rapportant à Dieu, à sa création, à l'homme, physiquement et moralement la créature la plus élevée dans la hiérarchie des êtres du monde visible; l'autre expose les lois du monde moral à ses trois étages, individuel, domestique et social, dans leur application occasionnelle, sous forme le plus souvent imagée, ou décrit différents caractères pris dans le déve-

loppement de leurs tendances particulières et de leur action.

1^{re} Enseignements religieux. — 1. Dieu. a) — *Son existence et son nom.* — Dieu existe pour Israël sous son nom propre de Jahvé, lequel nom est pour le juste comme une « tour forte », un lieu de « refuge », xviii, 24 : un nom réellement divin qui reste la propriété de l'Israélite, même sur le sol étranger, xxx, 9 (paroles d'Agur : « le nom de mon Dieu (Eloah) n'est pas à outrager », en même temps qu'il est toujours comme le sceau de l'alliance contractée au désert, ii, 17 (la femme israélite elle-même ne doit pas oublier l'alliance de son Dieu, Élohim). Mais il existe aussi comme Dieu universel, seul maître et seigneur du monde et des hommes : lui seul connaît bien son nom créateur, xxx, 3-4 ; lui seul est objet de connaissance religieuse, iii, 5 ; lui seul (parallèlement aux hommes, ses créatures) juge de la vraie sagesse, iii, 4.

b) *Ses attributs.* — Dieu est éternel, puisqu'il crée la sagesse « de toujours », avant toute œuvre temporelle, viii, 22-23 ; il est saint, ayant en horreur la perversité et les pensées mauvaises, aimant la droiture et la bienveillance, iii, 31-32 ; xv, 26 ; il est même « le Saint », ix, 10 ; immuable, en ses desseins qui toujours s'accomplissent, xix, 21 : omniscient : ses yeux observent les voies et sentiers de l'homme, plongent jusqu'aux enfers, pèsent les esprits et les cœurs, v, 21 ; xv, 3-11 ; xvi, 2 ; xxi, 12 ; omnipotent : il a pu créer l'univers, viii, 22-31 ; il « incline » à son gré « même le cœur du roi », xxi, 1 ; bon : même quand il châtie, c'est comme un père l'enfant qu'il chérit, iii, 12 ; juste : « la balance et les plateaux justes sont » de lui, xvi, 11 ; les faux lui sont en horreur, xi, 1.

2. *La création.* — Œuvre de Dieu indépendant et libre, iii, 19-20 ; xvi, 4 ; xxx, 4, elle est décrite avec quelque détail dans viii, 22-31. Dieu la gouverne par sa providence, iii, 19-20, et, particulièrement dans le monde moral, tout y arrive conformément à sa direction occulte et cachée aux yeux de l'homme, xvi, 9 ; xx, 24 ; xxi, 1, 30-31. Ce sont les biens terrestres : santé, longue et heureuse vie, richesses, qui font le principal de la juste rémunération que Dieu accorde à celui qui le craint, iii, 5-10. Sa bénédiction, sa faveur, iii, 32-35 ; xii, 2, l'affermissement ou le secours qu'il octroie, xv, 25 ; xviii, 10-11, ont le même objet : ainsi rend-il à chacun selon ses œuvres, xxiv, 12, même quand il maudit, damne ou punit, xvi, 5.

3. *L'homme et sa destinée.* — Dans son être composé physique, l'homme est doté d'une âme (*nəšāmāh*, souffle vital, principe de vie), comparée à une « lampe » dont la lumière pénétrante illumine tout l'« intérieur » de l'homme, xx, 27, et qui est allumée par Jahvé lui-même. Cette âme est dans un corps (*bētēn*), 27^b, cf. xviii, 8 et xxvi, 22, fait aussi par Jahvé, xx, 12. Chacun de ces composants réagit sur l'autre, le corps sur l'âme : « fermer les yeux, pincer les lèvres » est déjà méditer la tromperie, commettre le mal, xvi, 30 ; l'âme sur le corps : « une bonne nouvelle » fortifie les os, xv, 30^b, « un cœur joyeux » est un remède, xvii, 22^a ; en revanche, « un esprit abattu » dessèche le corps, xvii, 22^b.

L'immortalité de l'âme est-elle affirmée explicitement dans le proverbe de Salomon xii, 28 : « Dans le sentier de la justice (est) la vie ; et la voie de son (?) sentier (la) non-mort » ? Le texte hébreu, déjà embarrassé, de ce verset devient suspect si on le compare au texte des versions immédiates, Septante et Vulgate, qui porte d'abord, avec vingt-cinq manuscrits massorétiques, la locution *vers la mort* *εἰς θάνατον*, *ad mortem*, hébreu : *el mawet* — formant parallélisme antithétique avec le premier vers, où l'on va à la vie, et indiquant le terminus d'un sentier autre que celui de la justice. La version des Septante définit ce sentier : ὁδὸς

δὲ μνηστράων, « voies des rancuniers » ; la Vulgate : *iter autem devium*, « chemin tortueux ». Aux lieu et place de l'hébreu reçu *nətibāh*, « sentier », véritable doublet de *dérék*, « voie », le grec a lu vraisemblablement : *'ébrah* et le traducteur latin : *nī'ab*, plus vraisemblablement encore. La portée du « proverbe » se rétrécit ainsi au sort malheureux du pervers qui, par le fait de sa perversité prend le chemin d'une mort prématurée en s'écartant de la voie droite qui assure une vie longue et heureuse. Cf. ii, 18-19 ; v, 5 ; vii, 27 ; ix, 18 ; xxi, 16, etc.

Dans son être moral, l'homme est doué de liberté, puisqu'il peut ne pas répondre à l'appel de la sagesse, lui résister, négliger ses conseils, sa réprimande, i, 24-25. Par nature, il n'est donc pas à l'abri du péché et il ne peut être assuré de n'avoir jamais péché, xx, 9. C'est pourquoi le malheur peut atteindre le juste, qui se relève pourtant, tandis que le méchant y est « précipité » sans espoir, xxiv, 16.

Les fins dernières de l'homme paraissent considérées dans le livre des Proverbes d'un double point de vue : du lieu où s'en vont « tout entiers » tous les mortels, i, 12^b ; xxi, 16^b ; xxvii, 20 ; xxx, 16, et de la sanction, récompense ou châtement, dans l'au-delà, appliquée à chacun selon ses œuvres et ses mérites, xii, 14 (xxiv, 12).

Les morts « descendent », i, 12^b ; v, 5^b ; vii, 27^b, au *schéol*, « séjour de la mort », situé dans les « profondeurs » de la terre et opposé aux « cieus », ix, 18 ; xxv, 3, impénétrable aux regards des humains, xv, 11, et représenté parfois comme un être monstrueux dont la gueule « insatiable » engloutit les vivants, i, 12^a ; xxvii, 20 ; xxx, 6. Les mots, grec et latin qui traduisent l'hébreu *š'ól* évoquent des images semblables : *inferus* ou *infernus*, « souterrain », et *ἄδης*, « invisible ». Trois fois ces vocables sont mis en parallèle avec la « mort » elle-même, ii, 18 ; v, 5 ; vii, 27 ; une fois avec le « puits » ou la « fosse » où l'on enterre les défunts (hébreu : *bôr* ; latin : *lucus*), i, 12^b. Par là, le séjour des morts s'identifie en quelque manière avec leur tombeau. Considérés dans leur totalité, ces morts forment cependant « au schéol » comme une « assemblée », xxi, 16 : « l'assemblée des *refa'im* », cf. ii, 18^b ; ix, 18^a, que les versions dénomment « géants » : xxi, 16, γίγαντες, *gigantes*, ou « fils de la Terre » : ix, 18, γηγενεῖς, et que le grec une fois en particulier représente curieusement comme des âmes-oiseaux s'en allant jucher — ἐπὶ πέτραιον ἄδου, « sur le perchoir de l'hadès », ix, 18 — lointaine reminiscence de la fable babylonienne qui décrit l'habitant de la maison des ténèbres, les bras vêtus d'un vêtement d'ailes et nourri de poussière et de boue ». *Gilgamès*, tabl. ii, col. iv, b, lig. 28, 33-34 ; *Istar aux enfers*, i^o, lig. 7-10.

Est-il réellement fait mention dans le livre des Proverbes d'une sanction d'outre-tombe ? Le texte xxi, 18, par le mot *'aharīt*, *in novissimo* (Vulg.), paraît se référer à l'au-delà, faisant promesse d'un « avenir », récompense de la crainte de Jahvé, objet d'une « espérance impérissable » ; mais il est encore fort embarrassé dans l'hébreu : « car si donc (est) un avenir, ton espérance ne sera pas déçue », et ne s'explique que par l'omission d'un mot essentiel qui se retrouve dans le grec : 17, « Que ton cœur... ait toujours la crainte de Jahvé : 18, car, si tu la gardes, tu auras postérité, et l'espérance que tu as ne sera pas déçue » — ἐὰν γὰρ τηρήσῃς τὸν φόβον τοῦ κυρίου, σὺ ἔξεις υἱόν. L'hébreu étant à restituer : « car si tu la gardes (*tišmōrēnāh*), postérité à toi (*'aharīt lāk*), de même le syriaque et le targum : ce que confirme la Vulgate hiéronymienne : *quia habebis spem (mōrāš*, lecture fautive du verbe *šamar*, « garder », *in novissimo* (*br'aharīt*). L'espérance non déçue étant, en vertu du parallélisme, celle d'une « postérité », la promesse ne dépasse pas encore en por-

tée l'idéal de la rétribution terrestre cher aux cœurs israélites.

Un autre passage, xv, 24, semble assurer le ciel au sage, l'enfer à qui ne l'est pas : « sentier de vie en haut pour le sage, pour se détourner du schéol en bas ». La Vulgate suppose le même texte : *semita vitæ super eruditum, ut declinet de inferno novissimo*. Il n'en est pas de même des Septante : ὁδοὶ ζωῆς διανομήματα συνετοῦ ἐν ἐκκλήναις ἐκ τοῦ ᾗδου σωθῆναι. « voies de vie les pensées du sage, pour que, se détournant, il soit sauvé de l'hadès » : le traducteur a lu l'hébreu original : *lema' aneh*, « dans les vues », au lieu de *lema' elah*, « vers le haut », et *matteh*, ou plutôt *gattéh*, « se sauvant », ou « qu'il se sauve », au lieu de *matteh*, « en bas ». L'antithèse du ciel et de l'enfer disparaît ainsi, et la « vie » n'est plus que la vie d'ici-bas, que prolonge la sagesse, retardant d'autant la descente obligée au schéol.

2^o Enseignements moraux. — Ils intéressent l'humanité tout entière intégrée dans l'individu, la famille, le pouvoir sous ses deux aspects : politique et judiciaire.

1. *Morale individuelle*. — Celle-ci peut être considérée comme règle de vie de l'homme dans son comportement avec Dieu, avec les autres, avec lui-même.

a) *Avec Dieu*. — Le grand devoir de l'homme envers Dieu, ou plutôt le principe et le fondement de toute moralité dans les actions et réactions humaines, est la « crainte de Dieu », révérencielle et filiale tout à la fois, iii, 5-8 : « Craindre Jahvé, se confier en lui de tout son cœur, penser à lui dans toutes ses voies. » De ce souci intérieur jaillit naturellement celui, commun à toute religion, de « faire honneur » à Dieu, extérieurement par le sacrifice, iii, 9, et la prière — celle-ci toutefois, pour le Juif, faite « dans l'observation de la Loi ». xxviii, 9.

b) *Avec le prochain*. — Est formellement réprouvé tout ce qui porte atteinte au droit d'autrui sous le double rapport de la justice et de la charité, l'exercice de celle-ci nécessitant d'autre part la pratique d'œuvres de miséricorde, discrètes toutefois et précautionneuses.

Manque à la justice quiconque lèse autrui dans sa vie, vi, 16-17, en « faisant couler le sang innocent » ; dans son honneur et sa réputation, par le faux témoignage, xix, 5 et 9 ; xxi, 28^a, comparé à une arme meurtrière, xxv, 18 ; même par le témoignage porté à la légère, xxiv, 28, ou par la calomnie, x, 18^b ; Jahvé hait, a en horreur le faux témoin, vi, 19^a ; dans ses biens, par l'usure, xxviii, 8, sans avoir pitié des pauvres, ou par la fraude, dans le commerce, usant de « balances fausses », xi, 1^a ; xx, 23^b, de « faux poids » ou de « fausses mesures », xx, 10^a, 23^a, ou par accaparement, xi, 16^a, ou par déplacement des « bornes antiques », mainmise sur le « champ des orphelins », xxii, 28 ; xxiii, 10 ; par le recel ou la coopération au vol et au larcin, xxix, 24 ; dans sa conduite secrète, par la médianerie, xi, 13^a. Manque à la charité quiconque a le mépris d'autrui, xi, 12^a ; xiv, 21^a, se moque du pauvre, xvii, 5^a, ou se réjouit du malheur d'un ennemi, xxiv, 17, rend le mal pour le mal, xxiv, 29. Les œuvres de miséricorde sont l'aumône, œuvre qui honore, xiv, 31^b, véritable prêt fait à Dieu, xix, 17, dont il attire la bénédiction, xxii, 9, garantie contre la disette, xxviii, 27 ; le bien rendu pour le mal, xxv, 21-22 ; la délivrance de la mort contre le bourreau ou les massacreurs, xxiv, 11. La caution pour autrui, même ami, est pourtant fortement déconseillée, vi, 1-5 ; xi, 15 : elle n'est pas œuvre de prudence.

c) *Avec soi-même*. — Qui voulait jouir de la faveur divine devait pratiquer la « crainte de Jahvé ». Qui veut être sans péché doit rechercher et pratiquer la sagesse ». i-ix. Celle-ci recommande jusqu'à l'ascétisme intérieur.

La liste est complète des fautes ou défauts cruellement punis en ce monde, ou sévèrement réprouvés par Dieu. L'orgueil est particulièrement « haï de Jahvé »,

vi, 17^a : il amène avec lui l'ignominie, xi, 2^a ; Jahvé renverse la maison des orgueilleux, xv, 25^a ; l'orgueil et la fierté précèdent la ruine et la chute, xvi, 18 ; la superbe devant le roi ou le prince tourne à confusion, xxv, 6-7 ; l'orgueil conduit l'homme à l'humiliation, xxix, 23^a ; il ne produit souvent que des querelles, xiii, 10^a. — L'avarice poursuit en vain une fortune qui à mesure s'évanouit, xxiii, 4-5 ; trouble la maison, xv, 27^a ; ne sert de rien au jour de la colère, xi, 4^a ; peut engendrer le crime, x, 2^a ; voit trompée sa confiance en la richesse, xi, 28^a. — La luxure épuise le corps, v, 11, conduit à une mort prématurée, ii, 18 ; v, 5 ; vii, 27 ; fornication et adultère ne produisent finalement qu'amertume et ruine, v, 4, 10, déchéance et déception, ii, 16 sq. ; vii, 24-27 ; xxiii, 27-28, plaie, ignominie, opprobre, vengeance, vi, 30-35. — L'envie mène à l'épuisement ; elle est la « carie des os », xiv, 30^b. — La gourmandise, chez les « buveurs de vin », les « mangeurs de viande », engendre pauvreté, somnolence et haillons, xxiii, 20-21 ; xxi, 17^a ; venimeuse comme dent de serpent ou de basilic, l'ivrognerie s'achève dans les disputes, les murmures, les blessures, les discours pervers, les convoitises de la chair, le lourd sommeil, et, au réveil, la soif de nouveau inextinguible, xxiii, 29-35. — La colère amène naturellement les querelles et les discussions, xv, 18^a ; xxx, 33 ; xxix, 22^a, et beaucoup de fautes. *Ibid.*, 22^b. — La paresse est source de pauvreté, de dénuement, vi, 11 ; x, 4^a, 5^b ; xxiv, 34. La nonchalance amène la faim, xix, 15, le manque de ressources, xx, 4 ; xxviii, 19^b ; le paresseux se consume en vains desirs, reste sans volonté agissante, se targue d'une fausse sagesse, xiii, 4^a ; xxi, 25-26 ; xix, 24 ; xxvi, 13-14.

L'ascétisme commence à la sobriété, la tempérance, surtout à la table des grands, xxiii, 1-3. La retenue dans les paroles est ensuite marque de prudence spirituelle. *Ibid.*, 8, 19 ; xiii, 3 ; xxi, 23. L'obéissance au commandement en est une autre, xix, 16. Humilité et détachement achèvent de caractériser le sage, l'homme vertueux, iii, 5-7 ; xxvii, 2 ; x, 2 ; xi, 4 ; xxiii, 4-5.

2. *Morale domestique*. — La « maison » comprend non seulement les personnes composant la famille proprement dite, mais elle englobe aussi les serviteurs, qui en sont les auxiliaires, et les amis, qui en forment comme le complément ou le prolongement. Dans le groupe familial lui-même se distinguent, du point de vue moral autant que du naturel, parents et enfants et, chez les premiers, mari et femme. Les aîeux se détachent également dans le groupe : leurs « cheveux blancs » leur sont « couronne d'honneur », xvi, 31^a ; xx, 29^b, autant que leurs petits-enfants, xvii, 6.

Les époux recueillent charme, joie, ivresse de leur fidélité et amour réciproques, v, 15-21, voire profit et honneur, particulièrement le mari, xxxi, 11, 23. La femme de son côté, lorsqu'elle est bonne et vertueuse, intelligente et sage, fait le bonheur de son mari, xviii, 22 ; elle est sa couronne, xii, 4^a, bâtit sa maison, xiv, 1^a ; elle est un « don de Jahvé », xix, 14 ; cf. xxxi, 10-31. Mais, lorsqu'elle est sans honneur, elle est comme la « carie dans les os » de son mari, xii, 4^b ; dépourvue de jugement, elle renverse la maison qu'il a bâtie, xiv, 1^b ; querelleuse, elle est pour lui « gouttière sans fin un jour de pluie », xix, 13 ; xxvii, 15-16, et lui fait le sort d'un habitant du désert, xxi, 19, ou de l'angle d'un toit, xxi, 9 ; xxv, 24.

Les parents, le père principalement, doivent à leurs enfants l'instruction et l'éducation nécessaires à la rectitude de la vie morale, xxii, 6, et pour cela user, à l'occasion, de sévérité, employer la « verge de la correction », xiii, 24^a ; xxii, 15 ; xxiii, 13-14 ; xxix, 15^a, sans toutefois en rendre l'application excessive, xix, 18^b. Les enfants, de leur côté, doivent « écouter leur père, honorer leur mère », même dans la vieillesse,

xxiii, 22; ne pas les affliger, ni les maltraiter, xix, 26; ne pas les maudire, xx, 20; ne les moquer point, xxx, 17; ne pas les voler, xxviii, 24. Ils seront ainsi leur joie et leurs délices, x, 1; xxiii, 24-25; xxix, 17; autrement, ils feront leur honte et leur malheur, xvii, 25; xix, 19; xxix, 15.

Les *serviteurs*, lorsqu'ils sont « prudents », l'emportent en estime sur le fils de famille « qui fait honte », et ils sont jugés dignes de partager l'héritage même avec les enfants, xvii, 2. Les maîtres leur doivent sollicitude, nourriture et vêtement, xxxi, 15, 21; mais ne pas hésiter à user à leur égard, comme envers leurs enfants, de fermeté et de correction, xxix, 19-21.

Les *amis* ne doivent pas être trop nombreux, xviii, 24^a; mais il en est de tels qui sont « plus attachés qu'un frère », 24^b. Il faut donc les choisir parmi les sages, xiii, 20, et non parmi les violents, xxii, 24-25. Ceux qu'attire la richesse seule doivent être suspects, xix, 4^a. Le véritable ami se révèle dans le malheur, xvii, 17, et on lui doit fidélité, xxvi, 10^a, secours et assistance immédiats, iii, 27-28, réprimande, au besoin, inspirée par la fidélité, encore qu'elle dût causer quelque blessure, xxvi, 5-6, discrétion totale pour ses secrets, xi, 13^b, xxv, 9^b, 10.

3. *Morale sociale*. — Elle est toute contenue ou résumée dans le grand devoir de la *justice* à observer dans la « cité », le « peuple », la « nation », par le ou les détenteurs du double pouvoir politique et judiciaire. Ces détenteurs sont les « rois », ou les « princes », qui sont, en même temps que régents des populations dans la paix et dans la guerre, « juges » dans les litiges de leurs sujets. L'origine de ce pouvoir se trouve dans la « sagesse », qui le confère elle-même, viii, 12-14, aux rois, aux princes, aux chefs et aux grands, en un mot à « tous les juges de la terre », 15-16. L'exercice de ce pouvoir est nécessaire à l'existence de la nation, qui périclite sans lui, xi, 14, et qui conditionne à son tour « la gloire du prince » qui la gouverne, xiv, 28. Exercé conformément aux lois de la justice, il soutient à la fois les peuples et leurs gouvernants, xi, 10-11; xiv, 34; xvi, 12^b; xxv, 5^b; xxix, 4, 14.

Le *roi* doit revêtir des qualités et remplir des devoirs en rapport avec cet esprit de justice. Il sera favorable au serviteur intelligent, xiv, 35^a, au sage qui apaise sa colère, xvi, 14-15; loyal et véridique, xvii, 7^b; bon et fidèle, xx, 28; réfléchi, xxv, 2. Et il ne sera ni débauché xxxi, 3-5, ni cupide, xxix, 4^b : il oublierait la loi et fausserait le droit; il conduirait le pays à sa ruine. Qu'il se garde aussi d'être méchant, impie, pervers, « lion rugissant », « ours affamé », dominant sur un peuple pauvre, xxviii, 15, gémissant, xxix, 2^b. S'il manque d'intelligence, il multipliera l'oppression, xxviii, 16. S'il n'est qu'un esclave parvenu, la terre tremblera sous lui, xxx, 21-22.

Il devra s'entourer de conseillers droits et véridiques, xvi, 13; découvrir et poursuivre le mal du haut de son « trône de justice », xx, 8, et les méchants pour les « mettre à la roue », 26; n'écouter point les rapports mensongers, xxix, 12; parler en faveur du muet, de l'abandonné, xxxi, 8; rendre de justes arrêts, faire justice au malheureux et à l'indigent, 9; conduire la guerre avec prudence, xx, 18^b.

Ses *sujets* concevront de lui une crainte salutaire, comme en présence du « lion rugissant », xx, 2; et cette crainte, assimilable à la crainte de Jahvé, les gardera de l'intrigue et du malheur qui est la conséquence de celle-ci, xxiv, 21-22.

Les *juges* se garderont de « pervertir les sentiers de la justice » qu'ils doivent rendre, en recevant des parties quelque « présent » passé sous le manteau, vii, 23; dans leurs jugements, ils ne feront pas « acception de personnes », absolvant le coupable et condamnant le juste, xvii, 15; xviii, 5; xxiv, 23-25; xxviii, 21^a.

VIII. COMMENTATEURS. — 1^{re} Dans l'antiquité.

Bien qu'ils aient fait un fréquent usage du livre des Proverbes dans leurs écrits, les Pères l'ont rarement commenté dans son entier. C'est ainsi que nous n'avons guère, des Pères de l'Église grecque, qu'une série de scolies exégétiques, sur des passages de ce livre, des morceaux choisis des ouvrages de ces Pères cités dans leur teneur verbale, ou remaniés en quelque mesure, et insérés dans les « chaînes » de Procope de Gaza et de Polychronius (vi^e siècle). La chaîne dite de Polychronius a été éditée en traduction latine par Théodore Peltanus, *Catena graecorum Patrum in Proverbia Salomonis*, Anvers, 1614. Cette chaîne dérive en grande partie de celle de Procope, celle-ci inédite, le texte donné par Mai dans *Classici auctores e Vat. codd.*, t. ix, p. 1-256, cf. *P. G.*, t. lxxxvii, col. 1221-1544, ne serait pas authentique. Voir *Dict. de la Bible, Supplément*, t. 1, Paris, 1928, col. 1161. Les Pères et les auteurs cités dans ces chaînes sont : saint Hippolyte, extraits se rapportant à Prov., i, iii, iv, v, vi, vii, ix, xi, xii, xvii, xxiv, xxvii, dans *P. G.*, t. x, col. 615-628; Origène, nombreux fragments dans *P. G.*, t. xiii, col. 18-33 (éd. Delarue); t. xvii, col. 161-152 (éd. Mai); t. xvii, col. 149-160 (éd. Gallandi); d'autres encore publiés par Mai, Pitra, Tischendorf, dans divers recueils; saint Basile, dont nous avons du reste l'ouvrage *In principium Proverborum* (Prov., i-iii, 33), *P. G.*, t. xxxi, col. 385-424, ainsi qu'une homélie sur Prov., vi, 4, dans *P. G.*, *ibid.*, col. 1497-1508, ce dont les deux chaînes fournissent 88 extraits; saint Grégoire de Nazianze, une scolie sur Prov., viii, 22 (Faulhaber, *Hohelied-Proverbien... Katenen (Theol. Studien)*, Vienne, 1902 p. 86, 136); Apollinaire, citations dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. vii b, p. 76-80; Didyme l'Aveugle, fragments, *P. G.*, t. xxxix, col. 1621-1646; Eusèbe de Césarée, deux fragments sur Prov., i, 7 et 8, dans *P. G.*, t. xxix, col. 75-78; Eustathe d'Antioche, trois fragments sur Prov., iii, 13-15; viii, 22; xvi, 32, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. ii, p. xxxviii, et une interprétation sur Prov., ix, 5, dans *P. G.*, t. xviii, col. 684-685; saint Jean Chrysostome, fragments dans *P. G.*, t. lxiv, col. 659-740; saint Cyrille d'Alexandrie, une citation sur Prov., viii, 22, dans *P. G.*, t. lxix, col. 1277; Isidore de Péluse, deux scolies sur Prov., xxiv, 54-56 (= xxx, 19-21), empruntées à la lettre cxxviii, *P. G.*, t. lxxxviii, col. 413; Julien le Diacre, fragment relatif à Prov., i, 4, dans Mai, *Nova Patr. bibl.*, t. viii b, p. 80. Pour quelques autres douteux et détails de publication, voir *Dict. de la Bible, Supplément*, t. 1, col. 1162-1163.

Dans l'Église latine, saint Augustin commente Prov., ix, 12 (selon les Septante), dans *Serm.*, xxxv, *P. L.*, t. xxxviii, col. 213-214; Prov., xiii, 7-8, dans *Serm.*, xxxvi, col. 215-221; Prov., xxxi, 10-31, dans *Serm.*, xxxvii, col. 221-225. Salomonius de Vienne écrit sous forme dialoguée *In Parabolas Salomonis expositio mystica*, *P. L.*, t. liii, col. 967-994. Saint Patéris expose en quelques pages ce que saint Grégoire le Grand avait enseigné des Proverbes, *De testimoniis in Prov.*, *P. L.*, t. lxxix, col. 895-905. Bède compose *De muliere forti libellus*, *P. L.*, t. xci, col. 1039-1052, et, une œuvre dont nous n'avons plus que des fragments, *In Proverb. Salomonis allegorica interpretatio* (c. vii, xxx, xxxi, xxxvi), col. 1051-1060. Raban Maur, *Super Parabolas Salomonis allegorica expositio*, *P. L.*, t. xci, col. 937-1040 (parmi les œuvres de Bède) et t. cxi, col. 679-792. La *Glossa ordinaria in Prov.*, de Walafried Strabon, suit Raban Maur, *P. L.*, t. cxiii, col. 1079-1116. (Selon A. Vaccari, *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, p. 5-7, le *Super Parabolas... Salomonis allegorica expositio* serait bien de Bède, et le *Libellus* ne serait que la transcription du dernier chapitre de ce commentaire.)

2^o Au Moyen Âge. — Saint Albert le Grand, ayant écrit *super totam Bibliam per medium postilla* a certainement commenté de cette façon le livre des Proverbes. Si nous en croyons Cornelius a Lapide, il aurait même composé *In Prov. XXXI de muliere forti ingens volumen*; ces ouvrages n'ont toutefois pas encore vu le jour. Un autre dominicain, Robert Holkot, serait aussi l'auteur des *Explanaciones Proverborum Salomonis*, Paris, 1510, si souvent éditées depuis. Avant eux, Brunon d'Asti avait également commenté la péricope de la « femme forte », *Expositio de muliere forti*, P. L., t. CLXIV, col. 1229-1234, et Honorius d'Autun écrit des *questiones et ad easdem responsiones in Prov. et Eccl.*, P. L., t. CLXXII, col. 311-348. Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux, avec d'autres théologiens scolastiques des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles, dont les œuvres sont encore inédites, expliquèrent de même, par postilles ou par commentaires, tout ou partie du livre salomonien.

3^o Dans les temps modernes (XVI^e-XVIII^e siècle). — Il y a abondance de commentaires des Proverbes qui recherchent surtout le sens littéral. S. Munster, *Prov. Salom. iuxta hebraicam veritatem translata et annotationibus illustrata*, Bâle, 1525; Cajétan, *Parabolæ Salomonis ad veritatem ebraicam castigatæ et enarratæ*, Lyon, 1545; Arboreus, *Comm. in Prov. Salomonis*, Paris, 1549; R. Bayne, *Comm. in Prov. Salom.*, Paris, 1555; Jansénius de Gand, *Paraphrasis et annotationes in Prov. Salom.*, Louvain, 1569 (autres éditions meilleures en 1586 sq.); Jérôme Osorio, *Commentaria in Parabolas Salomonis*, Anvers, 1569; J. Mercerus, *Comm. in Salomonis Proverbia*, Genève, 1573; Th. Cartwright, *Commentarii succincti et dilucidi in Prov. Salom.*, Leyde, 1617; Fr. Quir. de Salazar, *Expositio in Prov. Salom., tam litteralis quam moralis et allegorica*, Paris, 1619-1621; Ant. Giggei, *In Prov. commentarii trium rabbinorum* (Iarchi, Abenesra, Lévi ben Gerson) *cum variis lectionibus chald. et syr.*, Milan, 1620 (trad. annotée); Bohl, *Ethica sacra, sive comment. super Prov. Salom.*, Rostock, 1640; J. Maldonat, *Scholia in Psalmos, Proverbia...*, Paris, 1643; Ant. Agellius, *Comment. in Proverbia*, Paris, 1611-1649 (Véronne); Jansénius d'Ypres, *Analecta in Prov.*, Louvain, 1644; M. Geier, *Proverbia regis sapientissimi Salomonis cum cura enucleata*, Leipzig, 1653 sq.; P. Gorse, *Salomon ou explication abrégée des Proverbes avec des notes sur les passages obscurs*, Paris, 1655; Bossuet, *Libri Salomonis, Prov., Eccl.*, Paris, 1693.

Au XVIII^e siècle commence l'explication surtout critique et scientifique, autrement dit l'interprétation historique des Livres saints. Cette exégèse, dont un des plus lointains promoteurs avait été, dès avant Martin Luther lui-même, Mélancthon, lequel en appliqua le principe dans ses *Παραβολαί, sive Proverbia Salomonis cum annotationibus*, Nuremberg, 1525 et 1586, et La Haye, 1525 sq., fut principalement celle des docteurs et maîtres de l'Église réformée : C.-B. Michaelis, *Notæ uberiores in Prov. Salom.*, Halle, 1720; A. Schulz, *Proverborum Salomonis versionem integram ad hebræum fontem expressit atque commentarium adject.*, Liège, 1748; L. Nagel, *Die Sprüchwörter Salomons umschrieben* (paraphrasés), Leipzig, 1767; J.-F. Hirts, *Vollständigere Erklärung der Sprüche Salomons*, Iéna, 1768; J.-D. Michaelis, *Uebersetzung der Sprüche (und des Predigers) Salomons mit Anmerkungen, für Ungelehrte*, Göttingue, 1778; J.-C. Dæderlein, *Sprüche Salomo's neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen*, Altdorf, 1778 sq.; B. Hogsdon, *The Proverbs of Salom. translated from the Hebrew with notes*, Oxford, 1788; C.-L. Ziegler, *Neue Uebersetzung der Denksprüche Sal., im Geist der Parallelen, mit einer vollständigen Einleitung, philologischen Erläuterungen und praktischen Anmerkungen*, Leipzig, 1791; C.-G. Henslers, *Erläu-*

terungen (des ersten Buches Samuels und) der Salom. Denksprüche, Hambourg et Kiel, 1796. Au même siècle, les commentateurs catholiques littéraires de dom Calmet (1707-1716) et de Louis de Carrières (1701-1716).

4^o Au XIX^e siècle et de nos jours. — Peu nombreux sont les commentateurs catholiques des Proverbes. Dans les bibles entières traduites et commentées : Fr. Allioli, Nuremberg, 1830-1835 (trad. franç. Gimarey, Paris, 1853-1854); A. Arnaud, Paris, 1881; Cl. Drioux (éd. de Ménochius et notes nouvelles), Paris, 1872 et 1884. Puis A. Rohling, *Das Salom. Spruchbuch übersetzt und erklärt*, Mayence, 1879; H. Lesêtre, *Les Proverbes*, Paris, 1879; Knabenbauer, *Commentarius in Proverbia*, Paris, 1910; Weismann, *Das Buch der Sprüche*, Bonn, 1923; Mezzacasa, *Il libro dei Proverbi*, Turin, 1921.

Avant d'entrer comme partie intégrante dans les collections embrassant la totalité des livres de l'Ancien Testament commentés par plusieurs auteurs travaillant du point de vue critico-historique, le livre hébreu des Proverbes, a été traité suivant la même méthode, au cours du siècle dernier, principalement par C. Umbreit, Heidelberg, 1826; Löwenstein, Francfort, 1838; E. Bertheau, Leipzig, 1847; J.-G. Vaichinger, Stuttgart, 1857; F. Hiltz, Zurich, 1858; E. Elster, Göttingue, 1858; O. Zackler, 1866; H.-F. Mühlau (« Agur » et « Lemuel »), Leipzig, 1869. Ont commenté les Proverbes dans le *Biblicher Commentar* de Leipzig, Frz Delitzsch, 1873; dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* de Leipzig, Nowack, 1883 (2^e éd.); dans le *Kurzgefasstes Kommentar* de Munich, H. Strack, 1887; dans le *Handkommentar* de Göttingue, Frankenberg, 1898; dans le *Kurzer Handkommentar* de Tubingue, Wildeboer, 1897; dans la *Heilige Schrift* d'E. Kautzsch, 4^e éd., Tubingue, Steurnagel, 1923; dans l'*International critical commentary* d'Oxford, C.-H. Toy, 1899; dans la *Cambridge Bible for schools and colleges*, T. Peronne, 1916.

On trouvera traitées plus ou moins longuement toutes les questions générales intéressant le livre des Proverbes dans les commentaires ci dessus énumérés depuis le XVIII^e siècle et dans les divers manuels, introductions et dictionnaires bibliques composés depuis les dernières années du XIX^e.

Manuels. — Vigouroux, 12^e éd., Paris, 1906; Gigot (anglais), New-York, 1906; Verdunoy, Dijon, 1925, 1929; Renié, Lyon-Paris, 1930.

Introductions. — Strack, Munich, 1883, 1906; Riehm, Halle, 1889; König, Bonn, 1893; Cornill, 1891, 1913; Driver, Édimbourg, 1897; Baudissin, Leipzig, 1901; L. Gautier, Lausanne-Paris, 1906, 1914; Sellin, Leipzig, 1910; Steuernagel, Tubingue, 1912; Loehr, Leipzig, 1912; Hopfl, Rome, 1925, 1931; Meinhold, Giessen, 1926; Göttsberger, Fribourg-en-B., 1928; Vaccari, Rome, 1929; Pardo, Turin, 1931.

Dictionnaires. — De Hastings, t. IV, 1902, art. de Toy; *Encyclopædia biblica*, de Chayne, t. III, 1902, art. de Nowack; *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, t. V, Paris, 1902, art. de J. Marie.

Cf. aussi : Ed. Reuss, *La Bible*, Paris, 1878, VI^e part.; Cheyne, *Job and Solomon*, Londres, 1887; Meignan, *Salomon*, Paris, 1890; A. Loisy, *Le livre des Proverbes*, 1889; Bickell, *Kritische Bearbeitung der Proverbien*, Vienne, 1891; Wildeboer, *Die Literatur des Alt. Test.*, Göttingue, 1905; Tobac, *Les cinq livres de Salomon*.

Sur le sens du mot *mašal* dans la Bible hébraïque : Lagrange, *Revue biblique*, Paris, 1909, p. 342-367; D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 52-134. — Sur la métrique particulière du livre des Proverbes : G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Inspruck, 1882; N. Schloegl, *Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes*, Paris, *Revue biblique*, 1900, p. 518-525. — Sur les rapports du texte hébreu du livre et des anciennes versions : J.-G. Jager, *Observationes in Prov. Salom. versionum Alexandrinam*, Leipzig, 1788; J.-G. Dahler, *Animadversiones in cap. I-XXIV versionis græcæ Prov. Salom.*, Strasbourg, 1786; P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863; A.-J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après*

les principales traductions anciennes, Leipzig, 1890; Mezzacasa, *Il libro dei Proverbi di Salomone (studio critico sulle aquinate greco-alexandrine)*, Rome, 1913. Cf. *Revue biblique*, 1914, p. 300-302.

Sur la version syriaque (*Peschito*), la version sabdique, le *Targum* des Proverbes, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. v, Paris, 1912, col. 793-794, et W.-H. Worrell, *The Proverbs of Solomon in Sahidic Coptic according to the Chicago manuscript*, Chicago, 1934.

L. BIGOT.

PROVIDENCE. — On étudiera successivement : I. La providence dans la sainte Écriture ; II. La providence selon les Pères grecs (col. 941) ; III. La providence selon saint Augustin (col. 961) ; IV. La providence selon la théologie (col. 985).

I. LA PROVIDENCE DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Ce que le commun langage appelle providence, les théologiens le nomment plutôt gouvernement divin. Ils réservent ce terme de providence pour désigner le divin et éternel programme, dont le gouvernement du monde par Dieu représente l'exécution historique. La sainte Écriture, bien entendu, parle le langage de tout le monde. Essayons néanmoins d'introduire quelque distinction dans ses propos. Voyons ce qu'elle nous dit d'abord du gouvernement divin, puis de la providence et enfin de la prescience liée nécessairement à la providence.

I. LE GOUVERNEMENT DIVIN. — Ce serait perdre son temps que d'entreprendre de prouver que, pour la sainte Écriture, Dieu gouverne le monde qu'il a créé.

La Bible n'a pas d'autre objet que ce gouvernement divin du monde et spécialement de l'humanité. Que font en effet les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament que de nous raconter ses successives entreprises ? Et les livres prophétiques que de les annoncer à l'avance ? Et les livres sapientiaux ou doctrinaux que d'en faire l'apologie ?

¹⁰ *La marche générale.* — Dès les récits de la création, Gen., 1-11, nous voyons s'affirmer l'anthropocentrisme du gouvernement divin. Dès l'histoire du paradis, Gen., 11, l'homme nous apparaît élevé à l'ordre surnaturel. D'où nous pouvons conclure que Dieu va gouverner le monde (anthropocentrisme) et l'humanité au bénéfice des destinées surnaturelles de l'homme. Le gouvernement divin du monde se révèle un gouvernement surnaturel. Cependant, la chute originelle, Gen., 11-13, va lui imprimer un cours nouveau. Le gouvernement surnaturel devient un gouvernement de rédemption. La nature elle-même, au dire de saint Paul, Rom., VIII, 19-22, pour avoir été dès l'origine coordonnée à l'homme, se trouve engagée en ce nouveau système : « La vive attente de la nature appelle en effet la révélation des fils de Dieu. La nature a été assujettie à la vanité, non de son propre chef, mais par celui qui l'y a soumise, dans l'espoir que la nature aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons en effet que la nature entière gémit et souffre, en tous les êtres qui la composent, les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant. » Nous devons d'ailleurs avouer que la signification précise de ces paroles nous échappe. Ce dont nous ne pouvons douter, c'est que la nature et l'humanité, telles que nous les avons sous les yeux, appartiennent l'une et l'autre à l'ordre de la chute et sont gouvernées solidement par Dieu en vue de la rédemption.

Le gouvernement divin se développe sous forme de choix successifs effectués au sein de l'humanité. La Genèse les évoque tour à tour, avec leur contre-partie d'éliminations progressives. A la première génération, Seth est élu et Caïn rejeté. Plus tard, c'est Noé qui survit, tandis que le gros de l'humanité périt dans les eaux du déluge. Voici Sem, que Dieu favorise d'une bénédiction spéciale qui n'est point accordée à ses

deux frères. Dans la suite, Abraham bénéficie, parmi la descendance de Sem, d'une élection que la Genèse met en rapport direct avec la promesse originelle d'un Rédempteur. Isaac, à son tour, est choisi, à l'exclusion d'Ismaël, et finalement c'est à Jacob-Israël que se termine le processus des élections divines, Esau étant rejeté. A propos de ces derniers choix, saint Paul a fortement souligné la souveraine liberté de Dieu en ces actes majeurs de son gouvernement. Rom., IX, 6-13. Jacob-Israël est le père du peuple nommé Israël d'après son propre surnom, peuple de Dieu, peuple messianique, qui devient l'objet privilégié de ce gouvernement divin, dont nous avons dit qu'il était tout orienté vers le Rédempteur et la rédemption.

Ce n'est pas à dire que Dieu ait jamais, pour autant, cessé de gouverner ces portions de l'humanité qu'il n'élisait point en vue de l'accomplissement de son dessein spécial de rédemption. Le prophète Amos nous en est un garant particulièrement précieux. « Les anathèmes contre Damas, les Philistins, Tyr, Édom, Ammon, Moab, qui précèdent, aux c. 1-11, la condamnation de Juda et d'Israël, mettent clairement en relief, dès le début du livre, cette idée que Jahvé exerce son empire sur tous les peuples, que tous relèvent de sa justice souveraine. Il est à noter que ce n'est pas seulement comme protecteur de son propre peuple, mais à un titre absolu que Jahvé revendique et met en œuvre le pouvoir sur les nations païennes. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 103.

Plus décisif encore est l'enseignement de saint Paul. Pour être en quelque sorte concentré sur Israël, le gouvernement salvifique de Dieu n'en embrasse pas moins l'humanité tout entière. Ce n'est pas assez de dire que l'œuvre rédemptrice dont Dieu prépare en Israël l'accomplissement tournera finalement au bénéfice spécial des gentils. Entre temps, Dieu ne les a pas abandonnés. « Ce Dieu, déclare Paul aux païens de Lystres, dans les siècles passés, a laissé toutes les nations suivre leurs voies. » Act., XIV, 15-17. Ce qui veut dire surtout qu'il ne leur a pas donné de loi semblable à la loi mosaïque. « Cependant, il n'a pas cessé de se rendre témoignage à soi-même, en faisant du bien, en dispensant du ciel les pluies et les saisons favorables et en nous donnant avec abondance la nourriture qui remplit nos cœurs de joie. » Paul insiste dans son discours aux Athéniens : « D'un seul homme, il a fait sortir tout le genre humain pour peupler la surface de toute la terre. Il a fixé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine, afin que les hommes le cherchent comme à tâtons, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être... » Act., XVII, 26-28.

Paul précise sa pensée, Rom., I, 19-20 : « Tout ce que l'on peut connaître de Dieu leur (aux gentils) est clairement connu. Dieu le leur a fait connaître. Depuis la création du monde, ses invisibles perfections se découvrent à la pensée par le moyen de ses œuvres, à savoir sa puissance éternelle et sa divinité. » Mais ils ignorent la loi de Dieu ! Non pas. « Lorsque des gentils, qui n'ont pas de loi, accomplissent naturellement ce que prescrit la Loi, ces gens-là, qui n'ont pas de loi, sont à eux-mêmes leur loi. Ils montrent que les prescriptions de la Loi sont gravées dans leur cœur. Leur conscience aussi leur rend témoignage, de même que ces débats intérieurs qui tantôt les accusent et tantôt les défendent. C'est ce que l'on verra au jour où Dieu, selon mon évangile, jugera les actions secrètes des hommes par Jésus-Christ. » Rom., II, 14-16 ; cf. Eccl., XVII, 5-8, que nous aurons l'occasion de citer plus loin. Qu'on n'objecte point qu'à ce régime les gentils, d'après Paul, ne sont arrivés à rien. A prendre ses propos à la lettre, les Juifs n'ont pas eu meilleur succès.

Tableau d'ensemble, songeons-nous, dont l'application aux particuliers demeure incertaine.

Cependant, le Rédempteur est venu au temps marqué, Jésus-Christ. Le gouvernement divin s'ouvre des voies nouvelles. L'Église de Jésus-Christ succède à Israël comme centre d'application et bénéficiaire de ce gouvernement. Or, c'est une Église de gentils. Saint Paul, Rom., ix-xi, commente cette suprême élection et le rejet des Juifs, qu'il dit être provisoire. Entré désormais dans la phase des réalisations, le gouvernement divin s'oriente, à travers des combats dont l'Apocalypse de saint Jean évoque la suite mystérieuse, vers son objectif final, qui est le règne glorieux de Dieu.

Mais il est apparu que le Rédempteur envoyé de Dieu était un homme-Dieu. Cela est de conséquence pour le gouvernement divin. Non seulement, Jésus-Christ comme homme se révèle chef de l'Église, qui est son corps, mais, à raison de l'union substantielle de son humanité à la divine personne du Verbe, il se subordonne de plein droit la création tout entière, visible et invisible. Il finalise, en réalité et depuis l'origine, le gouvernement divin, tout en étant lui-même référé à la gloire de Dieu. Saint Paul explique ce nouveau mystère, spécialement dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens.

2^e Ses moyens d'action. — 1. *La Loi*. — Le premier est la Loi. Tout le monde a lu la belle évocation des lois par lesquelles Dieu régit ses créatures, dont nous sommes redevables à l'Ecclésiastique, xvi-xvii. Il suffira de la transcrire, ne pouvant citer les nombreux passages parallèles que nous offrent en particulier les livres sapientiaux.

Voici, d'abord, la loi du ciel :

Les œuvres de Dieu subsistent depuis l'origine telles qu'il les
Dès la création, il en a distingué les parties. [a établies.
Il a orné pour toujours ses ouvrages.
Les plus beaux pour toute la suite des âges.
Ils ne connaissent ni la faim ni la fatigue,
Ils n'interrompent pas leur tâche.
Aucun d'eux ne heurte son voisin;
Ils obéissent toujours à la loi divine. Eccli., xvi, 24-26.

Puis la loi de la terre :

Le Seigneur, ensuite, s'occupa de la terre,
Il la remplit de ses biens.
Des animaux de toutes sortes en peuplèrent la surface,
C'est dans son sein qu'ils retournent à leur mort.
Le Seigneur forma l'homme de la terre,
Et il le fait retourner à la terre.
Il lui a assigné son compte de jours, un temps déterminé,
Il lui a donné pouvoir sur tout ce que porte la terre.
Il l'a revêtu d'une puissance singulière,
Il l'a fait à son image.
Il a inspiré sa crainte à toute chair,
Il lui a donné l'empire sur les bêtes et les oiseaux.
Eccli., xvi, 27-xvii, 4.

C'est maintenant la loi propre de l'homme :

Il lui a donné la judiciaire, la langue, les yeux,
Les oreilles et le cœur pour penser.
Il l'a rempli de science et d'intelligence,
Il lui a fait connaître le bien et le mal.
Il a fixé ses regards sur son cœur
Pour lui découvrir la grandeur de ses œuvres.
(Tout cela) pour qu'il loue son saint nom,
Pour qu'il célèbre ses œuvres admirables. Eccli., xvii, 5-8.

Voici enfin la loi d'Israël :

De nouveau, il lui a donné la science,
Il l'a mis en possession de la Loi de vie,
Il a contracté avec lui une alliance éternelle,
Il lui a enseigné ses commandements,
Ses oreilles ont entendu les accents magnifiques de sa voix.
Il lui a dit : « Garde-toi de toute iniquité. »
Il lui a donné des préceptes à l'égard du prochain.

À chaque peuple il assigne un chef,
Mais Israël est la portion du Seigneur. Eccli., xvii, 9-12, 14.

2. *L'action divine*. — Comme second moyen d'action du gouvernement divin, l'Écriture fait état de la coopération de Dieu à toutes les activités de la créature.

Dieu, d'abord, conserve tout ce qu'il a créé. C'est comme une création permanente : « Qui ne sait, parmi tous ces êtres, que la main de Jahvé a fait toutes choses, qu'il tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit et le souffle de tous les hommes? » Job, xii, 9-10.

Des textes innombrables affirment cette perpétuelle et entière dépendance, pour ce qui regarde leur existence même, de tous les êtres. Ceux que nous lisons, Eccli., xliiii, 26 : καὶ ἐν λόγῳ αὐτοῦ συνέχεται πάντα, et Hebr., i, 3 : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, évoquent le récit de Gen., i, et font de la conservation une création continuée. Le mot de Paul aux Athéniens : ἐν αὐτῷ γάρ... καὶ κινούμεθα..., Act., xvii, 28, rattache expressément l'activité de l'homme à l'action de Dieu : ἐν αὐτῷ.

Ce rattachement et cette dépendance s'expriment avec force, sur le plan de la grâce et du salut, dans le Nouveau Testament. Les textes les plus décisifs se lisent, Joa., xv, 5 : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit ; car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. » Gal., ii, 20 : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Le mot d'Eph., i, 11, a plus d'ampleur encore : « ...Comme des gens qui ont été prédestinés suivant le dessein de celui qui accomplit tout ce que sa volonté a décidé. » Le texte connu de Rom., viii, 30, sur la prédestination est une impressionnante illustration du précédent. Enfin, le passage de Phil., ii, 13, est catégorique à souhait : « Car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon qu'il lui plaît. »

L'Ancien Testament marque bien, toujours sur le plan surnaturel, les souveraines initiatives de l'action divine vis-à-vis de cette volonté humaine qui se révèle pourtant la plus autonome des causes créées. Voici quelques textes entre mille : Lam., v, 21 : « Fais-nous revenir à toi, Jahvé, et nous reviendrons. » Ps., li (Vulg., i), 12 : « O Dieu ! crée en moi un cœur pur et renouvelle en moi un esprit ferme. » Ez., xxxvi, 26 : « Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai en vous mon Esprit et je ferai que vous suiviez mes commandements. » De portée plus générale sont des mots comme celui de Prov., xxi, 1 : « Le cœur du roi est comme une eau courante dans la main de Jahvé, il le dirige à sa guise. »

Pour significatifs qu'ils soient, il est évident que ces enseignements de l'Écriture laissent une large place à l'indispensable spéculation théologique.

3. *Les interventions divines*. — Nous rencontrons enfin un troisième moyen d'action du gouvernement divin. Ce sont ces interventions divines dans l'histoire que l'Écriture appelle les jugements de Dieu et auxquelles il sied de joindre des interventions divines plus spécialement dans la nature, les miracles.

a) *Les jugements de Dieu*. — La loi de Dieu appelle le jugement de Dieu. L'Ecclésiastique, xvi-xvii, après avoir parlé de la première, introduit, en conséquence, le second :

Ses voies (de l'homme) sont constamment sous ses yeux,
Rien ne peut le cacher à ses regards.

Tout ce qu'il fait est devant lui comme le soleil,
Ses yeux sont fixés en permanence sur ses voies.
Ses injustices ne lui sont pas cachées,
Tous ses péchés sont devant le Seigneur.
L'aumône d'un homme est comme un sceau pour lui ;
Il garde sa bonne œuvre comme la prune de l'œil.
Ensuite il se lèvera et lui rendra selon ses œuvres ;
Il fera retomber son dû sur sa tête.
Cependant, à ceux qui se repentent il accorde le retour,
Il encourage ceux que l'espérance abandonne.

Eccli., xvii, 13, 15-19.

L'Ancien Testament fut lent à dépasser, en fait de jugements divins, l'horizon terrestre de la vie présente. Ici même, nous lisons :

Tourne-toi vers le Seigneur et quitte tes péchés.
Prie devant sa face et redus l'offense.
Reviens au Très-Haut et détourne-toi de l'injustice,
Déteste avec force l'impiété.
Qui louera le Très-Haut, au séjour des morts,
À la place des vivants qui sont ses adorateurs?
À l'homme mort, qui n'est plus, la louange est interdite,
C'est le vivant, le bien portant qui loue le Seigneur.
Qu'elle est grande la miséricorde du Seigneur!
Qu'il est grand son pardon envers ceux qui reviennent à lui!
L'homme ne peut pas tout avoir,
Le fils de l'homme n'est pas immortel.
Quoi de plus brillant que le soleil? Il s'obscurcit pourtant.
Le méchant pareillement s'abandonne à la chair et au sang.
Le soleil visite l'armée des cieux, là-haut,
Mais l'homme est terre et cendre. Eccli., xvii, 20-27.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le fait du mal ait inquiété la pensée israélite et posé devant elle le problème de la justice des jugements divins, surtout lorsque l'idée qu'on s'en faisait se fut décidément individualisée. Ce problème fait tout le sujet du livre de Job et de l'Ecclésiaste. Le second, qui n'arrive pas à dépasser l'horizon de la vie terrestre, n'y fait pas d'autre réponse que celle de la soumission religieuse. Le premier en vient, semble-t-il, à entrevoir aux limites de l'histoire un ultime et juste jugement :

Et moi, je sais que mon défenseur est vivant,
Que, le dernier, il se lèvera sur la terre,
Que, derrière ma peau, je me tiendrai debout
Et que, de ma chair, je verrai Éloah;
Lui que moi je verrai, moi-même
Et que mes yeux regarderont, moi et pas un autre.
Mon cœur languit dans ma poitrine. Job, xix, 25-27.

L'espérance de la résurrection, et donc d'une autre vie, qui pointe ici, se précise dans Sap., iii, 1 sq. :

Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,
Les tourments ne sauraient les atteindre.
Aux yeux des insensés, ils font figure de morts,
Leur sortie a l'air d'un malheur.
Leur départ a l'apparence d'un anéantissement.
Mais ils sont dans la paix.
Quand bien même au jugement des hommes ils seraient
Leur espérance est pleine d'immortalité. [châtisés,

Elle s'affirme enfin II Macch., xii, 9 : « Scélérat, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons par fidélité à ses lois. »

Cependant, il appartenait au Nouveau Testament de mettre en pleine lumière cette grande espérance, en dehors de laquelle la doctrine des jugements divins, appliquée non plus à un peuple, mais aux individus, demeure un tourment pour l'esprit.

b) *Les miracles.* — L'Ancien et le Nouveau Testament attestent que le miracle est un moyen de gouvernement auquel Dieu, au cours de l'histoire, a eu fréquemment recours. Mais ils nous révèlent en même temps que ce gouvernement divin qui n'hésite pas à recourir au miracle est, comme on l'a dit plus haut, un gouvernement surnaturel, c'est-à-dire tout appliqué à la réalisation des destinées surnaturelles qu'il lui a plu d'assigner à l'humanité. La nature elle-même et l'histoire sont gouvernées par Dieu au bénéfice de ce grand dessein.

II. LA PROVIDENCE DIVINE. Son nom grec est *πρόνοια*.

Nous la trouvons mentionnée Sap., xiv, 3 : « Mais, ô Père! c'est votre providence qui le gouverne », à savoir le navire. De même Sap., xvii, 2 : à propos des Égyptiens persécuteurs d'Israël « ...fuyant eux-mêmes votre incessante providence ». Mais providence vaut, en ces propos, gouvernement divin. Il en est de même

de Job, xxxviii, 2 : « Qui est celui-ci qui obscurcit la providence par des mots dépourvus de science? » où Jahvé rabroue ce pauvre Job.

III. LA PRESCIENCE. — La providence apparaît, dans l'Écriture, en liaison avec la prescience de Dieu, soit commune, soit salvifique.

1° *La prescience commune.* — Nous la trouvons explicitement enseignée à diverses reprises.

Is., xlii, 10 : « Moi qui, dès le commencement, annonce la fin, et, longtemps à l'avance, ce qui n'existe pas encore; qui dis : « Mon dessin subsistera et j'accomplirai toute ma volonté. » — S'il annonce, c'est qu'il sait. Et d'où le sait-il? De la décision qu'il a prise d'accomplir et qui ne saurait être frustrée. Nous avons ici un cas très net de prescience fondée sur un décret divin d'exécution et donc de vraie providence.

Ps., cxxxix (Vulg., cxxxviii), 16 sq. : « Je (David) n'étais encore qu'un informe embryon que déjà tes yeux me voyaient. Dans ton livre étaient tous inscrits les jours qui m'étaient destinés. » Seule, la seconde partie du texte se réfère clairement à la prescience. Dieu sait d'avance quelle sera la durée de la vie de David. Cette connaissance est mise en rapport avec l'acte divin qui est censé la fixer : « Dans ton livre... » La nature de cette relation n'est pas autrement précisée. Cependant, l'acte de fixer le destin doit être considéré comme logiquement antérieur. Ici encore la notion de providence s'affirme expressément.

Eccli., xxxix, 19 : « Les œuvres de toute chair sont devant lui. Impossible de se dérober à ses yeux. » C'est-à-dire simplement que Dieu voit tout. Mais : « Son regard atteint de l'éternité à l'éternité. Il n'arrive rien dont il soit étonné. » C'est donc qu'il a tout prévu. Aucune précision n'est donnée.

Rom., iv, 17 : « Il (Dieu) appelle ce qui n'est pas encore comme s'il était. » Il appelle à l'existence, interprète le P. Lagrange, qui cite comme textes parallèles : « C'est aussi ma main qui a fondé la terre et étendu les cieux. Je les appelle et aussitôt ils se présentent », Is., xlviii, 13, et : « Toi qui as appelé, dès le commencement du monde, ce qui n'était pas encore, et ils t'obéissent », Apoc. de Baruch, xxi, 1, où appeler s'entend de la Parole créatrice. N'est-ce pas d'ailleurs l'exégèse imposée par le contexte : « ...Le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle ce qui n'est pas encore [à l'existence] comme s'il était? » Mais, dans cette hypothèse, la comparaison : « comme s'il était » s'entend mal. Peut-être vaut-il mieux laisser au mot « appeler » un sens plus général impliquant que ce qui n'est pas encore est présent à la pensée divine tout comme ce qui existe. Et cette pensée divine s'affirme comme providence.

La présence de *prophéties* dans l'Écriture suppose nécessairement la prescience divine. « C'est la prescience de Dieu qui m'a révélé ces choses », lisons-nous dans Judith, xi, 16. Bien plus, les divines annonces nous apparaissent généralement en dépendance d'un décret divin d'exécution positive ou de permission, ce qui nous conduit à penser qu'il en va de même de la divine prescience. Est-il nécessaire de rappeler que les prophéties enregistrées dans l'Écriture portent sur des événements contingents et le plus souvent libres? Qu'il suffise de citer, à titre d'exemple, la prophétie sur le serviteur souffrant en Isaïe et les prophéties sur la passion dans les évangiles. Et toujours la prescience est en même temps providence.

2° *La prescience salvifique.* — C'est un cas particulier de la prescience-providence. Nous en avons déjà parlé à propos de la prédestination. Voir t. xii, col. 2809 sq. Complétons ici la documentation scripturaire.

I Petr., i, 20 : « Vous avez été affranchis... par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ, préconnu avant la création

du monde, manifesté en cette fin des temps à cause de vous qui, par lui, croyez en Dieu qui l'a ressuscité des morts et lui a donné la gloire. » On songe à I Petr., II, 4, parlant du Christ, « élu de Dieu pour être mis à l'honneur ». Présence et élection se tiennent. Mais leur rapport n'est pas autrement précisé.

Act., II, 23 : « Ce [Jésus] livré selon le décret arrêté et la présence de Dieu » τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ παρουσίᾳ τοῦ Θεοῦ. La présence est nommée après le décret. Est-ce leur ordre logique ?

Rom., XI, 2 : « Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a préconnu (ὁν προέγνω). » Entendez : rejeté par rapport à la grâce chrétienne. « Préconnu » est ici un terme de signification analogue à celle d'« élection de grâce », Rom., XI, 5, et de « selon l'élection ». *Ibid.*, 28. Présence et élection sont des actes divins associés. Mais dans quel ordre ? Nous avons déjà cité I Petr., I, 1-2 : « Pierre... aux élus... selon la présence de Dieu le Père », où l'élection paraît être l'appel.

La maîtresse pièce de cette providence, qui, on l'oublie trop, est en fait surnaturelle, est, pour parler comme saint Paul, le « mystère du Christ ». L'Apôtre écrit aux Éphésiens, I, 9-10 : « ...en nous faisant connaître le mystère de sa volonté en vue d'une dispensation réservée pour la plénitude des temps, à savoir tout rassembler sous un chef unique dans le Christ ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre ». Et plus loin, III, 8 sq. : « ...Cette grâce m'a été donnée... de mettre en lumière pour tous l'économie du mystère tenu caché depuis l'origine des siècles en Dieu, le créateur de toutes choses, pour que soit maintenant révélée..., selon son dessein éternel, la sagesse multiforme de Dieu. » Cf. Col., I, 26 sq.

La prédestination n'est qu'un développement de ce mystère où la providence divine trouve son centre vital.

Si brèves que soient ces indications de l'Écriture, elles méritent d'être prises en sérieuse considération. C'est ici que les Pères de l'Église ont trouvé le point de départ de leurs méditations sur le gouvernement divin des choses et des personnes et sur le plan qui le règle de toute éternité. Ici encore que la théologie des âges suivants, appliquant aux mêmes problèmes les ressources de la dialectique et de l'ontologie, a trouvé son point d'appui pour les vastes synthèses où s'est complu son génie.

Aucune monographie d'ensemble à signaler. Les récents commentaires sur les livres sapientiaux peuvent fournir, en même temps qu'une orientation générale, des données importantes.

A. LEMONNYER.

II. LA PROVIDENCE SELON LES PÈRES GRECS. — L'affirmation de la providence divine —

c'est-à-dire l'existence en Dieu d'un ensemble ordonné de desseins et de dispositions dont son gouvernement assure l'exécution — se présente, pour les Pères de l'Église grecque, comme une vérité fondamentale que la révélation présuppose et dont elle constitue le plus éclatant témoignage. La négation de la providence entraînerait le refus d'accepter toute l'économie chrétienne et contredirait même l'une des conclusions les plus assurées de la philosophie hellénique. Le raisonnement humain, les Pères en sont parfaitement conscients, se montre sur ce point en spéciale harmonie avec les enseignements de la foi. C'est pourquoi, si l'on met à part quelques opinions aventureuses d'Origène, portant d'ailleurs sur des points secondaires, on doit enregistrer l'accord unanime des docteurs et des théologiens autour de la doctrine traditionnelle; aucune définition solennelle ne s'est trouvée nécessaire pour affirmer un dogme dont aucun conflit n'avait altéré la pureté.

Les mêmes raisons expliquent pourquoi les écrivains sacrés parlent relativement peu de la providence; ils le

font cependant, soit pour louer la sagesse et la bonté de Dieu, soit pour combattre les erreurs de certains philosophes, soit pour enseigner le peuple chrétien troublé par les idées manichéennes. Si le premier de ces objets leur est commun à tous, la polémique sera engagée et poursuivie surtout par les Pères du I^{er} et du II^e siècle, tandis que l'exhortation prévaudra chez les grands évêques-docteurs de l'âge des conciles; elle atteindra son expression parfaite dans la prédication de saint Jean Chrysostome. I. Pères apostoliques et apologistes. II. L'opposition au gnosticisme. Saint Irénée (col. 943). III. Les premiers alexandrins et leurs disciples (col. 945). IV. Les Cappadociens (col. 949). V. Le grand théologien de la providence, saint Jean Chrysostome (col. 951). VI. Les seconds alexandrins (col. 955). VII. Les Antiochiens (col. 956). VIII. La synthèse de la théologie grecque, saint Jean Damascène (col. 958). IX. Conclusions (col. 960).

I. PÈRES APOSTOLIQUES ET APOLOGISTES. — 1^o Parmi les Pères apostoliques, il n'en est point qui fasse aussi souvent mention de la divine providence que saint Clément de Rome dans son *Épître aux Corinthiens*. On peut distinguer à ce sujet une série de thèmes généraux, en liaison mutuelle, qui forment comme l'armature générale de la lettre; les affirmations doctrinales s'y unissent étroitement aux considérations morales que l'auteur a plus spécialement en vue. Tous les biens, et particulièrement les biens spirituels, les vertus, nous viennent de Dieu, xxxiv, 2-xxxv, 4, Funk, *Patres apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. 140-142; d'où la nécessité de rendre grâces, xxxviii, 4, p. 148, et de faire ce bien qui nous est donné. xxviii-xxx, p. 134-136; xxxiv, 2, p. 140. Il nous faut imiter Dieu, qui ne cesse de faire le bien, xxxiii, 1-8, p. 140; imiter l'ordre et l'harmonie qui règnent dans ses œuvres, xxxv, 4-6, p. 142-144. En effet, Dieu gouverne dans l'ordre et dans la paix le monde visible qu'il a créé, xx, p. 126-128. Ainsi, les chrétiens doivent-ils respecter l'ordre ecclésiastique qui a été, lui aussi, établi par Dieu, dans l'ancienne alliance, xxxii, 1-2, p. 138, comme dans la nouvelle, xl-xlii, p. 150-152. Dans ce même ordre d'idées, dans lequel gouvernement divin et gouvernement ecclésiastique se rejoignent, Dieu est appelé « le créateur et l'évêque de tout esprit », lxx, 3, p. 176, et Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans lequel se consomment tous les dons de Dieu, est « le grand prêtre de nos oblations ». xxxvi, 1, p. 144. C'est de ces hauteurs que Clément juge et dirime le conflit ecclésiastique qui divise la chrétienté de Corinthe.

2^o Comme celle de saint Clément de Rome, la pensée des apologistes du II^e siècle est dominée par l'idée d'une providence divine qui gouverne le monde et accorde un soin spécial aux actions des hommes.

Saint Justin estime que la question de la providence et celle de l'unité de Dieu, de sa « monarchie », font l'objet principal des recherches philosophiques. *Dial.*, I, P. G., t. VI, col. 473 C. Comme apologiste, il accorde une valeur particulière à l'argument prophétique. Non seulement les conduites de Dieu sont ordonnées, mais il les a révélées à l'avance, afin que, le moment venu, nous puissions reconnaître avec certitude son action. *Apol.*, I, 30, col. 373-376; *Dial.*, VII, col. 492 BC. Justin insiste, de façon spéciale, sur l'aspect moral du gouvernement divin. Dieu a créé le monde pour l'homme, *Apol.*, II, 5, col. 452 BC; celui-ci est doué de liberté, *Apol.*, I, 43, col. 392-393, il sera récompensé ou puni selon ses mérites. I, 43 et 44, col. 393-396. Tel est l'ordre immuable du *fatum* chrétien. Col. 393 B. Justin l'oppose au déterminisme fataliste des stoïciens, qui ne laisse place ni à la liberté humaine, ni à des mérites, ni à une vie future. *Ibid.* Par ailleurs, l'apologiste s'oppose aux philosophes qui estiment que la providence s'étend seulement aux genres et aux espèces et néglige les

individus. *Dial.*, I, col. 473 C-476 A. Parmi les attributs qui conviennent à Dieu, cause de l'être de toutes choses, *Dial.*, III, col. 481 B. Justin mentionne au premier plan la bonté. Dieu a créé le monde pour l'homme par bonté et il distribue à tous ses bienfaits. *Apol.*, I, 10, col. 310 C; d'où, en échange, le bien-fondé de la prière, de l'action de grâces et de l'eucharistie. L'incarnation du Christ et son supplice ont été voulus par le Père pour la rédemption du péché. *Apol.*, II, 6, col. 453 B; *Dial.*, LXIII, col. 620 C; xciv, col. 701 CD. Le sacrifice eucharistique non seulement rend grâces du bienfait de la création, mais il commémore également la passion du Sauveur et la libération du péché et de ses conséquences. *Dial.*, xli, col. 564 C. Si l'on mentionne la place faite, dans le gouvernement divin, aux intermédiaires angéliques et le rôle, partout mis en relief, des démons, on aura groupé les traits essentiels de la pensée de Justin philosophe, apologiste et théologien, sur le gouvernement de Dieu à l'égard de ses créatures.

Comme l'avait fait Justin, *Tatien*, son disciple, insiste sur les fins morales que poursuit le gouvernement divin; les hommes sont libres de toute inclination fatale au mal, cette liberté est la seule cause du péché, car aucun mal ne peut venir de Dieu. *Discours aux Grecs*, xi, P. G., t. vi, col. 829 BC; le maître de toutes choses laisse pour un temps les démons et ceux qui leur obéissent faire leur œuvre mauvaise; il se réserve de juger toutes les créatures à la fin du monde. *Ibid.*, xii, col. 832 C.

Athénagore invoque l'ordre du monde comme un argument en faveur de l'affirmation de la providence divine. *Legatio pro christianis*, xxv, P. G., t. vi, col. 949 CD. Dieu exerce sa prévoyance à l'égard de tout ce qu'il a créé grâce au ministère des anges. *Ibid.*, xxiv, col. 948 A. Les démons, anges déçus, ont amené le trouble dans l'ordre établi par Dieu, ils sont causes que certains esprits aient pu mettre en doute l'existence d'une providence. *Ibid.*, xxv, col. 948 C-949. Ainsi Aristote a-t-il nié que celle-ci puisse s'étendre aux réalités du monde inférieures au ciel. *Ibid.* Dans le même ouvrage, Athénagore prend parti contre l'ἐκπύρωσις des stoïciens et la doctrine de l'éternité de la matière. *Ibid.*, xx, col. 929 B. Mais c'est surtout dans son traité *Sur la résurrection des corps* que le philosophe chrétien insiste sur l'objet moral du gouvernement divin. Celui qui admet la providence universelle de Dieu, sa sagesse et sa justice, doit également admettre le châtiment final des méchants et la récompense des bons, tant dans leur âme que dans leur corps. *De resurr.*, xvii, P. G., t. vi, col. 1009 B1D.

Dans son I^{er} livre à Autolykos, *Théophile d'Antioche* reprend et développe l'argument esquissé par Athénagore : l'ordre du monde nous permet de connaître quelque chose de Dieu; c'est par sa providence qu'il se manifeste à nous, de même que l'âme d'un homme nous est dévoilée par les mouvements de son corps. *Ad Autol.*, I, 4-6, P. G., t. vi, col. 1029 B-1033 C. Le II^e livre oppose aux doctrines philosophiques et cosmogoniques des anciens sur l'origine du monde et sur la providence les enseignements tirés de l'Écriture et, plus spécialement, du livre de la Genèse. *Ad Autol.*, II, 4-11, col. 1052-1069. En effet, Dieu s'occupe du genre humain; il lui a donné la loi et les prophètes qui lui enseignent et l'unité de Dieu et les vertus au moyen desquelles on peut obtenir la vie éternelle. *Ibid.*, 34, col. 1108 AB.

II. L'OPPOSITION AU GNOSTICISME, SAINT IRÉNÉE.

Saint Irénée, pour théologien qu'il soit, sait faire également leur part aux affirmations de la raison naturelle touchant la providence.

Certains païens, dit-il, moins adonnés que d'autres aux voluptés coupables et au culte des idoles, ont pu connaître quelque chose du Père, artisan de toutes

choses, qui gouverne le monde pour nous. *Cont. hér.*, I, III, c. xxv, 1, P. G., t. vii, col. 968 B. Les épicuriens se voient reprocher d'avoir nié la providence, I, III, c. xxiv, 2, col. 967 C, tandis que Platon, « plus religieux », est loué d'avoir confessé la bonté, la justice et la puissance divines. L, III, c. xxv, 5, col. 969-970. Irénée affirme, en termes très forts, comment rien n'échappe au gouvernement divin, I, II, c. xxvi, 2-3, col. 801-802; les anges et les démons même y sont soumis, I, II, c. vi, 2, col. 724-725; ce pouvoir universel de Dieu est comparé à celui qu'exerce l'empereur dans l'État. *Ibid.* Comme l'avaient fait les apologistes, l'évêque de Lyon estime que l'un des actes essentiels du gouvernement divin est la récompense des bons et la punition des méchants. L, IV, c. xxxvi, 6, col. 1096 C; c. xl, 1-2, col. 1112-1113; I, V, c. xviii, 3, col. 1174 C.

S'opposant aux hérésies dualistes, Irénée affirme avec une vigueur spéciale, contre les gnostiques, l'unité du Dieu créateur, I, II, c. i-iv, col. 709-721, et contre Marcion l'identité du Dieu créateur et juge et du Dieu Père, révélé dans le Nouveau Testament. L, III, c. xxv, 2-3, col. 968-969. L'argumentation du controversiste est appuyée surtout par des textes scripturaux; on ne peut relever ici le détail de la discussion; qu'il suffise de faire mention d'un argument théologique, d'une force réelle et d'une originalité indiscutable, qui fait état du dogme eucharistique pour prouver l'unité du plan divin. Comment le Christ aurait-il pu dire que le pain est son corps et le vin son sang, si son Père n'était pas le Dieu qui a fait le pain et le vin? Pour pouvoir nous nourrir de son corps après nous avoir rachetés par son sang, Jésus doit être le Fils de celui qui a « fabriqué » ce monde visible. L, IV, c. xviii, 4, col. 1027; c. xxxiii, 2, col. 1073 B; I, V, c. ii, 1-2, col. 1123-1125. Irénée use de termes qui font image pour mettre en relief, contre la gnose, l'unité du plan divin : Adam avait été comme une pâte, un *plasma* sous les doigts du Créateur; l'application de la rédemption, le don de la grâce est une nouvelle *plasmatio*. L, IV, c. xxxix, 2-3, col. 1110-1111; I, V, c. xvi, 1, col. 1167 AB. De même, l'homme avait été créé à l'image de Dieu, mais, le Verbe étant alors invisible, il a facilement perdu cette divine ressemblance. Le Verbe fait chair, image visible du Dieu invisible, est venu rendre à l'homme et consolider sa similitude avec le Père invisible. L, V, c. xvi, 2, col. 1167-1168. On touche ici à la doctrine de la *récapitulation* de toutes choses dans le Verbe, qui constitue la fin particulière en même temps que le moyen privilégié du gouvernement divin. Cette *récapitulation*, c'est l'ὁλοκρωτία, le plan, la *disposition* de Dieu sur l'humanité, réalisé par l'incarnation et la passion du Christ. Tantôt Irénée parle des *dispositions* divines, ὁλοκρωτία, que le Saint-Esprit a révélées par le ministère des prophètes, I, I, c. x, 1, col. 549 B; tantôt il emploie comme synonymes *disposition* et gouvernement, *disponens* et *gubernans*, I, I, c. xxii, 1, col. 669 C : *disposition* et providence, *providens* et *disponens*, I, III, c. xxv, 1, col. 968 B; tantôt il met en conjonction *disposition* et *récapitulation* : *Christus Jesus Dominus noster veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans*. L, III, c. xvi, 6, col. 925 C. Au contraire, ceux qui admettent une pluralité de principes, de dieux et d'éons restent *extra dispositionem*, en dehors de l'accomplissement gratuit de la récapitulation dans le Christ. L, III, c. xvi, 8, col. 926 C. Il semble qu'il était difficile de marquer, dans une doctrine théologique plus forte et plus nette, l'unité du plan divin sur l'humanité.

Dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, catéchèse plus élémentaire, Irénée se contente d'affirmer que « tout est placé sous le domaine de Dieu, tout ce qui est placé sous sa dépendance doit agir pour lui ». *Démonstr.*, 3, P. O., t. xii, p. 758.

III. LES PREMIERS ALEXANDRINS ET LEURS DISCIPLES. — 1^o *Clement d'Alexandrie* à sa manière, qui lui est propre, de marquer l'unité et la continuité du plan providentiel. Alors qu'Irénée comparait Dieu à un potier pétrissant la pâte humaine, le maître de l'école catéchétique d'Alexandrie emprunte à ses occupations familières l'idée d'une éducation progressive de l'humanité; l'action divine est, avant tout, une divine *pédagogie*. Le Logos, sagesse et conseiller du Père, est le suprême *didascalos*. *Strom.*, VII, II, P. G., t. IX, col. 412 A. La loi ancienne, la philosophie grecque et la loi nouvelle sont comme les étapes de cette initiation providentielle. (Sur le rôle providentiel de la philosophie grecque, cf. art. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 168-171.) Bien que Clément étende cette conception à l'histoire entière de l'humanité, elle ne présente pas chez lui le caractère d'une vérité abstraite. Dieu n'est pas seulement le maître des causes universelles, il régit les êtres particuliers et jusqu'aux plus infimes. *Strom.*, VI, XVII, col. 388C-392; VII, II, col. 416 AB. Chaque âme particulière est l'objet de son action, les meilleures surtout jouissent de ses faveurs. *Loc. cit.*, col. 390 AB. La sainteté du *gnostique* consiste dans une libre correspondance aux bienfaits de la providence, grâce aux sentiments d'une amitié réciproque. *Strom.*, VII, VII, col. 457 C. La prière du vrai *gnostique*, toujours conforme à la volonté de Dieu, est toujours exaucée. *Strom.*, VII, VII, *passim*. Il est peu d'idées sur lesquelles Clément insiste autant que sur celle de la bonté infinie et toujours agissante de Dieu. *Fœd.*, I, VIII, P. G., t. VIII, col. 325-329; *Strom.*, VI, XVI, P. G., t. IX, col. 369 B; VI, XVII, col. 384-385. Il est de sa nature d'être bon, il ne cause, en aucun cas, le mal. *Strom.*, VII, II, col. 416 A, il le permet seulement, et sa providence est telle qu'il lui est loisible de faire sortir d'un mal particulier quelque chose de bon et d'utile. *Strom.*, I, XVII, t. VIII, col. 801 AB. Les souffrances mêmes des martyrs rentrent dans l'« économie » de la divine providence, qui tend, avant toute autre chose, à notre sanctification. *Strom.*, IV, XII, t. VIII, col. 1296.

2^o *Origène*. — Une indication de Grégoire le Thaumaturge, dans son discours de remerciement à Origène, manifeste de façon précise, les tendances intellectuelles du grand alexandrin. Il nous apprend comment celui-ci l'avait exhorté à la lecture des philosophes, sans rien rejeter de leurs écrits, si ce n'est ce qui se trouvait contraire à l'existence de Dieu et à sa providence. *In Origenem oratio panegyrica*, XIII, P. G., t. X, col. 1088 B.

La notation est précieuse, elle souligne à la fois l'importance accordée par Origène à l'idée de providence et la tentative qu'il inaugure d'un emploi raisonné des philosophies païennes dans l'élaboration théologique du dogme chrétien. Origène fait d'ailleurs lui-même écho aux déclarations de son disciple. Dans son traité *De la prière*, il classe nettement les penseurs en deux groupes : ceux qui admettent Dieu et sa providence, ceux qui les rejettent sinon de bouche, du moins de fait. *De orat.*, 5, P. G., t. XI, col. 429 B. Dans le *Periarchôn*, l'auteur affirme qu'en toute chose il entend défendre la providence de Dieu, qui s'exerce, de façon si variée, à l'égard de l'âme immortelle. *De princ.*, III, I, 17, P. G., t. XI, col. 285 B. Ce ne sont point là de vaines paroles, car, dans le *Contra Celsum*, il touche à plusieurs reprises à la doctrine de la providence; il l'affirme aussi bien contre le fatalisme professé par les stoïciens, que contre les négations des épicuriens avec lesquels Celse se trouve trop souvent d'accord. *Cont. Cels.*, I, 10, P. G., t. XI, col. 676 A. Ailleurs, dans le même ouvrage, Origène reprend avec vivacité les railleries de Celse lorsque celui-ci estime que les chrétiens n'ont aucune raison d'affirmer que Dieu a créé toutes choses pour l'homme. L'apologiste chrétien sait

ici opposer, avec beaucoup de finesse, à son adversaire la position voisine des stoïciens : eux aussi déclarent que la nature raisonnable l'emporte sur celle qui est privée de raison et que, pour elle, la providence dirige toutes choses. *Cont. Cels.*, IV, 74, col. 1144 D-1146 B.

Cependant, Origène ne se fait pas illusion sur l'orthodoxie relative de ses alliés d'occasion. Il sait très bien, contre Celse encore, distinguer le *πνεῦμα* matériel dont parle le Portique, du Dieu spirituel des chrétiens. La providence divine qui embrasse toutes choses n'est pas un corps qui en contiendrait un autre, c'est la puissance d'un esprit. *Cont. Cels.*, VI, 71, col. 1405 CD. Dieu n'est pas dans un lieu qu'il quitterait pour venir à nous, mais « en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être », comme le dit saint Paul; tout est gouverné, sans que lui-même change en rien, par sa puissance. *Cont. Cels.*, IV, 5, col. 1033 D.

Origène sait encore prouver l'existence de la providence soit en philosophe, par la méthode d'analogie, à partir des prévoyances intelligentes des hommes, *Cont. Cels.*, I, 11, col. 676 BD, soit en apologiste, par la considération des prophéties, comme l'avait fait saint Justin. *De princ.*, IV, 7, P. G., t. XI, col. 353 BC. Les prophéties sacrées n'ont d'ailleurs rien de commun, pour Origène, avec les prédictions des astrologues; comme Plotin, le docteur chrétien combat vivement leur fatalisme. M. E. Bréhier, compare, sur ce point, *Enn.*, III, I, 5, avec un fragment du commentaire d'Origène sur la Genèse qui nous a été conservé par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*, VI, XI, P. G., t. XXI, col. 477-505. Le traducteur des *Ennéades* estime que, chez les deux alexandrins, « l'idée et la marche de l'argumentation sont les mêmes jusque dans les détails ». *Ennéades*, texte et trad., coll. G. Budé, t. III, p. 5 et p. 3, note 4. En fait, il serait plus juste de dire que, si certains détails d'argumentation, certains exemples d'école sont communs aux deux auteurs, le contexte général est très différent chez l'un et chez l'autre. Toute la discussion est dominée, chez Origène, par l'exégèse de certains textes scripturaires, par le souci de montrer l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, et cela suffit à distinguer très nettement son exposé de celui de Plotin.

C'est peut-être dans son traité *De la prière* qu'Origène a trouvé les formules les plus nettes pour exprimer comment la prescience universelle de Dieu ne fait pas obstacle à la contingence des causes secondes. Le sujet lui-même exigeait de telles précisions doctrinales, et le grand alexandrin a le mérite d'avoir posé le problème dans toute son ampleur, ainsi que d'y avoir donné une solution remarquable par son équilibre et sa justesse. *De orat.*, 5-8, P. G., t. XI, col. 430-441. Une formule surtout retient l'attention : Dieu connaît nécessairement tel événement futur, mais ne le connaît pas comme nécessaire en lui-même, si de fait il ne l'est pas; Dieu connaît nécessairement que tel homme veut le bien, mais ne le veut pas de façon nécessaire, de même, si tel homme se tourne vers le mal, il reste capable d'une conversion meilleure. *Ibid.*, 6, col. 437 BC. Ainsi la providence de Dieu, qui connaît toutes choses, peut-elle préparer les biens que la prière et la libre conduite auront mérités à chacun.

E. de Faye a exactement noté à quel point Origène, à la suite de Clément, considérait l'action de la providence comme une action pédagogique, comme une éducation progressive de l'âme en vue du salut. *Origène*, t. III, Paris, 1928, p. 214-215. Le même critique écrit à ce sujet, à propos de la traduction du *Periarchôn* par Rufin : « En maints endroits... perce dans la version de Rufin le tenace dessein d'effacer l'idée d'Origène d'une rédemption effectuée par l'éducation de l'âme, donc d'un Dieu éducateur et d'une providence pédagogique, et de lui substituer l'idée d'un Dieu juge qui

récompense et qui châtie selon les mérites de chacun. C'est l'idée juridique toute romaine opposée à l'idée de pédagogie toute grecque. *Op. cit.*, p. 190, en note. La remarque est juste, dans son ensemble; encore faut-il noter que la punition des fautes et la récompense des mérites font également partie, d'après Origène, de l'action éducative de la providence; l'opposition mise entre l'idée grecque de pédagogie et les conceptions romaines plus juridiques, sans être aussi absolue qu'on semble le dire, est cependant un trait qu'il est utile de signaler. E. de Faye cite également un passage bien significatif de la manière d'Origène; c'est au traité de la prière, à propos de cette demande de l'oraison dominicale : *et ne nos inducas in tentationem*; le docteur alexandrin écrit : « Je pense que Dieu dirige (ὁδοποιεῖν) chacune des âmes raisonnables, ayant toujours en vue leur vie éternelle. Chacune d'elles possède le libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον); selon sa propre responsabilité (παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν), elle se trouve parmi les choses meilleures, s'élevant vers la cime des biens; elle descend au contraire, par négligence, dans tel ou tel débordement du vice. » *De orat.*, 29, P. G., t. xi, col. 540 A, cité par de Faye, *op. cit.*, p. 214, dont je n'accepte pas la version. Pour la traduction de αἰτία, cf. *PRÉDESTINATION*, t. xii, col. 2825. Ce texte d'Origène donne occasion à une note assez vive de Delarue, note 94, P. G., t. xi, col. 539 : *Aperte hic somnia sua occinit Origenes*. Et, de fait, on peut entendre ici un écho affaibli des « erreurs » d'Origène. En effet, alors que Clément d'Alexandrie envisageait principalement l'action éducative de la providence dans les diverses modalités de sa réalisation historique, philosophie, loi ancienne, loi nouvelle, foi et gnose, son disciple, plus métaphysicien, transpose cette même idée de pédagogie divine du plan assuré de l'histoire sur celui, plus audacieux, de la cosmologie. Les âmes sont créées de toute éternité dans un état initial identique; leur union à des corps est une conséquence de péchés antérieurs qu'elles doivent expier avant de faire retour dans le monde des esprits. Cette conception sera le point de départ et l'occasion de nombreuses attaques et de solennelles condamnations. Cf. art. ORIGÈNE, ORIGÉNISME, t. xi, col. 1531 et 1565. Encore faut-il remarquer que l'alexandrin expose tout cela par mode d'hypothèse et avec d'importantes réserves; certains passages de ses œuvres, comme celui que l'on vient de citer, restent susceptibles, si l'on n'en presse pas trop le sens, d'une interprétation orthodoxe, tandis que d'autres sont évidemment à rejeter. Il suffit de noter ici comment le désir de rendre raison, d'une façon générale, de l'action providentielle et le souci d'expliquer les conduites mystérieuses de Dieu ont amené Origène à imaginer cette chute et cette ascension des âmes; tout ce roman cosmologique, qui manifeste le puissant réalisme de sa pensée théologique, est fondé sur une conception pédagogique de la providence divine. On y sent l'élève de Platon et l'émule aussi de certains gnostiques; cependant, la netteté avec laquelle l'auteur du *Periarchôn* affirme et assure l'existence du libre arbitre de la créature suffit à le distinguer de façon radicale de ces derniers.

3° Il est naturel de joindre au nom d'Origène celui d'Eusèbe de Césarée, son admirateur et le bénéficiaire de la bibliothèque réunie par ses soins. Dans sa *Préparation évangélique*, Eusèbe consacre de nombreux chapitres à la question de la providence. Il reprend, sur une base documentaire plus large, les thèmes généraux de l'apologétique du II^e et du III^e siècle : démonstration de l'existence de la providence contre les épicuriens, divergences entre les conceptions péripatéticiennes et stoïciennes et la conception chrétienne, accord partiel entre la doctrine de Platon et la foi de Moïse. La méthode employée, semblable à celle de l'*Histoire ecclé-*

siastique, « est toujours celle des extraits massifs » (A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 194), mais elle se révèle ici moins heureuse dans un ouvrage qui pourrait prétendre, de soi, à une certaine vigueur originale de la pensée. La *Préparation* a conservé un important fragment du *Περὶ φύσεως* de Denys d'Alexandrie dirigé contre les épicuriens. *Prép.*, XIV, xxiii, P. G., t. xxi, col. 1272. Dans son traité polémique contre Hiéroclès, Eusèbe condense en deux affirmations capitales la doctrine de la providence : elle s'étend universellement à toutes choses, elle prend un soin spécial des âmes raisonnables « auxquelles est concédé le privilège de l'immortalité et de la liberté ». *Cont. Hieroclem*, vi, P. G., t. xxii, col. 805 D-808.

4° Un autre Palestinien, saint Cyrille de Jérusalem, se montre moins soucieux d'érudition, bien qu'il sache lui aussi, à l'occasion, citer les philosophes. Dans ses catéchèses familiaires, l'ordre du symbole de la foi, qu'il commente aux aspirants au baptême, l'oblige à parler du gouvernement divin avant de traiter de la création elle-même : *Credo in Deum — omnipotentem* (VIII^e cat.) — *factorem caeli et terrae* (IX^e cat.). Dom Touttée fait justement remarquer que le παντοκράτωρ de la formule grecque du *Credo* serait mieux rendu en latin par *omnitenens* que par *omnipotens*. *Admonitio in cat.*, VIII, 3, P. G., t. xxxiii, col. 623-624, et *Appendix in cat.*, v, note 11, col. 534 D. Il ne s'agit pas en effet, dans l'exposé de Cyrille, de la considération abstraite d'un attribut divin, d'une possibilité infinie d'action; il s'agit au contraire de l'exercice de fait du pouvoir divin, du domaine universel et absolu de Dieu sur sa créature. *Cat.*, VIII, col. 625-636. Aussi, malgré le titre que porte la traduction latine : *De providentia*, le thème de la providence-prévoyance n'est-il pas explicitement abordé. La puissance divine est envisagée dans sa réalité sans cesse présente, dans son extension universelle et actuelle à tous les êtres. Dans ces limites, la doctrine est exposée avec beaucoup de force et de clarté; un usage fréquent de brèves sentences scripturaires vient ponctuer heureusement les affirmations du catéchiste sans nuire à la rigueur ni à l'unité de son développement.

5° Tite de Bostra, consacre tout le II^e livre de son traité *Contre les manichéens* à une vigoureuse apologie de la providence divine. Le c. 1, affirme qu'aucun des êtres créés par Dieu n'est substantiellement mauvais; tous sont bons, mais à divers degrés, et sont susceptibles de servir à des fins différentes. *Cont. man.*, II, 1, P. G., t. xviii, col. 1132 D-1133 A. Le dernier chapitre insiste, par manière de conclusion, sur la variété de la création. *Ibid.*, xxxviii, col. 1205-1208. Dans le cours du livre, l'auteur examine les objections tirées tant de l'ordre moral que de l'ordre physique. Les questions de la fortune qui est parfois le fruit de l'injustice, c. viii, et des maladies qui affligent les justes, c. ix, sont sobrement traitées. Certaines considérations sur l'utilité des famines et des tremblements de terre, c. xiv, et sur celle des serpents venimeux, c. xxii, sont moins heureuses et ne sont pas exemptes de quelque puérilité. Comparé aux pieuses catéchèses de saint Cyrille, l'ouvrage de Tite de Bostra a plutôt l'allure d'un traité profane.

6° Contemporain de Cyrille de Jérusalem et de Tite de Bostra, saint Athanase ajoute à la piété du premier une profondeur théologique à laquelle l'auteur des catéchèses ne pouvait prétendre. Au point de vue négatif, le grand évêque d'Alexandrie combat les épicuriens qui nient l'existence de la providence et démontre, contre Platon, que la matière elle-même a été créée par Dieu. *Or. de incarnat. Verbi*, 2, P. G., t. xxv, col. 97 D-99. Au contraire, le mal n'est d'aucune façon une œuvre divine. *Or. contra gentes*, 2, P. G., t. xxv, col. 5 CD; 4,

col. 9 D; 6-7, col. 12 D-16 C. Au point de vue positif, Athanase marque que Dieu est le maître souverain de toutes choses, *ibid.*, 29, col. 57 B, et qu'il prend un soin spécial de l'âme raisonnable, *Ibid.*, 35, col. 69 B. En effet, quoique l'homme ne puisse ni voir ni comprendre la nature divine du Créateur, il peut, de quelque façon, le connaître par ses œuvres; ainsi, sans voir Phidias, on peut reconnaître sa main dans la disposition et les proportions que manifestent ses ouvrages. *Ibid.* Tout cela, en somme, n'est pas particulier à Athanase, mais l'originalité de l'adversaire d'Arius se marque mieux dans la mention continuelle qu'il fait du Verbe divin dans l'œuvre de la création et du gouvernement divin. Comme conclusion d'un long discours sur l'ordre du monde, l'harmonie de ses parties, l'équilibre qui règne entre les éléments contraires dont il est composé, Athanase affirme que, si cet ordre, cette harmonie, cet équilibre, dénotent l'unité du Maître de toutes choses, *ibid.*, 39, col. 77 B-80 B, ils démontrent aussi que tout a été fait et que tout est dirigé par le Verbe, sagesse éternelle du Père. *Ibid.*, 40, col. 80 B-81 B. Le Logos, raison, mesure, harmonie, conduit la création et lui communique lumière, bonté et beauté. Toutes les choses sont bonnes dans la mesure où elles sont à l'image de Dieu, *ibid.*, 4, col. 9 D, dont le Verbe est l'image parfaite. Mais, plus que toute créature privée de raison, l'homme est fait à l'image de Dieu, donc par le Verbe. *Ibid.*, 8, col. 16 D; 34, col. 68 D-69 A. Telle est la raison pour laquelle Dieu prend un soin particulier des hommes et leur a envoyé son Verbe, afin qu'il puisse réparer et parfaire cette similitude divine que le péché avait détruite. *Or. de incarnat.*, 7, P. G., t. xxv, col. 108 D-109 A. Telles sont les notions fondamentales de la théologie d'Athanase; telles il les a exposées dans l'ouvrage de jeunesse qui a été cité, telles il les reprendra plus tard, inlassablement, dans cette affirmation de la divinité du Verbe incarné qui sera l'œuvre de sa vie.

IV. LES CAPPADOCIENS. — 1^o L'enseignement de saint Basile sur la providence est nettement adapté aux fins pratiques de son ministère pastoral.

Il ne s'attache pas à combattre les opinions des philosophes grecs dont les doctrines, opposées les unes aux autres, se détruisent mutuellement de façon suffisante. *In hexaem.*, I, 2, P. G., t. xxix, col. 8 A. Leur négation de la providence provient de leur ignorance de Dieu et des choses divines. *Ibid.* Le Créateur gouverne toutes choses — *κυβερνῶν τὰ σὺμπαντα... οἰκονομῶν τὰ κατ' ἕκαστον* — il rend à chacun selon ses mérites; en douter, c'est « marcher selon le conseil des méchants ». Ps., I, 1. Bienheureux au contraire est l'homme qui n'a aucune inquiétude au sujet de la providence de Dieu; il est semblable à ceux qui dorment tandis qu'un vent favorable pousse leur navire au port. *Hom. in Psalm.*, I, 4, P. G., t. xxix, col. 220 CD. Lorsque Basile veut donner quelque argument en faveur de l'existence de la providence, il fait appel à des considérations familières qui sauront toucher les populations agricoles de la Cappadoce. A propos de ces paroles de la Genèse : *Germinavit terra herbam virentem et facientem semen*, Gen., I, 11, il interroge son auditoire en ces termes : « Si la nourriture a été préparée pour le bétail, la nôtre ne serait-elle pas digne des soins de la providence? Celui qui a donné aux bœufs et aux chevaux leur fourrage te prépare, à plus forte raison, richesse et bien-être. Celui qui nourrit tes troupeaux augmente d'autant les provisions nécessaires à ta vie. Qu'est-ce donc que la création des semences sinon la préparation de ta propre subsistance? D'autant que beaucoup de plantes et de légumes servent aussi à la nourriture des hommes. » *In hexaem.*, v, 1, P. G., t. xxix, col. 96 C. Un peu plus loin, l'évêque de Césarée cite en exemple le figuier, dont le feuillage abondant est nécessaire à la protec-

tion des fruits, tandis que les noix, dans leur rude écorce, n'ont pas besoin d'une semblable garantie. On voit bien ainsi que rien n'est fait sans cause, ni par hasard, mais est le produit d'une sagesse infinie. *Ibid.*, 8, col. 112 D-113 A. Ailleurs, à propos d'un verset du psaume cxiv : *Custodians parvulos Dominus*, Basile évoque l'existence de l'embryon dans le sein de sa mère; dans un espace étroit, ténébreux et humide, il vit comme un poisson plutôt que comme un homme et cependant il demeure sain et sauf sous la garde de Dieu. *Hom. in Psalm.*, cxiv, P. G., t. xxix, col. 489 D. Dans le même esprit, d'une simplicité toute surnaturelle, le saint évêque s'attaque aux objections qui courent parmi ses ouailles contre la providence de Dieu; c'est le spectacle du juste tombé dans la misère tandis que le fripon s'enrichit, *Hom. in Psalm.*, xlviii, 17, *ibid.*, col. 453 D-456; c'est la famine et la sécheresse qui désolent le pays, ce qui donne matière à une homélie, *Hom. tempore famis et siccitatis*, P. G., t. xxxi, col. 303-328; ce sont des deuils cruels en face desquels le grand évêque trouve des paroles de consolation empreintes des plus religieux sentiments de résignation et de soumission à la volonté de Dieu. *Epist.*, v, P. G., t. xxxii, col. 237-241; *Epist.*, vi, *ibid.*, col. 241-245. Basile saisit avec empressement toutes ces occasions pour affirmer que, si nous ne pouvons pas comprendre les desseins secrets du Créateur, nous devons néanmoins croire à sa sagesse et à sa bonté; il ne veut que notre bien, et les épreuves qu'il nous envoie sont une condition de notre progrès. En somme, l'évêque de Césarée applique aux circonstances quotidiennes de la vie cette conception du rôle pédagogique de la providence que les Pères d'Alexandrie avaient développée sur un plan plus spéculatif. Cependant, Basile sait, lui aussi, s'élever à des considérations théoriques. Dans l'homélie qui a pour titre : « Dieu n'est pas l'auteur du mal », il prend vivement à partie les doctrines manichéennes en affirmant que le mal n'est pas une substance, *Hom. « Quod Deus non est auctor malorum »*, 5, P. G., t. xxxi, col. 341 C, qu'il n'a pas été créé par Dieu, qu'il est attribuable à la volonté perverse des anges, *ibid.*, 8, col. 345 D-347, et des hommes. *Ibid.*, 3, col. 332 D-333. Dans cette même homélie, Dieu est appelé : *ὁ πρῶτος καὶ σοφὸς τῶν ψυχῶν οἰκονόμος*, « le prudent et sage économiste des âmes ». *Ibid.*, 5, col. 340 C. Tout cela conduit à la même conclusion : quand Basile parle de la providence, il envisage avant tout, comme Cyrille de Jérusalem, l'action toujours actuelle et toujours bienfaisante de Dieu sur le monde.

2^o La pensée théologique de saint Grégoire de Nazianze, plus fine et plus spéculative que celle de son ami Basile, se meut cependant dans un même cercle d'idées. Dans le discours sur le saint baptême, que l'on pense avoir été prononcé à Constantinople le 7 janvier 381, l'orateur fait mention de la providence divine dans la profession de foi qu'il propose à ses auditeurs. Après avoir confessé la Trinité, au nom de laquelle il a été baptisé, le fidèle doit croire que le monde visible et invisible a été créé par Dieu *ex nihilo* et qu'il est « gouverné par la providence de celui qui l'a fait et le conduit vers un état meilleur ». Le chrétien doit également rejeter les erreurs manichéennes, c'est-à-dire croire que le mal n'est pas une substance, qu'il n'a pas été créé par Dieu, qu'il provient de nos péchés et des œuvres du malin. *In sanct. bapt.*, xlv, P. G., t. xxxvi, col. 424 A B. Dans le second des grands discours théologiques, prononcés également à Constantinople, l'évêque, après avoir affirmé que la nature divine dépasse tout entendement créé et toute parole humaine, *Orat. theol.*, II, 4, *ibid.*, col. 29 C-31 A, enseigne que nous pouvons cependant connaître l'existence de Dieu. *Ibid.*, 5, col. 32 C. En effet, Dieu est cause de la création et de la conservation de toutes choses, rien ne peut

se soutenir sans le concours toujours actuel de Dieu; ainsi, quand nous voyons une cithare, que nous admirons la beauté de ses proportions ou que nous entendons la mélodie de ses sons, nous pouvons savoir quelque chose de celui qui l'a faite, même si nous ne le connaissons pas de vue. *Ibid.*, 6, col. 32 D-33 A. Le premier discours d'invective contre Julien l'Apostat fait plusieurs fois mention du gouvernement universel de Dieu sur le monde qu'il a créé. *Cont. Jul.*, I, 47, P. G., t. xxxv, col. 572 B; 78, col. 604 C. Le discours sur l'amour des pauvres fournit également à son auteur l'occasion de parler du domaine divin sur la créature. Grégoire blâme d'abord ceux qui s'autoriseraient des décrets de la providence pour abandonner les indigents à leur malheureux sort, sous prétexte que celui-ci est conforme à la volonté de Dieu. On voit, dit l'orateur, que ceux qui raisonnent de la sorte ne reconnaissent pas que leur propre fortune vient de Dieu; sans cela, ils en useraient davantage selon Dieu. *De pauperum amore*, 29, P. G., t. xxxv, col. 896 D-897 B. D'ailleurs, dans cette vie, nous ne pouvons savoir si le malheur est la punition d'une faute ou l'épreuve de la vertu, les desseins de Dieu nous restent cachés. *Ibid.*, 30, col. 897 C-900 A. Quelques lignes plus loin, le saint évêque reprend vivement ceux qui font argument des misères de la pauvreté pour calomnier la providence divine ou pour tout abandonner aux hasards de la fortune ou aux exigences de la fatalité. *Ibid.*, 32-33, col. 900 D-904 A. Il termine son discours en exhortant ses auditeurs à la miséricorde, il leur montre l'exemple de Dieu et celui du Christ, il leur rappelle les figures bibliques de Job, de Lazare et du mauvais riche, la parabole du bon Samaritain; enfin, il insiste sur l'utilité morale et sociale de la pauvreté.

Saint Grégoire a consacré en outre deux poèmes à célébrer la providence divine, *Poemata dogmatica*, v et vi, P. G., t. xxxvii, col. 424-438, et la mention de la providence revient souvent dans son œuvre poétique. *Index Analyticus*, P. G., t. xxxviii, col. 1279. Il s'agit toujours du gouvernement divin qui s'étend à toute créature et contient toute chose dans son action souveraine.

3^e Telle est également la doctrine exposée de façon plus didactique, par saint Grégoire de Nysse.

Le mot même de providence est rare dans ses écrits. On peut en signaler l'usage dans le petit traité intitulé *Quod non sunt tres dii*, où l'auteur affirme que la providence et le gouvernement des créatures sont communs aux trois personnes divines. P. G., t. xlv, col. 128 D. De même, dans le dialogue avec sa sœur, sur l'âme et la résurrection, Macrine fait mention des erreurs des épicuriens qui nient la providence et attribuent toutes choses au hasard. *De anima et resurr.*, P. G., t. xlv, col. 21 B. En revanche, ni dans le *Contra fatum*, ni dans les homélies sur l'oraison dominicale, on ne rencontre de développement sur la doctrine de la providence. La manière de Grégoire apparaît nettement dans sa grande catéchèse. Il entreprend de montrer la bonté et la justice du gouvernement divin tel qu'il se réalise de fait. *Or. catech.*, xx, P. G., t. xlv, col. 56-57. Le mot *οὐνοποιός* est employé, celui de providence ne l'est pas, ce qui, au point de vue du vocabulaire théologique, est évidemment plus exact.

V. LE GRAND THÉOLOGIEN DE LA PROVIDENCE. SAINT JEAN CHRYSOSTOME. — Alors que les Pères de Cappadoce s'étaient contentés de toucher brièvement à la doctrine de la providence, saint Jean Chrysostome, au contraire, dans ses homélies, dans ses exposés de la sainte Écriture, dans ses traités de morale et d'ascèse, se plait visiblement à consacrer à la même question d'amples développements.

C'est un sujet, d'ailleurs, dans lequel il excelle; un discours calme, majestueux, puissant, sait faire reluire,

chez lui, quelque chose de l'ordre, de la beauté, de la grandeur qui brillent dans l'œuvre même de Dieu. Comme pour Bossuet, auquel, depuis Villemain, on a coutume de le comparer, il existe une affinité préétablie entre le génie de l'homme et les merveilles du gouvernement providentiel qu'il s'attarde à décrire; aussi sait-il le faire avec une ampleur de vues, une sûreté de trait, un tact que bien peu, si même il en est, possèdent à un pareil degré.

L'évêque de Constantinople ne s'attarde pas à discuter avec ceux des philosophes qui nient la providence divine; la dialectique scolaire n'est pas son fait; c'est en orateur, en théologien, en moraliste surtout qu'il aborde et traite la question. Dès le début de sa carrière, il proclame que seules la malice des hommes et leur mauvaise conduite ont pu les empêcher d'admettre une vérité plus claire que la lumière du jour. *Adv. oppugn. vitæ mon.*, III, 10, P. G., t. xlvii, col. 365. A la fin de sa vie, il est plus convaincu que jamais de la même doctrine : l'ordre et l'harmonie du monde, les astres, les règnes de la nature, démontrent suffisamment l'existence d'une providence divine. *Ad eos qui scandalizati sunt*, v-vi, P. G., t. lii, col. 488; vii, col. 491-496; développements parallèles : *De compunctione ad Stelechium*, II, 5, t. xlvii, col. 418-419; *Ad populum Antiochenum*, hom. ix, 4, t. xlix, col. 109; hom. x, 2-3, col. 113-115. La splendeur du jour, les mers, les sources, les couleurs variées du plumage des paons, sont tour à tour invoquées; l'univers possède un tel éclat qu'il semble toujours neuf et fabriqué d'aujourd'hui; il est si beau qu'on a pu le prendre lui-même pour un dieu. *Ibid.*, col. 114-115. Ailleurs, Chrysostome, comme l'avait fait Basile, donne une attention particulière à la nature végétale; la fertilité des prairies, cette « graisse du froment » (*ex adipe frumenti*), dont parle le psaume qu'il commente, Ps., cxlvii, 14, lui sont un moyen de démontrer l'existence de la providence de Dieu. P. G., t. lv, col. 479. Aussi est-il naturel que cette même providence soit comparée ailleurs aux eaux d'un fleuve puissant qui apporte la fécondité à toute la région qu'il arrose. *In Ps.*, xlv, 1, *ibid.*, col. 205.

Le gouvernement de Dieu s'étend à toutes les créatures, aucun des êtres singuliers n'y échappe, chacun d'eux y est spécialement soumis. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, I, 5, P. G., t. xlvii, col. 437; *In Ps.*, cxxxiv, 4, t. lv, col. 392; *In Matth.*, hom. xxviii, (al. xxix), 3, t. lvii, col. 354. D'une façon plus absolue encore, l'orateur sacré affirme que, sans la providence, le monde ne pourrait ni durer ni se soutenir un seul instant. *Ad pop. Antioch.*, hom. ix, 4, t. xlix, col. 109; hom. x, 2-3, col. 113-114. L'exemple qu'il prend est celui du corps humain, composé de divers éléments, et qui ne peut rester lui-même que sous l'action et le gouvernement de l'âme qui l'anime. Ainsi, bien que l'idée d'une prévoyance divine ne soit pas exclue, la notion de providence évoque plus spécialement pour Chrysostome, comme pour les Pères grecs, cette continuité de l'action créatrice qui soutient actuellement toute chose dans son être et la dirige dans son mouvement; mais encore faut-il, pour atteindre le sens exact de l'idée grecque, ajouter que cet être est beauté, et ce mouvement harmonie; le monde conservé dans l'ordre, la paix et la splendeur, tel est l'effet propre de la providence divine.

Le passage de l'ordre de la nature à celui de la vie morale, on le voit, est aisé. L'homme, créature de Dieu, n'échappe point évidemment à l'action précise et particulière du Créateur qui s'exerce sur chacun de ses actes. De même que nous ne pouvons rien ajouter à notre taille, de même est-ce la providence divine qui, dans nos œuvres, parfait toute exécution. Sans elle, ni soucis, ni peines, ni efforts ne nous seraient de

quelque utilité. In *Matth.*, hom. XXI (al. XLII), 3, P. G., t. LVII, col. 298. Cf. art. PRÉDESTINATION, I, XII, col. 2829. Mais, si l'existence d'un gouvernement universel de Dieu se révèle de façon suffisamment manifeste dans l'ordre admirable de la nature, il n'en va pas toujours de même, aux yeux de certains chrétiens, dans les conduites morales de la providence. Si Dieu gouverne souverainement toutes choses, pourquoi les tentations du démon, les scandales, les tribulations des justes, le triomphe des méchants? Telles sont les objections courantes, familières à ses ouailles, que Chrysostome connaît bien. Aussi, sans parler des homélies nombreuses où il touche ces questions, il les examine en détail dans deux ouvrages composés au début et à la fin de sa carrière apostolique et qui constituent l'un et l'autre une très haute apologie des voies providentielles. Le premier est dédié au moine Stagire, que les attaques répétées du démon avaient fait tomber dans la tristesse et le découragement, P. G., t. XLVII, col. 425-448; le second est adressé à ceux qui se scandalisent des persécutions dont souffre l'Église de Dieu de la part des impies, t. LII, col. 479-528. Le raisonnement y suit, ici et là, une même marche, dont il suffira de donner un résumé rapide. Le point de départ est constitué par une affirmation absolue de la providence divine et du caractère bienfaisant de son action; c'est alors que l'auteur fait intervenir, en confirmation de la doctrine, ces développements sur l'harmonie de la création auxquels on a fait allusion; ils ont pour but de venir en aide à notre foi et d'exclure toute hésitation de notre part. En effet, si toute la nature proclame la bonté et l'amour de Dieu à l'égard de l'ouvrage de ses mains, ses desseins particuliers sur les hommes nous demeurent impénétrables en cette vie; nous ne pouvons ni les connaître ni les juger; la providence de Dieu nous est incompréhensible. C'est là un des thèmes favoris de Chrysostome, et il aime citer, à cette occasion, l'exclamation de saint Paul, Rom., xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia ejus et investigabiles viae ejus*. Voir *Adv. Judæos*, I, 1, P. G., t. XLVIII, col. 843; *Ad eos qui scandalizati sunt*, II, t. LII, col. 482-484; développements parallèles : *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, I, 8, t. XLVII, col. 443; *In epist. ad Rom.*, hom. xvi, 7, t. LX, col. 557-559; *In Ephes.*, hom. xix, 4-5, t. LXII, col. 132-136. D'ailleurs, non seulement l'apôtre Paul, mais les puissances célestes elles-mêmes ignorent le secret des dispositions divines, seuls le Fils et l'Esprit-Saint les connaissent. *Ad eos...*, III, t. LII, col. 484-486. Les anciens patriarches, Abraham, Joseph, David, ont donné à ce sujet un exemple significatif d'humilité, de patience et de soumission à des décrets divins dont ils ignoraient encore le sens et la portée. *Ibid.*, x, col. 500-507. Il nous est donc absolument interdit de mettre en cause les conduites de Dieu à notre égard, nous sommes seulement assurés de deux choses : d'une part, la providence de Dieu n'est pas moins admirable dans les afflictions et les tentations que dans la joie et le bonheur. *Ad Stagirium*, I, 3, P. G., t. XLVII, col. 429-430; d'autre part, le seul mal véritable est le péché, et, dans cet ordre, personne n'est lésé que par soi-même. *Ad eos...*, xv-xvi, t. LII, col. 516 (Chrysostome renvoie ici explicitement au traité qu'il vient de composer : *Quod nemo læditur nisi a seipso*, P. G., t. LII, col. 459-480).

Appuyé sur ces deux principes, l'évêque de Constantinople n'a pas de peine à montrer l'utilité morale de la souffrance en même temps que son caractère relatif et passager. S'adressant à Stagire, il insiste spécialement sur l'utilité des tentations et des assauts des démons pour y voir l'occasion d'un progrès spirituel. *Ad Stagirium*, I, 4, P. G., t. XLVII, col. 433-434, et l'assurance d'une plus grande perfection, *ibid.*, 10,

col. 447-448; écrivant aux fidèles que troublent les persécutions, il montre comment, selon le mot de saint Paul, Rom., v, 3-4, « la tribulation produit la patience, et la patience la fidélité éprouvée », *Ad eos...*, XXI, P. G., t. LII, col. 522-523; d'ailleurs les attaques mêmes auxquelles l'Église est en butte sont le signe éclatant de sa force et de sa vitalité. *Ibid.*, XXIII, col. 526. Le saint évêque se rend compte que la grande loi providentielle de la rédemption par la souffrance heurte assez rudement ses auditeurs et que seuls les enseignements de la foi peuvent la leur faire accepter. Aussi prend-il soin d'illustrer son exposé par des exemples tirés de la sainte Écriture; Abraham, Joseph, le saint homme Job, le pauvre Lazare de l'évangile de saint Luc, saint Paul, sont fréquemment invoqués par lui comme témoins. Mais, plus encore, il présente à ses auditeurs l'exemple du Christ : le mystère de la croix, « scandale pour les Juifs, sottise pour les païens », n'est-il pas la source de notre salut et l'origine de toutes les grâces? *Ad eos...*, xv, *ibid.*, col. 515-516; les souffrances mêmes endurées par Notre-Seigneur dans sa passion nous sont un gage irrécusable des tendresses divines. *Ad Stagirium*, I, 5, P. G., t. XLVII, col. 436; *Ad eos...*, xvii, t. LII, col. 516-518. D'ailleurs toutes les époques de la vie de l'Église ont connu le scandale des persécutions; les temps apostoliques n'en furent pas plus exempts que les nôtres, *ibid.*, xiv, col. 512-515; xx, col. 521-522, et les martyrs sont là pour nous donner la même leçon. *Ibid.*, xix, col. 518-521. De l'histoire universelle se dégage nettement l'affirmation de la nécessité providentielle de la souffrance. Mais le saint évêque sait aussi quitter ces hauteurs de la théologie et de l'histoire pour tenir à l'inquiet Stagire un langage plus familier et plus proche des réalités quotidiennes. A ce moine qui se plaint des fatigues et des épreuves qu'il rencontre dans la vie spirituelle, il conseille de se faire introduire dans un hôpital, de visiter une prison, afin de pouvoir prendre contact avec des maux vraisemblablement plus réels que les siens. *Ad Stagirium*, III, 13, P. G., t. XLVII, col. 490-491.

Enfin, et c'est le dernier trait de la doctrine auquel on s'arrêtera, toutes les douleurs et toutes les souffrances de cette terre témoignent simplement que la providence de Dieu n'embrasse pas seulement le cours de notre vie mortelle; son action s'étend au delà du temps; nos âmes sont immortelles, un jugement les attend avec une récompense ou un châtiment définitifs. C'est alors seulement que la justice et l'harmonie des desseins providentiels seront pleinement réalisées et manifestées. In *Matth.*, hom. XIII, t. LVII, col. 215-218; *Expos. in psalmum IV*, 10, t. LV, col. 55; 11, col. 56-57. En attendant leur accomplissement, nous sommes soumis, par l'effet même de la bonté de Dieu à une pédagogie (παιδεία) souvent douloureuse et dont le secret parfois nous échappe, mais qui nous conduit en toute sûreté vers les meilleurs biens. *Ad Stagirium*, I, 6, t. XLVII, col. 440; 7, col. 441-442.

Tels sont, brièvement indiqués, les thèmes essentiels que développe saint Jean Chrysostome et dont il compose cette vaste apologie de la providence divine à laquelle son œuvre est en grande partie consacrée. L'analyse peut sans doute dissocier les divers arguments, noter les principales étapes de la pensée, mais elle ne peut rendre ni cette vivacité de la piété, ni ce mouvement large et naturel du style qui viennent donner aux idées exprimées un incomparable pouvoir de séduction. Si l'on ajoute que cet apologiste magnifique des bienfaits de la providence divine a souffert, pendant les années de son épiscopat, la persécution, la calomnie et l'exil, on sera porté à admirer dans ses écrits, plus encore que le talent du théologien et l'éloquence de l'orateur, la sérénité et l'élévation d'âme d'un saint.

VI. LES SECONDS ALEXANDRINS. — 1^o A Alexandrie, le patriarche Théophile, l'adversaire déclaré de Chrysostome, se fait aussi connaître par sa fougue antiochéenne. Parmi les erreurs dont elle fait grief à l'auteur du *Periarchôn*, sa lettre festive de 402, traduite par saint Jérôme, en mentionne deux qui touchent à la doctrine de la providence : 1. Origène aurait refusé d'étendre l'action providentielle à toutes les créatures, mais aurait circonscrit ses effets au domaine des sphères célestes. *S. Hieronymi Epistolæ*, xcvi, 14, P. L., t. xxii, col. 802 ; 2. Le docteur alexandrin aurait également enseigné que la puissance de Dieu est limitée, qu'elle ne peut s'étendre au delà des êtres qu'elle a, de fait, créés, les seuls que sa providence se trouvait en mesure de gouverner. *Ibid.*, 17, col. 805-806. On remarquera que les deux chefs d'accusation ne sont pas absolument cohérents : le second semble bien admettre ce qui est supposé nié dans le premier, à savoir que la providence divine dirige toute créature. En fait, le premier grief est nettement exagéré ; il eût été plus juste de dire qu'Origène, comme l'avaient fait les apologistes du II^e siècle, accorde un rôle très important aux intermédiaires angéliques dans le gouvernement divin. Le second reproche est mieux fondé ; il est d'ailleurs repris, appuyé par des citations du *Periarchôn*, dans la lettre de Justinien à Ménas de Constantinople. *P. G.*, t. lxxxvi a, col. 947 CD, 981 CD, 989 C. Sur ce point, la pensée d'Origène a évidemment besoin d'être interprétée avec une certaine indulgence. Il est facile d'ailleurs d'agir de la sorte, puisque ce docteur explique que la puissance divine est limitée, en ce sens qu'elle ne peut réaliser ni le mal, ni l'impossible, ni rien qui soit indigne d'elle ; ce qui, cette fois, est incontestablement orthodoxe. *Cont. Cels.*, III, 80, *P. G.*, t. xi, col. 1012 D-1013 A ; V, 23, col. 1216 D-1217 A.

2^o Le neveu et successeur de Théophile, saint Cyrille d'Alexandrie, semblait en ceci à Grégoire de Nysse, n'emploie presque jamais le mot même de providence. Ainsi, les *index* (d'ailleurs incomplets sur ce point) de l'édition de J. Aubert ne mentionnent le terme que trois fois (*P. G.*, t. lxxvi, col. 1476 B) et les références données renvoient, non pas au texte même de saint Cyrille mais à des auteurs qu'il cite.

Ce n'est pas que l'évêque d'Alexandrie méconnaisse le domaine souverain de Dieu sur sa créature ; il en parle au contraire avec beaucoup de force ; cf. par exemple *In Amos* (iv, 13), xlii, *P. G.*, t. lxxi, col. 188-189, et (v, 8-9), xlii, col. 493-496 ; *Cont. Julian.*, II, *P. G.*, t. lxxvi, col. 604-606. Mais les expressions dont il use sont celles de pouvoir, gouvernement, direction, gouvernail (πῆδάλιον, une image qu'il semble affectionner) ; la πρόνοια n'est pas nommée, alors que, dans les mêmes conditions, elle reviendrait sans cesse sous la plume de Chrysostome.

De même, lorsque Cyrille énumère les attributs divins, il mentionne la lumière, la vie, la puissance, la vérité, la sagesse, la justice... *Glaphyra in Genesim*, v, *adhuc de Jacob*, 4, *P. G.*, t. lxxix, col. 277 B, mais ici encore la providence est passée sous silence. Cependant, si notre auteur ne fait guère usage du vocable, il se rapproche plus que d'autres de la conception, aujourd'hui classique, de providence. Il envisage en effet en Dieu, et cela de façon explicite, un ensemble préconçu et organisé de fins et de moyens, une série de desseins éternels qui se réaliseront dans le temps. *Thesaurus*, t. lxxv, col. 292 B-293 A ; *Glaphyra in Genesim*, I, de Adam, 5, t. lxxix, col. 25-30. Il s'agit, dans ces passages, des décrets rédempteurs de Dieu relatifs à la mission du Verbe. Cette doctrine est appuyée de très près sur les expressions mêmes de saint Paul. Dans le dernier texte cité, Dieu est dit *providere suis creaturis*, πορρονοῦσιν τοῖς ἰσθῶν κτισμάτων, *ibid.*, col. 28 D, en ce sens qu'il décrète l'envoi du Christ en vue de la rémission

du péché. Il y a là, de façon occasionnelle, un emploi presque technique de la notion et du terme de providence.

VII. LES ANTIOCHIENS. — 1^o A l'encontre de saint Cyrille, Théodoret de Cyr, formé aux mêmes disciplines que Jean Chrysostome, emploie, de façon continue, le mot de providence et par deux fois, il consacre à la πρόνοια d'importants développements.

Dans le traité que les traductions latines intitulent *Gwecarum affectionum curatio*, le I. VI est consacré tout entier à la doctrine de la providence. *P. G.*, t. lxxxiii, col. 956-992. Le prologue de l'ouvrage expose de façon explicite le but que s'est proposé l'auteur : combattre l'impiété de Diogenes, le blasphème d'Épicure et l'opinion tronquée d'Aristote ; louer au contraire Platon et Plotin et tous ceux qui ont, avec eux, un juste sentiment de la providence ; enfin, montrer, par des raisons physiques, comment la vérité est manifestée, sur ce point, par la création et toutes les choses que Dieu a faites. *Ibid.*, col. 785 CD. La marche du développement est alourdie par une masse de citations d'auteurs profanes, ce qui d'ailleurs constitue peut-être la meilleure richesse de l'exposé.

Le même sujet est également traité par Théodoret, mais sans étalage d'érudition et d'un point de vue moins philosophique, dans une série de dix longs discours qui sont moins une œuvre oratoire que dix chapitres d'un traité composé et écrit à loisir. Les premiers discours démontrent l'existence de la providence à partir de ses effets naturels : les cieux et les astres, I, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 556-573 ; l'air, la terre et les eaux, II, col. 576-588 ; le corps de l'homme et ses organes, avec un développement particulier sur la langue et les organes de la parole, III, col. 588-605 ; enfin, la main humaine et les différentes activités techniques dont elle est capable, IV, col. 605-624. Les morceaux suivants envisagent les diverses hiérarchies qui sont le fait des hommes, mais dépendent aussi de la providence divine : le pouvoir exercé par l'homme sur les animaux, V, col. 624-644 ; l'inégalité dans la distribution des biens de la fortune, VI, col. 644-665 ; les relations sociales entre maîtres et serviteurs, VII, col. 665-685. Le dessin général est ici une apologie de la providence qui établit ou permet de telles situations en vue du bien et de l'harmonie de la cité. D'ailleurs, sous le rapport des biens naturels que la providence départit directement à chacun : l'air, la lumière..., tous les hommes sont égaux et ils peuvent trouver dans la pauvreté et la servitude, qui leur paraissent un mal, l'occasion d'un progrès spirituel plus assuré. Le VIII^e discours s'engage plus nettement dans des considérations d'ordre moral ; il tient à montrer, grâce surtout à des exemples scripturaires, que les mauvais maîtres ne portent pas nécessairement préjudice à leurs serviteurs, ceux-ci acquièrent plus de mérites à pratiquer la vertu, VIII, col. 865-916. Enfin, quoi qu'il advienne ici-bas, la justice sera toujours récompensée par Dieu après cette vie ; l'âme est immortelle et capable de gloire éternelle, IX, col. 916-940 ; l'incarnation du Sauveur notre Dieu et toute l'économie chrétienne sont les plus magnifiques témoignages des bienfaits de la providence divine, X, col. 940-973.

Cette simple énumération des sujets traités montre que Théodoret entend faire un exposé systématique des grands thèmes qu'avait développés la prédication de Jean Chrysostome, mais la manière sèche et didactique de l'évêque de Cyr ne possède ni le souffle ni la vie qui animent l'œuvre de son devancier ; elle se recommande plutôt par un souci réel de précision et le fini de certains détails. L'Écriture est utilisée avec une sobriété un peu froide. On sent un exercice d'école, plutôt conventionnel, mais incontestablement brillant. Il est à noter que, pour Théodoret, comme pour Jean

Chrysostome, la providence désigne à la fois la conservation des êtres et leur gouvernement par Dieu. Comme Cyrille, notre auteur applique volontiers au Dieu provident l'image du pilote et de son gouvernail, mais il prend soin de développer la comparaison avec une certaine minutie qui n'est pas dans les habitudes littéraires de l'adversaire de Nestorius.

2° On peut, à bon droit, rapprocher de Théodoret *Némésius d'Emèse*, puisqu'il semble lui aussi appartenir au milieu antiochien des années 431-451. Cf. *NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE*, t. XI, col. 65.

Son court traité sur la providence se présente comme un appendice à un ouvrage plus développé sur la nature de l'homme. La transition entre les deux ordres de considérations est fournie à l'auteur par l'idée de liberté; après avoir parlé du libre arbitre de l'homme, Némésius trouve naturel de passer à la providence divine. *P. G.*, t. XL, col. 780 C-781 A. Trois chapitres divisent la matière de façon tout à fait scolaire : l'existence de la providence divine, sa nature, son domaine. *Ibid.*, col. 781 A. Le c. I, col. 780-792, fait d'abord remarquer que ni les Juifs ni les chrétiens n'ont besoin d'une démonstration de la providence divine : ils en sont, les uns et les autres, suffisamment assurés, les premiers par les miracles accomplis par Dieu en leur faveur en Égypte; les seconds par le fait merveilleux de l'incarnation. Aussi tout le discours de Némésius sera-t-il adressé aux Grecs. Col. 781 B. Le raisonnement de l'auteur est ensuite assez confus; il fait appel, en quelques mots, à l'ordre du monde, col. 784 A, puis à une historiette judiciaire analogue à celle de Suzanne, col. 784 BC, enfin, à la nécessité des sanctions morales de la providence pour le bon ordre et la conservation de la société. Col. 785-792. Chemin faisant, la notion de providence est distinguée de celle de création : créer, c'est bien faire ce qui arrive à l'existence : τὸ καλῶς ποιῆσαι τὰ γινόμενα; la providence consiste à prendre soin de ces mêmes choses : τὸ καλῶς ἐπιμελεῖσθαι τῶν γινόμενων. Col. 788 B. Le c. II, col. 792-793, donne deux brèves définitions de la providence : c'est le soin que Dieu prend des êtres, πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινόμενη ἐπιμέλεια; c'est aussi, selon d'autres auteurs, la volonté de Dieu selon laquelle tous les êtres reçoivent un utile gouvernement, πρόνοιά ἐστὶ βούλησις Θεοῦ δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διέταξιν λαμβάνει. Saint Jean Damascène reprendra l'une et l'autre définition. *De fide orth.*, II, xxix, *P. G.*, t. xciv, col. 964 A. Le dernier chapitre, le plus développé, traite de l'ampleur du gouvernement divin et des objets qu'il embrasse. Col. 793-817. Némésius mentionne d'abord les opinions des philosophes sur ce sujet : Platon, les stoïciens, les épicuriens, Aristote; il estime que l'imperfection de leurs doctrines a sa source dans l'ignorance où ils se trouvaient de la nature immortelle de l'âme humaine. Col. 793-801. Ensuite, après avoir exposé la doctrine chrétienne, selon laquelle Dieu s'occupe des moindres choses, l'auteur entreprend de démontrer le bien-fondé de cette opinion; si Dieu ne s'occupait pas de chacun des êtres qu'il a créés, ce ne pourrait être que par ignorance, refus de le faire ou impuissance; or, ces trois hypothèses se trouvent être incompatibles avec la perfection de la nature divine. Col. 804 A-808 A. Cependant, si nous sommes assurés du fait de l'extension universelle de la providence divine, les desseins du gouvernement divin sur les individus nous demeurent mystérieux. Col. 809 A. Il convient, en tout cas, de distinguer ce que Dieu veut de ce qu'il permet seulement; il faut tenir compte de ce fait qu'il abandonne parfois les siens pour un temps, soit pour leur correction, soit pour l'éducation des autres. Jean Damascène reprendra les mêmes considérations. *De fide orth.*, II, xxix, *P. G.*, t. xciv, col. 965 B-968. Enfin, Job, Lazare et le

mauvais riche, saint Paul, sont comme chez Chrysostome, invoqués en exemples. Col. 812-813. Le traité s'achève sur une note qui rappelle tout à fait l'enseignement de l'évêque de Constantinople : la providence est absolument bonne puisque le péché, le seul vrai mal, n'est pas son fait mais le nôtre. Col. 813-817.

VIII. LA SYNTHÈSE DE LA THÉOLOGIE GRECQUE. SAINT JEAN DAMASCÈNE. — La doctrine de la providence tient manifestement une place importante dans la pensée de Jean Damascène; il en parle, suivant les occasions, tantôt en philosophe, tantôt en historien, tantôt en apologiste et tantôt en théologien.

Comme philosophe, il utilise l'affirmation de l'existence de la providence comme une prémisse qui lui permet de démontrer l'immortalité de l'âme; l'argument était d'ailleurs traditionnel depuis son emploi par Athénagore dans son livre sur la résurrection des corps. Voici le raisonnement : puisque la providence de Dieu traite chacun selon ses mérites, soit pour la récompense, soit pour le châtiment, il lui faut un sujet sur lequel elle puisse exercer sa justice et qui reçoive sa sentence; ce ne peut être que l'âme immortelle. *Dialectica*, c. LXVIII, *P. G.*, t. xciv, col. 672 D-673 A.

Historien des hérésies, notre auteur signale que les épicuriens niaient toute providence; il bloque d'ailleurs, avec le rappel des théories morales de ces derniers, la cosmologie mécaniste des atomistes. *De hæresibus*, I, 8, *ibid.*, col. 684 C. Dans les *Sacra parallela*, un chapitre est consacré à la providence de Dieu, περί προνοίας Θεοῦ; il groupe des textes de l'Ancien Testament et des extraits des Pères, notamment d'Irénée, d'Eusèbe et de Jean Chrysostome. *Sacra parallela*, lettre II tit. IV, *P. G.*, t. xcvi, col. 233 B-236 C.

Comme apologiste, Jean Damascène, oppose aux manichéens les enseignements de la foi chrétienne : Dieu est bon, il ne veut que le bien, tout ce qu'il veut est bon. *Cont. manichæos*, 38, t. xciv, col. 1544 D. Il n'a créé que des choses bonnes; toute créature est bonne selon la nature qui lui a été donnée. *Ibid.*, 47, col. 1548 D-1549. Le mal n'est pas une réalité, une substance; il est une privation; tout être comme tel est bon. *Ibid.*, 50-59, col. 1549 B-1552 D. La matière n'est pas incréée, elle n'est pas le principe du mal. *Ibid.*, 61-63, col. 1553 C-1560 B. Il n'y a pas de conflit entre la matière et Dieu. *Ibid.*, 67, col. 1561 C-1564 B. Cependant, si nous affirmons la bonté absolue de Dieu, nous ne pouvons pas comprendre les desseins de sa providence. *Ibid.*, 74, col. 1572 D-1573 A; 77, col. 1576 C. Le mot *mal* peut signifier deux choses très différentes : ou bien ce qui nous paraît désagréable, mais peut être l'effet d'une juste punition de Dieu, ou bien le seul vrai mal, le mal volontaire du péché dont nous sommes responsables. *Ibid.*, 81-82, col. 1580 C-1581 B. Le traité s'achève sur un double conseil, celui de l'effort personnel et celui de la prière persévérante. *Ibid.*, 86-87, col. 1584.

Dans son grand ouvrage de théologie, Jean Damascène énumère la providence parmi les attributs de la nature divine. *De fide orth.*, I, xiv, *P. G.*, t. xciv, col. 860 B. Il la place en dernier lieu, voulant sans doute faire entendre qu'elle constitue comme le trait d'union entre le Créateur et sa créature. L'opération divine est une, simple, indivisible; elle se diversifie cependant selon les individus, qu'elle tend d'ailleurs à ramener à sa propre simplicité. Elle est l'être des êtres, la vie des vivants, la raison des êtres raisonnables et l'intelligence des intelligences, bien qu'elle-même demeure au-dessus de toute intelligence, de toute raison, de toute vie et de tout être. *Ibid.*, col. 860 D. Au I. II du même ouvrage, un chapitre entier, c. xxix, est consacré à la providence divine. La place qui lui a été donnée dans l'ensemble de l'œuvre est extrêmement significative, car il sert de transition entre l'étude de la

creation, celle de la nature de l'homme en particulier, et l'étude de l'économie chrétienne : incarnation, rédemption et sacrements. Les chapitres immédiatement précédents, xxx-xviii, sont en effet consacrés au libre arbitre; comme l'avait fait Némésius, Jean Damascène passe de la considération de la liberté humaine à celle de la providence divine, mais le lien est moins artificiel chez lui que chez son devancier. Le c. xxx fait naturellement suite au traité de la providence, puisqu'il parle, dans sa première partie, de prescience et de prédestination, la seconde partie, au contraire, aborde un nouveau sujet. L'auteur y affirme de façon solennelle la création de l'homme dans l'état de grâce, *De fide orth.*, II, xxx, *ibid.*, col. 976 B, puis il fait mention du premier péché et de la chute de la nature humaine; en fait, c'est moins ici la fin du livre que le début du livre suivant, l'histoire de la faute servant de préface à celle de sa réparation par l'incarnation et l'opération théandrique. Ainsi placé dans son contexte, le chapitre sur la providence prend un relief spécial; il est le pivot autour duquel s'organise la doctrine entière de l'ouvrage : traité des créatures aboutissant à l'action libre de l'homme; providence et prescience; gouvernement surnaturel de l'humanité.

Ce c. xxix, est lourd de contenu doctrinal. Jean Damascène y résume, en quelques formules heureuses, les développements des théologiens antérieurs. Les définitions de la providence sont empruntées à Némésius : la providence est le soin que Dieu prend des êtres, c'est la volonté de Dieu selon laquelle toutes les choses reçoivent la direction qui leur convient. II, xxix, col. 964 A. L'existence de cette providence, ainsi définie, est brièvement démontrée d'abord à partir du fait de la création : il convient à celui qui a créé de pourvoir aux besoins de sa créature, *ibid.*, col. 964 B; ensuite, à partir de la bonté et de la sagesse de Dieu : il ne serait pas bon s'il n'était provident; les hommes et les animaux eux-mêmes ont soin de leur progéniture. *Ibid.*, col. 964 C. Mais le théologien n'insiste pas sur ces considérations générales qu'il se contente de rappeler brièvement. Étant donnée la place occupée par le chapitre, ce qui est en cause, c'est exactement la question de l'action libre et du mal moral. La doctrine est très nette et s'exprime en formules techniques. Relativement aux choses qui dépendent de nous, c'est-à-dire les actions libres, dans la mesure où elles sont bonnes, Dieu les veut d'une volonté antécédente et de bon plaisir, *προηγουμένως θέλει και εὐδοκεῖ*; quant au mal véritable, au mal moral, Dieu ne le veut d'aucune manière, ni de façon antécédente ni de façon conséquente; il le permet au libre arbitre, *παρὰχωρεῖ τῷ αὐτεξουσίῳ*. *Ibid.*, col. 969 B. Quant aux choses qui ne dépendent pas de nous, les bonnes sont voulues absolument d'une volonté antécédente; les mauvaises, au contraire, sont conséquentes à nos fautes, elles ne sont voulues que par suite de celles-ci, pour rétablir l'ordre de la justice. *Ibid.*, col. 969 A. Mais ici une autre distinction s'impose; ou bien il s'agit, de la part de Dieu, d'une punition temporaire, d'un abandon « économique » en vue de notre plus grand bien, ou bien il s'agit d'une réprobation définitive. Ainsi peut-on dire que Dieu ne veut que le bien et le salut de tous : 1° Il ne veut jamais le mal véritable, le péché. 2° Il ne veut jamais le châtiement que comme conséquence du péché; pour rétablir l'ordre violé. Telle est la conclusion du chapitre qui se borne à donner, sur les points essentiels des distinctions et des définitions. Un seul thème est un peu développé, en harmonie avec le but moral qui est visé par l'auteur : celui de l'abandon « économique » ou de correction, l'abandon « pédagogique » *ἐγκατάλειψις διδακτική και παιδευτική*. Col. 968 B. Jean Damascène est ici l'écho de toute la théologie grecque;

il mentionne Job, saint Paul, Lazare et le mauvais riche, les martyrs, il donne même un exemple plus pratique : celui de l'orgueilleux que Dieu laisse tomber dans les péchés de la chair pour le guérir d'une faute plus grave. Col. 965. Tout cela a directement pour but notre amendement, notre salut, notre gloire et finalement la gloire de Dieu. Col. 968 B. Quant à la réprobation définitive, à l'abandon total, celui-ci s'exerce seulement à l'égard des pécheurs endurcis, des incurables envers lesquels l'action pédagogique de la providence est demeurée sans effet. C'est le cas de Judas; que Dieu nous fasse miséricorde et nous preserve d'un tel abandon! *Ibid.* D'ailleurs, les voies de la providence nous demeurent mystérieuses; et nous ne pouvons les comprendre. Col. 964 C, 968 C. Deux choses demeurent certaines : Dieu ne veut que le bien; nous sommes pleinement responsables de nos actes, nous ne pouvons pas en charger la providence. Cette dernière proposition est affirmée en termes quelque peu absolus : les choses qui dépendent de nous ne sont pas de la providence, mais de notre liberté, οὐ τῆς προνοίας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίῳ. Col. 964 C. Mais cela doit s'entendre selon le contexte : Dieu veut le bien que nous faisons, col. 969 B; nous ne pouvons ni vouloir ni faire le bien sans son secours, col. 972-973; que Dieu nous garde de la réprobation finale! Col. 968 B.

IX. CONCLUSIONS. — Pour variée qu'elle soit, cette enquête sur la théologie de la providence chez les Pères grecs peut cependant conduire à deux conclusions assez fermes :

1° Pour les Pères grecs, la providence est cette action divine *ad extra*, qui, la création étant supposée, conserve toute créature dans son être, sa vie et son mouvement, et la gouverne selon sa nature. Ces deux idées de conservation et de gouvernement sont intimement unies dans la considération d'une seule action divine toujours présente, toujours actuelle à chacun des moments du temps. Cette action providentielle inclut à la fois dans son objet l'ordre du Cosmos, les mystères de notre rédemption et de notre déification, le jugement final selon lequel les bons seront récompensés et les méchants punis. Les Pères pourront insister, de préférence, sur tel ou tel aspect du gouvernement divin, mais tous passeront avec la plus grande aisance de l'un à l'autre; tout ce que Dieu peut faire de bon dans sa créature est l'objet de cette divine et unique *προνοία*. Même les distinctions de saint Jean Damascène ne font pas échec à cette manière concrète d'envisager l'action divine, elles établissent seulement un ordre entre les objets du vouloir divin.

2° Il ne s'agit pas, pour les Grecs, d'envisager les décrets éternels de Dieu indépendamment de leur réalisation concrète. La définition technique que donne saint Thomas de la Providence : *ratio ordinandum in finem prout existit in mente divina*, I^a, q. xxii, a. 1, leur reste donc généralement étrangère, mais il faut remarquer que cette précision ultérieure est, chez eux, à l'état de présupposé formel. Ils envisagent tous, dans les réalisations de l'action providentielle, un ordre déterminé, voulu de Dieu, qui manifeste les intentions divines : la création est faite pour l'homme, l'incarnation a pour objet la rédemption du péché, tous les événements de notre vie sont l'effet d'une action pédagogique de Dieu, qui veut notre salut et notre perfection. Mais, par crainte sans doute de l'anthropomorphisme, pour laisser la nature divine dans son unité absolue et dans une éternité transcendante à tous les temps, ils se contentent de rassembler ce qu'ils voient de force, de lumière et de beauté dans l'homme et dans la nature, pour en faire un continu et filial hommage à la providence de Dieu, Père, Fils et Esprit.

II.-D. SIMONIN.

III. LA PROVIDENCE SELON SAINT AUGUSTIN. — Bien que tous les Pères latins aient parlé de la providence en commentant les textes de l'Écriture où il en est question, nous nous contenterons d'étudier cette doctrine chez saint Augustin, qui l'a beaucoup plus approfondie que ses prédécesseurs et l'a considérée non pas seulement du point de vue moral et pratique par manière d'exhortation, mais du point de vue spéculatif, en touchant à tous les grands problèmes connexes. Les limites de cet article ne nous permettront que de donner un aperçu sommaire des idées de saint Augustin sur ce grand sujet.

I. Préliminaires. II. L'existence de la providence (col. 962). III. La notion de providence (col. 962). IV. L'universalité ou l'extension de la providence (col. 968). V. La fin du gouvernement divin (col. 979).

I. PRÉLIMINAIRES : COMMENT SAINT AUGUSTIN A-T-IL ÉTÉ AMENÉ À EXPOSER SA PENSÉE SUR LA PROVIDENCE? — Quand on essaie de préciser la pensée d'Augustin sur la providence, on est frappé de voir combien sa manière d'aborder la question est conforme à l'esprit du temps. Depuis Chrysippe de Tarse (III^e siècle av. J.-C.), le schéma traditionnel de tout ouvrage sur la providence comprenait trois traités : 1^o Preuves de la providence; 2^o Mode d'action; 3^o Défense contre les adversaires. On s'en tint longtemps à ce schéma. Cicéron, dans son *De natura deorum*, exposait encore les preuves de la providence. Mais, peu à peu, on abandonne cet exposé et, au siècle suivant, Sénèque s'excuse de rompre avec la tradition en abandonnant la I^{re} et la II^e partie. Plotin, qui traite *ex professo* de la providence, ne s'arrête pas à la prouver; deux chapitres seulement pour le mode d'action sur les vingt-cinq chapitres des deux traités consacrés à la providence. A son tour, Augustin suit cette voie, et c'est surtout une défense et une apologétique de la providence qu'il nous présente.

Les circonstances expliquent aisément cette attitude. D'une part, en effet, Augustin n'avait pas à introduire dans le mouvement des idées une notion inconnue. Et, bien au courant de la vie et des besoins de son temps, il savait que dans le monde antique la providence était objet de croyance de la part du peuple et objet de spéculation de la part des philosophes. Il savait au prix de quels efforts ces philosophes étaient arrivés à ces parcelles de vérité et déjà il avait fait remarquer, comme le fera Pascal, que « ce que les hommes, par leurs grandes lumières, avaient pu connaître, cette religion (chrétienne) l'enseignait à ses enfants ». Pascal, *Pensées*, Brunschwig, n. 444. *Quidquid philosophi inter falsa quæ opinati sunt verum videre potuerunt et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt: quod mundum istum fecerit Deus, eumque ipse PROVIDENTISSIMUS administraret... ista omnia, in illa civitate, populo commendata sunt. De civ. Dei, XVIII, xli.* Augustin n'hésitait donc pas à reconnaître tout ce que la philosophie et le paganisme contenaient de vérité; il n'hésitait pas à se rapprocher de ses adversaires, leur tendant ainsi, avec une condescendance toute faite de charité, la main qui les introduirait dans cette vérité qu'ils n'avaient fait qu'entrevoir.

La croyance à la providence était donc générale; c'est pourquoi Augustin n'a pas éprouvé le besoin d'écrire un traité pour prouver son existence. Il n'en a parlé en effet qu'en fonction du problème du mal. Ce problème se posait à son époque comme il se pose toujours, et, comme toujours, pour bon nombre, il était objet de scandale, et aussi occasion de blasphème. La grande préoccupation d'Augustin a été de justifier la providence.

Telle a été l'occasion de *La cité de Dieu*, qui, par son but, son caractère et sa date, reste la source principale où l'on va puiser la doctrine augustinienne sur ce point.

« *La cité de Dieu*, dit Portalé, explique l'action de Dieu dans le monde. » Art. AUGUSTIN, col. 2291. On y retrouve en effet les grands aspects du problème du mal qui ont préoccupé Augustin toute sa vie et d'où l'on tirait des objections contre la providence. Le mal physique d'abord, que les païens imputaient aux chrétiens et à leur Dieu; les afflictions des chrétiens aussi, qui faisaient redire aux païens le *Ubi est Deus eorum?* de l'Écriture; puis c'était le péché de l'ange qu'il fallait expliquer aux gnostiques, plus ou moins entachés de manichéisme; la prescience divine des futurs, scandale des juristes romains qui y voyaient une violation des droits de la liberté humaine; enfin le naturalisme des pélagiens, qui déniait à Dieu toute action sur la volonté créée, même dans l'ordre du mérite et de la justification. Tels étaient les adversaires qu'Augustin rencontrait sur sa route. C'est donc en les critiquant qu'il a été amené à exposer sa doctrine de la providence, par manière de défense et de réfutation, plutôt que par manière d'exposition.

On verra par les textes que nous allons citer que la providence, selon saint Augustin, présuppose en Dieu la sagesse, la prescience, la volonté de créer et d'ordonner toutes choses à la fin de l'univers ou à la manifestation de la bonté divine.

II. EXISTENCE DE LA PROVIDENCE. — Augustin n'ignore pas pour autant les preuves traditionnelles de la providence, celles-là mêmes que Chrysippe demandait que l'on fît valoir, spécialement l'argument tiré de l'ordre et de la beauté du monde, et que les néo-platoniciens avaient emprunté aux stoïciens :

Et certe qui hoc negant... viderent tantum ordinem, quibus in membris carnis cujuslibet animantis appareret non dico medicis, qui hoc propter artis suæ necessitatem diligenter patefacta et dinumerata rimati sunt, sed cuivis medioeris cordis et considerationis homini; nonne clamarent ne puncto quidem temporis Deum... ab ejus (i. e. universitatis mundi) cessare? Quid ergo absurdum, quid insulsius sentiri potest quam eam totam vacuum nutu et regimine providentiæ ejus extrema et exigua videas tanta dispositione formari, ut aliquando attentius cogitata inelabilem incutiant admirationis horrorem? *De Gen. ad litt.*, V, xxii, 43; cf. aussi *De civ. Dei*, XXII, xxiv.

Cet argument, qu'Augustin avait rencontré chez les néo-platoniciens, il le complète par des considérations tirées des merveilles dont l'univers a été le théâtre à la prédication de l'Évangile :

Si enim philosophi, præcipueque platonici, rectius cæteris, sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi, quod divinam providentiam hæc quoque rerum infirma atque terrena administrare docuerunt, numerosarum testimonio pulchritudinum, quæ non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam fenoque gignuntur, quanto evidentius hæc attestantur divinitati quæ ad horam prædicationis ejus fiunt, ubi ea religio commendatur quæ omnibus celestibus, terrestribus, internis sacrificari vetat, uni Deo tantum jubens. *De civ. Dei*, X, xvii.

Mais Augustin ne s'attarde pas davantage à prouver une providence, à laquelle tout le monde croit et dont la négation serait absurdité et folie (*absurdius et insulsius*).

Augustin, qui n'a pas formulé une définition de la providence, la nomme cependant assez souvent (pas moins de trente-cinq fois dans *La cité de Dieu*) pour que, à partir de là, on puisse dégager les éléments de la définition et la formuler en ces termes : *La providence est l'attribut divin par lequel la Trinité dirige l'action qu'elle exerce sur toute la création et qui a pour terme la constitution définitive de la cité de Dieu*. Où l'on voit que la notion de cette providence dit essentiellement une action gouvernante de la Trinité, son extension, l'univers tout entier, sa fin, la constitution de la cité de Dieu.

III. LA NOTION DE PROVIDENCE. — 1^o Le principe qui dirige l'action de Dieu sur l'univers. — 1. Quand on

parcourt les textes où Augustin nomme la providence, on voit d'abord qu'il entend désigner par là un attribut *divin*. Il est très rare qu'il nomme la providence sans y joindre un déterminatif ou un qualificatif qui en montre le caractère divin : le plus souvent il dit *providentia divina* ou *providentia Dei*, quelquefois aussi *providentia Creatoris* ou *providentissimus Deus*. Et même cet attribut est une prerogative divine : la providence est exclusivement divine.

2. Si l'on pénètre plus avant, on voit qu'Augustin considère la providence comme s'exerçant sur l'univers. Parcourons ces textes :

C'est la providence, ou Dieu par sa providence, qui crée le monde et le gouverne. *De civ. Dei*, XII, vi; XVIII, xli; XX, xxvii; *De diversis questionibus* LXXXIII, q. LIII; *De Gen. ad litter.*, V, xxii, 43.

La providence, s'étendant du plus petit des êtres jusqu'au plus parfait, harmonise dans l'univers cette hiérarchie de beautés qui en fait la splendeur. *De civ. Dei*, X, xiv, xvii; XXII, xxiv. C'est elle qui dispose la marche des siècles, *ordinare temporum cursum*. *De civ. Dei*, X, xv. C'est encore elle qui constitue les empires, distribue les royaumes, élève ceux-ci au pouvoir et aux honneurs, et abaisse ceux-là dans la sujétion et la servitude. *Ibid.*, V, i, xl, xix; XVIII, ii.

C'est la providence qui trace les lois des générations et des naissances. *Epist.*, cxi, 31; *De civ. Dei*, XXII, xxiv; VII, xxix. Elle aussi de qui relèvent les faits merveilleux aussi bien que le cours ordinaire de la nature. *Ibid.*, X, xvi. La providence encore qui dote l'homme de tous les organes requis au *ministerium animæ rationalis*, XXII, xxiv; qui pourvoit aux besoins de chacun : *sua cuique distribuit*. XIV, xxvii. C'est la providence qui a préparé cette *regalis via liberandæ animæ* qu'est la religion du Christ, X, xxxii; elle qui a donné à l'Écriture son incontestable supériorité sur les autres œuvres de l'esprit humain, XI, i; elle qui distribue indistinctement les biens et les maux temporels aux justes comme aux impies, I, viii; elle qui, par la marche des événements qu'elle dirige, corrige le vice et éprouve la vertu. I, i; II, vii.

C'est la providence encore qui ordonne dans le présent les événements favorables et permet les adversités, XVII, xxiii; qui dispose les joies et les afflictions du juste, qui punit immédiatement certaines fautes et retarde la sanction de certaines autres, elle qui réserve pour le dernier jour la sanction définitive. I, viii.

C'est elle aussi qui exerce et purifie les justes, qui distribue sa grâce selon son bon plaisir et non selon nos mérites. *Epist.*, cxciv; *De civ. Dei*, II, xxix.

C'est la providence qui brise notre orgueil et purifie notre foi par l'incompréhensible exécution de ses insondables desseins. *Ibid.*, XI, xxii; XII, iv; *Cont. Acad.*, I, xii.

C'est elle qui tire le bien du mal, même du péché, *De Gen. contra manich.*, II, xxviii, 42; elle qui rétablit l'ordre de la justice, maintenant en partie, au dernier jour dans sa totalité. *De civ. Dei*, II, vii; I, viii; *De divers. quæst.*, q. LIII, 2; elle enfin qui remplit les désirs de la créature raisonnable et la met en possession de sa fin en la conduisant *ad perfectionem sapientiæ*. *De civ. Dei*, X, xxix.

2^o *Action gubernatrice.* — Cette action divine sur l'univers est une action *directrice* et *gubernatrice*.

1. *Elle se distingue de l'action créatrice.* — On a peut-être remarqué que la création est nommée elle aussi parmi les attributions de la providence : Augustin parle en effet, en plusieurs endroits, de la *providentia, per quam (Deus) omnia creavit et regit*. *De musica*, VI, xvii, 56; cf. aussi *De civ. Dei*, I, xxviii; XII, iv; en sorte que l'on pourrait croire que le terme de providence désigne l'ensemble de l'action divine sur l'univers, sans distinguer entre création et direction. Cepen-

dant, un examen plus attentif des textes conduit à une autre conclusion.

a) Il est aisé de voir d'abord que les textes invoqués, bien qu'ils nomment la création, n'excluent jamais de la providence l'action gubernatrice; au contraire, ils la supposent, même s'ils ne la nomment pas. *De civ. Dei*, XII, iv.

b) Certains de ces textes, où création et gouvernement sont ensemble attribués à la providence, donnent la *prépondérance* à l'élément gouvernement, cf. *De civ. Dei*, I, xxviii, où il s'agit nettement du gouvernement divin (pourquoi la providence a permis les violences exercées sur les chrétiens) et nullement de la création, qui est seulement nommée.

c) Ailleurs, ces deux prerogatives de la providence semblent n'avoir été rapprochées que pour être mieux distinguées, et l'on y voit que pour Augustin la providence est proprement gubernatrice. *Quod verus Deus mundum condiderit, et de providentia ejus, qua, universum quod condidit, regit, ibid.*, I, xxxvi, où l'on voit que création et gouvernement sont distincts, la création attribuée au *verus Deus*, et le gouvernement (*regere*) à sa providence.

Que si maintenant on considère les textes où Augustin nomme la providence, on y verra clairement qu'il entend toujours faire de l'idée de gouvernement une note essentielle de la providence : il sépare en effet création et gouvernement; on l'a déjà vu au dernier texte cité. Il y insiste : C'est Dieu qui a créé le monde, mais c'est en tant que providence qu'il l'administre... *Quod mundum istum fecerit Deus, cumque ipse providentissimus administret. Ibid.*, XVIII, xli.

d) Enfin, certains autres textes, replacés dans le contexte historique, montrent qu'Augustin ne fait nullement de la création un élément caractéristique de la providence. Dans *De civ. Dei*, IX, xiii; X, xvii, Augustin rapporte et fait sienne la notion de providence professée par les néo-platoniciens. Or, cette notion est caractérisée par l'idée de direction, de gouvernement (*regitur mundus, administrare*), et cela à l'exclusion de la création : on sait en effet que ces philosophes rejetaient la création, au moins la création *in tempore*. Cf. Plotin, *Ennéades*, III, ii, 1. Mais Augustin, lui, tenait de la foi la création, et la création *in tempore*; si donc il avait incliné la création dans la notion de providence, il n'aurait pu féliciter les néo-platoniciens d'une notion d'où la création était précisément exclue.

2. *Elle est proprement gubernatrice.* — a) Il est facile de le déduire des textes où Augustin nomme la providence.

Puisque, en effet, le propre de l'action gubernatrice est de *conduire vers une fin* l'être sur lequel elle s'exerce, on en conclura que l'action exercée par la providence sur l'univers est une action gubernatrice elle aussi, puisque nous la voyons toujours s'exercer *en vue d'une fin* (médiante ou immédiate, particulière ou universelle).

Si en effet la providence permet les maux dont souffre l'empire et que l'on impute aux chrétiens, c'est qu'elle veut corriger les mœurs dépravées, éprouver le juste, puis récompenser la vertu ainsi purifiée et éprouvée. *De civ. Dei*, I, i. Si elle ne fait aucune distinction entre le juste et l'impie dans la distribution des biens temporels, c'est pour en détacher le juste, en lui montrant qu'ils ne sont pas une preuve de justice puisque l'impie y a sa part lui aussi. *Ibid.*, I, viii.

Si elle agréé les devoirs de piété que l'on rend aux cadavres des défunts, c'est que par là elle entend affermir dans les âmes la croyance en la résurrection de la chair : *propter fidem resurrectionis astruendam. Ibid.*, I, xiii.

La diaspora elle-même a été voulue de la providence, afin de faire resplendir dans l'univers la vérité

des Écritures, spécialement des prophéties. *Ibid.*, IV, xxxiv. C'est par la providence que se constituent les empires, *ibid.*, V, 1, et cela dans une fin de justice, car il est juste que les efforts terrestres reçoivent une récompense terrestre : *si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur*. Et ainsi resplendit la justice de Dieu : *non est quod de summi et veri Dei conquerantur : Perceperunt mercedem suam*. *Ibid.*, V, xv.

Si la providence permet que des empereurs indignes montent sur le trône, c'est encore en vue d'une fin de justice : les mauvais princes sont une punition aux mauvais peuples. Ainsi se réalise la parole de l'Écriture : *Qui regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi*. *Ibid.*, V, xix.

La providence a accordé aux démons certains avantages, *potiora corporum munera* : agilité, rapidité, etc. C'est afin de nous faire mépriser cette partie de notre être par où les démons nous sont supérieurs et nous attacher à la perfection morale, *bonitas vite*, par où nous leur sommes supérieurs. *Ibid.*, VIII, xv.

Si la providence déploie sur le Sinaï des signes miraculeux et terribles de sa puissance, c'est afin d'apprendre au peuple que la créature est au service du Créateur, *Creatori servire creaturam*. *Ibid.*, X, xiii. Le cours des siècles, lui aussi, est réglé par la providence, et c'est pour amener à point nommé la promulgation de la Loi. *Ibid.*, X, xv.

Puis nous voyons la providence établissant les lois de la nature et déterminant les causes physiques : c'est évidemment en vue de la production des effets émanés de ces causes, selon le jeu des lois établies. *Ibid.*, X, xvi.

Parfois, la providence et la grâce interviennent dans l'activité des êtres doués d'intelligence, et c'est pour les élever à l'ordre surnaturel et les conduire *ad perfectionem sapientiæ*. *Ibid.*, X, xxix.

La providence trace aussi à l'humanité cette *via regalis* qu'est la religion chrétienne, dans le dessein de conduire l'âme à sa libération, *via liberandæ animæ*. *Ibid.*, X, xxxii. Et, si la providence a doté la sainte Écriture de la supériorité et de l'excellence qui sont les siennes, c'est afin que les saints Livres jouissent d'une autorité incontestable sur toutes les intelligences. *Ibid.*, XI, 1. Si elle a permis la chute de l'ange et le péché de l'homme, c'est qu'elle voulait en tirer le bien : *de illo bene fecit*. *De Gen. contra manich.*, II, xxviii, 42.

Si elle dispose les événements favorables, c'est pour relever les courages abattus ; si elle permet les adversités, c'est pour exercer la justice. *De civ. Dei*, XVII, xxiii. Si la providence en a établi certains dans la domination et d'autres dans la sujétion, c'est en vue du bien qui doit en résulter : la soumission à un vainqueur est en effet préférable aux rigueurs et aux vengeances de la guerre. *Ibid.*, XVIII, ii.

Quant à cet organisme merveilleusement précis qui est celui du corps humain, la providence l'a prévu en fonction de ce *ministerium animæ rationalis* qu'il doit remplir. *Ibid.*, XXII, xxiv.

Comme on voit, saint Augustin semble avoir eu à cœur de mettre sans cesse l'action de la providence en relation avec une fin. Il est vrai que parfois cette fin lui échappe. Lorsque, par exemple, la providence laisse aux démons la faculté d'exercer sur l'humanité leur influence si souvent néfaste, elle ne nous en livre pas toujours la profonde et sûre raison. *Ibid.*, VIII, xxiv ; II, xxiii, xxix. Mais, s'il n'arrive pas à sonder le mystère et à découvrir la fin que poursuit la providence, Augustin n'en affirme pas moins la réalité, la vérité et la justice : pour inconnus que soient les desseins de Dieu, ils ne sont jamais injustes : *occultissimo atque justissimo Dei judicio*, *ibid.*, III, 1 ; *neque enim*

propterea sunt ista (judicia) injusta, quia occulta. *Epist.*, cxciv, 10. Et Augustin aime à répéter les paroles de l'Apôtre : *Inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus*.

D'ailleurs, cette impuissance dans laquelle nous laisse la providence en face de ses desseins a elle aussi une fin : briser notre orgueil, nous ramener à l'humilité et faire monter à nos lèvres l'acte de foi humble et confiante en la providence. Cf. *De civ. Dei*, II, vii ; XI, xxii ; XII, iv.

L'action de la providence sur l'univers n'est donc pas aveugle ; elle a une fin en vue, et c'est pour cela qu'on peut la définir une action gubérnatrice.

b) Augustin, d'ailleurs, le déclare en propres termes. — Le rôle de la providence est en effet de régir, diriger, administrer, gouverner l'univers : *Providentia ejus (Dei), qua mundum quod condidit REGIT*. *De civ. Dei*, I, xxxvi. *Providentia summi Dei...*, *non fortuita lemeritate, REGITUR mundus*. *Ibid.*, IX, xiii. *...Eumque (mundum) ipse providentissimus (Deus) ADMINISTRET*, *ibid.*, XVIII, xli ; *usque ad passerum ADMINISTRATIONEM, sicut Dominus in Evangelio dicit, providentia perdente atque veniente*. *De divers. quæst.*, q. LIII, 2. *Quid ergo absurdius... quam eam (universitatem rerum) vacuum nutu et REGIMINE providentiæ?* Et ce texte ne fait que reprendre l'idée développée dans le contexte, où l'action de Dieu est nommée en propres termes : *gubernatio*. *De Gen. ad litt.*, V, xxii, 43 ; cf. *De lib. arb.*, III, xvii, 45. A propos de l'arche de Noé, Augustin va même jusqu'à faire jouer à la providence le rôle de pilote : *magis divina providentia quam humana prudentia natanlem GUBERNET ne incurral ubicumque naufragium*. *De civ. Dei*, XV, xxvii. Et il faut noter que dans la pensée d'Augustin ce rôle de pilote ne reste pas limité à l'arche de Noé : cette arche, en effet, il la désigne quelques lignes plus loin comme la figure de l'Église, de la cité de Dieu. C'est donc envers l'Église tout entière que la providence joue ce rôle de pilote, et, comme l'univers doit contribuer de diverses manières à la constitution de la cité de Dieu, cette action gubérnatrice s'étendra à l'univers tout entier.

Enfin, dans une formule plus précise et qui ressemble presque à une définition, Augustin résume sa pensée sur le rôle et la nature de la providence quand il dit que « c'est sous l'action et l'influence de la providence divine que les créatures tendent vers cette fin que comporte la notion du gouvernement de l'univers, *in eum divina providentia tendentes exitum quem ratio gubernandæ universalitatis includit*. *De civ. Dei*, XII, iv.

La providence est donc bien l'action gubérnatrice que Dieu exerce sur l'univers.

3. L'action gubérnatrice de la providence relève de l'activité *ad extra* de la Trinité. — a) Elle relève de la Trinité. — L'activité de Dieu relative aux créatures, leur production dans l'être et leur organisation harmonieuse, est l'œuvre commune des trois personnes : *Ab hac summa et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe nec æqualiter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona, etiam singula; simul vero universa, valde bona, quia ex omnibus consistit universalitatis admirabilis pulchritudo*. *Enchir.*, 10.

Ce texte, qui à proprement parler n'attribue strictement à la Trinité que la création et l'organisation de l'univers, convient cependant à la providence. C'est qu'Augustin continue à réunir les concepts de création et de providence. La preuve en est que cette *admirabilis pulchritudo universalitatis*, qu'il attribue ici à la Trinité créatrice, nous l'avons vue tout à l'heure lui servir d'argument pour prouver la providence à la suite des platoniciens : c'est donc que création et providence relèvent du même principe. Et la Trinité, qui n'est désignée ici que comme principe créateur, est aussi principe provident.

D'ailleurs, dans *De civ. Dei*, V, xi, c'est aux trois personnes : *Deus summus et verus, cum Verbo et Spiritu sancto, quæ tria unum sunt*, qu'Augustin attribue nettement toute l'activité divine relative à l'univers : création et gouvernement.

b) Elle relève d'une activité différente de la vie intime de Dieu. — Cette activité créatrice et gubernatrice que Dieu exerce sur l'univers est distincte de la vie intime de Dieu ou des processions divines : *ea* (la nature humaine) *quam creant ex nihilo, non quam genuit Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quam facta sunt omnia*. *Ibid.*, XIV, xi.

C'est la distinction que l'on énoncera plus tard par les termes : opérations *ad intra* et opérations *ad extra*. Et voilà qui met un abîme entre la providence d'Augustin et celle de Plotin.

3^e Position d'Augustin par rapport à ses prédécesseurs et à ses successeurs. — 1. Par rapport aux anciens. — Si l'on excepte son attribution à la Trinité, cette notion de providence, envisagée comme principe directeur de l'action qui régit l'univers, restait donc, dans l'ensemble, assez voisine de la notion communément admise par les contemporains d'Augustin. Celui-ci en effet ne prétendait pas innover et il ne craignait pas d'utiliser dans la mesure du possible tout ce que lui apportait le mouvement des idées de son temps. Et il est intéressant de noter des similitudes d'expressions et même d'images entre Augustin et ceux qui l'ont précédé. C'est ainsi que la providence remplissant l'office de pilote fait penser à Plutarque, platonicien lui aussi : « Il est une opinion, dit-il, qui remonte à la plus haute antiquité : elle nous enseigne que l'univers ne flotte pas au hasard, sans être gouverné par une puissante intelligence... » *De Is. et Osir.*, 45, éd. Didot, t. 1, col. 451. Sans doute on ne peut songer à conclure, de cette similitude, à une influence de Plutarque sur Augustin. Cette image du pilote est assez naturelle et assez commune pour que quiconque réfléchissant sur l'ordre et la marche de l'univers puisse la trouver de soi. D'autant que, dans les deux cas, cette image paraît être commandée par des contextes différents : pour Augustin, c'est l'arche de Noé qui requiert le pilote ; pour Plutarque, c'est la cosmogonie des anciens se représentant la terre, l'univers, comme un disque flottant sur Océanos. Cf. Aristote, *Metaph.*, I, iii, 983^b-984^a.

Avec Plotin, les similitudes sont encore plus frappantes, et la prépondérance que ce philosophe accorde, dans sa notion de providence, à l'idée d'ordonnance, de gouvernement, d'administration, a peut-être attiré l'attention d'Augustin ; cf., par exemple, *Ennéades*, III, ii, 7, fin ; 8 ; 15, 17 ; III, iii, 2. Plotin lui-même avait été influencé par les stoïciens. Quoi qu'il en soit des influences que pourraient dénoter ces similitudes, il est intéressant de remarquer combien Augustin s'en est tenu à la notion de providence communément admise, sans se croire obligé de mettre l'accent sur les différences pourtant profondes qui séparent sa providence de celles des païens. C'est que les deux premiers thèmes du schéma de Chrysippe n'avaient plus la même vogue à l'époque d'Augustin.

2. Par rapport à la théologie postérieure. — S'il en est ainsi, il ne faudra pas demander à Augustin une notion de la providence finement élaborée, et dans laquelle on trouverait nettement séparées toutes les distinctions que la spéculation introduira par la suite.

On sait la définition précise que saint Thomas donnera de la providence : *Ratio ordinandorum in finem, proprie providentia est*. *Ia*, q. xxii, a. 1. Nous sommes ici dans un ordre purement intentionnel : *neccessè est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat*. Et la providence ainsi définie se distingue du gouvernement divin. La notion augustinienne, elle,

est beaucoup plus confuse, et se rapprocherait, si l'on veut, de la providence au sens large dont saint Thomas dit : *ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis quæ dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis quæ dicitur gubernatio*. Et le pilote de saint Augustin remplit en effet ces deux fonctions. Mais c'est le gouvernement, la réalisation du plan qui retient surtout l'attention de notre docteur.

Il ne serait donc pas légitime de conclure qu'Augustin a ignoré les éléments distingués par saint Thomas. Il est vrai qu'il insiste sur l'aspect réalisation et gouvernement, mais cette *ratio ordinandorum in finem*, qui constitue la providence au sens strict de Thomas d'Aquin, fait penser qu'Augustin a déjà parlé lui aussi de la *ratio gubernandæ universalitatis* qui inclut la fin vers laquelle tendent tous les êtres sous l'action de la providence. Cf. *De civ. Dei*, XII, v. Pour saint Thomas encore, la providence est éternelle, comme Dieu lui-même, tandis que le gouvernement ou réalisation du plan providentiel se déroule dans le temps. Cf. *loc. cit.* Augustin avait dit : *In ipsius (Dei) æternitate atque in ipso ejus Verbo, eidem æterno, jam prædestinatione fixum erat, quod suo tempore futurum erat*. *De civ. Dei*, XII, xvi ; cf. XI, xxi ; XII, xiv et xvii. Avec le *consilium sempiternum* et cette *una, eademque sempiterna et immutabilis voluntas* de Dieu, Augustin n'a donc pas ignoré le plan divin, la *ratio ordinis*, mais il ne l'a pas séparé de sa réalisation : la distinction ne présentait pour lui aucun intérêt immédiat, et rien ne l'obligeait à préciser davantage, tandis que saint Thomas a poussé plus loin l'analyse de cet ensemble complexe qu'Augustin avait pris en bloc.

IV. L'UNIVERSALITÉ OU L'EXTENSION DE LA PROVIDENCE. — 1^o Sa place de premier rang dans les préoccupations d'Augustin. — La notion augustinienne de providence est donc relativement peu originale. La véritable originalité du grand docteur est dans sa défense de l'universalité de la providence.

Sans doute il a bien connu les autres propriétés de la providence, spécialement son infailibilité et son unité ; mais elles apparaissent chez lui comme subordonnées à l'universalité, et Augustin ne semble en avoir parlé que dans la mesure où elles intéressaient cette universalité. En effet, pas d'universalité sans infailibilité et sans unité.

Cette importance qu'Augustin accorde à l'universalité de la providence lui était comme imposée par le milieu et les circonstances historiques. On sait que ce sont les difficultés soulevées par le problème du mal qui ont amené l'évêque d'Hippone à s'expliquer sur la providence. Or, ces objections allaient toutes, en fait, à limiter et à restreindre l'action de la providence.

Pour les païens : ou bien ils nient le Dieu des chrétiens et sa providence, et alors le gouvernement de l'univers se partage entre cette multitude de dieux qu'Augustin se plaît à mettre en opposition les uns avec les autres ; et, dans ce cas, l'universalité de cette providence est ruinée par cette division et cette opposition ; ou bien, s'ils consentent à prendre en considération le Dieu de ceux qu'ils persécutent, c'est pour montrer la faiblesse de son bras et les limites de sa providence, puisqu'elle ne peut protéger ses propres fidèles des mains qui, en bonne justice, ne devraient frapper que leurs ennemis. Pour les manichéens : Dieu, le Dieu bon, n'a pu s'opposer à l'action du principe mauvais : l'universalité de sa providence n'est donc qu'un mot. Mais il y a plus : pour emprisonner celui qu'il ne peut supprimer, le Dieu bon s'est vu contraint de créer la matière et le monde sensible qu'il abandonne à l'action, à l'empire, à la providence du principe mauvais. Ici, ni unité ni universalité. Pour les juristes romains, cette providence, si elle est une, ne s'étend pas jusqu'à la prescience des futurs libres. *De civ. Dei*,

V, ix x. Enfin, les pélagiens l'arrêtent au seuil de la liberté humaine. Partout, une limite à l'action divine : la providence n'est pas universelle.

Dès lors, on comprend que le docteur d'Hippone ait tant insisté sur cette propriété ainsi attaquée ; lui qui, « tout brillant du zèle de la maison de Dieu, n'avait entrepris la composition de *La cité de Dieu* que pour arrêter les blasphèmes et corriger les erreurs ». *Retract.* II, XLIII.

Dès lors, on comprend aussi les éloges qu'il prodigue aux platoniciens, à Plotin surtout, qu'il nomme en plusieurs endroits et qu'il cite quelquefois, et dont le grand mérite, à ses yeux, est précisément d'avoir vu nettement que l'action de la providence s'étend à tout l'univers et que rien ne lui échappe : *De providentia certe Plotinus platonicius disputat, eamque a summo Deo, cuius est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad hanc terrena et ima pertingere, floscularum atque foliorum pulchritudine comprobant : quæ omnia quasi abjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non possunt confirmari, nisi inde formentur ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat.* *De civ. Dei*, X, xiv.

2^e Principe qui fonde l'universalité de la providence. — Dieu est l'Être suprême. C'est en effet à partir de là que se déroule toute la théologie augustinienne de la providence parce que c'est de là que part l'universelle causalité de Dieu : causalité dans l'ordre de l'être, causalité dans l'ordre du bien, causalité dans l'ordre de l'opération ; voilà où s'enracine l'universalité de la providence.

1. Dieu, Être suprême. — Augustin ne parle pas en effet de l'être de Dieu comme de celui de la créature. « Analogie de l'être », dira-t-on plus tard ; mais, si Augustin n'a pas le mot, il semble difficile de lui en dénier la notion.

Le Dieu d'Augustin est ce Dieu *qui summe est*, *De civ. Dei*, XII, v ; *qui summa essentia est*, XII, ii ; *qui vere est, quia incommutabiliter est ; qui vere est quia incommutabilis est*, VIII, xi ; *qui simpliciter est*, VIII, vi. *Id quod summe ac primitus esse... id quod esse verissime dicitur, cette natura manens in se atque incommutabiliter se habens, cela nihil aliud quam Deum possumus dicere.* *De mor. manich.*, I.

A l'opposé, la créature, *quæ non summe est, sicut ipse (Deus) est, ex nihilo creata.* *De civ. Dei*, XII, ii. D'où le caractère des créatures : *mutabilia quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.* *Ibid.*

Dieu et la créature ne sont donc pas de la même manière, et Dieu seul, à proprement parler, est l'Être. « *Ego sum qui sum et dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos, tamquam in ejus comparatione QUI VERE EST quia incommutabilis est, ea quæ mutabilia facta sunt, non sint.* » *De civ. Dei*, VIII, xi. Dieu seul est l'Être immuable et simple. En 415-416, près de trente ans après sa conversion et dégagé de l'influence platonicienne, prépondérante au moment de cette conversion, l'évêque fait encore l'éloge des platoniciens parce qu'ils ont bien compris cette infinie simplicité de Dieu qui le met au-dessus de tout ce qui est composé et changeant. En Dieu, en effet, *nec aliud est esse, aliud vivere : quasi possit esse non vivens ; nec aliud vivere, aliud intelligere : quasi possit vivere non intelligens ; nec aliud illi est intelligere, aliud beatum esse : quasi possit intelligere et beatum non esse.* *De civ. Dei*, VIII, vi.

Et cette notion de l'être de Dieu, sur laquelle Augustin revient avec insistance, n'est pas le simple effet d'une admiration non dissimulée à l'endroit des platoniciens ou de sa subtilité métaphysique ; ce n'est pas un hors-d'œuvre dans sa doctrine, mais une pièce maîtresse. Il pense en effet que, si l'on ne conçoit pas ainsi l'être de Dieu, il est impossible de résoudre conven-

nablement le problème du mal. Il le dit expressément à propos des anges déchus, en parlant de ceux qui prétendent que la nature de ces anges ne peut être créée de Dieu, *cujus erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere poterit quod per angelum dixit Deus quando Moysen mittebat ad filios Israel : « Ego sum qui sum. »* *De civ. Dei*, XII, ii. Et c'est à cette transcendence de l'être de Dieu qu'Augustin rattache l'universelle causalité de Dieu, et donc l'universalité de son action providentielle.

2. Causalité dans l'ordre de l'être. — Tout ce qui a l'être, tout l'être créé, participé, devenu et changeant doit son existence et sa nature à l'Être incréé, suprême, éternel et immuable. Augustin se plaît à affirmer et à répéter cette dépendance de la créature dans l'ordre de l'être. *Deus qui summe est atque ob hoc, ab illo facta est omnis essentia quæ non summe est : quia neque illi æqualis esse deberet, quæ de nihilo facta esset, neque ullo modo esse posset si ab illo facta non esset...* *De civ. Dei*, XII, v. Et encore : *Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit, rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit.*

Cette relation, qui met l'être devenu sous la dépendance de l'Être immobile, Augustin félicite encore les platoniciens de l'avoir comprise : ils ont bien vu en effet que cet être devenu ne peut être que dépendant : *Non posse esse, nisi ab illo qui vere est, quia incommutabilis est ; ... nisi ab illo qui simpliciter est. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse et ipsum a nullo fieri posse.* *Ibid.*, VIII, vi. Les platoniciens avaient soutenu cette dépendance de l'être devenu ; ils y avaient même insisté ; Augustin y insiste beaucoup plus encore.

Tous les êtres n'ont pas le même degré d'être : c'est un fait d'expérience. Or, cette gradation, cette diversité dans l'infusion de l'être vient encore de celui qui est l'Être suprême : *Rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est ; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.* *Ibid.*, XII, ii. C'est le Créateur qui, selon sa volonté, dote les créatures du degré d'être et de perfection qu'il leur destine : *... istæ creaturæ eum modum nutu Creatoris accipiunt.* *Ibid.*, XII, iv.

Mais ce n'est pas seulement la nature, l'être essentiel que les créatures reçoivent de l'Être suprême : toutes les modalités accidentelles surajoutées, dès là qu'elles ont l'être, en quelque manière que ce soit, viennent elles aussi de l'Être suprême, en sorte que tout ce qui est dit être dans la créature relève de l'Être suprême : *Ipsas omnino naturas quæ sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus : cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili præsentia facit esse quiddam aliquo modo est, in quantumcumque est ; quia, nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.* *Ibid.*, XII, xxv. Et Augustin s'est déjà expliqué sur ce *quiddam aliquo modo est, in quantumcumque est*. Dans un texte, où il insiste sur l'universalité de l'action divine, il avait dit en effet : *A quo (Deo) est omnis modus, omnis species, omnis ordo : a quo est mensura numerus et pondus ; a quo est quiddam naturaliter est, cujuscumque generis est, cujuslibet æstimationis est.* *De civ. Dei*, V, xi. Cf. aussi *De natura boni*, 13. On ne pouvait affirmer plus explicitement, dans la langue du v^e siècle, que tout l'être créé, substantiel et accidentel, relève de l'universelle causalité de l'Être suprême.

3. Causalité dans l'ordre du bien. — a) Dieu, cause du bien, parce que il est le souverain Bien. — Dieu, qui est le « Bien commun », est aussi le Bien immuable : il est le souverain Bien, comme il est l'Être suprême. Et c'est là la raison de sa causalité dans l'ordre du bien : *Dicimus itaque incommutabile bonum non esse nisi verum beatum Deum ; ea vero quæ fecit, bona quidem*

esse, quod ab illo... Puis il ajoute : *Quamquam ergo summa non sint, quibus est Deus majus bonum; magna sunt tamen ea mutabilia bona. De civ. Dei, XII, 1.* Et, trois ou quatre ans plus tard, il dira encore : *Naturæ igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonæ sunt; sed quia non sicut eorum Conditor summe atque incommutabiliter bonæ sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Enchir., 12.*

Il y a donc parallélisme entre l'ordre de l'être et l'ordre du bien. De même, en effet, qu'il y a un Être suprême, il y a aussi un Bien suprême. De même aussi qu'il y a un être devenu, il y a aussi un bien communiqué. De même encore qu'il y a des degrés dans l'ordre de l'être, il y en a aussi dans l'ordre du bien. De même enfin que l'Être suprême est la cause de l'être devenu, de même le Bien suprême est la cause du bien participé.

b) Dieu cause du bien, parce qu'il cause l'être. — C'est qu'en effet il y a corrélation entre l'être et le bien. Et, en dernière analyse, c'est parce que Dieu est l'Être suprême qu'il est aussi le Bien suprême et la cause du bien. Si en effet être et bien coïncident, l'Être suprême sera aussi le Bien suprême, et il causera le bien dans la mesure même de l'être qu'il créera.

Voilà pourquoi Augustin insiste tant sur cette identité : Être = Bien (qui a vrai dire lui a été suggérée par les néo-platoniciens et qui fut, on le sait, le point de départ au moins éloigné de sa conversion). Cf. *Confess.*, VII, xi, 16-19. Et, comme notre docteur aime les oppositions, il va chercher la preuve de son équation dans les créatures corruptibles et vicieuses. Le vice s'oppose à la nature, qu'il corrompt; c'est donc, conclut Augustin, que cette nature, cet être est un bien, puisque le mal ne s'oppose qu'au bien et qu'il est son contraire. *Vitium quo resistunt Deo qui ejus appellantur inimici, est malum ipsis... neque hoc ob aliud nisi quia corrupit in eis naturæ bonum... nam (vitia) quid in eis nocendo faciunt, nisi velint integratam, pulchritudinem, salutem, virtutem, et quidquid boni naturæ per vitium detrahi sive minui consuevit. Quia quod malum est contrariatur bono... porro bonum est et natura quæ vital. Et naturæ quæ vitalitur..., in quantum naturæ sunt bonæ sunt. De civ. Dei, XII, iii.* (Noter que, pour Augustin, *essentia*, *natura*, *substantia*, sont des termes à peu près synonymes qu'il emploie indistinctement.)

Être et bien coïncident donc. Or, c'est Dieu qui donne l'être et qui crée les natures; c'est donc lui qui cause tout ce qu'il y a de bien dans les êtres et dans les natures, dans la mesure même de cet être et la perfection de ces natures.

4. Causalité de Dieu dans l'ordre de l'opération (influence sur l'activité des causes secondes). — Augustin insistera beaucoup sur ce point, qui est à vrai dire le pivot de sa position contre les pélagiens.

Déjà au début de sa lutte contre les pélagiens, en 412 (cf. *Epist.*, cxi), Augustin avait pressenti ce principe, ne le considérant toutefois que dans son application au problème de la justification. Mais les relations que l'hérésie soutenait avec le naturalisme des juristes romains l'obligèrent à élargir son cadre; et en 415-416, écrivant le I. V de *La cité de Dieu*, il exposait, cette fois avec plus d'ampleur, sa doctrine de l'influence divine sur l'activité des créatures. Il se plaçait maintenant à un point de vue général, embrassant l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et exposait à vrai dire l'action universelle de Dieu, cause incréée, sur les causes créées.

Dès lors apparaît l'importance de ce point de vue pour l'universalité de la providence telle que la conçoit Augustin, action gubernatrice de Dieu.

Dieu d'abord donne au monde le mouvement : il est la cause du mouvement de l'univers. Aussi, Augustin rend hommage aux stoïciens de l'avoir compris : *crediderunt eum (Deum) esse animam motu ac ratione*

mundum gubernantem. De civ. Dei, IV, xxxi. Tous peuvent relever dans l'univers assez de traces de cette influence du Créateur sur les créatures (par ex., *Deus... qui ei [le soleil] vim congruam et motum dedit, ibid., VII, xxix; a quo sunt... motus seminum et formarum, V, xi, pour conclure : Temporalia movens temporaliter non movetur, X, xii).*

Il y a plus : Augustin a déjà, et souvent, affirmé l'universelle causalité de Dieu. *Quod dictum est « Semel locutus est », intelligitur : immobiliter, hoc est incommutabiliter locutus est; sicut novit incommutabiliter omnia quæ futura sunt et quæ ipse facturus est. Ibid., V, ix.* Or, parmi ce tout qu'il doit faire, se trouve aussi l'activité des créatures qui les constitue causes : leur causalité, la causalité des créatures, tombe ainsi sous l'influence de la causalité divine, et Augustin distingue en effet la Cause divine quæ facit nec fit, et les autres causes, les causes créées quæ faciunt et fiunt. *Ibid.* Il s'arrête même à montrer que les causes créées, en tant que causes et dans leur activité de causes, relèvent de la Cause suprême. *Ibid., V, ix.*

Reprenant une division des causes efficientes proposée par Cicéron, qu'il veut réfuter, Augustin consent lui aussi à diviser ces causes en fortuites, naturelles et volontaires; non que la division le satisfasse pleinement; mais il en retient ce principe affirmé par Cicéron de la nécessité d'une cause efficiente, principe qui lui suffira à réfuter son adversaire : *Illud quod idem Cicero concedit : nihil fieri si causa efficiens non præcedat, satis est ad eum in hac questione redarguendum.*

a) En effet, Augustin commence par ramener aux causes volontaires les trois genres de causes efficientes distinguées par Cicéron. Les causes « fortuites » d'abord : *... causas quæ dicuntur fortuitæ, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas sed latentes; easque tribuimus vel Dei veri, vel quorumlibet spirituum voluntati.* Quant aux causes « naturelles », c'est déjà l'affirmation de leur dépendance à l'égard de la Cause suprême : *ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate sejungimus qui est auctor omnis conditorque naturæ.* En sorte que, pour Augustin, il n'est pas d'efficience qui ne dépende des causes volontaires, parmi lesquelles on peut ranger même les animaux, si tamen appellandæ sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt vel evitant.

b) Mais, en définitive, Augustin ne retient comme véritables causes efficientes que les causes intelligentes : Dieu, cause incréée, puis les anges et les hommes, causes créées et qui participent, en tant que telles, à cette nature qui est Esprit de vie, non esse causas efficientes omnium quæ fiunt, nisi voluntarias; illius naturæ scilicet quæ Spiritus vitæ est. Sans doute elles participent à cette nature spirituelle, mais selon leur condition de créature et non selon le mode propre à l'Esprit incréé. On dit bien, en effet, que l'air matériel est esprit (*spiritus*) lui aussi; on le dit, mais il ne l'est pas puisque, au contraire, il est matériel : *dicuntur spiritus, sed quoniam corpus est, non est spiritus vitæ.* De même pour les esprits créés; bien que vraiment esprits, eux, il ne leur appartient pourtant pas en propre d'être cet Esprit de vie, cause d'être et de mouvement. C'est qu'en effet leur nature d'esprits créés les distingue de l'Esprit incréé, à qui il appartient premièrement de mouvoir et de vivifier corps et esprits : *Spiritus ergo vitæ qui vivificat omnia creatorque est omnis corporis et omnis creati spiritus, ipse est Deus. Spiritus utique non creatus. ... Non creatus : voilà donc encore le discriminant. Et Augustin de conclure : In ejus voluntate summa potestas est. Ibid., V, ix.*

Il y a donc dans l'ordre de la causalité la même distance entre l'Esprit incréé et les esprits créés que, dans l'ordre de l'être, entre l'Être suprême et l'être créé, et,

dans l'ordre du bien, entre le Bien immuable et le bien participe.

c) Et, de même que l'être crée et le bien participé sont véritablement de l'être et du bien, et cela dans la mesure même où ils sont sous l'influence de l'Être et du Bien suprêmes, de même les causes créées seront d'autant plus et mieux de vraies causes efficientes qu'elles seront dans le rayonnement de la Cause suprême, qui leur communiquera leur vertu de cause. Or, ce rayonnement et cette influence de la Cause suprême, de celui qui est proprement et premièrement Esprit de vie, s'étendent à tous les ordres de causes efficientes créées et les pénètrent jusqu'au plus profond. L'influx de la Cause suprême s'étend d'abord aux causes volontaires. Dieu en effet les assiste : *creatorum spirituum voluntates bonas adiuvat*; il les juge : *malus iudicat*; il les ordonne et les dispose : *omnes ordinat*; il leur donne l'efficace selon son gré : *quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit*. Et la raison de cette influence est que, *sicut omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator*. Nous ne nous arrêtons pas ici sur ce grand sujet, qui a été traité à l'art. PRÉDESTINATION : La prédestination selon saint Augustin.

Par le ministère des volontés créées, Dieu exerce aussi son influence et son action sur les corps : *corpora igitur magis subjacent voluntatibus : quædam nostris... quædam angelorum; sed omnia maxime Dei voluntati subdita sunt; cui etiam voluntates omnes subiciuntur; quia non habent potestatem nisi quam ille concedit*. Et Augustin de conclure : *Causa itaque rerum quæ facit nec fit : Deus est*. *Aliæ vero, et faciunt et fiunt : sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales*. Ibid.

3^e Applications du principe. — 1. La théorie : le mal et l'universalité de la providence. Optimisme d'Augustin. — L'existence du mal est un fait irrécusable, et ce fait pose un problème auquel on a parfois donné des réponses injurieuses à l'endroit de la providence. Et c'est là ce qui avait fait l'angoisse d'Augustin avant sa conversion : *Quæ illa tormenta paritientis cordis mei? qui genitus! Deus meus! Et ibi erant aures tuæ, nesciente me... Tu sciebas quid patiebar et nullus hominum*, *Conf. ss.*, VII, vii, 2; car, ne pouvant se résoudre, quant à lui, à accuser Dieu et à charger la providence, il ne pouvait cependant trouver la réponse à cette multitude de questions qui le pressaient de leurs difficultés : *Unde igitur mihi male velle et bene nolle?... Quis in me hoc posuit, et inseruit mihi plantarum amaritudinis; cum totus fierem a dulcissimo Deo meo?... Ubi ergo malum? et unde et qua inrepsit? Quæ radix ejus et quod semen ejus? Unde et malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa quod in bonum non converteret? Cur et hoc? Conf.*, VII, v, 7.

Soit donc que l'on imputât directement le mal à Dieu, soit qu'on lui reprochât de n'en avoir pas préservé l'univers, la providence se trouvait atteinte; et, comme la solution en faveur était celle des manichéens — le Dieu bon, n'ayant pu s'opposer à l'action du principe mauvais, a été contraint de créer la matière pour restreindre cette action, et lui a abandonné le monde sensible — c'était surtout l'universalité de la providence qui se trouvait mise en question par le problème du mal.

Aussi, une fois la lumière retrouvée, Augustin s'appliquera à résoudre la difficulté. Sa réponse tient en ces deux formules : a) Dieu n'est pas l'auteur du mal. b) Dans le plan providentiel, le mal est permis en vue du triomphe du bien.

a) Dieu n'est pas l'auteur du mal. — C'est à cette occasion qu'Augustin trace, rapides et nettes, les grandes lignes de sa métaphysique du mal.

a. Qu'est-ce en effet que le mal? — Une privation, un non-être. Contre Plotin, *Ennéades*, I, viii, 3 et 7, et contre les manichéens (cf. *Cont. Julian. op. imp.*, III,

CLXXXIX), pour qui le mal est une nature, une sorte de privation subsistante, Augustin ne cesse de répéter que le mal n'est pas une nature, une substance. *Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi PRIVATIO BONI*. *De civ. Dei*, XI, xxii. *Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi PRIVATIO BONI? Non enim ulla substantia*, dit-il à propos du mal physique. *Enchir.*, 11. Et encore : *Mali nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit*. *De civ. Dei*, XI, ix; et de nouveau : *Malum illud, quod quærebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset bonum esset*, *Conf.*, VII, xii, 18, à tel point que, considéré en lui-même, on peut dire du mal qu'il n'existe pas, et qu'il a besoin, pour être, du sujet qu'il vicie, et qui, pour cette raison, est bon : *esse vitium et non nocere, non potest*. *Unde colligitur, quavis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen potest nocere nisi bono; quia non inest nisi ubi nocet*. *Hoc etiam isto modo dici potest : Vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono*. *Sola ergo bona alicubi, esse possunt; sola mala nusquam; quoniam naturæ, etiam illæ quæ ex malæ voluntatis vitio vitiales sunt, in quantum vitiales sunt, malæ sunt; in quantum autem naturæ sunt, bonæ sunt*. *De civ. Dei*, XII, iii. Nous voici donc revenus à l'équation bien=être, qui par opposition des contraires donne : mal=non-être. Encore un peu, et Augustin nous dirait que le mal est un « accident » : *Non ulla substantia, sed carnis substantiæ vitium est vulnus aut morbus* (mal physique); *cum caro sit substantia, profecto aliquod bonum, cui accidunt ista mala : id est privationes ejus boni quod dicitur sanitas*. *Enchir.*, 11. Il le dira même formellement à la fin de sa vie : *Ipsium vitium non SUBSTANTIÆ ACCIDENS, sed substantiam (manichæi) putant esse*. *Op. imp.*, III, CLXXXIX.

Le mal n'est pas une substance, une nature; il n'est qu'un accident, et encore par manière de privation : voilà ce qui fonde ce que l'on pourrait appeler l'optimisme métaphysique de saint Augustin. L'accident, en effet, a toujours besoin de son sujet; dès lors, le mal aura, lui aussi, toujours besoin du bien, et il ne pourra jamais être tellement puissant qu'il triomphe totalement du bien, car alors il se détruirait lui-même en détruisant le sujet sans lequel il ne serait rien. Le bien subsistera donc autant que l'être et il triomphera toujours du mal. Et Augustin revient sur cette conséquence avec une satisfaction visible. En 400 : *Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt*, *Confess.* VII, xii, 8; en 404-405 : *Corruptio si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit. Ac per hoc, omnis natura quæ corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est. Omnis autem natura quæ corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est : non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est*, *De nat. boni*, 4; en 418-419 : *Si bonæ (naturæ) non essent, eis vitia nocere non possent... Quod si omnino desit (bonum) nihil boni adimendo non nocet, ac per hoc nec vitium est. Nam esse vitium et non nocere non potest*. *De civ. Dei*, XII, iii. Voir aussi les très explicites développements de l'*Enchiridion*, 12, 13, 14.

b. Cause déficiente du mal moral. — Saint Augustin distingue naturellement le mal physique du mal moral; il compare souvent le péché à la maladie et à la mort et voit dans la souffrance une occasion de mérite. Le mal physique peut être produit par l'influence positive d'une cause perturbatrice : ainsi, le feu détruit une maison. Mais le mal moral étant une défaillance de l'action volontaire, il ne peut avoir une cause vraiment efficiente. Le mal moral est dû par conséquent à une cause efficiente qui défaut dans la production de son effet, et en cela elle n'est pas efficiente. Augustin le dit expressément à propos de la chute des anges : *Hujus malæ voluntatis causa efficiens, si quærat, nihil*

invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali. Mala autem voluntatis efficiens est nihil. De civ. Dei, XII, vi. Cette mauvaise volonté des anges (mal moral) n'a qu'une cause « déficiente ». Nemo igitur quarat efficientem causam male voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Ibid., XII, vii; cf. ix.

Dès lors, à ce double titre (non être et cause déficiente), le mal ne saurait être imputé à la providence de ce Dieu qui est l'Être suprême et qui, dans l'ordre de la causalité, ne peut défailir. A celui qui est l'Être et qui ne produit que l'être, seul le non-être est contraire : *Ei natura quæ summe est, quæ faciente sunt quæcumque sunt, contraria natura non est; nisi quæ non est. Ei quippe quod est non esse contrarium est. Ibid., XII, ii. Quod malum est contrarium bono. Quis autem neget Deum summe bonum? Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono. Ibid.* Le mal est le contraire de Dieu : comment dès lors l'attribuer à Dieu?

c. *D'où vient le mal?* — Cependant, le mal reste un fait : on ne peut le nier, comme l'essayait ce stoïcien dont parle Aulu-Gelle et que raille doucement Augustin. *De civ. Dei, IX, iv.* On a beau dire que c'est un manque; qu'il n'est rien en lui-même; qu'il n'est qu'un accident et qu'il ne subsiste pas en dehors du sujet qu'il dévore; il n'en est pas moins vrai qu'il existe encore dans ce sujet; c'est encore beaucoup trop, et le problème reste entier : d'où vient le mal?

C'est encore la même métaphysique qui fournit la réponse; la solution qui respecte la justice et la bonté de Dieu repose toujours sur l'équation : *bien = être*, et elle se déroule à partir du principe : un être est bon dans la mesure même de son être.

Dès lors, en effet, que l'être créé n'est pas l'Être suprême, il n'est pas non plus le Bien suprême, mais seulement ce *bonum commutabile*, qui n'exclut pas la possibilité du mal. Voilà ce qui permet de distinguer dans tout être créé ces trois éléments : sa bonté, sa défectibilité, sa chute.

Sa bonté suit son être et ne peut être anéantie qu'avec son être, comme on l'a déjà vu. Quant à la défectibilité — qui n'est autre chose que la possibilité de déchoir, le mal possible — elle suit nécessairement sa condition de créature, *quæ summe non est*. Si elle tient en effet du Créateur son être et le bien qu'est cet être, c'est au néant d'où l'a tirée la bonté du Créateur qu'il faut attribuer cette possibilité de défailir : *Ea vero quæ fecit (Deus) bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. De civ. Dei, XII, i. Voluntas, in natura quæ facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab immutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare ut faciat malum. Ibid., XV, xxi.*

Et, si Dieu ne pouvait faire autrement que de tirer du néant une créature défectible, il n'en faut pourtant pas conclure que les créatures sont mauvaises et qu'il leur serait meilleur d'être restées dans le néant. D'abord, en effet, elles ont l'être, et cela est un bien. *Enchir., 12.* D'ailleurs, la défectibilité n'est pas le défaut; la peccabilité n'est pas le péché, et le mal possible n'est pas le mal actuel, qui seul est le vrai mal. Aussi, les créatures intelligentes, les plus défectibles de toutes, et dont la défectibilité met en danger la possession du plus grand des biens : Dieu, leur fin et leur béatitude, ces créatures ne doivent pas être considérées comme plus misérables que celles dont la défectibilité a moins de jeu et moins de danger : *Nec ideo cetera in hac creaturæ universitate meliora sunt quia misera esse non possunt. Neque enim cetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia cæca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet quam lapis qui dolere nullo modo potest; ita ratio-*

nalis natura præstantior est etiam misera, quam illa quæ rationis vel sensus est expers et ideo in eam non cadit miseria. De civ. Dei, XII, i.

Reste la chute, le mal actuel. La question, à vrai dire, ne se pose chez Augustin que pour le mal moral, le péché; car les autres maux ne sont que des maux relatifs, ordonnés à de plus grands biens. Et ainsi Augustin pose le problème du mal tout autrement que les païens, *qui magis stomachantur si villam malam habeant quam si vitam; quasi hoc sit hominis maximum bonum habere bona omnia præter seipsum. Ibid., III, i.* En outre, beaucoup de ces maux ne sont qu'une juste conséquence du péché et, dans la mesure où ils servent à restaurer l'ordre de la justice lésée, ils sont encore un bien. *Ibid., I, ix; cf. XII, iv.*

Quant à la chute, au péché, il n'est imputable qu'à l'activité de cette cause défectible qui librement défaut. Et Augustin, qui a affirmé la primauté de Dieu dans la causalité du bien, affirme non moins énergiquement la primauté de la volonté libre, défailillant librement, dans la causalité du mal. *Fecit itaque Deus sicut scriptum est hominem rectum; ac per hoc voluntatis bonæ... Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera præcesserit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad opera sua quam opus ullum. Ibid., XIV, xi.* Dieu n'est donc pas responsable; mais la volonté : *Ad malum quippe ejus (scil. hominis) prior est voluntas ejus; ad bonum vero ejus, prior est voluntas Creatoris ejus, sive ut eam faceret quæ nulla erat, sive ut reficiat quæ lapsa perierat. Ibid., XIII, xv.* Et, dans cette défaillance, rien n'est imputable à Dieu : *Sicut in hac carne, vivere sine adjumentis alimentorum in potestate non est, non autem in ea vivere in potestate est, quod faciunt qui seipsos necant, ita bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in paradiso non erat in potestate; erat autem in potestate male vivere, sed beatitudine non permansura. Ibid., XIV, xxvii.* Si donc la volonté tient du néant, qui est son origine, la possibilité de déchoir, c'est par sa liberté qu'elle actualise cette possibilité : *quia ex nihilo, a bono potest declinare ut faciat malum; quod sit libero arbitrio. Ibid., XV, xxi.* Et c'est à la créature et non à la providence qu'il faut imputer le mal moral ou le péché.

b) *Le mal moral permis en vue d'un bien supérieur.* — Dieu ne pouvait créer que des créatures défectibles; mais il aurait pu empêcher que cette possibilité ne devint déficience actuelle. Il le fait même quelquefois : *(voluntas potest declinare) a malo ut faciat bonum, quod non fit sine divino adjutorio. De civ. Dei, XV, xxi.* Mais cela n'est pas dû, et nous ne saurions le réclamer en stricte justice, surtout depuis la prévarication d'Adam. Si Dieu nous délivre du mal, c'est par pure bonté : *Non enim debita sed gratuita bonitate tunc se quisque agnoscit erutum malis, cum ab eorum hominum consortio fit immunis cum quibus illa justa esset pœna communis. Ibid., XIV, xxvi.* La stricte justice nous condamnerait tous à rester dans la déchéance, *nisi inde quosdam indubitata Dei gratia liberaret. Ibid., XIV, i.*

Mais alors pourquoi la providence n'a-t-elle pas exercé cette action préservatrice sur tout l'univers? Ou bien pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres défectibles alors qu'il ne pouvait pas ignorer qu'un jour ils tomberaient dans le mal? La providence de Dieu qui ne peut vouloir que le bien et qui cependant permet le mal serait-elle donc trop courte? Et ne s'étendrait-elle pas jusqu'aux êtres qui souffrent du mal?

A cette question qui lui venait de tous côtés, spécialement du manichéisme, Augustin donne toujours, sous diverses formes, la même réponse, après s'être insurgé contre l'injure adressée à la providence : qui donc oserait dire que le mal, le péché lui-même a échappé à la providence et qu'elle n'a pu l'empêcher? Ce mal, d'abord, Dieu en a eu la connaissance avant

qu'il arrivât. Et Augustin s'étend longuement (en particulier *De civ. Dei*, V, ix-x, contre Cicéron) à prouver la prescience divine de tous les futurs, y compris donc le mal et le péché. Car affirmer Dieu et nier sa prescience est une absurdité manifeste. Quant à dire que Dieu n'a pu s'opposer à ce mal connu d'avance, l'absurdité ne serait pas moindre : *Quis enim audeat credere aut dicere ut neque angelus, neque homo caderet in Dei potestate non fuisse?* *De civ. Dei*, XIV, xxvii.

C'est donc que Dieu a permis le mal du péché, et, loin d'échapper à la providence, ce mal tombe au contraire sous la volonté permissive de Dieu, qui le laisse arriver pour un plus grand bien, dont il est l'occasion ou la condition.

Et c'est ainsi que se résolvent quelques-unes des objections qui avaient contraint Augustin à prendre la plume pour défendre la providence.

Le mal physique est occasion de mérite et peut être accepté en esprit de réparation. *Ibid.*, I, xxx, xxxiii. Les afflictions du juste : persécutions et vexations à l'extérieur, combats et tentations à l'intérieur, tout cela est voulu de Dieu afin d'amener ses élus à la participation du bien qu'il leur réserve; cf. *ibid.*, I, xxiv, xxviii, xxix; XI, xvii; XVI, xxxii, etc.

Bien plus, il est utile à l'orgueilleux de tomber en certains péchés manifestes : *Et audeo dicere : superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui jam sibi placendo ceciderant.* *Ibid.*, XIV, xiii.

Les hérésies sont pour les fidèles une occasion de lutte qui les affermit dans la foi : *Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia dum hæreticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius prædicantur et ab adversario mota questio descendit existit occasio.* *ibid.*, XVI, ii; cf. aussi XVIII, li (hæretici) *veris illis catholicis membris Christo malo suo prorsunt... Jusqu'à Judas : Elegit discipulos... Habuit inter eos unum quo malo utens bene et suæ passionis dispositum impleret, et Ecclesiæ suæ tolerandorum malorum præberet exemplum.* *Ibid.*, XVIII, xlix. Le mal en lui-même n'est pas utile : il serait un bien; mais le vertueux prend occasion du mal et en ce sens s'en sert pour le bien.

Enfin, Augustin, avec le calme et la sérénité d'une âme en possession d'une vérité pacifiante, donne sa réponse à la redoutable question de la prescience des réprouvés et de la prédestination des élus :

Justice et miséricorde y resplendissent merveilleusement. Pourquoi dès lors ne pas créer ceux dont étaient prévues la damnation et la chute? *Cur ergo non crearet Deus quos peccaturos esse præcivit, quandoquidem in eis, et ex eis, et quid eorum culpa mereretur et quid sua gratia doraretur possit ostendere, nec sub illo Creatore ac disponente perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum?* *Ibid.*, XIV, xxvi. Pourquoi aussi leur ôter l'exercice de cette liberté qu'il leur a donnée, dût-elle les conduire au mal? *Hoc eorum potestati maluit non auferre atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret ostendere.* XIV, xxvii. C'est pourquoi il a permis la chute des anges : *Qui cum præsciret angelos quosdam... tanti boni desertores futuros, non eis ademitt hanc potestatem.* De même pour l'homme : *Quem similiter cum prævaricationis legis Dei, per Dei desertionem peccatum esse præsciret, nec illi ademitt liberi arbitrii potestatem, simul prævidens quid boni de malo ejus esset ipse factururus.* XXII, i.

Le péché, de soi, est un mal, mais, sous l'empire de la providence et dans la main de Dieu, il est malgré lui la condition du triomphe du bien, et le démon, lui-même, sert à sa manière, au but visé par Dieu. Il est le *princeps impiæ civilitatis*, *ibid.*, XVIII, li, dont il est dit au

De Gen. cont. manich., II, xxviii, 42 : *Quis fecit diabolum? — Seipse; non enim natura, sed peccando, diabolus factus est. — Vel ipsum, aiunt, non faceret Deus, si eum peccatum esse sciebat. — Imo, quare non faceret, cum per suam justitiam et providentiam multos de malitia diaboli corrigat? — Ergo, inquit, bonus est diabolus, quia utilis est? — Imo malus; in quantum diabolus est; sed bonus est omnipotens Deus, qui etiam de malitia ejus multa justa et bona operatur. Non enim diabolus imputatur nisi voluntas sua qua conatur facere male, non Dei providentia, quæ de illo benefecit.*

La providence triomphe donc, et c'est en toute sagesse qu'elle permet que le mal se fasse : *potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere*, *De civ. Dei*, XXII, i; car du mal, dont elle n'est en aucune manière responsable, elle trouve le moyen de tirer un bien supérieur : *Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret de malo.* *Enchir.*, 11.

En sorte que, dans l'ordre de l'opération comme dans l'ordre de l'être, le mal est toujours soumis au bien, contre lequel il luttera toujours à son propre désavantage. Il ne peut être sans le bien, qu'il ne peut jamais complètement détruire et au triomphe duquel il concourt : *Usque adeo mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsi bene uti justitia providentissima Creatoris.* *De civ. Dei*, XIV, xi. L'optimisme s'impose donc. 1

2. Les confirmations de la pratique. — L'observation confirme ces principes et un regard quelque peu attentif jeté sur l'univers montre bien que la providence s'étend aussi loin que l'être. Aussi, en de longues énumérations (*De civ. Dei*, V, xi; VII, xxix), qui par endroits font penser à Plotin, Augustin s'attarde à montrer, jusque dans le plus petit brin d'herbe, cette action providentielle qui embrasse tout ce qui, de quelque manière, contribue à la marche de l'univers. C'est elle, en effet, qui lui assigne sa fin; elle aussi qui préside à la réalisation de cette fin (pour la fin, cf. § V).

Selon la terminologie actuelle de la théologie, l'action providentielle, dans la réalisation de la fin, relève proprement de ce que l'on appelle le « gouvernement divin » et que saint Thomas a nettement distingué de la providence proprement dite. Mais comme Augustin inclut cette notion dans son concept de providence, il faut, à tout le moins, tracer les grandes lignes du gouvernement divin.

Certains événements, certains faits, certains résultats, sont l'œuvre immédiate de Dieu : [*Deus*] *faciens quædam per seipsum quæ illo solo digna sunt eique soli conveniunt, sicuti est illuminare animas et seipsum eis ad perfrundum præbendo, sapientes beatasque præstare.* *De div. quæst.*, q. LIII, 2. Les autres, il les exécute par l'intermédiaire des créatures : *alia, per servientem sibi creaturam.* *Ibid.*

Et alors, la providence : a) *Dispose les moyens en vue des fins ou des résultats, soit les moyens d'ordre naturel* : depuis l'organisation des plus petites plantes, la conformation si bien proportionnée des organes, jusqu'à la distribution du pouvoir et à la constitution des empires; soit les moyens de l'ordre surnaturel : telles l'incarnation et la médiation du Christ (le Christ en effet, chez Augustin, apparaît surtout avec ce caractère de médiateur : médiateur de grâce durant notre vie, médiateur de justice au dernier jour). Voir, entre autres, *De civ. Dei*, IX, xv, xvii; X, xxii, xxiv, xxix; XIII, xxiii; XX, v, vi, xxx, etc. Tel aussi et surtout ce don de la grâce, don absolument gratuit, que nos mérites n'ont précédé ni causé en aucune manière et sans lequel nous ne pouvons prétendre non

seulement à la parfaite possession de la sagesse, mais même à faire le moindre bien dans l'ordre surnaturel; pas même atteindre cette foi dont le juste doit vivre et qui nous conduit à la vie éternelle; pas même éviter cette *secunda mors* qui est la damnation éternelle. Aussi Augustin ne cesse d'en affirmer la nécessité et d'en demander l'infusion.

b) Elle met les agents, non pas en agissant en leur lieu et place, mais en les mouvant conformément à leur nature, de sorte que, sous son action, ils soient vraiment agissants, *ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat*. *De civ. Dei*, VII, xxix.

C'est ici qu'il faudrait exposer la pensée d'Augustin sur l'influence de l'action divine dans l'acte de volonté libre. Cf. *De civ. Dei*, V, x; VII, xxix; XIII, xv; XIV, xi; XVII, iv, etc.

c) Elle envoie ses ministres. — Les anges en effet sont comme les ministres de Dieu, chargés ou de porter ses ordres, ou de les exécuter, ou de les faire exécuter. *De civ. Dei*, IX, v-xxiii; X, xv, xvii, etc. Il faudrait ici comparer l'angéologie d'Augustin à la démonologie des néo-platoniciens, qu'il prend vivement à partie. Voir *De civ. Dei*, VIII, IX, X, passim.

Ainsi, la providence d'Augustin possède, mais à juste titre, elle, toutes les prérogatives de ce *fatum* des anciens qui embrassait l'universalité des êtres : *Quandquidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere, a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates*. Et cette volonté divine, qu'ils appellent le *fatum*, s'étend à tout invinciblement, infailliblement : *Ipsam itaque præcipue Dei summi voluntatem, cujus potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur*. *De civ. Dei*, V, viii.

V. LA FIN DU GOUVERNEMENT DIVIN. — 1^o *Nature*. — Ainsi qu'on l'a vu, le concept de providence comporte toujours, chez Augustin, un regard vers une fin, *finem*, *quem ratio gubernandæ universalitatis includit*. Mais les fins discernées jusqu'à maintenant sont surtout des fins particulières, alors que, si l'on considère de plus près l'action divine et les divers mouvements qu'elle imprime aux êtres qui sont les sujets de cette action, on voit que ces mouvements multiples et ces fins particulières se hiérarchisent et tendent vers une fin supérieure et ultime.

Cette fin n'est autre chose que la *constitution définitive de la cité de Dieu*. Augustin n'a entrepris son *De civitate Dei* que pour montrer, dans l'histoire de l'humanité, comment tout y a été ordonné ou permis par la providence en vue de cette cité et comment tout, en définitive, concourt dans l'univers à la marche de cette cité : *Sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur, ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis æternæ quam nunc expectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium; deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta*. *De civ. Dei*, I, prol.

La cité de Dieu est donc en formation et en marche; mais le repos est le terme de tout mouvement; de même, le terme de cette marche que guide la providence c'est le repos « de la victoire dernière et de la paix complète »; c'est ce repos figuré par le sabbat de l'Ancien Testament, le repos dans la gloire et la louange de Dieu. A propos du psaume LXXXVIII, *Misericordias Domini*, il écrit :

Quo cantico in gloriam gratiæ Christi corpus sanguine liberati somus, nihil est profecto illi iucundius civitati. Ibi perfruatur. Vacate et videte quoniam ego sum Deus... Quo dicit vere maximum sabbatum non habens vesperam quod commendavit Dominus in primis operibus mundi, ubi legitur : Et requievit Deus diem septimum, et sanctificavit

eum, quia in eo requievit ab omnibus operibus suis quæ melioravit Deus facere. — *Dies enim septimus etiam nos ipsi cimus*, quando ejus fuerimus benedictione et sanctificatione pleni atque refecti. *Ibi vacantes, videmus quoniam ipse est Deus*, quod nobis ipsi esse volumus, quando ab illo eccedimus, audientes a seductore : *Eratis sicut dii*, et recedentes a vero Deo; quo faciente dii essemus eius participatione, non desertionem... *De civ. Dei*, XXII, xxx.

Ce texte contient en résumé toute la fin vers laquelle tend l'univers sous la direction de la Providence : le repos dans la vision de celui qui est, vision accordée par une participation miséricordieuse à sa vie intime, vision enfin qui fera naître le cantique éternel de la louange. Béatitude des saints et glorification de Dieu, ou mieux glorification de Dieu par la béatitude des saints, tel est le but ultime de la providence.

1. *Béatitude des élus*. — Tout concourt à la préparer. C'est pourquoi dès ici-bas rien ne peut priver ceux qui ont été prédestinés de ce qui les fait riches aux yeux de Dieu : *Quibus recte consideratis atque perspectis, attende utrum aliquid mali acciderit fidelibus et piis quod eis non in bonum verteretur; nisi forte putandum est apostolicam illam vacare sententiam ubi ait : « Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum »*. *De civ. Dei*, I, ix. Car, si la providence distribue ses biens, ici-bas, aux fidèles et aux impies, indistinctement, ce n'est pas là une disposition définitive : *Placuit quippe divinæ providentiæ præparare in posterum bona iustis quibus non fruentur injusti, et mala impiis quibus non exercebuntur boni*. *Ibid.*, I, viii.

C'est Dieu en effet qui donnera la béatitude à ses élus dans la cité céleste; ils y recevront la récompense de leurs œuvres. Aussi, Dieu ne cesse d'inspirer et d'enseigner cette cité céleste, *eam inspirat et docet verus Deus dator vitæ æternæ*. *Ibid.*, VI, iv. C'est pourquoi il envoie d'en haut, en gage de l'héritage, cette foi à laquelle est promise la récompense et qui, dès ici-bas, commence à rassembler et à rattacher ensemble les membres qui composent cette « société des saints » en marche vers sa fin : *Mercēs autem sanctorum longe alia est, etiam hic, opprobria sustinentium pro civitate Dei, quæ mundi hujus dilectoribus odiosa est. Illa civitas sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei. Inde fidei pignus accepimus, quandiu peregrinantes ejus pulchritudinis suspiramus*. *Ibid.*, V, xvi.

C'est Dieu qui sera cette béatitude, car il se donnera lui-même en partage. Il se donne comme *objet de contemplation*. Les anges, qui le contemplent ainsi, nous le promettent. C'est cette vision, qui est aussi une union, qui fera vraiment notre béatitude; tel est le terme de toute notre vie, le but de tous nos efforts, la récompense de nos vertus : *Ad hunc videndum sicut videri potest, eique cohærendum, ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundatur, et ejus nomine consecramur. Ipse enim fons nostræ beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis... ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus; ideo beati, quia illo fine perfecti*. *Ibid.*, X, iii. Cette vision sera la récompense de notre foi : *Præmium itaque fidei nobis visio ista servatur, de qua et Joannes apostolus loquens : Cum apparuerit, inquit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. *Ibid.*, XXII, xxix. Il se donne dans une ineffable intimité, intimité que les platoniciens avaient bien entrevue : *non dixerunt beatum esse hominem fruientem corpore, vel fruientem animo, sed fruientem Deo, non sicut corpore vel seipso animus aut sicut amicus amicus, sed sicut luce oculus*. *Ibid.*, VIII, viii.

Voilà la fin que Dieu a amoureuxment assignée à ses élus et que sa providence poursuit inlassablement : cette fin, cette béatitude, c'est lui-même. Et cette béatitude sera celle de tous; cette vie sera la vie de tous, et c'est ainsi que se constitueront, que se consti-

tuent même, dès à présent, le royaume et le peuple de Dieu : *Quid est enim aliud quod per prophetam dixit : « Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs »?... Sic enim et illud recte intelligitur quod ait apostolus : « Ut sit Deus omnia in omnibus. » Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita, æterna communis.*

2. *Glorification de Dieu.* — La société des saints se trouve ainsi constituée. Mais cela ne suffit pas : dans le plan de la providence, tout doit converger vers ce Dieu, qui, à la tête de la société des saints et constituant avec elle l'ensemble de la cité de Dieu, en est « le roi et le fondateur », et tout doit retourner à ce Dieu qui, par la béatitude qu'il donne à ses élus, exerce sur eux son règne éternel : *quemadmodum scriptum est in Evangelio : « Regni ejus non erit finis. » De civ. Dei, XXII, 1.* Aussi, par un admirable retour, après avoir reçu de Dieu cette béatitude, la société des saints lui offre maintenant la louange de sa gloire et elle lui fait l'oblation de son sacrifice.

a) *La société des saints offre à Dieu la louange de sa gloire.* — La louange doit être en effet l'œuvre de la cité de Dieu : *ipsi civitati Dei, de qua nobis est ista operosissima disputatio, in sancto dicitur psalmo : « Lauda, Jerusalem Dominum, collauda Deum tuum, Sion. » De civ. Dei, XIX, XI.* Alors, tout ce qui aura servi aux saints pour exercer les œuvres de vertu, que Dieu couronne maintenant, tout cela nous servira aussi à chanter à Dieu le cantique de louange : *Quanta erit illa felicitas ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum; vacabitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus! Nam quid aliud agatur... nescio. Omnia membra et viscera incorruptibilis corporis... proficient in laudibus Dei. Ibid., XXII, xxx.* Et cette louange des possesseurs du royaume sera éternelle dans le repos, la vision et l'amour.

b) *La société des saints fait à Dieu l'oblation de son sacrifice*, et cela dès ici-bas, dans la préparation, quelquefois si rude, que doivent subir les citoyens de cette cité, soit par les efforts que les élus ont à fournir, car les œuvres de vertu et de miséricorde sont de vrais sacrifices offerts à Dieu : *Corpus etiam nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus... sacrificium est, ibid., X, v-vi*, soit que Dieu mette lui-même la dernière main à cette purification : *« Et mundabit filios Levi et fundet eos sicut aurum et argentum, et erunt Domino offerentes hostias in justitia, et placebit Domino sacrificium Juda et Jerusalem. » Utique ostendit (propheta) eos ipsos qui emundabuntur, deinceps in sacrificiis Domino esse placituros, ac per hoc ipsi a sua injustitia mundabuntur in quo Domino displicebant. Hostiæ porro in plena perfectaque justitia, cum mundati fuerint, ipsi erunt. Quid enim acceptius Deo tales offerunt quam seipsos. Ibid., XX, xxv.*

Et c'est la cité de Dieu, c'est-à-dire toute la société des saints, qui est un sacrifice offert à Dieu par le prêtre suprême, à l'image du sien : *Tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum universale sacrificium (offertur) Deo per sacerdotem magnum, qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Ibid., X, vi.* C'est donc nous-mêmes qui sommes ce sacrifice excellent et glorieux : *Præclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas ejus cujus mysterium celebramus oblationibus nostris. Ibid., XIX, xxiii.*

Et ce sacrifice est offert dans le temple que sont les fidèles : *in bonis tanquam in templo suo, XVIII, XLIX*, et qu'est la cité de Dieu tout entière. Car Dieu ne réside pas moins dans l'ensemble que dans chacun : *Hujus (Dei) enim templum simul omnes; et singuli templa sumus, quia et omnium concordiam et singulos*

inhabitare dignatur; non in omnibus quam in singulis major... Et c'est là, en notre cœur, qu'il trouve l'autel du sacrifice : *Cum ad illum sursum est, ejus est altare cor nostrum; ejus Unigenito eum sacerdote placamus; ei cruentas victimas cædimus quando usque ad sanguinem pro ejus veritate certamus; ei suavissimum adolemus incensum, cum in ejus conspectu pio sanctoque amore flagramus; ei dona ejus in nobis nosque ipsos rocamus et reddimus;... ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidæ charitatis. Ibid., X, III; cf. X, VI.* Ce sacrifice commencé ici-bas se continuera éternellement après le jugement. *Ibid., XX, xxvi.*

2° *Place de l'homme dans le plan providentiel.* — 1. Si l'on s'arrête à la teneur matérielle de l'exposé, on est frappé de voir la place de premier rang qu'Augustin paraît accorder à l'homme dans le plan providentiel, et l'on pourrait en conclure que pour lui l'homme est l'objet principal de la providence.

Cette importance apparente peut s'expliquer. La providence, en effet, relève de l'activité *ad extra* et a pour objet tout le créé. Or, l'homme, en raison de sa nature intellectuelle et du don de la grâce, apparaît comme la partie centrale de l'univers, et donc comme l'objet principal de la providence qui régit cet univers. Les circonstances historiques d'ailleurs permettent aussi d'expliquer cette prépondérance que notre docteur semble attribuer à l'homme dans le plan providentiel. Les objections qui l'avaient poussé à prendre la défense de la providence étaient en effet principalement tirées du mal dont l'homme est le sujet : mal physique, calamités de l'empire, affections du juste, limitation injuste et contre nature de la liberté de l'homme par la prescience divine, enfin arbitraire prétendu de la prédestination. Dès lors, on comprend comment il a dû faire à l'homme une large place dans sa réfutation.

Cependant, cette prépondérance n'est qu'apparente, et il importe à l'homme de bien savoir la place qu'il occupe dans la fin que poursuit la providence, car, selon Augustin, c'est seulement de cette place que l'homme pourra éviter ces surprises et parfois ces scandales que provoque le problème du mal.

2. Sous l'influence de la pensée grecque, qui avait insisté — spécialement Plotin dans sa controverse avec les gnostiques — sur le caractère de *partie* qui est celui de l'homme dans « le tout sympathique » qu'est l'univers, Augustin a bien compris, lui aussi, que l'homme n'est pas un isolé dans l'univers et que le bien qui fait sa béatitude est d'abord le bien commun, *De civ. Dei, XII, 1*, le bien commun des saints anges et des élus, le bien commun de la cité de Dieu tout entière. Et l'objet principal de la providence est bien cette cité de Dieu qu'il s'agit d'amener à son terme et à son triomphe : la fin de la providence est pour Augustin éminemment *sociale et collective*. (Il semble que l'on n'insiste pas assez d'ordinaire sur la place, dans sa pensée, des notions exprimant une collectivité : *massa, domus, populus, regnum, civitas.*)

Or, cette cité de Dieu est composée de son « roi et fondateur », qui est Dieu, et de la « société des saints » constituée par les élus : anges et hommes. L'homme se situe donc dans cette cité comme un *citoyen*; dans l'univers, comme une *partie*.

Et voilà un point de vue important pour bien comprendre l'action providentielle sur l'homme. A partir de là en effet s'ébauchent une solution du problème du mal et une justification de la providence.

3. On peut sur ce point distinguer deux étapes dans la pensée d'Augustin.

a) D'abord, sous l'influence prépondérante du néoplatonisme, Augustin insista surtout sur une sorte de *nécessité du mal*. Le mal, même le mal moral, serait requis et exigé par l'ordre de l'univers, et la beauté

harmonieuse de l'ensemble, résultant de contrastes bien ordonnés, exigerait que certaines parties jouent le rôle d'ombre, pour faire ressortir la lumière : le mal, même celui du péché, serait donc nécessaire pour faire pleinement ressortir le bien ; à tel point que le mal viendrait de Dieu et serait « aimé de Dieu », non pour lui-même, mais pour l'ordre, la gradation et l'harmonie auxquels le mal est nécessaire : *Certe enim et mala diversis ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligit. De ordine, I, VII, 17.* C'est la solution esthétique, et Augustin y eut souvent recours. On connaît sa comparaison de l'univers à une mosaïque, où certaines parties considérées en elles-mêmes choquent et blessent, mais qui donnent à l'ensemble un relief plus frappant. Cf. *De ordine, I, 1, 2.* Trente ans plus tard, écrivant le I. XI de *La cité de Dieu*, il disait encore : *Sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per seipsos consideratos sua deformitas turpet. XI, XXIII.* Et même, après 420 : *Deus enim creator est omnium qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem, quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat. XVI, VII.*

b) Mais, si Augustin n'abandonna jamais complètement ce point de vue, à mesure cependant qu'il pénétrait les saintes Lettres, il le complétait et le subordonnait à un point de vue supérieur. L'accent se déplaçait : de la nécessité du mal pour l'ordre et la beauté de l'univers, il passe sur la bonté de la fin pour laquelle il est permis ; l'optimisme succédait à l'esthéticisme. Augustin ne dit plus en effet, du moins avec la même insistance, que le mal est nécessaire, il dit maintenant que le mal n'est pas un obstacle pour la perfection de l'univers : *Non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animæ sunt; quæ, si velint, peccant; si peccaverint miserræ sunt. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas; cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. De lib. arbitr., III, IX, 26.*

C'est la perfection de l'ensemble qui est le terme poursuivi par la providence. Que l'homme prenne donc conscience de sa place de partie dans cet ensemble, qu'il cesse de se considérer comme le centre de l'univers, et bien des difficultés disparaîtront. Partie, il ne peut saisir l'ordre universel ; c'est pourquoi les raisons et les motifs de l'action providentielle, de cette action universelle, lui échapperont parfois : *Qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur, ignorat. De civ. Dei, XVI, VII.* Non seulement il ne comprend pas ces raisons, mais il les trouve parfois douloureuses et s'insurge contre la providence quand le bien du tout, la perfection de l'univers et le triomphe de la cité de Dieu exigent de la partie et du citoyen qu'est l'homme quelque sacrifice inconnu : *Cujus ordinis et decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus, pro conditione nostræ mortalitatis inextitit, universum, cui particulæ quæ nos offendunt satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Ibid., XII, IV.*

Dès lors, Augustin devra prendre toujours la défense de la providence lorsqu'on la rendra responsable des maux dont souffre l'humanité. Il n'aura pas de peine à montrer que le mal véritable s'étend beaucoup moins qu'on ne le dit. L'erreur vient de ce que l'homme néglige de faire réflexion sur sa condition de citoyen et de partie : souvent, un examen plus attentif fait à cette lumière rendrait raison de l'utilité de ces prétendus maux. Cf. *De civ. Dei, XII, III, IV.*

Il n'est pas même jusqu'à cette difficillima questio

(*Epist., cxciv, 5*) de la prédestination libre et gratuite qui n'apparaisse sous un jour nouveau. Une fois dégagée en effet la responsabilité de Dieu dans la culpabilité du pécheur, Augustin n'éprouvera aucune difficulté à retourner la question qu'on lui posait inlassablement : « Pourquoi Dieu permet-il le péché ? » et à demander à son tour : « Pourquoi ne l'aurait-il pas permis ? » *Cur ergo non crearet Deus quos peccaturos esse præcivit? De civ. Dei, XIV, xxvi.* Pourquoi, puisque le plan de la providence : gloire de Dieu et béatitude des élus, ne saurait en être troublé : *quandoquidem in eis et ex eis et quid eorum culpa mereretur et quid sua gratia donaretur posset ostendere, nec sub illo creatore ac disponente perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum? Ibid., cf. aussi XIV, xi.* Pourquoi, puisque en définitive le péché tourne au bien de l'ensemble, du peuple choisi, des prédestinés, de la cité de Dieu ? La grâce devait en effet suivre la chute, et la gloire des saints faire pâlir la victoire du tentateur : *Cur eum (hominem) non sineret (Deus) invidi angeli malignitate tentari? Nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilominus præsciens quod ab ejus semine adjuto sua gratia, idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. De civ. Dei, XIV, xxvii.* Pourquoi, puisque la louange de ce Dieu, qui est le Bien commun de la cité céleste, éclaterait jusque dans cette « masse de damnation », dont une partie ferait resplendir sa grâce miséricordieuse, et l'autre sa justice inexorable ? *Hinc est universa generis humani massa damnata; quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quæ in illo fuerat radicata sua stirpe, punitus est ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispartiat genus humanum, ut in quibusdam demonstraretur quid valeat misericors gratia, in cæteris quid justa vindicta. Ibid., XXI, xxii.*

Gloire de Dieu, béatitude de la société des saints : voilà le bien de cette cité de Dieu que la providence poursuit par-dessus tout et qui explique la permission du mal : c'est le *propter majus bonum* de la théologie postérieure.

Certes, le mystère n'est pas percé à fond ; mais cette impossibilité même à percevoir le mystère résulte encore de notre condition de partie, qui nous empêche de saisir l'ordre universel. Aussi, Augustin nous demande, en certaines circonstances, l'acte de foi en cette providence dont les desseins nous dépassent. (Plotin déjà demandait une soumission à l'ordre universel qui nous dépasse dans l'ordre purement naturel.) *Unde nobis in quibusdam eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda præcipitur providentia Creatoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate temeritatis audeamus. De civ. Dei, XII, IV.* Aussi, il n'aura aucune difficulté à confesser son impuissance à rendre raison en certains cas de la conduite de la providence, il n'hésitera pas à déclarer insondables les décisions et les conseils de Dieu et il nous renverra au jour du jugement pour en saisir toute la vérité et la justice : *Judicio quippe novissimo non sic erit, sed in aperta iniquorum miseria et aperta felicitate justorum longe quam nunc est, aliud apparebit. Ibid., XX, xxviii.* Ce que nous ne pouvons voir ici-bas, nous le pourrions dans sa lumière : *Hæc distantia... quæ sub isto sole in hujus vitæ vanitate non cernitur, quando sub illo sole justitiæ in illius vitæ manifestatione clarebit; tunc profecto erit judicium quale nunquam fuit. Ibid., XX, xxvii.* Et les jugements les plus incompréhensibles nous apparaîtront alors de la plus haute justice : *apparebunt esse justissima. Ibid., XX, II.*

L'esthéticisme s'est doublé d'un optimisme à base de foi, et le philosophe platonicien est devenu un docteur du Christ.

A. RASCOL.

IV. LA PROVIDENCE SELON LA THÉOLOGIE.

- Ce titre veut indiquer que dans cette partie de l'article nous nous placerons moins au point de vue des différents systèmes théologiques qu'à celui de la science théologique communément reçue dans l'Église, pour insister sur ce qu'il y a de plus certain et pour montrer que les vérités les plus profondes et les plus hautes sont les vérités élémentaires scrutées, longuement méditées et devenues objet de contemplation.

Les grands problèmes théologiques relatifs à la providence se sont surtout posés à propos de cette partie de la providence qu'est la prédestination. Aussi, au cours de l'article PRÉDESTINATION, avons-nous déjà exposé, selon l'ordre chronologique, les principales théories des théologiens scolastiques relatives à la prescience, aux décrets de la volonté divine, à la prédestination, et donc à la providence elle-même, dont la prédestination est, à raison de son objet, la partie la plus élevée.

Nous ne recommencerons pas ici cette étude historique et critique. Il est clair, d'après ce qui a été dit à l'article PRÉDESTINATION, que, quand il s'agit du mode selon lequel Dieu ordonne infailliblement toutes choses, y compris nos actes salutaires et méritoires, les théologiens sont divisés, suivant qu'ils admettent ou non la théorie de la science moyenne, ou la prescience des futuribles antérieure à tout décret divin, proposée par Molina. Les molinistes et les congruistes, à la manière de saint Robert Bellarmin et de Suarez, admettant la science moyenne, nient l'existence des décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes libres et salutaires. Les thomistes et la plupart des théologiens qui rejettent la science moyenne admettent les décrets divins prédéterminants qui s'étendent, disent-ils, jusqu'au mode libre de nos actes salutaires.

Nous ne reviendrons pas ici sur cette divergence fondamentale, et sur les oppositions secondaires qui en dérivent et que nous avons longuement examinées à l'art. PRÉNOTION. Nous les signalerons cependant au cours de cet article, où nous suivrons surtout la doctrine de saint Thomas, selon sa propre terminologie.

D'après sa méthode de recherche et d'exposition, l'ordre qui nous paraît le mieux convenir est le suivant : I. Définition nominale de la providence et méthode à suivre. II. Les difficultés du problème et les différentes doctrines relatives à la providence (col. 987). III. Principaux enseignements que la théologie trouve dans l'Écriture sur la providence (col. 990). IV. Preuve à posteriori de l'existence de la providence (col. 998). V. Preuve quasi à priori de l'existence de la providence selon la déduction des attributs divins, à la lumière de l'enseignement de l'Église (col. 1002). VI. Nature intime de la providence : ce qu'elle présuppose du côté de l'intelligence et de la volonté divines (col. 1008). VII. L'extension de la providence : comment s'étend-elle immédiatement à toutes choses, si infimes qu'elles soient? (col. 1012). VIII. L'infaillibilité de la providence et le libre arbitre (col. 1014). IX. La providence et le mal (col. 1017). X. La prière et l'abandon confiant à la providence (col. 1019). XI. La fin du gouvernement divin (col. 1021).

I. DÉFINITION NOMINALE DE LA PROVIDENCE ET MÉTHODE À SUIVRE. — Les théologiens scolastiques disent communément qu'il faut partir du *quid nominis* et résoudre ensuite les questions *an sit* et *quid sit*.

Que signifient d'abord le mot « providence » ou le verbe *providere* tel qu'on l'emploie communément dans l'ordre des choses humaines? Le verbe *providere* signifie à la fois prévoir et pourvoir ou ordonner des moyens à l'obtention d'une fin préalablement voulue. Les Latins disaient communément : *hic homo bene providet ne quid suae famitiae desit; providere oportet de re frumentaria*.

Nous disons d'un homme qui prend de sages mesures qu'il est prévoyant.

Saint Thomas, en traitant de la prudence, II^a-II^a, q. XLIX, a. 6, nous dit qu'elle comporte la providence ou prévoyance, qui est la prévision et préordination des moyens en vue d'une fin. Saint Thomas dit même, *ibid.*, ad 1^{um} : *Providentia est principator inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia, quae requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principatori sua parte*. La providence ou prévoyance est en effet cette partie de la prudence qui regarde l'avenir, l'obtention d'une fin, et ordonne, prescrit, comme il faut, les moyens pour l'obtenir. II^a-II^a, q. XLVIII, a. 1. Chez l'homme, c'est une vertu de la raison pratique, qui suppose la rectification de la volonté et de la sensibilité par les vertus morales de justice, de force et de tempérance. Au-dessus de la prudence et de la prévoyance personnelle, il y a celle du père de famille, qui doit pourvoir aux besoins de la famille, et celle du chef d'État, qui veille au bien commun d'une nation. S'il en est ainsi, en s'élevant des choses humaines aux choses divines que nous ne connaissons pas immédiatement, peut-on dire que la *providence est une perfection divine qui ordonne toutes choses au bien de l'univers*? Faut-il attribuer à Dieu cette vertu de l'intelligence, comme on lui attribue l'amour du bien et les vertus de la volonté qui sont la justice et la miséricorde?

La méthode à suivre dans la solution de ce problème est manifestement la *méthode d'analogie*. Il est en effet certain, d'après les principes communément reçus au sujet des « noms divins », tels que saint Thomas les a formulés, I^a, q. XIII, a. 3, 4, 5, 6, que la providence, comme la bonté, la justice, la miséricorde, ne peut s'attribuer à Dieu univoquement ou de la même manière qu'à l'homme, mais seulement d'une façon *analogique*, qui comporte des ressemblances et des différences. Les agnostiques concéderont facilement qu'elle lui est attribuable selon une *analogie métaphorique*, comme on dit par métaphore que Dieu est irrité, bien qu'on sache qu'il n'y a pas de passion proprement dite, de mouvement de sensibilité, dans l'esprit pur. La question est de savoir si la providence est attribuable à Dieu selon une *analogie non métaphorique*, selon le *sens propre* ou le signifié formel du mot providence.

A ce sujet, il faut noter que le *sens propre* du mot providence, « ordination convenable des moyens à une fin à obtenir », peut être sauvegardé malgré des différences considérables entre la providence divine et la prévoyance humaine. C'est ainsi que l'être est attribué proprement à Dieu et à la créature, bien que de façons très différentes : Dieu est l'Être par soi, la créature n'est être que par participation. De même, la science ou sagesse est attribuée proprement à Dieu et non pas seulement par métaphore comme la colère, avec cette très grande différence cependant que la science de Dieu est cause des choses, tandis que la nôtre est causée par les choses. *Non secundum eandem rationem hoc nomen sapientis de Deo et de homine dicitur*, dit saint Thomas, I^a, q. XIII, a. 5. De même encore, l'amour de Dieu pour la créature est cause de la bonté qui est en elle, tandis que notre amour suppose la bonté ou l'amabilité de ceux que nous aimons. I^a, q. XX, a. 2. Aussi, le IV^e concile du Latran dit-il : *Inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda*. Denz.-Bannw., n. 432. Nous avons longuement montré ailleurs combien cette conception est sauvegardée dans la notion thomiste de l'analogie; cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 5^e éd., p. 528-568. On voit par là que dans la question présente la méthode à suivre est celle d'analogie, qui doit noter attentivement les ressemblances et les différences entre la prévoyance humaine

et la providence divine pour connaître l'existence et la nature de celle-ci. Voir ci-dessous, § VI, col. 1008. sq.

II. LES DIFFICULTÉS DU PROBLÈME ET LES DIFFÉRENTES DOCTRINES RELATIVES À LA PROVIDENCE.

Ces difficultés, souvent formulées dans l'antiquité et reprises par plusieurs philosophes modernes, se peuvent ramener à celles que mentionne saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, au début.

S'il y avait une providence, et surtout une providence à laquelle tout serait soumis, il n'y aurait plus de hasard, il n'y aurait pas de mal, de si grandes souffrances et de si grandes injustices dans le monde, et même il n'y aurait plus de contingence ni de liberté, car tous les événements seraient très sagement et immuablement fixés d'avance de toute éternité. A ces difficultés s'ajoutent celles qui sont relatives à l'inégale répartition des biens et des maux en cette vie. Pourquoi le juste lui-même est-il parfois affligé ici-bas de tant de maux? C'est la question agitée dans le livre de Job, comme le note saint Thomas, qui au début de son commentaire de ce livre énumère les principales opinions plus ou moins erronées sur la providence. Il les a classées *In I^{um} Sent.*, dist. XXXIX, q. ii, a. 2, qu. 2; voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. xxii, a. 3; q. ciii, a. 6, ad 1^{um}; *Cont. gent.*, l. III, c. lxxvi. Ce sont les suivantes, en partant des plus erronées.

Les matérialistes anciens, comme Démocrite et Épicure, ont évidemment nié l'existence de la providence, en déclarant que tout arrive par suite d'une nécessité matérielle et par le hasard, qui serait cause de l'ordre du monde. Cette conception a été reprise sous des formes variées par des évolutionnistes modernes, comme Darwin, Haeckel, Spencer, qui ont parlé d'adaptations heureuses toutes fortuites au milieu de beaucoup de combinaisons inutiles, et de la survivance des plus aptes.

D'autres philosophes, même parmi les plus anciens, ont admis une providence au moins générale pour expliquer ce qu'il y a d'admirable dans l'ordre du monde, dans le mouvement régulier des astres, dans l'organisme des animaux et des plantes. Cet ordre, ont-ils dit, ne se peut concevoir sans une Intelligence ordonnatrice. Anaxagore disait même que cette Intelligence doit être « séparée du monde, pour diriger et commander ». Et Aristote, dans sa *Métaphysique*, l. I, c. iii, loue grandement Anaxagore d'avoir parlé ainsi : « L'ordre des choses, dit-il, ne peut avoir pour cause un élément matériel ou le hasard; aussi lorsqu'un homme (Anaxagore) vint dire que cette cause est une intelligence ordonnatrice de l'univers, il apparut comme quelqu'un qui a pleinement l'usage de la raison après les divagations de ses devanciers. » Cet éloge d'Anaxagore, écrit par Aristote, montre que celui-ci n'a pas, comme le disent plusieurs historiens, prétendu nier l'existence de toute providence, même de celle qui s'étend seulement aux lois générales de l'univers, aux genres et aux espèces. Averroès, *Met.*, l. XI, admit cette providence et prétendait la trouver dans les œuvres d'Aristote. Le Stagirate dit à la fin du l. XII de la *Métaphysique*, c. x : « Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés; or, la multiplicité des gouvernants n'est pas bonne. Et donc un seul chef. » Mais Aristote, voyant, nous le dirons plus loin, les difficultés du problème, n'a parlé que très rarement de la providence et de façon fort obscure.

Socrate, d'après les *Memorables*, l. iv, IV, iii, et Platon, *Répub.*, l. I, 508; l. IV, 517; l. X, 613; *Timee*, c. xxix; *Lois*, l. X, 902 sq., étaient sur ce point plus explicites qu'Aristote; ils parlent d'une providence qui ordonne même les particularités des choses; mais il est difficile de dire ce qu'était exactement pour eux le démiurge, quels sont ses rapports avec le Dieu suprême et avec les démons dont parlait quelquefois Socrate. Aussi,

comme le rapporte Grégoire de Nysse, *De providentia*, l. VIII, c. xxxiii, et après lui saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 3, certains platoniciens admirent trois providences. « La première était celle du Dieu suprême qui gouverne premièrement et principalement les êtres spirituels et, par voie de conséquence, l'univers, quant aux genres, aux espèces et aux causes universelles, aux grands agents généraux, comme par exemple le soleil. La seconde providence était, pour eux, celle qui ordonne les choses singulières contingentes et corruptibles; ils l'attribuaient aux dieux inférieurs ou aux substances séparées, qui donnent aux corps célestes leur mouvement circulaire. La troisième providence était, pour eux, celle qui veille sur les choses humaines; ils l'attribuaient aux démons, qui étaient pour eux des êtres intermédiaires entre les dieux et nous, comme le rapporte saint Augustin, dans *La cité de Dieu*, l. IX, c. i et II. »

A ces opinions, il faut ajouter celle des stoïciens, qui admettaient une providence unique, mais dont les prédéterminations ne laissaient aucune place au libre arbitre. Quant aux manichéens, ils prétendaient qu'il y a deux providences : celle du dieu bon dont dépendent tous les biens, et celle du mauvais principe, cause de tous les maux.

Parmi les philosophes juifs, Maïmonide admit une providence générale unique, qui n'ordonnait pas absolument toutes choses jusque dans le détail, mais les genres, les espèces, les individus humains à raison de leur âme spirituelle, et leurs actes.

Au-dessus de toutes ces doctrines, il y a celle de la révélation, d'après laquelle la providence unique ordonne toutes choses jusqu'au moindre détail, dans l'ordre matériel et dans celui de l'esprit, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, de telle sorte qu'elle est cause de tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de Dieu, sans supprimer la contingence et la liberté, et elle ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien.

Par rapport au libre arbitre de l'homme, des philosophes, comme Cicéron, parmi les anciens, et les libéraux Lequier et Secrétan, chez les modernes, ont prétendu que la providence ne saurait infailliblement prévoir nos actes libres sans que notre liberté soit détruite. En revanche, des hérétiques, comme les prédestinés et plus tard les protestants, ont soutenu que la providence, qui s'étend infailliblement à nos moindres actes, accorde ou n'accorde pas, depuis la chute de l'homme, une grâce infailliblement et de soi efficace qui est inconciliable, selon eux, avec la liberté. C'était renouveler d'un autre point de vue le déterminisme enseigné autrefois par les stoïciens.

La doctrine révélée s'élève comme un sommet au milieu et au-dessus de ces deux positions extrêmes : La providence s'étend infailliblement à tout, même à nos actes libres futurs, sans pour cela détruire leur liberté, ni être en aucune façon cause du mal moral.

Les principales difficultés métaphysiques du problème apparaissent mieux par l'opposition des doctrines que nous venons d'énumérer; ce sont, semble-t-il, ces difficultés, entrevues par Aristote, qui l'ont porté à une si grande réserve au sujet de l'affirmation de l'existence de la providence. Bien qu'il ait admirablement montré (*Physique*, l. II) l'ordre et la finalité de la nature; bien qu'il ait très exactement formulé (*ibid.*) le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin »; bien qu'il ait fait un grand éloge d'Anaxagore qui expliquait l'ordre du monde par une Intelligence séparée, cause de cet ordre; bien qu'il ait affirmé que Dieu est acte pur, éternel, immuable, suprême intelligence et souverain bien qui attire tout à soi, lorsqu'il s'agit de la providence, à part quelques paroles fort obscures, dont quelques-unes semblent à plusieurs contenir une négation, il garde le silence.

La raison paraît en être celle-ci : pour qui n'a pu arriver à l'idée explicite de création *ex nihilo*, l'action de Dieu *ad extra* est chose fort obscure au point de vue philosophique. Il a fallu du temps, même à la lumière de la révélation, pour que les théologiens arrivent à dire que cette action de Dieu *ad extra* est *formellement immanente et virtuellement transitive*, qu'il peut y avoir un *effet nouveau* de cette action divine, bien qu'elle soit elle-même *éternelle*, *ita ut sit novitas effectus sine novitate actionis*, comme dit en substance saint Thomas, *Cont. gent.*, I, II, c. xxxv, et I^a, q. xxv, a. 1, ad 3^{um}. Il était non moins difficile de concevoir qu'une action divine pût être *libre*, et même souverainement libre, sans que fût compromise pour cela l'*immutabilité divine*, sans que cette action libre fût en Dieu quelque chose de contingent et de surajouté à son essence nécessaire. Tout cela restait fort obscur et inexploré pour Aristote, bien que plusieurs principes formulés par lui continssent virtuellement la doctrine de la création et celle de la providence, comme le montre saint Thomas, I^a, q. xlv, et q. xlv, a. 1, 2, 5. N'ayant pas l'idée explicite de création, il ne parvenait pas à concevoir comment Dieu, dont la connaissance ne peut être passive ou *dépendante* à l'égard des choses, les connaît.

On se rend mieux compte des difficultés métaphysiques du problème, quand on lit, parmi les propositions condamnées de l'averroïsme latin, celles qui sont relatives à la création et à la providence. Voir Denifle et Chatelain, *Chartul. universitatis Paris.*, t. I, p. 546-547 (propositions condamnées en 1277), prop. 58 : *Quod Deus est causa necessaria prima intelligentie : quia posita ponitur effectus et sunt simul duratione (id est ab eterno)*; — prop. 45 : *Quod primum principium non est proprie causa æternorum, nisi metaphoricè, quia conservat ea, id est, quia nisi esset, ea non essent*; — prop. 43 : *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum*. Voir aussi dans la *Somme théologique* de saint Thomas, I^a, q. xlv, a. 1, les objections faites contre la création libre et *non ab eterno*; ce sont celles qui étaient proposées par les averroïstes comme Siger de Brabant, lesquels prétendaient s'appuyer sur Aristote.

À ces difficultés générales relatives à la liberté divine et à toute action divine *ad extra* s'ajoutent ici celles qui touchent plus directement la providence infallible, surtout celles qui sont relatives au libre arbitre de l'homme et celles qui naissent à la vue du mal physique et du mal moral si fréquent ici-bas. Comme s'objecte saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, objectio 2 : *Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum quantum potest ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire (et sic non est omnipotens), aut non de omnibus curam habet*. S'il y a tant de mal dans le monde, n'est-ce pas un signe que Dieu est impuissant à l'empêcher ou qu'il n'a pas soin de toutes les choses particulières, mais seulement de l'application des lois générales de l'univers? C'est la difficulté qu'examine longuement Leibniz dans sa *Théodicée*.

On la trouve énoncée çà et là dans des livres inspirés, notamment dans le livre de Job et dans l'Ecclésiaste, qui constate que l'innocent reste parfois sans défense devant les injustices des envieux et qui conclut pourtant que ce que Dieu fait est bien fait et que l'homme doit observer ses préceptes : « Crains Dieu et observe ses commandements. C'est là ce que doit tout homme. Car Dieu amènera toute œuvre au jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal. » Eccl., xii, 13-14.

Ce sont manifestement ces difficultés qui ont con-

duit plusieurs philosophes à nier que la providence s'étende infailliblement aux choses singulières, à nos actes particuliers. Il importe de relever spécialement dans le témoignage de la révélation ce qui s'oppose à cette conception erronée.

III. PRINCIPAUX ENSEIGNEMENTS QUI LA THÉOLOGIE TROUVE DANS L'ÉCRITURE SUR LA PROVIDENCE.

Nous nous plaçons moins ici au point de vue de l'exégète, exposé plus haut, qu'à celui du théologien.

Aux yeux de ce dernier, lorsqu'il rapproche les textes de l'Ancien Testament relatifs à la providence, la doctrine qui y est contenue peut se résumer en ces points fondamentaux : la providence *universelle et infaillible* ordonne au bien toutes choses jusque dans les moindres détails; elle est pour nous *très manifeste*, parfois éclatante, mais en certaines de ses voies elle demeure absolument *insondable*.

1^o *L'universalité de la providence et son extension à toutes choses si minimes qu'elles soient* est clairement enseignée dans l'Ancien Testament. Le livre de la Sagesse l'affirme à plusieurs reprises; il suffit de rappeler ici les textes principaux : « Dieu est le créateur des grands et des petits et il prend soin des uns comme des autres. » Sap., vi, 7. « La Sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. » *Ibid.*, viii, 1. « Vous avez tout réglé, Seigneur, avec mesure, avec nombre et avec poids. » *Ibid.*, xi, 20. « Il n'y a pas d'autre Dieu que vous, qui prenez soin de toutes choses afin de montrer que vous n'avez rendu aucun jugement injuste. » *Ibid.*, xii, 13. L'auteur de la Sagesse donne un exemple frappant, « celui des hommes, qui, en cas de naufrage, confiant leur vie à un bois fragile, traversent les vagues sur un radeau et échappent à la mort ». *Ibid.*, xiv, 1-5. Mises dans leur contexte, ces simples paroles sur la confiance en Dieu de ceux que porte un radeau affirment plus clairement que toutes les œuvres de Platon et d'Aristote l'existence de la providence divine qui s'étend à toutes choses, si minimes qu'elles soient.

La même affirmation se trouve dans l'Ancien Testament chaque fois qu'il est question de la *prière*, car celle-ci se fonde sur la croyance à la providence, elle la reconnaît pratiquement et elle coopère à son action, du fait que la volonté de celui qui prie se met à l'unisson de la volonté divine pour obtenir les dons de Dieu. C'est particulièrement frappant en certaines prières, comme celle de Judith invoquant le Seigneur avant de se rendre au camp d'Holopherne : « Assistez-moi, je vous prie, Seigneur, mon Dieu, secourez une veuve. C'est vous qui avez opéré les merveilles des temps anciens et qui avez formé le dessein de celles qui ont suivi, et elles se sont accomplies parce que vous l'avez voulu. Toutes vos voies sont tracées d'avance, et vous avez disposé vos jugements par votre provision... Vous avez toujours eu pour agréable la prière des hommes humbles et doux. Dieu du ciel, créateur des eaux et seigneur de toute la création, exaucez-moi, malheureuse, qui vous supplie et qui mets ma confiance en votre miséricorde. » Judith, ix, 4-17. Avec la providence, son universelle extension, la rectitude de ses voies est affirmée, ici et dans le contexte, la liberté de l'élection divine à l'égard du peuple où devra naître le Sauveur. Mais de quelle manière toutes choses ont-elles été ainsi ordonnées?

2^o *L'infaillibilité de la providence à l'égard de tout ce qui arrive, même à l'égard de nos actes libres présents et futurs*, n'est pas moins clairement affirmée dans l'Ancien Testament que son extension universelle. Il faut surtout citer à ce sujet dans le livre d'Esther, xiii, 9 (grec, c. iv), la prière de Mardochée, qui implore le secours de Dieu, contre Aman et les ennemis du peuple élu : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, je vous invoque, car toutes choses sont soumises à votre pou-

voir, et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté si vous avez résolu de sauver Israël. C'est vous qui avez fait le ciel et la terre et toutes les merveilles qui sont sous le ciel. Vous êtes le seigneur de toutes choses, et nul ne peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Dieu d'Abraham, ayez pitié de votre peuple, parce que nos ennemis veulent nous perdre... Exaucez ma prière!... Changez notre deuil en joie, afin que, conservant la vie, nous célébrions votre nom!»

La prière de la reine Esther, *ibid.*, xiv, 12-19, en ces mêmes circonstances n'est pas moins émouvante et elle affirme mieux encore l'infailibilité de la providence à l'égard même des actes libres des hommes, car elle demande que le cœur du roi Assuérus soit changé, et elle l'obtient : « Je n'ai d'autre secours que vous, Seigneur. Vous connaissez toutes choses, et vous savez que je hais la splendeur des méchants...; délivrez-nous de leurs mains et tirez-moi de mon angoisse... » Et, de fait, comme il est dit un peu plus loin, xv, 11 : « Dieu changea la colère du roi Assuérus en douceur »; celui-ci ne tarda pas ensuite à se rendre compte de la perfidie d'Aman et il l'envoya au supplice, en donnant aux Juifs pour se défendre contre leurs ennemis l'appui du pouvoir. Voir aussi dans Daniel, xiii, 42, la prière de Suzanne et comment elle fut exaucée.

On voit par là que la providence divine s'étend infailliblement, non seulement jusqu'aux événements extérieurs les plus particuliers, mais jusqu'aux *secrets des cœurs et aux actes libres* les plus intimes, puisque, à la prière des justes, elle change les dispositions intérieures de la volonté des rois. Socrate et Platon ne se sont jamais élevés à des vues si hautes et à des certitudes si fermes sur le gouvernement divin.

Il y a dans l'Ancien Testament bien des textes semblables sur lesquels ont souvent insisté saint Augustin et saint Thomas. On lit dans le livre des Proverbes, xxi, 1 : « Le cœur du roi est comme un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut. Toutes les voies de l'homme sont droites à ses propres yeux, mais celui qui pèse les cœurs, c'est Jahvé. » Le livre de l'Ecclesiastique, xxxiii, 13, dit aussi : « Comme l'argile est dans la main du potier et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits, et il leur donne selon son jugement. » De même encore, Isaïe, xiv, 24, dans ses prophéties contre les nations païennes : « Jahvé, Dieu des armées, a juré en disant : Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira et ce que j'ai décidé se réalisera. Je briserai Assur dans ma terre... et son joug sera ôté de dessus mon peuple. » C'est là, ajoute le prophète, « la main qui est étendue contre les nations. Car Jahvé, Dieu des armées, a décidé, et qui l'empêcherait? Sa main est étendue, et qui la détournerait? » Toujours sont affirmées la liberté de l'élection divine, l'universalité et l'infailibilité de la providence descendant aux moindres détails et aux actes libres des hommes.

De plus, dans les textes d'Isaïe que nous venons de citer et dans beaucoup d'autres, il est nettement affirmé que Dieu de toute éternité veut certaines fins, comme le salut d'Israël, et qu'il décide éternellement d'employer certains moyens qui seront infailliblement réalisés dans le temps pour obtenir la fin préalablement voulue. Ainsi, le prudent ou le prévoyant veut d'abord la fin, puis déterminent les moyens et les emploient, de telle sorte que la fin, qui est voulue d'abord, n'est obtenue qu'en dernier lieu : le maçon ne construit un mur que s'il s'est d'abord proposé de le construire, et, pour aller à tel endroit, il faut d'abord avoir voulu y aller. C'est cette vue de sens commun que des philosophes comme Aristote expriment en disant : « La fin, qui est première dans l'ordre d'intention, est dernière dans l'ordre d'exécution. » Sans cette vue de sens

commun plus ou moins explicitement exprimée, on ne saurait concevoir la prudence et la prévoyance humaines, ni la providence divine. Cette remarque sur la distinction de l'ordre d'intention et de celui d'exécution est d'une importance souveraine lorsqu'il s'agit de la fin de l'univers corporel et spirituel. Et il est de toute évidence que cette distinction, sans laquelle on ne saurait concevoir ni la prudence, ni la providence, est bien antérieure à saint Thomas; elle se trouve déjà explicitement dans l'Écriture, sans y être évidemment formulée de la manière technique qui est courante chez les théologiens. C'est ici que l'on voit que les vérités les plus hautes sont des vérités élémentaires scrutées, approfondies par la méditation et devenues objet de contemplation.

3^e A quelle fin la providence universelle et infaillible a-t-elle ordonné toutes choses, selon l'Ancien Testament?

— Les Psaumes, sans nous donner encore toute la lumière qui nous viendra de l'Évangile, disent souvent que Dieu ordonne toutes choses au bien, à la manifestation de sa bonté, de sa miséricorde et de sa justice; qu'il n'est nullement cause du péché, mais qu'il le permet pour un plus grand bien, assez souvent caché. La providence apparaît ainsi comme une vertu divine toujours unie à la justice et à la miséricorde, comme, dans l'homme vertueux, la vraie prudence ne peut jamais être contraire aux vertus morales de justice, de force, de modération, mais est connexe avec elles. La connexion des vertus ne peut exister en sa perfection souveraine qu'en Dieu.

Très souvent, dans les Psaumes, reviennent des paroles comme celles-ci : « Tous les sentiers de Jahvé sont miséricorde et vérité. » Ps., xxiv, 10. « Toutes ses œuvres s'accomplissent dans la fidélité. Il aime la justice et la droiture; la terre est remplie de sa bonté. » *Ibid.*, xxxii, 6. « Conduis-moi dans ta vérité et instruis-moi, car tu es le Dieu de mon salut, tu es tout le jour mon espérance. Souviens-toi, Seigneur, de ta miséricorde et de ta bonté, car elles sont éternelles. Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse ni de mes transgressions. Souviens-toi de moi selon ta miséricorde, à cause de ta bonté. » Ps., xxiv, 4. « Jahvé est mon pasteur; je ne manquerai de rien... Il restaure mon âme, il me conduit dans les droits sentiers, à cause de son nom. Même quand je marche dans une vallée d'ombre de mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi. Ta houlette et ton bâton me rassurent... » Ps., xxi, 1-5. « En toi, Seigneur, j'ai placé mon refuge et mon espoir; que jamais je ne sois confondu!... Mes destinées sont dans ta main : délivre-moi de la puissance de mes ennemis! Fais luire ta face sur ton serviteur, sauve-moi par ta grâce... Qu'elle est grande ta bonté pour ceux qui te craignent et qui espèrent en toi; tu les mets à couvert, dans l'asile de ta face, contre les machinations des hommes et contre les langues qui les attaquent. » Ps., xxx, 1, 16, 20.

Si la providence est ainsi absolument universelle, s'étendant aux moindres détails, si elle est en même temps infaillible et ordonne toutes choses au bien, elle doit être très manifeste pour ceux qui veulent voir. D'où vient donc que ses voies sont souvent impénétrables pour les justes eux-mêmes? L'Ancien Testament touche plusieurs fois ce grand problème.

4^e La providence est-elle à la fois pour nous très manifeste et, en certaines de ses voies, absolument insondable. — Considérée en général, la providence, selon la Bible, est évidente, soit par l'ordre du monde, soit par l'histoire du peuple élu, soit par ce qui constitue l'ensemble de la vie des justes ou de celle des impies.

L'ordre du monde, disent les Psaumes, proclame l'existence d'une intelligence ordonnatrice : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains. » Ps., xviii, 2. « C'est lui qui couvre

les cieus de nuages, qui prépare la pluie pour la terre, qui fait croître l'herbe sur les montagnes, qui donne la nourriture aux troupeaux, aux petits du corbeau, qui crient vers lui. » Ps., CXLVI, 7; cf. Job, xxxviii, 41. « Insensés sont les hommes qui ont ignoré Dieu, qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de celui qui est; ni par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier. Ils sont inexcusables, car s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur? » Sap., xiii, 1 et 8.

La providence n'est pas moins manifeste dans l'histoire du peuple élu, comme le rappelle en particulier le psaume cxiii. *In exitu Israël de Égypto* : « Quand Israël sortit de l'Égypte..., la mer le vit et s'enfuit... Tremble, ô terre! devant la face du Seigneur, devant la face du Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang et le roc en source d'eau vive... Jahvé s'est souvenu de nous : il bénira la maison d'Israël... il bénira ceux qui le craignent, les petits et les grands... »

Dans l'ensemble de la vie des justes, la providence se montre aussi par la récompense souvent visible qu'elle leur accorde : « Heureux l'homme qui craint le Seigneur, qui met toute sa joie à observer ses préceptes! Sa postérité sera puissante sur la terre, la race des justes sera bénie... La lumière se lève dans les ténèbres pour celui qui est miséricordieux et juste... Son cœur est ferme, confiant dans le Seigneur, son cœur est inébranlable; il ne craint pas ce que ses ennemis peuvent lui faire; il sème l'aumône, il donne à l'indigent; sa justice subsistera à jamais... » Ps., cxi.

Le Seigneur apparaît même dans les Psaumes comme la providence des malheureux : « Il relève le malheureux de la poussière; il retire le pauvre du fumier pour le faire asseoir avec les princes, avec les princes de son peuple. » Ps., cxii, 7.

Par contre, la malice des impies reçoit déjà son châtiment, et souvent même un châtiment visible : « La voie des méchants est comme les ténèbres, ils n'aperçoivent pas ce qui va les faire tomber. » Ps., iv, 14. « Le Seigneur se rit du méchant, car il voit que son jour arrive. » Ps., xxxvi, 12. « Le mal tue le méchant, et les ennemis du juste sont châtiés. » Ps., xxxiii, 32. Dieu retire aux impies sa bénédiction, tandis qu'il vient au secours de ses serviteurs, parfois même de façon extraordinaire, comme il dit à Élie : « Dirige-toi vers l'Orient et cache-toi au torrent de Carith... j'ai commandé aux corbeaux de te nourrir là... » III Reg., xvii, 3.

Si la providence est ainsi manifeste dans ce qui constitue l'ensemble de la vie des justes et de celle des impies, elle reste cependant *insondable* en plusieurs de ses voies, surtout en certaines voies très supérieures comme celles dont parle Isaïe en annonçant les souffrances du Sauveur ou du serviteur de Jahvé. Is., LIII. Le même prophète dit aussi : « Invoquez Dieu pendant qu'il en est temps encore... Car, dit le Seigneur, mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies. Autant les cieus sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. » Is., lv, 6. Le ps. xxxv, 7, dit de même : « Ta justice, Seigneur, est comme les montagnes inaccessibles, tes jugements comme le vaste abîme. »

Ce qui paraît le plus déconcertant, ce sont les souffrances des justes. Une réponse pourtant est donnée : « Bien des tribulations atteignent le juste, mais le Seigneur l'en délivre toujours. » Ps., xxxiii, 20. « Nos pères, dit Judith, viii, 21, ont été éprouvés afin que l'on connût s'ils servaient véritablement leur Dieu. Abraham fut éprouvé par de nombreuses tribulations et il est devenu l'ami de Dieu. De même Isaac, de même Jacob, de même Moïse et tous ceux qui ont plu

à Dieu ont passé par beaucoup d'afflictions en demeurant fidèles... Ne nous laissons donc pas aller à l'impatience à cause des maux que nous souffrons. Mais estimons que ces tourments, moindres que nos péchés, sont les verges dont le Seigneur nous châtie pour nous amender, et croyons que ce n'est pas pour notre perte qu'ils nous sont envoyés. » Il y a dans ce beau texte deux choses assez différentes : au début, il est question des tribulations envoyées aux justes eux-mêmes, et aux meilleurs d'entre eux, à « tous ceux qui plaisent à Dieu », pour les éprouver et les faire grandir dans l'amour de Dieu, comme il arriva pour Abraham s'apprenant à immoler son fils. A la fin de ce même texte, il s'agit des souffrances qui sont un châtiment. Tobie dit de même : « Le Seigneur nous a châtiés à cause de nos iniquités, et il nous sauvera à cause de sa miséricorde. » Tob., xiii, 4.

Le problème des souffrances des justes fait particulièrement l'objet du livre de Job, où est considéré le mystère de la répartition du bonheur et du malheur en cette vie : *Lorsque le malheur frappe l'homme sur cette terre, est-ce toujours à cause de ses péchés?* Les amis de Job l'affirment, Job le nie. Comme le remarque saint Thomas dans son commentaire sur ce livre de l'Ancien Testament, les amis de Job ne pensent pas à la vie future, ils croient que, dès maintenant, avant la mort, le juste doit être récompensé, et le méchant puni. Job, au contraire, figure du Christ, est comme élevé par une inspiration supérieure vers le mystère de l'au-delà, que nous a fait entrevoir le prologue du livre. Il répond, xix, 6 : « Sachez enfin que c'est Dieu qui m'opprime... Ayez, ayez pitié de moi, car la main de Dieu m'a frappé!... Oh! qui me donnera que mes paroles soient écrites..., gravées pour toujours dans le roc! Je sais que mon vengeur est vivant et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière. Alors, de ce squelette revêtu de ma peau, de ma chair, je verrai Dieu. Moi-même, je le verrai. Mes yeux le verront, et non un autre; mes reins se consomment d'attente au dedans de moi. Vous direz alors : « Pourquoi le poursuivions-nous? » et la justice de ma cause sera reconnue. »

Après ce sublime cri d'espérance, Job maintient, xxviii-xxxii, que le malheur ici-bas n'est pas toujours le châtiment d'une vie criminelle. Il ignore, dit-il, la raison de ses souffrances; mais cette raison, Dieu la connaît dans sa sagesse, qui reste insondable pour l'homme. « Il finit ainsi par réduire au silence ses interlocuteurs, sans cependant trouver lui-même le mot de l'énigme. » *Dict. de la Bible*, art. Job, col. 1560. A la fin du livre, le Seigneur lui-même, sans discuter, répond en faisant passer sous les yeux de Job un tableau magnifique des œuvres de la création, depuis les étoiles du ciel jusqu'aux effets les plus admirables de l'instinct des animaux. xxxviii-xxxix. On a dit que cette réponse divine ne touche pas au côté philosophique de la question agitée. En réalité, elle montre que Dieu ne fait rien que pour le bien et que, s'il y a un ordre si admirable dans les choses sensibles, à plus forte raison il doit y avoir un ordre bien supérieur dans les choses spirituelles et morales, quoiqu'il reste parfois bien obscur pour nous, à cause de son élévation même. Cet à fortiori se retrouvera dans l'Évangile, dans le sermon sur la montagne : « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent... Le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Matth., vi, 26.

Le mot de l'énigme se trouve dans le prologue du livre de Job, dans ce que le Seigneur a dit à Satan : « Il n'y a pas d'homme comme Job sur la terre, intègre et droit, craignant Dieu et éloigné du mal. » i, 8. A quoi Satan répond : « Est-ce gratuitement que Job craint Dieu?... Il a tout en abondance... mais étends la main, touche à ses biens, et l'on verra s'il ne te maudit pas en face. » i, 11. Le Seigneur dit alors à Satan : « Je te livre

tout ce qui lui appartient; seulement ne porte pas la main sur lui. Ces paroles font penser à celles-ci de Notre-Seigneur à Pierre avant la passion : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment. » Luc., xxii, 31. Ce c. 1^{er} du livre de Job éclaire le livre tout entier; mais Job lui-même ignore ce que le Seigneur a dit à Satan et ce qu'il lui a permis de faire. Ce sont là précisément les voies cachées de la providence : l'épreuve des justes. Et le Seigneur, à la fin du livre, conclut en disant aux amis de Job : « Ma colère est allumée contre vous parce que vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité, comme l'a fait mon serviteur Job... Offrez pour vous un holocauste; Job, mon serviteur, priera pour vous, et c'est par égard pour lui seul que je ne vous traite pas selon votre folie. » xii, 7-8.

Tout le livre s'éclaire ainsi par le prologue, où il est dit que le Seigneur avait permis au démon d'éprouver son serviteur Job, « intègre et droit et éloigné du mal ». La conclusion est donc manifeste déjà dans l'Ancien Testament, avant la lumière de l'Évangile : Dieu envoie des tribulations aux hommes, non seulement pour les punir de leurs péchés, mais aussi pour « les éprouver comme l'or dans la fournaise » et faire grandir leurs vertus. Cf. Eccli., ii, 1-10. C'est la purification de l'amour. Par là s'éclairent en partie dès l'Ancien Testament les voies cachées de la providence.

Cependant, celui-ci ne parle guère que d'une façon voilée et symbolique du bien supérieur auquel sont ordonnées les épreuves des justes. Il le fait surtout en décrivant la gloire de la nouvelle Jérusalem. On lit dans Isaïe, lx, 19 : « Le soleil ne sera plus ta lumière pendant le jour, et la lune ne t'éclairera plus de son flambeau; Jahvé sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta gloire... et les jours de ton deuil seront achevés. » Cf. Is., lxxv, 18. Le livre de la Sagesse, iii, 1, dit aussi : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et les tourments ne les atteindront pas. Aux yeux des insensés, ils paraissent être morts, et leur sortie de ce monde semble un malheur et un anéantissement; mais ils sont dans la paix... Leur espérance est pleine d'immortalité (les justes de l'Ancien Testament devaient après la mort attendre aux limbes que le Rédempteur leur ouvrît les portes du ciel). Après une légère peine, ils recevront une grande récompense; car Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. Il les a purifiés comme l'or dans la fournaise et les a agréés comme un parfait holocauste. Au jour de leur récompense, les justes brilleront, semblables à la flamme qui court à travers les roseaux. Ils jugeront les nations, et domineront sur les peuples et le Seigneur régnera sur eux à jamais... Car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints, et il prend soin de ses élus. » Et de même, v, 15 : « Les justes vivent éternellement; leur récompense est auprès du Seigneur, et le Tout-Puissant a soin d'eux. »

Tel est déjà assez clairement exprimé dans l'Ancien Testament le bien supérieur auquel la providence divine ordonne toutes choses, en particulier les épreuves des justes. C'est la fin du gouvernement divin.

5^e Tous ces enseignements que le théologien trouve dans l'Ancien Testament sont beaucoup plus clairement encore dans le Nouveau. Il nous apprend surtout bien mieux à quel bien supérieur la Providence ordonne toutes choses. — Notre-Seigneur dans l'Évangile élève les âmes à la contemplation du gouvernement divin, en nous rendant attentifs à l'ordre admirable qui existe dans les choses sensibles et en nous faisant entrevoir que, à plus forte raison, il doit y avoir un ordre providentiel dans les choses spirituelles, ordre beaucoup plus beau, salutaire et impérissable. « Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent..., et votre

Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux?... Votre Père céleste sait ce dont vous avez besoin. Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît... A chaque jour suffit sa peine. » Matth., vi, 26-33.

Les exemples donnés ici par Notre-Seigneur montrent que la providence s'étend à toutes choses et donne à tous les êtres ce qui leur convient, selon leur nature. Si elle pourvoit à ce qui est nécessaire aux oiseaux, combien plus à ce qu'il faut à une âme spirituelle et immortelle, qui a une fin incomparablement supérieure à celle de l'animal.

Jésus ajoute que cette assistance se fera plus particulièrement sentir au moment de la persécution : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne. Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as? Et il n'en tombe pas un sur la terre sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux. » Matth., x, 28 sq.

Ces dernières paroles n'affirment pas moins l'infailibilité de la providence à l'égard de tout ce qui arrive que son universalité. Cette infailibilité s'étend manifestement, selon l'Évangile, aux secrets des cœurs et à nos actes libres futurs : « Un de vous me trahira », dit Jésus. Matth., xxvi, 21; cf. Joa., vi, 64; xiii, 11. Il annonce à Pierre son reniement, il prédit des persécutions, et, s'il connaît avec certitude ces futurs contingents, à plus forte raison le Père céleste les connaît-il infailiblement. Il nous dit aussi : « Prie ton Père qui est dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra. » Matth., vi, 6. La prière suppose que la providence s'étend à nos moindres actes : « Si vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient. » Matth., vii, 11. « Comment Dieu ne ferait-il pas justice à ses élus qui crient à lui nuit et jour; comment tarderait-il à leur égard? » Luc., xviii, 8.

L'infailibilité de la providence est liée à la toute-puissance : « Mes brebis entendent ma voix; je les connais et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main. Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. » Joa., x, 27. Ces paroles touchent le mystère de la prédestination infailible, qui est, à raison de son objet, la partie la plus haute de la providence.

L'Évangile dit clairement que tout, même la persécution, concourt au bien de ceux qui aiment Dieu : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » Matth., v, 10. C'est la pleine lumière que faisait entrevoir le l. II des Machabées, vii, 9, où l'un de ces martyrs, au moment d'expirer, dit au persécuteur : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » De mieux en mieux apparaît le but suprême vers lequel la providence ordonne toutes choses. Saint Paul l'exprime en disant : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. » Rom., viii, 28. Il dit aussi : « Nulle créature n'est cachée devant Dieu, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte. » Hebr., iv, 13.

Cependant, si le Nouveau Testament montre beaucoup mieux que l'Ancien le but suprême du gouvernement divin, il n'affirme pas moins que certaines voies

de la providence restent absolument impénétrables. Parmi ces voies, il y a le mystère de la rédemption, c'est-à-dire de la douloureuse passion et de ses suites, mystère que Jésus ne révèle que progressivement à ses apôtres, au fur et à mesure qu'ils le peuvent porter, mystère qui les déconcertera, malgré ces prédictions, au moment où il s'accomplira. C'est le mystère de la croix qui doit se retrouver dans la vie du chrétien; c'est aussi celui de l'élection divine et du salut.

Saint Paul insiste sur ces voies mystérieuses de la providence : « Nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes... Ce que le monde tient pour insensé, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les sages, et ce que le monde tient pour rien, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les forts..., afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu. » I Cor., I, 23-29. Il a choisi la croix comme moyen de salut; il a choisi les douze apôtres parmi de pauvres pêcheurs de Galilée, et c'est par eux qu'il a triomphé du paganisme et qu'il a converti le monde à l'Évangile, au moment même où une grande partie d'Israël s'est montrée infidèle.

C'est là le mystère dont parle saint Paul dans l'épître aux Romains, ix, 6-29. Dieu, dit-il, peut, sans être injuste, préférer qui il veut. C'est librement qu'il a choisi autrefois un peuple parmi les autres, qu'il a choisi Seth de préférence à Caïn, puis Noé, puis Sem de préférence à ses deux frères, puis Abraham, Isaac de préférence à Ismaël, finalement Jacob. Maintenant, c'est librement qu'il appelle les gentils et permet l'éloignement d'une partie d'Israël : « Je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère... Une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement jusqu'à ce que la masse des gentils soit entrée... mais, eu égard au choix divin, les enfants d'Israël sont aimés à cause de leurs pères... et ils obtiendront miséricorde... O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! *Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles !* Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ? De lui, par lui et pour lui sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles ! » Rom., xi, 25-36.

Ces voies insondables sont le scandale des « prudents et des sages », dont parlait Notre-Seigneur, en rendant grâce au Père d'avoir révélé ces mystères aux petits. Matth., xi, 25. De fait, les simples et les humbles admettent facilement que, malgré leur obscurité et leur austérité, ces voies supérieures sont des voies de bonté et d'amour.

C'est là, dans le plan providentiel, un des clairs-obscur qui frappent le plus; il se résume en ceci : d'une part, Dieu ne commande jamais l'impossible et il veut rendre le salut réellement possible à tous, comme le dit saint Paul, I Tim., ii, 4. D'autre part, comme le dit le même saint Paul : « *Qui est-ce qui le distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ?* » I Cor., iv, 7; comme l'amour de Dieu pour nous est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. Autant ces deux vérités sont lumineuses et certaines prises séparément, autant leur intime conciliation est obscure pour nous, car elle n'est autre que l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté dans la vie intime de Dieu, qui reste pour nous inaccessible tant que nous ne voyons pas Dieu comme il se voit.

La providence, selon l'Ancien et le Nouveau Testament, est ainsi manifeste dans les lignes générales du plan qu'elle suit, mais ses voies les plus hautes restent très mystérieuses pour nous.

IV. PREUVE A POSTERIORI DE L'EXISTENCE DE LA PROVIDENCE. — La théologie doit descendre des hauteurs de la révélation dont il vient d'être parlé pour juger, sous la lumière de la foi, de la valeur de la preuve rationnelle de l'existence de la providence qui se tire de l'ordre du monde. C'est la plus populaire des preuves de l'existence de Dieu. Facilement accessible à la raison naturelle, elle peut être toujours approfondie par la raison philosophique et, étendue de l'ordre physique à l'ordre moral, elle peut conduire à la plus haute contemplation. Elle se trouve exprimée dans le ps. xviii, 2 : *Cæli enarrant gloriam Dei*, « les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains ».

Voyons d'abord le *fait* qui est le point de départ de la preuve, nous verrons ensuite le *principe* qui permet de s'élever de ce fait jusqu'à l'existence de la providence.

1^o *Le fait*. — Il consiste en ceci qu'il y a dans la nature, chez des êtres dépourvus d'intelligence, des moyens admirablement ordonnés à des fins. « Cela se voit, dit saint Thomas, I^a, q. II, a. 3, car ces êtres dépourvus d'intelligence, comme les astres, les plantes, les animaux, agissent toujours ou du moins le plus souvent pour produire ce qu'il y a de mieux. »

La finalité ou l'ordre apparaissent déjà dans l'attraction universelle des corps ordonnée à la cohésion de l'univers, dans le mouvement de translation du soleil qui entraîne avec lui tout son système, dans le double mouvement de la terre, celui de rotation autour de son axe qui produit le jour et la nuit, et celui de translation autour du soleil, qui produit chaque année la variété des saisons. Cette régularité constante du cours des astres montre qu'il y a là des moyens ordonnés à une fin, comme l'ont dit les plus grands astronomes ravis d'admiration par les lois qu'ils découvraient.

L'organisme des plantes n'est pas moins bien ordonné; il leur permet d'utiliser les sucres de la terre, de les transformer en sève, pour se nourrir et se reproduire de façon régulière et constante. Il suffit de considérer un grain de froment mis en terre pour voir qu'il est ordonné à produire un épi de blé et non pas de l'orge ou du seigle. De même, les racines du chêne et sa sève sont manifestement pour la vie de ses branches et de ses feuilles. De même encore, les organes d'une fleur concourent à la formation du fruit, qu'elle est ordonnée à produire, et de tel fruit déterminé, non pas d'un autre. Comment ne pas voir une *idée directrice* dans la formation de ce fruit ?

La finalité est plus manifeste encore dans l'organisme des animaux, dont les parties sont évidemment ordonnées à leur nutrition, à leur respiration et à leur reproduction. Le cœur fait circuler le sang rouge dans tout l'organisme pour le nourrir; puis le sang noir, chargé d'acide carbonique, vient se retransformer en sang rouge dans les poumons au contact de l'oxygène de l'air. Il est clair que le cœur et les poumons sont organisés pour la conservation de l'animal et de l'homme. Certaines parties de l'organisme sont de véritables merveilles : les articulations du pied pour la marche, celles de la main pour les mouvements les plus variés, celles des ailes de l'oiseau pour le vol; la structure de la moindre cellule en rapport avec des milliers d'autres est chose admirable lorsqu'on la considère au microscope. Particulièrement belles sont l'harmonie des multiples parties de l'oreille pour percevoir les sons, et la structure si compliquée de l'œil, où l'acte de vision suppose treize conditions réunies, et chacune de ces conditions en suppose une foule d'autres, toutes ordonnées à cet acte si simple qu'est la vision. Il y a là l'ordination d'une quantité prodigieuse de moyens à une même fin, et l'œil se forme toujours, ou le plus souvent, pour produire ce qu'il y a de mieux, comme le

disaient Socrate, *Mémorables*, IV, III, et Platon, *Phédon*, 96, 199.

Aristote a bien montré aussi que « tout agent naturel agit pour une fin ». *Physique*, I, II, c. III. C'est particulièrement visible dans l'activité instinctive de certains animaux comme l'abeille : il faudrait être un mathématicien de génie pour inventer et construire une ruche d'abeilles, et nul chimiste n'est encore parvenu à faire du miel avec le suc des fleurs. Cependant, comme le remarque Aristote, *Physique*, I, II, c. VIII, on ne peut dire que l'abeille soit intelligente, car elle ne varie jamais son travail, elle ne le perfectionne pas, elle est déterminée à le faire toujours par instinct naturel de la même façon et elle le fera toujours de même, tant qu'il y aura des abeilles, tandis que l'homme perfectionne toujours les outils qu'il a inventés, parce qu'il connaît par son intelligence leur finalité. L'abeille elle, agit pour une fin, sans le savoir, mais elle agit admirablement. L'araignée fait de même un travail merveilleux, que le plus habile des tisserands ne parviendrait pas à reproduire.

Sans doute, Démocrite, suivi par beaucoup de matérialistes, a cherché à expliquer l'ordre du monde par la cause matérielle et par le hasard. Platon l'en raille fort dans le *Phédon*, 100, et Aristote dans la *Physique*, I, II, c. VIII.

Comme le dit ce dernier, *ibid.*, ce qui arrive par un heureux hasard se produit non pas toujours ou très souvent, mais d'une façon *fort rare*. C'est par hasard qu'un trépid lancé en l'air tombe sur ses trois pieds, mais c'est rare. C'est par hasard que celui qui creuse une tombe trouve un trésor, mais c'est rare. Au contraire, l'ordre admirable de la nature dans les règnes minéral, végétal ou animal est celui de lois fixes, qui s'appliquent toujours, ou le plus souvent, dans un sens déterminé et excellent. C'est comme la symphonie de l'univers pour ceux qui savent entendre, tels les grands artistes, les grands penseurs et les simples, à qui la nature parle de Dieu.

Les évolutionnistes objectent, renouvelant une hypothèse des matérialistes anciens : un hasard heureux a pu autrefois, au milieu de beaucoup de combinaisons inutiles d'atomes ou d'éléments, en former quelques-unes d'admirables, *aptes à la vie*, qui par suite se sont conservées, tandis que les combinaisons inutiles ont disparu. C'est la théorie de la survivance des plus aptes, défendue par Darwin, Spencer, Haeckel etc., et plus récemment par W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 369.

Mais cela reviendrait à dire que le hasard est la cause première de l'harmonie de l'univers et de ses parties. Or, comme le montre Aristote, *Physique*, I, II, c. VIII, cela est impossible. Pour s'en rendre compte, il suffit de réfléchir à ce qu'est le hasard. Le hasard et son effet sont quelque chose d'accidentel : c'est accidentellement que le trépid lancé en l'air tombe sur ses trois pieds ; c'est accidentellement que celui qui creuse une tombe trouve un trésor. Or, l'accidentel suppose le non-accidentel ou l'essentiel, le naturel, comme l'accessoire suppose le principal.

S'il n'y avait pas de loi naturelle de la pesanteur, le trépid lancé en l'air ne tomberait pas accidentellement sur ses trois pieds. Si celui qui trouve accidentellement un trésor n'avait pas eu l'intention de creuser là une tombe et si personne n'avait mis là ce trésor, cet effet accidentel n'aurait pas eu lieu.

Le hasard n'est que la rencontre accidentelle de deux actions qui, elles, ne sont pas accidentelles, mais intentionnelles, au moins au sens d'inclination naturelle inconsciente, comme la pesanteur ordonnée à la cohésion de l'univers. Et donc dire que le hasard est la cause première de l'ordre du monde, c'est expliquer l'essentiel par l'accidentel, le primordial par l'accès-

soire ; c'est donc détruire l'essentiel, le naturel, toute nature et toute loi naturelle. Il n'y aurait plus que des rencontres fortuites, sans rien qui puisse se rencontrer ; ce qui est absurde. Dire, comme Épicure et nombre de matérialistes ou positivistes modernes, que le hasard est cause de l'ordre admirable de l'univers, c'est non seulement ne rien expliquer, mais c'est donner une explication absurde, car c'est mettre en principe l'accidentel à la base du naturel ou de l'essentiel ; c'est dire par suite que l'ordre admirable de l'univers et de ses parties est sorti du désordre, de l'absence d'ordre, du chaos, sans cause aucune ; c'est dire que l'intelligible, que découvrent les différentes sciences, est sorti de l'insaisissable ; que notre cerveau et notre intelligence viennent d'une fatalité matérielle et aveugle et d'une rencontre accidentelle d'éléments ; c'est dire que le plus sort du moins, le plus parfait du moins parfait. C'est l'absurdité même mise à la place du mystère de la création, mystère qui a ses obscurités, mais qui est conforme aux principes premiers de la raison naturelle, tandis que l'hypothèse dont nous parlons est leur absolue négation.

Il reste donc que le fait, qui est le point de départ de notre preuve à posteriori de la providence, subsiste : il y a de l'ordre et de la finalité dans la nature, c'est-à-dire des moyens ordonnés à des fins, car des êtres dépourvus d'intelligence, comme les plantes et les animaux, agissent toujours, ou le plus souvent, pour produire ce qu'il y a de mieux. L'attraction universelle est pour la cohésion de l'univers, le germe du grain de froment est pour produire l'épi, la fleur pour le fruit, le pied de l'animal pour la marche, les ailes de l'oiseau pour le vol, le poulmon pour respirer, l'oreille pour entendre, l'œil pour voir. Le fait de l'existence de la finalité est indéniable ; le positiviste Stuart Mill lui-même l'avoue, *Essais sur la religion*, trad. franç., p. 162.

Bien plus, non seulement c'est un fait que tout agent naturel agit pour une fin, mais il ne peut en être autrement, comme l'a fort bien montré Aristote, *Physique*, I, II, c. III, et après lui saint Thomas, I^a, q. XLIV, a. 4 ; I^a-II^a, q. 1, a. 2 ; *Cont. gent.*, I, III, c. 11 : tout agent doit agir pour une fin, car, pour l'agent, agir c'est tendre à quelque chose de déterminé qui lui convient, c'est-à-dire à une fin. Et si un agent n'agissait pas pour une fin déterminée, il ne produirait rien de déterminé, pas plus ceci que cela, il n'y aurait pas de raison pour que l'œil viu au lieu d'entendre, pour que l'oreille entendît au lieu de voir. Comme le dit saint Thomas, I^a, q. XLIV, a. 4 : *Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu*. Et nous venons de voir que le hasard, étant quelque chose d'accidentel, suppose l'essentiel ou le naturel, auquel il s'ajoute. Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, trad. franç., t. II, p. 144, a bien mis en relief cette nécessité de la cause finale, en prenant pour exemple le cas le plus simple, l'attraction : un atome qui en attire un autre. « La tendance, dit-il, qui ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat ; il n'y aurait aucune raison pour qu'elle produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple ; pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre. » C'est exactement ce qu'avait dit saint Thomas dans le *Contra gentes*, I, III, c. 11 : *Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad nulla, non magis unum eorum operatur quam aliud ; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus*.

Une action qui ne tendrait vers rien de déterminé, serait elle-même sans détermination, elle ne serait pas plus attraction que répulsion, vision qu'audition, digestion que respiration. Il faut une raison spéciale pour que la cause efficiente (et toute cause efficiente) agisse au lieu de rester en repos, de ne pas agir, et pour qu'elle agisse ainsi plutôt qu'autrement, dans cette direction et dans ce sens plutôt que dans un autre. Cette raison spéciale est la cause finale, la fin, le bien qui convient à l'agent et pour lequel il agit. C'est le principe de finalité, qui peut encore s'exprimer sous cette forme aristotélicienne très simple : *potentia dicitur ad actum*, la puissance (active ou passive) ne se conçoit que comme essentiellement ordonnée à son acte; elle est pour lui comme le relatif pour l'absolu; le sens de la vue est pour voir, celui de l'ouïe pour entendre. Nous avons longuement expliqué ailleurs le sens philosophique et la portée de ce principe : cf. *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932.

On objectera peut-être que nous ne voyons pas à quoi servent la vipère et plusieurs autres animaux nuisibles. Oui, la *finalité externe* de certains êtres nous échappe souvent, mais leur *finalité interne* est évidente : nous voyons bien comment les organes de la vipère sont utiles à sa nutrition, à sa conservation.

La *finalité de la nature* est un fait évident, non pas pour nos sens qui n'atteignent que les phénomènes sensibles, mais pour notre intelligence faite pour saisir l'être et les raisons d'être des choses. Pour elle, manifestement, l'homme, non seulement voit parce qu'il a des yeux, mais il a des yeux pour voir; l'œil est pour voir, l'oreille pour entendre, la tendance pour le but visé.

2° *Comment de ce fait de l'existence de l'ordre du monde, de la finalité de la nature pouvons-nous nous élever à la certitude de l'existence de la providence?* — Par ce principe : « Le, êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par une cause intelligente, comme la flèche par l'archer. » C'est ainsi que saint Thomas a formulé ce principe, I^a, q. 11, a. 3, 5^a via. Plus simplement : « un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une intelligence ordonnatrice. »

Aristote, qui a si bien montré l'existence de la finalité de la nature et la nécessité du principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin », ne dit presque rien de la nécessité de recourir à une intelligence ordonnatrice, si ce n'est quand il fait l'éloge d'Anaxagore, *Mét.*, I, 1, c. III, et dans quelques autres endroits fort obscurs. Sa réserve s'explique, croyons-nous, par les difficultés métaphysiques dont nous avons parlé ci-dessus, col. 988.

Pourquoi une intelligence ordonnatrice est-elle nécessaire? Parce que la fin, qui détermine la tendance et les moyens, n'est autre que l'effet futur à réaliser. Or, un effet futur, qui n'a pas encore d'existence actuelle, doit, pour déterminer la tendance, être déjà présent en quelque manière et ne peut l'être que dans un être connaissant.

Si nul n'a jamais connu la fin pour laquelle l'œil existe, on ne peut dire que l'œil est fait pour voir. Si nul n'a jamais connu la fin de l'action du poulain, on ne peut dire que cette action est pour renouveler le sang, au contact de l'oxygène de l'air.

Mais pourquoi faut-il une intelligence ordonnatrice? Pourquoi l'imagination ne suffit-elle pas? Parce que seule l'intelligence connaît l'être et les raisons d'être des choses, et donc la fin qui est la raison d'être des moyens. Seule une intelligence peut voir que les ailes de l'oiseau sont faites pour le vol, le pied pour la marche, et seule une intelligence a pu ordonner les ailes au vol, le pied à la marche, l'oreille à l'audition, l'œil à la vue, etc.

L'animal tend certainement par instinct vers un

but, l'oiseau ramasse une paille pour faire son nid, mais comme le dit saint Thomas, I^a-II^a, q. 1, a. 2, il connaît sensiblement la chose qui est fin, sans percevoir en elle la raison de fin : *cognoscit rem quæ est finis, sed non cognoscit rationem finis*. L'abeille qui recueille le suc des fleurs pour faire du miel ignore que le miel est la raison d'être de cette récolte. Seule l'intelligence atteint non pas seulement les qualités sensibles, couleur, son, etc., mais l'être intelligible et les raisons d'être des choses et de leurs actions.

Seule une intelligence ordonnatrice a pu ordonner dans les choses de la nature des moyens à une fin. Sans elle, le plus sort du moins, l'ordre du désordre.

Kant objecte : Cette preuve établit tout au plus l'existence d'une intelligence très puissante et très étendue, mais non pas infinie; elle nous conduit à concevoir Dieu comme l'architecte du monde, et non comme le créateur?

Il est facile de répondre : une intelligence finie ou limitée, comme celle d'un ange si parfait qu'on le suppose, n'est pas la Pensée même, l'Intellection même, ni la Vérité même. Cf. saint Thomas, I^a, q. LIV, a. 1, 2, 3. Or, une intelligence, qui n'est pas la vérité même toujours connue, est seulement ordonnée à connaître la vérité. Et cette ordination passive suppose une ordination active, qui ne peut provenir que de l'Intelligence suprême, qui est la Pensée même et la Vérité même.

Voilà le terme auquel aboutit notre preuve : une intelligence ordonnatrice souverainement parfaite qui est la Vérité même et donc l'Être même, puisque le vrai c'est l'être connu. C'est le Dieu de l'Écriture : *Ego sum qui sum*. C'est la Providence, ou raison suprême de l'ordre des choses, qui a ordonné toutes les créatures à leur fin et les dirige vers la fin dernière de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine.

Nous saisissons mieux maintenant le sens de la parole du psaume : *Cæli enarrant gloriam Dei*. L'ordre admirable du ciel étoilé raconte et chante la gloire de Dieu, nous fait connaître son intelligence infinie. De cette preuve à posteriori de la Providence dérive la grande leçon morale exprimée confusément à la fin du livre de Job et clairement dans le Sermon sur la montagne : S'il y a un pareil ordre dans le monde physique, à plus forte raison doit-il exister dans le monde moral, malgré les crimes que la justice humaine laisse impunis, comme elle laisse sans récompense bien des actes héroïques. S'il y a un ordre admirable dans le monde sensible, depuis la gravitation de l'atome ou des astres jusqu'aux merveilles de l'instinct des animaux, à combien plus forte raison doit-il y avoir de l'ordre dans la conduite de la Providence à l'égard des justes, même lorsqu'ils sont le plus éprouvés. « Regardez les oiseaux du ciel, il ne sèment ni ne moissonnent, le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Matth., VI, 26.

V. PREUVE QUASI A PRIORI DE L'EXISTENCE DE LA PROVIDENCE, SELON LA DÉDUCTION DES ATTRIBUTS DIVINS, À LA LUMIÈRE DE L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE. — Après la preuve à posteriori de l'existence de la providence, il convient d'exposer celle quasi à priori qui, une fois admise l'existence de Dieu, cause première, procède par déduction de ce que Dieu est une cause intelligente. C'est seulement une preuve quasi à priori, car la providence ne peut se déduire selon une nécessité absolue de la nature divine puisqu'elle suppose que Dieu a voulu très librement créer; mais, cet acte libre supposé, il est facile de montrer que la providence doit exister, ou que Dieu doit ordonner toutes les choses créées à une fin et gouverner le monde selon le plan providentiel. Nous proposerons cette preuve, comme il convient en théologie, à la lumière de l'enseignement de l'Église.

1° *Enseignement de l'Église.* — Rappelons d'abord

les principales définitions de l'Église, qui propose cette vérité comme vérité révélée, bien qu'elle soit aussi démontrable.

Le concile du Vatican déclare : *Universa, quæ condidit, Deus providentia sua tuelur atque gubernat. • allingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter*. Sap., VIII, 1. *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus*. Hébr., IV, 13. *ea etiam quæ libera creaturatum actione futura sunt*. Denz.-Bannw., n. 1784. Cette définition en suppose plusieurs autres relatives aux perfections divines et à l'acte créateur : *Deus est intellectus ac voluntas omnique perfectione infinitus*. *ibid.*, n. 1782; *liberrimo consilio et non ab æterno ad extra operatur*. *Ibid.*, n. 1783. A quoi on comparera ce texte du *Syllabus* de Pie IX, *Deus gubernat omnia agendo in mundum et in homines*. *Ibid.*, n. 1702.

Le Denzinger résume justement ces définitions et plusieurs autres dans l'index, p. 15 : *Deus cognoscit ab æterno omnia, bona et mala*, n. 321; *præterita, præsentia et futura scientia visionis*, n. 2184; *habet potestatem infinitam*, n. 210; *potuit aliter facere ea quæ fecit*, n. 374. De même, p. 27 : *Deus ab æterno certe præscivit et immutabiliter præordinavit omnia futura, non tamen ideo omnia de necessitate absoluta eveniunt*, et il renvoie aux n. 300, 316, 321 sq.

Le n. 316 renvoie à la lettre envoyée par le pape Adrien I^{er} aux évêques d'Espagne, en 785, au début de la querelle adoptianiste. Faisant allusion à certaines opinions que l'on reprochait, de surcroît, aux Espagnols, le pape y rappelle le mot de saint Fulgence. *Opera misericordiæ ac justitiæ præparavit Deus in æternitate incommutabilitatis suæ... præparavit ergo justificandis hominibus merita, præparavit iisdem glorificandis et præmia; malis vero non præparavit voluntas malas aut opera mala, sed præparavit eis justa et æterna supplicia*.

Le n. 316 renvoie au 1^{er} canon du concile de Quierzy de 853 (cf. ici, t. XII, col. 2920), relatif à la prescience divine en ce qui concerne les réprouvés; et le n. 321, au 2^e canon du concile de Valence (*ibid.*, col. 2922). Le Denzinger aurait pu citer aussi, dans le même sens, la synodale du concile de Thuzey (*ibid.*, col. 2930), où est formulé le principe qui devait mettre fin au querelles théologiques du IX^e siècle : *Nihil in celo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri jussu permittit*. Cette proposition, à la fois négative et universelle, n'admet aucune exception : rien de bien ne se fait que Dieu ne le fasse (qu'il s'agisse du bien d'ordre naturel ou de celui de l'ordre de la grâce, qu'il s'agisse d'actes libres salutaires, faciles ou difficiles), et rien de mal n'arrive que Dieu dans sa justice ne le permette. Ce principe domine toutes les questions de la providence et de la prédestination relatives au bien et au mal.

Notons aussi qu'il fut déclaré contre Eckart qu'il est faux de dire : *Deus vult aliquomodo me peccasse*. Denz.-Bannw., n. 514, et contre les protestants il est affirmé : *Deus peccata tantum permittit*, n. 816. Par opposition, Innocent XI condamna ces deux propositions qui nient le souverain domaine de Dieu sur toute créature : *Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliqui donat alteri villam vel librum. Deus subjicit nobis suam omnipotentiam*, n. 1217 sq. Il fut aussi déclaré autrefois par l'Église que l'homme en ses actes n'est pas soumis à la direction des astres, ni régi par le *jatum*, n. 35, 239, 607.

La fin pour laquelle Dieu a créé et gouverne toutes choses n'est pas moins clairement indiquée par les conciles : c'est pour manifester sa bonté. Cf. concile du Vatican : *Deus bonitate sua et omnipotentia virtute, non ad augendum suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis imperitur*. Denz.-Bannw., n. 1783. Cf. au n. 1806 : *mundum ad Dei gloriam conditum esse*.

C'est de foi. On traduit parfois en disant : « la fin que Dieu eut en créant est sa gloire extérieure », mais cette expression *gloria externa* n'écarte pas toute équivoque : si par « gloire extérieure » on entend la connaissance de Dieu, accompagnée de louange, qui est dans les créatures supérieures quelque chose de créé, on ne peut dire qu'elle est la fin de l'acte créateur, qui, lui, est incréé; l'ordre des agents doit en effet correspondre à l'ordre des fins, et la fin du Créateur n'est pas inférieure à son action. Aussi vaut-il mieux dire, comme le fait le concile du Vatican : « Dieu a créé et gouverne toutes choses, pour manifester sa bonté incréée »; il serait inexact de dire : « Dieu a tout créé pour la manifestation créée de sa bonté », car tout ce qu'il crée, doit avoir une fin supérieure. Saint Thomas l'a parfaitement noté, I^a, q. CIII, a. 2.

2^o A la lumière de l'enseignement de l'Église, ainsi expliqué, nous pouvons proposer la preuve quasi a priori de l'existence de la providence. — C'est celle que donne saint Thomas, I^a, q. XXII, a. 1 : *Utrum providentia Deo conveniat?* Le saint docteur suppose ce qui a été établi plus haut sur la science et la volonté de Dieu. La preuve revient à ceci :

En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, par son intelligence, est cause de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc, en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin ou leur ordination suprême, que nous appelons la providence, selon la définition nominale de ce mot.

Ainsi, par analogie avec la prudence et la prévoyance du père de famille ou du chef d'État, nous pouvons et devons parler de la providence divine. Elle est, dans l'intelligence divine, la raison de l'ordre ou l'ordination de toutes choses à leur fin, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. *Ibid.*, ad 2^{um}.

Pour avoir l'intelligence de cette preuve quasi a priori, il faut rappeler brièvement ce qu'elle suppose du côté de l'intelligence et de la volonté divines. (C'est ici que se trouvent les difficultés métaphysiques, qui semblent avoir arrêté Aristote, lequel n'avait pas l'idée explicite de création.) La preuve suppose que Dieu, étant immatériel, se connaît parfaitement lui-même et connaît par suite sa puissance et tout ce à quoi elle peut s'étendre et s'étend de fait, c'est-à-dire tous les possibles et tout ce qui a été, est et sera. Ainsi est résolue la difficulté qui semble avoir empêché Aristote d'affirmer nettement que Dieu connaît le monde, comme si cette connaissance entraînait une passivité ou une dépendance de l'intelligence divine à l'égard du monde. Toute dépendance est exclue, car Dieu, comme le montre saint Thomas, I^a, q. XIV, a. 5, connaît toutes choses dans sa vertu divine, ou puissance, qui est cause efficiente de tout : *Manifestum est quod Deus seipsum perfecte intelligit... cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium (ul ex supradictis, I^a, q. II, art. 3, patet), necesse est quod Deus alia a se cognoscat*. Et pour mieux exclure toute dépendance de l'intelligence divine à l'égard des choses, des créatures et de leurs actes, saint Thomas ajoute : *Alia a se Deus videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso*. Cf. ad 1^{um}: *Verbum Augustini, in l. 83 quæst., quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intuetur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso*. Dans la connaissance qu'il a des êtres créés et de leurs actes, Dieu ne dépend nullement d'eux; cette connaissance ne provient pas de l'exploration de ce qu'ils sont,

de ce qu'ils font et feront, ni de ce qu'ils feraient s'ils étaient placés en telles circonstances. Cf. *ibid.*, ad 2^{um}.

De plus, Dieu connaît les choses créées non pas seulement d'une façon générale et confuse, mais d'une façon distincte, précise, car, dit saint Thomas, I^a, q. xiv, a. 6 : « il ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même s'il ne voyait comment sa perfection est participable par les autres et il ne connaîtrait pas non plus parfaitement la nature de l'être s'il ne voyait toutes les modalités de l'être ».

Enfin, la science de Dieu est cause des choses, comme celle de l'artiste est cause de l'œuvre d'art : encore faut-il pour qu'elle les produise que la volonté divine s'y ajoute, ou que Dieu veuille les produire. *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*, dit saint Thomas, I^a, q. xiv, a. 8. C'est là le décret divin qui suppose l'union de l'intelligence et de la volonté, tout comme chez l'artiste, qui, après avoir conçu une œuvre, décide de la réaliser. De la sorte, la science divine par elle seule rend raison de l'intelligibilité des choses, et la volonté divine de leur existence.

Mais ici se présente une seconde difficulté métaphysique, qui semble elle aussi avoir arrêté Aristote ; elle concerne la liberté divine. Comment peut-il y avoir en Dieu, où tout est nécessaire, un acte libre qui pourrait ne pas exister ? Et comment cet acte ne se surajoutait-il pas à l'essence divine comme un accident contingent, ce qui supposerait que l'essence divine n'est pas acte pur, mais ultérieurement déterminable ou perfectible ?

Comme le montre saint Thomas, I^a, q. xix, a. 2, Dieu veut les autres êtres parce qu'il est le souverain Bien et que le bien de sa nature est communicable ou diffusif de soi. Ainsi, Dieu veut communiquer à d'autres que lui-même une participation du bien qui est en lui. Il s'aime lui-même comme fin, et les autres êtres comme ordonnés à lui, à la manifestation de sa bonté.

Platon et les néo-platoniciens l'avaient dit, mais sans distinguer suffisamment la cause efficiente (volonté divine) et la cause finale (le souverain Bien) ; ce qui les avait conduits à admettre que les choses émanent nécessairement de Dieu, comme du soleil ses rayons.

Contre cette position et conformément à ce que dit la révélation divine de la liberté du *fiat* créateur, saint Thomas, I^a, q. xix, a. 3, explique que Dieu veut librement les autres êtres. « La volonté divine, dit-il, a un rapport nécessaire à la bonté divine infinie, qui est son objet propre. Dieu veut donc ou aime nécessairement sa bonté, comme l'homme veut nécessairement le bonheur, de même que toute faculté se porte nécessairement vers son objet propre et principal, comme la vue vers la couleur, car il est de l'essence même de toute faculté de tendre vers l'objet qui la spécifie. Les autres choses, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa propre bonté comme à leur fin. Or, on ne veut nécessairement les moyens en vue d'une fin que s'ils sont indispensables à l'obtention de cette fin : c'est ainsi que celui qui veut conserver la vie doit nécessairement vouloir manger et celui qui veut traverser la mer a nécessairement besoin d'un navire. Mais, lorsqu'un moyen n'est pas indispensable à l'obtention d'une fin, il n'est pas nécessaire de le vouloir ; il n'est pas nécessaire par exemple de vouloir avoir un cheval pour se promener lorsqu'on peut se promener à pied. Or, la bonté infinie de Dieu est parfaite par elle-même et peut exister sans les choses créées, puisqu'elle n'en reçoit aucune perfection. Dieu ne veut donc pas nécessairement les choses créées ; mais, supposé qu'il les veuille, il ne peut pas ne pas les vouloir, car sa volonté est immuable. »

Il y a certes une haute convenance à ce que Dieu

créé, car le bien est de sa nature diffusif de soi, communicable ; mais Dieu veut librement le communiquer de fait.

S'ensuit-il de là que l'acte libre en Dieu soit quelque chose de contingent ? Cela poserait une imperfection en Dieu. Saint Thomas se pose cette difficulté, qui dut arrêter Aristote, I^a, q. xix, a. 3, obj. 4^a. Il répond, *ibid.*, ad 4^{um} : « Certaines causes nécessaires ont parfois un rapport non nécessaire à tel effet, par suite de l'imperfection de l'effet et non pas à raison de l'imperfection de la cause. Ainsi le soleil a un rapport non nécessaire avec certains phénomènes tout contingents qu'il produit sur la terre, non pas que ses rayons manquent d'énergie, mais parce que la mauvaise disposition de certaines choses les soustrait à leur action (ainsi des raisins mal exposés au soleil n'arrivent pas à maturité). De même, si Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut, nous ne devons pas l'attribuer à l'imperfection de la volonté divine, mais à celle des choses voulues, car toutes les choses finies ne peuvent rien ajouter à l'infinie perfection, et la bonté suprême n'a pas besoin de se répandre en elles pour être l'infinie bonté. »

L'acte libre divin n'est pas contingent, car le contingent, c'est ce qui peut ne pas être, en raison de sa propre imperfection, et non pas ce qui peut ne pas être, en raison de l'imperfection d'autre chose.

Averroès objecte, *In I. l. Physic.*, text. 48 : « De ce qui est indifférent *ad utrumlibet*, ne provient aucune action, s'il n'est pas ultérieurement déterminé à la produire ». Or, la volonté divine n'est pas ultérieurement déterminable, surtout par une autre cause.

Saint Thomas, répond, I^a, q. xix, a. 3, ad 5^{um} : « Une cause qui est de soi contingente (comme notre volonté) a besoin d'être déterminée par une cause extérieure à elle pour produire un effet déterminé ; mais la volonté divine, qui est de soi nécessaire, se détermine elle-même par elle seule à vouloir les choses qui n'ont pas de relation nécessaire avec elle. »

On insiste encore : « Il y aurait du moins l'imperfection d'une pluralité d'actes volontaires en Dieu : l'acte nécessaire par lequel il s'aime lui-même et l'acte libre créateur et conservateur, celui sans lequel ne se conçoivent pas la providence ni le gouvernement divin. »

Dans le *Contra Gentes*, I, l. c. lxxxii, saint Thomas répond : « La volonté divine par un seul et même acte se veut elle-même et veut les choses créées, mais son rapport à elle-même est nécessaire et naturel, tandis que son rapport aux créatures est seulement un rapport de convenance, ni nécessaire ou naturel, ni violent ou contre nature, mais libre. »

Il n'y a donc rien en Dieu de contingent ni de défectible ; son acte libre est l'acte nécessaire d'amour de lui-même en tant qu'il se termine à un objet qui pourrait ne pas être aimé et voulu. La défectibilité est seulement dans cet objet non en Dieu. La liberté divine est l'indifférence dominatrice, non point d'une puissance ultérieurement déterminable, mais d'un pur acte d'amour éternellement subsistant. De plus, en Dieu l'acte libre est éternel ; il n'est pas sujet au changement. Dieu ne commence pas à vouloir ce qu'il ne voulait pas hier. C'est sans changer de volonté qu'il veut le changement qui s'accomplit dans les choses créées, I^a, q. xix, a. 7. On s'explique ainsi que l'action divine *ad extra*, formellement immanente et virtuellement transitive, sans être nouvelle, produise un effet nouveau. Saint Thomas dit très nettement, *Cont. Gent.* l. II, c. xxxv : *Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia... Sicut per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus... Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse. effectum autem non ab æterno, sed tunc cum ab æterno*

dispositus... Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus.

C'est là ce qui a échappé à Aristote et plus tard à Averroès et à ses disciples. Ces derniers disaient : *Posita causa in actu, ponitur effectus. Sed Deus est ab æterno causa in actu ipsius mundi : Ergo mundus est ab æterno.*

Saint Thomas répond, I^a, q. XLVI, a. 1, ad 9^{um} : « Comme l'effet naturel dérive de la cause naturelle, selon le mode de la forme de celle-ci ; ainsi l'effet volontaire procède de l'agent volontaire, selon la forme préconçue et déterminée par celui-ci. Et donc, bien que Dieu soit *ab æterno* la cause pleinement suffisante du monde, il n'est pas nécessaire que le monde existe avant le temps déterminé par la volonté divine. »

Il faut ajouter, comme le montre saint Thomas, I^a, q. XIX, a. 4, que non seulement Dieu est cause libre du monde, mais qu'il l'a produit et le conserve par sa volonté ; en cela il diffère par exemple de l'homme qui engendre sans doute librement, mais en raison de sa nature même, et non par sa volonté ; d'où il suit que l'homme ne peut engendrer qu'un homme, tandis que Dieu peut produire les créatures les plus variées *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Ibid.* La raison en est que, comme nous l'avons vu dans la preuve à posteriori de la Providence, au-dessus de tous les *agents naturels* qui agissent pour une fin est requis un agent suprême qui les dirige et qui agisse immédiatement par son intelligence et par sa volonté.

Contre les averroïstes de son temps, saint Thomas, a beaucoup développé ces points de doctrine dans le *Contra gentes*, I, II, c. XXII : *Quod Deus omnia possit* ; c. XXIII : *Quod Deus non agat ex necessitate naturæ* ; c. XXIV : *Quod Deus agit per suam sapientiam* ; c. XXVI, XXIX : *Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus, nec divina voluntas* ; c. XXX : *Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta* ; et I, III, c. XXVIII et XXIX : *Quod Deus operari potest præter ordinem naturæ*. Cf. *De potentia*, q. VI, et *Sum. theol.*, I^a, q. CV, a. 6.

Les raisons exposées dans ces articles valent également contre le déterminisme panthéistique de Spinoza et celui de nombreux philosophes modernes et même contre le déterminisme de la nécessité morale proposé par Leibniz dans son optimisme absolu, selon lequel le monde actuel est le meilleur des mondes possibles. Saint Thomas, avait dit, I^a, q. XXV, a. 5 : « Le plan réalisé de fait par la sagesse infinie ne lui est pas adéquat, il n'épuise pas son idéal, ni ses inventions. Le sage ordonne toutes choses en vue d'une fin, et, quand la fin est proportionnée aux moyens, ceux-ci sont par là même déterminés et s'imposent. Mais la bonté divine qui est la fin universelle, dépasse infiniment toutes choses créées (et créables) et n'a avec elles aucune proportion. La sagesse divine n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses, elle peut en concevoir un autre. » Leibniz a trop considéré ce problème comme un problème de mathématique, dont les divers éléments ont entre eux une proportion déterminée.

Il objecte : « La suprême sagesse n'a pu manquer de choisir le meilleur. » *Théodicée*, VII. Saint Thomas avait répondu d'avance, I^a, q. XXV, a. 6, ad 1^{um} :

La proposition *Dieu peut faire mieux qu'il ne fait* peut s'entendre de deux façons. Si le terme *mieux* est pris substantivement, dans le sens d'objet meilleur, la proposition est vraie, car Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent, et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites, *qualibet re a se facta potest facere aliam meliorem*. Mais si le mot *mieux* est pris adverbiallement et signifie d'une manière plus parfaite, alors on ne peut dire que Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne saurait agir avec plus de sagesse et plus de bonté. »

Le monde actuel est un chef-d'œuvre, mais un autre chef-d'œuvre divin est possible, tout comme l'organisme de la plante, étant donnée la fin qu'il doit réaliser, ne saurait être *mieux disposé*, mais l'organisme de l'animal, ordonné à une fin supérieure, est plus parfait.

Ainsi sont résolues les difficultés métaphysiques qui paraissent avoir arrêté Aristote dans l'affirmation nette de l'existence de la providence et celles qui ont contribué à altérer la notion de cet attribut divin chez des déterministes comme Leibniz.

Nous saisissons mieux maintenant le sens et la portée de la preuve quasi à priori que nous proposons au début de ce chapitre : En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, par son intelligence est cause de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc, en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin, ou leur ordination suprême, que nous appelons providence. Et donc nier la providence, ce serait nier que Dieu est intelligent ; en d'autres termes, ce serait nier l'existence de Dieu.

VI. NATURE INTIME DE LA PROVIDENCE : CE QU'ELLE SUPPOSE EN DIEU DU CÔTÉ DE L'INTELLIGENCE ET DE LA VOLONTÉ DIVINES. — Après avoir traité de la définition nominale et de l'existence de la Providence, il faut parler de sa nature intime, non pas certes telle qu'elle est en soi et comme la voient les bienheureux, mais selon notre mode imparfait de connaître.

La définition nominale, qui contient confusément la définition réelle, nous a montré que la prévoyance humaine est la prévision et l'ordination de moyens en vue d'une fin à obtenir dans l'avenir, et que la providence attribuée à Dieu a un sens analogue. Saint Thomas, I^a, q. XXII, a. 1, la définit : *ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens*, « la raison de l'ordre des choses ou leur disposition, leur ordination à une fin, dans l'intelligence divine ».

Cette notion n'implique aucune imperfection, comme celles d'intelligence, d'ordination, de volonté ; par suite, on peut attribuer *analogiquement* à Dieu la providence, et non pas seulement par métaphore, mais au sens propre du mot (*analogia proportionalitatis, non metaphoricæ, sed propriæ*). Ce que la prévoyance humaine est aux choses qu'elle dispose à l'avance, la providence divine l'est à l'ensemble de l'univers et à ses parties. Mais il faut se rappeler au sujet de l'analogie entre Dieu et la créature, ce qu'en dit le IV^e concile du Latran : *Inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda*. Denz-Bannw., n. 432.

La *similitudo* consiste en ceci que, en nous, la prévoyance ou providence humaine est la partie principale de la prudence, en tant que, par le souvenir du passé et l'examen attentif des circonstances présentes, nous prévoyons ce qu'il faut préparer pour l'avenir, et prenons des mesures en conséquence. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. XLVIII, a. 1 ; q. XLIX, a. 6. Ainsi, Dieu prévoit ce qui arrivera et ordonne toutes les choses de l'univers à une fin.

La *dissimilitudo* consiste surtout en ceci : notre prévoyance ne peut que conjecturer les futurs contingents, tandis que la providence divine prévoit infailliblement tout ce qui arrivera. De plus, notre prudence et prévoyance ordonnent à une fin et nos actes et les choses extérieures, tandis que la providence divine ordonne non pas les actes de Dieu, mais seulement les choses créées et leurs actions, car, comme le dit saint Thomas, I^a, q. XXII, a. 1 : *in ipso Deo nihil est ordinabile in finem, cum ipse sit finis ultimus*.

La providence ainsi définie est-elle dans l'intelligence ou dans la volonté de Dieu ? La question se pose du fait qu'on admet une distinction virtuelle entre les

deux. Saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3^{um} : « La providence (comme prévision et ordination) est dans l'intelligence, mais elle présuppose la volonté de la fin à atteindre. Nul en effet ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin, sans la vouloir. C'est pour quoi la prudence, en nous, présuppose les vertus morales, qui rectifient l'appétit (rationnel et sensitif) vis-à-vis du bien à réaliser, comme le dit le Philosophe, *Éthique*, I, VI, c. XII. » Aristote montre en effet que, sans l'intention droite et efficace de la fin de la justice, de la force et de la tempérance, la prudence ne peut commander avec droiture et efficacité les moyens pour atteindre la fin de ces vertus morales.

1° *La providence, selon cette réponse, est formellement un acte de l'intelligence divine, qui suppose un acte de volonté, l'intention de la fin.* — Et même, comme plusieurs actes réellement distincts concourent à notre prévoyance, ainsi plusieurs actes virtuellement distincts concourent à la providence divine.

Comme l'expliquent les *Salmanticenses* et plusieurs autres thomistes, Gonet, Godoi, etc. :

1. *Dieu veut comme fin manifester sa bonté, c'est la première intention divine;*

2. *Il juge des moyens aptes à cette fin, et parmi les mondes possibles, connus par sa science de simple intelligence antérieure à tout décret, il juge comme apte à la fin voulue ce monde possible, où se subordonnent les ordres de la nature et de la grâce, avec permission du péché, et l'ordre d'un hypostatique.*

3. *Il choisit librement ce monde possible et ses parties, comme moyens de manifester sa divine bonté.*

1. *Il commande l'exécution de ces moyens, par un acte intellectuel, imperium, qui suppose les deux actes efficaces de volonté appelés intention de la fin et élection ou choix des moyens.* La providence, selon les thomistes, consiste formellement dans cet *imperium*, ou commandement. Saint Thomas, dit, I^a, q. xxii, a. 1, ad 1^{um} : *Præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo secundum illud Psalmi : « Præceptum posuit et non præteribit ». Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ.* Cf. *ibid.*, ad 3^{um}.

Des théologiens ont objecté : après l'élection divine des moyens, il n'y a aucune difficulté pour l'exécution, car rien ne peut résister à la volonté divine. L'*imperium* ou commandement, acte de l'intelligence, paraît donc superflu, et par suite la Providence consiste plutôt dans l'élection divine, qui est un acte de la volonté.

A cela, les thomistes répondent : l'*imperium* ou commandement n'est nullement superflu après l'élection volontaire, il est nécessaire pour diriger l'exécution des moyens choisis, même s'il n'y a pas de difficultés à vaincre. Cette direction de l'exécution des moyens déjà choisis ne s'identifie pas avec celle qui est requise d'abord pour le choix de ces moyens. Bien plus, l'élection ou choix des moyens appartient à l'ordre d'intention qui descend de la fin voulue jusqu'aux moyens inférieurs, tandis que l'*imperium* ou commandement appartient à l'ordre d'exécution qu'il dirige en sens inverse, en remontant des moyens infimes jusqu'à la fin, qui n'est obtenue qu'en dernier lieu. Elle est première dans l'ordre d'intention et dernière dans celui d'exécution. Quant au gouvernement divin, il est l'exécution dirigée par la providence, ou l'exécution du plan providentiel. Cf. saint Thomas, *ibid.*, ad 2^{um}.

a) *Que présuppose la providence du côté de l'intelligence divine?* — Elle suppose la science de simple intelligence qui a pour objet les possibles. Elle suppose aussi la science de vision, qui est, avec la volonté, cause des choses, car la Providence est l'ordination des choses créées à leur fin. C'est ce que dit saint Thomas, *De veritate*, q. v, a. 1, ad 2^{um} : *Providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute :*

scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem, unde non presupponit voluntatem finis. Voir aussi ibid., ad 5^{um} : Sicut scientia se habet ad scitum, providentia ad provi-sum. Ainsi, en nous la science morale, qui ne requiert pas nécessairement la rectification de la volonté ou l'intention droite, est présupposée par la prudence qui requiert cette rectification.

La providence, dit encore saint Thomas, *ibid.*, ad 9^{um}, se distingue en un sens de l'*art divin*, qui regarde la production des choses, plus que leur ordination à la fin de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine. Ainsi, en nous la prudence, *recta ratio agibilium*, est distincte de l'*art*, *recta ratio factibilium*.

La providence se distingue aussi de la loi éternelle. Comme le dit saint Thomas, *ibid.*, ad 6^{um} : « La providence suppose la loi éternelle, comme son principe » ; ainsi, en nous la prudence et la prévoyance supposent la connaissance des premiers principes pratiques ou de la loi morale : « il faut faire le bien et éviter le mal », etc.

b) *Que présuppose la providence du côté de la volonté divine?* — Nous avons dit qu'elle présuppose la volonté de la fin, la volonté de manifester la bonté divine. Que suit-il de là?

La providence divine présuppose l'amour de Dieu pour les créatures et ce qu'on peut appeler les deux vertus de l'amour incréé, la *miséricorde* et la *justice*. Cela se déduit facilement de ce que nous avons affirmé plus haut avec saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 1, ad 3^{um} : « Nul ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin, sans la vouloir. Aussi la prudence présuppose-t-elle les vertus morales, qui rectifient l'appétit (rationnel et sensitif) par rapport au bien à réaliser. »

Ainsi apparaît mieux la différence de la prudence ou providence et de l'*art*. L'*art* n'a pas de soi une fin universelle, mais une fin particulière : produire l'œuvre d'*art*, peinture ou sculpture, tandis que la prudence, dirige nos actes vers la fin dernière de l'homme tout entier et suppose l'intention droite et efficace de cette fin. De même, analogiquement, Dieu n'est pas seulement le grand architecte de l'univers, mais le très saint ordonnateur de toutes choses à cette fin ultime, qui est la généreuse manifestation de sa bonté. Et, comme l'homme ne peut être prudent et prévoyant que s'il est juste et bienveillant envers les autres, de même la providence divine présuppose la miséricorde et la justice et dirige l'exécution des œuvres divines qui manifestent ces perfections.

c) *La providence suppose-t-elle à la fois la volonté divine antécédente et la volonté divine conséquente?* — Comme l'explique saint Thomas, I^a, q. xix, a. 6, ad 1^{um}, la volonté antécédente est celle qui se porte sur ce qui est bien en soi, indépendamment des circonstances de temps et de lieu, tandis que la volonté conséquente est celle qui se porte sur ce qui est bon *hic et nunc*. Et comme le bien est non pas dans l'esprit, dans l'idée des choses, mais dans les choses mêmes, et que celles-ci n'existent que *hic et nunc*, la volonté antécédente est une volonté conditionnée (si un plus grand bien ne s'y oppose pas), tandis que la volonté conséquente, qui se porte sur ce qui est bon *hic et nunc*, est absolue et efficace. Ainsi, le marchand pendant la tempête, voudrait de volonté antécédente, conserver ses marchandises, s'il n'y avait pas de danger, car en soi elles sont bonnes; mais il veut efficacement, de volonté conséquente, *hic et nunc*, les jeter à la mer, pour sauver sa vie.

Analogiquement, Dieu veut de volonté antécédente que tous les fruits de la terre arrivent à maturité, si un plus grand bien ne s'y oppose pas; il veut de même que tous les animaux trouvent le nécessaire à leur subsistance et à plus forte raison que tous les hommes soient sau-

vés. Mais, tout considéré, *il ne veut pas efficacement ou de volonté conséquente* que, sans exception, tous les fruits mûrissent, que tous les animaux aient le nécessaire, que tous les hommes soient sauvés. Il permet que les créatures défectibles défaillassent parfois, il le permet en vue d'un bien supérieur dont il est juge et qui ne nous est pas toujours connu.

Il suit de là, comme l'enseignent les thomistes, que la providence pré suppose non seulement la volonté divine antécédente, mais la volonté divine conséquente de manifester la bonté de Dieu par les moyens choisis par lui, c'est-à-dire par l'ordre de la nature et de la grâce (avec permission du péché) et par celui de l'incarnation rédemptrice. Cela suppose la *volonté antécédente* de sauver tous les hommes (en vertu de laquelle Dieu qui ne commande jamais l'impossible, rend ses commandements *réellement possibles* à tous) et la *volonté conséquente* de conduire efficacement au salut tous ceux qui de fait seront sauvés. C'est ainsi que la prédestination est, à raison de son objet, une partie de la providence et la plus élevée. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxiii, a. 1.

Les thomistes en concluent que la providence, lorsqu'elle suppose la *volonté conséquente* de la fin, est doublement infaillible quant à l'ordination des moyens et quant à l'obtention de la fin, tandis qu'elle est infaillible seulement quant à l'ordination des moyens et non pas quant à l'obtention de la fin lorsqu'elle suppose seulement la *volonté antécédente* de cette fin. La raison en est que l'efficacité de la providence (ou de l'*imperium* divin) pour l'obtention de la fin, dépend du vouloir efficace de cette fin. En cela la providence générale, qui s'étend à tous les hommes et leur rend le salut réellement possible, diffère de la prédestination, qui conduit infailliblement les élus au terme de leur destinée. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. vi, a. 1.

2^o *Comment la providence surnaturelle se distingue-t-elle de celle de l'ordre naturel?* — Il y a en Dieu une seule providence, qui cependant, à raison de ses divers objets, peut recevoir diverses dénominations : 1. La providence universalissime ou intégrale est l'ordination de tous les êtres créés à la fin universelle, qui est la manifestation de la bonté divine. 2. Par rapport aux fins particulières, on distingue, la providence naturelle et la providence surnaturelle, et aussi la providence ordinaire et la providence extraordinaire, de qui dépend le miracle. La providence dite naturelle porte sur les choses naturelles, mais celles-ci sont subordonnées par la providence universalissime à la vie surnaturelle des justes et au Christ, chef du royaume de Dieu. Les fins particulières ne sont pas toujours efficacement voulues par Dieu; ainsi, bien que tous les hommes soient *ordonnés* par la Providence à une fin dernière surnaturelle, ils ne l'atteignent pas tous. Au contraire, la fin universalissime de tout l'univers, manifestation de la bonté divine, est efficacement voulue par Dieu.

3^o *Comment la providence se distingue-t-elle du gouvernement divin?* — Ces deux expressions sont souvent prises comme synonymes; cependant, à proprement parler, comme le dit saint Thomas, « la providence est la raison de l'ordre des choses ou leur ordination, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. » I^a, q. xxii, a. 1, ad 2^{um}; a. 3, corp.; q. xxiii, a. 2; q. ciii, a. 1. Gouverner, c'est, sous la direction de l'*imperium* providentiel, conduire les choses à leur fin. Aussi, comme nous allons le voir, la providence s'étend-elle immédiatement de toute éternité à toutes choses si infimes qu'elles soient, tandis que Dieu gouverne les choses inférieures par l'intermédiaire des créatures les plus élevées, ce qui ne se réalise que dans le temps. Cf. saint Thomas, I^a, q. cx, a. 1, et *De veritate*, q. v, a. 1. Le gouvernement divin se distingue ainsi de la providence comme la motion qui suit l'*imperium* se distingue de celui-ci.

4^o *Comment enfin, la providence se distingue-t-elle du fatum au bon sens du mot?* — Saint Thomas a plusieurs fois traité cette question. Dans le *De veritate*, q. v, a. 1, ad 1^{um}, il dit : « Ce qu'est l'idée divine à l'espèce de la chose créée, la providence l'est au *fatum* », qui est l'ordre des choses constitué en elles par la providence, comme le dit Boèce, *De consol.*, l. IV, prosa 6.

Dans la *Somme théologique*, I^a, q. cxvi, a. 1, saint Thomas rappelle que, selon bien des anciens, le *fatum* est la disposition des astres sous laquelle tel homme a été conçu ou est né, parce qu'ils croyaient qu'elle influait sur les actes humains et sur les événements fortuits. D'où l'expression : être né sous une bonne ou sous une mauvaise étoile. « Mais, dit le saint docteur, cela ne peut s'admettre, car les corps célestes agissent à titre d'agents naturels, déterminés *ad unum*; ils ne peuvent donc être cause des événements fortuits, qui sont tout accidentels. Quant aux actes humains, comme ils procèdent de notre volonté spirituelle, ils ne sont soumis à l'influence des astres que d'une façon tout indirecte », à raison de notre organisme; et, tant que nous avons l'usage de la raison, cet influx n'est pas plus nécessitant que l'attrait des choses sensibles. Cf. *ibid.*, q. cxv, a. 4.

Si l'on prend le mot *fatum* en un bon sens, comme l'a fait Boèce, est-il dit, *ibid.*, q. cxvi, a. 2, il signifie « la disposition ou l'ordre des causes secondes constitué en elles par la providence pour produire certains effets ». Nous parlons aujourd'hui de la concaténation des causes et du déterminisme physique des lois de la nature qui sont hypothétiquement nécessaires : « Si la chaleur agit sur le fer, elle le dilate; si le feu agit sur notre organisme, il le brûle », mais Dieu peut par miracle agir en dehors de ces lois, comme lorsqu'il empêche invisiblement le feu d'exercer son influence sur un corps humain. De même, le déterminisme des lois naturelles, hypothétiquement nécessaires, n'empêche pas qu'il y ait des événements fortuits, n'empêche pas celui qui creuse une tombe de trouver quelquefois par hasard un trésor; aussi, ne peut-on prétendre que tout ce qui est soumis à la volonté et à la puissance de Dieu soit soumis au *fatum*, en prenant ce mot dans un bon sens. Cf. *ibid.*, ad 1^{um}, et a. 4, ad 2^{um}.

Nous voyons mieux ainsi quelle est la nature de la providence et ce qu'elle présuppose tant du côté de l'intelligence de Dieu que du côté de sa volonté. Il nous faut considérer maintenant les propriétés principales de la providence : son extension à toutes choses et son infaillibilité.

VII. L'EXTENSION DE LA PROVIDENCE : COMMENT S'ÉTEND-ELLE IMMÉDIATEMENT À TOUTES CHOSSES, SI INFIMES QU'ELLES SOIENT? — L'Écriture dit clairement que tout, jusque dans les détails, est soumis à la providence : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as? Et il n'en tombe pas un sur la terre sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux. » Matth., x, 28; Luc., xii, 6, 7; xxi, 18. — « Quand on vous livrera..., ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même; car ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. » Matth., x, 19, 20. — « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., ii, 13. — « On jette le sort ou les dés dans le pan de la robe, mais toute décision vient de l'Éternel. » Prov., xvi, 33. — Déjà dans la Genèse, xlv, 8, Joseph vendu par ses frères, leur dit, lorsqu'il se fait reconnaître par eux : « Ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais c'est Dieu; il m'a établi... maître de la maison de Pharaon et gouverneur de tout le pays d'Égypte. » De la sorte cela même qui est fortuit tombe sous la providence : si

les marchands ismaélites qui achetèrent Joseph étaient passés une heure plus tôt ou plus tard, l'histoire de ce dernier eût été changée; mais, de toute éternité, Dieu avait décidé qu'il irait ainsi en Égypte et deviendrait le bienfaiteur de ceux qui avaient voulu le perdre. De même, à plus forte raison, dans la vie et la passion de Jésus tout était fixé de toute éternité jusque dans les détails par la providence, et nul ne pouvait mettre la main sur le Sauveur avant que son heure fût venue.

Comment la providence s'étend-elle ainsi immédiatement à toutes choses si infimes qu'elles soient, sans supprimer la contingence des événements, le caractère fortuit de plusieurs et sans être responsable du mal?

Saint Thomas a souvent traité cette question : *Sum. theol.*, I^a, q. xxii, a. 2; q. ciii, a. 5; *De veritate*, q. v, a. 3, 4, 5, 6, 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. i, lxxiv, lxxv, lxxxix, xc, xcvi, etc. Voici comme il s'exprime I^a, q. xxii, a. 2 : « Comme tout agent agit pour une fin, l'ordination des effets à leur fin s'étend aussi loin que s'étend la causalité (efficiente) de l'agent premier. Si, en effet, dans ce qui est produit par une cause, quelque chose s'écarte de la fin pour laquelle elle agit, cela provient d'une autre cause qui opère en dehors de la finalité de la précédente. Or la causalité (efficiente) de Dieu, agent premier, s'étend à tous les êtres, non seulement quant à leur caractères spécifiques, mais quant à leurs caractères individuels, qu'il s'agisse des êtres incorruptibles ou des êtres corruptibles. Donc, il est nécessaire que tout ce qui a l'être, de quelque manière que ce soit, soit ordonné par Dieu à une fin, ou soit soumis à la providence. »

Cette preuve est fondée, on le voit, sur le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin »; or, la causalité (efficiente) de Dieu, agent premier, s'étend à toutes choses jusqu'aux moindres détails, qui sont encore de l'être, jusqu'aux caractères individuels des êtres corruptibles, caractères qui dépendent de la matière, laquelle explique la multiplicité des individus de chaque espèce et est elle-même causée par Dieu. Saint Thomas avait dit de même, I^a, q. xiv, a. 11 : « La science de Dieu s'étend aussi loin que sa causalité; or, comme la puissance active de Dieu s'étend non seulement aux formes, qui correspondent à nos idées universelles, mais à la matière, I^a, q. xlv, a. 2, il faut que la science divine s'étende jusqu'aux êtres singuliers, qui sont individuels par la matière... Il en serait de même d'un artiste s'il produisait non seulement la forme de l'œuvre d'art, mais sa matière »; alors, il ne connaîtrait pas seulement en général les reproductions qu'on peut faire d'un de ses chefs-d'œuvre, il les connaîtrait chacune en particulier. Cf. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence et sa nature*, 5^e éd., p. 395-427, 672-682, et append.

Ajoutons, comme le dit saint Thomas, I^a, q. ciii, a. 3, que la fin du gouvernement divin est la manifestation de la bonté divine; or, rien de réel et de bon ne peut exister qui ne soit ordonné à la manifestation de cette divine bonté, dont il est la participation. Et, ainsi rien de réel et de bon n'échappe au gouvernement divin, tant du côté de la cause efficiente que de celui de la cause finale. Cf. I^a, q. xlv, a. 4, et *De veritate*, q. v, a. 3.

Quant aux événements fortuits, ils sont appelés ainsi par rapports aux causes secondes : par exemple, trouver un trésor en creusant une tombe est fortuit pour celui qui la creuse, c'est en dehors de sa prévision et de son intention. Mais c'était prévu par Dieu. Ainsi, la rencontre de deux serviteurs d'un même maître peut être fortuite par rapport à eux et avoir été prévue par le maître s'il les a envoyés, sans les prévenir, au même endroit. Ainsi Dieu envoya les marchands ismaélites qui achetèrent Joseph vendu par ses frères. Aucune action particulière en ce qu'elle a de réel ne peut être

soustraite à la causalité et à l'ordination de Dieu, cause première universelle. Bien plus, le hasard, arrivant en dehors de l'intention ou finalité soit de la nature, soit de notre volonté, est à sa manière une preuve de la finalité, car, si celle-ci n'existait pas, il n'existerait pas non plus, tout comme il n'y aurait pas des exceptions aux lois si les lois n'existaient pas. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. ciii, a. 5, ad 1^{um}.

Pour ce qui est du mal, il n'est pas comme tel quelque chose de positif, il est la privation d'un bien, I^a, q. xlviii, a. 1; pourquoi est-il permis par Dieu? Les théologiens répondent comme le fait saint Augustin, *Enchiridion*, c. xi : « Dieu tout-puissant ne permettrait pas que le mal se glissât dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour en tirer un bien supérieur »; la corruption d'un corps sert à la génération d'un autre; la mort de la gazelle, à la vie du lion, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans. Voir ci-dessous, col. 1018.

Sans doute, il est dit que « Dieu, en créant l'homme, l'a laissé dans la main de son conseil », car il lui a donné une faculté de vouloir et d'agir qui n'est pas déterminée *ad unum*; mais les actes de notre libre arbitre n'échappent pas pour cela à la providence. Bien plus, Dieu a un soin particulier des hommes à raison de leur âme spirituelle et immortelle et, comme le dit saint Paul, Rom., viii, 28, il fait « que toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment, » et qui persévèrent dans cet amour. Ainsi la providence descend jusqu'aux choses les plus infimes, mais pour les subordonner à celles qui sont plus élevées et à la fin de tout l'univers.

Son ordination s'étend ainsi immédiatement aux moindres détails; mais, pour ce qui est de l'exécution de cet ordre, Dieu gouverne les êtres inférieurs par les plus élevés, non par manque de puissance, mais au contraire pour communiquer aux créatures la dignité de la causalité. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 3. Ainsi est exclue l'erreur de Platon ou des platoniciens, qui admettaient trois providences subordonnées, ne comprenant pas la différence qu'il y a entre la connaissance et l'ordination divines du plan providentiel, qui, pour n'être pas imparfaites, doivent s'étendre à tous les détails, et l'exécution de ce plan, qui, elle, admet des intermédiaires subordonnés. Il reste pourtant que certains effets ne peuvent être produits que par Dieu seul et immédiatement; lui seul peut créer quelque chose de rien et conserver l'être en tant qu'être de toutes choses; lui seul peut mouvoir *ab intus* nos intelligences et nos volontés; elles sont en effet ordonnées au vrai universel et au bien universel, et l'ordre des agents doit correspondre à celui des fins; seule la cause première universelle peut mouvoir vers une fin universelle. Cf. saint Thomas, I^a, q. xlv, a. 5; q. civ, a. 1 et 2; q. cv, a. 1, 3, 4, 5, 6.

VIII. L'INFAILLIBILITÉ DE LA PROVIDENCE ET LE LIBRE ARBITRE. — Si la providence, qui s'étend ainsi aux choses les plus particulières et à nos actes intérieurs est infaillible, il semble qu'il n'y ait plus de contingence, ni de liberté. Aussi, Cicéron, *De divinatione*, l. II, c. viii, pour sauvegarder le libre arbitre de l'homme, a-t-il nié qu'il fût soumis à la providence, ce qui faisait dire à saint Augustin, que, « pour faire les hommes libres, il les a faits sacrilèges ».

L'infaillibilité de la providence est clairement affirmée par la révélation, comme le définit le concile du Vatican : *Universa quæ condidit Deus providentia sua tuelur atque gubernat, æ attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter*. Sap., viii, 1. « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus », Hebr., iv, 13, *ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt*. Denz.-Bannw., n. 1784. Saint Thomas, a traité cette question, I^a, q. xxii, a. 4; q. ciii, a. 7 et 8;

Cont. Gent., l. II, c. xciv et xcvi, etc. Considérons d'abord l'infailibilité de la providence et ce en quoi elle diffère de l'infailibilité de la prédestination.

1^o *Saint Thomas montre l'infailibilité de la providence en établissant que rien ne peut arriver en dehors de son ordination ou de sa permission.* *Ia*, q. ciii, a. 7 et 8. La raison en est qu'aucun agent ne peut agir sans le concours de Dieu, cause universalissime de qui dépend l'être en tant qu'être de toute chose. De la sorte, ce qui s'écarte de l'ordre de la providence sous un point de vue y rentre sous un autre; ainsi est-il établi de toute éternité que le péché sera justement puni. Cf. *ibid.*, a. 7, et a. 8, ad 1^{um}. En d'autres termes, comme le dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. xciv, § 8 : *Divina provisio cassari non potest*. Voir aussi, *Sum. theol.*, *Ia*, q. xxii, a. 4, ad 2^{um} et ad 3^{um} : *Divina providentia non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi, quem providit*.

Cependant, comme le note saint Thomas, *De veritate*, q. vi, a. 1, « dans toute ordination à une fin, il faut considérer et l'ordre ou rapport à la fin, et l'obtention de la fin, car, parmi les êtres qui sont ordonnés à une fin, tous n'y parviennent pas. Or, la providence regarde l'ordre à la fin (et pas toujours l'obtention de la fin); c'est ainsi que par elle tous les hommes sont ordonnés à la béatitude; la prédestination regarde non seulement l'ordre à la fin, mais l'obtention de cette fin; aussi ne porte-t-elle que sur ceux qui seront sauvés. »

Ce texte s'oppose-t-il aux précédents ? Nullement. Il suffit de remarquer, comme l'ont fait bien des thomistes, Sylvestre de Ferrare, Gonet, Alvarez, etc., que l'efficacité de la providence ou de l'imperium divin, quant à l'obtention de la fin, dépend de l'efficacité du vouloir divin ou de l'intention divine relative à cette fin. Par suite, comme nous l'avons indiqué plus haut, la providence, lorsqu'elle suppose la volonté conséquente ou efficace de la fin, est infailible même quant à l'obtention de la fin, par exemple à l'égard de la fin de l'univers, et même à l'égard de fins très particulières comme des fruits qui de fait arrivent à maturité; tandis que, lorsqu'elle suppose seulement la volonté antécédente ou conditionnelle de la fin (si un bien supérieur ne s'y oppose pas), elle est infailible seulement quant à l'ordre des moyens à la fin, par exemple à l'égard des fruits qui auraient pu arriver à maturité et qui n'y sont pas arrivés de fait. Il reste, comme l'a dit saint Thomas, *Ia*, q. xix, a. 6, ad 1^{um}, que tout ce que Dieu veut simplement et efficacement arrive, bien que ce qu'il veut seulement d'une volonté antécédente ou conditionnelle n'arrive pas : *quicquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat*. Ainsi, rien n'arrive que Dieu ne l'ait voulu ou permis.

2^o *Cette infailibilité de la divine providence est-elle seulement une infailibilité de prescience ou aussi une infailibilité de causalité ?* — A l'égard du péché comme tel, dont Dieu ne peut être cause ni directement ni indirectement, elle n'est qu'une infailibilité de prescience; mais, à l'égard de tout ce qui, en dehors de Dieu, est réel et bon, c'est aussi une infailibilité de causalité, car Dieu est cause première de tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui. Tel est manifestement l'enseignement de saint Thomas, *Ia*, q. xxii, a. 2, ad 1^{um} : *Cum omnes cause particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem cause universalis effigere*. Cf. *Ia*, q. xix, a. 6; q. ciii, a. 7 et 8; *Cont. Gent.*, l. III, c. xciv, § 8.

3^o *Si telle est l'infailibilité de la providence, comment ne supprime-t-elle pas toute contingence et toute liberté ?* — D'après les principes exposés, saint Thomas répond *Ia*, q. xxii, a. 4 : « La providence ordonne toutes choses à leur fin. Or, après la bonté divine, qui est une fin séparée des choses, le bien principal qui existe dans les choses mêmes est la perfection de l'univers, et cette

perfection demande que tous les degrés de l'être se trouvent dans l'univers. C'est pourquoi à certains effets Dieu a préparé des causes nécessaires pour qu'ils arrivent nécessairement, et à d'autres des causes contingentes pour qu'ils arrivent de façon contingente. » De même, ad 2^{um} : « L'ordre immuable et certain de la divine providence fait que tout ce qui est fixé par elle arrive comme il a été fixé, soit nécessairement, soit de façon contingente. » Et encore, ad 3^{um} : « Le mode de contingence et le mode de nécessité sont des modes de l'être ; ils tombent donc sous la providence de Dieu, qui est la cause universelle de l'être » ou de toute créature en tant qu'être.

Pour avoir l'intelligence de cette preuve, il faut se rappeler ce qu'a dit saint Thomas plus haut, *Ia*, q. xix, a. 8, de l'efficacité transcendante de la volonté divine : « Lorsqu'une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à son effet non pas seulement l'existence, mais le mode qui lui convient. Quand un fils par exemple ne ressemble pas à son père, il faut l'attribuer à la faiblesse de la vertu génératrice. Donc, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse comme elle le veut. Or, Dieu veut, pour l'ordre et la perfection de l'univers, que certaines choses arrivent nécessairement et certaines autres d'une manière contingente. En conséquence, en vue des effets nécessaires, il dispose des causes nécessaires et indéfectibles; en vue des effets contingents, il prépare des causes contingentes et défectibles. »

Sous la conduite d'un grand chef, les soldats ne font pas seulement ce qu'ils doivent faire, mais ils le font comme ils doivent le faire : « Il y a la manière. » Il y a celle aussi des grands peintres, celle des grands poètes. Il y a par-dessus tout celle de Dieu, qui est comme son style à lui.

C'est ce qui fait dire à saint Thomas, *Ia*, q. lxxxiii, a. 1, ad 3^{um} : « Notre libre arbitre est cause de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité ou le naturel de leurs actes. De même, en mouvant les causes volontaires, il ne détruit pas la liberté de leur action mais bien plutôt il la fait en elles. Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'il leur a donnée. » En d'autres termes, loin de détruire en nous la liberté, il l'actualise, il est cause en nous et avec nous-mêmes du mode libre de notre choix, il fait passer notre volonté de l'indifférence dominatrice potentielle à l'indifférence dominatrice actuelle, avec laquelle elle se porte vers un bien particulier qui ne saurait invinciblement l'attirer puisqu'elle est spécifiée par le bien universel et sans limite. Ainsi, un grand maître communique à ses disciples non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. C'est pourquoi saint Thomas ajoute, *De malo*, q. vi, a. 1, ad 3^{um} : « Dieu meut immuablement (*immobiliter*) notre volonté, à cause de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir; mais la liberté demeure à cause de la nature (et de l'amplitude) de notre volonté (spécifiée par le bien universel) qui est indifférente à l'égard du bien particulier qu'elle choisit. »

Ainsi, la souveraine efficacité de la causalité divine, loin de détruire la liberté, est la raison formelle pour laquelle la liberté est non seulement sauvegardée, mais actualisée. Cette actualisation de notre libre arbitre ne peut être l'effet que de Dieu seul; c'est là une de ses gloires et non la moindre.

Il y a certes là un mystère : celui de l'action divine, qui n'a qu'une similitude analogique avec la nôtre, et dont le mode divin ne nous est pas positivement connaissable. Mais nul ne peut démontrer qu'il y a une

contradiction à soutenir que le créateur de la liberté, plus intime à elle qu'elle-même, peut la mouvoir infailliblement à se déterminer librement. S'il en était autrement, ce qu'il y a de meilleur dans l'acte salutaire, sa détermination libre, échapperait à la causalité divine, contrairement à ce que dit saint Paul : « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » I Cor., iv. 7.

Infailibilité n'est pas nécessité, du moins nécessité absolue (*necessitas consequentis*), mais seulement nécessité conditionnelle (*necessitas consequentiae*). Nous disons couramment : « J'irai vous voir demain infailliblement ou sans y manquer », et nous accomplissons librement ce que nous avons décidé d'avance. Pourquoi Dieu ne pourrait-il nous faire accomplir librement ce qu'il a décidé lui-même de toute éternité? Comme le remarque Bossuet : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit. » *Traité du libre arbitre*, c. viii. En d'autres termes : quoi de plus absurde que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit. Cf. art. PRÉMOTION, § VII, col. 67 sq.

IX. LA PROVIDENCE ET LE MAL. — Cette question a été traitée plus haut à des points de vues divers à l'art. MAL, à l'art. PRÉDESTINATION, où nous avons parlé de la réprobation, col. 3007, 3013 sq., sous un autre aspect à l'art. PRÉMOTION, § VIII : *La prémotion physique et l'acte physique du péché*, col. 71-76, où nous avons examiné les principales difficultés de ce problème. De plus, au cours même du présent article, dans la partie relative à saint Augustin, a été exposée la solution que celui-ci donne au problème du mal et qui a été acceptée par la théologie postérieure. Pour ne pas répéter ce qui a été dit plus haut, nous soulignerons seulement ici ce qu'il y a de plus important dans l'enseignement de la théologie sur ce point.

Le mal comme tel n'est pas quelque chose de positif, c'est la privation d'un bien, *privatio boni debiti*; ainsi, la cécité ou même l'obésité, l'hypertrophie d'un organe sont la privation d'un bien. Cf. Saint Thomas, I^a, q. xlviii, a. 1. Cette privation est parfois inconsciente : c'est le cas d'une maladie que l'on porte en soi sans le savoir; elle peut aussi être consciente : elle produit alors assez souvent la douleur; la douleur n'est pas à proprement parler le mal dont on souffre, mais elle est un mouvement de la sensibilité ou de la volonté qui provient d'un mal présent et perçu. Cf. saint Thomas, I^a-II^a, q. xxxv, a. 1 et 2. Ainsi, la vive douleur de la perte d'un bien montre la bonté de la nature, *ibid.*, a. 1, ad 3^{um}, et elle peut être très utile pour se défendre contre le mal senti. De même, la douleur du péché, loin d'être le péché, est sainte; elle fait partie de la contrition. Il ne faut donc confondre avec la douleur ni le mal physique, ni le mal moral ou péché, dont le désordre comme tel n'est pas quelque chose de positif, mais une privation de l'ordre qui devrait exister en nos actes.

1^o Dieu ne veut le mal physique que d'une façon tout accidentelle, parce qu'il veut un bien supérieur dont ce mal est la condition; ainsi, d'une façon accidentelle, il veut la mort de certains animaux pour la vie du lion, et certains maux physiques comme occasion d'exercer les vertus de patience, de constance, de longanimité, ou celles de charité et de miséricorde à l'égard du prochain affligé. Il veut aussi certains maux comme peine due au péché pour rétablir l'ordre de la justice. Cf. saint Thomas, I^a, q. xix, a. 9.

La révélation divine nous dit que l'homme n'aurait pas connu la douleur et la mort s'il n'avait pas péché, et la vie des saints nous montre que la douleur est purificatrice, qu'elle est comme un moyen de nous dépasser nous-mêmes, de nous élever des biens sensibles, auxquels nous pourrions nous arrêter, aux biens

de l'ordre rationnel qu'estiment l'honnête homme et le vrai philosophe, de nous élever enfin de ces biens supérieurs à d'autres qui les dépassent encore, à ceux de l'ordre surnaturel ou de la grâce qui est en nous le germe de la vie éternelle. Cf. *Imitation de Jésus-Christ*, l. II, c. xii : *La voie royale de la croix*. On voit par là l'utilité de la douleur, suite du mal physique. Dieu les veut de façon tout accidentelle en vue d'un bien supérieur. Cf. A. Zacchi, O. P., *Il problema del dolore*, Rome 1927.

2^o Quant au mal moral ou au péché, Dieu ne peut le vouloir en aucune façon, ni directe ni indirecte. — Il ne peut être cause directe du péché en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné par Dieu. Il ne peut être non plus cause indirecte du péché par négligence à nous en préserver, comme le pilote est cause du naufrage lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et le doit. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, il ne se doit pas à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre ou laisser arriver leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, ad 2^{um}, et I^a II^a, q. lxxix, a. 1.

Comme il a été expliqué à l'art. PRÉMOTION, col. 71 sq., il faut, contre Calvin, distinguer la divine permission du péché (surtout du premier péché) et la soustraction divine de la grâce à la suite d'une faute. La seconde est une peine; or, toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la privation d'un bien qui nous serait dû, elle est seulement la négation d'un bien qui ne nous est pas dû. Tout philosophe connaît la différence qu'il y a entre la négation et la privation. Au contraire, la soustraction divine de la grâce est un mal (*malum pœnæ*), la peine d'un péché, au moins d'un péché commencé. Cf. saint Thomas, I^a-II^a, q. lxxix, a. 3.

Il y a certes ici un grand mystère et même beaucoup plus grand que celui de la conciliation de l'infailibilité de la Providence avec la liberté de nos actes salutaires; mais il importe de ne pas le déplacer. Il reste ici un clair-obscur tel que nier ce qui est clair à cause de l'obscur serait mettre la contradiction à la place de l'obscurité. Il y a même ici deux principes absolument certains : d'une part, Dieu qui ne peut vouloir en aucune façon le péché, ne commande jamais l'impossible; le concile de Trente l'affirme en citant saint Augustin contre les pseudo-réformateurs : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et pelere quod non possis*. Denz.-Bannw., n. 804. C'est ce qu'ont méconnu les jansénistes. Denz., n. 1092. — D'autre part, il est absolument incontestable que Dieu est l'auteur de tout bien, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire; autrement, ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il suit de là, comme le dit après saint Augustin, saint Thomas, I^a, q. xx, a. 3, que nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. C'est le principe de prédilection qui contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de la grâce efficace.

Ces deux principes, chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de prédilection, sont incontestables; mais comment se concilient-ils intime-

ment? C'est là le mystère. La réponse est celle de saint Paul aux Romains, ix, 19-24 : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là, car il dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde... » (O homme! qui es tu pour contester avec Dieu? » *Ibid.*, xi, 33 : *O altitudo divinarum sapientiae et scientiae Dei!* Nulle intelligence créée, humaine ou angélique, avant d'avoir reçu la vision béatifique, ne peut voir l'intime conciliation des deux principes dont nous venons de parler. Ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient, sans se détruire, dans l'éminence de la D^éi é. dans la vie intime de Dieu, dans « la lumière inaccessible où Dieu habite », I Tim., vi, 16, lumière trop forte pour nos faibles yeux et qui nous fait l'effet de l'obscurité; c'est elle que les mystiques appellent la « grande ténèbre ».

L'important ici est de ne pas nier le clair à cause de l'obscur : ce serait tomber dans l'absurde, et de laisser le mystère à sa vraie place, là où il est, au-dessus de tout raisonnement et de toute spéculation théologique, objet de foi et de contemplation surnaturelle.

X. LA PRIÈRE ET L'ABANDON CONFIENT A LA PROVIDENCE. 1^{re} Signification de la prière. — Lorsqu'il est question de l'infailibilité et de l'immutabilité des décrets providentiels, il n'est pas rare qu'une difficulté se présente à l'esprit : si la Providence infailible est universelle et si elle a tout prévu, quelle peut être l'utilité de la prière? Comment nos supplications pourraient-elles éclairer Dieu et lui faire changer ses desseins, à lui qui a dit : *Ego sum Dominus, et non mutor*?

Par ailleurs, il est dit dans l'Évangile : « Demandez et vous recevrez. » En réalité, cette objection, souvent formulée par les incrédules, en particulier par les déistes du XVIII^e et du XIX^e siècle, vient d'une erreur sur la cause première de l'efficacité de la prière et sur le but auquel elle est ordonnée. Voir l'art. PRIÈRE, col. 201.

Comme l'explique saint Thomas, II^a-II^m, q. LXXXIII, a. 2, la prière n'est pas une force morale qui aurait son premier principe en nous, ce n'est pas un effort de l'âme humaine qui essaierait de faire violence à Dieu, de lui faire changer ses dispositions providentielles. Si l'on parle ainsi quelquefois, c'est par métaphore.

La prière a été voulue par Dieu bien avant que nous voulions nous mettre à prier. De toute éternité, Dieu a voulu la prière comme une cause des plus fécondes dans notre vie spirituelle; il l'a voulue comme un moyen d'obtenir la grâce qui nous est nécessaire. C'est lui-même qui l'a inspirée aux premiers hommes qui, comme Abel, lui ont adressé leurs supplications; c'est lui qui la faisait jaillir du cœur des patriarches et des prophètes.

La réponse à l'objection que nous venons de rappeler est au fond très simple, malgré le mystère de la grâce qui s'y trouve contenu. Cette réponse consiste en ceci : la vraie prière faite dans les conditions voulues est infailiblement efficace, parce que Dieu, qui ne peut pas se dédire, a décrété qu'elle le serait.

Non seulement tout ce qui arrive a été prévu et voulu (ou au moins permis) par un décret providentiel, mais la manière dont les choses arrivent, les causes qui produisent les événements, les moyens par lesquels s'obtiennent les fins. Dans tous les ordres, depuis celui de la matière brute jusqu'à celui de la vie de la grâce, en vue de certains effets, Dieu a préparé les causes qui les doivent produire; en vue de certaines fins, il a préparé les moyens proportionnés.

Or, la prière est une cause ordonnée de toute éternité par la providence à produire cet effet qui est l'obtention des dons de Dieu nécessaires au salut. Et donc l'immutabilité des desseins de Dieu, bien loin de s'opposer à l'efficacité de la prière, en est le suprême fondement. Le Seigneur, lorsqu'il nous dit : « Demandez

et vous recevrez », est comme un père qui est résolu d'avance d'accorder un plaisir à ses enfants et qui les porte à le lui demander. Mais, pour que la prière soit bien ordonnée, elle doit se rappeler cette parole de l'Évangile : « Cherchez le royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Ainsi, elle est un culte rendu à la Providence, elle reconnaît constamment que nous sommes sous le gouvernement de Dieu, et même celui qui prie comme il faut, avec humilité, confiance et persévérance, en demandant, pour soi et pour les autres, les biens nécessaires au salut, coopère au gouvernement divin, car Dieu a décidé de toute éternité de ne produire tel effet salutaire qu'avec notre concours, qu'à la suite de notre intercession.

2^o L'abandon à la providence. — La prière doit s'accompagner d'abandon confiant à la providence. Il importe ici de rappeler brièvement les principes du véritable abandon, ils dérivent de la notion de la providence qui a été exposée plus haut.

La doctrine de l'abandon à la providence, manifestement fondée sur l'Évangile, a été faussée par les quiétistes, qui se sont laissés aller à la paresse spirituelle, ont plus ou moins renoncé à la lutte nécessaire à la perfection et ont gravement diminué la valeur et la nécessité de l'espérance, tandis que le véritable abandon est une forme supérieure de la confiance ou espérance, unie à l'amour de Dieu pour lui-même. On peut, il est vrai, s'écarter aussi de la doctrine de l'Évangile sur ce point par un défaut opposé à celui des quiétistes; ce défaut opposé à leur paresseuse quiétude est l'inquiétude vaine et l'agitation stérile.

Ici comme ailleurs la vérité est un point culminant, au milieu et au-dessus de ces deux erreurs extrêmes opposées entre elles. Pour se préserver des sophismes qui ne contiennent qu'une fausse apparence de perfection chrétienne, il importe de rappeler ici le sens et la portée de la vraie doctrine de l'abandon, en disant pourquoi et comment nous devons nous abandonner à la providence.

1. Pourquoi devons-nous nous abandonner à la providence? — Tout chrétien répondra : à cause de sa sagesse et de sa bonté. C'est certain, mais, pour le bien entendre et éviter l'erreur quiétiste, qui renonce plus ou moins à l'espérance et à la lutte nécessaire au salut, pour éviter aussi l'autre extrême, l'inquiétude vaine et l'agitation, il faut rappeler quatre principes qui dérivent de la notion de providence qui nous est donnée par la révélation.

Le premier de ces principes est celui-ci : « Rien n'arrive que Dieu ne l'ait prévu de toute éternité et qu'il ne l'ait voulu (si c'est un bien) ou du moins permis (si c'est un mal). »

Le second principe est que « Dieu ne peut rien vouloir et rien permettre qu'en vue de la fin qu'il s'est proposée en créant, c'est-à-dire qu'en vue de la manifestation de sa bonté, de ses perfections infinies, et en vue de la gloire de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, son Fils unique. *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* » I Cor., iii, 23.

A ces deux principes s'ajoute celui-ci, formulé par saint Paul, Rom., viii, 28 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein » et qui persévèrent dans son amour. Dieu fait concourir à leur bien spirituel non seulement les grâces qu'il leur accorde et les qualités naturelles qu'il leur a données, mais aussi les maladies, les contradictions, les échecs, jusqu'à leurs fautes, dit saint Augustin, qu'il ne permet que pour les conduire à une humilité plus vraie, à un amour plus pur, comme il permit le triple reniement de Pierre pour le rendre plus humble et plus défiant de lui-même, par là même plus confiant en la divine miséricorde et plus fort. Voir saint Thomas, *Comment.*

in Epist. ad Rom., viii, 28, où sont cités les principaux textes de saint Augustin sur ce sujet.

D'après ces trois principes, nous sommes certains d'avance que c'est au bien que la divine Providence ordonne infailliblement toutes choses, et nous sommes plus sûrs de la rectitude de ses desseins que de la droiture de nos meilleures intentions. Nous n'avons donc, en nous abandonnant à Dieu, rien à craindre que de ne pas lui être assez soumis (crainte qui empêche l'espérance de tourner à la présomption).

Mais ces derniers mots, nous obligent à formuler, contre le quietisme, un quatrième principe non moins certain que les précédents : « Cet abandon ne nous dispense pas évidemment de faire ce qui est en notre pouvoir pour accomplir la volonté de Dieu signifiée par les préceptes, les conseils, les événements. » Mais, quand nous avons loyalement voulu accomplir au jour le jour la volonté de Dieu signifiée (*voluntas signi*), nous pouvons et nous devons nous abandonner pour le reste à la volonté divine de bon plaisir, si mystérieuse qu'elle soit (*voluntas beneplaciti*). Ce quatrième principe est équivalentement formulé par le concile de Trente, sess. vi, c. xiii, lorsqu'il dit que tous nous devons très fermement espérer dans le secours de Dieu et nous confier en lui, en veillant à l'accomplissement de ses préceptes.

On trouve ainsi l'équilibre de la vie intérieure au-dessus des deux erreurs notées plus haut. Par la fidélité au devoir de minute en minute, on évite la fausseté et paresseuse quiétude des quietistes, et par l'abandon confiant on échappe à l'inquiétude et à l'agitation. En ce sens, il est dit, Ps., lrv, 23 : *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet*, « Repose-toi sur le Seigneur, et lui-même te nourrira », et dans la 1^{re} épître de saint Pierre, v, 6 : « Déchargez-vous sur Dieu d toutes vos sollicitudes, car lui-même prend soin de vous. »

2. Comment et en quel esprit devons-nous le faire ?

Non pas, comme l'ont dit les quietistes, dans un esprit qui diminue l'espérance du salut, sous prétexte de haute perfection, mais dans un grand esprit de foi, de confiance et d'amour. La volonté de Dieu signifiée par ses commandements est que nous devons espérer en lui et travailler avec confiance à notre salut, quels que soient les obstacles; cette volonté signifiée est le domaine de l'obéissance et non pas celui de l'abandon. Celui-ci regarde la volonté de bon plaisir, non encore signifiée, dont dépend notre avenir encore incertain. Faire, sous prétexte de perfection, le sacrifice de notre salut, serait chose contraire au désir naturel et légitime du bonheur et aussi à la vertu surnaturelle d'espérance, qui, loin de disparaître chez les saints, devient au milieu des plus grandes épreuves l'espérance héroïque « contre toute espérance humaine », selon le mot de saint Paul. Enfin, un pareil sacrifice de notre béatitude éternelle serait contraire à la charité elle-même, qui nous fait aimer Dieu pour lui-même et nous fait désirer le posséder pour le glorifier éternellement.

Voir sur l'abandon : saint François de Sales, *L'amour de Dieu*, l. VIII, c. iii à vi; l. IX, c. i à vi; c. xv; *Entretiens*, ii et xv; Bossuet, *États d'oraison*, l. VIII, 9, et *Discours sur l'acte d'abandon à Dieu*; Alexandre Piny, O. P., *Le plus parfait* (1683); P. de Caussade, S. J., *L'abandon à la Providence*; Dom Vital Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919; Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris, 1932.

XI. LA FIN DU GOUVERNEMENT DIVIN. — Pour terminer cet article, il convient de rappeler quelle est la fin du gouvernement divin, qui veille à l'exécution du plan providentiel. Cette fin est la manifestation de bonté divine, qui donne et conserve aux justes la vie éternelle. C'est ce que montre saint Augustin dans l'ouvrage qu'il écrivit sur la Providence : *La cité de Dieu*, sa constitution progressive ici-bas et son plein

développement dans l'éternelle béatitude. Voir ci-dessus, col. 979 sq.

Dans l'Ancien Testament, la fin dernière du gouvernement divin n'était exprimée que d'une façon encore imparfaite, souvent symbolique. La Terre promise, par exemple, était la figure du ciel; le culte tout entier et les prophéties annonçaient la venue du rédempteur promis, et cette annonce contenait confusément celle de la vie éternelle, qui devait nous venir par le Sauveur. De plus, on s'explique que l'Ancien Testament ne donne pas beaucoup de lumière sur l'éternelle béatitude, car, avant la passion et la mort du Christ, les âmes des justes devaient attendre dans les limbes que le Sauveur leur ouvrît les portes du ciel.

Cependant, de temps à autre, les prophètes avaient des paroles très hautes, fort expressives, sur la grandeur de la récompense que Dieu réserve aux justes dans l'autre vie, paroles qui précisaient ce qui avait été dit avant eux : Gen., v, 24; xvii, 8; xxv, 8, 17; xxvi, 24; xxxv, 29; xlvii, 9; xlix, 18, 29-33; Num., xx, 21; xxvii, 13; Deut., xxxii, 30. Le Psalmiste avait dit : « Pour moi, dans mon innocence, je verrai ta face, Seigneur; à mon réveil, je me rassasierai de ton image, *satiabor cum apparuerit gloria tua*, » Ps., xvi, 15. Job avait parlé de même, xiv, 13-25; xix, 25-27.

Isaïe, parlant de la nouvelle Jérusalem, disait : « Jahvé sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta gloire, ton soleil ne se couchera plus, car Jahvé sera pour toi une lumière éternelle et les jours de ton deuil seront achevés. » Is., lx, 19.

Daniel écrivait, c. xii, 13 : « Ceux qui auront eu l'intelligence des choses de Dieu (et auront été fidèles à sa loi) brilleront comme la splendeur du firmament; ils seront comme des étoiles éternellement et toujours. » Il ne s'agit pas ici des justes futurs qui viendront plus tard sur la terre, il s'agit de ceux qui existent déjà et de ceux qui sont morts; la récompense qui leur est promise est éternelle.

Plus clairement, il est écrit au l. II des Machabées, vii, 9, qu'un de ces martyrs dit à ses bourreaux en expirant : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. »

C'est aussi de la béatitude éternelle que parlait le livre de la Sagesse, iii, 1, en disant : « Au jour de leur récompense, les justes brilleront semblables à une flamme qui court à travers les roseaux. Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples; le Seigneur régnera sur eux à jamais... Car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints, et il prend soin de ses élus. » « Les justes vivent éternellement, leur récompense est auprès du Seigneur, et le Tout-Puissant a soin d'eux. » *Ibid.*, v, 1 sq.

Dans le Nouveau Testament, la fin du gouvernement divin ne saurait être plus clairement énoncée et de façon plus accessible à tous. Tandis que tout ce qui précédait le Christ annonçait sa venue, lui-même désormais annonce le royaume de Dieu à tous les peuples et conduit les âmes à la vie éternelle.

Très souvent, cette expression revient dans les sermons du Sauveur conservés dans les trois premiers évangiles : « Les justes iront à la vie éternelle. » Matth., xxv, 46; Marc., x, 30; Luc., xx, 36. « Le Fils de l'homme leur dira : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde. » Matth., xxv, 34. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu... Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense sera grande dans les cieux. » Matth., v, 8-12.

Dans l'évangile et les autres écrits johanniques il est constamment question de la fin du gouvernement

divine : à plusieurs reprises, il y est dit : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » (Joa. iii, 36; xi, 10, 47, c'est-à-dire : celui qui croit en moi d'une foi vive, unie à l'amour de Dieu, a la vie éternelle commencée, puisque la grâce et la charité ou amour de Dieu ne doivent pas finir. Cf. Joa., viii, 51; xi, 25 sq.; xvii, 3, 24; et I. Joa., iii, 2 : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; mais nous savons que, lorsque ce sera manifesté, nous serons semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est. »

Saint Paul ne parle de façon différente : « Aujourd'hui nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, énigmatique, mais alors nous le verrons face à face; je ne connais maintenant Dieu qu'imparfaitement, mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui. » I. Cor., xiii, 12.

Alors, les voies insondables de la Providence s'éclaireront, nous verrons comment se concilient intimement les deux principes dont nous parlions plus haut : d'une part, « Dieu ne commande jamais l'impossible »; d'autre part, « nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu ».

Nous verrons l'intime conciliation de ces principes parce que nous verrons comment s'identifient, sans se détruire, dans la Déité, l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté. Dans cette lumière de Dieu, nous adorerons tous les décrets de sa providence ordonnés à la manifestation de sa bonté, et nous nous subordonnerons pleinement à lui.

La bibliographie relative à la question de la Providence serait évidemment des plus étendues, même si elle voulait noter seulement les principaux ouvrages, dont plusieurs ont été cités au cours de cet article. Nous ne l'entreprendrons pas, car rien n'est plus facile que de trouver dans leurs œuvres ce qu'ont dit sur ce sujet les grands théologiens là où ils en parlent *ex professo*, et ce qu'ont écrit leurs principaux commentateurs et les théologiens plus récents dans leurs traités de dogmatique.

R. GARRIGOU-LAGRANGE.

PRUDENCE. — I. Nécessité de la vertu cardinale de prudence. II. Nature de la prudence (col. 1021). III. Les phases du discernement prudentiel (col. 1027). IV. La prudence vertueuse (col. 103). V. La prudence surnaturelle (col. 1036). VI. La prudence dans la phase délibérative du conseil (col. 1040). VII. La prudence dans la phase résolutoire du jugement (col. 1046). VIII. La prudence dans la phase impérative des réalisations (col. 1050). IX. Le manque de prudence (col. 1058). X. Les fausses prudences (col. 1066). XI. Les diverses espèces de prudence (col. 1071).

I. NÉCESSITÉ DE LA VERTU CARDINALE DE PRUDENCE. — Pour saint Thomas, la vertu cardinale de prudence est « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine ». Le présent article va s'appliquer à justifier cette singulière affirmation en faisant voir, dans la prudence, le bon génie du gouvernement de nous-mêmes, le vertueux discernement de notre conscience, la cheville ouvrière de notre moralité.

Quand nous nous regardons agir, nous voyons que nos actions sont en correspondance avec des buts vers lesquels elles tendent. Si, dans ce dynamisme de tous les instants, nous faisons intervenir, comme nous le devons, le point de vue moral, nous nous apercevons que notre raison superpose, en face de nos désirs et de nos vouloirs, des réglementations et des lois, d'après lesquelles elle juge nos actions comme bonnes ou mauvaises, comme devant être accomplies ou écartées. Notre moralité est circonscrite entre ces deux extrêmes : d'une part, les normes morales, les fins vertueuses; d'autre part, nos actions pratiques, multiples et complexes, qui doivent s'y conformer. Si nous agissons sans que notre raison prenne garde à cette conformité, nous agissons à la manière de l'animal,

qui suit l'impulsion de son instinct, sans ce contrôle intelligent qui est l'apanage des natures douées de raison; tout au plus agissons-nous comme les passionnés, qui s'aveuglent volontairement sur l'obligation des lois morales et ne veulent suivre en leurs actions que la logique de leurs convoitises. L'homme moral agit par choix délibéré; il maîtrise son action par un discernement qui rend celle-ci tributaire de buts vertueux, acceptés comme obligatoires. Mais ce discernement et ce choix ne vont pas tout seuls. On ne passe point aisément des intentions générales aux actions concrètes. Un hiatus existe entre ces deux extrêmes, entre les lois morales, rigides, intangibles et la mobilité fuyante des actes courants, engagés tous et chacun dans les variables circonstances qui forment la trame de la vie humaine. L'animal ne dispose que d'un petit nombre d'opérations qui conviennent à son espèce et dont le jugement est préformé dans son instinct. Mais l'homme, par son âme intelligente, dont la vertu s'étend pour ainsi dire à l'infini, doit chercher son bien et réaliser son bien moral à travers une multitude sans nombre d'activités diverses et diversement circonstanciées. Il doit établir la soudure entre les fins générales auxquelles il aspire et la mobilité incessante et multiforme de ses actes, puisque aucun d'eux ne sera moral et vertueux que par son accord avec les intentions morales et vertueuses.

Quel peut être cet intermédiaire lumineux entre la fin et les moyens, entre les règles morales et les actions morales, sinon la raison, qui est en nous puissance de délibération, de comparaison et de rapprochement entre les réalités les plus diverses? Seul, l'esprit peut « devenir toutes choses » pour juger de toutes choses. Le discernement moral de toute action, appréciée et dictée en conformité avec la volonté vertueuse, sera donc en nous œuvre de raison. La prudence est vertu de notre raison. Je dis *vertu* parce qu'il ne faudrait pas croire que l'esprit nu, l'intelligence pure, soit capable de cet universel discernement. Notre intelligence spéculative n'a-t-elle pas besoin d'être perfectionnée par de multiples sciences, péniblement acquises, pour connaître les réalités du monde? De même, il faut à la raison pratique, pour diriger les actions humaines, de multiples perfectionnements, des qualités précises qui, en se réunissant, assureront son vertueux discernement. La perfection de la prudence est à ce prix. Au surplus, cette perfection vertueuse du discernement moral suppose la conscience solidement établie dans ses convictions morales et rectifiées vis-à-vis d'elle. Dans cette lumière du devoir et sous l'impulsion d'une volonté tout ardente à le pratiquer, la raison prudentielle procède à l'enquête et à la détermination des actions les plus aptes à ce but. Elle part des convictions morales pour éclairer la conduite; elle recherche et juge, elle dirige et impose les réalisations vertueuses.

Notons le caractère de cette doctrine thomiste : avec la prudence, vertu de la raison, nous sommes en plein dans la vertu; ce sont des qualités d'esprit qui garantissent en nous la moralité, et elles sont influencées elles-mêmes par la qualité de nos amours. Heureux mélange et parfait équilibre d'intellectualisme et de volontarisme. C'est par le bon usage de l'intelligence que l'on arrive à se gouverner humainement; mais, d'autre part, l'intelligence n'est en mesure d'assurer cette bonne conduite de la vie que si elle est elle-même tout imbibée de bon vouloir. Par la prudence, l'esprit devient tout à fait vertueux et adonné à la vertu. Saint Thomas. *Sum. theol.*, I^{re}-II^{me}, q. LVII, a. 5; *De virtutibus*, q. I, a. 6 et 12.

II. NATURE DE LA PRUDENCE. — La prudence est vertu de notre raison, mais de notre raison pratique. Au surplus elle présuppose la rectitude morale de notre volonté.

1° *Le discernement moral est œuvre de raison.* — Le prudent, dit saint Thomas, est celui qui sait *prævoir* le bien fondé, les circonstances et les conséquences d'une action future, d'une action qui n'existe pas encore, mais qui sera éventuellement réalisée. Cette action n'étant pas encore posée, le prudent non seulement l'imagine, mais il la fait naître et vivre dans sa pensée telle qu'elle devra exister, selon les exigences de la loi morale et en adaptation exacte avec les circonstances qui la verront se dérouler. Dans la pensée du prudent, cette action, entrevue comme devant être accomplie, se présente en comparaison avec des actions contraires inopportunes et dont l'idée et le désir sont repoussés, parce que le choix raisonnable et volontaire se porte sur l'action la plus valable et la plus conforme à la loi et aux circonstances. Ia-IIæ, q. XLVII, a. 1.

Une telle prévision, qui table à la fois sur les normes morales et sur les opportunités des choses et des événements, ne convient qu'à la raison; car seule la raison peut établir des comparaisons et les apprécier. L'animal, qui n'a pas de raison, ne compare et ne prévoit pas; il juxtapose des sensations immédiates ou des souvenirs, mais sans établir de liaison raisonnée; ce qui fait la liaison dans son imagination, ce n'est pas la réflexion de l'esprit — car il n'a pas d'esprit — mais le déterminisme de l'instinct ou l'automatisme habituel auquel on l'aura plié par dressage. Que ce soit dressage ou instinct, l'animal se répète toujours; il ne crée rien, n'invente rien, ne peut saisir l'adaptation d'un moyen à un but, le rapport d'un effet à une cause. L'homme, au contraire, en face de buts qu'il se donne librement, est sans cesse occupé à créer des moyens nouveaux, à combiner des actions originales et neuves; il substitue aisément une manière d'agir à une autre, et sa raison n'est pas vite à court d'expédients.

C'est surtout dans le conseil intérieur, quand il s'agit d'une action particulièrement embarrassante, que le discernement prudentiel s'accuse comme une œuvre de raison. Il arrive que, dans un cas donné, nous ne savons que faire : plusieurs alternatives se présentent avec des conséquences avantageuses ou désavantageuses; pour savoir quel parti prendre, de multiples raisonnements sont nécessaires, avec affrontement de leurs conclusions; car il faut tout voir, envisager les multiples aspects, tenir compte des points de vue opposés; pour aboutir à une solution certaine et unique, il faut travail et souplesse d'esprit. Il est donc clair que le discernement prudentiel est œuvre de raison. Saint Thomas, *loc. cit.*, ad 2^{um}.

Quelle est la forme du raisonnement intérieur de la prudence? En voici un exemple simple : « Il est défendu de faire tort à autrui et de s'en venger injustement. Or, cette médisance qui me vient à l'esprit à propos de cet individu lui ferait tort et serait une injustice. Donc, cette médisance est défendue. » La majeure du syllogisme est une règle morale générale acceptée par tous; elle relève de la loi naturelle et en même temps de la loi positive divine; car celle-ci, exigeant la charité à l'égard d'autrui, exige d'abord et en même temps la justice. La mineure du syllogisme vient de la perspicacité de la raison qui comprend que dénoncer telle ou telle faute secrète chez quelqu'un c'est commettre une médisance. De tels raisonnements sont continuels dans notre conscience. Nous réfléchissons à ce que nous devons faire, à ce que nous devons ne pas faire; nous avons à prendre attitude en face de tel ou tel événement. Si le cas est embarrassant, nous demandons du temps pour réfléchir, c'est-à-dire pour raisonner, choisir, et finalement agir d'après cette détermination. Manifestement, la prudence est œuvre de raison. Pour diriger et gouverner moralement toutes les actions de ma vie, il me faut comprendre, délibérer,

juger, employer activement mon intelligence. Mais de quelle intelligence s'agit-il?

2° *La prudence est œuvre de raison pratique.* — Notre raison n'est pas toujours occupée à diriger moralement nos actions. Elle s'applique encore au savoir spéculatif. Qu'il s'agisse de connaissances philosophiques qui jugent du pourquoi des choses, qu'il s'agisse de connaissances scientifiques qui contrôlent des faits et établissent les lois qui les régissent, l'esprit cherche uniquement la vérité; il s'applique à *connaître pour connaître*, sans que l'objet de son savoir ait aucune relation avec des fins immédiates d'action. Par exemple, celui qui apprend les mathématiques pour passer un examen a sans doute pour fin éloignée la réussite de cet examen, mais, comme fin immédiate, il veut seulement savoir pour savoir, trouver la démonstration des théorèmes, indépendamment de ce qu'il fera tout à l'heure quand il quittera son étude, quand il aura à débrouiller la grave difficulté dont il a laissé le souci pour se livrer au travail intellectuel. Au contraire, la raison pratique est un discernement, une délibération intérieure ordonnée à poser une action, pour savoir si décidément on la fera ou si l'on ne la fera pas. *Ibid.*, a. 2.

La raison spéculative et la raison pratique ne sont pas en nous deux facultés différentes; c'est notre même raison qui a deux façons distinctes de s'appliquer à connaître : connaître le vrai des choses par curiosité de savoir et connaître ce que l'on va faire en jugeant et en déterminant la raison de le faire. Dans les deux cas, nous cherchons la vérité, mais pas la même espèce de vérité. Dans la spéculation, il s'agit de concevoir exactement ce qui est, de conformer, de mesurer son esprit à une réalité, à une vérité telle qu'elle est. Dans la raison pratique, il s'agit de vérifier, de mesurer une action à faire à une fin préalablement conçue et voulue. Ces deux manières d'appliquer la réflexion de notre esprit s'accusent si différentes qu'une manière nous est souvent plus facile et plus naturelle que l'autre, encore que nous usions fréquemment des deux. Suivant les tempéraments, les dispositions de nos facultés de connaissance sensible et intellectuelle, suivant aussi l'entraînement des habitudes contractées au cours de notre formation intellectuelle et de notre éducation, notre intelligence va plus facilement soit dans le sens spéculatif, soit dans le sens pratique. Il y a des gens spéculatifs, abstraits, peu pratiques et, à l'opposé, il y a des gens pratiques, peu portés à la spéculation et au savoir scientifique, mais habiles, avisés, experts à trouver la meilleure solution dans les cas embarrassants et les difficultés de la vie. Dans le discernement prudentiel, ce qui est mis en œuvre ce n'est pas la raison spéculative, mais la raison pratique. Ce savoir-faire est différent de la science morale, qui emploie la raison spéculative. Il y a des moralistes qui dissertent savamment du fondement du devoir, des lois de la morale, mais qui ne savent guère raisonner, pour leur propre conduite, de ce qu'ils ont à faire ou à ne pas faire.

Je dis que la prudence ne suppose pas la science philosophique de la morale. Toutefois, elle présuppose obligatoirement une certaine science morale, au moins la connaissance des obligations morales, de la loi de Dieu, des préceptes du Décalogue, des commandements de l'Église, de leurs obligations générales. On doit perfectionner cette connaissance, aussi minutieuse et détaillée que possible, de son devoir religieux, individuel, social et familial : il y a toujours à apprendre sur ce point. Le discernement prudentiel a son point de départ, sa base de raisonnement en cette connaissance exacte et claire des prescriptions morales. Mais, tout en étant lié à cette connaissance, il est lui-même un judicieux et lucide jugement appliqué à voir, dans les

circonstances immédiates et concrètes, quelle est l'action à poser ou à interdire, pour que soit obéie la loi de Dieu et que soient observées toutes les exigences du devoir. Qu'est-ce que je dois faire en ce moment, en face de ce devoir, dans cette difficulté, devant cette tentation, pour être fidèle à l'amour de Dieu? Voilà l'enjeu, continuellement insistant dans nos vies, du discernement prudentiel.

3^e La prudence presuppose la volonté du bien vertueux. — Ce n'est pas seulement dans nos discernements de prudents que nous mettons en œuvre notre raison pratique. Continuellement, nous utilisons celle-ci pour diriger nos besoins matérielles et intellectuelles, nos occupations journalières, nos labeurs de toute sorte qui demandent réflexion, raisonnement, attention de notre esprit. Les besoins humains créent sans cesse toute une activité de savoir-faire professionnel, de métiers, d'arts techniques. Mais, dans toutes ces occupations raisonnables et intelligentes, l'esprit pratique n'est pas nécessairement au service d'une fin morale. Des habiletés techniques sont souvent utilisées en vue de buts immoraux, réprouvés par la loi de Dieu. On peut être un bon artisan, un bon chauffeur d'auto, un sculpteur génial, une dentellière aux doigts ailés et délicats, et ne rien valoir au point de vue religieux ni au point de vue moral. Évidemment, nous devons — si nous avons une conscience surnaturelle — sanctifier nos tâches, ne rien produire au point de vue métier, enseignement, écrit, art, besogne matérielle, occupations courantes, qui offense la loi de Dieu ou l'honnêteté. Mais la réussite technique de l'œuvre que nous faisons et dans laquelle peut se déployer toute l'ingéniosité de notre esprit ne dépend pas du but que nous nous donnons : ce but peut être bon ou mauvais, utilitaire ou désintéressé, visé pour Dieu ou pour l'applaudissement public.

Le discernement prudentiel, au contraire, ne s'exerce qu'en vue d'une fin moralement bonne, il suppose nécessairement la volonté efficace du bien vertueux. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 4. C'est sous l'impulsion de cette volonté, à l'état d'amour, que se déploie la sagacité intellectuelle de la prudence : on veut accomplir son devoir et, à cause de cela, on s'empresse de trouver la meilleure ligne de conduite ; on aime Dieu et, parce qu'on l'aime, on veut lui prouver son amour par des actes vertueux conformes à sa loi. Règle péremptoire : le discernement prudentiel est sous l'intimation du vouloir moral ; dans la conscience surnaturelle, il est sous l'intimation de la charité pour Dieu. Le discernement de raison au service du mal, c'est la prudence de la chair, la fausse prudence, celle du pécheur. Dans le discernement moral, on ne raisonne que pour faire une bonne action, le point de vue n'est pas tant d'agir que de bien agir. Cette finalité morale est caractéristique du discernement prudentiel et qualifie en lui l'activité de l'esprit. Il s'agit d'un raisonnement pour la vertu, d'une logique déployée pour la bonne conduite. La même raison, qui a établi en nous les convictions morales en donnant à notre volonté de les viser comme des buts décisifs et des intentions préférées se porte, par son discernement, sur les moyens d'y parvenir. Ces moyens, quels peuvent-ils être, sinon nos actions concrètes et nos réalisations vertueuses ? La prudence y pourvoit : son choix réfléchi marque au coin du raisonnable le déploiement de toutes nos actions.

III. LES PHASES DU DISCERNEMENT PRUDENTIEL.

Ce que nous venons de dire de la nature de la prudence n'est encore qu'une vue sommaire. Cette sagesse de l'action vertueuse est un tout complexe qu'il nous faut désormais analyser. Et, pour cela, nous devons rappeler les diverses phases et articulations de l'acte humain. Sans doute, cette psychologie de l'action,

nous l'envisagerons en dehors de sa qualité morale ; nous regarderons comment notre raison et notre volonté fonctionnent en prescrivant nos actions bonnes ou mauvaises ; mais, dans cette description, il nous sera pourtant loisible de marquer l'endroit des convictions morales et celui du discernement prudentiel. L'action humaine, c'est l'action propre à l'homme et dont l'animal n'est pas capable. On l'appelle encore l'action volontaire, l'action raisonnable ; notre raison en est maîtresse, parce qu'elle la commande comme adaptée à un but, comme appropriée à une fin. A cause de cela, cette action volontaire est responsable : elle sort de nous, elle ne nous est pas imposée du dehors, par contrainte. C'est nous et nous seulement qui la posons ; nous y consentons, nous la décrétons ; elle est donc libre. Selon la fin bonne ou mauvaise à laquelle notre raison l'adapte, l'action est elle-même bonne ou mauvaise. Mais, quelle que soit sa qualité morale, l'action humaine est la réalisation d'un acte adapté à une fin sous le gouvernement de la raison.

Comment cela se fait-il ? Nous donnons l'aumône à un pauvre, nous nous vengeons d'un ennemi ; voilà des actions réalisées par nous extérieurement. Mais, avant leur réalisation, que se passe-t-il en nous ? Nous le savons déjà : notre raison intervient. Mais comment intervient-elle, par quel acte, par quels procédés ? En jugeant ? en raisonnant ? en commandant ? Sans doute. Mais notre raison n'est pas seule à intervenir. D'une action humaine, nous ne disons pas seulement qu'elle est raisonnable, mais encore qu'elle est volontaire. Autant dire qu'elle est le fruit du jeu combiné de notre raison et de notre volonté. Et c'est un jeu très compliqué, une entrecroisement très serré d'actes d'intelligence et d'actes de volonté. Il s'agit donc de décrire ces composantes d'une action humaine. Dans le langage courant, avant d'agir, nous disons parfois : « Je vais réfléchir. » Toutes les actions que nous posons comme responsables sont soumises à notre réflexion. Or, cette rumination intérieure qui précède nos actions se compose d'une série d'actes d'intelligence et de volonté entrecroisés et dont on doit distinguer trois étapes successives : 1^{re} phase de l'intention ; 2^{de} phase de la consultation et du choix des moyens ; 3^{de} phase de la réalisation.

1^{re} Phase de l'intention ou de la fin. — Premier acte : l'idée d'un bien aimable, d'une fin désirable. — Avant d'agir, je dois avoir un but. Une fin générale est ainsi posée devant mon esprit. L'idée d'un but désirable, d'un bien à conquérir, d'une satisfaction à obtenir, est le point de départ de toute action. C'est notre intelligence qui met en avant l'idée de la fin, que cette idée nous vienne spontanément ou qu'elle soit le fruit de réflexions antérieures. C'est moins notre raison spéculative qui assigne ainsi des buts à notre activité que notre intelligence pratique, intelligence qui est inspiratrice d'un amour, d'un désir, d'un vouloir. Car c'est un but aimable, un bien désirable, une satisfaction alléchante, vus comme tels, motivés comme tels par notre esprit, qui vont mettre en branle notre volonté. Le premier mouvement de l'action humaine est donc un acte d'intelligence. I^a-II^{ae}, q. IX, a. 7, ad 2^{um}.

Deuxième acte : amour de complaisance pour le bien qui finalise. — Dès qu'on a l'idée d'une fin désirable, il est impossible que la volonté n'y soit pas complaisante : elle acquiesce à la fin suggérée ; elle adopte ce bien proposé par l'intelligence et se sait inclinée vers lui. Le second mouvement de l'action est donc dans la volonté ; c'est la complaisance en ce bien, en cette fin désirable. I^a-II^{ae}, q. VIII, a. 7.

Troisième acte : jugement appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin. — Jusqu'ici, nous n'avons pour ainsi dire qu'un optatif, un but qui pourrait être, dans lequel nous nous complaisons ; mais

nous n'avons pas jugé si la chose était vraiment possible, c'est-à-dire réalisable par nous. Pour agir, non pas en projet ébauché, mais en réalité effective, il faut un jugement de notre esprit nous certifiant la possibilité d'arriver au résultat désiré en prenant les moyens nécessaires. Et c'est notre intelligence qui, supputant nos ressources et les conditions objectives du but, voit avec clarté et prononce qu'il y a lieu d'aboutir et par conséquent de vouloir les moyens obligés. Nous nous rassurons dans cette certitude de pouvoir atteindre le but : alors, nous sommes prêts — étant ainsi éclairés — à le vouloir efficacement. Le troisième mouvement de l'action humaine est donc un acte d'intelligence.

Quatrième acte : volonté efficace de tendre à la réalisation de la fin. — Parallèlement à cet acte d'intelligence, va naître, dans la volonté, une tendance à réaliser cette fin jugée possible, la volonté efficace d'aboutir au but. C'est la résolution décisive, la volonté péremptoire de la fin. Quelle différence entre un projet idéalement conçu, n'engendrant qu'une velléité et un projet jugé comme réalisable et voulu ardemment ! Tout le monde n'y est pas aussi habile : les uns sont précis dans leurs desseins ; d'autres n'ont que des résolutions flottantes qui ne savent point se fixer. Il en est qui, s'étant proposé un but, savent le vouloir efficacement. D'autres, plus mous de volonté, hésitent et tergiversent. La volonté efficace est celle qui n'est pas idéaliste mais réaliste, sort des nuages et se jette à l'action concrète, difficile ou non, et la mène hardiment et rudement jusqu'au but escompté.

Au point de vue moral, cette première phase de l'action humaine est décisive, aussi bien pour la claire motivation des buts moraux que pour l'entraînement efficace de la volonté agissante. C'est l'instant, dans la conscience, des convictions morales, des fins vertueuses, des vouloirs énergiques. Ce n'est pas encore l'action morale elle-même, qui appartient à l'ordre des moyens et dont s'occupera tout à l'heure, le discernement prudentiel avec ses actes spéciaux d'intelligence et de volonté, mais seulement son point de départ, ses principes de direction et d'impulsion. Et c'est beaucoup déjà, pour la valeur morale de l'action future et pour sa réalisation même. Car on devine bien que la force d'efficacité qui assurera la pratique vertueuse sera proportionnée à la densité d'énergie contenue dans les convictions morales. Nous le verrons plus loin : le discernement moral ne sera vertueux qu'autant qu'il supposera la volonté entièrement rectifiée. Après cela et au nom de cela, la conscience dicte péremptoirement, à travers un discernement avisé, les actions pratiques. De ce discernement même, voyons le mécanisme psychologique.

2^e Phase de la consultation et du choix des moyens. — Reprenons le tableau descriptif des actes intérieurs qui composent l'action humaine. Après la phase de la fin ou des intentions, voici celle de la délibération et du choix des moyens. On est donc décidé, d'une volonté efficace, à aboutir à une fin générale que l'on a jugé possible d'acquiescer. Mais par quel moyen ? par quelle action précise ?

Cinquième acte : conseil institué pour rechercher les moyens de réaliser. — Une fin, étant donné qu'elle est générale, postule divers moyens, souvent très différents, plus ou moins aptes. Et il ne s'agit pas ici d'une aptitude seulement théorique, mais d'une aptitude pratique en regard des circonstances actuelles, souvent multiples et variées, dans lesquelles l'action devra s'engager. Car nos actions sont concrètes, mêlées aux mouvements et aux incidents de la vie réelle, accomplies dans un moment donné, en regard de telle ou telle circonstance de lieu, de temps, de personne. Il faut absolument que la raison intervienne auparavant pour prendre conseil, réfléchir, peser et examiner ce qu'il

est opportun de faire en regard de la situation telle qu'elle se présente et des circonstances telles qu'elles sont. Ce qui est opportun n'est pas toujours simple. Et il arrive que la réflexion aboutisse à envisager plusieurs moyens, plusieurs façons de faire. *Ia-II^{ae}, q. viii, a. 1.*

Sixième acte : consentement de la volonté à ces divers moyens. — La consultation de ma raison étant faite, il reste à ma volonté d'acquiescer à ces divers moyens proposés. C'est parce que je veux la fin avec ferveur que j'ai appliqué ma raison à l'enquête des moyens. Quand ceux-ci, après délibération, sont trouvés, ma volonté ne peut qu'y applaudir. Il n'est d'ailleurs pas facile d'instituer un conseil vis-à-vis des complications et des difficultés de l'action, ni surtout de faire aboutir ce conseil ; tout le monde n'y est pas apte, et nous verrons que c'est là une des phases les plus difficiles de l'action humaine, *Ibid., a. 3, ad 3^{um}.*

Septième acte : Jugement de la raison se fixant sur le moyen le plus apte. — Il faut néanmoins se décider pour un des moyens en rejetant les autres. L'action humaine est une : pour aboutir à une fin, il n'y a qu'un moyen qui pratiquement puisse être le meilleur, le plus apte. D'où la nécessité d'un nouvel acte de l'intelligence : le jugement, qui se fixe, en connaissance de cause, sur le moyen le mieux adapté à la fin, d'après les circonstances. Cet acte de jugement réclame un discernement avisé. Un homme qui a du jugement pratique, cela ne se voit pas tous les jours ; il y faut beaucoup d'expérience, de maturité, de bon sens, de clarté d'esprit. Bien souvent on n'y réussit pas soi-même et l'on est obligé d'aller chercher l'avis d'un sage conseiller. *Ibid., q. xiv, a. 6.*

Huitième acte : choix, par la volonté (élection), du moyen jugé le plus apte. — Une fois que le jugement s'est déterminé à un moyen de préférence à tous les autres, la volonté, parallèlement, l'adopte ; elle fait choix de cette action jugée la plus apte. Dans ce choix définitif, s'affirme la liberté. Pouvant faire ceci, je me décide à le faire, parce que ma raison en juge ainsi, alors qu'elle pourrait trouver des motifs de faire le contraire, ou tout au moins de s'abstenir. Le choix, que précède le jugement, est la conclusion logique des convictions, des finalités vers lesquelles tout à l'heure j'étais en haleine dans la phase de l'intention. Entre l'intention générale et la conclusion pratique, il y a eu un raisonnement, un syllogisme avec la majeure (la fin générale), une mineure portant sur le moyen pratique, déterminé à adopter, puis enfin une conclusion. Derrière toutes nos actions, il y a un raisonnement semblable ; c'est pourquoi on les appelle raisonnables : elles sont une œuvre de raisonnement. *Ibid., q. xiii, a. 3.*

3^e Phase des réalisations. — Jusqu'ici l'action ne s'est pas réalisée. J'ai réfléchi, raisonné, j'ai abouti à décider ce que je voulais faire ; mais cela n'est pas encore fait. Il y a des résolutions très précises qui ne passent jamais à l'acte. Réaliser, c'est le moment décisif de l'action, à cause de la résistance possible des passions contraires et des efforts à fournir pour vaincre les difficultés rencontrées.

Neuvième acte : intimation ou précepte de la réalisation du moyen de l'action. — Une fois que, dans le jugement et le choix, on a décidé une action, il reste à l'intelligence d'en intimor la réalisation. Il ne s'agit plus de dire : « Voilà ce qu'il faut faire », mais « Faisons-le coûte que coûte. » Ce verdict peut être particulièrement pénible dans la lutte morale, mais il doit exister : la moralité est dans les mœurs, non dans les intentions et les résolutions factices, mais dans les actions réelles et réalisées. *Ibid., q. xvii, a. 3, ad 1^{um}.*

Dixième acte : volonté qui applique les facultés exécutrices. — Cette intimation du précepte étant donnée

reste l'effort volontaire qui applique à l'accomplissement de l'action les facultés exécutrices. Ces facultés exécutrices varient suivant les actions à réaliser, l'esprit, s'il s'agit d'un travail intellectuel, les membres, s'il s'agit d'un labeur matériel, etc. Cette réalisation, pour se continuer, est le fait d'une motion volontaire persévérante. *Ibid.*, q. xvi, a. 3, ad 1^{um}.

Onzième acte : la satisfaction de la volonté qui a conquis la fin désirée. — Enfin, cette exécution même met dans la volonté la joie de posséder enfin le bien désiré, la fin escomptée. L'action a son résultat. Le cycle de cette action est terminé.

Voilà donc l'action humaine dans sa complexité, dans sa coupe foncière et sa configuration psychologique. Nous en donnons ici un tableau résumé.

ACTES D'INTELLIGENCE ET DE VOLONTÉ
QUI INTEGRENT UN ACTE VOLONTAIRE COMPLET
D'APRÈS SAINT THOMAS

Actes de l'intelligence.

Actes de volonté.

1^o En regard de la fin :

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Idee</i> d'un bien aimable, d'une fin désirable. | 2. <i>Amour</i> de complaisance pour ce bien, pour cette fin. |
| 3. <i>Jugement</i> appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin. | 4. <i>Volonté efficace</i> de tendre à la réalisation de la fin. |

2^o En regard des moyens :

- | | |
|---|---|
| 5. <i>Conseil</i> institué pour rechercher les moyens de réaliser la fin. | 6. <i>Consentement</i> à ces divers moyens proposés par l'esprit. |
| 7. <i>Jugement</i> qui détermine le moyen le plus apte. | 8. <i>Choix</i> (élection) du moyen jugé le plus apte. |

3^o En regard des réalisations :

- | | |
|--|---|
| 9. <i>Intimation</i> ou précepte de la réalisation du moyen, de l'action. | 10. <i>Vouloir</i> qui applique les facultés exécutrices. |
| 11. L'acte étant réalisé par l'une ou l'autre des facultés dont il relève, la volonté <i>jouit</i> de la possession de la fin obtenue. | |

Quand nous disons que tous ces actes interférents d'intelligence et de volonté composent l'action humaine, nous entendons celle-ci de l'action humaine *intérieure* par opposition à l'action humaine *extérieure*. Qu'est-ce à dire? L'action humaine extérieure, c'est l'action particulière réalisée : tel acte vertueux, tel acte de vertu ou de devoir d'état, cette étude, ce renoncement, cette prière, cette démarche, ce service rendu, etc., en un mot, toute œuvre que nous faisons, toute besogne que nous accomplissons, toute activité que nous déployons. Nous la nommons *extérieure*, non parce qu'elle se manifeste toujours extérieurement par des mouvements corporels, mais parce qu'elle est en dehors de l'action intérieure de discernement qui la commande raisonnablement. Cette action humaine intérieure est précisément ce complexe d'actes d'intelligence et de volonté dont nous venons de parler en tout ce chapitre. Il me faut, pour faire œuvre raisonnable d'étudier, de prier, d'être charitable, etc., avoir raisonné préalablement, en conformité avec un but précis, de l'opportunité de l'action en cause. La raison du but, la raison du moyen : voilà le raisonnable obligé de l'action humaine. Au sein de cette action intérieure, de cette réflexion et de ce jugement pour l'action raisonnable, le discernement, on l'a vu, affecte trois actes qui sont actes d'intelligence : le conseil, le jugement et l'intimation. Et ce sont précisément ces actes qui, lorsqu'ils seront parfaits, c'est-à-dire intelligents, lucides, sagaces, accommodés aux exigences de la loi morale et à celles des actions pratiques qu'ils commanderont, constitueront la vertu cardinale de prudence

ou vertu du gouvernement de soi-même. Dans la conscience surnaturelle, la vertu « infuse » de prudence sera également le parfait usage de ces trois actes intellectuels en vue de discerner, sous l'impulsion de l'amour de Dieu, les actes qui accomplissent sa loi. Le vrai prudent sera l'homme du bon conseil, du bon jugement et de la bonne décision impérative. Les perfectionnements nécessaires à la prudence auront pour effet d'assurer plus d'acuité intellectuelle à ces trois actes. C'est aussi par la déficience ou l'imperfection de l'un ou l'autre de ces mêmes actes que seront caractérisés les vices opposés à la vertu de prudence.

Est-ce que tous ces actes d'intelligence et de volonté qui composent l'action humaine intérieure jouent à propos de tout ce que nous faisons, et j'entends parler ici de toutes nos actions raisonnables? Non, pas toujours, de façon aussi explicite : quelques-unes de nos actions se présentent sans complication, car elles se renouvellent dans des circonstances quasi inchangées, elles n'ont pas besoin d'être précédées d'un conseil informateur ni d'un long raisonnement, surtout si elles sortent d'habitudes depuis longtemps fixées et orientées. Ia-II^{ae}, q. xiv, a. 4, ad 2^{um}, ad 3^{um}. Au début, il a fallu réfléchir; mais le raisonnement, au moins dans sa complication, n'a plus à intervenir. Toutefois, ces automatismes ont besoin d'être surveillés; le discernement doit toujours être attentif à toute action, même habituelle, à cause des modifications inattendues dans les circonstances qui l'accompagnent. La vertu de prudence donne à notre conscience d'appliquer sa clairvoyance à toutes nos situations, embarrassées ou simples, et d'en faire sortir le verdict de l'action morale.

IV. LA PRUDENCE VERTUEUSE. — La prudence est une vertu morale, parce qu'elle suppose la rectification de la volonté vis-à-vis de tout le bien moral; il s'agit d'accomplir de bonnes actions en les discernant partout où elles sont exigées. Elle est sans doute une perfection de l'intelligence, mais son discernement est au service de la volonté rectifiée vis-à-vis de tout le bien raisonnable. Le prudent ne discerne pas pour le plaisir d'examiner des cas compliqués et de faire preuve de souplesse et de perspicacité d'esprit, mais parce qu'il veut bien faire, pratiquer la vertu, obéir à la loi de Dieu. La prudence est préceptive du bien. II^a-II^{ae}, q. XLVIII, a. 4.

1^o *La prudence est une vertu spéciale.* — Elle se distingue des autres vertus. Nous savons qu'il y a trois cadres principaux de vertus : les vertus intellectuelles d'ordre spéculatif, les vertus intellectuelles d'ordre pratique, et les vertus morales. Tout d'abord, la prudence se distingue des vertus intellectuelles spéculatives. Celles-ci se divisent en deux catégories : la sagesse ou les sagesse, puis les sciences. La sagesse, et les sciences visent à connaître le vrai, qu'il s'agisse du vrai, explication dernière des choses comme la sagesse, ou qu'il s'agisse du vrai par raisonnement ou par induction, comme les sciences. Elles ont trait à ce qui est vrai en tout état de cause, en dehors de toute contingence : la philosophie étudie les raisons premières des êtres; les sciences étudient les lois générales des phénomènes et des faits. La prudence, tout comme les vertus intellectuelles, discerne le vrai, mais le vrai pratique, l'action à réaliser en tant qu'elle est conforme à la loi du bien, à la volonté de Dieu. Mais ce n'est pas la même façon de raisonner que dans les sciences spéculatives : on ne cherche pas à connaître pour connaître, pas même à devenir savant en fait de doctrine morale, tel le moraliste, ou en fait de cas pratiques, tel le casuiste; on cherche seulement à voir comment il faut agir pour être vertueux et pour bien se conduire.

La prudence se distingue des vertus intellectuelles pratiques ordonnées aux œuvres de métier, aux be-

sognes et fabrications de toute sorte. En d'autres termes, la prudence se distingue de l'art. Par art, ici, l'on n'entend pas spécialement les beaux-arts, bien qu'ils y soient compris, mais tout savoir technique de fabrication quelconque, utilitaire ou non, tout savoir-faire professionnel.

L'art et la prudence se ressemblent en tant qu'il s'agit, de part et d'autre, d'un perfectionnement de l'intelligence pratique. Art et prudence sont en vue de l'action. De plus, art et prudence sont des « vertus », lesquelles ont pour économie de diriger avec perfection l'œuvre ou l'action qu'elles visent, et cela conformément à un plan préalablement conçu, à une fin actuellement voulue : elles sont toutes deux régulatrices d'œuvre et d'action. La prudence me dicte comment me comporter dans telle occasion dangereuse; mon art ou mon métier me dicte la façon de bâtir cette maison, de confectionner cet habit. I^a-II^{ae}, q. LVII, a. 4. Mais la différence de leur fin respective met une différence radicale entre l'art et la prudence. La fin sur laquelle doit se régulariser la prudence, c'est la destinée suprême de l'homme et, en cette visée, sa perfection morale. Cette fin générale s'impose toujours et en toutes circonstances. Impossible, si l'on veut se conduire en homme raisonnable et surtout en croyant, d'agir à l'encontre de ce but. L'art n'est rectifié que vis-à-vis d'une fin particulière, d'un idéal restreint et déterminé. Le choix de cet idéal n'engage pas, de soi, l'idéal moral de la vie humaine. On peut embrasser telle ou telle carrière, avoir tel ou tel métier, fabriquer tel ou tel objet, le but de perfection vertueuse restant sauf et devant être assuré par ailleurs et en tout état de cause. *Ibid.* De cette différence dans les fins suit une différence dans les moyens employés. La fin de la prudence étant universelle, les moyens de l'atteindre participent à cette universalité : les manières d'être moral, d'être prudent, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant données la multiplicité des actions humaines et la variété des circonstances dans lesquelles elles s'engagent; car partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreinte, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens; du moins la variété de ces moyens n'est pas de rigueur : il suffit que ceux qui sont employés habituellement servent à réussir le type d'œuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Mais il n'y a pas de procédés *ne varietur* en morale : la prudence vertueuse doit accommoder son discernement à l'infinie variété des actions et à l'instabilité de leurs circonstances changeantes. Pour autant qu'il tendrait à se mécaniser, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 4, ad 2^{um}.

De cette même différence des fins, sur lesquelles se rectifient l'art et la prudence, suit une différence capitale. L'art, ne visant qu'une fin particulière, ne cesse point, chez celui qui le possède, du fait que ce dernier ne l'exerce point. Un médecin, par exemple, ne cesse pas d'être médecin parce qu'il refuse de soigner quelqu'un. Un savoir technique reste avec toute sa valeur, même quand on ne l'utilise point. Si, de fait, on l'utilise, c'est pour un motif extérieur à lui et qui n'est pas la condition expresse pour que subsiste ce savoir technique. Un artisan peut exercer son métier pour gagner de l'argent; mais il peut l'exercer pour un autre motif; il peut même s'abstenir de l'exercer parce que tel est son bon plaisir. Mais, parce que la prudence suppose la rectification du vouloir vis-à-vis du but

final de toute la vie, de tout bien, quel qu'il soit, il en résulte qu'elle ne peut manquer de s'exercer, c'est-à-dire d'appliquer son discernement à réaliser toute action qui se présente en convenance de ce but final. La prudence inclut, dans sa perfection de vertu, le vouloir efficace du bien; elle est faite pour en assurer la réalisation pratique. Le médecin qui refuse, dans un cas donné, d'exercer sa science médicale n'en mérite pas moins le nom de médecin, tandis que celui qui ne décreète pas l'accomplissement du bien et, de fait, ne l'accomplit pas chaque fois qu'il le doit, ne mérite pas le nom de prudent. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 1, ad 3^{um}; I^a-II^{ae}, q. LVII, a. 4. Cette différence entre art et prudence au point de vue de la nécessité de la mise en œuvre, se poursuit dans la qualité même de l'œuvre réalisée. Un artisan peut sciemment et volontairement saboter son ouvrage, il ne perd pas, pour autant, son savoir-faire : ce n'est point son art qu'il faut accuser ici, mais son caprice ou sa mauvaise volonté. Au contraire, la prudence, c'est la moralité en action; si donc elle s'employait volontairement à dicter des actions mauvaises, elle ne serait plus la moralité, elle ne serait plus la prudence vertueuse. Les vertus intellectuelles, dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre pratique, n'entrent pas par elles-mêmes dans la moralité d'un individu; elles ne fournissent des œuvres morales que lorsqu'elles sont sous la coupe des vertus morales, lorsque la vertu de prudence leur dicte, au delà de leur but immédiat, un but moral. Et c'est la vertu de prudence qui, au service d'un but vertueux, doit décider du bon usage de nos arts, de nos sciences, de notre savoir-faire technique : on n'a pas le droit de faire une œuvre intellectuelle ou artistique, une œuvre quelconque qui ait un emploi immoral, encore qu'en elle-même, au point de vue intellectuel, artistique ou professionnel, cette œuvre puisse être parfaitement réussie. I^a-II^{ae}, q. LVII, a. 3, ad 2^{um}. Les vertus intellectuelles sont donc subordonnées aux vertus morales, et, si l'on veut parler de hiérarchie dans les vertus humaines, il faut dire que les vertus morales sont les premières des vertus; et la prudence, qui suppose la rectification totale de la volonté et garantit l'exercice de toutes les vertus, se place au premier rang des vertus morales.

2^o *La prudence est distincte des autres vertus morales.* — La prudence applique son discernement aux actions de toutes les autres vertus; elle juge ce qu'il faut faire pratiquement pour être juste, fort, tempérant, dans tous les cas qui se présentent. La prudence se rencontre ainsi au carrefour de la pratique de toutes les vertus. Cependant, elle n'en est pas moins distincte des autres vertus, dit saint Thomas, de même que le soleil rayonne sa lumière sur tous les corps, tout en restant distinct de ceux-ci. Tous les actes vertueux sont la matière de la vertu de prudence, en tant qu'ils relèvent de son discernement qui en dicte l'opportune obligation et le « juste milieu » raisonnable. I^a-II^{ae}, q. LIV, a. 1-4.

En revanche, la prudence à l'état de vertu suppose la conscience établie dans toutes les vertus. Certes, il n'est pas nécessaire de posséder toutes les vertus pour poser un acte de discernement moral. Il y a des gens qui ont des mœurs dépravées et qui, par ailleurs, sont pleins d'équité dans leurs affaires commerciales et dans leurs rapports avec autrui. Même dans l'ordre de leur penchant vicieux, par exemple dans l'ordre de l'orgueil ou de la sensualité, ils peuvent avoir des retenues, des actes d'abnégation et d'humilité, par conséquent de véritables actes de prudence. Mais la prudence, ou discernement moral, ne sera dans une conscience à l'état de vertu garantissant la pratique vertueuse en toutes circonstances que si cette conscience est pleinement et universellement vertueuse. Le discernement

prudentiel, pour qu'ils s'affirment toujours, dans n'importe quelle occasion, et dicté impérieusement le devoir, suppose nécessairement l'habituelle et efficace volonté vertueuse, l'amour du bien, l'amour de Dieu auquel on se trouve prêt à obéir, quelle que soit l'action en cause, quel que soit le devoir qui se présente. Si l'amour du bien n'est pas total, si, par exemple, la volonté n'est pas armée contre telle ou telle faiblesse de passion, le discernement flanchera lorsque cette passion surgira. Soyez justes habituellement ; mais, si vous n'avez pas la vertu de tempérance ou la vertu de force, vous manquerez un jour ou l'autre à la justice, quand la peur de l'effort ou la tentation alléchante surgira. C'est dans l'intensité et l'universalité du vouloir vertueux que réside la garantie des écueils du discernement moral. I^a II^{ae}, q. LVIII, a. 4, 6 ; *D. v. virtutibus*, q. 1, a. 2.

Ici, surgit une assez grave difficulté. Nous venons de dire que le discernement, à l'état de vertu, suppose une entière rectification morale ; autant dire qu'elle suppose la conscience établie dans la perfection de toutes les vertus. Mais comment cela peut-il se faire ? N'est-ce pas le discernement prudentiel qui dicte les actes vertueux, leur imposant ce « juste milieu » qui est la marque du raisonnable. Or, ce sont précisément ces actes qui, en se renouvelant, formeront peu à peu la vertu et progressivement l'enracineront. Nous avons donc ce paradoxe : c'est la prudence avec son discernement répété qui façonne en nous les vertus et pourtant les vertus sont présupposées à ce discernement. Pour résoudre cette difficulté, il faut dire quelques mots de la genèse des vertus en nous. Remontons au début de la vie morale. Supposons la conscience sans vertu, par exemple après une longue période d'égarements. Qu'y a-t-il en elle ? Tout d'abord, cette première base de la moralité : l'évidence de l'obligation du devoir, soit qu'on entende celui-ci des exigences primordiales de la loi naturelle, soit qu'on y ajoute la connaissance — comme elle existe chez un croyant — de l'obligation de la loi de Dieu. A cette évidence de la raison correspond, dans la volonté, une inclination à accomplir désormais le devoir et ses différents objectifs de vertu. Toutefois, cette inclination, à supposer même que la grâce l'appuie, ne se présente pas comme un vouloir parfait et sûr de ses propres réalisations ; c'est un acquiescement, une résolution idéale et non pas encore une volonté à l'état d'efficacité certaine. Déjà, dans ces conditions, un discernement prudentiel est possible et peut dicter tel ou tel acte de vertu, que peut-être on n'avait pas jusqu'alors pratiqué. La vertu de prudence et la vertu morale correspondant à cet acte sont loin d'être engendrées. Il y a, de part et d'autre, un heureux commencement : une disposition, dans la volonté, à désirer derechef la vertu ; une disposition, dans la raison, à renouveler le judicieux discernement ; enfin, une disposition, dans les tendances passionnelles, à se plier de nouveau à un bon usage d'elles-mêmes. Ce ne sont encore là que des inclinations instables et qui sont loin de garantir la continuité de la vie vertueuse. Supposons maintenant que le goût moral s'affirme, que les actes bons se répètent et se succèdent, la prudence, par l'expérience qu'elle acquiert, devient plus judicieuse, plus clairvoyante et plus impérieuse de bonnes actions. D'autre part et dans la même progression, les vertus morales prennent plus profondément racine dans la conscience : l'amour du bien accroît son intensité et refoule, avec une énergie toujours de plus en plus vaillante, les résistances passionnelles. Ainsi, dans cette genèse de la vertu, il y a interférence et renforcement mutuel entre la prudence et les autres vertus. La conscience morale emploie son discernement à faire valoir et à faire accomplir les actes réclamés par les intentions vertueuses ; les assagissements qui en résultent et qui stabilisent

les vertus se retournent en expérience acquise et en force volontaire dont bénéficie la prudence pour son conseil, son jugement et son précepte. La prudence est la bonne ouvrière de la conscience vertueuse ; mais celle-ci lui assure toute sa rectitude. I^a II^{ae}, q. XLVI, a. 3, ad 3^{um} ; II^a II^{ae}, q. XLVII, a. 6, ad 3^{um} ; voir le commentaire de Cajétan sur ces deux articles.

V. LA PRUDENCE SURNATURELLE. — Pour être vertueux et sûr de lui-même, le discernement prudentiel devra donc partir de convictions morales bien assises et d'une volonté décidée à la pratique de toutes les vertus.

Mais les faits ne semblent pas répondre à cette définition de la prudence. Nous voyons en effet cette habileté du discernement utilisée non seulement pour le bien, mais aussi pour le mal. Il y a des gens très adroits et très avisés dans leur manière d'agir, très astucieux dans leurs entreprises commerciales et lucratives, très intelligents dans l'établissement de leur fortune ou de leur situation, mais aussi peu soucieux que possible de vertu et surtout de sainteté. D'autre part, nous voyons des vertueux, réputés tels, qui conduisent saintement leur vie, dans l'amour de Dieu et selon toutes les obligations de sa loi, et qui n'ont aucune habileté dans leurs affaires humaines et ne réussissent en rien. La prudence naturelle pourrait-elle donc exister sans la prudence surnaturelle et réciproquement ? Telle est la question à résoudre. Nous verrons successivement : la prudence naturelle, la prudence surnaturelle, leurs rapports, le don de conseil, auxiliaire de la prudence surnaturelle.

1^o La prudence naturelle. — On rencontre, chez des gens qui font habituellement bon marché de la loi morale, une grande habileté de discernement et de jugement pratiques : un voleur peut très intelligemment méditer et accomplir ses larcins, déployer une dextérité extraordinaire à les exécuter. Il y a des commerçants très roués en manigances frauduleuses. La passion sensuelle sait habilement et de loin circonvenir et hypnotiser ses proies. Dans tous ces genres de péchés, nous voyons cet astucieux discernement au service d'une volonté perverse. Notre-Seigneur nous en prévient : « Les fils de ce siècle sont plus prudents que les fils de la lumière. » Luc., xvi, 8. C'est là une fausse prudence, une prudence pécheresse, la « prudence de la chair », comme la nomme saint Paul, en l'opposant à la « prudence de l'esprit. » Rom., viii, 5. On voit nettement ce qui caractérise cette fausse prudence par rapport à la prudence vertueuse. L'opposition n'est pas dans la dextérité et la sagacité du raisonnement et du jugement pratique, mais en ceci : la prudence pécheresse est au service d'une volonté déréglée, immorale, vicieuse, tandis que la prudence vertueuse est au service d'une volonté droite, rectifiée à l'endroit de la loi morale et de la volonté de Dieu. II^a II^{ae}, q. XLVII, a. 13.

Il y a une autre prudence qui n'est point pécheresse, mais qui se distingue pourtant de la prudence vertueuse : c'est l'habile discernement des affaires de ce monde. Elle est au service non pas immédiatement d'une fin morale, mais d'une fin particulière : un négoce, un succès d'argent, une situation à faire prospérer. L'existence humaine, avec les multiples intérêts qu'elle doit sauvegarder, réclame constamment cette attention prudente et experte : il faut se démener, se garer, conquérir, ne pas se laisser vaincre dans la lutte pour la vie. Mais il est clair que cette prudence naturelle ordonnée à des buts utilitaires est, d'une certaine façon, indépendante d'une fin vertueuse morale. Quelle que soit la fin dernière que l'on donne à sa vie, il faut diriger ses affaires humaines et tâcher d'y réussir. *Ibid.* Évidemment, tout homme, en quelque situation qu'il soit, est tenu au bien moral : il doit être honnête

en ce qu'il fait, sanctifier ses actions en leur donnant pour visée suprême Dieu aimé, Dieu servi; mais il n'en reste pas moins qu'en fait la réussite d'une entreprise, d'un commerce, de telle ou telle activité professionnelle, ne réclame pas l'intention de cette fin morale ni l'intervention d'une prudence rectifiée par des fins vertueuses ou surnaturelles. Cette prudence dans les affaires humaines peut donc parfaitement exister, dans la conscience, avec un état habituel de péché. Elle existera aussi chez les vertueux, mais subordonnée à une prudence vertueuse : leur discernement moral devra intervenir dans la conduite de leurs affaires humaines, pour leur donner une fin honnête et, s'ils sont croyants, surnaturelle.

Il peut y avoir une prudence morale d'ordre naturel, chez les incroyants, puis chez les croyants à la foi engourdie qui ne se conduisent que d'après des motifs naturels, enfin, chez des croyants en état de péché mortel, quand leur discernement s'applique à faire le bien en dehors de leurs actions coupables. Je ne dis pas que, dans ces diverses consciences, la prudence morale soit à l'état de vertu, mais elle peut y être à l'état de rectitude passagère vis-à-vis des actes vertueux intermittents qu'ils peuvent accomplir. Il y a des hommes qui n'ont pas la foi, pas de religion, et qui sont honnêtes, justes et loyaux, de mœurs correctes : ils ont des vertus naturelles et un discernement moral qui y préside et d'après lequel ils dirigent leur conduite en se référant aux obligations prescrites par la loi morale naturelle. De même, il y a des croyants en état de péché mortel, parce qu'ils négligent sciemment les préceptes primordiaux de la loi divine positive, mais qui, à côté de cela, dans leur vie privée ou dans leurs relations avec autrui, sont honnêtes, justes et bien-faisants.

Qu'est-ce qui est requis pour cette vertu de prudence naturelle? Elle suppose, dans la conscience, certaines convictions morales, au moins celles que dictent les premiers principes de la loi morale naturelle. Ces premiers principes ont leurs applications dérivées qui sont les fins générales des vertus cardinales. Le bon sens humain, expressif des lois de la vie raisonnable, marque, pour l'honnête homme, les principaux préceptes moraux. La vertu de prudence naturelle part aussi de la rectitude du vouloir vertueux. Cela étant supposé, elle s'acquiert lentement, par apprentissage personnel et par expérience de la vie.

Ici intervient, comme dans toutes les vertus, la question des heureux tempéraments. Il y a des gens qui ont des passions peu exigeantes et qui possèdent, plus que d'autres, le goût et la volonté de la vertu. Il en est qui naissent avec une sensibilité beaucoup moins impressionnable et sont moins égoïstes, plus généreux de cœur, plus forts de volonté. Enfin, il en est qui, par équilibre natif de leurs facultés, possèdent le bon sens, le calme réfléchi, la sollicitude pratique et la prévoyance. Mais ce ne sont là que des dispositions générales. Pour discerner ce que doivent être les réalisations vertueuses en toutes occasions et circonstances, une expérience morale est à acquérir; elle ne se perfectionne que lentement. Ce qui est nature est déterminé. Or, rien de plus indéterminé que la façon dont se présentent nos multiples actions pour qu'elles s'accommodent à l'obligation morale. Certes, les qualités natives favorisent la décision de conscience; mais, devant la nouveauté et l'inédit des cas pratiques, il faut plus que du flair, il faut une loyale et vertueuse prudence.

2° *La prudence surnaturelle « infuse »*. — La prudence surnaturelle « infuse » est le fait seulement de ceux qui sont en état de grâce et possèdent la charité surnaturelle.

Quand celle-ci prend possession de la conscience, il

se produit un total renversement du cœur : Dieu est aimé en lui-même; il devient le but prépondérant, celui qui est en perspective dernière de tout ce qui est voulu. Dès lors, doivent intervenir les vertus morales surnaturelles, « infusées » par Dieu dans les puissances d'action en même temps que la charité. En effet, il ne s'agit plus seulement de gouverner ses passions et de diriger sa conduite selon la seule raison et par des motifs purement humains. Il faut maintenant prouver l'amour pour Dieu, vivre conformément à sa volonté, pratiquer sa loi. Mais comment serions-nous capables de cette motivation surnaturelle de nos actions si, par la grâce de Dieu, nous ne recevions point cette capacité dans nos facultés d'action? Cette capacité de l'action morale surnaturelle, dont nos facultés naturelles sont radicalement incapables, est le résultat en nous des vertus « infuses ». Elles sont le prolongement, logiquement nécessaire, du don de la charité. Si Dieu nous retourne la volonté pour que celle-ci ne cherche plus qu'en lui seul la fin dernière, il se doit de mettre nos puissances d'action à hauteur de ce dessein final. Par les vertus morales « infuses » de prudence, de justice, de force et de tempérance, il assure à notre charité pour Dieu de pouvoir donner sa preuve et de conduire notre vie morale dans l'esprit de foi et dans la sanctification de nos actions par l'amour. Pour que le discernement de notre conscience ait toutes les garanties à l'endroit des actions qui se rapportent à notre vie surnaturelle, non seulement Dieu « infuse » dans notre intelligence la prudence, mais il raffermirait la faiblesse morale des facultés dont cette prudence guidera les actes. Il met en elle des « perfectionnements », des dispositions stables, qui les rendront souples aux injonctions de notre conscience inspirées par l'esprit de foi : la justice dans notre volonté, la tempérance et la force dans nos puissances de sensibilité. Par là sont prévenues les résistances susceptibles de faire hésiter le verdict de notre discernement et de mettre en échec notre volonté qui aime Dieu et se propose d'accomplir sa loi. I^a-II^a, q. LXIII, a. 3; II^a-II^a, q. XLVII, a. 14; *De virtut.*, q. I, a. 10.

Cela étant rappelé, il est facile de conclure que la prudence surnaturelle « infuse » ne se trouve pas chez celui qui, étant en état de péché mortel, a perdu la grâce sanctifiante. Qu'il soit en état de péché mortel ou non, l'homme peut avoir la prudence des affaires de ce monde, être industriel et avisé en ses activités pratiques. Sans doute, ces activités devraient s'ordonner à la fin dernière, et c'est pourquoi, chez celui qui vit dans la ferveur de la charité, elles sont surnaturalisées et rendues méritoires par l'intention qui, par cette même charité, les ordonne à Dieu. Mais enfin, cette charité peut être absente, sans que soient compromises l'habileté et la réussite d'entreprises qui, pour la plupart, à les prendre en elles-mêmes, n'exigent pas une absolue rectification morale. L'homme en état de péché mortel, s'il n'a pas la prudence « infuse », peut avoir, comme il a été dit plus haut, une certaine prudence morale, un discernement d'ordre naturel; mais il n'exerce pas ce discernement — cela va de soi — dans l'acte même de son péché. Est-ce à dire qu'il soit incapable, à côté de ce péché, d'un discernement prudentiel correct en d'autres matières vertueuses et même, à un autre moment, en cette matière morale qui l'a vu précédemment succomber? Évidemment non. Ce qu'il faut dire, c'est qu'étant pécheur il n'a pas la prudence à l'état de vertu parfaite; mais il peut garder d'heureuses dispositions natives et acquises dans l'ordre moral et dans celui du discernement prudentiel.

3° *Comparaison entre la prudence naturelle et la prudence surnaturelle*. — La prudence surnaturelle n'est pas le résultat de qualités natives. Elle n'est

point acquise par l'entraînement et la répétition des actes comme la prudence naturelle. C'est Dieu qui la donne et l'augmente en même temps qu'il donne la grâce et qu'il l'augmente, en proportion des preuves données par la conscience d'une disposition de plus en plus fervente à aimer Dieu.

Par la prudence surnaturelle « infuse », nous sommes mis en état de diriger nos actions dans la sanctification, de les rendre agréables à Dieu et méritoires du salut et d'une plus grande charité. Mais, par elle, ne nous est pas donné le sens moral naturel, du moins directement; et c'est pourquoi, la prudence « infuse » étant perdue par le péché mortel, on peut se trouver à court de motifs efficaces pour rester moral selon les obligations de la loi naturelle. Cette prudence « infuse » ne confère pas non plus la sagacité naturelle de l'esprit pratique, ni l'habileté à réussir les affaires humaines. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 14. Elle donne seulement la faculté d'orienter sagement ses actions à la destinée surnaturelle. Si, avant d'être établi ou rétabli dans la grâce sanctifiante, quelqu'un possède des prédispositions natives ou des habitudes (tempérament, passions enracinées, penchants dominants), ces tendances plus ou moins impérieuses ont chance de rendre très difficile l'exercice de la prudence surnaturelle. Celle-ci, en elle-même, est une capacité suffisante d'action vertueuse, mais elle n'évince pas — ce n'est pas son rôle — toutes les difficultés que la vie antérieure et le comportement individuel ont pu accumuler. Ce n'est pas une dextérité de jugement pratique en toutes choses et en n'importe quoi qui tombe du ciel avec la prudence « infuse »; celle-ci laisse subsister les perfections ou les imperfections d'ordre naturel: elle apporte seulement la capacité, à portée tout individuelle, de réussir, dans la conduite de la vie, ce qui intéresse la moralité et le salut.

La prudence naturelle, à l'état de vertu, ne se rencontre guère chez les jeunes gens; elle est surtout le propre des vieillards qui, à leur assagissement, ajoutent une longue expérience de la vie. La prudence surnaturelle est un don de Dieu, et toute âme en état de grâce la possède. Les enfants qui n'ont pas de raison la reçoivent par la grâce du baptême, mais n'en exercent pas l'acte. Parvenus à l'âge de raison, ils l'exercent à l'endroit de ce qui convient à leur salut, tant qu'ils conservent la grâce. Celle-ci augmentant, la vertu de prudence devient plus active à promouvoir la sanctification et à garder, dans la fidélité à Dieu, la vie spirituelle. *Ibid.*, ad 3^{um}.

Il arrive que certains hommes soient constitués non seulement providence d'eux-mêmes, mais d'autres hommes qu'ils ont à commander, à diriger et auxquels ils doivent avis et conseils. Ceux qui commandent et dirigent ont de la prudence acquise et « infuse » non seulement pour se guider eux-mêmes, mais aussi les autres. Et ces autres trouvent, dans leur prudence, le discernement de se soumettre et de se confier à ces chefs et à ces conseillers, puis d'utiliser, pour le meilleur profit de leur vie, les ordres et les avis qu'ils en reçoivent.

4^o *Le don de conseil.* — Le don de conseil est auxiliaire de la vertu « infuse » de prudence. Ce n'est pas le lieu de rappeler la théologie des dons du Saint-Esprit qui viennent en suppléance des vertus surnaturelles, théologale et morales. Voir l'art. DONS DU SAINT-ESPRIT. Supposant connue cette économie des « dons » dans la vie spirituelle, donnons brièvement la raison d'être du don de conseil.

Comme tous les autres dons, le don de conseil nous rend souples et dociles aux inspirations du Saint-Esprit dans le discernement de notre conduite morale sanctifiée. Qu'elle soit acquise ou infuse, la prudence procède par délibération, réflexion, raisonnement, ju-

gement. Elle propose et compare, balance des probabilités, met en relief des aspects changeants, vise ce qui convient aux circonstances mobiles. L'action qu'elle s'applique à dicter se présente avec des aléas qui ne sont rien moins que certains, avec des résultats hypothétiques. La somme considérable de qualités d'esprit qui sont requises — comme nous le verrons aux chapitres suivants — pour assurer la parfaite droiture de la conduite morale, indique la complexité de beaucoup de nos actions. Notre raison, bien souvent, ne peut embrasser ces multiples contingences et y mettre la clarté désirable. « Les pensées des mortels, dit la Sagesse, sont hésitantes et leurs prévisions manquent de certitude. » Ce que notre raison ne peut assurer et ce que pourtant elle voudrait assurer, la raison divine l'assure en nous, dans la mesure où librement nous réclamons ce secours et nous nous y prétons. Là où notre conseil a besoin d'entrevoir des opportunités insoupçonnées, où notre jugement hésite à se fixer, où notre décision tergiverse, où notre prévoyance et notre circonspection n'ont pas toutes leurs lumières, le Saint-Esprit, par touches mystérieuses et dont nous n'avons pas conscience, nous guide dans le dédale obscur, appuie la bonne volonté de notre charité; et ainsi le discernement qui s'en inspire dirige nos pas dans la voie de Dieu. Le don de conseil suit la loi générale des dons du Saint-Esprit. Sa finalité est notre perfection surnaturelle. Son rayonnement d'influence se proportionne à la ferveur de notre charité. Il ne se substitue pas à la prudence « infuse »; il la prolonge, là où l'obscurité ou l'indécision menacent de l'arrêter. S'il vient à point aux heures graves de notre vie, il est là pourtant, à toute heure de nos incertitudes d'action, grande ou petite, chaque fois que l'appelle notre amour de Dieu et que cet amour exige de savoir ce qu'il doit de fidélité et de service au divin Ami. II^a-II^{ae}, q. LII, a. 1, ad 1^{um}, 2^{um}, 3^{um}; a. 2.

VI. LA PRUDENCE DANS LA PHASE DÉLIBÉRATIVE DU CONSEIL. — La prudence peut être considérée comme vertu morale naturelle ou comme vertu morale « infuse »; mais, de part et d'autre, elle est un discernement rationnel de la bonne action. Elle suppose la rectification de la volonté vis-à-vis de la fin morale, c'est-à-dire l'amour du bien. Dans l'ordre surnaturel, elle suppose la charité, efficacement aimante et désireuse d'accomplir la volonté de Dieu. C'est justement cet amour du bien et de la volonté de Dieu qui va appliquer la raison à discerner les actions qui seront l'accomplissement du devoir moral et la preuve de notre dévouement à Dieu. Il faut bien voir que la prudence ne se met à l'œuvre que sous la poussée affectueuse de cette volonté rectifiée: c'est parce que je veux aimer Dieu que je vais m'employer à discerner les moyens d'obéir à sa volonté.

Ce discernement prudentiel n'est pas un fait simple, il se compose — nous l'avons vu — d'actes d'intelligence et d'actes de volonté s'échelonnant en trois phases successives: la phase du conseil, auquel correspond, dans la volonté, le consentement; la phase du jugement, auquel répond, dans la volonté, le choix ou élection; la phase du précepte et parallèlement, dans la volonté réalisatrice, la mise en œuvre des facultés exécutrices. Nous allons reprendre, l'une après l'autre, ces phases du discernement prudentiel, en approfondir la psychologie, voir de quoi est faite leur perfection et d'où peut venir leur imperfection. Tout d'abord, du conseil et du consentement ou phase délibérative, nous verrons: la nature de l'un et de l'autre, ce qui est requis pour leur perfection, ce qui nuirait à cette perfection.

1^o *Description du conseil et du consentement.* — 1. *Le conseil.* — Pour agir humainement, il faut réfléchir.

N'étant pas des intuitifs, ne saisissant pas d'emblée, avec certitude, par un regard simple, toute la complexité des choses et du réel, nous devons y regarder à plusieurs fois, envisager les uns après les autres tous les aspects et toutes les circonstances, et ensuite délibérer, comparer, évincer, adopter. Nos actions évoluent dans la mobilité déconcertante de circonstances extérieures et intérieures toujours changeantes. Nos affectivités, nos passions, nos sentiments, qui président à nos actions, diffèrent continuellement. Nos lignes de conduite sont souvent tributaires d'événements fortuits qui ne dépendent pas de nous; elles s'engagent parfois en face des libertés d'autres personnes dont nous ne savons pas d'avance l'orientation. Pour agir humainement, il faut compter avec cette mobilité de nos sentiments, de nos dispositions, des événements, des choses et des personnes. Dans cette universelle contingence, notre raison, sollicitée par notre volonté amoureuse du bien et impatiente de trouver les meilleures actions, s'applique donc à une enquête préalable des moyens les plus aptes à réaliser la fin; car cet amour de la fin postule et exige des moyens qui lui soient parfaitement adaptés s'ils entendent prouver l'amour. Saint Jean Damascène appelle le conseil « un désir qui s'informe ». En principe, le conseil est affaire personnelle. Nous devons, pour notre propre compte, discuter des meilleurs moyens d'accomplir nos devoirs, de gouverner nos passions, de réaliser notre sanctification. Cependant, dans les cas difficiles et exceptionnels, nous pouvons avoir besoin du conseil d'un autre plus sage, plus expérimenté et plus objectif que nous. Mais encore, c'est notre conseil intérieur qui nous dicte ainsi l'opportunité de demander conseil, puis de bien user des avis qui nous sont donnés.

Toutes nos actions doivent-elles être soumises à cette enquête préalable du conseil? Non. Le conseil est en vue du jugement qui décidera de l'action en dernier ressort; c'est une première démarche qui doit finalement aboutir au choix d'un moyen unique convenant à la fin. Mais, si le jugement en question ne souffre pas de difficultés, si l'on sait d'avance ce que l'on a à faire, il est parfaitement inutile d'enquêter par un laborieux conseil. Il y a des actions habituelles qui s'imposent telles quelles et n'ont qu'à se répéter; tenir conseil à leur propos ne ferait que troubler et entraver leur bonne réalisation. D'autre part, cela va sans dire, on n'enquête pas sur des détails qui n'ont pas d'influence sur la bonne réussite de l'action. Notons bien ceci : la raison même de l'argumentation prudentielle, de la prudence elle-même, c'est le doute, surgi en notre conscience à propos de ce que nous avons à faire quand cela même nous met en incertitude et en perplexité. Nous nous mettons à raisonner pour passer du doute à une certitude pratique. I^a-II^æ, q. xiv, a. 4; *ibid*, ad 1^{um}, 2^{um}, 3^{um}.

Supposons qu'il y ait doute et incertitude, par conséquent matière à conseil : comment ce conseil doit-il fonctionner? Il part de la fin bien vue et résolument voulue; mais son rôle est de débattre la convenance des divers moyens à réaliser cette fin; puis de bien peser si ces moyens sont actuellement réalisables.

Quelle est la fin que suppose le conseil? Ce n'est pas immédiatement ce que nous appelons la fin dernière, c'est-à-dire, dans la conscience surnaturelle, Dieu aimé, ou, dans la conscience naturelle, le bien honnête et vertueux; il est entendu que le but d'amour de Dieu ou du bien vertueux préside, au moins implicitement, à tous nos conseils de moralité et que toute fin particulière que nous nous proposons s'y réfère, sinon actuellement, du moins virtuellement. Mais la fin que présuppose le conseil, avant de commencer son enquête, est celle qui est immédiatement désirée, attin-

gible par l'action, c'est-à-dire, dans une conscience vertueuse, telle ou telle prescription à observer : pardonner une injure, soulager une détresse morale, s'acquitter d'un devoir de sa charge, etc. C'est à partir de cette fin particularisée que le conseil s'exerce à découvrir les moyens convenables et actuellement réalisables. I^a-II^æ, q. xiv, a. 2.

Le conseil peut-il se prolonger indéfiniment? Non, parce qu'il n'examine pas les divers moyens dans l'abstrait : dans ce cas, il irait à l'infini. Il n'entend délibérer que des moyens opportuns et réalisables : à un certain moment, il faut savoir terminer toute considération, car il faut agir et parfois agir immédiatement. En sorte que ce sont les moyens qui se présentent à nous comme répondant à la réalisation prochaine ou immédiate qui constituent l'objet de son enquête et sa conclusion. *Ibid.*, a. 6.

2. *Le consentement.* — Dans la phase délibérative des moyens, le conseil, quand il a trouvé ceux-ci, termine la situation au point de vue de la raison. Mais, parallèlement, la volonté entre en jeu et consent à ces moyens dont la raison fait valoir la convenance. I^a-II^æ, q. xv. Je veux aboutir à un but : par conséquent, à travers ces moyens trouvés par mon conseil intérieur, ma volonté se complaint à déjà entrevoir, à presque toucher le résultat; c'est pourquoi cet acte de la volonté est appelé consentement (sentir avec, toucher de près). Ce consentement, nous le donnons librement. Cette volonté consentante est la même volonté que la volonté de la fin qui, précédemment, a imposé à la raison l'enquête des moyens. C'est la même volonté qui tout à l'heure, après le jugement, choisira un unique moyen et, après le précepte, deviendra volonté réalisatrice. Ou plutôt, c'est le même individu qui, aimant une fin, considère les moyens de la réaliser, y consent, juge et choisit le meilleur de ces moyens et finalement l'exécute. Il y a une parfaite et constante unité psychologique qui enveloppe toutes ces attitudes diverses de notre conscience emportée d'un même élan de volonté vers l'action.

2^o *Ce qui est requis à la perfection du conseil.* — La raison prudentielle qui enquête des moyens adaptés à une fin vertueuse a besoin, pour réussir, d'une *mémoire*, riche en expériences morales, d'une *intelligence* qui saisit avec perspicacité les conditions réelles de l'action. Cette intelligente expérience de la vie s'accroît, de plus, par la *docilité* à se laisser enseigner et conseiller; par la *sagacité personnelle* qui conjecture, avec clairvoyance, l'opportunité d'une action. Enfin, il faut utiliser toutes ces ressources par une habile et judicieuse *raison*. Nous allons étudier les uns après les autres ces perfectionnements qui doivent être réunis pour assurer la perfection du conseil.

1. *La mémoire.* — La prudence, nous le savons, est le discernement de nos actions contingentes, tributaires de circonstances essentiellement mobiles et susceptibles de conséquences qui peuvent être plus ou moins graves. Pour juger du bien-fondé d'une action, il ne s'agit pas de juger dans l'abstrait, sans tenir compte des résultats, des aléas, des adaptations. Et le difficile, c'est qu'il faut juger d'avance et prévoir les conséquences futures. Comment cela est-il possible? En jugeant d'après ce qui est arrivé communément dans le passé, d'après des cas similaires ou analogues à celui qui se présente actuellement. L'expérience de ce qui a été vu, fait, de ce qui a réussi ou n'a pas réussi, va nous renseigner sur ce que nous devons faire avec le plus de chance d'aboutir à un bon résultat. Une telle expérience du passé suppose le ressouvenir d'une foule d'événements et de faits, de leurs particularités et de leurs conséquences. II^a-II^æ, q. xlix, a. 1. Il y a des dispositions natives plus ou moins heureuses pour une bonne mémoire reproduisant avec netteté l'expérience

de la vie morale passée. On rencontre, sur ce point, des mémoires plus facilement éducatibles les unes que les autres. Des hommes très intelligents au point de vue spéculatif présentent parfois une mémoire pratique fort courte et mal organisée. Les gens de bon conseil, au contraire, ont une mémoire heureuse et très claire, où toute l'expérience humaine se trouve inscrite méthodiquement, toute prête à s'évoquer et par conséquent à fournir, par les comparaisons qu'elle permet, la solution pratique des cas les plus compliqués.

2. *L'intelligence.* — Le mot « intelligence » n'est pas pris ici au sens de la faculté même de l'intelligence. Dire qu'il faut de l'intelligence pour le conseil prudentiel signifie qu'il faut s'y montrer intelligent. L'enquête par laquelle on détermine, en regard d'une fin voulue, les moyens adaptés et réalisables, se fait par raisonnement. Tout raisonnement se compose d'un principe appelé la majeure et d'une mineure. Ici, la majeure c'est la fin; par exemple : il faut pardonner les injures, être juste pour autrui. La mineure pose les moyens adaptés à cette fin. Or, pour découvrir ces moyens adaptés, est nécessairement requise une intuition intelligente et avisée de ce qui est opportun en face des aléas, des circonstances et des conséquences possibles. *Ibid.*, a. 2, ad 1^{um}. Cette bonne intelligence des choses, cette compréhension exacte des réalités et des situations est facilitée par le fonctionnement parfait d'une faculté sensible interne, appelée « cogitative » et dont il faut dire, en quelques mots, la nature et l'emploi dans le raisonnement qui préside à l'action humaine.

Cette faculté, quand on l'envisage chez l'animal, est appelée estimative (*æstimativa*). C'est l'instinct : ensemble d'images innées propres à déterminer l'action utile à l'individu et à l'espèce et à fuir tout ce qui leur serait nuisible. Chez l'homme, la cogitative est intermédiaire entre la raison pratique et l'action concrète. En plus des instincts de l'estimative animale, très atténuée chez l'homme, qui a sa raison pour y suppléer, cette faculté associe les images propres à déterminer l'action utile et favorable; elle se combine avec la mémoire pour former l'expérience des moyens les plus aptes à l'action. La perfection, dans l'exercice de cette faculté, provient de dispositions natives et des acquisitions successives de l'expérience. C'est la faculté maîtresse des gens pratiques, des artisans, de ceux qui ont du savoir-faire; elle est le sens des bonnes trouvailles, des heureuses combinaisons, des réussites d'action. Dès lors, on comprend qu'elle soit nécessaire au discernement de la prudence appliqué à la bonne réussite de l'action morale et qui est, en quelque sorte, le savoir-faire vertueux. La prudence utilise donc la cogitative, qui est comme son instrument-né et qui lui présente, comme matière de raisonnement, des variétés d'actions possibles ou des variétés d'aspects et de points de vue à propos d'une même action. Faculté sensible, la cogitative ne raisonne pas : ses combinaisons heureuses ne valent rien pour la moralité tant que l'intelligence ne les sanctionne pas et ne les emploie pas aux fins de la vertu.

La prudence a besoin pour son conseil intérieur — et tout à l'heure pour son jugement — de vues très nettes sur l'expérience courante de la vie, sur le cours normal des actions humaines et des circonstances habituelles dans lesquelles elles se déroulent. D'où pourraient venir, à la raison prudentielle, ces vues nettes, absolument nécessaires? Sinon de la mémoire et de la cogitative, de l'ajustement de l'expérience du passé aux conditions immédiates du présent. Telle est la base d'information nécessaire au conseil prudentiel et d'où jaillira le judicieux discernement qui motivera et décidera l'action vertueuse. Cette expérience de la vie, fruit d'une mémoire bien informée et d'une cogi-

tative experte, n'est pas acquise en un seul jour; elle utilise d'heureuses dispositions natives, mais elle est surtout faite de l'ensemble des leçons qu'apportent la maturité de l'âge et la durée de l'existence. La science morale peut appartenir aux jeunes gens aussi bien qu'aux vieillards; c'est là question d'intelligence et résultat d'une étude méthodique et appliquée. Tandis que l'expérience morale, nécessaire au discernement prudentiel vertueux, suppose une connaissance avérée des mœurs humaines, connaissance qui d'ordinaire n'est vraiment au point qu'avec la maturité de l'âge. II^a-II^a, q. XLIX, a. 3, ad 3^{um}; q. XLIX, a. 3. Cependant, puisque la vertu de prudence doit appartenir à tout âge, l'expérience de la vie, encore inachevée chez les jeunes, est heureusement suppléée par ces autres qualités de la conscience vertueuse : la docilité, la sagacité de l'esprit et la justesse du raisonnement.

3. *La docilité.* — La prudence, nous le savons, est le vertueux discernement de nos actions. Celles-ci se présentent avec une infinie diversité et revêtues de multiples circonstances. Un seul homme ne peut qu'à la longue se rendre compte des variables points de vue selon lesquels se présentent les actions humaines; c'est pourquoi son expérience morale personnelle est souvent insuffisante. Il lui faut donc écouter les leçons des gens expérimentés : des vieillards qui ont beaucoup vécu, des sages et des prudents qui sont plus particulièrement renseignés. La docilité est nécessaire pour l'acquisition de tous les savoirs. La prudence exige tout particulièrement cette docilité. Dans les sciences spéculatives, on peut parfois se passer de maître; mais, pour le discernement prudentiel, qui n'est pas une déduction théorique, mais une induction par comparaison et analogie, il faut un entassement d'expériences de toute sorte, étant donné que chaque cas ne reproduit jamais complètement un autre; il faut donc écouter les enseignements de ceux qui ont beaucoup vu, beaucoup vécu et beaucoup réfléchi. Par tempérament, on peut être plus ou moins porté à cette docilité et disposé à en profiter. Mais il y aurait présomption et sottise à ne pas vouloir recueillir les leçons des gens renseignés, à les négliger par paresse, ou à les dédaigner par orgueil. Cette docilité est nécessaire à la prudence personnelle de ceux qui obéissent; mais elle convient aussi à la prudence de ceux qui commandent; il n'est personne qui, dans la direction difficile et compliquée des affaires humaines, surtout dans la conduite des autres, puisse, partout et toujours, se suffire à soi-même. Celui qui commande devra donc, lui aussi, être docile à l'égard des anciens, des sages, de ceux qui l'ont précédé dans le commandement et qui sont susceptibles de le renseigner. *Ibid.*, ad 2^{um}, ad 3^{um}.

4. *La sagacité d'esprit.* — Une exacte intelligence des moyens adaptés et réalisables est donc nécessaire à la délibération du conseil. Cette justesse d'appréciation sur les bons moyens s'acquiert par l'expérience morale, par la docilité à l'endroit de l'enseignement des prudents et des sages. Mais elle résulte aussi de la sagacité personnelle. Ceci ne remplace pas cela, mais y ajoute. Si la docilité nous rend prêts à recevoir des autres de bonnes directives, il appartient à la perspicacité personnelle de trouver, par elle-même, quand il le faut, ses propres directives. Cette promptitude de l'esprit à deviner vite et aisément ce qui convient est nécessaire, car l'expérience passée et les enseignements des gens expérimentés n'apportent que des faits analogues et qui ne s'ajustent pas toujours à ce qu'exige la situation. Il faut donc que, par ingéniosité personnelle, l'esprit fasse les réadaptations obligées. II^a-II^a, q. XLIX, a. 1.

Cette promptitude d'esprit a l'air de s'opposer à la lenteur et à la pondération exigées pour le conseil; mais elle lui sert au contraire et assure la bonne marche de

ses délibérations. Au surplus, elle peut suppléer le conseil quand il faut agir sur-le-champ, sans retard. Il est bien clair, ici encore, que cette sagacité peut avoir en nous des prédispositions natives. Il y a des gens dont l'esprit prompt, rapide et intuitif perçoit d'emblée ce qu'il est opportun de faire, même dans les situations les plus enchevêtrées; il y en a d'autres qui n'aboutissent que péniblement à voir comment ils doivent agir. *Ibid.*, ad 2^{am}.

5. *La justesse du raisonnement.* — Voici encore un élément de perfection du conseil et qui achève toutes les qualités que nous venons de voir. Instituer un conseil, c'est mener une délibération qui va d'une considération à une autre considération, d'une vérité connue, à une autre vérité; autant dire que cette enquête procède par raisonnement. Pour être un conseiller prudent, il faut donc savoir bien raisonner. Toutes les règles logiques d'un bon raisonnement doivent intervenir dans le raisonnement prudentiel, avec toutes les variantes qu'entraîne un raisonnement effectif. Est-ce que les sophismes ne se rencontrent pas dans l'ordre pratique autant, sinon plus, que dans l'ordre spéculatif? Nos actions ne sont morales que par le raisonnement; leur valeur est précisément que notre raison les dicte et que notre volonté vertueuse les adopte pour autant qu'elles sont conformes à la règle de raison. II^a-II^o, q. XLIX, a. 5. Nous ne sommes pas des intelligences angéliques qui saisissent les choses par simple intuition, sans déduction ni induction, et qui les vident, d'un seul coup, de tout leur contenu de vérité. Nous, nous procédons par approches successives; nous regardons, les uns après les autres, les différents aspects, nous morcelons les réalités qui sont devant nous et puis nous totalisons pour connaître l'ensemble. A fortiori, avons-nous besoin de ce procédé raisonneur dans le discernement moral. Sans doute, les certitudes que nous en obtenons ne sont point toujours parfaites, étant donnée la matière mouvante dans laquelle il faut pourtant fixer notre action. Mais, précisément à cause de cela, faut-il y apporter une rare souplesse de raisonnement. La prudence n'utilise pas des moyens fixes et déterminés d'avance. Les œuvres d'art et de fabrication se réclament de procédés techniques, toujours les mêmes. Plus un métier se mécanise, plus l'exercice en est facile. Pour les actions morales, au contraire, il faut le plus souvent, s'adapter à du nouveau et ajuster son raisonnement aux situations et aux circonstances changeantes. La prudence ne doit pas être une casuistique, qui, lorsqu'elle est abusive, se présente comme une morale à procédés fixés. Les actions sont non seulement individuelles, mais changeantes; elles présentent rarement les mêmes aspects, les mêmes dispositions intérieures et extérieures; il y a souvent de l'inédit dans l'action humaine. On ne doit donc pas dire : « Faisons ainsi parce qu'on a toujours fait comme cela. » Parfois, une telle attitude peut être une règle de sagesse contre des innovations intempestives, mais elle ne doit pas être une attitude définitive; il y a toujours une manière excellente, raisonnable et obligatoire, de se plier aux circonstances présentes, à fortiori dans l'ordre moral. *Ibid.*, ad 2^{am}.

3^o *Ce qui nuit à la perfection du conseil.* — Saint Thomas résume en un mot le défaut capital qui peut faire échouer le conseil : la *précipitation*. C'est par métaphore que l'on parle de précipitation dans un acte moral, par analogie avec la précipitation dans les mouvements corporels. On précipite un objet quand on le fait arriver, de haut en bas, d'un seul coup, sans passer par les intermédiaires obligés. Il ne faut point passer, du lieu élevé de notre âme, de son sommet, qui est la raison, immédiatement au terme qui est l'action, mais y venir par des échelons gradués, en descendant progressivement la pente. Ces échelons gradués sont

précisément ceux que nous venons de voir : la mémoire, l'intelligence, la docilité, le raisonnement, toutes choses requises pour la rectitude du conseil et du discernement prudentiel. Se jeter à l'action sans contrôle, sans passer par ces relais nécessaires, c'est faire de la précipitation, manquer de conseil. Et c'est une faute contre la prudence. Voici les causes habituelles de la précipitation : tout d'abord, la mauvaise volonté; ne pas vouloir réfléchir à ce qu'on fait ni prendre conseil de soi-même ou des autres; se fier orgueilleusement à ses idées, à sa manière de voir, même dans les situations difficiles. Le plus souvent, c'est la passion, quelle qu'elle soit, qui est cause de la précipitation : elle aveugle ou du moins obscurcit le jugement de notre esprit, en nous poussant si vivement à son but de convoitise que sont éclipsés, télescopés les actes de raison successifs réclamés par le discernement prudentiel. Nous reviendrons sur ces causes de la précipitation en étudiant le manque de prudence.

VII. LA PRUDENCE DANS LA PHASE RÉSOLUTIVE DU JUGEMENT. — Nous voici au second stade du discernement prudentiel. Nous avons décrit la phase du conseil et du consentement. Viennent ensuite, obligatoirement, du côté de l'intelligence, le *jugement* et, du côté de la volonté, le *choix*. Répétons encore une fois que ces phases successives ne sont qu'un seul mouvement de conscience dont nous figeons les différents aspects pour les étudier, mais il ne faut pas en oublier l'unité foncière et vivante. Ce mouvement de conscience part de l'intention volontaire d'une fin vertueuse; par exemple : je veux être humble. Sous cette claire vue et dans cet élan de vouloir rectifié, je réfléchis aux occasions possibles, aux divers moyens de pratiquer l'humilité; les ayant découverts, je les adopte, par ma volonté, fixée sur l'idéal de l'humilité et qui aspire à sa pratique. C'est la phase du conseil. A ce stade, ma volonté tendue vers cette fin : l'humilité à acquérir, n'est pas satisfaite parce qu'elle a entrevu certains moyens de pratiquer l'humilité. On ne fait qu'une chose à la fois; il doit donc y avoir un de ces moyens, particulièrement adapté et réalisable dans les circonstances immédiates et concrètes; mon intelligence est pour ainsi dire sommée par ma volonté de le découvrir, afin que celle-ci s'y arrête par un choix définitif.

Telle est, en raccourci et en séquence de la phase précédente, la phase du jugement et du choix que nous allons étudier. Comme la première, elle comprend donc un acte de l'intelligence : le jugement, et un acte de volonté : le choix. Nous en donnerons la description psychologique; nous verrons ensuite ce qui est requis pour leur perfection et ce qui est susceptible de leur nuire.

1^o *Description du jugement et du choix.* — 1. *Le jugement.* — Le jugement est la conclusion du raisonnement prudentiel et il se présente comme décisif. Nous savons que le raisonnement de l'action pratique part d'une majeure-principe, par exemple : telle loi à observer, telle vertu à pratiquer, etc. Le conseil suppose ce principe, cette fin; par son enquête sur les moyens, il prépare les mineures possibles à mettre sous la majeure. Il faut être humble; mais on peut l'être en actes intérieurs, extérieurs, en paroles, en attitude, etc. En somme, dans le conseil on n'a fait que des raisonnements provisoires; on a établi, comme valables en regard du but visé, un certain nombre de conclusions qui ne sont pas adoptées comme définitives. Dans l'intention de la volonté qui y applique la raison, ces raisonnements successifs visent à serrer de plus près la solution, que la volonté veut comme la meilleure; car, pour agir, il faut une solution unique. Il est donc exigé qu'un dernier raisonnement s'établisse pour déterminer cette meilleure des solutions. Il faut aboutir à un définitif jugement qui termine toutes les réflé-

ions, conseils et délibérations, et conclure : Voilà ce qu'il faut faire. Quand ce jugement pratique sera prononcé par la raison, la volonté l'adoptera et ainsi consacrerait le choix définitif de l'action.

Ici, comme dans la phase délibérative du conseil, il y a une interférence de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence précède la volonté, lui donne son objet, en prononçant son jugement. C'est pourquoi le choix de la volonté peut être dit « intelligent » ; il ne se donne qu'en connaissance de cause parce que l'esprit lui fournit les motifs de son option. I^a-II^a, q. xiii, a. 1. Le jugement vient après les délibérations du conseil, pour fixer, en le sélectionnant, parmi ceux qui sont envisagés par le conseil, le moyen le plus adapté à la fin voulue, le meilleur par conséquent du côté de son motif, mais aussi le plus opportunément réalisable. Le jugement résolutif, comme tous les actes de la raison qui composent le discernement, est sous l'empire de la volonté d'une fin vertueuse. Or, vouloir une fin, c'est vouloir quelque chose de réalisable. Et l'on n'aboutit à une fin réalisable que par des moyens réalisables et, parmi ceux-ci, par celui qui est le plus réalisable. L'objet du jugement n'est donc pas une action hypothétique, mais une action qui doit être effectuée sinon tout de suite, du moins à brève échéance : on juge et on décide de ce que l'on va faire. *Ibid.*, a. 5, ad 1^{um}.

Ici, devrait venir la question de savoir quelle certitude le jugement peut revêtir dans la détermination qu'il prend. Le conseil prudentiel a seulement sa raison d'être dans le cas d'une hésitation ou d'une perplexité de la conscience, en face de plusieurs et différents moyens possibles. Par le conseil et finalement par le jugement, la conscience est amenée à passer de l'incertitude à la certitude, du doute à une solution pratique. La certitude, ainsi acquise, est parfaite quand, par l'élimination successive des moyens envisagés, la délibération finale n'en retient plus qu'un, lui seul étant manifestement conforme aux exigences de la fin vertueuse et aux circonstances qui vont entourer l'action. Cependant, ces circonstances présentent parfois tant d'aléas et tant d'aspects changeants et insaisissables que la certitude de la convenance de l'action à la fin vertueuse ne dépasse point une plus grande probabilité, certitude imparfaite, mais néanmoins suffisante pour justifier raisonnablement l'action. Arrive-t-il que le conseil n'aboutisse point à éclairer la situation et que le jugement doive rester en suspens? Oui, cela arrive. Si déjà nos « prudences sont incertaines », elles peuvent quelquefois être à court. La conscience, qui ne peut sortir d'un doute incoercible, doit s'abstenir d'agir. Mais, si elle est forcée d'agir et d'agir sans retard, que fera-t-elle? C'est là un problème qui a suscité bien des polémiques entre moralistes et que nous ne pouvons résoudre ici. Voir : *PROBABILISME*.

2. *Le choix*. — Le choix est, dans la volonté, l'acte qui répond au jugement. La raison a jugé du vrai moyen qui convient à la fin ; dès lors, la volonté l'adopte, le choisit. Ce mot de « choix » évoque l'idée d'une sélection : après avoir examiné les moyens les uns après les autres, on rejette ceux qui conviennent moins et sont moins immédiatement réalisables, pour se fixer sur celui qui est jugé le meilleur à ces deux points de vue. I^a-II^a, q. xv, a. 3, ad 3^{um}. Le choix volontaire, comme le consentement, est libre, et cette liberté du choix fait la responsabilité, la valeur morale et le mérite d'une action. Si, pour une cause quelconque, cette liberté du choix n'est pas absolue, par ignorance ou par trouble involontaire de la passion, la responsabilité, la valeur morale et le mérite de l'action en sont diminués d'autant.

Pourquoi le choix est-il libre? Parce que ma raison

peut estimer bon non seulement de vouloir et d'agir, mais encore de ne pas vouloir ou de ne pas agir pour des motifs vrais ou qui n'ont qu'une apparence de vrai. Aucun bien particulier qui s'offre à mon choix ne peut emporter, d'une façon nécessaire, l'assentiment de ma volonté, puisque ce bien n'est que particulier et que ma raison peut découvrir en lui un aspect qui me fasse préférer de n'en pas vouloir. Je ne suis pas libre de vouloir quoi que ce soit, autrement que sous la raison de bien. Je veux mon bien nécessairement, mais rien de ce que je puis vouloir sous cette raison universelle ne m'apparaît comme épuisant cette béatitude que je vise à travers tous les biens particuliers : je suis donc libre à l'égard de chacun de ceux-ci. Il n'y a qu'en face du bien parfait, possédé dans la vision béatifique, que je ne serai plus libre de ne pas l'aimer ; car je ne pourrai découvrir en lui aucun motif de me détourner de lui. Ici-bas, l'action jugée la plus raisonnable, la plus vertueuse, peut me paraître, à un autre point de vue, préjudiciable à mes intérêts d'utilité ou de jouissance ; à ce titre, je puis refuser de l'accomplir. M'apparaîtrait-elle comme la plus désirable en elle-même que je serais encore libre de la refuser, ne serait-ce que pour affirmer ma liberté sur ce point. Nous possédons le libre arbitre. I^a-II^a, q. xiii, a. 6.

Il faut bien comprendre que, dans notre conscience morale, il y a un parallélisme constant entre, d'une part, le raisonnement de la prudence qui conclut à la pratique vertueuse et, d'autre part, le battant en brèche, le raisonnement de la passion en faveur de nos instincts contraires à la vertu. Nous sommes stimulés par la vertu et en même temps poussés par nos instincts à ne pas faire ce que la raison morale réclame dans son jugement de conscience. En nous, à certaines heures, s'affrontent la chair et l'esprit, le « vieil homme » et l'« homme nouveau », la grâce et nos instincts. Nous demeurons libres de choisir. Sans doute, choisir le mal est un aveuglement, mais c'est un aveuglement volontaire : à l'instant où nous choisissons le mal, nous voulons qu'il nous paraisse plus attirant. Nos vertus ont cette économie, dans notre vie morale, de faire triompher, à l'encontre des impulsions passionnelles, notre choix pour le bien, pour la vertu, pour Dieu. C'est à la spontanéité et à la force intérieure de ce choix que se mesure l'intensité de notre vertu. A son tour, notre prudence garantira nos décisions morales en proportion de la solidité de nos résolutions et de nos volontés vertueuses.

2^o *Ce qui est requis pour la perfection du jugement*.

Évidemment, c'est tout d'abord ce qui est déjà requis pour la perfection du conseil, puisque le jugement fait aboutir le conseil et termine l'enquête. Par conséquent, c'est au nom de l'expérience du passé, assurée par la mémoire et par la docilité aux enseignements des anciens et des sages ; c'est aussi par la sagacité de l'esprit et la justesse du raisonnement, que nous jugerons du meilleur moyen réalisable. Mais, en plus de ce qui est exigé pour le conseil, il faut, pour le jugement, une clairvoyance toute particulière de l'esprit ; car il faut sortir des alternatives, opérer un triage entre toutes les éventualités, pour arriver à une décision unique : il faut voir juste, clair, net, ce qu'exigent les circonstances et déterminer une fois pour toutes ce qu'il faut faire.

Aussi, ce jugement résolutif exige-t-il un bon sens moral et une perspicacité toute spéciale de l'esprit. En effet, la perfection du conseil et la perfection du jugement ne dérivent pas de la même cause. Il y a des gens qui, dans une enquête et un conseil, sont habiles à faire valoir toutes les alternatives, mais, en même temps, sont incapables de fixer leur opinion définitive et d'opter catégoriquement pour l'une des alternatives. Déjà, dans l'ordre spéculatif, nous voyons des esprits

fertiles en idées, en raisonnements et qui n'arrivent pas à des jugements clairs, à des déterminations précises : ce sont des imaginatifs, qui manquent de ce sens intérieur qu'on appelle le sens commun, faculté interne qui rassemble autour du même objet et lui restitue avec ordre et pertinence toutes les sensations qu'il nous a données. Ils ne savent pas appliquer leurs principes aux réalités vivantes et concrètes. Dans l'ordre pratique, nous trouvons les mêmes tempéraments : s'il y a des hommes de bon sens et de jugement — et ce ne sont pas nécessairement de savants moralistes — il y en a d'autres qui en manquent absolument. Pour ce bon sens pratique et avisé dans la conduite morale, il faut, outre la finesse de l'esprit, une imagination bien assagie; il faut surtout la pacification vertueuse de la sensibilité, l'affranchissement des passions, afin de pouvoir juger impartialement objectivement, et non pas dans le sens de ses amours, de ses convoitises, de ses utilités et de son intérêt mal placé. II^a-II^{ae}, q. LI, a. 3.

Certains cas, d'allure exceptionnelle, réclament particulièrement cette perspicacité de l'esprit. Il y a des actions morales imposées obligatoirement par des lois et dont il faut pourtant s'abstenir. D'autres fois, l'esprit doit prévaloir sur la lettre. Payer une dette, par exemple, est une loi morale, et pourtant il faudra s'abstenir de rendre à quelqu'un l'argent qui lui est dû, si l'on sait qu'il l'utilisera pour trahir sa patrie. En pareil cas, la prudence ordinaire ne suffit plus; il faut une sagacité toute spéciale de bon sens pour ne pas s'en tenir à la loi commune, pour saisir et juger qu'une loi plus haute commande ici l'exception. Cette perspicacité toute particulière des cas exceptionnels réclame une netteté, une rectitude de jugement tout à fait spéciales. Le bon sens moral et le jugement perspicace peuvent être préparés et facilités par d'heureuses prédispositions natives; mais l'éducation, la docilité et l'expérience personnelle contribueront à l'affiner.

Enfin, quelles que soient les prédispositions et l'éducation, la prudence surnaturelle « infuse », ne l'oublions pas, donne à toute âme de bonne volonté la possibilité de ce jugement droit dans tout ce qui concerne la sanctification et le salut, mais seulement la sanctification et le salut individuels; car la prudence « infuse » ne confère pas le bon sens ni le jugement perspicace dans les affaires de ce monde.

3^o *Ce qui nuit à la perfection du jugement.* — Par suite de prédispositions natives malheureuses, certains hommes n'ont pas de jugement et manquent de bon sens. Cette déficience est plus ou moins accusée : elle provient d'une imagination désordonnée, d'une inattention habituelle au réel, d'un manque de contrôle et d'organisation des sensations, des idées et des souvenirs; il peut y avoir aussi manque d'éducation et de formation sur ce point, car on doit cultiver en soi-même, pour son propre compte, ce bon sens moral, ce jugement droit et perspicace : c'est l'instrument fécond de la moralité. Il faut s'habituer à juger avec rectitude, justesse et objectivité, en se rendant compte du pourquoi de toutes ses actions, ne laissant rien passer dans sa vie morale qui manque de clarté et de sincérité.

Outre les prédispositions malheureuses et le manque d'éducation, il peut y avoir négligence fautive à ne pas juger et discerner comme il faut. On ne veut pas faire attention, on ne s'applique pas à juger correctement et objectivement. Cette inconsideration est la suite logique de cette précipitation que nous avons vue nuire à la perfection du conseil. Ce n'est pas une excuse de dire, en face des conséquences désastreuses d'une action : « Je n'y avais pas pensé. » On n'a pas voulu se donner la peine de penser, de regarder, de réfléchir, d'aviser, de se rendre compte. II^a-II^{ae}, q. XIII, a. 4,

ad 2^{um}. Enfin, la cause de ce manque de jugement est le plus souvent la passion, les tendances égoïstes, les points de vue utilitaires, les inclinations pécheresses et vicieuses; ces préjugés affectifs et ces prédéterminations passionnelles ne portent pas à juger dans le sens de la vertu, à écouter les réclamations de la conscience. On ne veut rien examiner, rien entendre; on ne songe qu'à satisfaire ses intérêts, à favoriser ce qu'on aime, à se précipiter à la satisfaction de ses convoitises. Nous étudierons plus loin ces défaillances du discernement prudentiel qui tiennent à l'a priori et à l'aveuglement de la passion.

VIII. LA PRUDENCE DANS LA PHASE IMPÉRATIVE DES RÉALISATIONS. — Nous voici au troisième et dernier stade du discernement de la prudence, celui des réalisations. Jusqu'à présent, avec le conseil et le jugement, nous n'en sommes encore qu'aux intentions. Même la conclusion volontaire du jugement, le choix, n'est qu'une décision intérieure, une option de notre conscience qui peut ainsi se formuler : « Voilà ce qu'il faut faire. » Mais rien n'est encore fait, et il s'agit maintenant de passer à l'acte. C'est précisément cette phase des réalisations que nous devons étudier.

A ce stade, s'affirme tout particulièrement la vertu de prudence dans son acte principal qui est d'intimer l'action, de commander la réalisation. La prudence, en effet, est notre raison appliquée à diriger notre action; par conséquent, parmi les divers actes qu'elle déploie, le principal est celui qui aboutit à ce but : *agir*. Le conseil explore et examine les différentes alternatives, les différents moyens d'accomplir l'action; le jugement prononce, parmi ces moyens, lequel est le plus apte et le plus réalisable, étant donnés le cas présent et ses circonstances. Le conseil et le jugement décident sans doute de l'action, mais d'une façon quasi spéculative et théorique. La preuve en est que, dans certains cas difficiles, où nous ne pouvons pas nous-mêmes juger, nous allons réclamer ce jugement à un bon conseiller, qui examine le cas en lui-même, en disserte spéculativement et nous donne son avis, mais en se désintéressant ensuite de la réalisation qui nous incombe à nous seuls. Or, la raison pratique, que nous mettons en œuvre dans la prudence, doit aboutir nécessairement à la réalisation; elle doit donc aller, au delà du conseil et du jugement, jusqu'au précepte ou intimation qui précisément ordonne cette mise à exécution. Le conseil et le consentement, le jugement et le choix, n'ont de raison d'être que pour faire agir. Un vertueux n'est vertueux que lorsqu'il pratique réellement la vertu. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 8. A propos du précepte, nous allons suivre le même plan d'étude que pour les deux phases précédentes : décrire les deux éléments de la phase impérative, élément rationnel et élément volontaire; dire ce qui est requis pour leur perfectionnement et ce qui peut leur nuire.

1^o *Description de l'acte rationnel du précepte.* — Dans cette phase du précepte, il est nécessaire de placer un acte de raison qui ordonne avec clairvoyance la mise à exécution de l'action idéalement conçue. C'est sous la poussée volontaire d'une fin à réaliser, d'un but à atteindre que l'esprit s'est appliqué à l'enquête des moyens et qu'il a abouti à un jugement déterminatif; il faut aller plus loin, il faut réaliser. Or, pour cela, de grandes difficultés sont à vaincre : tant que l'on en reste à la résolution intérieure, on ne rencontre d'autre opposition à son vouloir que la volonté contraire; mais, se mettre à l'œuvre, c'est se renoncer, se meurtrir, c'est lutter, attaquer, défendre, couper, retrancher, peiner, travailler. La vertu commence par l'intention, mais elle ne donne sa preuve et ne s'achève que par les réalisations.

Dans les difficultés rebutantes de l'action, il y a choc; il faut donc y parer. Le précepte est ce verdict

rationnel qui, sous la poussée du vouloir de la fin, décide de la réalisation avec une claire vue de son opportunité et de ses difficultés. Mais, dira-t-on, déjà, dans le conseil et le jugement, cette opportunité et ces difficultés ont dû être pesées et examinées. Sans doute, mais, encore une fois, c'était pour ainsi dire dans l'abstrait. A l'instant même où l'on agit, au sein de l'âpre rudesse de l'action, il faut que la raison intime clairement son ordre, en connaissance de cause, en voyant le pourquoi et la raison d'être de l'exécution et de sa poursuite au sein des embarras et des contrariétés. Le précepte est donc une décision lumineuse de l'esprit et non pas un commandement aveugle. Il ne s'agit pas ici d'une poussée de volonté, ou alors il faut dire que c'est une poussée de volonté clairvoyante; c'est avec l'œil ouvert qu'on doit aller à l'action et la dominer dans tout son déroulement. I^a-II^a, q. xvii, a. 1, ad 1^{um}. L'animal est incapable de ce verdict réfléchi; l'homme passe à l'action en se donnant, au sein même de l'action, les raisons de l'accomplir effectivement. L'animal, par la seule pente de son instinct, se précipite fatalement à agir lorsqu'il est mis en face d'un bien qui lui convient. Il est mu par quelqu'un qui est clairvoyant pour lui, par la Cause première, par Dieu, qui a posé en lui l'instinct adapté à ses besoins; mais l'animal ne peut pas se rendre compte de l'ordre rationnel de cette adaptation; il a l'élan, l'impulsion, mais pas l'intimation intelligente. I^a-II^a, q. xvii, a. 1, ad 3^{um}. Cet acte du précepte doit s'accomplir avec célérité. Lorsqu'on passe à l'action, il faut aller vite; une fois la décision prise, il n'y a plus qu'à se mettre à l'œuvre sans tergiverser. Pour réaliser, il faut une sollicitude empressée, une sorte d'animation fervente qui veut aboutir le plus vite possible. Saint Thomas oppose cette célérité à la lenteur majestueuse du conseil qui prend son temps, prolonge et ajourne au besoin ses délibérations. Il faut agir prestement, sans retard, parce que la réalisation est pleine de difficultés qui peuvent survenir, ne serait-ce que celle de notre propre faiblesse à soutenir la fatigue et la continuité de l'action. I^a-II^a, q. xlvii, a. 9.

Passons maintenant à l'aspect volontaire de la mise en œuvre. Une fois porté le décret de réalisation par la raison préceptive, la volonté applique à l'acte les puissances exécutrices. Cette volonté agissante garde, dans l'exécution, la maîtrise d'elle-même, tout d'abord dans son fonds de liberté, car, au cours de l'action, nous demeurons libres de poursuivre celle-ci ou de la faire cesser. C'est aussi avec liberté que nous utilisons les puissances exécutrices sous la clairvoyance de la raison et en connaissance de cause. Nous déployons nos énergies, notre esprit ou nos forces musculaires, nous les mettons en exercice et en dirigeons l'activité. I^a-II^a, q. xvi, a. 1. L'animal, au contraire, exécute automatiquement ce que son instinct le pousse à faire; il subit le déclenchement de ses puissances d'action sans en avoir la maîtrise ni la direction libre. *Ibid.*, a. 2, ad 2^{um}. Intelligence et liberté, voilà ce qui fait chez l'homme la grandeur, mais aussi la responsabilité de son action.

2^o *Ce qui perfectionne la prudence préceptive.* — Tous les perfectionnements signalés jusqu'à présent pour la perfection du conseil et du jugement : expérience de la vie, perspicacité, bon sens, etc., vont grandement servir à l'à-propos et à la clarté du précepte; mais sa perfection sera particulièrement assurée par trois habiletés caractéristiques de l'esprit : la prévoyance, la circonspection, la mise en garde avisée à l'endroit de toutes les embûches qui pourraient compromettre la réalisation.

1. *La prévoyance.* — L'action propre de la prudence est de diriger vers l'idéal moral les actions humaines, à travers les circonstances variables et multiples de la

vie. Pour être prudent, il s'agit de discerner et de dicter une action vertueuse qui n'existe pas encore au moment où on la décrète. Prévoir une action qui n'est pas et l'ordonner comme devant être, parce qu'on la juge en accord avec la situation présente et avec l'opportunité des circonstances actuelles, voilà la prudence. Évidemment, cela exige de la prévoyance : il faut considérer et peser à l'avance les conséquences, les avantages ou les désavantages. Cette prévision est l'instant important de la prudence, et même le mot « prudence » signifie étymologiquement : prévoyance, providence. C'est pourquoi la prévoyance est essentielle à l'acte prudentiel principal : le précepte. A cette prévision perspicace de l'action future s'ordonnent toutes les démarches et toutes les habiletés de l'esprit pratique que nous avons étudiées. Pour être vraiment prévoyant, il faut d'abord l'avoir été dans le conseil et le jugement, qui étaient institués, eux aussi, en prévision de l'action future. L'expérience de la vie, la sagacité, la docilité, le bon sens avisé et la justesse du raisonnement, servent à bien prévoir, à bien juger d'avance l'action telle qu'elle sera et devra être. Être prévoyant, c'est être prudent. II^a-II^a, q. xlix, a. 6.

2. *La circonspection.* — Nous prévoyons exactement ce que doit être une action, quand nous la situons bien dans les circonstances qui vont l'entourer. Si nos actions devaient toutes se ressembler ou se répéter dans le même cadre et la même façon, la réflexion serait inutile. Mais, c'est un fait, elles varient continuellement; nous devons réfléchir, raisonner, aviser, pour nous adapter à cette continuelle variété. Il peut arriver en effet qu'une action, si on l'envisage en elle-même, soit bonne et conforme à la fin vertueuse, mais qu'elle devienne mauvaise et contraire à cette fin par suite des circonstances dans lesquelles elle se réalisera. Rien de plus plausible, par exemple, dit saint Thomas, lorsqu'on veut attirer l'affection de quelqu'un, de lui témoigner de l'amitié; mais ces témoignages amicaux deviendront inopportuns si l'on s'adresse à un orgueilleux qui voit en eux des honneurs qui lui sont dûs. Il faut donc être circonspect et attentif aux circonstances dans lesquelles se présentent et se déroulent les actions. I^a-II^a, q. xlix, a. 7.

Mais, objectera-t-on, cette circonspection risque de ne pas tomber juste, parce que les circonstances qui enveloppent nos actes peuvent varier à l'infini. Théoriquement parlant, ces circonstances peuvent sans doute varier à l'infini, en ce sens que nous pouvons concevoir une action, par exemple cet acte d'injustice, le vol, dans des circonstances les plus différentes. Mais, en fait, les circonstances qui affectent une action déterminée, concrète, réelle — celle que je vais accomplir tout de suite — sont en petit nombre et susceptibles d'être connues, considérées et par conséquent jugées et appréciées dans leur rapport et leur répercussion sur ce que nous allons faire. Et c'est particulièrement à l'égard de ces circonstances-là que la circonspection doit exercer son attention. L'homme circonspect est précisément celui qui sait discerner exactement les véritables circonstances d'une action, celles qui, ayant rapport à elle immédiatement, peuvent la modifier dans son opportunité, sa difficulté de réalisation et sa valeur morale. *Ibid.*, ad 1^{um}.

3. *Mise en garde contre les embûches qui pourraient entraver l'action.* — L'action humaine, livrée à la contingence des circonstances, est en butte à des entraves possibles. Il faut donc être attentif à tout ce qui pourrait mettre obstacle à son accomplissement, dépister les intrigues, percevoir les pièges cachés, deviner ce qui se passe derrière les apparences. Nous comptons, par exemple, sur telle circonstance de temps, de lieu, de personne, et voici qu'en cours d'action ces circonstances

se modifient du tout au tout; ou bien, nous espérons une réalisation facile, et voici qu'en cours d'exécution d'inattendues difficultés se dressent, des complications surgissent; il faut donc parer, aviser, se garer, se reprendre, s'adapter. II^a-II^o, q. XLIX, a. 8.

Une question se pose à propos de tous ces perfectionnements nécessaires à la réalisation des actions humaines : ces précautionnements en vue de la bonne exécution sont-ils efficaces? Pouvons-nous toujours et avec une absolue garantie et certitude prévoir toutes les circonstances, nous tenir suffisamment en garde contre toutes les difficultés qui peuvent survenir? Non, pas toujours : la perspicacité la plus éveillée peut être mise en échec. Tout ce que la sagesse humaine peut faire, c'est prévoir ce qui normalement et communément est susceptible d'arriver. Mais, à l'encontre de toute prévision, il y a des difficultés inattendues, venant du hasard des choses, des volte-face des personnes qui, sans doute, surgissent rarement, mais n'en sont pas moins déconcertantes. Nous ne pouvons pas tout prévoir : ce n'est pas là un manque de prudence, mais une déficience qui tient à notre condition humaine. Résignons-nous sereinement à ne pas toujours réussir, à nous tromper parfois. La prudence peut donc être défaillante vis-à-vis d'actions qui ont trait à des intérêts matériels ou vis-à-vis d'entreprises humaines; mais peut-elle l'être dans l'ordre de la sanctification personnelle? Heureusement, le don de conseil vient en suppléance des incertitudes et des imprévisibles de notre prudence surnaturelle, et il vient, non seulement dans le conseil et le jugement, mais encore dans les difficultés de la réalisation, nous faire réussir malgré les embarras survenus, pour qu'en toute hypothèse notre sanctification y trouve son profit et que notre salut n'en soit pas compromis. Le Saint-Esprit est prévoyant et circonspect à notre place; il nous met en garde contre les embûches qui entraveraient notre volonté de servir Dieu.

3^o *La vertu de prudence est garantie en sa perfection par les autres vertus morales.* — Voilà donc les perfectionnements qui sont requis pour la prudence préceptive du côté de la raison. Que faudra-t-il du côté de la volonté? Car, dans la phase de la réalisation, la volonté doit avoir sa part et son rôle. La principale perfection qui lui est nécessaire, c'est son efficacité même, c'est-à-dire son énergie, sa force d'application dans la mise en œuvre des facultés qui accomplissent nos actions. Chez le vertueux, la volonté est tendue à aimer Dieu et à lui prouver son amour. Aussi, est-ce chez lui, et proportionnellement à la ferveur de sa charité, que se déploiera à son maximum l'énergie morale volontaire; car ce qui donne sa vigueur d'exécution et de motion à la volonté, lorsqu'elle bat son plein, à l'instant de l'action, ce ne sont pas seulement les perspicacités et les clartés qui viennent de l'intelligence, mais son potentiel d'énergie intime, c'est-à-dire la puissance d'amour qu'elle concentre et qu'elle déploie. C'est déjà cette volonté, à l'état d'amour, fixée sur la fin, qui applique l'esprit à discerner les moyens d'action, à déterminer le plus apte et enfin à ordonner la mise en œuvre. C'est elle encore et surtout qui, touchant le but, applique avec force les facultés à l'action. La vertu de prudence suppose l'amour de la fin, l'intention vertueuse. Et cette intention préside à toutes les phases du discernement et se retrouve, avec sa force totale, à l'heure de l'accomplissement pratique du devoir. On n'est pas vertueux dans la mesure où l'on est intelligent et perspicace à voir ce qu'il faut faire, mais dans la mesure de la puissance d'amour que porte en elle la volonté vertueuse. Quand cette puissance d'amour sera à sa plus haute tension, comme dans la charité fervente pour Dieu, la prudence aura elle-même son maximum de rendement. En fin de compte,

la perfection de la volonté réalisatrice est en dépendance, dans la conscience surnaturelle, du degré de charité et, dans la conscience naturelle, de la force des convictions morales.

On voit maintenant ce que signifient les affirmations souvent répétées par saint Thomas dans son traité de la prudence : « La vertu de prudence suppose la volonté rectifiée », ou encore : « Il ne lui appartient pas d'assigner aux vertus morales leur fin, mais elle a besoin que ces vertus existent pour la perfection de son discernement », ou enfin : « Toutes les vertus morales sont connexes. »

La prudence, à l'état de vertu, suppose la volonté rectifiée, c'est-à-dire la volonté fermement résolue à l'accomplissement du bien, en quelque action qui se présente. D'où peuvent venir cette plénitude, cet universalisme et cette efficacité du vouloir? Si nous nous plaçons dans la conscience surnaturelle, nous dirons que les vertus théologales (et tout particulièrement la charité pour Dieu quand elle est fervente) unifient et tendent tous les vouloirs vers l'observance intégrale de la loi morale. Pour l'amour fort, il n'y a en effet qu'une seule consigne valable : se dévouer à l'être aimé et le servir de tout son cœur, de toute son intelligence et de toutes ses forces. La volonté finale d'être entièrement soumise à Dieu, stimulée et nourrie par la charité, inclut donc la volonté des fins vertueuses et, dans la mesure même de l'intensité de cette charité, consacre leur étroite liaison. Lorsqu'on aime Dieu vraiment, est-il possible de se livrer à la mortification et, en même temps, d'enfreindre les obligations de la justice et de la charité fraternelle par la médisance et la calomnie? Si cela arrive, cela prouve que la charité pour Dieu n'est guère vaillante et qu'elle n'est pas le premier mobile de la conscience. L'amour de Dieu, dans l'âme gouvernée par la grâce, est instigateur des désirs vertueux; il les confirme et leur assure efficacité. Plus cette charité est intense, plus s'unifient ces désirs dans une impérieuse volonté d'être fidèle à Dieu en toute chose. C'est pourquoi nous disons que la charité surnaturelle implique les vertus morales « infuses » et qu'en cette charité toutes ces vertus sont « connexes ». Dans la conscience incroyante ou dans la conscience à la foi « morte », nous n'avons pas cette armature de la charité et des vertus « infuses ». Cependant, peuvent y exister, nous le savons, des convictions morales et des dispositions vertueuses assez solides pour garantir une sérieuse droiture d'honnêteté. Ici encore, ces tendances vertueuses se renforcent mutuellement en s'unifiant dans une volonté décidée à accomplir le devoir partout où il se rencontre.

Ainsi donc, en toute conscience, les convictions morales et la bonne volonté du bien sont étayées par des tendances vertueuses déjà établies solidement. Le discernement moral ne peut avoir de clairvoyance habituelle que dans cette hypothèse : en d'autres termes, la vertu de prudence suppose les autres vertus. Je dis *vertu* de prudence, c'est-à-dire sécurité d'un discernement qui s'exercera à tout coup pour le bien et ne se laissera point aveugler ni dévier par aucun courant passionnel adverse. Il y a des gens habituellement peu vertueux, qui font parfois et même souvent acte de vertu, aux instants où ils ne sont point dominés par leurs tendances vicieuses; mais leur discernement est vite en déroute et abdique, quand leurs passions habituelles les talonnent et réclament leur assouvissement coutumier. Retenons donc que la perfection du discernement prudentiel n'est garantie que par l'assagissement vertueux.

Et comment les vertus, une fois stabilisées, contribueront-elles à la perfection du discernement ou, en d'autres termes, comment faciliteront-elles la lucidité et la fermeté d'une vertueuse prudence? De trois

façons : tout d'abord en empêchant le conseil et le jugement de la raison de faillir dans la direction morale de notre action ; puis en renforçant, par l'élan d'une sensibilité bien gouvernée, la force d'intimation et d'énergie volontaire qui doivent présider à nos réalisations vertueuses ; enfin, en aiguissant la perspicacité du discernement prudentiel par l'expérience et l'expérimentation morales que les habitudes vertueuses ont acquises et qu'elles ne cessent d'enrichir.

1. Nos passions, lorsque la vertu n'en discipline pas la fougue, nous tirent à deux déviations possibles : suivre la logique de leurs convoitises en nous appliquant à raisonner en leur faveur à l'encontre du raisonnement de notre conscience, ou nous faire reculer devant les difficultés douloureuses de la pratique morale. Ne pas être aveuglé par nos passions, ne pas fléchir, à cause d'elles, devant le devoir : voilà ce que les vertus morales garantissent, en servant la perfection de notre prudence aussi bien dans le raisonnement de son conseil et de son jugement que dans l'impératif de sa décision. Supposons que nous ne soyons ni justes ni tempérants, mais égoïstes, rancuneux, vindicatifs, sans dévouement ni pitié, sans support ni désintéressement, irritables, violents, agressifs, cupides, sensuels, jouisseurs, amateurs de nos aises et ennemis de toute contrariété. Qu'arrivera-t-il, quand nous aurons à nous décider pour un acte difficile et qui s'oppose à ces sentiments d'injustice et à ces attraites de plaisir ? Au lieu de raisonner pour le respect du droit des autres ou les obligations de notre devoir d'état, nous serons portés à raisonner pour nos intérêts égoïstes et nos paresseuses nonchances ; au lieu de juger nécessaire la mortification des sens, nous jugerons permis tout acte licencieux dont s'offre l'occasion. En ce débat intérieur, la conscience plaidera trop mollement sa cause et finira par abdiquer devant l'exigence de la passion. Supposons encore que, loin de posséder la vertu de force, nous soyons d'une volonté molle et indolente, que nous ayons peur de tout effort, sans courage dans la lutte, effondrés devant toute tâche un peu rude, incapables de supporter la moindre affliction : que pourra-t-il arriver, en ces conjonctures, quand il faudra agir tout de suite, rudement et âprement ? On le devine : ce sera l'impossibilité de se résoudre, la tergiversation et peut-être l'abandon du devoir. On le voit, l'absence ou la médiocrité des vertus morales compromet la droiture de notre discernement à tous ces stades du conseil, du jugement et du précepte. Au contraire, sa rectitude est garantie, aux mêmes stades, par une volonté décidée à servir les convictions morales lorsqu'elles sont encadrées par des vertus vigoureuses.

2. Au surplus, il faut rappeler ici la théorie aristotélicienne et thomiste de la moralité de la passion. La vertu ne consiste pas à détruire en nous la sensibilité, en la considérant comme radicalement nuisible à l'action raisonnable, mais à tenir la sensibilité assez en gouverne pour en discipliner la force d'élan et l'utiliser sagement. Mais, nous n'avons pas à étudier ici ce bon usage vertueux de la sensibilité, dans la formation des convictions morales, dans l'application à la clairvoyance du discernement, enfin et surtout dans la dure impasse des réalisations. Voir art. PASSIONS, col. 2233. La passion, une fois matée et assagée, est une force puissante et entraînante qui vient renforcer le vouloir, galvaniser le courage, pour triompher des difficultés. Notre sensibilité, dressée à faciliter nos bonnes œuvres, nos entreprises, l'accomplissement de notre devoir, mettant en nous une ambiance de joie, d'euphorie, d'amour, d'enthousiasme, d'espérance, de désir, d'audace, d'endurance et même parfois de fougue et d'emportement : telle est l'honnête et vertueuse passion. Or, partout où, pour agir, nous devons tenir tête

à diverses causes de défaillance, quand il nous faut lutter, attaquer ou nous défendre — et tant de nos actions nous obligent à ce combat obstiné — la passion modérée et disciplinée mais tendue et forte, parfois trépidante et violente, vient opportunément décupler notre énergie et forcer la victoire. Notons bien que l'emploi vertueux de la sensibilité est une nécessité de la bonne action humaine ; quand cette utilisation est le fait d'une vertu « infuse » sous l'inspiration de la divine charité, elle devient surnaturellement méritoire. Il faut pousser, jusqu'à ce résultat, l'utilisation vertueuse des passions. Cf. H.-D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, t. II, c. III, X, XI, XII, XIII.

3. Voici encore, par la présence des vertus dans l'âme, un renforcement du jugement prudentiel au point de vue de sa perspicacité. Ces vertus mettent la conscience en état d'amour, en état d'ardente et constante volonté du bien. Cet amour du bien est d'autant plus fort qu'il s'amorce, dans la conscience surnaturelle, à la charité pour Dieu et à une longue expérience de la pratique vertueuse. C'est même plus qu'une expérience, c'est toute une expérimentation d'une vie vécue dans la perfection morale. La conscience étant ainsi fixée et unifiée dans ses attraites n'a qu'un mot d'ordre : servir Dieu en l'aimant, ne rien faire qui lui déplaise, tout lui donner et lui subordonner en accomplissant, en toutes choses et en tous actes, ce qu'il commande. Cet amour vertueux, cette expérience morale accumulée, ce goût décisif du bien viennent nécessairement aiguïser la délicatesse du discernement, lui donner l'allure d'un flair divinatoire et intuitif : car telle est la psychologie de l'amour lorsqu'il est ardent et qu'il sort d'une expérimentation amicale déjà longue. Celui qui aime, devine, sait, voit tout ce qui est de son amour et tout ce qui n'en est pas, ce qui en éprouve la solidité ou la compromet, et plus encore ce qui plaît à l'être aimé ou lui déplaît. Non pas que ce soit l'amour lui-même qui discerne et découvre ; mais c'est lui qui, dans son impérieux attrait, applique la clairvoyance de l'esprit à servir son dessein qui est celui-ci : connaître pour mieux aimer et pour mieux prouver l'amour. Cette connaissance rendue perspicace par l'amour devient le fait du discernement prudentiel au service de la vertu désirée et aimée. Le vertueux non seulement veut avec amour être fidèle à sa vertu, mais, par l'expérience qu'il a déjà de celle-ci, il sait ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Il est familiarisé avec elle. Il en connaît les luttes et les victoires, les difficultés et les embûches, les circonstances défavorables et les meilleures chances. A cause de cette expérience, constamment enrichie par les faits et par l'attrait croissant de la vertu, le discernement de la prudence prend une sûreté singulière. Ayant, dans les solutions antérieures, une base de contrôle assurée, le vertueux juge plus facilement, comme par divination instinctive, les cas nouveaux sur les réussites précédentes : il a le coup d'œil, l'intuition, parce que son amour et son expérience le rendent attentif et sensible à tout ce qui touche à sa vertu, à tout ce qui la menace ou la favorise. II^a-II^o, q. XLV, a. 2. Sur cette connaissance expérimentale et affective, voir H.-D. Noble, *L'amitié avec Dieu*, c. III. Ces données succinctes suffisent à marquer la nécessité des vertus pour la perfection du discernement moral en tous ses actes et spécialement en cette perfection terminale du précepte qui assure les décisives et efficaces réalisations.

1^o *Ce qui peut nuire à la prudence préceptive.* — Nous avons vu qu'une fois l'action décidée par le jugement et le choix, après l'enquête du conseil, il faut intimer l'action et passer promptement à sa mise en exécution ; ce qui suppose une sollicitude empressée à agir tout de suite. Pourquoi cela ? Parce qu'agir est

difficile : il faut forcer les choses, s'imposer à soi-même, aux réalités et parfois aux personnes. Si ce zèle diligent fait défaut, la réalisation de l'action peut être compromise; en tardant et en tergiversant, on risque de se laisser surprendre par les fallacieuses persuasions susceptibles d'arrêter la bonne volonté.

A la sollicitude, s'oppose la *négligence* ou défaillance de la raison qui hésite à décréter l'action : c'est un manque de prudence préceptive, tant il est vrai que, dans cet ultime verdict, s'affirme au complet la perfection du discernement normal. Pareille négligence mène à la torpeur, à la paresse de la volonté exécutrice : on se traîne, on ne fait les choses qu'à moitié, ou — ce qui est pire — on arrive à l'abdication du vouloir, à l'omission de l'acte obligé, c'est-à-dire à la faute. Cette sollicitude tout empressée à agir vite et fortement est heureusement servie par la sensibilité devenue vertu, comme nous le disions plus haut ; il en sort une intrépidité, un allant, un cran, qui renforcent l'énergie volontaire et font rebondir sa puissance dans les chocs immanquables de l'action difficile.

Cependant, une objection reste. Malgré tout, au moment de la réalisation, la passion mobilisée au service de cette réalisation ne supprime pas son émoi, sa tension psychique et son excitation organique. N'en résulte-t-il pas un trouble préjudiciable au discernement et à la réflexion *au cours même de l'exécution*? Certes, il y a des actions compliquées, qui doivent se dérouler lentement à travers des phases successives et ordonnées, et, à chacun de ces moments, la raison doit être prompte à s'adapter en parant à toute éventualité. Mais, nous nous plaçons dans l'hypothèse d'une action simple, préalablement réfléchie et décidée et qui est en cours d'exécution. Parvenue à ce point, cette action n'est plus à remettre en question ni en jugement; il n'importe plus que de l'accomplir. L'esprit serait-il à ce moment-là empêché, par l'exaltation de la passion, de raisonner et de réfléchir, où serait le mal puisqu'il n'y a plus qu'à agir et le plus promptement possible? Rien de plus légitime que de ne plus délibérer à propos d'une action en train de s'exécuter; trêve de conseils et de discours, l'action est lancée, il faut, avec passion, se jeter en avant pour l'achever et lui faire traverser hardiment le réseau des difficultés. La réalisation d'une œuvre risquerait d'être manquée si, en cours d'exécution, on se reprenait à délibérer sur la manière de la faire. Pour réaliser une œuvre technique, pour exercer un métier, accomplir une manœuvre même la plus compliquée, il y a un automatisme forcé, une mécanisation nécessaire. La délibération demande lenteur, et vouloir à tout pris l'exercer au cours d'une action qui ne peut être accomplie qu'avec célérité, c'est vouloir tout compromettre. La multiplicité et la promptitude de mouvements adaptés qui, en même temps ou successivement, se combinent au sein d'une action qui se réalise rendent impossible le jeu de la délibération. Le pianiste, le dessinateur, le chauffeur d'automobile, le pilote d'avion, le tisserand sur son métier, la paysanne qui tricote, n'ont que faire de délibérer sur toutes les façons dont leurs bras, leurs mains, leurs doigts, doivent se comporter durant le cours si rapide de leur exécution. La manière d'agir est sue depuis longtemps, elle est devenue quasi mécanique; ce n'est plus l'heure d'en dresser la technique. De même dans l'action vertueuse, dont la prudence a décidé l'opportunité et l'accomplissement immédiat, la réflexion de l'esprit a fini de jouer son rôle; place maintenant au vouloir réalisatrice, aux forces que ce vouloir commande! La sensibilité excitée vient ici augmenter l'énergie réalisatrice par l'élan de son impulsion. On voit l'envergure de cette doctrine dans la vie morale et la place très nette de la passion dans l'économie vertueuse. La passion est

néfaste quand, déréglée et raisonnée, elle préside au discernement : elle aveugle l'esprit et le fourvoie. Elle est bienfaisante quand, mesurée et soumise, elle appuie l'attention et la clarté du discernement, en active la décision et surtout galvanise les forces exécutrices de l'action. *De verit.*, q. xxvi, a. 7, ad 3^{um}.

Nous voici au terme de notre analyse du discernement moral. Peut-être s'étonnera-t-on que tant d'actes divers le composent et le compliquent : conseil, jugement, précepte, sans parler d'autres actes de l'esprit qui viennent assurer la perfection des trois actes principaux. Il n'en faut pas moins pour la bonne facture de l'action morale, pour qu'elle soit pleinement œuvre de raison. Au demeurant, cette complexité n'est qu'apparente. Une unité vivante relie toutes les étapes de la conscience vertueuse, dans une finalité profonde. L'amour du bien (amour de Dieu ou amour du devoir) est le principe d'impulsion sous la clarté des convictions morales (premiers principes de la loi naturelle, préceptes de la loi divine, résolutions vertueuses). Parce que, sous l'animation de cet amour, on veut vivre vertueusement, il suit que l'on veut se rendre compte, par un conseil bien informé, de toutes les meilleures possibilités de vertu. Mais on veut davantage : il s'agit, à travers un jugement clair et décisif, d'opter pour l'action vraiment adaptée aux circonstances et pour la plus raisonnable de toutes. Enfin, cette action, on veut la réaliser; il faut donc qu'en dernier ressort la raison en décide par l'intimation du précepte qui est l'acte principal de la prudence vertueuse. On le voit, intelligence et volonté se mêlent par interférence réciproque : leurs actes respectifs sont distincts, mais ils s'acheminent l'un vers l'autre; le conseil s'ordonne au jugement, qui lui-même prépare le précepte; le consentement est préalable au choix, qui postule la volonté réalisatrice. Une même intelligence, un même vouloir, du commencement à la fin, vont au même but : agir raisonnablement, vertueusement, c'est-à-dire moralement.

IX. LE MANQUE DE PRUDENCE. — Nous avons décrit le discernement prudentiel dans tous ses actes composants et les perfectionnements de ces actes. Il faut voir maintenant l'opposé de la prudence, c'est-à-dire l'imprudence ou le manque de prudence.

Ce manque de prudence se présente de bien des façons. Il peut y avoir absence radicale de prudence par impossibilité d'en exercer les actes, parce qu'on n'a pas l'usage ou du moins l'usage assez parfait de la raison. Le tempérament vient jouer un rôle important dans l'allure du discernement. Celui-ci peut être singulièrement desservi par la fâcheuse tournure de la mentalité, par le manque de justesse dans le raisonnement, de pondération dans le jugement et d'efficacité dans la volonté réalisatrice. La passion, avec ses partis-pris et son impulsivité, vient aisément troubler, sinon aveugler le discernement et l'empêcher de faire prévaloir les exigences de la conscience morale. Enfin, abstraction faite du tempérament et de la passion, il peut y avoir manque de prudence par omission volontaire du discernement quand on néglige de réfléchir à ce que l'on doit faire, quand on dédaigne habituellement ou passagèrement d'agir avec quelque réflexion.

1^o *Impossibilité du discernement prudentiel.* — C'est tout d'abord, le cas des enfants avant l'usage de la raison. Ils n'ont pas l'exacte notion du bien, qui est une idée abstraite, que l'intelligence seule peut concevoir. Leur éducation morale demande longueur de temps. La raison réfléchie et délibérante, l'expérience de la vie, les complications de la psychologie humaine, réclament une clairvoyance d'esprit que non seulement l'enfance, mais l'adolescence et la prime jeunesse peuvent posséder. Toutefois, remarquons que

l'enfant reçoit, au baptême, avec la grâce sanctifiante, ces vertus « infuses » et par conséquent la vertu de prudence sans qu'il puisse, d'ailleurs, en exercer les actes. Parvenu à l'âge de raison et, au delà de cet âge, le jeune homme et la jeune fille peu expérimentés du point de vue de la prudence naturelle, l'homme peu éclairé dans ses jugements et dont la raison reste puérile durant toute sa vie, possèdent et utilisent, s'ils sont dans la grâce, la vertu « infuse », qui leur assure un suffisant discernement en tout ce qui concerne leur salut et leur sanctification personnelle. Mais cette prudence surnaturelle, à laquelle s'adjoignent les lumières du don de conseil, ne donne aucunement aux jeunes ni aux esprits obscurs la prudence habile des affaires humaines : ils manquent d'objectivité et d'universalité dans leurs jugements ; ils doivent recevoir les leçons de la vie, être éduqués, acquérir successivement. H. D., q. XLVIII, r. 14, ad 3^{um}.

L'impossibilité d'exercer le discernement moral existe chez les déments et les insensés. Ce qui caractérise la débilité mentale, c'est le manque de « raison délibérante », l'incapacité de porter un jugement de conscience, l'absence de contrôle réfléchi sur l'action. La raison est « ligaturée » par l'anarchie des fonctions sensibles : les représentations ne correspondent pas à la réalité ou sont déformées par l'hallucination ; les images sont incohérentes, illogiquement assemblées, toutes prêtes à fournir matière à l'extravagance du délire ; l'affectivité est désaxée, ordinairement impulsive et violente. Il y a donc coupure entre la raison et l'action : celle-ci reste ingouvernée ; elle sort sans motif, sans logique, sans explication, du chaos des images, des instincts et des passions. Cette absence totale de « raison délibérante » arrive de deux façons : ou bien par insuffisance de développement cérébral, comme chez les idiots, irrémédiablement condamnés à une vie végétative et instinctive, ou bien par obturation de l'esprit. Dans ce dernier cas, l'esprit subsiste ; il pourrait, hors de l'état de démence, fournir une délibération motivée et un discernement de conscience, s'il n'y avait, pour annihiler toute activité de sa part, le détournement des facultés sensibles. Cette « ligature » de l'intelligence, qui est congénitale et durable chez l'idiot, inguérissable dans certains états démentiels définitifs, peut n'être que temporaire et accidentelle chez les confus, hallucinés, phobiques, mélancoliques, maniaques et délirants.

Chez les « demi-fous », nous ne rencontrons plus un manque absolu de discernement, mais un discernement incomplet et amoindri, d'où ne peut sortir qu'un contrôle moral atténué. Et cette atténuation présente des nuances à l'infini. On sait la multiplicité des actes qui sont nécessaires à la prudence : réflexion, raisonnement, adaptation du jugement à la réalité concrète, comparaison du cas avec les normes morales, considération des circonstances, prévision des opportunités, des difficultés et des conséquences. Or, dans ce tout complexe, il peut y avoir, pour des causes pathologiques, déficience de l'un ou l'autre des éléments requis ; il en résulte fatalement un jugement de conscience déficitaire, gauchi, inadéquat. Au surplus, la volonté et la sensibilité viennent parfois, par manque d'équilibre physico-psychique, rendre vacillant le jugement décisif de l'action. Cette imperfection, plus ou moins accusée, du contrôle rationnel se rencontre chez certains déments dans les périodes intercalaires de lucidité, mais spécialement chez les psychasthéniques qui ne connaissent pas, même transitoirement, de véritables accès de folie, mais dont l'appréciation morale reste rudimentaire ou en partie faussée, ou chez lesquels l'aboulie volontaire ou l'impulsivité émotive gêne l'a-propos du discernement ou précipite l'acte avec tant d'emportement que la

raison, inerte et sidérée, ne peut le saisir ni l'apprécier.

Les psychopathies constitutionnelles, avant qu'elles tournent à l'hallucination et au délire, donnent lieu à ces discernements tendancieux où se mêlent le réel et l'irréel. Le mythomane travestit facilement les faits et juge d'après des situations pour une bonne part fictives. Chez l'hystérique, l'hypertrophie de l'imagination affaiblit l'appréciation morale, la rend fabulatrice et menteuse. Le cyclothymique, à l'esprit instable, manque de certitude et de continuité dans ses décisions pratiques. L'hyperémotif, à cause de l'intensité et de la célérité de ses réactions, n'a pas le temps de placer un discernement valable entre sa passion et ses actes. Le paranoïaque porte un jugement grossissant et déformant sur tout ce qui se rapporte à son idée de persécution et de revendication, alors qu'il demeure fort avisé à l'égard de tout autre objet. Le pervers instinctif se jette animalièrement à la satisfaction de son penchant, sans capacité d'avertance ni d'inhibition. Sur la responsabilité morale chez les psychopathes voir H.-D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, t. I, c. XII ; t. II, c. VI ; on trouvera là les textes de saint Thomas qui se rapportent à la question.

2^o *Le tempérament et le discernement.* — Nous ne parlerons ici du tempérament que par rapport au discernement moral. Sur la nature du tempérament, ses causes, ses influences favorables ou défavorables sur la moralité, voir H.-D. Noble, *op. cit.*, t. I, c. X ; t. II, c. V. Tout d'abord il faut rappeler ce principe général : le tempérament, quel qu'il soit, serait-il la disposition la plus heureuse, doit subir, dans son inclination et son penchant, le contrôle de la raison prudentielle ; il est à sens unique et déterminé. Or, l'action vertueuse, avec ses complications modifiables d'après les opportunités et les circonstances, a besoin d'une raison qui aille dans tous les sens, d'une raison qui réfléchisse, divise, compose, ordonne et unifie. Sans cette discrimination rationnelle qui, dans certains cas, doit créer à neuf les dispositifs de l'action, le tempérament n'est qu'impulsion, sans ordonnance ni mesure. Souvent le rôle de la prudence sera de rectifier le tempérament préjudiciable au conseil, au jugement et au précepte de la raison pratique ou encore à la fermeté de l'intention et du choix volontaire. Le tempérament le plus heureux ne pourra suppléer à la prudence. Celle-ci, dit saint Thomas, peut avoir à son service une aptitude native à la rectitude du jugement ; mais cette aptitude doit être complétée par l'expérience, l'entraînement, voire par la grâce, c'est-à-dire par la vertu « infuse » de prudence et le don de conseil.

Cela étant rappelé, indiquons les allures diverses des tempéraments, pour autant qu'ils sont utiles ou nuisibles à la perfection du discernement moral. Indiquons cela brièvement, car recenser toutes les variétés des tempéraments serait un discours sans fin.

Il y a des esprits qui sont plus aptes que d'autres à la pénétration et à la sagacité requises au discernement. Ce ne sont pas précisément les gens abstraits, spéculatifs et théoriciens, mais les gens réfléchis et pondérés dans l'ordre pratique, esprits réalistes s'adaptant aux faits, observateurs, assimilateurs, critiques, habiles à dépister les difficultés, capables de renouveler des jugements préconçus, fertiles en trouvailles heureuses. De telles intelligences sont servies par une mémoire exacte et ordonnée, par une imagination disciplinée, un « sens commun » centralisateur et une « cognitive » riche d'expériences accumulées. L'intelligence souple et novatrice accuse son maximum de pénétration et de finesse à l'instant du jugement. Après le conseil, qui a exploré de tous côtés et proposé différents moyens d'aboutir à une fin donnée, le jugement doit, par une perspicacité nouvelle, comparer, distinguer, associer les éléments pour aboutir à la préférence

de l'action la meilleure et la plus opportune. Nous avons déjà cité cette observation de saint Thomas : « Beaucoup de gens sont habiles à instituer délibération et conseil et, en même temps, manquent de jugement. Déjà parmi les spéculatifs, nous voyons des esprits très ingénieux et fort prompts à multiplier les raisonnements, parce que leur imagination suscite facilement d'abondantes images, et cependant ils ne parviennent pas à bien juger, par défectuosité de leur « sens commun » qui ne sait pas organiser entre elles les sensations ». Saint Thomas réclame deux vertus pour cette réflexion intérieure : la vertu de conseil, puis la *synesis* (nous dirions le bon sens moral), preuve qu'avant ces deux vertus formées les dispositions qui les préparent diffèrent. II^a-II^a, q. LI, a. 3.

Si, pour le conseil et le jugement prudents, certains hommes sont aidés par d'heureuses dispositions, d'autres hommes en sont dépourvus, et, s'ils ne corrigent point ce fâcheux tempérament, ils risquent fort de manquer de discernement, tout au moins dans les situations difficiles et les cas embarrassants. Ne parlons pas des esprits irrémédiablement puérils, presque incapables de se conduire, ni des étourdis qui se précipitent sans réflexion à agir n'importe comment, ni des confus et incohérents qui ne mettent deux idées ensemble que difficilement, ni enfin de ces indociles orgueilleux qui ne retiennent rien des leçons de l'expérience pas plus que de l'enseignement qui voudrait les éclairer. Il est des esprits qui ne manqueraient pas de justesse, s'ils n'étaient constamment troublés par une imagination désordonnée, qui déforme, invente et devient dupe de ses fictions, tandis qu'elle inspire des appréciations fantaisistes sans critique ni objectivité. D'où le manque de coordination, de pondération, d'ordre et de mesure dans le discernement, dès qu'il est obligé de s'appliquer rigoureusement aux faits et de serrer de près les circonstances mouvantes ou inattendues. La tendance à l'automatisme intellectuel ne favorise pas la faculté d'ajustement qui doit présider au discernement : les esprits systématiques procèdent à priori et partent de vues théoriques et d'opinions toutes faites; ils ne distinguent pas, ne confrontent pas et sont insensibles aux imprévus de l'action; ils jugent des cas pratiques abstraitement, articulent toujours les mêmes déterminations, n'apprécient qu'avec lourdeur, raideur et étroitesse; aucune expérience ne les instruit; leur mémoire mécanique répète les mêmes sentences routinières, et leur jugement est tout d'une pièce et sans nuance. Dans l'ordre pratique, ce sont des esprits faux, dont les décisions ne présentent aucune sécurité, quelle que soit par ailleurs leur envergure d'intelligence spéculative.

La différence des tempéraments affectifs se marque encore dans la plus ou moins grande objectivité de la délibération morale. Il y a des gens qui ont un mal inouï à se dégager de leurs partis pris d'affection, de leurs points de vue intéressés et de leurs buts préférés quand ils doivent porter un jugement sur d'autres qu'ils n'aiment pas, sur une situation qui gêne la leur, sur des événements qui vont à l'encontre de leur attente. Au demeurant, c'est une tare de notre psychologie humaine que cette tendance à juger dans le sens de nos utilités, de nos convenances et de nos amours. Mais la vertu a précisément pour économie de corriger nos désirs et nos inclinations et de ne les laisser passer que dans une direction raisonnable approuvée par le discernement prudentiel. Quand celui-ci se laisse guider par la passion, il manque infailliblement de rectitude et d'objectivité. Les passionnés sont exposés au jugement faux, autant, sinon plus, que les esprits automatiques et systématiques.

Les tempéraments se présentent donc comme favo-

rables ou défavorables à ces deux premiers actes de la prudence : le conseil et le jugement. Mais l'aide ou l'entrave se continuent à propos du troisième acte : le précepte ou décision impérative. Étant acte de l'intelligence, les modes de celle-ci auront sur lui leur immédiate influence : la mise en garde contre les embarras et les difficultés de la réalisation, la perspicacité qui veille sur les circonstances et les conséquences de l'action seront singulièrement desservies par la tendance de l'esprit à l'inattention, à l'inconsidération, au manque d'objectivité; mais elles seront facilitées par les qualités contraires.

Si le précepte est clairvoyance intellectuelle sur les opportunités et les modes de la réalisation, cette clairvoyance ne devient verdict d'exécution que par l'appoint de l'efficacité volontaire. Les tendances qui renforceront le vouloir ou énerveront son efficacité auront donc leur répercussion sur l'acte dernier et principal de la prudence. Au point de vue général de la disposition à agir, nous trouvons des gens dont le tempérament est tourné à l'action. Il faut qu'ils agissent, qu'ils remuent et se dépensent. Entrepreneurs, aimant la lutte, pas découragés par les difficultés, confiants dans le succès, ils vont de l'avant, abattent de l'ouvrage, ne s'arrêtent jamais. Ce goût de l'action peut prendre une allure vive, hardie, exubérante, batailleuse, ou une allure plus calme, plus lente, et plus tenace dans sa persévérance. Quand ce penchant sera contenu, modéré et ordonné par la vertu de force — qui est la vertu des réalisations — il sera un auxiliaire puissant pour la phase décisive de discernement : le précepte impératif. Au contraire, cette vertu de force aura bien du mal à s'implanter chez ceux qui, par nature, sont inactifs, inertes, mous, languissants, toujours fatigués, découragés d'avance de ce qu'ils entreprennent, dépourvus de constance et de persévérance, craintifs des difficultés réelles mais aussi des difficultés qu'ils se forgent illusoirement.

La volonté elle-même est tributaire, pour la densité de son énergie, de dispositions variables selon les individus, dispositions qui résultent de la plus ou moins bonne facture de l'esprit, de l'imagination, de la mémoire, de la cogitative, du sens commun et de la sensibilité. Le vouloir, en effet, résume toutes les forces de la conscience et il les rassemble pour sa propre efficacité. Chez les grands volontaires, qui agissent résolument, avec persistance dans la durée et âpreté dans la lutte, avec une continuité qu'aucune contrariété ne déconcerte, il y a certainement, pour expliquer ces résolutions actives et durables, une intelligence lucide établie dans des convictions solides, fixée à des buts précis et à des mobiles généraux inchangeables; il y a aussi un discernement souple qui sait adapter les circonstances nouvelles aux fins acceptées, résoudre les difficultés inattendues en maintenant toujours les décisions prises. Le type le plus accompli du volontaire, dans l'ordre moral, c'est le vertueux, dont toute la conscience est ordonnée au bien, avec des habitudes enracinées et une prudence rectifiée : là se rencontrent toutes les garanties du puissant et efficace vouloir. A l'encontre, les esprits confus, illogiques, automatiques, les imaginatifs, les passionnés, les impulsifs, ne sont pas préparés à l'énergie du vouloir : volontés faibles, chancelantes, mobiles, aussitôt défaits que formés, entêtés parfois, reculant devant l'effort, déconcertés par la résistance, sans constance ni persévérance.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier la valeur morale des actes, fruits du tempérament, et nous n'en dirons que quelques mots. En principe, le tempérament natif, normalement parlant, n'est qu'une disposition qui incline à l'action, mais ne lui enlève pas sa liberté ni sa responsabilité. Entre la tendance et

l'action, la réflexion et le discernement peuvent et doivent intervenir et prendre leur droit de contrôle. Il y a lieu, dans certains cas, d'envisager une responsabilité atténuée dans la mesure où ce contrôle a moins d'aisance et de sûreté. Le tempérament est corrigible, surtout lorsqu'il affecte les modes de la sensibilité et de la volonté, et il y a obligation de s'employer à cette éducation qui demande continuité et patient labour. Les déficiences du côté de l'esprit et du jugement pratique sont moins réparables et donnent souvent lieu à une responsabilité diminuée. Cependant, celui qui a peu de garanties sur ce point trouvera dans sa bonne volonté l'indication opportune de se délier de son propre jugement et de prendre conseil. N'oublions pas non plus que, dans la conscience en état de grâce, la vertu « infuse » de prudence et le don de conseil sont toujours prêts à assister le discernement, à donner leur suppléance en tout ce qui a trait à la sanctification personnelle.

3° *La passion et le discernement.* — Indépendamment de ces prédispositions favorables ou défavorables au discernement, celui-ci peut manquer de facilité et de clarté par le fait de la passion « antécédente », c'est-à-dire antérieure à ce discernement, passion non retenue ni maîtrisée dans son attraction et sa vivacité. La complaisance donnée à cette passion entrave la délibération morale et risque de la troubler, sinon de l'aveugler. Avec saint Thomas voyons, à travers les actes successifs du discernement, les perturbations que peut causer la passion. Nous supposerons un état de passion qui laisse subsister la responsabilité volontaire.

Il faut rappeler tout d'abord cette loi générale de notre psychologie : toute passion, par nature, en raison de sa force d'attrait et de l'émoi physiologique et psychique qu'elle produit, tend à concentrer sur son objet l'attention de la conscience, l'application de l'esprit et l'entraînement du vouloir. Cela ne veut point dire que la raison ne puisse plus s'exercer ni la volonté résister — nous sortirions de l'hypothèse — mais, dans la conscience tenue en haleine par l'attrait prépondérant, la raison est stimulée à approuver la passion ; elle se trouve plus débile à la désapprouver parce que les considérants qui inculquent cette désapprobation amoindrissent le relief de leur valeur. Cette loi générale de l'absorption de la conscience par l'attrait de la passion étant rappelée, il est aisé de voir comment la passion vive compromet tous les actes dont se compose la perfection vertueuse du discernement prudentiel. Saint Thomas désigne quatre actes de l'intelligence pratique et les examine tour à tour dans leur conflit avec la passion.

1. Le premier de ces actes est préalable à la prudence elle-même, mais il la commande toute. C'est le jugement qui dénonce la valeur d'attrait de la fin morale, oriente l'intention vertueuse et se prononce pour le devoir à l'encontre du plaisir, pour la loi de Dieu à l'encontre de la satisfaction déréglée, par exemple l'intention qui opte pour le pardon et non pour la vengeance, pour la continence et non pour la jouissance sensuelle. Cette estimation, cette mise en préférence des finalités vertueuses, suppose que la raison se prononce, en connaissance de cause, pour les valeurs spirituelles de la moralité, pour Dieu contre le péché, pour l'esprit contre la chair, pour la vertu même crucifiante contre le plaisir même enivrant. Si la passion surgit dans cet état d'âme et, par son attrait vif et impérieux, retient l'attention et la complaisance de la conscience, si elle appuie pour que la raison se désiste de ses rigueurs morales et approuve plutôt les plaisirs réclamés par la passion, cette même raison sera tentée de voir avec moins de relief la plus-value des fins spirituelles et vertueuses ; les convictions morales seront ébranlées et menaceront de vaciller. En dehors

de l'état de passion, en dehors de cette passion qui, présentement, nous secoue et nous trouble, rien n'est plus clair, devant la conviction, que l'obligation de préférer la vertu au plaisir ; mais, sous l'empire et parfois la tyrannie de la passion, les points de vue changent d'aspect et de couleur ; le bien moral rallie moins notre enthousiasme ; notre bien véritable le plus tentant ne nous apparaît plus celui que tout à l'heure notre raison proclamait, à froid et dans la paix de la conscience, mais celui que vient offrir la passion, bien qui ne se présente pas à l'état abstrait, mais à l'état de sensation immédiatement éprouvée. II^a-II^a, q. CLIII, a. 5.

2. Le deuxième acte de raison dans la conscience vertueuse, le premier de la prudence, c'est le conseil intérieur qu'elle doit instituer en face de l'embarras des circonstances et des alternatives. La perfection de ce conseil n'est pas d'ordinaire chose aisée. Nous savons qu'une vertu y est requise et à quelles conditions nombreuses est liée sa perfection : il y faut la mémoire du passé, l'intelligence des circonstances présentes, la prévision sagace des conséquences éventuelles, l'habile comparaison des alternatives, la docilité à recueillir opportunément l'avis des hommes éclairés et expérimentés, toutes choses qui réclament la pondération de l'esprit. Se jeter à l'action sans contrôle, en suivant, sans plus, l'impulsion première, se précipiter à satisfaire sa vengeance, sa gourmandise, sa volupté, rentrent bien dans les mœurs courantes de la passion, surtout si la passion est vive. Le passionné ne veut pas réfléchir, il ne veut rien entendre, il n'écoute ni remontrances ni avis, il refuse de s'entendre lui-même, de s'arrêter à un instant de réflexion qui risquerait de lui faire manquer le plaisir dont il est avide. *Ibid.*

3. Le jugement est le deuxième acte de la prudence et il clôt le conseil par la détermination de la meilleure alternative, par la décision du choix. Il y faut, nous l'avons vu, une particulière rectitude de la raison, une intuition décisive et sagace, qui réclame une attentive considération de tout l'esprit. On peut s'enfermer dans un conseil qui rumine avec lenteur et agite entre elles toutes les alternatives sans qu'on aboutisse à en sortir. Il faut avoir mûrement considéré toutes circonstances et toutes éventualités pour arriver à bloquer toutes les considérations autres que celle qui l'emporte en valeur et provoque le jugement décisif. Or, que la passion surgisse, et voici que le jugement en sa faveur semble bientôt le seul en situation, le seul qui offre des motifs valables. Cette insistance à vouloir refouler toute autre considération et cette application à énerver toute idée de résistance amènent bien souvent la faillite du jugement de conscience, du jugement moral, que seul pourtant devrait adopter le vertueux. *Ibid.*

4. Enfin, la prudence a un acte dernier et principal : le précepte, qui intime les réalisations vertueuses. Nous connaissons les difficultés que présente ce passage de l'intention à l'action, du discours moral intérieur à la vie morale pratique. C'est le problème moral lui-même, dans tout son réalisme et son acuité : seul est vertueux celui qui produit des actes de vertu. La prudence n'est la prudence que lorsqu'elle mène la conscience au delà de cette impasse où tant de belles résolutions trouvent leur pierre d'achoppement. Or, c'est ici précisément que la passion concentre sa force d'arrêt, fait jouer son mirage et déploie son ensorcellement pour interdire une décision qui viendrait contredire sa convoitise. Qu'on le remarque, il peut arriver que la passion, même impérieuse, n'ait pas abouti à troubler le conseil ni à fléchir le jugement du discernement : on voit clairement qu'il faut repousser cette suggestion, renoncer à ce péché, à cette injustice, à cette vengeance, à cette sensualité ; le jugement d'action est tout prêt à s'identifier au jugement de

conscience. Oui, mais il y a loin de la coupe aux lèvres, loin des résolutions prises aux résolutions inébranlablement tenues; car la passion est toujours là avec son attrait et son effervescence; le vouloir demeure subjugué, et le cœur captif. Pour le sacrifice demandé par la conscience, il faudrait par exemple fuir cette occasion, rompre la présence, etc. Et la passion insiste toujours. Et il arrive que, soudain, les belles résolutions tombent : on est repris, on succombe. C'est le rien qui retourne tout. Saint Thomas cite ici TERENCE : quelqu'un proteste très haut vouloir se séparer d'une tentatrice et voici : *Hæc verba falsa lacrymula restinguet*. « Une petite larme feinte met en déroute tous ces beaux discours. » *Ibid.*; *De malo*, q. xv, a. 4.

La culpabilité de ce manque de prudence sous l'influence de la passion est celle du péché commis. Tout dépend de la loi morale à laquelle on désobéit, de la matière grave ou légère, de la part d'avertance et de volontaire que l'on apporte. Sur cette part d'avertance et de volontaire, il y a de multiples distinctions à faire, selon la force impulsive de la passion et la clarté plus ou moins grande du jugement de raison. Voici, sous forme schématique, les diverses situations qui se peuvent présenter :

a) Exceptionnellement, avant tout contrôle de conscience, la passion surgit, excessive, anormale, ébranlant le cerveau par sa commotion et empêchant momentanément l'exercice de la raison et par conséquent, tout discernement. Pas de responsabilité, sauf si l'on est cause, par certains actes volontairement et antérieurement posés, de l'excitation de la passion et de son extraordinaire véhémence.

b) Avant le contrôle de la conscience, la passion se déclare : cette fois, elle ne supprime pas l'exercice de la raison et la possibilité du discernement; néanmoins, elle est assez violente pour troubler le jugement de la raison. Responsabilité atténuée par manque de volontaire parfait.

c) La passion se produit avant l'intervention de la raison; celle-ci garde la clarté de son jugement, mais l'attrait passionnel attire son approbation, entrave la perfection du discernement. C'est le cas dont nous venons de tracer la psychologie : responsabilité et possibilité de péché grave ou léger selon matière du péché. Toutefois, le péché de passion, bien qu'il puisse être un grave péché, est cependant moins grave, toutes choses égales, que le même péché commis par habitude ou malice.

d) Si la passion est excitée par la raison elle-même, si elle est pleinement voulue, flattée, encouragée, il y a cette fois entière responsabilité. Le manque de prudence est ici parfaitement volontaire. Voir H.-D. Noble, *op. cit.*, t. II, c. I, II, III.

¹⁰ *Le manque de prudence par négligence volontaire.* — Ce manque de prudence par négligence s'entend de l'omission volontaire des actes nécessaires au bon discernement.

Nous savons ce qu'il faut d'actes réfléchis et succèsifs pour le bon discernement de l'action humaine dans des circonstances un peu compliquées. L'action humaine doit être raisonnée; c'est ce qui fait sa valeur, sa responsabilité, c'est-à-dire sa moralité, son caractère vertueux. Il est impossible d'être homme et d'agir en ne voulant pas raisonner ses actes. Il y a faute dans une pareille attitude, surtout si elle est habituelle; c'est mépriser l'ordre naturel et providentiel que de se précipiter à faire n'importe quoi, alors que nous devons réfléchir et motiver nos actions en connaissance de cause. Sans doute, l'imprudent ne veut pas explicitement agir déraisonnablement; il n'érige pas la déraison en principe de conduite; mais il accepte implicitement qu'il en soit ainsi, puisqu'il néglige sciemment

de réfléchir, avant d'agir, à la façon dont il doit agir. *IIa-IIæ*, q. LIV, a. 1, 2 et 3.

Ce manque de prudence par négligence volontaire se spécialise en différents travers, selon que la déficience affecte l'un ou l'autre des actes de raison nécessaires à la prudence. A l'investigation réfléchie, que réclame le conseil qui enquête sur les alternatives d'une action et qui suppose attention à l'expérience de la vie, docilité aux enseignements des sages, s'oppose la précipitation ou témérité. Au bon sens et à la perspicacité, qui doivent assurer en toute situation la rectitude du jugement pratique, s'opposent l'inconsidération et le manque de circonspection. A l'intimation préceptive, qui est l'acte propre de la prudence et dicte les réalisations, s'opposent la négligence, la paresse, l'inconstance. La négligence est le manque d'empressement à impérer la réalisation d'une action décidée par le jugement. La paresse est l'attardement et la mollesse au cours de la réalisation. L'inconstance est l'arrêt en cours d'exécution : on ne poursuit pas, on n'achève pas le bien commencé. La négligence est une faute du côté de l'intelligence; c'est une défaillance de la raison qui ne se décide pas à intimor la réalisation de l'action, tandis que la paresse et l'inconstance sont des déficiences de l'énergie du côté volontaire. *Ibid.*, a. 2, ad 1^{um}. Pour ce qui est de la gravité de la faute d'imprudence par précipitation, inconsidération, négligence, paresse, inconstance, il faut voir à quelle omission d'actes ou bien à quels actes fautifs ce manque de prudence aboutit. Ici jouent les normes courantes du dosage des responsabilités : Quelle loi a été enfreinte? Est-ce en matière grave ou en matière légère? Avec quelle conscience et quel volontaire a-t-on ainsi manqué à la prudence?

X. LES FAUSSES PRUDENCES. — Nous avons étudié le manque de prudence par déficience ou par imperfection notoire des actes nécessaires au discernement. Il faut étudier maintenant les fausses prudences, qui utilisent avec habileté tous les actes de la raison discernante, mais pour un mauvais résultat : la « prudence de la chair », la prudence astucieuse et rusée, la prudence excessive.

¹⁰ *La « prudence de la chair ».* — La « prudence de la chair », selon saint Paul, est opposée à la « prudence de l'esprit ». Rom., VIII, 7. Il ne faut pas l'entendre d'un habile raisonnement au service des péchés sensuels. Il ne s'agit même point de la prudence pécheresse dans sa recherche raisonnée d'une occasion de péché, mais plutôt de ce principe général de conduite : viser, comme but unique de toute sa vie, la possession et la jouissance des biens sensibles. Chercher en tout et partout le bien-être corporel, ordonner à cette poursuite ses intentions, son labeur et ses actes, en dédaignant de voir en Dieu la fin dernière, à la possession de laquelle devraient s'ordonner les intentions définitives : telle est la « prudence de la chair ». *IIa-IIæ*, q. LV, a. 1. On le voit, c'est un état de conscience, point de départ d'habituels discernements. Au demeurant, la qualité discursive et l'armature psychologique du discernement et de tous ses actes s'affirment ici et quelquefois même de façon beaucoup plus avisée qu'au service de Dieu. « Les fils de ténèbres, disait Notre-Seigneur, sont plus prudents que les fils de lumière. » Luc., XVI, 8.

Quelle est la culpabilité de cette « prudence de la chair »? Si l'on entend par celle-ci la volonté habituelle et arrêtée de répudier Dieu comme fin dernière et de vouloir avant tout les prospérités de ce monde et les jouissances sensibles qui en dérivent, cette intention générale de mépris envers Dieu et de dédain vis-à-vis des valeurs spirituelles et éternelles — à condition qu'il y ait là consentement plein et délibéré — se présente comme une perversion volontaire de conscience

qui est un péché très grave, et l'on comprend que saint Paul dise de la « prudence de la chair » qu'elle est ennemie de Dieu ».

Souvent, la « prudence de la chair » n'est pas, dans la conscience, à l'état de consentement réfléchi et explicite, mais à l'état de tendance prédominante qui implicitement ordonne, de fait, les intentions et les actes à la possession des biens de ce monde et, par elle, au bien-être corporel. Il y a des croyants à la foi nonchalante et engourdie qui, sans doute, ne répudient pas Dieu définitivement, mais qui pratiquement le tiennent pour un étranger qu'ils négligent : ils se conduisent comme s'ils n'étaient pas destinés à la vie éternelle, mais seulement à jouir le mieux possible de ce monde. Leur faute est moins grave. Ils se convertiront à la « prudence de l'esprit » plus facilement que les obstinés dans le dédain de Dieu, encore que ces derniers puissent venir à résipiscence.

Au demeurant, les uns et les autres, dans leur volonté explicite ou implicite d'être surtout des « mondains » et des jouisseurs, ne sont pas condamnés à faire œuvre de péché dans toutes leurs actions. Les consciences les plus vertueusement reliées à Dieu peuvent amoindrir leur fidélité et même se commettre, quelquefois et plus ou moins gravement, dans la « prudence de la chair », jusqu'au sursaut de conversion et de grâce qui les ramène à la « prudence de l'esprit ». Pareillement, ceux qui jouissent de la vie en dédaignant de placer en Dieu leur suprême intérêt ne se comportent pas, en toutes leurs actions, sous l'influence de cette volonté pécheresse : un bon naturel, une éducation d'honnêteté ou des dispositions heureuses, les préservent de penchants désordonnés; sur certains points, leur vie morale peut être fort louable : tel individu, qui est un « sensuel » au sens péjoratif du mot, ne manque pas de probité, ni de loyauté, ni de dévouement à l'égard d'autrui, ni de conscience dans ses devoirs d'état familiaux et sociaux. Tel autre, qui est un « sacrifiant » au point de vue religieux, présente des mœurs privées assez correctes, voire sévères.

Il est donc bien entendu qu'il faut qualifier de péché grave la « prudence de la chair » quand, dans un sens absolu, elle est la visée du bien-être corporel comme but unique et dernier de toute la vie, avec aversion et répudiation du but final en Dieu, car il ne peut y avoir plusieurs fins ultimes. Il ne s'agirait de « prudence de la chair » que dans un sens très relatif, si, la complaisance en Dieu comme but suprême étant sauvegardée dans la conscience, celle-ci se laissait aller, avec excès, à l'attrait du bien-être corporel, mais sans vouloir, pour autant, se détourner complètement de Dieu et mettre dans cette jouissance son but définitif. Dans ces conditions, rechercher ce bien-être avec exagération n'est que péché véniel.

Une prudente sollicitude dans cet ordre de choses, loin d'être blâmable, est parfaitement licite : user avec mesure des biens sensibles et goûter le plaisir qu'ils apportent sont commandés par une fin morale. La vertu de tempérance nous prescrit de veiller avec soin sur la nourriture de notre corps, sur notre santé, sur le confort, l'hygiène, les aises et l'agrément de la vie : c'est nécessaire pour le bon travail intellectuel ou manuel, pour la contemplation comme pour l'action, pour faire rendre leur maximum à nos volontés et à nos activités humaines. Ici, ne parlons pas de « prudence de la chair », mais de vertueuse prudence. II^a-II^{ae}, q. LV, a. 2.

2^o La prudence astucieuse — Dans la « prudence de la chair », la faute n'est pas de manquer de discernement, mais de l'utiliser au service de cette fin mauvaise : l'unique souci de jouir de la vie. D'ordinaire, le jouisseur va à ses plaisirs sans passer par des voies tortueuses. Il cherche à accroître son bien-être, à le

raffiner chaque jour davantage par des moyens appropriés dont il ne cache pas le jeu. C'est son art à lui de découvrir les bonnes occasions et d'en tirer tout le profit de jouissance qu'elles recèlent. Parfois cependant — surtout quand il y a difficulté d'extorquer chez un autre une complicité de plaisir — des moyens illicites, frauduleux, hypocrites, et menteurs peuvent être longuement ruminés, puis mis en œuvre. A la « prudence de la chair » s'ajoute alors la prudence astucieuse.

L'astuce n'est pas liée de soi à la recherche des satisfactions d'ordre sensible; elle peut avoir cours dans le discernement de toute action qui se rapporte à autrui; elle trompe cet autrui quand, lui voulant du mal, elle paraît employer des moyens honnêtes. Elle le trompe encore quand, lui voulant du bien, elle y procède par des moyens illicites. L'astuce a deux étapes : il y a tout d'abord la préméditation intérieure, parfois longuement raisonnée, de ces moyens trompeurs : c'est l'astuce proprement dite, de même que la prudence véritable est la méditation réfléchie et sagace des moyens loyaux de la vertu. Mais il ne suffit pas de ce conseil sur les moyens trompeurs qu'on se propose d'employer, il faut mettre ceux-ci à exécution, réaliser effectivement la tromperie, soit par la ruse des paroles, soit par la fraude des actes. II^a-II^{ae}, q. LV, a. 4; cf., a. 3, 5. Il y a des gens méchants qui ne dissimulent point leurs projets malveillants et qui découvrent tout de suite leurs batteries, surtout lorsqu'une violente passion les anime. La colère et l'orgueil sont ostentatoires et proclament d'avance leur plan de vengeance et de domination, si bien que celui qui risque d'en être victime peut s'en garer à temps. La passion sensuelle est plus rusée; il lui arrive de viser de très loin ses proies, mais ses desseins et ses procédés sont toujours si banalement les mêmes qu'il est assez facile de les éventer. L'astucieuse tromperie, avec ses paroles rusées et ses actes fraudeurs ou frauduleux, a son champ privilégié dans les fautes d'injustice à l'égard d'autrui : roureries employées pour dénigrer le prochain, paroles à double entente, réticences calculées, louanges amoncelées à plaisir pour mieux lancer le trait empoisonné, échanges commerciaux qui falsifient la quantité et la qualité des marchandises, paroles menteuses ou captieuses dans les mille façons d'« estamper » le client.

Que ceux qui n'ont pas scrupule de léser injustement leur prochain aient recours aux mensonges rusés, rien de bien étonnant; mais que l'on se serve d'une astucieuse prudence, avec de bonnes intentions et dans le but d'être bienfaisant pour autrui, voilà qui surprend davantage. Même en vue du bien, l'astuce des moyens employés est une faute, à cause de sa simulation et de son manque de vérité. Il y a des personnes, d'ailleurs bienveillantes et bien intentionnées, qui ne jouent presque jamais franc jeu dans leurs rapports avec nous. Malgré leurs paroles aimables, nous ne saisissons pas au juste ce qu'elles pensent ni ce qu'elles veulent. Devant leurs compliments flatteurs et leur empressement d'affabilité, nous sommes portés à nous défier, devinant qu'au delà de ces protestations d'amitié elles méditent de nous demander un service qui nous coûtera. Si effectivement elles nous demandent ce service, c'est en alléguant des motifs qui ne sont pas vrais ou qui ne sont qu'à demi vrais. Toute une diplomatie est déployée où se mêlent mensonge, simulation et dissimulation, afin de capter notre assentiment. Pour nous extorquer un secret que nous sommes tenus de garder, elles plaident le faux pour savoir le vrai, affirment être renseignées sur ce qu'elles ignorent. Pour nous toucher et nous prendre, elles affichent des sentiments d'intérêt, d'amitié, de tristesse ou de contentement, qu'elles n'éprouvent point, etc.

Sans doute il y a une prudence de la vérité. Une certaine diplomatie est souvent nécessaire dans nos rapports avec autrui, de même que le menagement des personnes et l'accommodation aux cas individuels. Mais la prudence astucieuse, avec son art des faux semblants et des procédés trompeurs, est blâmable et fautive.

3^o *Excessive prudence à l'endroit des biens temporels.* — Il y a des prudences excessives par la trop grande sollicitude qu'elles impliquent, surtout quand elles visent des biens relatifs, auxquels nous n'avons droit que dans une juste mesure et dont l'obtention est souvent hors de nos prises. Telle est la sollicitude inquiète et affairée à l'endroit des biens temporels.

Certes, nous avons un strict besoin des biens temporels pour sustenter notre vie. Rien de plus légitime que ce souci : nous sommes en dépendance de ces biens pour vivre non seulement selon le strict nécessaire, mais encore selon les convenances de notre état de vie, de nos responsabilités et de nos charges. Il nous les faut, afin de pouvoir remplir tous nos devoirs personnels, familiaux et sociaux. Nous devons être soucieux d'avoir ces biens en suffisance, de ne pas les laisser périliter, de les accroître par tous les moyens honnêtes qui les mèneront jusqu'à la prospérité. Dans les âmes ouvertes à la foi, qui savent que les biens éternels sont premièrement et définitivement désirables, la prudence surnaturelle est obligée de se départir d'une excessive sollicitude à l'endroit des biens temporels. La sollicitude est une préoccupation de l'esprit qui s'absorbe dans la pensée de conquérir un bien ou de le conserver. Cette préoccupation est d'autant plus inquiète que plus grande est la crainte de manquer ce bien ou de le perdre, car, si l'on possède celui-ci dans la sécurité, nécessairement la sollicitude doit diminuer, sinon s'apaiser. Il suit de là que la sollicitude à l'endroit des choses temporelles peut être illicite d'une triple façon :

1. Tout d'abord, il y a excès lorsque s'affirme la préoccupation exclusive des valeurs matérielles, des prospérités humaines appréciées comme les seuls biens valables, alors que Dieu et les réalités spirituelles apparaissent comme aussi peu dignes d'intérêt que possible. Dans ce rejet, explicite ou seulement implicite, de la véritable fin dernière, nous retrouvons quelque chose du péché de la « prudence de la chair », dont nous avons parlé plus haut. Tel est le cas, avec des nuances individuelles bien diverses, de ces croyants dont la foi « morte » est sans influence sur leur vie morale. Continuellement oublieux de Dieu, ils ne vivent que pour l'argent qu'ils gagnent et les richesses qu'ils amassent. Ce n'est qu'en face de la mort et devant la perte définitive de tout, qu'ils penseront peut-être à élever leur espoir vers les réalités éternelles.

2. La sollicitude des choses temporelles est encore illicite, quand la préoccupation de se les procurer est à ce point absorbante qu'elle ne laisse plus de place à la préoccupation des biens spirituels. Il s'agit ici d'un affairement intérieur, dans une pensée continuellement tendue et cupide, et non du manque de temps pour les pratiques religieuses de stricte nécessité. Il y a des existences absorbées chaque jour, du matin au soir et même le dimanche, par un labeur continu, et qui n'en sont pas moins fidèles à Dieu et qui vivent de l'espérance du ciel. Il y a, au contraire, des vies désœuvrées, qui sont perpétuellement hantées de leurs profits, de leur lucre, des succès de leurs spéculations bancaires. Par cette continuelle obsession, la conscience s'habitue à se désaffectionner des biens surnaturels, du moins à ne plus les apprécier à leur juste valeur.

3. Enfin, la sollicitude à l'endroit des biens temporels est illicite quand, ayant apporté toute la diligence possible à se les procurer, on persiste, quoiqu'on les possède en suffisance, dans l'agitation et dans la

crainte continuelle de manquer du nécessaire. Dans cette inquiétude apeurée, il y a un manque de possession de soi-même et de vue raisonnable : les biens humains sont caducs ; autant ils sont difficiles à gagner, autant ils sont faciles à perdre. Mais, tout en veillant avec soin aux causes réelles ou menaçantes de perte, il ne faut pas en créer d'imaginaires et ainsi se tourmenter à vide. Cet excès de trouble est, au surplus, un manque de confiance en la Providence. Notre-Seigneur le réprouve en faisant valoir les bienfaits dont Dieu gratifie le corps et l'âme de l'homme, au delà de la sollicitude que celui-ci peut avoir, la protection que Dieu accorde aux animaux et aux plantes qui se passent de toute aide humaine, enfin la Providence qui ne manque jamais à personne. C'est parce qu'ils ne connaissent pas cette providence divine que les hommes sans foi sont si fréquemment affairés à la poursuite des biens temporels. Et c'est pourquoi il faut conclure, avec le Seigneur, que notre principale sollicitude doit se tourner vers les biens spirituels, avec la ferme espérance que le nécessaire ne nous manquera pas, si nous faisons, dans ce but, tout ce que nous devons. II^a-II^æ, q. LV, a. 6.

1^o *Excès de sollicitude à l'endroit de l'avenir.* — Saint Thomas cite encore un autre cas de prudence excessive : celle qui s'inquiéterait intempestivement des éventualités de l'avenir.

Il n'y a pas d'œuvre vertueuse qui ne soit revêtue des circonstances qu'elle exige, et le discernement doit en avoir une connaissance exacte. Parmi les circonstances d'une action, il y a le temps opportun et précis, dans lequel elle doit se dérouler. « A chaque affaire son temps et son opportunité », dit l'Écclésiaste, et cela s'applique non seulement à l'œuvre extérieure elle-même, mais encore à la sollicitude intérieure qui doit présider à l'ordonnance de cette œuvre. A chaque temps, doit donc s'adapter une sollicitude spéciale : en été, on doit prendre souci de la moisson et, en automne, de la vendange. Si, au temps d'été, on était déjà préoccupé de la vendange, ce serait une sollicitude de l'avenir véritablement excessive. Le Seigneur défend pareil excès quand il dit : « Ne soyez pas en sollicitude de demain », car il ajoute : « Demain réclamera sa spéciale sollicitude », c'est-à-dire celle qui suffira à l'attention de l'âme. « A chaque jour suffit son mal », c'est-à-dire son pénible souci. II^a-II^æ, q. XV, a. 7.

Pourquoi la sollicitude de l'avenir doit-elle ainsi se limiter ? Tout d'abord, parce qu'il y a là une préoccupation inutile et donc déraisonnable ; si elle porte sur ce qui, de l'avenir, est imprévisible, c'est une inquiétude en pure perte. D'autre part, nos actions sont assez compliquées et assez enchevêtrées dans leurs circonstances immédiates pour que nous leur donnions toute notre attention ; autrement, c'est risquer de mal faire ce qui nous incombe dans le temps présent. Évidemment, il faut ici se tenir dans la juste mesure ; il y a des choses que l'on doit opportunément prévoir ; la fourmi a raison de travailler en été pour se nourrir l'hiver. En somme, tout ce qui est normalement prévisible des événements futurs, même à longue échéance, doit retenir notre attention. L'excès est dans l'inquiétude agitée qui se nourrit de pures imaginations et d'hypothèses qui ne se rattachent à aucune réalité certaine ni même vraisemblable.

Ces fausses prudences, que nous venons d'analyser, font valoir, par contraste, à quoi tient la vertueuse prudence. Celle-ci ne consiste pas seulement dans un correct raisonnement : le prudent « selon la chair » et l'astucieux sont d'excellents et avisés raisonneurs, mais ils raisonnent pour servir des fins illicites. Ne détachons jamais la prudence de sa base, c'est-à-dire des convictions morales, que son sagace discernement s'emploie tout entier à servir. D'autre part, ce discer-

nement prudentiel est essentiellement réaliste : c'est le vrai pratique qu'il doit dicter : c'est une action bien encadrée de ses circonstances réelles qu'il doit saisir avec netteté. Dès que l'esprit fait entrer en ligne de compte des événements hypothétiques, des vues à priori, des prévisions imaginaires, son discernement devient flottant, il s'agit dans le vide et porte à faux.

1^{re}. LES DIVERSES ESPÈCES DE PRUDENCE. — La prudence est-elle une vertu strictement individuelle, faite seulement pour assurer la moralité personnelle ; ou bien, à côté de cette prudence individuelle, en existe-t-il d'autres qui envisagent nos rapports de conduite à l'endroit des différents groupes sociaux auxquels nous appartenons et des différentes fonctions que nous avons à remplir ?

L'homme ne vit pas seul ; il est englobé dans des groupements divers. Nous pouvons avoir à diriger et à commander, ou tout simplement à obéir. Ces groupes plus ou moins élargis qui enveloppent notre individualité ont respectivement leur but à atteindre et, par conséquent, une moralité collective dont nous ne pouvons nous désintéresser. Sans doute, quelques-unes de nos actions morales sont strictement privées, mais une foule d'autres ont un retentissement social. D'ailleurs, notre moralité privée elle-même n'est pas sans rapport, au moins indirectement, avec la moralité sociale. La question est donc de savoir si, outre la prudence individuelle qui dirige la moralité de chaque homme, il n'y a pas lieu d'envisager la nécessité d'autres prudences ordonnées à des discernements spéciaux, comme celui de gouverner, comme celui d'obéir, comme celui de diriger une famille, etc.

1^o *La prudence sociale.* — Il s'agit ici d'une prudence dont le discernement se rectifie sur un bien commun à « plusieurs ». Ce bien commun, ici, ce n'est pas le bien général de l'humanité. Il varie selon les différents groupements qui entourent l'homme ; celui-ci a une famille, une cité, une patrie ; il appartient à divers groupes collectifs. Chaque groupe a une directive d'ensemble vis-à-vis de laquelle chacun de ses membres doit être rectifié moralement. Il est bien clair que la prudence de celui qui détient l'autorité et préside au bien commun doit porter plus loin que sa prudence strictement individuelle. On peut savoir se conduire et ne pas être apte à exercer l'autorité ; on peut être un honnête homme, un bon chrétien, et n'être qu'un mauvais administrateur. La prudence gouvernementale demande des savoirs multiples, une longue expérience des hommes, un sens avisé de l'intérêt général et une adaptation souple aux individus et à leurs ressources diverses : il y faut une sagacité toute particulière qui n'est pas l'apanage de tous. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 10 ; q. L, a. 1.

Sans doute, la prudence individuelle peut être une préparation lointaine à la bonne direction des autres, surtout s'il s'agit d'une direction où doit dominer le point de vue moral. Le vertueux, qui sait se gouverner lui-même, est en soi plus apte à gouverner les autres que celui qui a peu de vertu ; mais l'un n'implique pas l'autre absolument. Des dons naturels heureux, assurant du savoir-faire et une compréhension des intérêts généraux, peuvent suffire, en dehors de la vertu personnelle, à exercer l'autorité. Ce n'est pas là un idéal, mais du moins c'est une preuve que la prudence « politique » diffère de la prudence individuelle. Au demeurant, commander aux autres et les diriger vers le bien commun et, à travers lui, vers leur bien personnel est, pour celui qui commande, une continuelle exhortation à prendre souci de sa propre moralité, afin que celle-ci concoure à la prospérité commune. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 10, ad 2^{um} ; a. 11, ad 2^{um}.

Il semblerait que cette prudence sociale dût être exclusivement dans le chef et que le subordonné n'en

eût pas besoin, puisqu'il n'a qu'à se soumettre, se plier et obéir. Cependant, dit saint Thomas, si cette prudence sociale doit éminemment se trouver dans le chef, elle doit aussi se trouver dans le subordonné, qui a le devoir de bien obéir, d'obéir avec toute sa raison, avec un discernement éclairé qui lui dictera de servir le bien commun à travers les ordres du chef. Celui-ci décrète les lois, il est comme l'architecte qui conçoit le plan et l'impose. C'est donc en lui d'abord que doit être la prudence « politique » ; mais elle est, par dérivation, dans le subordonné qui, comme l'ouvrier, s'assimile le plan et l'exécute. Non pas que la prudence du subordonné soit identique dans ses formules et ses points de vue de discernement à celle du chef : le subordonné accomplit les actions que commande le chef ; mais le chef, en les commandant, s'inspire de raisons qui sont plus universelles que les raisons qui motivent la prudence du subordonné ; le même chef, en vue du bien commun, soumet à des obédiences diverses la multitude de ses sujets, semblable en cela — pour reprendre la même comparaison — à l'architecte qui commande tous les ouvriers, lesquels exécutent le plan d'ensemble par des travaux différents. II^a-II^{ae}, q. L, a. 2, corp. et ad 2^{um}.

Pour mieux saisir la nécessité et la nature exacte de la prudence « politique », chez le subordonné, il faut faire état d'une autre vertu qui lui est préalablement nécessaire : la justice « légale », par laquelle comme membre d'une collectivité, comme partie d'un tout, il ordonne ses activités, ses œuvres, son dévouement, voire sa moralité personnelle à l'intérêt général. Ce n'est pas le lieu de décrire de quelle façon et jusqu'à quel point il importe que s'accomplisse ce devoir. En tout cas, celui-ci est certain, et il n'est pas si facile. Pour certains caractères, individualistes à l'excès, ce souci du bien commun et cette active collaboration à l'intérêt général ne sont pas une tendance spontanée, il y faut un effort persévérant et l'acquisition lente d'une vertu éprouvée. Or, précisément, la prudence « politique » vient servir, par son discernement intelligent, les réalisations vertueuses de la justice « légale » qui observe les lois et obéit aux ordres de l'autorité. Elle est à la justice « légale » ce que la prudence individuelle est aux vertus morales individuelles. II^a-II^{ae}, q. XLVII, a. 10, ad 1^{um}.

2^o *La prudence du chef.* — Le chef fait régner la justice, qui a trait au bien commun, sous la direction de sa prudence. C'est pourquoi les vertus qui lui sont le plus nécessaires sont la prudence et la justice. II^a-II^{ae}, q. L, a. 1, ad 1^{um}. Ici, par justice, il faut entendre l'ordonnance de toutes choses à la prospérité du bien commun par les lois et commandements qui assurent cette prospérité. A ce bien commun, concourent tous les membres du groupe, et ils en reçoivent bénéfice pour leur bien personnel. Aussi, le chef doit-il viser à faire atteindre leur fin à ses subordonnés. Il est élevé au-dessus d'eux pour assurer leur perfection humaine et divine. Dans ses ordonnances, il aura soin de ne pas viser son intérêt propre, mais l'intérêt général et, en cette vue, l'intérêt bien entendu de ses sujets. Il s'affranchira de ses préjugés affectifs et de toute partialité, soucieux d'objectivité et d'une répartition équitable des bénéfices communs, des fonctions et des charges, selon les mérites, les qualités ou les aptitudes de chacun. Dans sa prudence, il aura une claire vue des possibilités et des ressources de ses inférieurs : on ne dirige pas d'une façon uniforme et automatique des hommes libres et très différenciés dans leur personnalité. Le chef d'un groupement à finalité morale, et surtout à finalité surnaturelle, doit s'aviser de tous les comportements et conditionnements de ceux qu'il dirige et qu'il doit conduire à leur perfection en assurant les intérêts supérieurs du bien commun.

Pour être vertueuse, la prudence gouvernementale devra être rectifiée sur l'extension et la limite de l'autorité qu'elle détient et met en œuvre. On ne peut imposer à quelqu'un d'accepter comme étant une vérité ce qui est une erreur, comme étant raisonnable ce qui, devant le clair bon sens, est manifestement absurde. On ne peut pas commander pour soi la sympathie ni l'amour : l'amitié est un don libéral et jamais une dette ; Dieu seul a le droit de commander pour soi l'amour. L'autorité humaine n'a pas prise sur les droits humains essentiels, droits à la vie, à la subsistance, à la liberté morale. On n'a pas pouvoir de vie et de mort sur ses subordonnés, on ne peut compromettre leur santé, les affamer, les séquestrer. Les parents ne peuvent pas imposer à un enfant un mariage qui ne plairait qu'à eux, ni empêcher un autre de leurs enfants d'entrer en religion. L'autorité sociale, en cas d'injuste agression contre la nation, peut commander au citoyen de partir en guerre et de s'exposer à la mort : répondre à cet ordre est d'ailleurs le devoir strict du citoyen.

Tout en ne dépassant pas les limites de sa juridiction, le chef peut imposer à ses subordonnés l'observation de la loi morale commune, du moins dans ses actes extérieurs. Par exemple, un supérieur religieux doit réprimer le mensonge, les procédés injustes ou injurieux, l'intempérance, le dénigrement, toute faute qui est publique et scandaleuse. Il peut commander l'observance de la loi divine positive : la sanctification du dimanche, l'abstinence, et en punir les infractions. Après cela, son domaine de commandement est celui de la constitution qui régit la communauté et son genre spécial de vie : par exemple, pratique des vœux religieux, observances régulières, y compris celles qui viennent des coutumiers et des réglementations diverses. Il peut porter des lois et interpréter les lois existantes en vue de leurs applications pratiques. A sa sagesse de voir ce qui est nécessaire ou opportun, selon les circonstances, étant donné le bien général sur lequel il doit toujours se régler.

Si le chef a le droit et le devoir de commander, il a conséquemment le droit et le devoir de punir les infractions à la loi et aux ordres qu'il donne. Il saura, ici, allier la fermeté à la clémence, la sévérité à la mansuétude. Il ne sera ni brutal ni violent, mais il résistera avec force aux récalcitrants et châtiara, pour leur amendement, les délinquants. IIa-IIe, q. civ, cviii, clvii. Ces brèves notes, très incomplètes, sur l'exercice vertueux de l'autorité, veulent surtout marquer la nécessité, chez le chef, d'une prudence spéciale et appropriée, qui lui dictera d'être profondément raisonnable, c'est à dire de mettre d'accord son commandement avec les exigences du bien commun dont il est le gardien responsable.

3. *La prudence du subordonné.* Le subordonné devra, lui aussi, être profondément raisonnable dans le service du bien commun et dans la soumission aux ordres du chef. A cet effet, lui est nécessaire une prudence « politique » qui réponde à celle du supérieur : par elle, il s'ordonne à l'intérêt général, en se soumettant aux lois posées par la prudence de l'autorité. Il n'a pas qu'à se gouverner lui-même par sa prudence privée, mais à prendre sa part des obligations créées par le bien commun, à y dévouer ses actions, ses œuvres, sa vie. Sa prudence « politique », rectifiée sur cette fin, doit donc employer son actif discernement à réaliser ces deux attitudes vertueuses qui conviennent au subordonné : le respect de l'autorité et l'obéissance à ce qu'elle commande.

Le chef, en tant qu'il gouverne, représente une certaine excellence. Puisqu'il a pour fonction de diriger ses sujets, il est au dessus d'eux ; car ce qui meut, dit saint Thomas, est supérieur à ce qui est mué ; le pilote

qui tient le gouvernail est supérieur au navire qu'il conduit. Précisément, cette situation éminente, cet état de dignité dans lequel il est constitué exigent que ces subordonnés lui témoignent, comme une dette, honneur et respect.

Ce n'est donc pas à cause de ses qualités personnelles, dons naturels de l'esprit, science humaine, vertus privées, caractère sympathique, que nous devons au supérieur cet honneur révérenciel, mais parce qu'il est à notre tête pour nous gouverner. Il détient l'autorité et, tant qu'il la détient légitimement, il doit être honoré, et, à travers lui, doit être honorée toute la communauté aux destinées de laquelle il préside. Il nous arrive d'estimer quelqu'un pour sa valeur morale ou intellectuelle sans qu'il soit notre chef. Cette estime n'est qu'une marque d'« honnêteté » et qui pourrait se traduire ainsi : « cela convient » ; mais ce n'est pas une obligation de justice comme le respect à l'égard du supérieur. A celui qui nous régent, à cause de cela même et indépendamment de sa valeur personnelle, nous devons considération et révérence. Ce dû de justice indique que l'on peut nous y contraindre : le supérieur a non seulement le droit, mais le devoir de punir ceux qui lui manqueraient de respect et tout particulièrement dans l'exercice de son autorité. IIa-IIe, q. civ, a. 2 et 3.

La prudence « politique » impose au subordonné non seulement le respect de l'autorité, mais encore l'obéissance à ce qu'elle commande. L'obéissance vertueuse est caractérisée par l'acquiescement intérieur, la soumission pleine et entière de la volonté à la volonté du supérieur. Exécuter passivement un ordre reçu, accomplir matériellement ce qui est commandé sans l'acceptation intérieure de la dépendance, c'est-à-dire sans l'intention, applaudie par la conscience, d'agir parce que telle est la volonté du chef, cela suffit peut-être pour ne pas être réprimandé ou puni, mais cela ne suffit point pour l'obéissance vertueuse. Certes, l'obéissance passive peut ne pas manquer de valeur humaine par les tâches qu'elle accomplit : on a exécuté une consigne, mais il reste qu'on n'a pas obéi vertueusement. Le raisonnable de l'obéissance est la remise entière de sa volonté à celle du supérieur. Ce raisonnable de l'obéissance ne consiste pas à comprendre d'avance les motifs du commandement qui est donné, ni surtout à en demander raison. L'inférieur n'a pas à poser la question : « Pourquoi me demande-t-on cela et est-ce raisonnable ? » C'est affaire à la vertueuse sagesse du chef de ne commander que ce qui est raisonnable par rapport au bien commun. Il n'est souvent ni prudent ni même permis à celui qui exerce l'autorité de dévoiler les raisons de ses ordres. Il peut le faire, certes, s'il le juge bon et opportun, mais il ne le doit pas. Le sujet, s'il est vertueux, n'a pas à le réclamer ; il présupera toujours le bien fondé du commandement : c'est dans la volonté de se soumettre, et dans cette soumission même, que réside la valeur et la vertu de son obéissance. IIa-IIe, q. civ.

Si nous écrivions un traité en règle de l'obéissance et surtout de l'obéissance religieuse, il faudrait apporter bien d'autres considérations, montrer par exemple ce que la charité surnaturelle ajoute à la prudence « infuse » sociale, chez le supérieur et chez l'inférieur, et encore ce que peut devenir l'obéissance lorsqu'elle est consacrée par le vœu religieux et se présente comme un acte d'hommage, le plus haut qui puisse être offert à Dieu, dans le sacrifice complet de soi-même. Mais, présentement, nous marquons simplement la nécessité d'admettre diverses espèces de prudences, venant s'ajouter à la prudence individuelle.

Saint Thomas en nomme encore d'autres : la prudence familiale, par laquelle on gère parfaitement un foyer en tous ses intérêts humains et divins, IIa-IIe,

q. 1, a. 3; la prudence militaire chez ceux qui ont à veiller à la sauvegarde de la nation en jugeant et en décidant de la guerre, *ibid.*, a. 4; la prudence diplomatique chez les ministres d'État. On pourrait, sans aucun doute, continuer l'énumération. Quand, dans certaines fonctions éminentes, le discernement de la bonne action est particulièrement difficile, parce qu'il demande une expérience de vie et même un savoir technique qui n'est pas l'apanage commun, il y a lieu de distinguer une prudence qui, dans son ordre et dans son cadre d'objet, doit s'ériger comme une vertu distincte. Le même individu peut cumuler plusieurs de ces vertueuses prudences, obligé qu'il est d'être à la fois un homme moral, un chef, un père de famille etc. Dès qu'il doit dépasser la zone de la moralité individuelle, le vertueux discernement doit entrer dans des spécialisations qui ont besoin, chacune, d'une information, d'une compétence et d'une dextérité de jugement qui ne s'improvisent pas à la légère et ne sont pas interchangeable.

C'est d'après saint Thomas que nous avons étudié la vertu de prudence. Voici, dans l'œuvre du Docteur angélique, les références qui ont trait à cette vertu : Dans son *Commentaire des livres des Sentences*, saint Thomas traite incidemment de la prudence, *III Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 2, 3, 4 et 5; q. III, a. 1; dist. XXXIV, q. I, a. 2; dist. XXXV, q. II, a. 4. — Le *Commentaire* de saint Thomas sur le VI^e livre des *Éthiques* d'Aristote doit être étudié de près par celui qui veut se rendre compte de l'influence prépondérante du Stagirite dans la formation de la théorie thomiste de la prudence. — Saint Thomas consacre, dans la *Somme théologique*, un traité *ex professo* à la prudence, II-11^o, q. XLVII-LVI. Mais la prudence est vertu de l'acte humain; par conséquent tout ce qui, dans la I^a-II^o, étudie l'acte humain, la vertu et les vertus, doit être connu. Voir spécialement l'analyse des actes d'intelligence et des actes de volonté dont l'interaction constitue la trame psychologique de la prudence, q. X-XVII; la théorie générale de l'habitude et de la vertu, q. XLIV-LVI; les vertus de l'intelligence, q. LVII; la différence entre les vertus intellectuelles et les vertus morales, q. LVIII; les vertus morales, q. LIX, LX, LXI; les causes de la vertu, q. LXIII; la connexion des vertus morales entre elles sous la commune direction de la prudence, q. LXV. — Dans les *Questions disputées*, saint Thomas ne consacre pas de traité spécial à la vertu de prudence, mais ses traités *De la vérité*, q. XVI, XVII, *Des vertus en général*, q. I, et *Des vertus cardinales*, q. I, renferment des indications précieuses sur la syndérèse, la conscience, les vertus intellectuelles et morales, leurs causes, leurs rapports et leur connexion.

Dans cet article, nous avons étudié la vertu de prudence telle que l'expose saint Thomas, sans relater ce qu'en ont dit les théologiens antérieurs. Sur cette histoire doctrinale, on devra lire l'article de dom O. Lottin : *Les débuts du traité de la prudence au Moyen Âge*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, Louvain, 1932, p. 293-307. Le premier théologien qui se soit préoccupé de scruter quelque peu le concept de la prudence est Guillaume d'Auxerre (vers 1220). Le chancelier Philippe écrit le premier traité systématique sur la matière. En dépendance de ce dernier auteur, saint Albert le Grand étudie la prudence dans sa *Summa de bono* (inédite). Un peu plus tard, il reprend la question, sur un plan nouveau, dans son *Cours sur la morale* à Nicomaque recueilli et redigé par son jeune élève Thomas d'Aquin. Celui-ci achèvera puissamment ce que son maître avait ébauché.

Parmi les ouvrages modernes relatifs à la vertu de prudence citons :

Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. IX, Paris, 1916; H.-D. Noble, O. P., *La prudence*, Somme théologique de saint Thomas, texte lat. et trad. franç., notes et append. Paris, 1925; *Le discernement de la conscience*, coll. *La vie morale d'après saint Thomas d'Aquin*, 4^e ser., Paris, 1934; A.-D. Sertillanges, O. P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (le c. VII de cet ouvrage est consacré à la vertu de prudence, p. 219-232), Paris, 1906; E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, coll. *Les moralistes chrétiens* (dans cet exposé par textes et commentaires de la morale de saint Thomas, il est question de la prudence au c. II de la II^e part., p. 286-289), Paris, 1925; M.-A. Janvier, O. P., *La prudence*

chrétienne, carême de 1917 à Notre-Dame-de-Paris, Paris, 1917; A. Gardeil, O. P., *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même*, dans *Rev. thomiste*, 1918, p. 57-73, 111, 143, 203-216; le même, *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même par la vertu de religion*, *ibid.*, 1919-1924, 214-225, 342-355; R. Bernard, O. P., *La vertu*, Somme théologique de saint Thomas, texte latin et trad. franç. (il est parlé de la vertu de prudence au t. I, append. II, p. 438-445), Paris, 1933; P. Merkelbach, O. P., *Quelle place assigner au traité de la conscience ?* (en cet article de la *Rev. thomiste*, avril 1923, p. 170-183, l'auteur montre que l'on doit rattacher, en théologie morale, le traité de la conscience au traité de la prudence).

De très nombreuses études de psychologie normale et pathologique, parues en ces dernières années, peuvent utilement servir à l'étude des prédispositions natives ou acquises, favorables ou défavorables au discernement de la prudence. A titre d'exemples citons : P. Malapert, *Les éléments du caractère*, Paris, 1897, I^{re} part., c. IV, *Les modes de l'intelligence*; docteur Deschamps, *Les maladies de l'esprit et les asthénies*, Paris, 1919, I^{re} part., I^{re} sect., c. I, *Les opérations intellectuelles*, p. 41-107; c. II, art. 2, *Les jugements pratiques et la réaction-volonté*, p. 200-224; A. Delmas et M. Boll, *La personnalité humaine, son analyse*, II^e part., *Les éléments de la personnalité*, p. 52-238, Paris, 1922; G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, I. II, c. III, *La psychologie des caractères*, par G. Poyer, p. 575-707, Paris, 1924.

H. D. NOBLE.

1. PRUDENCE, poète chrétien de la fin du IV^e siècle. I. VIE. Aurelius Prudentius Clemens naquit en 318, probablement à Saragosse, d'une famille distinguée et, semble-t-il, chrétienne. Ses études furent celles de tous les jeunes gens de ce temps-là; elles le préparèrent à l'exercice des fonctions publiques, dans lesquelles il s'éleva rapidement. Lui-même, dans la préface de ses poésies, s'explique ainsi sur les charges qu'il occupa : « Deux fois j'ai gouverné de nobles cités sous l'autorité des lois, rendant la justice aux bons, terrifiant les coupables. Enfin, la bonté du prince m'honora d'un grade élevé dans la milice et me plaça au premier rang auprès de sa personne. » On conclut de ces paroles que Prudence fut peut-être gouverneur de province et *comes primi ordinis*, par la faveur de Théodose.

Vers l'âge de 50 ans, il se mit à réfléchir sur la destinée humaine, renonça aux honneurs et employa son talent à exposer ou à défendre en vers la doctrine chrétienne. En 405, il publia une édition complète de ses œuvres, précédée d'une préface où il en explique la genèse et en indique le contenu : « Que les hymnes s'enchaînent au jour le jour et que nulle nuit ne s'écoule sans louer le Seigneur; que ma voix combatte les hérésies, défende la foi catholique, foule aux pieds les sacrifices des païens, prépare, ô Rome! la chute de tes idoles, dévoue ses vers aux martyrs et loue les apôtres! » Après avoir ainsi fait connaître ses œuvres au public, Prudence disparaît de l'histoire. Nous ne savons rien sur la date de sa mort.

II. ŒUVRES. — Les œuvres de Prudence sont généralement classées en poésies lyriques et en poésies didactiques. On peut se tenir à cette division.

1^o *Cathémérion*. — C'est un recueil de douze hymnes pour les différentes heures du jour : I, pour le chant du coq; II, pour le matin; III-IV, avant et après le repas; V, pour l'heure où l'on allume les lampes; VI, avant le sommeil; pour les différentes circonstances de la vie; VII-VIII, sur le jeûne et son efficacité bienfaisante; IX, action de grâces envers le Christ; X, sur la résurrection; pour les fêtes chrétiennes de Noël (XI) et de l'Épiphanie (XII). Ces hymnes sont fort longues, variant de quatre-vingts vers (VIII) à deux cent huit (XII); elles sont aussi de facture assez compliquée; aussi la liturgie n'en a-t-elle retenu que quelques fragments : *Ales duci nuntius* à laudes du mardi (I); *Nox et tenebrae et nubila* à laudes du mercredi (II); *Lux ecce surgit aurea*, à laudes du jeudi (II).

Quicumque Christum queritis, à la Transfiguration (xii); *O sola magnarum urbium*, à l'Épiphanie (xii); *Audit tyrannus anxius et Salvete, flores martyrum* (xii) à la fête des saints Innocents. D'autres passages ont encore figuré à certaines époques dans les bréviaires locaux, spécialement dans le bréviaire mozarabe; cf. A. S. Walpole, *Early latin hymns*, Cambridge, 1922, p. 115-148.

2° *Périséphanon*. Nous avons là une série de quatorze poèmes destinés à chanter les « couronnes » des martyrs. La seconde moitié du iv^e siècle avait été marquée à Rome, en particulier, par un renouveau de ferveur envers les anciens martyrs. Le pape Damase avait recherché leurs tombes et les avait fait orner de vers de sa composition : il en était résulté un grand élan de piété pour ces premiers témoins du Christ. Prudence s'associa à cet élan, et le *Périséphanon* est destiné à raconter la mort glorieuse d'un certain nombre de martyrs. Le patriotisme espagnol du poète l'amène à chanter plusieurs de ses compatriotes : Éméritus et Célidonius, Eulalie de Mérida, les dix-huit martyrs de Saragosse, le diacre Vincent de Saragosse, l'évêque Fructuosus de Tarragone, les martyrs de Calahorra, et aussi des saints particulièrement honorés en Espagne : Quirinus de Siseia, Romain de Césarée, Cyprien de Carthage. Les autres pièces du recueil sont écrites à la gloire de martyrs romains et ont été inspirées à l'auteur par un voyage qu'il fit vers 400-402 dans la capitale du monde chrétien : saint Laurent, saint Camers, saint Hippolyte, saint Pierre et saint Paul, sainte Agnès.

Il ne faut pas chercher, dans ces poèmes, des renseignements historiques. Prudence ne sait, sur les martyrs, que ce que lui apprennent les traditions populaires, et ces traditions, il ne fait aucun effort pour les vérifier. Bien au contraire, il les amplifie, car il manifeste un goût prononcé pour le tragique, pour l'effrayant : aucun genre de supplice n'est trop douloureux ou trop atroce, et ses descriptions affichent un réalisme qui fait reculer nos sensibilités délicates. Les interminables discours qu'il place dans la bouche des martyrs ne sont que des déclamations oratoires, écrites au mépris le plus entier de la vraisemblance. Mais, lorsqu'on a fait ces réserves, il faut ajouter que le poète manifeste un merveilleux talent littéraire; il déploie une extraordinaire virtuosité dans l'emploi des rythmes les plus variés et les plus compliqués; il est, dans l'histoire de la littérature latine, un des derniers à savoir correctement utiliser les mètres les plus savants de la poésie lyrique. Ajoutons que les hymnes du *Périséphanon* sont un important témoignage du culte rendu aux martyrs et qu'à ce titre ils ne sont pas sans intérêt pour le théologien.

3° *Apothéosis*. — Précédée d'une double préface, l'*Apothéosis*, dirigée contre les hérétiques et les juifs, combat en mille quatre-vingt-quatre hexamètres un certain nombre d'erreurs opposées à la Trinité et à la divinité du Christ. Prudence commence par combattre les patripassiens (1-177) et les sabelliens (178-320) puis il s'attaque aux juifs, négateurs de la Trinité (321-550); aux ébionites, qui rejettent la divinité du Sauveur (551-781); aux manichéens, qui nient la réalité de son humanité (952-1061). Les vers 782-951 forment une digression sur la nature de l'âme. On s'est étonné parfois de voir Prudence s'attaquer, dans cet ouvrage, à des hérésies anciennes, et l'on a supposé qu'il voulait en réalité atteindre le priscillianisme. Cette hypothèse est peu vraisemblable, et les allusions que l'on a cru découvrir à l'enseignement de Priscilien sont trop vagues pour la fortifier. En réalité, Prudence se contente de versifier des écrits antérieurs, en particulier l'*Adversus Praxean* et le *De carne Christi* de Tertullien. Il se soucie peu d'avoir affaire à des héré-

tiques actuellement dangereux; il lui suffit d'exposer sa foi, qui est celle de l'Eglise, en vers sonores et d'illustrer, par des images souvent très heureuses, des idées abstraites.

4° *Contra Symmachum*. Les deux livres *Contra Symmaque*, écrits en 402 ou 403, ne sont pas davantage des écrits de circonstance : à cette date, en effet, il y avait une vingtaine d'années qu'était définitivement réglée l'affaire de l'autel de la Victoire, et l'on n'a pas de raison décisive pour supposer que Symmaque eût essayé de l'ouvrir de nouveau. Ici encore Prudence a vu, dans cet incident, matière à de beaux développements poétiques. Le premier livre, après une préface de quatre-vingt-neuf asclépiades, condamne en six-cent cinquante-huit hexamètres le paganisme romain et, en particulier, le culte de Mithra; le second livre, précédé d'une préface en soixante-six vers glyconiques, réfute, en onze cent trente-et-un hexamètres, la relation de Symmaque : ici Prudence suit de très près saint Ambroise, et il n'est pas sans intérêt de comparer l'œuvre de l'évêque et celle du poète. Disons seulement que celui-ci a été rarement mieux inspiré que dans cette œuvre, où il trouve des accents d'une vraie éloquence pour chanter la gloire immortelle de Rome, la mission providentielle de l'empire, le renouvellement du monde par le christianisme. Le patriotisme le plus ardent a servi merveilleusement Prudence.

5° *Psychomachia*. — Le poète décrit ici en neuf-cent-quinze hexamètres que précèdent, en guise d'introduction, soixante-huit trimètres iambiques, la lutte qui met aux prises, dans les âmes, les vertus chrétiennes et les vices païens. Tour à tour, nous voyons combattre la Foi et l'Idolâtrie, la Pudeur et l'Impureté, la Patience et la Colère, l'Humilité et la Jactance, la Sobriété et la Luxure, la Miséricorde et l'Avarice, la Concorde et la Discorde ou Hérésie. Finalement la Foi triomphe de ce dernier ennemi, et toutes les vertus sont invitées à élever au Christ un temple magnifique. Malgré la virtuosité déployée par Prudence, le poème reste souvent froid et languissant. Les allégories des vertus et des vices n'ont rien de vivant, et le dénouement est trop prévu, malgré les incidents qui le retardent, pour attiser la curiosité. Nous sommes aujourd'hui tentés de nous montrer sévères pour la *Psychomachie*. Nous ne devons pas oublier, avant de porter sur elle un jugement définitif, que le Moyen Âge l'a beaucoup lue et beaucoup goûtée; elle a été, pendant des siècles, une des sources où allèrent puiser à l'envi moralistes, lettrés et artistes, et les cathédrales gardent encore les marques de l'influence exercée par Prudence sur leurs sculpteurs.

6° *Hamartigénia*, en neuf cent soixante-six hexamètres que précèdent soixante-trois trimètres iambiques. Prudence examine ici, contre Marcion, le problème de l'origine du mal. Au dualisme de son adversaire, il oppose la réponse chrétienne : le père du mal est Satan, qui a entraîné l'homme au péché et Dieu a permis la faute pour apprendre à l'homme à se gouverner lui-même. Ici encore le poète s'inspire de Tertullien, dont l'*Adversus Marcionem* est souvent mis à contribution. Mais, comme le problème moral ne cesse jamais d'être actuel, il multiplie les allusions aux vices de son temps, qu'il fustige avec vigueur; les descriptions du ciel et de l'enfer qui terminent le poème sont parmi les plus détaillées que nous possédions.

7° *Ditlochaon*. — Ce titre, un peu mystérieux, désigne un recueil de quarante-neuf quatrains en hexamètres destinés, semble-t-il, à être inscrits sous des tableaux représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les vers sont médiocres; mais le recueil est intéressant, car il jette un jour assez neuf sur l'ornementation des églises chrétiennes à la fin

du ^{ix} siècle. Nous apprenons par lui quelles scènes étaient représentées sur leurs murs et même comment y étaient traitées les thèmes classiques.

Nous n'avons pas ici à porter de jugement littéraire sur l'œuvre de Prudence : qu'il nous suffise de dire qu'on est d'accord pour voir en lui le plus grand poète du ^{ix} siècle. Les théologiens tiront utilement ses œuvres, qui sont d'intéressants témoins de la foi d'un laïque cultivé aux environs de l'an 400; ils n'y trouveront sans doute pas d'aperçus originaux, mais ils y apprendront comment un fidèle s'inspirait des enseignements de l'Église et comment il les traduisait pour l'édification de ses frères. C'est surtout comme moraliste que Prudence a exercé une influence durable : la *Psychomachie* marque le point de départ de toute une littérature.

L'édition, définitive sans doute, des œuvres de Prudence est désormais celle de J. Bergman, *Aurelii Prudentii carmina*, dans le *Corpus de Vienne*, Vienne et Leipzig, 1926.

L'ouvrage d'A. Fuchs, *Prudenz*, Paris, 1888, est classique. On verra encore L.-B. Leise, *A sapientia, stylistica and metrical study of Prudentius*, Baltimore, 1898; J. Bergman, *A. Prudentius, Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums*, Furtu, 1922; P. Allard, *Prudence historien*, dans *Revue des quest. hist.*, t. XXXV, 1884, p. 345-385; le même, *Rome au IV^e siècle d'après les poèmes de Prudence*, *ibid.*, t. XXXV, 1884, p. 5-61; A. Rosler, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte des IV. und V. Jahrhunderts*, Freiburg, 1886; M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence*, Paris, 1933; le même, *Prudence, Psychomachie*, introduction, texte et traduction française, Paris, 1933.

G. BARDY.

2. PRUDENCE DE TROYES, évêque de cette ville au milieu du ^{ix} siècle († 861). I. Sa personne. II. Ses œuvres. III. Ses idées théologiques.

I. SA PERSONNE. Son vrai nom est Galindo. Comme beaucoup de ses contemporains, il prit un surnom : Prudence, sous lequel il est plus connu. Espagnol d'origine, il vécut à la cour de Louis le Débonnaire, où il exerçait sans doute les fonctions de chapelain palatin. Sous Charles le Chauve, il devint évêque de Troyes. La date n'est pas facile à préciser. En 846, nous trouvons pour la première fois sa signature sur un acte officiel : une confirmation des privilèges de l'abbaye de Corbie, par un concile de Paris. Hefele pense avec beaucoup de raison que ce concile eut lieu en février 846. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV, p. 126; pour le texte, cf. *P. L.*, t. cxx, col. 30 D. D'autre part, la lettre XLII de Loup de Ferrières, adressée à l'évêque Prudence (éd. Levillain, dans *Les classiques de l'hist. de France au Moyen-Âge*, t. I, p. 172), nous apprend que Prudence et Loup ont été chargés d'une visite d'inspection et de réforme dans divers monastères. Cette lettre, datée par M. Levillain du début d'avril 845, fait allusion à une autre mission accomplie par les mêmes l'année précédente. Cependant, comme on trouve le nom du prédécesseur de Prudence au bas d'un privilège de 843, on ne peut faire remonter plus haut que cette date, sa nomination au siège de Troyes. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. II, p. 452. Sur la part qu'il a prise à la controverse prédestinatoire voir l'art. PRÉDESTINATION, § IV, passim, et spécialement col. 2912, 2921, 2925.

Prudence figure parmi les évêques marquants du royaume de Charles le Chauve. Il meurt en 861. Son nom se trouve en divers martyrologes, mais pas au martyrologe romain.

II. ŒUVRES. Elles sont publiées dans *P. L.*, t. cxv, col. 965-1158.

1. *Abecedarium Psalterii* (col. 1149-1158). Abrégé du psautier ou mieux « Fleurs des Psaumes », *Flores psalmodum*. C'est une œuvre de piété. Le prologue explique que l'auteur a composé ce recueil à la de-

mande d'une « noble dame » éprouvée; mais cet abrégé pourra servir aussi aux voyageurs et à ceux qui sont empêchés de réciter les heures canoniales. Dümmler pense que la « noble dame » pourrait bien être l'impératrice Judith et donne comme dates possibles 830 ou 833. Voir *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. v, p. 323, note 4.

2. *Florilegium ex sacra Scriptura* (col. 1121-1140). Avec des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, Prudence, devenu évêque de Troyes, composa à l'usage des candidats au sacerdoce un recueil d'instructions diverses : *Præcepta*. A la suite de ces *præcepta*, Migne donne, d'après dom Marlène, des extraits d'un pontifical de Prudence; le mot exact serait « rituel ». Il n'est pas sûr d'ailleurs que Prudence soit l'auteur de ce rituel. D'après dom Vilmart, il s'agirait en réalité d'un missel du ^x siècle. Cf. *Rev. bénéd.*, 1922, p. 282, et Cabrol, *Les livres de la liturgie latine*, p. 53, 54.

3. *Sermo de vita et morte gloriosae virginis Maurae* (col. 1367-1376). Panégyrique d'une sainte que Prudence avait connue. Cf. Molinier, *Sources de l'hist. de France*, t. I, p. 257.

4. *Œuvres poétiques et correspondance*. — Rien ou presque rien ne nous en a été conservé. Un petit poème sur les évangiles indique son origine espagnole : *Hesperia genitus, Celtas adductus et altus*. Voir *P. L.*, t. cit., col. 1419-1420, et *Mon. Germ. hist., Poet.*, t. II, p. 679. Ce poème précédait une histoire évangélique offerte par Prudence à son église de Troyes. — La seule lettre qui lui soit attribuée est adressée à son frère, évêque aussi, sans doute resté en Espagne. *P. L.*, t. cit., col. 1367.

5. *Continuation des « Annales de Saint-Bertin »*, de 835 à 861, dans Pertz, *Mon. Germ. Hist., Scriptores*, t. I, p. 419 sq., reproduit dans *P. L.*, t. cit., col. 1377-1420. « Chronique officielle très exacte et le plus souvent très impartiale », dit Molinier, *op. cit.*, p. 246. Ce n'était pas l'avis de l'archevêque Hincmar, qui fut le continuateur des *Annales* après la mort de Prudence. Avant de reprendre l'œuvre, il exprime en termes assez durs son opinion sur son prédécesseur. Pertz, *loc. cit.*, p. 455; *P. L.*, t. cxxv, col. 1203. Il écrit : « Galindo, surnommé Prudence, évêque de Troyes, espagnol d'origine, fut un esprit très cultivé. Pendant quelques années, il combattit Gottescalc le prédestination, mais ensuite, rempli d'amertume contre certains évêques qui combattaient avec lui l'hérétique, il se fit le défenseur acharné de l'hérésie elle-même. Il composa alors d'assez nombreux écrits peu cohérents entre eux et contraires à la foi. Quoique épuisé par une longue maladie, il n'a cessé d'écrire qu'en cessant de vivre. »

En ce qui concerne l'affaire de Gottescalc, Hincmar jugea donc nécessaire de retoucher l'œuvre de Prudence. A la date de 849, le compte rendu du synode de Quierzy qui condamna Gottescalc ne lui parut point assez sévère pour l'hérétique. Voir les variantes données par Migne, *P. L.*, t. cxxv, col. 1102.

A la date de 859 (*ibid.*, col. 1418), Prudence affirme que le pape Nicolas donna son approbation à la thèse de la double prédestination et du sang du Christ répandu *pro credentibus omnibus*. De cette approbation papale Hincmar déclare dans une lettre à Égilon, archevêque de Sens, ne connaître aucun autre témoignage : *Quod per alium non audimus nec ubi legimus*. Il prie donc Égilon de s'en informer auprès du pape lui-même, car, dit-il, il serait scandaleux que le pape approuvât l'opinion de Gottescalc. *P. L.*, t. cxxvi, col. 70 B.

C'est en effet sur la question de la grâce et de la prédestination que se concentre l'activité théologique de Prudence, à propos de l'affaire de Gottescalc, affaire qui occupa l'Église des Gaules depuis le concile de Mayence, en 848, jusqu'à la mort de Gottescalc.

en 858 ou 859. Il va sans dire que l'archevêque Hincmar était lui-même trop personnellement engagé dans le conflit, pour qu'il nous soit possible de souscrire à tous ses jugements.

6^e Textes relatifs à la querelle prédestinatoire.

La pensée de Prudence s'exprime dans trois ouvrages : 1. *Epistola ad Hincmarum et Pardulum* (col. 971-1010). Prudence n'assistait pas au synode de Quierzy de 849, qui condamna Gottescalc. Son nom ne figure pas en effet sur la liste donnée par Hincmar dans son compte-rendu. Hincmar, *De prædestinatione*, P. L., t. cxxv, col. 85. D'autre part, Flodoard dit que, après ce synode, Hincmar écrivit à Prudence pour lui demander son avis et spécialement s'il fallait accepter Gottescalc à la communion pascale. *Histor. Rem. Eccl.*, P. L., t. cxxxv, col. 205 D. On ne sait si Prudence répondit à cette lettre.

Cependant Gottescalc écrivait dans sa prison, et ses écrits se répandaient, au point que Hincmar crut devoir rédiger une réfutation qu'il adressa *Ad reclusos et simplices*. Il parut alors à plusieurs théologiens de marque que Hincmar poussait trop loin ses thèses et s'écartait de la tradition augustinienne. Telle fut l'opinion de Ratramne, de Loup de Ferrières et de Prudence. Prudence seul nous intéresse ici ; il écrivit à Hincmar et à Pardulus, son suffragant de Laon qui s'était rangé à ses côtés, un long mémoire où il insiste sur la nécessité de rester fidèle à la doctrine d'Augustin sur la double prédestination. Le ton est cordial et ne sent pas la polémique. Hincmar ne fut pas satisfait et communiqua le mémoire à Raban Maur, qui déclara lui aussi ne pouvoir accepter les conclusions de Prudence. Voir la lettre de Raban Maur à Hincmar, dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 490-499 ; P. L., t. cxii, col. 1519 A.

2. *De prædestinatione contra Joannem Scotum* (col. 1109-1366). — Hincmar et Pardulus avaient désiré connaître l'opinion de personnages compétents et organisé dans ce but une sorte d'enquête. Jean Scot, sollicité, avait répondu en 851 par un *De prædestinatione*, dans lequel il prit position contre Gottescalc, mais d'une manière telle que l'on put croire que la doctrine catholique elle-même se trouvait atteinte. Scot était pour Hincmar un allié dangereux, et sans doute celui-ci regretta de l'avoir consulté. Voir l'art. ÉRIGÈNE. Scot a le mérite de montrer comment les mots : prédestination, prescience, sont équivoques et expriment mal la connaissance et la volonté de l'Être suprême pour qui on ne peut parler que d'éternel présent ; mais, plus philosophe que théologien, il évite mal le panthéisme, et l'on ne voit plus comment il peut y avoir péché et sanction dans son système. Le problème est supprimé radicalement.

En 852, Prudence entreprit donc une réfutation de Scot. Wénilon, archevêque de Sens, lui avait envoyé dix-neuf propositions tirées de l'ouvrage de Scot et qui lui semblaient hérétiques. Prudence déclare que ces dix-neuf propositions le sont en effet et de plus, dans un vaste travail, il reprend l'ensemble de l'œuvre de Scot : point par point, il expose l'opinion de son adversaire et en fait la critique. A la fin, dans une récapitulation de tout l'ouvrage, il condense, toujours sous la même forme quasi dialoguée, les éléments essentiels du problème théologique. Voir art. PRÉDESTINATION, col. 2912 sq.

3. *Epistola tractoria ad Wenilonem*. — Dans le concile tenu à Quierzy en 853, Hincmar avait rédigé les propositions où il était affirmé qu'il n'y a qu'une prédestination, que la liberté est guérie par la grâce, que Dieu veut sauver tous les hommes, que le Christ a souffert pour tous. *Ibid.*, col. 2920 sq. Le même Hincmar assure que Prudence signa ces quatre propositions. *De prædestinatione*, P. L., t. cxxv, col. 182 C,

268 D. Quoi qu'il en soit de l'exactitude de ce renseignement, nous voyons, quelque temps après, Prudence opposer aux propositions d'Hincmar quatre contre-propositions adressées à Wénilon, archevêque de Sens. Les évêques de la province de Sens s'étaient réunis (à Paris ou à Sens) pour le sacre d'Énée, évêque de Paris. Prudence, malade, ne put se rendre à ce concile, mais il y envoya un de ses prêtres porteur de sa lettre. P. L., t. cxv, col. 1365-1368. Prudence n'est pas seul d'ailleurs à refuser les propositions d'Hincmar : Rémi de Lyon et le concile de Valence de 855 se prononcent contre elles. En 859, à Langres, puis à Savonnières, elles seront encore écartées. Mais après 853 la participation de Prudence à la controverse est difficile à déterminer.

III. IDÉES THÉOLOGIQUES. — La querelle prédestinatoire ne devait se terminer qu'avec le concile de Thuzey, en 860. Elle s'acheva non par une solution définitive d'un problème qui n'en comporte pas, mais par un accord des controversistes qui, au lieu d'opposer thèse à thèse, surent dégager les éléments communs de leur foi orthodoxe.

Pour Prudence, Ratramne, Ébon de Grenoble et Rémi de Lyon, non seulement Hincmar se montre à l'égard de Gottescalc d'une sévérité excessive, mais aussi, dans son ardeur à combattre ses idées, il devient suspect de semi-pélagianisme. Quant à Hincmar, nous avons vu qu'il place nettement Prudence parmi les partisans de Gottescalc et le traite en hérétique.

La question reste toujours pendante de savoir dans quelle mesure Gottescalc fut hérétique. En tout cas, à l'estimation de Prudence, il se montra simplement « augustinien » : ses thèses et l'argumentation qui doit les établir sont reproduites de la doctrine du maître. Celle-ci avait été comme consacrée par le concile d'Orange de 529 ; il semblait donc aux meilleurs théologiens qu'il suffisait de s'y tenir. Par suite, en présence des thèses de Gottescalc qui semblait pousser hors des limites de l'orthodoxie la doctrine de la double prédestination, les théologiens augustinien furent moins inquiets des outrances reprochées à Gottescalc que de la manière dont on les combattait. Pour eux, puisque d'aucune manière on ne pourra sortir du mystère, il importe de tenir ferme les vérités certaines que l'on possède : sur la maîtrise absolue de Dieu à l'égard de l'homme et du monde, sur sa toute puissance, sur sa liberté, sur l'initiative divine en matière de salut. Sans doute, en face de l'être divin, il faut aussi considérer l'homme et sa propre liberté, mais qu'est-ce que l'homme par rapport à Dieu ? Un essai de conciliation ne doit pas porter atteinte aux « droits de Dieu ». Si le dogme est mystère, c'est-à-dire ombre et lumière, l'essentiel est que l'être divin soit dans la zone éclairée : attitude peu humaniste mais essentiellement théocentrique.

L'attitude psychologique d'un augustinien à l'égard du mystère divin étant ainsi indiquée, on peut synthétiser comme il suit la pensée de Prudence sur la grâce et la prédestination.

Par le péché originel, toute la masse humaine en nos premiers parents a été perdue, justement condamnée. Dieu pouvait légitimement abandonner toute cette humanité pécheresse à sa perte éternelle. Dans sa miséricorde, il n'a pas voulu qu'elle fût perdue tout entière. Il a donc prévu, prédestiné, préparé ceux que, par sa grâce et par le sang de son Fils, il tirerait de cette masse et amènerait à la vie éternelle. Parallèlement, il a prévu, prédestiné, préparé pour ceux qu'il ne tirerait pas de cette masse, les peines éternelles méritées par leurs péchés. Et, ce faisant, il ne les condamne pas à pécher, mais, à cause des péchés qu'ils commettent librement, il les condamne au juste châtement. P. L., t. cxv, col. 976 A. On reconnaît ici la

double prédestination : l'une à la gloire, l'autre, non pas au péché, mais à la peine méritée par le péché soit originel, soit actuel.

Le principe posé, deux questions subsidiaires doivent être examinées :

a) *Le sang du Christ a-t-il été versé pour tous, ou seulement pour quelques-uns ?* — Il n'a été versé, disent Prudence et ses amis, que pour quelques-uns : les prédestinés à la gloire. Le texte de l'institution de l'eucharistie donne par les trois synoptiques est formel : *pro multis* dans Matthieu et Marc ; *pro vobis* dans Luc. P. L., t. cxv, col. 976 C. Cependant, saint Paul, I Tim., II, 4, dit *qui vult omnes homines salvos fieri*. Il n'y a pas contradiction entre ce qu'enseigne le Maître et ce qu'affirme l'apôtre : le mot important est *vult*. Dieu *vult* et il n'arrive que ce que Dieu veut, sinon où serait sa toute puissance ? Mais Dieu peut vouloir de diverses manières : il peut « vouloir » d'une volonté globale, générale et d'une volonté particulière, individualisée. Ainsi, puisque certains hommes ne sont pas sauvés, c'est parce qu'il n'a pas voulu les sauver et donc que sa volonté salvifique n'est pas générale et globale, mais particulière, individuelle. *Ibid.*, col. 977 A-979 B.

b) *Que devient la liberté humaine ?* — La première proposition formulée dans l'*Epistola tractoria ad Wenilonem* semble dire que, comme châtimement de la désobéissance, l'homme a perdu le libre arbitre : *liberum arbitrium in Adam merito inobedientie amissum*. Col. 1366 B. On se rappelle que les quatre propositions formulées dans cette lettre s'opposent aux quatre propositions de Hincmar au concile de Quirzy en 853. Or, ici, on peut penser que Prudence fait une concession excessive à Hincmar, qui avait écrit (2^e prop.) : *Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus*. L'affirmation un peu inquiétante de Hincmar avait été relevée par Rémi de Lyon, qui s'exprime ainsi : ce qui est perdu, c'est seulement la volonté pour le bien, mais non la volonté pour le mal et les plaisirs naturels. La formule de Prudence en cet endroit est donc fautive parce qu'elle est trop sommaire.

Un autre texte nous donne plus explicitement sa pensée sur ce point : à Jean Scot, qui constatait que supprimer la volonté libre, c'était supprimer la nature, il répond, avec saint Augustin : *Perdidit liberum arbitrium, id est, libertatem voluntatis ad boni electionem non autem perdidit libertatem voluntatis ad mali electionem ac perpetrationem*. *Contra Scolum*, col. 1056 A.

Enfin, la conclusion du mémoire adressé à Hincmar et à Pardulus, nous présente une formule heureuse (col. 1010 B), empruntée à Gennade, P. L., t. LVIII, col. 986 A : « L'initiative de notre salut vient de la miséricorde de Dieu, mais l'adhésion à cette inspiration salutaire vient de nous. Pour que nous obtenions ce que l'avertissement divin nous a fait désirer, il faut un autre don de Dieu. Quand ce don du salut nous a été accordé, nous avons, pour ne pas le perdre, notre effort personnel et l'assistance divine, *sollicitudines nostrae est et celestis pariter adiutorium*. Mais, si nous le perdons, c'est à nous seul et à notre lâcheté qu'il faut en attribuer la responsabilité. »

En définitive, Prudence nous apparaît comme un des représentants les plus décidés de l'augustinisme rigide, au IX^e siècle. Encore insuffisamment nuancé, ignorant les distinctions que la théologie ultérieure finira par introduire, son enseignement se contente de reproduire avec exactitude l'un des aspects de la doctrine augustinienne, dans les formules de laquelle il se coule tout naturellement. La science théologique de l'évêque de Troyes n'a pas laissé néanmoins de faire grande impression sur ses contemporains.

I. TEXTES. — L'ensemble des textes relatifs à la prédestination a été donné pour la première fois par le président Maugum ; le tout a été publié de nouveau et complet tellement quellement dans P. L., t. CXV ; à quoi il faut ajouter les quelques fragments, signalés au cours de l'article, parus dans les *Monumenta Germaniae historica*.

II. TRAVAIL. — Se reporter aux art. AUGUSTINISME, ÉRIGÈNE, GOTTFRED, HINCMAR, LOUP et surtout PRÉDESTINATION, § IV. — Outre cela : Sirmond, *Historia predestinationis*, Paris, 1648, et ses contradicteurs (voir l'art. PRÉDESTINATIONISME) ; Ilies du Pin, *Hist. des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IX^e siècle*, Paris, 1694, dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, édition Vivès, t. XII ; *Hist. littér. de la France*, t. V ; Helele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV a ; Ebert, *Hist. génér. de la littérature du Moyen Âge en Occident*, trad. Condamin, t. II ; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters*, t. I, Munich, 1911, surtout p. 344-348. — Sur la question dogmatique voir Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. Degert, t. V ; J. Turmel (avec précaution), *La controverse prédestinienne au IX^e siècle*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1905.

II. PELTIER.

PRUNIANUS Jules, frère mineur conventuel du XVI^e siècle, professeur et prédicateur célèbre. Originaire de Ferrare, il commenta en 1578 les livres *De republica* de Platon dans ses leçons à l'université de cette ville. L'année suivante, il fut agrégé au collège des théologiens de la même ville et y fut promu professeur de théologie après la mort de Corneille Martin en 1593. Il réussit à se gagner les bonnes grâces d'Alphonse II, duc de Ferrare, qui se l'adjoignit comme confesseur et aumônier. Il exerça aussi la charge d'inquisiteur à Sienne. Il mourut le 12 octobre 1595, à Ferrare. D'après les historiens franciscains, il serait l'auteur de plusieurs ouvrages se rapportant aux différentes branches des sciences sacrées ; ainsi il aurait composé des commentaires *In universalis Porphyrii* ; *In prædicamenta et posteriora Aristotelis* ; *In universam philosophiam* ; *In formalitates Scoti* ; *In Ecclesiasten* ; *Super symbolum apostolorum*. Il faudrait lui attribuer enfin un recueil de prédications. Du temps de Wadding, ces différentes œuvres étaient conservées dans la bibliothèque du couvent Saint-François, à Ferrare.

I. Wadding, *Annales minorum*, t. XXIII, Quaracchi, 1934, an. 1595, n. LXXII ; le même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 157 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 159.

A. TERTIERT.

PRUTENUS Louis, dit aussi Louis de Prusse, frère mineur de l'observance, du XV^e siècle. Il est encore désigné sous le nom de *Louis d' Hilsberg*, d'où certains concluent qu'il est probablement originaire de Heilsberg-sur-l'Alle, en Prusse Orientale. Peu de détails de sa vie sont connus avec précision et peuvent être déterminés avec exactitude au point de vue chronologique. Nous savons qu'il s'appelait Jean Wohlgemuth. Les principales sources biographiques de ce franciscain sont les deux lettres qui précèdent l'édition de son ouvrage *Trilogium animæ*, dont l'une fut écrite, en 1496, par Paulin de Lemberg, alors vicaire de la province des observants de Bohême, à Nicolas Glassberger, confesseur à Nuremberg, dans laquelle il lui demande de vouloir faire imprimer le dit ouvrage dans cette ville. La seconde lettre, datée du 20 février 1498, contient la réponse de Glassberger. De ces documents, il résulte que Louis de Prusse étudia à l'université de Cologne, où il fut promu vers 1457 (*ante 39 annos*, dit la première lettre). En 1456, il y assista à une dispute, dans la quelle on souleva la question si Aristote et d'autres païens qui ont vécu avant le Christ peuvent être comptés parmi les élus. Il enseigna ensuite et dirigea les *Studia* de Posen, de Thorn et d'ailleurs. La date de son entrée chez les observants ne peut être déterminée avec certitude. D'après

J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 193, il faudrait la placer en 1466; d'après Greiderer, *Germania franciscana*, t. I, n. 277, en 1461. Il tint une allocution au chapitre général de Florence en 1493. Il fut aussi le maître du célèbre Alex. de Breskau, O.F.M., mort en odeur de sainteté. L'année de sa mort ne peut être fixée avec précision. Il paraît toutefois qu'il faut la placer entre 1496 et 1498. En effet, dans la première lettre, citée ci-dessus, il est encore considéré comme vivant, tandis que dans la seconde il semble relégué parmi les morts.

Si nous ne pouvons refaire avec précision et exactitude la biographie de Louis de Prusse, nous possédons toutefois quelques détails plus précis sur son activité littéraire. Il est en effet l'auteur d'un traité intitulé *Trilogium animæ*, qui présente un intérêt particulier pour l'histoire littéraire. Il le composa au *Studium* du couvent Saint-Bernardin de Brunn et le termina en 1493. Il l'emporta la même année au chapitre général de Florence pour le soumettre à l'approbation des capitulaires. Le censeur Louis de Turre le retint trois années et dans son rapport ne tarit pas d'éloges à son sujet. Le vicaire de la province de Bohême transmit cet ouvrage en 1496 à Nicolas Glassberger, à Nuremberg, avec la prière de le faire imprimer en cette ville. Le 20 ou le 22 février 1498, ce dernier répondit qu'il avait donné le traité à l'imprimerie Koberger, qui l'édita encore la même année (in-4°, 354 p.) avec le titre significatif : *Trilogium animæ non solum religiosis verum etiam secularibus prædicatoribus, confessoribus, contemplantibus et studentibus lumen intellectus et ardorem affectus administrans*. De ces paroles il résulte que l'auteur a voulu écrire un manuel pratique, dans lequel il rassemble toutes les connaissances nécessaires ou utiles aux prêtres, aux prédicateurs et aux confesseurs, non seulement pour illuminer leur intelligence, mais aussi pour enflammer leurs cœurs.

Ce traité est divisé en trois parties, comme le fait supposer le titre. La première partie traite de la noblesse de l'âme et de ses puissances tant sensibles que spirituelles, de son origine, de son union avec le corps (52 chap.); la seconde est consacrée aux passions en général et, en particulier, à l'amour qui unit l'âme à Dieu et qui est envisagé sous toutes ses formes (32 chap.); la troisième est dédiée aux *habitus*, grâce, vertus théologales, cardinales, morales (principalement la sagesse et la prudence), dons du Saint-Esprit, béatitudes, etc. (33 chap.). Dans l'exposé de ces différentes matières, tout en ne négligeant point les données de la philosophie et de la théologie spéculative, Louis de Prusse ne laisse pas de montrer sa prédilection pour la théologie mystique, la « théosophie », comme il l'appelle. Il a recours à cette dernière dans presque tous les chapitres et s'efforce de fonder sur elle les différentes théories exposées au cours du traité; ne s'agit-il pas d'enflammer les cœurs de l'amour divin et de les exciter à l'union intime avec Dieu? Les théories mystiques de l'auteur ne sont cependant point sentimentales, elles reposent sur les fondements solides de la philosophie chrétienne et de la théologie scolastique. Une des notes les plus caractéristiques de ce traité est d'ailleurs que son auteur cite abondamment les philosophes et les théologiens qu'il a utilisés, ce qui est rare chez les écrivains de cette époque. Parmi les philosophes, Louis de Prusse dénote une prédilection marquée pour Aristote, auquel il emprunte d'ailleurs la division tripartite de son ouvrage. Parmi les théologiens, il allègue le plus souvent Hugues et Richard de Saint-Victor, le traité *De spiritu et anima*, saint Bernard, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin, saint Albert le Grand, Nicolas de Lyre, Pierre d'Aquila, Gerson, saint Bernardin de Sienne, Henri de Hesse,

Jacques du Paradis, mais surtout saint Bonaventure et Alexandre de Halès. Duns Scot n'est cité que rarement et encore dans des questions controversées entre franciscains et dominicains. Dans les théories débattues entre écoles, Louis se rattache généralement à saint Bonaventure et à Alexandre de Halès, comme par exemple pour la composition de l'âme de matière et de forme, la définition et le but de la théologie, l'identité de la grâce et de la vertu, etc.

Ce traité fournit aussi des données caractéristiques sur quelques scolastiques. Ainsi il cite la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand sous le titre de *Liber de quatuor coevis* (III^e part., c. XIII). Il ne tarit pas d'éloges pour la *Summa theologia* d'Alexandre de Halès. Pour en démontrer la haute valeur, Louis de Prusse cite les témoignages caractéristiques de Gerson et de Thomas d'Aquin. Ce dernier toutefois ne paraît pas être authentique. Il tient en outre que saint Thomas dépend en grande partie d'Alexandre, surtout, dit-il, dans la II^a-II^æ. Les quatre parties de la Somme sont attribuées indistinctement à Alexandre. La *Summa de anima* de Jean de Rupella n'est pas citée. Il y est affirmé que la *Métaphysique* d'Aristote ne comporte que douze livres, alors qu'en réalité elle en comprend quatorze, d'où il faut conclure que probablement, au milieu du xv^e siècle, douze livres seulement de cette *Métaphysique* étaient traduits en latin et connus. Louis de Prusse est un fervent disciple de saint Bonaventure et fait des efforts répétés pour le faire accepter comme maître préféré dans les *Studia* de l'ordre parce que sa théologie n'est pas purement intellectuelle comme celle de saint Thomas et de Duns Scot, mais aussi et avant tout mystique. En parcourant cet intéressant traité, on rencontre une foule d'autres détails non moins importants sur les scolastiques et leurs doctrines.

Il est à remarquer enfin que le c. VI de la troisième partie n'est pas de Louis de Prusse, mais de Nicolas Glassberger lui-même. On y examine l'opinion émise par l'augustin Jacques-Philippe de Bergame, d'après laquelle saint François d'Assise aurait été le disciple de Jean Bonus de Mantoue, aurait reçu de lui l'habit et fait profession entre ses mains de la règle de saint Augustin. L'auteur prouve que cette opinion doit être rejetée comme contraire aux données de l'histoire.

D'après J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 193, et H. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1008, Louis de Prusse aurait encore composé deux petits traités intitulés *De immaculata conceptione B.M.V.* et *De usu liberi arbitrii B.M.V. in utero matris*. Il paraît toutefois plus probable que ces deux opuscules ont été extraits du grand ouvrage *Trilogium animæ*, dans lequel sont traitées ces mêmes questions.

J. Wadding, *Annales minorum*, t. XV, Quaracchi, 1933, an. 1494, n. LXIII, p. 103; le même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 164; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 193; V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. I, Innsbruck, 1777, l. IV, n. 277 et 345, p. 734 et 773-774; Pierre Rodolphe de Tossignano, *Historia scripturæ religionis*, l. III, Venise, 1586, p. 328 v; N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. VI-IX; L. Hain, *Reperitorium bibliographicum*, t. II a, Berlin, 1925, n. 10 315; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, 1^{re} part., Berlin, 1926, p. 306; P. Mingès, *Das « Trilogium animæ » des Ludwig von Preussen, O.F.M., dans Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 201-311; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 1008.

A. TEETAERT.

PSAUME Nicolas (aussi *Pseume* et *Pseulme*), abbé de Saint-Jean de Verdun, de l'ordre de Prémontré, évêque de Verdun († 10 août 1575. I. Biographie. II. Ouvrages.

I. BIOGRAPHIE. — Nicolas Psaume est une des

figures marquantes de la Contre-Réforme en France. Il naquit en 1518 à Chaumont-sur-Aire, dans le duché de Bar, au diocèse de Verdun, de parents de condition modeste. Son éducation scientifique fut confiée à son oncle, François Psaume, abbé du monastère de Saint-Paul de Verdun, de l'ordre de Prémontré, qui l'envoya plus tard aux universités de Paris, d'Orléans et de Poitiers. A son retour à Verdun, son oncle résigna en sa faveur, en 1540, l'abbaye de Saint-Paul. Nicolas Psaume en devint abbé commendataire. Il lui répugnait cependant de rester un étranger pour la communauté qui lui était subordonnée et, dès le 25 janvier 1540, il fit profession dans l'ordre entre les mains de Nicolas Goberti, évêque de Panée, abbé commendataire de Saint-Vanne et évêque suffragant de Verdun. Pendant le carême suivant, Nicolas Psaume fut promu aux saints ordres, et après Pâques, il reçut la bénédiction abbatiale. Il alla ensuite compléter ses études à Paris, où il obtint le titre de docteur en droit canon le 16 décembre 1541.

Dès son retour à Verdun, l'abbé Psaume entra d'emblée dans la haute direction de l'ordre de Prémontré. A ce moment l'abbaye chef avait à sa tête, comme abbé commendataire, François de Pise, cardinal diacre de Saint-Marc, qui avait obtenu cette abbaye en cour de Rome, nonobstant le concordat de 1516 qui spécifiait qu'aucune abbaye chef d'ordre, en France, ne serait donnée en commendation. Au chapitre général de l'ordre, réuni à l'abbaye de Saint-Martin de Laon en 1542, Psaume fut délégué pour présenter au roi les doléances de l'assemblée et obtenir son intervention à Rome pour libérer Prémontré. François I^{er} accueillit favorablement la requête et acquiesça au désir des ministres de voir nommer Psaume abbé général de Prémontré. Un contrat avec le cardinal de Pise aurait laissé à Psaume, de concert avec Josse Coquerel, abbé de Saint-Just-en-Beauvaisis, la haute direction de Prémontré et de l'ordre et conféré une pension annuelle au cardinal. Mais celui-ci profita des troubles qui agitaient la France pour rétracter ses engagements. Le roi députa alors Psaume à Rome, en qualité de procureur de l'ordre, afin de faire confirmer par le Saint-Siège la nomination arrêtée par le roi. Ce n'est qu'en 1543 que l'abbé put partir pour Rome, où il devait en même temps s'occuper de la canonisation de saint Norbert. Il ne put cependant mener à bonne fin sa double mission. C'est à Rome qu'il se lia avec les jésuites Salmeron et Postel.

L'ordre délégua Psaume pour le représenter au concile de Trente et lui adjoignit l'abbé Josse Coquerel pour cette mission. Mais l'abbé Psaume fut empêché par le cardinal Jean de Lorraine, qui lui transmit l'évêché de Verdun, avec l'agrément de Paul III, le 13 juin 1548. Il prit possession de son siège le 13 juillet et fut sacré le 26 août. Il céda l'abbaye de Saint-Paul au cardinal Charles de Guise, en échange des revenus de l'évêché, tout en se réservant la juridiction spirituelle sur le monastère. Comme les trois villes épiscopales de Metz, Toul et Verdun relevaient encore de l'empire, Psaume encourut l'indignation de Charles-Quint pour avoir accepté l'évêché de Verdun sans l'agrément du suzerain. Pour renouer les liens, Psaume se rendit à Bruxelles et y reçut l'investiture laïque du comté de Verdun, le 5 octobre 1548. En 1549, fut tenu le synode provincial de Trèves, convoqué par l'archevêque Jean d'Isenbourg. Psaume s'y employa à la rédaction des statuts. De retour à Verdun, il s'en procura une édition (1549), qu'il fit distribuer à tout son clergé. Entre temps, il rebâtit le palais épiscopal et récupéra nombre de biens aliénés de la messe.

Lorsque le concile de Trente fut convoqué derechef, en 1551, Psaume fut délégué par l'empereur (lettre du 23 mars 1551) et par l'archevêque de Trèves (lettre du

4 avril 1551) pour y assister. Il devait excuser ce dernier auprès des légats pontificaux. Psaume arriva à Trente le 3 mai, deux jours après l'ouverture de la 1^{re} (xix^e) session. Le rôle de l'évêque de Verdun, pendant cette seconde période, ne le mit point au premier rang. Ce n'est qu'à la congrégation générale du 23 novembre 1551 qu'il se fit remarquer par un discours persuasif contre les commendes. « Si cet abus ne cessait, dit-il, toutes les réformes projetées resteraient superflues et irréalisables. » Quand le 14 janvier 1552 une commission fut formée pour la rédaction des canons sur la messe et l'ordre, Psaume se trouva au nombre des dix-sept députés et eut une part active dans le travail.

A la suspension du concile, l'évêque revint dans son diocèse. Ce fut pour être mêlé très intimement aux négociations qui amenèrent l'entrée dans Verdun du roi de France, Henri II (12 juin 1552). La déception ne tarda pas. Pour assurer la défense de la place contre les troupes que l'empereur avait ralliées, le gouverneur fit détruire toutes les habitations des faubourgs et les églises voisines des murs d'enceinte. Dans ce désastre disparut l'église abbatiale de Saint-Paul, une merveille d'architecture. Cette destruction se fit si rapidement que Psaume eut à peine le temps de faire prendre copie des inscriptions à l'intérieur de l'abbatiale. Le même sort échu à l'abbaye même, ainsi qu'à l'église et à une partie du monastère des dominicains. Ce qui resta des bâtiments de ces derniers servit d'asile aux prémontrés expulsés de Saint-Paul, tandis que les dominicains furent forcés de se retirer dans l'hôpital de la ville.

La ruine spirituelle du diocèse, occasionnée par ces troubles, retint l'attention de Nicolas Psaume. Il réunit en 1553 un synode pour s'opposer à la propagande hérétique; il parcourut et visita tout le diocèse et éditait un *Exposé de la messe*. Il lutta contre les meneurs calvinistes Jean Poincignon et le gouverneur Beucard, en s'appuyant tantôt sur la loi française, tantôt sur les édits impériaux, tantôt sur la force des armes. Pour s'assurer l'intégrale adhésion à la foi catholique chez ses subordonnés, il fit imprimer une profession de foi qu'il présenta à la signature du clergé, de la noblesse, des magistrats et des citoyens.

Lors de la nouvelle convocation du concile de Trente en 1562, Psaume répondit à l'appel aussi vite que le lui permirent les événements. Il quitta Verdun, le 2 octobre, à l'appel du cardinal de Lorraine et rejoignit les prélats français à Dijon. Ensemble, ils firent route à travers la France et le nord de l'Italie et arrivèrent le 13 novembre à Trente, où les Pères du concile les accueillirent avec enthousiasme. La présence du grand cardinal français était un gage d'union et une assurance pour l'achèvement de l'œuvre de réforme. Aussitôt installé à Trente, Psaume eut une part importante aux travaux et discussions conciliaires. Il annota et résuma avec le plus grand soin toute la suite des délibérations dans un journal ou *diarium*, que nous possédons encore, et qui permet de souligner le rôle que joua l'évêque de Verdun dans cette assemblée.

Le concile s'occupait en ce moment de formuler les canons qui avaient rapport au sacrement de l'ordre en même temps qu'il discutait la question de la résidence des évêques. Dès le 2 décembre, Psaume prit la parole, après le cardinal de Lorraine, pour appuyer les recommandations que celui-ci avait faites aux Pères de procéder avec calme et modération à l'examen de ces graves et difficiles questions. Dans la séance du 4 décembre, le cardinal avait parlé avec autant de profondeur que d'éloquence de l'institution divine de l'épiscopat et de la primauté du pape. Le lendemain, l'évêque de Verdun défendit également avec une grande hauteur de vues les droits divins du Saint-Siège. Il fit valoir les mêmes arguments que Jacques Laynez, S. J., théologien du pape, avait exposés dans la séance du

20 octobre et qu'il résuma dans celle du 9 décembre.

A la séance du 21 janvier 1563, parmi les députés chargés de l'élaboration des décrets sur la résidence, Psaume se trouve le premier dans la série des évêques. Les réunions dans ce but eurent lieu chez le cardinal de Lorraine, et Psaume commença par y déclarer qu'il n'y assisterait plus si l'on n'allait pas de l'avant. Dans cette commission, il fut chargé de faire une rédaction officielle du résultat des délibérations. Le 3 février, il s'indigne de la proposition de l'évêque de Mantoue de différer les séances jusqu'après Pâques. Le 23 février, les appariteurs du concile annoncèrent à l'évêque de Verdun qu'il venait d'être désigné pour faire partie de la commission qui devait rédiger les canons de *abusibus circa ordinem*. En conséquence il devait être présent aux réunions qui se tiendraient à l'hôtel de l'ambassadeur du roi de Pologne, avec les autres membres de la commission, lesquels étaient, outre cet ambassadeur, le patriarche de Venise, les archevêques d'Antibes, de Grasse et de Sens, les évêques d'Orléans, de Parme et quelques autres. On leur donnerait communication des articles proposés dans ce but. A cette réunion, Psaume fut sous-délégué par les autres députés pour faire la rédaction demandée; la tâche première fut d'ailleurs calmée par la mort de Seripando : il fallut attendre l'arrivée d'un nouveau légat. Les affaires ayant trainé jusqu'au 21 avril, l'évêque d'Ermland — l'homme que Pierre Casinius nomme le meilleur évêque de son temps — proposa de ne recommencer les séances que le 3 juin suivant; mais le cardinal de Lorraine exigea comme date extrême, le 20 mai. Psaume, énervé par tous ces retards, prit la parole pour dire que ces tergiversations étaient un scandale pour les catholiques et une risée pour les adversaires, et il insista pour que les conclusions des députés fussent examinées sans retard, en vue d'aboutir à une rédaction définitive. Ce programme fut enfin réalisé le 12 mai, et quand, à la séance du 22 mai, la rédaction fut soumise à l'approbation, Psaume prit la parole pour la défendre. A la séance générale du 9 juillet, fut soumis tout le programme de *doctrina et canonibus ordinis et de decreto residentie*. Dans la discussion, sur l'institution divine de l'épiscopat et sur le « droit divin » de la résidence, Psaume ajoute au texte qu'il a annoté, *quod utrumque verissime tamen credo* et il prend la parole pour faire adopter dans le texte, à la place d'*ordinatione divina, institutione divina*. Pour la question de la loi de résidence, il trouve qu'on est trop indulgent et insinue quelques petits changements dans le texte proposé. A la session générale du 16 juillet, l'évêque de Verdun défendit de nouveau tout son programme et insista sur la nécessité d'ériger des « pédagogies scolastiques » ou séminaires et sur la conservation des différents ordres mineurs dans l'ordination. Le 8 septembre il traite de la préface à placer avant les canons, au sujet du sacrement de mariage, et le 17 septembre il propose quelques modifications aux canons pour la réforme dans la même matière.

Enfin, le 2 décembre, à propos du c. xix de la xxiv^e session, il prend la parole pour s'élever contre le fléau de la commende et il trouve que le texte proposé à ce sujet était peu digne : « Il faut le biffer et adopter le texte formulé dans le dernier concile du Latran. » Cf. les discours contre la commende par Psaume publié par Le Plat, *Monumenta concilii Tridentini*, t. v, p. 585-592, placé au 5 déc. 1562.

Au début de son séjour à Trente, Nicolas Psaume s'était hâté de se rendre, le 11 décembre 1562, à Innsbruck, où séjournait Ferdinand I^{er} qui avait été élu empereur. Le prince-évêque de Verdun devait recevoir de ses mains l'investiture du comté de Verdun. A cette cérémonie, le 19 février, le vassal adressa un discours latin à l'empereur et s'excusa de n'avoir pu se présen-

ter plus tôt devant son suzerain, surtout à cause de la rébellion des hérétiques. Malgré les occupations du concile, l'évêque entretenait avec ses représentants à Verdun, et avec « ses bons amys », comme il appelle ses ouailles, une correspondance active. Elle est publiée par N. Frison dans la *Petite bibliothèque verdunoise*, au t. III.

A la clôture de la dernière session du concile, le 1^{er} décembre, Psaume donna sa signature pour les décrets publiés. Il quitta Trente le 12 décembre. Le voyage de retour se fit par le Tyrol, la Souabe et Trèves; Psaume était à Verdun le 2 janvier 1564. Le peuple se porta en foule à sa rencontre, mais le chapitre, froissé de ce que l'évêque avait attaqué l'exemption des corps canoniaux durant les sessions, s'était abstenu. Le dimanche 3 janvier, l'évêque présida une procession solennelle, à l'occasion de laquelle il fit, à l'église des franciscains, une longue allocution, dans laquelle il rendit compte des travaux du concile en faveur d'une réforme stable et demanda des prières pour le succès de l'application des décrets. Le 10 février, il réunit son chapitre pour lui communiquer officiellement les décrets de réforme publiés au concile. Pour enlever tout prétexte d'ignorer ces décisions, il réunit à Verdun, le 11 avril, un synode diocésain, dans lequel il insista spécialement sur les décisions ordonnant la visite régulière des paroisses et des organisations corporatives religieuses. Sans attendre que l'autorité du Roi Très Chrétien s'occupât de la chose, il exigea dans son diocèse une application intégrale des décrets. Dans ce but, il réunit lui-même une rédaction des décrets du concile, qu'il fit éditer en 1564, avec une dédicace au cardinal de Lorraine. Entre temps il insistait auprès de l'archevêque de Trèves pour qu'il réunit un concile provincial et il se rendit au synode convoqué à Reims en 1564 par le cardinal de Lorraine.

Les dernières années de l'évêque Psaume furent assez mouvementées. En 1567, le monastère des bénédictins de Saint-Vanne fut détruit par un incendie. En 1568, la peste fit de grands ravages dans la ville de Verdun. Bien que souvent ses ordonnances réformatrices fussent reçues froidement, il ne se départit jamais de la ligne de conduite qu'il s'était tracée. Il parcourait son diocèse, visitait les paroisses et, à la demande du cardinal de Lorraine, qui n'en était que l'administrateur laïque, il veilla en même temps au bien spirituel du diocèse de Metz. Après la défaite des huguenots près de Moncontour, le 3 octobre 1569, il plaça les hérétiques de son comté devant le choix de quitter le pays ou de professer la religion catholique. En 1570, il fonda à Verdun un collège qu'il confia aux jésuites et il en bâtit un autre à Pont-à-Mousson en 1574. Cette même année il écrivit le *Portrait de l'Eglise*, qu'il envoya au cardinal de Lorraine. Il n'oubliait pas les intérêts temporels de ses sujets : en 1574, il donna à sa cité de Verdun une nouvelle constitution qui réorganisait la justice et l'administration, régularisait l'usage des antiques libertés, auxquelles Henri II avait porté atteinte en 1552. Il promulgua en outre d'utiles ordonnances pour la manutention des vivres, pour la prospérité de l'industrie et du commerce, pour la protection de la moralité publique.

Le cardinal de Lorraine mourut à Avignon le 24 décembre 1574; il avait institué Psaume exécuteur testamentaire. De concert avec le cardinal Louis de Guise, Psaume se rendit à Reims, où il reçut la dépouille mortelle de son ami et présida aux cérémonies de l'enterrement, le 30 janvier 1575. De retour à Verdun, il fit demander des prières publiques pour obtenir la protection du ciel contre les menaces d'invasion qui venaient de l'Allemagne. Il se rendit aussi à Pont-à-Mousson, où, en vertu d'une bulle de Grégoire XIII du 5 décembre 1572, une université confiée aux jésuites avait été inaugurée au mois d'octobre 1574 sous sa pré-

sidence, et où il publia, le 3 mars 1575, la bulle de fondation, en présence de deux illustres princes, premiers élèves de l'institut : Charles, fils du duc de Lorraine, et Charles, fils du comte de Vaudémont, qui devinrent dans la suite, tous les deux cardinaux.

Depuis quelque temps Psaume était atteint de quelques infirmités. Le 27 juin, il tomba gravement malade. Ses dernières forces se concentrèrent en ce moment autour d'un point de son programme qu'il n'avait pu mettre en exécution : la fondation d'un séminaire pour la formation de son clergé. Mais la maladie empira, et il mourut le 10 août 1575. Son corps fut inhumé à l'église cathédrale, dans le mausolée que de son vivant il s'était fait construire dans la chapelle du Saint-Sacrement.

Nicolas Psaume fut un évêque de grande érudition et d'une vie irréprochable. Son zèle et sa piété le placent aux premiers rangs parmi les apôtres de la restauration catholique au xvi^e siècle. Les fluctuations de sa politique, qui hésitait entre l'empire et la France, s'expliquent par les temps troublés où il a vécu.

II. OUVRAGES. — Nicolas Psaume est surtout connu par le *Journal* qu'il a rédigé du concile de Trente; nous mentionnerons à la suite d'autres ouvrages publiés ou encore inédits :

1^o Le *Diarium*. — 1. *Les manuscrits*. — Au xvi^e siècle on conservait à Saint-Vanne de Verdun les mss. suivants : a) *Actes et journaliers du concile de Trente*, depuis le 1^{er} mars 1551 jusqu'au 28 avril 1552, de la main de l'évêque, in-fol., papier (semble perdu). — b) *Actes et journaliers* du 13 novembre 1562 à la conclusion du concile, décembre 1563, in-fol. — c) Les mêmes actes et journaliers, mieux écrits, et des éclaircissements des congrégations du concile de Trente.

Actuellement on possède les mss. suivants : *Paris. lat. 3774 A*, parch., in-8^o, xvi^e siècle, autographe de Psaume. — *Paris. lat. 1559*, grand format, p. 168-204, est un autographe. — *Paris. lat. 1532*, parch., in-fol., xvi^e siècle. — *Paris. lat. 1533*, pet. in-fol. — *Paris. lat. 1531*, in fol., transcription du précédent. — *Paris.* (fonds nouv.) 11 612, xvi^e siècle, transcription du précédent. — Un manuscrit de la bibliothèque municipale de Saint-Mihiel, in 1^o.

2. *Les éditions*. — C. L. Hugo, dans ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, Étival, 1725, p. 215-411, donne la *Collectio actorum et decretorum sacri œcumenici concilii Tridentini in duas partes divisi : Prima continet acta et canones ab anno MDLI ad annum MDLII* (p. 215-325). *Secunda medullam votorum et sententiarum patrum concilii super præcipuis materiis propositis in congregationibus ab adventu eminentissimi cardinalis Lotharingici cum episcopis Gallis, ab anno MDLXII ad finem concilii*, autore Nicolao Psaumeo, canonico Præmonstratensi, abbate Sancti Pauli et Verdunensi episcopo, ejusdem concilii secretario et canonum redactore (p. 327-111). De la p. 412 à la p. 426 suivent les *Elucidationes nonnullorum locorum sacri concilii Tridentini a sancte romanæ Ecclesiæ cardinalibus, dicti concilii interpretibus, nonnullis prælatis et aliis concessæ collectore Nicolao Psaumeo episcopo Verdunensi*.

Cette seconde partie, le *Diarium* proprement dit, a été rééditée par J. Le Plat, dans ses *Monumentorum ad historiam Tridentini concilii amplissima collectio*, t. VII, Louvain 1787, p. 69-135 (le t. V contient quelques documents éparés primitivement réunis au *Diarium*). — Un texte critique a été donné dans *Concilii Tridentini diariorum pars secunda*, éd. Merkle, Fribourg-en-B., 1911, p. 721-890. On a accusé C.-L. Hugo d'avoir donné dans son édition du *Diarium* un texte mutilé et Phil. Wolker, dans *Ungedruckte Berichten und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trent*, dans *Coll. Dollinger*, Nordlinger, 1876, t. II, p. 172 à 237, a fourni une édition des parties de texte qui semblaient faire défaut.

On admet actuellement que Wolker s'est inspiré au *Parisinus 11 612*, qui n'est pas le texte original de Psaume, mais un texte annoté par Math. Husson l'Écossais, conseiller de Verdun et historiographe († vers 1674), alors que Hugo a édité le manuscrit original, actuellement le *Parisinus 3774 A*. Le *Diarium* de 1551 à 1552 ne fut jamais édité, et le ms. a disparu.

2^o *Autres ouvrages de Psaume*. — 1. *Canones et decreta sacrosancti œcumenici et generalis concilii Tridentini, quæ ante sparsim et absque ullo ordine prout occurrerant negotia fuere diversis temporibus sub Paulo III, Julio III et Pio III pontificibus max. nunc demum renovata et in artem et ordinem et in rubricas certaque capita convenienti methodo digesta...* auctore Reverendissimo in X^o Patre D. D. N. Psaumeo, episcopo comite Viridunensi ad illustrissimum principem reverendissimumque cardinalem a Lotharingia, Verdun, Baenetus, 1564, in-4^o, 4 feuillets non numérotés, 238 p. et 4 feuillets non numérotés; 2^e éd., Paris, 1564, in-8^o; 3^e éd., Reims, 1564, in 4^o. — 2. *Elucidationes nonnullorum locorum sacri concilii Tridentini*, ms. 16 de la bibliothèque municipale de Verdun, xvi^e siècle, édité par C.-L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, p. 412-126. — 3. *Exhortationes variæ D. N. Psaumei abbatis ad fratres S. Pauli, incipiendæ die 13 decembris 1540*, ms. 15 de Verdun (autographe), éd. par Liégault, 1661. — 4. *Libri eorum quæ ab episcopo Viridunensi officium celebranti et eidem assistenti in ecclesia sua cathedrali tam in horis vespertinis quam matutinalibus et supplicationibus cantanda sunt*, ms. 91 de Verdun, pet. in fol. (appelé d'ordinaire le Pontifical de Psaume). — 5. *Canones et decreta provincialis concilii Trevirensis*, imprimé à Verdun pour être distribué au clergé. On n'en a pas retrouvé d'exemplaire et l'on suppose qu'il s'agit peut-être de l'ouvrage suivant. — 6. *Acta et decreta synodorum Viriduni celebratarum per R. P. D. D. Nicolaum Psaumeum episcopum et comitem Viridunensem, 1549, 1554, 1557, 1559, 1561, 1564, 1562 (in synodis archipresbyterialibus quas vocant), 1566, 1567, 1568, 1571, 1572, 1573, Visitationis diœcesis Viridunensis (1556)*, ms. 145 du séminaire de Nancy, in-fol. sur papier, d'après A. Vacant, *La bibliothèque du grand séminaire de Nancy*, Nancy, 1897, p. 74. — 7. *Statuts de Nicolas Psaume*, en 217 feuillets, imprimés en fascicules séparés pour les années 1561, 1562, 1566, 1567, 1570, 1571, 1572, 1573, 1574, 1575, en ms. pour les années 1519, 1550, 1553, 1554, 1557, 1559, 1560, 1562, 1564, 1565, 1568, ms. 146 du séminaire de Nancy (probablement le même que les *Constitutiones editæ in synodo Viridunensi celebrata per R. P. D. N. Psaumeum episc.*... anno D. 1564 pet. in 4^o). — 8. *Missale secundum usum, ritum et consuetudinem insignis Ecclesiæ et diœcesis Viridunensis novissime per R. P. D. Nicolaum Psaumeum... sedulo recognitum et quanta poluit diligentia emendatum*, Paris, Guillaume Merlin, 1554, in fol. Une gravure en tête de ce missal représente Psaume agenouillé devant la Mère de Dieu. — 9. *Institutio catholica, quam vulgus Manuale vocat, secundum usum diœcesis Viridunensis, continens rationem administrandi sacramenta ecclesiastica, cum aliis quam plurimis salutaribus documentis*, Paris, Merlin, 1554, in-4^o, 15 p. non numérotées et 180 p. — 10. *Exposition de la messe*, d'après Hugo, imprimé en 1554, ou peu après. On n'en connaît pas d'exemplaire imprimé, mais l'ouvrage manuscrit existe en appendice au n. 6. — 11. *Breviarium secundum usum insignis Ecclesiæ Viridunensis... de mandato R. P. Nicolai Psaumei*, Verdun, Baenetus, 1560. — 12. *Amuletum adversus religionis mutationem*, Verdun, 1563, in-8^o; *Præservatif contre les changemens de religion*. D'après Hugo, cet ouvrage aurait été imprimé à Trente, mais on n'en connaît pas d'exemplaires. Il en existe une édition de La Haye, Elzevier, in-18; une autre, La Haye, A la Sphère, 1682, in-12. Il s'agirait d'un opuscule de deux

languages. — 13. *Forma præcationum pro tribulatione ecclesiæ et populi quam in diocesi et comitatu Verdunensi vult observari in supplicationibus* (sic) generalibus R. D. N. *Psalmæus episcopus*, Verdun, Bænetius, 1564, pet. in-4°, 12 feuillets non numérotés. — 14. *Advertissement à l'homme chrestien pour cognoistre et fuir les hérétiques de ce tems lesquels desrobent le paradis aux âmes des fidelles de la parole de Dieu*, par N. *Psaume*, évesque de Verdun, Reims, Jean de Foigny, 1564, in-8°, 12 feuillets. — 15. *Preces aliquot et orationes quas R. P. D. Nicolaus Psalmæus episcopus et comes Verdunensis fundator cum Deum propitium tum in vita, tum etiam post mortem niteretur, pro vivis et mortuis instituit et hæc ut perpetuo statim anni temporibus persolvantur in cathedrali et collegiata beate Marie Magdalene ecclesia civitatis Verdunensis, tum illustrissimi cardinalis Caroli a Lotharingia tum suo nomine curavit*. Verdun, Martin Mercator, 1572, pet. in-4°, 14 feuillets. — 16. *Le portrait de l'Eglise*, 1571, ms. offert au cardinal de Lorraine en 1574. On doute s'il fut jamais édité. — 17. *Recueil des sépultures anciennes et épitaphes de Saint-Paul de Verdun*, fait en 1552, par l'ordonnance de M. *Psaulme*, évêque de Verdun, publié en 1779 avec un *Avis à la noblesse*, par l'abbé Lionnois, Nancy, 1865, in-12, 28 p.

C.-L. Hugo, *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. I, Étival, 1725, p. 9-21, non numérotées de la préface; — Gabriel, *Étude sur Nicolas Psaume, évêque et comte de Verdun*, Verdun, 1867; M. Husson, *Hist. verdunoise*, dans *Petite biblith. verdunoise*, par l'abbé Frison, Verdun, 1885-1889, 5 vol.; I. Van Spilbeeck, *Nicolas Psaume, évêque de Verdun, de l'ordre de Prémontré (1516-1575)*, dans les *Précis historiques*, 1888-1889 (tiré à part, 1889, in-8°, 59 p.); L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1903-1911, t. II, 1903, p. 66-70; t. III, 1909, p. 170; t. IV, 1911, p. 271-272; *Conciliū Tridentinū diariorum pars secunda*, éd. Merkle, Fribourg-en-B., 1911, p. CXLVII sq. (cette biographie suit pas à pas la *Continuation de l'hist. verdunoise* de Richard de Vassebourg, sous le titre de *M. Nicolas Psaume, évêque et comte de Verdun*... par Matthieu Husson l'Essoscoyes, ms. de la bibliothèque municipale de Verdun).

A. ERENS.

PSAUMES (Livre des). — Dans la Bible hébraïque, il fait partie de la classe des *kefoubim* ou « hagiographes », qui forme la 1^{re} section du canon de l'Ancien Testament. Actuellement, il vient en tête de cette section; il en était peut-être ainsi du temps de Jésus, Luc., xxiv, 44, où les psaumes paraissent désigner la 1^{re} partie du canon juif; Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 8, nomme aussi « les lois, les prophètes et les hymnes ». Cependant, l'ordre des hagiographes a beaucoup varié : parfois Ruth ouvre la section, comme dans la première liste rabbinique, *Baba Bathra*, 14 b; saint Jérôme, dans son *Prologus galeatus*, P. L., t. xxviii, col. 553, cite comme prem^{er} livre, parmi les hagiographes, Job et il ajoute : *Secutus idus a David, quem quinque incisionibus, et uno Psalmorum volumine comprehendunt*; par contre, dans son *Epist. ad Paulinum*, 7, P. L., t. xxii, col. 547, Jérôme est plus en accord avec la tradition hébraïque, lorsqu'il met en tête des hagiographes le livre de David. Indépendamment de leur ordre réciproque, Psaumes, Proverbes et Job forment une trilogie à part, ainsi que le souligne leur système spécial d'accentuation hébraïque. Les Septante placent généralement les Psaumes en tête des Livres sapientiaux; dans la Vulgate clémentine, le livre des Psaumes vient après Job. — I. Généralités. II. La théologie des psaumes (col. 1114).

I. GÉNÉRALITÉS. — 1^{re} *Décisions de la Commission biblique.* — Le 1^{er} mai 1910, la Commission biblique a rendu sur le psautier un décret qui résume ce qu'un catholique doit admettre en ce qui concerne les psaumes. Le voici avec ses huit questions et réponses :

Dubium I. — Utrum I. — Les appellations appellations *Psalmi David*, *Psaumes de David*, *Hymnes*

Hymni David, *Liber psalmodum David*, *Psalterium Davidicum*, in antiquis collectionibus et in conciliis ipsis usurpatæ ad designandum Veteris Testamenti Librum et psalmodum, sicut etiam plurimum Patrum et Doctorum sententia, qui tenebant omnes prorsus psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut psalterii totius unicus auctor David haberi debeat?

Resp. — Negative.

Dubium II. — Utrum ex concordantia textus hebraici cum græco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui jure possit titulos psalmodum hebraico textui præfixos antiquiores esse versione sic dicta LXX virorum; ac proinde si non directe ab auctoribus ipsis psalmodum, a vetusta saltem judæa traditione derivasse?

Resp. — Affirmative.

Dubium III. — Utrum prædicti psalmodum tituli, judææ traditionis testes, quando nulla ratio gravis est contra eorum genuinitatem, prudenter possint in dubium revocari?

Resp. — Negative.

Dubium IV. — Utrum si considerentur sacræ Scripturæ naud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritum, Spiritus sancti et charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutiones ab ipso conditæ de cantu psalmodum liturgico, attributiones psalmodum ipsi factæ tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quæ psalmis a) antiquo præfixæ sunt, insuper consensus Judæorum, Patrum et Doctorum Ecclesiæ, prudenter denegari possit præcipuum psalterii carminum Davidem esse auctorem, vel contra affirmari pauca dumtaxat eidem regio psalti carmina esse tribuenda?

Resp. — Negative ad utramque partem.

Dubium V. — Utrum in specie denegari possit Davidicæ origo eorum psalmodum, qui in Veteri vel Novo Testamento deserte sub Davidis nomine citantur, inter quos præ ceteris recensendi veniunt psalmus II: *Quare fremuerunt gentes*; psalmus XV: *Conserua me Domine*; psalmus XVII: *Diligam te Domine, fortitudo mea*; psalmus XXXI: *Beati quorum re-*

de David, Livre des psaumes de David, Psautier de David, usitées dans les anciens recueils et dans les conciles eux-mêmes pour désigner le Livre des et psaumes de l'Ancien Testament, ainsi que l'opinion de plusieurs Pères et Docteurs, qui pensèrent que tous les psaumes du psautier sans exception doivent être attribués au seul David, ont-elles une valeur telle que David doive être regardé comme l'auteur unique de tout le psautier?

Rép. — Non.

II. — De la concordance du texte hébreu avec le texte grec alexandrin et les autres versions anciennes, peut-on à bon droit conclure que les titres des psaumes placés en tête du texte hébreu sont plus anciens que la version des Septante et que, dès lors, ils viennent, sinon en droite ligne des auteurs mêmes des psaumes, au moins d'une antique tradition juive?

Rép. — Oui.

III. — Les titres susdits, témoins de la tradition juive, peuvent-ils, lorsque nulle raison grave ne s'oppose à leur authenticité, être prudemment révoqués en doute?

Rép. — Non.

IV. — A considérer la multiplicité des témoignages de la sainte Écriture relatifs au talent naturel de David éclairé par le charisme de l'Esprit-Saint dans la composition de poèmes religieux, les institutions fondées par lui relative ment au chant liturgique des psaumes, les attributions qui lui sont faites de psaumes, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau, soit dans les inscriptions mises depuis longtemps en tête des psaumes, et, en outre, le consentement des Juifs, des Pères et des Docteurs de l'Eglise, peut-on nier prudemment que David soit le principal auteur des poèmes du psautier; ou bien, par contre, est-il loisible d'affirmer que quelques-uns seulement de ces poèmes doivent être attribués au psalmiste royal?

Rép. — Non sur les deux points.

V. — Peut-on spécialement dénier une origine davidique aux psaumes qui dans les citations de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont clairement attribués à David, et en tête desquels il faut signaler le ps. II, *Quare fremuerunt gentes*; le ps. XV, *Conserua me Domine*; le ps. XVII, *Diligam te Domine, fortitudo mea*; le ps. XXXI, *Beati quorum remissæ sunt*

misere sunt iniquitates; psalmus lxxviii: Saluum me fac, Deus; psalmus cix: Dixit Dominus Domino meo?

Resp. — Negative.

Dubium VI. — Utrum sententia eorum admitti possit qui tenent, inter psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantur amanuensium aliasve incompetas causas in plures fuerint divisi vel in unum conjuncti; itemque alios esse psalmos, uti *Miserere mei, Deus*, qui, ut melius aptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi judaici, leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione?

Resp. — Affirmative ad utramque partem.

Dubium VII. — Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum qui, indicis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus interpretatione, demonstrare conati sunt, non paucos esse psalmos septem tempora Esdræ et Nehemiæ, quin imo ævo Machabæorum, compositos, probabiliter sustineri possit?

Resp. — Negative.

Dubium VIII. — Utrum ex multiplici sacrorum Librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam judaicæ gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt; ac proinde rejicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi electi prænuntiandam coerçant?

Resp. — Affirmative ad utramque partem.

2° *Titre du psautier.* — Dans la Bible massorétique, le livre des Psalmes porte actuellement le nom de *tehillim*; le titre usité par les Juifs est *Séfer tehillim* (contraction de quelquefois en *Tillim*). Le mot de *tehillim* ne se présente nulle part ailleurs; il est de même racine (*châlel*, louer) que *tehillah*, louange, qui fait au pluriel *tehillôt* (ce dernier terme se trouve employé dans Ps., xxii, 4); si l'on voulait mettre une nuance entre *tehillim* et *tehillôt*, sans doute pourrait-on voir dans le premier mot la forme de la composition, et dans le second le sujet traité; quoi qu'il en soit, l'expression *Séfer tehillim* signifie « Livre des louanges ».

iniquitates; le ps. lxxviii, Saluum me fac Deus; le ps. cix, Dixit Dominus Domino meo?

Rep. — Non.

VI. — Peut-on admettre l'opinion de ceux qui pensent que, parmi les psaumes, il en est quelques-uns, soit de David soit d'autres auteurs, qui, pour des raisons liturgiques et musicales, par la négligence des scribes, ou pour d'autres causes inconnues, ont été, soit divisés en plusieurs, soit réunis en un seul; ou encore que d'autres psaumes, par exemple le *Miserere mei, Deus*, pour être mieux adaptés aux circonstances historiques ou aux solennités du peuple juif, ont été légèrement retouchés ou modifiés, par la soustraction ou l'addition de l'un ou l'autre verset, sans atteinte toutefois de l'inspiration du texte sacré tout entier?

Rep. — Oui sur les deux points.

VII. — Peut-on soutenir comme probable l'opinion de ces écrivains modernes qui, s'appuyant uniquement sur des indices internes ou sur une interprétation inexacte du texte sacré, se sont efforcés de démontrer que nombre de psaumes ont été composés après l'époque d'Esdras et de Néhémie, et même au temps des Machabées?

Rep. — Non.

VIII. — Faut-il, sur les témoignages multiples des saints Livres du Nouveau Testament, du consentement unanime des Pères et de l'aveu même des écrivains de race juive, reconnaître plusieurs psaumes prophétiques et messianiques, prédisant l'avènement, le règne, le sacerdoce, la passion, la mort et la résurrection du futur libérateur? Et, par suite, faut-il rejeter absolument l'opinion de ceux qui, dénaturant le caractère prophétique et messianique des psaumes, restreignent ces oracles sur le Christ à des prédictions concernant uniquement l'avenir du peuple élu?

Rep. — Oui sur les deux points.

Le ps. lxxii, 20, contient cette formule : « Les prières (*tehillôt*) de David, fils d'Isaï, sont terminées. » Le mot de *tehillôt* pourrait servir à désigner le contenu des Psalmes, pourvu qu'on le prenne au sens large de prières, aussi bien la prière de supplication ou de demande, que celle de louange. L'expression *Séfer tehillim*, pour dénommer le livre des Psalmes, est attestée par Origène, dans le canon qu'il a placé en tête de son commentaire sur les Psalmes, sous la forme *Σέφερ θελλίμ*. *P. G.*, t. xii, col. 1081; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xxiv, 2, *P. G.*, t. xx, col. 581, et aussi par saint Jérôme, qui écrit à Sophronius, en tête de sa traduction des Psalmes *juxta hebraicum veritatem* : *Nam et titulus ipse hebraicus salphar tehillim, quod interpretatur volumen hymnorum*, *P. L.*, t. xxviii, col. 1124.

Notre mot de psaumes vient des Septante qui emploient le terme de *ψαλμοί* comme titre de notre livre de l'Ancien Testament. Le vocable *ψαλμός* correspond à l'hébreu *mizmôr*, qui désigne un chant avec accompagnement d'instruments à cordes; l'hébreu *mizmôr* se présente dans les titres de cinquante-sept psaumes. Dans le grec des Septante, l'expression *Βιβλος ψαλμῶν* est l'équivalent de l'expression hébraïque *Séfer tehillim* et c'est sous cette forme *Βιβλος ψαλμῶν* que notre livre est cité deux fois dans le Nouveau Testament, Luc., xx, 42, et Act., i, 20.

Quant au terme de psautier, on le trouve dans le *Codex Alexandrinus* : *ψαλτήριον*; ce nom était à l'origine celui d'un instrument à cordes.

3° *Nombre et division des psaumes.* — Tant dans le texte massorétique que dans les Septante, les psaumes sont au nombre de cent cinquante.

Toutefois la numérotation n'est pas tout à fait la même dans le texte hébraïque que dans les Septante et les versions qui en dérivent. De part et d'autre, les huit premiers et les trois derniers ont des chiffres qui se correspondent; mais les Septante réunissent avec raison les ps. ix et x de l'hébreu, qui sont les deux parties d'un psaume alphabétique; ils joignent ensuite, mais cette fois à tort, les ps. cxiv et cxv du texte hébraïque, puis séparent en deux, sans que cette division soit justifiée, le ps. cxlvii de l'hébreu. L'on a ainsi le tableau de correspondance suivant :

Hébr.	LXX
I-VIII	I-VIII
IX-X	IX
XI-CXIII	X-CXII
CXIV-CXV	CXIII
CXVI	CXIV-CXV
CXVII-CXVIII	CXVI-CXVII
CXIX	CXVII-CXVIII
CXLVII CL	CXLVIII-CL

Nous suivrons la numérotation du texte massorétique dans toutes les citations que nous ferons des psaumes au cours de notre article.

Les divergences que nous constatons entre le texte massorétique et celui des Septante prouvent qu'une latitude relative a régné dans la composition des psaumes. Mais il y a plus.

On peut remarquer, en effet, que certains psaumes, qui sont séparés dans le texte hébreu et le texte grec actuels, seraient à rapprocher. Par exemple, les ps. xlii et xliiii formaient manifestement un seul poème, puisque le rythme et le refrain de ces deux psaumes sont les mêmes. On a proposé aussi de réunir cxiii et cxiv, cxvii et cxviii, cxxxiv et cxxxv, mais les preuves qu'on en donne ne sont pas suffisantes.

Par contre, d'autres psaumes gagneraient à être divisés et ils l'étaient peut-être à l'origine : par exemple, le ps. xix, dont les v. 8-15 sont une louange de la loi de Jahvé (Vulg. : *Læ Domini immaculata*); le ps. vii dont les v. 7-12 changent brusquement de thème (Vulg. : *Esurage, Domine, in iustitiam*); le ps. xxi,

dont les v. 28-32 sont peut-être adventices (Vulg. : *Reminiscetur et convertentur*); le ps. xxiv, dont les v. 7-10 sont à mettre à part (Vulg. : *Attollite portas*), tandis que les v. 1-6 sont à ajouter au ps. xv; le ps. xxvii dont les v. 7-13 (Vulg. : *Exaudi Domine vocem meam*) s'adressent subitement à Jahvé; le ps. xxxi se diviserait avantageusement, semble-t-il, en trois poèmes dont le deuxième serait formé par les v. 10-19 (Vulg. : *Miserere mei Domine*) et le troisième par les v. 20-25 (Vulg. : *Quam magna multitudo*); le ps. xl dont les v. 15-18 correspondent, à quelques variantes près, au ps. lxx (Vulg. : *Confundantur et revereantur*); le ps. lvii dont les v. 8-12 (Vulg. : *Paratum cor meum*) équivalent au ps. cviii, v. 1-6; le ps. lx dont les v. 8-14 (Vulg. : *Deus locutus est in sancto suo*) forment la seconde partie du ps. cviii, v. 8-14 (ce ps. cviii est donc un très bon exemple, car il est formé de deux fragments des ps. lvii et lx); le ps. lxxix est un emmêlage de deux psaumes; le ps. lxxvii dont les v. 17-21 commencent un nouveau thème (Vulg. : *Viderunt te aquae Deus*); le ps. lxxxii commence au v. 6 (Vulg. : *Testimonium in Joseph*) un nouveau psaume; les ps. lxxxix et xc sont l'un et l'autre amalgamés; le ps. cxxvi, dont les v. 3-5 (Vulg. : *Ecce hereditas Domini*) passent à une autre idée; le ps. cxliv, dont les v. 12-15 (Vulg. : *Filii sicut novellae plantationes*) appartiennent à un autre thème.

À la suite des cent cinquante psaumes, les Septante ont ajouté un psaume (cli) qui n'est pas canonique, ni probablement authentique. En voici la traduction d'après l'abbé Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p. 694 :

1. Ce psaume est écrit par David lui-même et hors nombre
Quand il combattit seul contre Goliath.
2. J'étais petit parmi mes frères,
Et le plus jeune dans la maison de mon père.
3. Je paissais les brebis de mon père :
Mes mains firent une flûte,
Mes doigts arrangèrent un psautierion
4. Qui donc l'annonce à mon Seigneur?
C'est le Seigneur, c'est lui-même qui entend.
5. Lui-même envoya son ange,
Il me tira d'avec les brebis de mon père,
Et m'oignit de l'huile de son onction.
6. Mes frères étaient beaux et grands,
Mais ce n'est pas en eux que se plut le Seigneur.
7. Je sortis à la rencontre de l'étranger,
Et il me maudit par ses idoles.
8. Mais moi, ayant tiré mon glaive,
Je le décapitai.
Et j'enlevai la honte des fils d'Israël.

On voit que ce morceau « hors nombre » n'est qu'une libre composition sur I Reg., xvi, 1-14, et xvii. De ce psaume on rapprochera aussi les *Psaumes de Salomon* et les *Odes de Salomon*, qui ne sont pas non plus dans le canon. Les premiers figurent dans les éditions des Septante à la suite du IV^e livre des Machabées. Les *Odes* ont été découvertes en syriaque en 1909.

Actuellement l'hébreu partage le psautier en cinq livres qui ont chacun leur doxologie sauf le dernier :

L. I. — Ps. i-xli : Béni soit Jahvé, le Dieu d'Israël, dans les siècles des siècles! Amen! Amen!

L. II. — Ps. xlii-lxxii : Béni soit Jahvé, le Dieu d'Israël, qui seul fait des prodiges! Béni soit à jamais son nom glorieux! Que toute la terre soit remplie de sa gloire! Amen! Amen! Fin des prières de David, fils d'Isaï.

L. III. — Ps. lxxiii-lxxxix : Béni soit à jamais Jahvé! Amen! Amen!

L. IV. — Ps. xc-cvi : Béni soit Jahvé, Dieu d'Israël, d'éternité en éternité! Et que tout le peuple dise : Amen! Alleluia!

L. V. — Ps. cvii-cl.

Cette division en cinq livres, avec leur doxologie se retrouve dans les Septante et dans la Vulgate. Le

V^e livre, qui n'a pas de doxologie spéciale, se termine par un psaume qui peut être considéré comme une véritable doxologie, à cause de son caractère de cantique de louange.

4^e Formation du psautier. — Il est difficile de reconstituer avec précision les phases par lesquelles a passé le psautier actuel; la seule chose qui soit certaine c'est que le psautier s'est formé graduellement au cours des temps.

1. Une première constatation s'impose; elle résulte de la note qui se trouve insérée après la doxologie du II^e livre des psaumes : « Fin des prières de David, fils d'Isaï », ps. lxxii, 20. Or, les 73 psaumes attribués à David par les cinq livres du texte massorétique se répartissent comme suit : l. I : 37; l. II : 18; l. III : 1; l. IV : 2; l. V : 15.

Si la note du ps. lxxii convient à la rigueur comme finale des deux premiers livres, qui comptent 55 psaumes dits davidiques, sur 72, elle prouve que son rédacteur ignorait l'existence d'un certain nombre de psaumes davidiques qui sont ainsi restés en dehors de la collection qu'il avait constituée et qui ont pris place dans d'autres recueils formés après le sien.

2. Maintenant, si l'on examine les 72 premiers psaumes, l'on s'aperçoit que l'on a des doublets, qui semblent indiquer que les deux premiers livres des psaumes (i-xli; xlii-lxxii) ont d'abord existé à l'état séparé et que leur conservation est due à un rassemblement postérieur. C'est ainsi que le ps. xiv (qui appartient au l. I) est identique au ps. lxx (qui appartient au l. II) et que le ps. xl, 14-18 (qui fait partie du l. I) forme à peu de changements près le ps. lxx (qui est dans le l. II). Or, tous ces psaumes sont attribués à David. Il n'est pas vraisemblable que le même collectionneur ait ainsi groupé par inadvertance des psaumes identiques dans un recueil primitif. L'on est donc porté à admettre que les deux premiers livres ont existé d'abord à l'état séparé.

3. Les psaumes du l. I (i-xli) sont tous attribués à David, sauf les deux premiers qui sont anonymes, ainsi que le ps. x, qui doit être rattaché au ps. ix dont il est la suite alphabétique, et le ps. xxxiii qui est anonyme dans le texte massorétique, mais attribué lui aussi à David dans les Septante.

Par contre, parmi les psaumes du l. II (xlii-lxxii), seuls les ps. li-lxv, lxviii-lxx, soit 18 en tout, sont attribués à David par le texte massorétique. Les Septante considèrent le ps. lxxi comme étant de David et quelques critiques supposent que le ps. lxxii a porté primitivement la mention de David. Quelques mss. hébraïques donnent aussi les ps. lxvi et lxvii comme étant de David. Quoi qu'il en soit, on peut soutenir que la section qui va du ps. li au ps. lxxii est, en gros, de David. Quant au début du l. II, qui comprend les ps. xlii-l, voici quelles en sont les attributions : le ps. xliii est anonyme, les ps. xlii, xliv-xlix sont attribués aux fils de Coré, le ps. l à Asaph.

Si l'on néglige les psaumes anonymes, nous aboutissons donc au résultat suivant :

L. I. — Ps. i-xli : David.

L. II. — Ps. xlii-xlix : fils de Coré.

Ps. l : Asaph.

Ps. li-lxxii : David.

Ce résultat corrobore la constatation déjà faite que les deux premiers livres des psaumes n'ont pas formé une collection primitivement unique : de plus, il montre que le l. II n'est pas un recueil homogène et que la note : « Fin des prières de David, fils d'Isaï », qui clôt le ps. lxxii, ne s'applique qu'au groupe terminal li-lxxii.

4. D'autres psaumes sont attribués aux fils de Coré et à Asaph; précisément presque tout le l. III (lxxiii-lxxxix) se partage entre ces deux familles : à Asaph

les ps. LXXXIII-LXXXIII; aux fils de Coré les ps. LXXXIV, LXXXV (de ps. LXXXVI est attribué à David), LXXXVII, LXXXVIII (de ps. LXXXIX est attribué à Ethan l'Ézrahite). Il n'y a, on le voit, que deux exceptions. Dès lors on est en droit de reconstituer ainsi les deux recueils :

Fils de Coré : ps. XLII, XLIV-XLIX (l. II).

ps. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII (l. III).

Asaph : ps. L (l. II).

ps. LXXXIII-LXXXIII (l. III).

Or il est facile de se rendre compte que les trois collections : la seconde de David (LI-LXXII), celle des fils de Coré, celle d'Asaph, primitivement indépendantes, se sont compénétrées de la façon suivante :

Fils de Coré : ps. XLII, XLIV-XLIX.

Asaph : ps. L.

David : ps. LI-LXXII (fin du l. II).

Asaph : ps. LXXXIII-LXXXIII.

Fils de Coré : ps. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII.

Cette compénétration s'est donc faite avant la division en cinq livres qui vient séparer une partie des psaumes des fils de Coré et une partie des psaumes d'Asaph. Peut-être même, textuellement parlant, avons-nous eu d'abord un premier arrangement :

Asaph

David

Asaph

puis un second avec la collection des fils de Coré qui aurait ainsi encadré un recueil existant déjà précédemment (Asaph, David, Asaph) pour aboutir à la disposition actuelle :

Fils de Coré

Asaph

David

Asaph

Fils de Coré.

5. Cette hypothèse d'un double arrangement successif semble trouver une confirmation dans le texte de II Par., xxix, 30 : « Le roi Ézéchias et les chefs dirent aux lévites de célébrer Jahvé avec les paroles de David et d'Asaph le voyant, et ils célébrèrent avec joie, et, s'inclinant, ils adorèrent. »

La cérémonie prescrite par Ézéchias s'ouvrirait à merveille par le ps. L d'Asaph :

[] Jahvé [] convoque la terre

Du lever du soleil au couchant

De Sion, splendeur en beauté, []

Il s'avance, notre Dieu, et ne se tait point. L. 1-3.

Les « paroles de David et d'Asaph le voyant » paraissent bien désigner les ps. L-LXXXIII, tels que nous le révèle le premier arrangement (Asaph, David, Asaph) avant qu'il ne fût encadré par la collection des fils de Coré.

C'est ainsi que se précisent les divers états successifs des trois premiers livres du psautier :

a) Le premier recueil de psaumes davidiques (ps. III-XLI).

b) Le second recueil de psaumes davidiques (ps. LI-LXXII).

c) Le recueil d'Asaph (ps. L, LXXXIII-LXXXIII).

d) Le recueil des fils de Coré (ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII).

e) La compénétration de b et de c (Asaph, David, Asaph).

f) La compénétration de d et e (fils de Coré, Asaph, David, Asaph, fils de Coré).

g) La juxtaposition de a et de f, qui aboutira à nos trois livres du psautier dans leur forme actuelle.

6. L'emploi différent des noms divins témoigne également en faveur d'une existence séparée des divers livres du psautier et de la mise à part spécialement des

deux derniers livres. On sait que dans les psaumes Dieu est désigné tantôt sous le nom de *Jahvé*, tantôt sous celui d'*Elôhim*. Le tableau suivant donne le total de ces désignations pour tout le psautier :

	JAHVÉ	ELOHIM
I. I.....	272	15
I. II.....	30	164
I. III.....	44	43
I. IV.....	193	0
I. V.....	236	7

L'on peut déduire de ce tableau que le I^{er} livre est jahviste, le II^e, élohiste, le III^e, mi-partie jahviste, mi-partie élohiste, le IV^e, totalement jahviste, le V^e, presque entièrement jahviste (puisque, des sept *Elôhim* qu'il contient, six appartiennent au ps. cviii, qui est un amalgame des ps. lviii, 8-12, et lx, 7-14, du l. II, tous deux élohistes, et un au ps. cxliv, 9, où il ne semble pas primitif, ce psaume étant jahviste).

Beaucoup de critiques sont d'avis que tous les psaumes ont employé primitivement le nom de *Jahvé* pour désigner Dieu et que, par un scrupule théologique, on aurait substitué, dans des remaniements ultérieurs du texte, le mot d'*Elôhim* à celui de *Jahvé* : par exemple, le ps. xiv, 2, 4, 7 (l. I) emploie trois fois le terme de *Jahvé*, là où le psaume identique lxxx, 3, 5, 7 (l. II) se sert du mot *Elôhim*; le ps. lxx, 1 (l. II) change en *Elôhim* le mot *Jahvé* qui se trouve dans le psaume identique xl, 14 (l. I).

D'ailleurs, la comparaison de certains versets de psaumes avec d'autres passages de l'Ancien Testament montre un phénomène de substitution semblable : dans le ps. l, 7, on lit : « Je suis Elôhim, ton Dieu », alors que dans Ex., xx, 2, on lit : « Je suis Jahvé, ton Dieu ». La phrase d'Ex., xv, 11 : « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jahvé ? » devient dans le ps. lxxi, 19 : « O Dieu, qui est semblable à toi ? »

7. En outre, les deux derniers livres du psautier, que nous venons de mettre à part à cause de leur emploi exclusif du nom *Jahvé* pour désigner la divinité, se présentent avec certaines autres caractéristiques notables. Tout d'abord on y rencontre très peu de notations musicales dans les titres : cette rareté contraste avec l'abondance de ces notations dans les trois premiers livres. — En second lieu, c'est dans ces deux derniers livres que l'on constate le plus de psaumes privés de tout titre (on les appelle psaumes « orphelins » pour les distinguer des psaumes qui, tout en ayant un titre, n'ont pas de noms d'auteurs et qu'on appelle pour cela « anonymes ») : sur les 31 psaumes « orphelins » que contient le psautier, 28 appartiennent aux deux derniers livres. — En troisième lieu, un certain nombre de psaumes des deux derniers livres sont attribués à David, 2 dans le l. IV et 15 dans le l. V. Or le ps. cviii (l. V) n'est que la juxtaposition des ps. lviii, 8-12 et lx, 7-14 (l. II). Cette attribution davidique et cette répétition de morceaux de psaumes constituent de sérieux indices que les psaumes dits de David, dans les deux derniers livres, ont eu une existence propre avant d'être insérés dans le psautier actuel, soit séparément, soit en groupe. Le groupement le plus important se remarque dans le l. V, ps. cxxxviii-cxlv. — Enfin d'autres groupements se discernent encore dans le l. V ; par exemple les cantiques des « montées » ou psaumes graduels, que l'on récitait en « montant » à Jérusalem en pèlerinage, ps. cxx-cxxxiv, les psaumes alléluïques ainsi dénommés parce qu'ils commencent par *Alleluia*, ps. cxl-cxlii, et aussi les ps. cxlvi-cl, dont l'*Alleluia* initial est à reprendre à la fin du psaume qui précède, la série si particulière des ps. xciii-c. Mais il est difficile de dire, sauf peut-être pour les cantiques des « montées », si ces groupes ont existé à l'état de recueils distincts.

8. Peut-on assigner une date aux différentes collections du psautier?

Le premier recueil qui forme presque la totalité du I. I du psautier, à savoir les psaumes davidiques III-XLI (sauf probablement le psaume alphabétique XXX) remonte certainement à une date très ancienne.

D'après II Par., XXIX, 30, on peut croire que le second recueil des psaumes davidiques, LI-LXXII, et la collection d'Asaph, L, LXXIII-LXXXIII, étaient constitués au temps d'Ézéchiass (721-693 av. J.-C.) et rien n'empêche que l'on fasse remonter à la même période approximative le recueil des fils de Coré, XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVI, LXXXVII.

Il est plus difficile d'indiquer une date pour la formation des deux derniers livres du psautier. Peut-être cette formation est-elle contemporaine seulement de la constitution définitive du psautier.

9. A quel moment faut-il placer cette constitution définitive du psautier? — Tout d'abord, un point paraît clair : il semble bien que le psautier était déjà formé et divisé en cinq livres à la fin du IV^e siècle avant Jésus-Christ. En effet, I Par., XVI (environs de l'an 300) insère une prière qui se compose de fragments de psaumes : les v. 8-22 correspondent au ps. CV, 1-15; les v. 23-33 sont la reproduction du ps. XCVI; les v. 34-36 se retrouvent dans le ps. CVI, 1, 47, 48. Or ce dernier psaume CVI termine le I. IV du psautier actuel, et justement I Par., XVI, 36 reproduit la doxologie de ce I. IV, en en modifiant légèrement la finale en ces termes : « Béni soit Jahvé, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité. Et tout le peuple dit : Amen! et : Louez Jahvé! » Mémes-l'on soutient, avec quelques critiques, que la prière n'a pas été prononcée par Asaph et ses frères (I Par., XVI, 7) et que le v. 37 doit par conséquent se joindre directement au v. 7, il reste qu'au moment de l'insertion de la prière par le chroniqueur, aux alentours de l'an 300 avant Jésus-Christ, le psautier était divisé en nos cinq livres actuels avec leur doxologie spéciale.

En second lieu, on lit dans II Mach., II, 13, que Néhémie « fonda une bibliothèque et y recueillit les livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David (τὰ τοῦ Δαυείδ) et les lettres des rois [de Perse] au sujet des dons sacrés ». Que le psautier existât déjà sous sa forme actuelle au temps de Néhémie (444-424), on ne saurait l'affirmer avec certitude, car il se pourrait que le terme τὰ τοῦ Δαυείδ désignât seulement les collections davidiques, encore indépendantes.

Au contraire, il y a tout lieu de reconnaître le psautier, constitué dans sa forme définitive, en tête de la troisième classe d'écrits canoniques, mentionnée dans le prologue de l'Écclésiastique, aux abords de 180 avant Jésus-Christ sous cette formule « la loi, les prophètes et les autres écrits de nos pères ».

Enfin signalons que le ps. LXXIX, 2-3 est cité comme Écriture (κατὰ τοὺς λόγους οὗς ἔγραψεν) par I Mach., VII, 17, pendant la lutte machabéenne de l'année 162.

Le terminus *a quo* pour la formation définitive du psautier, à supposer qu'on ne puisse le remonter jusqu'au temps de Néhémie (444-424), peut aisément se placer aux environs de l'an 300, et le terminus *ad quem* sera fixé aux alentours de l'an 180.

5° Titres des psaumes. — Le plus grand nombre des psaumes porte un titre : trente-quatre seulement forment exception dans le texte massorétique (dix-neuf dans les Septante, vingt dans la Vulgate); on appelle ces psaumes sans titre des psaumes « orphelins », qu'il ne faut pas confondre avec les psaumes « anonymes », ainsi dénommés parce qu'ils ne mentionnent pas de noms d'auteurs.

Ces titres contiennent soit des noms d'auteurs (une centaine), soit des indications historiques (treize, toutes relatives à une circonstance de la vie de David), soit des

indications poétiques : *mizmôr* (chant avec accompagnement d'instruments à cordes), *šîr* (chant), *šîr hamr.d'alêl* (chants des montées), *maskîl* (poème didactique), *miktâm* (chant d'or ou poème digne d'être gravé), soit des indications musicales se rapportant à un son ou à une mélodie connus, à des tons de voix, à des instruments à cordes ou à vent. Cf. A. Gastoué, *Les psaumes*, dans *La revue musicale*, nov. 1930, p. 322-332.

Deux questions se posent au sujet de ces titres auxquels leur présence dans les Septante confère manifestement la valeur d'une antique tradition juive : sont-ils authentiques? sont-ils inspirés? L'abbé Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p. L-LI, faisait à ce sujet les remarques suggestives suivantes, qui se trouvent être d'accord avec le décret de la Commission biblique :

« Il n'y aurait aucun intérêt à vouloir garder comme partie intégrante de l'Écriture les titres hébreux et les indications qu'ajoutent les Septante; il suffit de les accepter comme des documents traditionnels d'une haute antiquité, dont il est permis de ne point tenir compte quand on a des raisons graves de le faire; c'est ainsi qu'ont procédé les Pères, malgré les subtilités auxquelles ils se condamnaient pour expliquer les titres grecs. Nous nous en rapporterons donc aux inscriptions, quand le contenu du psaume ne les démentira pas formellement, ce qui arrive du reste assez rarement. »

6° Auteurs des psaumes. — Voici comment se répartit l'attribution des psaumes :

A Moïse, le ps. XC.

A David, les ps. III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CN, CXXII, CXXIV, CXXXI, CXXXIII, CXXXVIII-CXLV, soit en tout 73 psaumes.

A Salomon, les ps. LXXII et CXXVII.

A Asaph, les ps. L, LXXIII-LXXXIII, soit en tout 12 psaumes.

Aux fils de Coré, les ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII, soit en tout 11 psaumes.

A Héman, le ps. LXXXVIII (attribué aussi aux fils de Coré).

A Éthan, le ps. LXXXIX.

A Jeduthun, les ps. XXXIX, LXII, LXXVII (les deux premiers psaumes portent aussi le nom de David; le troisième celui d'Asaph).

Au surplus, 55 psaumes portent, souvent avec l'adjonction d'un nom propre (David, fils de Coré, Asaph), le terme hébraïque de *lamenašeah*. Ce terme dérive d'une racine *nâšah*, qui au piél signifie « conduire, présider, diriger », d'où le sens proposé pour *lamenašeah* « au maître de chant ». Les Septante n'ont pas compris ce mot et l'ont rendu : εἰς τὸ τέλος, que la Vulgate traduit littéralement : *in finem*. La même confusion des Septante et de la Vulgate se reproduit à la fin du livre d'Habacuc, III, 19, où les deux mots qui signifient : « Du maître de chant. Sur des instruments à cordes » ont été joints au texte qui précède et traduits aussi fautivement que possible : *Victor in psalmis canentem*. Mais, quoi qu'il en soit de ces fautes de traduction, qui prouvent à leur manière l'existence des deux mots hébraïques à la fin du cantique-psaume d'Habacuc, leur mention et leur place indiquent à n'en pas douter que ce morceau a reçu une utilisation liturgique postérieure. Les mêmes considérations doivent s'appliquer aux psaumes : le *lamenašeah*, « du maître de chant », que beaucoup de psaumes ont conservé dans leur titre, désigne non un auteur, mais un simple chef des chœurs, un maître de chant, inconnu par ailleurs, utilisant dans un but liturgique des morceaux préexistants sans doute depuis longtemps.

Peut-être doit-on attribuer aussi à ce « maître de chant » toutes les indications musicales que contien-

nent les titres des psaumes (comme les mots « sur les instruments à cordes » placés à la fin du cantique d'Habacuc, III, 19) et également le mot *selâh* qui se trouve dans 39 psaumes, soit à l'intérieur, soit à la fin, en tout 71 fois, et dans le cantique d'Habacuc, III, 3, 9, 13 : le sens de ce mot paraît être « pause » ; nous y reviendrons plus loin.

Faut-il accorder tout crédit aux mentions d'auteurs que nous ont gardées les titres et considérer chacun de ces psaumes comme ayant été composé indubitablement par l'auteur cité dans la suscription ?

Pas nécessairement, encore qu'une présomption existe toujours en faveur du nom inscrit en tête d'un psaume ; mais on n'aboutira à une certitude que si d'autres indices, pris de l'ordre externe ou tirés de la critique interne, viennent s'ajouter à cette suscription, dont il faut retenir la valeur jusqu'à preuve du contraire, à moins que l'on n'ait des arguments sérieux pour la mettre en doute.

Par le tableau que nous avons dressé au début du paragraphe, l'on voit qu'une grande partie du psautier, dans son état actuel, présente le nom de David comme auteur ; ceci justifie l'appellation sous laquelle le décret promulgué par le concile de Trente, dans sa session du 8 avril 1546, sur les écrits canoniques a désigné le psautier : *Psalterium Davidicum 150 psalmodum*, cf. Denz-Banw., *Enchiridion*, n. 781. Mais la discussion qui eut lieu à cette occasion montre bien que les Pères du concile n'ont pas voulu affirmer que tout le psautier était de David, mais qu'en raison du nombre de psaumes attribués à David on pouvait donner au psautier le nom de « davidique ».

Que David ait composé des psaumes, il n'y a rien d'étonnant ; on sait par la sainte Écriture que David, dès son jeune âge, était doué d'un véritable talent musical, I Reg., xvi, 18-23 ; xviii, 10, qu'il avait organisé autour de l'arche le service religieux avec danses et compositions religieuses, II Reg., vi, 5-16 ; I Par., xv, 28 ; Esd., iii, 10 ; Neh., xii, 24, 36 ; l'on nous apprend qu'à l'occasion de la mort de Saül et de Jonathas David avait composé une élégie qui nous a été conservée, II Reg., i, 19-27, et que la mort d'Abner lui avait inspiré un chant funèbre, II Reg., iii, 33-34. C'est la raison pour laquelle le plus ancien des prophètes d'Israël, Amos, vi, 5, avait gardé de David l'image d'un musicien :

Ils fôlôtront au son de la harpe ;

Comme David, ils ont inventé des instruments de musique.

Vers la fin de sa vie, David compose un cantique, II Reg., xxii, qui est reproduit, à quelques variantes près, dans le ps. xviii, et les dernières paroles qu'il prononce avant de mourir ont l'allure d'un poème primitif. II Reg., xxiii, 1-7.

Certains critiques ont voulu rejeter l'authenticité davidique des psaumes acrostiches xxv, xxxiv, et xxxvii : apparemment nous avons là, en effet, un mode de composition trop artificiel pour qu'il remonte au temps de David même. Mais on ne saurait le conclure avec évidence.

D'autres ont vu dans les aramaïsmes des psaumes ciii, cxxii, cxxxix, cxliv, une raison péremptoire pour en retirer la paternité à David. Est-ce suffisant ? Il est bien difficile, souvent, de se rendre compte si l'on se trouve en présence d'un véritable aramaïsme ou d'une forme particulière de langage en usage dans telle ou telle région, ou d'une adaptation faite à une époque postérieure, ou même, comme dans le ps. ii, 12, d'une glose mal comprise.

Qu'on nous parle de temple déjà bâti, par exemple ps. v, 8 ; xxvii, 4, nous avons là un indice de composition postérieure à la construction du sanctuaire salomonien, mais cet indice devrait être corroboré par d'autres constatations pour que nous puissions affir-

mer avec certitude que le psaume ne peut être attribué à David.

Prétendre qu'un psaume reflète plus spécialement telle période plutôt que celle de David, pour quelques expressions assez générales, qu'on peut tout aussi bien invoquer en faveur d'une autre époque, c'est vouloir faire reposer sur une base assez fragile la datation d'un psaume. Par ailleurs, lorsque des pensées assez équivalentes se retrouvent dans un autre livre scripturaire, il est parfois malaisé de dire à qui revient la priorité de la citation.

Il n'est pas paradoxal de soutenir que la méthode interne, appliquée sans aucune discrétion comme l'a fait souvent Cheyne, pourrait aboutir à dénier à David la composition de tous les psaumes qui lui sont attribués dans les titres. Une extrême prudence est de rigueur en cette matière, surtout lorsque l'on considère ce fait que certains psaumes ont été souvent remaniés au cours des siècles et ont reçu des gloses parfois assez étendues.

Avec raison, la Commission biblique demande qu'on retienne comme étant de David les ps. ii, xvi, xviii, xxxii, lxix, cx. On y ajoutera aussi les ps. iii, iv, vi-xiii, xv, xix, xxiii, xxiv, xxix, li, lxi, lxiv, dont l'authenticité davidique ne peut être mise en doute par aucune raison valable, et si l'on veut bien prendre en considération que, dans le ps. li, les v. 20-21 sont une glose indubitable, on n'aura pas de peine à admettre que le psaume a pu fort bien être composé par David « lorsque Nathan, le prophète, vint vers lui, après qu'il fût allé vers Bethsabée », ainsi que le titre l'indique.

A propos du ps. xc attribué à Moïse, saint Augustin écrit : *Non enim credendum est ab ipso omnino Moyse istum psalmum fuisse conscriptum, qui ullis ejus litteris inditus non est, in quibus ejus cantica scripta sunt : sed alicujus significationis gratia tam magni meriti servi Dei nomen adhibitum est, ex quo dirigeretur legentis vel audientis intentio. In ps. LXXXIX enarr., 2, P. L., t. xxxvii, col. 1141.*

Quant au ps. Lxxii, saint Augustin fait cette remarque : *In Salomonem quidem psalmi hujus titulus prænотatur ; sed hæc in eo dicuntur, quæ non possunt illi Salomoni regi Israël secundum carnem, juxta ea quæ de illo sancta Scriptura loquitur convenire : Domino autem Christo aptissime possunt. Unde intelligitur etiam ipsum vocabulum Salomonis ad figuratam significationem adhibitum, ut in eo Christus accipiat. In ps. LXXI enarr., 1, t. xxxvi, col. 901.* — C'est la même explication figurée que recherche saint Augustin pour le ps. cxxvii, après avoir fait la constatation suivante : *Inter omnia cantica quibus est titulus, CANTICUM GRADUUM, iste psalmus aliquid amplius in titulo accepit, quod additum est, SALOMONIS. Sic enim prænотatur : canticum graduum Salomonis. Itaque fecit nos intentos inusitator titulus ceteris, ut quæramus quare sit additum Salomonis. In ps. CXXVI enarr., 1, t. xxxvii, col. 1667.* — En ce qui regarde le ps. Lxxii, il faut observer que les Septante ont traduit : « Pour Salomon », tandis que la version syriaque l'attribue à David. Quant au ps. cxxvii, le nom de Salomon manque dans le plus grand nombre des mss. grecs et latins.

Onze psaumes portent le nom des « fils de Coré ». Le P. Calès, qui a fait une étude très précise et très savante de ce petit psautier coraïte si divers dans ses sujets, se demande : « Et d'abord, qu'est-ce que les fils de Coré ? — Les descendants du lévite ambitieux et jaloux qui, au désert, suscita une révolte contre Moïse et Aaron, parce qu'il ne voulait pas supporter leur autorité ni surtout reconnaître à ses cousins aaronides le privilège exclusif de la dignité sacerdotale. Sur la proposition de Moïse, les révoltés d'une part et d'autre part Aaron se rendirent à la porte du Tabernacle avec

des cassolettes d'encens pour éprouver de qui Dieu accepterait les parfums. Le feu de Dieu consuma Coré et sa bande, Num., xvi, 1-50. Mais, par une sorte de miracle, les fils de Coré ne périrent pas avec lui, Num., xxvi, 11. Nous trouvons mentionnés comme tels Assir, Elcana et Abiasaph, Ex., vi, 24. Leurs familles apparaissent, dans les Chroniques ou Paralipomènes, tantôt comme chargées de garder la porte du sanctuaire, tantôt comme formant l'une des trois corporations des chantres sacrés. Les deux autres corporations étaient constituées par des Gersonites et des Mérarites. Suivant le Chroniqueur, au temps de David, Héman présidait les Coraïtes, Asaph les Gersonites, Ethan ou Idithun les Mérarites. I Par., xxv. — Chaque groupe avait sans doute un certain nombre de cantiques propres, composés peut-être par quelqu'un de ses membres; c'est ainsi que nous avons, outre le psautier des fils de Coré, un psautier d'Asaph ou des fils d'Asaph, et trois psaumes portant le nom d'Idithun. Il se peut que ce ne soient là que des indications fragmentaires; et rien ne prouve, d'autre part, que chaque famille n'empruntait pas les cantiques des deux autres, sans parler des psaumes de David ou des autres psalmistes connus ou inconnus. » *Les psaumes des fils de Coré*, dans *Rech. de science religieuse*, 1924, p. 441.

Le psautier d'Asaph comprend douze psaumes. A son sujet, le P. Calès se pose la question suivante : « Faut-il tenir que les psaumes inscrits sous le nom d'Asaph sont précisément ses compositions? — On est d'accord que non, du moins pour une partie de ces psaumes.

« Psaume d'Asaph » paraît signifier simplement : « Psaume (faisant partie du recueil) des fils d'Asaph. » Peut-être Asaph avait-il personnellement commencé un recueil auquel les psaumes actuels vinrent peu à peu s'ajouter. Et de ceux-ci peut-être tel ou tel était-il une adaptation d'un poème d'Asaph, bien qu'il soit difficile de l'affirmer avec quelque assurance. » *Le psautier d'Asaph*, *ibid.*, 1925, p. 421.

7° *Date des psaumes.* — Parmi les psaumes qui portent un nom d'auteur, ceux que l'on retient comme authentiques remontent à l'époque où vivait leur auteur. C'est ainsi que l'on considérera comme étant du x^e siècle avant notre ère les psaumes composés par David lui-même.

Quant aux psaumes qui ne seraient pas de l'auteur dont ils portent le nom et aux psaumes anonymes, seules les indications souvent assez imprécises que l'on trouve dans le contexte peuvent servir à leur fixer une date. Il s'agit ici la plupart du temps de conjectures pures et simples, qui ne sauraient fonder d'opinion ferme.

L'on voit assez communément dans le ps. xlii des allusions à la défaite de Sennachérib; il en est de même pour les psaumes suivants xlvii-xlix. Le ps. cxxxvii rappelle trop le temps où les Israélites étaient *super flumina Babylonis* pour qu'on en éloigne la composition de l'époque de la captivité. C'est à la période qui a suivi immédiatement le retour de la captivité qu'il faut probablement songer pour la composition des ps. cxi-cxvi; d'un peu plus tard dateraient les ps. cxviii et cxix.

Les quinze psaumes graduels ou cantiques des montées cxx-cxxxiv, que les Israélites chantaient en montant en pèlerinage à Jérusalem sont postérieurs à la captivité, sauf peut-être le ps. cxxxii, qui pourrait bien remonter jusqu'à Salomon, lors de la dédicace du temple. Voir P. Calès, *Le psautier des montées*, dans *Rech. de science religieuse*, 1927, p. 292. L'on peut penser aussi à la même période approximative pour les quatre derniers psaumes du recueil.

Le ps. i, qui ouvre le psautier, est apparenté à Jérémie, xvii, 7-8; mais on ne saurait dire si la priorité appartient au prophète, ou si c'est le psaume qui a inspiré Jérémie.

La critique s'est souvent demandé si le psautier ne contenait pas un nombre plus ou moins grand de psaumes dont il faudrait abaisser la composition jusqu'aux temps machabéens, c'est-à-dire jusqu'au II^e siècle. On cite couramment comme étant machabéens, à cause de leurs allusions aux guerres et aux persécutions d'Antiochus Epiphane, les ps. xlii, lxxiv, lxxix, et lxxxiii. Cependant, lorsque l'on y regarde de près, l'on s'aperçoit ou que les allusions demeurent assez vagues pour que l'on puisse faire remonter ces psaumes à une date plus ancienne, ou que le texte a subi tant d'altérations qu'on peut admettre une adaptation machabéenne d'une rédaction antérieure. En tout cas, il paraît assez difficile que des psaumes se soient introduits dans un psautier dont il y a tout lieu de croire qu'il était déjà constitué, au temps des Machabées, comme partie intégrante du canon de l'Ancien Testament.

8° *Texte et versions.* — 1. *Le texte hébraïque* que nous possédons est le texte massorétique, révisé au début du x^e siècle par Rabbi Ben Asher, et le ms. le plus ancien que nous en ayons remonte aux toutes premières années du XI^e siècle, le codex de Saint-Petersbourg, de 1009 après Jésus-Christ. Mais les massorètes n'ont fait que fixer, par leur système de points-voyelles, d'accents et d'autres signes, la prononciation et la récitation d'un texte qui, dans ses consonnes, est pratiquement invariable dès le I^{er} siècle après Jésus-Christ. Malgré le respect que l'on a toujours, et dans tous les milieux juifs, porté à la sainte Ecriture, les livres inspirés ont subi les vicissitudes de tous les écrits copiés et recopiés, au cours des temps qui ont précédé l'ère chrétienne. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les psaumes ou les fragments de psaumes qui forment des doublets : un certain nombre de variantes se rencontrent, par exemple, dans le ps. cviii qui n'est que l'amalgame de certaines parties des ps. lvii et lx, ou encore dans les fragments de psaumes qui sont rassemblés I Par., xvi, 8-36, ou encore dans le ps. xviii qui est reproduit par II Reg., xxii, 2-51. Ces variantes, sans doute, sont de peu d'importance, mais elles suffisent à légitimer une critique textuelle qui s'applique à tous les ouvrages de l'antiquité, quels qu'ils soient.

Une autre source de corruption du texte primitif hébraïque vient des gloses qui se sont introduites dans nos psaumes actuels. Ces gloses, qu'il serait trop long de détailler ici, semblent montrer qu'elles ont souvent pour auteur un lecteur aux vues individualistes et nationalistes. On en verra un exemple dans l'article *L'universalisme dans le psaume lxxviii*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, janv. 1927, où les vv. 29-36 sont ainsi reconstitués en strophes de quatre stiques à quatre accents :

29. Commande selon ta puissance, ô Dieu, 30. de ton A toi t'apporteront les rois des présents. [temple :
31. Préviens l'Égypte (*Paterôs*) qui aime l'argent, Avertis les peuples qui se plaisent à l'offrande.

32. On vient et on se hâte de l'Égypte;
L'Éthiopie (*Kâs*) tend vite sa main vers Dieu.
33. Royaumes de la terre, chantez Dieu;
Psalmodiez 34. celui qui s'avance dans les cieus des [cieus antiques.

Voici qu'il fait entendre sa voix, voix puissante,
35. Lui dont l'excellence et la puissance sont dans les
36. Redoutable est Dieu, le Dieu d'Israël; [nuées.
Il donne puissance et vigueur au peuple.

Dans ce texte, l'Égypte qui a été persécutrice du peuple d'Israël, provoque une réflexion désobligeante à son endroit : « Bête du roseau, bande de taureaux, parmi des veaux de peuples » et cette réflexion, introduite dans le texte, amène d'autres changements qui rendent actuellement presque incompréhensible ce

que le latin a rendu par ces mots : *Inerepa lerus arundinis, congregatio laudum in rariis populorum*.

Un autre psaume, d'allure très universaliste, a subi lui aussi de nombreuses altérations : c'est le ps. LXXXVII. Une partie du titre est passée dans le psaume lui-même qui devra commencer par ces deux stiques :

Jahve aime les portes de Sion
Plus que toutes les demeures de Jacob !

La finale du psaume, qui convie tous les peuples à clamer la maternité spirituelle de Sion, est devenue presque inintelligible dans notre texte actuel. Voir ci-dessous, col. 1132.

Ces remarques, auxquelles on pourrait en ajouter d'autres, peut-être moins significatives, mais assez nombreuses, ont poussé certains critiques à penser que le livre qui avait servi à reconstituer notre psautier actuel avait dû appartenir à un persennage à qui la persécution d'Antiochus Épiphanes avait suggéré une très vive réaction contre les « nations ».

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, on remarquera que le texte des Septante porte les mêmes altérations et que les gloses sont donc antérieures à la traduction alexandrine.

2. *Les versions.* — La traduction grecque dite des Septante a commencé par les cinq livres de la Loi, au III^e siècle avant Jésus-Christ. Elle s'est poursuivie par les autres livres. Le psautier ne semble pas avoir été traduit pour les Juifs égyptiens ou grecs avant le milieu du III^e siècle avant Jésus-Christ. Comme toute traduction, celle-ci ajoute aux obscurités primitives du texte hébreu ses propres incorrections. Cependant elle permet de reconstituer à travers elle un texte plus ancien que celui qui nous a été gardé par le texte masorétique : elle est donc d'un précieux secours, par les manuscrits dont le plus ancien remonte au IV^e siècle après Jésus-Christ, pour la critique textuelle du psautier. D'autres traductions grecques, comme celles d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, ont cherché à mieux rendre, suivant des principes très divers, le texte hébraïque.

La version syriaque dite *Peschito* s'est faite sur le texte hébreu, mais en référence constante au texte grec des Septante et sous l'influence aussi d'un targum araméen ancien.

Cependant, le travail biblique le plus considérable fut sans contredit celui d'Origène dans ses *Hexaples* : il avait disposé en six colonnes parallèles (en marquant d'un astérisque ce que l'hébreu avait en plus de la version des Septante et d'un obèle les additions de la traduction grecque au texte hébraïque) l'hébreu original, le même texte transcrit en lettres grecques, le texte des Septante corrigé, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, enfin deux autres versions provenant d'un traducteur inconnu : la *quinta* et la *sexta*.

Une foule de traductions ont pris comme base le texte grec des Septante, sans même avoir recours souvent au texte hébraïque. C'est ainsi que l'ancienne version latine, en usage à la fin du IV^e siècle après Jésus-Christ, avait été faite sur la Bible alexandrine et en avait reproduit toutes les incorrections.

Avec son esprit critique extrêmement averti, saint Jérôme ne pouvait qu'être frappé d'un tel état de choses. A la demande du pape Damase, il entreprit à Rome, en 384, la révision de l'ancienne version latine : pour ce travail, qu'il exécuta avec une assez grande rapidité, il prit comme moyen de contrôle la version des Septante ; lui-même le déclare : *Præteritum Romæ dudum positum emendaram, et juxta Septuaginta interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxeram*, P. L., t. XXIX, col. 117. Cette recension hiéronymienne de l'ancienne version latine du psautier d'après les Septante est désignée sous le nom de « psautier

romain », ainsi dénommé parce qu'elle fut employée à Rome jusqu'à saint Pie V. Ce texte a été maintenu dans le missel et dans une partie du bréviaire (par exemple l'invitatoire), ainsi que dans l'office capitulaire de Saint-Pierre. Il est dans P. L., t. XXIX, col. 1° 0 398.

Saint Jérôme, aux yeux de qui le texte hébraïque jouissait d'une incontestable supériorité sur la version des Septante, ne fut pas satisfait de ce premier travail. Pendant son séjour à Bethléem, vers 389, il n'eut pas de peine à écouter les doléances de Paule et d'Eustochium et à se rendre à leurs prières ; afin de leur donner un texte plus correct, il fit une nouvelle révision du psautier, mais cette fois en prenant comme base les *Hexaples* d'Origène ; il utilisa les astérisques et les obèles du savant alexandrin, usage critique déjà répandu de son temps pour les éditions d'ouvrages profanes, *quæ signa et in Græcæ rum latinæ rumque p. omalibus inveniuntur*. Ep. CVI, 7, P. L., t. XXII, col. 840. L'astérisme indiquait les additions du texte hébraïque, l'obèle percevait comme d'un trait les additions de la version des Septante. Cette révision, dont la diffusion se fit rapidement en Gaule, prit le nom de « psautier gallican ». C'est le psautier du bréviaire actuel et il a été inséré dans notre Vulgate. Cependant, malgré les objurgations du solitaire de Bethléem, on oublia très vite la signification de ces astérisques et de ces obèles et les copistes les omirent dans leurs transcriptions. Saint Jérôme s'en est plaint à plusieurs reprises : *Quæ signa dum per scriptorum negligentiam a plerisque quasi superflua relinquuntur, magnus in legendo error exoritur*. Ibid., 55, col. 857. Cette erreur de lecture s'est accompagnée d'une confusion générale : *Et hunc apud vos, et apud plerisque error exoritur, quod scriptorum negligentia, virgulis et asteriscis subtractis, distinctio universa confunditur*. Ibid., 22, col. 844. Le texte du bréviaire et de la Vulgate ne représente donc plus qu'un texte hybride : ce n'est ni le texte hébreu, ni le texte grec qu'il nous offre dans sa traduction latine, mais un travail qui avait voulu être critique et que l'impéritie des copistes a radicalement faussé. Essai d'édition critique dans P. L., t. XXIX, col. 119-197.

Après 390, saint Jérôme, toujours dominé par son idée de la « vérité hébraïque » et sollicité par Sophronius, se mit à une nouvelle traduction ; il essaya de suivre le plus littéralement possible l'hébreu. Cette version, que l'on désigne sous le nom de « psautier hébraïque » est de beaucoup supérieure aux deux précédentes révisions ; malheureusement, elle n'est pas entrée dans l'usage ecclésiastique ; on la trouvera, P. L., t. XXVIII, col. 1123-1240.

9^o *Poésie des psaumes.* — Il ne nous est pas possible de traiter longuement de la poésie des psaumes. Le psautier n'est pas seul à nous offrir des chants poétiques. L'Ancien Testament nous a conservé de nombreux poèmes. Cf. A. Condamin, S. J., *Poèmes de la Bible*, Paris, 1933. La poésie des psaumes ne constitue pas un genre à part, mais rentre dans un genre plus général, que l'on a pu intituler : la poésie biblique, et celle-ci, à son tour, manifeste un état d'âme que l'on retrouve dans toute poésie. Cf. P. Dhorme, *La poésie biblique* (coll. « La vie chrétienne »), Paris, 1931.

Sur ce point tout le monde est d'accord. Mais les dissentiments entre exégètes commencent lorsqu'il faut déterminer la forme même suivant laquelle ont été conçus les psaumes : métrique et strophique. L'on trouvera toutes les indications voulues dans le commentaire de P. Dhorme sur le livre de Job : c. XI. Mètres et strophes, p. CXLIV sq., et dans l'ouvrage déjà cité d'A. Condamin.

L'un des procédés de composition, que l'on discerne dans tout poème hébraïque, et notamment dans les psaumes, c'est le parallélisme des membres, sous ses espèces diverses : synonymique, antithétique et synthé-

tique. Ce parallélisme se rencontre dans la plupart des littératures, et spécialement dans la littérature sémitique (Babyloniens, Assyriens, Syriens, Arabes).

Une fois admise l'existence indéniable du parallélisme, la question controversée entre critiques est la suivante : « celle de l'étendue du vers hébreu relativement au parallélisme. Le vers ne contient-il régulièrement qu'un seul des membres parallèles et doit-il par conséquent être identifié avec le « stique », ou bien embrasse-t-il au contraire le parallélisme tout entier et est-il ainsi toujours, par la force des choses, « distique » ou « tristique » ? Dans le premier cas, les mots gardent, pour la poésie hébraïque, la valeur qu'ils ont pour les autres langues : le stique n'est autre chose que le vers, le distique et le tristique sont un assemblage de deux ou trois vers étroitement liés par le sens et souvent un artifice de forme. Dans la seconde hypothèse, le stique n'est plus qu'un élément du vers; celui-ci est nécessairement composé de plusieurs stiques, les membres parallèles entre eux concourant à ne former tous ensemble qu'un seul vers, distique ou tristique suivant que le parallélisme est à deux ou à trois membres. » E. Podechard, *Notes sur les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1918, p. 59.

C'est à la première opinion que M. Podechard se rallie et nous croyons que dans le fond il a raison. Cependant, il y a lieu de tenir compte d'un fait qui a été souligné à plusieurs reprises par M. Dhorme et qu'il exprime en ces termes : « C'est que l'esprit oriental, dans ses productions poétiques, ne s'assujettit pas facilement aux exigences de la tradition littéraire. La poésie est improvisée avant tout pour être chantée. C'est pourquoi la dérogation est un des phénomènes à prévoir. » P. Dhorme, *La poésie biblique*, p. 82.

Le P. Condamin, s'est fait le champion d'une théorie strophique spéciale, mais assez répandue parmi les exégètes : il l'expose de la manière suivante : « La strophe (I), dont la dimension varie de 3 ou 4 vers (bien rarement 2) à 7, 8, 10 vers et au delà, est toujours accompagnée d'une antistrophe (II) parallèle ou symétrique... Si le poème est plus long, il demande, après la strophe et l'antistrophe, la strophe spéciale (III), et il peut se terminer avec celle-ci... S'il se développe encore, il y aura de nouveau strophe et antistrophe, en tout cinq strophes, formant un ensemble harmonieux. Dans les pièces de grande étendue, la série est continuée dans le même ordre : strophe intermédiaire, strophe, antistrophe, et ainsi de suite. » *Les poèmes de la Bible*, p. 33. Pour le détail de cette théorie, nous renvoyons à l'introduction de cet ouvrage.

Pour nous, nous dirons tout simplement que sous le texte actuel, qui a été souvent remanié, on peut encore discerner sans trop d'efforts la rythmique et la strophique qui ont présidé à leur composition. Les psaumes sont divisés en un certain nombre de strophes (strophique) qui comprennent elles-mêmes plus ou moins de vers ou stiques : ces vers ou stiques contiennent de deux à quatre accents ou mots (rythmique). Nous nous trouvons en présence de strophes assez variables : les unes ont cinq stiques de deux accents, les autres quatre de deux accents; d'autres, quatre ou six stiques de trois accents; d'autres encore, quatre stiques alternativement de trois ou de deux accents; certaines, quatre stiques de quatre accents, etc.

10^e *Usage cultuel du psautier*. — De tout temps, chez les Juifs, les psaumes ont servi à alimenter la piété privée. Considérés comme inspirés par l'Esprit de Dieu, ils formaient les plus belles prières que chaque individu pouvait adapter à sa vie religieuse et aux diverses circonstances où la Providence le plaçait.

M. Bernhard Duhm a vu dans le psautier surtout un livre religieux populaire, un livre de méditation et de lecture, *Die Psalmen*, 1922, p. xxvii. Cepen-

dant, il est indéniable que certains psaumes, qu'ils aient été composés ou non dans cette intention, ont reçu une destination cultuelle ou liturgique. Quelques titres de psaumes ont gardé certaines indications qui nous renseignent sur l'usage liturgique que les Juifs faisaient de ces psaumes. « Pour le jour du sabbat », telle est l'inscription du ps. xcii. Les Septante présentent des inscriptions de même nature : dans le ps. xxiii (héb., xxiv) : « Pour le premier jour de la semaine »; dans le ps. xxxvii (héb., xxxviii) : « Sabbat »; dans le ps. xlvii (héb., xlviii) : « Pour le second jour de la semaine »; dans le ps. xciii (héb., xciv) : « Pour le quatrième jour de la semaine »; dans le ps. xcii (héb., xciii) : « Pour le jour qui précède le sabbat ». Les versions postérieures donnent le ps. lxxx (héb., lxxxi) comme consacré au cinquième jour de la semaine (jeudi) et la *Mišna* affecte le ps. lxxxii (héb., lxxxiii) au troisième jour de la semaine (mardi). Chaque jour de la semaine avait donc son psaume.

De plus, le ps. c porte l'indication : « Pour l'action de grâces ». De même le mot que l'on traduit « Pour faire souvenir », dans les ps. xxxviii et lxx paraît bien être le même que celui d'*azkārâh*, qui est le terme technique de la *Mišna* pour désigner l'offrande. Le ps. xxx porte le titre : « Cantique de la dédicace de la maison. » Dans le grec et dans la Vulgate, le ps. xxviii (héb., xxix) mentionne « De la fin du tabernacle », probablement parce qu'il était chanté à la fin de la fête des Tabernacles. Il était prescrit de réciter le *Hallel* (ps. cxiii-cxviii) aux trois grandes fêtes (Pâque, Pentecôte et Tabernacles), à la fête de la Dédicace du Temple et aux *néoménies* ou premier jour du mois. Quant aux psaumes graduels ou des montées, que l'on récitait en se rendant à Jérusalem, Isaïe mentionne qu'en pèlerinage on chantait habituellement des cantiques Is., xxx, 29.

Peut-être faut-il interpréter dans un sens liturgique le mot *sêlâh*, qui fait la croix des commentateurs. Ce mot hébraïque se trouve à la fin de certaines strophes, à la fin d'une péripode sans égard pour la mesure strophique, au milieu d'une phrase, dont un cas typique est présenté par le ps. lxxviii, 20. Les Septante ont traduit *sêlâh* par un terme qui signifie « intermède » et la tradition palestinienne par les mots « pour toujours ». Or, ceci pourrait très bien impliquer que le psaume s'interrompait et que l'on chantait une bénédiction (*intermède*), laquelle bénédiction finissait ou commençait par les mots « pour toujours » et s'annonçait par une élévation de voix (c'est le sens probable du mot hébraïque *sêlâh*). Cf. les observations de dom Hugues Bévenot, O. S. B., sur les *sêlâh* et les gloses qui se rencontrent dans le cantique d'Habacuc, dans *Revue biblique*, 1933, p. 510-517.

Contrairement à l'opinion de M. Duhm, qui attribuait surtout aux psaumes un caractère privé, M. Sigmund Mowinckel, professeur à l'université d'Oslo, poussant plus avant les idées de M. Gunkel qu'il appelle son maître, a revendiqué un caractère et une origine cultuels pour presque tout le psautier. Son travail a paru dans six volumes intitulés *Psalmstudien*, tout d'abord en partie en norvégien, puis en totalité en allemand, de 1921 à 1924, Kristiania (Oslo). Selon le savant norvégien, les psaumes individuels de lamentation auraient été composés, non pas par les malades eux-mêmes, mais par les chantres du sanctuaire; ce seraient comme des formules liturgiques, dressés d'avance à l'usage des fidèles qui les récitait au cours de certaines cérémonies. Si les psaumes de reconnaissance étaient composés par les fidèles eux-mêmes, ceux-ci les remettaient aux chantres du sanctuaire et les psaumes devenaient ainsi cultuels. On s'est en général assez peu attaché à cette trouvaille de M. Mowinckel. Mais sa théorie sur la fête « d'introni-

sation de Jahvé » a davantage retenu l'attention. Se fondant sur la fête de Marduk à Babylone (décrite récemment par M. Heinrich Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, Leipzig, 1926), sur les récits du transfert de l'arche à Jérusalem au temps de David et dans le Temple au temps de Salomon, sur le contenu de certains psaumes (XLVII, XCIII, XCV-C) qui célèbrent la royauté universelle de Jahvé, et sur certaines compositions liturgiques qui semblent avoir été récitées pendant une procession (ps. XXIV, CXXXII), M. Mowinkel, qui n'a connu que très tard une thèse déjà présentée par M. Volz, *Das Neujahrsfest-Iahwes*, Tubingue, 1912, a rapporté à une prétendue fête d'intronisation de Jahvé, au nouvel an, quarante-huit psaumes, soit à peu près le tiers du psautier. Chaque année, Israël célébrait la fête des récoltes, en automne (cette fête est devenue la fête des Tabernacles); mais, primitivement, c'était la fête du nouvel an, qui était marquée par la célébration d'une intronisation solennelle de Jahvé comme roi et par un renouvellement de l'alliance du peuple avec son Dieu.

De cette fête il n'est question nulle part dans les livres de l'Ancien Testament et, s'il est sûr que le peuple israélite se plaisait à circuler en procession, tout en chantant des cantiques, on ne découvre aucune trace d'une intronisation solennelle de Jahvé avec chants très spécialement adaptés à cette cérémonie. Des assyriologues ont protesté contre cette assimilation entre une fête de Jahvé à Jérusalem et une intronisation de Marduk à Babylone, cf. Dhorme, *Revue biblique*, 1924, p. 143-144. Une étude récente vient de réfuter la thèse de Mowinkel sur la fête israélite du nouvel an, en se plaçant sur le terrain critique, cf. M. Pap, *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen (Holande), 1933. On trouvera une mise au point judicieuse de toutes les idées de Mowinkel dans un article synthétique de M. L. Aubert, *Les psaumes dans le culte d'Israël*, paru dans la *Revue de théologie et de philosophie* (prot.), Lausanne, 1927, p. 210-240. La théorie de M. Mowinkel a été exposée longuement et avec sympathie par M. Adolphe Lods, *Les idées de M. Mowinkel*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1925, p. 15-34. Voir ici l'art. MESSIANISME, col. 1458-1463, 1537-1538.

M. Gottfried Quell se situe entre Duhm et Mowinkel par son étude sur le problème cultuel des psaumes et la recherche de la place que tient la vie religieuse dans la poésie des psaumes, *Das kultische Problem der Psalmen. Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung Israels*, Berlin, 1926. Il se demande en quel sens et jusqu'à quel degré la « piété psalmistique » est dépendante de la vie culturelle, et jusqu'à quel point elle apparaît, en regard de cette vie culturelle, comme un phénomène spécial. A cette question il répond : Le culte est l'expression matérielle et l'organisation sociale de la vie de piété. Ce culte peut avoir une double direction : l'homme ou Dieu. Dans son aspect anthropocentrique — et c'est le principal — la piété est « sacramentelle »; sous son aspect théocentrique la piété est « sacrificielle ». Cependant tous les psaumes ne sont pas cultuels. On peut établir dans le psautier trois groupes de psaumes assez distincts : 1. *Le groupe cultuel*, formé par les psaumes où domine le cercle de pensées cultuel; 2. *Le groupe à la fois cultuel et religieux*, qui contient les psaumes, où la ligne de pensées culturelle est interrompue par la manifestation du sentiment religieux extracultuel; 3. *Le groupe religieux* proprement dit, qui offre les psaumes dans lesquels domine une direction de pensée où le culte n'a aucune place.

A la fin de son étude, M. Quell a dressé la liste de tous les motifs culturels qui lui ont servi à classer les psaumes. D'une part, il y a le cycle matériel (désigna-

tion de Dieu, lieu saint, endroits sacrés en dehors de Jérusalem, temps sacré, personnes sacrées, vêtements sacrés, objets sacrés, sacrifices et tout ce qui s'y rapporte, processions et fêtes publiques, préceptes sacrés, pureté et impureté, bénédictions et malédictions, manifestations de piété, manifestations de louanges). D'autre part, il y a le cycle social (communauté, communauté du passé, désignations collectives de cercles pieux, membres de la communauté du culte, tribus, instruction).

Il ne sera pas sans intérêt de donner ici la classification suggestive à laquelle aboutit M. Quell, même si sur tel ou tel point une révision s'impose; on remarquera que l'auteur a cité aussi quelques autres passages de l'Ancien Testament, qui se rapprochent des psaumes, ou certains psaumes de Salomon = *Ps. Sal.*

1. *Le groupe cultuel* comprend : a) *Des hymnes* : hymnes sur la nature (XXIX, CXLVIII); hymnes de procession (XXIV, XLVII, XLVIII, LXVIII, XCV, C); hymnes de fêtes (XXXIII, XLVI, LXXVI, LXXXI, XCIII, XCVI-XCIX, CXXII, CXXIV, CXXVII, CXXXIV-CXXXVI, CXLVII, CXLIX, CL; Jud., V; Dan., III, 52-90, d'après Septante; *Ps. Sal.*, XI). — b) *Des prières* : prières d'actions de grâces (LXV, LXVII); prières pour le roi (XX, XXI, LXXII); supplications ou lamentations publiques (XII, XLIV, LX, LXXIV, LXXIX, LXXX, LXXXIII, LXXXV, XC, CII, 13-23 et 29, [CXV], CXXV, CXXVI; Dan., III, 26-45, d'après les Septante; Eccl., XXXIII, 1-19; *Ps. Sal.*, IV, VII, IX). — c) *Des chants* : liturgies (II, XV, L, LXXXVII, CXXIV, CXXVIII); chants royaux (XLV, CX, CXXXII; *Ps. Sal.*, XVII, XVIII); méditations (XIV = LIII, LVIII, LXXXII, CXXIX; *Ps. Sal.*, I); enseignement (I, LXXXVIII, CV, CXXII, CXXXIII; *Ps. Sal.*, VI, X, XIV; Bar., III, 9-IV, 4).

2. *Le groupe à la fois cultuel et religieux* comprend : a) *Des hymnes* : hymnes sur la nature (VIII, CIV); hymnes généraux (LXXV, CIII, CXLV, CXLVI; *Ps. Sal.*, III). — b) *Des prières* : méditations (XIX, 8-15; LXXIII, CVI); liturgies (IX, X, XXXVI, CXVIII; *Ps. Sal.*, II); lamentations publiques (LXXXIX, XCIV, CXXIII; *Ps. Sal.*, V, VIII); chants d'actions de grâces publiques (XVIII; Ex., XV, 1-18; *Ps. Sal.*, XIII; Judith, XVI, 2-17); lamentations individuelles (III-V, VII, XIII, XVI, XVII, XXII, XXV-XXVIII, XXXI, XXXV, XLII, XLIII, LI, LIV-LVII, LIX, LXI-LXIV, LXIX, LXXI, LXXVII, LXXXVI, CIX, CXXX, CXL-CXLII, CXLIV, 1-11; *Ps. Sal.*, XII; Prière de Manassé = Ode 8 d'après le grec); chants d'actions de grâces individuels (XXX, XXXIV, LXVI, XCII, CXI, CXVI, CXXXVIII; Is., XXXVIII, 10-20; Jonas, III, 2-10; Eccl., LI, 1-17; *Ps. Sal.*, XV, XVI). — c) *Des chants* : méditations (XI, XXIII, LII, CI, CXXI, CXXXVII; II Reg., XXIII, 1-7); chants de pèlerinage (LXXXIV, CXXII); enseignement (XXXII, XXXVII, XLIX, CXIX; I Reg., II, 1-10; Eccl., XLII, 15-XLIII, 33).

3. *Le groupe religieux* proprement dit comprend : a) *Une hymne* (XIX, 1-7). — b) *Des lamentations individuelles* (VI, XXXVIII, XXXIX, XLI, LXXXVIII, CII A, CXX, CXLIII). — c) *Une méditation-prière* contre les ennemis (CXXXIX). — d) *Une prière de confiance* (CXXXI). — e) *Deux psaumes d'enseignement* (XCI, CXXXVII).

Un problème qui se rattache indirectement au caractère cultuel du psautier est de savoir ce que désigne le *je* ou le *moi* des psaumes. Est-ce un individu qui parle ou est-ce la communauté qui prend ce ton personnel? L'on avait d'abord penché pour l'interprétation collective de ces psaumes (Reuss, Smend); mais depuis que Emil Balla, *Das Ich der Psalmen*, Goettingue, 1912, a pris position pour l'interprétation individualiste des psaumes, la majorité des critiques s'est ralliée à cette opinion, tout en admettant que la communauté a pu modifier dans un sens collectif ce qui avait d'abord été conçu et écrit dans un sens individualiste.

11° *Littératures parallèles*. — Il y a longtemps que l'attention des exégètes a été attirée par les parallèles que l'on trouve dans la littérature assyro-babylonienne à certaines compositions du psautier hébraïque; Morris Jastrow, *Die Religion Babylonians und Assyriens*, t. II, Giessen, 1912, p. 133-137, a consacré tout un paragraphe à cette comparaison. Il suffit de parcourir Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, et Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, pour avoir une idée du parallélisme entre le psautier et la littérature assyro-babylonienne : l'un des textes les plus frappants à cet égard est le poème du juste souffrant, Dhorme, *op. cit.*, p. 372-379. Le problème a tenté M. Fr. Stummer, qui en fait l'objet d'une thèse, soutenue en 1917 et publiée en 1922, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau der alttestamentlichen Psalmen*, Paderborn, 1922.

En rapportant quelques exemples dans une longue note de son ouvrage, *Les « Pauvres » d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 126-127, M. A. Causse formule cette juste appréciation : « Les analogies sont plus formelles que réelles. Elles portent sur la phraséologie religieuse plus que sur l'expérience religieuse elle-même. Cela n'est ni la même théologie ni la même éthique. La religion des psaumes babyloniens reste profondément polythéiste. D'autre part le mécanisme de la repentance et de la délivrance qui en découle est beaucoup plus rituel que moral. Nous sommes ici en pleine magie. Il ne saurait être question d'une influence directe de Babylone sur la Bible, mais seulement d'une parenté plus ou moins lointaine dans la langue de la piété. Et quand on a étudié dans tous ses détails cette parenté et que l'on a classé les textes parallèles, on n'est sans doute encore qu'au côté extérieur et secondaire des problèmes. Il reste toujours que les psaumes hébreux sont les documents d'une expérience religieuse essentiellement personnelle et originale... la « prière de l'homme de Dieu » (Ps., LI, 7, 9, 12). » Voir aussi A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 114, note 3.

C'est à la même conclusion qu'aboutit M. G. R. Driver, au terme de sa conférence sur *The psalms in the light of Babylonian research*, dans *The psalmists*, Oxford, 1926. Ayant signalé quelques ressemblances, il écrit, p. 172 : « Mais combien plus significatives sont les différences, à la fois morales et spirituelles. » Quant aux points de ressemblance eux-mêmes, il ajoute, p. 173 : « Je suis convaincu que beaucoup de ces points, sinon la majorité, sont le résultat d'une réflexion indépendante. »

Dans la même série de conférences, M. A.-M. Blackman a étudié *The psalms in the light of Egyptian research*, *loc. cit.*, p. 177-197. Il conclut son parallèle par ces mots qui nous semblent exagérer quelque peu l'influence de l'Égypte, même réduite à quelques traits généraux, p. 197 : « La somme totale des conceptions des Égyptiens sur la vie et la religion impliquait deux constituantes importantes. D'une part, c'était leur vue concrète sur le fait du péché et le besoin du pardon : ce qui était d'origine sémitique. D'autre part, c'étaient les qualités natives égyptiennes d'esprit, telles qu'une naturelle sensibilité pour les beautés de la nature, un amour pour les êtres vivants, même pour les hippopotames et les crocodiles, de la gaieté, un sens du plaisant, une grande sociabilité, et une remarquable bonté de cœur. La présence et la combinaison de ces constituantes dans la civilisation et la religion égyptiennes sont responsables des conceptions religieuses remarquables de la période de la XVIII^e dynastie et des suivantes, conceptions qui ressemblent si étroitement à celles des psalmistes que l'on peut presque dire que les chants de Sion ont été chantés sur une terre étrangère avant d'être chantés à Sion même. »

Voir encore dans l'article de M. A. Causse, *La secte juive et la nouvelle piété*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, sept.-oct., 1935, les notes 28 sq. sur le parallélisme entre le psautier et les textes religieux assyro-babyloniens.

II. THÉOLOGIE DES PSAUMES. — Il y aurait deux méthodes pour retracer la théologie du psautier. La première consisterait, après avoir daté chaque psaume, à en extraire le contenu doctrinal et à marquer ensuite les progrès des idées religieuses et morales dans le développement successif du psautier. Nous aurions ainsi une théologie historique du psautier; cette théologie historique devrait tenir compte du milieu littéraire et religieux où est né chacun des psaumes, afin de saisir les influences qui ont pu s'exercer sur chaque psalmiste et de discerner les répercussions qu'a pu avoir à son tour chacun des psaumes. Cette tâche serait considérable, pour ne pas dire impossible; elle se heurterait tout d'abord à la difficulté de donner souvent une date précise à tel ou tel psaume; en outre, les psaumes étant fréquemment anonymes, même quand on serait en mesure de leur fixer une date approximative, il deviendrait malaisé de déterminer le milieu qui les a vus naître et d'indiquer sous quelles influences diverses ils ont été écrits. Encore faudrait-il essayer de rendre leur physionomie primitive à des psaumes qui ont été remaniés et adaptés à de nouvelles circonstances. Tout au plus, par conséquent, peut-on jalonner de quelques points fixes l'histoire de telle doctrine religieuse, par exemple l'histoire du messianisme, ainsi qu'on a tenté de le faire dans la première partie de l'art. MESSIANISME.

L'autre méthode — celle que nous suivrons — prend le psautier comme un tout. Elle l'étudie à partir du moment où il a été définitivement constitué, et, après en avoir recherché patiemment les principales idées, les organise sous des thèmes hiérarchisés dont la texture nous est offerte par la théologie actuelle. Cette méthode a l'avantage de nous présenter en une vue synthétique, encore que schématique, l'ensemble des conceptions morales et religieuses qui ont imprégné l'esprit et inspiré la dévotion des Israélites à partir du III^e siècle avant Jésus-Christ, et qui continuent d'exercer leur bienfaisante action sur tous ceux qui, par fonction et par piété, se livrent à la lecture des psaumes. Dès lors, il ne saurait être question, cela va de soi, de faire de la théologie comparée, soit historique en recourant aux livres qui sont de même date que certains psaumes, soit même doctrinale, en instituant des parallèles avec les autres livres didactiques de la sainte Écriture. Voir, sur la comparaison entre Job et les psaumes, Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. cxxix, xc, note 5; p. xci note 1; p. ci, civ, cv. À ce dernier point de vue, quiconque a tant soit peu pratiqué la lecture de la Bible peut avoir, à propos de telle ou telle doctrine, une préférence pour un livre déterminé de l'Ancien Testament; par exemple sur le problème du mal pour Job, sur la doctrine sapientielle, pour l'Ecclesiastique ou la Sagesse; mais s'il veut porter un jugement d'ordre général, il n'hésitera pas à trouver dans le psautier le plus bel ensemble doctrinal qui existe dans tout l'Ancien Testament. Le psautier est, sans contredit, le résumé le plus complet et en même temps l'exposé le plus nuancé, le plus riche et le plus vivant de toute la pensée religieuse et morale contenue dans le canon de l'Ancien Testament.

Nous diviserons cet exposé en trois parties : 1° Dieu; 2° L'homme; 3° Le Messie. Le psautier, en effet, envisage avant tout les relations concrètes qui unissent Dieu et l'homme. Ces deux termes ne sont pas étudiés pour eux-mêmes et abstraction faite de l'un ou de l'autre; quand le psalmiste parle de Dieu ou de ses attributs, c'est toujours en référence avec l'homme, que

celui-ci soit un être individuel, ou qu'il représente Israël; quand il s'exprime sur l'homme, c'est pour montrer que sa véritable et seule tendance doit être dirigée vers Dieu; d'autre part, toute la révélation sur les rapports entre Dieu et l'homme étant orientée vers le Messie, il n'est pas surprenant que le psautier contienne une foule de données concernant le Messie, dont le rôle sera de rapprocher encore davantage l'homme et Dieu.

1. DIEU. — 1^o Noms divins. Les noms les plus fréquemment employés dans les psaumes pour désigner Dieu, sont *Elôhim* et *Jahvé*; on a relevé plus haut (col. 1196) le nombre de fois que ces deux noms sont cités dans le psautier : ce nombre est sensiblement le même de part et d'autre.

Primitivement le nom propre et personnel de Dieu, *Jahvé*, était d'un usage plus courant; mais au cours des siècles, surtout après l'exil, le nom de *Jahvé* a été remplacé par celui plus général d'*Elôhim* (Dieu) et aussi par *Adônai* (Seigneur), en vertu du même scrupule théologique qui poussera les massorètes à mettre sous ce tétragramme divin, devenu de plus en plus imprononçable, les voyelles des mots *Adônai* et *Elôhim*, afin de faire remplacer par les lecteurs le terme de *Jahvé* par ceux d'*Adônai* ou d'*Elôhim*.

À côté du pluriel de majesté ou d'intensité *Elôhim* (Dieu), on trouve aussi fréquemment la forme plus simple d'*El* et plusieurs fois le singulier *Elôh* qui a servi à former directement *Elôhim* (voir xviii, 32; L, 22; cxiv, 7; cxxxix, 19). Pareillement, à côté de la forme complète de *Jahvé*, on rencontre à plusieurs reprises une forme plus brève du nom personnel de Dieu, *Iah*, notamment dans l'expression « Louez Dieu » : *Alleluia* qui se décompose en *hallelu-Iah*.

À ce nom sacré de *Jahvé*, est parfois adjoint le pluriel féminin : *ebô'ot*, qui veut dire « armées ». L'on aboutit ainsi à la formule, « *Jahvé des armées* ». Cette formule est très ancienne dans la Bible. C'est une appellation traditionnelle en Israël. Primitivement, elle se rapportait sans doute aux armées de combat, formées par Israël et dirigées par *Jahvé*; elle finit, semble-t-il, par désigner simplement le Dieu d'Israël (ps. LIX, 6) ou même le Dieu de toutes les puissances cosmiques, le Dieu du monde entier. En un seul endroit, nous lisons aussi *Dieu des armées* (ps. LXXXIX, 9), avec le mot *Elôhim* (Dieu) correctement mis à l'état construit *Elôh*; encore la formule « *Dieu des armées* » est-elle précédée du mot *Jahvé* : « *Jahvé, Dieu des armées*. » Si bien que l'on peut se demander si le mot *Elôh* n'a pas été ajouté pour éviter l'expression « *Jahvé des armées*. » C'est du moins le scrupule qui a fait introduire en notre texte actuel le mot d'*Elôhim*, à l'état absolu, dans les psaumes suivants : LIX, 6; LXXX, 5, 8, 15, 20; LXXXIV, 9, où nous lisons les formules incorrectes au point de vue grammatical, *Elôhim sebô'ot* et *Jahvé Elôhim sebô'ot*. La vraie formule est celle de « *Jahvé des armées* », conservée en son état normal dans les ps. xxiv, 10; xlii, 8, 12; xlviii, 9; LIX, 7; LXXXIV, 2, 13.

Plusieurs fois, l'expression « *Jahvé des armées* » est en relation avec cette autre formule « *Dieu de Jacob* » :

Jahvé des armées est avec nous;

Le Dieu de Jacob est pour nous une citadelle.

(LXVI, 1, 8, 12.)

Jahvé et des armées, entends ma prière;

Prête l'oreille, Dieu de Jacob.

(LXXXIV, 9.)

Où, plus simplement le parallélisme s'établit entre *Jahvé* et le « *Dieu de Jacob* » :

Heureux celui qui a pour appui le Dieu de Jacob,

Celui dont l'espérance est en *Jahvé*, son Dieu.

(CXVI, 5.)

Ils disent : *Jahvé* ne voit pas;

Le Dieu de Jacob ne comprend pas.

(CXIV, 7.)

Ces parallélismes montrent que, pour le Juif, le Dieu qu'il nomme et auquel il s'adresse est un *Dieu vivant*.

Mon âme a soif de *Jahvé*,

Du Dieu vivant.

(XLII, 3.)

Mon âme soupire et s'épuise

Après tes parvis, *Jahvé*.

Mon cœur et ma chair exultent

Après le Dieu vivant.

(LXXXIV, 3.)

Jahvé possède une personnalité vivante. La vie fait partie de sa nature. Et cette vie, *Jahvé* la communique aux siens :

Près de toi est la source de la vie;

Par ta lumière nous voyons la lumière.

(XXXVI, 10.)

Le Dieu vivant, source de vie, *Jahvé* s'est manifesté à la race israélite depuis les grands ancêtres. C'est le Dieu d'Abraham, ps. XLVII, 10, aussi bien que le Dieu d'Isaac et de Jacob, ps. cv, 7-10. Mais il est incontestable que le psalmiste a une prédilection pour l'expression « *Dieu de Jacob* », l'ancêtre Jacob ayant marqué peut-être davantage la race, à qui il a donné son nom d'Israël.

Je chanterai les louanges du Dieu de Jacob.

(LXXV, 10.)

À ta menace, Dieu de Jacob,

Ils se sont endormis ceux qui montaient des chevaux'

(LXXXVI, 7.)

Sonnez de la trompette à la nouvelle lune,

À la pleine lune, au jour de « nos fêtes »;

Car c'est un précepte pour Israël.

Une ordonnance du Dieu de Jacob.

(LXXXI, 4-5.)

L'expression « *Dieu de Jacob* » est même devenue stéréotypée, à ce point que l'on nous parle du « nom du Dieu de Jacob », ps. xx, 2, de la « face du Dieu de Jacob », ps. xxiv, 6.

D'autres noms traditionnels sont appliqués à Dieu. Tout d'abord *Adônai*, qui signifie « *Seigneur* » (littéralement « mes Seigneurs »). Ce terme se lit une cinquantaine de fois dans le psautier. Mais on rencontre aussi les formes plus simples d'où a été dérivé le terme d'*Adonai* : le singulier *Adôn*, par exemple dans ce passage où il est en correspondance avec *Elôh* :

Devant la face du Seigneur (*Adôn*) tremble, ô terre,

Devant la face du Dieu (*Elôh*) de Jacob

(CXIV, 7.)

et le pluriel *Adônim* (ps. viii, 2, 10; cxxxv, 5; cxxxvi, 3; cxiv, 7; « *Seigneur de toute la terre* », xcvi, 5).

En second lieu *Eliôn* qui veut dire « *Très-Haut* ». Tantôt il est en apposition à *Elôhim* et signifie alors « *Dieu très haut* » (ps. LVII, 3; LXXVIII, 56); tantôt il est employé seul (ps. ix, 3; xxi, 8; etc.). Des trois passages où on le trouve avec *Jahvé* (ps. vii, 18; XLVII, 3; xcvi, 9), le premier et le troisième semblent justement avoir voulu gloser le mot *Eliôn* par le terme de *Jahvé*, tandis que dans le deuxième passage, *Jahvé* est sujet de la phrase.

Le troisième nom est *šaddai*, dont le sens le plus probable est « *Tout-Puissant* »; rappelons à ce sujet le passage de l'Exode, vi, 2-3, dans lequel on nous rapporte ces mots de Dieu à Moïse : « *Je suis *Jahvé*. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *'El šadda'*, mais sous mon nom de *Jahvé* je ne me suis pas fait connaître à eux.* » Le mot de *šaddai* se rencontre dans le psaume archaïque et malheureusement très abîmé, LXXVIII, 15, et dans le ps. xci, 1, où il fait parallèle à *Eliôn* :

Assis à l'abri du Très-Haut (*Eliôn*),

À l'ombre du Tout-Puissant (*šaddai*) demeure.

(On pourra comparer l'usage des noms divins, *Elôh*, *Elôhim*, *šaddai*, dans Job; voir P. Dhorme, *Le livre de Job*, p. LII sq.)

Jahvé (celui qui est ou celui qui fait être) se présente,

d'après les noms qu'on lui donne dans le psautier, comme le Dieu qui régit Israël et le monde (*Jahvé des armées*), le Seigneur (*Adônai*) de toute la terre. Il est à la fois le Très-Haut (*Elion*) et le Tout-Puissant (*Saddai*). Nul doute qu'il n'y ait déjà, impliquée dans ces noms divins toute une théologie. Si le lecteur juif ne pouvait en expliciter le contenu, du moins avait-il le sentiment d'un Dieu personnel et transcendant, d'un Dieu fort et puissant, quand il prononçait le nom sacré par excellence, *Jahvé*.

2° *Existence*. — L'Israélite n'a pas besoin qu'on lui prouve l'existence de Dieu. Si le psalmiste fait appel aux créatures pour monter jusqu'à Dieu, c'est bien plutôt afin de célébrer la louange de leur Créateur, que pour en établir solidement l'existence :

Jahvé, notre Seigneur, combien glorieux
Est ton nom par toute la terre. (VIII, 2.)

Les cieux racontent la gloire de Dieu,
Et le firmament l'œuvre de ses mains.
Le jour au jour en annonce la nouvelle,
Et la nuit à la nuit en révèle la connaissance.

Ce n'est pas une nouvelle, ni des paroles,
Dont on n'entende pas la voix.
Dans toute la terre s'en répand le bruit,
Et jusqu'à l'extrémité du monde les accents. (XIX, 2-5.)

Aussi est-ce une pure folie que de nier Dieu devant
le témoignage de toutes les œuvres divines :

L'insensé a dit dans son cœur :
Il n'y a point de Dieu. (XIV, 2; LIII, 2.)

Tu m'as réjoui, Jahvé, par ce que tu as fait,
Devant les œuvres de tes mains je tressaille.
Qu'elles sont grandes, tes œuvres, Jahvé!
Combien profonds sont tes desseins!
L'homme stupide ne le sait pas,
Et l'insensé ne le comprend pas. (XCII, 5-7.)

3° *Monothéisme*. — Ce Dieu est un Dieu unique :

Qui est Dieu en dehors de Jahvé,
Et qui est un rocher, sinon notre Dieu? (XVIII, 32.)

Toi seul, tu es Dieu.
Jahvé des armées, qui est comme toi? (LXXXIX, 9.)

Car tu es grand, Jahvé,
Et tu as fait des merveilles, toi seul.
(LXXXVI, 10; cf. CXXXV, 5.)

Cependant, il faut bien reconnaître que, dans les formules, cette unité et cette transcendance divines nous sont présentées comme si d'autres divinités pouvaient subsister à côté de Jahvé qui les surpasserait de toute sa grandeur :

Célébrez le Dieu des dieux
Célébrez le Seigneur des seigneurs. (CXXXVI, 2-3.)

Mais cet hénouthéisme n'est qu'apparent. Le psalmiste ne reconnaît aucune réalité aux autres divinités.

Tous les dieux des peuples ne sont que néant. (XCVI, 5.)

Pour lui, néant et idoles, c'est tout un et, à l'instar des autres écrivains de l'Ancien Testament (Os., VIII, 6; Jer., x, 1-16; Is., XL, 18 sq; XLIV, 6-23; XLVI; Bar., VII, 7 sq; Sap., XIII-XV), il fait éclater sa verve satirique contre ces idoles de vanité et de néant :

Leurs idoles, c'est de l'argent et de l'or
Œuvre des mains de l'homme.
Elles ont une bouche et ne parlent point;
Elles ont des yeux et ne voient point;
Elles ont des oreilles et n'entendent point;
Elles ont des narines et ne sentent point;
Elles ont des mains et ne touchent point;
Elles ont des pieds et ne marchent point.
(CCV, 4-7; cf. CXXXV, 15-17.)

La malédiction pèse sur ceux qui se prosternent
devant ces idoles :

Ils seront comme elles, ceux qui les ont faites
Tous ceux qui se confient en elles. (CXXXV, 18.)

Et voici la recommandation pressante de Jahvé :

Écoute, mon peuple; je te l'ordonne.
Israël, puisses-tu m'écouter!
N'aie point de dieu étranger
Et ne te prosterne pas devant un autre dieu!
Moi, je suis Jahvé, ton Dieu,
Qui t'ai fait monter du pays d'Égypte. (LXXXI, 9-11.)

4° *Anthropomorphismes*. — Cette lutte contre les idoles, cette affirmation farouche de l'existence et de la transcendance divine épurent sans doute la notion que les Israélites se faisaient de Jahvé; toutefois, le genre poétique adopté par le psalmiste admet beaucoup d'anthropomorphismes. Le poète compare volontiers Jahvé à un héros et il lui prête des sentiments et des gestes humains.

Les yeux de Jahvé sont sur les justes,
Et ses oreilles sont attentives à leurs cris. (XXXIV, 16.)

Alors il se réveilla, Jahvé, comme un homme endormi,
Comme un héros qui était subjugué par le vin,
Et il frappa ses ennemis par derrière
Et d'un opprobre éternel il les couvrit. (LXXXVIII, 65-66.)

La droite de Jahvé a montré sa force;
La droite de Jahvé m'a exalté. (CXVIII, 16.)

L'auteur sacré, du reste, n'est pas dupe de ces images. S'il les emploie, c'est par métaphore et elles sont toujours engagées dans un contexte dont la poésie confine au sublime. Par exemple, quand il parle du vêtement de Jahvé, l'on se rend vite compte que cette manière de parler, bien loin de le tromper, n'est que l'expression d'un état d'âme sensible à la beauté de la nature :

Mon âme, bénis Jahvé.
Jahvé, mon Dieu, tu es grand [;]
De splendeur et de majesté tu es revêtu;
Il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau;
Il déploie les cieux comme une tente; [hautes.
Il établit dans les eaux (supérieures) ses chambres

Il fait des nuages son char;
Il s'avance sur les ailes du vent;
Il fait des rafales ses messagers,
Du feu qui dévore son ministre.
Il a fixé la terre sur ses bases;
Elle sera inébranlable toujours et à jamais. (CIV, 1-5.)

Lorsqu'il fait allusion à la « face », à la « droite », au « bras », à la « main » de Jahvé, le morceau poétique où ces anthropomorphismes prennent place ne risque nullement, tant son élévation est belle, de nous donner le change sur la véritable conception du psalmiste. Telle cette description :

C'est toi qui domines l'orgueil de la mer;
Quand ses flots se soulèvent, c'est toi qui les apaises;
C'est toi qui as écrasé, comme un blessé, Rahab.
Par la force de ton bras, tu as dispersé tes ennemis.

A toi sont les cieux, à toi aussi la terre;
Le monde et son contenu, c'est toi qui les fondas;
Le Nord et le Midi, c'est toi qui les créas;
Le Thabor et l'Hermon tressaillent à ton nom.

A toi est la puissance avec la vaillance;
Forte est ta main; élevée est ta droite;
La justice et l'équité sont la base de ton trône
La faveur et la fidélité précèdent ta face.
(LXXXIX, 10-15.)

Il en va de même de la colère qui s'empare de Jah-

vé : c'est une manière de décrire l'orage avec ses ténèbres et ses éclairs, avec ses nuées et ses bourrasques.

La fumée monta dans ses narines ;
Le feu dévora par sa bouche ;
Des charbons enflammés en jaillirent.

Il abaissa les cieux et descendit,
Et une nuée était sous ses pieds ;
Il monta sur un cherubin et vola ;
Il plana sur les ailes du vent ;
Il fit des ténèbres son manteau ;
Tout autour de lui était l'épaisseur des nuées.

De la splendeur devant lui ont jailli
La grêle et les charbons de feu ;
Jahvé tonna dans les cieux
Et le Très-Haut fit entendre sa voix [].
Il envoya ses flèches et les dispersa,
Il lança ses foudres et les mit en déroute.

[(XVIII, 9-15.)]

Citons encore cette seconde partie du ps. XXIV, qui forme, à elle seule, en quatre petites strophes, un tableau achevé de l'entrée de Jahvé dans son temple sous la forme d'un héros victorieux :

O portes, élevez vos sommets ;
Surélevez-vous, entrées antiques ;
Et le roi glorieux entrera.

Quel est ce roi glorieux ?
C'est Jahvé, le fort, le héros,
Jahvé, le héros du combat,

O portes, élevez vos sommets ;
Surélevez-vous, entrées antiques ;
Et le roi glorieux entrera.

Quel est ce roi glorieux ?
C'est Jahvé des armées ;
C'est lui le roi glorieux. (XXIV, 7-10.)

Il n'y a pas davantage à s'arrêter aux comparaisons que les psalmistes établissent souvent entre Jahvé et le roc, le rocher, la forteresse, le bouclier, etc., pour montrer la sécurité dont l'on jouit auprès du Dieu en qui on se confie. Ces formules de style sont très fréquentes dans le psautier. Il suffira de citer ce début de psaume :

Jahvé est mon roc et ma forteresse [] ;
Mon Dieu est mon rocher où je m'abrite ;
Il est mon bouclier et la corne de mon salut,
Ma citadelle et mon asile sauveur. (XVIII, 3-4.)

5° *Éternité*. — Aucun concept n'est plus difficile à exprimer peut-être que celui de l'éternité de Dieu. Le psalmiste en affirme l'existence et, quand il cherche à nous en donner l'idée, il le fait par voie d'opposition avec notre vie et sa durée, nos changements et nos transmutations. Rien de plus délicat, d'ailleurs, que ces images de notre existence fugace, en regard de la plénitude qui est le propre de Dieu.

Jahvé [] n'a demeuré [] de génération en génération ;
Avant que les montagnes ne fussent nées
Et que la terre et le monde ne fussent enfantés,
D'éternité en éternité tu es, ô Dieu.

Oui, mille ans à tes yeux
Sont comme le jour d'hier [] et la veille de la nuit.
Le sommeil les ancêtres le matin,
Ils sont comme l'herbe qui disparaît.

Le matin elle fleurit et pousse ;
Le soir elle se fane et se dessèche.
Oui, tous nos jours s'en vont [] ;
Nos années s'évanouissent comme un son.

Les jours de nos années [] s'élèvent à soixante-dix ans,
Et, s'ils sont vigoureux, à quatre-vingts ans.
Mais leur total n'est que premier vanité,
Car il passe vite et nous nous en allons ! (XC, 1-10.)

Un autre psaume compare notre monde à un vieux vêtement qui tombe en lambeaux, tandis que Jahvé demeure immuable, éternellement semblable à lui-même :

Ne m'enlève pas au milieu de mes jours,
Toi dont les années durent d'âge en âge.
Jadis tu as fondé la terre,
Et les cieux sont l'œuvre de tes mains.

Ils passeront et toi tu demeures !
Eux tous tomberont en lambeaux comme un vêtement,
Comme un habit tu les changeras et ils changeront,
[] Mais tes années seront sans fin. (CII, 25-28.)

L'immuabilité éternelle s'affirme dans le passage suivant :

Jahvé déjoue le plan des nations,
Il réduit à néant les desseins des peuples.
Son plan, à lui, subsiste à jamais,
Les desseins de son cœur d'âge en âge. (XXXIII, 10-11.)

6° *Science*. — L'intelligence divine s'étend à tout : elle « voit ce qui est élevé et ce qui est bas », ps. CXXXVIII, 6 ; elle « sait les pensées de l'homme », ps. XCIV, 11 ; elle « sonde les reins et les cœurs », ps. VII, 10 ; elle « connaît les secrets du cœur », ps. XLIV, 22.

Le psalmiste nous représente Jahvé épiant du haut du ciel tout ce qui se passe sur terre :

Du haut des cieux, Jahvé regarde !
Il voit tous les fils de l'homme.
Du lieu de son séjour, il considère
Tous ceux qui habitent la terre.

C'est lui seul qui a formé leur cœur,
Qui connaît toutes leurs actions ;
Point de roi qui vainque par le nombre des troupes,
Ni de guerrier qui se sauve par la grandeur de sa force.

Le coursier est impuissant pour la victoire,
Et avec toute sa vigueur ne peut se sauver.
Voici, l'œil de Jahvé est sur ceux qui le craignent []
Pour délivrer leur âme de la mort []. (XXXIII, 13-19.)

Les impies ont beau faire : ils n'échapperont pas à cette vigilance de Dieu ; rien n'est plus sot que leur langage :

Ils disent : « Jahvé ne voit pas ;
Le Dieu de Jacob ne comprend pas. »
Comprenez, vous, les plus stupides du peuple
Et vous, insensés, quand serez-vous avisés ?

N'entendrait-il pas celui qui a planté l'oreille,
Ou ne verrait-il pas celui qui a fait l'œil ?
Celui qui châtie les nations ne réprimanderait-il pas.
Lui qui apprend à l'homme la science ? (XCIV, 7-10.)

C'est une très belle réplique aux insensés : la science divine surpasse infiniment la nôtre, qui ne peut exister que par celle de Dieu. Cette science est mise en relation avec la présence de Dieu en toutes choses et particulièrement dans le plus intime de nous-mêmes. Nous sortons avec le ps. CXXXIX de tous les anthropomorphismes qui demeurent dans les citations précédentes et nous entrons dans une conception extrêmement pure de la théologie la plus exigeante :

La parole n'est pas sur ma langue
Que déjà, Jahvé, tu la connais toute...
Merveilleux pour moi est 'ton' savoir
Si élevé que je n'y atteins pas. (CXXXIX, 4, 6.)

Et l'auteur se livre ensuite à une description détaillée de cette pénétration divine en tout son être, en toutes ses démarches, en tous ses actes. Voici, restituée par quelques corrections textuelles, cette description émouvante :

Où irai-je loin de ton esprit,
Et où fuirai-je loin de ta face ?
Si je monte aux cieux, tu y es ;
Si je me couche au sabbat, t'y voilà.

Que je prenne les ailes de l'aurore,
Et que j'aille aux extrémités de la terre,
Là aussi ta main me conduit,
Et ta droite me saisit

Si je dis : Au moins que l'obscurité me 'couvre' !
Et si je 'fais descendre' la nuit autour de moi,
Même les ténébres ne sont pas obscures pour toi,
Et la nuit brille comme le jour[.]

Je te loue à cause de toutes les merveilles,
'Je trouve' admirables tes œuvres ;
Car c'est toi qui as formé mes reins,
Qui m'as tissé dès le sein de ma mère.

Mon âme tu 'connaissais depuis longtemps' ;
Mes os n'étaient pas cachés devant toi,
Lorsque je fus fait dans le secret,
Façonné dans les profondeurs de la terre.

Tes yeux voyaient 'tous mes jours',
Et sur ton livre ils étaient tous inscrits ;
Les jours 'étaient inscrits' et fixés,
Avant qu'aucun d'eux n'existât.

Que tes pensées sont importantes pour moi.
O Dieu, que leur total est élevé.
Je les compte, elles sont plus nombreuses que le sable.
Je m'éveille et j'en suis encore avec toi.

[(CXXXIX, 7-18.)]

Le psalmiste, on l'a vu, fait allusion à un livre sur lequel sont inscrits les jours de chacun, et, on peut bien le deviner, les actions de tout homme ; c'est un « livre de vie ». L'Exode, xxxii, 32, s'exprimait déjà de cette manière par la bouche de Moïse : « Pardonnez maintenant leur péché ; sinon effacez-moi de votre livre que vous avez écrit. » A quoi Jahvé répondait : « C'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre. » Cette conception se retrouve dans le psautier en deux autres endroits encore. La première fois, dans un passage, où un glossateur a bien vu qu'il s'agissait du « livre des vivants » ou du « livre de vie »,

Ma vie agitée, toi, tu l'as inscrite ;
Mes pleurs ont été mis dans une outre. (LVI, 9.)

Une réflexion, qui s'est glissée ensuite dans le texte, mais à la fin du verset, précise sous forme interrogative où « la vie agitée » du psalmiste a été inscrite : « N'est-ce pas dans ton livre ? » dit le glossateur à Dieu.

La seconde fois l'auteur sacré appelle la malédiction sur ses persécuteurs :

Donne-leur iniquité sur iniquité,
Et qu'ils n'aient point de part à ta justice !
Qu'ils soient effacés du livre des vivants,
Et qu'avec les justes ils ne soient point inscrits.

[(LXIX, 28-29.)]

La science de Dieu, à qui tout est présent et pour qui tout est inscrit comme sur un livre, est illimitée :

Notre Seigneur est grand et très puissant
A son intelligence il n'y a pas de mesure. (CXLVII, 5.)

7° Puissance. — Le psalmiste vient de nous déclarer, ps. CXLVII, 5, que la puissance appartient à Dieu : Tout ce qu'il veut, il le fait, ps. cxv, 3. Cette puissance, il l'a manifestée dans la création. Aussi, quand l'auteur sacré considère les œuvres de Dieu, il s'écrie devant Jahvé :

Elles disent la gloire de ton règne
Et proclament ta puissance. (CXLV, 4.)

Rien de plus impressionnant parmi les œuvres de Jahvé que les montagnes : leur majesté tranquille conduit le psalmiste jusqu'à Dieu :

Il affermit les montagnes par sa force
Il est ceint de puissance. (LXV, 7.)

Par sa puissance Jahvé règne à jamais, ps. LXVI, 7.

DICT. DE THÉOL. CATHOL.

Aussi voit-on associer à cette puissance de Jahvé, son règne et sa majesté :

Jahvé règne, de majesté il est vêtu ;
Il est vêtu, Jahvé, de puissance,
'Jahvé de puissance' s'est ceint.

Plus que les voix des grandes eaux,
Plus que les vagues de la mer il est puissant
Il est puissant dans la hauteur, Jahvé.

[(XCIII, 1, 4 ; cf. XXIX, 10 ; x, 16.)]

Sur la « royauté » de Jahvé, voir ps. xcvi, xcix ; CXLV, 1 ; CXLVI, 10 ; CXLIX, 2.

8° Bonté et justice. — Un même texte rapproche la puissance, la bonté et la justice de Dieu :

La puissance est à Dieu,
Et à toi Jahvé la bonté.
Oui, toi, tu rends
A chacun selon son œuvre. (LXII, 12-13.)

La justice n'est pas nommée, mais c'est bien à elle qu'il incombe de rendre à chacun selon ses œuvres.

Le sentiment de la justice est l'un de ceux qui sont le plus avérés au cœur de l'Israélite ; rien ne lui répugne tant que les iniquités des méchants et des impies ; individus ou nations seront soumis à un jugement et à un châtiment dans la mesure où ils auront transgressé la justice. Le psalmiste aime à se représenter ce jugement :

'Voici' Jahvé siège pour toujours ;
Il a dressé son trône pour juger ;
Et lui, il juge le monde avec justice ;
Il juge les peuples avec droiture. (IX, 8-9.)

Dieu protège le juste : car il aime le droit, ps. XXXVII, 28 :

L'impie guette le juste
Et cherche à le faire mourir ;
Jahvé ne l'abandonnera pas en sa main
Et ne le laissera pas condamner en son jugement.

[(XXXVII, 32-33.)]

On peut donc dire qu'il y a une harmonie préétablie entre Jahvé et celui qui pratique la justice. « Jahvé m'a récompensé selon ma justice ; Jahvé m'a rendu selon ma justice », dit le ps. XVIII, 21, 25.

Un mot peut résumer les conceptions du psalmiste :

Jahvé est juste en toutes ses voies. (CXLV, 17.)

Et il ajoute aussitôt :

Et bon en toutes ses œuvres.

Bonté et justice, ce sont les attributs que le psautier aime à réunir, ps. CIII, 17. L'auteur sacré s'adresse à Jahvé :

La justice et l'équité sont la base de ton trône ;
La bonté et la fidélité précèdent ta face. (LXXXIX, 15.)

La bonté et la fidélité se sont rencontrées ;
La justice et la paix se sont embrassées ;
La fidélité a germé de la terre,
Et la justice a regardé du haut des cieux.

[(LXXXV, 11-12.)]

On ne conçoit pas la bonté divine sans la justice, ni la justice sans la bonté. Cependant, avec quelle prédilection le psalmiste chante la bonté de Jahvé ! On sent bien que, s'il fait appel à la justice divine pour punir les méchants et les impies, c'est parce qu'ils ne veulent pas se repentir et quitter leurs voies de perdition, c'est parce qu'ils continuent d'opprimer les faibles et les malheureux. Mais, pour les fidèles, pour les dévots, pour les justes, bonté et justice divines vont de pair :

Continue ta bonté à ceux qui te connaissent
Et ta justice à ceux qui ont le cœur droit. (XXXVI, 11.)

T. — XIII — 36.

Aussi le poète qui a composé le ps. xxxvi magnifie-t-il ces deux attributs de Dieu :

Jahvé 'comme' les cieux est ta bonté ;
Ta fidélité 'va' jusqu'aux nues.
Ta justice est comme les montagnes de Dieu.
Tes jugements 'comme' le vaste Océan.
L'homme et l'animal tu les sauves ;
Jahvé, combien précieuse est ta bonté. (xxxvi, 6-8.)

D'autres auteurs lui font écho :

Élevée jusqu'aux cieux est ta bonté,
Et jusqu'aux nues ta fidélité. (LVI, 11 ; cf. CVIII, 5.)

Dans le psautier on ne voit que bonté *universelle* de Dieu, une bonté qui se traduit en faveur et en miséricorde :

Auprès de Jahvé est la bonté. (CXXX, 7.)

Jahvé est bon envers tous,
Et sa miséricorde est sur toutes ses œuvres. (CXLV, 7.)

La terre est remplie de la bonté de Jahvé. (XXXIII, 5.)

Ta bonté est meilleure que la vie. (LXIII, 4.)

Universelle, cette bonté est également éternelle :

Jahvé, ta bonté est éternelle. (CXXXVIII, 8.)

C'est pourquoi le psalmiste ne cesse de proclamer la *fidélité* de Jahvé, en même temps que sa bonté, ps. XXV, 10 ; LVI, 4 ; LXI, 8 ; LXXXIX, 2, 25, 29, 34 ; XCVIII, 3 ; CXXXVIII, 3. Une bonté éternelle, ps. XXV, 6 ; c. 5 ; CVI, 1 ; CVII, 1, est une bonté fidèle. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant que parfois revienne comme un refrain ou comme une réponse à des litanies cette courte phrase : « Carsa bonté est éternelle. » Ps. CXXXVI, 1-26 ; cf. CXVIII, 1-4, 29.

Le Juif ne pouvait, en effet, oublier qu'en un jour solennel Jahvé lui-même s'était écrié devant Moïse : « Jahvé ! Jahvé ! Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché. » Ex., XXXIV, 6-7. Ces mots, il les retrouvait dans son psautier, LXXXVI, 15, et il les voyait exaltés en une magnifique comparaison, celle de la miséricordieuse bonté d'un père pour ses enfants :

Jahvé est miséricordieux et compatissant,
Lent à la colère et riche en bonté [].
Il ne nous traite pas selon nos péchés,
Et ne nous rétribue pas selon nos iniquités.

Mais, autant les cieux sont élevés sur la terre,
Autant 's'élève' sa bonté sur ceux qui le craignent ;
Autant l'Orient est loin de l'Occident,
Autant il éloigne de nous nos fautes.

Comme un père est miséricordieux pour ses enfants,
Jahvé est miséricordieux pour ceux qui le craignent.
Car lui, il sait de quoi nous sommes formés,
Il se souvient que nous ne sommes que poussière.

L'homme, ses jours sont comme l'herbe ;
Comme le fleur des champs il fleurit ;
Qu'un souffle passe sur lui et il n'est plus ;
Et le lieu qu'il occupait ne le connaît plus. (CIII, 8-16.)

Les bontés de Jahvé, tant envers sa race qu'envers lui, l'Israélite s'en souvenait et le psalmiste les lui rappelait, ps. XXV, 6 ; LXXXVIII, 38. Et c'est pourquoi le fidèle pouvait répéter avec l'auteur sacré : « En ta bonté, j'ai confiance, Jahvé », ps. XIII, 6. Et encore :

Lorsque je disais : « Mon pied chancelle »,
Ta bonté, Jahvé, me soutenait. (CXIV, 18.)

9^e *Création, providence, gouvernement divin.* — Si nous unissons ces trois concepts, ce n'est pas que le psautier les confonde, c'est parce qu'ils sont très sou-

vent imbriqués. Le psalmiste détaille les œuvres que Dieu a créées, mais c'est pour affirmer aussitôt, ou bien que Dieu s'en occupe, ou bien que toutes les créatures célèbrent la louange divine, ou bien que Dieu se trouve derrière toutes les manifestations de la nature.

C'est à la parole divine que l'auteur du ps. XXXIII attribue la création, et, dans cette œuvre divine, il discerne une activité générale de tous les attributs de Dieu.

La parole de Jahvé est droite,
Et toute son œuvre il l'a faite dans la vérité.
Il aime la justice et l'équité ;
La bonté de Jahvé remplit la terre.

Par la parole de Jahvé les cieux ont été faits,
Et par le souffle de sa bouche toute leur armée.
Il rassemble comme en un tas les eaux de la mer ;
Il place en des réservoirs les océans.

Toute la terre craint devant Jahvé ;
Tous les habitants du monde tremblent.
Car lui, il a dit et tout s'est fait ;
Lui, il a ordonné, et tout a subsisté. (XXXIII, 4-9.)

Il est difficile de s'exprimer d'une manière plus formelle au sujet de cette dépendance totale du monde vis-à-vis de Dieu qui l'a tiré de rien, uniquement par la parole qui appelle tout à l'existence.

D'autres psaumes viendront nous décrire en des strophes d'une haute inspiration, l'intervention de Dieu dans la nature. Les phénomènes les plus divers, Dieu les produit encore par sa parole toute-puissante :

Il envoie son ordre sur la terre ;
Avec rapidité s'élance sa parole.
Il répand la neige comme de la laine ;
Il saupoudre le givre comme de la poussière.

Il projette sa grêle comme par morceaux ;
Devant sa froidure les eaux se gèlent ;
Il envoie sa parole et il les fond ;
Il fait souffler son vent et les eaux coulent. (CXLVII, 15-18.)

C'est toi qui as partagé, par ta puissance, la mer,
Brisé les têtes des dragons sur les eaux.

C'est toi qui as fracassé les têtes du Léviathan,
Qui l'as donné en pâture au peuple 'des' bêtes fauves.
C'est toi qui as fait jaillir la source et le torrent ;
C'est toi qui as mis à sec des fleuves intarissables !

A toi est le jour, à toi aussi la nuit ;
Car c'est toi qui as créé la lumière et le soleil.
C'est toi qui as fixé toutes les limites de la terre.
L'été et l'hiver, c'est toi qui les as établis. (LXXIV, 13-17.)

Outre le ps. XCIII, que nous avons déjà cité, il faut mentionner encore le ps. CIV, dans lequel l'auteur nous fait assister à une véritable féerie d'activités humano-divines ; son regard se porte successivement sur toutes les créatures et il en trace un portrait d'une variété remarquable. Extrayons-en ce simple passage :

Eux tous, ils attendent de toi
Que tu leur donnes leur nourriture en son temps.
Tu li leur donnes, ils li saisissent,
Tu ouvres ta main ils sont rassasiés de biens.

Tu caches ta face, ils sont dans l'épouvante ;
Tu reprends leur souffle, ils expirent ;
Tu envoies ton souffle, ils sont créés ;
Et tu renouvèles la face de la terre. (CIV, 27-30.)

Rien n'échappe à ce gouvernement général du monde, ni à la providence particulière de Dieu :

Il compte le nombre des étoiles,
Toutes il les appelle par leur nom...
C'est lui qui couvre les cieux de nuages,
Qui prépare la pluie pour la terre.

C'est lui qui fait germer du gazon sur les montagnes
'Et des plantes pour le service de l'homme'
C'est lui qui donne au bétail sa nourriture,
Aux petits du corbeau qui appellent. (CXLVII, 4, 8-9.)

Quand le psalmiste veut peindre l'intervention de
Jahvé dans le tonnerre, il atteint à un sublime,
qu'aucun poète n'a pu dépasser :

Donnez à Jahvé des petits de 'béliers' ;
Donnez à Jahvé gloire et puissance ;
Donnez à Jahvé la gloire de son nom ;
Adorez Jahvé en des vêtements sacrés.

La voix de Jahvé sur les eaux [] tonne,
'Le Dieu de gloire' sur les vastes eaux.
La voix de Jahvé est puissante [], majestueuse.
La voix de Jahvé brise les cèdres.

Jahvé brise les cèdres du Liban,
Il les fait bondir, tels le veau [], le jeune buffle.
La voix de Jahvé fait jaillir des éclairs ;
La voix de Jahvé fait trembler le désert.

Jahvé fait trembler le désert de Cadès.
La voix de Jahvé fait tourner les chênes ;
'La voix de Jahvé' dépouille les forêts.
Dans son temple, tous disent 'sa gloire'.

La gloire de Jahvé trône sur le 'monde' ;
Jahvé trône comme roi pour toujours.
Que Jahvé donne la puissance à son peuple !
Que Jahvé bénisse son peuple dans la paix ! (XXIX.)

Dans ce psaume, M. A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 94, a vu « un hymne au vieux Yahvé naturiste, le Dieu qui se manifeste au milieu de la tempête et des flammes de feu ». Et il ajoute ces considérations, qui sont tout à fait dans le genre de Frazer, *ibid.*, p. 95 : « Yahvé tonnant au-dessus de l'océan céleste et faisant retentir sa voix sur le monde épouvanté, tandis que les *benê hêlôhîm* se rassemblent autour de lui pour lui rendre gloire, c'est là une représentation mythologique très primitive, et dont les conceptions plus abstraites et plus épurées du judaïsme postprophétique n'ont pas encore atténué la vigueur. Devant les cataclysmes de la nature, et particulièrement devant l'orage, l'homme a éprouvé une émotion religieuse profonde, un grand sentiment de terreur et d'admiration. C'est pourquoi, dans la plupart des religions anciennes, comme chez les non-civilisés de nos jours, le Dieu suprême est le Dieu de l'atmosphère et de la lumière, qui apparaît armé du tonnerre et de l'éclair au milieu des nuées. »

Il nous est impossible d'admettre ces considérations ; elles nous paraissent hors de propos. S'il est un psaume dont la composition technique est achevée, c'est bien le ps. xxix. La description du tonnerre et de l'orage et ses ravages dans le Liban et le désert de Cadès est d'une majesté unique. Quoi d'étonnant qu'un écrivain sacré en reporte sur Jahvé et sur « la voix de Jahvé » tous les effets ! Nous sommes là en face d'une mentalité théologique qui s'affirme en d'autres endroits du psautier : tout rapporter à Dieu des phénomènes de la création. Qu'y a-t-il là de spécifiquement naturiste ? Il faudrait soutenir que l'écrivain sacré est dupe de ses métaphores, de son poème, de sa technique. Laissons-lui son âme de poète ; reconnaissons-lui la sublimité de son pathétique. On dirait bien plutôt d'une orchestration puissante, que d'une représentation « très primitive ». Ajoutons que le début du psaume, comme la finale, témoigne d'une composition à usage liturgique ; on remarquera qu'au premier stique, au lieu de *benê hêlôhîm* (« fils de Dieu ») qui est l'expression employée par Job, II, 1, alors que le texte hébreu, porte *benê 'êlîm* nous avons choisi l'interprétation des Septante *benê 'êlîm* (« petits de béliers »).

Terminons par cet appel à la louange universelle.

Toute la création est conviée à proclamer la majesté du nom de Jahvé :

Louez Jahvé des cieux ;
Louez-le dans les hauteurs ;
Louez-le, vous tous, ses anges ;
Louez-le, vous tous, son armée.

Louez-le, soleil et lune ;
Louez-le, vous toutes, étoiles de lumière ;
Louez-le, cieux des cieux ;
Louez-le, eaux supérieures (au-dessus des cieux).

Qu'ils louent le nom de Jahvé,
Car, lui, il a commandé et ils furent créés ;
Il les a établis à jamais, pour toujours ;
Il a donné un statut qu'ils ne 'transgresseront' pas.

Louez Jahvé, de la terre,
Monstres et vous tous, océans,
Feu et grêle, neige et nuages,
Souffle de l'ouragan, exécuter de sa parole.

Montagnes et vous toutes, collines,
Arbres à fruits, et vous tous, cèdres,
Animaux et vous tous, bestiaux,
Reptiles et oiseaux ailés.

Rois de la terre et vous tous, peuples,
Princes et vous tous, gouverneurs de la terre,
Jeunes gens et vous aussi jeunes filles,
Vieillards et enfants.

Qu'ils louent le nom de Jahvé,
Car son nom, seul, est élevé ;
Sa majesté est sur toute la terre,
Et il a élevé une corne pour son peuple. (CXLVIII, 1-13.)

10^e Les ministres de Dieu. — Dans le concert de louange qui monte vers Jahvé, nous venons de voir les anges appelés à jouer leur rôle. En un autre passage, le psalmiste s'adresse de nouveau à eux : le contexte montre nettement que pour lui l'expression « Jahvé des armées », que nous avons signalée plus haut, a le sens de « Jahvé, Seigneur des armées célestes » :

Bénissez Jahvé, vous ses anges,
Héros vaillants qui accomplissez ses ordres [] !
Bénissez Jahvé, vous toutes, ses armées,
Ministres qui accomplissez sa volonté ! (CIII, 20-21.)

Le psautier contient peu de renseignements sur les anges. Sans doute faut-il les reconnaître sous l'appellation de « fils de Dieu » que l'on trouve dans le passage suivant :

Qui ressemble à Jahvé parmi les fils de Dieu ? (LXXXIX, 7.)

Les Septante et la Vulgate, ps. VIII, 6, les déclarent supérieurs à l'homme. Ils ont comme mission, on l'a vu, d'accomplir la volonté de Dieu. Cette mission, ils la remplissent soit en répandant le malheur contre les Israélites infidèles, ainsi que dans une répression apocalyptique :

Il l'anga contre eux l'ardeur de sa colère,
La fureur, la rage et la détresse,
Mission d'anges de malheur. (LXXVIII, 49.)

soit en protégeant celui qui s'est assis à l'ombre du Trés-Haut :

Il ne fondra pas sur toi, le malheur,
Et le dommage ne s'approchera pas de ta tente.
Car à ses anges il a ordonné pour toi
De te garder dans toutes tes voies.

Sur leurs mains ils te porteront,
De peur que ton pied ne heurte contre la pierre.
Sur le lion et la vipère tu marcheras,
Tu écraseras le lionceau et le serpent. (XCI, 10-13.)

L'ange de Jahvé campe
Autour de ceux qui le craignent et il les délivre. (XXXIV, 8.)

Quant à ceux qui attaquent les fidèles de Jahvé, l'ange les poursuit, ps. xxxv, 6. Nous n'avons aucune donnée, dans le psautier, qui nous permette de préciser la nature de ces anges.

Des démons ou du diable, il n'est pas question dans le texte hébraïque. Là où la Vulgate (et les Septante) lit, *ab incurso*, et *damonio meridiano* (xc, 6), l'hébreu doit se traduire : « Ni la contagion qui dévaste en plein midi » (xci, 6). Là où la Vulgate lit : *quoniam omnes dii gentium demonia* (xcv, 5), l'hébreu doit se traduire : « Car tous les dieux des peuples sont des idoles » (xcvi, 5). Là où la Vulgate porte : *qui facis angelos tuos spiritus* (ciii, 4), l'hébreu doit se traduire : « Il fait des rafales ses messagers » (civ, 4). Là, enfin, où la Vulgate dit : *Et diabolus slet a dextris ejus* (cviii, 6) l'hébreu se traduit : « Et qu'un adversaire se tienne à sa droite » (cix, 6).

II. L'HOMME. — 1° Nature de l'homme. — L'anthropologie du psautier n'est pas différente de celle des autres livres de l'Ancien Testament. « Les auteurs sacrés n'ont jamais eu l'intention de nous faire une théorie complète du composé humain. Trois termes toutefois ont à cet égard une importance spéciale : ce sont les mots *bāsār*, *nēfēš* et *rūāḥ*, traduits couramment par « chair », « âme » et « esprit ». L'identification du mot *bāsār* est facile; il désigne la chair, cette poussière, cette boue terrestre organisée par Yahweh en un corps humain, Gen, ii, 7. » J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 209.

Le mot *rūāḥ* se présente une quarantaine de fois dans le psautier; mais la plupart du temps il a le sens de « vent ». I, 4; xviii, 11, 16, 43; xxxv, 5, etc. Lorsqu'il s'applique à l'homme, il désigne ou bien la partie supérieure de l'âme qui est le siège de l'affliction et de l'abattement, xxxiv, 19; li, 19; lxxvii, 4, des sentiments religieux et moraux, li, 12, 13, 14; xxxii, 2; lxxviii, 8; cxliii, 10; ou bien le principe de vie qui peut défaillir, cxlii, 4; cxliii, 4, 7, ou s'évanouir, cxlvi, 4; en ce dernier cas, l'homme retourne à la poussière. Cet esprit de l'homme appartient à Dieu; c'est lui qui l'insuffle à l'homme pour le faire vivre, c'est lui aussi qui le retire pour le faire mourir : mais ce n'est pas un cas spécial à l'homme; tous les êtres vivants sont pareillement dépendants :

Tu caches ta face, ils sont dans l'épouvante;
Tu reprends leur souffle, ils expirent.
Tu envoies ton souffle, ils sont créés;
Et tu renouvèles la face de la terre. (civ, 29-30.)

C'est à la garde de Dieu que le psalmiste confie cette *rūāḥ*, qu'on la prenne pour le principe de vie, ou pour la faculté de vie supérieure :

En tes mains, je remets mon esprit,
Tu m'as délivré, Jahvé. (xxxvi, 6.)

Le psautier emploie bien plus souvent le mot de *nēfēš*, qui veut dire « âme ». On peut se demander si après la mort la *rūāḥ*, le souffle, l'esprit est rendu à l'homme; la réponse paraît bien négative. Mais l'âme ne périt point, elle continue de subsister, ainsi que nous le verrons, et tandis que, Dieu ayant retiré son souffle de vie, le corps ou la chair s'en va au tombeau, la *nēfēš* ou « l'âme » ne disparaît point, mais s'en va au séjour des morts (scheōl).

Souviens-toi, 'Seigneur', de ce qu'est la vie,
Pour quel rien tu as créé tous les fils des hommes.
Quel est l'homme vivant qui ne verra pas la mort,
Soustraira son âme au scheōl? (lxxxix, 48-49.)

Nous reviendrons plus loin sur cette idée du scheōl. Pour le moment, retenons cette loi universelle de la mort, et aussi la constatation assez amère de la misère de l'homme. Cette constatation, nous la retrouvons

en d'autres passages. Nous avons déjà cité les ps. xc, 3-10, et ciii, 15.

Jahvé, qu'est l'homme pour que tu le connaisses?
Le fils de l'homme, pour que tu penses à lui?
L'homme est semblable à un souffle;
Ses jours sont comme l'ombre qui passe. (cxliv, 3-4.)

Fais-moi connaître, ô Jahvé, ma fin;
Et la mesure de mes jours quelle est-elle? []
[] Quelques palmes tu as données à mes jours;
Et ma durée est comme un rien devant toi.

[] Comme un souffle se tiennent tous les hommes;
[] Comme une ombre l'homme s'en va;
[] Pour rien il s'agite; il amasse;
Et ne sait pas qui recueillera. (xxxix, 5-7.)

La brièveté de la vie est dépeinte sous les images d'un souffle, d'une ombre, de l'herbe qui se flétrit, et aussi sous celle de la sauterelle qui disparaît :

Comme l'ombre qui décline je m'en vais;
Je suis ballotté comme la sauterelle. (cx, 23.)

Soixante-dix ans, peut-être quatre-vingts, ce total de nos années « n'est que peine et vanité, car il passe vite et nous nous envolons », ps. xc, 10.

Et pourtant un psaume, qui nous est familier, ne laisse pas de chanter la grandeur de l'homme en des termes incomparables. Le psalmiste, ému de tant de dignité, entonne la louange de Jahvé devant le spectacle que lui offre la splendeur de l'homme, centre de toute la création :

Quand je contemple [] l'ouvrage de tes mains,
La lune et les étoiles que tu as formées,
Qu'est donc le mortel que tu songes à lui,
Et le fils de l'homme que tu t'en occupes?

Car tu lui as fait manquer de peu d'être un Dieu,
Et de gloire et de majesté tu l'as couronné.
Tu le fais présider aux œuvres de tes mains.
Tu as tout placé sous ses pieds :

Brebis et bœufs tout ensemble,
Et aussi bêtes des champs,
Oiseaux des cieux et poissons de la mer,
Ce qui sillonne les sentiers des eaux. (viii, 4-9.)

2° Vie religieuse et morale. — M. H. Wheeler Robinson, *The inner Life of the psalmists*, dans *The psalmists*, Oxford, 1926, p. 46, a essayé de définir en quoi consistait essentiellement la vie religieuse et morale de l'homme d'après le psautier et il écrit : « La note tonique du psautier semble être donnée dans ces mots du ps. I, 15 :

Appelle-moi au jour de la détresse
Je te délivrerai et tu me glorifieras,

mots qui, ainsi que le dit Gunkel, résument brièvement toute la vie du fidèle. »

Nous ne pouvons souscrire à cette opinion. Sans doute, ce verset du ps. I nous offre l'une des pensées les plus chères aux psalmistes : Dieu ne se laisse pas appeler en vain par son fidèle; il vient à son secours; et le fidèle n'a rien de plus à cœur que de glorifier celui qui l'a délivré. Mais c'est faire trop dépendre la vie religieuse de l'Israélite de la détresse où il se trouve. Antérieurement à ces sentiments, il y en a d'autres plus calmes, et tout aussi vrais; ils correspondent à un état d'âme plus général, indépendant de la détresse momentanée du pieux Israélite.

Pour nous, la vie religieuse et morale du psautier se résume bien mieux dans la strophe suivante :

Une seule chose j'ai demandé à Jahvé;
Cela je le recherche:
Habiter dans la maison de Jahvé
Tous les jours de ma vie,
Afin de jouir de l'amitié de Jahvé
Et d'admirer son temple. (xxvii, 4.)

Ces deux derniers mots caractérisent fort bien l'idéal du fidèle : jouir de l'amitié de Jahvé et admirer son temple. Nous retrouvons sous la plume du psalmiste ce que la religion nouvelle ne fera que mettre davantage en valeur : l'amitié de Jahvé. Y participer, en jouir, n'est-ce pas le principal de la vertu théologale par excellence? Si l'auteur ajoute : et admirer son temple, c'est que, pour lui, le temple n'est pas seulement la construction de pierres dont s'émerveilleront un jour les disciples même de Notre-Seigneur, c'est l'habitation de Jahvé. A Sion, Jahvé a placé sa demeure, ps. ix, 12; XLVIII, 2-4; LXXVI, 3; c'est la montagne où il fait sa résidence, ps. LXXIV, 2. De Sion, il protège les siens, ps. xx, 2, et bénit son peuple. Ps. CXXXVIII, 5.

1. *Culte du temple.* — Que le fidèle demeure à Jérusalem ou qu'il s'y rende en pèlerinage, c'est vers le sanctuaire que ses yeux se tournent : là, il sera sous la houlette du bon pasteur et n'aura rien à craindre. Volontiers, Israël se compare au peuple du pâturage de Dieu, au troupeau que sa main conduit, ps. xcv, 7; c, 3. C'est pourquoi, sous la direction du pasteur qu'est Dieu, il parviendra à la maison de Jahvé, sans encombre, sans souffrances, sans embûches :

Jahvé est mon pasteur, je ne manque de rien;
 Dans les prairies il me fait coucher.
 Près des eaux où l'on se repose, il me conduit;
 Il restaure mon âme.

Il me guide dans les bons chemins
 A cause de son nom [].
 Avec moi sont ta houlette et ton bâton;
 Ils me sauvegardent.

Tu as dressé devant moi une table,
 En face de mes ennemis;
 Tu as oint d'huile ma tête.
 Ma coupe est abondante.

Oui, la bonté et la faveur me poursuivent
 Tous les jours de ma vie;
 Et j'habiterai dans la maison de Jahvé
 Pour de longs jours. (XXIII, 1-6.)

Si le fidèle désire la maison de Jahvé, c'est pour y trouver Dieu; en réalité, ce qu'il poursuit, c'est le commerce intime avec Jahvé :

'Jahvé', tu es mon Dieu, je te cherche;
 Mon âme a soif de toi;
 Ma chair languit après toi,
 Comme une herbe desséchée [], sans eau.
 C'est ainsi que dans le sanctuaire je te contemplais,
 Pour voir ta puissance et ta gloire. (LXIII, 2-3.)

Quoi de plus élevé que cette recherche de Dieu et que cette contemplation divine! Le fidèle y trouve sa véritable félicité :

Heureux qui tu choisis et fais approcher,
 Pour qu'il habite tes parvis!
 Il sera rassasié du bonheur de ta maison,
 'De' la sainteté de ton temple. (LXV, 5.)

Aussi est-ce une vraie joie pour l'Israélite que de se rendre en pèlerin à Jérusalem. D'avance son âme exulte :

Je me réjouis quand on me dit :
 Allons à la maison de Jahvé.
 Nos pieds se sont fixés
 A tes portes, Jérusalem.
 Jérusalem, bâtie comme une ville
 Où l'on 'se réunit' ensemble;
 C'est là que montent les tribus,
 Les tribus de Iah. (CXXII, 1-3.)

On sent, à travers le texte mutilé d'une partie du ps. LXXXIV, que la vision qui attend les pèlerins les

soutient dans leur marche difficile. Voici comment nous restituons ces versets :

Heureux ceux dont la force est en toi,
 Pèlerins de la vallée de larmes.
 Ils placent les 'montées' dans leur cœur,
 Et le guide entonne les 'bénédictions'.
 Ils vont de plus en plus vaillants,
 Marchant vers Dieu dans Sion. (LXXXIV, 6-8.)

Le pèlerin ne peut qu'envier le Juif qui habite Jérusalem et qui peut se rendre chaque jour, et plusieurs fois par jour, au sanctuaire divin :

Combien est aimable ta demeure,
 Jahvé des armées.
 Mon âme soupire et s'épuise
 Après tes parvis, Jahvé.
 Mon cœur et ma chair exultent
 Après le Dieu vivant.
 'Après' tes autels, Jahvé des armées,
 Mon roi et mon Dieu.

Même l'oiseau se trouve [] un nid,
 Où il dépose ses petits.
 Heureux ceux qui habitent ta maison,
 Où sans cesse ils te louent.

Car un jour dans tes parvis vaut mieux
 Que mille 'dans les rues'
 Et se tenir au seuil de la maison de mon Dieu
 Que séjourner dans les tentes []. (LXXXIV, 2-5, 11.)

De ces pèlerinages le fidèle remportait dans sa province le souvenir réconfortant :

Voici ce que je me rappelle, en répandant
 En moi mon âme :
 Je me rendais en compagnie des 'nobles'
 A la maison de Dieu,
 En des accents de joie et de louange,
 Tumulte de fête. (XLII, 5; cf. XLIII, 3-4.)

Nul doute qu'au milieu de ces réjouissances, le pèlerin, comme le fidèle de Jérusalem, ne goûtât la présence divine :

Pour faire entendre la voix de ta louange
 Et pour raconter toutes tes merveilles, Jahvé,
 J'ai aimé le séjour de ta maison,
 Et le lieu où réside ta gloire. [(XXVI, 7.)

Voilà bien ce que cherchait avant tout l'âme de tout Israélite dans ses visites au sanctuaire de Sion : le lieu où réside la gloire de Jahvé. Là, on était sûr de rencontrer l'amitié divine, en présence du Dieu vivant. Splendide conception de vie religieuse, que l'on oublie trop souvent quand on parle de la piété du psautier! Et si proche de la religion nouvelle! Rien de formaliste en ces accents du psalmiste, qui révèlent l'objet profond de sa contemplation intérieure, Jahvé :

La splendeur et la majesté sont devant sa face,
 La puissance et la magnificence dans son sanctuaire. [(XCVI, 6.)

Si la fréquentation du Temple est avant tout satisfaction d'une vie surnaturelle, il n'en est pas moins vrai qu'elle s'accompagne de manifestations extérieures, communes à toute religion, mais particulièrement développées chez les Israélites, danses, processions, chants, musique, cf. ps. CXLIX et CL. En outre, le culte du Temple comporte un rituel, holocaustes, offrandes, accomplissement de vœux, sacrifices de toutes sortes. Le psautier n'a garde d'oublier cet aspect sacrificiel de la religion juive :

A toi 'convient' la louange
 'Jahvé', dans Sion;
 Et on acquitte le vœu envers toi,
 Qui entends la prière.

Jusqu'à toi vient toute chair,
'A cause' des iniquités.
Nos transgressions pèsent sur 'nous';
Toi, tu les pardonnes. (LXX, 2-4.)

J'entrerais dans ta maison avec des holocaustes;
J'acquitterai envers toi mes vœux,
Pour lesquels mes lèvres se sont ouvertes
Et que ma bouche a prononcés dans ma détresse.
J'apporterais des brebis grasses en holocaustes [],
J'offrirai le bœuf et les boucs.
(LXXVI, 13-15; cf. LVI, 13; CXXI, 12-14, 17-19.)

C'est d'ailleurs l'ordre formel du psalmiste :

Donnez à Jahvé
La gloire de son nom;
Apportez l'offrande
Et venez à ses parvls. (XCVI, 8.)

Cependant il est indéniable que Jahvé réclame impérieusement le culte intérieur avant le culte extérieur. Une religion qui ne se traduirait que par des rites sacrificiels n'aurait pas sa faveur. Ce que Jahvé exige de ses fidèles, c'est, d'une part, l'adoration et la louange et, d'autre part, la contrition et l'humilité du cœur en même temps que la pureté et l'innocence de l'âme. Voici trois beaux textes qui apportent sur ce sujet toute la clarté désirable. Dans le premier, Jahvé s'adresse à son peuple :

Ce n'est pas à cause de tes sacrifices que je te reprends;
Car tes holocaustes sont toujours devant moi.
Je ne prends pas de ta maison le jeune taureau,
Ni de tes bercails les boucs.

Car à moi sont tous les animaux de la forêt,
Toutes les bêtes des 'montagnes' par milliers.
Je connais tous les oiseaux 'des cieux',
Et ce qui se meut dans les champs m'appartient.

Si j'avais faim, je ne te le dirais pas;
Car à moi est le monde et tout ce qu'il contient.
Est-ce que je mange la chair des taureaux?
Est-ce que je bois le sang des boucs?

Offre à Dieu le sacrifice de louange
Et accomplis tes vœux envers le Très-Haut.
Et appelle-moi au jour de la détresse,
Je te délivrerai et tu me glorifieras. (I, 8-15.)

Par réaction contre une religion trop ritualiste et trop matérialiste, l'auteur du *Miserere* accentue davantage le sentiment intérieur qui doit animer le fidèle et fait écho à plusieurs diatribes des prophètes contre un culte sacrificiel sans âme et sans esprit :

Tu ne te plais pas au sacrifice []
Et si j'offre l'holocauste, tu ne l'accueilles pas.
[] Le cœur contrit et humilié,
'Jahvé', tu ne le dédaignes pas." (II, 19.)

Une glose a fort bien compris ce que voulait le psalmiste. Elle commente de la manière suivante : « Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit contrit. » Voilà ce que Jahvé accepte favorablement, voilà à quoi il se plaît.

Le troisième texte se meut dans une atmosphère plus calme et plus irénique. Il spécifie quelles sont les conditions pour être admis dans le Temple et y goûter les joies spirituelles de l'amitié et de la contemplation divines :

Qui gravira la montagne de Jahvé,
Et qui se tiendra dans sa demeure sainte?
Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur,
Qui ne porte point son âme vers le mal []. (XXIV, 3-4.)

Le ps. xv, qui est à rattacher directement au ps. xxiv, ne fait que préciser en quoi consistent ces conditions : Innocence et pureté de cœur; cf. aussi ps. xxvi, 5-6.

N'était-il pas possible de trouver en d'autres peuples qu'en Israël cet appel vers Jahvé et ces conditions de

vie pure de tout mal et capable de tout bien? L'auteur du ps. LXXXVII a cru à cette possibilité; cette idée l'exalte et il voit en pensée une multitude de peuples se rattachant à Jahvé. Le centre du culte étant à Jérusalem, il a composé un chant dithyrambique pour célébrer ce qu'on peut appeler, sans aucune exagération, la maternité spirituelle de Sion; on y perçoit cet enthousiasme universaliste que nous avons constaté dans le ps. LXXVIII et, malheureusement, comme dans ce dernier psaume un glossateur nationaliste et particulariste a apporté de tels changements par quelques retouches textuelles que le chant en est devenu très difficile à comprendre. En voici un essai de restitution :

Jahvé aime les portes de Sion
Plus que toutes les tentes de Jacob.
On rapporte de toi des merveilles,
Ville de Dieu.

Je compte Rahab et Babel
Parmi ceux qui 'connaissent Jahvé'
La Philistie, Tyr, avec Couth.
Ils sont nés, chacun, là.

A Sion ils disent : 'Maman',
Car chacun y est né [].
Jahvé enregistre par écrit []:
Celui-ci est né là.

2. La Loi. — Avoir les mains innocentes et le cœur pur et ne point porter son âme vers le mal, qu'est-ce autre chose dans le concret que pratiquer la Loi qui a été donnée à Jacob et établie en Israël, ps. LXXVIII, 5?

Pour célébrer la beauté de cette Loi, l'auteur sacré lui a consacré tout un psaume de 176 versets, psaume alphabétique, merveilleusement composé au point de vue technique, dont chacune des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu commence successivement huit versets, voir F. Zorell, S. J., *Textkritisches zum 119. (118.) Psalm*, dans *Biblica*, 1923, p. 375-380. Tout y est dit avec une plénitude et une variété qui prouve dans son auteur un véritable artiste.

A côté de ce long poème didactique, le psautier contient un chant délicieux dans sa brièveté :

La loi de Jahvé est parfaite;
Elle recrée l'âme.
L'enseignement de Jahvé est sûr;
Il instruit l'ignorant.

Les préceptes de Jahvé sont droits;
Ils réjouissent le cœur;
Le commandement de Jahvé est clair;
Il illumine les yeux.

La crainte de Jahvé est pure;
Elle demeure à jamais.
Les jugements de Jahvé sont vérité;
Ils sont tous équitables.

Ils sont plus précieux que l'or
Et que beaucoup de métal fin.
Et ils sont plus doux que le miel
Et que le produit des rayons.

Aussi ton serviteur s'y attache;
A les garder il y a grand profit.
Les erreurs qui les fera remarquer?
Purifie-moi de celle que j'ignore. (XIX, 8-13.)

C'est un vrai bonheur que de méditer jour et nuit sur la loi de Jahvé, ps. I, 2. L'homme qui s'y prête,

Il sera comme un arbre planté
Auprès des cours d'eau,
Qui donne son fruit en son temps
Et dont le feuillage ne se flétrit point.
Tout ce qu'il fait il réussira. (I, 3-4.)

Ici encore, il s'agit bien plus de culte intérieur, de culte en esprit et en vérité, que de pratiques extérieures.

La Loi doit être inscrite dans le cœur du fidèle, ps. xxxvii, 31. Elle n'est que l'expression de la volonté divine. La mettre en pratique, c'est avant tout faire la volonté de Dieu :

La victime et l'offrande, tu n'as pas désiré ;
Mais tu n'as 'ouvert' les oreilles.
L'holocauste et le sacrifice tu n'as pas demandé ;
[] Vois, je suis venu.

[] Le rouleau du livre est écrit en moi
Pour que je fasse ta volonté.
Mon Dieu tu as 'reconnu' [] ta loi
A l'intérieur de mes entrailles. (XL, 7-9.)

Trois vertus, qui sont souvent prônées dans les psaumes, aident le fidèle à garder la loi et les commandements de Jahvé, malgré toutes les difficultés de cette tâche : a) La confiance en Jahvé, xxv, 2; xxvii, 3; xxviii, 7; xl, 6; lvi, 5, 12; etc. b) L'espérance en Jahvé, xxv, 3; xxxix, 8; xl, 5, etc. c) La crainte de Jahvé, xxv, 12; xxxiv, 10; ciii, 17; cxv, 11. Cette crainte n'a pas nécessairement un caractère servile. On peut même dire qu'elle est surtout inspirée par l'amour et qu'elle attire l'amour et la familiarité de Dieu.

Le secret de Jahvé est pour ceux qui le craignent. (xxv, 14.)
Jahvé prend plaisir en ceux qui le craignent,
En ceux qui espèrent en sa bonté. (cxlvii, 11.)

Jahvé est proche de tous ceux qui l'invoquent,
De tous ceux qui l'invoquent avec sincérité.
Il réalise le désir de tous ceux qui le craignent.
Il entend leur cri et les sauve.
Jahvé garde tous ceux qui l'aiment. (cxlv, 18-20.)

Aussi nous dit-on que la crainte de Dieu est le principe ou le *summum* de la sagesse, cxi, 10.

Le fidèle, confiant en Jahvé, qui espère en lui et qui le craint, s'attache de toute son âme à la Loi; il en garde toutes les prescriptions et peut s'écrier :

Alors je serai parfait et pur,
Sans une multitude de péchés. (xix, 14.)

3. *Le péché.* — Le péché, pour le psalmiste, est une transgression de la loi de Jahvé, un marque de confiance et d'espérance en Dieu, une absence de crainte de Jahvé. Le péché comporte une souillure dont il faut se laver intérieurement, ps. li, 3. C'est un pesant fardeau, trop lourd à porter, ps. xxxviii, 5.

Les espèces de péché sont très diverses; elles sont aussi variées que les ordonnances de la Loi. Certaines sont plus particulières aux fonctions spéciales remplies par des catégories d'individus comme les magistrats et les juges, ps. lviii, lxxxii, xciv.

Le ps. xv nous énumère quelques infractions réprouvées par Dieu et qu'évite le vrai fidèle :

Celui qui marche innocent et pratique la justice
Et qui dit la vérité en son cœur,
Qui ne calomnie pas avec sa langue,
Qui ne fait pas de mal à son prochain
Et ne jette pas l'opprobre sur son voisin.
S'il a fait un vœu onéreux, il ne change point.
Il ne prête pas son argent à intérêt
Et ne reçoit pas de présent contre l'innocent. (xv, 2-5.)

Dans le ps. ci, nous voyons le fidèle dans l'exercice de sa vie morale et sociale. Le psalmiste indique comment il conçoit cette activité de chaque jour : en regard des diverses infractions que commet le méchant, le juste qui pratique comme Dieu la bonté et le droit détaille sa manière de faire :

La bonté et le droit 'je garderai'
A cause de toi Jahvé [].
Je serai attentif à la voie de l'innocence,
[] qui se présentera à moi.

Je me conduirai dans l'innocence de mon cœur,
A l'intérieur de ma maison.
Je ne placerai devant mon regard
Aucune intention scélérate.

'Celui qui commet' des fautes j'ai détesté;
Il ne s'attachera pas à moi.
Le pervers s'éloignera de moi;
Le méchant, je ne le connaîtrai pas.

Celui qui calomnie en secret son prochain,
Celui-là je l'exterminerai
Celui qui a l'œil hautain et le cœur orgueilleux,
Celui-là je ne le supporterai pas.

Mon regard sera sur les fidèles du pays,
Pour qu'ils demeurent avec moi.
Celui qui marche dans la voie de l'innocence,
Celui-là sera mon serviteur.

Il ne demeurera pas à l'intérieur de ma maison,
Celui qui pratique la fourberie.
Celui qui dit des mensonges ne restera pas
Devant mon regard. (ci, 1-7.)

Le ps. L contient cette diatribe contre le pécheur

Qu'as-tu à parler de mes décrets
Et à mettre mon alliance dans ta bouche,
Alors que tu hais la discipline
Et que tu jettes mes paroles derrière toi?

Si tu vois un voleur, tu deviens son ami,
Et avec les adultères tu fais cause commune.
Tu livres ta bouche au mal,
Et ta langue tisse la tromperie.

Tu parles 'honteusement' contre ton frère;
Tu lances l'injure contre le fils de ta mère.
Voilà ce que tu as fait et je me suis tu;
Tu t'es imaginé que j'étais comme toi. (L, 16-21.)

En plus des péchés individuels, il y a les péchés nationaux, les fautes d'Israël contre son Dieu, dont il n'a pas reconnu les bienfaits :

Nous avons péché comme nos pères,
Nous avons commis l'iniquité,
Nous avons fait le mal. (cvi, 6.)

Tout le ps. cvi, est un rappel des ingratitude d'Israël. Dans le ps. lxxviii, qui est l'histoire du pardon divin dans l'histoire d'Israël, nous trouvons le même reproche :

Ils n'ont pas gardé l'alliance de Dieu,
Et sa Loi ils ont refusé de la suivre,
Et ils ont oublié les hauts faits
Et les merveilles qu'il leur avait fait voir. (lxxviii, (10-11.)

Aveu, repentir, appel à la pitié et à la miséricorde divine, tels sont les sentiments du fidèle qui veut se faire pardonner sa faute :

Pour moi, j'ai dit :
Jahvé, aie pitié de moi.
Guéris mon âme;
Car j'ai péché contre toi. (xli, 5.)

Il n'est pas exagéré de dire que tout le psautier est rempli de cet appel à la pitié de Jahvé.

Des péchés de ma jeunesse ne te souviens pas. (xxv, 6.)

A cause de ton nom, Jahvé,
Tu pardonnes mon péché, car il est grand. (xxv, 11.)

'Secours' ma misère et ma peine
Et pardonne tous mes péchés. (xxv, 18.)

C'est que l'auteur du ps. cxliii, 2, déclare :

Aucun vivant n'est juste devant ta face.

L'Église a fait choix, dans le psautier, de sept psaumes destinés à devenir des formules de prière pour les

jours de pénitence, de deuil et de calamité. Ces sept psaumes de la pénitence forment un ensemble, dont on peut souligner l'ordonnance logique de la manière suivante :

Tout d'abord la tentation avec ses émois, ps. vi :

Mon âme est dans une grande épouvante ;
Mais toi, Jahvé, jusques à quand?...
Reviens !, délivre mon âme ;
Sauve-moi à cause de ta miséricorde. (vi, 4-5.)

Puis la chute avec ses funestes conséquences, ps. xxxviii :

Il n'y a rien d'intact dans ma chair {} ;
Il n'y a rien de sain dans mes os {}.
Oui, mes iniquités ont dépassé ma tête ;
Comme un pesant fardeau, elle pèsent trop pour moi.
(xxxviii, 4-5.)

Ensuite la contrition après le péché commis, ps. li :

Aie pitié de moi, 'Jahvé', dans ta bonté ;
Selon la grandeur de ta miséricorde efface mes péchés.
Lave-moi complètement de mon iniquité
Et de ma faute purifie-moi.

Car mes péchés, moi je les connais
Et mon iniquité est constamment devant moi.
Contre toi, contre toi seul, j'ai péché,
Et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux...

Ote mon péché avec l'hysope et je serai pur.
Lave-moi et je serai plus blanc que la neige...
Détourne ta face de mes péchés,
Et toutes mes iniquités efface-les. (li, 3-6, 9, 11.)

Voici l'appel vers le secours divin, suivi du pardon, ps. cii, cxxx, cxliii. Le *De profundis* est un chef-d'œuvre d'ardente supplication :

Des profondeurs je t'ai appelé, Jahvé,
Entends ma voix.
Qu'elles soient attentives, tes oreilles,
A ma voix suppliante !

Si tu observes les fautes, Jahvé,
Qui donc subsistera ?
Mais près de toi est le pardon.
C'est pourquoi j'ai espéré.

Jahvé, mon âme a espéré ;
Et après ta parole j'aspire
Mon âme aspire après Jahvé,
Plus que les veilleurs après l'aurore.

Espère, Israël, en Jahvé,
Car près de Jahvé est la miséricorde.
C'est lui qui rachète Israël
De toutes ses fautes. (cxxx, 1-8.)

Enfin s'épanouit le bonheur après le pardon, ps. xxxii :

Heureux celui dont la faute est pardonnée,
Celui dont le péché est couvert.
Heureux l'homme, à qui il n'impute pas,
Jahvé, l'iniquité.

J'ai avoué 'contre moi'
Ma faute à Jahvé ;
Et toi, tu as effacé
L'iniquité de mon péché. (xxxii, 1-2, 5.)

1. *Artisans d'iniquité et pauvres*. — Un terme revient fréquemment dans le psautier, c'est celui de *pô alé 'avén*, que l'on peut traduire par « artisans d'iniquité ». Ce sont les méchants, les impies, les orgueilleux, les blasphémateurs, les oppresseurs. M. Sigmund Mowinckel en a parlé abondamment dans sa première étude sur les psaumes, parue sous le titre : *Avän und die individuellen Klagepsalmen*, Kristiania, 1921.

En négligeant les nuances, on pourrait résumer la thèse de M. Mowinckel de la façon suivante : le mot

hébraïque *'avén* a le sens de « magie », que n'a pas su découvrir le dictionnaire de Gesenius-Buhl ; les *pô alé 'avén* (que l'on traduit d'ordinaire par « artisans d'iniquité ») sont donc des « magiciens ». De cette magie on retrouve des manifestations dans la croyance populaire israélite. Or, les psaumes individuels de plainte ont une grande ressemblance avec les psaumes babyloniens. Mais ces psaumes babyloniens sont tout imprégnés de formules et d'allusions magiques. Il est donc clair que la magie est également en vue dans les psaumes hébraïques. Ce sont des sorciers qu'il faut voir sous le mot générique d'ennemis. Les psaumes individuels étaient des psaumes liturgiques, qui portent encore la trace de leur destination cultuelle ; on se rendait au Temple pour accomplir les rites de purification contre la magie et ses funestes sortilèges. Dès avant la période des Machabées, quand on cessa d'employer les rites de purification contre la magie, on changea la destination des psaumes individuels de lamentation et, par des additions diverses, on leur donna un sens collectif.

A cela on peut répondre que sans doute la magie joue un grand rôle dans les psaumes babyloniens ; mais n'est-il pas hâtif d'en conclure, à cause de vagues ressemblances, que les psaumes hébraïques de plainte sont, eux aussi, de caractère magique ? Car il ne saurait échapper à personne que la magie ne s'est aucunement développée dans la religion hébraïque comme dans la religion babylonienne ; les témoignages, contrôlés avec soin, sur l'existence d'une magie israélite se réduisent à peu de chose. Reste le mot hébraïque *'avén* qui forme le point de départ de l'argumentation de M. Mowinckel. Est-on en droit de lui donner le sens de magie ? Nous ne le croyons pas. M. Mowinckel invoque deux versets des Nombres, xxiii, 21, 23, qu'il rapproche, et un passage de I Reg., xv, 23, où le mot *'avén* serait en parallèle avec *qésém*, « divination ». Le rapprochement des deux versets des Nombres ne s'impose pas tellement qu'il faille recourir au sens de « magie » pour le terme *'avén*, et dans le livre des Rois *'avén* est en relation, plus probablement, avec le mot « péché » (cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, p. 135). M. Mowinckel traduit encore *pô alé 'avén* par magiciens, sous prétexte que cette expression s'applique à des gens qui causent du dommage à des hommes innocents et sans défense, qui les tuent, qui leur enlèvent leurs biens, qui les rendent malades, qui exercent dans l'ombre leurs pratiques perfides, qui agissent avec leur langue et des mots puissants, qui se servent de moyens et de gestes singuliers et leur attribuent une puissance particulière. Mais ce sont là des traits qui ne sont nullement spéciaux aux magiciens. Et encore faut-il dire que M. Mowinckel choisit des formules qui rendraient l'équivalence entre *'avén* et magie plus naturelle et plus évidente. Il suffira de lire, par exemple les ps. xii et xli ; on n'y découvrira rien de magique, mais des lèvres trompeuses et des médisances dont la malice n'a pas besoin pour agir efficacement de s'aider de pratiques magiques. Voir un minutieux compte rendu de la thèse de M. Mowinckel par M. E. Pouchard, dans *Revue biblique*, 1923, p. 141-145.

L'on voit par là que rien n'est plus facile que de faire des thèses à propos du psautier. Le fidèle se sent écrasé sous le poids de ses fautes ; il s' imagine que son âme va descendre au sheôl ; il décrit son état comme une maladie qui le met à deux doigts des portes du tombeau. D'où la tentation de voir dans tous les psaumes semblables des morceaux composés par des malades qui vont chercher près de Jahvé, avec le secours de rites magiques, la santé qu'ils ont soi-disant perdue. Le fidèle se sent dominé et opprimé par une caste de gens sans aveu et de riches sans foi ni loi ; il oppose sa pauvreté à la richesse des méchants. D'où la tentation d'identifier fidèle et pauvre et de faire de ces pauvres

une communauté qui s'oppose à la caste des méchants. Cette dernière thèse commande toute la première partie de l'ouvrage d'Is. Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Paris, 1892, et il faut constamment réagir contre un esprit systématique qui dirige toute la discussion et en fausse les nombreuses données et les multiples renseignements. Pourtant Loeb écrit, p. 7 : « La misère du « pauvre », on le sait, est moitié réelle et moitié fictive... Dans sa misère et dans les souffrances qu'il endure de la part du méchant, il y a beaucoup d'illusion, le mal dont il souffre est à moitié imaginaire, un mal de poète, où il entre une forte dose de convention. » Cette constatation aurait dû garder l'auteur d'une systématisation qui nuit gravement à son exposé.

M. A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 100, proteste contre ces réflexions de Loeb : « Les souffrances de la pauvreté, même sous le ciel palestinien, ne sont pas nécessairement des fictions littéraires. » D'accord. Mais il nous paraît que c'est une faute de perspective que de vouloir centrer toute la piété juive du psautier sur une conception des « pauvres ». Le psautier est le livre du fidèle, bien plus que le livre des « pauvres » conçus comme un groupement, bien que le fidèle soit parfois réduit, par les procédés malhonnêtes des méchants, à la plus extrême pauvreté, et qu'il puisse être jeté dans un état lamentable de prostration par la considération de ses péchés. Je ne citerai qu'un exemple de ce gauchissement pratiqué par M. Causse. Dans le chapitre qui concerne la communauté des pauvres (rien ne permet de traduire ainsi la grande assemblée dont il est parlé, ps. xxii, 23; xxxv, 18; xl, 10-11), M. Causse écrit, p. 105 : « Il est seulement vrai que les pauvres dispersés dans le pays se savent unis par des liens très étroits. Ils sont une famille spirituelle. Ils souffrent ensemble et ils luttent ensemble pour le triomphe de la loi de Dieu. Ils connaissent la douceur infinie de l'union des âmes, l'union dans le culte et dans l'aspiration. » Et l'auteur cite à l'appui le ps. cxxxiii, dont nous pouvons donner la traduction critique suivante :

Voici, qu'elle est bonne et qu'elle est agréable
La cohabitation des frères [].
C'est comme une huile délicate sur la tête
'Qui' descend sur la barbe.

'C'est comme' la barbe d'Aaron qui descend
Sur le bord de ses vêtements.
C'est comme une rosée de l'Hermon qui descend
Sur les monts de Sion.

Car c'est là que Jahvé a envoyé
La bénédiction [] pour toujours.

Ce petit morceau est tout à fait charmant. L'écrivain sacré a trouvé de jolies comparaisons pour chanter la cohabitation fraternelle. Il n'y a rien de plus et c'est déjà beaucoup. M. Causse (*op. cit.*) commente d'abord assez rigoureusement le texte, puis peu à peu reprend son idée de la communauté des 'anâvîm, qu'on n'aperçoit pas du tout dans le psaume, à moins de supposer que tout fidèle est un 'anâv : « Dans les paroles de ce psaume s'exprime un sentiment d'une douceur infinie : la joie de la communion des saints. Un sentiment dont nous ne retrouvons l'équivalent dans aucune autre antiquité... Les anciens, Grecs et Latins, ont écrit des pages exquises sur l'amitié, l'amitié qui unit des âmes qui se sont rencontrées sur le chemin de la vie, et que rapprochent certaines affinités de pensée et une commune manière de sentir et de vouloir. Mais ici il ne s'agit pas de quelques âmes mises à part, il s'agit de toute une communauté religieuse. Tous les 'anâvîm se sentent unis, ils sont vraiment frères par l'esprit. Les pauvres s'aiment entre eux, que cette communauté ne

soit pas encore organisée, peu importe, le fondement est posé : c'est déjà l'esprit qui inspirera les groupements des premiers chrétiens, et plus tard les ordres monastiques. » (C'est nous qui soulignons.)

Dans ce commentaire, par ailleurs si sympathique, la seule chose que nous n'admettrons point, ce sont les mots qui ont été mis en italique, où l'on dépasse, nous semble-t-il, le sens du texte.

5. *Sanctions*. — Même coupable, le fidèle n'a pas de raison de se décourager, pourvu qu'il se repente et revienne près de Dieu solliciter le pardon au nom de Jahvé. Ainsi que le dit une glose du ps. ciii, 9 : « Jahvé ne sévit pas pour toujours, ni ne se fâche à jamais. » Dieu est miséricordieux et compatissant :

Il ne nous traite pas selon nos péchés,
Et ne nous rétribue pas selon nos iniquités. (ciii, 10.)

Quand il compare son sort à celui du méchant, le juste ne peut en éprouver que de la sécurité :

Les souffrances sont pour le méchant ;
Mais celui qui se confie en Jahvé
La miséricorde l'entourera. (xxxii, 10.)

Eux 'montent' [] des chevaux ;
Mais nous, 'nous sommes forts' au nom de Jahvé [].
Eux s'inclinent et tombent ;
Mais nous, nous restons debout et fermes. (xx, 8-9.)

Pourtant les méchants et les impies semblent prospérer. Mais ce n'est qu'un bonheur passager :

Ne crains pas lorsqu'un homme s'enrichit,
Lorsque s'accroît l'honneur de sa maison ;
Car à sa mort il n'emporte rien,
Et son honneur ne descend pas derrière lui.

Oui, son âme pendant sa vie est 'bénie',
Et on 'la' loue, car elle 'se' fait du bien.
Elle entre dans la lignée de ses pères ;
A jamais ils ne reverront plus la lumière.

L'homme dans la splendeur 'ne dure pas'
Il est semblable aux bêtes qui périssent. (xlix, 17-21.)

C'est dans le même ordre d'idées que se meut l'auteur du ps. xxxvii ; le contraste entre le bonheur stable du juste et la réussite momentanée du méchant est flagrant :

Ne t'irrite pas au sujet des méchants
'Et' n'envie pas ceux qui font le mal ;
Car comme l'herbe bientôt ils seront fauchés,
Et comme la verdure du gazon ils se flétriront.

Confie-toi en Jahvé et fais le bien ;
Habite le pays et pratique la fidélité.
Alors tu auras tes délices en Jahvé,
Et il te donnera ce que ton cœur désire.

Encore un peu de temps et le méchant n'est plus,
Et tu regarderas sa place et il ne sera plus.
Mais les malheureux posséderont le pays
Et jouiront d'une grande paix.

Le peu du juste vaut mieux
Que l'abondance de nombreux impies ;
Car les bras des impies seront brisés ;
Mais Jahvé soutient les justes.

J'ai été jeune et je suis devenu vieux,
Et je n'ai pas vu le juste abandonné [].
Chaque jour il est généreux et il prête
Et sa postérité sera en bénédiction.
[(xxxvii, 1-4, 10-11, 16-17, 25-26.)]

De ce psaume alphabétique, mais aux pensées larges et dans un style qui se déploie, on rapprochera le ps. lxxiii, qui ne le cède au précédent ni en élévation d'esprit, ni en perspicacité d'observation.

En regard de cette description du bonheur évanes-

cent des impies, le psalmiste applique au juste, en sa personne, une image qui donne bien l'impression de sa sécurité :

Et moi, je suis comme un olivier verdoyant
Dans la maison de Dieu.
J'ai confiance en la bonté de Dieu.
Toujours et à jamais.
[] Et j'espère en ton nom, car il est bon
À l'égard de tes dévots. (LII, 10-11.)

Le juste n'a pas seulement ses délices en Jahvé. Ce n'est pas une vague promesse qui lui est faite quand on dit de Jahvé qu'il lui donnera ce que son cœur désire. Le ps. cxii chante, en effet, la prospérité de celui qui craint Jahvé :

L'opulence et la richesse sont dans sa maison,
Et sa justice demeure à jamais. (CXII, 3.)

Et voici qui met le pauvre en compagnie des notables du pays, fidèles eux aussi à Jahvé :

Il relève de la poussière le faible ;
Du fumier il retire le pauvre,
Pour 'le faire habiter [] avec les nobles de son peuple.
Il donne à la femme stérile une maison :
La mère avec des enfants est joyeuse. (CXIII, 7-9.)

Le psautier contient, plusieurs psaumes ou passages de psaumes dont les imprécations atteignent parfois une très grande violence, v, 11 ; xviii, 40-49 ; xxviii, 4 ; xxxv, liv, 7 ; lv, 16, 24 ; lviii, 11-12 ; lix, lxiv, 8-11 ; lxix, 23-29 ; lxxxiii, 17-19 ; xciv, 23 ; cix ; cxxxvii, 7-9 ; cxxxix, 19 ; cxl, 10-12. On ne peut évidemment juger de ces appels à la justice divine et à la vengeance en se mettant uniquement au point de vue chrétien, qui a placé le pardon des injures au premier rang des vertus du Christ. Le principe qui régit souvent les relations du Juif avec son adversaire, c'est celui du talion : œil pour œil, dent pour dent. Aussi n'est-il pas surprenant que, devant la trahison d'un ami, le psalmiste ait l'âme particulièrement révoltée :

Certes, ce n'est pas un ennemi qui m'insulte
Et que je supporte ;
Ce n'est pas mon haineux qui s'élève contre moi
Et de qui je m'écarte.

Mais c'est toi, homme de mon rang,
Mon confident et mon ami.
Ensemble nous avions un doux commerce
Dans la maison de Jahvé []...

Car ils n'ont point de relâche
Et ne craignent point Dieu.
On étend les mains contre ses 'amis'
On viole son pacte.

Sa bouche est plus douce que le beurre,
Et son cœur 'fait la guerre'.
Ses discours sont plus onctueux que l'huile,
Et ce sont des épées nues. (LV, 13-14, 20-24.)

Sur ces amis traîtres, sur ces persécuteurs des amis de Dieu, on attire la malédiction :

Mais toi, Jahvé, tu les feras descendre
Dans la fosse du tombeau.
Les hommes de sang et de ruse
N'atteindront pas la moitié de leurs jours []. (LV, 24.)

D'autres fois, le psalmiste identifie les ennemis de Dieu avec ceux qui veulent exterminer le peuple choisi, la nation d'Israël ; et l'imprécation jaillit des lèvres du psalmiste qui voit l'injure faite à Dieu :

Jahvé, qu'il n'y ait point de repos pour toi ;
Ne sois pas sourd, ni inactif, ô Dieu.
Car voici tes ennemis s'ameutent ;
Et tes haineux lèvent la tête.

Contre ton peuple ils trament un complot,
Et ils conspirent contre tes protégés, 'Jahvé'.
[] Allons et supprimons-les comme nation,
Et qu'on ne se souvienne pas du nom d'Israël []. (LXXXIII, 2-5.)

D'ailleurs, le psalmiste déclare lui-même la règle qui dirige toute sa pensée et tout son cœur : les ennemis de Jahvé, ce sont les siens propres ; on ne saurait leur accorder de pardon ; il faut qu'ils soient exterminés :

Puisses-tu faire mourir l'impie
Et éloigner de moi les hommes de sang !
Eux, ils te résistent avec perfidie ;
Ils prennent pour des mensonges tes pensées !

N'ai-je pas de la haine pour ceux qui te haïssent ?
Du dégoût pour ceux 'qui en ont pour toi' ?
Je les hais d'une haine absolue ;
Ce sont des ennemis pour moi. (CXXXIX, 19-22.)

Voir la réponse apologétique à l'objection que l'on tire des psaumes imprécatoires dans A. Vaccari, art. *Psaumes*, dans *Dict. apol.*, col. 493-495.

3^e *Vie future*. — En dehors des sanctions terrestres, y a-t-il une rétribution dans l'au-delà ? Peut-on parler d'une doctrine de la vie future dans le psautier ?

Cette question est dépendante de la réponse que l'on fait au problème qui lui est intimement lié : le psalmiste a-t-il envisagé un au-delà ? Sous quels traits le dépeint-il ?

Pour le psalmiste, comme pour de nombreux auteurs inspirés qui l'ont précédé, à la mort les âmes s'en vont au *scheôl*, voir Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 59-78, où tous les textes sont rassemblés et classés ; on lira aussi Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 207-241.

Le *scheôl* est conçu par le psalmiste à la manière d'un séjour souterrain, où les défunts mènent une vie fort diminuée et où ils sont comme des ombres (*refaïm*), tels les mânes des anciens. Il est donc redoutable de tomber dans les filets du *scheôl*, dans les rêts de la mort, dans les torrents de l'enfer. Ce séjour des morts, on l'appelle aussi 'c**h**addôn, comme Job, xxvi, 6, et les Proverbes, xv, 11. C'est la terre de l'oubli, le puits profond. Pour signifier sa détresse et son désarroi, le psalmiste imagine qu'il descend déjà au *scheôl* :

Ils m'ont enveloppé, les filets de la mort
Et les rêts du *scheôl*.
Elles m'ont atteint, l'angoisse et l'affliction.
Mais j'invoque le nom de Jahvé. (CXVI, 3.)

Les 'flots' de la mort m'avaient entouré ;
Les torrents de l'enfer m'épouvantaient ;
Les filets du *scheôl*, m'avaient enlacé ;
Les pièges de la mort avaient été dressés contre moi. (LXVIII, 5-6.)

Dans le *scheôl*, l'on ne connaît plus personne. Du moins n'y a-t-on plus d'ami :

Tu as éloigné de moi l'ami,
Et 'seules' les ténèbres sont mes connaissances. (LXXXVIII, 19.)

Saisi comme dans un filet, le mort ne peut se dégager de ses liens ; il demeure attaché dans le *scheôl* :

Tu as éloigné de moi mes connaissances ;
Tu m'as rendu pour eux un objet d'horreur ;
'Moi', je suis enfermé et ne puis sortir ;
Mon œil a dépéri par l'affliction. (LXXXVIII, 9-10.)

Cette dernière strophe, et surtout le dernier vers, montre que l'auteur prend un style métaphorique pour dépeindre son état présent de prostration :

Mon âme est rassasiée de maux,
Et ma vie touche au *scheôl*.
Je compte parmi ceux qui descendent dans la fosse ;
Je suis comme un homme à bout de force.

Tu m'as placé dans le puits profond,
 Dans les ténèbres 'à l'ombre de la mort';
 Sur moi s'est appesantie ta colère,
 Et de toutes les vagues 'j'ai été opprimé'. (*Ibid.*, 4-8.)

On dirait vraiment d'une description de descente aux enfers. La peinture est tout à fait dans le style traditionnel.

Dieu n'est pas étranger au *scheôl*. Ce n'est pas un domaine qui lui échappe. Témoin cette strophe tirée du psaume qui célèbre la présence de Jahvé en tous lieux :

Où irai-je loin de ton esprit,
 Et où fuirai-je loin de ta face?
 Si je monte aux cieux, tu y es;
 Si je me couche au *scheôl*, t'y voilà. (CXXXIX, 7-8.)

Cependant dans le *scheôl* ne retentit plus la louange de Dieu. C'est vraiment le lieu du silence, abhorré pour un Israélite dont la principale joie était de s'adonner au culte de Jahvé :

Ce ne sont pas les morts qui louent Iah,
 Ni ceux qui descendent dans le lieu du silence. (CXX, 17.)

Je t'appelle, Jahvé, chaque jour;
 Je tends les mains vers toi.
 Pour les morts, fais-tu des prodiges?
 Les ombres (*refatm*) se lèvent-elles pour te louer?

Raconte-t-on ta bonté dans le tombeau.
 Ta fidélité au séjour des morts ('*abaddôn*)?
 Connaît-on dans les ténèbres tes prodiges
 Et ta justice dans la terre de l'oubli? (LXXXVIII, 10-13.)

Quel profit à mon sang
 Et à ma descente dans la fosse?
 La poussière te loue-t-elle
 Et proclame-t-elle ta vérité? (XXX, 10.)

Aussi la glose du ps. vi, 6 est-elle rigoureusement dans la note générale, quand elle commente :

Dans la mort on ne se souvient plus de toi.
 Dans le *scheôl* qui est-ce qui te loue?

A propos du ps. LXXXVIII, dont nous avons rapporté les passages essentiels, le P. Calès, *Les psaumes des fils de Coré*, dans *Rech. de science relig.*, 1924, p. 439, résume en termes excellents cette conception sur le *scheôl* : « Après la mort, le *scheôl*, sorte de gouffre souterrain où les âmes mènent une existence engourdie, qui mérite à peine le nom de vie; elles ne se souviennent de rien, ne louent pas Dieu et paraissent d'autre part oubliées par Dieu, soustraites à sa protection. Les défunts abandonnés sans sépulture et les morts de mort violente sont encore un peu plus délaissés et méprisés que les autres. Conception populaire assez vague et flottante, nébuleuse doctrinale qui recèle, sans les distinguer encore, les limbes, le purgatoire et l'enfer... » Un tel psaume nous rend sensible comme nul autre, l'ombre qui pesait sur la vie de l'ancien Israël et la valeur de la révélation d'une vie éternelle en Jésus-Christ. » (Kirkpatrick). L'Ancien Testament nous instruit par ses lacunes en même temps que par ses enseignements positifs. »

Mais voici qu'une lueur se lève. Le psalmiste, qui avait décrit son état d'affliction sous forme de descente au *scheôl*, envisage la possibilité d'en être délivré par une intervention de Jahvé :

Jahvé, tu as fait remonter
 Mon âme du *scheôl*;
 'Jahvé', tu m'as ramené à la vie,
 Alors que je descendais dans le tombeau. (XXX, 10.)

Même note dans le passage suivant, où l'on aperçoit que pour le psalmiste c'est toujours la *néfêš*, « âme »,

et non la *rûah*, l'« esprit », qui descend au *scheôl* :

Ta miséricorde est grande sur moi,
 Et tu délivres mon âme du *scheôl* []. (LXXXVI, 13.)

Ce qui n'était conçu que comme une métaphore par le psalmiste, tandis qu'il était encore en vie et qu'il se voyait sur le point de descendre au *scheôl*, est maintenant dépeint et affirmé comme une réalité pour l'âme du juste qui a été saisi par les filets de la mort. Deux textes, tout d'abord, en font foi; quoique le premier présente divers gloses, le sens en demeure très clair :

Le fou et l'insensé périssent,
 Et ils laissent à d'autres leurs biens.
 Leur 'tombeau' sera leur demeure à jamais,
 Leur habitation de génération en génération

Ils appelaient, de leur nom, des pays.
 L'homme dans la splendeur ne dure pas,
 Il est semblable aux bêtes qui périssent,
 Tel est leur sort [] à eux [].

Comme un troupeau [] la mort les fait paître [];
 Le *scheôl* c'est 'leur demeure à eux'.
 Mais Dieu délivrera mon âme
 De la puissance du *scheôl*, car il me prendra. (XIX, 11-16.)

Mais moi, je suis constamment avec toi;
 Tu m'as saisi la main droite;
 Par ton conseil, tu me conduis;
 Et 'derrière toi, par la main', tu m'as pris. (LXXIII, 23-24.)

Cette dernière phrase est une restitution conjecturale, qui remplace le texte hébraïque actuel, assez difficile à traduire grammaticalement; le sens semble être le suivant : « Et derrière la gloire tu m'as pris. » L'atténuation est évidente. Un lecteur a dû être choqué par le sens extrêmement réaliste du verset : *Et derrière toi, par la main, tu m'as pris*. Mais la signification fondamentale reste la même et M. Podechard, en commentant ce texte, *Revue biblique*, 1923, p. 251, l'a bien mise en lumière : « Du sort des justes, l'essentiel seulement est affirmé. On en sait moins long à leur sujet que sur la destinée des méchants. De celle-ci, la connaissance qu'on avait du *cheol* antique permettait de parler avec quelque détail, et surtout on pouvait insister sur la nécessité d'un châtimement d'outre-tombe pour les impies dont toute la vie ici-bas fut heureuse : l'injustice ne serait-elle pas criante si nulle part leurs crimes n'étaient punis? Aussi s'étend-on avec complaisance sur ce sujet. A l'exception du seul *ps.* 16, le *ps.* XLIX tout entier n'a pas d'autre objet, et c'est encore le thème principal du *ps.* LXXIII. Mais c'est par une voie quelque peu différente que les psalmistes sont arrivés à la connaissance de la vie future des justes. Ils ont moins conscience d'avoir droit à une récompense éternelle qu'ils ne sont frappés de ce qu'il y a de scandaleux dans la prospérité des méchants. Ils ne présentent pas la vie future comme un droit pour eux, ni comme le salaire dû à leurs mérites, mais comme un don de la bonté divine. C'est surtout, semble-t-il, un besoin de leur cœur. Avec la foi à l'éternelle justice et à l'infinie bonté, c'est leur piété qui les élève aux espérances d'outre-tombe. Leur attachement à Dieu est si profond qu'il aspire à durer toujours, qu'il ne comprend pas la séparation et entend braver la mort : quel amour ne veut être éternel? Aussi n'imaginent-ils pas cette nouvelle vie comme une accumulation de biens et de jouissances. Ils n'y conçoivent d'autre joie que celle de la société de Dieu, seul bonheur qu'ils aient apprécié sur terre. »

Ce qu'avait encore de lacuneux les deux textes précédents sur le sort du juste après la mort, le *ps.* XVI va y suppléer. Ici encore l'intérêt qu'ont porté les lecteurs à ce passage des plus importants les a poussés à faire quelques réflexions ou changements qui voulaient

compléter encore le texte sacré et ces réflexions ou changements sont passés comme gloses dans notre psaume actuel, mais sans en changer radicalement le sens et sans en fausser la signification.

Jahvé est ma part d'avoir et ma coupe [] ;
Les cordeaux sont tombés favorablement pour moi.
Où, 'mon' héritage est bien beau pour moi.
Je bénis Jahvé qui m'a inspiré ;
Même la nuit mes reins m'ont averti.

J'ai placé Jahvé devant moi toujours
Parce qu'il est à ma droite, je ne chancellerai pas.
C'est pour cela que mon cœur se réjouit
Et que mon 'foie' a tressailli.
Même ma chair demeure dans la sécurité.

Car tu n'abandonneras pas mon âme au *scheôl*.
Tu ne permettras pas à 'ton dévot' de voir l'abîme.
Tu ne feras connaître le chemin de la vie :
Rassasiement de joies devant ta face,
Bonheur à ta droite pour toujours. (xvi, 5-11.)

Cette fois, on ne nous parle même plus d'un séjour de l'âme du juste au *scheôl* ; car la phrase : « Tu ne permettras pas à ton dévot de voir l'abîme » précise que le fidèle échappera au *scheôl*. Au lieu de se diriger vers ce lieu ténébreux il prendra le chemin de la vie ; d'un mot on nous dépeint le bonheur du juste devant la face de Jahvé : joie jusqu'au rassasiement, bonheur éternel. Le P. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, C. *Les fins dernières des particuliers*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 191, écrit : « Il s'agit d'échapper au Chéol et de ne pas voir l'abîme, non pas en continuant de vivre, mais en prenant le chemin de la vie où on est avec Dieu pour toujours. L'auteur s'applique au plus grave problème religieux ; il faut peser ses paroles et les prendre pour ce qu'elles disent... Quelle était exactement sa pensée ? Opinait-il alors que le Chéol n'était pas pour les justes, lui donnait-il le sens d'enfer, de lieu de tortures ? Peut-être. L'auteur songeait-il à un lieu intermédiaire ? Non, puisqu'il sera pour toujours auprès de Jahvé. Il a conclu, de son union avec Jahvé, que cette union serait éternelle ; il serait toujours avec lui, et par conséquent échapperait au Chéol où on ne le loue pas. Rien de spécialement cosmologique ; il n'est question ni de l'Éden, ni du ciel, mais seulement d'être avec Jahvé. Le psalmiste pouvait avoir une espérance plus précise : ressusciter aussitôt ou peu après la mort, sans que son âme ait eu le temps de descendre dans le Chéol. C'est la déduction la plus naturelle du texte interprété d'après les idées reçues et le texte des Septante n'a fait qu'insister en disant : « tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption », car la corruption ne peut plus s'appliquer qu'au corps. — De sorte que la seule explication littérale du psaume, surtout d'après le grec, est celle des Actes (ii, 25-32 ; xiii, 35-37) : celui qui parle dans le psaume espère ressusciter, avant même d'être descendu dans le Chéol. »

Voir aussi pour tout ce paragraphe sur la vie future A. Durand, S. J., *Les rétributions de la vie future dans les psaumes*, dans *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 328-348, et surtout M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 343-363 (La rétribution dans la vie future).

III. LE MESSIE. — On trouvera à l'art. MESSIANISME une étude analytique des textes messianiques contenus dans le psautier. Sont successivement passés en revue les ps. II et CX du temps de David, col. 1421-1426 ; les psaumes préexiliens, soit ceux qui se rapportent au Messie personnel, XLV, LXXII, LXXXIX, CXXXII, soit ceux qu'on a prétendus être des psaumes d'intronisation de Jahvé, XLVI, XLVII, XLVIII, LXXV, LXXVI, XCVI, XCIX, soit ceux qui contiennent des fragments messianiques, LXVIII, LXXXI, LXXXVII, col. 1455-

1465 ; les psaumes exiliens ou postexiliens XXII, XCVI, XCVII, XCVIII, ainsi que des passages dans les ps. I, XIV, LXVII, LXXXVI, CII, CXXVI, CXLIX, col. 1505-1510. Une étude synthétique rassemble ensuite et compare entre elles toutes les données messianiques contenues dans les livres de l'Ancien Testament, et, spécialement dans le psautier, col. 1535-1552.

Essayons cependant de dégager une vue d'ensemble des prophéties messianiques, en ne faisant appel qu'aux psaumes que la majorité des critiques reconnaît comme messianiques et en rangeant les idées principales sous quelques rubriques

1° *La promesse du Messie*. — Cette promesse, nous la trouvons dans le ps. LXXXIX. Ce psaume se compose de deux poèmes amalgamés, dont le rythme est différent, le premier est une louange de la toute-puissance divine (§. 2, 3, 6-19) : nous en avons cité quelques larges extraits plus haut ; le second célèbre la royauté de David et de ses descendants (§. 4-5, 20-53). Dans ce second poème, qui seul nous intéresse présentement, on entrevoit que le pays est désolé :

Et maintenant tu as pris du dégoût et de l'aversion ;
Tu t'es indigné contre ton Oint ;
Tu as répudié l'alliance de ton serviteur ;
Tu as profané, par terre, sa couronne.

Tu as démolé tous ses remparts ;
Tu as mis sa forteresse en ruines ;
Tous les passants de la route l'ont pillé ;
Il est devenu un opprobre pour ses voisins.

[LXXXIX, 39-42.]

Cependant, on aperçoit que pour le psalmiste les promesses divines dépassent ce temps de la désolation :

Jusques à quand, Jahvé, te cacheras-tu ?
Et ta colère brûlera-t-elle comme le feu ?...
Où sont tes faveurs d'antan [] ,
Que tu juras à David dans ta fidélité ? (LXXXIX, 47, 50.)

C'est qu'en effet les promesses ont été formelles ; et par là, s'ouvre la perspective sur le Messie à venir :

Il (David) m'appellera : « Mon père, []
Mon Dieu et le rocher de mon salut. »
Et moi, je le ferai premier-né,
Souverain des rois de la terre.

A jamais je lui garderai ma faveur,
Et mon alliance lui sera fidèle.
Et j'établirai pour toujours sa postérité,
Et son trône comme les jours des cieux.

Si ses fils abandonnent ma loi,
Et selon mes jugements ne marchent pas,
S'ils profanent mes statuts,
Et n'observent pas mes préceptes,

[] Je châtierai avec la verge leur transgression,
Et avec des fléaux 'humains' leurs péchés.
Mais ma faveur je ne 'détournerai' pas de lui,
Et je ne ferai pas mentir ma fidélité.

Je ne profanerais pas mon alliance,
Et la décision de mes lèvres je ne changerai pas.
Une fois, je l'ai juré par ma sainteté,
Non je ne tromperai pas David.

Sa postérité à jamais existera,
Et son trône, comme le soleil, sera devant moi.
Comme la lune, il subsistera à jamais,
Et 'pour toujours, comme' la nue sera inébranlable.

[LXXXIX, 27-38.]

Le ps. CXXXII contient également des promesses de Jahvé. Il semble même que « tout en visant, lui aussi, la restauration du trône de David, il favorise plus l'idée messianique personnelle, en parlant au singulier de la « corne » et de la « lampe » de David ». Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue bi-*

blique, 1905, p. 57. En voici le passage essentiel, quand Jahvé vient de dire qu'il a choisi Sion comme résidence et comme demeure pour toujours :

Ses prêtres, je les vêtirai de salut,
Et ses dévots, certes, jubileront.
Là, je ferai germer une corne pour David,
Je préparerai une lampe pour mon Oint.
Ses ennemis je les vêtirai de honte,
Et sur lui brillera 'mon' diadème. (cxxxii, 16-18.)

2° *La dignité du Messie*. — Fils de David, ainsi que l'appelle la promesse, et à ce titre roi, le Messie sera aussi revêtu du sacerdoce, prêtre d'une manière spéciale, à la manière de Melchisédech. L'auteur de l'épître aux Hébreux tirera d'incalculables conséquences et d'admirables considérations de ce texte du ps. cx, qui appelle indiscutablement le Messie, le roi-prêtre :

Oracle de Jahvé à mon Seigneur :
• Assieds-toi à ma droite,
Jusqu'à ce que je place tes ennemis
Escabeau de tes pieds. »

Le sceptre de ta puissance
Jahvé envoie.
De Sion domine
Au milieu de tes ennemis.

Jahvé l'a juré
Et ne s'en repentira pas :
• Tu es prêtre à jamais
• A la manière de Melchisédech. »

Jahvé, à ta droite,
[] Au jour de sa colère [],
Juge parmi les peuples,
'Rempli de majesté'. (cx, 1-2, 4-6 ; cf. ii, 6.)

Fils de David, roi-prêtre, prêtre à la manière de Melchisédech, assistant du juge suprême, le Messie apparaît Fils de Dieu, dans un contexte tel que seule la filiation divine satisfera à cette appellation de Fils de Dieu, qui sera reprise au baptême de Christ :

Jahvé 'lui' a dit :
• Toi, 'tu es' mon fils ;
Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.
[] Et je te donnerai les nations pour ton héritage
Et pour ta possession les confins de la terre.
Tu les briseras avec un sceptre de fer ;
Comme le vase du potier, tu les mettras en pièces. (ii, 7-9.)

3° *La mission pacifique du Messie*. — Deux psaumes se rapportent à la mission du Messie.

Le ps. xlv est un épithalame, chant d'amour composé pour les noces d'un roi. Mais ce n'est évidemment pas comme tel qu'il est entré dans le psautier religieux : on y a vu très justement une allégorie de l'amour entre le Messie et l'assemblée des fidèles, sans vouloir attribuer à chaque trait un sens symbolique, M. Podedchard, *Revue biblique*, 1923, p. 29, en a tenté une heureuse restitution.

Le ps. lxxii présente l'empire pacifique du Messie. On y remarquera, en effet, l'insistance que met l'auteur à nous parler de cette paix générale et permanente, et, d'autre part, l'extension de cette paix aux peuples du monde entier :

'Jahvé', accorde [] ton droit
Et ta justice au fils du roi.
Il jugera ton peuple avec justice
Et tes humbles avec droit.

En ses jours fleurira [] la paix
Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de lune.
Et elle dominera d'une mer à l'autre,
Et du fleuve aux confins de la terre.

'Elle durera' autant que le soleil [],
De génération en génération.
Elle descendra comme la pluie sur le gazon,
Comme l'ondée [] de la terre.

Devant lui s'inclineront [] ses ennemis ;
Ils lécheront la poussière.
Les rois de Tharsis et des îles
Apporteront des présents.

Les rois de Scheba et de Saba
Offriront un tribut.
Et tous les rois se prosterneront devant lui ;
Tous les peuples le serviront.

4° *La passion du Messie*. — Quoi qu'il soit revêtu d'une telle dignité, le Messie ne manquera pas de souffrir. L'un des psaumes le plus formellement messianiques et dont Jésus lui-même s'est appliqué le premier verset, Matth., xxviii, 46, Marc., xv, 34, le ps. xxii contient de tels détails sur la passion que devra subir le Messie que, de tout temps, on l'a considéré comme d'une importance capitale pour reconstituer le portrait du Messie. Malheureusement, en plusieurs endroits, le texte est assez mutilé. Nous essayons de le restituer :

Mon Dieu, mon Dieu, 'regarde-moi'.
Pourquoi m'as-tu abandonné, [] mon Dieu ?
Je crie le jour et tu ne me réponds pas,
Et la nuit, et il n'y a pas de repos pour moi...

Moi je suis un vermisseau et non un homme,
L'opprobre de l'humanité et le rebut du peuple.
Tous ceux qui me voient se moquent de moi ;
Ils s'éloignent [] et hochent la tête :

« Il s'est tourné vers Jahvé, qu'il le sauve !
Qu'il le délivre, puisqu'il se plaît en lui ! »
Oui, c'est toi qui m'as tiré des entrailles,
Qui m'a mis en sécurité sur la poitrine de ma mère.

Vers toi je fus jeté dès le sein ;
Dès le ventre de ma mère, tu fus mon Dieu.
Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
Car personne ne vient à mon secours.

Des 'adversaires' nombreux m'entourent ;
Des 'ennemis de ma chair' m'assiègent ;
Ils ouvrent contre moi leur bouche,
Comme un lion dévorant et rugissant [].

Mon cœur est devenu comme la cire ;
Il se fond au milieu de mes entrailles.
Mon 'palais' est desséché comme l'argile
Et ma langue s'est attachée à ma mâchoire [].

Car [] elle m'entoure, la bande de malfaiteurs,
Elle assiège [] mes mains et mes pieds.
Je compte tous mes os ;
Eux regardent et me contemplent.

Ils se partagent entre eux mes vêtements,
Et sur ma tunique ils jettent le sort.
Mais toi, Jahvé, ne t'éloigne pas ;
Ma force, à mon secours hâte-toi. (xxii, 2-20.)

5° *La résurrection du Messie*. — Plus haut, dans notre paragraphe sur la vie future, nous avons interprété de l'âme du juste le passage suivant du ps. xvi, 10-11 :

Car tu n'abandonneras pas mon âme au scheôl.
Tu ne permettras pas à 'ton dévot' de voir l'abîme.
Tu me feras connaître le chemin de la vie ;
Rassasiement de joies devant ta face,
Bonheur à ta droite pour toujours.

Les Septante ont cette variante : « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption. » Et cette variante, dont le sens est passé dans la Vulgate, est le témoin ou l'inspiratrice d'une tradition juive — qui est devenue

aussi une tradition chrétienne par le moyen de la Vulgate — tradition juive qui trouve son point d'application parfait dans la personne du Christ, comme le font remarquer les Actes, II, 25-32; XIII, 35-37. Le P. Lagrange ajoutait encore cette considération, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 192 : « Ce psaume est un des passages de l'Ancien Testament qui forment l'étude, à mesure qu'elle se fait plus attentive, à y reconnaître le pressentiment divin du Nouveau. » Les deux versets 10-11 du ps. XVI sont donc dans leur sens plénier et complet deux versets messianiques qui visent la résurrection du Messie; l'âme du Messie ne devait pas être abandonnée par Jahvé au schéol; le corps du saint par excellence ne pouvait pas voir la corruption; corps et âme, le Messie, par une résurrection immédiate, devait connaître le chemin de la vie où l'on goûte devant Dieu jusqu'au rassasiement toutes les joies et le bonheur éternel.

Sur ce texte du ps. XVI (Vulg., XV), la Commission biblique a rendu un décret, le 1^{er} juillet 1933, qui est ainsi libellé :

Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica principum apostolorum (Act., II, 24-33; XIII, 35-37) verba ps. XV, 10-11: *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ, sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Domini Nostri Jesu Christi. Resp. —* Negative.

Est-il permis à un catholique, étant donnée surtout l'interprétation authentique des princes des apôtres (Actes II, 24-33; XIII, 35-37) d'interpréter les paroles du ps. XV, 10-11: *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ*, comme si l'auteur sacré n'avait pas parlé de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. *Rep. —* Non.

IV. CONCLUSION. — En guise de conclusion à notre exposé de la théologie du psautier, qu'il nous soit permis de rapporter l'opinion d'un historien et celle d'un théologien.

Tout d'abord voici ce qu'écrivait le P. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über JUSTITIA DEI* (Rom., I, 17) und JUSTIFICATIO, Mayence, 1905, p. x, en parlant précisément du psautier : « Aucun livre de l'Ancien Testament n'a eu plus de commentaires, surtout depuis le début de la scolastique. Je me suis fréquemment trouvé en présence de ce fait que les théologiens, surtout les plus importants, qui devaient écrire sur les lettres de saint Paul, ont exposé d'abord le psautier. »

Et voici le témoignage de saint Thomas d'Aquin qui a commenté une grande partie du psautier et aussi les épîtres de saint Paul. Au début de son commentaire sur l'épître aux Romains nous lisons ces lignes : *Sicut inter scripturas Veteris Testamenti maxime frequentantur in Ecclesia psalmi David, qui post peccatum veniam obtinuit, ita in Novo Testamento frequentantur epistolæ Pauli, qui misericordiam consecutus est, ut ex hoc peccatores ad spem erigantur. Quamvis possit et alia ratio esse, quia in utraque SCRIPTURA FERRE TOTA THEOLOGIE CONTINETUR DOCTRINA*, éd. Marietti, Turin, 1929, p. 2, col. 2. En tête de son commentaire, sur le psautier, saint Thomas d'Aquin remarque que la matière de ce recueil est universelle; et il en donne ce motif : *Quia cum singuli libri canonicæ Scripturæ speciales materias habeant, hic liber generalem habet totius theologiæ*, puis il conclut : *Et hæc est ratio, quare magis frequentatur psalterium in Ecclesia quia continet totam Scripturam*, t. XIV, Parme, 1863, p. 148.

En vérité, si le psautier a été tant lu et tant commenté dans la sainte Église, c'est bien parce qu'il contient un résumé de toute la sainte Écriture, et aussi l'exposé le plus complet de presque toute la théologie. Si, après avoir été le livre de la prière juive, il est

devenu celui de la prière chrétienne, c'est parce qu'il exprime, sous les formes les plus variées, les sentiments de l'âme religieuse, en face de son Créateur.

Nous ne pouvons songer à dresser ici la liste des commentaires du psautier qui ont été faits par les Pères ou par les théologiens scolastiques. Les différentes patrologies et les bulletins de littérature patristique et scolastique renseigneront ceux qui veulent entreprendre ces études de théologie positive.

Parmi les ouvrages d'ordre général, il faut mentionner soit les articles d'encyclopédie comme W. T. Davidson (*Dict. of the Bible*); Kittel (*Realencyclopædie*); Pannier (*Dict. de la Bible*); Vaccari (*Dict. apolog.*); soit les manuels d'introduction comme Brasseur, Cornill, Driver, Gautier, Lussan et Collomb, Pope, Renié, Stade, Verduinoy.

Les études qui se rapportent plus spécialement aux sujets que nous avons traités ont été citées au cours de notre article.

En dehors de ces études, il y a lieu de mentionner : W. E. Burnes, *The Psalms*, 2 vol., Londres, 1931; Bickell, *Carmina V. T. metrice*, 1832; Bird, *A commentary on the Psalms*, Londres, 1927; H. Birkeland, *Ant and Andan in den Psalmen*, Oslo, 1933; Briggs, *A critical and exegetical commentary on the Book of psalms*, 2 vol., Édimbourg, 1906; A. Bruno, *Der Rhythmus der alttest. Dichtung*, Leipzig, 1930; W. W. Cannon, *The 68th Psalm*, Cambridge, 1923; Cheyne, *The Book of psalms*, 1888; Ed. Courte, *Le ps. XXXIII*, Paris, 1932; A. Crampon, *Le livre des psaumes suivi des cantiques du bréviaire romain*, Paris, 1925; C.-G. Cumming, *The Assyrian and Hebrew hymns of praise*, New-York, 1934; L. Darr, *Psalm 110*, im Lichte der altorientalischen Forschung, Münster-en-W., 1929; B. Dahm, *Die Psalmen*, Fribourg-en-B., 1839; B. Dahm, *Die Psalmen*, Tübingue, 1922; M.-B. d'Évraques, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, Paris, 3^e éd., 1905; Fillion, *Les psaumes commentés selon la Vulgate et l'hébreu*, Paris, 1813; R. Flament, *Les psaumes traduits en français sur le texte hébreu*, 2^e éd., Paris, 1898; Glaire, *Le livre des psaumes*, Paris, 1888; H. H. Gowen, *The Psalms or the Book of praises*, Londres, 1930; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Goettingue, 1926-1928; E. Hugueny, *Psaumes et cantiques du bréviaire*, 4 vol., Bruxelles, 1916-1927; P. Humbert, *La relation de Genèse I et du ps. 104 avec la liturgie du nouvel an israélite*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 1935, p. 1-27; G.-G. Keel, *A liturgical study of the Psalter*, Londres, 1928; A.-F. Kirkpatrick, *The Book of psalms*, Cambridge, 1906; R. Kittel, *Die Psalmen*, Leipzig, 1922; J. Knabenbauer, S. J., *Commentarius in psalmos*, Paris, 1912; Ed. Koenig, *Die messianischen Weissagungen des A. T.*, Stuttgart, 1923; Ed. Koenig, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927; J. Koenig, *Theologie der Psalmen*, Fribourg-en-B., 1857; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.)*, Paris, 1909; S. Landersdorfer, *Die Psalmen*, Ratisbonne, 1923; Le Hir, *Les psaumes traduits de l'hébreu en latin, avec la Vulgate en regard*, 1876; Lesêtre, *Le Livre des psaumes*, Paris, 1833; M. Löhr, *Psalmensituation*, Berlin, 1922; G. Marschall, *Die Gotteslöh des I. Psalmabuches*, Münster-en-W., 1929; A. Médebielle, *L'explication dans l'A. T.*, Rome, 1924, p. 236-245; Meliss et Houde, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, Beaulieu-sur-Mer (Alpes-Marit.), 1926; A. Miller, *Die Stellung der Aszese in den Psalmen*, Beuron, 1933; S. Mowinkel, *Psalmenstudien* : I. *Awār* und die individuellen Klagepsalmen, Oslo, 1921; II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwā*; und der Ursprung der Eschatologie, 1922; III. *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, 1923; IV. *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften*, 1923; V. *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmen*, 1924; VI. *Die Psalmenlichter*, 1924; E. Pannier, *Psalterium juxta hebraicam veritatem*, Lille, 1908; E. Pannier, *Le nouveau psautier du bréviaire romain. Traduction sur les originaux*, Lille, 1913; H. Perrenès, *Les psaumes traduits et commentés*, Saint-Pol-de-Léon (Finistère), 1921; dom P. de Puniet, *Le psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne*, 2 vol., Paris, 1935; M. Sales, O. P., *Il libro dei Salmi*, Turin, 1934; H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes*, Tübingue, 1927; le même, *Das Gebet der Anglikaner im A. T.*, Giessen, 1928; le même, *Die Psalmen*, Tübingue, 1934; J. M. P. Smith, *The religion of the Psalms*, Chicago, 1922; A. Schulz, *Kritisches zum Psalter*, Münster-en-W., 1932; L. Souhigou, *Dans la beauté rayonnante des psaumes. Anthologie des psaumes*, Paris, 1932; J. W. Thirlie, *The*

titles of the *Psalms*, Londres, 1904; F. Tiefenthal, *Novum commentarium in psalmos mere messianicos*, Paris, 1912; dom B. Ubaeh, *El psalteri*, 2 vol., Montserrat, 1932; St. Waddy, *Homes of the Psalms*, Londres, 1928; J. Weber, *Le psautier du breviaire romain*, Paris, 1932; Fr. Wutz, *Die Psalmen*, Munich, 1925; Fr. Zorell, S. J., *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmen-dichtung*, Münster-en-W., 1914; le même, *Psalterium ex hebraeo latinum*, Rome, 1928.

P. SYNAVE.

PSELLOS Michel, célèbre polygraphe byzantin du ^x^e siècle (1018 mars 1078). I. Vie. II. Écrits se rapportant aux sciences ecclésiastiques. III. Doctrine.

I. VIE. — Né à Constantinople en 1018, d'une modeste famille bourgeoise, Constantin Psellos, qui prit plus tard le nom de Michel en revêtant pour quelques mois seulement l'habit monastique, reçut une éducation soignée, grâce à l'intelligente ténacité de sa mère, Théodote. Il parcourut le cycle régulier des études primaires et secondaires de l'époque; mais, à l'âge de seize ans, pour subvenir aux besoins de sa famille, il dut interrompre ses études et prendre un poste de fonctionnaire en Anatolie. La mort de sa sœur aînée lui permit bientôt de parfaire son instruction et de s'initier à tout le savoir de son temps. Merveilleusement doué au point de vue intellectuel, d'une curiosité sans bornes, d'une souplesse et d'une faculté d'assimilation prodigieuses, il devint en peu de temps le savant universel, pour qui l'antiquité classique dans tous ses domaines et les sciences sacrées n'eurent bientôt plus de secret. Cette science encyclopédique, il la dut moins à ses maîtres qu'à son labeur personnel. A son époque, en effet, la haute culture était en pleine décadence à Byzance. Plus que tout autre de ses contemporains, il contribua bientôt à sa restauration, en collaboration avec ses illustres maîtres ou condisciples qui ont nom Jean Mauropous, Nicétas de Byzance, Constantin Likhoudis, Jean Xiphilin de Trébizonde.

Une fois ses études terminées, la science du droit, qu'il avait acquise comme les autres, lui permit de prendre une place au barreau de la capitale. Nommé ensuite juge à Philadelphie, il ne resta pas longtemps à ce poste. Son condisciple et ami, Constantin Likhoudis, devenu ministre de l'empereur Michel V le Paphlagonien (1041-1042), le fit venir à la cour avec le titre de secrétaire impérial. Dès lors, son ascension dans les honneurs fut des plus rapides. Sous Constantin Monomaque (1042-1054) il devint l'une des personnalités les plus en vue de l'empire. Il se vit décerner les titres enviés d'*hypertime* (Excellence) et de *consul des philosophes*, *βρατος τῶν φιλοσόφων*, en même temps qu'on lui confiait la chaire de philosophie à l'université de Constantinople restaurée (1045). Neuf ans durant, il occupa brillamment cette charge, tout en gardant son poste à la cour. Avec son ami Jean Xiphilin, recteur de l'École de droit, il contribua puissamment à la renaissance de l'université d'État.

Il était encore à la cour quand le cardinal Humbert et les légats du pape saint Léon IX vinrent à Constantinople pour traiter à la fois d'une alliance politique contre les Normands d'Italie et de la reprise de la communion ecclésiastique avec le patriarcat oecuménique, interrompue depuis plusieurs années, sûrement depuis 1043. En cette affaire, son rôle ne fut pas de premier plan. Il était évidemment du côté de l'empereur, et nous savons par l'édit synodal de Michel Cérulaire (10 juill. 1054) que le *consul des philosophes* se trouvait au nombre des ambassadeurs que Constantin Monomaque dut envoyer à Michel Cérulaire pour fléchir la colère du patriarche, à la suite de l'excommunication lancée par le cardinal Humbert, et la révolte populaire qui s'ensuivit. Cf. Charles Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant*, Leipzig, 1861, p. 166.

Au demeurant, notre philosophe ne paraît pas avoir ajouté grande importance à cette querelle ecclésiastique, et il la passe complètement sous silence dans sa *Chronographie*. C'est à peine s'il lui donne une mention dans l'*Éloge funèbre de Michel Cérulaire*.

Cette affaire, du reste, ne lui laissait aucun bon souvenir. A peine, en effet, les légats du pape étaient-ils partis que sa fortune pâlit. Ses amis Likhoudis, Mauropous et Xiphilin encoururent la disgrâce de Constantin Monomaque et embrassèrent la vie monastique. Poursuivi lui-même par l'envie d'implacables ennemis, il ne tarda pas à rejoindre Xiphilin dans son couvent du Mont-Olympe. Admis au nombre des moines sous le nom de Michel, qui devait lui rester, il se dégoûta vite de cette nouvelle existence. Aussi ne tarda-t-il pas à rentrer à Constantinople, après la mort de Constantin (1054). L'impératrice Théodora (1054-1056) lui fit le meilleur accueil et recourut à ses conseils. Toujours en butte aux intrigues des courtisans, il ne put s'établir à la cour et n'y parut qu'à de rares intervalles. Mais, sous les successeurs de Théodora : Michel VI Stratioticos (1056-1057), Isaac Comnène (1057-1059), Constantin Doucas, son ancien condisciple (1059-1067), Eudocie et Romain IV Diogène (1067-1072), et même au début du règne de Michel VII Doucas, son ancien élève, son rôle dans la vie politique de Byzance fut de tout premier plan, et il occupa durant tout ce temps les charges les plus importantes de l'État. Négociateur entre Michel VI et Isaac Comnène révolté, premier ministre de ce dernier après la retraite de Constantin Likhoudis, il contribua pour une large part à l'élévation au trône de Constantin Doucas, qui en fait son conseiller intime et son commensal. A Romain IV Diogène, qui, sans l'éloigner, lui témoigne quelque défiance, il répond par une conjuration dont il est l'âme et qui fait perdre le sceptre au malheureux vaincu de Manzikourt au profit de Michel VII Doucas (1071).

Il semble qu'avec l'élévation de Michel, son ancien élève, qui lui doit le trône, la fortune de Psellos va atteindre son apogée. Ironie du sort, ou plutôt justice immanente! Après les premières faveurs, la disgrâce humiliante ne tarde pas à le frapper. Michel VII lui préfère bientôt comme premier ministre l'intrigant Nikiphoritzis (1071-1072), et c'est dans l'obscurité et l'isolement, et peut-être dans une gêne voisine de la misère que le « consul des philosophes » termine son existence en mars 1078. D'un des derniers actes de sa vie politique nous n'avons pas à le louer. Ce fut lui, en effet qui, d'accord en cela avec son ancien condisciple et ami Jean Xiphilin, devenu patriarche (1063-1075), fit repousser par le nouvel empereur Michel VII les propositions d'union religieuse portées par les ambassadeurs du pape Alexandre II. Cf. art. CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1375.

De son vivant comme après sa mort, la réputation de Michel Psellos comme savant et comme philosophe fut immense, et son influence intellectuelle a été sérieuse et durable sur la littérature byzantine en ses diverses branches. De nos jours on admire surtout le littérateur et l'artiste; mais historiens et critiques sont sévères, dans leurs jugements, tant pour la vie publique que pour le caractère privé de ce prodigieux polygraphe. Il faut reconnaître en effet qu'en Psellos l'homme n'est pas à la hauteur du savant et de l'artiste. Le moins qu'on puisse dire de lui, c'est qu'il manque totalement de caractère et qu'il est un des plus grands vaniteux que l'histoire des lettres connaisse. Ayant vécu à la cour — et quelle cour! — la plus grande partie de sa vie, du courtisan il a la grande tare, qui consiste à changer avec le vent qui souffle d'en haut. On le voit par exemple tour à tour accusateur et panégyriste du patriarche Michel Cérulaire, qui paraît avoir eu de lui médiocre estime, bien qu'il lui ait confié

l'éducation de ses neveux. En lisant l'une et l'autre pièce, la morale de la fable *Les animaux malades de la peste* vous revient spontanément à la mémoire. Un byzantiniste contemporain écrit de lui : « Il avait l'âme médiocre, peu de courage et peu de sens moral ; il était capable de toutes les intrigues, de toutes les palinodies, de toutes les trahisons. » Ch. Diehl, *Préface à l'édition de la Chronographie de Michel Psellos par Émile Renaud* (coll. byzantine Guillaume Budé), t. I, Paris, 1926, p. vi. Un autre, tout en n'étant pas plus tendre, plaide les circonstances atténuantes : « Aucune époque ne fut plus dangereuse pour le caractère d'un homme d'État que cette époque de changements perpétuels de souverains à l'esprit faible et accessibles aux influences les plus contraires. Psellos ne fut pas à la hauteur des exigences qu'un pareil entourage réclame de la force morale d'un homme : la plus belle parure de l'homme, la sincérité et l'honorabilité, il la perdit dans l'air dissolvant de la cour. » K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e éd., Munich, 1897, p. 435. Les Byzantins, à en juger par les en-tête des écrits de Psellos dans les manuscrits, ont ignoré ces sévérités et lui prodigèrent les épithètes de πανσοφώτατος, de τιμωτάτος et d'ὀπέρτατος. La gloire du savant et de l'artiste leur a fait oublier les petitesse de l'homme.

II. ÉCRITS SE RAPPORTANT AUX SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES. — Michel Psellos est le type du polygraphe qui sait tout et qui écrit sur tout. Ses écrits sont innombrables. On n'en a pas encore dressé la liste complète et définitive. En 1886, Charles-Émile Ruelle, dans sa *Bibliographie des écrits inédits de Michel Psellos*, que nous savons incomplète, arrivait à un total de deux cent dix-huit numéros. Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, εἰκοσιπενταετηρίς, t. XVIII (1886), παράρτημα τοῦ 17^ο τόμου, p. 591-614. Depuis ce temps, une dizaine environ de ces inédits ont vu le jour. D'autres ont été découverts.

Il va sans dire que nous n'avons pas ici à aligner la liste de toute cette production littéraire. Il nous suffira de signaler les principaux ouvrages et opuscules intéressant la théologie et les sciences ecclésiastiques en général. Nous parlerons d'abord des écrits édités ; nous mentionnerons ensuite les inédits. Avant de commencer, faisons quelques remarques. Tout d'abord le nombre des ouvrages de notre polygraphe ne doit pas nous faire illusion sur leur importance. La plupart sont de tout petits opuscules, quelquefois de simples épi grammes. En dehors de la *Chronographie*, histoire anecdotique de l'empire byzantin allant du règne de Basile II (976) à 1077, qui tient en moins de 300 pages in-8°, Psellos n'a laissé aucune œuvre de longue haleine. Les plus longs écrits, après la *Chronographie*, paraissent être les deux discours sur Michel Cérulaire, l'*Acte d'accusation* et l'*Oraison funèbre* (80 pages chacun environ). Il faut noter ensuite que Psellos n'est original que par la forme et le style. Tout son fonds de science est emprunté. Son mérite est souvent de dire clairement et brièvement ce que d'autres avant lui ont exprimé longuement et plus ou moins confusément. Si l'on a beaucoup parlé jusqu'ici de Psellos philosophe et de Psellos littérateur, on n'a presque rien écrit sur Psellos théologien et exégète de l'Écriture et des Pères, auteur d'homélies et de panégyriques sacrés. Cette partie de son héritage littéraire a été la plus négligée, et c'est dans ce domaine que les inédits abondent le plus.

1^o Voici d'abord la liste des écrits intéressant la théologie (au sens large du mot), réunis dans la *Patrologie grecque* de Migne :

1. *Panégyrique de Siméon Métaphraste*, P. G., t. cxiv, col. 183-200, suivi d'un *Office* (ἀκολουθία) en l'honneur du même, *ibid.*, col. 199-208, dont le principal morceau est un canon. Les deux pièces ont d'abord été publiées par Allatius dans son *De Symeonibus*. Il

faut se garder de traduire ἀκολουθία par messe, comme le fait Chr. Zavos dans sa récente monographie : *Un philosophe néo-platonicien du XI^e siècle. Michel Psellos. Sa vie, ses œuvres, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920, p. 32.

2. *Commentaire du Cantique des cantiques*, en prose et en vers politiques entremêlés du commentaire des « trois Pères », c'est-à-dire de saint Grégoire de Nysse, de saint Nil et de saint Maxime : texte grec et traduction latine ; d'abord publié dans le t. II de la *Bibliotheca veterum Patrum*, Paris, 1624 ; édition reproduite par P. G., t. cxii, col. 537-686 ; œuvre assez étrange, où les paroles du Cantique sont appliquées à l'Église.

3. *De omniaria doctrina* (Διόλαζα πάντα δασκῆ), Questions quodlibétiques au nombre de cent-cinquante-sept, dont les soixante premières intéressent la théologie dogmatique et morale. Elles débutent par une courte profession de foi trinitaire. Elles sont fort intéressantes et nous montrent en Psellos un véritable scolastique appliquant la philosophie à l'élucidation des données révélées. Psellos emprunte beaucoup à saint Maxime et à saint Jean Damascène. P. G., t. cxii, col. 687-781.

4. *Vers politiques sur le dogme* (Περὶ δόγματος), opuscule intitulé aussi dans les catalogues des manuscrits : *Des sept conciles œcuméniques*. L'auteur, après l'exposé de la foi orthodoxe sur la Trinité et l'incarnation, énumère les hérétiques et les hérésies condamnés par les sept conciles œcuméniques. P. G., t. cxii, col. 811-818, reproduisant pour le texte grec l'édition de Meerman, *Thesaurus juris*, t. I, La Haye, 1751. Signalons un gros contresens dans la traduction latine. Col. 811, lig. 17, à propos de la procession du Saint-Esprit : ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν πρόθεον ἐσχηκώς ὁπὲρ φύσιν ἐκπορευτήν, οὐχ οὐδέκην, κἂν ἀγνωστος ὁ τρόπος : qu'il ne faut pas traduire par : *Ex Patre processum habet non ex Filio*, mais par : *non per modum filiationis*.

5. *Dialogue sur l'opération des démons* (Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος), P. G., t. cxii, col. 819-876, d'après l'édition de Goulmin, Paris, 1615, ouvrage souvent édité, objet de plusieurs études anciennes et récentes, où Psellos réfute les pratiques magiques des sectes manichéennes, spécialement des messaliens ou euchites, et nous donne en passant ses idées sur l'angéologie. Traduction française par P. Moreau, *Traité par dialogue de l'énergie ou opération des diables, traduit en français du grec*, Paris, Guillaume Chaudière, 1573.

6. *Græcorum opiniones de demonibus* (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες), P. G., t. cxii, col. 875-882, opuscule dont le titre indique suffisamment le sujet.

7. *Characteres Gregorii Theologi, Basilii Magni, S. Joannis Chrysostomi et Gregorii Nysseni* (Χαρακτήρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου...), P. G., t. cxii, col. 901-908 ; appréciation d'ordre littéraire sur les docteurs nommés.

8. *Réponse à un moine au sujet de la détermination de la mort de chaque individu* (Ἀντιγραφὴ πρὸς ἐρώτησιν τινος μοναχοῦ περὶ ὁρίσμου τοῦ θανάτου), P. G., t. cxii, col. 915-920 : solution de Psellos sur cette question souvent débattue chez les Byzantins, qui touche à la fois à la prescience divine et à la prédestination. Psellos parle en parfait scolastique avec les distinctions voulues.

9. *Opinions sur l'âme*, (Δόξαι περὶ ψυχῆς), P. G., t. cxii, col. 1029-1076, ouvrage avant tout philosophique, qui intéresse aussi le théologien.

2^o Après la *Patrologie de Migne*, le recueil le plus important des œuvres de Psellos est celui de Constantin Sathas *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, t. IV et V, Paris, 1871 et 1876. Le t. IV contient :

1. La *Chronographie* (976-1077), p. 1-299, dont Émile Renaud a donné récemment une nouvelle édition avec

une excellente traduction française, précédée d'une savante introduction, Psellos, *Chronographie*, 2 vol., Paris, 1926 et 1928. Les événements ecclésiastiques y tiennent très peu de place.

2. Le *Panégyrique* du patriarche Michel Cérulaire, p. 303-388. Deux pages y sont consacrées aux relations de Michel Cérulaire avec les légats du pape en 1054. Cérulaire est loué de son zèle pour l'orthodoxie à propos de la procession du Saint-Esprit, dont il s'est très peu occupé. Silence complet sur les azymes et les autres querelles liturgiques et disciplinaires sur lesquelles le patriarche fit porter tout l'effort de la controverse.

3. L'*Éloge* de Constantin Likhoudis, p. 388-421.

4. L'*Oraison* funèbre du patriarche Jean Xiphilin, p. 421-462.

Le t. v est rempli par quatre oraisons funèbres, trois panégyriques, quatre apologies, deux-cent-huit lettres et quelques autres opuscules de moindre importance. Toute cette littérature n'a rien à voir avec la théologie. Il faut en excepter quelques lettres, notamment la lettre CLXXV, p. 444-451, que Psellos écrivit à Jean Xiphilin pour se justifier de son amour pour Platon et les autres philosophes. Voir aussi la lettre cv, p. 347-350.

3^e Dans ces dernières années, plusieurs nouveaux écrits de notre polygraphe se rapportant aux sciences ecclésiastiques ont été publiés en divers recueils. Signalons :

1. Un discours inédit de Psellos. *Accusation du patriarche Michel Cérulaire devant le synode* (1059), éd. L. Bréhier, dans la *Revue des études grecques*, t. xvi, 1903, p. 375-416, et t. xvii, 1904, p. 35-76; tirage à part. Comme nous l'avons dit, dans ce morceau, où il ne faut pas chercher l'impartialité historique, Psellos fait le complet silence sur les événements de 1054.

2. L'opuscule intitulé : Πόθεν ἂν τις γνῶιτ' ἑλληρικαῖς ἀποδείξεσιν τὴν κόσμον συντέλειαν, édité par F. Boll, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. vii, 1898, p. 599-602.

3. *Trois textes inédits sur les Psaumes*, publiés par A. Ruelle, dans le *Sylloge littéraire de Constantinople*, (*Supplément au t. xviii*, 1886), suivis de l'opuscule : Εἰς τὰς ἐπεγοράς τῶν ψαλμῶν, p. 603-614. Disons à ce propos que de nombreux lemmes sur les psaumes se rencontrent dans le *Coisl. græc.* 189 (xv^e siècle) sous le nom de Psellos. On en trouve aussi dans le recueil de Cordier. R. Devreesse, art. *Chânes exégétiques*, dans le *Supplément du dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1139, n'est point assuré de leur authenticité.

4. *Discours sur le miracle survenu aux Blakhernes*, Λόγος ἐπὶ τῷ ἐν Βλαχέρναις γεγονότι θαύματι. D'abord publié incomplètement par P. Bézobrazov, dans le *Journal du ministère russe de l'Instruction publique*, t. cclxii, 1889, p. 72-91, ce curieux morceau a été édité en entier, en 1928, à la fois par X. Sideridis dans la revue Ὁρθοδοξία, t. ii, p. 508-519 et 539-548, et tirage à part, et par Joseph Bidez, dans son ouvrage : *Michel Psellos, évêque sur la Chrysopée, opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie* (en appendice, *Proclus, Sur l'art hiératique; Psellus, Choix de dissertations inédites*), t. vi du *Catalogue des manuscrits alchimistes grecs*, p. 192-210. La pièce est moins un discours qu'un acte officiel rédigé dans les formes et dûment authentiqué par l'autorité impériale, relatif à un procès dont la Vierge des Blakhernes rendit la sentence par un miracle. Sur le contenu voir l'article de V. Grumel, Le « miracle habituel » de Notre-Dame des Blakhernes, dans *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 129-146.

5. *Homélie* sur l'Annonciation (Εἰς τὸν χειρισμὸν), que nous avons publiée dans la *Patrologia orientalis*, t. xvi, p. 517-525, morceau à la fois très élégant et très doctrinal.

6. *Chronologie appliquée* (Περὶ τῆς κινήσεως τοῦ

χρόνου, τῶν κινήσεων τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, τῆς ἐκλειψέως κινήσεως καὶ τῆς τοῦ πύργου σφαιρώσεως), publiée par Gertrude Redl dans la revue *Byzantion*, t. iv, 1927-1928, p. 197-236, et t. v, 1930, p. 229-286.

4^e Parmi les ouvrages théologiques inédits, il faut mettre en première ligne un nombre assez considérable d'*homélies exégétiques* ou *scolies* sur des textes scripturaux ou patristiques. Le *cod. Parisinus 1182*, du xiii^e siècle, est rempli pour une bonne partie de scolies de ce genre. Les commentaires de l'Écriture y alternent avec ceux des homélies patristiques, spécialement de celles de saint Grégoire de Nazianze. Ce sont en général des morceaux fort courts. La liste détaillée des pièces avec les incipits est donnée par Sathas, *op. cit.*, t. v, p. ξ' - πδ'. Voir aussi l'*Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, de H. Omont, t. i, p. 247-251. Le dernier morceau, fol. 317-319, mérite d'être mentionné spécialement. Il porte le titre suivant : Ἀπόδειξις ἀπὸ διαφόρων λόγων τῆς τοῦ Κυρίου ἐνσωματώσεως ἐστάνη πρὸς τὸν σωτήριον ἀπὸ τοῦ βασιλέως.

Signalons ensuite :

1. Une homélie assez longue *Sur la décollation de saint Jean-Baptiste*, contenue dans le *Parisinus 1177*, du xi^e siècle, fol. 250-264.

2. *Discours sur le transfert des reliques de saint Étienne premier martyr*, εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ τιμίου λειψάνου ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου, signalé par Allatius, *Diatriba de Psellis*, lxxvii. Cf. P. G., t. cxxii, col. 519.

3. *Sur les miracles de saint Michel*, εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ. Allatius, *ibid.*

4. *Sur le grand dimanche, fête de sainte Agathe et sur ses élèves*, εἰς τὴν μεγάλην κυριακὴν, ἑορτὴν τῆς ἁγίας Ἀγάθης, καὶ εἰς τὰς μαθητρίδας αὐτῆς. *Ibid.*

5. *Sur saint Grégoire le Thaumaturge, pères du proto-synagellon* περὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ. *Ibid.*, col. 520.

Allatius signale encore plusieurs autres opuscules d'ordre théologique, *ibid.*, col. 529-530, dont l'authenticité serait à vérifier. A. Ehrhard parle aussi d'un opuscule sur la procession du Saint-Esprit que nous n'avons vu signalé dans aucun manuscrit; cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2^e éd., Munich, 1897, p. 80. Dans sa *Bibliographie des écrits inédits de Michel Psellos*, loc. cit., n. 134, Ruelle donne d'une *Homélie* sur l'Annonciation un incipit qui ne correspond pas à celui de l'homélie que nous avons publiée. La question de son authenticité se pose.

Nous n'avons pas parlé des commentaires des écrits d'Aristote et d'autres philosophes grecs attribués à Psellos. L'authenticité de plus d'un soulève un point d'interrogation, comme le fait remarquer Krumbacher, *op. cit.*, p. 437. En revanche, il faut considérer comme close la question longtemps débattue de la paternité du philosophe byzantin sur la *Summula logicalis* de Pierre d'Espagne († 1277). Il est sûr que cet ouvrage n'a rien à voir avec Psellos et que le texte grec qui se lit dans certains manuscrits n'est autre chose que la traduction de l'original latin de Pierre par Georges Scholarios, au xv^e siècle. Cette traduction paraîtra au t. viii des *Œuvres complètes* de G. Scholarios. Sur cette controverse voir Chr. Zervos, *op. cit.*, p. 39-42, qui, encore en 1920, hésitait à se prononcer sur le débat.

III. DOCTRINE. — Il ne peut s'agir ici de faire le relevé des opinions de Michel Psellos sur les questions théologiques. Comment le tenter alors que tant d'inédits sont encore inaccessibles? Nous nous contenterons de mentionner sa doctrine sur certains points particuliers. Mais auparavant faisons remarquer que l'originalité de Psellos en théologie n'est pas à chercher dans des opinions nouvelles. Elle consiste bien plutôt dans la comparaison entre les données révélées et les doc-

trines des philosophes de l'antiquité et dans la tentative d'éclairer les dogmes chrétiens par la raison philosophique. Si, dans le domaine littéraire, Psellos fait figure d'un humaniste de la Renaissance, sur le terrain de la théologie il rappelle nos scolastiques du Moyen Âge. Comme eux, il applique la philosophie à la théologie et fait de celle-là la servante de celle-ci.

Certains de nos contemporains l'ont, sous ce rapport, fort mal jugé. Ils nous le présentent comme une sorte de demi-païen plus ou moins sceptique, donnant partout le pas aux philosophes anciens sur l'Écriture et les Pères. Chr. Zervos, par exemple, écrit : « Loin de subordonner, comme les trois Cappadociens, la sagesse de l'antiquité à la théologie, il donne constamment le pas à la philosophie hellénique sur les directions de la pensée chrétienne. » *Op. cit.*, p. 186. De nombreux passages des écrits de Psellos protestent contre ce jugement. C'est tout le contraire qui est la vérité. Notre Byzantin a pu négliger ou pratiquer médiocrement les vertus chrétiennes, mais il est toujours resté un croyant convaincu, et il n'a rien du scepticisme souriant que quelques-uns de nos modernes, le jugeant d'après eux-mêmes, voudraient lui prêter. Sans doute, de son vivant même, il fut accusé de faire la part trop belle à Platon, à Porphyre et à Proclus. L'accusation de paganisme fut portée contre lui et il dut se justifier devant l'empereur par une profession de foi. Que cette profession ait été sincère, c'est ce dont témoignent suffisamment les écrits publiés de lui jusqu'ici, sans parler des inédits.

Ce qui nous éclaire sur sa véritable pensée, c'est la lettre qu'il écrivit à Jean Niphilin pour répondre au reproche d'aimer trop Platon et de le préférer au Christ. Il s'y montre vrai scolastique, faisant la part de la foi et de la raison et donnant à chacune la place qui lui revient : à la théologie, la première ; à la philosophie, le rôle de collaboratrice subordonnée. « Il y a longtemps, frère très cher, écrit-il à son ancien condisciple, que j'ai reçu comme un héritage paternel la dignité de chrétien et que je suis devenu le disciple du Crucifié, l'élève des saints apôtres et l'écho très exact de l'ineffable doctrine touchant la divinité. Quant aux Platon ou aux Chrysippe que tu mentionnes, je les ai aimés, en effet : comment faire autrement?... Mais dans leurs doctrines j'ai fait un choix. Rejetant les unes, j'ai retenu les autres comme pouvant servir les nôtres et faire corps avec les saintes Écritures. Ainsi en ont agi Basile et Grégoire, ces grandes lumières de l'Église. » *Lettre au moine Jean Niphilin devenu patriarche*, Sathas, *op. cit.*, t. v, p. 447. « L'usage du syllogisme, continue-t-il, n'est pas chose inconnue dans l'Église, ni une méthode étrangère à la philosophie ; c'est bien plutôt l'unique instrument de vérité et le moyen de découvrir la solution aux problèmes posés. » Une déclaration semblable se lit au dernier chapitre de son ouvrage : *Διδασκαλία παντοδαπή*, dédié à l'empereur Constantin Doucas : « Dans l'intention de vous apporter un grand nombre de pensées sur l'âme, j'ai puisé dans nos propres cratères aussi bien que dans les eaux amères des Hellènes. J'ai pris soin de purifier les doctrines profanes afin de les introduire dans nos dogmes, sans toutefois réussir à leur ôter complètement leur caractère. Quant à vous, il ne suffit pas de connaître les divines paroles, qui sont pleines de vérité, mais il faut y croire fermement. En ce qui concerne les opinions qui rappellent les doctrines hellènes, sachez que je ne fais que les exposer. Je vous conseille d'en profiter pour savoir la différence qui existe entre nos dogmes et les opinions des païens. Par cette comparaison vous constaterez que nos écrits sont de véritables roses, tandis que les livres grecs produisent avec de jolies fleurs des substances vénéreuses. » Émile Huelle, *Quarante-deux chapitres inédits et complémentaires du recueil de Michel Psellos intitulé :*

Διδασκαλία παντοδαπή (celui qui est dans la P. G.), dans l'*Annuaire de l'Association des études grecques*, t. XIII (1879), p. 277-278.

La méthode de Michel Psellos était donc irréprochable aux yeux du croyant éclairé. Elle n'en inspirait pas moins de la défiance dans les milieux ecclésiastiques et monastiques. Cette utilisation de la sagesse païenne leur paraissait présenter de graves dangers pour la foi. Et il faut reconnaître que ce danger était réel. Nous trouvons en Occident, aux *xiii^e* et *xiv^e* siècles, la même opposition, chez beaucoup d'hommes d'Église, à l'usage de la dialectique en théologie et à l'adaptation de la philosophie antique au dogme révélé. Mais, tandis que dans l'Église occidentale le mouvement scolastique, après des péripéties diverses, finit par obtenir droit de cité et produisit de magnifiques chefs-d'œuvre, à Byzance il fut bientôt arrêté à la fois par l'Église et par l'État. Psellos était à peine mort que son successeur comme recteur de l'Académie des lettres, Jean Italos, était condamné. Une série de conciles, sous Alexis Comnène, étouffèrent presque au berceau la scolastique byzantine naissante.

Quant aux convictions chrétiennes de Psellos, nous trouvons une nouvelle preuve de leur fermeté dans cette déclaration insérée au c. XII de l'*Histoire de Théodora, Chronographie*, éd. É. Renaud, t. II, p. 77-78 : « Pour moi, ce n'est pas la raison scientifique qui m'a détourné de ces questions (de l'astrologie) ; c'est une force divine qui m'a retenu, et ce n'est ni aux syllogismes, ni certes aux autres moyens de preuve que je prête l'oreille ; mais la même cause qui a fait descendre des âmes vraiment fortes et expertes à l'acceptation de la culture hellénique, c'est la même qui, pour moi, me presse et m'élève à la certitude de notre foi. Aussi, que me soient propices et la mère du Verbe et le Fils incréé, et la passion qu'il a soufferte, et l'épine qui couronna sa tête, et le roseau et l'hysope et la croix, mon orgueil et ma gloire, même si mes actions n'ont pas été d'accord avec mes paroles. » Recueillons encore ces paroles de notre chronographe sur les deux philosophies, la profane et la sacrée : « J'ai étudié la philosophie supérieure qui repose sur le mystère de notre religion plutôt que la profane, d'une part en suivant la doctrine des illustres Pères de l'Église, d'autre part, en contribuant de mon propre fonds à compléter la science divine. » *Chronographie, Constantin IX*, c. XLII, Renaud, t. I, p. 137-138. C'est aussi la foi chrétienne qui illumine sa conception de l'histoire : « J'ai l'habitude dit-il, d'attribuer à la divine Providence le règlement des choses de quelque importance, ou plutôt de rapporter à elle tout ce qui nous arrive, sauf ce qui provient de la corruption de notre nature. » *Chronographie, Michel IV*, c. XXX, Renaud, t. I, p. 71. Cf. *Constantin IX*, c. LXXII, *ibid.*, p. 152.

Comme nous l'avons déjà dit, l'originalité de Psellos en théologie, autant qu'on peut en juger par les œuvres publiées, est avant tout dans la méthode, non dans le fond de la doctrine. Sur les questions particulières, il s'en tient ordinairement au sentiment commun de ses contemporains. Nous ne signalerons sa position que sur les points suivants :

1^o Sur la procession du Saint-Esprit il adopte la doctrine officielle de son Église au *x^e* siècle : *Le Saint-Esprit procède du Père, non du Fils, mais il est communiqué aux fidèles par le Fils*. C'est la formule qu'il emploie au début de son recueil quodlibétique *Διδασκαλία παντοδαπή* : « ἐκ Πατρὸς μὲν ἐκπορεύμενον, δι' Υἱοῦ δὲ μεταδιδόμενον. » P. G. t. LXXII, col. 688 A. Le Père est à la fois *πατὴρ τοῦ μονογενεῖος Υἱοῦ* et *προβολὴς τοῦ ἁγίου Πνεύματος*. Dans le *Panacrique de Michel Crélaire*, il félicite ce dernier de son zèle pour défendre l'orthodoxie sur ce point contre la doctrine des Latins, qu'il qualifie de suprême impiété, égale à l'hérésie d'A-

rius et d'Eunomius; puis il esquisse un semblant de réfutation qui montre bien qu'il est d'accord avec Photius. Il ne veut pas que le Saint-Esprit tienne son existence du Fils en quelque façon que ce soit : τὸ δὲ Πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑπιστάσθαι (οἱ Ἀχάριαι) ἐκ τοῦ Υἱοῦ. Sathas, *op. cit.*, t. IV, p. 348. Il déclare pourtant que certains ne vivent en cette affaire rien de grave : τοῖς μὲν ἄλλοις οὐδὲν ἐδόκει τὸ πρῶγμα δευρόν. Quant à ce qu'il dit de la doctrine catholique, on voit bien qu'il ne la connaît pas et qu'il la défigure. *Ibid.*, p. 349-350. Lui qui se vante quelque part de savoir le latin ne laisse rien percer, dans ses écrits, de sa connaissance de la littérature ecclésiastique latine. Cf. Émile Renauld, *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris, 1920, p. 417-419 : « Pas une fois dans ses œuvres, pourtant si variées, il ne cite une source latine; pas une seule fois le lecteur ne tombe sur un souvenir d'un de ces grands écrivains dont s'honorait l'ancienne Rome ». *Ibid.*, p. 418.

2^e Sur la nature des anges, Psellos appartient à la catégorie des théologiens byzantins qui n'accordent aux esprits qu'une immatérialité relative. Les bons anges, comme les mauvais, sont unis à une matière subtile et éthérée, invisible à l'œil nu, lumineuse chez les bons, ténébreuse chez les mauvais. *De operatione demonum*, c. VII, VIII, P. G., t. CXXII, col. 836-840. On sait, du reste, que Psellos emprunte la plupart des éléments de sa démonologie au néo-platonicien Proclus. Cf. J. Bidez, *Michel Psellos. Épitre sur la chrysopée*, etc., Bruxelles, 1928; K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.

3^e Dans son *Homélie sur l'Annonciation*, notre auteur enseigne assez clairement la conception immaculée et l'impeccabilité absolue de la sainte Vierge. Il va jusqu'à lui accorder la vision béatifique antérieurement à l'annonciation : *Avant même de concevoir, elle voyait Dieu plus distinctement que les séraphins*. P. O., t. XVI, p. 521. Cf. art. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE, t. VII, col. 937.

4^e Sur l'âme humaine, Psellos a beaucoup écrit. Il rapporte, la plupart du temps, les opinions des anciens philosophes, et il n'est pas toujours facile de savoir quelles sont celles qu'il approuve, celles qu'il rejette. Cependant, en certains endroits, il est très explicite. Il tient pour la thèse créationniste et l'animation immédiate. Cf. *De omniafaria doctrina*, 29, 42, P. G., t. CXXII, col. 692 AB, 713-716 : οὕτε γὰρ ἡ ψυχὴ προγενεστέρα τοῦ σώματος, οὕτε τὸ σῶμα προσβύτερον τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἄμφω ψυχὴ καὶ σῶμα. et aussi *De oraculis chaldaïcis*, P. G., *ibid.*, col. 1144 D : οὐκ ἀπὸ σπερμάτων ἡ ψυχὴ τὴν ὑπόστασιν ἐλάθεν, οὐδὲ ἐν σωματικαῖς ὑφαισθήκει κρᾶσσειν, ἀλλ' ἄνωθεν ἀπὸ Θεοῦ τὴν ὑπαρξὴν ἔσχε.

5^e Comme exemple de sa manière de traiter les questions purement scolastiques, où la foi n'est pas engagée et où les hypothèses peuvent se donner libre carrière, on peut citer ce qu'il dit sur le nombre respectif des anges et des hommes. Il estime que les anges ont été créés moins nombreux que les hommes, parce que plus un être est parfait et proche de Dieu, moins il est multiplié, tout comme les nombres plus voisins de l'unité sont plus petits. Saint Thomas, *Summa theologiae*, Ia, q. L, a. 3, soutient le contraire pour la raison que Dieu se doit de multiplier les choses les plus excellentes pour la plus grande perfection de l'univers.

Michel Psellos est sans doute le Byzantin sur lequel les érudits ont le plus écrit. Sa bibliographie correspond à sa polygraphie. Elle est immense. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur : 1^o pour les ouvrages édités et les travaux sur la vie, les écrits, la doctrine, aux catalogues très riches de K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e éd., p. 341-444; de Chr. Zervos, *Un philosophe néo-platonicien du XI^e siècle. Sa vie, son œuvre, ses luttes philoso-*

phiques, son influence, Paris, 1920, p. 1-42; et surtout d'Émile Renauld, *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris, 1920, p. IX-XXIX; pour les études les plus récentes voir E. Stephanou, *Bibliothèque bibliographique de philosophie byzantine*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 67-68, et les indications données au cours du présent article; 2^o pour les inédits, à Émile Ruelle, *Bibliographie des écrits inédits de Michel Psellos*, dans le *Journal de la Société des Études Byzantines*, t. XVIII, 1886, *παρουσία τοῦ τῆς τούτου* p. 591-614. Comme nous l'avons dit, cette liste des inédits n'est ni complète ni absolument sûre.

Les sources de la vie de Psellos sont surtout ses propres écrits. Elles ont été utilisées surtout par Sathas dans ses longues introductions aux t. IV et V de la *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*; résumées par Chr. Zervos et É. Renauld, *op. cit.*, et aussi dans l'introduction à l'édition de la *Chronographie*. Du point de vue littéraire la meilleure étude est celle d'É. Renauld. Peu de choses ont été écrites sur Psellos théologien. Voir S. Salaville, *Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1057 à 1117*, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 133-141. Quelques indications dans notre *Theologia christianorum orientalium dissidentium*, t. I, p. 303; t. II, p. 183, 550, 555, 585, 587.

M. JUGIE.

PUCCI François d'une vieille et considérable famille florentine, suivit Côme de Médicis dans son exil. Il avait été l'élève d'Ange Politien. Devenu comme lui un humaniste de premier plan, il fut un temps professeur de rhétorique à Naples, puis devint ambassadeur de la République florentine auprès du pape. Ses écrits loués par Politien et Marsile Ficin, étaient d'une latinité élégante, savante, mais fluide et harmonieuse. Il fit beaucoup de traductions d'auteurs grecs, demeurées sur le chantier à raison de sa mort, survenue vers 1495. Rien ne semble avoir survécu.

Negri, *Istoria degli scrittori Fiorentini*, 1722, p. 215; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, 3^e part., p. 957 et 1070.

F. BONNARD.

PUCELLE René (1655-1745), né à Paris, le 1^{er} janvier 1655, de Claude Pucelle, avocat au parlement de Paris, et de Françoise de Catinat, sœur du maréchal, fit d'abord des études ecclésiastiques, puis participa à quelques campagnes en Italie et en Allemagne, sous les ordres de son oncle; enfin il reprit l'habit ecclésiastique au séminaire des Bons-Enfants. Il reçut le sous-diaconat et fit des études de droit. Il fut conseiller-clerc au parlement de Paris, le 10 avril 1684. Il resta toujours batailleur : on le voit attaquer avec véhémence l'*Histoire des jésuites*, du P. Jouvency, en 1693; en 1714, il se déclina contre la bulle *Unigenitus*, qu'il combattit toute sa vie. Après la mort de Louis XIV, il fit partie du conseil de conscience établi par le Régent; toujours il défendit la cause des adversaires de la bulle avec une violence inouïe, qui le fit exiler dans son abbaye de Saint-Léonard de Corbigny, au diocèse d'Autun, et il se déclara ouvertement en faveur des miracles du diacre Pâris. Il mourut à Paris, le 1^{er} février 1745.

Tous les actes de Pucelle sont dirigés contre la bulle *Unigenitus*; on trouve, dans les *Correspondances* des évêques de Sénez et de Montpellier, plusieurs lettres de Pucelle et, dans les *Recueils* du temps, des discours, ordinairement très violents, contre la bulle et contre la cour de Rome.

Michaud, *Biogr. universelle*, t. XXXIV, p. 499-500; Hoefer, *Nouv. biogr. générale*, t. XLI, col. 167-168; Feller-Weiss, *Biogr. universelle*, t. VII, p. 66-89; Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. VIII, p. 624; *Éloge de l'abbé Pucelle*, dans *Le Mercure* de févr. 1745; *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 janv. 1745, p. 13-16; Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. II, p. 283-284; 330-331, 388; Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Boislisle, t. XXIX, p. 60-61; *Nécrologe des plus célèbres docteurs et confesseurs de la vérité du XVIII^e siècle*, t. II, p. 93.

J. CARREYRE.

PUEBLA (Antoine de la) frère mineur capucin espagnol de la province de Castille. Il reçut l'habit au couvent d'Alcala en 1676 et fut élevé au sacerdoce en 1683. L'année suivante, il fut nommé secrétaire provincial et procureur. Dans la suite il exerça la charge de lecteur de philosophie et de théologie (1686-1693), fut gardien et définiteur provincial à différentes reprises et fut élu jusqu'à quatre fois provincial de Castille, en 1698, en 1700, en 1705 et en 1707. Il appartient aussi à la Suprême Inquisition, dans laquelle il exerça la fonction de qualificateur. La date de sa mort est inconnue, mais, dans les listes des supérieurs, son nom se rencontre pour la dernière fois en 1710, où il fut élu premier définiteur. Il est donc probable qu'il mourut peu après cette date. Il composa un traité de la doctrine chrétienne, intitulé *Pan floreado*, Valladolid, 1693, in 8°, 576 p., et un *Opusculum juridicum de jurisdictione regulari ministri provincialis*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 24; Martin de Torrecilla, *Apologema, espejo y excelencias de la seráfica religión de menores capuchinos*, t. V, Madrid, 1701, p. 110; *Erario divino de la sagrada religión de los fr. men. capuchinos en la provincia de Castilla*, 3^e part., Salamanque, 1909, p. 93-138; Bonaventure de Ciudad-Rodrigo, *Estadística general de los fr. men. capuchinos de la provincia de Castilla*, Salamanque, 1910, p. 34 v; André de Palazuelo, *Vitalidad seráfica*, 1^{re} sér., Madrid, 1931, p. 182; II^e sér., Madrid, 1931, p. 347.

A. TIEBAERT.

PUENTE (Luis de la) ou le vénérable LOUIS DU PONT, S. J. — Né à Valladolid le 11 novembre 1554, il fut admis dans la Compagnie de Jésus le 2 septembre 1574 et fit son « troisième an » sous la conduite du P. Balthazar Alvarez. « Tour à tour professeur (de philosophie et de théologie), homme de gouvernement (recteur, préfet des études, visiteur), prédicateur, directeur spirituel, écrivain ascétique, il fut dans chacune des fonctions qu'il remplit un des jésuites les plus estimés de son temps. » *Notice biographique*, par le R. P. Ugarte, S. J., en tête de la nouvelle édition française des *Méditations*, Paris, 1932, p. xv. Il mourut à Valladolid le 16 février 1624.

« Dès l'année qui suivit sa mort commencèrent les procès canoniques en vue de béatifier le serviteur de Dieu. Le 4 octobre 1667, Clément IX signait l'introduction de la cause. Pour la faire aboutir, Tyrse Gonzalez, Jean Tanner et Daniel Papebrock n'épargnèrent aucun effort. Le 5 octobre 1715, les écrits furent approuvés; le 5 juillet 1759, Clément XIII proclama l'héroïcité des vertus du vénérable P. Luis de la Puente, à quoi Valladolid fit écho par des fêtes solennelles. Les miracles ne manquaient pas. L'examen en était commencé à Rome... Mais la cause du vénérable Père a naufragé, comme bien d'autres, dans la tempête qui, au XVIII^e siècle, engloutit la Compagnie de Jésus. » Dudon, *Études*, t. CLXXXI (1925), p. 599-600.

ŒUVRES. — 1^{re} *Méditations sur les mystères de notre sainte foi, avec la pratique de l'oraison mentale*, Valladolid, 1605, 2 vol. in-4°, de 823 et 964 p. « Elles eurent un tel succès qu'on dut en faire deux autres éditions en quatre ans. Six années après leur publication, on les avait traduites en latin, en français et en anglais. On les trouva bientôt dans presque toutes les langues d'Europe et même en arabe... On en a fait des extraits, des abrégés, des adaptations et l'on peut dire sans se tromper que tous les livres de méditations parus depuis se sont plus ou moins inspirés de l'œuvre du P. Dupont. » *Notice biographique*, p. XXII-XXIII. — 2^{de} *La guide spirituelle, où il est traité de l'oraison, méditation et contemplation; des visites divines et grâces extraordinaires; de la mortification et des œuvres qui l'accompagnent*, Valladolid, 1609, in 4°, 909 p. « Dût être rééditée en 1614. Cet ouvrage, traduit en français, en allemand, en flamand, en italien et en latin, a été réédité à plusieurs

reprises dans différents pays... C'est peut-être cet ouvrage qui a le plus contribué à mettre le P. Dupont au premier rang des grands maîtres de la mystique catholique. » *Notice biographique*, p. XXIII. — 3. *De la perfection du chrétien dans tous les états*, 4 vol. in-4°, de 850 à 900 p., parus, les deux premiers à Valladolid en 1612 et 1613; les autres, à Pampelune, en 1616. « Il a été traduit en français, en italien, en allemand, en arabe et en latin. » *Notice biographique*, p. XXIII. On en a fait aussi des éditions partielles, en particulier celle du traité *De la perfection chrétienne dans l'état ecclésiastique*. — 4^o *Vie du P. Balthazar Alvarez, religieux de la Compagnie de Jésus*, Madrid, 1615. Cf. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthazar Alvarez*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 36-57; H. Bremond, *La condamnation de Balthazar Alvarez*, dans *La métaphysique des saints*, t. II, p. 228-269. — 5^o *Expositio moralis et mystica in Canticum canticorum, continens exhortationes sive sermones de omnibus christianæ religionis mysteriis atque virtutibus*, Cologne, 1622, « 2 vol. in-fol., avec un total de 2 602 col. ». *Notice biographique*, p. XXIV.

ŒUVRES POSTHUMES. — 1^o *Directoire spirituel pour la confession, la communion et le sacrifice de la messe*, Séville, 1625. — 2^o *Vie merveilleuse de la vénérable vierge Marine de Escobar*, Madrid, 1665. Marine d'Escobar étant morte en 1633, cette *Vie merveilleuse* n'est pas l'œuvre du seul P. du Pont : Sotwel en attribue la continuation à Michel Orenna, qui succéda au P. du Pont dans la direction de Marine; Sommervogel, au P. Pinto Ramirez. L'attitude du P. du Pont à l'égard de Marine ayant soulevé des objections lors du procès de béatification, Tanner le défendit par sa *Dissertatio parænetico-apologetica in Vitam mirabilem et cælestes revelationes ven. virginis Marinæ de Escobar*, Prague, 1672, et Naples, 1690, adressée au P. Melchior Hanel, qui avait traduit en latin la *Vie merveilleuse*, la première partie en 1672 et la seconde en 1688; et par la *Prudentia eximii ascetæ ven. Patris Lud. de Ponte, in examinandis et approbandis ven. virginis Marinæ de Scobar divinis revelationibus relucens, et vindicata*, Prague, 1698. « C'est que Marina n'est pas une voyante de tout repos. Pour elle, comme pour Marie d'Agréda, les écrits ont fait tort à l'héroïcité des vertus. Il n'est pas besoin de lire beaucoup de pages des deux in-folio où le P. du Pont et son successeur ont recueilli la vie et les visions de Marina, pour se rendre compte qu'une grande réserve s'impose... » *Revue d'ascétique et de mystique*, 1927, p. 86. — 3^o *Sentiments et avis spirituels du vénérable Père Luis de la Puente*, opuscule publié par Gonzalez en 1671, d'après un manuscrit trouvé après la mort du P. du Pont, lequel avait pour titre *Memorial de algunos sentimientos y afectos buenos y malos...* — 4^o *Trésor caché dans les infirmités et les souffrances, avec une pratique pour aider à bien mourir*, publié à Séville en 1672 par Gonzalez. — 5^o *Le jardin du Christ eucharistique*, édité à Séville en 1672. — 6^o *Lettres diverses*, en particulier celle sur la communion fréquente. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1933, p. 38.

« A Luis de la Puente, doué d'une belle intelligence et longuement nourri de l'Écriture, des Pères et des grands théologiens, rien ne manquait pour être un maître dans la doctrine. Par l'étendue des lectures qu'il domine, par l'ampleur des analyses où il se complait, par l'équilibre de son esprit, il rappelle Suarez, dont il avait été l'élève. Il enseigne plus qu'il n'exhorte. Et, même quand il exhorte, il procède en homme de savoir. Ni cris ardents, ni effusions poétiques, ni mouvements impétueux. Une modestie et une surveillance de soi qui jamais ne s'abandonne arrêtent toute parole personnelle. Si nous n'avions du P. de la Puente que les *Méditations*, nous pourrions penser que peut-être les connaissances de ce docte spirituel sont purement

livresques. Et ce n'est point vrai. Les chapitres sur la contemplation, dans la *Guida spirituelle*, trahissent malgré lui le mystique qui les a écrits; et son *Mémorial* achève la révélation de sa vie en Dieu. Appliqué presque toute sa vie à la direction des âmes religieuses, son savoir a le contrôle de l'expérience; lui-même était assidu à la prière et courageux dans l'abnégation; à l'école du Saint-Esprit, il a appris les secrets de la plus haute vie intérieure. C'est de cette alliance d'une étude profonde avec une oraison élevée que procèdent la plénitude et l'autorité des enseignements du P. de la Puente. » Duden, *Études*, loc. cit., p. 603-604. (L'article du P. Duden a pour titre : *Troisième centenaire de la mort du P. de la Puente. La semaine ascétique de Valladolid, 23-30 oct. 1924.*)

Cachupin, *Vida y virtudes del ven. Padre Luis de la Puente*, Salamanca, 1652, trad. en franç. par le P. Nicolas Roger, Paris 1663; Lampard, *Vita et virtutes ven. Patris Lud. de Ponte*, Ingolstadt, 1662; Tanner, *Compendium vite ven. Lud. de Ponte*, Prague, 1691; Longaro deeli Oddi, *Vita del ven. Servo di Dio P. Lud. du Ponte, curata da' Processi autentici formati per la sua canonizzazione...*, Rome, 1761; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Bruxelles et Paris, 1895; Hurler, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 773; J. May, *1^{er} chriv. Lud. de Ponte, s. Leben und s. Schriften*, Dülmen, 1902; Abad, S. J., *Doctrina mística del V. P. de la Puente*, dans *Estudios eccl.*, t. III, p. 113-137; t. IV, p. 43-58, 251-272; Franz Hatheyer, S. J., *P. de Pontes S. J. Mystik*, dans *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1926, p. 367-375.

A. FONCK.

PUGLISI Placide, frère mineur conventuel, célèbre à cause d'une vive polémique suscitée autour d'un de ses ouvrages théologiques vers le milieu du siècle dernier. Il fit ses études supérieures de théologie au collège ou au *Studium* de Saint-Bonaventure de son ordre à Rome. Approuvé au concours du 11 mai 1829, il fut promu docteur le 24 novembre 1831. Élu secrétaire provincial de Sicile au chapitre du 29 avril 1846, il mourut probablement dans la même année.

Il fut mêlé malgré lui à une âpre polémique qui, vers le milieu du XIX^e siècle, souleva les théologiens de l'Italie méridionale. L'occasion en fut un concours ouvert à Messine, en 1843, en vue de pourvoir une chaire de théologie à l'université de cette ville. Parmi les candidats, deux l'emportaient sur les autres, le P. Puglisi et le prêtre séculier C. Messina. Bien que de droit, paraît-il, le conventuel dût prévaloir, Messina fut désigné pour la chaire. La thèse présentée par Puglisi dans le concours avait pour titre *Thesis de sacramento confirmationis*, et elle fut imprimée à Messine en 1843. A cause de sa supériorité sur les autres travaux présentés, ce traité suscita aussitôt une opposition acharnée de la part du clergé séculier. Joseph Crisafulli Trimarchi ouvrit le feu par un article dans un journal local, *Scilla e Cariddi*, du 1^{er} juin 1843. Le conventuel Salv. M. Scilla riposta dans un opuscule intitulé *Apologia di una dissertazione che porta per titolo Thesis de confirmationis sacramento, di riscontro alla critica del sacerdote G. Crisafulli*, Palerme, 1843, in-8°, 106 p. La thèse et l'apologie furent attaquées par le curé Vincent Ciccolo dans le libelle *Rivista alla spiegazione della tesi dal Padre Pl. Puglisi*, Messine, 1843, in-8°, 54 p. Pour mettre fin à une trop acerbe polémique, on fit appel à un juge impartial, que l'on crut avoir trouvé dans la personne de l'abbé Antoine Sarao. Au grand mécontentement du clergé séculier, celui-ci prit la défense du conventuel dans son ouvrage *Risposta alla Rivista data dal Parroco Sig. Ciccolo alla spiegazione della tesi fatta dal P. Pl. Puglisi*, Messine, 1843, in-8°, 24 p. Trompé dans son espoir, le clergé tramait un complot contre le conventuel et ne cherchait qu'à le perdre définitivement. Puglisi toutefois trouva un défenseur inattendu dans le capucin Jesuald de Bronte, qui, dans *Osservazioni cri-*

tiche sulla Rivista scritta dal Rev. Sig. V. Ciccolo contro la Dissertazione del P. M. Pl. Puglisi, Naples, 1843, in-8°, 108 p., sur un ton calme et serein, démontra par de sérieux arguments que l'ouvrage du conventuel est supérieur à celui de Messina et dénonça treize erreurs manifestes contenues dans le libelle de V. Ciccolo. — Puglisi est encore l'auteur d'un autre traité théologique intitulé *Thesis de ordinationibus et de iis qui ordinare ordinariæ possunt, in regio Messanensi athenæo pro eligendo juris canonici antecessore juxta sanctas formas sortibus tracta et evoluta*, Messine, 1844, in-8°, 32 p.

D. Sparacio, O. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 1600 al 1930*, éd. par Jos. Abate, O. M. Conv., dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 40-41, et à part, Assise, 1931, p. 155-156.

A. TEETAERT.

PUPPER DE GOCH Jean (le vrai nom était CAPUPPER), théologien catholique dont on a tenté de faire l'un des précurseurs de la réforme luthérienne. Il était né à Goch, au duché de Clèves, dans les premières années du XV^e siècle. Il reçut sa première formation, suivant toute vraisemblance des Frères de la vie commune, peut-être à Zwolle, puis fréquenta l'université de Cologne (immatriculé le 19 déc. 1454), peut-être aussi celle de Paris. Il entra chez les Frères de la vie commune, devint prêtre, chanoine régulier de Saint-Augustin et fonda en 1459, un couvent de chanoinesses de Saint-Augustin, à Thabor, près de Malines, dont il devint le directeur et où il mourut le 28 mars 1475, selon Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 715. Telles sont les données habituelles. Il faut reconnaître qu'il y a là des dates difficiles à interpréter : comment un homme né au début du siècle n'aurait-il été immatriculé qu'en 1454, comme étudiant? S'agirait-il donc d'une vocation tardive? Et comment un étudiant inscrit en 1454 a-t-il pu fonder un couvent de religieuses dès 1459? Retenons donc simplement pour certain qu'il fut directeur d'un monastère et qu'il appartenait lui-même aux Frères de la vie commune, c'est-à-dire qu'il fut pénétré par ce courant mystique, appelé *devotio moderna*, dont sortit l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont Érasme et Luther même, à un moindre degré toutefois, furent touchés plus tard.

Les écrits de Pupper de Goch ne circulèrent d'abord qu'en manuscrit. Son principal ouvrage, *De libertate christiana*, n'est pas antérieur à avril 1473. Il ne fut publié qu'en 1521, à Anvers; on n'en connaît que deux exemplaires. L'année précédente (1520), le même éditeur (Cornelius Graepheus) avait déjà publié de Pupper une *Epistula apologetica contra dominicanum quemdam*, composée en 1474, et qui pourrait bien n'être que le complément du *De libertate*. L'ouvrage le plus mémorable de Pupper est son *Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis*, publié vers 1523, en même temps que *In divinæ gratiæ et Christianæ fidei commendationem, contra falsam et pharisaicam multorum de justitiis et meritis operum doctrinam et glorificationem, fragmenta aliquot D. Joan. Gocchii Mechliniensis antehac nunquam excusa*. Ces fragments parurent précédés d'une préface de Luther, écrite probablement en août 1522. Voir *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. x b, p. 327-330.

Dans cette préface (*Epistula gratulatoria*), Luther rappelle comment il a lutté pour l'honneur de la Bible contre la théologie scolastique et contre Aristote. Il dit sa joie d'être dans la ligne de la véritable théologie allemande, celle de Tauler, de la *Theologia deutsch*, de Wessel et de Goch. Il nomme ce dernier *vere germanus et gnostos theologus*, au double sens du mot *Germanus*. Il conclut en disant que, si l'Allemagne les suit, la scolastique disparaîtra bien vite et qu'il naîtra de véritables enfants de Dieu. Il n'en a pas fallu davantage à

Ullmann pour faire une place à Pupper de Goch dans ses *Reformatoren vor der Reformation*, 2^e éd., Gotha, 1866, p. 17-118. Ritschl et surtout Otto Clemen ont rectifié les affirmations d'Ullmann.

1^o *Au sujet de l'Écriture*, Goch doit être regardé comme orthodoxe. Sans doute, on trouve chez lui une formule aussi absolue que la suivante : *Sola Scriptura canonica fidem indubiam et irrefragabilem habet auctoritatem : antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicæ veritati sunt conformia... Modernorum vero doctorum, maxime ordinum mendicantium, scripta..., vanitati magis deserviunt quam veritati. Epistula apologetica*, fol. B a. Mais il ne sépare pas l'Écriture de l'Église. Il sait que l'Église seule est garante de l'Écriture « canonique ». Ce seul adjectif est un signe de sa pensée. Et on lit dans son *De libertate* (1. 9) : *Ecclesia auctoritas est maxima auctoritas, quia, ut dicit Augustinus : si non crederem Ecclesiæ, non crederem Evangelio.*

2^o *Au sujet de la justification*, Goch reste constamment sur le terrain catholique. Il admet le mérite des bonnes œuvres. Sans doute il insiste sur la bonté et la miséricorde de Dieu, sans lesquelles un tel mérite serait inconcevable. Il déclare que le mérite repose sur l'acceptation de Dieu. Mais en tout cela il est strictement catholique. Il ne parle pas de justice imputée au sens luthérien. Il ne parle pas de justification par la foi sans les œuvres. Il ne connaît que la *fides informis* et la *fides caritate formata*, au sens catholique. La *foi-certitude* du salut des réformés lui demeure étrangère.

3^o *Au sujet de la scolastique*, Goch est éclectique. Il admet, avec les nominalistes, non point l'accord de la raison et de la foi, mais l'opposition entre la philosophie et la théologie. Il est *fidéiste*, comme Luther le sera, mais aussi comme il était assez de mode de l'être au xv^e siècle. Le point où Goch se rapprocherait le plus de Luther serait le point, assez secondaire en somme, de la distinction des *Præceptes* et des *Conseils*, qu'il rejette, comme Luther devait le faire. Il estime, en vrai mystique, que les conseils et les préceptes s'adressent à tous les chrétiens et que le fondement traditionnel de la vie monastique est en définitive caduc. Il y aurait aussi chez lui une pointe de quêtisme fénelonien, en ce sens qu'il affirme que l'*amour* ou *charité* devrait être l'*unique* motif de tous nos actes. Il revient avec insistance sur ce point, qui lui tient particulièrement au cœur.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, Bruxelles, 1739; Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, 2^e éd., Gotha, t. I; Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4^e éd., 1895-1903, t. I, p. 142; Otto Clemen, *Johan Pupper von Goch*, Leipzig, 1896; du même P. rt. Goch, dans *Protest. Realenzyklopädie*.

L. CRISTIANI.

1. PURGATOIRE. — Le présent article a pour but de retracer le développement du dogme du purgatoire, depuis la révélation qui en a été faite dans l'Écriture jusqu'à sa formulation définitive aux trois conciles généraux de Lyon (1274), de Florence (1439) et de Trente (1563). La question théologique du feu du purgatoire a déjà été abordée à l'art. FEU (t. V, col. 1246). Nous nous efforcerons de n'y point revenir; toutefois, dans maints témoignages concernant le purgatoire, il est impossible de séparer la question du purgatoire lui-même de celle-là; de plus, une plus grande facilité d'atteindre les sources elles-mêmes ayant permis de corriger, de modifier, de compléter certains points, on ne devra pas s'étonner si des améliorations ont trouvé place dans la présente étude. Le purgatoire chez les Orientaux, postérieurement au concile de Florence, est réservé pour l'article suivant.

Nous exposerons successivement : I. L'enseignement de l'Écriture. II. La tradition orientale jusqu'à la fin

du III^e siècle (col. 1179). III. La tradition orientale à l'époque classique (col. 1198). IV. La tradition latine (col. 1212). V. L'union réalisée à Lyon et à Florence (col. 1237). VI. La controverse protestante et le concile de Trente (col. 1264). VII. La théologie posttridentine (col. 1282). VIII. Conclusion (col. 1319).

I. L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE. — Il est d'autant plus nécessaire de relever l'enseignement de l'Écriture que Luther avait osé formuler la proposition suivante, condamnée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 37 : *Purgatorium non potest probari et sacra Scriptura quæ sit in canone*. Denz.-Bannw., n. 777. La preuve peut être demandée soit à l'Ancien, soit au Nouveau Testament.

1. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. 1^o *Doctrine générale, imprécise et confuse.* — Il ne semble pas que les Hébreux aient eu une notion très précise de l'état des âmes dans la vie future. Le séjour des morts en général, tant pour les justes que pour les impies, est uniformément appelé le *sheôl*. Gen., xxxvii, 5; Num., xvi, 30. Avant que le Christ vînt ouvrir le paradis aux âmes justes, toutes les âmes des défunts n'étaient-elles pas en quelque sorte placées dans le même lieu, aussi loin du ciel que de la terre? Et ce lieu du *sheôl* est un lieu redoutable pour tous, sans distinction. Cependant, bien qu'aucune différence explicite ne soit indiquée par les plus anciens livres inspirés (Pentateuque, Josué, Judges, Rois), touchant le sort des justes et des coupables, une discrimination très réelle existe néanmoins à leur endroit. L'enseignement des saints Livres repose en effet sur deux principes : la responsabilité individuelle devant Jahvé et l'espérance messianique appliquée à chaque âme. Ainsi la responsabilité déparçage dans l'au-delà justes et coupables. La mort des justes est « une réunion, dans la paix et le repos, à leurs pères et à leur peuple. » Gen., xv, 15; Deut., xxxi, 16, etc. Le châtimement suprême réservé aux criminels est la « séparation d'avec leur peuple ». Aux justes renfermés dans le *sheôl* les promesses messianiques ne sont pas retirées. Dieu reste, pour eux, dans le trépas, le Dieu favorable et béniissant. Gen., xxvi, 24; xxviii, 13; xlvi, 1, 3; Ex., iii, 6; iv, 5. L'espérance d'une vie future est invoquée pour eux. Cf. Num., xvi, 22. Jahvé est le Dieu « qui donne la vie et la mort, conduit au *sheôl* et en ramène ». I Reg., ii, 6; IV Reg., v, 7. Cette délivrance du *sheôl*, le psalmiste la promet aux justes. Ps., xv (Vulg. et ainsi du reste), 9, 10; xvi, 15; xlviii, 15-16; lxxii. Et Job sait que le *sheôl* est le lieu où l'on attend l'heure de la miséricorde divine. Job, xiv, 13; cf. xv, 18-21.

Néanmoins, ce serait grandement se tromper que de vouloir trouver dans le *sheôl* la forme primitive de la croyance au purgatoire. Le dogme du purgatoire éveille l'idée d'un état intermédiaire entre celui des élus et celui des réprouvés. Dans le *sheôl*, justes et réprouvés sont enfermés dans l'attente de l'avènement du Christ. Être délivré du *sheôl* c'est donc, pour le juste, voir les espérances messianiques se réaliser à son égard; mais ce n'est pas nécessairement être délivré d'une expiation d'outre-tombe, telle que nous la concevons pour les âmes du purgatoire. Il faudrait, pour pouvoir établir un rapprochement sérieux entre les peines du *sheôl* et le purgatoire, montrer que dans le *sheôl* même les justes ont encore des peines à expier. Or, un tel rapprochement ne saurait être esquissé que d'une manière très lointaine. Toutefois certaines indications peuvent être relevées. En exposant que, sur cette terre, le juste souffre, le psalmiste rappelle que ce juste, n'est pas tout à fait sans péché : Ps. xxxviii, 5; xxxix, 13; cxlii, 1, 2. La mort, même pour le juste, est un passage plein d'angoisse et de crainte. Ps., liv, 5-6; cxiv, 3-5; cxlii, 2-7. Et Jahvé délivre le juste des douleurs du *sheôl*. Ps., xxix, 4; cvi, 10-14. Il y a là comme

une vague indication que, même dans l'au-delà, le juste aura besoin de la miséricorde divine.

Les livres prophétiques ne font que développer ces données. Peut-être la différence de l'état des justes et de celui des pécheurs s'affirme-t-elle avec plus de précision : les espérances messianiques, en particulier, sont présentées avec plus de force et de relief, et parfois en relation avec la résurrection de la chair. Os., vi, 3; Is., xxvi, 19-21; Ez., xxxvii, 1-14; Dan., xii, 1-3. Mais la mort et le schél demeurent toujours et pour tous, justes et impies, un double objet d'effroi. Faut-il voir dans cette crainte que les prophètes inspirent à tous sans exception une indication positive de peines et d'expiations à subir dans l'au-delà avant la complète purification des âmes et la réalisation pour elles des promesses messianiques? Certains auteurs estiment qu'on peut le supposer. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-B., 1890, p. 93.

Les deutérocanoniques mettent en bien meilleur relief le sort des justes par rapport au sort des pécheurs. Néanmoins, sauf dans le II^e livre des Machabées, on n'y rencontre encore aucun texte explicitement révélateur du purgatoire.

2^o *Les textes discutables.* — Il faut donc savoir se contenter d'indications imprécises et confuses qui, par elles-mêmes, ne sauraient fournir une base sérieuse au dogme des expiations futures. C'a été peut-être le tort, en face de l'assertion luthérienne, des apologistes catholiques de vouloir à tout prix trouver dans l'Écriture de nombreux textes à l'appui de la croyance au purgatoire. Ces apologistes ne se sont pas aperçus qu'ils affaiblissaient ainsi l'argument scripturaire. Des théologiens de la valeur d'Eck et de Bellarmin n'ont pas su résister à cet entraînement. Plusieurs textes ont ainsi été invoqués, qui sont à coup sûr tout au moins fort discutables.

Tel est le texte de Tobie, iv, 18, recommandant « de placer du pain et du vin sur le sépulcre du juste », ce qui, déclare Bellarmin, ne peut s'entendre que d'un repas offert aux pauvres afin qu'en retour ils prient pour l'âme du défunt. Il s'agit bien plutôt de repas funèbres en usage pour célébrer la mémoire des morts. Cf. Jer., xvi, 7.

Tels les exemples de sacrifices et de jeûnes offerts par les justes de l'ancienne Loi à la nouvelle de la mort de leurs amis. Cf. I Reg., xxxi, 13; II Reg., i, 12; iii, 35. Bellarmin reconnaît que ce sont là « simples signes de deuil et de tristesse », tout en insinuant qu'« on peut croire qu'il s'agit d'aider les âmes des défunts ».

Telle encore la prière du psalmiste demandant à Dieu « de ne pas l'examiner dans sa colère ni le reprendre dans sa fureur », Ps., xxxvii, 2; cf. vi, 2, où le remerciement d'avoir introduit son peuple dans un lieu de rafraîchissement, après qu'il a passé par le feu et l'eau. Ps., lxxv, 7. Il n'est question, là, que des fautes personnelles de David : ici, que des tribulations et de la délivrance du peuple juif.

Telles encore les descriptions des prophètes où Dieu apparaît « purifiant les souillures des filles de Sion », Is., iv, 4; brûlant l'impiété comme un grand feu, Is., ix, 18; amenant l'âme juste à la lumière après qu'elle aura supporté la colère divine, Mich., vii, 8-9; délivrant les captifs du lac desséché, Zach., ix, 11; purifiant comme au feu et affinant les enfants de Lévi, Mal., iii, 2-3. Le sens littéral de tous ces textes ne saurait être rapporté au purgatoire. Bellarmin le reconnaît lui-même, *De purgatorio*, l. I, c. iii, et est obligé de s'appuyer sur des interprétations patristiques pour en tirer ce dogme. Mais ici les Pères ne sauraient faire autorité comme en matière doctrinale, car le sens qu'ils attribuent à ces passages, en les rapportant au purgatoire, est nettement accommodative. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 93, note.

3^o *Le texte de II Mac., xii, 43-46.* — Le seul texte de l'Ancien Testament qui implique réellement l'idée d'un état intermédiaire, apanage dans l'autre vie des âmes justes non encore entièrement purifiées, est celui de II Mac., xii, 43-46. Au lendemain de sa victoire sur Gorgias, Judas Machabée découvrit sous la tunique de ses soldats tombés sur le champ de bataille des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. Ces objets étant essentiellement impurs au regard de la Loi, il y avait eu faute à les garder. Judas vit, dans la mort de ses soldats, un châtiment de Dieu :

C'est pourquoi tous benirent le juste jugement du Seigneur, qui avait rendu manifestes les choses cachées. Et ainsi, s'étant mis en prière, ils demandèrent au Seigneur que l'offense qui avait été commise fût livrée à l'oubli. Mais le très vaillant Judas exhortait le peuple à se conserver sans péché, voyant sous leurs yeux ce qui était arrivé à cause des péchés de ceux qui avaient été tués.

Et, une collecte ayant été faite, il envoya à Jérusalem 12000 drachmes d'argent, afin qu'un sacrifice fût offert pour les peches des morts, pensant bien et religieusement touchant la résurrection [car s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient succombé devaient ressusciter, il (lui) aurait semblé superflu et vain de prier pour les morts]; mais c'est parce qu'il considérait que ceux qui s'étaient endormis dans la piété recevraient une très grande grâce (à eux) réservée. Elle est donc sainte et salutaire, la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.

Le texte grec est quelque peu différent de la Vulgate, sur laquelle est faite notre traduction : « Il considérait en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, et c'est là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché. » Dans le fond, l'idée est identique, sauf que l'auteur inspiré n'a en vue ici que le péché commis par les soldats morts.

L'authenticité du texte est indiscutable. Dans sa traduction latine de l'Ancien Testament, Sébastien Munster soupçonne ce passage (v 43-46) d'avoir été ajouté en cet endroit. Or, tous les exemplaires grecs, latins et syriaques, tant imprimés que manuscrits, le portent uniformément, comme la Vulgate, et les anciens Pères l'ont cité et connu, sans aucune variété ni aucun doute. Cf. Dom de Bruyne, *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées*, dans *Rev. biblique*, 1932, p. 44.

Le sens du texte est démonstratif en faveur de l'existence du purgatoire. Sans doute, Judas Machabée a en vue, avant tout, la résurrection de ses soldats pécheurs. Mais il subordonne cette résurrection à l'expiation, dans l'autre vie, du péché commis dans le pillage de Jamnia. Ces soldats devaient ressusciter un jour; autrement la prière pour les morts serait vaine. Ressuscités, ils auraient part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur. Mais auparavant, ils devaient être libérés de leur péché : c'est ce résultat que procurait le sacrifice expiatoire offert à Jérusalem. Cf. Hugo Bévenot, O. S. B., *Die beiden Makkabäerbücher*, Bonn, 1931, p. 39-40.

Il faut donc admettre que ces âmes n'étaient pas en enfer : ou leur faute n'était pas mortelle, ou elles avaient eu le temps de s'en repentir avant la mort, comme l'avaient fait jadis « beaucoup de ceux qui avaient péri dans le déluge ». Cf. I Pet., iii, 19-20. Mais ces âmes n'étaient pas encore au ciel et elles ne pouvaient y entrer, non seulement parce que le ciel était encore fermé aux justes, mais parce que leur péché les empêchait d'y être reçues. Leur état se trouvait donc être cet état intermédiaire que nous appelons le purgatoire, état où les âmes sont purifiées par l'expiation et aidées à cet effet par les suffrages des vivants.

L'auteur inspiré raconte le fait avec insistance et y

ajoute ses réflexions, destinées à inculquer la légitimité de la croyance et des pratiques : « C'est là une pensée sainte et pieuse. »

4. *Comment expliquer l'évolution de la pensée juive en elle-même ?* — On constate que Judas Machabée, qui prend l'initiative de la collecte et du sacrifice, est un homme très attaché à la religion et aux traditions de ses pères; que ses compagnons ne sont nullement surpris de sa proposition, qu'ils y répondent généreusement et que vraisemblablement à Jérusalem la demande n'étonna pas. On peut donc se demander comment cette croyance et cette pratique apparaissent tout d'un coup dans le texte sacré, sans que rien semble les préparer dans les ouvrages antérieurs. La question doit se poser, même en ne considérant les livres des Machabées que sous leur aspect historique.

Il faut observer tout d'abord qu'entre Esdras et Judas Machabée, il s'est écoulé une période d'environ trois siècles, durant laquelle un silence a peu près complet enveloppé l'histoire des Juifs. Au cours de ces longues années, bien des points de doctrine se sont éclaircis, qui auparavant étaient demeurés dans une ombre plus ou moins profonde. Telle, par exemple, la doctrine de la vie future si fortement exposée dans le livre de la Sagesse, II-V. Il a dû en être de même pour la doctrine du purgatoire et de la prière pour les morts. Peu à peu, à l'heure marquée par la Providence, elle s'est dégagée pour se manifester au grand jour quand l'occasion en devint propice. On voit bien, d'après le texte des Machabées, que cette doctrine est entrée dans la croyance des Juifs pieux, mais qu'elle a encore besoin d'être affirmée. Elle devait, en effet, se heurter à une vive opposition des sectaires sadducéens qui ne croyaient pas à la vie future, et même rencontrer quelques hésitations chez ceux qui n'aimaient pas les innovations et prétendaient s'en tenir à la Loi et aux prophètes. H. Lesêtre, art. *Purgatoire*, dans *Dict. de la Bible*, t. v, col. 878.

C'est le cas de se demander si l'influence de religions étrangères n'aurait pas favorisé l'éclosion de cette doctrine chez les Juifs.

L'auteur que nous venons de citer examine les croyances analogues à notre croyance au purgatoire que l'on peut rencontrer dans les anciennes religions.

1. *Les Égyptiens* avaient l'idée nette d'un jugement subi après la mort. L'âme n'arrivait à ses juges divins qu'après avoir parcouru des régions semées de difficultés. C'était seulement après ces épreuves subies par elle que l'âme était admise au séjour bienheureux pour y continuer ses occupations de la terre, ou mieux qu'elle revenait dans les lieux habités pour s'y intéresser aux choses qui lui plaisaient. Ces épreuves ne sauraient, en général, être considérées comme l'équivalent de peines purificatrices. Toutefois, il faut reconnaître qu'au moins à un certain temps les Égyptiens admirent une sorte de purification par le feu, pour les péchés légers, après laquelle le défunt était admis parmi les bienheureux. Cette doctrine est explicitement enseignée dans quelques exemplaires du *Livre des morts*, conservés au musée du Louvre. Une scène représente le pèlerinage de l'âme et elle « est suivie de la vignette du bassin de feu gardé par quatre cynocéphales; c'étaient les génies chargés d'effacer la souillure des iniquités qui auraient pu échapper à l'âme juste et de compléter sa purification ». Em. de Rougé, *Description sommaire des salles du musée égyptien*, nouvelle édition par P. Pierret, Paris, 1873, p. 102. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, 1895, p. 182 sq. En tout cas, le bonheur des justes n'était jamais donné immédiatement après la mort : « Avant d'y arriver, le juste doit passer par une longue série d'épreuves, triompher de nombreux ennemis qui lui barrent la route, traverser un labyrinthe de salles obscures gardées par des monstres horribles. Tout cela est décrit dans le *Livre des morts*. » A. Mallon, S. J., art. *Égypte*, dans *Dict. apol.*, t. I, col. 1335.

2. *Les Babyloniens* avaient une croyance développée à la vie d'outre-tombe. La coutume d'apporter des offrandes au corps des défunts, afin que l'âme eût de quoi subsister sans venir tourmenter les vivants, est une preuve de la croyance à la survie. Le poème de *La descente d'Istar*, d'ailleurs, décrit longuement l'*Aralou*, montagne septentrionale sous laquelle séjournent les âmes des morts. L'état des âmes est différent selon que ces âmes ont fait preuve ou non de piété envers les dieux et envers la déesse des enfers, Allat. Les impies sont livrés par Allat à des supplices épouvantables; les autres mènent une vie morne et sans joie. Personne n'est libéré de ce séjour que par exception, sur l'ordre des dieux d'en haut. On peut établir un parallèle entre la doctrine chaldéenne et la doctrine juive sur les destinées futures de l'homme. On constatera qu'ici comme là les morts descendent dans un endroit souterrain (l'*Aralou* = le *scheöl*), qui inspire de l'horreur. Mais le parallélisme ne va pas plus loin : sur la condition des âmes dans l'au-delà, on manque de détails précis. Ce n'est donc pas du côté de la Chaldée qu'il faut chercher une influence doctrinale en faveur de la croyance au purgatoire. Cf. Maspero, *op. cit.*, t. I, p. 684 sq.; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e éd., Paris, 1905, p. 337 sq.; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Rev. biblique*, 1907, p. 59 sq.

3. *Les Perses*, au contraire, professaient des doctrines assez apparentées à la croyance de Judas Machabée. Au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, la théologie des Perses croit à la survivance de l'âme. Après être demeurée trois jours auprès du corps, l'âme, suivant la valeur morale de ses actions, passe à travers des contrées agréables ou horribles pour aller subir son jugement. Au sortir du jugement, l'âme arrive au pont Schinvât, qui, passant au-dessus de l'enfer, mène au paradis. Condamnée, elle culbute dans l'abîme; innocente, elle parvient au bonheur. Cf. Maspero, *op. cit.*, t. III, p. 589-590. Pour certaines âmes, cependant, il y a un état intermédiaire, le *Hânestakân*. Toutefois, l'Avesta postérieur ignore l'état intermédiaire. C'est l'enfer qui purifie tous les coupables, de telle sorte qu'à la fin tous doivent être sauvés et participer à la résurrection. « Ainsi, jugement particulier, jugement général, paradis, enfer et purgatoire, résurrection des corps, toute cette eschatologie est assez semblable à celle du christianisme, hormis le pardon de tous, qui n'était pas étranger à la théologie d'Origène. » Lagrange, art. *Iran (Religion de l')*, dans *Dict. apol.*, t. II, col. 1120; cf. *La religion des Perses*, dans *Rev. biblique*, 1904, p. 188. On pourrait donc être tenté d'attribuer à l'influence des idées perses l'introduction en Israël de la croyance au purgatoire et à l'utilité des prières pour les défunts. Mais les doctrines de l'Avesta sont trop indécises et surtout trop différentes des idées exprimées dans le II^e livre des Machabées pour qu'on puisse retenir une influence directe et efficace. D'ailleurs, le judaïsme d'après l'exil était plutôt fermé aux influences étrangères; aussi, malgré les rapprochements qu'établissent les partisans de la méthode comparative, il semble qu'on doive réduire l'influence perse à peu de chose. « Ce qu'on peut croire plus légitimement, c'est qu'au contact de la religion iranienne la doctrine juive s'est développée en vertu de sa force interne et dans le sens voulu par Dieu. L'obscurité qui enveloppe toute une période de l'histoire juive ne permet pas de suivre avec plus de précision le travail religieux accompli durant ce temps. » H. Lesêtre, art. *Purgatoire*, dans *Dict. de la Bible*, t. v, col. 877. Voir ici même, sur des sujets analogues, JUDAÏSME ET JUGEMENT, t. VIII, col. 1659 sq., 1746. Le P. Lagrange rejette expressément l'influence iranienne. Cf. *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 362.

Pour expliquer l'évolution de la pensée juive, on trouve des raisons suffisantes dans les propres principes religieux d'Israël. L'individualisme des derniers prophètes serait le germe de cette évolution. Voir cette explication dans JUGEMENT, col. 1746-1747. Il s'agit surtout du livre de Daniel, voir DANIEL, t. IV, col. 74, et JUGEMENT, t. VIII, col. 1744. Cette explication de M. Touzard se trouve corroborée par celle du grand rabbin, M.-A. Weill, pour qui les rémunérations promises par Moïse et les premiers prophètes étaient essentiellement *collectives et spirituelles*, « spirituelles et non pas futures et éternelles », la Loi n'ayant pas pour but direct une telle rétribution. Le but de la Loi n'est que la formation d'un peuple saint, modèle pour les autres nations, dans le culte à rendre à Dieu. La sanction visera donc ce but primordial. Tant que le peuple « saura respecter et honorer son titre en marchant dans la voie qui lui est tracée, il trouvera sa légitime récompense dans l'ascendant que lui assure l'intelligent et pieux exercice du sacerdoce, et surtout dans sa durée... Il possèdera aussi les biens temporels, mais... comme moyens, en tant qu'ils sont nécessaires à la sauvegarde des intérêts spirituels. » Voilà le premier idéal juif. Mais « nous allons entrer dans une phase nouvelle... De terrestre qu'a été la rémunération, elle va devenir *future et immortelle*... Il importe de déterminer l'heure de la transformation... Elle s'est accomplie indubitablement lors du retour de la captivité, sous l'influence d'Esra et du grand synode... En ce qui concerne le rôle assigné à la rémunération future par le grand synode et ses continuateurs, nous ne croyons pas nous tromper en l'attribuant à un genre de nécessité pareil à celui qui, plus tard, à l'époque de la dispersion, provoqua la conversion de la loi orale en loi écrite. *Il y avait urgence à mettre le dogme en harmonie avec la situation politique*... (Les) assurances de sécurité et de prospérité matérielle faisaient un étrange contraste avec la réalité et ne pouvaient plus dès lors constituer ce mobile puissant qui remue et entraîne les masses... » *Le judaïsme, ses dogmes, sa mission*, Paris, 1869, t. IV, p. 264 sq., 298 sq.

C'est par un développement analogue qu'on peut expliquer la croyance exprimée au II^e livre des Machabées : ce livre témoigne que la perspective des rémunérations futures, ouverte par Daniel, avait fini par prendre consistance, au moins dans les meilleures âmes du judaïsme.

D'ailleurs, il n'est pas certain que les doctrines de l'Avesta soient d'origine bien ancienne. Le P. Lagrange les estime plus récentes que le judaïsme, qui aurait au contraire influé sur elles. *La religion des Perses*, dans *Rev. biblique*, 1904, p. 203-212.

D'autre part, ces affirmations des religions orientales où l'on croit retrouver quelque chose du dogme du purgatoire doivent-elles nécessairement s'expliquer par l'influence d'une doctrine révélée? Rien n'est moins certain. L'exigence d'une purification d'outre-tombe se présente si spontanément à l'intelligence humaine que l'idée en est pour ainsi dire naturellement conçue. La sanction est inséparable de la loi; l'ordre doit être rétabli dans la mesure où il a été violé. Or, en ce monde le rétablissement de l'ordre par la justice ne peut se faire complètement. Il faut donc, dans l'autre vie, non seulement la sanction qui frappe à jamais le coupable obstiné et impénitent, mais encore celle qui punit la faute légère ou les restes de fautes qui, tout en laissant subsister la vertu dans l'âme, y marquent néanmoins une dette envers la justice divine. Par les seules lumières de la raison Platon n'était-il pas parvenu à concevoir une purification dans l'au-delà pour les âmes qui en sont capables? Voir plus loin, col. 1286. Quoi d'étonnant que les religions anciennes se soient spontanément élevées à des conceptions de ce genre?

5^e *Que reste-t-il aux Juifs de la doctrine du II^e livre des Machabées?* — Les livres postérieurs ne renferment plus aucune mention d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Sous l'influence de la philosophie grecque, le livre de la Sagesse ouvre des perspectives assez nettes sur la vie future et les rétributions qu'elle comporte pour les justes et pour les pécheurs, mais il n'y est point question d'une expiation imposée aux justes avant leur entrée dans le bonheur. La littérature extracanonicque, plus riche en détails susceptibles de satisfaire la curiosité humaine, ne conçoit pas de libération pour les pécheurs. Voir JUGEMENT, col. 1749-1750. D'après les rabbins, les païens qui ne doivent pas bénéficier de la résurrection sont envoyés à la géhenne dès leur mort. Ils y resteront éternellement. Quant aux justes, ils triomphent dans le *scheol* de leurs adversaires et ils y subissent, si c'est nécessaire, l'épreuve du feu purificateur. F. Weber, *Jüdische Theologie*, 2^e éd., Leipzig, 1897, p. 341-342, 391-392. Par la suite, les Juifs assignèrent comme séjour aux âmes ni justes ni impies la « géhenne supérieure », c'est-à-dire les régions les plus élevées de l'enfer. Douze mois de souffrances y purifiaient les âmes avant qu'elles pussent être admises parmi les justes. Les prières des vivants les y aidaient : un fils devait prier pour son père défunt chaque jour pendant onze mois; chaque sabbat, l'assemblée récitait une prière solennelle nommée le « souvenir des âmes ». Cf. Iken, *Antiquitates hebraicae*, Brème, 1741, p. 614-615; Drach, *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 16, et surtout Bonsirven, S. J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1935, c. VII, p. 322-340. Le P. Lagrange note cependant que la *Tosefta* (sur cet écrit, voir du même auteur *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. xvi) attribue à Chammaï une doctrine bien proche de notre purgatoire, celle qui considère une classe intermédiaire entre la classe destinée à la vie éternelle et celle qui est destinée aux opprobres éternels, la classe qui doit passer par le feu et être purifiée comme l'argent, éprouvée comme l'or. Chammaï admettait ainsi un purgatoire, mais dont la vertu s'exerçait fort vite. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 361-362.

L'éternité des peines, affirmée par le Talmud, dans la *Halaka* comme dans l'*Agada*, est interprétée par les Juifs modernes avec de singuliers adoucissements. La purification de douze mois est accordée déjà dans la *Mischna* aux méchants sans distinction. Quant aux grands criminels, l'éternité de leurs peines ne doit être prise à la lettre que s'ils meurent absolument dans l'impénitence finale. D'ailleurs, il suffit d'avoir accompli pendant la vie, consciencieusement et religieusement, au moins une prescription de la loi sacrée, pour être admis au bonheur. L'enfer des Juifs modernes devient en réalité un immense purgatoire. Cf. M.-A. Weill, *op. cit.*, p. 595-596. D'ailleurs, déjà au temps de Jésus-Christ, de nombreux rabbins avaient tendance à supprimer l'éternité de la géhenne. Cf. Bonsirven, *op. cit.*, c. XIII, p. 538-541.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Dans son *De purgatorio*, Bellarmin invoque neuf textes du Nouveau Testament en faveur de l'existence du purgatoire. Une remarque préalable s'impose. Dans ces textes, il ne saurait être question de trouver un enseignement direct des expiations d'outre-tombe. Ce qu'il faut reconnaître c'est que ces textes supposent l'existence du purgatoire.

1^o *Matth.*, XII, 31-32. — « Tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et quiconque parlera contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis; mais celui qui parlera contre l'Esprit-Saint, cela ne lui sera pas remis, ni dans ce siècle, ni dans le (siècle) à venir. » L'expression : ἐν τούτῳ αἰῶνι signifie à coup sûr la vie pré-

sente. Cf. Matth., xiii, 22, 39; xxiv, 3; Marc., iv, 19; Luc., xvi, 8; xx, 34, etc.; tandis que l'expression *ζίῳν μέλλων*, identique à *ζίῳν ἐρχόμενος*, se rapporte non au temps à venir sur la terre, mais au temps qui suit la mort, celui dans lequel on obtient la vie éternelle. Cf. Marc., x, 30; Luc., xviii, 30. Jésus affirme donc ici qu'il y a des péchés qui, n'étant pas remis en ce monde, le seront dans l'autre. Toutefois, le Sauveur ne parle pas de peines à subir en vue d'obtenir cette rémission. Il pourrait donc rester un léger doute sur la valeur pleinement démonstrative de ce texte en faveur du purgatoire, le péché pouvant être remis dans l'autre vie au moment même du jugement de l'âme, grâce à son repentir et à la miséricorde de Dieu. Toutefois, étant donné le dogme du purgatoire, le sens le plus obvie de ce texte paraît être l'expiation dans l'autre vie de certains péchés légers ou incomplètement remis. On peut raisonner ainsi : « Pour que cette formule déclarative s'explique adéquatement, il est juste d'entendre que certains péchés sont rémissibles en l'autre monde, ce qui implique une pénalité encourue, à tout le moins la privation temporaire de la vision de Dieu, et par le fait, une expiation. » Bernard, art. *Purgatoire*, dans *Dict. apol.*, t. iv, col. 505. D'ailleurs, le fait que la rémission pourrait être conçue comme se réalisant dans le jugement même n'infirmait pas la valeur de la preuve scripturaire du purgatoire, une des formes primitives de la croyance au purgatoire étant précisément la croyance à une purification d'outre-tombe par le feu du jugement. Voir *FEU DU JUGEMENT*, t. v, col. 2242-2243; voir aussi ci-dessous.

2^o Matth., v, 25-26. — « Sois facile avec ton adversaire au plus tôt, tandis que tu es en chemin avec lui, de peur que ton adversaire ne te livre au juge et le juge à l'appareteur, et que tu ne sois jeté en prison; en vérité, je te le dis, tu ne sortiras pas de là que tu n'aies payé la dernière obole. » Ce texte de Matthieu est éclairé par le texte parallèle de Luc., xii, 58-59. Notre-Seigneur use de paraboles pour enseigner aux Juifs la conduite à tenir en face du jugement futur de Dieu. Les destinataires de la parabole sont encore « en chemin », c'est-à-dire en cette vie. Mais celui à qui s'adresse la recommandation : « Sois facile avec ton adversaire » est un *accusé débiteur*. Le châtement divin n'est pas envisagé comme une coercition temporaire : le thème n'est donc pas la réconciliation, mais la nécessité de la pénitence pour éviter le châtement. Ce qui ressort de la parabole, c'est donc qu'il faut être en paix avec son prochain, en règle avec Dieu, pour éviter un châtement redoutable. Faut-il pousser plus loin l'allégorie et reconnaître dans la « prison » dont est menacé le débiteur soit l'enfer, comme le pensent les Pères latins en général, soit le purgatoire, comme opinent quelques exégètes à la suite de saint Cyprien, *Epist.*, lv, ad Anton., n. 20, Hartel, p. 638? Il est difficile de le dire, encore qu'il soit certain que Jésus ne nie pas que la dernière obole puisse être payée. Tout ce qu'il est permis d'affirmer en s'en tenant au texte lui-même, c'est qu'il n'est pas impossible d'y voir une allusion au purgatoire. Mais cette interprétation ne s'impose pas exclusivement et n'a pas de valeur dogmatique absolue. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matthæum*, t. i, Paris, 1882, p. 220; Lagrange, *Evang. selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 376; *Evangelium selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 100-101. Bellarmin dépasse donc la portée du sens littéral lorsqu'il voit dans ce texte l'indication claire du purgatoire. Ce texte, dit-il en substance, ne peut s'interpréter de l'enfer, comme le voulait saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. i, c. xi, P. L., t. xxxiv, col. 1243, ni même de l'ensemble des peines de l'enfer et du purgatoire, comme le voulaient Albert le Grand, *Op. ra*, éd. Vivès, t. xx, p. 184-195, et Cajétan, *In Matthæum*, v, 22, puisque le

texte « indique clairement » une peine qui doit finir un jour. Bellarmin ajoute que ce texte ne peut s'entendre des jugements et des peines de cette vie, comme le veut saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. lvi, col. 254, puisque l'expérience de cette vie montre fréquemment que les prisonniers sont graciés avant l'expiration de leur peine. Seul donc le purgatoire répond à cette prison dont on ne sort qu'après avoir entièrement payé sa dette.

3^o Luc., xvi, 9. — « Et moi je vous le dis : Faites-vous des amis avec l'argent de l'injustice, afin que, lorsqu'il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles. » D'après Bellarmin, le sens de ce texte n'est pas seulement que ceux qui auront fait l'aumône seront sauvés après leur mort à cause de leurs bonnes œuvres, mais qu'après leur mort les prières des saints soulageront leurs âmes. En réalité, une telle interprétation est excessive. Cette conclusion se lit à la fin de la parabole de l'intendant infidèle, qui avait su prendre les débiteurs de son maître par l'intérêt et en avait fait ses complices. De tels procédés, la véritable sagesse ne peut tirer, en les constatant, qu'une intense mélancolie. Mais il y a mieux à faire, et c'est ce qu'indique Jésus-Christ dans la conclusion. La parabole est alors transposée : avec cet argent, le vrai disciple du Christ saura se faire des amis dans l'autre monde, non pas en trafiquant, comme l'économe infidèle, mais en se dépouillant par l'aumône au profit des pauvres. Quand l'argent d'injustice (lisez : qui pourrait facilement devenir occasion d'injustice) fera défaut, en raison de la mort où il faut tout abandonner, l'aumône qu'on aura faite avec lui procurera des amis dans l'autre vie. Cette amitié, sans doute, se traduira d'une façon effective, mais de quelle façon. Sans doute de manière à nous faciliter l'entrée au ciel. Mais l'idée de la délivrance du purgatoire ne saurait être ici que très vague.

4^o Matth., v, 22. — « Moi, je vous dis que quiconque se mettra en colère contre son frère sera justiciable du tribunal; et quiconque dira à son frère : Raca! sera justiciable du sanhédrin; et quiconque dira : Fou! sera justiciable envers la géhenne du feu. » Bellarmin construit sur ce texte un argument dialectique en faveur du purgatoire : quand le Christ menace ainsi de sanctions celui qui s'irrite contre son frère, il parle des peines à souffrir dans l'autre vie; or, parmi ces peines, la géhenne du feu est indiquée pour l'injure la plus grave; il existe donc des sanctions moins sévères. Il est incontestable que Jésus oppose ici le jugement divin dans l'ordre spirituel au jugement terrestre, tel qu'il était prévu par la Loi interprétée par la tradition juive. D'après la justice juive, l'homicide est justiciable du simple tribunal de vingt-deux membres pris dans le sanhédrin; mais, pour une simple colère d'un frère contre son frère (au *ψ.* 47, le Christ laissera entendre qu'il ne s'agit pas seulement d'un frère israélite, mais de tout homme, tous devenant frères par le christianisme), déjà un jugement comparable à celui du simple tribunal est promis. Une injure plus forte sera justiciable du sanhédrin tout entier, c'est-à-dire sera jugée par Dieu plus sévèrement encore. Enfin, la géhenne, punition suprême, est réservée à l'injure suprême. La conclusion que Bellarmin veut tirer de ce passage n'apparaît que fort lointaine : elle est légitime cependant, surtout si l'on se souvient que tout ce passage de Matthieu prépare l'allusion à la prison dont l'accusé ne sortira qu'après avoir payé la dernière obole. Voir ci-dessus, n. 2.

5^o Luc., xxiii, 42. — « Il ajoutait : Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton règne. » Il s'agit du bon larron, qui « jamais n'aurait ainsi parlé s'il n'avait cru qu'après cette vie les péchés peuvent être remis, que les âmes ont besoin de secours et peuvent en être réconfortées ». Si vague et si lointaine que soit ici l'al-

lusion à une expiation d'outre-tombe, elle n'est cependant pas complètement négligeable. De toute évidence, le bon larron, un Juif assurément, croit au royaume messianique, dans lequel, par sa mort, le Christ va entrer. Il adresse à Jésus une humble prière, se recommandant à lui d'une manière générale. Tandis que le mauvais larron demande insolemment un miracle, le bon larron, avec une foi sans hésitation, entrevoit, après la mort, l'avènement du Messie. Il se recommande donc, pour l'état dans lequel il va entrer après la mort, à celui qu'il considère comme le chef du royaume de Dieu. En lui promettant le paradis, Jésus lui accorde bien plus qu'il n'avait demandé.

6° *Act.*, II, 24. — Ici, Bellarmin lit une leçon que la critique accepte difficilement. Dans son discours, saint Pierre parle de Jésus que les Juifs ont fait mourir, « l'ayant élevé à la croix par la main des infidèles ». Et l'apôtre ajoute : « Dieu l'a ressuscité, ayant délié les liens de la mort. » Bellarmin lit : les liens de l'enfer. Sur ce texte, voir Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 66. D'ailleurs, ce n'est pas au texte lui-même des Actes que Bellarmin se réfère pour trouver un argument en faveur du purgatoire, mais aux commentaires qu'en ont donné les Pères. De nombreux Pères appliquent le texte : « ayant délié les liens de l'enfer » aux âmes délivrées par le Christ de souffrances infernales; et, comme il ne peut être question de damnés, il doit nécessairement s'agir des âmes qui se purifiaient dans le purgatoire. L'argument traditionnel peut avoir de la valeur; mais l'argument scripturaire ne présente aucune base à la croyance au purgatoire. Même en admettant la leçon τὰς ὁδῶν τοῦ ᾗδου, il ne saurait être question d'y trouver une libération par le Christ des âmes du purgatoire. Il n'est question que du Christ lui-même, la suite du texte l'indique clairement : « Dieu l'a ressuscité, ayant délié les liens de la mort (ou de l'enfer) », parce qu'il n'était pas possible qu'il restât au pouvoir de celle-ci (ou du scheöl). Et Pierre invoque à l'appui de son assertion le ps. xv, 8-11, certainement messianique.

7° Les autres textes invoqués par Bellarmin sont de saint Paul. Le premier est pris dans *I Cor.*, xv, 29. Saint Paul prêche aux Corinthiens la résurrection future. Et il ajoute à sa prédication un argument indirect : « D'ailleurs (s'il n'en était pas ainsi), que feront ceux qui se font baptiser pour les morts? Si les morts ne doivent pas du tout ressusciter, pourquoi se font-ils baptiser pour eux? » Le sens obvie de ce texte est que les Corinthiens se faisaient baptiser à la place, ou, mieux, en faveur de leurs parents ou amis qui étaient morts sans avoir reçu le baptême. Ils pensaient les rendre ainsi dignes de la résurrection glorieuse. Sans approuver ni blâmer cette singulière coutume, saint Paul s'en sert pour démontrer sa thèse et il conclut qu'elle suppose la foi à la résurrection. Ce sens littéral ne suffit pas à ceux qui veulent trouver ici un argument péremptoire en faveur de l'existence du purgatoire. Le « baptême » dont il est question serait un baptême de larmes et de pénitence, qu'on accepte quand on prie, qu'on jeûne, qu'on fait des aumônes, etc.; le sens serait donc : Que feront ceux qui prient, qui jeûnent, qui pleurent, qui se mortifient pour les morts, si les morts ne ressuscitent pas? Nous aurions ici un témoignage explicite de l'utilité des suffrages offerts pour les âmes souffrantes. Mais cette interprétation, loin de s'imposer, paraît inadmissible. Bellarmin reconnaît lui-même qu'elle est discutable et admet comme probable l'interprétation littérale que nous avons rappelée. Toutefois, ce « baptême pour les morts » n'atteste-t-il pas, lui aussi, à sa façon, que les vivants peuvent quelque chose en faveur des défunts? Et c'est là un indice non négligeable de la croyance primitive à l'expiation dans l'au-delà. Voir BAPTÊME POUR LES MORTS t. II, col. 360,

et B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 413.

8° *Phil.*, II, 10. — « Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, au ciel, sur la terre et dans les enfers. » Les « enfers » dont il est question peuvent représenter les âmes du purgatoire, bien qu'il puisse désigner également les damnés. Vraisemblablement les deux. En faveur des âmes du purgatoire, on peut apporter l'appui d'un texte similaire d'*Apoc.*, VI, 13. Mais il est difficile de trouver ici une indication solide en faveur du dogme du purgatoire.

9° Deux textes que n'a pas relevés Bellarmin et qu'il convient cependant de citer, c'est *Luc.*, XII, 48, et *II Tim.*, I, 16-18.

Le texte de *Luc* est une allégorie : « Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui n'a pas préparé ou agi selon sa volonté recevra un grand nombre de coups. Mais celui qui ne la connaît pas et qui agit de façon à mériter des coups, en recevra peu ». Il s'agit du jugement de Dieu ou du Christ. Ce châtement léger, pour ceux qui peuvent avoir des excuses, n'est-il pas l'indice que, dans les jugements de Dieu, il y a une punition qui n'est pas la perte éternelle? Cf. Lagrange, *Évangile de saint Luc*, Paris, 1921, p. 371; B. Allo, *op. cit.*, p. 67.

II Tim., I, 16-18, est une prière : « Que le Seigneur répande sa miséricorde sur la maison d'Onésiphore, parce que souvent il m'a rafraîchi et n'a pas rougi de nos chaînes; mais, lorsqu'il est venu à Rome, il m'a cherché avec empressement et m'a trouvé. Que le Seigneur lui donne de trouver miséricorde en ce jour! » L'expression « la maison d'Onésiphore » qu'on retrouve plus loin encore (IV, 19), semble indiquer qu'au moment où Paul écrivait sa lettre, Onésiphore était déjà mort. La prière faite au Seigneur en sa faveur indiquerait alors le suffrage des vivants pour les morts.

10° Reste le texte classique sur lequel beaucoup de théologiens se sont fondés pour affirmer l'existence du purgatoire, *I Cor.*, III, 11-15 :

De fondement, nul ne peut en poser d'autre que celui qui est là, qui est Jésus-Christ. Et si quelqu'un, en bâtissant, superpose à ce fondement de l'or, de l'argent, des pierres de prix, des pièces de bois, de l'herbe, de la paille, l'ouvrage de chacun sera mis en évidence, car le jour le montrera, parce que c'est au feu que se fait cette révélation; et l'ouvrage de chacun, ce qu'en est la qualité, le feu l'éprouvera. Si l'ouvrage de quelqu'un, qu'il a superposé en bâtissant, subsiste, il recevra une récompense; si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il subira un dommage; lui, il sera bien sauvé, mais ainsi qu'à travers le feu.

1. *Exégèse du texte.* — Dans cette allégorie, trois termes sont à considérer : la nature de l'édifice, le « jour », le feu qui éprouve la superstructure apportée au fondement.

a) *La nature de l'édifice.* — « Nous sommes les coopérateurs de Dieu; vous êtes la culture de Dieu, la bâtisse de Dieu », écrit l'Apôtre au y. 9. Quel est cet édifice que les ouvriers apostoliques ont mission de construire et d'achever? Saint Paul parle d'un seul édifice. Il ne s'agit donc pas de l'édifice personnel de la perfection chrétienne, propre à chaque chrétien, dont le fondement est la foi, dont les matériaux sont, d'un côté, les bonnes œuvres, d'un autre côté, les péchés graves, les affections charnelles ou les péchés véniels. Cette interprétation, qu'on retrouve sous des formes à peine dissemblables, chez Origène, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand, outre qu'elle se heurte à l'unité de l'édifice va contre le sens général : ce fondement de l'édifice c'est la foi, et des matériaux tels que péchés et affections charnelles ne sauraient reposer sur la foi. Il ne s'agit pas davantage de l'édifice qu'est l'Église (cf. *Matth.*, XVI, 18), dont les fidèles

sont les pierres vivantes (cf. I Petr., II, 4; Eph., II, 20), édifiées sur la pierre angulaire qu'est le Christ, les matériaux périssables étant les pécheurs et les réprouvés. Mais alors comment ceux qui les auraient fait entrer dans l'Église pourraient-ils eux-mêmes être sauvés? Il s'agit donc clairement de l'Évangile lui-même (cf. Rom., XV, 20), dont Paul a posé le fondement à Corinthe en prêchant Jésus-Christ, abrégé de la foi, et que ses successeurs ont mission de compléter et de parachever par leur enseignement.

Personne n'a le droit de déplacer ce fondement ou de lui en substituer un autre; mais tout prédicateur de l'Évangile a le droit et le devoir de continuer l'édifice. Or, comme la construction est de même ordre et de même nature que le fondement, les parties surajoutées à l'édifice fondé par Paul seront nécessairement les doctrines du christianisme, non pas des doctrines mortes, purement spéculatives, sans influence aucune sur l'accroissement du corps mystique, mais des doctrines vivantes, agissantes, capables de transformer l'esprit et le cœur de ceux qui en font leur règle de vie. L'or, l'argent, les pierres de prix sont à divers degrés les doctrines utiles et fructueuses; le bois, le foin, le chaume, substances fragiles et peu durables, symbolisent, non pas les erreurs et les hérésies, mais les enseignements frivoles, les récits futiles, bons à repaître la curiosité des auditeurs, mais sans action sérieuse sur leur vie morale. Le souverain Juge paraît soudain. Un feu dévorant le précède. L'or, l'argent, les pierres de prix, résistent à l'épreuve; le bois, le foin, le chaume sont consumés et les imprudents ouvriers qui les employaient, voyant périr leur œuvre, se sauvent à travers les flammes. I. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17^e éd., t. I, p. 111.

Cette explication, jadis retenue par l'Ambrosiaster, est aujourd'hui adoptée par l'immense majorité des exégètes. L'interprétation plus large, récemment proposée par le P. Allo, *op. cit.*, p. 59-60, ne contredit pas essentiellement celle qu'on vient de rapporter. Le fondement est le Christ lui-même, que Paul a d'ailleurs comparé à la pierre angulaire, à la tête du corps. La superstructure signifie donc tous les résultats du travail des instructeurs qui prétendent faire l'œuvre du Christ, l'accession des nouvelles recrues, les doctrines qu'elles reçoivent, les œuvres qu'on leur fait produire, etc. L'édifice, en somme, c'est l'Église, mais l'Église avec ses membres, la foi et la charité qui les unissent; ensemble qui doit être homogène, harmonieux et parfaitement adapté au fondement. Cette interprétation extrêmement compréhensive n'est pas à confondre avec celle qu'on a rejetée tout à l'heure. Dans cet édifice, les matériaux, personnes, œuvres, doctrines, sont de qualité bien diverse. Les matériaux inférieurs peuvent se rencontrer avec ceux de qualité supérieure.

b) Le « jour ». — La Vulgate a *dies Domini*; mais le texte grec porte seulement *ἡ ἡμέρα*, le « jour » par antonomase, c'est-à-dire le grand jour de la parousie, jour où se fera le discernement des bons et des méchants, la distribution des peines et des récompenses. Ce jour est le plus souvent appelé « le jour du Seigneur » ou « le jour du Christ »; cf. I Cor., I, 8; v, 5; II Cor., I, 14; Phil., I, 6-10; II, 6; I Thess., v, 2; II Thess., II, 2; I Petr., III, 10-12; Apoc., xvi, 14; il est encore désigné par *ἐξελθὴν ἡ ἡμέρα*, II Thess., I, 10; II Tim., I, 12-18; IV, 8, et par *ἡ ἡμέρα* tout court, Hebr., x, 25; cf. Rom., XIII, 12. C'est le jour du jugement. C'est là l'interprétation commune. On ne saurait donc accepter les interprétations différentes qui se présenteraient avec exclusivité de l'interprétation commune: surtout celles qui se fondent sur un sens accommodatrice, la ruine de Jérusalem (Lightfoot), la tribulation (saint Augustin, qui d'ailleurs n'exclut pas d'autres interprétations, voir plus loin, col. 1177), le jour de la mort (Cajétan), un jour indéterminé (Grotius), la claire lumière de l'Évangile (Érasme, Bèze), etc. Toutefois, remarque opportunément le P. Allo, *op. cit.*, p. 61, « ce peut être en réalité

presque tout cela à la fois. On voit au chapitre suivant (IV, 3) que Paul pouvait donner à *ἡμέρα* le sens très général de jugement ou de séance judiciaire. Or, le Christ exerce ses jugements et peut avoir son « jour » de bien des manières. La principale, la décisive est évidemment celle de la parousie; mais Jésus (Luc., XVII, 22), a parlé d'« un des jours du Fils de l'homme », comme s'il pouvait y avoir plusieurs de ces « jours », où il manifeste sa puissance suivant tel ou tel mode, dans tel ou tel événement... Aussi pouvons-nous croire, avec saint Thomas, que, dans ce verset, il s'agit du triple jugement de Dieu, le jugement général, le jugement particulier à la mort de chacun, et les jugements durant cette vie mortelle. Il faut toutefois remarquer que ce v. 13 ne vise expressément que le jugement qui sera porté sur l'œuvre extérieure du ministère. »

Quoi qu'il en soit, ce « jour » sera le jour du discernement du bien et du mal, des bons et des mauvais ouvriers, de la distribution des peines et des récompenses. Saint Paul nous représente les ouvriers de l'édifice surpris par ce jour, et ils se divisent en trois catégories. Les uns, auxquels il est fait allusion au v. 17, sont les mauvais ouvriers qui, au lieu de bâtir, s'efforcent de détruire le temple de Dieu que sont les fidèles, qu'est l'Église: Dieu les détruira eux-mêmes, comme ils ont détruit. D'autres ont construit un monument solide et n'ont employé que des matériaux excellents: ils recevront la récompense due aux ouvriers fidèles. Enfin, les derniers font usage de matériaux périssables: ils souffriront dommage. Saint Paul ne dit pas expressément en quoi. Mais ils se sauveront comme par le feu, pareils à l'ouvrier qui, employant des matériaux combustibles, voit l'incendie se déclarer dans l'édifice qu'il construit et se trouve obligé de s'enfuir au milieu des flammes pour se sauver.

c) Le « feu », d'après le P. Allo, *op. cit.*, p. 61, serait « toutes les activités destructrices dont l'édifice spirituel de Corinthe (et l'Église en général) subiront l'assaut, Dieu l'ayant ainsi ordonné pour en faire l'épreuve (*ἀποκαλύπτει*) et la purification. Si cette épreuve est différée, jusqu'aux derniers jours pour certaines « superstructures », la parousie au moins, épreuve suprême, montrera ce qui valait quelque chose ou ce qui ne valait rien pour l'établissement du « règne de Dieu » éternel. » Mais d'autres exégètes veulent un sens moins général.

Il est bien évident, tout d'abord, que le feu dont parle ici saint Paul ne peut être entendu directement du feu du purgatoire: le feu du purgatoire, en effet, purifie, mais n'éprouve pas et, de plus, il n'a rien à faire avec les œuvres excellentes symbolisées par l'or, l'argent, les pierres précieuses. Ce n'est pas non plus le feu de l'enfer (interprétation de saint Jean Chrysostome), interprétation abandonnée des exégètes. Ce feu de l'enfer punit, mais n'éprouve pas, et l'on ne peut dire, sans violenter le texte, que le damné sera sauvé (*σωθήσεται*), c'est-à-dire conservé vivant, pour souffrir éternellement. Ce sens donné à *σωθήσεται* est inouï, comme l'ont démontré au concile de Florence les contradicteurs de Marc d'Éphèse. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 189, et FEU DU PURGATOIRE, col. 2250. De plus, on ne comprendrait pas que saint Paul opposât *ζημιωθήσεται*, *detrimētum patietur*, à *σωθήσεται*, *salvabitur*, si l'un et l'autre terme signifiaient la peine du feu de l'enfer. Cf. Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolas*, I Cor., Paris, 1890, t. II, p. 91. Il ne s'agit pas non plus du feu métaphorique de la tribulation, interprétation secondaire chez saint Augustin et saint Grégoire le Grand. FEU DU PURGATOIRE, col. 2250. Il suffira de mentionner l'opinion singulière de Bellarmin, qui veut que le premier feu du v. 13 soit le feu de la conflagration générale, le second, même verset, le feu métaphorique du jugement, et que le feu du v. 15

soit le feu réel du purgatoire : opinion insoutenable et sévèrement notée par l'Éstius; cf. art. cité, col. 2251.

Nous avons exposé l'interprétation de nombre de Pères rapportant ce feu au feu réel de la conflagration générale. — La plupart des Pères, des théologiens et des exégètes voient dans le feu dont parle saint Paul le feu de la conflagration qui s'allumera au « jour du Seigneur » (au jugement), c'est-à-dire le feu de la conflagration *en tant qu'il se rapporte au jugement* qui éprouve les œuvres des hommes et en tant qu'il servira de feu purificateur pour les derniers justes encore non entièrement purifiés... A ces Pères il faut ajouter saint Augustin, qui, expliquant I Cor., III, 13-15, formule nettement l'hypothèse d'un feu réel purificateur qui, après la mort, tourmentera plus ou moins longtemps certains fidèles d'ailleurs sauvés en principe. » Voir les références, FEU DU PURGATOIRE, col. 2251.

L'interprétation de Cajétan, qui entend le feu dont parle I Cor. du feu métaphorique du jugement, paraît aujourd'hui plus probable aux meilleurs exégètes, même catholiques. Elle est adoptée par le P. Prat, qui n'hésite pas à affirmer que « le feu de la conflagration est étranger à l'enseignement de saint Paul ». *Op. cit.*, p. 113, note 1. On aurait tort de le voir dans II Thess., I, 8, ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν, car ces paroles sont une citation d'Isaïe, LXVI, 15, où il est question du feu du jugement. D'ailleurs, ajoute le P. Prat, « le feu du jugement est si souvent mentionné dans l'Écriture et le feu de la conflagration l'est si peu qu'il n'est guère probable que saint Paul ait voulu désigner ce dernier. L'Apôtre parle d'un feu qui éprouve les doctrines et les actions des hommes, d'un feu qui accompagne et manifeste le jour du Seigneur. Or ce feu ne peut être que le feu du jugement. Ce feu, qui fait partie obligée des théophanies, escorte le char du Seigneur venant juger le monde. C'est un feu intelligent, qui rendra manifeste le contraste entre les bonnes doctrines, durables comme l'or, l'argent et le marbre, et les doctrines frivoles, aussi corruptibles que le bois, le foin et la paille. Ce même feu sondera les consciences des imprudents architectes, en leur infligeant le châtiment mérité : « Ils seront sauvés comme par le feu ». Ici, le mot « feu » a son sens ordinaire; seulement il y a une comparaison qu'on pourrait développer ainsi : ils seront sauvés, mais non sans douleur et sans angoisse, comme se sauvent à travers les flammes les gens surpris par un brusque incendie. » *Op. cit.*, p. 113.

2. *L'argument qu'on en tire en faveur du purgatoire.* — Qu'on adopte l'interprétation du feu de la conflagration ou celle du feu du jugement, on ne possède pas d'argument direct en faveur de l'existence du purgatoire; mais l'argument indirect ne laisse pas d'avoir quelque valeur.

Voici l'argument en ce qui concerne le feu de la conflagration : « Le feu de la conflagration dernière, étant placé aux confins de la vie présente et de la vie éternelle, aura, pour ainsi dire, une double action : en tant qu'il termine la vie présente, il s'attaquera à tous et à tout, brûlera et détruira les bons et les mauvais dans leur vie corporelle et, en ce sens, il ne sera pas le feu qui éprouve; en tant qu'il appartient déjà à la vie future, instrument de la divine justice, il punira et purifiera les âmes des derniers justes dont il aura causé la mort. *A pari*, on peut donc inférer logiquement qu'après le jugement particulier, qui sera « le jour du Seigneur » pour chacun des hommes, pareille purification sera nécessaire aux âmes non complètement encore dégagées des souillures du péché ». FEU DU PURGATOIRE, col. 2252, avec les références aux théologiens ayant usé de cet argument.

Voici l'argument en ce qui concerne le feu métaphorique du jugement : « Le feu dont parle saint Paul n'est plus probablement que le feu du jugement, par lequel

les bonnes œuvres seront approuvées, les mauvaises rejetées. Or, ce n'est pas au dernier jugement qu'est manifesté tout d'abord ce qui aura été bien ou mal dans les œuvres des hommes; le jugement dernier ne fera que manifester et confirmer devant l'univers entier ce qui aura été déjà fait au jugement particulier. Donc, d'après l'Apôtre lui-même, il peut arriver qu'au jugement quelqu'un soit condamné à subir des peines pour des œuvres moins parfaites et que, cependant, il soit ensuite sauvé. Mais c'est précisément là tout le dogme catholique du purgatoire. » Ch. Pesch, *Prælectiones theologicae*, t. IX, n. 590. Le P. Prat, *op. cit.*, p. 112, conclut lui aussi, d'après le texte de saint Paul, qu'« il y a des fautes qui ne sont pas assez graves pour fermer le ciel et pour ouvrir l'enfer, et qui sont punies néanmoins d'un châtiment proportionné. Le dogme catholique des péchés véniels et celui du purgatoire trouvent ainsi dans notre texte un très solide appui ».

Le P. Allo présente l'argument sous une forme nouvelle : « Nous avons interprété le « feu » au sens le plus étendu, comme l'ensemble des épreuves et des jugements auxquels le Christ, juge invisible d'abord, puis visible au jour du grand avènement, soumettra l'ouvrage de ceux qui ont voulu — ou prétendu — travailler pour Lui. Mais le v. 15, disions-nous, montre que ce n'est pas l'ouvrage tout seul, c'est aussi l'ouvrier qui pourra être atteint par la flamme, bien qu'il soit destiné au salut. Comme rien n'indique que ces épreuves du travail de chacun doivent toutes avoir lieu durant la vie présente, il faut reconnaître que Paul envisage, pour les âmes élues qui auront quitté ce monde, la possibilité d'une dette à acquitter encore envers Dieu. Où et quand cette dette leur sera-t-elle réclamée? On ne voit que le moment où elles comparaitront devant le tribunal du Christ (II Cor., V, 10; Rom., XIV, 10). *Ce jugement du Christ ne peut être les assises générales de la parousie.* Car, d'après le même chapitre de II Cor., le sort de quelques-unes au moins sera déjà actuellement fixé avant cette consommation; là, et encore dans l'épître aux Philippiens, l'Apôtre exprime l'espoir de voir déjà, avant la résurrection, de la compagnie du Christ. Est-ce que cette détermination sera exceptionnelle? Et la masse des élus, jusqu'au jour de la consommation, restera-t-elle en suspens, dans une espèce d'incertitude sur le sort final qui l'attend, ou condamnée à une sorte de sommeil? Puisque certaines âmes au moins y échapperaient, c'est donc que cette attente équivaldrait à une punition pour les déficiences de leur travail à élever le « temple de Dieu » autour d'elles et en elles. De toute façon, nous serions ramenés à l'idée d'un temps ou d'un état d'expiation après la mort corporelle, à un « purgatoire. » Ajoutons néanmoins que, pour ingénieuses qu'elles soient, ces exégèses diverses témoignent d'un « concordisme », dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne s'impose pas.

III. CONCLUSION. — *Portée exacte du fondement scripturaire du dogme du purgatoire.* — Il ne s'agit pas ici de discuter l'emploi qui a été fait de l'Écriture sainte pour démontrer l'existence du purgatoire, mais d'expliquer le sens objectif de la condamnation, portée par Léon X. contre la 37^e proposition de Luther. Cette condamnation, avons-nous déjà dit, n'oblige pas à trouver dans l'Écriture une révélation explicite du dogme du purgatoire. La finale *quæ sit in canone* montre bien que Luther avait en vue de rejeter la preuve du purgatoire par le texte des Machabées, dont il contestait précisément la canonicité. C'est ce texte surtout qui manifeste l'existence d'une expiation dans l'au-delà et l'efficacité des suffrages pour les morts. Aussi, ne pouvant nier l'évidence, le réformateur nia la canonicité du livre tout entier, tout comme, refusant aux bonnes œuvres toute valeur méritoire, il nia résolument, impudemment

la canonie de l'épître de Jacques. Ainsi la condamnation portée par Léon X visait non seulement à proclamer le fondement scripturaire du dogme du purgatoire mais encore à restaurer la canonicité du II^e livre des Machabées niée par Luther à l'occasion de ce fondement.

L'analyse des textes du Nouveau Testament invoqués en faveur de l'existence du purgatoire montre qu'ici l'argument démonstratif est moins direct, moins efficace. On doit même convenir que plusieurs de ces textes ne sont pas *ad rem* ou qu'il faut employer un véritable raisonnement théologique pour en tirer une indication en faveur du purgatoire. Quelques-uns néanmoins, notamment Matth., xii, 31-32, et I Cor., iii, 10, d'une façon plus nette, Matth., v, 25, et peut-être I Cor., xv, 29, d'une façon plus lointaine, suffisent à contrecarrer les prétentions de Luther. « Sans avoir par eux-mêmes rien de démonstratif, [ces textes] s'opposent néanmoins à son principe fondamental de la justification par la foi, qui soustrait le pécheur à toute pénalité, à toute expiation ultérieure ». Bernard, art. *Purgatoire*, dans *Dict. apol.*, t. iv, col. 504.

C'est, semble-t-il, sur cet aspect de l'argument scripturaire qu'il aurait fallu insister davantage dans la polémique contre les protestants. Et c'est peut-être le meilleur point de départ pour défendre, contre des négations radicales, le développement de la croyance à l'expiation d'outre-tombe. D'ailleurs, le théologien catholique sait que l'assertion scripturaire explicite n'est pas nécessaire pour appuyer la révélation : l'enseignement oral d'une tradition divine ou apostolique suffit. De plus, le purgatoire n'étant pas un dogme dont la connaissance explicite est requise pour le salut, on peut concevoir que sa révélation a tout d'abord été plus ou moins implicitement renfermée dans le dogme général de l'expiation personnelle exigée par la justice divine, sous l'économie présente de la rédemption, pour nos fautes personnelles. C'est là, estimons-nous, le meilleur argument dans la polémique antiprottestante. Aussi, sans négliger la valeur implicite des arguments scripturaires rappelés ci-dessus, devons-nous maintenant envisager, dans le dogme général de l'expiation chrétienne, les premières manifestations de la croyance implicite au purgatoire.

II. LA TRADITION ORIENTALE JUSQU'À LA FIN DU III^e SIÈCLE. — 1. FONDEMENTS. — 1^o *L'expiation personnelle dans l'économie de la rédemption.* — 1. *L'hérilage de la théologie juive.* — L'Ancien Testament, avons-nous dit, tout au moins jusqu'à l'époque d'Esdras, est orienté vers les rétributions collectives de ce monde : la Loi a pour but de rappeler au peuple élu de Dieu le rôle qu'il doit jouer ici-bas, pour y conserver et propager le culte du vrai Dieu. Les fautes contre la Loi ont pour compensation des expiations d'ordre légal, expiations purement rituelles par le sacrifice extérieur, indépendamment, semble-t-il, des sentiments de pénitence intérieure qui devraient les commander.

Toutefois, à côté de l'expiation rituelle par le sacrifice extérieur, moyen officiel d'expiation, on devine souvent, on saisit parfois un autre moyen d'expiation, celui-là d'ordre intérieur : l'expiation du péché par la prière et la pénitence et souvent par l'intermédiaire du juste en faveur du pécheur. La Bible offre ainsi des exemples de pardon accordé en considération des mérites des justes : voir l'intercession d'Abraham en faveur des villes coupables, Gen., xviii, 17; l'épisode d'Abimélech, Gen., xx; la médiation de Moïse en faveur du peuple rebelle Num., xiv, 13-19; Samuel priant pour le peuple d'Israël, I Reg., xii, 19 sq. D'autres fois, c'est le coupable lui-même qui expie par la prière et la souffrance sa propre faute : le livre des Juges et les livres des Rois contiennent maints exemples de ces expiations salutaires, soit collectives,

soit individuelles. Voir II Reg., xi-xii : péché et confession de David; III Reg., xxi, 27-29 : crime et repentir d'Achab; IV Reg., xx, 12-19 : faute d'Ézéchiass, qui s'humilie sous le châtiment divin; II Par., xxxiii, 11-13 : repentir de Manassé. Deux idées se trouvent ainsi fréquemment juxtaposées : la nécessité d'une expiation pour le péché, la loi de solidarité qui permet au juste de se substituer au pécheur. A vrai dire, cette seconde idée apparaît assez tard dans la théologie juive. Dans le livre de Job, la souffrance du juste demeure encore un mystère. C'est surtout dans la prophétie messianique du « serviteur de Jahvé », Is., lxxi, que la substitution du juste au pécheur est affirmée nettement. Ici, en effet, le serviteur de Jahvé désigne non l'Israël réel, ni l'Israël idéal, ni aucune collectivité, ni aucun personnage de l'Ancien Testament; il désigne le Messie; le Sauveur innocent souffre pour les coupables et à leur place; sa substitution présente un caractère pénal, et son expiation, de la part de Dieu comme de sa part, est une œuvre d'amour.

Au I^{er} siècle de notre ère, la théologie juive recueille cette idée de solidarité en vue de l'expiation. Elle insiste sur les mérites des pères, les bonnes œuvres des justes, l'efficacité de leurs suffrages. Voir surtout dans le II^e et le IV^e livre des Machabées les jeunes martyrs sauvant Israël par leur sacrifice expiatoire. Sur tous ces points, on consultera A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 1, *L'Ancien Testament*, Rome, 1925; art. *Expiation*, dans *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. iii, col. 97 sq.

Pour faire sortir de cette double idée générale : l'expiation nécessaire à toute faute et l'efficacité de l'intervention des justes en faveur des pécheurs, l'essentiel de notre dogme du purgatoire, il aurait suffi de projeter cette doctrine dans la vie de l'au-delà. A part la brève indication relevée, dans II Mac., il ne paraît pas qu'une doctrine juive se soit formée à cet égard. Du moins allons-nous trouver dans le Nouveau Testament une indication en ce genre?

2. *L'expiation personnelle en face du mystère de la rédemption.* — La rédemption par le Christ est une expiation du juste pour les pécheurs : cette conception n'était pas, nous l'avons vu, inaccessible aux Juifs, puisqu'elle s'était déjà affirmée dans le Serviteur de Jahvé annoncé par Isaïe et dans les sacrifices expiatoires offerts par les jeunes martyrs des livres des Machabées. A plus forte raison faut-il accorder au Christ de s'être, dans son sacrifice, substitué aux hommes pour leur obtenir de Dieu le pardon de leurs fautes et la réconciliation de leurs âmes.

Toute la question est de savoir si l'expiation offerte par Jésus-Christ est exclusive ou non d'une expiation personnelle, à laquelle les pécheurs seraient encore tenus à l'égard de Dieu. Éclaircir ce point de départ est absolument nécessaire à la théologie du purgatoire.

a) *Les péchés remis par le baptême ne comportent pas cette expiation personnelle du pécheur.* — La voie normale du baptême, par laquelle se fait à l'homme pécheur l'application première des mérites satisfaisants du Christ, dégage l'homme régénéré de toute obligation de satisfaire à Dieu pour ses péchés effacés. Non seulement la réparation est complète, mais le fruit de la rédemption est, pour l'âme régénérée, une élévation à la vie surnaturelle. Jésus est sauveur par la croix et il ne nous sauve qu'en nous associant à sa mort. Pour devenir salutaire, cette participation à la mort du Christ se réalise en chaque homme par le baptême :

Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême (pour nous unir à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans la nouveauté de la vie. Si, en effet, nous avons été unis

pour étouffer avec lui par l'image de sa mort, nous le serons aussi quant à la résurrection, sachant que notre vieil homme a été enlevé avec lui, afin que le corps du péché soit détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché, car quiconque est mort est affranchi du péché. Rom., vi, 3-7.

Ce n'est pas le lieu de refaire l'exégèse de ce texte, et d'en défendre la signification vraie contre les interprétations plus ou moins minimisantes des protestants. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. 1, p. 261-268; t. II, p. 368 sq. Saint Paul est très affirmatif : Vous êtes morts au péché, c'est-à-dire vous avez dépouillé la larve du péché et vous êtes délivrés de sa tyrannie : « Celui qui est mort est affranchi du péché. » Rom., vi, 7. Dans cette affirmation, pas de restriction ni d'exception : tout ce qui s'appelle péché au vrai sens du mot, péché originel, péchés actuels, s'évanouit dans le baptême; il n'y a plus aucune condamnation possible à porter contre ceux qui sont dans le Christ Jésus. Les idolâtres, les impudiques, les voleurs, les détracteurs, les blasphémateurs d'hier, ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ ». I Cor., vi, 11.

Cette idée se retrouve dans l'affirmation de la mort du « vieil homme » crucifié avec Jésus-Christ. Ce vieil homme désigne tout ce que nous avons de commun avec le premier Adam, tout ce que, par notre origine, nous tenons de lui comme chef de l'humanité. Mais tout cela disparaît par le fait de notre union avec le nouvel Adam. Saint Paul marque cette union dans la métaphore « revêtir le Christ ». Être baptisé dans le Christ, revêtir le Christ, être unifié dans le corps mystique du Christ, ce sont là, pour saint Paul, trois formules exprimant en des termes différents la même réalité. Le baptême en Christ (cf. Gal., III, 27-28, εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε) a un double effet : le premier est de nous faire revêtir le Christ (Χριστόν ἐνδύσασθε); mais ce revêtement n'est pas comparable à un manteau qui couvrirait notre âme; c'est une forme vitale qui nous fait vivre de la vie même du Christ. Le second effet est de nous unifier dans le Christ : πάντες ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Être baptisé dans le Christ, revêtir le Christ, c'est finalement la même chose qu'être incorporé à son corps mystique, qu'être fait membre vivant du Christ et qu'être par lui assujéti à la force surnaturelle de l'Esprit-Saint, qui est l'âme de l'Église.

Ce fait de revêtir le Christ, d'être incorporé au Christ, ce renouvellement de notre vie spirituelle, toutes affirmations très nettes d'un changement total, laissent peu de place à l'hypothèse qu'un homme régénéré, lavé du péché, revêtu du Christ, entré en lui pour vivre de sa vie, puisse encore avoir quelque expiation à subir pour ses péchés. Toute la tradition exclut cette hypothèse, voir BAPTÊME, t. II, col. 175, 201-202, et, si l'enseignement catholique admet que les pénalités de cette vie demeurent encore et sont offertes au chrétien comme une épreuve sanctifiante et un motif de vie plus surnaturelle, il exclut toutefois, du chrétien régénéré, l'obligation de se soumettre à une expiation pour achever la réparation des fautes remises par le baptême. Le concile de Trente est, d'ailleurs, affirmatif sur ce point : dans la 6^e session (péché originel), il reprend, au c. v, quelques-uns des textes pauliniens que nous avons cités et conclut : « Dieu ne hait rien en ceux qui sont régénérés, et il n'y a point de condamnation pour ceux qui sont vraiment ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par le baptême, qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme et se revêtant du nouveau, qui est créé selon Dieu, sont devenus innocents, purs, sans tâche et sans péché, agréables à Dieu, ses héritiers et les cohéritiers de Jésus-Christ; en sorte qu'il ne reste rien du tout qui leur fasse obstacle pour entrer dans le ciel. » Denz.-Bannw., n. 792.

b) Il n'en est pas de même des péchés commis après le

baptême et remis par la pénitence. a. — Que l'enseignement de Jésus aux apôtres ait envisagé une *rémission des péchés plus étendue que celle du baptême*, c'est là un point de doctrine qui ne fait aucun doute. La situation des fidèles dans le royaume instauré par le Messie, c'est-à-dire dans l'Église, ne saurait être pire que celle des Juifs, déjà réconciliés par les sacrements de l'ancienne Loi ou le repentir et néanmoins retombés dans le péché. Or, toute la vie publique du Sauveur est remplie d'invitations à la pénitence, adressées à des pécheurs de ce genre : Zachée, la femme adultère, la pécheresse du festin de Simon le Pharisien, le paralytique de Capharnaüm; et le divin Maître semble prévoir encore la possibilité de péchés ultérieurs; cf. Joa., v, 14. Cette prévision de péchés postérieurs à l'entrée dans le royaume par le baptême se retrouve dans les paraboles du filet, de la zizanie, qui marquent clairement dans l'Église même le mélange des bons et des méchants. Jésus ne prémunit-il pas les siens contre les scandales futurs, Matth., v, 29-30; xviii, 6-9; contre le danger de tomber, corps et âme, dans la géhenne? Matth., x, 28; Luc., xii, 5. Et ceux qui auront ainsi péché contre leurs frères seront punis au jour du jugement. Matth., xxv, 31-46. Or, ces péchés commis par des chrétiens sont rémissibles. Cette vérité nous est suggérée tout d'abord par la « volonté » et le souci du Père que pas un des petits du troupeau du Christ ne périsse; par la sollicitude du pasteur à chercher la brebis perdue et à la ramener au bercail. Matth., xviii, 10-14. Ensuite, par la formule même de la prière dominicale et le bref commentaire qui la suit. Matth., vi, 12; 14-15. Enfin, par la recommandation expresse faite à Pierre de pardonner non une fois, mais soixante-dix fois sept fois, c'est-à-dire pratiquement toujours. Matth., xviii, 22; cf. Luc., xvii, 3. Sans doute, en tous ces textes, il n'est pas nécessairement question de rémission sacramentelle des péchés : il apparaît clairement néanmoins qu'est entrevue la possibilité de péchés à expier, même après le baptême.

D'ailleurs, il est de foi que Jésus a promis à ses apôtres, comme à Pierre, le pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême : ce pouvoir est renfermé dans le pouvoir plus général de lier et de délier. Matth., xviii, 15-18; xvi, 18-20. Jésus a conféré ce pouvoir aux apôtres, après sa résurrection. Joa., xx, 19-23; cf. Matth., xxviii, 18-20; Luc., xxiv, 47-49. Et les apôtres eux-mêmes, en certains cas dont les Actes et les Épîtres pauliniennes semblent apporter quelques exemples, ont exercé ce pouvoir à eux conféré. Voir PÉNITENCE, t. XII, col. 749-753. Le sens de Joa., xx, 19-23, a été clairement proposé par le concile de Trente, sess. xiv, c. 1; mais le concile n'a pas défini que, sans l'interprétation de la tradition, ce sens s'impose d'une façon claire et certaine. Cf. Galtier, *De pœnitentia*, n. 134.

La rémission envisagée ici est certainement distincte de la rémission des péchés par le baptême. La puissance concédée aux apôtres à une extension pour ainsi dire infinie : ὅν τινων ἀφῆτε. Or, le baptême ne peut remettre qu'une seule fois les péchés. Il s'agit donc ici d'un pouvoir de rémission qui, tout en renfermant la rémission attachée au baptême, s'étend au-delà. De plus, le pouvoir concédé aux apôtres s'affirme comme un pouvoir judiciaire : remettre ou retenir les péchés, conforme à la puissance générale de lier et de délier qui avait été promise. Or, du pouvoir de baptiser, on ne saurait dire que c'est un pouvoir judiciaire; ce n'est que très improprement qu'on y trouverait le pouvoir de retenir les péchés (ne pas conférer le baptême). Que, dans les controverses baptismales, les Pères aient appliqué au baptême Joa., xx, 21, il faut le reconnaître; mais ils voyaient dans la collation du pouvoir rapporté par saint Jean un principe plus général dont ils

étaient en droit de déduire une application particulière relative à la rémission des péchés dans le baptême; ils n'y ont pas vu une indication directe et propre du pouvoir de baptiser. Tout au contraire, un bon nombre, surtout après la controverse novatienne, l'entendent du pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême. Ainsi Pacien, *Epist.*, III, n. 11, *P. L.*, t. XIII, col. 1070-1071; saint Ambroise, *De penitentia*, I, II, n. 6-8, *P. L.*, t. XVI, col. 467; saint Augustin, *Epist.*, CXXXV, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 814; *Serm.*, LXXXI, n. 20; XCIX, n. 9; CCXCV, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 455, 600, 1349. Et, faisant écho à cet enseignement traditionnel, le concile de Trente définit comme un dogme de foi la distinction du sacrement de pénitence par rapport au sacrement de baptême. Cf. sess. XIV, c. II; sess. VI, c. XIV. Voir PÉNITENCE, col. 1090.

b. *Mais, dans la rémission du péché par le sacrement de pénitence, toute la peine temporelle due au péché n'est pas nécessairement remise.* — C'est ce qu'enseigne le concile de Trente : « Il est faux et contraire à l'enseignement divin d'affirmer que la faute n'est jamais remise par Dieu sans que soit remise également toute la peine due au péché. Les saintes Écritures fournissent en effet d'illustres et manifestes exemples, qui, même en dehors de toute tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur. D'ailleurs, le caractère même de la divine justice semble exiger que soient reçus dissemblablement en grâce ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, délivrés une première fois du péché et de la servitude du démon, et ayant reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de violer sciemment le temple de Dieu (I Cor., III, 17) et de contrister l'Esprit-Saint (Eph., IV, 30). La divine clémence se doit de ne point nous pardonner les péchés sans exiger de satisfaction, afin de nous épargner, l'occasion se présentant, de considérer tous péchés comme légers et dès lors, *faisant injure et outrage à l'Esprit-Saint*, de tomber dans des fautes plus graves, nous amassant ainsi un trésor de colère pour le jour de la colère. Hebr., X, 29; Rom., II, 5; Jac., V, 3. » Voir PÉNITENCE, col. 1101.

Les illustres et manifestes exemples auxquels fait allusion le concile nous montrent des justes de l'Ancien Testament obligés par Dieu d'expier encore leur faute, même après qu'elle leur a été certainement pardonnée. Ces textes avaient été insérés dans le projet primitif du chapitre en question. Theiner, t. I, p. 589 a. C'était d'abord l'exemple d'Adam, que Dieu avait très certainement tiré de son péché, Sap., X, 2, et que cependant il soumit à de graves peines. Gen., III, 17 sq. Marie, sœur de Moïse, reçut de Dieu le pardon de son péché, et cependant fut séparée sept jours du peuple. Num., XII, 14 sq. Moïse et Aaron, en raison de leur moment d'incrédulité — faute dont ils furent certainement pardonnés avant leur mort — furent empêchés par Dieu d'entrer dans la Terre promise. Num., XX, 1 sq.; XXVII, 12 sq.; Deut., XXXIV, 1 sq. De même, David, coupable d'adultère et d'homicide, voit, grâce à son repentir, son péché pardonné. Mais, quant à l'expiation de la faute, elle est transférée à l'enfant qui vient de naître et qui mourra en punition du péché de son père. II Reg., XII, 13-14.

D'ailleurs, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, les auteurs inspirés nous montrent Dieu promettant de remettre péché et peine due au péché si les hommes lui offrent des expiations compensatrices. Ainsi Dieu promet à Salomon de pardonner les péchés et de purifier la terre au peuple converti qui aura invoqué son nom et fait pénitence de ses voies détestables. II Par., VII, 13-14. Ainsi Daniel conseille à Nabuchodonosor de racheter ses péchés par des aumônes, et ses iniquités par des miséricordes à l'égard des pauvres. Dan., IV, 24. Ainsi Tobie enseigne à son

filz qu'il se délivrera par l'aumône de tout péché et de la mort et que de la sorte son âme n'ira pas dans les ténébres. Tob., IV, 11. Le prophète Joël montre que Dieu pardonne au pécheur, mais, à la conversion du cœur nécessaire, le pécheur ajoutera le jeûne, les pleurs, les gémissements. Joel, II, 12. Au repentir doit donc s'adjoindre l'expiation personnelle. C'est ce que rappelle Jean-Baptiste aux Juifs, les exhortant à faire de dignes fruits de pénitence s'ils veulent éviter la colère future. Luc., III, 8. C'est aussi la pensée de saint Paul, félicitant les Corinthiens d'avoir eu la tristesse qui plaît à Dieu et pratiqué une pénitence salutaire. II Cor., II, 10. Le même apôtre, qui a tant prêché la suffisance et la surabondance de la réparation offerte par le Christ, attire l'attention des mêmes Corinthiens sur les maladies nombreuses et les morts fréquentes qui se produisent parmi eux, avertissements paternels de Dieu, qu'ils pourraient éviter en se jugeant eux-mêmes avec plus de rigueur. Et il note que ce jugement du Seigneur est un avertissement, *pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde*. Ceux qui avaient été ainsi punis n'étaient donc pas pécheurs impénitents ni morts dans l'impénitence, puisqu'ils n'avaient été frappés que pour être sauvés. I Cor., XI, 31-32. On pourrait d'ailleurs ajouter d'autres textes; voir plus loin ceux qui se rapportent à l'expiation antérieure au retour du Christ, col. 1187.

Ce ne sont pas là des cas particuliers, arbitrairement provoqués par la volonté divine. Ce sont là des applications d'un principe général qui vaut pour tous et que saint Paul exprime d'un mot : *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres*. Rom., II, 6 : « C'est le principe de la sanction morale, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien et il ne faudra pas oublier que Paul lui-même l'a posé quand il discutera la valeur relative de la foi et des œuvres. Or il n'était pas disposé à faire en faveur du chrétien une exception qu'il refuse à un Juif. » Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 45, note 6. Cf. Gal., VI, 7 sq.; I Cor., III, 13-15; IX, 17; II Cor., V, 10; IX, 6; Eph., VI, 8; Col., III, 24. On peut se reporter aussi à Ps., LXXI, 13; Prov., XXIV, 12; Matth., XVI, 17.

c. — Il faut donc conclure que *l'expiation offerte par le Christ ne supprime pas nécessairement au pécheur rentré en grâce l'obligation d'une satisfaction personnelle pour les fautes commises après le baptême et pardonnées par la pénitence*.

A moins de rejeter toute la doctrine qu'on vient d'exposer, il faut accepter cette conclusion. Elle est niée par les protestants, qui, logiques avec leur doctrine sur la justification extérieure par la foi seule, ne peuvent concevoir qu'après le pardon du péché puisse encore subsister une peine à expier. Elle est également niée par les orthodoxes orientaux, qui refusent d'admettre la distinction du *reatus culpæ* et du *reatus pænæ*.

Pour étayer leur système du pardon total, les protestants en appellent surtout à saint Paul, Rom., VIII, 1 : « Il n'y a donc maintenant aucune condamnation contre ceux qui sont dans le Christ Jésus. » Saint Paul venait de parler des condamnations dont la Loi (mosaïque) avait été l'occasion et, rappelant l'abrogation de cette loi par le sacrifice du Sauveur, il conclut triomphalement : « Il n'y a donc plus de condamnation contre ceux qui sont dans le Christ Jésus. Les ennemis de l'homme, le péché, la mort, la concupiscence, la Loi elle-même, sont désormais impuissants devant la croix de Jésus. » L'exclamation de Paul résume cette victoire totale du Sauveur. S'il faut donner un sens plus précis à ce texte, ce sera le sens que lui reconnaît le concile de Trente, sess., V, c. V. Le concile cite ce texte pour prouver la rémission complète par le baptême de tout ce qui est péché. Après lui avoir accolé d'autres textes, le con-

cile conclut : *ita ut nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur.*

C'est une explication analogue qu'il convient d'apporter à Hébr., x, 11-18. Le but visé par l'auteur de l'épître est de mettre en relief le contraste qui existe entre le sacrifice du Christ et celui d'Aaron. La phrase, citée avec complaisance par les ennemis de l'expiation personnelle, exalte simplement la valeur infinie du sacrifice de la croix en regard de la valeur restreinte du sacrifice d'Aaron. Dans le sacerdoce aaronique, le grand prêtre offrait, une fois l'an, un sacrifice solennel pour tout le peuple, et les prêtres d'un rang inférieur offraient tous les jours d'autres sacrifices pour les particuliers. Mais l'oracle de Jérémie, xxxi, 33, 34, est réalisé : « Jésus-Christ, par une seule oblation a consommé à jamais ceux qui ont été sanctifiés. Et là où il y a rémission des péchés, il n'y a plus d'oblation pour le péché. » Le sacrifice du Christ une seule fois offert suffit à tout jamais parce que seul il est vraiment efficace pour la rémission des péchés. Quelle que soit la rémission à intervenir, elle ne sera jamais qu'une application du même sacrifice. Aucune opposition entre cette doctrine et la nécessité d'une expiation personnelle du pécheur pour les péchés commis après le baptême. Cette expiation, n'ayant de valeur que la valeur qu'elle emprunte aux mérites du Sauveur, « n'obscurcit en rien la vertu du mérite et de la satisfaction de Jésus-Christ ». Conc. de Trente, sess. xiv, c. viii. En ce qui concerne les péchés commis avant le baptême, l'assertion de l'épître aux Hébreux trouve son application littérale : leur rémission est totale, même quant à la peine, et n'appelle plus d'oblation.

La parole mise par Isaïe dans la bouche de Dieu, XLIII, 25, marque la gratuité du pardon que le Seigneur est prêt à accorder à Israël, malgré ses crimes et ses ingratitude : « C'est moi-même qui effacerai tes iniquités à cause de moi, et de tes péchés je ne me souviendrai pas. » C'est détourner la phrase de son sens obvie que de lui faire signifier l'inutilité d'une expiation personnelle pour des péchés personnels. Et il faut en dire autant d'un passage similaire de Jérémie, xxxi, 34 : « Je pardonnerai leur iniquité et de leur péché je ne me souviendrai plus. »

Précisément dans la discussion relative au purgatoire, les Grecs s'étonnèrent à Florence de la distinction apportée par les Latins entre la coupe et la peine. Cette distinction leur paraît contraire à des faits certains et incontestés. On ne voit pas les princes, déclare le mémoire des Orientaux, poursuivre le châtiment d'une offense qu'ils ont pardonnée ; à plus forte raison Dieu, dont le plus insignifiant attribut est la bonté. Aussi voit-on dans le Nouveau Testament le publicain s'en retourner non seulement absous, mais encore justifié, Luc., xviii, 14 ; dans l'Ancien, Manassé, après s'être humilié, délivré de ses fers et rétabli sur son trône, II Par., xxxiii, 13 ; les Ninivites, grâce à leur pénitence, soustraits aux coups qui les menaçaient, Jon., iii, 5. Le paralytique reçoit, avec le pardon de son péché, le redressement de son corps. Matth., ix, 6. On ne trouve pas dans l'histoire ecclésiastique et dans la doctrine chrétienne trace d'une telle distinction. L'exemple de David, absous de son adultère et cependant frappé par la perte de son fils, n'est pas concluant. La perte de cet enfant fut moins un châtiment qu'une peine insignifiante ; David eut de la même femme un autre fils qui non seulement vécut, mais hérita de son trône : ce fut le grand Salomon. Donc, on ne peut poser en principe général qu'après le pardon de l'offense il reste à subir une peine. Pour démentir ce principe, l'exemple du baptême suffit : avec le pardon de ses péchés, le baptisé reçoit la remise de toute peine. Tels sont les arguments mis en avant par les Grecs et résumés d'après les « Actes » de Florence,

publiés par Mgr Petit, P. O. de Gradin Nau, t. xv, fasc. I. Cf. d'Als, *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *Gregorianum*, t. iii, 1922, p. 38. Sans doute — nous continuons à nous inspirer du mémoire de Marc d'Éphèse — il faut distinguer le *realis culpæ* du *realis pœnæ*. Mais il ne les faut pas séparer, comme le font les Latins. Remise la faute, remise aussi est la peine par le fait même. C'est pourquoi chez les Grecs l'absolution n'est donnée aux pénitents qu'après l'accomplissement de l'*épitimie* ou satisfaction. Marc distingue trois sortes de rémissions : la première est celle du baptême, qui ne comporte point de peine, mais est toute grâce ; la seconde, après le baptême, exige l'accomplissement d'une peine : la grâce divine y a moins de part, la volonté humaine s'exerçant à apaiser Dieu. La troisième est dans l'autre vie : au moment de la mort, l'Église, en absolvant le pénitent, lui remet par le fait toute la peine temporelle qu'il aurait dû accomplir et qu'il n'a pas accomplie ; mais il reste les péchés véniels, pour lesquels les âmes justifiées ne seront pas châtiées ; elles devront simplement attendre leur délivrance, soit à la fin du monde, soit au moment que leur procurera l'intercession des vivants. Voir les mêmes documents ; cf. P. Venance Grumel, *Marc d'Éphèse*, dans *Studiis franciscans*, 1926, p. 442 (tiré à part, p. 20).

On verra plus loin les hésitations et les variations de Marc d'Éphèse et des Grecs sur ce sujet. Ce qui donne à penser a priori qu'à la doctrine consistante de la théologie latine la théologie orientale est bien embarrassée pour opposer une doctrine ferme et solide. Pour l'instant, il suffit de faire remarquer la fragilité des arguments opposés par Marc d'Éphèse à la thèse catholique. Il est fort vrai que les arguments scripturaires invoqués par les théologiens latins sont loin d'être pleinement démonstratifs, et c'est vraisemblablement le motif qui les a fait éliminer par les Pères de Trente de la rédaction définitive du c. viii de la xiv^e session. Néanmoins, en les interprétant dans le sens d'une expiation à offrir à Dieu en vue d'effacer le *realis pœnæ* qui peut encore subsister après la rémission de la coupe, il semble qu'on soit plus près de la vérité qu'en adoptant les interprétations assez arbitraires de Marc d'Éphèse. D'ailleurs, c'est l'enseignement de la tradition qui fixe le sens de la révélation, et ici l'enseignement traditionnel, manifesté par les Pères et par la discipline pénitentielle de l'Église, a été authentiquement promulgué au concile de Trente, sess. xiv, c. viii, can. 12 ; voir PÉNITENCE, col. 1102, 1110. Les raisons théologiques ne manquent pas, qui justifient cette doctrine. VOIR SATISFACTION.

On voudra bien d'ailleurs faire deux remarques : α) le cas de la rémission totale, coupe et peine, réalisée dans le baptême, est admis par les Latins, voir col. 1180, sans qu'il y voient un démenti infligé à la loi générale de l'expiation personnelle requise pour les fautes commises après le baptême ; β) cette loi générale est même compatible avec des cas exceptionnels, où le sentiment de contrition est tellement ardent qu'il obtient de Dieu une rémission totale de la peine.

2^o Le point de départ de la doctrine du purgatoire : l'expiation nécessaire projetée dans la perspective du jugement. — 1. Rapport de l'expiation au jugement dans le Nouveau Testament. — Si l'on examine attentivement les exhortations à la pénitence dont est émaillé le Nouveau Testament, on constate que fréquemment ces appels sont adressés aux hommes pour les préparer au jugement que doit prononcer le Messie.

Saint Jean-Baptiste ne distingue pas encore nettement la première et la seconde venue du Messie : « Faites pénitence, dit-il, car le règne des cieux est proche... Faites de dignes fruits de pénitence... Déjà la cognée est placée à la racine des arbres ; tout arbre qui

ne fait pas de bons fruits va être coupé et jeté au feu. Pour moi, je vous baptise dans l'eau pour la pénitence; mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi... Lui vous baptisera dans l'Esprit et dans le feu. Il a le van en main et il nettoiera son aire, et il amassera son froment dans le grenier, mais il brûlera la balle dans un feu qui ne s'éteint pas. » Matth., III, 3, 8-10; Luc., III, 3-9. Le baptême de feu dont il est ici question ne saurait être que le jugement. Voir BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 359.

Jésus lui-même prêche la pénitence en raison de la proximité du royaume. Matth., IV, 17. Il vaut mieux s'imposer la perte volontaire d'un œil ou d'un membre que d'exposer le corps entier à aller dans la géhenne. Matth., V, 29; cf. Marc., IX, 46. Et c'est la pensée du royaume qui motive cette austère mesure. Matth., XVIII, 3 sq. Les malédictions proférées contre Chorazain, Bethsaïda et Capharnaüm, qui, malgré les miracles du Christ, n'ont pas fait pénitence, se rapportent à leur sort au jour du jugement. Matth., XI, 21-24; cf. Luc., X, 13-15. Les hommes de Ninive se lèveront au jugement contre la génération incrédule, car eux du moins ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et cependant le Christ est plus que Jonas. Matth., XII, 41; cf. Luc., XI, 31-32.

D'ordinaire, la *prédication apostolique*, telle que nous la font connaître les Actes, se contente d'inviter les hommes à la pénitence. Toutefois, quand les apôtres développent leur pensée, il apparaît bien que cette pénitence prépare le retour du Messie-Juge : « Repentez-vous, déclare Pierre aux Juifs de Jérusalem, et convertissez-vous, pour que vos péchés soient effacés, de façon que viennent les temps de rafraîchissement venant de la face du Seigneur, et qu'il envoie celui qui vous a été destiné d'avance comme Messie, Jésus. » Act., III, 19-20. Le repentir et la conversion doivent ainsi précéder, afin que puissent venir des temps de rafraîchissement et qu'ait lieu la parousie du Christ. Cf. E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 111. Un écho de cette prédication, à l'adresse de tous les méchants en général se retrouve dans II Petr., II, 1-9. Voir aussi Jac., V, 3-8, et Jude, 15, 21.

Saint Paul ne parle pas autrement devant les Athéniens : « Passant par-dessus ces temps d'ignorance, Dieu fait savoir maintenant à tous les hommes, en tous lieux, qu'ils se repentent, parce qu'il a fixé un jour où il doit juger le monde en justice, par un homme qu'il a destiné, fournissant à tous la foi, en le ressuscitant d'entre les morts. » Act., XVII, 30-31. Paul voulait préparer les Athéniens à entendre le nom de Jésus : il leur annonce que Dieu exige des hommes la pénitence en vue du jugement que présidera celui qu'il a déjà ressuscité. Cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 538-539. Dans son épître aux Romains, s'adressant au Juif pécheur et orgueilleux, le même apôtre l'exhorte à la pénitence : « Estimes-tu que tu échapperas au jugement de Dieu? Méprises-tu la richesse de sa bonté, ignorant que la bonté de Dieu t'invite au repentir? Et alors, par ton endurcissement et ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor au jour de la colère et de la manifestation du juste jugement... » Rom., II, 1 sq.

Les lettres aux sept Églises, dans l'*Apocalypse*, sont riches en enseignements de ce genre, bien qu'il ne soit pas toujours aisé de discerner la perspective eschatologique dans les menaces ou les promesses qui y sont faites. Jean fait parler le Christ. À Ephèse : « Convertis-toi, et les premières œuvres fais-les (de nouveau); sinon, je viens à toi. » II, 5. À Pergame : « Convertis-toi; sinon, je viens à toi promptement. » II, 16. À Thyatire : « Je lui ai donné (à la femme Jézabel) du temps pour qu'elle se convertisse... Mais à vous, et à tous ceux qui n'ont pas cette doctrine..., je ne jette pas sur vous d'autre fardeau : seulement, ce que vous avez,

tenez-y, jusqu'à ce que je vienne. » II, 21, 24. Suit l'annonce du triomphe spirituel de l'Église, qui se consummera à la parousie. Cf. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1921, p. 34. À Sardes : « Rappelle-toi comment tu as reçu et tu entendis, et observe-le et convertis-toi. Si tu n'es pas vigilant, je viendrai comme un voleur et tu ne sauras nullement à quelle heure je viendrai sur toi. » III, 3. À Philadelphie, il recommande de continuer vigilance et fidélité et ajoute : « Je viens promptement. » III, 11. La tiédeur de l'ange de Laodicée appelle une menace, III, 16, qui n'est pas purement eschatologique; mais la promesse faite au victorieux de s'asseoir sur le trône messianique est eschatologique et appartient à la perspective de la vie future. Voir aussi Apoc., XVI, 15.

Encore que ce rapport de l'expiation nécessaire au jugement ne signifie pas nécessairement que ce jugement soit prochain, la pensée de la *première génération chrétienne* semble s'être volontiers complu dans la proximité du retour de Jésus dans les fonctions de juge souverain : cette pensée correspondait d'ailleurs à une préoccupation fondamentale de l'enseignement du Christ : « Il suffit d'œuvrer tant soit peu l'Évangile pour reconnaître aussitôt que la parousie est bien véritablement l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le premier et le dernier mot de la prédication de Jésus; qu'elle en est la clef, le dénouement, l'explication, la raison d'être, la sanction; que c'est enfin l'événement suprême auquel tout le reste est rapporté et sans lequel tout le reste s'effondre et disparaît. » Billot, *La parousie*, Paris, 1920, p. 10. Nous n'avons pas à discuter ici le problème de la croyance personnelle et de l'enseignement des apôtres relativement à la proximité de la parousie. Nous constatons simplement un fait inhérent à nombre de prophéties : deux événements, dont l'un est le type et l'image de l'autre, quoiqu'il en soit séparé par des siècles dans sa réalisation historique, sont placés par la prophétie sur un plan unique, comme si l'un coïncidait dans le temps avec l'autre, quant à leur propre réalisation. Ainsi, la prophétie faite par Isaïe de la Vierge mère, dont la réalisation est présentée pour ainsi dire comme coïncidant avec les événements qui la provoquent; ainsi encore la prophétie faite par Jésus-Christ concernant la fin du monde et dont la réalisation semble se confondre avec la destruction de Jérusalem qui en est l'image anticipée. Ainsi, dans le cas présent, le jugement particulier qui, pour chaque homme pris individuellement, marque en réalité le retour du Christ-Juge, est-il confondu, dans l'enseignement du Nouveau Testament, avec le jugement général dont il est la préparation et, pour chaque âme, l'anticipation. Voir sur ce sujet, JUGEMENT, col. 1765.

Aussi, les exhortations à la vigilance et à la pénitence en vue du jugement s'expliquent sous la plume et dans la bouche des écrivains inspirés, parce que « la parousie, telle qu'elle nous est donnée par la révélation du Nouveau Testament, se présente à nous sous deux aspects bien différents qu'il faut avoir constamment sous les yeux... : premièrement, dans sa réalité future, au jugement général, et secondement, dans ses anticipations journalières en la mort de chaque homme en particulier. Ce que saint Jérôme a très bien exprimé en disant : « Le jour du Seigneur (ou de la parousie) : entendez par là, soit le jour du jugement, soit le jour de la sortie du corps de chacun d'entre nous, car ce qui se fera au jour du jugement pour tous les hommes pris dans leur ensemble s'accomplit au jour de la mort pour chacun d'eux pris individuellement. » Billot, *op. cit.*, p. 145. Cf. saint Jérôme, *In Joel.*, II, 1, P. L., t. xxv, col. 965.

Cette observation proposée, un fait reste indéniable : les chrétiens de l'âge apostolique croyaient toucher à

la fin des temps, et saint Pierre se voyait contraint de justifier les longs délais du Christ. II Petr., III, 9. D'où la propension de la première génération à ne considérer comme temps propice à l'expiation pour le péché que le temps de la vie présente, ou s'il faut rapporter une expiation à la vie future, le moment suprême du jugement.

2. *Le « feu du jugement », première forme de la croyance au purgatoire.* — L'enseignement du Christ envisage la possibilité d'une expiation dans le siècle à venir. Matth., XII, 31-32. Voir ci-dessus, col. 1170. Mais quelle pourra être cette expiation si la parousie est proche et le jugement imminent?

a) *L'indication de saint Paul.* — C'est ici, semble-t-il, que I Cor., III, 11-14, intervient utilement. Nous avons de ce texte donné plus haut (col. 1174) la double exégèse possible, avec la preuve qu'en tirent les théologiens en faveur de l'existence du purgatoire. Mais, en replaçant ce texte dans la ligne de l'évolution doctrinale de la croyance au purgatoire, il paraît bien que le mot « feu » ne saurait ici désigner que le feu métaphorique du jugement. L'Écriture a toujours représenté le feu comme un élément des manifestations de la justice divine. Voir FEU DU JUGEMENT, col. 2239. Sans doute, dans la pensée assez complexe des auteurs sacrés, à l'idée du feu métaphorique du jugement se mêle souvent l'idée du feu réel de la conflagration générale ou de l'enfer. Cf. II Petr., III, 12; Matth., XXV, 24, II Thess., I, 8. Il est probable qu'en employant ici le mot feu, saint Paul fait une allusion au moins lointaine à tout cet ensemble. Mais, puisqu'il s'agit d'un feu qui éprouvera tout le monde, il ne peut être question du feu de l'enfer; puisqu'il s'agit d'un feu qui s'attaquera aux œuvres plus ou moins bonnes de chacun, il ne peut être question du feu de la conflagration. Toutefois, le feu métaphorique du jugement, réduit à la simple illumination de l'âme projetant, sur le bien et le mal dont elle a à rendre compte, la sentence divine, n'explique pas encore le sens profond du texte de saint Paul. Ce feu métaphorique est actif, il éprouve les actions des justes afin d'en manifester la valeur réelle, il corrige les défauts qui y sont encore attachés puisque par cette rectification même, il procure le salut à l'âme jugée. Ainsi, dans saint Paul, le jugement paraît avoir une double raison d'être en ce qui concerne les ouvriers de l'Évangile, c'est-à-dire les justes : tout d'abord, éprouver la valeur de leurs actions et, au besoin, purifier en elles ce qui est encore imparfait; le feu éprouvera ce qu'est l'ouvrage de chacun; l'ouvrage peut subsister, il peut être consumé; ensuite, accorder la récompense : si l'ouvrage subsiste, on recevra une récompense; si l'ouvrage est consumé, la récompense pour cet ouvrage défectueux est perdue, mais le jugement divin donnera cependant à l'ouvrier une sentence de salut. En raison d'une unique perspective, ces deux effets sont présentés sur le même plan. En réalité, ils devraient être séparés, la purification précédant la sentence d'admission au bonheur du salut. C'est le travail théologique des siècles postérieurs qui dégagera cette double perspective.

Cette double action du jugement correspond d'ailleurs parfaitement à ce que saint Paul nous dit de l'objet du jugement, même lorsqu'il ne parle pas de feu. Voir JUGEMENT, col. 1758. Si chacun doit recevoir de Dieu selon ses œuvres — c'est la formule qui résume le mieux la pensée de l'Apôtre — il est bien évident que les œuvres imparfaites devront d'abord être corrigées de leurs imperfections avant que l'ouvrier puisse aspirer à la récompense. Le jugement divin sera donc rectificatif de toutes les anomalies, petites et grandes, de l'ordre moral d'ici-bas.

b) *Même perspective unique chez les autres apôtres.* — C'est au jugement de Dieu que saint Jacques rapporte l'œuvre ultime du salut ou de la damnation : « Il n'y a

qu'un législateur et qu'un juge qui puisse perdre et sauver. » IV, 12. Le jugement sera plus ou moins sévère III, 1, sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde, II, 13, et cependant la miséricorde s'élèvera encore au-dessus du jugement. *Ibid.* Et il s'agit bien ici du jugement final, qui coïncide avec l'avènement du Seigneur, V, 8-9.

Saint Pierre, reprenant une formule de saint Paul, rappelle que Dieu juge sans acception de personne selon l'œuvre de chacun. I Petr., I, 17. Bientôt se produira ce jugement qui commencera par la maison de Dieu, c'est-à-dire par les justes, « et, si le juste est à peine sauvé, l'impie et le pécheur où se présenteront-ils? » IV, 17-18. Cette difficulté du salut pour les justes au moment du jugement attesterait que le jugement devra purifier leurs âmes des restes d'imperfections. La chose est dite équivalamment dès le début de l'épître, où l'apôtre déclare que lui et les fidèles ont été régénérés... en vue du salut qui doit être révélé à la fin des temps. Or, peu de jours les en séparent, et cependant il leur faut encore être contristés par diverses tentations, afin que l'épreuve de leur foi, bien plus précieuse que l'or (qu'on éprouve par le feu), soit trouvée digne de louange, de gloire et d'honneur, à la révélation (au jugement) de Jésus-Christ. I, 5-7. La deuxième épître, corrigeant l'impatience des chrétiens à l'égard du jour du Seigneur, fait de multiples allusions au feu du dernier jour; mais, ici, de toute évidence, il s'agit d'un feu réel de la conflagration. Quant au jugement lui-même, il se produira après le temps que la patience divine laisse à tous pour faire pénitence. III, 5-12.

Peu d'indications dans les *épîtres johanniques*; toutefois, c'est encore au jour du Seigneur que l'apôtre rapporte la confusion des pécheurs, la confiance des justes, I Joa., II, 28, et la manifestation publique de leur filiation divine. III, 2; cf. IV, 17.

L'épître de saint Jude contient, au contraire, un enseignement direct sur l'œuvre qui s'accomplira au jugement. Empruntant la prophétie d'Hénoch, elle annonce que le Seigneur vient exercer son jugement contre tous les hommes sans exception, convaincre les impies touchant les œuvres d'iniquité qu'ils ont faites, tandis que les justes pourront attendre la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 15, 21. Toutefois, les justes devront s'efforcer encore de sauver les pécheurs « en les arrachant au feu ». Ici, l'allusion au feu du dernier jour — conflagration, enfer, jugement, qui sait? — est claire.

Dans l'*Apocalypse*, pas d'autre perspective que celle du jugement final. Voir JUGEMENT, col. 1763. Du point de vue qui nous occupe, une formule surtout est à retenir à cause de sa généralité même : Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres ». Cf. II, 23; XX, 12, 13; XXII, 12. Dans cette généralité même, il y a place pour la probation des œuvres imparfaites.

c) *Les Pères apostoliques.* — On retrouve chez eux la même attitude. Le feu de l'épreuve, dans la *Didaché*, XVI, 5, ne se rapporte pas au jugement. Voir FEU DU JUGEMENT, col. 2241.

Parmi les trois « dogmes du Seigneur », le *pseudo-Barnabé* énumère « la justice du jugement, principe et fin » de la foi, I, 6. Ce jugement sera accompagné de la peine éternelle du feu pour les impies. *Mart. Polyc.*, XI, 2. Qui nie ce jugement est le premier-né de Satan. *Epist. Polyc.*, VII, 1; cf. *II Clem.*, IX, 1; *Barn. Epist.*, IV, 12.

Le jugement, ici encore, est présenté comme rectifiant les anomalies morales de la vie présente et devant rendre à chacun selon ses œuvres. Cf. *I Clem.*, XXVII, 1; *Hermas. Simil.*, VI, III, 6. Dans la *Simil.*, IV, *Hermas* établit une comparaison qui rappelle un peu I Cor., III, 11-15 : le jugement futur révélera la valeur des œuvres de chacun; ces œuvres sont comparées à des

arbres : les arbres que la vie future rendra verdoyants sont les œuvres des justes ; ceux que la vie future laissera secs et arides sont les œuvres des impies, œuvres destinées à être consumées par le feu. À l'égard des justes, le jour du Seigneur est un jour de miséricorde ; aussi ne devons-nous pas nous laisser troubler par les injustices de la présente vie. *II Clem.*, xviii-xx, 4. De toute évidence, c'est au juge souverain que fait allusion Hermas. *Simil.*, IX, vi, 2 sq., faisant entrer en scène un homme de haute taille, dépassant la tour et venant, au milieu d'une multitude d'autres, inspecter la valeur des matériaux. Bien plus, vii, 1-2, ce juge ordonne de corriger les défauts des pierres reconnues impropres à la construction : celles qui pourront être rectifiées seront employées, les autres définitivement rejetées. Bien qu'il soit difficile de rapporter au jugement dernier cet examen et cette rectification des pierres non employées, la personnalité du juge permet de songer qu'à ce moment-là il y aura vraisemblablement une rectification de ce genre.

Il faut remarquer, en effet, que déjà les Pères apostoliques ont une sorte d'intuition que la rétribution des récompenses et des peines commence dès la mort. Voir JUEMENT, col. 1767. C'est en germe, la doctrine du jugement particulier, mais c'est aussi, posée devant la théologie, la question d'une expiation antérieure au jugement dernier, déjà préparée cependant par le premier jugement subi par l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps.

II. PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DE LA DOCTRINE D'UNE EXPIATION D'OUTRE-TOMBE. — 1^o *Remarques préliminaires.* — Au moment où, vers le milieu du II^e siècle, la pensée chrétienne commence à systématiser les doctrines eschatologiques, il semble que plusieurs causes soient intervenues pour empêcher et même parfois entraver l'évolution de la croyance à une expiation d'outre-tombe. Nous n'insisterons pas sur le millénarisme (voir ce mot, t. x, col. 1760), qui d'ailleurs ne fit jamais figure d'enseignement officiel dans l'Église ; mais deux points semblent devoir plus particulièrement être retenus.

Au premier, il a déjà été fait allusion à FEU DU PURGATOIRE, col. 2252, et à JUEMENT, col. 1768. Au II^e siècle, la conception du scheol judaïque s'est trouvée presque naturellement transposée dans la théologie chrétienne, tout en subissant de notables perfectionnements. La croyance à la proximité de la parousie aidait d'ailleurs singulièrement à cette transposition. Le Christ devait revenir bientôt ; pendant ce temps, que feraient les âmes déjà séparées de leur corps ? L'unique perspective réunissant à la fois l'expiation et le jugement n'étant pas dédoublée, il s'ensuivait que l'état des âmes séparées était un état d'attente, dans le bonheur ou le malheur déjà entrevu du jugement final. À la différence des âmes du scheol, ce sont des âmes vivantes, capables de joie ou de souffrance, ayant déjà reçu comme un acompte de leur misère ou de leur félicité futures ». Labauche, *Dogmatique spéciale*, t. II, Paris, 1911, p. 378. Ainsi, saint Justin pense que les âmes attendent, celles des bons dans un endroit meilleur, celles des mauvais dans un endroit pire, le jour du grand jugement. *Dial.*, v, 3, P. G., t. vi, col. 488. Mais le moment de la véritable rétribution est reporté au jugement lui-même, et sur ce point, tous les apologistes sont d'accord. JUEMENT, col. 1769.

Un commencement timide d'explication se trouve cependant chez saint Irénée. Quoi qu'il prétendu Bellarmin, Irénée partage de tout point le sentiment de Justin sur le délai d'attente des âmes après la mort. Voir IRÉNÉE, t. vii, col. 2499 sq. Mais « l'état des justes qui attendent la résurrection semble susceptible de progrès. Le progrès est la loi de la vie présente et de la vie future. *Ut semper quidem Deus*

doccat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo, cette formule, I, II, c. xxviii, n. 3, P. G., t. vii, col. 806, et la suivante, I, IV, c. xxxvii, n. 7, col. 1104 : *uti... tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis matureseens ad videndum et capiendum Deum*, s'appliquent à tout le développement de la vie humaine ». Art. IRÉNÉE, col. 2500. Ce progrès dans l'état d'attente, cette « maturation » des âmes, est une vue nouvelle, dont on peut regretter l'imprécision, mais qui à coup sûr s'accorde avec l'idée d'une purification incessante dans la vie future.

Nous retrouverons plus loin, à la base des négations de l'Église orthodoxe concernant le purgatoire, cette doctrine de l'état d'attente des âmes dans l'au-delà.

Un second point ne saurait être négligé et il se rapporte plus ou moins directement à la discipline pénitentielle. Mais ici nous manquent les documents positifs, et nous ne le pouvons proposer qu'à titre de conjecture vraisemblable. Si la possibilité d'une seconde pénitence après celle du baptême fut si parcimonieusement concédée par l'Église ou si l'Église ne la découvrit qu'avec prudence aux nouveaux chrétiens, c'est que l'Église entendait tenir la vie morale de ses membres à la hauteur d'idéal que lui avait léguée la première génération. Faire entrevoir, au lendemain du baptême, que des facilités de pardon pouvaient être accordées eût été une prime à la lâcheté. Voir PÉNITENCE, col. 761. D'où il semble qu'on puisse légitimement inférer qu'une prédication trop affirmative d'une expiation dans l'au-delà eût encore ajouté à ces tentations de lâcheté. L'Église n'y arrivera que progressivement, poussée par les événements, comme progressivement elle est venue à la pénitence fréquemment réitérée, à la satisfaction facile accomplie seulement après le pardon reçu. Cette seconde remarque serait susceptible d'expliquer le silence de plus d'un apologiste de la fin du II^e siècle.

2^o *Développement de la doctrine d'une expiation d'outre-tombe en Orient : Clément d'Alexandrie et Origène.* — On a voulu voir dans ces deux auteurs les inventeurs de la doctrine du purgatoire. Voir l'étude de G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen*, Tubingue 1902. L'auteur allemand, s'emparant de la doctrine du progrès incessant qui est à la base du système philosophique des deux Alexandrins, montre une application de ce principe dans la loi de purification universelle qui, dans l'autre vie, aboutira à la restauration de tous les êtres dans l'amitié de Dieu. La doctrine générale de l'apocatastase, transposée à une catégorie de fautes, telle serait l'origine du dogme catholique du purgatoire. Sur la théorie de l'apocatastase chez Clément d'Alexandrie, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 186-187, et surtout ENFER, t. v, col. 56-57 ; chez Origène, voir ENFER, col. 58-59, et ORIGÈNE, t. XI, col. 1547-1548.

La vérité, semble-t-il, est que Clément d'Alexandrie et Origène, chacun à leur façon, ont formulé un premier essai de systématisation sur l'expiation purificatrice des âmes encore capables de pleinement se réconcilier avec Dieu. Si le principe de progrès intervient ici, c'est à juste titre. L'erreur parallèle de l'apocatastase ne doit pas nous empêcher de reconnaître en Clément et en Origène, les deux premiers témoins explicites de la croyance au purgatoire.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Bien que la doctrine de Clément soit assez confuse en ce qui concerne le caractère médicinal des châtiments d'outre-tombe infligés par Dieu aux impies, et qu'on ne puisse conclure à la théorie de l'apocatastase qu'avec vraisemblance, les critiques s'accordent généralement pour trouver en Clément une réponse ferme en ce qui concerne les âmes pécheresses, mais non scélérates. Déjà, en effet, pour

expliquer le rôle du châtement à l'égard des pécheurs encore en vie, il distingue expressément en ceux-ci deux catégories : celle des corrigibles et celle des incorrigibles ; à l'égard des premiers, le châtement est διδασκαλικός ; à l'égard des autres, il est κολαστικός. *Strom.*, IV, xxiv, P. G., t. viii, col. 1364 ; cf. VI, xiv, t. ix, col. 333. Rien d'étonnant qu'après la mort on puisse encore envisager la catégorie des corrigibles dans l'au-delà : elle est constituée par les âmes des pécheurs réconciliés avec Dieu au lit de la mort, mais sans avoir eu le temps de faire pénitence de leurs fautes. Sur ces âmes, la justice de Dieu s'exercera avec bonté et sa bonté s'exercera selon sa justice. Ces âmes pécheresses sont sanctifiées (ἀγιάζειν) par un feu intelligent, tandis que le feu punira également les âmes des scélérats : « Nous disons que ce feu sanctifie, non les chairs, mais les âmes pécheresses ; ce feu n'est pas un feu, consumant (οὐ τὸ πάρεσθον), comme le feu de la forge ; c'est un feu intelligent (τὸ φρόνιμον), pénétrant l'âme, qui est traversée par lui. » *Strom.*, VII, vi, P. G., t. ix, col. 440 ; cf. V, xiv, col. 133. Le texte de Clément montre tout d'abord qu'il n'est pas possible d'interpréter d'une manière purement métaphorique ce feu purificateur. Le sens obvie indique une cause extérieure à l'âme, devant provoquer en elle et en dehors de sa volonté même une expiation purificatrice. Il ne peut être question, cependant, d'envisager un feu qui ressemblerait à notre feu matériel : Clément l'exclut positivement. C'est un feu d'une nature spéciale, un feu intelligent, qui pénètre les esprits et les purifie de leurs souillures. Cf. Fr. Schmid, *Das Fegfeuer*, Brixen, 1904, p. 98. Dans *Strom.*, VI, xiv, Clément rappelle que la purification des âmes se fait au moyen des châtements « nécessaires pour parvenir à la demeure réservée ». P. G., t. ix, col. 332. Cette phrase indique d'abord le délai de la béatitude, opinion si fréquente dans les premiers siècles ; elle énumère ensuite la nature des châtements qui subsisteront, d'après l'auteur, même après la purification : délai de béatitude, confusion en raison des péchés commis, peines morales. *Ibid.*, xv, P. G., t. ix, col. 332. Ces indications assez vagues se retrouveront plus tard dans la théologie des Orientaux.

On le voit, chez Clément, il n'y a encore qu'un indice plutôt qu'une confession explicite de la croyance au purgatoire. L'indice cependant n'est pas négligeable. Nous allons trouver chez Origène une doctrine déjà mieux assurée.

2. *Origène.* — On aurait tort de considérer l'apocatastase comme absorbant toute la doctrine origéniste de la purification des âmes. Origène, en effet, au moins à partir d'une certaine époque, a apporté une distinction fondamentale entre la purification des âmes justes et celle des âmes impies. C'est dans la doctrine de la purification des âmes justes que se trouve, à notre avis, une claire manifestation de la croyance d'Origène au purgatoire.

a) *La purification des justes.* — Une épreuve générale attend tous les hommes : même les justes devront venir à cette épreuve du feu annoncé par I Cor., iii, 13, et qui doit éprouver quelle est l'œuvre de chacun. *In ps. xxxvi*, hom. iii, n. 1, P. G., t. xii, col. 1337. L'épreuve du feu sur les justes se traduira par une purification suprême, analogue au baptême, introductive des âmes dans le ciel : l'épreuve du feu est commune à tous les hommes, mais ce « baptême par le feu » est réservé aux seuls justes, déjà baptisés du baptême d'eau. *In Lucam*, hom. xxiv, t. xiii, col. 1861-1865. Le but de ce baptême par le feu est la purification des souillures que nul ne peut se flatter d'éviter ici-bas. Purification ineffable et mystérieuse, surtout lorsqu'il s'agit d'un Paul ou d'un Pierre, qui ont tant combattu pour Dieu et humilié tant d'ennemis. *In Numeros*, hom. xxv, t. xii, col. 769-770. Pour prouver la nécessité d'une

purification après la mort, Origène cite Job, xiv, 4, qu'il apporte dans la VIII^e homélie *In Leviticum* pour démontrer la nécessité du baptême pour les petits enfants. L'âme est donc souillée par le fait de son union avec le corps. Ainsi, aucune âme ne pourra se trouver, à la résurrection, dégagee de tous ses défauts. *In Lucam*, hom. xiv, t. xiii, col. 1836. Ainsi, tous seront purifiés de leurs souillures, « du plomb qui les alourdit et qui doit être résolu dans le feu, pour ne plus laisser paraître que l'or ». *In Exodum*, hom. vi, t. xii, col. 334-335 ; cf. *In Leviticum*, hom. ix, n. 8, t. xii, col. 519.

b) *La purification des pécheurs.* — Le véritable pécheur est symbolisé par du plomb pur, sans alliage d'or *Id.*, *ibid.* L'épreuve sera plus terrible pour lui ; mais ses souffrances cependant auront un terme, car le pécheur, comme le juste, quoique plus difficilement, sera purifié. Cette purification, postérieure à la résurrection, sera faite par le moyen d'une souffrance d'autant plus véhémentement que le corps ressuscité est plus subtil et plus parfait. Combien de siècles durera cette purification, Dieu seul le sait. *In epist. ad Romanos*, viii, n. 12, t. xiv, col. 1198 ; cf. *Comment. in ps. vi* (ex *Apologia Pamphili pro Origène*), t. xii, col. 1177-1178. On trouvera ici le résumé de la doctrine de l'apocatastase d'Origène, art. ENFER, col. 58. Tout en condamnant comme hérétique la doctrine de l'apocatastase, on peut être en droit d'y trouver une manifestation encore confuse, mais réelle, de la croyance catholique à des souffrances purgatives de l'au-delà. Certains textes, notamment *In Numeros*, hom. xxv, t. xii, col. 769-770 ; *In Jeremiam*, hom. ii, t. xiii, col. 280-281, semblent indiquer que telle était la pensée d'Origène pour une certaine catégorie de pécheurs. Cette impression est nettement confirmée par la position adoptée par Origène en ce qui concerne la purification des justes.

c) *La doctrine du purgatoire proposée par Origène dans sa conception de la purification des justes.* — Tandis que l'épreuve du feu réservée aux pécheurs est une idée courante, en dehors des milieux chrétiens, dans l'eschatologie juive, par exemple (voir FEU DE L'ENFER, t. v, col. 2199), l'idée de faire passer les justes eux-mêmes par le feu purificateur est une idée spécifiquement chrétienne. Cf. BAPTÊME PAR LE FEU, t. ii, col. 359 (à propos des *Oracula sibyllina*). Mais, chez Origène, d'autres raisons font voir dans la purification des âmes justes une action divine, différente de celle que Dieu exerce à l'égard des pécheurs. L'examen de ces raisons permet de conclure avec certitude au témoignage d'Origène en faveur du purgatoire.

a. *Les « sordes » opposées aux « peccata ».* — La purification des justes se distingue de celle des pécheurs, tout d'abord en ce qu'elle a pour matière les fautes inhérentes à la nature humaine, souillures beaucoup plus que véritables péchés. *In Lucam*, hom. iv, P. G., t. xiii, col. 1836. Souillures contractées dans la lutte avec le démon. *In Numeros*, hom. xxv, n. 6, t. xii, col. 770. Souillures comparables, chez les justes, au plomb mêlé à l'or ; l'or seul doit demeurer après l'épreuve de la purification. *In Exodum*, hom. vi, n. 4, *ibid.*, col. 334-335. Ainsi semble-t-il qu'Origène distingue deux sortes de péchés à purifier : les uns, simples souillures (ρύπος), les autres plus graves, (πρός θάνατον ἀμαρτία) ; les premiers sont relativement plus légers que les seconds ; comparables aux souillures qu'enlèvent le nitre et l'herbe de borith (cf. Jer., ii, 22), il suffira de l'esprit du jugement pour les purifier ; les seconds sont pires (ὅταν χείρωνα ἀμάπτωμεν) et ne seront purifiés que par l'esprit de combustion. *In Jeremiam*, hom. ii, t. xiii, col. 280. On notera l'expression « esprit du jugement » opposée à « esprit de combustion ». C'est le feu du jugement purificateur des péchés moins graves, opposé au feu de l'enfer.

b. *Purification instantanée et purification de longue*

durée. — Les *sordes* étant différentes des *peccata*, leur purification ne se fera pas de la même façon : les souillures seront purifiées en passant par le feu ; les iniquités, en y restant. Le juste, comparable à l'or, ne fera que déposer dans le feu son alliage de plomb ; le pécheur sera englouti dans le feu pour y être longuement purifié. Les textes déjà cités suffiraient à établir cette opposition. On peut y ajouter *In ps. XXXVII*, n. 1, t. XII, col. 1337, et surtout *In Levit.*, hom. VIII, n. 4, où Origène interprète allégoriquement la durée des purifications légales par rapport à la purification des derniers temps. C'est au bout d'une semaine de jours qu'arrivera la consommation du monde. Tandis que nous sommes encore revêtus de notre chair mortelle, il nous est impossible d'atteindre à une pureté sans tache, sinon au huitième jour, c'est-à-dire au moment où arrivera le temps du siècle à venir. En ce jour-là, toutefois, celui qui est mâle et aura agi virilement, aussitôt à l'entrée du siècle à venir est purifié... ; il recevra de la résurrection une chair purifiée de tous ses vices (c'est-à-dire le juste sera instantanément purifié). Mais si, au contraire, en lui-même il n'a rien montré de viril pour s'opposer au péché, si dans ses actions il s'est conduit en lâche et en efféminé, s'il s'est laissé aller surtout à commettre un péché tel qu'il ne peut être remis ni en ce siècle ni en l'autre (*Matth.*, XII, 31), il devra passer une ou deux semaines dans son péché (c'est-à-dire subir une purification de très longue durée), et ce n'est qu'au commencement de la troisième semaine qu'il sera purifié... » P. G., t. XII, col. 497.

c. *Époque des purifications.* — L'épreuve par le feu étant commune aux justes et aux pécheurs, il ne peut y avoir d'opposition quant à leur époque initiale, qui est le jour du jugement coïncidant avec la conflagration finale. Mais, puisque l'une est instantanée, son époque coïncidera exactement avec le dernier jour ; l'autre, étant de longue durée, se prolongera dans les siècles. Fidèle à la conception de l'eschatologie juive, Origène, comme Justin et Irénée, enseigne que les justes trouveront après leur mort, une demeure dans un lieu caché. C'est, pour les âmes justes, le paradis, préparatoire au véritable paradis de délices que l'âme n'obtiendra qu'après le jugement dernier. Cf. *De principiis*, I, II, c. XI, n. 6, P. G., t. XI, col. 1642 ; *In Ezechielem*, hom. XIII, n. 2, t. XIII, col. 763 ; *In Numeros*, hom. XXVI, n. 4, t. XII, col. 776. De même, les pécheurs attendent le dernier jour pour subir l'épreuve du feu. *In Exodum*, hom. VI, n. 3, t. XII, col. 334. Mais cette attente ne constitue pas en réalité un véritable recul : pour Origène comme pour Clément d'Alexandrie, la fin du monde est imminente ; cf. *De principiis*, I, III, c. V, n. 6, t. XI, col. 330, et l'on peut donc encore, même dans cette hypothèse, parler de l'épreuve du feu comme d'une épreuve qui nous attend au sortir de la vie. Cf. *In Lucam*, hom. XXIV, P. G., t. XIII, col. 1861-1865. Toutefois, c'est bien au jour du jugement, après la résurrection générale qu'a lieu l'épreuve du feu : la pensée d'Origène est ferme sur ce point. Cf. *In Jeremiam*, hom. II, t. XIII, col. 280-281 ; *In Leviticum*, hom. VIII, n. 4, t. XII, col. 497 ; *In Exodum*, hom. VI, n. 3, t. XII, col. 334 ; *In Lucam*, hom. XIV, t. XIII, col. 1836 ; *In ps. VI*, fragment tiré de l'*Apologia pro Origene*, t. XII, col. 1177-1178. L'épreuve des justes ne se prolongera pas au-delà de ce dernier jour ; aussitôt la consommation des temps arrivée, elle se fera, elle sera faite ; aussitôt baptisé dans le feu, le juste passera au bonheur auquel il aspire. *In Lucam*, hom. XXIV, t. XIII, col. 1865. L'épreuve des pécheurs, au contraire, se prolongera longtemps après le dernier jour, non seulement pendant tout le siècle à venir, mais encore pendant les siècles des siècles. Sur l'expression origéniste, siècles des siècles, cf. *In Exodum*, hom. VI, n. 13, t. XII, col. 340 ; *De principiis*, I, II, c. III, n. 3, t. XI, col. 183-184 ; *In Joannem*, tom. XIX, n. 3, t. XIV, col. 551 ;

voir Huet, *Origeniana*, I, II, c. II, q. XI, n. 26, dans P. G., t. XVII, col. 1043 sq.

d. *Instrument de la purification.* — Des oppositions relevées ci-dessus entre la purification des pécheurs et celle des justes, on peut déduire, semble-t-il, une considération importante touchant la nature de l'instrument de la purification. Peut-être pourrait-on dire que la purification des justes, ou plus exactement l'épreuve du feu à laquelle sont conviés tous les hommes à la fin du monde, se fait par le moyen d'un feu réel, tandis que le châtimement des impies se fait par le moyen d'un feu métaphorique, succédant à l'épreuve du feu réel. La thèse du feu métaphorique de l'enfer est très certainement d'Origène : si tous les damnés doivent un jour être réconciliés avec le Christ, à quoi servirait un feu réel dans l'enfer, vide de ses victimes ? Sur le feu métaphorique voir *De principiis*, I, II, c. X, n. 4 ; *Cont. Celsum*, I, IV, n. 13 ; I, VI, n. 71, P. G., t. XI, col. 236-237, 1042-1043, 1405-1408 ; *In Numeros*, hom. XXVII, n. 8, t. XII, col. 789 ; *In Matth.*, *commentariorum series*, n. 72, t. XIII, col. 1716. Cf. FEU DE L'ENFER, col. 2201. Mais il paraît bien que l'épreuve générale du feu au dernier jour et, partant, la purification des justes, dite baptême par le feu, se font, au sentiment d'Origène par un feu réel. Ici, en effet, il s'agit d'une épreuve passagère, d'une purification instantanée, laquelle peut emprunter le feu de la conflagration générale, ce feu agissant sur les corps ressuscités pour purifier en eux les *sordes peccati*.

e. *Conclusion.* — On a noté que la purification des justes est réservée, selon Origène, à l'*esprit du jugement*. Cet esprit du jugement, que dans l'homélie *In Jeremiam* Origène oppose à l'*esprit de combustion*, purifie cependant par le feu — tous les autres textes l'affirment — et probablement par le feu réel de la conflagration dernière, les justes qui, sans exception, ont tous à se dégager de quelque souillure avant d'entrer au ciel. Sans doute, la conception qui envisage une purification de tous les justes sans exception est erronée. Voir FEU DU JUGEMENT, col. 2244. Sans doute encore, la conception qui recule au jour du jugement la purification des justes qui peuvent en avoir besoin renferme une erreur de perspective ; mais elle est excusable chez Origène comme chez tant d'autres Pères qui l'ont commise avant ou après lui. Mais nous pouvons retenir, comme expression certaine d'une croyance à la purification des fautes légères dans l'au-delà, la conception origéniste du baptême par le feu, c'est-à-dire de la purification des justes avant leur entrée au paradis. Cette conception est spécifiquement différente de l'apocatastase : elle fournit donc un témoignage nouveau et doctrinalement bien plus certain que l'apocatastase en faveur de la croyance primitive au purgatoire. En ce sens, il est permis de saluer en Origène non le fondateur, mais le premier témoin du dogme catholique.

3. *Après Origène.* — La conception d'un feu purificateur au moment du jugement se continue, après Origène, en Orient, tout comme nous la retrouverons en Occident. L'un des adversaires les plus acharnés de l'origénisme, Méthode d'Olympe, enseigne expressément qu'« après la résurrection, il n'y aura aucune nouvelle loi, aucun nouvel enseignement, mais le jugement et le feu : οὐκέτι μετὰ ταύτην (sc. ἀφελίαν) ἔσονται νόμον ἢ διδασκαλίαν ἑτέραν. ἀλλὰ κρίσιν καὶ πῦρ » (*Connivium*, x, 4, P. G., t. XVIII, col. 200. Ce feu aura pour objet la purification et le renouvellement du monde. Voir FIN DU MONDE, col. 2530. Méthode ne parle pas de la purification des âmes ; toutefois, il nous avertit que, si des châtimements nous éprouvent en cette vie à cause de nos péchés antérieurs, nous devons nous en réjouir, parce que le jugement nous deviendra facile. *De dist. cib.*, II, 2, éd. Bonwetsch, p. 428. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 490.

La partie chrétienne des Oracles sibyllins reprend d'une façon plus nette la conception d'Origène. La ruine du monde à la fin des temps sera réalisée par le feu; mais les justes eux-mêmes passeront, quoique sans douleur, par ce feu, tandis que les méchants, atteints par le feu dans leurs corps et dans leurs âmes, en souffriront éternellement. Il y a certainement ici un écho de I Cor., III, 15. Voir FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 244; cf. J. Gelfken, *Die oracula sibyllina*, Leipzig, 1902, p. 40, 168. On trouve également des allusions au feu purificateur dans les pseudo-Clémentines. *Recognitiones*, I, IX, 9, 13. P. G., t. I, col. 1404 sq. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 190.

39 Parallèlement à la doctrine du feu du jugement, on trouve déjà l'usage de la prière pour les défunts. — 1. Le texte du II^e livre des Machabées devait exprimer une pratique déjà courante: rien d'étonnant que cette pratique trouve sa place dans le christianisme naissant. Elle y constituera un élément essentiel de la croyance au purgatoire, parallèlement à l'expiation d'outre-tombe.

Des écrits inspirés du Nouveau Testament nous n'avons pu relever que II Tim., I, 18, qui doit vraisemblablement s'entendre d'un souvenir accordé devant Dieu à la mémoire d'Onésiphore. Mais, à part cette fugitive allusion, aucun autre texte ne peut être relevé à l'âge apostolique, ni dans la I^{re} *Clementis*, ni dans la *Didachè*, ni dans les épîtres ignatiennes, ni chez Irénée ou Justin. Le texte le plus ancien impliquant le souvenir des défunts dans le culte se lit dans le *Martyrium Polycarpi* et nous reporte à l'année 155: « Nous plaçons ses ossements dans un lieu convenable. C'est là que nous nous réunirons, dès que nous le pourrons, dans la joie, et Dieu nous fera la grâce de célébrer le jour anniversaire de son martyre, tant pour honorer la mémoire de celui qui a combattu que pour exercer les générations futures à l'imiter. » C. XVII, 2-3, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 336. Ce texte est d'autant plus intéressant que certaines de ses expressions, ἀγαλλίασις et χαρά, suggèrent la célébration d'une agape eucharistique. On en trouve une confirmation dans les Actes de saint Pionius (III^e siècle): ce dernier venait avec Sabine, et Asclépiade, au jour anniversaire de Polycarpe, priant et jeûnant, lorsqu'il fut averti en songe qu'il serait pris le lendemain. *Acta sanctorum*, febr. t. I, p. 302.

2. Les *apocryphes* du Nouveau Testament apportent quelques indications non négligeables.

Les *Acta Pauli et Theclæ* sont d'inspiration catholique. Cf. *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. I, col. 495. Leur date approximative est entre 160 et 170. Il y est raconté que la reine Tryphène entend, dans un songe, sa fille morte lui demander de recourir aux prières de Thècle pour obtenir d'être placée parmi les justes (ἐν ταῖς μετὰ τῶν δικαίων τόποις). Tryphène s'en acquitte et formule sa demande en ces termes: « Prie pour mon enfant, afin qu'elle vive dans l'éternité. » *Acta Pauli et Theclæ*, n. 28, 29 dans *Acta apostolorum apocrypha*, éd. Lipsius-Bonnet, t. I, p. 256.

Les *Acta Joannis*, qui paraissent antérieurs (cf. *Suppl.*, col. 491), sont vraisemblablement l'œuvre d'un catholique sincère, mais plus ou moins touché par certaines erreurs; ils apportent un témoignage tout aussi significatif. Le troisième jour après la mort d'une chrétienne, l'apôtre Jean se rend sur sa tombe et y célèbre la fraction du pain, ce qui est, sans contestation possible, le sacrifice eucharistique *Acta Joannis*, n. 72. dans *Acta apostolorum apocrypha*, t. II a, p. 186.

3. Clément d'Alexandrie recommande au parfait gnostique la compassion envers les morts. *Strom.*, VII, XII, 78, P. G., t. IX, col. 508. Origène, à son tour donnerait-il un témoignage en faveur de la prière pour les morts dans son commentaire sur Rom., XII, 13? On

sait que le texte de ce verset est discuté et qu'un certain nombre de manuscrits portent, qu'un certain nombre d'auteurs lisent, ὑπελαύξαι au lieu de ὑπελαύξαι. Le commentaire d'Origène, d'après la version latine que nous en possédons, semble indiquer qu'une commémoration des saints avait lieu dans l'Église de Césarée: *memini in latinis exemplaribus magis haberi: MEMORII SANCTORUM COMMUNICANTES*, et elle ajoute que « commémorer les saints soit dans les collectes solennelles, soit pour mettre à profit leur souvenir, paraît être une chose convenable et bonne ». P. G., t. XIV, col. 1220. Mais est-ce Origène ou Rufin qui parle? La chose est discutée.

Les *Canons d'Hippolyte* contiennent une fugitive allusion à la prière pour les défunts: *Si fit anamnesis pro iis qui defuncti sunt, primum antequam considerant mysteria sumant, neque lamen die prima; post oblationem distribuatur eis panis exorcismum antequam considerant*, n. 169-170. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4^e éd., p. 544. En plaçant les canons d'Hippolyte dans la tradition orientale, on pense demeurer ici dans les limites de la vraisemblance. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 169 sq.

Enfin, l'ancienne version latine de la *Didascalie*, contenue dans le palimpseste de Vérone, est très explicite: « Dans les commémorations, réunissez-vous, lisez les saintes Écritures et offrez des prières à Dieu; offrez aussi la royale eucharistie qui est à l'image du corps royal du Christ, tant dans vos collectes que dans le cimetière; et le pain pur que le feu a purifié et que l'invocation sanctifie, offrez-le en priant pour les morts. » *Didascalie*, fragm. de Vérone, dans Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, 2^e part., p. 238. Cf. *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 443.

Cet usage de la prière pour les morts, bien plus explicitement attesté en Occident grâce aux inscriptions funéraires retrouvées en nombre considérable, était une de ces pratiques qui, sans aucune solution de continuité, se relient aux enseignements apostoliques. C'est à coup sûr le fondement le plus solide de la croyance chrétienne au purgatoire. A partir du IV^e siècle, même en Orient nous en trouverons des attestations nombreuses.

III. PROFESSION PLUS EXPLICITE DU DOGME DANS LES ÉGLISES ORIENTALES A PARTIR DU IV^e SIÈCLE. — Le dogme du purgatoire apparaît dans l'Église orientale sous les deux aspects que nous lui connaissons déjà: une expiation purificatrice dans l'au-delà, la prière des vivants offerte à Dieu pour l'allègement des souffrances des morts. Sous son premier aspect, le dogme conservera toujours plus ou moins les obscurités que nous avons relevées dans ses formules archaïques: projection de l'expiation future dans l'unique perspective du jugement et, par voie de conséquence, lorsque l'imminence de la parousie ne s'impose plus à l'attente religieuse, situation mal définie des âmes déjà séparées du corps mais non encore soumises au jugement final. Ces caractères inconsistants de l'expiation dans l'au-delà provoqueront peu à peu entre l'Église orientale et l'Église occidentale des malentendus qu'il sera difficile de dissiper.

1. L'EXPIATION PURIFICATRICE DANS L'AU-DELÀ. —

1^o Saint Cyrille de Jérusalem ne se contente pas (comme la plupart des Pères que l'on va citer) d'inviter les chrétiens à prier pour les défunts (voir plus loin); il enseigne expressément qu'un fleuve de feu purifiera nos œuvres inconsistantes, conformément à l'enseignement de I Cor., III, 15. L'archange le proclamera et dira à tous: « Levez-vous, au-devant du Seigneur. David l'a dit: Dieu viendra manifestement; notre Dieu (viendra) et il ne gardera pas le silence. Un feu s'allumera en sa présence, et, autour de lui, s'élèvera une tempête violente. » Ps., XLIX, 3. (Dans le psaume, comme dans la

pensée de Cyrille, il s'agit du jugement.) Le Fils de l'homme viendra, selon l'Écriture qu'on a lue, vers son Père, dans les nuées du ciel, accompagné du fleuve de feu, dans lequel seront éprouvés les hommes. Si quelqu'un a des œuvres en or, il deviendra plus brillant; mais si quelqu'un ne présente que des œuvres semblables à la paille et sans consistance, il sera brûlé par le feu (κατακαίεται ὑπὸ τοῦ πυρός). *Cal.*, xv, n. 21, *P. G.*, t. xxxiii, col. 900. Il y a ici, de toute évidence, la même conception que chez Origène. Le feu est bien celui de la conflagration générale du dernier jour, mais il servira en même temps à la purification des œuvres que Paul a comparées à la paille, au foin, au bois. Il n'est pas question du feu de l'enfer, qui attend les damnés.

2^o *Saint Basile* fait écho pareillement aux enseignements antérieurs sur le « baptême par le feu », dans son traité *De Spiritu sancto*. Après avoir établi la différence entre le baptême de Jean dans l'eau, en vue de la pénitence, et le baptême de Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint et le feu, il rapproche ce dernier baptême par le feu de l'épreuve qui se fera au jour du jugement. Invoquant l'autorité de l'Apôtre, I Cor., iii, 15, il rappelle que le jour du Seigneur révélera ce qui sera manifesté par le feu. *C. xv*, n. 36, *P. G.*, t. xxxii, col. 132. Ce que sera la conclusion de cette épreuve par le feu, Basile nous le déclare dans ses homélies sur les psaumes : « Celui qui est à l'article de la mort, sachant qu'il n'existe qu'un sauveur et un libérateur, lui dit : *J'ai espéré en toi, sauve-moi de mon infirmité et délivre-moi de la captivité* (cf. ps. vii, 1). J'estime que les vaillants athlètes de Dieu, qui, pendant toute leur vie, ont beaucoup lutté contre les ennemis invisibles, une fois placés au terme de leur vie, seront jugés par le prince du siècle; s'ils sont trouvés ayant gardé quelques blessures, suite de leurs combats, ou quelques taches ou des vestiges de péché, ils seront enfermés; mais s'ils sont trouvés sans tache et sans blessure, invincibles et libres, ils reposeront sous le Christ. » *In ps. vii*, n. 2, *P. G.*, t. xxix, col. 232. On retrouve ce texte dans le *De futuro iudicio* (inséré en appendice des œuvres de saint Basile), recueil de sentences basilienues par Siméon le Métaphraste, *P. G.*, t. xxxii, col. 1300.

Dans ces textes, l'expiation reste au premier plan; la nature du feu du jugement est incertaine. Mais le *Commentaire sur Isaïe* est moins réservé : faut-il toutefois y voir une œuvre authentique de Basile ou simplement l'ouvrage d'un contemporain? Voir *BASILE (Saint)*, t. ii, col. 446 et aussi *Rev. des sciences rel.*, t. x, 1930, p. 47 sq. On y distingue différents jugements de Dieu sur les pécheurs. Certains qui jusqu'à la mort ont offensé Dieu par malice sont condamnés au feu éternel; mais il existe un feu purificateur pour ceux qui ont péché légèrement ou qui, pendant cette vie, ont fait pénitence de leurs fautes graves. Ainsi, « en attachant notre âme aux plaisirs défendus, nous l'entraînons loin de Dieu et nous la soumettons à la cruelle tyrannie du démon inexorable, lequel, condamné au feu éternel, s'efforce d'avoir des compagnons de son supplice. » *In Isaïam*, x, 20, *P. G.*, t. xxx, col. 550. Mais Dieu a préparé un feu pour d'autres fautes : « S'il livre des attaches terrestres au feu vengeur, c'est par manière de bienfait pour l'âme... Dieu ne la menace pas de ruine totale, mais il indique la purification selon le mot de l'Apôtre : *si l'ouvrage de quelqu'un est consumé...* (allusion à I Cor., iii, 15). Ce feu purificateur ne saurait cependant consumer les péchés demeurés à l'état d'herbe verte, mais seulement ceux qui, par la pénitence, ont été desséchés à l'instar du foin : « Ainsi, en découvrant le péché par la confession, nous en faisons un grain aride, qui sera dévoré par le feu purificateur (τὸν ἀλλοτριῶν πυρός). » En conséquence, si nous ne desséchons pas ainsi notre péché comme une herbe aride, le feu ne pourra le dévo-

rer et le brûler. » *Ibid.*, ix, 16 sq., col. 519. Enfin, commentant Is., iv, 4, l'auteur s'empare de la double expression du prophète : *sanguinem Jerusalem purgabit in medio eorum in spiritu iudicii et combustionis*. Il expose que trois acceptions sont possibles du baptême : la purification des souillures, la régénération par l'Esprit-Saint et cette probation dans le feu du jugement, qui doit être rapportée au temps de la conflagration finale. (ἡ ἐν τῷ πυρὶ τῆς κρίσεως βύσσινος). *Col.* 342.

3^o *Saint Grégoire de Nazianze* ne semble-t-il pas faire une allusion à la purification d'outre-tombe, lorsque, faisant l'éloge d'Athanase, il le compare au feu purificateur de la matière vile et perverse, πῦρ καθαρτήριον τῆς φθαρτῆς ὕλης καὶ μοχθηρίας. ? *Orat.* xxi, in laudem Athanasii, n. 7, *P. G.*, t. xxxv, col. 1089. Le texte suivant, emprunté à l'*Orat.* xl, in sanctum baptisma, n. 36, le ferait supposer. On a souvent cru trouver, dans ce dernier texte, un écho de l'erreur origéniste. La chose est loin d'être prouvée. Cf. *ENFER*, t. v, col. 69. Il semble bien que l'orthodoxie de Grégoire soit indiscutable non seulement ici, mais encore dans tous les textes où il parle d'un feu purificateur devant ouvrir le ciel au pécheur.

D'une part, en effet, saint Grégoire enseigne formellement l'éternité des peines infernales, *Orat.*, xvi, in Patrem tacentem, n. 7, t. xxxv, col. 944; n. 9, col. 946; *Carm.*, II, 1, n. 46, t. xxxvii, col. 1380; d'autre part, même dans cette *Orat.* xl, in sanctum baptisma, n. 36, il commence par affirmer, après le jugement terrible, la séparation définitive et le supplice de l'éternelle ignominie. *P. G.*, t. xxxvi, col. 412. Ce n'est qu'ensuite qu'il rappelle ce qu'est « le feu purificateur (du baptême) que le Christ, mystiquement appelé feu lui-même, est venu apporter sur la terre. La propriété de ce feu est de consumer la matière vile et les affections vicieuses de l'âme; aussi le Christ veut-il qu'il soit rapidement allumé... Mais il y a un autre feu, qui ne purifie pas, qui venge les crimes commis : c'est le feu qui a dévoré Sodome et dont Dieu punit tous les pécheurs; c'est aussi le feu qui a été préparé au démon et à ses anges; c'est aussi le feu qui sort de la face de Dieu et qui brûle autour de Dieu tous ses ennemis; ou bien encore c'est le feu le plus terrible de tous, celui qui est joint au ver sans sommeil, qui ne s'éteint jamais, qui punit éternellement les hommes scélérats. Tous ces feux ont la même force pour perdre et détruire; à moins toutefois qu'on ne veuille comprendre ici un feu plus doux et digne de Dieu, vengeur (du péché). » *Ibid.*, col. 412. L'interprétation suggérée par les éditeurs bénédictins et développée par Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, p. 58, entend séparer complètement la cause du *mitior ignis* de celle des feux énumérés précédemment. Ce feu plus doux serait soit celui des pénitences acceptées en cette vie, soit celui du purgatoire dans l'autre vie.

Cette interprétation est rendue plus plausible encore par la comparaison des autres textes où vraisemblablement s'affirme la croyance au purgatoire. C'est d'abord, dans l'*Orat.* iii, n. 7, *Ad eos, qui ipsum acciverunt...*, une invitation à aimer Dieu, à fuir le vice, à pratiquer la vertu, à suivre les inspirations de l'Esprit-Saint; en un mot, à « édifier sur le fondement de la foi, non du bois, du foin, de la paille, matière légère et facilement combustible, puisque nos actions doivent être jugées ou purifiées par le feu τὴν ἐν ἡμῖν ἂν πυρὶ κρίνηται τὰ ἥμιτερα ἢ καθαίρηται), mais de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, matières solides et fermes. *P. G.*, t. xxxv, col. 524. C'est encore la formule archaïque du feu du jugement; mais du moins l'idée de purification morale est incontestable. Ailleurs, Grégoire pleure sur ceux qui se croient absolument purs : au lieu de s'enorgueillir fausement, qu'ils prennent la voie tracée par

le Christ : « Dans l'autre monde peut-être seront ils baptisés dans le feu. Ce feu est le dernier baptême, plus douloureux certes et surtout d'une durée plus considérable, baptême qui dévorera, à l'instar du foin, toute matière vile et qui consumera la vanité de nos vices. » (*Orat.*, XXXIX, in *sancta lumina*, n. 19, t. XXXVI, col. 357.

Ces deux derniers textes montrent bien en quel feu purificateur le saint docteur de Nazianze met son espérance dans les *Carmina de seipso* : 1, 523; cf. 310-312; XII, 495; LXXV, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1009, 995, 1202, 1422-1423.

4^e *Saint Grégoire de Nysse*. — S'il est impossible de disculper saint Grégoire de Nysse du reproche d'origénisme (voir ENFER, col. 70-71), on pourrait tout au moins voir en cette erreur même un commencement d'argument en faveur du purgatoire. C'est déjà ce que nous avons indiqué à propos d'Origène (col. 1193). Mais, à côté des textes certainement entachés d'erreur, nous en lisons quelques autres dont le sens obvie se rapporte à une expiation d'outre-tombe, temporaire et destinée à une catégorie bien déterminée de pécheurs.

Dans l'opuscule *De infantibus qui pramature abripiuntur*, Grégoire pose la question de l'état des âmes qui quittent ainsi la terre : « Qu'en devons-nous penser? Une telle âme verra-t-elle le juge? Comparaitra-t-elle au tribunal avec les autres? Recevra-t-elle la récompense pour ses mérites? Sera-t-elle purifiée dans le feu, selon les paroles de l'Évangile? Sera-t-elle rafraîchie et reconfortée par la rosée de bénédiction? » A ces questions la réponse paraît difficile puisque celui qui n'a pas vécu ne peut apporter au jugement divin matière à récompense ou à punition. *P. G.*, t. XLVI, col. 168.

Dans le sermon *De mortuis* — exhortation à ne point se désoler du trépas de ceux qui se sont endormis dans le Seigneur — l'auteur développe sa pensée sur le feu purificateur : Dieu nous a laissés ici-bas notre liberté et, nonobstant les fautes dans lesquelles nous pouvons tomber, le moyen de revenir à la félicité : c'est ou bien de nous purifier, dès la vie présente, par les prières et la recherche de la sagesse, ou, après la mort, d'expier dans l'ardeur du feu purificateur (διὰ τῆς τοῦ πυρός καθαρσίου ὡσείας). Celui qui aura négligé de se préserver du vice en cette vie, pour parvenir au bien après la mort connaîtra la différence qui sépare la vertu du vice et ne pourra devenir participant de la divinité qu'après avoir laissé toutes ses souillures dans le feu purificateur (τοῦ καθαρσίου πυρός). Ainsi, parmi les hommes, les uns, tels les apôtres, les patriarches et les prophètes, ont su garder, malgré leur union au corps et à la matière, une vie vraiment spirituelle et exempte de troubles et de vices, mais d'autres devront, après cette vie, par le feu purificateur, effacer les souillures de la matière et leur propension au mal; et c'est ainsi que, par le désir des vrais biens, ils reviendront à la grâce qui fut concédée au début à la nature humaine. *P. G.*, t. XLVI, col. 524, 525.

Il n'est point nécessaire d'interpréter ces textes en fonction de l'erreur origéniste : la croyance au purgatoire suffit; aussi pensons-nous qu'il convient d'étendre cette exégèse même à certains passages du *De anima et resurrectione*, où les critiques trouvent avec raison plus d'une trace d'origénisme. Mais certains passages s'apparentent trop visiblement aux textes d'Origène où nous avons trouvé une manifestation de la croyance au purgatoire pour qu'on puisse leur accorder une signification différente. Grégoire reprend la comparaison de l'or mélangé de matière étrangère : « Pour purifier cet or, il faut passer au creuset non seulement la matière étrangère, mais l'or lui-même, de telle sorte que, cette matière une fois consumée par le feu, l'or demeure seul. Ainsi, tandis que notre déféction est détruite par le feu purificateur (τῆς κακίας τῷ ἀκοιμήτῳ πυρὶ δαπανωμένης), il est nécessaire que notre âme qui est

unie à cette déféction, soit elle-même dans le feu (τῇ ἐνωθείσῃ αὐτῇ ψυχῇ ἐν τῷ πυρὶ εἶναι), jusqu'à ce que la matière étrangère qui lui est mêlée soit détruite, consumée par le feu (τῷ αλωνῷ πυρὶ δαπανώμενον). Et notre auteur conclut que la purification sera plus ou moins longue et pénible selon que l'âme sera plus ou moins attachée à une matière plus ou moins viciée. *P. G.*, t. XLVI, col. 97-100, 101.

5^e Un mot jeté en passant par saint Isidore de Péluse souligne la même conception. Expliquant comment le bon grain doit être séparé de la paille, celle-ci devant être brûlée, et celui-là conservé, il exhorte son correspondant Lampétius à ne point s'agiter aux vents de la volupté, leur dispersant ses actions, à l'instar de fétus de paille : « Considère que ton inconstance se terminera dans le feu, ou le feu qui purifie et expie, ou le feu qui brûle pour toujours. ("Ορα τοίνυν ὅτι πῦρ ἔχει τελευτῆν τὸ ἄβῆθαιον, ἢ καθύπερον, ἢ εἰς τέλος ἐκκαίον). » *Epist.*, l. I, ep. cccL, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 381.

6^e Faut-il rapporter à la même époque l'apocryphe *Histoire de Joseph le Charpentier*? Cet apocryphe, qui à coup sûr n'est pas antérieur au IV^e siècle, est d'origine égyptienne, mais il est conservé seulement en arabe et en copte; il contient, sous la forme d'un entretien de Jésus avec les apôtres, la vie de saint Joseph et surtout sa mort. Relevons dans cette dernière partie l'idée « de la traversée que l'âme doit accomplir après avoir quitté le corps; guidée par l'archange Michel, elle pourra franchir sans encombre les flots de la mer de feu que doivent affronter toutes les âmes. » Cf. É. Amann, *Les apocryphes du Nouveau Testament*, dans le *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. I, col. 484. N'avons-nous pas ici une affirmation implicite des purifications douloureuses réservées aux hommes avant leur entrée dans le bonheur du ciel?

7^e *Saint Cyrille d'Alexandrie*, contemporain d'Isidore de Péluse, a laissé sur Joa., xv, 2, un commentaire que les théologiens ont retenu comme favorable au dogme du purgatoire. Cyrille rappelle les paroles de l'Évangile : « Je suis la vigne véritable, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'ôte, et tout sarment qui porte du fruit, il le nettoie, afin qu'il porte du fruit davantage. » Et il continue :

Le chœur des saints lui-même, loin de repousser cette purification, la subit volontiers. Reprenez-moi, Seigneur, dit-il, mais que ce soit dans votre justice et non dans votre colère. Jer., x, 24. C'est dans la colère que sont détruits les sarments improductifs : Dieu les envoie au supplice. Mais dans le jugement... se fait la purification des sarments qui fructifient : dans une modique épreuve abondance et fécondité leur sont restituées... Petite est la tribulation qui nous purifie, et cependant, nous imposant d'en haut sa discipline, elle nous rend bienheureux. David nous en est témoin, lui qui s'écrie : « Bienheureux l'homme que vous aurez vous-même instruit, Seigneur, et à qui vous aurez enseigné votre foi, afin que vous lui accordiez quelque douceur dans les jours mauvais! » Ps., cxviii, 12. Jours à coup sûr indésirables et mauvais, ceux des (pécheurs) totalement retranchés (de la vie de la grâce) et destinés au supplice du feu; jours, dis-je, de ce jugement sévère et sans compromission. Mais alors Dieu se montrera doux à l'égard de ceux qu'il aura repris et corrigés. Car celui qui est tel ne subira en rien la damnation et la peine, car il aura été trouvé sarment non improductif. In *Joannem*, xv, 2, *P. G.*, t. LXXIV, col. 352.

Ce passage oppose l'état irrémédiable des impies, voués à la damnation (sarments absolument improductifs) à l'état de ceux que l'épreuve corrige et qui ne sont pas des sarments totalement improductifs. Il y a là une indication très nette d'une purification dans l'au-delà. Avec Cyrille, cependant, nous ne sommes plus à la conception archaïque de la rétribution reportée au jour du jugement dernier. Ce Père admet que la rétribution définitive suit immédiatement la mort. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 270. C'est donc au moment même du jugement particulier qu'aurait lieu

la discrimination des œuvres : il n'apparaît pas cependant que la purification même des œuvres moins bonnes soit faite, comme l'insinue Tixeront, *loc. cit.*, dans le jugement même. Les assertions des Pères doivent être, sur ce point, complétées par leur enseignement touchant l'utilité et l'efficacité des prières pour les défunts.

8^o Le nom de *Théodoret* a été souvent cité comme celui d'un témoin de la croyance au purgatoire dans l'Église grecque. Saint Thomas invoque son autorité dans son opuscule *Contra errores Græcorum*; Gagnée cite un autre texte dans ses scolies des Pères grecs. Les deux textes sont reproduits par Nicolaï dans ses annotations à la *Somme théologique*. Mais il semble bien que ces deux textes soient apocryphes. Voir la note dans la *P. G.*, t. LXXXIV, col. 445. Les Grecs ne les ont pas reconnus au concile de Florence.

La vraie pensée de Théodoret se trouve exprimée dans son commentaire sur I Cor., III, 15. Elle mérite d'être rapportée, car elle contient deux interprétations dont la seconde au moins pourrait présenter un sens favorable au dogme de la purification dans l'au-delà. Dans la première interprétation, Théodoret distingue le prédicateur de la foi de son œuvre, qui est l'auditeur agissant à sa guise. Au jour du Seigneur, ceux qui auront bien agi et pourront présenter des œuvres, or et argent, ne recevront de l'épreuve du feu qu'une splendeur plus grande : ceux qui auront mal agi et auront fait l'iniquité seront brûlés comme foin, bois et paille, tandis que lui, le prédicateur de la bonne doctrine, ne sera jugé digne d'aucune peine et il obtiendra le salut. Le prédicateur sera sauvé, car il ne saurait être tenu responsable du mauvais usage que ses auditeurs auront fait de la bonne doctrine. Mais, « si l'on veut rapporter l'expression *tanquam per ignem* non à l'œuvre, mais au prédicateur, on devra la comprendre ainsi : le prédicateur n'aura aucune peine à subir pour ses œuvres, mais il sera lui-même conservé, tout en subissant l'épreuve du feu, puisque sa vie est conforme à sa doctrine. » *P. G.*, t. LXXXII, col. 249-252.

9^o Dans la deuxième moitié du V^e siècle, *Basile de Séleucie* exhorte les pécheurs à détester leurs fautes, à l'exemple de David pénitent, afin de ne pas être laissés pour la purification du feu (μη μείνωμεν θεραπειθῆναι πυρί). *Orat.*, XVIII, in *Davidem*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 225. L'expression θεραπειθῆναι enlève toute probabilité à l'interprétation visant le feu de l'enfer.

10^o A la fin du siècle suivant ou au début du VII^e, la question du purgatoire est plus nettement posée par *Maxime le Confesseur* († 662), dans ses *Questiones et dubia*, interrog. x. Il s'agit d'expliquer l'expression suivante : « Dans le siècle futur, certains devront être jugés et purifiés par le feu. » « Cette purification, répond Maxime, ne concerne pas ceux qui sont parvenus à un amour parfait de Dieu, mais ceux qui ne sont pas arrivés à la complète perfection et qui ont leurs vertus mélangées de péchés. Ceux-ci comparaitront au tribunal du jugement et, suivant l'examen comparatif de leurs bonnes et de leurs mauvaises actions, seront éprouvés comme par le feu. Si, dans la balance, le plateau des bonnes œuvres l'emporte, les mauvaises seront expiées dans une juste crainte et peine. » *P. G.*, t. XC, col. 792-793. Encore une fois, il n'est pas dit que cette expiation sera dans et par le feu.

11^o Dans l'opuscule *De iis qui in fide dormierunt*, attribué (faussement d'ailleurs) à saint Jean Damascène, l'auteur narre l'histoire d'un disciple très négligent qui, malgré son peu de préparation au moment de la mort, fut pris en pitié par Dieu, touché des larmes et des prières de son vieux maître. Ce dernier vit son malheureux disciple tout d'abord plongé dans le feu jusqu'au cou, puis, une autre fois, émergeant jusqu'à la ceinture, enfin totalement libéré. N. 11, *P. G.*, t. XCV,

col. 256. C'est un peu plus loin qu'on trouve l'histoire de Trajan libéré de l'enfer par les prières de saint Grégoire. Quoi qu'il en soit de ces historiettes, le seul fait qu'elles soient rapportées montre bien la croyance de l'Église d'Orient à une expiation ultra-terrestre.

Conclusion. — Nous arrêtons ici cette première partie de notre enquête concernant l'expiation ultra-terrestre. Désormais, la théologie orientale ira s'obscurcissant de plus en plus par l'apport de considérations plus ou moins erronées. Elle était pourtant déjà loin d'être claire ! On l'a constaté par tous les textes qui précèdent : l'influence de I Cor., III, 15, sur la purification des fautes dans l'au-delà est prépondérante. L'influence de l'exégèse d'Origène ne l'est peut-être pas moins et, sauf quelques rares indications concernant un feu métaphorique (voir saint Cyrille d'Alexandrie, *In Genesim*, I, IV, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 177 BC), la plupart de nos théologiens n'envisagent que le feu réel de la conflagration générale. Il ne saurait être question pour eux d'un feu spécial préparé, dans un lieu spécial. Cette interprétation doit être d'autant plus fermement écartée que, jusqu'au V^e siècle, les Pères sont encore la plupart du temps confinés dans la formule archaïque de l'âme vraisemblablement déjà jugée tout aussitôt après la mort, mais placée dans un état d'attente du jugement définitif, lequel ne se produira qu'à la fin du monde. Voir *FEU DU PURGATOIRE*, t. V, col. 2252. Sans doute, à partir du IV^e siècle, bon nombre de Pères entrevoient déjà la rétribution immédiate, au moins pour les récompenses (voir *JUGEMENT*, t. VIII, col. 1786. sq.); mais beaucoup retiennent encore les formules archaïques de l'état d'attente. Ces formules trahissent l'embarras du théologien qui ne peut encore adapter complètement ses formules explicatives aux données positives de sa foi. Voir *art. cit.*, col. 1787-1788. Elles nous permettent du moins de constater que les Pères des IV^e et V^e siècles, et spécialement saint Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur, auraient facilement adapté leur conception d'une purification dans l'au-delà à notre croyance actuelle au purgatoire.

Pour arriver à une conception plus nette, il aurait fallu que la théologie orientale se dégageât complètement des formules archaïques et notamment de celles qui ont trait à la dilution des châtiments. Mais c'est le contraire qui peu à peu se produira et, lors du schisme du IX^e siècle, Photius ne contribuera pas peu à faire accepter cette erreur par tous, creusant ainsi entre la théologie orientale et l'enseignement de l'Église romaine un fossé bien difficile à combler. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 63 sq. Toutefois, en se dégageant des formules accessoires et que le progrès du dogme eût dû rendre caduques, on constate que le fond de la théologie orientale des IV^e et V^e siècles admet la doctrine d'une expiation dans l'au-delà, réservée et proportionnée à certaines fautes qui ne séparent pas définitivement l'âme de Dieu; or, c'est là l'essence même du purgatoire.

Il convient — et ceci renforce encore cette dernière constatation — d'y ajouter l'autre élément du dogme : la prière pour les défunts. Sur ce point, les témoignages de l'Église orientale des IV^e et V^e siècles sont pleinement concordants.

II. LES SUFFRAGES POUR LES DÉFUNTS. — A partir du IV^e siècle, nombreux sont les témoignages qui se rapportent à la prière faite par les vivants pour les défunts en vue de leur soulagement. Nous interrogerons les Pères, les liturgies et l'épigraphie.

1^o Les Pères. — *Eusèbe de Césarée* rapporte qu'en 337 le corps de Constantin le Grand fut déposé devant l'autel où prêtres et fidèles offrirent à Dieu des prières pour l'empereur défunt. *Vita Constantini*, I, IV, c. LXXI, *P. G.*, t. XX, col. 1225.

En 348, saint Cyrille de Jérusalem nous montre quelle

est la croyance de l'Église touchant l'offrande du saint sacrifice de la messe à la mémoire de ceux qui ne sont plus. Nous faisons mémoire, dit-il, des saints patriarches, apôtres, prophètes, martyrs, afin de faire accepter par Dieu, grâce à leurs prières et supplications, nos propres prières : ensuite, nous faisons mémoire des saints Pères et évêques et généralement de tous les saints qui reposent parmi nous (le mot « saint » est pris ici pour chrétiens morts dans la communion de la foi; cf. Rom., xii, 13; xv, 16, etc.), persuadés qu'un grand secours sera accordé à leurs âmes, pour lesquelles est présentée notre prière en présence de la très sainte et très redoutable victime du sacrifice. *Catech. myst.*, v, n. 9, P. G., t. xxxiii, col. 1115. Et Cyrille continue en expliquant par un exemple l'efficacité des prières pour les défunts :

Beaucoup posent cette question : Quel profit peut tirer de la prière faite à sa mémoire une âme qui a quitté ce monde dans le péché ou sans péché? Si un roi envoyait en exil des sujets qui l'ont offensé et qu'ensuite les proches parents de ces exilés, tressant une couronne, l'offrissent au roi en réparation pour adoucir la peine infligée à leurs amis exilés, le roi ne leur ferait-il pas la gracieuse remise des châtiments? C'est de la même façon que nous offrons à Dieu nos prières pour les défunts, même s'ils sont pécheurs : nous ne tressons pas de couronne, mais nous offrons le Christ immolé pour nos péchés (Χριστὸν προσφύρομεν ὑπὲρ ἡμετέρων ἀμαρτημάτων προσφέρομεν), nous efforçant de rendre la clémence divine propice aux défunts aussi bien qu'à nous-mêmes. *Ibid.*, n. 10, col. 1116-1117.

Saint Jean Chrysostome insiste à plusieurs reprises sur l'utilité des prières et du sacrifice eucharistique pour les défunts : « Portons-leur secours, dit-il, et faisons leur commémoration. Si les fils de Job ont été purifiés par le sacrifice de leur père, pourquoi douterions-nous que nos offrandes pour les morts leur apportent quelque consolation? N'hésitons pas à porter secours à ceux qui sont partis et à offrir nos prières pour eux. » *In I epist. ad Cor.*, hom. xli, n. 5, P. G., t. lxi, col. 361. Et, quelques lignes auparavant, Chrysostome insistait sur la nature de ce secours : pas de larmes, mais des prières, des supplications, des aumônes, des oraisons. Ailleurs, il fait remonter aux apôtres eux-mêmes l'institution du *Memento* des morts au sacrifice eucharistique : « Songeons au soulagement que nous pouvons obtenir pour les morts. Ce n'est pas en vain que les apôtres ont établi eux-mêmes qu'il serait fait mémoire des défunts au saint sacrifice. Lorsque tout le peuple est assemblé et qu'il prie, les mains levées vers le ciel, et que la victime trois fois sainte se trouve sur l'autel, comment notre voix ne s'élèverait-elle pas avec confiance vers Dieu en faveur des défunts? » *In Act.*, hom. xxi, n. 4, t. lx, col. 170. Voir aussi *De sacerdotio*, l. vi, n. 4, t. xlviii, col. 680. Chrysostome insiste tellement sur le secours apporté par nos prières aux défunts qu'il ne paraît exclure de leur efficacité aucune catégorie de disparus, pas même les pécheurs les plus coupables et les infidèles. Un passage de l'homélie iii sur l'épître aux Philippiens, n. 4, P. G., t. lxiii, col. 203, accentue tellement la pensée de l'orateur en ce sens que certains critiques s'en sont fait une arme pour attaquer l'orthodoxie de l'évêque de Constantinople relativement à la mitigation des peines de l'enfer. On y veut voir « une dernière trace d'origénisme ». Voir notre interprétation, MITIGATION DES PEINES DE LA VIE FUTURE, t. x, col. 2001.

La foi de l'Église au iv^e siècle, est déjà si fermement établie que saint Épiphane range parmi les hérésies reconnues et condamnées la doctrine d'Aé rius affirmant l'inutilité de la prière pour les morts. Voir, t. i, col. 515 :

Quoi de plus utile que de faire mémoire des morts? Quoi de plus opportun et de plus admirable que cette persuasion où sont les fidèles présents, que les morts vivent et ne sont

pas réduits au néant, mais qu'ils existent et vivent près du Seigneur? Quelle prédication plus religieuse que celle qui donne une telle espérance aux vivants priant pour leurs frères, comme s'il s'agissait de voyageurs partis pour l'étranger?... Nous faisons mémoire des justes et des pécheurs. Pour les pécheurs, nous implorons la miséricorde divine. Des justes nous faisons mention afin de séparer, d'un honneur particulier, Notre-Seigneur Jésus-Christ de l'ordre des humains, et de lui rendre un culte supérieur qui le différencie des mortels, quelle que soit la sainteté pour ainsi dire infinie dont ils sont revêtus... Mais, même abstraction faite de ces raisons, je dis que l'Église se doit de faire nécessairement ce qu'elle a reçu comme un rite transmis par les anciens. Et, comme toutes ces choses excellentes et admirables sont établies dans l'Église, rien qu'à ce titre Aérius est convaincu d'imposture. *Adv. hær.*, lxxv, n. 8, P. G., t. xlii, col. 513 B; cf. n. 3, 7, col. 508 C, 513 A.

Une seule phrase pourrait faire difficulté dans ce texte : « Les prières que nous faisons pour les morts leur sont utiles, bien qu'elles ne détruisent pas tous les péchés. » Il n'est pas nécessaire de songer à la mitigation des peines de l'enfer pour trouver à cette formule, même en l'appliquant au purgatoire, un sens acceptable.

Dans le livre *Περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἀμαρτωλῶν*, attribué à Macaire d'Alexandrie (iv^e siècle), on rencontre plusieurs allusions aux prières liturgiques faites pour les âmes justes des défunts, aux neuvième, trentième et quarantième jours. P. G., t. xxxiv, col. 392.

Au v^e siècle, Théodoret, dans son *Histoire ecclésiastique*, rapporte que l'empereur Théodose II fit ramener en grande solennité les reliques de saint Jean Chrysostome et qu'à cette occasion il recommanda ses parents défunts à l'intercession de ce saint. *Hist. eccl.*, l. v, c. xxxvi, P. G., t. lxxxii, col. 1268.

Le pseudo-Denys enseigne également que le prêtre prie pour les défunts afin de les libérer des fautes échappées à la faiblesse humaine, et qu'il soient placés dans le lieu de lumière, dans le sein d'Abraham, loin de la tristesse et de l'affliction. *De hier. eccl.*, vii, (iii, § 4), P. G., t. iii, col. 560 AB. Toutefois, l'auteur fait observer que les prières des justes ne peuvent, soit en cette vie, soit après la mort, être utiles qu'à ceux qui en sont dignes. *Id.*, *ibid.*, § 6, col. 560 D.

Eustrate, prêtre attaché à l'église Sainte-Sophie, familier du patriarche Eutychius, dont il prononça l'oraison funèbre en 583, a publié un ouvrage intitulé *Discours réfulant ceux qui disent que les âmes humaines, après la séparation d'avec leurs corps, n'ont plus aucune activité et qu'elles ne retirent aucun profit des prières et des sacrifices offerts à Dieu pour elles. Certes, elles en profitent et en tirent du soulagement, ainsi qu'on va le voir dans ce volume*. Ce discours a été traduit par Allatius, d'une manière incomplète, dans son *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 319-580 (texte grec et traduction latine). Texte latin dans Migne, *Patrologie grecque-latine*, t. lxxx, col. 823-889, et dans *Theologie cursus completus*, t. xviii, col. 461 sq. C'est d'après le *Cursus* que nous citons. L'ouvrage est d'autant plus intéressant qu'il réfute la théorie qui devait dans la suite avoir tant de vogue chez les Byzantins, d'un état purement passif pour les âmes entre la mort et le jugement dernier. Bien au contraire, toutes les âmes après la mort, soit les âmes des bons (n. 13 sq., col. 480), soit celles des pécheurs (n. 25, col. 504), manifestent leur activité. L'auteur répond ensuite affirmativement à la question si les prières des vivants sont utiles aux âmes des défunts : la raison en est que l'Église prie pour elles. Et, parce que le peuple d'Israël porta le deuil de Moïse pendant quarante jours, parce que le Christ est ressuscité au troisième jour, parce qu'il est apparu après huit jours

à ses apôtres et qu'il est monté aux cieux au bout de quarante jours. L'Eglise a déterminé que les troisième, neuvième et quarantième jours seraient consacrés à la mémoire de chaque défunt, les solennisant par l'offrande de ses prières et du sacrifice de la messe. Or, elle ne le fait pas en vain puisque déjà le sacrifice offert par Judas Machabée fut agréable à Dieu et que Denys l'Aréopagite, Ephrem le Syrien, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, promettent tant d'avantages aux défunts par le moyen de la prière et du sacrifice eucharistique. N. 28, col. 508 sq. D'ailleurs, le choix du troisième, neuvième, quarantième jour et du jour anniversaire était consacré dans l'Eglise grecque, comme ayant une origine apostolique. Voir *Constitutions apostoliques*, I. VIII, c. XLII.

L'auteur du *De iis qui in fide dormierunt*, rapporte, sous le nom d'Athanase, le texte qu'Eustrate attribue à Cyrille d'Alexandrie. N. 19, P. G., t. xcv, col. 265. Quoi qu'il en soit du véritable auteur qui semble bien n'être ni l'un ni l'autre, ce texte exprime la doctrine courante déjà au *vi^e* siècle.

De ces auteurs de langue grecque, il faut rapprocher le témoignage du Syrien saint Ephrem (*iv^e* siècle), dans son *Testament* : il demande qu'on se souvienne de lui, une fois mort, dans les prières des vivants. Il le demande surtout au trentième jour, car, dit-il, « les morts sont aidés par l'offrande faite par les vivants. » *Testamentum*, n. 72, éd. Assemani, *Opera graece et latine*, t. II, p. 401.

2^o *Liturgies orientales*. — 1. Le « *Memento* » des morts. — « La prière pour les morts, ainsi que leur mémoire pendant les offices sacrés, est une pratique perpétuelle et commune chez tous les chrétiens orientaux, qui la font remonter aux apôtres. » Ainsi parle Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, p. 193, que nous citons d'après la 2^e édition, plus correcte, Francfort-sur-Mein, 1847.

Les *Constitutions apostoliques* auxquelles se réfèrent les Orientaux sont, on le sait, une compilation qui, tout au moins dans son *terminus a quo*, remonte au début du *v^e* siècle. Dans la liturgie du VIII^e livre, on trouve la prescription suivante : « Prions pour le repos de tel (ou telle), afin que le Dieu bon, recevant son âme, lui remette toutes ses fautes volontaires et involontaires et que, dans sa miséricorde, il la place dans le lieu des âmes saintes. » C'est d'ailleurs, à peu de chose près, la formule qu'on rencontre dans toutes les liturgies orientales et qui correspond à notre *Memento* des morts : après la lecture des diptyques qui renfermaient les noms des évêques et des fidèles morts dans la paix du Christ, le célébrant récitait l'oraison dite *Oratio post nomina* par laquelle prêtres et assistants demandaient à Dieu pour ces âmes le repos éternel.

La messe de saint Basile fait prier le prêtre « pour tous ceux qui se sont endormis dans l'espérance de la résurrection future ». Il demande à Dieu « de les faire reposer dans le lieu de lumière, d'où s'enfuit la tristesse ». Goar, *Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum*, éd. de Venise, 1730, p. 145 AB. La messe de saint Jean Chrysostome, si importante dans le rite byzantin, emploie des termes presque identiques. *Ibid.*, p. 63 Σ.

Toutes les messes transcrites par Renaudot dans sa collection contiennent des prières analogues et souvent plus développées. Ainsi, parmi les liturgies d'Alexandrie (coptes), celle de saint Basile : « Souvenez-vous aussi, Seigneur, de tous ceux qui se sont endormis et reposent, prêtres ou laïques dans tous les ordres. Daignez, Seigneur, accorder à leurs âmes le repos dans le sein d'Abraham, Isaac et Jacob dans le paradis de Nazianze : « Souvenez-vous, Seigneur, de nos pères et frères qui se sont endormis déjà dans la foi orthodoxe ;

donnez-leur à tous le repos, avec vos saints... », p. 33 ; la liturgie de saint Cyrille : « Souvenez-vous, Seigneur, de nos Pères, les archevêques orthodoxes, qui déjà sont morts, et de tous ceux... dont la mémoire ne nous est pas présente, mais qui dorment et reposent dans la foi du Christ. Daignez, Seigneur, accorder que leurs âmes reposent toutes dans le sein de nos pères... », p. 41. Voir des prières analogues dans les liturgies coptes, transcrites du ms. grec-arabe, Bibl. nat., ms. 3023 ; la liturgie de saint Basile, Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 71 ; celle de saint Grégoire, p. 103-104 ; la liturgie grecque dite de saint Marc, p. 135-136. La liturgie éthiopienne contient des formules semblables : « Nous vous prions aussi, Seigneur, pour ceux qui déjà se sont endormis, afin que vous leur donniez le repos. » P. 483.

Les liturgies jacobites présentent les mêmes particularités : les deux textes, *ordo communis* et *ordo generalis*, traduits par Renaudot, contiennent expressément le souvenir des défunts : « Souvenez-vous, Seigneur, de ceux qui sont morts, et donnez-leur le repos, à eux qui vous ont revêtu dans le baptême et vous ont reçu de l'autel. » Le diacre continue cette prière du célébrant en formant le vœu que ceux qui ont mangé le corps et bu le sang du Sauveur reposent avec Abraham, à la table de Dieu (nous dirions aujourd'hui au banquet éternel). On doit souligner la dépendance ici marquée entre la communion eucharistique et le salut éternel. T. II, p. 10 ; cf. p. 37. La liturgie de Jacques, frère du Seigneur, contient une prière caractéristique : « Voici l'oblation présentée, et voici que les âmes sont purifiées. Que par elle soit accordé le repos aux défunts pour qui elle a été offerte. Cette oblation, présentée à Dieu par les vivants pour les défunts, expie l'iniquité de l'âme et par elle leur sont remis leurs péchés... Agneau de Dieu et pasteur mort pour vos brebis, donnez, Seigneur, par votre grâce, le repos aux fidèles défunts... Joie dans les sphères supérieures, espérances heureuses dans les inférieures, par les oblations que font les vivants pour leurs défunts. » *Ibid.*, p. 43. Dans la liturgie de saint Nyste, pape romain, laquelle appartient néanmoins aux liturgies orientales, le souvenir des défunts intervient ; on demande pour eux à Dieu « une résurrection bénie d'entre les morts et, dans le royaume des cieux, une vie nouvelle et éternelle. » P. 137. La liturgie de saint Pierre, prince des apôtres, fait mémoire de tous les défunts du lieu où l'on prie et de tous lieux, mais principalement de ceux pour qui est offert le sacrifice. P. 150 ; cf. p. 158. Sous une forme différente, la liturgie de saint Jean l'Évangéliste insiste sur l'aspect universel de cette prière pour les morts : « Souvenez-vous, Seigneur, par votre grâce, de ceux qui sont séparés de nous et ont émigré vers vous, qui ont reçu votre corps et votre sang précieux, et ont été marqués de votre caractère, depuis le temps de la première institution chrétienne jusqu'à nos jours. » P. 167. Voir aussi la liturgie des douze apôtres, dite de saint Læc, p. 173, et celle de saint Marc, p. 181, où l'on rencontre des traits analogues. Celle de saint Clément, p. 195-196, contient un très long *memento* des morts : elle prie, demandant une « mémoire honorable et la félicité pour tous corps, âmes et esprits de tous nos pères, frères et mères, temporels et spirituels, qui sont morts dans n'importe quelles régions ou cités ou provinces, ou qui ont été étouffés dans la mer ou les fleuves, ou qui sont morts en voyage et dont aucune Eglise constituée sur la terre ne fait mémoire. » Cette insistance à prier pour tous, en développant sous divers aspects cette universalité, est ici très caractéristique.

D'autres formules analogues et tout aussi touchantes se lisent dans la liturgie de saint Denys, évêque d'Athènes, p. 208-209, de saint Ignace, p. 221, du pape romain Jules, p. 226, 230 ; de saint Jean Chrysostome, p. 247, de Marouta, évêque de Takrit (+ 619), p. 266 ;

de Dioscore, p. 292, de Philoxène de Mabboug, p. 304, de Sévère d'Antioche, p. 326, de Jacques Bar Adai, p. 338. La liturgie de Jacques de Saroug, évêque de Batnan, est aussi touchante que possible : « Souvenez-vous, Seigneur, de tous ceux qui déjà se sont endormis dans la vraie foi, depuis Adam jusqu'à ce jour... Donnez, Seigneur, le repos aux âmes de ceux dont nous faisons mémoire; inscrivez leurs noms dans votre livre de vie... Que personne d'entre eux, que personne parmi nous ne soit condamné, rejeté, exclu de votre royaume céleste! Seul est apparu sur terre, exempt de péché, votre Fils unique et Notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ : par lui, et à cause de lui, nous aussi espérons obtenir miséricorde et pardon des péchés, tant pour nous que pour eux. » P. 363-364. Voir également la liturgie de Jacques d'Édesse, p. 376, et de quelques autres jacobites. P. 395, 404, 415.

Les liturgies de Michel le Syrien, p. 443, et de plusieurs autres, qui terminent le recueil de Renaudot (cf. p. 450, 461, 486, 499, 516, 533, 587, 615), bien que moins expressives, renferment toutes explicitement le souvenir des défunts. Mais déjà, avec ces dernières liturgies, nous avons de beaucoup dépassé l'époque où devait se cantonner notre enquête. Une certitude du moins s'en dégage très nettement, c'est que les Églises orientales ont toutes pieusement gardé la pratique immémoriale de recommander à Dieu, au saint sacrifice de la messe, les fidèles trépassés.

Sur le rapport de ces liturgies orientales entre elles, on consultera les articles du *Dict. d'archéol.* : *Alexandrie (Liturgie)*, t. I, col. 1182 sq.; *Égypte*, t. IV, col. 2483; *Grecques (Liturgies)*, t. VI, col. 1591. Voir sur les liturgies orientales, prières pour les morts, F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Münster-en-W., 1893; F.-J. Mone, *Lateinische und Griechische Messen aus den II.-VI. Jahrhunderten*, Frankfurt-s.-M., 1850; E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnisloge*, Münster-en-W., 1928.

2. *Prières pour les morts, spécialement aux funérailles.* — Le *Sacramentaire de Sérapion*, découvert en 1894, est une sorte de rituel ou de pontifical, contenant trente prières, dont quelques-unes sont nommément attribuées à Sérapion de Thmuis († après 362). Nous trouvons une formule d'intercession : « Pour tous les défunts dont on fait la mémoire, nous prions ainsi : Sanctifiez ces âmes, car vous les connaissez toutes; sanctifiez toutes celles qui dorment dans le Seigneur et mettez-les au rang de toutes vos saintes puissances et donnez-leur place et séjour dans votre royaume. » Le même Sérapion a conservé une prière pour l'inhumation : « ... Nous vous prions pour le repos de l'âme de votre serviteur (ou de votre servante); donnez le repos à son esprit dans un lieu verdoyant et paisible et ressuscitez son corps au jour que vous aurez marqué. » *Journal of theological studies*, t. I, p. 106, 275.

L'*euchologe* de Goar contient les prières pour les funérailles des fidèles défunts, p. 423-438. On y retrouve exprimés les sentiments que nous avons trouvés dans la liturgie de la messe ordinaire, au *Memento* des morts. Voici, par exemple, une prière du début : « Prions le Seigneur. O Dieu de tous esprits et de toute chair! qui, en vainquant la mort, avez vaincu le démon et donné au monde la vie, donnez, Seigneur, le repos à l'âme de votre serviteur N.... défunt, dans un lieu de lumière, dans un lieu agréable, dans un lieu de rafraîchissement, d'où sont exclus la douleur, le chagrin et les soupirs. Pardonnez-lui, Dieu clément, tout délit, commis par lui, soit en parole, soit en œuvre, soit en pensée. Il n'est pas un seul homme qui vive sans pécher; vous seul vous êtes manifesté exempt de faute; votre justice est la justice éternelle; vos paroles sont la vérité. Parce que vous êtes la résurrection et la vie et le repos de votre serviteur, nous vous rendons gloire, ô Christ

notre Dieu!... » P. 424. On insiste aussi pour que soient pardonnés « les péchés commis sciemment ou inconsciemment, volontairement ou involontairement. » P. 424, 426. L'invocation à la sainte Vierge en faveur du défunt revient fréquemment, p. 426, 427, 428, 432, alternant avec les leçons morales que suggère la pensée de la mort et qui, dans l'office oriental, font songer aux leçons de Job de notre 1^{re} nocturne. Et finalement cette prière, qui condense tout le dogme de la communion des saints relativement au soulagement des âmes du purgatoire : « Que, par les intercessions de sa Mère sans tache, des saints apôtres glorieux et célèbres dans tout l'univers, de nos ancêtres bienheureux qui ont porté Dieu sur terre, que le Christ, notre vrai Dieu, qui est ressuscité des morts, place dans les tabernacles des justes l'âme de son serviteur défunt, qu'il la dépose dans le sein d'Abraham, qu'il l'adjoigne aux justes et que, bon et clément, il prenne pitié de nous. Amen! » P. 432-433. Les notes de Goar montrent que ces rites ne sont que l'écho de la doctrine traditionnelle des Pères.

Suivent, dans le même recueil, les prières pour les funérailles des moines, p. 438, des prêtres, p. 451, et, d'après certains euchologes antiques, des textes distincts pour les funérailles des hommes, p. 468, et des femmes, p. 471. Les prières pour les funérailles des enfants apportent ici encore leur valeur dogmatique. Pour les enfants, nulle intercession demandant le pardon de fautes dont ils sont incapables, mais l'expression d'une confiance filiale dans le bonheur concédé immédiatement à leur innocence : « Seigneur, qui dans ce siècle gardez les enfants et, dans le siècle futur, à cause de la simplicité de leur âme et de leur état d'innocence, en remplissez le sein d'Abraham et les faites habiter dans les lieux splendides où séjournent les esprits des justes, recevez aussi dans la paix l'âme de votre serviteur, N... Car vous-même l'avez dit : le royaume des cieux appartient à de telles (âmes). » P. 478. On trouve même, dans les liturgies orientales pour les défunts, des formules qui ressemblent à celles de l'offertoire de nos messes de *Requiem* : « Délivrez, Seigneur, les serviteurs de votre Église du feu terrible..., des ténèbres denses, des grincements de dents et du ver qui punit toujours. » Office in *sabbato animarum*, vigile de la Pentecôte. De toute évidence, le contexte exige qu'on interprète ces formules comme nous le faisons nous-mêmes des formules latines. Voir plus loin, col. 1300.

On le voit, dans les liturgies orientales, la prière pour les morts présente exactement les mêmes caractères que les prières des liturgies occidentales. Elles manifestent donc la même croyance relativement aux situations de l'au-delà. On trouvera un bon exposé, en raccourci, de ces prières des liturgies orientales dans Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 89-95.

3. *L'épigraphie orientale.* — Les documents épigraphiques qu'on a cités dans ce dictionnaire sur les relations de l'Église militante et de l'Église souffrante sont presque tous empruntés aux catacombes romaines ou aux monuments de l'Église latine. Voir COMMUNION DES SAINTS (*Monum. de l'antiquité chrétienne*), t. III, col. 460. Il est donc utile de rappeler brièvement que de tels documents existent encore dans les Églises orientales et attestent, comme à Rome et en Afrique, la croyance à l'efficacité des suffrages en faveur des âmes des défunts.

Il ne saurait être question de dresser ici un répertoire complet des épigraphes funéraires de l'Orient, ni même de reproduire en fac-similé celles que nous citerons. Le travail a été fait d'une façon abondante par dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Quelques rappels suffiront ici pour le but théologique que nous poursuivons, et l'on voudra bien se reporter aux articles de dom Leclercq pour retrouver les formules originales.

A Alexandrie même, l'épigraphie funéraire n'offre que rarement des formules intéressantes. En voici cependant deux assez suggestives : « Seigneur, Dieu de nos pères, ayez pitié de l'âme de votre serviteur et faites-la reposer dans le sein de nos pères saints, Abraham, Isaac et Jacob, nourrie du bois de la vie. Le diacre Jean a été enterré au mois de phamenoth... » G. Botti, *Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo di Alessandria*, dans Bessartone, 1900, p. 438, n. 4. « Que le Seigneur se souvienne de la dormition et du repos de Makara, la très douce; que le lecteur prie (pour elle). » *Ibid.*, p. 277, n. 14; *Dict. d'archéol.*, t. 1a, col. 1157, 1159.

L'épigraphie copte fournit en revanche des spécimens nombreux. En Basse-Égypte, on cite l'inscription suivante (ix^e siècle), de dialecte mêlé, mi-bohairique et mi-sahidique : « Dieu qui avez fourni le repos de l'âme de nos ancêtres, donnez aussi le repos à l'âme de votre serviteur Abraham, afin qu'il soit nourri dans les verts pâturages, au bord des eaux du rafraîchissement (cf. ps. xxii, 2), dans le paradis de la joie, lieu d'où ont fui la peine et la douleur (cf. Is., li, 11), dans la lumière de vos saints. Amen! » Bergmann, *Inscriptliche Denkmäler*, dans *Recueil de travaux*, 1886, t. vii, p. 195; *Dict. d'archéol.*, t. iii b, col. 2835. D'autres, assez nombreuses, demandent à Dieu de « faire miséricorde » au défunt : « Moi, Jean, diacre, j'ai quitté ma mère veuve. Je suis venu dans la ville de Cos, j'y suis mort; on m'a emporté, on m'a placé dans ce tombeau : souvenez-vous de moi, mes bien-aimés, afin que Dieu me pardonne. » E. Revillout, *Les prières pour les morts, dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Rev. égyptologique*, t. iv, 1885, p. 2, n. 1. « Jeûnez tous pour moi, afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme. » *Ibid.*, p. 3, n. 2. « Dieu de nos seigneurs les apôtres saints, vous ferez miséricorde avec l'âme du bienheureux Épinaque, le maçon, qui s'est reposée le 14 du mois de pagni de cette année, N^e indiction. Ayez la charité de prier pour moi, vous tous qui me connaissez, afin que Dieu fasse miséricorde à ma malheureuse âme. Amen! Fiat! Jésus-Christ. » *Ibid.*, p. 4, n. 4. C'est par dizaines que l'inscription « Dieu fasse miséricorde » se lit dans les documents épigraphiques publiés jusqu'à ce jour. Voir art. *Défunts*, dans *Dict. d'archéol.*, t. iv a, col. 450; art. *Copte*, *ibid.*, t. iii b, col. 2836, 2851-2883, passim.

Un certain nombre d'épigraphes funéraires invoquent, avec la protection de Dieu ou de la Trinité, celle de la Vierge Marie, des anges et des saints : « Apa Jérémie, apa Énoch, notre mère Sibylle, sainte Marie, tous les saints selon leurs noms, souvenez-vous de notre frère Georges. » Teza, *Iscrizioni cristiane d'Egitto*, Pise, 1878, p. 5. « Le Père et le Fils et le Saint-Esprit; Sainte-Marie, l'archange Michel et Gabriel, apa Jérémie, apa Énoch, apa Panesneu, ama Sibylle, tous les saints qui ont fait la volonté de Dieu, implorez le Seigneur pour l'âme de notre défunt frère Callinique, le « notaire », afin qu'il lui fasse grande miséricorde dans les lieux où il se trouve, comme (il fit) à l'âme du larron et de Lazare... » Thompson, n. 84, dans J.-E. Quibel, *Excavations at Saqqara (1907-1908), with sections by sir Herbert Thompson and prof. W. Spiegelberg*, Le Caire, 1909; les inscriptions coptes publiées par Thompson se trouvent, p. 27-77; *Dict. d'archéol.*, t. iii b, col. 2844-2846. Voici la fin d'une longue épithame mutilée; c'est le défunt qui parle : « Moi, Victor, le malheureux, j'étais heureux et content au milieu de mes enfants, soudain survinrent les messagers de la mort (cf. Job, xx, 15). Ils se fermèrent les « entendant » et les « percevant », c'est-à-dire le nez qui est défilé et n'odore plus, la bouche qui s'est tue et ne parle plus pour toujours. J'ai dit : Il eût été bon pour moi de n'être pas né (Matth., xxvi, 24). Priez donc pour moi afin que Dieu fasse miséricorde à mon âme, car pas un homme

n'est exempt de péché, lors même que sa vie serait d'un seul jour sur la terre (cf. Job, xiv, 4-5), pour que je sois digne d'entendre cette parole bienheureuse : Entre dans la joie de ton Seigneur » Biondi, *Inscriptions coptes*, dans *Annales du serv. des antiquités de l'Égypte*, t. viii, 1907, p. 179; *Dict. d'archéol.*, t. iii b, col. 2857.

Voici, pour terminer cet aperçu sur les inscriptions égyptiennes, un texte qui, pour être du xiv^e siècle, n'en reflète pas moins la doctrine traditionnelle de l'Orient sur les suffrages pour les morts. C'est l'inscription du prêtre Marianos, à Assouan (1157). « Dieu des esprits et de toute chair, vous qui avez ennobli la mort, foulé aux pieds l'enfer et dispensé la vie au monde, faites reposer l'âme de votre serviteur Marianos, prêtre, dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, où il n'y a ni douleur, ni chagrin, ni soupir; tout acte (répréhensible) qu'il a commis par parole, en fait ou d'intention, oubliez-le, Seigneur, vous qui êtes bon et miséricordieux; pardonnez-lui puisqu'il n'y a pas d'homme qui puisse vivre sans péché; car vous seul, ô mon Dieu! êtes la justice sans défaillance; votre justice est éternelle, Seigneur, et votre parole, qui est la vérité, demeure éternellement; vous êtes la résurrection et le repos... de votre serviteur Marianos, prêtre. Nous rendons gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit... » Musée du Caire, n. 8396; art. *Égypte*, dans *Dict. d'archéol.*, t. iv b, col. 2495-2496. On rapprochera le texte de cette stèle de la prière du début des funérailles, citée par Goar dans son *Euchologe*, voir col. 1209.

Proche de l'Égypte, l'Éthiopie fournit de multiples exemples d'inscriptions funéraires où les vivants demandent à Dieu d'accorder sa miséricorde, un lieu de rafraîchissement et de paix, la lumière et la gloire à ceux qui ne sont plus. Souvent, la sainte Trinité est invoquée; parfois, mais rarement, il est fait mention de la Vierge. Voir les textes art. *Éthiopie*, dans *Dict. d'archéol.*, t. v a, col. 617-623.

L'épigraphie à Antioche est pauvre. Elle fournit cependant quelques éléments en faveur de l'existence des suffrages pour les défunts. Dom Leclercq reproduit une inscription assez suggestive, publiée par W.-K. Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and proceedings of the American philological Association*, t. xxxiii, 1902, p. 96. C'est une prière au Christ : « Toi qui donnes la vie au genre humain et la mort en punition du péché, et qui dans ta bienveillance promets la résurrection et nous en donnes un gage, Christ, daigne visiter par ton salut ton serviteur Antonin, fils de Diogène, Sometia, sa femme, et les autres qui reposent ici, afin qu'ils puissent voir le bien de tes élus. » *Dict. d'archéol.*, t. i b, col. 2418-2419. Il semble que cette inscription soit la même que celle qui est rapportée, comme provenant des tombeaux de Hass, Voir ce mot dans *Dict. d'archéol.*, t. vi b, col. 2066-2067.

IV. LA TRADITION LATINE. — La tradition occidentale suit à peu de chose près le même mouvement d'évolution que la tradition orientale. Sur le point des peines purificatrices d'outre-tombe, elle part de conceptions archaïques analogues à celles des Pères grecs; mais assez rapidement elle aboutit, avec saint Augustin, à des positions plus logiques. Quant aux suffrages pour les morts, tout comme l'Orient, l'Occident en proclame l'utilité sans hésitation. Nous étudierons donc d'abord l'enseignement relatif à l'existence d'une peine positive, purificatrice des fautes, dans l'autre vie; ensuite la doctrine des suffrages pour les morts.

1. L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES RELATIVEMENT À UNE PEINE POSITIVE, PURIFICATRICE DES FAUTES DANS L'AUTRE VIE. — 1^o Avant saint Augustin. —

1. *La passion des saintes Pèrpetue et Félicité*. — Ces saintes subirent le martyre vraisemblablement le 7 mars 203. Les Actes relatant leur passion datent du

début du III^e siècle. On connaît le curieux épisode relatif au jeune Dinocrate. Sainte Perpétue, en prison et déjà condamnée aux bêtes, eut deux visions. Elle vit d'abord son jeune frère Dinocrate, mort peu de temps auparavant, qui essayait de s'approcher d'une fontaine pour y éteindre sa soif. Mais la margelle était trop haute pour l'enfant. Elle comprit qu'il était dans un lieu de souffrances et elle pria pour lui sans arrêt. La nuit suivante, Perpétue revoit encore Dinocrate, mais tout brillant de lumière et tout joyeux. La margelle de la piscine était abaissée, et l'enfant pouvait boire. *Vidi Dinocraten... refrigerantem*. « Je m'éveillai, continue-t-elle, et je compris qu'il était sorti de peine » *translatum esse de pena*. L'expression *refrigerantem* fait naturellement songer aux expressions analogues recueillies dans les inscriptions funéraires et semble être une allusion au purgatoire. C'est en ce sens que la gracieuse vision a été maintes fois interprétée. Un critique catholique contemporain se demande s'il ne vaudrait pas mieux voir, dans le récit de Perpétue, des traces de croyances populaires plus ou moins apparentées à des idées antiques. Cf. F.-J. Dolger, *Antike und Christentum*, t. II, fasc. 1. *Antikeparallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetue*, Munster-en-W., 1932. On trouvera du moins dans l'étude de Dolger, une diligente recension des opinions qui se sont produites. Tixeront et Mgr Chauvin n'hésitent pas à rapporter au purgatoire le récit concernant Dinocrate. Tixeront, *Hist. des dogmes*, 8^e éd., t. I, p. 457; C. Chauvin, *Le purgatoire*, coll. *Science et religion*, Paris, 1908, p. 29-30.

2. *Tertullien*. — Tertullien admet encore qu'après la mort, les âmes descendent aux enfers, pour y attendre la résurrection. Cette conception est en rapport avec les idées millénaristes dont il se faisait le défenseur et continue l'idée empruntée par la théologie grecque au schéol des Juifs. Voir ci-dessus, col. 1164. Mais, dans ces « enfers », les âmes trouvent des peines et des récompenses et comme des arrhes de l'éternité. L'âme n'est-elle pas capable par elle-même, indépendamment du corps, de douleur et de joie; elle peut donc éprouver les effets de la justice divine sans attendre d'être réunie au corps. Elle a eu ses actes propres à elle, dont elle doit rendre compte, et les actes qu'elle a eus en commun avec le corps, elle en est la principale responsable puisque à elle en appartient l'initiative. En définitive, les enfers, pour l'âme, c'est cette prison dont parle l'Évangile (Matth., v, 25-26), dans laquelle il lui faudra payer jusqu'à la dernière obole, c'est-à-dire racheter, par un retard de la résurrection, même ses moindres péchés, *novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur*. *De anima*, c. LVIII, *P. L.*, t. II, 1866, col. 796 C. En termes à peu près identiques, on retrouve, avec la même exégèse de Matth., v, 26, l'allusion à la dernière obole à payer dans l'autre vie. *De anima*, c. XXXV; *De resurrectione carnis*, c. XLII, *P. L.*, t. II, col. 753 C, 901 A.

L'idée millénariste qui préside à cette conception est exprimée dans l'*Adversus Marcionem*. Après les mille années du règne du Christ, les saints ressusciteront, *plus tôt ou plus tardivement selon leurs mérites...*, et nous serons transportés dans le royaume céleste. *L. III*, c. XXIV, *P. L.*, t. II, col. 385 A.

La portée dogmatique de ces textes en faveur du purgatoire a été discutée. J.-A. Mason a soutenu que le *De anima*, c. LVIII, ne contenait pas d'allusion au purgatoire : il ne serait question, dans ce passage, que de tourments pour les futurs damnés, de joies pour les futurs élus, et, si ces derniers souffrent, c'est de n'avoir point part à la première résurrection. Cf. *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 598-601. A. d'Alès reconnaît en ces observations une part de vérité, car :

Les âmes des élus comme celles des damnés, trouvent aux enfers les arrhes de leur éternité; de plus, les élus ressus-

citent plus ou moins tôt, selon leurs mérites. Nous reconnaissons que la doctrine des arrhes de la résurrection est distincte de celle du purgatoire, mais nous nous demandons si cette dernière soit absente. Il est vrai qu'elle se teinte de millénarisme : Tertullien admet deux résurrections successives, et son purgatoire est préliminaire à la première des deux résurrections; mais cette transposition du dogme ne doit pas faire prendre le change sur sa pensée qui, sur ce point, nous paraît tout à fait catégorique. Les élus devront expier jusqu'aux moindres fautes, avant d'être admis à la première résurrection, et leur *nullum* s'en trouvera plus ou moins court, si même il n'est pas, pour quelques uns, totalement supprimé. Qu'est-ce que cette attente douloureuse, sinon un purgatoire? *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 131.

Citons, en terminant, un bref commentaire de I Cor., xv, 50, où Tertullien laisse entendre que si l'âme, auteur des œuvres de la chair, purifiée par le feu dont parle l'Apôtre, mérite le royaume de Dieu grâce à l'expiation des fautes qu'elle a commises unie au corps, le corps, qui n'a été que son instrument ne saurait demeurer dans la damnation. *Adversus Marcionem*, l. V, c. x, *P. L.*, t. II, col. 529 B.

3. *Saint Cyprien*. — L'idée millénariste n'a laissé chez Cyprien aucune trace; mais chez lui comme chez Tertullien nous trouvons du purgatoire la chose sans le mot. L'idée du purgatoire se présente chez lui par voie de déduction et d'antithèse. Dans l'écrit *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, préf., n. 4, le martyr est appelé *baptisma quod nos de mundo recedentes STATIM Deo copulat*. Hartel, p. 319. Il est donc naturel de conclure que ceux qui ne meurent pas martyrs ne sont pas tous immédiatement réunis à Dieu. Que deviennent-ils en attendant? Saint Cyprien expose sa pensée à ce sujet dans la lettre à Antonien, où il explique que dans l'autre monde différents traitements sont réservés aux âmes, qui cependant finiront toutes par entrer dans le royaume des cieux : « Autre chose est attendre le pardon, autre chose, parvenir à la gloire; autre chose être envoyé en prison pour n'en sortir qu'après la dernière obole payée, autre chose recevoir immédiatement la récompense de la foi et de la vertu; autre chose être débarrassé et purifié de ses péchés par une longue souffrance dans le feu et autre chose avoir effacé toutes ses fautes par le martyre; autre chose enfin être suspendu au jour du jugement à la sentence du Seigneur et autre chose être immédiatement couronné par lui. » *Epist.*, LV, n. 20, Hartel, p. 638. Cette souffrance purificatrice, ce feu d'outre-tombe, ne peuvent être que le purgatoire. Sans parvenir à la netteté d'expression qu'on trouvera dans les âges suivants, Cyprien est déjà en progrès sur Tertullien. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 35, note 1.

4. *Lactance*. — Quelques auteurs en appellent au témoignage de Lactance en faveur de la peine du feu purificateur dans l'autre vie. Cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, p. 605; Fr. Schmid, *Das Fegfeuer*, Brixen, 1905, p. 85. Mais Lactance est un écho de l'eschatologie archaïque des premiers temps, où tout ce qui concerne le sort des défunts est projeté sur l'unique perspective du jugement final; c'est ainsi que les justes eux-mêmes seront éprouvés par le feu. *Institutiones*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 802 A. Mais cette épreuve n'aura pas lieu immédiatement après la mort : les âmes sont enfermées en attendant que vienne le jugement. Les âmes que le feu du jugement aura épargnées ou purifiées recommencent sur terre une nouvelle vie. *Ibid.*, col. 803 A. Un tel enseignement, tout imprégné de millénarisme et venant après celui de saint Cyprien, ne saurait être retenu comme marquant une étape de la tradition.

5. *Saint Hilaire et Zénon de Vérone*. — L'influence d'Origène se fait sentir assez peu sur ces deux auteurs. Voici comment, dans leurs conceptions eschatologiques, peut s'encadrer l'idée d'un purgatoire. Pour eux, immé-

datement après la mort, les âmes descendent toutes aux enfers, après avoir été soumises à un jugement préalable. Les justes vont se reposer dans le sein d'Abraham, tandis que les coupables sont châtiés par le feu. Cf. Hilaire, *In ps. CXXXIII*, n. 22; *II*, n. 22; *CXXXIII*, n. 11; *CXX*, n. 16; *LVII*, n. 5, 7; *II*, n. 18, *P. L.*, t. ix, col. 804 A, 322 B, 673 B, 660 BC, 372 A et 373 A, 290 B; Zénon, *Tract.*, l. I, c. xvi, n. 2; l. II, c. xxi, n. 3, *P. L.*, t. xi, col. 372 A, 461 AB. Nous avons ici comme un écho de l'hypothèse des Grecs, d'une dilataion de la récompense et du châtiement jusqu'à la fin du monde. Quand viendra la fin du monde, tous les morts ressusciteront. Tous les hommes ne seront pas jugés : les justes non plus que les infidèles et les impies manifestes n'ont pas besoin de jugement : ils sont jugés pour ainsi dire d'avance et ont déjà été traités selon leurs mérites. Seuls les pécheurs ordinaires, c'est-à-dire les chrétiens ayant mal vécu, seront jugés. Hilaire, *In ps. I*, n. 15-18 (cf. n. 1-3); *LVII*, n. 7, *P. L.*, t. ix, col. 259-261 (cf. col. 250-252), 373 A; Zénon, *Tract.*, l. II, c. xxi, n. 1-3; *P. L.*, t. xi, col. 461. Les pécheurs *impénitents* seront alors cruellement tourmentés en enfer. Hilaire, *In Matth.*, c. v, n. 12; *In ps. LIV*, n. 14, t. ix, col. 948 C, 354 C; Zénon, *Tract.*, l. II, c. xxi, n. 3, t. xi, col. 461 B. Tout laisse donc supposer qu'une catégorie de pécheurs sera purifiée par le jugement. C'est l'interprétation de Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. fr., t. III, Paris, 1903, p. 256. Et le théologien allemand appuie son interprétation sur le texte *In ps. CXVIII*, litt. 3, n. 5, *P. L.*, t. ix, col. 519 A. Il semble qu'ici Hilaire connaisse, outre le baptême d'eau, quatre autres baptêmes : la venue du Saint-Esprit (vraisemblablement la confirmation), la purification par le feu du jugement (*emundatio puritatis... quæ iudicii igni nos decoquat*), la mort qui nous délivrera de notre corps grossier et matériel, enfin le martyre. Le feu du jugement, ici comme chez Origène, est déjà, en tant qu'il purifie les pécheurs, une forme archaïque de la croyance au purgatoire. On pourrait invoquer aussi, du même commentaire, le n. 12, col. 522 C, où Hilaire rappelle que le jugement ne saurait être désirable pour personne, car personne n'est absolument pur devant Dieu, et la moindre parole inutile devra être expiée dans le feu qui s'imposera à nous.

L'influence d'Origène sera plus sensible dans les conceptions de saint Ambroise, de l'*Ambrosiaster* et de saint Jérôme; mais la doctrine du purgatoire s'y manifestera déjà plus clairement.

6. *Saint Ambroise*. — L'autorité de saint Ambroise est déjà plus nette. Sans doute sa doctrine des peines purificatrices d'outre-tombe est encore imprégnée d'idées empruntées à la théologie juive et à Origène, mais il est déjà possible d'y retrouver les grandes lignes du dogme chrétien.

Appuyé sur le IV^e livre d'Esdras, saint Ambroise place les âmes, au sortir de leurs corps, dans des habitacles, des *promptuaria* supérieurs, où elles attendent la fin des temps. Mais déjà un jugement s'est exercé sur elles, et leur sort n'est pas identique : *alias manet pena, alias manet gloria; et tamen nec illæ interim sine injuria, nec istæ sine fructu sunt*. Il y a donc déjà un commencement de récompense et de punition, les justes jouissant par avance du bonheur qui leur est réservé, les méchants souffrant de la colère de Dieu qu'ils savent devoir encourir. *De bono mortis*, n. 45-48; cf. *De Cain et Abel*, l. II, n. 35-37, *P. L.*, 1866, t. xiv, col. 588-589, 377. Cette situation néanmoins ne sera pas commune à toutes les âmes sans exception, car il en est qui déjà sont au paradis et unies au Christ, cf. *In ps. CXVIII*, serm. xx, n. 12; *In Lucam*, l. VII, n. 5; l. X, n. 12; *De excessu fratris*, l. II, n. 94; *De fide*, l. IV, n. 8; *Epist.*, xv, n. 4, 8, t. xv, col. 1564 B, 1787 BC, 1899 BC; t. xvi, col. 1400 C, 644 AB, 997 A, 998 A. Ces

âmes sont celles des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs des deux Testaments et même de quelques autres personnages du Nouveau.

À la fin du monde, les morts ressusciteront. Saint Ambroise distingue deux et même quatre ou cinq résurrections, la première marquant pour l'âme la reprise réelle du corps, les autres, métaphoriques, désignant l'entrée des élus au ciel ou leurs diverses purifications avant d'entrer définitivement au ciel. La première résurrection est suivie du jugement. Si, en réalité, tous les hommes doivent être jugés, Ambroise cependant, se conformant au langage de son temps, enseigne que ni les justes ni les impies (entendons par impies, les infidèles et les apostats) ne seront jugés, les premiers n'ayant pas besoin du jugement, les autres étant déjà jugés. Seuls donc seront *examinés* les pécheurs, c'est-à-dire les chrétiens dont les œuvres n'ont pas correspondu à la foi. *In ps. I*, n. 51, 54, 56, *P. L.*, t. xiv, col. 995. Ce jugement comporte ou entraîne immédiatement l'épreuve du feu : « Un feu est devant les ressuscités, que tous absolument doivent traverser. C'est le baptême de feu annoncé par Jean-Baptiste, *in Spiritu sancto et igne* (Matth., III, 11); c'est le glaive ardent du chérubin qui garde le paradis et au travers duquel il faut passer : *omnes igne examinabuntur; omnes oportet per ignem probari quicumque ad paradisum redire desiderant*. OMNES : Ambroise n'excepte pas Jésus-Christ lui-même ni ses apôtres; les saints qui dès maintenant sont entrés au ciel n'y sont entrés qu'à travers le feu du jugement. *In ps. CXVIII*, serm. III, n. 14-16; serm. xx, n. 12-14; *in ps. XXXVI*, n. 26, *P. L.*, t. xv, col. 1292-1293, 1564; t. xiv, col. 1026-1027. Seulement l'effet de ce feu sur ceux qui le traversent est fort différent suivant la condition morale où ils se trouvent; si différent que notre auteur, en un passage, distingue deux sortes de feu, proprement purificateur pour les fautes légères, l'autre vengeur pour les fautes plus lourdes et qui se confond avec le feu préparé au diable et à ses anges. *In ps. CXVIII*, serm. III, n. 15-17, *P. L.*, t. xv, col. 1293. Cette distinction cependant n'est pas partout maintenue; cf. *In ps. XXXVI*, n. 26, t. xiv, col. 1026 C, et l'on peut croire que le même feu, dans ses hauteurs, purifie les justes et, dans ses profondeurs, torture les méchants. Quoi qu'il en soit, nous dit, traversent le feu du jugement. Les impies et les apostats, *sacrilegi qui superbi in Deum iactaverunt convicia*, en sont saisis comme par un feu vengeur qui les retient : *alii in igne remanebunt... ministros autem impietatis ultor ignis exuret*; ils sont précipités dans le lac de feu brûlant. *In ps. XXXVI*, n. 26, t. xiv, col. 1026 C. Aux justes parfaits, au contraire, ce feu paraît comme une rosée qui les rafraîchit : argent pur, ils ne contiennent pas de plomb à séparer : tels ont été les apôtres : *Joanni (evangelistæ) cito versabitur igneus gladius; quia non invenitur in eo iniquitas quem dilexit æquilas*. *In ps. CXVIII*, serm. xx, n. 12, 13, t. xv, col. 1564; cf. *In ps., XXXVI*, n. 26, t. xiv, col. 1027 A. Quant aux chrétiens ordinaires, ou bien leurs bonnes œuvres l'emportent sur leurs fautes et leur souffrance du feu de l'épreuve, proportionnée à ces fautes, sera relativement de peu de durée (Dieu a eu soin de les châtier d'avance) et leur délivrance sera prompte : *absolutio enim matura sanctorum est... præsto est venia*. *In ps. CXVIII*, serm. xx, n. 22 sq.; *Epist.*, II, n. 16, t. xv, col. 1568; t. xvi, col. 921 D; ou bien — et ce sont les plus nombreux (cf. *In ps. XI*, n. 7, t. xiv, col. 1122 C) — leurs fautes l'emporteront sur leurs bonnes œuvres, et ils partageront, pour un temps du moins, le sort des impies et des apostats : ils seront brûlés du même feu et épurés comme un vil plomb qui ne contient que peu d'argent. *In ps. CXVIII*, serm. xx, n. 13; serm., III, n. 15, t. xv, col. 1564 BC, 1293 A.

En quoi consisteront proprement leurs tourments?

Ils consisteront tout d'abord dans l'exclusion du royaume de Jésus-Christ, dans l'éloignement de Dieu et des élus. *In ps. XXXI, n. 17; De Nabuthe, n. 16, 18; De excessu fratris, l. II, n. 11, t. xiv, col. 1115 B, 770-771; t. xvi, col. 1375.* Mais ils comporteront aussi des peines positives. Dans son commentaire sur saint Luc, l. VII, n. 204, 205, t. xiv, col. 1844 AB, saint Ambroise, à la suite d'Origène, a expliqué métaphoriquement le feu, les vers, les grincements de dents, les ténèbres extérieures des remords, du désespoir, des obscurités intérieures des damnés. On ne saurait méconnaître cependant qu'ailleurs il a représenté l'enfer comme un lac de feu, et la peine des damnés comme le tourment du feu. *In ps. XXXVI, n. 26; De Nabuthe, n. 52; De fide, l. II, n. 119, t. xiv, col. 1026 C, 783 A; t. xvi, col. 608 B.* Sa pensée sur ce point, manquait sans doute de consistance.

Mais où elle est très consistante, c'est sur la durée respective de ces peines. Pour les démons et les impies, les infidèles et les apostats, cette durée sera éternelle. Ils ne seront pas anéantis, leur châtiment n'aura pas de fin. *In ps. I, n. 47 sq.; De bono mortis, n. 41; In ps. CXVIII, serm. III, n. 17; serm., VIII, n. 58; serm. XXI, n. 8; De fide, l. II, c. 119; De penitentia, l. I, n. 22; t. xiv, col. 990 BC, 526 D; t. xv, col. 1293 D, 1388 BC, 1582 C; t. xvi, col. 608 B, 493 BC.* Pour les simples pécheurs, il en va autrement : la justice à leur égard est mêlée de miséricorde : ils sont loin du salut, mais ils n'en sont pas complètement séparés : « Leur foi les secourra et leur obtiendra leur pardon, bien qu'il y ait de l'injustice dans leurs œuvres. » Ils seront sauvés par leur foi, *sic tamen salvi quasi per ignem.* Et c'est pourquoi ils seront brûlés, mais non consumés (*si non exuruntur, tamen urentur*). *Omnes enim qui sacrosanctæ Ecclesiæ copulati, divini nominis appellatione censentur prærogativam resurrectionis et delectationis æternæ gratiam consequentur. In ps. CXVIII, serm. XX, n. 23, 24, 29; serm. XXII, n. 26; In ps. XXXVI, n. 26; De excessu fratris, l. II, n. 116, t. xv, col. 1568, 1569, 1598 C; t. xiv, col. 1026 C; t. xvi, col. 1408 BC.* Les peines des pécheurs condamnés seront donc seulement temporaires; elles auront une fin. Ambroise en marque-t-il la durée? Oui, d'une manière générale; il écrit : *Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt. In ps. I, n. 54, P. L., t. xiv, col. 995 A.*

Cet enseignement eschatologique, dont nous empruntons le résumé à J. Tixeront, *Hist. des dogmes, t. II, p. 345-348*, contient, à côté d'hésitations et même d'erreurs héritées d'Origène, tout le dogme du purgatoire et même un commencement d'explication théologique. Sans doute il y a erreur à vouloir sauver tous les croyants, à cause même de leur foi (saint Jérôme lui-même a adopté cette erreur); mais cette longue purification des pécheurs avant leur entrée définitive dans le paradis, voilà bien le purgatoire. Il n'y manque que le mot. La seconde résurrection, avons-nous dit, serait métaphorique et désignerait l'accession des fidèles à la félicité éternelle. C'est ce que laisse entendre le commentaire *In Lucam, l. V, n. 61, P. L., t. xv, col. 1738 AC.* La peine des pécheurs durerait donc au moins jusque-là. Au moins, disons-nous : *si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt.* En sorte que, pour certains, la résurrection compterait quatre ou cinq moments divers. Cf. *In ps. I, n. 56; De excessu fratris, l. II, n. 116, t. xiv, col. 995-996; t. xvi, col. 1408 BC.* La délivrance du corps constitue un premier royaume de Dieu; être avec le Christ après la résurrection en constitue un second, et même dans ce second royaume, il y aura un *processus mansionum* parce que l' élu n'arrivera que progressivement et graduellement à la pleine

possession de sa félicité : *Absolutus igitur per Domini crucem... consolationem in ipsa possessione (terræ tuæ) reperies: consolationem sequitur delectatio, delectationem divina miseratio. Quem autem Dominus miseretur et vocat; qui vocatur videt vocantem; qui Deum viderit in jus divinæ generationis assumitur, tuncque demum quasi Dei filius, cælestis regni divitiis delectatur. Ille igitur incipit, hic repletur. In Lucam, l. V, n. 61, t. xv, col. 1738 BC.* Non seulement les hypothèses sur la nature des peines purificatrices de l'autre vie sont touchées par Ambroise, mais encore la conception d'une ascension progressive vers la béatitude, dont Catherine de Gênes parlera plus tard avec tant d'amour, se retrouve déjà dans les écrits de l'évêque de Milan.

7. *L'Ambrosiaster.* — La doctrine de l'*Ambrosiaster* sur la purification d'outre-tombe a beaucoup de points de similitude avec celle de saint Ambroise.

Comme saint Hilaire et saint Ambroise, l'*Ambrosiaster* partage les hommes en trois catégories : les saints et les justes, qui ont mis d'accord leurs œuvres et leur foi; les pécheurs, c'est-à-dire les chrétiens, qui, nonobstant leur foi, ont mal vécu, et enfin les impies, apostats infidèles, athées. Tous ressusciteront, mais seuls les pécheurs seront jugés, le cas des autres étant manifeste. Les pécheurs seront condamnés au feu, mais seulement pour un temps. Ils en sortiront, *soluti debito*. A la différence des impies que le feu tourmentera éternellement, les pécheurs seront *purifiés* par le feu, et la raison en est qu'il doit leur être utile d'avoir cru au Christ. Cette doctrine est exprimée dans le commentaire sur I Cor., III, 13-15.

Uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit... Si cuius opus arserit, detrimentum patietur. Opus, quod ardere dicitur, mala doctrina est, quæ interibit... Damnum autem pati, est penas perpeti. Quis enim in pena positus, iacturam non facit? Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem... Ideo autem dicit : sic tamen quasi per ignem, ut salus hæc non sine pena sit; quia non dicit : salvus erit per ignem; sed cum dicit : sic tamen quasi per ignem, ostendit salvum illum quidem futurum, sed penas ignis passurum; ut per ignem purgatus fiat salvus, et non sicut peritidi æterno igne in perpetuum torqueatur; ut ex aliqua parte operæ pretium sit, credidisse in Christum. *P. L., t. XVII, col. 211; cf. In epist. ad Rom., c. v, 14; In epist. II ad Tim., c. II, 20, P. L., t. XVI, col. 99 C, 518 D.*

Avec l'erreur miséricordieuse du salut de tous les chrétiens, c'est encore la forme archaïque du feu du jugement, inspirée de I Cor., III, 11-15, qui domine la pensée de l'*Ambrosiaster*. On se tromperait donc étrangement, en jouant pour ainsi dire sur l'expression « purifiés par le feu », si l'on voulait trouver ici mot pour mot la formule des théologiens latins après saint Grégoire le Grand du « feu du purgatoire ».

8. *Saint Jérôme.* — Si farouche adversaire qu'il ait été saint Jérôme à l'égard d'Origène (qu'il avait cependant tant admiré avant 394), il n'en est pas moins vrai que Jérôme continue, comme Ambroise et l'*Ambrosiaster*, à penser que tous les chrétiens, si pécheurs qu'ils soient, seront finalement sauvés. Et c'est là proprement une conception origéniste. C'est la conclusion de son commentaire sur Isaïe, LXVI, 24. Si le démon et les impies, les apostats et les athées doivent souffrir éternellement, les pécheurs chrétiens seront purifiés, et leur sentence au jugement sera mêlée de miséricorde : *Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt in corde suo : Non est Deus, credimus æterna tormenta; sic peccatorum et tamen christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam judicis. P. L., 1866, t. XXIV, col. 704 B.* Plus nettement encore, dans *Epist., cxxix, n. 7* (vers 406) : *Qui enim tota mente in Christo confidit, etiamsi ut homo lapsus mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum. Alioqui mors ista communis et credentibus et non*

*credentibus debetur æqualiter; et omnes pariter resur-
recturi sunt, alii in confusionem æternam, alii, ex eo
quod credunt, in sempiternam vitam. P. L., t. XXII,
col. 973; cf. Epist., XXXIX, n. 3; In Daniele, VII, 9;
In Lucam, XVI, t. XXII, col. 169; t. XXV, col. 556 BC;
t. XXIX, col. 673 D.*

3. *Saint Paulin de Nole et Prudence.* — Peut-être
serait-il possible de trouver chez ces deux auteurs
quelques allusions à la peine purificatrice du feu dans
le jugement futur. Le premier, en effet, exhorte les
fidèles à prier Dieu, afin que leurs œuvres ne soient pas
semblables au bois, au foin, à la paille, mais plutôt à
l'argent, à l'or, aux pierres précieuses. Il parle de ce feu
savant (*ignis ille sapiens*) par lequel nous passerons
pour être examinés; il importe de n'en être pas enve-
loppé pour subir la punition de sa brûlure. *Epist.*,
XXVIII, n. 1, 2, *P. L.*, t. LXI, col. 309 BC; cf. XXXVI, n. 2,
col. 351 D. Même pensée dans un poème, VII, *ibid.*,
col. 449 D :

Opus per omne curret ignis arbiter,
Quod non cremarit flamma, sed probaverit,
Illud perenni præmio pensabitur.
Quod conterenda pesserit, damnum feret.
Sed ipse salvus evolat ignibus
Tamen subusti corporis signis miser
Vitam tenebit...

Le poète Prudence a, lui aussi, des vers où il chante
« la peine légère qui doit le brûler miséricordieuse-
ment. » *Hamartigenia*, v. 966, *P. L.*, t. LIX, col. 1078 B.

Paulin de Nole admettait, lui aussi, que le pécheur
croquant serait sauvé en raison de sa foi. Cf. *Poema*, VII,
P. L., t. LXI, col. 450 A.

Conclusion. — De cette première partie de notre
enquête chez les Pères latins, nous concluons que,
malgré les obscurités de pensée et les hésitations d'ex-
pression, la foi en des peines purificatrices dans l'au-
delà est déjà très nettement formulée par les Pères.
Sans doute c'est une croyance répandue communément
au IV^e siècle que tous les chrétiens, si pécheurs qu'ils
soient, seront tôt ou tard, en raison de leur foi, réunis à
Dieu. Affirmer que cette foi est, en toute hypothèse, la
fides caritate formata, comme l'insinue le P. de Groot,
Conspectus historiæ dogmatum, t. I, Rome, 1931, p. 498,
c'est proposer une exégèse quelque peu facile. Ce serait
trop beau et les textes ne fournissent aucune base à
cette interprétation.

Aussi bien la croyance miséricordieuse des Pères
semblait solidement appuyée par I Cor., III, 15; et
c'est pourquoi ce texte de saint Paul revient sans cesse
à la base de toutes les affirmations sur le sort futur des
âmes. C'est dans la foi chrétienne qu'on plaçait la vertu,
capable d'opérer le salut de tous ceux qui la profes-
saient. Par cette foi, le chrétien est fondé sur Jésus-
Christ, et, quelles que soient les œuvres inutiles ou
mauvaises édifiées sur ce fondement, si le feu doit dévor-
er les œuvres, le fondement étant solide, le chrétien
lui-même sera épargné.

Un instant de réflexion suffit à nous convaincre que
ce feu purificateur du jugement contient implicitement
ou mieux constitue sous sa forme première le
dogme du purgatoire, aussi bien chez les Latins que
chez les Grecs. Sans doute les Latins, jusqu'à la fin du
IV^e siècle, exagèrent cette doctrine puisqu'ils regardent
comme susceptibles d'être purifiés tous les chrétiens
pécheurs sans exception. Sans doute aussi l'expression
de la doctrine du purgatoire est encore entourée de bien
des hésitations héritées des conceptions plus ou moins
archaïques touchant l'état des âmes dans l'autre vie.
Il faudra donc, pour que la ligne traditionnelle de la
doctrine du purgatoire s'affirme plus ferme et plus nette
que le génie de saint Augustin vienne, sur ce point,
comme sur tant d'autres, imposer la direction de sa
lumineuse théologie.

2^e *Saint Augustin.* — Toute l'enquête qui précède
montre la part d'exagération contenue dans l'affirma-
tion de Hofmann, selon qui saint Augustin aurait été
le premier Père à formuler d'une manière précise la
doctrine du purgatoire, simplement insinuée chez les
Pères antérieurs. Voir plus loin, col. 1221. L'exposé qui
va suivre en montrera la part de vérité. On y verra
aussi ce qu'il y a de tendancieux dans l'assertion de
J. Turmel, selon qui Augustin n'affirmerait pas le pur-
gatoire et fut simplement, à la fin de sa vie, sur le point
de l'accorder. *Eschatologie à la fin du IV^e siècle*, dans
Rev. d'hist. et de litt. relig., 1900 (tiré à part, p. 59-61).

1. *Précisions apportées par saint Augustin sur l'état
des âmes après la mort.* — Le premier bienfait apporté
par la théologie augustinienne fut de réagir sensible-
ment contre la théorie si répandue dans les premiers
siècles d'une période d'attente pour les âmes avant
l'entrée dans le bonheur ou dans le malheur éternels.
Sans doute, même avant Saint Augustin, on pourrait
trouver, aussi bien chez les Grecs (voir ici JUGEMENT,
t. VIII, col. 1786-1787), que chez les Latins (col. 1796,
et ci-dessus, col. 1215 au bas), des textes montrant que
les âmes sont en possession du bonheur ou du malheur
éternels aussitôt après le jugement particulier. Néan-
moins il reste encore un certain flottement dans la
pensée de beaucoup de Pères concernant le séjour des
âmes et la plénitude de la récompense des élus ou de
la punition des damnés. Tout en demeurant encore à
bonne distance de nos précisions actuelles, la théologie
d'Augustin apporte sur ce sujet difficile des lumières
qui orientent la pensée chrétienne vers les solutions
définitives. Pour saint Augustin, aussitôt après la
mort, le sort éternel est fixé, et les âmes criminelles
sont enfermées dans un lieu de tourments, et les âmes
justes dans un séjour de repos et de bonheur; les
damnés souffrent déjà du feu infernal, et les élus
jouissent de la vision de Dieu. Il ne s'agit pas de res-
treindre cette vision aux seuls martyrs; si Augustin
parle spécialement des martyrs, c'est qu'à eux prin-
cipalement il appartient de régner avec Jésus-Christ.
Mais les autres saints sont dans la même paix qu'eux.
Paradis et sein d'Abraham ne sont qu'une façon de
parler pour désigner une des nombreuses demeures du ciel.
Sur tous ces points, voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col.
2444-2447. Là où la théologie d'Augustin est encore en
hésitation, c'est sur la question de l'apport réalisé à la
résurrection, par le fait de la reprise du corps par l'âme
au bonheur ou au malheur éternels. « A la résurrection
supplices et récompenses des âmes recevront, d'après
Augustin, un complément bien plus substantiel que la
théologie ne l'enseignera plus tard, et c'est là, croyons-
nous, la différence essentielle entre sa théorie et l'ensei-
gnement commun. » Col. 2447.

Il n'en reste pas moins vrai que la perspective d'un
jugement purificateur après la résurrection générale se
trouve nettement brisée. C'est après le jugement par-
ticulier qu'il conviendrait désormais de chercher l'épo-
que des peines purificatrices. Mais encore faudra-t-il
dissiper les équivoques fondées sur l'interprétation de
I Cor., III, 15. Ce sera le deuxième service rendu à la
théologie du purgatoire par l'évêque d'Hippone.

2. *L'interprétation miséricordieuse de I Cor., III,
11-15, rejetée par saint Augustin.* — Nous avons en-
tendu les partisans du salut de tous les chrétiens invo-
quer I Cor., III, 11-15, en faveur de leur opinion; pour
être sauvé, il suffit de demeurer dans l'unité catho-
lique, car ainsi l'on conserve le Christ comme fondement.
Augustin connaît cette opinion. *De civ. Dei*, I, XXI,
c. XXI, XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 734, 743. D'autres, ajoute
Augustin, considèrent que la foi seule procure le salut,
quelles que soient les œuvres. *Ibid.*, I, XXI, c. XXVI,
n. 1, col. 743; *De fide et operibus*, n. 24, t. XL, col. 213.
Sans doute la sentence du jugement dernier concerne

les œuvres; mais le feu éternel qu'elle comporte ne concerne pas les chrétiens. *De fide et operibus*, n. 25, col. 214. A cette argumentation des miséricordieux, Augustin réplique que le Christ lui-même a voulu dissiper toute équivoque; n'a-t-il pas ajouté, en parlant des méchants, coupables d'œuvres mauvaises: *sic ibunt illi in combustionem æternam?* Matth., xxv, 16. Donc il faut conclure que leur combustion sera éternelle comme le feu, *erit ergo æterna combustio, sicut ignis*. *De fide et operibus*, loc. cit.

D'autres arguments montrent bien l'insuffisance de I Cor., iii, 11-15, pour prouver la thèse miséricordieuse. D'autres textes, en nombre impressionnant, indiquent clairement la nécessité des œuvres pour le salut: insuffisance de la foi sans les œuvres, proclamée par saint Jacques, ii, 14; nécessité d'une conscience pure pour que le baptême produise le salut, I Pet., iii, 21; inutilité de la foi en l'absence de la charité, I Cor., xiii, 2-3; exclusion des criminels de toute espèce du royaume de Dieu, I Cor., vi, 9, 10; Gal., v, 19-21; enfin nécessité, proclamée par Jésus-Christ lui-même d'observer les commandements. Matth., xix, 17. D'ailleurs, dans la sentence du jugement dernier, Jésus-Christ ne reproche pas aux damnés de n'avoir pas cru en lui, mais de n'avoir pas accompli les bonnes œuvres. En conséquence, I Cor., iii, 15, ne doit pas être interprété dans le sens que lui donnent les miséricordieux. *De fide et operibus*, n. 26, col. 214. Ailleurs saint Augustin fait observer que ce feu doit éprouver tous les hommes sans distinction, bons et méchants; les parfaits eux-mêmes doivent le traverser pour parvenir au salut. Il n'est donc pas possible de l'identifier avec le feu de l'enfer. *Enchir.*, c. lxxviii, t. xl, col. 264; cf. *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xxvi, n. 3, t. xli, col. 744.

Que sera donc ce feu? C'est ici que commence la partie constructive de la doctrine de saint Augustin. Pour l'exposer objectivement, il faut séparer nettement ce qui est présenté comme certain, ce qui est présenté comme possible ou vraisemblable.

3. *L'existence de peines purificatrices dans l'autre vie est, pour Augustin, une vérité absolument certaine.* — Dans ses différentes explications sur le feu, instrument du salut annoncé par saint Paul, I Cor., iii, 13-15, saint Augustin considère toujours que le bois, le foin, la paille, symbolisent des attachements coupables, sans doute, mais non cependant au point de faire passer Jésus-Christ après les biens terrestres. *De fide et operibus*, n. 27, 28, t. xl, col. 215, 216; *Enchir.*, c. lxxviii, col. 264; *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xxv, n. 2, t. xli, col. 744. Il y a donc des fidèles qui, tout en gardant l'essentiel des préceptes de Jésus-Christ, sont trop attachés aux plaisirs des sens et aux affections permises. *Id.*, *ibid.*; *Enchir.*, c. lxxviii, col. 264. Ce sont de tels chrétiens qui ont besoin de miséricorde, et ils n'en sont pas indignes. *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xxiv, n. 2; *Enchir.*, c. cx, col. 283.

Ces chrétiens, entachés d'une culpabilité qui cependant n'est pas suffisante pour entraîner leur damnation, devront expier, avant le jugement dernier, soit en ce monde, soit dans l'autre, leur trop grand attachement aux biens terrestres. Voilà ceux qui seront sauvés *quasi per ignem*, c'est-à-dire après avoir subi différentes peines: *temporarias penas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur*. *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xiii, t. xli, col. 728. On le voit, il ne s'agit plus d'une expiation au jugement même, mais antérieure au jugement; assertion très ferme chez Augustin et qu'il renouvelle plus loin sans l'ombre d'hésitation, c. xvi, col. 731. Plus nettement encore, c. xxiv, n. 2, col. 738, il affirme que ces peines, souffertes par les âmes des défunts, leur obtiendront, au jugement, miséricorde *ut in ignem non mittantur æternum*.

Ainsi donc, après la mort, l'âme coupable devra subir, selon la nature de sa culpabilité, l'une ou l'autre peine: *vel ignem purgationis, vel penam æternam*. *De Genesi contra Man.*, c. xx, n. 30, P. L., t. xxxiv, col. 212. Aussi Augustin demande-t-il à Dieu pour lui-même de le purifier en cette vie, pour n'avoir pas à souffrir après la mort le feu purificateur, *emendatorio igne*. *In ps.*, xxxvii, n. 3, P. L., t. xxxvi, col. 397. C'est toujours d'ailleurs I Cor., iii, 13-15, qui inspire ainsi sa pensée et lui fait distinguer du feu des damnés le feu qui sert d'expiation pour les justes, *emendabit eos qui per ignem salvi erunt*. *Id.*, *ibid.*

4. *La nature du feu purificateur est encore, pour Augustin, incertaine.* — Jusqu'ici, il est bien acquis, contre les miséricordieux, que le texte de saint Paul, *quasi per ignem*, ne saurait concerner que les fautes plus ou moins légères. C'est sans conteste, d'un feu purificateur qu'il est ici question. Mais de quelle nature est ce feu? Saint Augustin reste hésitant sur la réponse exacte à donner. Ordinairement, il s'attache au sens métaphorique: le feu des épreuves et des châtiments de cette vie? *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xxvi, P. L., t. xli, col. 743; *De fide et oper.*, n. 27, t. xl, col. 216. C'est ainsi que, par rapport aux objets symbolisés par le bois la paille, le foin, ce feu est « une douleur purifiante, qui résulte nécessairement de la perte (de ces) objets, non pas certes préférés à Jésus-Christ, mais tout de même aimés avec excès ». A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912, p. 69. Est-ce la mort avec ses douleurs et ses séparations inévitables? *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xxvi, n. 4, t. xli, col. 745; *Enchir.*, c. lxxviii, P. L., t. xl, col. 264. Ainsi, « le feu, ce n'est plus la souffrance causée par la perte de biens temporels, mais cette perte elle-même qui effectivement laisse intacts les édifices d'or, d'argent, de pierres précieuses, c'est-à-dire les trésors de pensées divines, tandis qu'elle détruit les édifices de bois, de foin, de paille, c'est-à-dire les affections purement terrestres, mais exemptes d'un caractère criminel qui arracherait l'âme du fondement qu'est le Christ ». Lehaut, *ibid.*

Mais la pensée d'Augustin sur ce point n'est ni ferme ni définitive: d'autres interprétations lui paraissent possibles. *De civ. Dei.*, l. xxi, c. xxvi, n. 2, P. L., t. xli, col. 744. Aussi peut-être existe-t-il, entre la mort et le jugement, un feu réel qu'on peut concevoir à la manière du feu de l'enfer. *De civ. Dei.*, loc. cit., n. 4, col. 745. *Non redarguo, quia forsitan verum est*, déclare saint Augustin. Nous l'avons déjà entendu d'ailleurs désigner les peines d'outre-tombe par les expressions *ignis purgationis, ignis emendatorius*. L'expression *ignis purgatorius*, qui va désormais avoir droit de cité dans la théologie catholique, est employée dans l'*Enchiridion*, c. lxix, t. xl, col. 265. C'est la dernière explication probable que le grand évêque donne de *quasi per ignem*. Il vient de parler des purifications possibles en cette vie par l'épreuve de la tribulation, et il ajoute: *Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit, quæri potest et aut inveniri aut latere, nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusque bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari, non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt, nisi convenienter penitentibus eadem crimina remittantur*. Et si quelque purification est encore nécessaire au moment du jugement, le « feu du jugement » achèvera cette purification en certaines âmes: *igne iudicii novissimi mundabuntur*. *De civ. Dei.*, l. xx, c. xxvi, n. 1, t. xli, col. 701.

Pour être bien comprise, la pensée d'Augustin doit être rétablie dans sa synthèse générale. Il apparaît ainsi, d'une part, qu'Augustin tient comme très certaines les peines purificatrices de l'autre vie; d'autre

part, qu'il est très hésitant sur la nature même de ces peines : sa pensée oscille entre le feu métaphorique et le feu réel. Ce sera, somme toute, la position qu'adoptera l'Église elle-même en proposant aux fidèles la croyance au purgatoire.

5. *Questions secondaires.* — Saint Augustin a exprimé sa pensée sur l'intensité des peines purificatrices de l'autre vie. Il ne faut pas se faire illusion : elles dépasseront toutes les douleurs de la terre. Parce que l'Apôtre a dit : *salvus erit...*, on méprise ce feu. Mais prenez garde : *ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quicquid potest homo pati in hac vita.* Et Augustin ajoute : *Et nostis quanta hic passi sunt mali et possunt pati.* *In ps.* XXXVII, n. 3, t. XXXVI, col. 397.

La durée du purgatoire ne peut être conçue au delà du jugement dernier. La sentence finale ne connaît plus que les élus et les réprouvés. *De civ. Dei*, l. XXI, c. XIII, t. XLI, col. 728 ; cf. c. XVI, col. 730. Et nous avons déjà vu que, si certaines âmes ont encore besoin de purification à ce moment, elles seront purifiées complètement par le feu du jugement. Augustin fait appel à ce sujet à l'autorité de Malachie, III, 1-6, et d'Isaïe, IV, 4 : *videtur evidenter apparere in illo iudicio quasdam quorundam purgatorias penas futuras.* *De civ. Dei*, l. XX, c. XXV, col. 700.

Enfin, l'état des âmes du purgatoire est suffisamment indiqué par Augustin au cours de toutes ses explications du *quasi per ignem*. Ce sont des âmes qui ont encore à expier, mais qui néanmoins ont gardé ou recouvré la grâce de Dieu. Dans l'*Enchiridion*, c. CX, P. L., t. XL, col. 283, il redit que ceux-là seuls sont soulagés par les prières de l'Église, qui ont mérité durant leur vie, d'être aidés par les suffrages des vivants. Cf. *De octo Dulc. quest.*, q. II, P. L., t. XL, col. 157-158. Enfin, il signale expressément que les enfants baptisés, morts avant d'avoir commis des fautes personnelles, sont délivrés non seulement de l'enfer, mais de toute peine purificatrice : *non solum pœnis non preparentur æternis, sed ne ulla quidem post mortem purgatoria tormenta patiantur.* *De civ. Dei*, l. XXI, c. XVI, P. L., t. XLI, col. 730.

5. *Après saint Augustin.* — 1. *Le cadre de l'enseignement.* — La grande autorité de saint Augustin a réduit les perspectives eschatologiques à leurs exactes proportions. Désormais l'idée d'une rétribution repoussée jusqu'à l'époque du jugement dernier est bannie de l'enseignement commun des auteurs. Seul Cassien fait encore exception, n'accordant aux âmes, avant le jugement général, qu'un avant-goût de ce qui les attend après. *Collationes*, l. I, c. XIV, P. L., t. XLIX, col. 503 B. La doctrine commune est ainsi formulée par saint Césaire d'Arles : « Quand le corps, pour lequel nous avons tant de complaisance, commence à être dévoré par les vers dans le tombeau, l'âme est présentée à Dieu par les anges dans le ciel ; et là déjà, si elle est juste, elle sera couronnée, ou, si elle est pécheresse, elle sera projetée dans les ténèbres. » *Serm.*, CCCI, n. 3, P. L., t. XXXVIII, col. 1382. Cf. Gennade, *De eccles. dogmat.*, c. LXXIX, P. L., t. LVIII, col. 998 C ; saint Grégoire, *Moral.*, l. IV, n. 56 ; l. XIII, n. 48 ; *In evangel.*, hom. XIX, n. 4 ; *Dialog.*, l. IV, c. XXVIII, P. L., t. LXXV, col. 666, 1037, 1156 ; t. XXXVI, col. 365 ; saint Isidore, *Sentent.*, l. I, c. XIV, n. 16, P. L., t. LXXXIII, col. 568 ; saint Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. I, c. XIII, P. L., t. XCVI, col. 468 ; saint Bède le Vénérable, *Hist. eccl.*, l. V, c. XII, P. L., t. XCV, col. 250.

Tout naturellement la doctrine du purgatoire s'insère entre le moment du jugement particulier et l'entrée au ciel des âmes justes. Il semble que les hésitations de saint Augustin sur la nature du feu disparaissent et que les auteurs envisagent un feu réel, analogue à celui de l'enfer. Nous arrivons ainsi par eux à

la conception latine, telle que nous la trouverons systématisée chez les théologiens du Moyen Âge.

2. *Saint Césaire d'Arles.* — L'enseignement de saint Césaire est en corrélation avec sa doctrine sur les péchés. Césaire distingue deux sortes de péchés : les péchés capitaux (*capitalia*) et les péchés menus (*minuta*). Des uns et des autres il dresse même une liste détaillée. Voir CÉSARE D'ARLES, t. II, col. 2180.

Les péchés capitaux non pardonnés conduisent infailliblement l'âme en enfer. Cf. col. 2182. Mais les péchés menus n'empêchent pas l'entrée de l'âme au ciel : ils doivent simplement être auparavant expiés, soit sur cette terre par les bonnes œuvres, soit dans l'autre vie par les peines du purgatoire. L'enseignement de Césaire sur ce point est très net et très ferme. Commentant I Cor., III, 15, il écrit :

Ceux qui comprennent mal ce texte se laissent tromper par une fausse sécurité. Ils croient que, édifiant sur le fondement du Christ des crimes capitaux, ces péchés pourront être purifiés en passant à travers le feu et qu'ainsi ils pourront parvenir ensuite à la vie éternelle. Corrigez, mes frères, cette manière de comprendre : se flatter d'une pareille issue, c'est se tromper lourdement. Dans ce feu de passage (*transitorio igne*), dont l'Apôtre a dit : lui-même sera sauvé, mais comme à travers le feu, ce ne sont pas les péchés capitaux, mais les péchés menus qui seront purifiés... Bien que ces péchés, selon notre croyance, ne tuent pas l'âme, ils la défigurent... et ne lui permettent de s'unir à l'époux ecclésiastique qu'au prix d'une extrême confusion... C'est par des prières continuelles et des jeûnes fréquents, que nous parvenons à les racheter... et ce qui n'a pas été racheté par nous devra être purifié dans ce feu dont l'Apôtre a dit : (l'ouvrage de chacun) sera rendu par le feu ; ainsi le feu éprouvera l'œuvre de chacun. I Cor., III, 13... Ainsi donc, pendant que nous vivons en ce monde, mortifions-nous... et ainsi ces péchés seront purifiés en cette vie, de telle sorte que, dans l'autre, ce feu du purgatoire ou ne trouve rien ou ne trouve en nous que peu de chose à dévorer. Mais, si nous ne rendons pas grâces à Dieu dans nos afflictions et si nous ne rachetons pas nos fautes par de bonnes œuvres, il nous faudra demeurer dans le feu du purgatoire aussi longtemps que nos péchés menus l'exigeront pour être consumés, comme du bois, du foin et de la paille.

Que personne ne dise : Que m'importe de demeurer au purgatoire si je dois ensuite parvenir à la vie éternelle ! Ah ! ne parlez pas ainsi, très chers frères, car ce feu du purgatoire sera plus pénible que toute peine que nous pouvons concevoir, éprouver et sentir en ce monde... *Serm.*, CIV, n. 1 sq., P. L., t. XXXIX, col. 1946-1948.

Le sermon se continue par des exhortations à la pénitence et pour les péchés graves, dont les flammes éternelles ne nous purifieraient jamais (n. 2, col. 1946), et pour les péchés menus, afin de ne pas demeurer longtemps dans la souffrance avant d'entrer sans tache et sans rouille, dans la vie éternelle. *Ibid.*, n. 5, col. 1947-1948.

Dans un autre sermon (CCLII, n. 3, col. 2212), Césaire applique au feu purificateur de l'autre vie le « fleuve de feu » dont parle Daniel, VII, 10, en rapprochant cette expression de I Cor., III, 15 : plus nos péchés fourniront de matière au feu, et plus notre séjour en ce feu sera long. *Quanta fuerit peccati materia, tanta et pertransundi mora ; quantum exegerit culpa, tantum sibi ex homine vindicabit quædam flammæ rationabilis disciplina.* L'âme non encore purifiée est semblable à la marmite vide, qu'Ézéchiel commande de placer sur des charbons ardents afin qu'elle soit dégagée de sa rouille. *Ez.*, XXIV, 11.

On voit en quel sens réaliste a évolué la tradition latine en ce qui concerne la nature des peines purificatrices de l'autre vie !

3. L'auteur inconnu du *De vera et falsa penitentia* (qui est certainement d'une époque bien postérieure, voir PÉNITENCE, col. 911) rappelle à celui qui cherche au moment de la mort une pénitence vraie qu'il doit s'attendre à trouver la miséricorde divine plus

grande encore que sa propre iniquité. Mais, même si sa conversion lui rend la vie (de la grâce), on ne peut lui promettre d'échapper à toute peine, car « il lui faudra auparavant être purifié dans le feu du purgatoire, qui reporte dans l'autre vie le fruit de la conversion. Bien que ce feu ne soit pas éternel, il est néanmoins remarquablement douloureux et la souffrance qu'on endure par lui dépasse tout ce qu'on peut souffrir ici-bas. » N. 17. 18, P. L., t. XL, col. 1118.

4. *Saint Grégoire le Grand.* Avec lui l'évolution de la théologie du purgatoire est terminée. Ses œuvres fournissent sur le sujet une abondante littérature.

Les *Dialogues* posent directement la question : Faut-il croire à un feu du purgatoire après la mort? La réponse est nettement affirmative : il faut admettre un feu purificateur pour effacer les petites fautes. La Vérité a déclaré que celui qui blasphémerait contre l'Esprit-Saint ne verrait son péché remis ni en ce monde ni dans l'autre. Matth., XII, 31-32, nous laissant entendre que certaines fautes peuvent être remises sur terre, d'autres même dans l'autre vie. Mais un tel traitement est réservé aux petits péchés ou aux péchés graves qui comportent une erreur d'ignorance. Cette croyance au purgatoire s'appuie également sur l'affirmation de saint Paul, I Cor., III, 15. Grégoire pense qu'il est difficile d'entendre ce feu du feu de la tribulation présente; il s'agit donc d'un feu purificateur futur. Celui-là sera sauvé par ce feu, qui aura édifié sur le fondement (du Christ) non du fer, de l'airain ou du plomb, c'est-à-dire des péchés plus graves et donc une matière trop dure pour être fondue par le feu, mais du bois, du foin et de la paille, c'est-à-dire des péchés légers que le feu consume facilement. *Dial.*, I, IV, c. XXXIX, P. L., t. LXXVII, col. 396. Plus loin saint Grégoire confirme son enseignement en rapportant avec une singulière complaisance certaines révélations privées sur le sort d'âmes tourmentées dans le feu, où visiblement l'imagination se donne libre carrière. Cf. c. LV, col. 420. On trouve également des allusions directes au « feu du purgatoire », *ignis purgationis*, dans l'*Expositio in septem psalmos pœnitentiales*, I (ps. VI, 1) et dans le commentaire sur le I^{er} livre des Rois, c. II, n. 26, 27, deux œuvres attribuées à Grégoire le Grand, mais certainement apocryphes, P. L., t. LXXIX, col. 553. 123.

Il est intéressant d'ailleurs de constater que, pour saint Grégoire, le fait de n'être point réunie à Dieu constitue déjà, pour l'âme séparée du corps, une sorte de châtiment : *sunt quorundam iustorum anime quæ a cœlesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur: in quo dilationis damno quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta iustitia aliquid minus habuerunt?* *Dial.*, I, IV, c. XXV, P. L., t. LXXVII, col. 357. C'est déjà, esquissée d'un mot, la distinction appliquée par la théologie postérieure aux peines du purgatoire, peine du dam et peine du sens.

D'autres questions subsidiaires sont agitées par Grégoire; nous n'en retiendrons ici qu'une, qui prélude aux investigations curieuses des théologiens: De quelle nature sera ce feu purificateur? Comment pourra-t-il s'alimenter? Comment brûlera-t-il sans consumer? Pour Grégoire, le feu atteindra l'âme tout en brûlant le corps (il s'agit évidemment du feu de l'enfer, mais celui du purgatoire est de même nature). Ce feu de la géhenne est corporel, sans quoi il ne serait pas un feu véritable. Mais il n'est allumé par aucune industrie humaine et n'a pas besoin d'être alimenté par du bois. Créé une fois pour toutes par Dieu, il dure inextinguible et n'a besoin d'aucun entretien pour conserver toute son ardeur. *Moral.*, I, XV, c. XXIX; cf. c. LXVI, P. L., t. LXXVI, col. 1094, 1915-1916. Quant à l'âme séparée, « nous disons qu'elle est saisie par le feu, quand elle est dans le tourment du feu et en le voyant

et en le sentant ». *Dial.*, I, IV, c. XXXIX, P. L., t. LXXVII, col. 365. Ce n'est pas seulement en voyant le feu, mais en expérimentant son ardeur que l'âme souffre, *non solum videndo, sed etiam experiendo*. D'ailleurs, Grégoire glisse rapidement sur le problème, car il conclut aussitôt : « Si le diable et ses anges, incorporels qu'ils sont, doivent être torturés par un feu corporel, quoi d'étonnant que les âmes avant d'être réunies à leurs corps, puissent sentir les tourments corporels? » Col. 368.

5. *Les docteurs espagnols* de l'époque font écho à saint Grégoire.

Saint Taïon, évêque de Saragosse, reprend l'interprétation de I Cor., III, 15, favorable au feu du purgatoire, tout en concédant que l'expression *ignis* désigne ici le feu de la conflagration. Il rappelle l'exégèse apportée par saint Grégoire : les péchés légers seuls sont désignés par le bois, le foin, la paille; car, pour symboliser les péchés graves, il faudrait prendre le fer, l'airain, le plomb. Enfin, dernière précision, qui est un écho de la doctrine de saint Augustin, ne profiteront du feu purificateur que ceux qui l'auront mérité pendant leur vie mortelle. *Sent.*, I, V, c. XXI, P. L., t. LXXX col. 975 BD.

Saint Isidore de Séville s'étend assez longuement sur la nécessité morale d'un purgatoire. Plusieurs textes scripturaires indiquent que seuls entrèrent directement dans le royaume des cieux ceux qui auront souffert ici-bas, cf. Matth., v, 3; v, 10, ou auxquels aura été appliqué le pouvoir de lier et de délier. Matth., XVIII, 18. Donc ceux qui, sans se séparer du Christ, se seront quelque peu éloignés de lui (*longiuscule*) devront avant d'entendre la sentence du juge, *venite benedicti*, être purifiés. Il y aura donc une purification dans l'au-delà, cf. Marc., III, 29, une sorte de baptême par le feu. Matth., III, 11. Isidore applique la première partie de Luc., III, 17, à l'épreuve du purgatoire, insistant sur la différence du baptême par le feu et de la combustion par le feu : *aliud est enim igne baptizari, aliud igne comburi inextinguibili*. Le feu de la géhenne de Matth., v, 22, n'est que le feu du purgatoire, celui dont parle saint Paul, I Cor., III, 15. *De ordine creaturarum*, c. XIV, P. L., t. LXXXIII, col. 947-948. Interprétant comme Grégoire le bois, le foin, la paille des péchés légers, *crimina non principalia, quæ non multum nocent*, Isidore nous donne de ces péchés un certain nombre d'exemples colères, négligences dans la prière, paroles inutiles, usage immodéré du mariage, gourmandise, levers tardifs, etc. *Ibid.*, n. 11, col. 949. Notre auteur se demande si les pénitents qui reçoivent la réconciliation à l'article de la mort, reçoivent alors la pleine rémission de leurs fautes, de telle sorte qu'ils soient dispensés de passer par le feu purificateur. *Ipse scilicet*, répond-il, *qui, renes et corda conspiciens, pœnitentie dignitatem considerat*. *Ibid.*, n. 12, col. 949 C. Enfin, la peine du purgatoire est une peine plus grave, plus acerbée, plus longue que n'importe quelle peine qu'on puisse concevoir sur terre. *Ibid.*, n. 12, col. 950 A.

Julien de Tolède reprend pour son compte cette dernière assertion, mais il se réfère à Augustin. Il invoque l'autorité de saint Grégoire pour affirmer l'existence d'un feu purificateur des fautes légères avant le jugement. A la suite d'Augustin, il distingue donc entre le feu de l'enfer, réservé à ceux à qui le Christ dira : « Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel », et le feu du purgatoire, créé pour ceux qu'il doit sauver. L'autorité d'Augustin l'incite aussi à confesser que ce feu du purgatoire existera avant le jugement dernier et précèdera cet autre feu dans lequel les impies seront plongés par le jugement du Christ. Il est peut-être encore plus intéressant de souligner la différence dans l'intensité et la durée des peines du purgatoire : *pulo quod sicut non omnes reprobi, qui in æternum ignem damnandi sunt, una eademque supplicii qualitate arde-*

bunt, sic omnes, qui per graves purgatorias penas salvi esse creduntur, non uno eodemque spatio temporis cruciatibus spirituum sustinebunt, ut quod in reprobis discretionem puniarum, hoc in istis, qui per ignem salvandi sunt, mensura temporis agiletur. *Prognostica...*, I, II, c. XIX-XVIII, P. L., t. XCVI, col. 183-186.

6. *Bède le Vénérable*. — Dans les œuvres de ce docteur, deux genres de textes sont à relever. Les uns, empruntés aux œuvres exégétiques, font écho à l'enseignement doctrinal des Pères précédents. D'autres, tirés de l'*Histoire ecclésiastique*, s'attachent au récit de certains faits merveilleux, lesquels n'ont vraisemblablement pas de fondement bien sérieux. Ces récits, du moins, témoignent de l'état d'esprit des chroniqueurs concernant la notion du purgatoire. On peut d'ailleurs en dire autant des anecdotes dont saint Grégoire a émaillé ses *Dialogues*.

Au point de vue doctrinal, Bède est un disciple de Grégoire. Dans le *Commentaire sur les psaumes* (œuvre d'authenticité douteuse), au ps. xxxvii, 1, on distingue ceux qui seront repris par Dieu dans sa fureur, c'est-à-dire ceux qui n'auront pas construit l'édifice de leur vie sur le Christ, et ceux qui seront repris par Dieu dans sa colère, c'est-à-dire ceux qui auront bâti leur édifice sur le fondement du Christ, mais auront mêlé à l'or, le bois, la paille, le foin, c'est-à-dire auront commis des péchés véniels, plus ou moins considérables. Ceux-ci seront donc repris par Dieu dans sa colère, c'est-à-dire seront, avant le jugement dernier, placés dans le feu du purgatoire, afin que soit purifié tout ce qui en eux est impur. P. L., t. xciii, col. 680. Comme les auteurs précédents, Bède pense que les peines du purgatoire sont plus graves que tout ce qu'on peut imaginer. *Ibid.*, col. 681 B. Voir également *Hist. eccl.*, I, III, c. xix, P. L., t. xcv, col. 147.

Sur la durée du purgatoire, Bède sait qu'après le jugement dernier il n'y aura plus de purgatoire. Mais il estime que, si leur peine n'est pas abrégée par les prières, les aumônes et les suffrages des vivants, certaines âmes resteront en purgatoire jusqu'à ce jugement; de ce nombre sont en particulier les âmes qui n'ont fait pénitence qu'au moment de la mort. *Hom.*, I, n. 4, P. L., t. xciv, col. 30; cf. *Hist. eccl.*, I, V, c. xii, P. L., t. xcv, col. 250.

Dans ce chapitre de son *Histoire ecclésiastique*, Bède rapporte la vision d'un chrétien mort, puis ressuscité, à qui le purgatoire et l'enfer ont été montrés. Le purgatoire renferme deux lieux différents. Dans l'un, à côté de tourbillons de flammes dévorantes, soufflent en ouragans la neige et les frimas : les âmes vont des flammes à la glace, sans trouver jamais de repos. Ces âmes sont « les âmes de ceux qui, différant la confession de leurs fautes et remettant sans cesse leur amendement, se réfugient cependant dans la pénitence au moment même de la mort et quittent leurs corps en cet état. Ceux-là cependant, parce qu'ils se sont confessés ou tout au moins repentis à l'heure de la mort, parviendront tous au royaume des cieux au jour du jugement. » L'autre lieu est un lieu agréable et fleuri. « Là sont rassemblées les âmes de ceux qui meurent ayant accompli de bonnes œuvres, mais qui cependant ne sont pas assez parfaits pour entrer immédiatement dans le royaume des cieux. Tous cependant, au jour du jugement, entreront dans la joie du royaume céleste et seront admis à la vision du Christ. Et tous ceux qui sont parfaits en toute parole, œuvre ou pensée, parviennent, aussitôt leur âme séparée du corps, au royaume céleste. » P. L., t. xcv, col. 250.

On trouve là déjà comme un avant-goût des spéculations théologiques postérieures sur l'inégalité des peines du purgatoire, intensité et durée.

7. *Du VIII^e au XI^e siècle*. — Nous avons déjà indiqué les auteurs qui durant ce laps de temps, ont continué,

sur les peines du purgatoire, l'enseignement traditionnel de l'Eglise latine. Voir *FEU DU PURGATOIRE*, t. V, col. 2259. Il n'en est peut-être aucun qui ne s'appuie sur I Cor., III, 15, pour y trouver, soit directement, soit indirectement, mais le plus souvent directement, l'enseignement d'un feu purificateur dans l'autre vie. Pour un certain nombre même, c'est là tout leur enseignement : citons Remi d'Auxerre, Rathier de Vérone, Burchard de Worms, Rupert de Deutz, Hildebert du Mans. Saint Bruno invoque également II Pet., III, 10-12, et Bruno de Segni, Matth., XII, 31-32. Hildebert du Mans est vraisemblablement le premier qui ait employé l'expression : « le purgatoire ». *Serm.*, LXXXV, P. L., t. CLXXI, col. 741. Plusieurs ajoutent à cette idée centrale l'affirmation du soulagement des âmes souffrantes par les suffrages : ainsi saint Boniface de Mayence, Gérard de Cambrai.

Si les autres auteurs sont un peu plus explicites, ils manquent en général d'originalité.

Alcuin reconnaît que I Cor., III, 15, se rapporte au feu du jugement; mais il pense qu'on peut y voir le feu du purgatoire. C'est ce feu qui séparera les justes des impies, les justes encore entachés de menus péchés. De plus les mérites divers des justes (auxquels répondent les *multæ mansiones* de l'Evangile) appellent divers degrés de purification. *De fide SS. Trinitatis*, I, III, c. XXI, P. L., t. CI, col. 53.

Raban Maur, après avoir invoqué en faveur du purgatoire le texte de Matth., III, 11, donne de I Cor., III, 13-15, une interprétation plus complète. Bien qu'on puisse entendre ce feu du feu de la tribulation, on peut l'appliquer au feu du purgatoire qui fera la séparation des justes, comme l'insinue Luc., III, 17. *In Matth.*, I, I, c. III, P. L., t. CVII, col. 773. Toutefois, dans son commentaire sur I Cor., III, 15, l'auteur observe que le feu doit éprouver même les justes complètement innocents. Il y aura donc comme un double feu, le feu spirituel qui touchera les parfaits dès cette vie, le feu de l'épreuve judiciaire dans l'autre : *quos ignis spiritalis in presenti temporum examinat, in futuro judicio per ignem probabit. In I Cor.*, P. L., t. CXII, col. 36. Mais il ne faut pas s'abuser et croire que tout péché sera purifié : il ne saurait être question ici que des péchés moindres. *Ibid.*, col. 38 A. Et, plus complet qu'Isidore de Séville (auquel il semble avoir emprunté plus d'un trait), l'archevêque de Mayence énumère un certain nombre de péchés pour lesquels aucune purification n'est à envisager en dehors de la pénitence de cette vie. Enfin le purgatoire sera de longue durée, *longo tempore cruciandi*. Col. 39 D. Tandis que les pécheurs *non per purgatorium ignem transire merebuntur ad vitam, sed æterno incendio præcipitabuntur ad mortem*. *Id.*, *ibid.*

Haymond d'Halberstadt est sur le purgatoire un des auteurs les plus complets du haut Moyen Âge. Dans le *De varietate librorum*, il établit, par I Cor., III, 15, l'existence du purgatoire, réservant aux péchés légers les expressions bois, foin, paille, qu'il oppose au fer, plomb, airain des péchés graves. C. I, P. L., t. CXVIII, col. 933. L'or, l'argent, les pierres précieuses représentent les pensées que les justes ont pour Dieu (*cogitare quæ sunt Dei*); tandis que le bois, le foin, la paille, représentent les pensées qui s'attachent aux choses du monde. Le feu séparera les unes des autres. Mais, plus les justes auront donné d'affection aux biens périssables, plus tard aussi seront-ils sauvés : *quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari...* Mais les criminels ne doivent pas attendre le salut dans l'autre vie, à moins de s'être repentis ici-bas de leurs crimes et d'en avoir obtenu rémission. Col. 934. Plus loin (c. V), traitant de la différence des peines, il insistera sur une idée analogue : *tanto illis minus vel majus ignis purgatorii extendetur supplicium, quanto hic minus vel amplius bona transitoria dilexerunt*. Col. 935.

Donc inégalité des peines. Le c. v oppose les peines purificatrices de la vie présente aux peines purificatrices de la vie future. Les uns expient dès maintenant, les autres expieront après la mort. Col. 935. Haymond réfute ensuite l'opinion, si courante au ^{iv}^e siècle, qu'il suffit d'avoir le fondement de la foi pour être purifié par le feu : *contra eos qui per fidem solum absque bonis operibus per ignem purgatorium salvi esse creduntur*. La foi seule ne suffit pas : ce serait faire mentir saint Jacques, et saint Paul lui-même, qui énumère les œuvres qui méritent l'enfer (cf. I Cor., vi, 9-10), y contredirait. Col. 935-936. Parmi les justes, certains iront immédiatement au ciel à leur mort, d'autres passeront par le purgatoire. Col. 936 C. Les c. vii-ix, font valoir la puissance de l'intercession de l'Église en faveur des âmes souffrantes, par la prière, les aumônes, l'offrande du saint sacrifice de la messe : l'auteur s'appuie sur saint Grégoire. Col. 937. Enfin, après avoir rappelé que la crainte à l'heure de la mort pouvait, pour certaines âmes peu coupables, être un moyen de purification, Haymond conclut que le purgatoire aura lieu avant le jugement. Col. 943. Du même écrivain on trouve encore quelques lignes sur le purgatoire dans son *Commentaire sur Isaïe*, l. III, c. LXVI, P. L., t. cxvi, col. 1081.

On pourrait citer également divers ouvrages d'imagination où les auteurs font du purgatoire et de l'efficacité des suffrages en faveur des âmes souffrantes un tableau qui a du moins la valeur de témoignage historique par rapport à la croyance fondamentale de l'Église. Ainsi le *Liber de visione et obitu Wetini monachi*, d'Hetton, ancien évêque de Bâle, P. L., t. cv, col. 774 sq.; et plus tard, le curieux *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii, Hibernorum apostoli*, P. L., t. clxxx, col. 977 sq.

Paschase Radbert appuie le dogme du purgatoire sur Matth., iii, 11. Bien que le Saint-Esprit soit feu, on dit ici que le baptême se fera dans l'Esprit-Saint et par le feu. Mais de quel feu s'agit-il? S'il faut l'entendre du purgatoire, la purification apportée par ce baptême ne pourra se produire que sur les péchés légers, comme l'exige I Cor., iii, 15. Mais Paschase Radbert admet un autre feu, le feu du divin amour, qui est allumé au saint autel par l'eucharistie et doit dévorer tous les fidèles. In Matth., l. II, c. iii, P. L., t. cxx, col. 165-166.

Pierre Damien à deux siècles de distance, parle incidemment du purgatoire dans deux sermons (LVIII et LIX). La seule note spéciale qu'il donne à son enseignement, c'est — et tant d'autres l'avaient déjà fait avant lui — d'insister sur la nécessité de n'admettre à la purification du feu que les péchés légers. Les crimes sont destinés à l'enfer. P. L., t. cxliv, col. 831 A, 837-838.

La nature des peines du purgatoire inspire à Honorius d'Autun des suggestions assez hasardées : *post mortem vero purgatio erit aut nimius calor ignis, aut magnus rigor [frigoris, aut aliud quodlibet genus poenarum]*. *Elucidarium*, l. III, n. 3, P. L., t. clxxii, col. 1158 D. L'auteur veut de toute évidence établir un parallélisme entre les pénalités du purgatoire et celles que certains auteurs contemporains et lui même (col. 1159 D) entrevoient en enfer, interprétant de l'enfer Job, xxiv, 19. Voir ENFER, t. v, col. 108. Honorius reste davantage dans la note traditionnelle en affirmant que la plus petite peine du purgatoire est supérieure au plus grand mal qu'on puisse concevoir sur terre. *Ibid.*, col. 1158 D.

Les derniers textes patristiques à signaler sont de saint Bernard. Nous en avons relevé cinq. *Sermo in obitu Domni Humberti*, n. 8, P. L., t. clxxxiii, col. 518 BC; *Serm.*, xvi, *De diversis*, n. 5, col. 571 D; xxxviii, *De diversis*, n. 6, col. 619 B. Ce sont de simples allusions au feu par lequel il faudra passer afin que soit éprouvée l'œuvre de chacun. Le *serm.* XLII, *De quinque*

regionibus, ajoute à la notion du purgatoire, crucifiant les âmes qui y attendent la résurrection, l'idée de peines diverses, *prius cruciandi aut calore ignis, aut rigore frigoris, aut alicujus gravitate doloris*. L'hypothèse très hasardée du froid, juxtaposée à la conception de la peine du feu, montre bien que la peine du feu n'est pas considérée encore comme une vérité absolument certaine. Bernard ajoute que nous pouvons et devons soulager les âmes souffrantes : les damnés ne méritent pas d'être rachetés, les élus du ciel n'ont pas besoin de rédemption; *restat ut ad medios transeamus per compassionem, quibus juncti fuimus per humanitatem*. Col. 663 D. Et il conclut : *Surgam in adjutorium illis, interpellabo gemitibus, implorabo suspiriis, orationibus intercedam, satisficiam sacrificio singulari*. Col. 664 A. Enfin, dans le *In Cantica*, *serm.* LXVI, n. 11, saint Bernard réfute « ceux qui n'admettent pas le purgatoire », et contre eux il en appelle à Matth., xii, 32. Col. 1100. « Ceux-là » sont les « albanais » et les « apostoliques », voir ces mots, t. I, col. 658; 1631.

Conclusion. — Partie des mêmes perspectives que la tradition orientale, la tradition latine s'est engagée, sous l'influence du génie de saint Augustin, dans une voie nouvelle, plus précise et plus logique que la position adoptée par les Pères grecs. Tandis que ceux-ci, en ce qui concerne la peine positive, purificatrice des péchés, dans l'autre vie, s'en tiennent plus ou moins à la conception archaïque du feu du jugement, les Pères latins se sont aperçus des difficultés théologiques inhérentes à cette conception. Reléguer la peine purificatrice au moment de la parousie, c'est s'obliger pour ainsi dire à maintenir, pour les âmes séparées de leurs corps, cet état d'attente mal défini qui, dans la logique du système, ne peut prendre fin qu'au jour du jugement général. Situation difficilement conciliable avec le sentiment de l'Église touchant la rétribution immédiate réservée aux martyrs et aux grands saints. Augustin en est donc arrivé à concevoir la peine purificatrice comme infligée entre la mort et le jugement dernier, mais il hésitait encore à considérer cette peine comme infligée par l'instrument du feu. Au jugement dernier le feu de la conflagration générale se présentait naturellement à l'esprit comme instrument de purification. Avant le jugement on pouvait se demander quel feu serait cet instrument. Les hésitations d'Augustin ne se retrouvent plus chez ses successeurs et disciples : une transposition fut bien vite faite, et le « feu du purgatoire » proposé comme instrument de purification, au lieu et place du feu de la fin du monde. Et c'est toujours à I Cor., iii, 15, que les auteurs se réfèrent pour justifier leur théorie par l'Écriture sainte.

On ne saurait voir dans cette référence commune une interprétation dogmatique du texte. Les Pères ont trop varié entre eux sur ce point au cours des siècles; ils ont même trop hésité sur le sens à donner à ce passage, et surtout ils n'ont jamais laissé entendre qu'ils prétendaient donner la pensée du magistère. D'où il suit qu'autant leur doctrine sur l'existence d'une peine ultra-terrestre, purificatrice des fautes légères ou des restes du péché, doit être tenue comme l'expression authentique d'une croyance officielle de l'Église, autant leurs explications sur la nature de cette peine — le feu — devra être considérée comme une simple opinion n'engageant pas l'enseignement de l'Église elle-même. C'est ce que plus tard, conscient des exigences de la vérité, le concile de Florence saura reconnaître.

II. LA DOCTRINE DES SUFFRAGES POUR LES MORTS DANS L'ÉGLISE LATINE. — Dans l'Église latine, comme dans les Églises orientales, aucune hésitation sur l'utilité des suffrages des vivants offerts pour le soulagement des âmes des défunts. Pour ne pas multiplier sans nécessité les textes — aucune controverse n'étant ici possible — nous nous contenterons de l'es-

sentiel, en interrogeant successivement les Pères, les conciles, la liturgie, l'épigraphie.

1^{re} Les Pères. 1. Avant saint Augustin. Nous avons signalé la célèbre *Passion de Perpétue*, qui nous montre la martyre implorant Dieu en faveur de l'âme de son petit frère Dinocrate et lui obtenant de passer du lieu de misère où il était retenu dans un lieu de rafraîchissement, de rassasiement et de joie. *Passio S. Perpetuae*, VII-VIII, éd. Arm. Robinson, dans *Texts and studies*, t. I, fasc. 2, p. 72; cf. *P. L.*, t. III, col. 34.

Ce texte nous reporte à Carthage et c'est aussi dans l'Église d'Afrique que l'on trouve les premiers témoignages explicites sur l'efficacité des suffrages pour les défunts. Tertullien écrit, à propos d'un défunt, que, dans l'intervalle écoulé entre sa mort et sa sépulture, il fut accompagné de la prière du prêtre : *cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura, interim oratione presbyteri componeretur*. *De anima*, c. 11, *P. L.*, 1866, t. II, col. 782 B. On ne sait si cette prière du prêtre est déjà un acte liturgique, mais du moins on sait que déjà l'on priaît pour les morts. Dans le *De exhortatione castitatis*, Tertullien tire argument, contre les secondes noces, de l'embarras où se trouverait un veuf remarié et tenu par l'usage à faire les prières et les oblations annuelles pour l'âme de sa femme défunte. C. XI, *P. L.*, t. II, col. 975 C. Même embarras pour la veuve remariée, qui « pour l'âme de son mari (défunt) prie et demande pour lui le rafraîchissement et la réunion dans la première résurrection, et fait des offrandes au jour anniversaire de sa mort ». *De monogamia*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 992 C. C'est encore à Tertullien qu'on doit le renseignement relatif à la coutume d'offrir l'eucharistie pour les défunts le jour de leur enterrement et le jour anniversaire de leur mort. *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 99 A.

Saint Cyprien relate que les évêques ses prédécesseurs ont porté une loi interdisant à un mourant de constituer un clerc son exécuteur testamentaire, *ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur; neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit advocare*. *Epist.*, I, n. 2, Hartel, p. 466. Ce texte nous apprend deux faits intéressants. Tout d'abord que l'habitude d'offrir le sacrifice eucharistique pour les défunts était une tradition reçue à l'époque de Cyprien dans l'Église de Carthage; ensuite qu'être nommé au *Memento* de la liturgie était un privilège hautement apprécié. La discipline qui privait de cette faveur certains coupables était déjà une arme redoutable entre les mains des évêques. Les anniversaires des martyrs étaient également commémorés par l'offrande du sacrifice eucharistique, mais avec une intention toute différente, comme il ressort des expressions différentes de Cyprien, qui ne donne pas à entendre que les martyrs puissent avoir besoin des prières des vivants. *Epist.*, XII, n. 2, Hartel, p. 503; XXXIX, n. 3, p. 583. Au contraire, les vivants peuvent avec raison se recommander aux prières des trépassés. *De habitu virginum*, n. 24; *Epist.* LX, n. 5, Hartel, p. 205 et 195.

Arnobé, aux environs de 300, présente un curieux témoignage. Il proteste contre la destruction des églises parce qu'on y prie pour les vivants et pour les morts : *Cur immaniter conventicula dirui? in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur..., adhuc vilam degentibus et resolutis corporum vincione*. *Adv. Nationes*, I, IV, c. XXXVI, *P. L.*, t. V, col. 1076.

Au IV^e siècle les témoignages de saint Ambroise et de saint Jérôme sont à recueillir. Le premier, écrivant à un ami qui pleure la mort de sa sœur, fait cette recommandation : « Il ne faut pas tant la pleurer que l'assister de vos prières; ne l'attristez pas par vos larmes, mais recommandez plutôt son âme à Dieu par des oblations. » *Epist.*, XXXIX, n. 4; voir aussi, dans le

même sens, *De obitu Valentiniani*, n. 56, 78, *P. L.*, t. XVI, col. 1146 B, 1136, 1142 C. Dans l'oraison funèbre de l'empereur Théodose, saint Ambroise rappelle la coutume des Églises de consacrer certains jours à la prière pour les morts, en certaines Églises, le troisième et le trentième; en d'autres, le septième et le quarantième. N. 3, col. 1448 B. Plus loin il s'adresse à Dieu en ces termes : « Accorde, Seigneur, le repos à ton serviteur Théodose, ce repos que tu as préparé à tes saints... Je l'aimais, c'est pourquoi je veux l'accompagner au séjour de la vie; je ne le quitterai pas tant que, par mes prières et mes lamentations, il ne sera pas reçu là-haut, sur la montagne sainte du Seigneur, où ceux qu'il a perdus l'appellent. » *De obitu Theodosii*, n. 36, 37, *P. L.*, t. XVI, col. 1460 AB.

Jérôme, lui, dans sa lettre à Pammachius pour le consoler de la mort de sa femme, fait l'éloge de sa conduite. « D'autres, dit-il, répandent sur les tombeaux de leurs épouses des bouquets de violettes, de roses, de lis, de fleurs empourprées! et c'est là toute leur consolation. Notre cher Pammachius verse le parfum de l'aumône sur une cendre sanctifiée, sur des ossements vénérables. Oui, voilà les aromates qu'il répand en leur honneur, se souvenant qu'il est écrit : « Comme l'eau éteint le feu, ainsi l'aumône efface le péché. » (Eccli., III, 33). » *Epist.*, LXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 642.

2. Saint Augustin. — Ce maître si ferme dans son enseignement sur l'existence de peines purificatrices dans l'autre vie, est tout aussi affirmatif sur le secours apporté aux défunts par nos prières, nos aumônes, nos offrandes du saint sacrifice. « Nul doute, dit-il, que les prières de la sainte Église et le sacrifice salutaire et les aumônes des fidèles n'aident les défunts à être traités plus doucement que leurs péchés ne mériteraient. En effet, ce que nous avons appris de nos Pères (c'est-à-dire de la primitive Église) et ce qu'observe l'Église universelle, c'est de faire mémoire, dans le sacrifice, de ceux qui sont morts dans la communion du corps et du sang de Jésus-Christ et, en même temps, de prier et d'offrir pour eux ce sacrifice. Par ailleurs, qui doute que les œuvres de miséricorde soient profitables aux morts, si toutefois ils ont vécu comme il convenait? » *Serm.*, CLXXII, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 936. Même doctrine dans l'*Enchiridion*, avec la remarque finale plus accentuée : « On doit affirmer que les âmes des défunts sont soulagées par la piété de leurs (amis) vivants, quand pour elles sont offerts dans l'Église le sacrifice du divin Médiateur ou des aumônes. Mais ces suffrages profitent à ceux qui, pendant leur vie, ont mérité d'en tirer profit après leur mort. Car on peut avoir eu un genre de vie éloigné aussi bien de la perfection, qui après la mort se passe de tels secours, que de l'impiété, qui les rend inutiles... » *Loc. cit.*, c. CX, t. XL, col. 283; Cf. *De octo Dulcitii questionibus*, q. II, n. 3, col. 158.

Saint Augustin est revenu sur cette doctrine dans le petit traité *De cura gerenda pro mortuis*, écrit vers 421 en réponse à une question de Paulin de Nole sur l'avantage qu'il y a d'être enseveli près des tombeaux des martyrs. Saint Paulin ne pouvait mettre d'accord la dévotion à ce genre de sépulture dans le voisinage d'un corps saint et la parole de saint Paul : *Tous les hommes seront jugés suivant ce qu'ils auront fait pendant leur vie*. Cf. Rom., II, 6. Augustin lui répond que les bonnes œuvres des vivants peuvent être utiles aux défunts dont la vie fut édifiante. La sépulture dans le voisinage des corps saints a ce bénéfice indirect de provoquer des prières plus ferventes dont les défunts retirent profit. Qu'importe si les défunts ignorent le soin que nous prenons de leurs tombeaux. L'important est de prier pour eux. Et Augustin d'invoquer l'autorité de II Mach., XII, 32. Mais la tradition seule suffirait à nous inciter à ce devoir, car, « même si la prière pour les morts ne se trouvait pas indiquée dans les Écritures,

l'autorité de l'Eglise est ici souveraine, puisqu'elle consacre la coutume de réserver une place, dans les prières du prêtre à l'autel, pour le *memento* des morts ». N. 3, t. XI, col. 593. Aussi Augustin conclut-il : « N'omettons pas les supplications pour les âmes des défunts; l'Eglise prie et ordonne de prier pour tous ceux qui sont morts dans la famille chrétienne, même sans les nommer tous et dans un *memento* général, afin que la mère commune supplée ainsi aux pères et mères, aux fils, parents et amis qui ne sont pas là pour remplir ce devoir. » *Ibid.*, n. 6, col. 596.

C'est de mille manières différentes que le grand évêque exprime sa pensée sur ce point. Dans ses *Confessions* il relate la coutume d'offrir le saint sacrifice pour le défunt devant la tombe même, avant la déposition du corps. *Conf.*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 777; cf. *Conf. Faustum*, l. XX, c. XXI, t. XLII, col. 384. Contre l'hérésie que Aérius il affirme l'utilité des suffrages pour les défunts. *De har.*, CLIII, t. XLII, col. 593. Quoi de plus touchant que les paroles d'Augustin sur sa mère défunte? De toute son âme, il prie pour elle : « Dieu de mon cœur..., je ne songe pas aux vertus de ma mère, pour laquelle je vous rends grâces avec bonheur. C'est pour ses péchés que je vous prie. Pardonnez-lui, Seigneur, ses dettes. N'entrez pas en jugement avec elle. Souvenez-vous qu'étant près de finir sa vie elle ne pensa pas à son corps et qu'elle s'abstint de demander la pompe des funérailles; tout ce qu'elle souhaita ce fut qu'on *ait mémoire d'elle à votre autel*, où elle savait que l'on offre la victime sainte qui efface l'arrêt de notre condamnation. » *Conf.*, l. IX, c. XIII, n. 35 sq, t. XXXII, col. 778. Et le fils et ses amis prièrent pour elle avec ferveur pendant qu'on offrait le sacrifice de notre rédemption à son intention. » *Ibid.*, n. 32, col. 777. Et tout n'est pas fini avec ces prières immédiates, car elles peuvent se succéder indéfiniment. *Ibid.*, n. 37, col. 779.

Un texte de l'*Enchiridion* mérite une attention particulière, car il a donné lieu à une interprétation défecueuse, que nous avons relevée ici même. Voir MITTIGATION DES PEINES, t. X, col. 1998 : « Lorsqu'on offre, dit Augustin, pour tous les défunts baptisés le sacrifice de l'autel ou celui de l'aumône, tous n'en profitent pas également. Pour ceux qui ont été très bons, ce sont des actions de grâces. Pour ceux qui n'étaient pas très mauvais, ce sont des propitiations. Pour les très mauvais, si elles ne sont d'aucun secours aux morts, elles sont une consolation pour les vivants; à ceux à qui elles sont utiles, elles le sont pour leur obtenir une pleine rémission de leurs fautes ou du moins pour que leur damnation devienne plus tolérable. » C. XXIX, *P. L.*, t. XL, col. 246. La « damnation » n'est ici pas autre chose que la peine du purgatoire.

En revanche, saint Augustin enseigne que les suffrages des vivants ne peuvent profiter aux damnés. C'est la meilleure preuve de l'exactitude de notre précédente interprétation. Voir *De cura pro mortuis gerenda* n. 2, 22, *P. L.*, t. XL, col. 593, 609.

3. *Après saint Augustin.* — L'enseignement de la tradition est si nettement établi qu'il devient inutile d'insister. Rappelons simplement pour mémoire deux passages de saint Grégoire le Grand où ce pape relate des apparitions de défunts demandant des prières pour le soulagement de leurs âmes et confirmant ce soulagement : pour l'âme du diacre Paschase, *Dial.*, l. IV, c. XL, *P. L.*, t. LXXVII, col. 397; pour l'âme du moine Justus, délivrée par la célébration de trente messes (origine du trentain grégorien), c. LV, col. 421. On peut historiquement, faire remonter jusqu'au IX^e ou au VIII^e siècle la pratique des trente messes grégoriennes; on la retrouverait même antérieurement, surtout dans l'ordre bénédictin. Cf. Béringer, *Les indulgences*, trad. fr., t. I, Paris, 1925, p. 547, note 5.

Saint Isidore de Séville rapporte à l'institution apostolique l'usage universel de prier pour les morts et d'offrir pour eux le sacrifice eucharistique : *Sacrificium pro defunctorum fidelium animabus offerre vel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus quod ab ipsis apostolis traditum sit. Hoc enim ubique catholica tenet Ecclesia, que nisi crederet fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus, vel elemosynam faceret vel sacrificium Deo offerret. De ecclesiast. officiis*, l. I, c. XVIII, n. 11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 757 A. C'est même en partant de ce fait de la prière pour les défunts qu'Isidore conclut à l'existence dans l'autre vie d'un purgatoire où sont remis certains péchés. N. 12, col. 757 AB. Il se demande ensuite pourquoi la rémission n'est pas accordée à tous, et il n'a pas d'autre réponse que le texte de saint Augustin, *Enchir.*, c. XXIX; voir ci-dessus, col. 1233. *Id.*, *ibid.*

2^e *Conciles.* — Les anciens conciles de l'Eglise latine renferment fréquemment des décisions qui sont d'explicites confirmations de la doctrine catholique touchant l'efficacité de la prière et du sacrifice eucharistique pour les défunts.

1. *Certains conciles règlent l'application du sacrifice eucharistique à l'âme de pénitents décédés avant leur complète réconciliation.* — Les *Statuta Ecclesie antiqua* (qu'on donnait jadis comme canons du IV^e concile de Carthage) donnent l'indication suivante : « Lorsque les pénitents qui se montrent zélés meurent par hasard pendant un voyage ou une traversée, alors qu'on ne peut leur porter secours, on doit prier et offrir le saint sacrifice pour eux. » Can. 79, Hefele-Leclercq. *Hist. des conc.*, t. II, p. 119.

Le I^{er} concile de Vaison (442) est plus explicite encore : « Si les fidèles, après avoir reçu la pénitence, mènent une vie correcte en accomplissant les exercices de la satisfaction et viennent à mourir subitement dans les champs ou en voyage sans avoir été admis à la communion, on doit offrir pour eux le saint sacrifice (*oblationem recipiendam*); ils doivent aussi être ensevelis comme les fidèles, car il serait injuste d'exclure des saints sacrifices ceux qui aspiraient avec ferveur aux saints mystères et qui, après s'être regardés pendant longtemps comme indignes à cause de leurs péchés, désiraient vivement y être admis, s'ils sont venus à mourir, sans le secours des sacrements, et alors qu'un prêtre ne leur aurait pas refusé la réconciliation. » Can. 2, Hefele-Leclercq. *op. cit.*, t. II, p. 455.

Plus brièvement le II^e concile d'Arles (443 ou 452?) (que certains auteurs dénomment III^e), s'exprime ainsi : « Quant à ceux qui meurent encore dans l'état de pénitence, on décide qu'on ne doit abandonner aucun d'eux sans la communion; mais, puisqu'il a honorablement pratiqué la pénitence, on doit accepter pour lui l'offrande (du sacrifice). » Hefele-Leclercq. *op. cit.*, t. II, p. 466.

Le II^e concile d'Orléans (533) prescrit de recevoir les oblations des défunts pour ceux qui auront été exécutés à cause de quelque crime, à condition qu'ils ne se soient pas donné la mort de leurs propres mains. Can. 15, Hefele-Leclercq. *op. cit.*, t. II, p. 1135.

Le XI^e concile de Tolède (675) est tout aussi condescendant : « Au sujet de ceux qui, ayant reçu la pénitence, meurent avant d'être réconciliés..., on décrète que leur mémoire soit rappelée dans les églises et que l'offrande soit reçue par les prêtres pour leur délit. » (Autre texte : et que l'offrande destinée à leurs âmes, soit reçue.) On trouve ici, en effet, deux leçons. Soit : *oblatio pro eorum delicto*, Hardouin, t. III, p. 1029, et *oblatio pro eorum dedicata spiritibus*, Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 458.

2. *D'autres conciles interdisent l'application du sacrifice eucharistique à certaines catégories de criminels.* — Nous avons déjà trouvé cette restriction dans le concile d'Orléans, de 533.

Le II^e (?) concile de Braga, en 563, interdit de faire mémoire au sacrifice de la messe de tous ceux qui, de quelque façon que ce soit, se sont donné à eux-mêmes la mort; leurs corps ne seront pas ensevelis au chant des psaumes. Can. 16, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 180.

Le concile d'Auxerre (578), interdit d'accepter les offrandes pour les suicidés. Can. 17, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 219.

3. Enfin l'on trouve, dans nombre de conciles anciens, certaines réglementations concernant la célébration des messes pour les défunts. — Voici d'abord un canon d'un concile de Carthage, vers la fin du IV^e siècle: interdiction de célébrer la messe sans être à jeun, sauf à l'anniversaire de la Cène. Si l'on doit faire mémoire de personnes mortes l'après-midi, on se contentera de réciter de simples oraisons, s'il ne se trouve personne à jeun pour célébrer. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 885 A.

Le II^e concile de Braga (563) nous fait connaître une coutume priscillianiste qu'il réprouve: « Quiconque, le jeudi saint, n'assiste pas à la messe, à jeun, dans l'église à une heure déterminée après none, mais, suivant l'usage de la secte des priscillianistes, célèbre, à partir de tierce, la solennité de ce jour, en interrompant le jeûne après avoir assisté à une messe des morts, qu'il soit anathème. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 178. Quelques années après (572), le III^e (II^e) concile du même nom réprouve un autre usage priscillianiste, qui est de consacrer aux messes des morts après avoir bu du vin. Can. 10, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 195.

Le II^e concile de Vaison (529) fait mention des messes pour les défunts à propos du *Kyrie eleison* et du *Sanctus*. « Aux messes du matin ainsi qu'à celles du carême et aux messes des morts, on doit dire trois fois *Sanctus*, ainsi que cela se pratique pour les messes solennelles. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 1114.

Le synode romain de 502 considère comme une impiété et un sacrilège de détourner de leur destination les biens laissés pour les pauvres aux églises, en vue d'obtenir de Dieu le salut et le repos éternel pour l'âme du donateur. Hardouin, t. II, p. 978.

Voici une curieuse interdiction portée par le XVII^e concile de Tolède (694): « Quelques prêtres disent des messes des morts pour des vivants afin que ceux-ci meurent bientôt. Le clerc qui dira une pareille messe et celui qui la lui aura demandée seront l'un et l'autre déposés, bannis et à tout jamais excommuniés. » Can. 5; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 586.

On pourrait également citer les conciles d'une époque plus tardive, de Chalon-sur-Saône (813), can. 39, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 1145, et de Worms (868), can. 80, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 465.

Un certain nombre de textes patristiques et conciliaires sont entrés dans le *Décret*, I^a part., dist. XXV, c. 4 *Qualis* (S. Grégoire), c. 5 *Qui in aliud* (Ps.-Augustin), Friedberg, col. 94; II^a part., caus. XIII, q. II, c. 21-24, col. 728-729; caus. XXVI, q. VI, c. 11 (Conc. d'Épaone), col. 1039; III^a part., dist. V, c. 35 *Nullus*, col. 1422.

3^e La liturgie. — Les textes rapportés plus haut de Tertullien et de saint Cyprien indiquent assez nettement que déjà au III^e siècle la liturgie comportait le *Memento* des morts. Voir col. 1231. Au fur et à mesure de notre enquête, nous avons relevé des allusions au *Memento* des morts à la messe. Saint Augustin en témoigne au V^e siècle. Les anciennes liturgies en fournissent d'ailleurs maintes preuves par les prières intitulées *Post nomina, super diptycha*. Voir Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. I, p. 761; t. II, p. 223; Mabillon, *Liturgia gallicana vetus*, 2^e éd., Paris, 1729, p. 278, 289. Le canon de la messe romaine est décisif: *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsi, Domine, et omnibus in*

Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur.

Le *Memento* des morts est très certainement « une portion authentique du canon romain dans les deux recensions A et B ». Bishop, *On the early texts of the Roman Canon*, dans *The Journal of theol. studies*, t. IV, p. 577. Il ne figure pas cependant dans le sacramentaire gélasien, ni dans le ms. 164 de Cambrai, ni dans le ms. Val. Regin. 337. Mais on le trouve dans le ms. Val. Ottob. 313, aussi bien que dans le missel de Bobbio, Paris, Bibl. nat., lat. 13 246, dans le *Missale* de Stowe, Bibl. de l'Académie royale d'Irlande, et dans le *Missale Francorum*, ms. Val. Regin., 257. S'il manque dans ces quelques exemplaires, c'est, dit Mgr Duchesne, parce que « cette formule servait de cadre aux diptyques des morts, que l'on récitait sur un texte spécial, un rouleau, un tableau ou autre chose de ce genre. » *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 185, note. Ordinairement, en effet, après la lecture des diptyques qui renfermaient les noms des évêques et des fidèles morts dans la paix du Christ, le célébrant récitait l'oraison dite *Oratio post nomina*, par laquelle prêtre et assistants, demandaient à Dieu pour ces âmes le repos éternel. Duchesne, *op. cit.*, p. 124. Sur le *Memento* des morts dans le canon romain, voir dom Cabrol, art. *Canon*, dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1868.

Dans le rite ambrosien nous retrouvons le texte romain à un mot près: *Memento etiam, Domine, etc., lucis ac pacis ut indulgeas, deprecamur*. Cf. Paul Lejay, *Ambrosien (Rite)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1411.

La liturgie mozarabe offre de nombreux exemples du souvenir des morts. Dom Férotin a publié un certain nombre de textes dans le *Liber sacramentorum mozarabicus*, 1912. Voir dom Cabrol, *Diptyques*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 1069-1071. Sur la lecture des noms des morts à la messe, voir ici MOZARABE (*Messe*), t. X, col. 2529.

Dans la messe gallicane, les noms des morts étaient lus même en temps que ceux des vivants, à l'offertoire, avant la préface. Voir dom Cabrol, art. *Diptyques*, loc. cit., col. 1074, et ici MESSE DANS LA LITURGIE, t. X, col. 1375. On trouvera, empruntés aux différents textes d'anciennes messes gallicanes, de nombreuses formules où revient le souvenir des morts. Voir l'art. *Diptyques*, loc. cit., col. 1071-1073. Pour le *Memento* dans la messe celtique, voir ici t. X, col. 1382.

Sur les sacramentaires qui n'ont pas le *Memento* des morts après la consécration, voir *Diptyques*, loc. cit., col. 1077 sq.

Dans le sacramentaire grégorien on trouve une série de messes *pro defunctis: pro episcopo defuncto; pro sacerdote defuncto; unius defuncti; in die depositionis, sive tertio, septimo trigesimoque; in anniversario; plurimorum defunctorum*. P. L., t. LXXXVIII, col. 214-218. Ces dernières indications nous remémorent que, dès les premiers siècles, l'usage s'est introduit de célébrer la mémoire des défunts à des jours déterminés. D'après les *Constitutions apostoliques*, I. VIII, c. XLII, c'est le troisième, le neuvième, le quarantième jour et le jour anniversaire. Ces dates sont conservées dans l'Église grecque. Voir ci-dessus, col. 1207. Le quarantième jour est attesté également par saint Ambroise. Voir col. 1232. En fixant le neuvième jour, les *Constitutions* semblent se référer aux usages civils du *novendiale*. Le septième jour, dit saint Augustin, *auctoritatem habet in scripturis... septenarius numerus propter sabbati sacramentum præcipue quietis indicium est*. *Quæst. in Heptateuchum*, I. I, q. CLXXII, P. L., t. XXXIV, col. 596.

4^e L'épigraphie. — L'épigraphie, en Occident comme en Orient, atteste la prière et l'offrande du saint sacrifice pour les morts. Mais cette question historique a déjà été abondamment traitée ici, à COMMUNION DES SAINTS (*Monuments de l'antiquité chrétienne*), t. III,

col. 460-467. Il est néanmoins utile de dégager une synthèse doctrinale de tous ces documents. Dom Leclercq l'a fort heureusement tracée en un paragraphe que nous citons :

Il existe une série considérable de témoignages explicites de la prière pour les morts. Ce sont les acclamations et les vœux que les fidèles formulent pour les défunts. Parfois, c'est un simple souhait de félicité, de paix, car, pour les fidèles, ces mots *in pace* ne signifient pas seulement que le mort vivait en paix avec l'Église, dans l'orthodoxie des formules, mais encore qu'il jouit de la paix éternelle. C'est pourquoi on rencontre *IN PACE VIXIT, IN PACE BENE DORMIIT*, qui rappellent la vie passée sur la terre et ces autres formules qui se rapportent à la vie future : *QUIESCIT IN PACE AETERNA* et ses variantes : *REQUIESCIT IN PACE; VIVAS IN PACE; VALE IN PACE; IN PACE DOMINI DORMIAS; IN PACE... IT IN DOMO AETERNA DEI; IN PACE ET REFRIGERIUM*. Il faut donc se garder de croire que la formule « dors en paix » veuille exprimer une pensée analogue à celle des gentils qui ne croient ni à la vie future ni à la résurrection, et pour lesquels ces mots auraient le sens de « repose ici à jamais ». Le repos est une allusion à la posture du cadavre étendu et immobile comme on l'est pour dormir, de même que « cimetière » évoque l'idée du dortoir, mais simplement jusqu'à la résurrection...; c'est une paix qui n'est pas la mort : *SEMPER VIVIT IN PACE; LETARIS IN PACE*, puisque c'est la vie dans le Christ : *VIVIS IN GLORIA DEI ET IN PACE DOMINI NOSTRI* ✠; c'est le séjour avec les anges : *PAX CUM ANGELIS*; c'est la possession de la béatitude : *IN PACE ET BENEDICTIONE*; c'est la société de Dieu : *CUM DEO IN PACE...* L'équivalent de la paix, c'est le rafraîchissement : *IN PACE ET REFRIGERIUM...* La paix et le rafraîchissement vont devenir l'objet du désir des fidèles pour ceux qu'ils ne laissent pas de leurs prières... (Car) les survivants ne se contentent pas d'affirmer leur croyance; ils expriment leur espoir et prient pour obtenir aux morts la grâce qu'ils leur souhaitent. Nous en avons déjà cité quelques exemples, en voici d'autres. Au cimetière de Sainte-Agnès : *MNHCOH O OEOC EYFENIHC; GAUDENTIA SUSCIPITUR IN PACE; TE IN PACE ✠ FACIAT*. Une épitaphe romaine du III^e siècle présente cette formule caractéristique : *HIC TI (bi) FINIS TR (ul) VITE DULCISIMAE NATE & SET PATER OMNIPOTENS PRO MISERERE LAB (orum) TANTORUM MISERE (re) ANIME NON DIG (na) FERENTIS...* Voir les références dans H. Leclercq, art. *Défunts*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV col. 447-448.

Il est temps de conclure. Tous ces documents, enseignement des Pères, prescriptions des conciles, formules liturgiques, inscriptions épigraphiques, nous amènent, pour l'Église latine, à la même conclusion que pour l'Église grecque : depuis les temps les plus reculés — ce qui nous permet de dire depuis les temps apostoliques — la croyance à l'efficacité des suffrages pour les défunts est un dogme universellement reconnu.

V. L'UNION RÉALISÉE AUX CONCILES DE LYON ET DE FLORENCE. — L'étude de la tradition dans l'Église orientale et dans l'Église latine devrait nous faire conclure au rapprochement facile de ces deux Églises dans l'enseignement relatif aux peines purificatrices de l'autre vie. Peut-être si cet effort de conciliation avait été tenté au VI^e siècle, l'union eût-elle été réalisée. Malheureusement les premiers essais théologiques, en Orient surtout, ne favorisèrent pas ce rapprochement; tout au contraire, ils aboutirent à créer un malentendu que les deux conciles de Lyon et de Florence dissiperont à peine. Aussi semble-t-il logique de rappeler, en guise de préface à l'étude des textes conciliaires, les divergences créées par l'enseignement des théologiens. Nous examinerons donc successivement : 1^o L'enseignement des théologiens latins de la fin de l'époque patristique au XIV^e siècle; 2^o l'enseignement des théologiens byzantins de la fin de l'âge patristique au II^e concile de Lyon; 3^o la doctrine du purgatoire au II^e concile de Lyon (1274); 4^o la doctrine du purgatoire au concile de Florence (1439).

I. L'ENSEIGNEMENT DES THÉOLOGIEENS LATINS DE LA FIN DE L'ÉPOQUE PATRISTIQUE AU XIV^e SIÈCLE. — 1^o Avant les *sententiales*. — C'est l'influence de saint

Augustin et surtout de saint Grégoire le Grand qui inspire tous les auteurs.

1. *Hugues de Saint-Victor*. — C'est dans son *De sacramentis*, I, II, part. XVI, P. L., t. CLXXXVI, consacrée aux fins dernières de l'homme, qu'Hugues expose ses idées sur le purgatoire. Le dogme lui-même est supposé acquis. Après avoir traité du départ de l'âme, c. II, col. 580, Hugues étudie les peines elles-mêmes, dont la principale est le feu, feu évidemment matériel comme celui que nous connaissons : autrement que serait-il? Comment ce feu atteindrait-il les âmes? *In eo ardent, quod se ardentem vident?* Col. 585 A. N'est-ce pas la prélude à l'explication que donneront Richard de Média-villa, Scot et Ockam? Voir FEU DE L'ENFER, t. VII, col. 1230. Le c. IV étudie la question de *locis pœnarum*. Col. 586. En réalité, pour Hugues, le lieu du purgatoire est une question accessoire, à laquelle l'auteur ne sait répondre que par une timide hypothèse : les âmes souffrent là où elles ont péché. Col. 586 D. De plus le purgatoire attend tous ceux qui ne sont pas parvenus à une complète purification de leurs âmes. Ce sont les *non valde boni*. Mais, parmi les *mali*, il y a les *valde mali* et les *non valde mali*. Les premiers sont sûrement damnés. Mais des *non valde mali* ou des *minus mali* quel sera le sort? Hugues les estime damnés, sans cependant rien vouloir définir. Le c. V, *De qualitate tormentorum*, expose, par rapport aux peines du purgatoire, le sens de I Cor., III, 14-15. Ce sont les âmes coupables de moindres péchés qui pourront être ainsi sauvées comme par le feu. Col. 590. Les derniers chapitres, VI-X, traitent des suffrages pour les défunts; tout particulièrement le c. VII rappelle, avec saint Augustin, quelles âmes profitent davantage de ces prières. Les deux derniers chapitres sur le sacrifice de la messe sont particulièrement touchants : *Quis enim, écrit-il, fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem cœlum aperiri*. Col. 595-596.

2. *Robert Pulleyn*. — Dans ses *Sentences*, I, IV, c. XXI, XXII, P. L., t. CLXXXVI, Pulleyn étudie l'existence du purgatoire, séjour préparatoire pour les justes de l'Ancien Testament, à l'entrée dans le sein d'Abraham, pour les justes après Jésus-Christ, à l'entrée au paradis. C. XXI. La peine du purgatoire est le feu. Une comparaison montre bien la gravité de cette peine : *ignis quippe purgatorius, inter nostras et inferorum pœnas medius, tantum superat has, quantum superatur ab illis*. L'existence de ces peines est suggérée par le ps. VI, 2 : *Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripas me* : la fureur divine se manifeste par les peines de l'enfer; la simple colère, par les peines du purgatoire. C. XXI, col. 826 BC. C'était déjà l'interprétation de Bède; voir col. 1227.

Quelques autres idées sont jetées comme en passant. Où se trouve le lieu du purgatoire? *Nondum scio*. C. XXII, col. 826 D. Combien de temps les âmes demeureront-elles en purgatoire? *Usque ad satisfactionem*. *Id., ibid.* Après la purification, elles iront sans aucun doute dans le ciel; mais, selon la gravité ou la quantité de leurs péchés, elles devront demeurer plus ou moins longtemps au purgatoire. Col. 827. A sa descente aux « enfers » le Christ a probablement délivré toutes les âmes du purgatoire. Col. 828.

3. Nous ne trouvons qu'une allusion en passant chez Richard de Saint-Victor, Pierre le Chantre, Alain de Lille. Voir FEU DU PURGATOIRE, col. 2259. Mais, chez maître Bandin (qui résume Pierre Lombard), nous retrouvons la formule de la quadruple division des âmes après la mort (formule qui s'inspire de saint Augustin, *Enchir.*, c. CX) : les *valde boni*, les *mediocriter boni*, les *mediocriter mali*, les *valde mali*. Les suffrages ne sauraient profiter aux *valde mali* et peut-être pas aux *mediocriter mali*. C'est la position d'Hugues de Saint-Victor, P. L., t. CXCII, col. 1110-1111.

4. Avec Pierre Lombard nous arrivons aux formules qui ont servi de thème aux variations des théologiens sur le purgatoire. Dist. XXI. Le Maître des Sentences se demande tout d'abord si certains péchés sont remis après cette vie. Et, invoquant Matth., xii, 32, et I Cor., iii, 15, il rappelle l'interprétation encore hésitante de saint Augustin sur ce dernier texte (*De civ. Dei*, l. XXI, c. xxxvi, n. 4; voir ci-dessus, col. 1222) et conclut que le texte de l'épître aux Corinthiens « insinue ouvertement que ceux qui édifient le bois, etc., emportent avec eux des constructions combustibles, c'est-à-dire des péchés véniels, lesquels devront être consumés dans le feu purificateur ». Il y a donc des péchés remis après cette vie.

La peine du purgatoire ne sera pas égale pour tous. Le texte de saint Paul l'indique également. Les péchés véniels sont représentés par le bois, le foin, la paille. Mais le bois, ce sont des péchés plus sérieux; le foin, des péchés moins importants; enfin la paille, des fautes minimes. D'où il suit que, selon l'importance des fautes, les âmes seront délivrées les unes plus vite, les autres moins rapidement. Parallèlement, l'or, l'argent, les pierres précieuses, ont des significations différentes : l'or, c'est la contemplation divine; l'argent, c'est l'amour du prochain; les pierres précieuses, ce sont les bonnes œuvres en général. C'est là l'interprétation de la Glose ordinaire, qui s'inspire de saint Augustin, *l'enchir.*, c. lxxviii.

Une dernière question se pose à Pierre Lombard : le « bois » qui sera consumé par le feu doit-il être entendu du péché lui-même ou de la peine due au péché? Pierre opine que c'est du péché lui-même qu'il faut l'entendre, car on peut être surpris par la mort sans avoir eu le temps de se repentir du péché véniel.

La question du purgatoire appelle nécessairement celle des suffrages pour les défunts. Pierre Lombard l'aborde dans la dist. XLV. Après l'énumération des réceptacles dans lesquels sont accueillies les âmes avant le jugement, le Maître des Sentences expose, c. ii, le problème théologique des suffrages. Le texte de l'*Enchiridion* sur les différentes catégories de défunts lui sert de thème. Voir col. 1221. Et il en tire une leçon touchant quatre catégories de défunts : les *valde boni*, les *mediocriter boni*, les *mediocriter mali*, les *valde mali*. *Mediocriter malis suffragantur ad parvam mitigationem; medicriter bonis ad plenam absolutionem*. On sait qu'au Moyen Âge nombre de théologiens ont admis une certaine mitigation des peines pour des damnés moins coupables. Voir MITIGATION, t. x, col. 2000. Mais, à coup sûr, les *mediocriter boni* sont les âmes du purgatoire auxquelles nos suffrages apportent soulagement et entière délivrance. Dans quelle mesure nos suffrages sont-ils appliqués? Les prières des obsèques sont-elles utiles? Autant de questions proposées par Pierre Lombard et auxquelles les commentateurs apporteront leurs solutions.

2^o Les sententiaires. — Les sententiaires étudient à la suite de Pierre Lombard la question de la purification des péchés dans l'autre vie et celle des suffrages.

1. La purification des péchés dans l'autre vie. — Conformément à l'ordre observé par Pierre Lombard, la question de la rémission des péchés véniels vient en premier lieu. Alexandre de Halès se demande si les péchés véniels sont remis au purgatoire quant à la culpabilité. *Summa*, part. IV, q. xiv, membr. iii, n. 3, § 5. La réponse est négative, le libre arbitre, après la mort, étant immobile, et le mérite impossible. C'est donc simplement la peine qui est remise au purgatoire. La culpabilité est remise à l'instant même de la mort, par la grâce de la persévérance finale. Même opinion chez Albert le Grand. *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, a. 1, et, plus tard, chez Major, *ibid.*, q. iii. Chez saint Thomas, une évolution s'accuse dans la pensée. Au début, en confor-

mité avec Pierre Lombard, il enseigne que « dans l'autre vie, le péché véniel est remis (quant à la culpabilité) par le feu du purgatoire à celui qui meurt en état de grâce, parce que cette peine, étant d'une certaine manière volontaire, a la vertu d'expier toute faute compatible avec la grâce sanctifiante ». *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. i, a. 1, qu. 1. Mais plus tard saint Thomas modifie sa pensée : le péché véniel n'existe plus au purgatoire quant à la culpabilité; sitôt l'âme juste affranchie des liens du corps, un acte de charité parfaite efface sa faute, dont il ne restera que la peine à expier, l'âme étant dans un état où il lui est impossible de mériter une diminution ou une remise de cette peine. *De malo*, q. vii, a. 11. L'opinion de saint Thomas a conquis de nombreux suffrages chez les sententiaires : Richard de Médiavilla, Pierre de la Palu, Durand de Saint-Pourçain et même des nominalistes comme Alain l'ont accueillie dans leurs commentaires sur la dist. XXI.

Avec saint Bonaventure, nous trouvons une opinion moyenne. L'art. 1, q. i, de la dist. XXI pose comme base de raisonnement que « le péché véniel ne saurait être remis sans la grâce sanctifiante ». Dans l'art. 2, q. i, Bonaventure reprend l'opinion de Pierre Lombard : après cette vie, le feu purifie l'âme non seulement de la peine, mais de la culpabilité du péché véniel : les âmes souffrantes sont en état de grâce, et, pour produire son effet de purification, la charité est aidée, au purgatoire, par la souffrance. Denys le Chartreux a repris cette solution, *ibid.*, q. i, ainsi que plus tard Dominique Soto, dist. XV, q. ii, a. 2. Sur la doctrine en général de saint Bonaventure, on consultera avec profit Thomas Gerster de Zeil, *Purgatorium juxta doctrinam seraphici doctoris S. Bonaventurae*, Turin, 1932.

Contrairement à l'opinion émise en dernier lieu par saint Thomas, Duns Scot revient à l'idée d'une faute remise postérieurement à l'accomplissement de la peine. *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. i. Toutefois, dans les *Reportata Paris.*, il semble beaucoup se rapprocher du Docteur angélique. Voir DUNS SCOT, t. iv, col. 1932.

Quel sentiment animera donc l'âme souffrante relativement à ses péchés? Pas de contrition véritable, telle qu'on la trouve dans la pénitence sacramentelle ou dans l'acte méritoire de pénitence; le regret du péché équivaut chez l'âme du purgatoire au désir d'être délivrée : *animæ purgatorii sacramentaliter vel meritorie conteri nequeunt, sed tantum solutorie, ideoque ob repugnantiam sui status*. Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. xvii, membr. ii, a. 2, § 3. Albert le Grand rappelle, lui aussi, cette incapacité des âmes souffrantes. Leurs peines ne sont volontaires que *secundum quid*. La peine volontaire, en effet, est celle que la volonté librement recherche et s'impose. Or les âmes subissent leur peine parce que cette peine leur permet d'arriver au ciel. C'est la différence qui existe entre la satisfaction de la vie présente et la satisfaction du purgatoire. A. 7. Saint Thomas dira pareillement que les âmes souffrent d'une volonté conditionnée, en tant qu'elles savent que leurs souffrances les conduiront au ciel. *Loc. cit.*, qu. 4. Bonaventure admet pareillement que la peine du purgatoire n'est qu'à demi volontaire : la volonté la subit, la tolère, mais tout en désirant sa cessation; elle n'est pas méritoire. *Ibid.*, q. iv.

Cette constatation amène les deux grands théologiens à déclarer, eux aussi, que la moindre peine du purgatoire est supérieure à la plus grande souffrance d'ici-bas. Mais, alors que saint Thomas se contente de reproduire l'assertion telle que nous l'avons déjà rencontrée chez maint auteur, Bonaventure lui adjoint une explication opportune : « Dans l'autre vie, en raison de l'état des âmes, la peine purificatrice sera, EN SON GENRE, plus grave que la plus forte épreuve d'ici-bas. En ajoutant « dans son genre », Bonaventure établit une proportion qui dissipe les malentendus pos-

sibles : pour le même péché, la plus petite peine du purgatoire sera supérieure à la plus grave punition terrestre correspondante. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1, q. 3; S. Bonaventure, *loc. cit.*, q. iv; cf. dist. XX, part. I, a. 1, q. ii. La plupart des autres auteurs suivent saint Thomas : voir surtout Richard de Médiavilla, dist. XX, a. 2, q. ii; Pierre de la Palu, dist. XXI, q. 1, a. 1, concl. iv. Mais, si grande que soit leur peine, les âmes ne se croient pas damnées et elles n'ignorent pas qu'elles sont en purgatoire. Saint Thomas, *id.*, qu. 4. Leur état est tel qu'elles possèdent une certitude de leur salut, plus grande que celle qu'elles avaient sur terre, moins grande que celle qu'elles auront au ciel. Cette doctrine est commune à tous les docteurs dans leur commentaire soit à la dist. XXI, soit à la dist. XLV.

Ce sont ces peines qu'on appelle d'un nom qui les englobe toutes : le « purgatoire ». L'existence de ces peines purificatrices est démontrée par un double argument. Tout d'abord, la raison théologique : A la mort, certaines âmes sont assez parfaites pour aller directement au ciel; les damnés iront en enfer; mais certains pécheurs, qui ne méritent pas l'enfer et ne peuvent cependant pas entrer immédiatement au ciel, passeront par l'épreuve du purgatoire. S. Thomas, dist. XXI, q. 1, a. 1, qu. 1; *Cont. gent.*, l. IV, c. xc1; cf. *Opusc. Declaratio quorundam articulorum*, c. 1x; *Contra Armenos, Græcos et Saracenos*; S. Bonaventure, dist. XX, a. 1, q. ii. Ensuite, la révélation. Sans s'attarder à Sap., v, 25; Is., xxxv, 8; Apoc., xxi, 27 (*Declaratio...*), tous nos théologiens sans exception font état de I Cor., iii, 11-15.

L'exégèse de I Cor., iii, 11-15, reflète chez tous l'influence de Césaire d'Arles. Tous interprètent unanimement des péchés véniels le « bois », la « paille », le « foin ». Certains, comme Albert le Grand et saint Thomas, donnent même un sens différent à chacun de ces symboles : le bois, ce sont les péchés véniels plus importants; le foin, ce sont les péchés véniels moindres; la paille, les péchés véniels minimes. L'or, l'argent, les pierres précieuses, ce sont les œuvres qui reflètent les pensées de Dieu; le bois, le foin, la paille, les œuvres qui reflètent les pensées du monde. Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. xv, membr. iii, art. 1-3; S. Albert le Grand, *loc. cit.*, a. 2; S. Thomas, *Cont. gent.*, *loc. cit.*; dist. XXI, q. 1, a. 2, qu. 2; *In epist. I ad Cor.*, iii, lect. 2. Pour Alexandre de Halès, le fondement est le foi seule, bien qu'il faille considérer que cette foi doit entraîner la charité. *Ibid.*, a. 2. Albert le Grand fait observer qu'on n'édifie pas des péchés, même véniels, sur la foi; ils sont donc commis concomitamment avec la présence de la foi dans l'âme. A. 3.

D'après le texte de saint Paul, ces péchés véniels seront donc purifiés *quasi per ignem*. D'où nos théologiens enseignent unanimement que la peine positive du sens sera, au purgatoire, par le feu : feu matériel et corporel. Ceux qui ne professent pas cet enseignement à leur commentaire de la dist. XXI, ainsi que le font saint Thomas et saint Bonaventure, s'y rallient dans leur commentaire de la dist. XLIV (Scot, Gabriel Biel, Durand de Saint-Pourçain, Richard, Pierre de Tarentaise, etc.), où l'on étudie plus spécialement l'action du feu sur les âmes. Voir ici FEU DE L'ENFER, col. 2230-2231. Alexandre de Halès va même jusqu'à écrire : *Quidquid in hoc opinando dixerit beatus Augustinus, omnes reliqui Ecclesiæ doctores ignem purgatorium materiale esse aperte concludunt*. Q. xv, membr. iii, a. 4, q. 1-ii. Assertion qui, si l'on s'en tient à la considération superficielle des conceptions archaïques du feu du jugement, pourrait être à la rigueur considérée comme matériellement exacte. Mais le mérite de saint Augustin a été précisément de dégager les différents aspects des perspectives eschatologiques, ce qui logiquement devait l'amener à émettre quelques doutes sur

la matérialité du feu purificateur. Les éditeurs de Quacchi ont même cru pouvoir ajouter au texte de saint Bonaventure la remarque suivante : *Purgationem animarum post hanc vitam fert per ignem, quantum excluduntur alie pene, negant Græci, affirmant nunc Latini, quorum sententia gravissimis auctoritatibus confirmatur, nondum autem ab Ecclesia definita est; nec constat quod omnes purgandi illam parvam sensus patenter*. *Ad dist. XXI*, a. 1, q. ii. Il est difficile, après le concile de Florence (voir plus loin), de présenter sous ce jour la doctrine du feu matériel. Voir FEU DU PURGATOIRE, col. 2260.

Tous les sententiaires admettent qu'à l'instar des châtiments de l'enfer, les peines du purgatoire comprendront, outre la peine du feu, la peine du dam. Être empêché d'entrer dans le bonheur du ciel, voilà, certes, pour les âmes du purgatoire une véritable peine, qu'on peut comparer à celle du dam. Voir les commentaires des dist. XX et XXI, parmi lesquels, outre saint Thomas et saint Bonaventure, il faut citer Pierre de la Palu, Richard de Médiavilla et, au l. III, dist. XXII, q. iv, Durand de Saint-Pourçain. La plupart de ces auteurs admettent même que cette peine du « dam » est la principale peine du purgatoire; qu'en toute hypothèse elle se fait sentir d'une façon cruelle aux plus saintes âmes, qui, mieux que les autres, comprennent de quel bien elles demeurent privées. Saint Bonaventure toutefois fait remarquer qu'en raison des certitudes et des espérances du salut cette peine chez les saintes âmes ne saurait être considérable. *In IV^{um} Sent.*, dist. XX, a. 1, q. ii.

Enfin, alors que tous les théologiens entendent du jugement le *dies Domini*, saint Thomas en étend la signification à tout jugement de Dieu, et Duns Scot enseigne que ce « jour du Seigneur » est la tribulation de la vie présente, mais qu'on peut le rapporter au jugement particulier. Saint Thomas, *In epist. I ad Cor.*, c. iii, lect. 2, éd. de Parme, t. xiii, p. 179; Scot, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. 1.

Deux points dogmatiques très importants complètent cet enseignement sur le purgatoire.

Tout d'abord, le purgatoire sera plus ou moins sévère et long selon le nombre et la gravité des péchés à expier. Alexandre de Halès, *op. cit.*, a. 4, §3; S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. 1, a. 3, qu. 3. Mais saint Thomas ajoute une considération spéciale : il est certain que l'un sera délivré plutôt que l'autre du purgatoire, selon le degré d'affection qu'il a eu au péché véniel. Mais précisément, si le péché véniel est moindre et l'affection plus accentuée, il est possible qu'une âme demeure plus longtemps au purgatoire, tout en souffrant moins.

Ensuite tous nos théologiens sont unanimes à déclarer qu'aussitôt purifiée l'âme entrera en possession du bonheur céleste. Albert le Grand en conclut que c'est une erreur d'enseigner, comme le font les Grecs, que personne n'entrera au ciel qu'après le jugement dernier. *Loc. cit.*, a. 10. Saint Thomas n'hésite pas à qualifier d'hérésie la doctrine de la dilution des récompenses. *Suppl.*, q. lxix, a. 2. On sait que, sur ce point, le dogme ne fut défini qu'en 1336 par Benoît XII. Voir t. ii, col. 657.

A cette synthèse, il convient d'ajouter quelques traits accessoires. Le lieu du purgatoire semble inquiéter beaucoup les théologiens sententiaires. Dans sa doctrine des réceptacles des âmes après la mort, Pierre Lombard avait posé les bases de la discussion. Tous situent le purgatoire vers le centre de la terre, à proximité de l'enfer, soit après, soit avant les limbes. S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. 1, a. 1, qu. 2; S. Bonaventure, q. vi; Richard de Médiavilla, a. 1, q. iii; Pierre de la Palu, q. iii; dist. XLV, q. 1, a. 1; Durand de Saint-Pourçain, *In III^{um} Sent.*, dist. XXII, q. iv, etc. Est-ce un compartiment de l'enfer? Rien de certain à cet égard. Mais, d'après les révélations faites

à certains personnages, surtout celles que rapporte Bède (voir col. 1227), il est probable qu'il y a deux lieux du purgatoire : l'un, selon la loi commune, est contigu à l'enfer; l'autre, pour les cas exceptionnels, est réservé aux âmes dont Dieu permet les apparitions pour donner des leçons aux vivants ou demander des prières. Il est improbable toutefois que les âmes soient là où elles ont commis le péché : sur ce point saint Thomas et les sententiaires contredisent Hugues de Saint-Victor. Voir col. 1238. A quelle distance de l'enfer seront ces lieux exceptionnels? Saint Bonaventure affirme que ce peut être en des lieux *moyens*, jamais en des lieux *supérieurs*. La théologie sera longue à se dégager de ces spéculations assez puériles.

Sans doute le feu sera l'instrument de la purification, mais Dieu se servira-t-il également des démons pour faire souffrir les âmes? Saint Thomas et saint Bonaventure répondent négativement. S. Thomas, *ibid.*, a. 2, qu. 3; S. Bonaventure, *ibid.*, q. v. Pour ce dernier, les âmes sont conduites au purgatoire et au ciel par leurs bons anges. *Id.*, *ibid.* Albert le Grand avait été hésitant sur ce point, tout en penchant pour la négative. Dist. XXI, a. 9. Les théologiens postérieurs suivent l'opinion de saint Thomas.

Il est assez difficile de dégager d'une manière bien nette ce que les théologiens du XIII^e et du XIV^e siècle considèrent comme relevant de la foi catholique, et ce qu'ils proposent comme simple opinion expliquant le dogme. L'existence du purgatoire, c'est-à-dire de peines purificatrices après cette vie, paraît bien, dans leur esprit, appartenir au dogme lui-même, puisqu'ils appuient cette doctrine sur la nécessité d'une satisfaction donnée à Dieu pour le péché véniel ou pour la peine due au péché pardonné. Le caractère temporaire du purgatoire, la libération des âmes, aussitôt leur expiation terminée, voilà deux autres vérités sur lesquelles il ne paraît pas y avoir la moindre hésitation. L'existence d'un feu réel au purgatoire est proclamée, par Alexandre de Halès, une vérité certaine appuyée sur le témoignage de tous les docteurs, sauf Augustin. La restriction que le théologien franciscain est obligé d'apporter à son affirmation est déjà par elle-même significative. Les autres théologiens se contentent d'affirmer le feu réel ou corporel, mais il semble bien que leur conviction intime soit celle d'Alexandre. Pour tout le reste, il apparaît nettement que ce soient simples opinions plus ou moins probables.

2. *Les suffrages pour les morts.* — La meilleure synthèse, la plus représentative de la pensée des théologiens au XIII^e siècle, est celle de saint Thomas. Nous nous y appliquerons presque exclusivement. Le Docteur angélique livre son enseignement sur ce sujet dans les *Sentences*, dist. XLV, reproduite dans la *Somme*, *Suppl.*, q. LXXI. Nous citons d'après le *Supplément*.

L'art. 1 rappelle le fondement théologique de l'efficacité des suffrages pour les défunts : en raison de la charité qui unit les membres de l'Église et de l'intention qui permet au chrétien d'offrir ses œuvres pour autrui, les suffrages faits par l'un peuvent profiter aux autres, quant à leur valeur impétoire et quant à leur valeur méritoire ou satisfactoire. Saint Thomas rapporte expressément au dogme de la communion des saints cette vérité fondamentale.

En conséquence les morts peuvent être aidés par les vivants. A. 2. Saint Thomas s'appuie sur II Mac., xii, 46, et sur l'autorité de l'Église universelle déjà invoquée par saint Augustin dans le traité *De cura pro mortuis gerenda*. La tradition est ici représentée par le pseudo-Damasce (voir col. 1203) et le pseudo-Denys (voir col. 1206). Enfin la raison théologique invoque les liens de charité qui unissent les vivants non seulement aux vivants, mais aux morts en état de grâce. Même les suffrages offerts par des pécheurs ont une certaine

valeur, au moins *ex opere operato*. A. 2; cf. *Sum. theol.*, III^e, q. LXXXII, a. 6, et ici MESSE, col. 1061; II^e-III^e, q. LXXXIII, a. 16; q. CLXXVIII, a. 2, et ici PRIÈRE, col. 238. Damnés et habitants des limbes sont exclus du bénéfice de ces suffrages. A. 5 et 7. Mais « il n'est pas douteux que les suffrages faits par les vivants ne soient utiles à ceux qui sont dans le purgatoire ». A. 6. Avec Augustin saint Thomas énumère les principaux moyens de secourir les âmes du purgatoire : prières de l'Église, sacrifice de l'autel, aumônes. A. 9. Les indulgences ne servent qu'indirectement et secondairement, si leur forme est telle qu'elles puissent leur être appliquées. Un certain nombre de questions accessoires sont abordées par saint Thomas, qui fait d'ailleurs écho à Pierre Lombard, sur l'utilité des obsèques, a. 11, la valeur respective des suffrages particuliers et des suffrages communs. A. 12-14.

On retrouve la même disposition et les mêmes enseignements chez la plupart des autres sententiaires, notamment saint Bonaventure, dist. XLV, a. 2, q. I-III. Dans son commentaire sur la dist. XX, saint Bonaventure, a. 1, q. v, envisage la manière dont la remise des dettes peut être faite aux âmes du purgatoire en raison des suffrages des vivants. Il formule la réponse qui deviendra traditionnelle dans la théologie catholique; la remise des dettes au purgatoire ne peut se produire *per modum iudicialis absolutiois*; elle est toujours *per modum suffragii*. Cette doctrine laisse intact l'enseignement commun des théologiens sur la possibilité qu'ont les justes encore en vie d'offrir à Dieu en justice des satisfactions véritables les uns pour les autres. Elle s'est compliquée dans la suite de plusieurs controverses accessoires. Voir plus loin, col. 1308 sq.

Enfin, les sententiaires se sont demandé si les saints du ciel pouvaient intervenir en faveur des âmes du purgatoire. La réponse affirmative est commune; voir les commentaires *In IV^{um} Sent.*, dist. XLV. Des controverses se produiront sur la manière dont les saints peuvent intercéder. Mais le fait lui-même est admis sans discussion par tous, sauf peut-être par Durand de Saint-Pourçain, dist. XLV, a. 1.

Quoi qu'il en soit des discussions sur les modalités des suffrages pour les défunts, il y a une unanimité telle parmi les théologiens sur le fait même de l'efficacité de ces suffrages et sur l'enseignement et la pratique de l'Église à cet égard, que leur doctrine nous apparaît bien comme le « lieu théologique » transmetteur de la foi elle-même. Aussi bien, les docteurs sont-ils sur ce point le fidèle écho des Pères, comme ceux-ci le sont du magistère lui-même.

II. L'ENSEIGNEMENT DES THÉOLOGIENS BYZANTINS DE LA FIN DE L'ÂGE PATRISTIQUE AU II^e CONCILE DE LYON. — 1^o La doctrine des peines positives. — Cette doctrine passe pour ainsi dire au second plan. On a exposé ici (voir t. VIII, col. 1793) comment les perspectives eschatologiques sont devenues confuses avec la théologie byzantine, qui accuse un véritable recul sur l'enseignement des Pères des époques antérieures. Dans cette obscurité presque totale on ne peut que glaner quelques allusions aux peines purificatrices d'outre-tombe.

Faut-il voir une allusion à ces peines dans l'opinion de saint André de Crète († 720), qui place certains pécheurs en enfer, mais avec la possibilité d'en sortir grâce aux suffrages des vivants? C'est bien, semble-t-il, la forme que, de plus en plus, la doctrine des peines temporaires de l'au-delà prendra chez les Orientaux.

C'est bien la solution qui s'impose si l'on s'arrête à un fragment de Théodore Graptus (IX^e siècle). *Oratio de dormientibus*, interprétant I Cor., III, 15. *Illud « salvabitur » aut intelligitur de condemnatis qui salvantur, hoc est, remanent salvi et integri inter flammam illam eternam; aut intelligitur de illis qui spem salutis possident, quem-*

*admodum et Gregorius Nyssenus dictum illud interpretatus est : licet nonnulli illum calumniati sunt tanquam Origeniani dogmatis assecclam. Ce court fragment — que Grégoire, hiéromoine de Chios (xv^e siècle), a sauvé de l'oubli en l'intercalant dans sa *Synopsis dogmatum*, Bibl. Vatic., n. 847, est surtout connu parce qu'il est rapporté par Allatius, *De utriusque Ecclesie occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, dans Migne, *Théologie cursus completus*, t. xviii, col. 425. Il témoigne de la distinction très nette que faisaient, au ix^e siècle, certains théologiens grecs entre le feu, peine du purgatoire temporaire, et le feu éternel, peine de l'enfer. Voir FEU DU PURGATOIRE, col. 2255.*

Au x^e siècle, *Æcumenius* se rapproche davantage encore de notre conception catholique du purgatoire, dans son commentaire sur I Cor., iii, 15. Pour lui, aucun homme n'est complètement juste : il faudra passer par ce feu, qui purifiera les légères souillures contractées. *P. G.*, t. cxviii, col. 676.

Theophylacte, archevêque d'Achrida, en Bulgarie, vers la fin du xi^e siècle, interprète Luc., xii, 5 : « Craignez celui qui, après avoir ôté la vie, a le pouvoir d'envoyer dans la géhenne. » Ceux qui meurent pécheurs, dit l'exégète, ne sont pas toujours envoyés dans la géhenne, mais ils sont au pouvoir de Dieu, qui peut aussi leur pardonner. Je dis cela à cause des oblations et des aumônes qui sont faites en faveur des défunts : elles ne sont pas de peu d'utilité même à ceux qui sont morts coupables de graves péchés. Aussi (le texte dit-il) non pas qu'après la mort (Dieu) les envoie, mais qu'il a le pouvoir de les envoyer dans la géhenne. » *P. G.*, t. cxxiii, col. 880. Le même exégète, interprétant I Cor., iii, 15, reprend l'explication de Jean Chrysostome : le pécheur sera sauvé, c'est-à-dire conservé dans le feu pour les supplices éternels *σῶς τηρεῖται διὰ τὰς αἰωνίους ὑπέχων*, t. cxxiv, col. 605 A.

2° *Les suffrages pour les défunts*. — En revanche, en ce qui concerne les suffrages pour les défunts, la théologie byzantine reste fidèle à la tradition séculaire de l'Église.

1. Le traité anonyme *De iis qui in fide dormierunt*, attribué jadis à saint Jean Damascène, remonte à coup sûr au moins au ix^e siècle. L'auteur se propose d'y réfuter ceux qui affirment que les prières et les œuvres pieuses ne sont d'aucune utilité pour les défunts. Il invoque l'autorité du II^e livre des Machabées, et cite des passages du pseudo-Denys, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, de Grégoire de Nyse, et enfin, par des faits historiques, s'efforce de démontrer l'efficacité des suffrages. Nous y trouvons les légendes concernant la libération de l'enfer, grâce aux prières des vivants, de la païenne Falconille et de l'empereur Trajan. De tout l'ensemble de l'écrit se dégagent un certain nombre de points qui paraissent bien résumer la doctrine de l'auteur anonyme. Il admet : a) qu'exceptionnellement Dieu peut délivrer, eu égard aux prières des vivants, certains pécheurs de l'enfer ; b) que les damnés reçoivent toujours quelque adoucissement de leurs peines en suite de ces prières ; c) que, selon la loi commune de la divine justice, les âmes des impies ne peuvent pas être délivrées de l'enfer par les suffrages des vivants ; d) que ces suffrages sont utiles aux âmes qui pendant leur existence terrestre se sont adonnées fort négligemment aux œuvres vertueuses ou bien n'ont pas pu achever d'accomplir le bien qu'elles s'étaient proposé ; e) qu'enfin ces âmes souffrent et expient dans le feu. Si nous laissons de côté les libérations exceptionnelles de l'enfer (sur la possibilité de telles libérations, voir ENFER, t. v, col. 99-100) et la mitigation des peines (voir MITIGATION, t. x, col. 2002), tout le reste peut assez facilement cadrer avec notre doctrine du purgatoire. Sans doute le pseudo-Damascène paraît étendre au-delà des limites qu'imposerait

la stricte théologie la catégorie de ceux que les prières des vivants peuvent secourir dans l'autre monde ; néanmoins il affirme le principe de l'efficacité de ces prières à l'égard des pécheurs pour lesquels il y a quelque raison d'agir avec miséricorde. N'excluant que les pécheurs absolument impies et endurcis, il sacrifie peut-être la justice à la miséricorde. Il admet du moins deux vérités qui se complètent l'une l'autre : d'une part, une catégorie de pécheurs susceptibles de recevoir encore leur pardon dans l'autre vie ; d'autre part, l'efficacité de nos prières en faveur de cette catégorie. C'est là tout l'essentiel du purgatoire. *P. G.*, t. xcvi, col. 247 sq.

2. Une doctrine plus nettement orthodoxe ressort du récit de la *Continuation de Théophane* touchant le sort éternel de l'empereur iconoclaste Théophile. Après la mort de Théophile, son épouse Théodora voulut restaurer le culte des images, mais auparavant obtenir les prières de l'Église pour son époux. La réponse du patriarche Méthode fut très nette : impossible d'obtenir par les prières de l'Église le pardon aux âmes qui ont quitté le monde des vivants sans bon espoir de salut et sont de toute évidence frappées d'une sentence de damnation. L'impératrice ayant affirmé sous la foi du serment qu'avant de mourir Théophile avait rétracté son erreur et baisé dévotement les saintes images, les prélats rassemblés n'hésitèrent plus à se faire fort d'obtenir le pardon du défunt par leurs prières. *Theophanes continuatus*, l. IV, c. v, *P. G.*, t. cxix, col. 168 BD.

3. La doctrine des suffrages pour les morts transpire des nombreuses biographies écrites par *Syméon Métaphraste*. Dans la *Vie de Jean l'Aumônier*, n. 48, nous lisons cette phrase significative : « Il ordonnait qu'on célébrât des sacrifices pour ceux qui étaient morts, affirmant et répétant qu'aux défunts sont grandement utiles les prières et saints ministères faits à leur intention. » *P. G.*, t. cxiv, col. 937 B ; cf. *Vita S. Theodori cœnobiarchæ*, c. xiv, n. 17, *ibid.*, col. 484, 485.

4. Le schisme de Photius qui devait survenir peu après ne changea rien à la question des suffrages pour les morts. Personnellement Photius était très certainement acquis à la doctrine traditionnelle de l'Orient. Comme Chrysostome, comme Théophylacte, il interprète I Cor., iii, 15, de la conservation du pécheur dans le feu éternel, qui brûle et détruit son œuvre, sans le consumer lui-même. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. iii, p. 648-649, 651.

5. Terminons par un passage de *Michel Glycas*, qui, mieux que le pseudo-Damascène, définit quels défunts peuvent profiter des suffrages des vivants :

Il ne faut pas douter de l'efficacité des bonnes œuvres, que certains offrent pour des défunts pieux certes, mais pécheurs (*τῶν κατὰ τὴν εὐσέβειαν ἀμαρτανῶν ὄντων*). Notre confiance se fonde avant tout, sur les disciples du Christ et les apôtres qui ont établi que la mémoire des morts serait faite publiquement au troisième, neuvième et quarantième jour et à l'anniversaire... Et ne me dites pas : Puisque les sacrifices sont offerts universellement à Dieu pour les défunts, donc tous aussi parviendront au salut. Pour dissiper cette objection, voici, avant toute autre, l'opinion du grand Denys, qui enseigne parfaitement lesquels, parmi les péchés, peuvent être pardonnés, lesquels ne reçoivent pas de remission. Car, de ceux qui quitteront la vie encore souillés de péchés, voici ce qu'il dit : « S'ils ne sont souillés que de péchés légers, les défunts recevront utilité des bonnes œuvres faites à leur intention ; mais, si leurs péchés sont graves, Dieu les repoussera loin d'eux. » (Cf. *Beccles, hierarch.*, c. vii, 7, *P. G.*, t. iii, col. 561.) Et le grand Épiphanie ajoute, dans son *Panarion* : « Les prières sont utiles pour les défunts, bien qu'elles n'effacent pas les grands délits. » (*Hier.*, lxxv, 7, *P. G.*, t. xlii, col. 513.)

Cette citation de Glycas est tirée de l'ouvrage *In divina Scripturæ dubia*, epist. xix, *P. G.*, t. clviii, col. 921-928. De plus, Glycas place ces *pieux pécheurs*

dans l'enfer (ἐν ᾧδεν) et éloigne d'eux, comme d'ailleurs des démons et des damnés, la peine du feu avant le jugement universel. *Ibid.*, epist. xxii, col. 929. Enfin, tout comme le pseudo-Damascène, Glycas admet que même certains impies damnés pourraient être, très exceptionnellement, délivrés de l'enfer par les prières de certains saints personnages. Epist. xx, col. 929.

Ces textes sont intéressants; ils présentent bien la doctrine des Orientaux sous la forme qu'elle va adopter désormais d'une façon presque générale.

III. LA DOCTRINE DU PURGATOIRE AU II^e CONCILE DE LYON (1274). — 1^o Les travaux d'approche au point de vue doctrinal. — Sur l'histoire même du concile et des raisons, plutôt politiques que doctrinales, qui incitèrent Michel Paléologue à accepter l'union avec l'Église romaine, on se reportera à Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. vi, p. 153 sq. Mais déjà bien avant Grégoire X la pensée des papes avait été de travailler à la réconciliation des deux Églises. De là, entre Occidentaux et Orientaux, certaines discussions doctrinales que nous pouvons légitimement, par rapport au II^e concile de Lyon, qualifier de travaux d'approche.

1. *Sous Grégoire IX.* — Nous possédons, au moins en partie, la relation d'une controverse sur le feu du purgatoire qui se produisit, à la fin de l'année 1231 ou au début de 1232, au monastère grec de Cazoles, près d'Otrante, entre frère Barthélemy, un des légats du pape pour instaurer l'union des Églises, et Georges Bardane, évêque dissident de Corcyre, que Manuel Comnène avait envoyé comme ambassadeur à l'empereur Frédéric II. Sur le premier voir G. Golubovitch, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, t. i, Quaracchi, 1906, p. 170-175. Sur le second, voir E. Kurtz, *Georgios III Bardanes, Metropolit von Kerkira*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. xv, 1896, p. 603-613. Traversant l'Italie, Georges Bardane était tombé malade et avait dû séjourner dans le monastère. Frère Barthélemy vint le visiter pour l'entretenir de l'union et l'interrogea sur le sort de ceux qui meurent sans avoir pu accomplir sur terre toute la pénitence (τὰ ἐπιτήμια) imposée par le confesseur. Le franciscain exposa au prélat grec la doctrine catholique sur le purgatoire et la purification par le feu des âmes qui se trouvent en un état intermédiaire entre les élus et les damnés, invoquant l'autorité des *Dialogues* de saint Grégoire. Le prélat grec remarqua que le Latin enseignait non seulement le feu du purgatoire, mais la rétribution immédiate après la mort, et il répliqua aussitôt en enseignant ouvertement la dilution des rétributions jusqu'au jugement général, rejetant le feu du purgatoire comme une doctrine entachée d'origénisme. Le colloque des deux interlocuteurs est partiellement conservé, sous forme de dialogue, dans deux mss., le *Barber. græc.* 297 et le *Laur. græc.* 36, n. 3. La doctrine des Latins ne semble pas avoir été comprise par l'auteur de la relation.

Toujours est-il que ce fut là le point de départ de la controverse générale. Car bientôt non seulement Georges Bardane consigna par écrit son entretien contradictoire avec frère Barthélemy, mais le patriarche Germain II lui-même (qui demeurait alors à Nicée avec l'empereur grec), sans doute averti par l'évêque de Corcyre, écrivit un traité contre le purgatoire, traité aujourd'hui perdu. Du côté des Latins, la rumeur se répandit que les Grecs niaient le purgatoire et retardaient la rémunération des âmes jusqu'au jugement dernier. Des écrits furent composés pour réfuter cette double erreur.

2. *Sous Innocent IV.* — Un de ces écrits eut pour auteurs les dominicains de Péra. Il est intitulé *Contra errores Græcorum*, titre qui vraisemblablement inspira environ dix ans plus tard saint Thomas d'Aquin. (Dans l'opuscule *Contra errores Græcorum* de saint Thomas, la question du purgatoire vient au c. lxxix, cf. *FEU DU PURGATOIRE*, col. 2254.) Ce traité, des domi-

nicains de Péra, paru en 1252, rappelle, dès le début, que le deuxième article sur lequel les Grecs diffèrent des Latins est le purgatoire parce qu'ils affirment : *defunctorum animas nec paradisi gaudiis perfrui, nec infernorum suppliciis vel igne purgatorio citra diem iudicii, aut ante latam sententiam extremam iudicis posse subiacere*. P. G., t. cxi, col. 487. Après avoir attribué la paternité de cette double erreur à André, archevêque de Césarée (attribution d'ailleurs inexacte), les auteurs en entreprennent la réfutation. Pour prouver la rétribution immédiate soit des bons, soit des méchants, ils invoquent les autorités de Jean Chrysostome et d'Athanase. Col. 511-513. Puis ils abordent directement la question du purgatoire, nettement enseignée dans I Cor., iii, 11-15. Ce feu est celui du purgatoire. Pour le démontrer, ils s'appuient sur l'histoire de sainte Macrine, sœur de saint Basile, sur les textes de Basile lui-même et du pseudo-Damascène, col. 515-516, et enfin ils rejettent l'interprétation de Chrysostome sur le *salvabitur per ignem*. Col. 515-517.

Mais, ailleurs, déjà sous le pontificat d'Innocent on put se rendre compte que la croyance des Grecs n'était peut-être pas si éloignée qu'on pouvait le croire de la doctrine catholique. Une lettre d'Innocent à Odon, cardinal de Tusculum, son légat dans l'île de Chypre, en fournit un témoignage irrécusable. Cette lettre constitue la meilleure préface qu'on puisse donner aux conciles de Lyon et de Florence :

Cum Veritas in Evangelio asserat quod si quis in Spiritum sanctum blasphemiam dixerit, neque in hoc seculo, neque in futuro dimittetur ei; per quod datur intelligi quasdam culpas in presenti, quasdam vero in futuro seculo relaxari; et Apostolus dicat quod unusquisque opus, quale sit, ignis probabit, et cuius opus arserit detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen per ignem (I Cor., iii, 15) : et ipsi Græci vere ac indubitanter credere et affirmare dicantur animas illorum, qui suscepta penitentia, ea non perfecta, vel qui sine mortali peccato, cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem et posse suffragiis Ecclesie adjuvari : nos, quia locum purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem juxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum purgatorium nominantes, volumus quod de cætero apud illos isto nomine appelletur. Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, que prius per penitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur; que post mortem etiam gravant, si in vita non fuerint relaxata. Mansi, *Concil.*, t. xxii, col. 581-582.

Puisque la Vérité affirme dans l'Évangile que, si quelqu'un blasphème contre l'Esprit-Saint, ce péché ne lui sera remis ni en ce siècle ni dans l'autre : par quoi il nous est donné de comprendre que certaines fautes sont pardonnées dans le temps présent, et d'autres dans l'autre vie; puisque aussi l'Apôtre déclare que l'œuvre de chacun, quelle qu'elle soit, sera éprouvée par le feu et que, si elle brûle, l'ouvrier en souffrira la perte, mais lui-même sera sauvé, comme par le feu; puisque les Grecs eux-mêmes, dit-on, croient et professent vraiment et sans hésitation, que les âmes de ceux qui meurent ayant reçu la pénitence sans avoir eu le temps de l'accomplir ou qui décèdent sans péché mortel, mais coupables de veniels ou de fautes minimes, sont purifiées après la mort et peuvent être aidées par les suffrages de l'Église, nous, considérant que les Grecs affirment ne trouver chez leurs docteurs aucun nom propre et certain pour désigner le lieu de cette purification, et que, d'autre part, d'après les traditions et les autorités des saints Pères, ce nom est le purgatoire, nous voulons qu'à l'avenir cette expression soit reçue également par eux. Car, dans ce feu temporaire, les péchés, non certes les crimes et fautes capitales, qui n'auraient pas été auparavant remis par la pénitence, mais les péchés légers et minimes sont purifiés; s'ils n'ont pas été remis au cours de l'existence, ils chargent l'âme après la mort.

Il ne s'agit pas ici sans doute d'un document pontifical *ex cathedra*. Mais il était intéressant de citer intégralement ce texte d'Innocent IV parce qu'il montre clairement que le pape ne voyait, entre l'affirmation des Latins et la position des Grecs, qu'une différence verbale.

3. *Sous Clément IV.* — Les pourparlers étaient engagés entre l'autorité romaine et l'empereur Michel Paléologue et déjà la profession de foi qui devait être sanctionnée à Lyon était préparée et proposée à l'empereur. Voir LYON (I^{er} concile œcuménique), col. 1382. Mais la mort du pape empêcha la réalisation immédiate de l'union. Pendant le long interrègne pontifical, les cardinaux chargèrent leur collègue Rodolphe Groparini, évêque d'Albano, de régler l'affaire de l'union si la chose était possible, mais toujours avec le texte préparé par Clément IV (1270).

2^o *La profession de foi des Grecs au concile de Lyon.* — La profession de foi préparée par Clément IV fut admise sans discussion. Nous n'en reproduisons ici que la partie concernant les « erreurs » des Grecs sur l'eschatologie. Voir le texte latin, t. ix, col. 1385.

Mais, à cause de diverses erreurs que certains ont introduites par ignorance et d'autres par malice, elle (l'Église romaine) dit et proclame que ceux qui tombent dans le péché après le baptême ne doivent pas être rebaptisés, mais que, par une vraie pénitence, ils obtiennent le pardon de leurs péchés. Que si, vraiment pénitents, ils meurent dans la charité avant d'avoir, par de dignes fruits de pénitence, satisfait pour ce qu'ils ont commis ou omis, leurs âmes, comme nous l'a expliqué frère Jean, sont purifiées après leur mort, par des peines purificatrices ou expiatoires et, pour l'allègement de ces peines, leur servent les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles selon les institutions de l'Église. Les âmes de ceux qui, après avoir reçu le baptême, n'ont contracté absolument aucune souillure du péché, celles aussi qui, après avoir contracté la souillure du péché, en ont été purifiées ou pendant qu'elles restaient dans leur corps ou après avoir été dépouillées de leur corps, comme il a été dit plus haut, sont aussitôt reçues dans le ciel.

Sur ce texte, quelques remarques littéraires sont nécessaires.

Le frère Jean dont il est question est le franciscain Jean Parastron (de Balastris), « Grec d'origine, habile dans la langue grecque et zélé pour l'union. » Cf. Georges Pachymère, *Μεγαλὴ Παλαιολόγος*, l. V, c. xi, P. G., t. CXLVIII, col. 823.

Le texte latin correspondant aux deux mots que nous avons soulignés est bien : *pānis purgatoris seu calthariteris*. C'est là le texte vulgarisé. Denz.-Bannw., n. 464; Cavallera, n. 1455. L'expression est sage et prudente, car elle évite les controverses sur le lieu du purgatoire ou sur le feu. Dans le texte latin des professions de foi envoyées par Michel Paléologue, en 1277 au pape Jean XXI, en 1277 au pape Nicolas III, on lit : *pānis purgatorii seu calthariterii*. A. Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 9. Dans le texte grec de la profession de foi d'Andronic Paléologue, 1277, on lit : *ποιναῖς πουργατορίου ἢ καθαριρίου*. *Ibid.*, p. 17. Dans celui de la profession de foi du patriarche Jean Veccos, on lit : *τὰς ψυχὰς πύρι καθαριρίῳ μετὰ θάνατον καθαριζομέναι...* *Ibid.*, p. 26. Si ces leçons devaient être tenues pour vraies, il s'ensuivrait que la volonté exprimée par Innocent IV concernant l'appellation elle-même de purgatoire aurait été sanctionnée par le concile. Mais la chose reste aussi douteuse que le texte rapporté par Theiner, et comme la question du lieu des souffrances purificatrices a été nettement écartée par le concile de Florence, nous sommes en droit de négliger, au point de vue théologique, les textes divergents cités par Theiner-Miklosich.

Au point de vue dogmatique, le texte imposé aux

Grecs représente à coup sûr la doctrine catholique. Il est l'équivalent d'une définition *ex cathedra*. C'est la foi de l'Église catholique qui est ici proclamée. Toutefois, en ce qui concerne l'admission immédiate au ciel des âmes complètement purifiées, la formule *mox in celum recipi* trouvera dans la définition de Benoît XII de nouvelles et nécessaires précisions.

La foi de l'Église, en ce qui concerne strictement le purgatoire, s'attache uniquement à deux points : dans l'autre vie, les âmes justes, mais non encore complètement purifiées, devront subir des peines purificatrices. L'allègement de leurs peines est obtenu par les suffrages des vivants, sacrifices de la messe, prières, aumônes et autres œuvres de piété, d'ailleurs consacrées par l'usage et la pratique universelle de l'Église. Du caractère temporaire des peines purificatrices il n'est rien défini directement, mais ce caractère temporaire ressort avec évidence du fait qu'aussitôt après leur purification les âmes sont reçues immédiatement dans le ciel.

Désormais l'Église s'en tiendra à ces formules générales : ni le lieu ni le feu du purgatoire ne seront envisagés dans ses définitions.

3^o *Après le concile de Lyon.* — 1. *Une intervention pontificale à l'égard de l'Église arménienne.* — Le pape Benoît XII, sollicité par les Arméniens de leur envoyer du secours contre les Sarrasins, répondit en exigeant tout d'abord leur renonciation à certaines erreurs, dont la liste avait été dressée d'après des dépositions assermentées d'Arméniens et de Latins ayant vécu en Arménie et d'après quelques livres arméniens. Cf. F. Tournèize, *Les cent dix-sept accusations présentées à Benoît XII contre les Arméniens*, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, t. xi, 1906, p. 163-181, 274-300, 352-370, et ici BENOÎT XII, t. II, col. 696.

En ce qui concerne l'état des âmes après la mort et le purgatoire, voici les erreurs reprochées aux Arméniens. Avant le jugement général, les âmes n'entrent pas au ciel et ne vont pas en enfer; elles restent sur cette terre ou dans l'air, comme les démons. A. 7, 15, 23, 31. En conséquence, pas de purgatoire : *Item quod Armeni communiter tenent, quod in alio sæculo non est purgatorium animarum, quia, ut dicunt, si christianus confiteatur peccata sua, omnia peccata ejus et pœnæ peccatorum ei dimittuntur. Nec etiam ipsi orant pro defunctis, ut eis in alio sæculo peccata eis dimittantur, sed generaliter orant pro omnibus mortuis, sicut pro beata Maria, apostolis...* Denz.-Bannw., n. 535.

La réponse des Arméniens fut donnée au concile de Sis, en 1342. Voir Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VI, p. 861. La réponse montre la doctrine arménienne assez ferme sur l'état des âmes justes et des âmes pécheresses après la mort : les âmes pécheresses descendent en enfer, les âmes justes vont toutes à la vie éternelle, comme il est dit souvent dans la liturgie. Quant au purgatoire, la doctrine est bien ce qu'elle pouvait être après le concile de Lyon. Les Arméniens n'admettent que depuis quelque temps le mot *purgatoire*, mais, en revanche, ils ont professé de tout temps la doctrine correspondant à ce mot. Et le synode de Sis apporte des preuves à l'appui de son affirmation. Ils prient pour les défunts pécheurs, mais il est faux qu'ils prient pour Marie et pour les saints du ciel afin qu'ils soient rendus participants du repos éternel. Cette prière demande seulement que les saints ne conçoivent pas, à cause de nous, de la tristesse et du trouble, c'est-à-dire que nous restions libres de tout péché. Voir le texte des articles incriminés et des réponses dans Mansi, *Concil.*, t. xxv, col. 1188.

L'affaire devait traîner en longueur : l'union ne fut scellée qu'au concile de Florence. Le même pape avait d'ailleurs fait une allusion très claire au purgatoire, dans sa bulle *Benedictus Deus*, en parlant des âmes qui,

après leur mort, naturellement achetés [de se purifier]. Voir ici, t. II, col. 658.

2. *Continuation des controverses théologiques.* — Les adversaires de l'union ne manquèrent pas après le concile. En ce qui concerne la croyance au purgatoire, les principaux adversaires sont Matthieu Kojestor Ange Panaréto, théologien de la seconde moitié du ^{xiv}^e siècle, et Siméon de Thessalonique († 1429).

Le premier a écrit un traité sur le feu du purgatoire, réfutation du c. ix de l'opuscule de saint Thomas, *Declaratio*... Voir col. 1217. Malheureusement il est encore inédit. Son titre est Θῶμα φιλοσόφου τοῦ Ἀχρίνου λόγος περί καθαρτηρίου πυρός καὶ πρὸς τοῦτον ἀντιθέσις Μιχαήλου Κοκκιστοῦ τοῦ Παναρέτου. Sur les manuscrits voir P. Risso, dans *Roma e l'Oriente*, t. VIII, 1914, p. 178. Cf. PANARETOS, t. XI, col. 1844.

La diatribe de Siméon de Thessalonique contre le feu du purgatoire se lit dans son *Dialogus contra hæreses*, c. XXIII, P. G., t. CLV, col. 116 D. C'est, dit-il, en substance, l'enseignement de tous les saints : aucun d'entre eux ne reconnaît pour les âmes pécheresses d'autre peine que celle d'être enfermées, comme en une prison, en des lieux de désolation, dans la tristesse, en attendant leurs peines; les âmes des justes, au contraire, sont dans des lieux de lumière et de réjouissance attendant le bonheur espéré, avec la réunion à leur corps. Dieu accorde un certain soulagement dans leur tristesse et leur crainte à ceux qui ont quitté cette vie dans des sentiments de pénitence véritable mais imparfaite. Il n'y a pas de feu qui les purifie, comme l'affirment les Latins, mais simplement les prières sacrées et les sacrifices offerts par l'Église à Dieu à leur intention...

En revanche, l'affirmation de l'efficacité des suffrages subsiste toujours. On vient de la trouver même dans l'attaque de Siméon de Thessalonique. Cette utilité des prières pour les défunts se retrouve affirmée par Georges Pachymère dans ses annotations au *De eccles. hierarch.* du pseudo-Denys, c. VII, § 6 et 7, P. G., t. III, col. 576-577, 580, et par Nicolas Cabasilas, *Liturgiæ expositio*, c. XXXIII, P. G., t. CL, col. 441 sq.

Un seul théologien expose pleinement la doctrine catholique parce que, catholique de sentiments, il a reçu des dominicains une forte empreinte doctrinale et qu'il s'est fait dominicain lui-même; c'est Manuel Calécas († 1449). Dans son *Adversus Graecos libri*, dont nous ne possédons au complet que le texte latin (P. G., t. CLII), un chapitre du l. IV, est consacré au feu du purgatoire, col. 228 sq. L'auteur établit d'abord que le dogme du purgatoire est pour ainsi dire postulé par le fait des pénitences imparfaitement accomplies sur la terre, col. 229 BC, et qu'il est impliqué dans la pratique des prières pour les défunts. Col. 229 C. On ne prie, en effet, ni pour les élus ni pour les damnés. Col. 229 C. A supposer même qu'il n'y ait que des péchés légers à expier, le purgatoire répond à la nécessité d'effacer tout ce qui peut nous empêcher de nous unir à Dieu, col. 232 BC; il faut donc conclure à l'existence du « feu du purgatoire ». Col. 232 C. Si ce feu n'existait pas, ce serait équivalement admettre qu'un mal reste impuni, ce serait aller contre Dieu et le détruire. Col. 233 AB. Les prières faites par l'Église à l'intention des défunts, demandant pour eux le repos et la paix, démontrent l'existence de ce lieu de souffrances et d'expiation. Col. 233 D, 236 AB. Jusqu'ici, par une heureuse fortune, nous avons, parallèlement au texte latin, l'original grec. Mais du dernier paragraphe, Migne ne donne que le texte latin. Il s'agit de I Cor., III, 13-15, sur la signification du mot « feu ». L'auteur rapporte l'interprétation de Chrysostome, qu'il repousse, et s'attache à démontrer que Grégoire de Nysse a fourni la véritable explication, un feu temporaire, dans ses effets, et qui n'est pas le feu de l'enfer. Col. 235-236 CD.

Si tous les Orientaux avaient eu la mentalité de Manuel Calécas, l'union eût été facile, elle eût été d'avance réalisée. Malheureusement telle n'était pas la réalité. On va le voir en étudiant les actes du concile de Florence.

IV. LA DOCTRINE DU PURGATOIRE AU CONCILE DE FLORENCE (1439).

— Le 8 février 1438, l'empereur Jean VII Paléologue et les représentants de l'Église grecque débarquaient à Venise pour se rendre à l'invitation que leur avait adressée le pape Eugène IV. Voir t. VI, col. 24-25. Dès la 1^{re} séance du concile (encore à Ferrare), les questions débattues entre Grecs et Latins furent abordées. La question du purgatoire vint la première en discussion. Les Actes de cette discussion ont été enfin publiés en 1920 par Mgr Petit, dans la *Patrologia orientalis*, (P. O.), t. xv. Ils comprennent six documents, en grec et en latin : 1^o exposé de la doctrine catholique par le cardinal Julien Cesarini; 2^o mémoire de Marc d'Éphèse en réponse aux Latins; 3^o mémoire de Bessarion [ce mémoire, publié une première fois à Bâle, avec une traduction de Jean Hartung, dans *Orthodoxographia theologiae sacrosanctæ ac syncrætoris fidei doctores numero LXXXVI*, Bâle, 1555, p. 1376-1390, parut ensuite, en simple traduction latine due à Vulcanius, Leyde, 1595; il eut d'autres éditions et s'égarait au ^{xvii}^e siècle sous divers noms; Arcudius l'attribuait au moine Barlaam, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637; il fut ensuite attribué à Nil Cabasilas, voir ici t. II, col. 1296 [Mgr Petit le restitue à Bessarion]; 4^o réponse aux Grecs par le dominicain Jean de Turrecremata; enfin 5^o les précisions réclamées par les Latins sont apportées par les deux derniers mémoires, dus à Marc d'Éphèse. Ces documents ont été publiés d'après le ms. grec 653 de la bibliothèque Ambrosienne; le texte latin a dû être traduit du grec par Mgr Petit. Récemment le P. Hoffmann a découvert plusieurs pièces inédites relatives au concile de Florence à la bibliothèque Saint-Marc de Venise : deux de ces documents sont le texte latin original des documents I et IV susindiqués. *Orientalia christiana* (O. C.), t. XVI, 1929, n. 3; t. XVII, 1930, n. 2. Nous suivrons, dans notre exposé, l'ordre même des documents et nous conclurons par le texte officiel du concile. Nous nous inspirerons du travail d'A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence en 1438*, dans *Gregorianum*, 1922, p. 8-50.

1^o *Exposition de la foi catholique par le cardinal Cesarini* (P. O., t. XV, p. 25-32; O. C., t. XVI, p. 285-298). — La croyance de l'Église catholique est formulée d'après le texte du II^e concile de Lyon. Le texte édité par le P. Hoffmann, porte *pœnis purgatoris*, op. cit., p. 286 (31). La croyance de l'Église romaine s'appuie sur sept arguments : II Mac., XII, 46; Matth., XII, 32; I Cor., III, 13-15, le feu dont il est question ici ne pouvant s'appliquer aux damnés; la tradition de l'Église catholique, latine et grecque, qui prie et toujours a prié pour les morts; sans purgatoire, cette prière serait vaine; l'autorité de l'Église romaine qui toujours a tenu cette doctrine dès le temps de l'union avant le schisme; l'enseignement des Pères latins et grecs; enfin les exigences de la justice divine, qui ne doit laisser aucune faute impunie et qui proportionne l'expiation au péché. Cf. Deut., XXV, 2; Ez., XXXIII, 14, 15; Sap., VII, 25.

Le dossier patristique renferme plusieurs apocryphes. Le P. d'Alès a fait le triage des indications fournies par le document conciliaire (op. cit., p. 12-13). Nous reproduisons son intéressante note.

V^e concile oecuménique (Constantinople, 553), Act. III, Mansi, t. IX, col. 201-202 : (Pseudo-Augustin, en réalité Césaire d'Arles), Serm., CIV, 1, P. L., t. XXXIX, col. 1946; S. Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 13 et 20, P. L., t. XLII, col. 728 et 738; S. Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, I, 3, P. L., t. XL, col. 593; IV, 6, col. 596; (Pseudo-Augustin),

De vera et falsa penitentia, xvii, 3, *P. L.*, t. xli, col. 1127...; S. Augustin, *Sermo*, cxxxii, 2, *P. L.*, t. xxxviii, col. 936; S. Ambroise (Ambrosiaster), *In I Cor.*, iii, *P. L.*, t. xvi, col. 200 C; S. Grégoire le Grand, *Dial.*, iv, 39, *P. L.*, t. cxxxviii, col. 396 AB; S. Basile, dans *Le grand concile de Nicée*, *Liturgie de la Pentecôte*, 2^e éd., Venise, 1862, p. 375, 376; *Liturgie des morts*, p. 407; S. Grégoire de Nysse, *De consolatione et statu animarum post mortem*, *P. G.*, t. xxi, col. 97 C, 100 A; *De mortuis*, id., col. 524 B; (Pseudo-Denys), *Eccles. hier.*, vii, 4, *P. G.*, t. iii, col. 560 B; S. Epiphane, *Hær.*, lxxv, 8, *P. G.*, t. xlii, col. 513 B; (Pseudo-Damascène), *De iis qui in fide dormierunt*, iii, *P. G.*, t. xcvi, col. 249, cite par saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. xlv, q. ii n. 1; Théodoret, *In I Cor.*, iii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 252, note 23 (authenticité douteuse).

2^o *Mémoire de Marc d'Ephèse* (*P. O.*, p. 39-60). — Après avoir énoncé la doctrine des Grecs sur la vie d'outre-tombe, Marc reprend les trois arguments d'Écriture apportés par Cesarini. Les deux premiers seraient étrangers à la question du purgatoire; le troisième est inefficace et favorable à l'origénisme. Marc passe sous silence les arguments tirés de la tradition des Églises; il discute les preuves tirées des témoignages patristiques et rejette le septième argument : la raison théologique. A son tour il prend l'offensive et énonce onze chefs d'argument. Ce mémoire de Marc fut repris dans le mémoire suivant, par Bessarion qui fusionne en une seule réponse la riposte de Marc et la sienne propre.

3^o *Mémoire de Bessarion* (Marc et Bessarion fusionnés (*P. O.*, p. 61-79). — L'inspiration en est plus chrétienne, et la forme plus courte. Document de première valeur, qui souligne les profonds malentendus de l'Orient et de l'Occident sur la question du purgatoire et qu'il faut examiner de près.

Les Grecs, déclare Bessarion, n'ont trouvé chez aucun de leurs docteurs une croyance à l'expiation temporaire accomplie, après cette vie, par le feu. D'autre part, ils admettent, selon l'enseignement de leurs docteurs, que les prières de l'Église sont utiles aux défunts. La controverse du purgatoire se ramène, pour Bessarion, à deux questions : 1. Y a-t-il, après cette vie, une rémission des péchés? 2. S'il existe une rémission des péchés dans l'autre vie, comment s'accomplit-elle? Est-ce par un pur effet de la miséricorde divine, acquiesçant aux prières de l'Église; est-ce par le moyen d'un châtement? Et, s'il s'agit d'un châtement, de quel châtement? La captivité, la crainte, les ténèbres, l'ignorance, ou bien le feu, un feu réel et matériel?

Sur ce dernier point la doctrine grecque est bien arrêtée : pas de feu matériel et temporaire. Si l'on admettait cette sorte de feu, on pourrait craindre de favoriser l'erreur origéniste qui nie l'éternité des peines. Sur le premier point les Grecs admettent qu'après cette vie il y a place pour une rémission des fautes vénielles. Reste donc un unique point à débattre : comment s'accomplit cette rémission. Bessarion, sans apporter une solution complète, insiste surtout sur ce qui lui semble inadmissible dans l'enseignement des Latins touchant le feu purificateur.

Il reprend plusieurs arguments du mémoire de Cesarini. Les deux textes scripturaires, II Mac., xii, 46, et Matth., xii, 32, visent bien une rémission de certains péchés dans l'autre vie, mais laissent intacte la question de la purification par le feu. Quant à I Cor., iii, 11-15, les Grecs l'expliquent conformément à l'interprétation de saint Jean Chrysostome, qui possède une autorité hors de pair, soit comme exégète, soit comme disciple passionné de saint Paul. La tradition de l'Église de Constantinople affirme que l'apôtre Paul vint en personne l'instruire : Proclus, disciple et successeur de Chrysostome, l'a contemplé de ses yeux dans une vision mystérieuse. Or, Chrysostome entend

ce texte du feu éternel qui conserve et ne rend pas ses victimes. Saint Augustin, sans doute, a expliqué différemment ce texte; mais, dans l'interprétation d'un texte grec, l'opinion d'un Père grec tel que saint Chrysostome doit être préférée. Saint Augustin avait le souci de confondre l'erreur de ceux qui, étendant ce texte à toutes sortes de fautes, supprimaient en fait l'éternité des peines de l'enfer. Il ne trouva rien de mieux que d'admettre ici un feu temporaire. Il a pris le change sur le sens du mot σωθήσεται; or, les Grecs savent que σωθήσθαι, σωτηρία, expriment simplement la conservation d'un être. Ainsi l'ont entendu en cet endroit Jean Chrysostome et tous les Pères grecs. Pour dirimer la controverse, il suffit de se reporter aux Écritures, à Rom., xiii, 12, aux autres passages où il est question du feu du jugement dernier, Dan., vii, 10; Ps., xlix, 4; xcvi, 2; II Petr., iii, 12, 15. Commentant le ps. xxviii, 7, Basile montre le feu allumé par la divine justice et produisant un double effet : d'une part, il fait resplendir les vertus des justes, d'autre part, il torture les impies qui lui appartiennent pour toujours. Pour saint Paul, ce feu consumerait les œuvres des impies, qui seront perdues; mais l'impie sera réservé pour le châtement éternel : σωθήσεται.

Quant aux textes des Pères, les uns, ceux qui affirment que la prière des vivants est utile aux trépassés pour la rémission de certaines fautes, sont reçus avec vénération par les Grecs. Mais ils ne prouvent pas le feu du purgatoire. Le texte de Théodoret est introuvable dans ses œuvres. Le seul qui soit vraiment favorable aux Latins est le texte de saint Grégoire de Nysse. Mieux aurait valu, pour l'honneur de ce Père, que son autorité fût passée sous silence, car ici Grégoire, quelle que soit sa sainteté, a participé à la faiblesse humaine et s'est trompé. A son époque, l'éternité des peines était encore une question sur laquelle l'enseignement de l'Église n'était pas fixé. Grégoire admet donc l'apocatastase des pécheurs, doctrine nettement origéniste. D'autres personnages, comme Irénée, Denys d'Alexandrie, ont erré aussi avec leur époque. Grégoire le Théologien (de Nazianze) ne dit-il pas lui-même, dans son discours sur le baptême, après diverses considérations sur le feu éternel : « A moins qu'on ne préfère une doctrine plus miséricordieuse et plus digne du souverain Juge. » *Orat.*, xl, n. 36, *P. G.*, t. xxxvi, col. 412. Mais le Ve concile oecuménique condamna cette erreur. Si Grégoire de Nysse a enseigné l'apocatastase, il a erré, et les Grecs aiment mieux s'attacher à l'enseignement de l'Église et à la règle des Écritures qu'aux assertions particulières de tel ou tel docteur. La distinction de deux châtements et de deux feux n'est conforme ni à l'Écriture ni au Ve concile oecuménique.

Sans doute la purification par le feu se lit expressément chez saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire-Dialogue; mais ces auteurs latins, développant en latin des vues personnelles, ne s'expriment pas avec une parfaite clarté. Dans leur écrits connus en Orient, on ne trouve qu'une chose certaine : l'utilité pour les défunts des offices et prières de l'Église. Il y a peu d'années que les œuvres d'Augustin et de Grégoire ont été traduites en grec; comment les Grecs pourraient-ils connaître ce qu'ils n'ont jamais vu ni entendu? D'ailleurs l'enseignement des Latins n'est qu'un enseignement de circonstance : désireux d'éliminer une erreur pernicieuse, la rémission finale de tous les péchés, ils se sont jetés dans la voie moyenne, accordant le moins pour ne pas céder le plus. Même en admettant leur parfaite sincérité, il faut s'en tenir à une doctrine contraire, qui découle avec certitude du texte de l'Apôtre, commenté par saint Chrysostome, et expliqué par tout le contexte.

Les révélations et les faits miraculeux rapportés par

Grégoire au IV^e livre de ses *Dialogues* sont-ils autre chose que des allégories? Quoi qu'il en soit, l'Écriture ne prouve pas la thèse des Latins, et saint Grégoire la ruine lui-même en disant que les fautes légères des justes peuvent être ou bien compensées dès cette vie par de bonnes œuvres, ou bien expiées à la mort, par la crainte, ou enfin remises après la mort par l'effet des prières offertes à leur intention.

L'autorité de l'Église romaine, à elle seule, ne suffit pas à dirimer la controverse : si le concile est réuni, c'est que précisément on entend bien ne pas s'en tenir à l'enseignement d'une Église. Si l'on persiste à juger d'après les coutumes particulières, chaque parti pourra toujours opposer une fin de non-recevoir aux raisons de l'adversaire, et il n'y aura pas de raison d'en finir.

Enfin les Latins font appel à la raison et tirent argument de la justice divine. Les Grecs ne sont pas à court d'arguments pour appuyer leur sentiment. Présentement ils se bornent à esquisser quelques-unes de leurs raisons. Suivent dix chefs d'arguments, empruntés textuellement, sauf un seul (le troisième), au mémoire de Marc d'Éphèse (Marc avait onze chefs d'arguments; Bessarion a laissé tomber le premier et le neuvième et en a ajouté un, le troisième, de son propre cru). Nous reproduisons ici les dix arguments, dans la traduction du P.^r d'Alès, *op. cit.*, p. 20-21 (P. O., p. 56-60, p. 76-79).

(Le premier argument de Marc d'Éphèse était : *Si l'amour divin purifie les âmes ici-bas, pourquoi le même amour ne les purifierait-il pas après cette vie. A quoi bon le feu du purgatoire?*)

1. Il convient moins à la bonté de Dieu de négliger un léger mérite que de punir une légère faute. Or, le peu de bien qui est dans les grands pécheurs n'obtient aucune récompense, à cause de la surabondance du mal : donc il ne convient pas que le peu de mal qui est dans les saints soit puni, en dépit de la prépondérance du bien; car, en l'absence de faute grave, une faute légère apparaît négligeable. Donc il ne convient pas d'admettre un feu purificateur.

2. Il en est du peu de mal des bons comme du peu de bien des méchants. Mais le peu de bien des méchants ne saurait appeler une récompense, mais seulement une différence dans le châtiment. Ainsi le peu de mal des bons ne saurait appeler un châtiment, mais seulement une différence dans la béatitude. Donc il n'y a pas lieu d'admettre un feu purificateur.

3. La justice du châtiment éternel apparaît surtout dans la disposition irrévocable de la volonté déréglée des pécheurs : car à la perversion éternelle de la volonté est dû un châtiment éternel; inversement et par voie de conséquence, si la volonté irrévocablement fixée dans le mal est punie d'un châtiment éternel, celui qui n'est pas puni éternellement n'a donc pas une volonté irrévocable; car une volonté irrévocable du mal serait destinée à un châtiment éternel; une volonté irrévocable du bien n'appelle aucun châtiment, puisqu'elle mérite des couronnes. Mais vous-mêmes reconnaissez que ceux qui seraient purifiés par ce feu ont une volonté irrévocable : ils n'ont donc pas à être purifiés par le feu (*argument propre à Bessarion*).

4. Si la parfaite récompense pour la pureté de cœur et d'âme consiste à voir Dieu, et si tous n'y ont point également part, c'est donc que tous ne sont pas également purs. Donc nul besoin de feu purificateur si en quelques-uns la purification laisse à désirer, car ce feu même produirait en tous une égale purification et les disposerait tous également à voir Dieu. Ce qui arriva sur la montagne de la Loi, en symbole et en figure; car alors tous n'apparaissent pas au même lieu ni au même rang, mais en des rangs divers selon la mesure de leur purification respective, suivant Grégoire le Théologien.

5. Le grand Grégoire le Théologien, dans son discours théorique et anagogique sur la Pâque, en vient à dire : « Nous n'emporterons rien et ne laisserons rien pour le lendemain », et il explique en termes clairs et nets qu'après cette nuit il n'y a pas de purification, entendant par nuit la vie présente de chacun et n'admettant aucune purification ultérieure.

6. Le même, dans son discours sur la plaie de la grêle, s'exprime ainsi : « Je ne parle pas des expiations d'outre-tombe, auxquelles une pensée indulgente ici-bas livre (les pécheurs); car mieux vaut se laisser présentement instruire et purifier

que d'être livré aux tourments de l'autre vie, où il ne s'agit plus de purification, mais de châtiment » ; donnant clairement à entendre qu'il n'y a pas de purification, au delà de cette vie, mais rien que l'éternel châtiment.

7. Le Seigneur, dans l'évangile selon Luc sur le riche et Lazare, enseignant quel sort atteignit l'un et l'autre, dit que Lazare à sa mort fut porté par les anges dans le sein d'Abraham, et que le riche à sa mort fut enseveli, que son âme fut tourmentée dans l'enfer; ainsi, par le sein d'Abraham, il a désigné l'exaltation dans le bonheur réservé aux amis de Dieu; par l'enfer et les tourments, la condamnation finale et le châtiment éternel des pécheurs; il n'a point laissé entre deux un lieu de tourments temporaires, mais rien qu'un grand et infranchissable abîme, séparant les uns des autres et manifestant la profonde et irrécusable opposition de leur sort.

8. L'âme délivrée du corps, totalement incorporelle et immatérielle, ne semble pas pouvoir être châtiée par un feu corporel après que son corps, qui devait donner prise au feu, a péri. Mais après la résurrection elle retrouvera un corps impérissable; toute la création sera transformée; le feu sera partagé, nous dit-on; alors elle en éprouvera sans doute un châtiment correspondant, et non pas elle seulement, mais encore les démons, eux aussi ténébreux, revêtus de matière de grossièreté, de corps aériens ou ignés, selon le grand Basile. Mais avant de retrouver son propre corps, n'étant qu'une forme exempte de matière bien que subsistant par elle-même, comment l'âme serait-elle châtiée par un feu corporel?

(Neuvième argument de Marc d'Éphèse : *Si le péché originel, qui est bien plus grave, n'est pas puni par le feu dans l'autre vie, pourquoi punir le péché véniel par le feu?*)

9. Nos saints Pères, qui ont mené sur terre une vie angélique, initiés en bien des lieux et bien des fois par des visions, des songes et d'autres miracles au châtiment éternel et au sort des impies et des pécheurs qu'il afflige, et faisant part de leurs lumières, contemplant et exposant ces mystères comme présents et actuels, ainsi que la parabole de l'évangile selon Luc décrit la condition du riche et de Lazare, n'ont jamais fait allusion au feu purificateur temporaire.

10. La doctrine de l'apocatastase et de la fin du châtiment éternel, due à Origène et acceptée par quelques personnages ecclésiastiques, comme Didyme et Évagre, doctrine qui met en avant la bonté divine et trouva bon accueil parmi les lâches, selon le mot du divin Jean, architecte de l'échelle céleste, n'en a pas moins été proscrire et anathématisée par le saint concile V^e œcuménique, comme dissolvante des âmes et encourageant la lâcheté chez les lâches, qui escomptent la délivrance de leurs tourments et l'apocatastase promise. Pour les mêmes raisons, la doctrine proposée du feu purificateur semble devoir être rejetée de l'Église, comme énervant les âmes vaillantes et les détournant de faire tous leurs efforts pour se purifier en cette vie, par la perspective d'une autre purification.

4^e Réponse de Jean de Turrecremata, au nom des Latins (P. O., p. 80-107, le texte latin original dans O. C., t. XVII, p. 215-243). — La réponse des Grecs, déclare-t-il, fonde l'espoir d'une entente, car un point capital est déjà mis hors de doute : l'efficacité des prières de l'Église pour les âmes des défunts quand ces âmes ne sont pas assez pures pour entrer immédiatement au ciel, ni assez coupables pour être jetées en enfer. C'est sur cette catégorie moyenne que doit désormais se concentrer le débat. Mais, pour mettre de côté tout préjugé, pour examiner à fond la question à la lumière des seules Écritures et de l'enseignement des Pères, les Grecs devront s'abstenir d'une réponse qui semble bien une fin de non-recevoir : « Jamais nous n'avons parlé de la purification par le feu! jamais nous n'en parlerons! » Ce qu'il faut, c'est prier Dieu pour lui demander simplement le triomphe de la vérité.

L'orateur latin distingue quatre parties dans la réponse des Grecs :

1. Le premier point concerne l'état des âmes saintes après la mort. Sont-elles enlevées immédiatement au ciel? Pareillement, les âmes que la mort a trouvées en état de péché mortel descendent-elles aussitôt en enfer pour y être châtiées? Ou bien les unes et les autres attendent-elles le jour du jugement dernier et la résur-

rection générale qui doit fixer leur sort? Quant aux âmes de la catégorie moyenne, sur lesquelles porte la controverse, quel est leur sort? Subissent-elles une peine? Quelle peine? Est-ce simplement le délai d'attente? Est-ce une douleur sensible? S'il s'agit d'un tourment proprement dit, en quoi consiste-t-il? Après leur purification, ces âmes sont-elles enlevées au ciel? Sur tous ces points, les Latins attendent la réponse des Grecs.

2. Le second point est relatif à la purification par le feu. Les Grecs craignent que la croyance au feu temporaire ne provoque, chez les chrétiens, l'hérésie de l'apocatastase finale. Crainte peu justifiée, en réalité, et qui doit disparaître devant l'enseignement clair et positif des saints, devant la coutume ancienne de l'Église catholique. Les saints Pères ont puisé leur enseignement du feu purificateur dans la sainte Écriture et ils ont affirmé le feu temporaire sans détriment du feu éternel, le feu temporaire pour les taches légères, le feu éternel pour les péchés graves. L'Église romaine a toujours tenu la doctrine du feu purificateur sans pour autant tomber dans l'hérésie origéniste, qu'elle réprouve et qui d'ailleurs est presque inconnue en Occident. Bien plus, la doctrine du feu purificateur, loin d'engendrer le relâchement, provoque la ferveur : la perspective d'un feu temporaire après cette vie émeut les fidèles bien plus que la perspective d'une relégation en un lieu inconnu. En publiant la doctrine du feu du purgatoire, les saints Pères savaient qu'ils encourageaient beaucoup d'œuvres pieuses, et le saint sacrifice de la messe, et les aumônes, et les prières, en faveur des âmes du purgatoire.

De plus les textes patristiques invoqués démontrent bien la vérité de l'enseignement des Latins. L'orateur cherche surtout à donner une pleine valeur en faveur du purgatoire à l'autorité de Grégoire de Nysse, dont les écrits ont été proclamés exempts d'erreurs par le V^e concile. Dans le temps même où l'on brûlait les écrits d'Origène, on conservait et honorait ceux de Grégoire. Les Grecs parlent d'interpolations origénistes : si de telles interpolations s'étaient produites avant le concile, le concile les aurait dénoncées. Après le concile, elles n'auraient pu se produire par des mains origénistes ni aux fins de l'origénisme. De fait on trouve donc, chez saint Grégoire, l'enseignement des Latins sur le feu du purgatoire. Quant aux Pères latins, saint Augustin en particulier, comment rejeter leur autorité? Les Grecs ne peuvent ignorer un enseignement consigné dans des écrits universellement connus et vénérés. L'Église romaine a toujours su garder la voie de la vérité entre des erreurs extrêmes et opposées; ici encore elle a su rejeter l'apocatastase origéniste sans pour cela méconnaître la réalité des peines temporaires. Quant à saint Grégoire, dont les écrits ont été traduits en grec par le pape Zacharie, il s'est exprimé sur le feu du purgatoire avec une netteté parfaite, et les Grecs n'ont pu s'y méprendre. Un dogme si autorisé, si ancien dans l'Église catholique, ne saurait être remis en question.

Les Grecs prétendent que le texte du II^e livre des Machabées et que Matth., xii, 32, ne concernent aucune peine purifiante et qu'il n'y est question que d'une rémission et absorption des péchés. Or il faut, dans tout péché, distinguer la culpabilité et la peine; la culpabilité une fois remise, reste la peine à expier. La réponse des Grecs ne marque pas assez clairement auquel des deux éléments correspondait la rémission et l'absorption du péché dans l'autre vie. Dans l'autre vie, l'âme n'est plus capable de détestation du péché ni de contrition; donc la rémission ou l'absorption dont parlent les Grecs ne peuvent s'appliquer qu'à la peine, stipulée par l'Écriture. Deut., xxv, 2; II Reg., xii, 13. Ces textes marquent le lien qui rattache la culpabilité à la

peine. Quand donc on dit que les prières de l'Église obtiennent la rémission du péché, il s'agit non de la culpabilité, mais de la peine. Donc, avant de recevoir, en vertu des suffrages des vivants, rémission de leurs péchés, les âmes des défunts étaient sous le coup de certaines peines. Et, entre autres moyens prévus par la justice divine pour l'accomplissement de ces peines, il faut compter le feu corporel et temporaire du purgatoire.

3. En troisième lieu, Turrecremata examine les textes des Pères interprétant I Cor., iii, 13-15. Si les Grecs ont une vénération méritée pour Chrysostome, les Latins peuvent dire qu'Augustin ne le cède en rien à Chrysostome. Les IV^e, V^e et VI^e conciles attachèrent à son autorité le plus grand prix. Grande également est l'autorité de saint Grégoire : les Latins ont de quoi répondre à la vision de Proclus. Le bienheureux Thomas, exégète de saint Paul, fut, peu avant sa mort, favorisé d'une apparition de l'Apôtre, qui le félicita d'avoir bien rendu le sens de ses épîtres et l'invita à le suivre dans la claire vision... Les Pères latins d'ailleurs, comme les Latins eux-mêmes, connaissent la langue grecque et les doctrines des Pères grecs. Mais les Latins auraient-ils consenti à un moindre mal, le purgatoire, pour échapper à un mal plus grand, la négation de l'enfer? Saint Augustin est l'ennemi du mensonge; il ne craint pas de dire que le texte de l'Apôtre relatif au feu du purgatoire n'a pas toujours été bien compris. Et il parle en public pour redresser cette erreur. Il n'y a donc pas à craindre qu'il ait voulu dissimuler la vérité par crainte d'un plus grand mal.

L'orateur passe ensuite au sens de I Cor., iii, 11-15. Tout d'abord il admet que l'Écriture puisse renfermer des sens multiples. Chrysostome en a exposé un; Augustin, un autre. L'Apôtre parle ici de fondement et d'édifice. Les pécheurs obstinés, les infidèles, n'édifient rien sur le fondement qu'est le Christ. Sur ce fondement on ne peut appuyer qu'un édifice vivant, composé des pierres vivantes que sont les fidèles (cf. I Pet., ii, 5). Cela suppose la foi, la foi conjointe à la charité; ce qui exclut le péché mortel. Les termes mêmes dont se sert l'apôtre excluent l'hypothèse de pécheurs bâtissant ici un édifice : il est question de bois, de paille, de foin, tous matériaux légers, et non de plomb ou de pierres, matériaux qui figureraient mieux les péchés mortels. Telle est la remarque de Grégoire et d'Augustin. Donc, pour édifier sur le fondement qu'est le Christ, il faut avoir au cœur la foi agissant par la charité.

L'Apôtre a-t-il en vue, comme le pensent les Grecs, le jour du jugement dernier? Quand bien même ce serait exact, il ne s'ensuivrait pas qu'il parle de fautes mortelles, ni qu'il exclue l'idée d'une purification temporaire. Les Latins estiment qu'il ne s'agit pas seulement du jugement dernier, mais encore du jugement particulier. Le fleuve de feu dont parle Daniel, vii, 10, doit non seulement entraîner les méchants au supplice éternel, mais purifier les bons qui auraient encore quelque tache à consumer. L'interprétation des Grecs relative au jugement dernier peut donc être acceptée à condition d'être complétée par une autre interprétation relative au jugement particulier. Le mot *σωθήσεται*, disent les Grecs, signifie *conservation, permanence*. Peut-être est-il bien osé pour les Latins de les contredire ici? Mais, dans l'Écriture on ne trouve ce mot qu'appliqué au bien et au salut. Dans la même épître, on peut citer i, 18; v, 5; ix, 22. Voir aussi Act., xvi, 30, 31. Si l'Apôtre a employé ici ce mot *σωθήσεται*, c'est selon sa pensée connue par ailleurs. De plus la préposition *διὰ* marque un passage, non une permanence : si l'interprétation des Grecs était la vraie, il eût fallu dire *ἐν πυρί* et non *διὰ πυρός*. Le mot *ζημιωθήσεται*, disent encore les Grecs, ne saurait désigner une

purification qui est en somme un bienfait; il ne peut s'appliquer qu'aux impies. Les Latins sont d'un avis différent : cette purification, quel que soit le bienfait qu'elle apporte, est cependant un dommage, peine plus rigoureuse, au sentiment de saint Augustin, que toutes les peines de cette vie. Donc le sens du mot est sauvegardé.

Quant à l'autorité de l'Église romaine, si elle a été mise en avant, c'est que cette Église n'est pas une Église quelconque : elle est instruite par les apôtres Pierre et Paul, fondements et lumières de la foi; elle est tête et maîtresse des autres Églises, ainsi qu'en témoigne saint Maxime dans sa lettre aux Orientaux (P. G., t. xci, col. 137 D).

Enfin l'argument des Latins tiré de la justice divine est resté sans réponse; en revanche, les Grecs ont accumulé dix arguments contraires. Les Latins pourraient eux-mêmes apporter de multiples raisons opposées, mais l'orateur veut se contenter de répondre aux arguments de Bessarion.

4. Cette réplique forme le quatrième point. En réalité il suffit de lire les arguments des Grecs pour s'apercevoir de leur peu de consistance. Les réponses de Turcremata aux arguties des Grecs sont elles-mêmes d'un intérêt médiocre. Toutefois la troisième mérite d'être retenue, parce qu'elle envisage l'immuabilité des volontés dans l'au-delà :

Si l'immuabilité de la volonté droite est nécessairement requise dans l'obtention de la beatitude, elle ne se suffit pas cependant à elle-même. La poursuite d'une bonne œuvre et surtout l'obtention de la fin dernière requièrent de multiples éléments... Le mal peut surgir de l'un ou l'autre des mille défauts possibles; mais le bien ne peut exister que si toutes les conditions en sont remplies. Donc, il suffit d'un défaut quelconque pour empêcher l'achèvement et l'acquisition du bien. Aussi, bien que pour être digne du châtiment éternel, il suffise à l'âme d'avoir une volonté immobile dans le mal, il ne suffit pas, par contre, pour qu'une âme quittant cette terre, puisse immédiatement entrer en jouissance de la beatitude, qu'elle ait une volonté fixée immuablement dans le bien; il faut de plus qu'elle n'ait plus de faute ou de peine à expier; car, comme on l'a déjà dit, la félicité du ciel n'admet rien de souillé. En outre, si cette immuabilité de la volonté droite en celui qui est prédestiné à la vie éternelle suffisait pour lui faire conférer immédiatement le bonheur, comme l'immobilité de la volonté du damné dans le mal suffit à le plonger dans l'éternelle perdition, que vous servirait de prier pour les défunts, puisque vous dites que cette immuabilité de la volonté dans le bien suffit?... Hoffmann, *op. cit.*, p. 2 (56).

La réplique est bonne et péremptoire. Mais on voit par là à quel genre d'exercice se sont livrés les deux joueurs.

5^e *Précisions apportées par les Grecs* (P. O., p. 108-151, 152-168). — Marc d'Éphèse apporta les précisions demandées en deux mémoires.

1. Le premier, de beaucoup le plus étendu, déclare que les Grecs vont exposer simplement leur sentiment propre et discuter de plus près le sentiment qu'on leur oppose.

Ils enseignent donc que les justes n'entrent pas immédiatement en possession de la béatitude promise à leurs œuvres; que les pécheurs ne sont pas livrés immédiatement au supplice éternel qui leur est destiné. Les uns et les autres ne parviendront à ce terme qu'après le jugement dernier et la résurrection universelle. Sans doute ils ont déjà quelque chose de leur destinée future. Les bons sont dans le repos et la liberté, soit dans le ciel, près de Dieu, avec les anges, soit dans le paradis terrestre; ils sont parmi nous, dans les temples où on les honore; ils entendent nos prières, prient pour nous, se font nos intercesseurs, opèrent des miracles par leurs reliques, jouissent de la vue bienheureuse de Dieu et du resplendissement de sa gloire, plus parfaitement qu'en cette vie. Les méchants sont enfermés dans l'enfer,

plongés dans les ténèbres, dans l'ombre de la mort, dans le lac profond (cf. ps. LXXXVII, 7), dans la terre ténébreuse et obscure, sans lumière, sans spectacle de la vie. Cf. Job, x, 22. Si les premiers sont comblés de joie, les seconds sont dans une tristesse inconsolable. Cependant les premiers n'ont pas encore le véritable héritage céleste; les seconds ne sont pas encore livrés aux tortures éternelles et dévorés par le feu. A l'appui de cette doctrine, Marc d'Éphèse cite plusieurs Pères, le pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochenum duces*, q. xx, xxi, P. G., t. xxviii, col. 609; saint Grégoire le Théologien, *Orat.*, vii, *In laudem Cæsarii fratris*, n. 21; xvi, *In patrem tacentem propter plagam grandinis*, n. 9, P. G., t. xxxv, col. 781-784; 945 C; xl, *In sanctum baptisma*, n. 45, t. xxxvi, col. 425 C; saint Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, hom. vi, n. 3; *Adv. Judæos*, hom. vi, n. 1, P. G., t. xlix, col. 85; t. xlviii, col. 904, 905. Les visions et révélations sur les châtiments d'outre-tombe, attribuées à de saints personnages, ne sont donc que de simples représentations figurées des réalités à venir, non la description des réalités présentes.

Par là est exclue l'hypothèse du feu purificateur temporaire. Déjà saint Pierre montrait les impies attendant la sentence définitive, II Pet. ii, 4; il parlait de captivité. Les Grecs parlent de châtiments déjà commencés : honte, remords ou peines semblables; mais il ne faut pas leur demander d'admettre qu'un feu matériel agit sur les âmes spirituelles. Tout au plus pourraient-ils admettre ces expressions en un sens allégorique.

L'Église, selon la coutume d'origine apostolique, offre le saint sacrifice et d'autres prières pour tous les défunts sans distinction. Aux damnés, à défaut de la délivrance, est procuré un léger soulagement. Maints exemples historiques attestent cette vérité (l'orateur rappelle le texte de saint Basile dans *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, voir col. 1253; le fait de Falconille et de Trajan). Et toutefois l'Église ne prie pas publiquement pour de telles âmes; elle se contente de prier pour tous les fidèles trépassés, si grands pécheurs qu'ils soient. On peut citer sur ce point non seulement saint Basile, mais saint Jean Chrysostome, *In Joannem*, hom. lxii, n. 5, P. G., t. lxx, col. 348; *In I Cor.*, hom. xli, n. 4, P. G., t. lxi, col. 361; *In Matth.*, hom. xxxi, n. 4, P. G., t. lvii, col. 375; *In Mac.*, dans le pseudo-Damasce, *De iis qui in fide dormierunt*, n. 3, P. G., t. xcv, col. 249 B. Si les prières de l'Église peuvent obtenir un adoucissement aux âmes destinées à l'enfer, combien plus l'obtiendront-elles pour les âmes de la catégorie moyenne! Ces dernières pourront, grâce aux prières de l'Église, être réunies à Dieu. Quant aux âmes justes et saintes, elles recueillent, elles aussi, un véritable bénéfice de ces prières puisqu'elles n'ont pas encore touché au terme. Cf. pseudo-Denys, *Eccl. hier.*, vii, 7, P. G., t. iii, col. 561 D-564 A. Aucune raison donc de restreindre l'efficacité des prières et des saints sacrifices à une seule catégorie d'âmes, celles du purgatoire.

Les Latins ont cru pouvoir en appeler à l'autorité de saint Basile, qui prie Dieu d'introduire les âmes dans un lieu de rafraîchissement. Mais cela ne signifie nullement que ces âmes soient dans le feu du purgatoire. Quant à l'autorité de saint Grégoire de Nysse, il faut bien se résigner à reconnaître que ce Père a erré sur ce point. Qu'on montre où il a parlé du feu éternel! D'ailleurs, il place le feu purificateur des pécheurs au jugement dernier. Quoi de commun entre ce feu et celui du purgatoire des Latins?

Les Grecs ont cité largement Grégoire (de Nysse), pour ne pas être accusés de le calomnier comme origéniste. Grégoire, pour les Grecs comme pour les Latins, est un docteur; mais il est malaisé d'expliquer comment il a pu professer cette doctrine du purgatoire sans

encourir la condamnation du V^e concile œcuménique. Qu'on lise l'apologie écrite par saint Maxime pour la doctrine de l'apocatastase telle que l'a présentée Grégoire : tout y rappelle l'origénisme. Comment enfin présenter la doctrine du purgatoire comme une doctrine ancienne dans l'Église et tenant le milieu entre deux erreurs, alors que les docteurs les plus nombreux et les plus illustres ont cru devoir expliquer au sens allégorique le feu éternel et les châtiments sans fin ? Comment les peines qui précèdent le jugement pourraient-elles être par un feu matériel ?

Les textes de saint Matthieu et des Machabées ne prouvent pas la doctrine de la purification ou du châtimement dans l'autre vie, mais celle de la rémission des péchés. Et puis que signifie cette distinction entre la coupe et la peine ? Cette distinction paraît aux Grecs contraire aux faits les plus certains : quand les princes pardonnent une offense, les voit-on en poursuivre le châtimement ? Le publicain retourne chez lui non seulement absous, mais justifié. Luc., xviii, 14 ; Manassé, après s'être humilié, est délivré de ses fers et rétabli sur son trône, II Par., xxxiii, 13 ; les Ninivites, grâce à leur pénitence, sont soustraits aux coups qui les menaçaient, Jon., iii, 5 ; le paralytique reçoit, avec le pardon de ses péchés, le redressement de son corps. Matth., ix, 6. L'exemple allégué de David n'est pas concluant, car il eut de la même femme un autre fils qui fut le grand Salomon. Donc on ne peut poser en principe qu'après le pardon de l'offense il reste encore à subir une peine ; pour démentir un tel principe, l'exemple du baptême suffirait : avec le pardon des péchés, le baptisé ne reçoit-il pas remise de toute sa peine ?

En ce qui concerne I Cor., iii, 11-15, dont dépend pour ainsi dire tout l'enseignement des Latins, des divergences se sont produites entre docteurs sur ce texte comme sur beaucoup d'autres. Cependant l'interprétation de saint Jean Chrysostome doit être préférée, car il s'est attaché à reproduire la pensée de l'Apôtre. Marc d'Éphèse en appelle à Job, xvi, 19, pour justifier le sens de « conservation » attaché à *σωθήσεται* par Chrysostome. Et sa conclusion est nette : il faut s'attacher à l'exégèse de Chrysostome si l'on ne veut pas s'écarter de la vérité.

2. Le dernier mémoire de Marc apporte les derniers éclaircissements demandés par les Latins. Ces éclaircissements concernent quatorze points. Les questions précises des Latins ont amené Marc à des précisions nouvelles, qui donnent un prix spécial à ce dernier document.

a) En quel sens les Grecs disent-ils que les âmes des saints ne sont pas encore en possession de la béatitude ? Le sort des âmes destinées à la béatitude demeure, jusqu'au dernier jugement, provisoire et imparfait, soit que Dieu ait décidé de ne récompenser les âmes qu'en compagnie de leurs corps, soit qu'il veuille différer la récompense commune jusqu'au moment de la réunion complète du corps des élus.

b) Qu'entendent les Grecs lorsqu'ils disent que les saints sont au ciel avec les anges près de Dieu ? C'est le mode spécial de présence des esprits, tel que l'ont exposé saint Jean Damascène, saint Grégoire de Naziance, Denys l'Aréopagite.

c) La vision bienheureuse dont jouissent les saints dès maintenant est-elle la vision δι' εἰδους dont parle l'Apôtre ? Les saints voient-ils Dieu par essence ? Aucune créature ne peut voir Dieu par essence : la vision qui est le partage des saints est la vision δι' εἰδους, mais non la vision face à face (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) qui est réservée pour le séjour de la gloire.

d) Qu'est-ce que le rayonnement de Dieu dont les saints jouissent déjà au ciel ? Marc répond ici par quelques phrases de Jean Climaque.

e) Que doit-on entendre par le royaume de Dieu et

par les biens ineffables dont les saints n'ont pas encore la jouissance ? Marc se réfère simplement à saint Maxime.

f) Où sont les âmes de ceux qui moururent dans le péché mortel ? Elles sont dans les enfers, torturées par l'attente et la crainte de leur triste sort.

g) Comment les âmes des saints jouissent-elles d'une joie parfaite, sans avoir encore part aux biens ineffables ? Elles jouissent par avance d'une félicité bienheureuse, dans l'espérance des biens promis.

h) La privation de la vision divine est-elle pour les damnés une peine plus grande que le feu éternel ? Sans aucun doute, cette privation étant le plus dur tourment des âmes déchues de toute espérance.

i) Quelles peines les âmes de la catégorie moyenne endurent-elles ? Les souffrent-elles tour à tour ? C'est la question proprement dite du purgatoire, la question des âmes « moyennes », destinées à voir Dieu après une expiation temporaire. Marc répond que les peines endurées par ces âmes sont diverses et inégales, comme les fautes qui les leur ont méritées.

j) Qu'est-ce que les Grecs entendent par « l'incertitude de l'avenir » ? C'est l'ignorance où demeurent ces âmes quant au temps où, leur expiation étant consommée, elles se verront réunies au chœur des élus.

k) Qu'est-ce que la honte de la conscience ? Toute faute inexpiée engendre une certaine honte. Quelquefois, la pénitence est assez complète pour effacer entièrement le péché ; mais il n'en est pas toujours ainsi, l'âme qui n'a pas suffisamment fait pénitence doit traverser une période de châtimement ; ainsi en est-il pour beaucoup de fautes quotidiennes qui échappent à notre fragilité. On ne songe guère à en faire pénitence. Mais la miséricorde divine peut en faire remise au pécheur, et les prières de l'Église peuvent acquitter sa dette.

l) Que faut-il penser du soulagement des damnés par la prière des vivants ? La prière des vivants peut obtenir aux damnés quelque adoucissement avant le jugement général.

m) Quelles sont les fautes petites et légères, qui affectent les âmes de la catégorie moyenne ? Sur ce point, les Grecs ont un sentiment différent des Latins. Ils ne reconnaissent pas les fautes vénielles ; ils n'admettent pas que les péchés soient remis par la charité. La rémission des péchés est due à la pénitence : si la pénitence est parfaite, rien ne manque à l'expiation du péché ; si la pénitence est imparfaite, le péché, dans la mesure où il n'est pas encore remis, devra être expié outre-tombe. Pas de distinction entre la coupe et la peine.

n) Pourquoi les prêtres grecs imposent-ils une pénitence en absolvant les pécheurs ? De cette pratique, Marc apporte cinq raisons et laisse entendre qu'il peut en exister d'autres : toutes raisons d'opportunité, dont la plus admissible est le caractère médical des satisfactions sacramentelles. A l'article de la mort on absout et on communique le moribond, en comptant que Dieu suppléera à ce qui lui manque.

6^e Définition du concile. — Telles sont les pièces du procès, du moins celles qui sont aujourd'hui connues. La discussion se prolongea un mois et demi encore ; cf. Mansi, *Concil.*, t. xxxi, a, col. 485-493. L'empereur, pressé d'aboutir, intervint de sa personne et présida un débat public les 16 et 17 juillet 1439. Les Grecs en voulaient particulièrement au feu du purgatoire ; les Latins cédèrent sur ce point, qui d'ailleurs ne se présentait pas (nous l'avons constaté au cours de notre enquête) garanti par une tradition ferme. L'accord se fit en fin de compte sur la formule suivante, qui à quelques mots près reproduit la profession de foi du concile de Lyon. Nous juxtaposons les deux textes :

LE CONCILE DE LYON	CONCILE DE FLORENCE
Si vere penitentes in car-	Si vere penitentes in Dei
nitate decesserint, antequam	caritate decesserint, ante-

dignis penitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omisiss; eorum animas poenis purgatoris [seu cathartici], sicut nobis frater Joannes explanavit] post mortem purgari : et ad poenas hujusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.

Illorum autem animas, qui post sacrum baptismum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis [manentes] corporibus, vel eisdem exute corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, mox in caelum recipi.

Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

A la profession de foi de Michel Paléologue, que les Grecs pouvaient difficilement rejeter, le concile de Florence, s'inspirant de la définition de Benoît XII et pour éliminer les tendances palamites de Marc d'Éphèse, ajoute simplement que les âmes justes, une fois entièrement purifiées, sont reçues immédiatement dans le ciel, pour y voir Dieu clairement, dans son unité et dans sa trinité, tel qu'il est, l'un plus parfaitement que l'autre selon la diversité de leurs mérites.

Deux points d'une importance capitale paraissent avoir été acquis. Les Latins semblent avoir découvert que les Grecs n'ont aucune objection de principe contre la prière pour les morts. Les Grecs constatent que l'origénisme n'existe pas en Occident, comme ils s'en étaient imaginé avec le feu du purgatoire.

Le terrain ainsi déblayé, les divisions n'étaient pas toutes supprimées. On les réduisit au minimum et, pour que l'union fût réalisable, on fit silence sur les questions secondaires où chaque Église avait son enseignement particulier. La nature des peines d'outre-tombe revêt des caractères fort différents selon qu'on la considère dans la doctrine ferme des Occidentaux touchant les rétributions immédiates après la mort, ou qu'on l'envisage dans l'eschatologie fuyante et compliquée des Orientaux. Le vice le plus profond du système exposé par Marc d'Éphèse est peut-être la confusion établie entre la coupe et la peine. Outre que cette conception semble réduire la pénitence des péchés à une vulgaire liquidation de compte avec Dieu, on se demande ce que peut bien être, pour le péché mortel, cette rémission qui ne remet qu'à moitié et qui laisse l'âme rentrée en grâce avec Dieu à moitié captive du mal; pour le péché véniel, cette tare qui suit dans l'autre vie une âme qui cependant quitte ce monde avec la charité parfaite. Marc d'Éphèse a fait des prodiges de subtilité pour soutenir la thèse d'une satisfaction sacramentelle qui n'en est pas une.

On laissa tomber toutes ces divergences, et, ayant nettement séparé la cause du feu du purgatoire de celle du purgatoire lui-même, l'accord se fit sans peine. La doctrine du purgatoire est un dogme de l'Église; la

quam dignis penitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omisiss, eorum animas poenis purgatoris post mortem purgari; et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.

Illorumque animas, qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exute corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.

Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

doctrine du feu demeure, après les discussions de Ferrare, ce qu'elle était auparavant : une croyance respectable, mais avec ce caractère nouveau que lui confère le concile de Florence, c'est que proposée à la sanction du magistère, celui-ci s'est refusé à la consacrer.

VI. LA CONTROVERSE PROTESTANTE ET LE CONCILE DE TRENTE. — Nous n'avons pas voulu interrompre l'exposé de la controverse avec les Orientaux avant qu'elle soit close, officiellement du moins, par la définition du concile de Florence. Il nous faut maintenant, jetant un regard sur l'Occident, rappeler que, bien avant ce concile, l'Occident lui-même avait été troublé par la négation du purgatoire, ou, plus exactement, cette négation se greffait sur une hérésie plus vaste dont elle n'était qu'un aspect secondaire.

Au XIII^e siècle, les cathares (albigéois) avaient été entraînés, par leur morale singulière, à la négation du purgatoire. On sait que, pour ces néo-manichéens, la vie spirituelle ne peut exister ici-bas, l'âme étant prisonnière en un corps qui est l'œuvre de Satan. Le bonheur n'est possible qu'à la délivrance de l'âme, après la mort. Puisque le règne de Satan est limité à ce monde, l'enfer n'existe pas : toutes les âmes finalement doivent revenir à Dieu, mais après une série d'épreuves, de purifications. Et c'est sur terre que les âmes doivent se purifier pour être dignes de Dieu; d'où il suit que les âmes imparfaites reprennent un nouveau corps et une nouvelle existence en vue d'une purification plus complète. Pas de place, en un tel système, pour un purgatoire. Pas de prière non plus pour l'âme des morts puisqu'il n'y a pas d'expiation dans un purgatoire et que les morts ou bien sont unis à Dieu ou revivent sur terre sous une nouvelle forme. Voir *Albigéois*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. 1, col. 1626, 1631. Dans sa condamnation de l'hérésie des albigéois, l'Église s'est contentée de formules générales et n'a pas envisagé directement la négation du purgatoire.

La position des vaudois (tout à fait distincts au début des cathares) est assez peu cohérente : au début ils rejettent moins le purgatoire et la prière pour les morts que certains trafics pécuniaires dont ces dogmes sont trop facilement l'occasion.

Il est à remarquer que plus tard Wicléf et Hus, qui, tout autant que les vaudois et les albigéois, préludent aux négations protestantes, n'ont pas osé attaquer directement le dogme du purgatoire, tant la crainte était grande de s'aliéner l'esprit des masses. Néanmoins, Wicléf attaque déjà les indulgences, cf. prop. 42, *Denz.-Bannw.*, n. 622; Hus lui fait écho, prop. 8, *ibid.*, n. 634, et le concile de Constance impose à leurs partisans deux interrogations sur ce point. N. 26, 27, *ibid.*, n. 676, 677. La négation du purgatoire pourrait être déduite de la négation des indulgences.

Mais ce sont les réformateurs du XVI^e siècle qui osèrent ouvertement contredire une croyance et des pratiques si populaires. Luther y mit d'abord quelque réserve; Calvin brusqua l'offensive. On fera d'abord l'exposé des négations protestantes; ensuite on retracera la riposte catholique du côté des théologiens et enfin on exposera la doctrine du concile de Trente.

I. EXPOSÉ DES NÉGATIONS PROTESTANTES. —

1^o *Genèse et évolution de la pensée luthérienne.* —

1. Dans ses thèses du 31 octobre 1517, Luther combat les indulgences, mais non encore le purgatoire. Toutefois il parle de l'état des âmes souffrantes en des termes qui sont contraires aux données traditionnelles: il veut détruire le lien qui pourrait les unir aux vivants. Les âmes des mourants paient toute leur dette par la mort; le droit canonique ne les atteint pas, et elles ont droit à la remise de leurs fautes, th. XIII; la conscience de leur imperfection morale et de ce qui manque à leur charité comporte une grave

crainte, et à elle seule cette crainte éteint le feu du purgatoire th. xiv, xv. Toutefois, pour les âmes du purgatoire, la crainte diminuant, s'accroît la charité, th. xvii; on ne peut prouver par la raison ou l'Écriture que ces âmes soient hors d'état de mériter et d'accroître leur charité th. xviii. Il ne paraît pas qu'elles soient certaines de leur béatitude, au moins toutes th. xix. Peut-être même ne désirent-elles pas leur libération immédiate th. xxix, ou II^e sér. n. 4. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, éd. de Weimar (W.), t. I, p. 233-234.

Les protestations surgirent de partout. Dans l'apologie publiée en allemand vers la fin de 1519, en réponse à Priérias et à Jean Eck, Luther déclare croire ferme « aux souffrances des pauvres âmes qu'on doit secourir par des prières, des jeûnes, des aumônes et d'autres œuvres ». Il ajoutait cependant ne pouvoir déterminer le genre de leur peine ni savoir si cette peine peut seule servir à la satisfaction requise. *Unterricht auf etliche Artikel*, W., t. II, p. 70. Cette profession de foi, d'apparence encore catholique, fait écho à la déclaration contenue dans les *Resolutiones disput. de indulg. virtute*, où Luther proclame sa certitude du purgatoire, concl. 15, discute longuement sur les peines, *ibid.*, mais nie le pouvoir du pape sur ces peines et ne lui accorde (ce qui est d'ailleurs la thèse catholique) qu'un pouvoir *per modum suffragii*. Concl. 22, 25, 26, W., t. I, p. 555, 556-558, 571, 572, 574.

2. Mais déjà, dans des lettres privées, il laisse entendre que sa doctrine sur la justification par la foi et sur l'inutilité des bonnes œuvres ne permet guère de maintenir une expiation des péchés. Dans la *Disputatio* de Leipzig avec Jean Eck, pressé par ce dernier de déclarer s'il admet encore le purgatoire, Luther répond qu'« en vérité, dans toute l'Écriture, il n'y a pas un mot à ce sujet ». W., t. II, p. 324. Si on lui oppose le II^e livre des Machabées, il se contente de rejeter ce texte, alléguant que les deux livres des Machabées sont par erreur dans le canon des Écritures. W., t. II, p. 324; cf. Köstlin-Kawerau, *Martin Luther*, t. I, Berlin, 1903, p. 248. Il discute toutefois encore sur l'état des âmes du purgatoire, plutôt en suggérant des doutes qu'en proposant des négations formelles. Cf. *Resolutiones lutherianæ super prop. suis Lipsiæ disputatis*, concl. 6, 9, W., t. II, p. 423, 426. Ces hésitations s'expliquent par la nature même du débat. Déjà, de toute évidence, le purgatoire, comme les indulgences, doit être rejeté; mais, tandis qu'on peut sans crainte bafouer les indulgences si peu populaires en raison des abus qui se sont produits, il est dangereux de s'attaquer à des croyances comme le purgatoire et les prières pour les défunts, croyances si chères aux peuples chrétiens.

3. Voilà pourquoi, dans les propositions condamnées par la bulle *Exsurge Domine*, on ne relève que des propositions où l'existence même du purgatoire n'est pas en cause :

Prop. 3 : Fomes peccati etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu cœli.

Prop. 4 : Imperfecta caritas moritur fert secum necessario magnum timorem, qui se solo satis est facere pœnam purgatorii et impedit introitum regni.

Prop. 37 : Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura quæ sit in canone.

Prop. 38 : Animæ in pur-

La concupiscence, même lorsqu'il n'existe aucun péché actuel, retarde l'âme à sa sortie du corps, de son entrée au ciel.

La charité imparfaite du moribond comporte nécessairement une grande crainte qui par elle seule suffit à entraîner la peine du purgatoire et à empêcher l'entrée au ciel.

Le purgatoire ne peut être prouvé par la sainte Écriture qui est dans le canon.

Les âmes du purgatoire ne

gatorio non sunt securæ earum salute, saltem omnes; nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendæ caritatis.

Prop. 39 : Animæ in purgatorio peccant sine intermissione, quamdiu quaerunt requiem et horrent pœnas.

Prop. 40 : Animæ ex purgatorio liberatæ suffragiis viventium minus beantur, quam si per se satisfecissent. Denz-Bannw., n. 743-744 : 777-780 ; Cayallera, n. 1460.

sont pas, toutes du moins, certaines de leur salut. Ni la raison ni l'Écriture ne peut démontrer qu'elles ne sont plus en état de mériter et d'accroître leur charité.

Les âmes du purgatoire pèchent sans interruption parce qu'elles cherchent le repos et ont horreur de leurs souffrances.

Les âmes délivrées du purgatoire, grâce aux suffrages des vivants, sont moins heureuses que si elles avaient satisfait par elles-mêmes.

Ces propositions, Luther les reconnaît comme siennes, bien que pour l'une ou l'autre il affirme ne s'être pas encore prononcé catégoriquement. Cf. *Assertio omnium articulorum...*, W., t. VII, p. 110-111, 149-150. Il est d'ailleurs facile d'en retrouver le sens et jusqu'à l'expression dans des œuvres antérieures. Prop. 3 : *Resolut. disput. de indulg. virtute*, concl. 23, W., t. I, p. 572 : Luther reproche aux catholiques de raisonner *quasi non sint nisi peccata actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moratur ingressum regni*. — Prop. 4 : *Disput. pro declaratione virtutis indulgentiarum*, prop. 15, W., t. I, p. 234; *Resolut. disput. de indulg. virtute*, concl. 14, p. 554. — Prop. 37 : *Disput. Lipsiæ, De purgatorio*, W., t. II, p. 323, 324; cf. p. 338-339. Dans les *Assertiones*, Luther insiste sur l'impossibilité de prouver le purgatoire par II Mac. et il ajoute que seul l'amour du lucre a causé tout ce tumulte autour du purgatoire. W., t. VII, p. 149. — Prop. 38 : énoncé des thèses de la *Disputatio Lipsiæ*, th. ix, W., t. II, p. 161, *Resolut. disput. de indulg. virtute* [1518], concl. 18, 19, W., t. I, p. 562, 564; *Disput. I, Lipsiæ* [1519], W., t. II, p. 332-333. — Prop. 39 : *Resolut. disput. de indulg. virtute*, concl. 18, W., t. I, p. 562. — Prop. 40 : *Disput. I, Lipsiæ*, W., t. II, p. 340.

4. Au fur et à mesure que sa popularité croît, Luther prend une position de plus en plus nette. Dans le *De abroganda missa* (1524), il enseigne ouvertement qu'on ne se trompe pas en niant le purgatoire. W., t. VIII, p. 452. Après le séjour à la Wartbourg, il est plus audacieux encore : « Qui a fait du purgatoire un article de foi? Le pape, uniquement pour s'enrichir, lui et les siens, par les messes. Très peu de personnes vont en purgatoire ». *Kirchenpostille*, W., t. X, 1^{re} part. a, p. 585. Il accepte cependant encore qu'on prie pour les morts, mais qu'on le fasse avec prudence; « il est possible d'ailleurs que les âmes dorment d'un profond sommeil jusqu'au jugement dernier. » Dans l'incertitude où nous sommes, il faut donc dire à Dieu : « Je te prie pour cette âme. Il se peut qu'elle dorme ou qu'elle souffre. Si elle souffre, je te demande, au cas où ce serait ta divine volonté, de la soulager dans ses peines. » Du reste, quand on a prié une fois ou deux, c'est bien assez. *Predigten*, dans l'édition d'Erlangen, t. XVII, 2^e part., p. 55. En 1528, Luther autorise encore les prières pour les morts. *Vom Abendmahl Christi Bekenntniß*, W., t. XXVI, p. 508. Mais il est vraisemblable que de sa part c'est une pure tactique pour que le peuple ne s'aperçoive de rien.

5. C'est en 1530 que Luther laisse enfin éclater ses sentiments véritables. La question du purgatoire avait été passée prudemment sous silence dans la *Confession d'Augsbourg*, que Melancthon avait rédigée dans le sens du parti de la conciliation. Luther proteste avec véhémence. *Epist. ad Melancthonem*,

26 août 1539; ed. De Wette, t. iv, p. 156. Et immédiatement il envoie aux ecclésiastiques de l'assemblée d'Augsbourg un *Avertissement* où se trouve violemment condamné le principe même de la satisfaction pour les pécheurs : « Dire : Il faut que tu satisfasses pour tes péchés, c'est dire : Il faut que tu renies le Christ, que tu rétractes ton baptême, que tu blasphèmes l'Évangile, que tu accuses Dieu de mensonge, que tu ne croies pas à la rémission des péchés, que tu foules aux pieds le sang et la mort du Christ, que tu violes le Saint-Esprit, que tu montes au ciel par tes propres moyens... Qu'est-ce que cette foi, sinon la foi des Turcs, des païens et des Juifs? Eux aussi voulaient satisfaire par leurs œuvres. Toutes les abominations sont sorties de là : messes, purgatoire, offices des morts, confréries, indulgences, etc. » *Vermahnung an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg*, W., t. xxx, 2^e part., p. 289-290. C'est alors que paraît le premier écrit dirigé directement contre le purgatoire : *Widerruf vom Fegfeuer*, W., t. xxx, 2^e part., p. 367 sq. C'est une longue diatribe contre la thèse catholique de l'existence du purgatoire, contre les preuves scripturaires qu'on a coutume d'apporter et contre les marchandages que cette doctrine introduit dans la religion. Le Dieu Mammon fait de la Bible tout ce qu'il veut!

6. Les articles de Smalkalde établissent définitivement la doctrine toute négative de Luther. Négation de l'utilité des satisfactions pour soi-même ou pour autrui. Part. III, a. 3, *De pœnitentia*, dans J.-T. Müller, *Die symbolische Bücher*, Gütersloh, 1912, p. 315, n. 20. C'est en partant du principe de la satisfaction qu'on a « relégué » pour le purgatoire ce qui pouvait être encore à désirer dans la satisfaction faite ici-bas. *Ibid.*, n. 21. C'est donc un comble d'abomination de prétendre que la messe, même offerte par un vaurien sans foi ni loi, puisse délivrer l'homme de ses péchés dans cette vie ou au purgatoire. Donc encore superstitions que les messes de vigiles, d'obsèques, de septième, de trentième jour, d'anniversaire, ainsi que le jour des défunts : le purgatoire et toutes les solennités qui s'y rapportent ne sont qu'un masque du diable (*mera diaboli larva*). Tout cela constitue « une contradiction avec le premier article qui enseigne que la libération des âmes est dans le Christ seul et non dans les œuvres des hommes. De plus, au sujet des morts, rien ne nous a été commandé par Dieu. Donc toutes ces pratiques, même s'il ne s'y mêlait rien d'erroné ou d'idolâtrique, pourraient être omises. » Part. II, a. 2, *De missa*, op. cit., p. 303, n. 12. Sans doute on objecte l'autorité d'Augustin au sujet de sa mère Monique. Mais Augustin n'a rien enseigné; il rapporte simplement une recommandation de sa mère : simple dévotion particulière. *Ibid.*, n. 14. Tout ce qu'on fait pour les défunts n'est qu'une invention humaine, comme le culte des reliques. Il faut s'en tenir à la règle de foi contre laquelle même un ange ne saurait prévaloir. Quant aux prétendues apparitions, ce sont d'éhontés mensonges et des contes. *Ibid.*, n. 16, 17. Désormais, Luther ne parlera plus du purgatoire que pour le tourner en dérision. Il se moquera du pape, qui à prix d'argent vend les messes, les vigiles, les indulgences en faveur d'âmes du purgatoire qu'il ne connaît pas. Part. III, a. 3, *De pœnitentia*, p. 316, n. 26-27. De ces moqueries les *Tischreden* (*Propos de table*) sont remplis. Cf. W. (éd. des *Tischreden*), t. II, n. 1873; t. III, n. 3695; t. IV, n. 4419, 4819; t. V, n. 5316, 5989, 6022, 6033, 6200, 6427; t. VI, n. 6845.

2^o Mélancthon. — Les peines dues au péché échappent, dit Mélancthon, au pouvoir des clefs. *Leet commune* (c'est-à-dire, *De satisfactione*, dans *Corp. reform.*, t. XXI, col. 49. En conséquence, pas d'indul-

gences ou de suffrages possibles. Ailleurs, dans le chapitre sur le sacrifice de la messe, il esquisse la théorie sur laquelle roulera toute la doctrine de la *Défense de la Confession d'Augsbourg* : le sacrifice ne peut être appliqué à autrui, mais on peut prier pour autrui. *Ibid.*, col. 485.

Ainsi donc, Mélancthon ne niera pas expressément le purgatoire; dans la *Confession d'Augsbourg*, il passe sous silence cette question. Dans la *Défense*, il l'aborde à plusieurs reprises, dans le sens indiqué par les *Loci*. Le principe de la justification par la foi seule commande toutes les déductions. C'est faire injure à la réparation offerte par le Christ que supposer encore nécessaire une satisfaction de notre part. *Apologia*, a. 6, *De confessione et satisfactione*, dans J.-T. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 200, n. 77. Les catholiques ont transporté dans l'autre vie cette idée d'une satisfaction humaine. Le facile dignus fructus pœnitentiæ équivalait pour eux à : « Souffrez les peines du purgatoire dans l'autre vie. » *Ibid.*, p. 192, n. 39, 40; cf. p. 189, n. 25. Pour légitimer cette conclusion, il faudrait montrer que les peines éternelles ne sont remises qu'à la condition d'une compensation de peines temporaires au purgatoire, ce que n'enseigne pas l'Écriture. *Ibid.*, p. 200, n. 77. Et voici qu'ils veulent racheter les satisfactions dues par les défunts avec les indulgences et le sacrifice de la messe! *Apologia*, a. 12 (5), *De pœnitentia*, p. 169, n. 15. Or, d'une part, c'est mal comprendre les indulgences que de leur attribuer de l'efficacité pour délivrer les âmes du purgatoire. *Ibid.*, a. 6, *De confessione et satisfactione*, p. 262, n. 78; cf. p. 170, n. 26. D'autre part, les papes ont transféré l'application des messes aux âmes du purgatoire, a. 24 (12), *De missa*, p. 262, n. 64, délivrant ainsi ces âmes des peines du purgatoire par la simple application d'une messe, qui aux vivants même ne saurait profiter sans la foi!

La doctrine positive de Mélancthon est exposée, dans la même *Apologia*, dans l'a. 24 (12) sur la messe. La messe ne confère pas la grâce *ex opere operato*; si elle est appliquée aux vivants et aux défunts, elle ne mérite *ex opere operato* aucune rémission des péchés, coupe ou peine. Ce qu'elle fait, c'est vaincre par la foi les terreurs du péché et de la mort. P. 250, n. 11.

S'il en est ainsi, il est inutile de célébrer la messe pour les défunts et d'admettre un purgatoire. *Ibid.*, p. 268, n. 90. Sans doute, il faut croire que la cène du Seigneur a été instituée pour la rémission des péchés, et c'est de véritables péchés qu'il s'agit. Et pourtant la messe n'offre pas une satisfaction pour le péché, car elle deviendrait ainsi l'égale de la mort du Christ : la rémission de toute faute ne peut s'obtenir que par la foi; la messe n'est donc pas une satisfaction, mais une promesse, un signe sacré (*sacramentum*) qui requiert la foi. En appliquant les messes aux défunts, on va donc contre l'Écriture. N. 92. Le canon de la messe grecque « applique » la messe aussi bien aux saints du ciel qu'aux défunts; donc il ne s'agit pas de satisfaction à offrir à Dieu; c'est une simple mémoire, une action de grâces. *Id.*, p. 269, n. 93. Quand les catholiques allèguent les témoignages des anciens Pères sur l'*offrande du sacrifice* (*oblatio*), il ne s'agit en réalité que de *prières* pour les défunts, et nous-mêmes ne les interdisons pas (*scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus*); mais nous rejetons absolument (*improbamus*) une application de la cène du Seigneur pour les morts, *ex opere operato*. J.-T. Müller, op. cit., p. 269, n. 94. Si Aérius a été condamné, c'est qu'il refusait de prier pour les morts, et ce n'est pas pour avoir nié que la messe constituât un sacrifice pour les vivants et pour les morts. *Ibid.*, p. 269, n. 96. Et Mélancthon de con-

clure que la doctrine catholique concernant la rémission des péchés par un sacrifice extérieur est une doctrine renouvelée du judaïsme ou même du paganisme. *Ibid.*, n. 97-98. A noter que, dans son commentaire sur la I Cor., III, 13-15, Mélanchthon entend « le feu » des tentations de la vie présente. *Opera*, dans *Corp. reform.*, t. xv, p. 1068.

3° Calvin. — Calvin n'a jamais eu les « ménagements » de Luther ou de Mélanchthon. Après avoir tonné contre les indulgences, il fonde vigoureusement sur le purgatoire : « Maintenant, pareillement qu'ils ne nous rompent plus la tête de leur purgatoire, lequel est par ceste coignée coupé, abattu et renversé jusques à la racine. Car ie n'approuve point l'opinion d'aucuns (sans doute fait-il allusion à la *Confession d'Augsbourg*) qui pensent qu'on doive dissimuler ce point et se garder de faire mention du purgatoire, dont grandes noises, comme ils disent, s'esmeuvent et peu d'édification en vient. Certes, ie seroye bien aussi d'advise qu'on laissast tels fatras derriere, s'ils ne tiroient grande consequence après eux : mais veu que le purgatoire est construit de plusieurs blasphèmes et est de jour en jour appuyé encore de plus grans, et suscite de grans scandales, il n'est pas mestier de dissimuler. Cela possible se pouvoit dissimuler pour un temps, qu'il a esté inventé sans la parole de Dieu, voire avec folle et audacieuse témérité inventé; qu'il a esté reçu par revelations ie ne say quelles, forgées de l'astuce de Satan; que pour la confirmer on a meschamment corrompu aucuns lieux de l'Ecriture... » Et, relevant que le purgatoire n'est pas autre chose, « sinon une peine que souffrent les âmes des trépassés en satisfaction de leurs pechez », il conclut qu'une telle conception est un blasphème contre la satisfaction offerte par le Christ. *Institution chrétienne*, I, III, c. v, n. 6, *Œuvres*, t. iv (*Corp. reform.*, xxxii), col. 168.

Quant aux témoignages des Écritures, Calvin les repousse. Les papistes invoquent Matth., XII, 32; Marc., III, 28; Luc., XII, 10 : « Je demande s'il n'est pas évident que le Seigneur parle là de la coulpe du péché. » Donc le purgatoire est inutile pour expliquer ces textes. Mais Calvin veut « bailler une solution plus claire ». Voulant montrer comme un péché ne peut être remis ni en ce monde ni en l'autre, il explique que Jésus-Christ a en vue deux jugements : « Pour ce que le Seigneur voulait oster toute esperance de recevoir pardon d'un crime tant exécrable, il n'a pas esté content de dire qu'il ne serait jamais remis; mais pour amplifier il a usé de cette division, mettant d'une part le jugement que la conscience d'un chacun sent en la vie présente et d'autre part le jugement dernier qui sera publié au jour de la résurrection. » Donc aucun pardon, ni maintenant ni au dernier jour, tel est le sens exact des textes. *Ibid.*, col. 168-169. Les enfers dont il est question dans Phil., II, 10, ce n'est pas le purgatoire : ce texte exprime simplement la seigneurie souveraine du Christ en tous lieux. *Ibid.*, col. 169-170. Reste II Mac., XII, 39-46. Calvin explique le but de Judas Machabée faisant prier pour les morts. Ce but concerne les vivants, afin de leur donner estime pour ceux qui étaient tombés, « pour que ceux au nom desquels il offrait fussent accompagnés aux fidèles qui étaient morts pour maintenir la vraie religion ». *Ibid.*, col. 171. Mais, à coup sûr, le zèle de Judas Machabée était « inconsideré ». *Ibid.*

Enfin, il attaque la « forteresse invincible », I Cor., III, 12-15. Mais le feu dont il est question ici n'est que « croix et tribulation, par laquelle le Seigneur examine les siens pour les purifier de toutes leurs ordures ». *Ibid.* Et, de fait, cela est beaucoup plus vrai que d'imaginer un purgatoire. Le « feu » est donc une métaphore, tout comme l'or, l'argent, les pierres

précieuses. Le « jour du Seigneur » n'est pas autre chose que sa présence qui se révèle à chaque tribulation. Le « fondement » sur lequel se bâtit l'édifice, ce sont les principaux et nécessaires articles de la foi. Ceux qui édifient avec du bois, de la paille, du foin, ce sont ceux qui s'abusent en d'autres choses : leur ouvrage périra. « Parquoy, conclut Calvin, tous ceux qui ont contaminé la sacrée pureté des Escritures par ceste fiente et ordure du purgatoire, il faut qu'ils laissent perir l'ouvrage. » *Ibid.*, col. 173.

Le plus difficile est de réfuter l'argument tiré de la tradition, c'est-à-dire de la pratique de prier pour les morts. Sans doute, avoue Calvin, cette coutume est « desjà introduite devant treze cens ans... mais ie leur demanderay selon quelle parole de Dieu, et par quelle revelation, et suyvant quel exemple cela a esté fait ». *Ibid.*, col. 174. Or il n'y a rien dans l'Écriture qui autorise la prière pour les défunts; cette pratique est donc une illusion introduite par Satan, ou un emprunt aux coutumes simplement humaines ou païennes. « L'Écriture donne une bien meilleure consolation, en prononçant que ceux qui sont morts en Nostre Seigneur sont bien heureux, ajoutant la raison qu'ils se reposent de leur peine (Apoc., XIV, 13). » Sans doute, « saint Augustin au livre de ses *Confessions* recite que Monique sa mère pria fort à son trepas qu'on fist memoire d'elle à la communion de l'autel : mais ie dy que c'est un souhait de vieille, lequel son fils estant esmeu d'humanité n'a pas bien compassé à la règle de l'Écriture, en le voulant faire trouver bon ». *Ibid.*, col. 175. Les anciens Pères ont fait quelque mention des morts en leurs prières sobrement et peu souvent, et comme par forme d'acquiescement. Les « papistes » sont toujours après, préférant cette superstition à toutes œuvres de charité. *Ibid.*, col. 176. L'interprétation de I Cor., III, 12-15 du feu métaphorique de la tribulation se retrouve dans le commentaire de Calvin sur cette épître. T. XLIX (*Corp. reform.*, LXXXVII), col. 537.

4° Zwingle. — Zwingle est d'accord avec Calvin pour interpréter du feu métaphorique de la tribulation I Cor., III, 12-15. Voir son commentaire, *Opera* vol. VI, t. II, Zurich, 1833, p. 143. Mais sa doctrine concernant le purgatoire est résumée dans les thèses de 1523 : th. LVII : « La vraie Écriture sainte ne connaît aucun purgatoire après cette vie » ; th. LX : « Que l'homme implore avec instance Dieu en faveur des défunts pour leur attirer sa miséricorde, je n'y vois aucun inconvénient. Mais pour cela fixer un temps et en vouloir tirer un profit, voilà qui est non pas humain, mais diabolique. » E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 6.

Les thèses de Berne, 1528 (de Kolb et Haller), s'inspirent des idées même de Zwingle. La th. VII affirme qu'il n'y a pas de purgatoire dans l'Écriture, que tous les jours consacrés au culte des défunts, vigiles, messes de funérailles, services, messes des septième et trentième jours, anniversaires, sont inutiles (*vergeblich*). *Ibid.*, p. 30.

Dans la *Fidei ratio* de 1530, voici comment s'exprime Zwingle : *Credo purgatorii ignis figmentum tam contumeliosam rem esse in gratuitam redemptionem per Christum donatam, quam lucrosa fuit auctoribus suis. Nam si supplicii et cruciatibus scelerum nostrorum commerita eluere est necesse, jam frustra erit Christus mortuus, jam evacuatur gratia*. A. 12, *ibid.*, p. 92.

5° Les confessions de l'Église réformée. — 1. *Confessio helvetica prior* (1532), a. 26 : *Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianæ : « Credo remissionem peccatorum et vitam æternam » purgatione plenæ per Christum, et Christi Domini hisce sententiis (on cite Joa., v, 24; XIII, 10) adversatur*. *Ibid.*, p. 217.

2. *Confessio Gallicana*, a. 24 : Finalement nous tenons le purgatoire pour une illusion procédée d'elle-même boutique de laquelle sont aussi procédés les vœux monastiques, pèlerinages, défenses du mariage et de l'usage des viandes, l'observation cérémonieuse des jours, la confession auriculaire, les indulgences et toutes autres telles choses, par lesquelles on pense mériter grâce et salut. Lesquelles choses nous rejettons, non seulement pour la faulx opinion du mérite qui y est attachée, mais aussi parce que ce sont inventions humaines, qui imposent ioug aux consciences. » *Ibid.*, p. 227.

3. *Confession d'Erlau* (1562). *De purgatorio : Purgatorium omnium delictorum nostrorum est gratia Dei, sanguis Christi, Spiritus sancti sanctificatio per fidem et verbum... Meritum gratiæ Dei et redemptionis Christi culpam et pœnam condonavit et combussit. Satisfecit perfecte pro peccatis nostris... Impium et diabolicum figmentum est papisticum purgatorium, subterraneum igne æterno exesluans ubi purgari animas impie fingunt. Caret enim Scripturæ veritate et contrarium gratiæ Dei, Christi merito est. Ignis et aqua peccata purgans et exurens, gratia Dei, meritum Christi, Spiritus sanctificatio est. (Pauli I Cor., III.) Ignem iudicii et condemnationis punientis peccata, intelligit per diem et ignem. id est tribulationem, ille ignis non purgat peccata, sed damnat impiorum peccata; est enim ignis iræ Dei.* *Ibid.*, p. 293.

Les âmes saintes vont donc au ciel. On peut citer Lazare dans le sein d'Abraham, Luc., xvi, ou encore le *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, de saint Paul, Phil., i, 2. Les âmes ne vont donc pas au purgatoire, mais, comme l'écrit saint Jean dans l'Apocalypse : *Beati mortui qui in Domino moriuntur...* xiv, 13. Au contraire les âmes des impies sont dans la prison, dans le lieu de tourments, sont elles-mêmes torturées sans fin. Cf. I Petr., III, 19; II Petr., II, 9. C'est ainsi que l'Écriture et les Pères ont défini le sort futur des âmes, et même Pierre Lombard enseigne que les saintes âmes attendent sous l'autel le dernier jour.

4. *Confession anglicane*. — Les quarante-deux articles de 1552 (les trente-neuf de 1562).

Art. 23 de 1552 :

Scholasticorum

Art. 22 de 1562 :

Doctorem romanensium

doctrina de purgatorio, de indulgentiis, de veneratione et adoratione tum imaginum, tum reliquiarum, necnon de invocatione sanctorum, res est futilis, inaniter conficta et nullis Scripturarum testimoniis innititur, imo verbo Dei perniciose

contradicit.

Ibid., p. 513.

11. LES RÉACTIONS DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE. —

A vrai dire, toutes ces négations protestantes s'appuient sur des bases bien fragiles. L'exposé qu'on a fait plus haut de la tradition catholique montre, mieux encore que l'exégèse des textes scripturaires le plus souvent invoqués, la force et la vigueur de ce mouvement doctrinal qui part de l'idée de l'expiation en général (idée éminemment scripturaire), pour aboutir à celle de l'expiation du péché pardonné par des peines purificatrices de l'autre vie. Cette position traditionnelle sera en somme, nonobstant quelques exagérations dans l'exposé des preuves scripturaires du purgatoire, la position adoptée d'abord par les théologiens controversistes, par les conciles provinciaux, par les facultés de théologie et enfin par le concile de Trente.

1° *Les théologiens catholiques contre Luther*. — Un assez grand nombre de polémistes catholiques prirent part à la controverse relative au purgatoire. A la suite de K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, Schaffhouse, 1865, nous citerons : Catharin, *Apologia pro veritate catholicæ et apostolicæ fidei ac doctrinæ adversus impia et valde*

pestifera M. Lutheri dogmata, Florence, 1520, l. IV, p. 85 sq.; Jacques Hoogstraten, *De purgatorio seu de expiatione venialium post mortem libellus*, Anvers, 1525; Antonio Varani (cf. Jöcher, *Lexikon*, Leipzig, 1751, t. IV, p. 1444), *De purgatorio* (s. i.); Berthold de Chiemesse, *Teutsche Theologie* (s. i.), c. LXXXI-LXXXIII. On peut ajouter : Jean Faber, *Responsiones duæ de antilogiis*, Cologne, 1523; *Malleus in hæresim Lutheri*, Cologne, 1524; Fred. Grau, *Contra catholicæ fidei adversarios*, Mayence, 1524; J. Clichtove, *Antilutherus*, Paris, 1524; Vinc. Gracchari, *De purgatorio et suffragiis*, Venise, 1535; J. Tavernier, *De purgatorio animarum*, Paris, 1551. Nous n'avons pu consulter que les quatre auteurs suivants :

1. *Cajétan*. — Les deux questions de Cajétan, qui forment son opuscule (XXIII) *De purgatorio* ont été écrites à Augsbourg, 25 septembre-17 octobre 1518. Cf. *Cajétan*, Saint-Maximin, 1934-1935, p. 42-43. Elles visent principalement les erreurs luthériennes de la proposition 38 condamnée par Léon X. Voir col. 1266.

Au purgatoire, dit Cajétan, il ne peut plus y avoir de mérite : les âmes sont en état de satisfaire, non de mériter ou de démériter. Si, en effet, elles pouvaient encore démériter, elles seraient encore capables de se damner : ce qui est contraire à la nature même du purgatoire. De plus, ces âmes sont certaines de leur salut : n'y aurait-il, pour leur donner cette certitude, que l'enseignement de la foi qu'elles ont reçu encore sur terre, ce serait déjà suffisant. Mais elles ont de plus une parfaite connaissance de leur état par la science intuitive qu'elles possèdent d'elles-mêmes. Enfin, elles ne vivent pas dans l'horreur perpétuelle, car « elles aiment la divine justice et subissent volontiers leurs peines par soumission à cette justice ».

Cajétan se pose l'objection des visions dans lesquelles certaines âmes auraient affirmé leur incertitude par rapport au salut : « La doctrine de l'Église, répond-il, ne s'appuie pas sur ces visions. L'Église ne les a pas approuvées : ce ne furent peut-être que des songes... ou des illusions diaboliques pour introduire de nouveaux dogmes. » *Opuscula*, Lyon, 1575, p. 116-117.

2. *Priérias (Silvestre Mazolini)*. — Le titre exact de l'ouvrage de Priérias contre Luther est *Errata et argumenta Martini Luteri recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita*, 1520. Le titre habituellement cité : *De iuridica et irrefragabili Ecclesiæ veritate*, n'est qu'un sous-titre. Ce n'est pas au l. III, mais au l. II que se trouve la controverse relative au purgatoire, c. XI-XII, p. CLXI v°-CLXXXV r°. Il est inutile d'entrer dans le détail des idées et des discussions. La réfutation écrite par Priérias a servi de thème à Eck, dont l'ouvrage, plus considérable, ne fait que développer l'écrit de Priérias. Voir plus loin. Mais on trouve déjà chez celui-ci la justification du terme catholique : *purgatorium* et le rejet de l'expression *punitorium*. C. CLXXVII.

3. *John Fisher*. — Dans son *Assertionis lutheranæ confutatio*, composé en 1520, imprimé à Paris en 1523 (voir FISHER, t. V, col. 2558), l'évêque de Rochester reprend un à un chacun des quarante articles luthériens, condamnés par la bulle de Léon X. En réfutant les art. 2, 3, 4, 37, 38, 39, 40, c'est un véritable traité du purgatoire qu'a écrit John Fisher. Tout l'essentiel de la synthèse bellarminienne s'y trouve déjà. L'écrit, on le sait, est composé sous forme de dialogue entre « l'évêque » et Luther.

a) La réfutation de l'art. 2, *In pueris baptizatis manere peccata*, op. cit., p. xcvi, prend la théorie luthérienne à son point de départ : même chez les enfants baptisés, le péché demeure, qui leur interdit l'entrée du ciel.

b) Ainsi est rendu intelligible l'art. 3, *Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur*

excurrent a corpore animam ab ingressu cæli, p. cxlvi. Article contraire à la doctrine de l'Église qui enseigne que le baptême enlève tout le *realis* du péché. En ceux qui sont baptisés, le *homo* (la concupiscence) n'est plus un péché; il est un défaut du corps, le péché est une tache de l'âme.

c) L'art. 4 de Luther, p. cl, est reproduit tel que l'a condamné Léon X, mais Fisher y ajoute une remarque empruntée à Luther (voir ci-dessus, col. 1266), se défendant d'avoir pu prendre position à ce sujet puisque l'Écriture ne renferme rien sur l'état des âmes saintes après la mort ni sur le purgatoire. Ce qui amène une excellente remarque de Fisher : « Si l'on doit croire au purgatoire (Luther y croyait encore) et si les saintes Écritures n'en parlent pas, c'est qu'il y a une autre source de preuves, les traditions apostoliques, la pratique de l'Église, les interprètes sacrés (les Pères), etc. » Revenant au sujet même de l'article, Fisher démontre que la charité qui anime les justes sur terre, si elle n'enlève pas la crainte de la mort, suffit cependant à chasser toute crainte relative à la damnation et à donner toute confiance par rapport au salut. P. cliv.

d) L'art. 37 de Luther nie la possibilité de prouver le purgatoire par l'Écriture. Fisher commence par insister sur l'idée émise déjà dans sa réfutation de l'art. 4. Même si l'Écriture ne pouvait prouver le purgatoire, il y aurait bien d'autres chefs de démonstration, et il rappelle notamment la pratique de la prière pour les morts et l'enseignement formel de tant de Pères grecs et latins. Toutefois il est incroyable qu'un dogme aussi nécessaire que le purgatoire n'ait pas de fondement dans l'Écriture. Mais ce fondement ne sera mis en relief que si l'on veut bien conserver à l'Écriture le sens que lui reconnaît l'autorité souveraine de l'Église catholique. Les textes invoqués par l'évêque de Rochester sont : Matth., xii, 32; I Joa., v, 16 (*peccatum non ad mortem*); Apoc., v, 3 (*subtus terram* = purgatoire); Phil., ii, 10. Le ps. lxxvii, 19, reproduit par Eph., iv, 8, indique l'existence d'élus au ciel; Luc., xvi, 22, enseigne l'existence des réprouvés; donc, puisque rien de souillé n'entrera au ciel et qu'il faudra rendre compte de la moindre parole oiseuse au jour du jugement (Matth., xii, 36), il faut un lieu intermédiaire. Luther se moque du texte. *Transivimus per ignem et aquam* (ps. lxxv, 12), et cependant nombre de Pères l'ont appliqué au purgatoire. Enfin on doit invoquer I Cor., iii, 11-15, et l'interprétation d'*ignis* au sens du feu de la conflagration générale, comme le voudrait Luther, en s'appuyant sur II Thess., i, 9, et II Pet., iii, 7, ne saurait être retenue. En dernier lieu, l'évêque défend la canonicité et l'autorité de II Mac., xii, 39-46, invoquant, outre l'autorité de l'Église, les témoignages de Jérôme et d'Augustin. L'évêque termine en réfutant deux assertions luthériennes : le purgatoire n'a été inventé que par esprit de lucre; l'Église grecque n'a pas la croyance de l'Église latine. Fisher invoque ici l'existence du *Memento* des morts dans toutes les liturgies.

Finalement Luther est convaincu et obligé d'admettre le purgatoire, mais il prétend qu'on ne doit imposer cette croyance à personne. L'évêque déclare qu'ici il est nécessaire de contraindre (cf. Luc., xiv, 23), et incidemment s'intercale tout un paragraphe sur l'autorité doctrinale de saint Thomas d'Aquin. La conclusion de ce long chapitre est que le point de départ des erreurs de Luther est sa fausse conception d'un purgatoire qui serait une sorte d'enfer, moins l'éternité, et dans lequel, comme en enfer, règnent le trouble, la crainte, l'horreur, le désir de fuir. P. d.

e) L'article suivant : *animæ non sunt securæ...*, etc., remarque Fisher, comporte deux parties. Voir col. 1265. Sur le premier point, l'évêque montre que les âmes sont toutes certaines de leur salut; elles ont fait, avant la

mort, une pénitence suffisante et à elles s'applique le texte de Luc., xv, 7, 10. Elles souffrent, mais elles aiment leur souffrance en ce que cette souffrance est, pour elles, la condition de leur bonheur futur, et la certitude de leur salut leur apporte une immense consolation. Sur le second point, *nec probatum est... ipsas esse extra statum merendi vel augendæ caritatis*, Fisher fait une dissertation remarquable sur la mort, terme de la vie : le temps de l'épreuve, de l'opération, du mérite est la vie présente. Il invoque, Joa., ix, 4; Eccl., ix, 10; Gal., vi, 9; I Cor., i, 2; II Cor., v, 10, et, parmi les Pères, Augustin, Jérôme, Chrysostome, Origène. P. dcxxxvii-dcxxxix.

Mais ce n'est pas assez de dire que le purgatoire est un lieu de pénalité; c'est un lieu de purification, *non punitorium, sed purgatorium*. P. dcxlii.

f) L'art. 39, *animæ in purgatorio peccant sine intermissione*, etc., est aussi une injure à la doctrine catholique. Les âmes du purgatoire ne pèchent pas : certes elles désirent le repos, mais elles ne prennent pas en haine leurs peines. Saint Paul encore en vie exprimait le désir de quitter cette vie pour être uni au Christ, Phil., i, 23; ainsi les âmes désirent quitter le purgatoire pour régner avec le Christ. En cela aucune faute. Elles possèdent la charité; or la charité est patiente et supporte tout. I Cor., xiii, 7. Les âmes supportent donc patiemment leurs peines. Et d'ailleurs, si elles péchaient, ce ne pourrait être que mortellement, et elles deviendraient ainsi dignes de l'enfer, p. dcxlvii, puisque aucun remède au péché ne pourrait plus leur être appliqué. Donc il faut maintenir qu'au purgatoire il n'y a plus ni péché, ni mérite possible; plus de vice nouveau, plus de nouvelle vertu.

g) L'art. 40 peut présenter deux sens différents. La finale, *quam si per se satisfacissent*, pourrait se rapporter aux satisfactions qu'elles auraient pu offrir au cours de la vie présente. Et, en ce cas, la proposition ne mérite aucune note, car il est exact qu'en satisfaisant en cette vie pour leurs fautes les pécheurs font œuvre plus efficace que la peine du purgatoire ne le saurait être. Mais, si l'on rapporte cette finale aux peines du purgatoire, comme si les âmes délivrées par les suffrages des vivants étaient ensuite moins heureuses qu'elles ne l'auraient été en achevant leur purification d'outre-tombe, la proposition devient erronée, car ces souffrances purificatrices ne leur font acquérir aucun mérite, aucun droit à récompense : *nihil omnino mercedis lucratur* (pœna) *maculas tantum expiasset contenta*. P. dcxlix.

4. Jean Eck. — Le célèbre controversiste de la dispute de Leipzig ne pouvait laisser dans l'ombre la question du purgatoire. Eck s'est attaché à réfuter les erreurs de Luther sur ce point en deux écrits, dont le premier, daté de 1523, s'attaque aux premières erreurs, encore louvoyantes, de l'hérésiarque; le second, paru en 1530, visant plus spécialement le traité *Wideruff vom Fegfeuer*. Voir col. 1267. Les deux écrits d'Eck sont contenus dans *Operum Johannis Eckii secunda pars*, 1531, p. xlii r^o-lxxxii v^o; lxxxiii r^o-xcvi.

a) Le *De purgatorio* est divisé en quatre livres; il faut regretter que ce traité soit si peu connu : il a servi de modèle à la synthèse de Bellarmin, lequel a trouvé dans l'œuvre de son devancier un modèle déjà presque parfait. En voici l'analyse : —

L. I. *L'existence du purgatoire*. — L'auteur expose d'abord son dessein de combattre les erreurs luthériennes. C. i. L'existence du purgatoire, quoi qu'en dise Luther, peut se démontrer par l'Écriture, principalement par I Cor., iii, 11-15. C. ii. L'interprétation de ce texte, appuyée sur les autorités d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin, de Grégoire, montre qu'il s'agit bien du feu du purgatoire, c. iii-v, et qu'en conséquence on ne saurait admettre l'exégèse de Luther, qui

voit se fonder la conflagration et, dans le jour du Seigneur, le simple trépassé. C. vi. Mais d'autres textes peuvent être invoqués, notamment Matth., v, 26 (c. vii), Matth., xii, 32 (c. ixi), sans qu'on doive s'arrêter aux subtilités de Luther et de Melancthon sur ces textes. C. viii. Luther met en cause, à propos de II Mac., xii, l'autorité même de ce livre; Eck montre que cette autorité est intacte et que le livre est canonique. C. x. Enfin viennent d'autres textes empruntés aux psaumes, lxxv, 12; xvi, 3; xxv, 6, et à l'épître de Pierre, I Petr., i, 7. C. xi. Cette démonstration permet à Eck de conclure que l'existence du purgatoire est un *dogme de la foi* et que la négation du purgatoire est une véritable hérésie. Ainsi en a jugé saint Thomas d'Aquin, dans son opuscule *Contra errores Græcorum*; ainsi en a décidé l'Église elle-même au concile de Florence. C. xii.

L. II. *Les âmes du purgatoire sont certaines de leur salut.* — L'Apocalypse le témoigne en apportant à l'Agneau les louanges de toutes créatures, même de celles qui sont *sub terra*, Apoc., v, 13. On trouve ici réunis les saints du ciel, *in celo*, les saints de la terre, *in terra* et les âmes du purgatoire, *sub terra*. C. i. Ces âmes louent le Seigneur et ont donc la certitude d'être en purgatoire et non en enfer, c. ii; elles sont assurées de leur salut : c'est d'elles que le canon de la messe dit qu'elles reposent dans le Christ ou encore qu'elles dorment dans le sommeil de la paix. C. iii. Ces expressions fournissent à Eck l'occasion de montrer en quoi consiste le repos dans le Christ pour les âmes du purgatoire et comment, nonobstant ce repos, nous devons encore pour elles demander à Dieu le repos éternel. C. iv. Vraiment, en attribuant aux âmes du purgatoire l'incertitude de leur salut, Luther s'éloigne de la doctrine catholique; son enseignement est suspect, et il laisse périr les suffrages pour les défunts. C. v. Il est très certain que les âmes sont en purgatoire assurées de leur salut : le dogme du jugement particulier fonde cette vérité, c. vi, et il est non moins certain que le secours de nos suffrages ne prive pas ces saintes âmes d'un degré de gloire qu'elles auraient obtenu par leurs souffrances prolongées. C. vii. En vérité Luther est plein de contradictions, et son enseignement mérite condamnation. C. viii.

L. III. *Le purgatoire ne comporte pas cet état peccamineux que Luther attribue aux âmes souffrantes.* — Luther rend le purgatoire en quelque sorte pire que l'enfer : il nous y montre les âmes pleines d'horreur, d'angoisse, de désespoir. Pour reprendre son système au point de départ, il faut dire que la crainte de la mort n'implique pas nécessairement une charité imparfaite qui engendre à elle seule la peine du purgatoire. C. i. Le juste peut craindre la mort, tout comme le pécheur peut aimer la vie plus que Dieu. C. ii. L'imperfection de la charité ne doit pas être mesurée aux restes des péchés. C. iii. Et Luther, à son point de départ, commet une double erreur : tout d'abord en affirmant qu'en l'homme régénéré les restes du péché d'Adam empêchent la charité, ensuite en enseignant que, même après le baptême, le péché subsiste encore dans l'âme. C. iv.

Toutes les mauvaises raisons accumulées par Luther, c. v-vi, doivent céder devant cette constatation : Luther affirme que les âmes du purgatoire seraient dans le trouble et l'angoisse en raison d'une foi et d'une charité imparfaites. Or, ces âmes ont pleine connaissance de leur état; elles ont pleine confiance en Dieu, ce qui implique la fausseté totale de la position de Luther. C. vii. Ici, il faut signaler une très belle page d'Eck : l'aride exposé théologique fait place à un mouvement oratoire de la plus grande beauté. La pensée du Christ est tellement présente aux saintes âmes que pour elles se renouvelle, dans les souffrances

purificatrices, la scène du Christ venant à ses apôtres sur la mer en tempête : *Habebe fiduciam ego sum, nolite timere* (Matth., xiv, 27); l'amour du Christ soutient ces saintes âmes et nourrit leur confiance. Donc, en elles, pas de désespoir, c. viii, et pas de crainte : la douleur n'est pas la crainte. C. ix. Toute la « tragédie » luthérienne sur l'état des âmes au purgatoire se fonde sur la regrettable confusion que les peines du purgatoire sont les mêmes que celles de l'enfer, moins la durée, c. x : il y a une différence de nature. Pensée profonde et suggestive, qu'on est heureux de trouver sous la plume d'un théologien du xvi^e siècle!

Les chapitres suivants, xi-xv, s'appliquent à relever les fausses interprétations de Luther relatives aux textes scripturaires invoqués par lui en faveur de son étrange conception de l'état des âmes au purgatoire, et en terminant Eck rappelle la doctrine catholique : les âmes, au purgatoire, expient les péchés véniels qu'elles ont commis et non réparés, et les péchés mortels dont elles sont contrites, mais pour lesquels elles n'ont pas satisfait ici-bas. C. xvi.

L. IV. *Pas de mérite ni de démerite possible pour les âmes du purgatoire.* — Nous retrouvons ici, à peu de chose près, les arguments de Fisher sur l'impossibilité de mériter après la mort. C. i-ii, v-vi. Toutefois il faut se garder d'interpréter ces textes, et notamment Eccl., xi, 3, comme s'il n'y avait pas, dans l'autre vie, place pour le purgatoire entre le ciel et l'enfer; Eck invoque ici l'autorité de Jérôme et de Jean Damascène. C. iii-iv. L'erreur de Luther est donc formelle, c. vii, et toutes les raisons qu'il apporte en faveur de la possibilité d'un accroissement de grâce chez les âmes du purgatoire, c. viii, sont facilement réfutables. C. ix. Pareillement, c'est une détestable erreur que d'affirmer de ces saintes âmes qu'elles pèchent sans cesse, c. x, parce qu'elles ont horreur de leurs souffrances et aspirent au repos, c. xi; c'est leur faire injure que leur attribuer un égoïsme coupable et un amour vicieux qui les oppose à Dieu. C. xii. Les raisons apportées en ce sens par Luther ne sont pas recevables. C. xiii. Il est nécessaire d'affirmer contre Luther que les âmes du purgatoire satisfont pour le reste de leurs péchés et qu'au purgatoire la satisfaction que pourrait offrir sur terre la seule charité ne suffit plus : il faut l'expiation de la douleur. C. xiv. Le c. xv^e et dernier forme la conclusion générale.

b) Le second traité d'Eck est moins remarquable, et son allure trop polémique lui enlève cette sérénité qui ajoute au poids des arguments théologiques. Il est intitulé *Confutatio furiosi libelli Ludderi de Purgatorio*.

La 1^{re} partie, très brève, relève la contradiction qui s'étale dans la nouvelle attitude de Luther par rapport au purgatoire : l'hérésiarque nie maintenant l'existence même du purgatoire et déverse ses calomnies sur cette croyance de l'Église. Aussi convient-il de lui rappeler les condamnations déjà portées à ce sujet contre les albigeois et la profession de foi du concile de Florence. La 2^e partie s'attache à la démonstration scripturaire du purgatoire, répartie en sept chapitres. Rien de bien nouveau en tout cela.

L'œuvre de Jean Eck, quelle que soit la faiblesse de son argumentation scripturaire (nous avons dit au début l'inconvénient de vouloir à tout prix pourchasser Luther sur ce terrain), est vraiment remarquable. Elle marque, pour la théologie du purgatoire, une évolution considérable qui dégage cette théologie des chemins battus, dont un contemporain, Dominique Soto, n'a pas su encore se libérer dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dist. XIX, écrit cependant après la révolte de Luther. Eck ne présente pas encore, comme Bellarmin, un traité complet et parfaitement équilibré. Il a cependant préparé la voie à celui-ci

et lui aura fourni les meilleurs traits de sa synthèse.

Toutefois, entre Eck et Bellarmin, il y a le concile de Trente; c'est pourquoi l'œuvre de Bellarmin, mieux que celle d'Eck, se présente comme un commentaire autorisé des décisions du concile.

2° *Conciles provinciaux.* — Un grand nombre de conciles provinciaux, émus des négations luthériennes, affirmèrent, avant même le concile de Trente, la foi catholique sur le purgatoire. On peut citer celui de Sens, en 1529, Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1173-1174; celui de Mayence, en 1549, c. XLVI, Mansi, col. 1416; celui de Narbonne, en 1551, Mansi, col. 1251 C; celui de Cambrai, en 1565, Mansi, t. XXXIII, col. 1416, etc.

Voici à titre de spécimen, le texte de la *formule de foi chrétienne et catholique*, relatif au purgatoire, formule rédigée en 1556 par le concile polonais de Lowicz, Mansi, t. XXXV, col. 514 :

Firmiter credendum est post hanc vitam purgatorium esse animarum in quo solvitur poena peccatis adhuc debita. Eisdem tamen subvenitur sacrificio altaris, oratione, jejunio, elemosyna, aliisque bonis operibus vivorum sicut et indulgentiis, quo citius ab ea liberentur. Animae defunctorum purgatae mox regnant cum Christo in caelo et animae impiorum hinc migrantes sempiternis inferni traduntur suppliciis. Cavallera, n. 1461.

3° *Censures des universités.* — 1. La première faculté qui s'occupa de Luther fut la faculté de Louvain. Elle soumit à l'examen de la faculté de Cologne un travail de 488 pages avec diverses publications de Luther. Le 30 août 1519, la faculté de Cologne donna son jugement en forme solennelle. Elle signale les erreurs suivantes touchant le purgatoire :

v. (Luther) rejette la satisfaction requise à la suite du péché mortel pardonné, puisqu'il prétend que Dieu remet la peine en même temps que la coupe du péché.

vii. Il formule des erreurs ineptes sur les peines du purgatoire et l'état des âmes après cette vie, par exemple qu'aucune âme n'y souffre pour des péchés mortels, mais seulement pour des péchés véniels.

viii. Ou encore : que les âmes du purgatoire aiment Dieu d'un amour défectueux et coupable, y pèchent sans interruption et cherchent plutôt leur intérêt que la volonté de Dieu, ce qui est contre la charité; que les morts, non moins que les vivants, sont en état de mériter pour la vie éternelle... Duplessis d'Argentré, *Coll. judicorum*, t. I b, p. 358-359.

Dans son jugement du 7 novembre 1519, la faculté de Louvain se contente de stigmatiser la proposition générale de Luther relative à l'inutilité de la satisfaction. Prop. 17, *ibid.*, p. 360.

2. La faculté de théologie de Paris publia le 15 avril 1521 sa célèbre *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa*. Dans l'introduction on indique expressément que Luther répand « d'intolérables erreurs sur... la satisfaction..., les peines du purgatoire ».

Parmi les « propositions tirées des écrits de Luther autres que la *Captivité de Babylone* », la faculté de Paris signale (tit. XI) neuf propositions touchant le purgatoire, et elle leur inflige une censure doctrinale :

i. « Il n'y a absolument rien dans l'Écriture sur le purgatoire. » (A. 37 de la bulle). — Fausse, favorable à l'erreur des vaudois, répugnant au sentiment des saints Pères.

ii. « Il ne paraît pas prouvé que les âmes du purgatoire soient hors d'état de mériter ou de croître en charité. » (Th. XVIII du 31 oct. 1517; bulle, a. 38). — Fausse, téméraire, impie et, en tant qu'elle prétend que ces âmes sont en cet état, erronée dans la foi.

iii. « Il ne paraît pas prouvé que les âmes du purgatoire soient certaines de leur salut, du moins toutes. » (*Ibid.*, th. XIX; bulle, a. 38). — Fausse, présomptueuse et, en tant qu'elle affirme cette incertitude, contraire à la tradition de l'Église et à la doctrine des saints.

iv. « Les âmes au purgatoire pèchent continuellement,

tant qu'elles ont horreur des peines et demandent le repos et parce qu'elles recherchent leur intérêt plus que la volonté de Dieu, ce qui est contraire à la charité. » — Fausse, impie, injurieuse aux âmes du purgatoire, hérétique.

v. La charité imparfaite du mortel condamnée nécessairement une grande crainte, d'autant plus grande que la charité est moindre. » (Bulle, a. 4.)

vi. « La peine du purgatoire est la terreur et l'horreur de la damnation et de l'enfer. » — Fausse, téméraire et sans fondement. (Qualification se rapportant aux deux prop. v et vi.)

vii. « Il est probable que les âmes du purgatoire sont dans une telle confusion qu'elles ne savent pas dans quel état elles sont, de damnation ou de salut; il leur semble même qu'elles vont à la damnation et tombent dans l'abîme. »

viii. « Elles sentent seulement le commencement de leur damnation, sauf qu'elles sentent que la porte de l'enfer n'est pas encore fermée sur elles. » — Fausse, offensives des oreilles pies, injurieuses à l'état des âmes du purgatoire. (Qualifications se rapportant aux deux prop. vii et viii.)

ix. « Toutes les âmes qui descendent en purgatoire n'ont qu'une foi imparfaite et même, de quelque façon qu'on les délivre de leurs peines, elles ne peuvent acquérir la « santé » parfaite si on ne leur ôte d'abord le péché, c'est-à-dire l'imperfection de la foi, de l'espérance, de la charité. » — Dans toutes ses parties, fausse, téméraire, en désaccord avec une saine intelligence de l'Écriture. Duplessis d'Argentré, *Coll. judic.*, t. I b, p. 372.

III. LE CONCILE DE TRENTE. — Depuis le début du concile, la question du purgatoire était prévue au programme. Massarelli nous apprend que, dès le 19 juin 1547, des articles sur le purgatoire avaient été distribués aux théologiens mineurs et que leur discussion avait occupé les séances des jours suivants. *Conc. Trid.*, t. I, p. 665. Les événements et l'ordre des discussions conciliaires retardèrent l'examen de la question jusqu'à la fin du concile. A l'issue de la congrégation générale du 15 novembre 1563, il fut décidé que des théologiens de toutes nations rédigeraient les canons sur les dogmes restant à définir : purgatoire, indulgences, culte des saints et des images, que les Pères adopteraient par *placet*. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1017, note 6. Le décret des théologiens mineurs était prêt dès le 30 novembre : ces théologiens observaient que ces matières avaient déjà été traitées dans d'autres conciles et notamment à Florence et même en certaines sessions du concile de Trente, et qu'en conséquence il suffisait de les aborder brièvement et en des formules générales, laissant aux évêques le soin de faire le reste. *Ibid.*, t. IX, p. 1069. Ces « canons », écrit l'évêque de Verdun, Psame, rédigés et approuvés *a nonnullis doctissimis Patribus et theologis*, avaient été distribués par écrit par le secrétaire du concile peu avant la réunion plénière. *Ibid.*, t. II, p. 878. Le décret sur le purgatoire fut lu par l'évêque de Castellana. *Ibid.*, t. IX, p. 1069. De timides observations furent faites. Claude de Saintes, abbé de Lunéville, aurait désiré qu'on ajoutât des textes scripturaires; Laynès désirait qu'un canon vint corroborer la déclaration du décret. *Ibid.*, p. 1071. Les évêques français désiraient partir et ne pouvaient être retenus; les décrets furent donc lus, comme il avait été convenu, et acceptés par acclamation par la presque totalité des Pères. *Ibid.*, p. 1076. Dès le lendemain, le décret sur le purgatoire fut publié en la XXV^e et dernière session.

Cum catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis et novissime in hac oecumenica synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juva-

Puisque l'Église catholique, instruite par l'Esprit-Saint, à la lumière des saintes Écritures et de l'antique tradition des Pères, a enseigné dans les sacrés conciles et enseigne en dernier lieu dans ce concile oecuménique qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont

ri: præcipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique prædicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficilioris ac subtilioris questionis, quæque ad ædificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Cf. I Tim., I, 4; II, 23; Tit., III, 9. Incerta item, vel quæ specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero quæ ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, elemosynæ aliaque pietatis opera, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum Ecclesiæ instituta pie et devote fiant, et quæ pro illis ex testatorum foundationibus vel alia ratione debentur, non perfunctorie, sed a sacerdotibus et Ecclesiæ ministris et aliis, qui hoc præstare tenentur, diligenter et accurate persolvantur. Denz.-Bannw., n. 983 (sauf la finale); Cavallera, n. 1462.

Ce décret concernant la croyance au purgatoire est intéressant à plus d'un titre et appelle un commentaire :

1. Les sources de la croyance au purgatoire sont indiquées : Écriture sainte, tradition antique des Pères, conciles et très récemment le concile de Trente lui-même.

De la sainte Écriture le concile ne dit rien de plus précis ; il laisse donc aux théologiens et aux exégètes le soin de chercher en quelle façon l'Écriture peut donner un fondement à la croyance au purgatoire, soit par des textes précis, comme Eck avant le concile de Trente et Bellarmin, après ce concile, ont voulu le faire, pourchassant ainsi Luther sur le terrain même que sa proposition 37 voulait éluder, soit par la doctrine générale, explicitement proposée par l'Écriture, d'une expiation nécessaire pour tout péché non encore entièrement réparé. Nous avons ici même tracé la marche de cette double démonstration *ex sacris Litteris*.

De l'antique tradition des Pères, les théologiens et les prélats assemblés à Trente ont invoqué dans leurs travaux préliminaires les deux chapitres de la première partie du *Décret* de Gratien, can. 4, *Qualis*; can. 5, *Qui in aliud*, dist. XXV, le premier tiré de saint Grégoire, *Dial.*, I, IV, c. xxxix, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396, le second attribué à saint Augustin, en réalité de l'auteur inconnu du *De vera et falsa penitentia*, n. 18, *P. L.*, t. XL, col. 1118.

détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de l'autel, le saint concile prescrit aux évêques de veiller à ce que la doctrine vraie du purgatoire, reçue des saints Pères et des saints conciles, soit prêchée partout avec zèle et que les chrétiens en soient instruits, s'y attachent et la croient. Mais, près de la foule peu instruite, les prédications populaires devront être dépouillées de toutes questions plus difficiles et subtiles, qui ne présentent aucune utilité pour l'édification et desquelles il ne sort la plupart du temps aucun profit pour la piété. Les évêques ne permettront pas qu'on y aborde les points incertains et qu'on y affirme des choses apparemment fausses. Qu'ils interdisent comme scandaleux et offensant pour les fidèles tout ce qui se rapporte à la pure curiosité, tout ce qui s'inspire d'un lucre honteux. Mais, au contraire, les évêques veilleront à ce que les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles vivants ont coutume d'offrir pour les fidèles défunts se fassent avec piété et dévotion, selon les institutions de l'Église. Les suffrages dus aux défunts par suite des fondations établies par testament ou de toute autre manière, devront être acquittés non avec négligence, mais avec soin et diligence, par les prêtres et les ministres de l'Église et les autres qui y sont tenus.

Des conciles les Pères de Trente rappellent simplement le décret d'union des Grecs, bulle *Lætentur cæli*, du concile de Florence. D'après l'indication fournie par E. Ehses, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1077, note 3 et 4.

Le concile de Trente lui-même avait déjà touché indirectement ou directement à la question du purgatoire en deux endroits, sess. VI, *De justificatione*, can. 30, et sess. XXII, *De sacrificio missæ*, can. 3, cf., c. II. Le rappel de ces deux textes conciliaires fixe l'objet précis de la définition tridentine.

2. *Objet précis de la définition tridentine.* — a) Sess. VI, can. 30 :

Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori penitenti ita culpam remitti et reatum aternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis, exsolvendæ vel in hoc seculo, vel in futuro, in purgatorio, antequam ad regna celorum aditus patere possit; A. S. Denz.-Bannw., n. 840.

Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur pénitent qui a reçu la grâce de la justification l'offense est tellement remise et l'obligation à la peine éternelle tellement effacée, qu'il ne lui reste aucune obligation de peine temporelle à payer, soit en ce monde, soit dans l'autre, au purgatoire, avant que l'entrée au ciel lui puisse être ouverte, qu'il soit anathème.

Dans le c. XIV, qui correspond à ce canon, le concile s'était contenté d'affirmer que « la pénitence d'un chrétien tombé dans le péché est bien différente de celle du baptême; elle renferme... la satisfaction par le jeûne, les aumônes, les prières et les autres exercices de la vie spirituelle, non certes pour la peine éternelle qui est remise avec la faute par le sacrement ou par le désir du sacrement, mais pour la peine temporelle qui (ainsi l'enseignent les saintes Écritures), n'est pas toujours, comme dans le baptême, remise entièrement ». Denz.-Bannw., n. 807. Dans le canon, le concile fait allusion à la possibilité de payer cette dette satisfactoire, soit en ce monde, soit dans l'autre, au purgatoire. La doctrine générale de la satisfaction pour la peine due au péché, pardonné est reprise par le concile, sess. XIV, c. II et can. 12. Voir PÉNITENCE, t. XII, col. 1089, 1110.

b) Sess. XXII, *De sacrificio missæ*, can. 3:

Si quis dixerit, missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse summenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, offerri debere; A. S. Denz. - Bannw., n. 950.

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement [un sacrifice] de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et non pas un [sacrifice] propitiatoire, ou bien qu'il ne profite qu'au seul prêtre communiant et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et pour les morts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et toutes les autres nécessités, qu'il soit anathème.

Ce canon correspond au c. II, dans lequel le concile rappelle la valeur propitiatoire du sacrifice de la messe : cette valeur ne fait, en aucune façon, tort à celle du sacrifice de la croix : « aussi, conformément à la tradition des apôtres [la messe] est offerte non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais encore pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés ». Denz.-Bannw., n. 940. Voir EUCHARISTIE, t. VI, col. 833-834.

Ces deux points, déjà définis avant la XXV^e session, fixent la portée dogmatique du décret concernant le purgatoire : sont proposés comme vérités de foi divine et catholique les deux seuls points déjà touchés au concile de Florence et antérieurement énoncés par le II^e concile de Lyon : existence du purgatoire, c'est-à-

dire de peines ultra-terrestres subies par les âmes non encore totalement purifiées de la dette de peine attachée aux péchés pardonnés; utilité des suffrages des vivants pour le soulagement des défunts, et principalement de l'oblation du sacrifice eucharistique. « Il y a un purgatoire, dit notre décret, et les âmes qui y sont détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de la messe. »

3. *Prescriptions disciplinaires.* — Cette doctrine saine du purgatoire, qui se réduit essentiellement à ces deux points, devra être prêchée partout avec zèle; les chrétiens devront en être instruits, s'y attacher et la croire. Les évêques devront veiller à ce qu'il en soit ainsi. Le concile n'exclut pas de l'enseignement les autres questions plus difficiles et subtiles, mais il ne veut pas qu'elles soient le thème des prédications populaires. Et la raison en est qu'elles ne présentent aucune utilité pour l'édification et qu'il n'en sort souvent aucun profit pour la piété. Avec quelque apparence de vérité il faut considérer comme inutiles les questions concernant le lieu du purgatoire, la nature, l'intensité et surtout la durée des peines que les âmes y souffrent. Ou, si l'on aborde ces questions devant un auditoire plus cultivé, qu'on le fasse avec toutes les nuances et les réserves voulues. L'état des âmes souffrantes par rapport à leur salut éternel nous semble, au contraire, entrer dans l'exposé du dogme lui-même du purgatoire: le purgatoire, étant par définition un état essentiellement temporaire et préparatoire à la béatitude, ne saurait être exposé en ses lignes essentielles sans qu'on affirme en même temps l'état de sainteté des âmes qui expient et la certitude où elles sont de posséder un jour le bonheur céleste.

Les points incertains, par exemple les prétendues certitudes de libération des âmes grâce à l'application de certains suffrages, devront être éliminés. Les choses apparemment fausses, comme les récits d'apparitions qui ne seraient pas historiquement démontrées, seront impitoyablement passées sous silence. Enfin, tout ce qui pourrait scandaliser les fidèles, tout ce qui relèverait de la pure curiosité, tout ce qui touche à la superstition ou s'inspire de l'esprit de lucre, est d'avance condamné. C'est ainsi que, dans le décret disciplinaire *De observandis et evitandis in celebratione missarum* (voir ici, t. x, col. 1139-1141), le concile prescrit l'abolition « d'un nombre déterminé de messes, célébrées par manière de superstition bien plutôt que par esprit de pitié véritable ». *Conc. Trid.*, t. viii, p. 963. Cette interdiction est précédée, dans le décret, de l'obligation « de n'introduire dans la célébration de la messe aucune pratique, cérémonie ou prière que celles approuvées par l'Église et reçues par un usage louable et répandu ». Les neuvaines pour les âmes du purgatoire ainsi que la célébration des trente messes grégoriennes sont approuvées par l'Église, elles font donc exception à ces prohibitions portées par le concile. Il faut en dire autant de toute pratique de piété accomplie en faveur des âmes souffrantes, dès là que cette pratique est autorisée par l'Église.

La dernière partie du décret concerne les fondations de prières ou de messes en faveur des âmes du purgatoire. Le concile prescrit à ceux qui sont chargés de les acquitter de le faire avec tout le soin et toute la diligence possibles. Le can. 6 *De reformatione* de la xxii^e session concède cependant à l'évêque un droit de commutation des dispositions testamentaires, s'il y a des raisons graves. *Ibid.*, p. 966.

5^o *Le magistère de l'Église après le concile de Trente.* — 1. *La profession de foi de Pie IV (1564):* *Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.* Denz.-Bannw., n. 998.

2. *Profession de foi de Grégoire XIII (1575), imposée aux Grecs.* — Elle reprend le texte du concile de

Florence (voir col. 1262) et la profession de foi de Pie IV. Denz.-Bannw., n. 1084.

3. *Profession de foi de Benoît XIV (1743) imposée aux Orientaux.* — Reprise des professions de foi de Florence et de Trente. Denz.-Bannw., n. 1468, 1473.

4. *Condamnation par Pie VI* de la proposition 42 du synode janséniste de Pistoie, déclarant « lamentable et illusoire l'application des indulgences aux défunts ». Denz.-Bannw., n. 1542.

5. *Déclaration de Léon XIII:*

De plenitudine infiniti spiritualis thesauri ad eos quoque dilectos Ecclesie filios, largius quo fieri possit prodesse cupimus, qui morte iustorum obita de milita hujus vite migraverunt cum signo fidei ac mystice vitis inserti propagari, ita tamen ut prohibeantur ingressu in æternam requiem usque dum divine justitiæ ultrixi pro contractis debitis ad minimum reddant quadrantem. Movemur autem tum piis catholicorum votis... tum lacrimabili pœnarum quibus defunctorum animæ cruciantur atrocitate... Sic nimirum pie animæ, in quibus noxarum reliquie terribili cruciatum magnitudine eluuntur, peropportunitatem ac singulare solatium percipiunt ex hostia salutaris. Ex litteris *Quod anniversarius*, die Paschatis 1888, à l'occasion du Jubilé. Cavallera, n. 1463. Cf. *Acta sanctæ Sedis*, t. xx, p. 418.

VII. LA SYNTHÈSE CATHOLIQUE DANS LA THÉOLOGIE POSTTRIDENTINE. — Depuis les définitions du concile de Trente, deux théologiens ont surtout contribué à donner à la théologie du purgatoire sa physionomie définitive, Bellarmin et Suarez. Ce n'est pas cependant aux détails mêmes que s'applique ce caractère définitif: des précisions exégétiques, amorcées pour une bonne part par Suarez, ont été apportées au sens des textes scripturaires; aux xix^e et xx^e siècles, la critique a dû restituer certains documents patristiques à leurs véritables auteurs; la piété ou la curiosité des théologiens a soulevé, sans pouvoir d'ailleurs les résoudre sérieusement, plusieurs à-côté du problème traditionnel. Mais, en somme, le cadre et les solutions indiqués par Bellarmin et Suarez sont demeurés à la base des traités modernes *De purgatorio*.

Avec les théologiens posttridentins, nous ferons la synthèse de ce traité en étudiant: 1^o l'existence du purgatoire; 2^o les peines; 3^o l'état des âmes; 4^o l'efficacité des suffrages offerts pour les défunts; 5^o quelques aspects secondaires du problème.

I. *L'EXISTENCE DU PURGATOIRE.* — Elle est considérée par tous comme un dogme de la foi. Elle est démontrée par l'Écriture, par la tradition, par la raison théologique. Enfin les apologistes font valoir l'accord de la doctrine catholique avec les exigences purement rationnelles ainsi que ses convenances morales.

1^o *La démonstration scripturaire.* — Nous avons reproduit, au début de cet article, les témoignages sur lesquels s'appuie Bellarmin pour démontrer, en prenant le contre-pied de la proposition 37 de Luther, l'existence du purgatoire. Bellarmin, *Controversiæ, De purgatorio*, dans *Opera*, éd. Vivès, t. iii, p. 53 sq. On a noté que, pour conférer à la plupart des textes de l'Ancien Testament une valeur démonstrative, Bellarmin avait dû les faire escorter d'un imposant cortège d'interprétations patristiques qui en précisent le sens. J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 278.

Suarez suit de plus près le sens littéral des textes. *De pœnitentia*, disp. XLV, *De purgatorio in genere*, dans *Opera*, éd. Vivès, t. xxii, p. 879 sq. De l'Ancien Testament il ne retient comme texte vraiment probant que II Mac., xii, 42 sq. Les autres témoignages ou peuvent être discutés, ou n'apportent qu'une indication probable, ou encore doivent être abandonnés. Du Nouveau Testament certains textes lui paraissent discutables ou d'une valeur simplement probable: I Cor., xv, 29; Luc., xvi, 9; d'autres sont démonstratifs: Matth., v, 26; xii, 32; d'autres enfin lui paraissent

affirmer un principe dont on pourrait déduire le purgatoire, et c'est encore bien obscur : Act., II, 24; Matth., v, 22. C'est I Cor., III, 11-15, qui retient toute l'attention de Suarez. Il est hésitant sur le sens à donner à la métaphore du bois, de la paille, du foin : péchés véniels ou péchés mortels ? Mais *salvus erit* indique à coup sûr non la persistance dans l'existence, mais le salut éternel. N. 14-18. Incertitude également quant à la personnalité des constructeurs de l'édifice : n'importe quel juste ou simplement les prédicateurs de la foi ? Hésitation pareillement sur le feu dont il est question comme instrument de l'épreuve à laquelle seront soumises les œuvres de chacun. N. 22-28. Mais finalement Suarez s'arrête à cette solution : « Tous seront examinés par le feu parce que tous seront jugés pour savoir si le feu purificateur doit leur être appliqué. » N. 28.

On le voit, à part le texte de II Mac., grandes hésitations partout, même dans l'interprétation de I Cor., III, 11-15. Ce texte cependant a été si universellement invoqué dans l'Eglise latine que presque tous les théologiens modernes l'ont retenu, unanimes à s'appuyer sur II Mac., XII, 42; Matth., XII, 32, et I Cor., III, 11-15. Ainsi D. Palmieri, *De novissimis*, § 20, n. 5-11 (il ajoute un quatrième texte, Luc., XII, 58); C. Mazzella, *De Deo creatore*, n. 1331-1333; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IX, n. 589-591; Billot, *De novissimis*, th. V (certains textes de l'Ancien Testament cependant cités comme illustrant, par l'usage antique de la Synagogue, le geste de Judas Machabée); Lépicier, *De novissimis*, q. V, a. 1, n. 3 (p. 251-254) (en plus, Matth., III, 11); Sanda, *Synopsis*, t. I, § 350, n. 4-5; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. IV, *De novissimis*, q. IV, a. 2 (en plus, Matth., V, 26); Tanquerey, *Synopsis*, t. III, n. 1126, etc. Plus strict, Perrone n'admet, avec raison, nous semble-t-il, que II Mac., XII, 42, et Matth., XII, 32, *Prælectiones theologice*, éd. Migne, Paris, 1856, t. I, col. 836. Diekamp s'appuie sur II Mac., XII, 42, I Cor., III, 10-15 et II Tim., I, 16-18, *Theologia dogmaticæ manuale*, t. IV, Tournai, 1934, p. 516-517. Labauche passe sous silence l'argument scripturaire, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, Paris, 1911, p. 411.

On peut s'étonner, en revanche, de trouver encore des auteurs qui accordent une importance exagérée à certains textes de l'Ancien Testament. G. Atzberger n'a pas su éviter ce défaut dans son volume, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-B., 1890. Et nous le rencontrons, plus accentué encore, dans J. Bautz, *Das Fegfeuer*, Mayence, 1883, et Fr. Schmid, *Das Fegfeuer*, Brixen, 1904.

2° L'argument de tradition. — L'argument de tradition est développé avec complaisance par Bellarmin. Ce théologien montre d'anciens conciles des diverses Eglises reconnaissant expressément le purgatoire, ou l'admettant équivalentement lorsqu'ils recommandent la prière pour les morts. Il signale cette prière dans toutes les liturgies connues; il montre que cette prière n'a pas seulement pour but, comme le disaient Pierre Martyr, *Loci communes*, Londres, 1576, p. 768, ou Calvin, *Institution chrétienne*, (ci-dessus, col. 1270) de rappeler aux vivants la pensée de la mort ou d'empêcher que le souvenir des défunts ne périsse de la communauté chrétienne; mais les textes liturgiques et les interprétations qu'en donnent les Pères montrent bien que l'objet de la prière est le soulagement, la délivrance des âmes souffrantes. Bellarmin, *op. cit.*, c. VI, p. 76. Enfin il est possible d'apporter des textes positifs dans lesquels les Pères ou recommandent la prière pour le soulagement des défunts, ou exposent clairement la doctrine catholique sur la matière. *Ibid.*, c. X, p. 79-82. Bellarmin n'apporte aucun texte clair antérieur au IV^e siècle; mais sa démonstration lui paraît si convaincante qu'il n'hésite pas à conclure : « Quand bien même

les Pères n'auraient jamais nommé le purgatoire, il suffirait de leur enseignement si clair sur le besoin que certaines âmes ont de soulagement, et sur le secours que leur apportent les prières des fidèles, pour être fixé sur leur sentiment. » *Ibid.*, p. 81. Cf. J. de La Serrière, *op. cit.*, p. 282-283.

Suarez n'apporte rien de nouveau aux textes invoqués par Bellarmin. Il fait simplement remarquer que beaucoup d'assertions relatives au purgatoire sont formulées par les Pères dans leur commentaire des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'on a coutume d'invoquer, surtout de I Cor., III, 11-15. Plusieurs autorités citées par Suarez doivent être aujourd'hui éliminées comme inauthentiques. *Op. cit.*, n. 30-33.

Les théologiens postérieurs n'ont pas ajouté grand' chose à ces essais encore informés de théologie positive. Il convient cependant de rappeler l'opuscule d'Arcadius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637 (on sait que l'étude attribuée ici à Barlaam est en réalité le discours de Bessarion au concile de Florence, voir col. 1252); l'ouvrage d'Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, dans Migne, *Theologia cursus*, t. XVIII (cet ouvrage, paru à Rome, en 1655, s'efforce de supprimer toute divergence entre l'Eglise grecque et l'Eglise romaine : la critique y perd parfois ses droits); Arnauld, *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. III, l. VIII, c. VI-X, p. 1123 sq. Les deux dernières études ont contribué dans une large mesure à attirer l'attention des théologiens sur les points de contact et de dissemblance qui régnaient entre les deux Eglises. Le travail a été repris, au XIX^e siècle, d'une manière encore assez peu critique par Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842. Des deux ouvrages déjà cités de Bautz et de Schmid la critique est totalement absente. Bartmann, *Das Fegfeuer*, Paderborn, 1928, est plus au point. L'ouvrage d'Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896, s'efforce d'élucider, pour les trois premiers siècles, plus d'un point obscur.

Les théologiens récents insistent tous sur le fait que, dès les débuts, l'Eglise a prié pour les morts. Quant aux textes positifs concernant le purgatoire, ils se contentent le plus souvent de faire un choix parmi ceux qui leur paraissent le plus convaincants. Le manuel de Tanquerey, *op. cit.*, t. III, n. 1127, nous semble avoir fourni la meilleure indication relativement à la façon d'envisager l'argument de tradition : il marque trois stades dans l'affirmation du dogme du purgatoire : pendant les quatre premiers siècles, l'existence du purgatoire est confessée dans l'universelle pratique d'offrir des prières et des sacrifices pour les défunts, et même déjà quelques Pères parlent explicitement du purgatoire; à partir de saint Augustin les témoignages en faveur du purgatoire commencent à se multiplier et à se préciser, et les Pères postérieurs à Augustin précisent encore cette doctrine; enfin la pleine possession de la vérité se manifeste au Moyen Age avec les scolastiques et s'affirme à Lyon et à Florence. On remarquera que c'est le cadre même de notre article. Ch. Pesch est peut-être l'auteur qui a le mieux utilisé les documents de la tradition, *op. cit.*, t. IX, n. 592-596; mais aucune étude d'ensemble n'a encore été faite.

L'argument de tradition doit se compléter par l'étude des conciles. Bellarmin et Suarez ont rappelé opportunément certaines décisions de conciles particuliers concernant les suffrages accordés aux défunts. Bautz a assez bien colligé ces décisions. *Op. cit.*, part. I, § 9, p. 105-108. Mais le concile de Florence n'a pas été suffisamment étudié sur la question du purgatoire. Les théologiens sont d'ailleurs excusables, les Actes con-

cernant le purgatoire n'ayant été publiés qu'en 1922. Aussi avons-nous voulu les résumer ici aussi complètement que possible. Les éditions futures devront tenir davantage compte du décret d'union qui, précisément pour permettre l'union, se tait sur la question du feu réel.

Enfin l'argument s'achève par le rappel des liturgies diverses, qui toutes comportent la prière pour les défunts. Sur ce point l'argument proposé par nos théologiens posttridentins se ressent de la solidité et de l'antiquité de la tradition ecclésiastique elle-même. Les auteurs plus récents y ont apporté une érudition plus considérable et un souci plus marqué de la critique des documents. Mais essentiellement l'argument demeure, comme il l'a toujours été, le plus solide de tous.

3^o *La raison théologique.* — Un certain nombre d'auteurs passent sous silence cet argument, par exemple Perrone, Palmieri, Ch. Pesch. D'autres ne font que l'indiquer en passant, ou même la confondent avec l'argument de raison de convenance.

Il nous semble qu'un argument très solide et très convaincant de raison théologique doit être apporté en faveur de l'existence du purgatoire. C'est celui-là même que nous avons développé dans le § 1 de la deuxième partie de cet article : *l'expiation personnelle dans l'économie de la rédemption* (col. 1179 sq.).

Bellarmin, sans remonter à ce principe général, en note cependant les applications à propos du purgatoire : il y a des péchés véniels ne méritant qu'une peine temporelle ; il peut donc arriver qu'un homme meure ayant de tels péchés sur la conscience ; ils doivent donc être expiés dans l'autre vie. Le même raisonnement vaut pour le pécheur réconcilié avec Dieu mais ayant encore une peine temporelle à expier. *Loc. cit.*, c. x, p. 81. Entre les très bons, à qui la récompense éternelle est immédiatement conférée, et les très mauvais, qu'attend le supplice éternel, il y a place pour les médiocres, qui doivent être purifiés avant d'entrer dans l'éternel bonheur. *Ibid.*, p. 85.

Suarez, plus théologiquement peut-être que Bellarmin, rappelle les trois principes qui commandent l'argument de raison théologique : l'existence des péchés véniels non expiés à la mort, *op. cit.*, n. 34 ; l'existence d'une peine temporelle due aux péchés mortels pardonnés, n. 35 ; la nécessité morale (*ad divinæ justitiæ æquitatem pertinere*) d'une expiation pour que le pécheur encore endetté envers la justice divine puisse entrer au ciel. N. 36.

C'est l'argument ébauché par saint Thomas dans les deux articles *De purgatorio* de l'appendice de la *Somme théologique* (voir col. 1240) et que l'on retrouve, plus ou moins écourté, dans la plupart des manuels de théologie. Mazzella, *op. cit.*, n. 1335 ; Hugon, *op. cit.*, q. iv, a. 2, n. 8, p. 791 ; Hervé, *Manuale*, t. iv, n. 656 ; Lépicier, *loc. cit.*, n. 8 ; Diekamp, *Manuale*, t. iv, p. 518-519. Tanqueray, à tort, y voit une simple raison de convenance, *loc. cit.*, n. 1130 ; Billot se contente, dans son traité des fins dernières, de parler en général des raisons théologiques *per se obvias* ; c'est qu'il a développé cet argument ailleurs, *De personali et originali peccato*, Rome, 1924, *De reatu pœnæ*, p. 77 sq. ; *De peccato veniali*, th. viii, p. 109 sq.

4^o *Les raisons de convenance.* — On les trouve développées plus ou moins en connexion avec la raison théologique. Nulle part on ne les trouve mieux présentées que dans l'art. *Purgatoire* du *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. iv, col. 512-515. L'auteur envisage tout d'abord les convenances rationnelles ; ensuite les convenances morales.

1. *Convenances rationnelles.* — Pour les spiritualistes, le dogme du purgatoire n'a rien qui ne s'accorde pleinement avec les principes mêmes de la raison. L'ordre moral doit être rétabli dans la mesure où il a été violé ;

or, le rétablissement de la justice ne s'effectue en ce monde que d'une manière très imparfaite : il semble donc conforme à la justice divine qu'une dette subsistant encore à son égard après la mort appelle une réparation dans l'au-delà. Ce qui différencie cet argument de la raison théologique, c'est que la raison théologique s'appuie, en dernière analyse, sur les vérités certaines que lui apporte la révélation touchant la réparation due au péché ; ici, la simple raison naturelle ne fait état que de ses propres lumières. Dans le premier cas, l'argument est de valeur contraignante ; ici, il s'offre comme une simple convenance, infiniment vraisemblable, mais qui ne s'impose pas à la raison d'une manière absolument certaine. Et c'est à ce point de vue de la convenance rationnelle que les auteurs rapportent les croyances convergentes des peuples païens eux-mêmes, Égyptiens, Babyloniens, Perses, qui, sous des formes différentes, ont promulgué la nécessité d'une expiation pour les péchés, voire d'une sorte de purgatoire préparant l'entrée des âmes dans la félicité. Voir ici, col. 1167-1169. La doctrine de Platon confirme cette convenance rationnelle du purgatoire : « A peine séparées de leur corps, les âmes arrivent devant le juge, qui les examine attentivement... Aperçoit-il une âme défigurée par le péché, il l'envoie aussitôt avec ignominie aux cachots où elle doit subir les justes châtiements de ses crimes... Or il y en a qui profitent des peines qu'ils endurent ; ce sont ceux dont les fautes sont de nature à être expiées... Toutefois cet amendement ne s'opère en eux que par la voie des douleurs et des souffrances, car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes et qui, en raison de cette perversité, sont devenus incurables, ils servent pour l'exemple. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité parce qu'ils sont incapables de guérison. » *Gorgias*, 522 sq. ; *Phédon*, 113 sq.

2. *Convenances morales.* — Est-il besoin de montrer combien la doctrine du purgatoire est, pour le catholique, bienfaisante et douce ?

En nous donnant une si haute idée de la sainteté et de la majesté divine et en fortifiant en nous le sens de la justice, [cette doctrine] avive dans les âmes l'appréhension de toutes fautes, même des plus légères, si bien que la pensée d'un purgatoire où se purifient les défunts est purifiante elle-même pour les vivants.

Elle répond en même temps aux sentiments les plus profonds comme aux aspirations les plus élevées du cœur humain. En nous rendant familière la croyance à l'immortalité de l'âme et en tournant le cours de nos méditations vers l'au-delà, en nous apprenant que le lien si fort et si doux qui nous attachait à nos chers disparus n'est pas entièrement brisé par le trépas, que nous restons en communion de pensée et de sainte charité avec eux ; que nous pouvons encore faire quelque chose pour eux, alléger leur souffrance, leur ouvrir plus vite les joies du ciel, elle maintient vivant et agissant le culte d'affection qui les entourait dans leur vie et qui s'exalte à la mort. Et notre cœur nous pousse à leur donner ; tant que nous leur survivons, le meilleur de nous-mêmes, nos prières, nos sacrifices, nos bonnes œuvres. C'est la suprême consolation dans le déchirement des séparations cruelles. *Ari. cité*, col. 514.

5^o *Les objections.* — La théologie posttridentine complète ordinairement la question de l'existence du purgatoire par la réfutation des objections soulevées par les protestants. A Bellarmin, *op. cit.*, c. xii, p. 86 sq., à Suarez, *loc. cit.*, n. 38-40, il faut ajouter ici Estius, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, § 4, qui semble avoir donné d'une façon plus précise encore, le cadre de cette discussion. Les efforts des adversaires portent à la fois sur le terrain scripturaire, patristique et dogmatique.

1. Au point de vue scripturaire, l'apologiste catholique doit tout d'abord rétablir et défendre l'autorité et le caractère canonique du II^e livre des Machabées. Voir plus haut, col. 1166. Il lui faut ensuite établir le

sens exact des textes du Nouveau Testament sur lesquels il pense pouvoir fonder la révélation du dogme du purgatoire. Il est enfin nécessaire de préciser le sens et la portée de certains textes qui semblent exclure un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer pour les âmes séparées de leurs corps.

Ces textes, dit Suarez, *loc. cit.*, n. 38, contiennent deux affirmations. La première est qu'après cette vie il n'y a plus possibilité de mériter ou de satisfaire par ses œuvres propres, mais il faut subir la juste sentence du juge, que cette sentence concerne l'enfer ou le purgatoire, peu importe. Ainsi doit être compris Eccl., ix, 10 : « Il n'y a plus ni œuvre, ni science, ni sagesse, dans le séjour des morts où tu vas. » La seconde est qu'après cette vie il n'y a que deux termes *ultimes* vers lesquels se dirige l'humanité responsable de ses actes : le paradis et l'enfer, ce qui ne veut pas dire qu'avant ce terme ultime du paradis, une expiation préparatoire ne sera pas à subir. Ainsi doivent être compris Eccl., xi, 3; Matth., xxv, 34, 41; Marc., xvi, 16. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. xii, p. 86. Si les adversaires insistent et proposent certains textes qui semblent promettre la récompense aux justes immédiatement après la mort, sans aucune attente, par exemple Ps., cxxvi, 2, 3; II Cor., v, 1; Apoc., xiv, 13; Joa., v, 24, il faut répondre que l'Écriture, en aucun de ces textes, ne parle d'une récompense *immédiate* : elle sous-entend toujours la condition d'une justice parfaite au moment de la récompense, *si digni sunt vel perfecte purgati*. Cf. saint Augustin, *In Joannem*, tr. xlix, n. 10, P. L., t. xxxv, col. 1751. Suarez fait observer que ces textes n'ont pas tous besoin d'une semblable explication. Au sens littéral le ps. cxxvi ne regarde pas la récompense de la vie future; saint Paul, dans II Cor., v, 1, invite à l'espérance d'une demeure éternelle, sans préciser le moment où on pourra l'habiter; l'Apocalypse ne vise que les parfaitement justes et, pour les autres, qui ont encore quelque expiation à offrir, il est déjà exact de parler de repos, puisqu'ils sont certains de leur béatitude éternelle. Au canon de la messe nous prions pour les âmes du purgatoire, qui *reposent dans le Christ et dorment du sommeil de la paix*. Suarez, *loc. cit.*, n. 39-40. Saint Augustin avait proposé ici une autre explication : le cas visé serait celui des martyrs, *De civitate Dei*, l. XX, c. ix, n. 2, P. L., t. xli, col. 674; cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 264. Enfin, Joa., v, 24, doit s'interpréter d'une récompense future, mais non nécessairement immédiate. Lépicier, *op. cit.*, p. 265.

2. Au point de vue *patristique*, les textes objectés comportent certaines assertions relatives à l'impossibilité, dans l'autre vie, de faire pénitence et d'offrir à Dieu des satisfactions. Saint Cyprien, *Contra Demetrianum*, n. 25, Hartel, t. i, p. 370; saint Jérôme, *Comment. in Amos*, l. III, c. ix, 5, P. L., t. xxv, col. 1141 D; saint Jean Chrysostome, *In Epist. I ad Cor.*, hom. xxviii, n. 2, P. G., t. lxi, col. 234; saint Augustin, *Enchiridion*, c. lxxviii (simple doute sur cette possibilité), voir ci-dessus, col. 1222. Ces textes doivent s'interpréter d'une manière générale comme les textes similaires de l'Écriture. On peut cependant trouver à chacun d'eux une explication particulière. Voir Lépicier, *op. cit.*, p. 265-266. Bellarmin répond simplement qu'en déclarant qu'après la mort il n'y a plus de pénitence ni de satisfaction possible les Pères entendent parler de la satisfaction, de la pénitence qui *précède* la justification : « Les Pères, en effet, font mention expresse d'une double satisfaction : une qui précède la justification, et par laquelle Dieu est apaisé de *congruo*, par laquelle il est incliné à la rémission de la faute; l'autre qui suit la justification et par laquelle réparation est faite à Dieu de *condigno* pour la peine encore due. » *Op. cit.*, c. xiii, p. 89. Par là nous rejoignons les objections dogmatiques.

3. Au point de vue *dogmatique*, en effet, les protestants insistent surtout sur le fait que le Christ a suffisamment satisfait pour nos péchés et que c'est faire injure à sa passion que d'exiger encore de notre part une satisfaction nouvelle, soit en ce monde, soit en l'autre. Cf. ci-dessus, col. 1267. Ils invoquent surtout Heb., x, 14. Bellarmin répond à l'objection dans le traité du purgatoire. Sans doute les mérites du Christ sont assez grands pour effacer toute faute du pécheur et toute peine due à ces fautes, « mais, pour être efficaces, ces mérites doivent nous être appliqués; cette application se fait par les sacrements et par les actes de l'homme. Dieu a voulu en effet qu'après le baptême les mérites du Christ soient appliqués par la contrition et la confession, jointes à l'absolution du prêtre, pour la rémission de la faute; qu'ils soient appliqués par les œuvres satisfactoires de l'homme, pour la rémission de la peine temporelle. Lorsque la faute est remise, la peine éternelle qui lui était due se change en peine temporelle, la justice exigeant que le péché soit puni en quelque façon. » *Op. cit.*, c. xiv, p. 92. Dans les développements donnés par Bellarmin à cette idée fondamentale, on retrouve les principes qui ont guidé le concile de Trente dans l'élaboration du c. xiv, de la vi^e session et du c. ii de la xiv^e session. Voir ici, t. viii, col. 2178 sq.; t. xii, col. 1090. Dans le sacrement de pénitence la rémission des péchés se fait d'une manière moins libérale et moins plénière que dans le baptême : le pécheur justifié doit encore ordinairement expier quelque peine, soit en ce monde, soit en l'autre. S'il est vrai d'affirmer que l'homme ne peut plus mériter au purgatoire, il est faux que toute satisfaction doive être méritoire : « Celui qui paie une dette parce qu'un arrêt du juge l'y force satisfait à ses créanciers bien qu'il soit contraint. » *Op. cit.*, c. xiv, p. 92. Aussi, pour marquer ce caractère contraint de l'expiation temporaire d'outre-tombe, la plupart des théologiens posttridentins emploient-ils l'expression de *satisfacção*. Mais la plupart réfutent l'objection dogmatique des protestants dans le traité de la grâce, au chapitre de la justification, ou dans le traité de la pénitence, à la question du *realis pœnæ*.

La certitude d'une dette de peine, que laisse subsister la rémission de la coupe, détruit par sa racine même une des principales objections des Orientaux. Voir col. 1254. L'objection proposée en premier lieu par Bessarion (voir col. 1252) a retenu l'attention de quelques théologiens modernes. Billot a bien montré qu'il n'y a aucune parité entre le bien léger des damnés et le mal léger des élus. Le mal léger des élus ne supprime pas leur mérite du ciel et n'exige qu'une expiation temporaire. Le péché mortel, au contraire, *mortifie* toutes les actions méritoires accomplies par le pécheur avant sa faute : les bonnes œuvres ne sont méritoires qu'en raison de l'ordination à la récompense éternelle que leur confère la volonté divine; or, cette ordination n'existe plus dans les œuvres mortifiées, et par conséquent celles-ci ne sauraient exiger, avant la peine éternelle, une récompense temporaire. Billot, *op. cit.*, p. 97-98. Cf. saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. i, a. 1.

On trouve à peu près les mêmes objections réfutées, dans Perrone, *loc. cit.*, col. 844-847.

II. LES PEINES DU PURGATOIRE. — Les théologiens sont bien obligés de convenir que la question des peines est beaucoup plus obscure que celle de l'existence du purgatoire.

Tous sont unanimes à reconnaître que la foi n'est ici engagée que sur deux points : le purgatoire comporte des peines (c'est la définition même du purgatoire), et ces peines ne se feront plus sentir à aucune âme après le jugement dernier. Par conséquent, la peine purificatrice ne sera, pour toute âme, que temporaire. Bel-

larmin, *op. cit.*, l. II, c. ix, p. 117; Suarez, *op. cit.*, disp. XLVI, sect. iv, p. 920 sq. Ces vérités ressortent des définitions du II^e concile de Lyon, de Benoît XII et du concile de Florence. De plus, elles s'imposent en raison de Matth., xxv, 46, au sujet duquel Pères et théologiens font unanimement observer que toute possibilité de purgatoire après le jugement est enlevée par cette affirmation du Sauveur. Billot, *op. cit.*, th. vi, p. 98 sq.

Dans le domaine assez peu consistant des opinions théologiques, les auteurs catholiques se posent de multiples questions concernant la durée, la nature, l'intensité, l'objet des peines purificatrices.

1^o *La durée.* — Il s'agit ici de la durée de la peine pour chaque âme prise en particulier. Suarez pose deux principes opportuns : en premier lieu, il faut admettre que l'âme puisse expier seule pour un péché auquel le corps a pris part : le péché, en effet, réside essentiellement dans la *volonté* de faire le mal, et donc, l'âme ayant pris, dans l'acte offensant Dieu, la part principale et formelle, peut satisfaire seule à la justice divine. Un purgatoire prolongé jusqu'à la résurrection des corps n'est donc pas nécessaire. En second lieu, il faut affirmer que la durée de la peine, loin d'être égale pour toutes les âmes, sera plus ou moins longue en proportion de l'expiation requise. D'où suit une conséquence certaine, c'est que toutes les âmes ne resteront pas en purgatoire jusqu'à la fin du monde. Disp. XLVI, sect. iv, n. 3-6. Conclusion qui vaut, même abstraction faite du secours apporté par les suffrages de l'Église.

Mais peut-on, en toute hypothèse, assigner un terme à la durée des peines. On sait que Dominique Soto enseignait que les souffrances du purgatoire sont si terribles, que les suffrages de l'Église sont si efficaces, qu'aucune âme, quelle que soit sa dette n'y doit séjourner plus de vingt et même de dix ans. In *IV^{um} Sent.*, dist. XIX, q. iii, a. 2. Bellarmin rejette cette opinion, s'appuyant sur la pratique de l'Église autorisant l'offrande du saint sacrifice de la messe pour des fidèles morts depuis cent ans et plus. *Loc. cit.* Quelques rares théologiens, entre autres Maldonat, *De purgatorio*, q. v, ont suivi Soto sur ce point, mais la presque unanimité lui est plus ou moins hostile. Tout en reprouvant l'opinion de Soto, Suarez ne la croit pas digne de censure, mais simplement incertaine, et personnelle. Toutefois, il faut se souvenir de la condamnation portée par Alexandre VII contre la proposition suivante : *Un legs annuel (fondation) pour l'âme d'un défunt ne dure pas plus de dix ans.* Denz.-Bannw., n. 1143. Voir t. I, col. 746. Sans réprouver directement l'opinion de Soto, le pape condamne la conclusion pratique que certains en tiraient. Sur l'opinion de Soto et ses partisans, voir Diana, *Resolutiones morales*, Lyon, 1667, part. IV, tr. VIII, resol. 101. Reprenant une expression d'Augustin, Suarez conclut simplement : *quanto magis minusve transeuntia (animæ) dilexerunt, tanto brevius tardiusve salvabuntur.* Les théologiens, en général, se prononcent pour une durée assez longue. Cf. Bellarmin, *De gemiti columbz*, l. II, c. ix.

Il est d'ailleurs bien risqué de se demander combien de « temps » les âmes demeurent au purgatoire. Le temps est la durée qui mesure les choses matérielles. Au purgatoire, il n'y a plus ni jours, ni années, ni temps, mais *ævum* ou « éternité ». Voir ÉTERNITÉ, t. v, col. 915. Comment estimer une durée qui échappe à nos conceptions terrestres? Aussi la plupart des théologiens passent-ils rapidement sur une question parfaitement insoluble.

Un seul problème intéressant se pose au sujet des justes que la fin du monde trouvera encore en vie? Comment leur purification pourra-t-elle avoir lieu en cet instant suprême? Les auteurs se contentent en général de reproduire la réponse de saint Thomas, In

IV^{um} Sent., dist. XLVII, q. ii, a. 3, qu. 2, ad 5^{um} : ces justes auront souffert auparavant des angoisses qui leur tiendront lieu de purgatoire; le feu de la conflagration générale leur servira de feu purificateur avec d'autant plus d'efficacité qu'ils en accepteront volontairement les atteintes; enfin l'intensité de la peine (de la chaleur, dit saint Thomas) compensera sa durée. Ainsi Palmieri, *op. cit.*, p. 76; Hugon, *op. cit.*, p. 801; Hervé, *op. cit.*, p. 641; Lépicié, *op. cit.*, p. 373. Billot adoucit quelque peu, tout en demeurant dans le même sens doctrinal, ce qu'il y a de peu vraisemblable en cette explication. *Op. cit.*, p. 101. La solution nous paraît contestable; elle est donnée dans l'hypothèse d'une purification faite nécessairement par le feu et comportant une durée temporaire. Or, même dans l'opinion des Latins, la purification faite par le feu ne s'impose pas nécessairement comme explication, et l'éviternité doit être considérée comme la durée mesurant déjà cet instant solennel du jugement dernier. L'intensité de la peine, quelle que soit cette peine, peut donc seule être invoquée ici comme explication plausible.

2^o *Nature des peines.* — Bellarmin expose que trois choses sont certaines touchant la nature des peines purificatrices : la principale peine est la privation de la vue de Dieu; il existe en outre une peine positive du sens; enfin cette peine est essentiellement un feu, soit réel, soit métaphorique. Mais il ajoute que, de l'avis commun des théologiens, le feu du purgatoire est réel : les textes de l'Écriture qui le décrivent (1) doivent être pris au sens propre quand il n'y a pas de raison de les en détourner, et toutes les descriptions des Pères ne peuvent s'entendre que d'un feu réel. *Op. cit.*, l. II, c. x, xi, p. 118, 119.

1. *La dilation de la vue de Dieu.* — Suarez, reprenant le même thème, se demande d'abord si la privation de la vision béatifique doit être considérée chez les âmes du purgatoire comme une peine du *dam*. Il relate tout d'abord l'opinion de Cajétan, qui, tr. IV, *De attritione et contritione*, q. iv, admet sans doute dans l'âme purifiée l'absence de la vision divine, mais nie que cette absence soit une peine. Cajétan estime que, toute aversion par rapport à Dieu étant ôtée de l'âme sainte, la peine du *dam*, correspondant à cette aversion, ne saurait exister en elle. Suarez fait observer que, nonobstant la charité dont les âmes du purgatoire sont animées envers Dieu du fait qu'elles expient en raison des restes du péché, l'absence de vision béatifique comporte pour elles une véritable privation, donc une véritable peine. L'expiation requise est en effet une suite non seulement de la conversion vers le mal, mais encore de l'aversion de Dieu, qu'implique tout péché. *Op. cit.*, disp. XLVI, sect. i, n. 1-3. Mais il est bon de noter que Cajétan n'envisage pas le cas des âmes du purgatoire. Il se peut donc que la polémique de Suarez manque d'objet. L'expression *pæna damni* est retenue par la plupart des théologiens. Citons, parmi les modernes, Bautz, *op. cit.*, p. 130; Palmieri, *op. cit.*, p. 70; Mazzella, *op. cit.*, n. 1337; Tanqueray, *op. cit.*, t. iii, n. 1132; Hugon, *op. cit.*, p. 792; Lépicié, *op. cit.*, p. 268. Toutefois, la plupart de ces auteurs corrigent, par l'explication qu'ils en donnent, le sens du mot *dam* appliqué à la peine de la privation ou mieux, disent-ils, de la *dilation* de la vision béatifique. Il ne s'agit donc pas en réalité de peine du *dam* au sens propre du mot. Ch. Pesch, *op. cit.*, t. ix, n. 601, et Hervé, *op. cit.*, t. iv, n. 662, notent expressément que ce n'est qu'un *dam secundum quid* et Billot nous semble avoir heureusement rompu avec la terminologie reçue en parlant simplement de la peine de la dilation de la gloire. *Op. cit.*, th. vii. C'est une véritable peine, écrit-il, puisqu'elle *prive* les âmes de la vision béatifique à un moment où elles auraient pu et dû la posséder. P. 101. Et c'est là précisément le caractère qui distingue la dilation du

purgatoire de celle des limbes avant Jésus-Christ. Pour les justes des limbes, le temps de la vision béatifique n'était pas encore arrivé; donc la dilation n'avait aucun caractère pénal. Hugon, *loc. cit.*, p. 794.

Nous estimons pour notre part que l'expression « peine du dam » devrait être éliminée totalement de la terminologie relative au purgatoire. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que le prétendu dam du purgatoire n'est que très lointainement analogue au dam de l'enfer : pourquoi maintenir une expression capable d'induire en erreur sur le véritable état des âmes au purgatoire? Le seul fait de l'espérance et de la certitude du salut enlève à la privation temporaire de la vue de Dieu le caractère d'une véritable damnation.

On lira, sur cette privation de la vue de Dieu, comme peine du purgatoire, la belle page de Lessius, *De perf., div.*, l. XIII, c. XVII :

Les âmes justes, au moment même où la gloire qui leur est préparée devait leur être conférée, se voient rejetées et reléguées en un cruel exil, tant qu'elles n'auront pas satisfait pour leurs péchés passés : elles en ressentent une douleur incroyable. Combien est grande leur douleur, nous le pouvons conjecturer par quatre considérations. Premièrement, elles se voient privées d'un si grand bien, et cela au moment même où elles auraient dû en jouir. Elles comprennent l'immensité de ce bien avec une force qui n'a d'égale que leur ardent désir de le posséder. Deuxièmement, elles voient qu'elles en sont privées par leur faute. Troisièmement, elles déplorent la négligence qui les a empêchées de satisfaire au moment où elles auraient pu le faire facilement, alors que présentement elles sont contraintes à de grands maux, et cette constatation accroît singulièrement l'acéribité de leur douleur. Quatrièmement, enfin, elles voient quels trésors immenses de biens éternels, quels degrés de gloire céleste, si facilement accessibles, elles ont par leur faute négligés quand il était temps. En prenant conscience d'une façon extrêmement vive de tout cela, ces âmes en éprouvent une grande douleur, comme nous-mêmes l'éprouvons dans les dommages humains, quand ces quatre circonstances sont réunies.

On pourrait citer également bien des passages du *Traité du purgatoire* de sainte Catherine de Gênes, pris des c. III et VI principalement :

C'est une peine si excessive, écrit-elle, que la langue ne saurait l'exprimer, ni l'intelligence en concevoir la rigueur... Si, dans le monde entier, il n'y avait qu'un seul pain qui pût satisfaire la faim de toutes les créatures, et qu'il suffit de le regarder pour être rassasié, songez à ce qu'éprouverait un homme qu'un instinct naturel invite à manger quand il est bien portant, et qui ne pourrait ni manger, ni être malade, ni mourir! Sa faim deviendrait de plus en plus cruelle; sachant qu'il n'y a qu'un seul pain capable de le rassasier et qu'il ne peut y atteindre, il resterait en proie à des tortures insupportables. C. VI. Cf. P. Faber, *Tout pour Jésus*, Paris, 1926, p. 388; L. Rouzic, *Le purgatoire*, Paris, 1923, p. 165.

2. *La peine du sens.* — Suarez distingue nettement la question de la peine du sens, *loc. cit.*, n. 4 sq., de la question du feu du purgatoire. *Ibid.*, sect. II, n. 1 sq. Non qu'il admette une peine positive distincte de celle que cause le feu, mais parce qu'il se pose tout d'abord la question de savoir si toutes les âmes souffrent, en plus de la « peine du dam », une peine du sens. La tristesse qui résulte de la dilation de la vision béatifique ne saurait à proprement parler être nommée peine du sens, *ibid.*, n. 6; mais peut-on concevoir que certaines âmes soient purifiées uniquement par cette dilation et la tristesse qui en résulte? Certains l'ont prétendu, en raison des visions rapportées par Bède. Voir col. 1227. Parmi ces « certains » il faut compter Bellarmin, qui admet comme probable l'existence d'un lieu, faisant partie du purgatoire « où les âmes n'ont plus la peine du sens, mais seulement la peine du dam, purgatoire fort adouci, prison honorable, et comme sénatoriale, mais où cependant les âmes ne sont pas heureuses et

souffrent même du retard apporté à leur béatitude ». *Op. cit.*, c. VII, p. 112. Sans nier absolument la vérité de cette vision, Suarez estime qu'elle doit être interprétée; quoi qu'il en soit, il n'admet pas qu'au purgatoire la peine de la dilation de la vue de Dieu soit séparée de la peine du sens. *Loc. cit.*, sect. I, n. 9-12. L'opinion contraire n'a d'ailleurs rien qui offense la doctrine catholique : elle est simplement étrangère au sentiment de la plupart des théologiens. Palmieri s'y rallie. *Op. cit.*, p. 74. Toutefois il est nécessaire de rappeler que les Grecs, tout en niant l'existence du feu du purgatoire, n'entendent pas nier l'existence d'une peine positive du sens, affliction, douleur, chagrin, honte de la conscience, etc. Voir col. 1253, 1262. Il est donc utile que, dans la synthèse théologique de la doctrine du purgatoire, on tienne compte de cette nuance. Peu de théologiens latins l'ont fait.

3. *Feu réel ou métaphorique?* — Voir FEU DU PURGATOIRE, t. V, col. 2258 sq. Sur le degré de probabilité de l'opinion des Latins, voir col. 2260.

3^o *Intensité.* — Bellarmin n'approuve pas l'opinion de saint Thomas d'après laquelle la moindre peine du purgatoire est plus douloureuse que la plus affreuse souffrance de la terre. Il se rallie à celle de saint Bonaventure. Voir col. 1240. Sans doute la privation de Dieu est une grande souffrance, mais « adoucie, soulagée par l'espoir assuré de le posséder; de cet espoir naît une incroyable joie qui s'accroît à mesure qu'approche la fin de l'exil ». *Op. cit.*, c. XIV, p. 121. Des âmes condamnées au purgatoire peuvent n'avoir, au moment de la mort, que quelques fautes légères; il semble bien dur qu'elles soient punies par un supplice plus affreux que toutes les peines de la terre. Tel est le thème général sur lequel se sont greffées des opinions nombreuses et variées.

1. *Gravité de la peine de la dilation.* — Suarez n'hésite pas à présenter cette peine comme la plus grave et la plus douloureuse pour les âmes du purgatoire. C'est là, dit-il, la doctrine commune, *communis sententia*. *Op. cit.*, disp. XLVI, sect. I, n. 2. Le texte de Lessius, cité ci-contre, laisse entrevoir les raisons de cette douleur immense. Suarez reprend ces raisons. *Ibid.*, sect. III, n. 1. Mais son instinct théologique lui fait entrevoir une difficulté devant laquelle saint Bonaventure déjà s'était arrêté. Si ces raisons sont vraies, il suit de là que « les plus saintes âmes du purgatoire, bien que très légèrement coupables, sont punies le plus sévèrement quant à cette peine et à cette tristesse (de la dilation). En effet elles sont privées d'une gloire plus considérable, le bien qu'elles ne possèdent pas est plus grand, et la charité, racine de la douleur dans les âmes saintes, est plus grande en elles. » *Ibid.*, n. 2. De fait, nous trouvons chez certains mystiques des assertions de ce genre. Résumant la doctrine de sainte Catherine de Gênes, le P. Faber écrit : « L'âme se sent constamment entraînée par la violence de son amour vers Dieu, qui peut seul la satisfaire. Cette violence est sans cesse croissante, tant que l'âme demeure privée de l'objet dont elle est si avide, et ses souffrances croissent à proportion, si elles n'étaient pas adoucies par l'espérance ou plutôt par la certitude que chaque instant la rapproche du moment de son bonheur éternel. » *Tout pour Jésus*, p. 388-389. A cette difficulté, saint Bonaventure avait répondu en disant que, du chef de la dilation, la souffrance des âmes n'était pas considérable. Voir col. 1242. Suarez trouve à bon droit cette réponse trop simple, et il fait deux remarques sensées : la première est que si, par rapport à la nature même des choses, la peine de la dilation de la vue de Dieu doit apporter aux âmes les plus saintes la plus grande souffrance, cependant, par rapport à l'ordre de la justice divine, cette souffrance est tempérée en proportion de l'affection apaisée et parfaite avec laquelle les saintes

âmes l'acceptent, sans compter que l'espérance certaine du bonheur adoucit la souffrance; la seconde est que la tristesse des âmes répond bien davantage aux degrés de gloire à jamais perdus qu'à la dilation même de la gloire, ce qui fait que la tristesse est plus grande en une âme moins parfaite, précisément parce qu'elle a perdu plus de degrés de gloire. *Loc. cit.*, n. 3-4. Les modernes, en général, n'ont pas envisagé cet aspect de la question.

2. *Gravité de la peine du sens.* — Tous les théologiens enseignent que la peine du sens est très grave et dépasse nos estimations d'ici-bas. Toutefois l'opinion de saint Bonaventure rallie de plus en plus les suffrages des auteurs. Suarez, qui signale les deux opinions, *ibid.*, n. 5, 6, conclut en disant qu'il n'est pas possible d'établir entre les peines du purgatoire et les souffrances d'ici-bas une comparaison proprement dite : on ne peut comparer que des réalités homogènes, et ici les peines sont de nature très différentes. Spécifiquement toute peine du purgatoire, même la plus minime, dépasse les souffrances de la terre, précisément parce qu'elle est d'un autre ordre de douleur et de mal. Mais accidentellement, c'est-à-dire dans ses effets sur telle ou telle âme, la comparaison pourrait être établie; pourtant Suarez n'ose trop se prononcer. Voir, en faveur de l'opinion de saint Bonaventure, Billot, *op. cit.*, th. VII, § 2, p. 103-105; Pesch., *op. cit.*, t. IX, n. 604. Lépicier, qui semble pencher en faveur de l'opinion plus dure de saint Thomas, conclut par une excellente remarque qui rappelle celle de Suarez : *diximus pa-nam purgatorii in suo genere omne id superare quod in hoc mundo patimur, quia cum altera sit conditio animæ separatæ ab ejus conditione in præsentî vita, oportet ut etiam alterius rationis sit pœna : unde comparatio non est univoca, sed secundum proportionem.* *Op. cit.*, p. 274.

Peu de théologiens ont tenté de supputer la gravité de la peine du sens au purgatoire par rapport à la peine du feu en enfer. Notons à ce sujet cette simple remarque des Salmanticenses : « Nous ne pensons pas inconvenant qu'un juste quittant cette terre avec une quantité si considérable de péchés véniels ou avec une dette si lourde pour des péchés mortels remis quant à la culpé, mais non quant à la peine temporelle, subisse dans son temps de purgatoire une peine du sens plus atroce que celle qu'auront à endurer certains damnés, éternellement punis pour un ou deux péchés mortels. » La comparaison, notent ces théologiens, ne tient évidemment que pour certains aspects de l'atrocité de la peine. *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. II, § 6.

4^o *Objet des peines purificatrices.* — L'expiation purificatrice a-t-elle pour objet la culpé ou la peine du péché? La question se pose non pour les péchés mortels, mais pour les péchés véniels. Déjà ce problème avait été envisagé par les sentimentaux, et les théologiens posttridentins n'en ont guère fait progresser les solutions. Quant aux péchés mortels, seul le *debitum pœnæ* peut être en cause.

1. *La culpé des péchés véniels.* — Bellarmin se demande comment les péchés véniels dont l'âme peut être encore souillée au moment de la mort sont remis au purgatoire? *Op. cit.*, l. I, c. XIV, p. 93. Il suit l'opinion de saint Thomas : « Les péchés véniels sont remis dans le purgatoire par les actes d'amour et de patience qu'y produisent les âmes souffrantes; en effet, cette acceptation de la peine infligée par Dieu, procédant de la charité, peut être appelée une pénitence virtuelle, et, bien qu'elle ne soit pas proprement méritoire puisqu'elle ne mérite pas une augmentation de grâce ou de gloire, elle peut obtenir la rémission du péché. » *Ibid.*, p. 93. Remarquons toutefois que saint Thomas, dont Bellarmin cite l'opinion d'après le *Commentaire sur les Sentences*, a précisé, sinon corrigé, sa réponse dans le

De malo (voir col. 1240) : c'est tout aussitôt que l'âme est affranchie des liens du corps, qu'un acte de charité parfaite efface la culpé du péché véniel.

Suarez, qui traite cette question dans la disp. XI, sect. IV, expose les diverses solutions bien plus clairement que Bellarmin et, après avoir rejeté les opinions qui lui paraissent improbables, se rallie finalement à celle de saint Thomas dans le *De malo* : « Dans le premier instant de la séparation de l'âme et du corps, l'âme émet un acte fervent d'amour de Dieu et de contrition parfaite de toutes ses fautes précédentes. » Étant en état de grâce, l'âme juste est en mesure, connaissant son état, de tendre parfaitement vers Dieu de toute la force de sa volonté soutenue et surélevée par la charité. Et ce mouvement suffit à enlever aussitôt tout ce qui est encore culpé en elle. *Loc. cit.*, n. 13. Ici se place une controverse extrêmement intéressante contre Cajétan. A cet instant de la séparation de l'âme d'avec le corps, Cajétan pense que l'âme est encore en état de mériter ou de démeriter, puisque *nondum est omnino extra viam, sed in termino vitæ*. In I^{am} part. Sum. theol., q. LXIII, art. 5, fine. Le dernier instant de la voie se confondrait ainsi avec le premier instant de l'état de terme. Suarez rejette avec vivacité cette hypothèse insoutenable : *quæ sententia semper mihi displicuit, quia ex illa sequitur posse hominem esse in gratia toto tempore vitæ, et in illo instanti illam amittere; quod, ut opinor, repugnat Scripturis*. L'inverse pourrait aussi devenir vrai : un pécheur, mourant en état de faute mortelle, pourrait ainsi, *in primo instanti separationis animæ a corpore*, se réconcilier avec Dieu, ce qui n'est pas moins contraire aux Écritures. Suarez ajoute que le terme de la voie est extrinsèque à la voie elle-même; donc l'âme, à l'instant même où elle est séparée du corps, ne peut plus mériter ni démeriter; elle est confirmée en grâce ou fixée dans le mal. *Loc. cit.*, n. 14. Il faut donc conclure que l'acte de charité agit, dans la rémission de la culpé des péchés véniels à l'instant de la séparation, simplement comme disposition suffisante, et non comme cause méritoire. Voir, concernant la controverse susindiquée, les arguments que nous avons fait valoir, dans le sens de la thèse de Suarez, à propos d'un article récent, *L'Ami du clergé*, 1933, p. 756-761.

L'opinion de saint Thomas, reprise par Suarez, est commune parmi les théologiens. Voir de Lugo, *De pœnitentia*, dist. IX, sect. II; Palmieri, *op. cit.*, § 22, p. 64-65; Mazzella, *op. cit.*, n. 1321; Pesch., *op. cit.*, n. 598; Billot, *De peccato*, p. 121; Hugon, *loc. cit.*, t. IX, p. 825; Hervé, *op. cit.*, t. IV, n. 666; Lépicier, *op. cit.*, p. 284; Scheeben-Atzberger, *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. VIII, Fribourg-en-B., 1903, § 413, p. 855, et tous les thomistes.

Il ne reste donc à élucider que le problème de la rémission de la peine, qui est le même pour le péché véniel que pour le péché mortel.

2. *Rémission de la dette de peine.* — Bellarmin n'envisage que le fait général de la rémission de la peine due aux péchés pardonnés : ce fait se confond avec le dogme même du purgatoire. Mais comment cette rémission est-elle obtenue? A propos de cet aspect du problème, il se contente de rappeler que, dans le purgatoire, les âmes ne peuvent plus ni mériter ni démeriter : il leur manque l'état de voie. *Op. cit.*, l. II, c. II, p. 101 sq.

Suarez et les théologiens postérieurs partent du même principe pour établir les deux doctrines explicatives, qui marquent la position de la théologie posttridentine sur ce point : la *satisfaction* des âmes et la *rémission progressive* des peines.

a) Suarez rappelle d'abord, *op. cit.*, disp. XLVII, sect. II, n. 5-6, que les âmes du purgatoire possèdent toute la charité dont elles sont capables; que cette

charité ne peut être accrue en elles puisqu'elles sont hors d'état de mériter. Et il continue :

On doit deduire de ces principes que les âmes du purgatoire sont en état d'offrir à Dieu non une véritable satisfaction, mais une simple *satispassion*. La chose est manifeste si l'on explique ces termes en fonction de la doctrine précédemment exposée sur la satisfaction. Du péché pardonné demeure encore, avant tout et essentiellement, une dette de peine à l'égard du feu et de la souffrance au purgatoire. Or, cette peine, les âmes peuvent l'endurer et, puisqu'elle est temporaire, ces âmes, par une durée suffisante de souffrances, peuvent offrir une satisfaction répondant à la qualité ou à la quantité de leur dette : il leur suffit simplement d'être en état de grâce. Toutefois, aux justes encore sur terre, il a été concédé de pouvoir mériter en quelque façon la rémission de leur peine par l'acceptation volontaire de peines de la vie présente moralement équivalentes et conformes à la loi divine et à une juste institution : c'est là, à proprement parler, la satisfaction. Les âmes du purgatoire, disons-nous, ne peuvent offrir de telles satisfactions, car, si la vie présente est le seul temps où l'homme puisse mériter, c'est aussi le seul état pour satisfaire par des peines et des souffrances volontaires... Avant que soit portée la dernière sentence [du jugement], c'est le temps de la miséricorde; la sentence une fois portée, c'est le temps de la justice rigoureuse et de l'exécution de la peine infligée par la sentence... Si la peine du purgatoire est accompagnée dans l'âme d'une volonté soumise à la volonté divine, elle n'est cependant pas volontairement recherchée, et une telle volonté de l'âme souffrante n'apporte pas à la justice divine de quoi compenser la dette : cette compensation n'est acquise que par l'expiation accomplie selon la loi et la mesure portées par Dieu... *Ibid.*, n. 7.

Et Suarez de conclure, n. 8, que pas même d'un mérite de convenance, les âmes du purgatoire ne peuvent, par elles-mêmes, mériter une diminution de leur peine.

Cette théorie de la *satispassion*, avec les considérants qui l'accompagnent, est enseignée par tous les théologiens qui expliquent par là comment une satisfaction volontaire de l'état de voie est bien plus efficace qu'une *satispassion* imposée au purgatoire à l'âme encore endettée envers la justice divine. Voir ci-dessus, col. 1240.

b) La question d'une *diminution progressive* des peines du purgatoire est plus obscure. Quelques théologiens seulement l'ont envisagée. On se reportera à MITIGATION DES PEINES DE LA VIE FUTURE, t. X, col. 2007-2009.

Le seul point qui, à notre connaissance, n'ait pas été abordé par les théologiens posttridentins est de montrer comment cette diminution progressive, possible eu égard aussi bien aux peines considérées en elles-mêmes qu'aux suffrages des vivants, peut entrer dans le cadre de la *durée* qui mesure l'existence des âmes du purgatoire. Cette durée n'est plus le temps, mais l'*ævum* ou éternité. Or, l'éternité, mesure des esprits séparés, est définie par saint Thomas : « la durée d'un être immuable substantiellement, mais accidentellement soumis à des changements ». Immuable *substantielle* qui peut cependant, il faut le remarquer, concerner non seulement la substance de l'esprit, mais ses opérations mêmes. Cette éternité est la durée des esprits purs et des âmes séparées, car leur vie propre est faite d'immuableté substantielle et de successions accidentelles. Sans changement possible dans leur *être*, esprits et âmes séparées voient leur existence mesurée par le perpétuel présent de l'éternité. C'est aussi ce perpétuel présent qui est la durée de la *connaissance* et de l'*amour naturels* qu'ils ont d'eux-mêmes et par eux-mêmes de Dieu, auteur de leur perfection. C'est également l'éternité qui mesure l'acte par lequel ils adhèrent à leur fin dernière et, dans le cas des âmes du purgatoire, cette fixité de leur volonté dans le bien et dans l'amour de Dieu. Dans ces âmes, destinées au ciel mais souffrant encore au purga-

toire, l'expiation purificatrice sera un « instant » accidentellement joint au présent perpétuel inclus dans l'acte d'adhésion définitive que ces saintes âmes ont faite à leur fin dernière surnaturelle. En tant que privation de Dieu, l'« instant » du purgatoire ne comporte pas, ne saurait comporter de succession. Cette privation *est* elle dure ce que dure la peine essentielle du purgatoire, avec laquelle d'ailleurs elle s'identifie. Quelle succession imaginer en une durée qui n'apporte à l'être de l'âme et ne comporte *en elle-même* aucun changement? Aussi semble-t-il exact d'affirmer que la durée de la privation de Dieu doit être conçue au purgatoire comme une mesure ne comportant pas de succession. Mais de là à conclure que la diminution progressive de souffrances, même des souffrances résultant de la peine de la dilation de la gloire, soit impossible, il y a un abîme. Car de la privation de Dieu résultent dans l'âme divers sentiments qui se succèdent réellement, apportant leur contingent de regrets, de repentirs, de douleurs et d'actes de soumission à la volonté divine, mais auxquels également, en raison de l'acquiescement de la dette et des prières des vivants, s'adjoint, de plus en plus vivement, l'espérance du bonheur futur. Quant au tourment positif de la peine du sens, même et surtout s'il s'agit du tourment causé par le feu, la souffrance endurée sera continue et sans arrêt. Nouvelle nécessité d'admettre, jointe à l'immobilité substantielle où se trouve fixée l'âme souffrante, une véritable succession de souffrances, succession mesurée par une durée qui sans doute n'est pas notre temps, mais lui ressemble. Cf. saint Thomas, *II*, q. LIII, a. 3 et ad 1^{um}.

III. L'ÉTAT DES ÂMES. — Cet aspect du problème théologique du purgatoire a été traité par les théologiens posttridentins avec un soin particulier, en raison même des attaques de Luther contre l'enseignement traditionnel.

Les éclaircissements apportés peuvent se grouper autour de deux points : les âmes du purgatoire sont *fixées dans la grâce*; elles sont *certaines de leur salut*.

1° *Fixées dans la grâce*. — Le point de départ théologique de cette assertion certaine est la condamnation de la proposition 39 de Luther. Pour Luther, les âmes du purgatoire pécheraient perpétuellement parce qu'elles n'acceptent pas leurs peines dont elles ont horreur. Voir col. 1266.

La théologie posttridentine, réfutant l'assertion luthérienne, procède par affirmations nuancées qui projettent un jour intéressant sur l'état des âmes séparées.

1. Tout d'abord elles sont, dit Suarez, dès l'instant de la séparation d'avec le corps, *confirmées dans la grâce qu'elles possédaient auparavant*. C'est le principe fondamental qui doit diriger tout raisonnement sur l'état de terme. La voie du mérite et du démérite est close pour l'homme par la mort. Et donc, dans l'état même où l'âme est trouvée par la mort, elle persiste d'une manière immuable soit par l'obstination dans le mal si elle est trouvée en état de péché, soit par la confirmation dans le bien si elle est en état de grâce. D'où les âmes tiennent-elles leur confirmation dans le bien? Suarez y voit uniquement une protection de la grâce divine, rendue nécessaire par l'état même de ces âmes, qui, étant détachées au ciel, ne peuvent ni pécher mortellement — ce qui les éloignerait à tout jamais de leur fin dernière — ni pécher véniellement, ce qui les retarderait sans fin de leur bonheur. *Op. cit.*, disp. XLVII, sect. 1, n. 6-7. Il semble qu'on doive ajouter à cette raison extérieure à l'âme une raison tirée de sa psychologie intime : le choix définitif fait de la fin dernière par le libre arbitre, dégagé enfin des conditions d'exercice de l'état d'union avec le corps. Aussitôt, en effet, que l'âme est détachée du corps,

elle prend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie non d'abstraction, mais d'intuition. Ainsi les esprits ne connaissent pas le bien *in abstracto*; ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici-bas; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influence des passions ou des habitudes; d'un seul acte d'intelligence et de volonté, qui épuise du premier coup leur puissance d'activité quant à la fin dernière, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible. Ce bien est un bien concret, et l'amour par lequel ils s'y attachent devient immédiatement le principe premier de tous leurs desirs, de tous leurs vouloirs. Telle fut la psychologie du premier acte délibéré par lequel les anges, au commencement du monde, s'attachèrent comme à leur fin dernière, les uns à Dieu, les autres à l'excellence de leur propre moi. Cet acte les fit entrer dans l'état de *terme*, et leur gloire, comme leur déchéance, fut acquise définitivement. Il en est de même de l'âme après la mort. Dans l'au-delà cesse pour l'âme « toute variabilité relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là le principe énoncé par saint Jean Damascène et passé depuis axiome de la théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les anges. » Billot, *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, dans *Études*, 1923, p. 402. Que survienne donc la mort, « il en résulte, *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité de s'en jamais sortir ». *Ibid.*, p. 397. Tous les théologiens enseignent bien que l'âme au purgatoire est incapable de perdre la grâce, puisqu'elle n'est plus dans l'état de voie; mais aucun n'a donné la raison psychologique profonde qu'apporte le cardinal Billot et dont nous nous sommes inspirés nous-même dans *Les fins dernières*, Paris, 1927, p. 11-13.

2. Ensuite, et précisément parce qu'elles sont confirmées en la grâce qu'elles possédaient, les âmes du purgatoire ne peuvent ni perdre cette grâce par le *démérite*, ni l'accroître par le *mérite*. L'état de voie, condition indispensable au mérite ou au *démérite*, est passé. C'est encore ici la raison fondamentale qu'apportent tous les théologiens. Voir CONDIGNO (DE), t. III, col. 1148. A cette raison fondamentale, Suarez ajoute trois raisons accessoires : le jugement particulier qui a fixé à tout jamais le sort des âmes; la convenance du mérite acquis pendant l'union de l'âme au corps; enfin les absurdités qui résulteraient, eu égard aux lois de la Providence, d'un renversement possible des mérites grâce au purgatoire. *Op. cit.*, disp. XLVII, sect. II, n. 3. A ces raisonnements on peut objecter que les âmes, dans l'au-delà, ne sont pas dans un état d'engourdissement et de sommeil (cf. prop. 23 de Rosmini, condamnée par le Saint-Office, 14 déc. 1887, Denz.-Bannw., n. 1913) et par conséquent peuvent agir et agir librement. Pourquoi donc, possédant la charité, ne mériteraient-elles pas? C'est, dit Suarez, parce que leur grâce a atteint son degré complet d'intensité. Cette raison, jetée comme en passant, n. 5, est beaucoup plus profonde que peut-être Suarez lui-même ne l'a pensé. Elle répond pleinement à la doctrine thomiste de l'impossibilité d'accroître en notre âme la grâce sanctifiante *ex opere operantis*, sinon par des actes de charité *plus intenses*. Cf. GRACE, t. VI, col. 1628.

Toutefois impossibilité de mériter ne signifie pas nécessairement impossibilité de corriger les habitudes défectueuses et d'acquérir des dispositions plus parfaites.

Les habitudes défectueuses, acquises sur terre, disparaissent par la mort dans leur élément sensitif; en tant qu'elles sont dispositions mauvaises de la volonté, elles seraient appelées à disparaître par le seul fait qu'en purgatoire elles ne peuvent plus trouver l'occasion de s'exercer; mais, tout comme les péchés véniels, elles disparaissent vraisemblablement par un acte de vertu contraire assez intense pour les supprimer. Cf. Palmieri, *op. cit.*, § 23, n. 3; Mgr Chollet, *Nos morts au purgatoire, au ciel*, Paris, 1908, p. 135.

Palmieri va plus loin et estime que, nonobstant l'état de terme, les âmes du purgatoire peuvent, dès le purgatoire, acquérir les dispositions vertueuses qui pourraient leur manquer pour être proportionnées à leur futur état de gloire. *Loc. cit.*, n. 2-3. Et, à ce sujet, il cite le texte suivant de Lessius :

Les âmes détenues au purgatoire peuvent y corriger facilement et en peu de temps toutes leurs affections, et par conséquent y acquérir les *habitus* de toutes les vertus. Ce qui ne signifie pas qu'il y ait ici lieu à mérite : pour qu'un *habitus* soit infusé à l'âme, point n'est requise l'existence d'un acte méritoire de cet *habitus*; il suffit d'une disposition ultime correspondant aux exigences de la nature ou de Dieu. Ainsi un pécheur peut croître en foi, en espérance, en tempérance, bien qu'il ne mérite pas. *De summo bono*, l. II, c. XXIV.

3. Enfin, les âmes du purgatoire, en raison même de leur attachement au bien suprême, *n'éprouvent aucun de ces sentiments d'angoisse ou d'horreur* que leur prête Luther, et qui seraient, en elles, une faute véritable.

Leur souffrance, dit Bellarmin, ne les absorbe pas au point qu'elles en perdraient la véritable notion de leur état ou qu'elles se laisseraient aller à troubler et au désespoir comme si elles étaient en enfer. La parabole du mauvais riche ne montre-t-elle pas qu'un damné lui-même peut parfaitement se rendre compte de son supplice et de ses causes? L'Église d'ailleurs prie à la messe pour ces âmes « qui dorment du sommeil de la paix ». Or « ces âmes endormies du sommeil de la paix ne sont pas des âmes anxieuses, des âmes désespérées; mais plutôt une incroyable consolation se mêle à leurs souffrances, à cause de la certitude où elles sont de leur salut ». *Op. cit.*, l. II, c. IV, p. 108.

C'est là le thème que les théologiens reprennent à l'envi, en exposant le rôle de la volonté des âmes souffrantes par rapport à leur expiation. Les peines du purgatoire sont dites volontaires, c'est-à-dire acceptées par la volonté de l'âme, en ce sens que ces âmes, parfaitement soumises à la volonté divine et sachant que la souffrance est pour elles le moyen de parvenir au bonheur, acceptent avec reconnaissance et amour leur expiation. Ce qui n'empêche pas leur douleur d'être contraire aux aspirations de leur volonté et par conséquent de lui infliger une véritable tristesse présente. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVI, sect. I, n. 4. De là, il faut conclure que la souffrance ainsi acceptée par les âmes du purgatoire, quelle que soit la tristesse qu'elles en éprouvent, ne saurait produire en elles, ni désespoir, ni trouble, ni angoisse. *Ibid.*, disp. XLVII, sect. III, n. 3-4. Si sur terre les âmes justes se soumettent avec amour à la divine Providence dans leurs tribulations, à plus forte raison les âmes du purgatoire, qui sont confirmées en grâce et savent que leurs peines sont très justes et leur sont infligées par une disposition divine. Elles ne se troublent donc pas, elles n'éprouvent même pas d'impatience, elles se conforment pleinement à la divine volonté; aussi au canon de la messe, l'Église affirme-t-elle qu'elles

reposent et dorment en paix. La véhémence de leur douleur ne peut même pas leur apporter un trouble involontaire : ce trouble serait concevable en une âme encore unie à son corps, mais, dans l'âme séparée du corps, il n'en peut résulter qu'une tristesse d'ordre intellectuel, incapable d'apporter le moindre trouble. Ces remarques de Suarez, *loc. cit.*, n. 4, se retrouvent d'une façon presque identique chez les théologiens qui ont étudié cet aspect de l'état des âmes du purgatoire : « Hélas ! mon Theotime, les âmes qui sont en purgatoire y sont sans doute pour leurs péchés, péchés qu'elles ont detesté et detestent souverainement ; mais quant à l'abjection et peine qui leur en reste d'être arrêtées en ce lieu-là, et privées pour un temps de la jouissance de l'amour bienheureux du paradis, elles la souffrent amoureusement, et prononcent dévotement le cantique de la justice divine : « Vous estes juste, Seigneur, et vostre jugement equitable. » (Ps., CXXIII, 137). » Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. vii. Sainte Catherine de Gênes a, sur ce sujet, d'admirables pages que commente avec profondeur le P. Faber, *op. cit.*, p. 388-390.

2^e Certaines de leur salut. — 1. La doctrine. — Cette deuxième vérité est supposée dans tout ce qui précède. La certitude du salut, que possèdent les âmes du purgatoire, n'est pas, dit Bellarmin, celle des bienheureux, « qui exclut l'espérance et la crainte » ; elle n'est pas la quasi-certitude que les justes peuvent atteindre sur terre, « laquelle n'exclut ni l'espérance ni la crainte, et peut être appelée une certitude conjecturale ». C'est une certitude spéciale, « qui exclut la crainte, mais non l'espérance ; le bonheur réservé à ces âmes est futur, non présent, elles peuvent donc l'espérer ; par ailleurs ce bonheur leur est acquis, elles ne peuvent donc en craindre la perte ». *Op. cit.*, l. II, c. iv, p. 105. Ayant ainsi défini cette certitude, Bellarmin la prouve par l'existence du jugement particulier. Si la sentence définitive de ces âmes a été prononcée aussitôt après la mort, rien ne prouve qu'elles n'en aient pas connaissance : le but du jugement particulier est précisément de notifier l'arrêt divin à celui qui en est l'objet. *Ibid.*, p. 107. Les âmes d'ailleurs peuvent se rendre compte qu'elles sont en purgatoire, non en enfer, en constatant qu'elles-mêmes et leurs compagnes de peine ne blasphèment pas Dieu, mais l'aiment et sont pleinement soumises à sa volonté. *Ibid.*

Cette certitude du salut est enseignée par tous les théologiens comme une vérité très certaine. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVII, sect. III, n. 5. Suarez analyse cette certitude plus complètement que Bellarmin. Deux éléments, dit-il, y concourent : le premier est qu'à la sortie du corps ces âmes se sachent en état de grâce ; le second est qu'elles sachent que jamais elles ne seront damnées. Le premier élément leur serait-il fourni par la science intuitive qu'elles ont d'elles-mêmes ? Déjà Cajétan, *op. cit.*, q. II, et Bellarmin lui-même ont indiqué cette raison. Suarez en doute, car, dit-il, comment l'intuition qu'elles ont de leur nature pourrait-elle les conduire à la connaissance de réalités surnaturelles ? Il leur faudrait une science surnaturelle infuse, et nous ignorons si une telle science leur est octroyée par Dieu. C'est donc, tout d'abord indirectement, en raison des actes surnaturels d'amour de Dieu qu'elles accomplissent au purgatoire, qu'elles concluent avec certitude être en état de grâce. De plus, le jugement particulier leur a fait connaître qu'elles ne sont point damnées ; or, elles savent que quiconque est trouvé sans l'état de grâce au jugement particulier est damné. Enfin elles savent que les damnés sont obstinés dans le mal et n'ont aucun espoir du pardon ; ces deux sentiments étant contraires à leurs dispositions présentes, les âmes du purgatoire

en déduisent la certitude de leur état de grâce. *Loc. cit.*, n. 6. Le second élément, la certitude de n'être pas damnées un jour, leur est inculqué par la foi qu'elles ont retenue de la terre et qui leur apprend que, ne pouvant pécher, elles ne risquent pas d'encourir plus tard la damnation. Et si quelque âme trop ignorante ne connaît pas ces principes, Suarez estime que Dieu y suppléera par une lumière nouvelle, au besoin par l'enseignement de l'ange gardien. *Ibid.*, n. 7. Mais toutes ces raisons ne sont qu'indirectes. Dans la sentence du jugement particulier Suarez trouve un argument direct et très démonstratif de la certitude des âmes par rapport à leur état de grâce : la sentence du jugement est pour elles une révélation leur donnant toute certitude sur leur état présent et sur leur future béatitude. N. 8.

Ces divers arguments se retrouvent plus ou moins nettement invoqués chez les théologiens modernes. Palmieri, *op. cit.*, n. 24, p. 68, Mazzella, *op. cit.*, n. 1353, Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 599 (lequel ne voit dans le jugement particulier qu'un argument de vraisemblance), se contentent de résumer Suarez. Billot est plus personnel, et son argumentation mérite d'être notée : *De novissimis*, p. 107-108.

L'argument de Cajétan, délaissé par Suarez, ne laisse pas de plaire aux thomistes. Le cardinal Lépicier l'adopte pleinement, *De novissimis*, p. 326. Le P. Hugon l'indique d'un mot, *op. cit.*, t. IV, p. 799, renvoyant pour de plus amples explications au traité philosophique de la connaissance des âmes séparées, *Cursus philosophiæ thomisticæ*, Paris, 1907, p. 138-149 ; cf. *Réponse théologique à quelques questions d'actualité*, Paris, 1924, *L'état des âmes séparées*, c. III, p. 230 sq. On trouvera également de bonnes indications dans *Le monde invisible*, Paris, 1931, part. II, c. II, § 4, p. 191 sq., du cardinal Lépicier, et dans Mgr Chollet, *La psychologie du purgatoire*, Paris, 1924. Sur la pensée de Denys le Chartreux touchant la certitude qu'ont les âmes de leur salut, voir Lépicier, *op. cit.*, p. 328, qui défend l'orthodoxie de cet auteur.

2. L'objection. — Si les âmes sont certaines de leur salut, pourquoi l'Église, à l'offertoire de la messe des défunts, demande-t-elle « que les âmes des fidèles soient délivrées des peines de l'enfer et de la fosse profonde, ne soient pas dévorées par le lion infernal, ne soient pas absorbées par le Tartare et ne tombent pas dans l'obscurité » ? Et, à l'absoute, ne dit-elle pas, au nom du défunt : « Délivrez-moi, Seigneur, de la mort éternelle, en ce jour terrible, quand cieus et terre seront ébranlés ? » De telles prières, qui ne peuvent être offertes que pour les âmes du purgatoire, semblent bien signifier que, dans la pensée de l'Église, ces âmes sont encore exposées aux flammes éternelles.

Bellarmin apporte deux réponses. Tout d'abord l'Église, bien que sûre du salut des âmes du purgatoire, prie cependant pour que la sentence finale du jugement dernier leur soit favorable. On la voit ainsi fréquemment demander à Dieu ce qu'elle est sûre de recevoir. Mais il est une autre solution : « L'Église, par cette prière, demande bien que les âmes soient délivrées du purgatoire, mais elle emploie une figure, comme si les âmes étaient au moment de quitter leur corps et en péril de leur salut éternel ; elle se rappelle et se représente le jour de la mort ou de la sépulture. » *Op. cit.*, c. V, p. 109. C'est ainsi que, dans sa liturgie, l'Église se représente Jésus incarné, naissant, souffrant, bien qu'elle le sache glorieux au ciel. Cette explication se trouve également chez Grégoire de Valencia, *Commentariorum theologicorum*, t. III, Venise, 1608, disp. VI, q. II, punct. 8. Cf. Billuart, *De ultimo fine*, diss. II, a. 3, *circa finem*.

Benoit XIV donne une solution bien trop simple : sous le nom d'enfer, de Tartare, de gouffre obscur,

l'Église entend simplement le purgatoire. *De sacrificio missæ*, l. II, c. ix. Palmieri reprend la seconde explication de Bellarmin, *op. cit.*, p. 70. Billot, tout en recevant l'explication de Benoît XIV comme plausible, reprend la solution plus complète de Bellarmin, en y ajoutant une considération (qu'il emprunte d'ailleurs au commentaire de Sylvius sur la *Somme*, *Suppl.*, q. c, a. 6) relative à l'édification des fidèles :

Tantôt l'Église nous représente l'instant terrible de la mort, d'où dépend l'éternité, tantôt ce jugement dernier qui confirmera solennellement le jugement particulier. De même qu'elle célèbre la naissance, la passion, la résurrection du Sauveur comme s'il naissait encore présentement, comme s'il souffrait, comme s'il ressuscitait, de même elle commémore les défunts comme s'ils étaient encore sur terre à l'instant dernier de la vie où se décide leur sort éternel, ou au contraire comme si cet instant ultime était transféré jusqu'au jour de la colère, jour de calamité et de misère, qui dissoudra ce monde dans le feu, comme en témoignent David et la Sibylle. *De novissimis*, p. 108-109.

Même interprétation chez le cardinal Lépicié, *De novissimis*, p. 108, 328.

L'explication proposée par Suarez présente un intérêt très particulier. Sans doute elle suppose, comme les précédentes, que l'Église se reporte au moment où l'âme était sur le point de quitter son corps; mais Suarez admet une sorte d'effet rétroactif de ces prières : « Il est probable que cette prière de l'Église, même faite après la mort d'un fidèle, lui a pu profiter avant sa mort en raison de la prescience divine... Autrement comment l'Église pourrait-elle demander un bienfait dépendant absolument d'une disposition antérieure? » *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. v, n. 12. Stentrup critique vivement la solution de Suarez. « Si cela suffisait, dit-il, nous pourrions au même titre prier pour les bienheureux, nous représentant le temps de leur mort et demandant à Dieu leur salut. » *Soteriologia*, Innsbruck, 1889, th. xxxv, p. 435. A quoi Ch. Pesch fait observer que nous ne pouvons en réalité prier, même dans l'hypothèse de l'effet rétroactif de nos prières, que pour ceux à qui, *hic et nunc*, nos prières peuvent encore être utiles. *Op. cit.*, t. ix, n. 617.

L'opinion de la valeur rétroactive des prières pour les défunts a été reprise de nos jours par Mgr Chollet, *op. cit.*, *Post-scriptum* : *Un rayon dans la nuit*, p. 342-356, et *Lettre pastorale sur La foi aux fins dernières*, 1923, texte publié dans la *Documentation catholique*, 17 févr. 1923.

Que prétend donc l'Église? Elle se reporte par une sorte de fiction au moment qui précède le jugement, c'est-à-dire à la minute suprême où les âmes sont encore dans la lutte, dans l'agonie, disputées entre le lion infernal qui veut les dévorer et l'archange qui veut les conduire dans le séjour de lumière, et là, elle supplie Dieu d'accepter ses prières et ses hosties de louanges et, en retour, d'accorder aux âmes dont elle fait mémoire les grâces de foi et de repentir qui les délivreront de la mort éternelle, des peines de l'enfer, des morsures du lion, des ténèbres de l'abîme.

Or il ne serait pas digne de l'Église de se livrer à une telle fiction si le geste était inutile, et si l'âme ne devait en tirer aucun profit. La réalité, c'est que l'Église, en se plaçant ainsi, par un retour sur le passé, au moment de l'agonie finale et en intercedant pour celui qui va paraître devant Dieu, sait que ses prières actuelles ont été vraiment présentes à Dieu à l'heure de cette agonie, que Dieu les a considérées et qu'il a pu, dans sa miséricorde, s'en inspirer dans sa conduite envers l'âme... P. 355.

Pour justes que soient ces considérations, elles n'en doivent pas en faire oublier une autre; c'est que nos prières liturgiques reflètent dans leur archaïsme l'imprécision de l'éschatologie primitive qui a été signalée ci-dessus.

IV. LES SUFFRAGES DES VIVANTS POUR LES DÉFUNTS. — « Le suffrage est le secours par lequel les

fidèles aident les âmes du purgatoire, soit en raison du mérite de leurs bonnes œuvres, soit par leurs prières, soit par leurs satisfactions. » Ch. Pesch, *Prælect. theol.*, t. vii, n. 477. Les théologiens posttridentins se sont appliqués à mettre en relief trois points principaux : les bases doctrinales des suffrages, leurs bénéficiaires, leurs modalités.

1° Bases doctrinales. — 1. *La communion des saints et la doctrine du corps mystique*. — Bien entendu le premier point de départ de nos théologiens est l'Écriture et la tradition, qu'on a étudiées plus haut; mais c'est au dogme de la communion des saints qu'ils rattachent, avec toute la tradition, l'efficacité des suffrages pour les morts. En ce qui concerne les Pères et les scolastiques, on trouvera la synthèse de leur doctrine à l'art. COMMUNION DES SAINTS, t. iii, col. 429-447. Les erreurs protestantes sur l'Église, corps mystique du Christ, ont fait préciser la doctrine des suffrages en fonction de cette donnée spéciale.

La notion du *corps mystique*, étendue aux âmes du purgatoire, se trouve déjà insinuée par saint Paul, I Thess., iv, 16; I Cor., xv, 18. C'est déjà en raison du rapport de la messe au corps mystique que saint Augustin explique qu'elle puisse être offerte pour les défunts : « Les âmes des fidèles défunts ne sont pas séparées de l'Église; elles sont membres du Christ. » *De civ. Dei*, l. X, c. ix, P. L., t. xli, col. 674. Au xii^e siècle, Pierre le Vénérable reprenait explicitement cet argument, *Epist. contra Petrobrussianos*, P. L., t. clxxxix, col. 821 sq. Dans leurs commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, III^a, q. viii, a. 2, les théologiens du xvi^e siècle font entrer les âmes du purgatoire comme recevant l'influx de la grâce et des mérites de Jésus-Christ. Cf. Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. ii, Louvain, 1933, p. 220. Si cette doctrine du corps mystique ne fut pas expressément invoquée au concile de Trente pour expliquer les rapports des vivants avec les défunts, un des évêques les plus marquants de l'assemblée, le futur cardinal Hosius, y fit appel ensuite dans sa célèbre *Confessio fidei catholicæ*. C'est par cette doctrine du corps mystique qu'il montre que la messe peut être appliquée aux âmes du purgatoire : un effet du saint sacrifice est d'unir en quelque façon tout « le corps » du Christ, car le Christ s'y trouve faisant un, en lui, ceux pour qui on l'offre. C. xlii, dans *Opera omnia*, Cologne, 1574, part. I, p. 139-140. Cf. Mersch, *op. cit.*, t. ii, p. 265, note 1.

Bellarmin reprend pour son compte l'argument du corps mystique, *op. cit.*, l. II, c. xv, p. 122.

Cette doctrine du corps mystique, fondement dogmatique des suffrages pour les défunts, se retrouve soit explicitement, soit implicitement exprimée par les théologiens catholiques. Elle est, chez Suarez, à la base de toute la sect. I de la disp. XLVIII, *De suffragiis*. Voir également Gonet, *De penitentia*, disp. XIII, a. 5, n. 61-62.

2. *Le triple mode de suffrages*. — Un autre pré-supposé doctrinal concerne la triple façon dont un membre du corps mystique du Christ peut subvenir aux besoins d'un autre membre. Ainsi que l'expose Suarez, *loc. cit.*, n. 4, cette action mutuelle des membres du corps mystique répond à la déclaration de saint Paul : *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus quod est Ecclesia*. Col., i, 24. Non que la passion du Christ présente quelque insuffisance, mais il s'agit ici de la participation que le corps mystique lui-même doit avoir à l'œuvre rédemptrice du Sauveur. Suarez, *loc. cit.*, n. 5.

Or, les théologiens sont unanimes à enseigner que cette participation revêt une triple forme : l'impétration, le mérite, la satisfaction. Cf. Bellarmin, *loc. cit.*, c. xiv; Chollet, *op. cit.*, l. I, c. vi; *L'Ami du clergé*,

1926, p. 323 sq. Il peut arriver d'ailleurs que la même action, la prière par exemple, possède à la fois cette triple formalité. Voir PRIÈRE, t. XIII, col. 234-235. Le mérite pour autrui ne peut, en toute hypothèse, être qu'un mérite de convenance. Voir CONGRUO (DE), t. III, col. 1143-1144. De ces principes, dont on ne peut marquer ici que les grandes lignes, l'Église a déduit la légitimité des indulgences, sous la forme qu'elles revêtent présentement, appliquées aux défunts. Ici, la théorie, déjà formulée au XIII^e siècle, a singulièrement devancé l'application officielle. Voir INDULGENCES, t. VII, col. 1641 et 1646.

Les suffrages énumérés par le concile de Trente (voir col. 1279) et proposés par tous les théologiens rentrent dans l'une ou l'autre des trois catégories : sacrifices de la messe, prières, aumônes, autres œuvres de piété (dont les pénitences volontaires et les indulgences), toutes ces manifestations de notre activité surnaturelle en faveur des défunts ont valeur impétratoire, satisfactoire ou méritoire, soit disjonctivement, soit simultanément.

Sur le détail de ces suffrages pour les âmes du purgatoire, voir J. Terrisse, *Le purgatoire ou pouvoir, motifs et moyens que nous avons de secourir les âmes du purgatoire*, Paris, 1911-1912, p. 223-307; Chollet, *op. cit.*, loc. laud.; J. Munford, *Traité de la charité envers les âmes du purgatoire*, dans Bouix, *Le purgatoire*, 3^e éd., Paris, 1883; L. Rouzic, *Le purgatoire*, Paris, 1922, c. XXI-XXVII; A. Molien, *La prière pour les défunts*, Avignon, 1929.

3. *La manière dont les suffrages aident les défunts.* — C'est là un troisième point où la théologie a dû apporter quelques éclaircissements.

a) *La prière.* — Il s'agit de la prière considérée uniquement quant à sa valeur impétratoire. Les théologiens sont assez divisés sur la manière dont la prière, par sa seule valeur impétratoire, peut apporter secours aux âmes du purgatoire.

Les uns estiment que la prière, considérée uniquement sous la formalité d'impétration, peut obtenir de Dieu directement la remise de la peine encore due à la justice divine par les âmes du purgatoire. Le Christ n'a-t-il pas dit sans restriction : « Demandez, et vous recevrez ? » De Lugo, *De penitentia*, disp. XXIV, n. 20. Bellarmin adopte cette solution. « La prière, dit-il, aide d'une double façon les âmes des défunts : d'abord en tant qu'œuvre pénale et laborieuse...; ensuite, en tant que simple impétration, ce qui est le caractère propre de la prière, tout comme les prières des bienheureux sont utiles et à nous et aux âmes du purgatoire, bien qu'elles ne possèdent pas de valeur satisfactoire. » *Op. cit.*, l. II, c. xvi, p. 123. Théophile Raynaud distingue entre prières des vivants et prières des saints du ciel : les premières seules auraient une influence directe en faveur de la rémission des peines du purgatoire. *Scapulare marianum*, q. v, dans *Opera*, t. vii, Lyon, 1665, p. 289.

« Doctrine pieuse, probable et peut-être vraie », déclare Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. v, n. 5; mais combien incertaine et peu fondée, ajoute-t-il aussitôt. Car, si par nos prières, considérées comme simples impétrations, il nous est impossible d'obtenir pour nous-mêmes la rémission de la dette de peine dont nous sommes encore redevables à Dieu après le pardon de nos fautes, combien la chose sera-t-elle plus impossible encore à l'égard d'autrui. C'est donc en tant qu'œuvres satisfactrices, que nos prières obtiennent directement et pour nous-mêmes et pour autrui une rémission des peines dues aux péchés pardonnés. En tant qu'œuvres impétratoires, elles peuvent indirectement obtenir cette rémission en demandant à Dieu d'appliquer aux âmes souffrantes les satisfactions de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints et

surtout d'inspirer aux fidèles de l'Église militante la pieuse pensée et la charitable résolution d'offrir des satisfactions pour les âmes en faveur de qui sont faites ces prières. Cette seconde opinion nous paraît de beaucoup plus probable. En effet, de leur nature les peines du purgatoire sont dues à la justice divine, et le soulagement de ces peines doit être normalement obtenu par des satisfactions offertes par ceux-là qui sont en état de les offrir. Demander à Dieu que les âmes soient libérées gratuitement, c'est-à-dire indépendamment de toute satisfaction de leur part ou de satisfaction de notre part, c'est s'exposer grandement à ne pas être exaucé. Cf. Lépicié, *op. cit.*, p. 299; Ch. Pesch, *op. cit.*, t. ix, n. 611; *L'Ami du clergé*, 1932, p. 141-142.

Cette solution éclaire la question connexe de l'intervention des saints du ciel en faveur des âmes du purgatoire. Cette intervention ne saurait être mise en doute. *Deus veniæ largitor... quæsumus clementiam tuam : ut nostræ congregationis fratres... qui ex hoc sæculo transierant, BEATA MARIA SEMPER VIRGINE INTERCEDENTES CUM OMNIBUS SANCTIS TUIS, ad perpetuæ beatitudinis consortium pervenire concedas.* Deuxième collecte de la messe quotidienne *pro defunctis*. Mais le mode d'intervention doit être expliqué conformément aux principes énoncés tout à l'heure. Les saints, en effet, outre leur impossibilité de mériter et d'offrir à Dieu des satisfactions présentes, entendent bien se conformer, en priant pour les défunts, à l'ordre de la Providence, qui fait dépendre de l'expiation la rémission de la peine ou totale ou même partielle. La sainte Vierge et les saints offrent donc à Dieu les satisfactions passées de Jésus-Christ et leurs propres satisfactions acquises pendant leur vie terrestre; ils demandent à Dieu d'inspirer aux vivants la pratique de satisfactions en faveur des âmes souffrantes et peut-être au cas où certains suffrages offerts pour des âmes déterminées ne pourraient leur être appliqués (soit parce qu'elles sont déjà au ciel ou qu'elles sont damnées), la Vierge et les saints désignent-ils à Dieu par leur intercession les âmes auxquelles peuvent être transmis le bénéfice des suffrages inutilisables. Sur tous ces points, voir J.-B. Terrien, *La Mère des hommes*, t. II, Paris, s. d., p. 320-326.

Avec Suarez le P. Terrien estime peu probable que les saints du ciel (la même raison vaut aussi pour les prières des vivants) obtiennent de Jésus-Christ qu'il applique lui-même aux défunts la quantité de ses propres satisfactions nécessaire et suffisante pour qu'ils soient délivrés. Une délivrance ainsi obtenue serait gratuite et du côté du donataire et du côté de ses avocats; mais la justice aurait néanmoins pleine satisfaction du côté du Christ. Ce mode d'application ou de rémission semblerait improbable, du moins d'une façon régulière, parce que « Jésus-Christ, cause et source universelle de toute rémission de la peine, ayant établi des instruments et comme des causes secondes pour appliquer ses satisfactions, il n'a pas coutume d'en faire l'application de lui-même, en dehors des moyens institués par lui. Si donc il le fait quelquefois, c'est par une économie spéciale qui ne tombe ni sous la science, ni sous la loi. » Terrien, *op. cit.*, p. 324, note 1. Voir aussi Palmieri, *op. cit.*, § 31, n. 4. En réalité nous ne pouvons que faire des conjectures plus ou moins vraisemblables, Dieu demeurant toujours libre d'agir par pure bonté et miséricorde.

De plus, les théologiens admettent généralement que si les saints ne peuvent venir réconforter par leur présence les âmes dans le purgatoire, il n'en est pas de même des anges gardiens, que Dieu ou la Vierge Marie peuvent députer vers les âmes qui souffrent pour les soutenir ou leur annoncer leur proche délivrance. Suarez, *De angelis*, l. V, c. ix, n. 9, *Opera*,

t. II, p. 763. C'est pourquoi la liturgie, s'inspirant de Luc., xvi, 22, invoque la protection de saint Michel pour les âmes souffrantes (offertoire de la messe des défunts), ou encore confie aux anges le soin de conduire l'âme au paradis : *In paradysum deducant te angeli...* Ce ministère des anges s'exerce, comme l'expose saint Thomas, I^a, q. cxxiii, a. 7, ad 3^{um}, par le moyen d'illuminations intellectuelles. Voir plus loin le lieu du purgatoire, col. 1310. Cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 300-301.

Une autre question connexe concerne la possibilité pour les âmes du purgatoire de demander elles-mêmes à Dieu leur libération ou leur soulagement. Parmi les théologiens qui abordent ce problème, plusieurs, notamment Bellarmin, *op. cit.*, I, II, c. xv, Sylvius, *In Suppl. sum. theol.*, q. lxxi, a. 2, Grégoire de Valencia, *op. cit.*, t. III, disp. VI, q. II, punct. 6, Suarez, *De religione*, tr. IV, l. I, c. xi, n. 12, répondent par l'affirmative. La réponse négative nous semble plus probable. Les prières des âmes du purgatoire ne peuvent avoir tout au plus que valeur impétratoire. Or, la rémission de leur peine ne peut être accordée, avons-nous dit, à la prière que si la satisfaction l'accompagne. Et il ne convient pas ici que les âmes souffrantes, qui acceptent pleinement l'œuvre de justice qui s'accomplit en elles, interviennent pour adoucir ou abrégier cette œuvre. Les saints du ciel et les vivants de la terre peuvent faire appel en ce sens à la miséricorde divine dans un sentiment de charité; mais la situation des âmes du purgatoire n'est pas la même que la nôtre : leurs instances près de Dieu, en leur propre faveur, serait contraire à l'ordre. Cf. Lépicier, *op. cit.*, p. 302-303.

b) *Le mérite*. — Les théologiens n'envisagent guère la question du mérite de convenance offert à Dieu en vue de l'adoucissement des peines du purgatoire. Voir cependant Suarez, *De pœnitentia*, disp. XLVIII, sect. v, n. 1. De toute évidence cette question doit être résolue conformément aux principes énoncés au sujet de la prière pour les défunts. Eu égard aux mérites offerts en faveur des âmes du purgatoire, il est convenable que Dieu, sans leur accorder directement la rémission de leur peine (quoiqu'il le puisse, s'il le veut), provoque chez les vivants l'inspiration d'offrir des satisfactions pour les morts. D'ailleurs, en fait, il n'est aucune œuvre méritoire qui ne soit, sous quelque aspect, également satisfactoire. Cf. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *De pœnitentia*, disp. XIII, art. 2, § 3, n. 18.

c) *La satisfaction*. — L'œuvre satisfactoire peut être définie : une œuvre dont le caractère expiatoire offre à Dieu une compensation pour la peine temporelle encore due aux péchés pardonnés. Cette compensation, on peut l'offrir pour soi-même. On peut aussi l'offrir pour autrui. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. II, qui cite, n. 4, une longue liste de théologiens favorables à cette doctrine, qu'on doit dire certaine dans l'Église. Elle peut être offerte pour autrui à titre de *condignité*, c'est-à-dire pour se substituer en toute justice à la satisfaction qu'autrui devrait offrir à Dieu. La seule condition exigée ici par les théologiens, c'est l'état de grâce en celui qui offre la satisfaction et, bien entendu, en celui pour qui elle est offerte. Telle est très certainement la doctrine exprimée par saint Thomas, *Suppl.*, q. xi, a. 2; cf. *In IV^{um} Sent.*, dist. XX, a. 2; *In symb. apost.*, a. 10; *In epist. ad Galatas*, vi, 2; *Cont. gent.*, l. III, c. clviii, fine. Les meilleurs commentateurs thomistes proposent et défendent cette doctrine. Cf. Salmanticenses, *De pœnitentia*, disp. X, dub. II. Suarez lui consacre ici toute une section, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. III. Billuart la rattache à la doctrine générale du corps mystique : « Nous sommes un dans le Christ, et nous sommes les membres d'un seul

corps dont le Christ est le chef. Or, dans le corps humain, chaque membre agit non seulement pour son utilité propre, mais pour l'utilité de tous les membres. Il en est de même dans le corps mystique de l'Église. Et l'on peut trouver une confirmation de cette vérité dans les usages humains : la charité a plus de puissance sur Dieu que sur les hommes; or, un homme, par amour pour autrui, peut acquitter les dettes de son prochain envers les hommes; donc et à plus forte raison un chrétien le pourra faire à l'égard des jugements divins. *De pœnitentia*, diss. IX, art. 5.

Est-il possible d'entendre cette thèse générale du cas particulier de l'œuvre satisfactoire offerte pour les âmes du purgatoire? Peut-on admettre que cette satisfaction-vicaire d'un vivant pour un mort puisse avoir près de Dieu valeur de condignité, tout comme à l'égard d'un membre vivant? Suarez le pense, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. VI, n. 4. La solution, dit-il, dépend de la promesse de Dieu.

Si nous admettons que cette promesse existe à l'égard des vivants, il n'y a aucune raison pour que nous ne l'étendions pas aux âmes du purgatoire, qui nous sont unies aussi par la charité et ont besoin de notre aide tout autant que les vivants et même davantage, puisqu'elles ne peuvent par elles-mêmes offrir qu'une satisfaction et non une satisfaction. De plus, elles ne sont pas encore parvenues tout à fait au terme et elles poursuivent encore leur voie. Aussi, tant de leur côté que du nôtre, il y a fondement et possibilité pour ce pacte ou cette promesse. Du côté de Dieu il y a la même convenance de libéralité et de miséricorde, sans répugnance à la justice, la même manifestation de volonté, puisque, autant que nous le montre la pratique et la tradition de l'Église, la loi des suffrages à l'égard des défunts est la même qu'à l'égard des vivants : l'Église offre pareillement ses suffrages pour les vivants et les morts. *Loc. cit.*

La thèse de Suarez pèche par un point : il ne s'agit pas, du côté de Dieu, d'une convenance de libéralité et de miséricorde, mais d'une acceptation. Cette acceptation se conçoit facilement dans le corps mystique dont les membres vivants, encore dans l'état de voie, n'ont pas donné leur mesure finale; elle semble plus difficile à concevoir à l'égard de membres, vivants sans doute, mais parvenus (quoi qu'en dise Suarez en ce texte) à l'état de terme *simpliciter*. Aussi nombre d'auteurs pensent-ils que cette substitution de satisfaction, offerte à Dieu par manière de suffrages, n'a devant Dieu qu'une valeur de convenance à l'égard des défunts. C'est l'opinion de Cajétan, *Opusc.* xvi, q. v, et d'autres maîtres du xvi^e siècle, Pierre Soto, Melchior Cano, Medina (Jean), Corduba, etc. L'opposition entre les deux opinions se retrouve (voir plus loin), sur l'effet infaillible ou non des suffrages. Mais ici il s'agit moins d'effet infaillible que de proportion de justice. Ils seront infailliblement agréés par Dieu, mais seront-ils agréés de telle sorte que Dieu y voie une satisfaction de condignité offerte à sa justice, ou bien n'y trouvera-t-il qu'une satisfaction de convenance proposée à sa miséricorde? Tel est le vrai point en litige.

Les deux thèses pourraient bien finalement se concilier dans l'ignorance où nous sommes de la mesure exacte de l'acceptation divine, ignorance que tous les théologiens sont obligés de confesser.

Quand on se souvient de la doctrine officiellement promulguée sur la valeur de l'indulgence plénière appliquée aux défunts (voir *INDULGENCES*, t. VII, col. 1622-1623), quand on se rappelle l'enseignement des théologiens sur l'application de la valeur satisfactoire du sacrifice de la messe (voir *Messe*, t. X, col. 1301 sq., et surtout *Conclusion*, col. 1304), on doit bien convenir que la substitution de nos satisfactions aux satisfactions des âmes souffrantes est de la part de Dieu beaucoup plus question de bonté et de miséricorde que de justice.

Sur l'expression *suffrages et per modum suffragii* voir la bulle de Sixte IV (3 août 1476) et celle du 27 novembre 1477. Cavallera, n. 1264, 1265.

2° *Les bénéfices des suffrages.* — De toute évidence, seules les âmes du purgatoire sont bénéficiaires de nos suffrages. Les bienheureux n'en ont pas besoin, et les damnés en sont radicalement incapables. L'opinion de certains scolastiques touchant l'efficacité des suffrages par rapport aux damnés *mediocriter malis* (voir col. 1238) est désormais périmée. Il faut également éliminer du bénéfice des suffrages les âmes enfermées dans les « limbes des enfants ». Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. v, n. 18. Enfin, même pour leurs seuls péchés véniels ou pour la peine due aux péchés pardonnés, les damnés ne peuvent profiter des suffrages. *Ibid.*, sect. iv, n. 16. La raison en est que le bénéficiaire doit être en état de grâce. *Ibid.*, sect. vii, n. 2.

Trois conditions, en effet, sont requises pour qu'un pécheur puisse bénéficier des suffrages offerts à son intention. 1. que la faute qui appelle le bénéfice des suffrages soit déjà remise quant à la culpabilité : les suffrages ont pour objet la rémission de la peine encore due pour des péchés déjà pardonnés; 2. qu'il soit en état de grâce (le pécheur pouvant être retombé en de nouveaux péchés); 3. qu'il soit encore débiteur à l'égard de la justice divine. Suarez, *ibid.*, n. 1, 2, 5. Or les âmes du purgatoire vérifient toutes ces conditions. Ont-elles toutes droit aux suffrages?

La question ne se pose pas pour les âmes de baptisés morts dans la communion de l'Église. Mais, même après le concile de Trente, les théologiens se sont demandé si les suffrages profitaient à toutes les catégories de pécheurs du purgatoire.

Avant le concile de Trente, Cajétan admettait qu'une catégorie d'âmes s'étaient rendues indignes des suffrages de l'Église par le mépris qu'elles en avaient fait pendant leur vie ou leur négligence à prier pour les morts. *Opusc. xvi, De indulgentiis*, q. v. Même opinion chez Navarrus (Aspilcueta), *De indulgentiis*, notab. 22, n. 42. Sur cette opinion, voir Lépicié, *op. cit.*, p. 310-312. Bellarmin, au contraire, ne voit aucune raison d'établir une catégorie d'âmes auxquelles il serait impossible d'appliquer les suffrages. « Rien ne prouve, dit-il, que des dispositions ou des mérites spéciaux soient requis pour qu'une âme puisse bénéficier des suffrages de l'Église : l'état de grâce suffit. » *Op. cit.*, l. II, c. xviii, p. 127.

C'est aussi l'avis de Suarez : « Si nous parlons des suffrages en général et sans précision, il faut dire que toutes les âmes sont capables d'en profiter. » *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. vi, n. 9. Toutefois, en ce qui concerne spécialement l'application du sacrifice de la messe, Suarez se demande s'il peut être appliqué à un catéchumène défunt, et il répond par la négative. De même, il lui semble que les suffrages communs de l'Église ne peuvent être appliqués qu'aux défunts baptisés. *Ibid.* Et, par analogie, il déduit que vraisemblablement les indulgences ne peuvent être appliquées qu'aux défunts baptisés. *Op. cit.*, disp. LIII, sect. iv, n. 7-8.

Pour la solution de ces problèmes, et dans la mesure où cette solution, en matière où l'initiative principale vient de Dieu, peut être conjurée avec quelque vraisemblance, on se reportera, en ce qui concerne l'application du sacrifice eucharistique, à l'art. MESSE, t. x, col. 1313-1316. L'opinion de Cajétan pourrait sans doute trouver une justification qui l'accorde avec le sentiment commun dans la distinction qu'on a faite entre propitiation et satisfaction (*ibid.*, col. 1303), certaines âmes trop coupables ne pouvant bénéficier des satisfactions qu'après que les suffrages et surtout la messe auraient obtenu pour elles la propitiation divine.

Quant à l'action des suffrages par mode d'impétration, on ne saurait lui poser aucune limitation de personnes. Sur tous ces points lire l'excellente mise au point de Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 175-181.

3° *Les modalités.* — Sous ce nom de modalités, il ne peut être question d'exposer en détail les diverses formes qu'ont prises au cours des siècles, sous la poussée des dévotions introduite par la piété chrétienne, les suffrages offerts pour les défunts. Nous nous tenons dans le domaine des généralités et nous envisagerons simplement la valeur des suffrages *ex opere operato* et *ex opere operantis* : l'application des suffrages à des défunts déterminés et l'infailibilité de cette application; les suffrages communs; les cérémonies funéraires.

1. *Valeur « ex opere operato » et « ex opere operantis ».* — La célèbre formule sacramentaire (voir t. x, col. 1084) trouve une application à propos des suffrages. Certains suffrages produisent leur effet *ex opere operato*, en ce sens qu'il suffit d'accomplir l'œuvre prescrite par l'Église pour que soit présenté à Dieu, au nom de l'Église même, le secours d'impétration ou de satisfaction en faveur des défunts. C'est le cas des indulgences et de la prière publique. L'état de grâce pourra être requis comme une des conditions prescrites par l'Église, par exemple dans le gain de l'indulgence plénière; mais la rémission de la peine eu égard à l'indulgence offerte sera indépendante de la ferveur et du mérite de qui l'a gagnée. Cf. Galtier, *De pœnitentia*, n. 592. Parfois, l'état de grâce ne sera pas absolument nécessaire, comme dans le cas de la valeur d'impétration annexée à la prière publique faite au nom de l'Église pour les défunts. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XLVIII, sect. viii, n. 2, 3. La valeur propitiatoire et satisfactoire de la messe, à fortiori sa valeur impétratoire, sont en soi indépendantes de la valeur morale et de la foi du célébrant. Voir Messe, t. x, col. 1299 : c'est qu'elles sont *ex opere operato*, *Ibid.*, col. 1301.

En revanche, toute valeur d'impétration des prières privées, toute valeur de mérite ou de satisfaction des bonnes œuvres, offertes comme suffrages pour les défunts, dépendent de la qualité de l'œuvre accomplie ainsi que de la grâce ornant l'âme du fidèle qui offre, du degré de sa ferveur et de sa charité. C'est là un suffrage qui obtient son effet *ex opere operantis*.

Cette distinction permet de résoudre le cas de la communion « offerte pour les défunts ». Cette communion ne saurait agir *ex opere operato* à la façon du sacrifice de la messe, des indulgences ou de la prière publique. Mais elle est profitable aux défunts *ex opere operantis*, c'est-à-dire tant en raison des œuvres de pénitence qu'elle implique, confession, jeûne, etc., qu'en raison de la ferveur de la charité qui est l'effet propre de ce sacrement et d'où proviennent les prières ardentes, les désirs plus fervents, qui peuvent agir plus efficacement sur Dieu en faveur de la libération des âmes du purgatoire. Aussi, pour avoir universellement et sans restriction blâmé cette pratique populaire, Théophile Raynaud a vu condamner par l'Index son livre *Error popularis de communione pro mortuis*, 18 décembre 1646.

2. *L'application des suffrages à des défunts déterminés et son infailibilité.* — Cette application pose trois problèmes : le fait de l'application, son extension à plusieurs défunts, son infailibilité.

a) *Le fait.* — D'anciens auteurs que cite saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, tiennent que les suffrages offerts pour une âme ne servent pas à elle seule, mais à toutes les autres aussi bien qu'à elle-même, comme une lampe allumée par le maître de la maison éclaire aussi bien que lui les serviteurs qui habitent le même domicile. Mais l'enseignement commun des théolo-

giens, consacré d'ailleurs, en ce qui regarde la messe, par une décision officielle de l'Église, est que les suffrages offerts pour des défunts déterminés profitent « aux seules âmes pour lesquelles les suffrages sont offerts, car l'application de ces biens dépend de l'intention de celui qui les applique, et ces suffrages ne doivent pas être comparés à la lumière d'une lampe, mais plutôt à une somme d'argent payée par un homme pour un autre ». Bellarmin, *op. cit.*, l. II, c. XVIII, p. 127.

Sans doute, la charité qui unit les membres du corps mystique n'exclut personne du bénéfice des suffrages, mais dans l'application des suffrages intervient un élément autre que la charité, l'intention. Si l'intention doit ne pas contrarier la charité et, par conséquent, ne porter aucune exclusive, cependant elle suffit à diriger le suffrage en un sens déterminé. Aussi la thèse catholique semble-t-elle exactement formulée en ces termes : *Suffragia specialiter pro uno defuncto facta, illi magis quam ceteris prosunt*. Lépicier, *op. cit.*, p. 309. On peut appliquer aux suffrages en général l'indication fournie par Pie VI dans la condamnation de la proposition 30 du synode janséniste de Pistoie. Voir ce mot, t. XII, col. 2211.

b) *L'extension à plusieurs défunts*. — De la doctrine qui a été exposée à l'article MESSE, t. X, col. 1294 sq., on peut déduire avec certitude que l'extension à plusieurs défunts d'un même suffrage en diminue d'autant l'application à chacun d'eux. Si la chose est vraie de la messe, dont la valeur est infinie, à plus forte raison sera-t-elle vraie d'un suffrage de valeur finie, comme la prière, l'indulgence, le mérite. Aussi Suarez en conclut-il que la même œuvre satisfaisante exclusivement offerte à l'intention d'un défunt, ne peut profiter aux autres qu'à titre d'impétration ou de mérite de simple convenance. *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. VI, n. 8.

c) *L'infailibilité de l'application*. — A supposer qu'un défunt se trouve dans les conditions générales requises pour pouvoir profiter des suffrages, recevra-t-il *infailliblement* l'effet du suffrage présenté à Dieu à son intention?

Les théologiens se divisent sur ce mot « infailliblement ». Les uns, avec Suarez, répondent affirmativement. *Op. cit.*, disp. XLVIII, sect. VI, n. 6-7. Et le même auteur ajoute que les suffrages profitent aux défunts selon toute leur valeur. *Ibid.*, n. 8. On trouve un écho de cette opinion chez Lépicier, *op. cit.*, p. 314 sq. Ce qu'on peut dire, c'est que les suffrages sont infailliblement présentés à Dieu et dans toute leur valeur. Mais comment Dieu les applique-t-il? Il semble difficile de faire jouer ici une règle infaillible. C'est surtout à propos du fruit de la messe que la question se pose. Et la solution que nous apportons à cet aspect du problème (voir t. X, col. 1298 et 1303) vaut à fortiori pour les suffrages autres que le sacrifice eucharistique. Les dispositions des défunts, en raison non seulement de leur charité présente, mais encore de leur attitude au cours de la vie terrestre envers les autres membres du corps mystique et de leur soin à se procurer des suffrages après leur mort, régleront les décisions divines à leur endroit. Cf. Salmanticenses, *De eucharistia*, disp. XIII, dub. VI; Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 616.

Est-il donc possible d'être jamais assuré de la libération d'une âme retenue au purgatoire? La réponse ne peut-être que négative. Lépicier, *op. cit.*, p. 330. L'Église en accordant des indulgences plénières, en multipliant les autels privilégiés, en permettant la pratique du trentain grégorien, n'a jamais entendu affirmer qu'une chose : la possibilité de libérer une âme. Voir la réponse de la Congrégation des Indulgences à l'évêque de Saint-Flour, sur l'indulgence plénière de l'autel privilégié, 28 juill. 1840, INDULGENCES, t. VII,

col. 1623; voir, sur l'efficacité du trentain grégorien et les interprétations abusives que l'Église a voulu éliminer, Beringer, *Les indulgences*, trad. fr., t. I, Paris, 1925, n. 977; sur l'autel privilégié, *ibid.*, n. 978 sq., et surtout n. 980. Il est interdit d'ajouter à l'inscription : *autel privilégié*, qu'il est louable de conserver, une autre inscription indiquant que la célébration de la messe à cet autel *délivre immédiatement et infailliblement* l'âme pour laquelle la messe est célébrée. Décret du 9 déc. 1606, *Analecta ecclesiastica*, vol. III, fasc. 11, n. 773, p. 460. L'âme est délivrée, si *placuerit Deo*.

3. *Les suffrages communs*. — Restent les suffrages communs, c'est-à-dire ceux que l'Église ou les fidèles offrent à Dieu pour les défunts en général, sans désignation de bénéficiaire particulier. Nous ignorons certes la loi qui préside à leur application. Cette loi cependant doit exister dans la sagesse et la justice divines; Dieu doit régler l'application d'après certaines dispositions qu'ont possédées les défunts au cours de leur vie mortelle, par exemple leur soin à gagner pour eux et pour d'autres des indulgences, leur dévotion envers la sainte Vierge, leur charité à l'égard d'autrui, etc. Aucune injustice dans cette distribution inégale puisque la charité des âmes est, d'une manière normale, la condition de la possibilité de leur soulagement. C'est toujours l'application du principe formulé par saint Augustin : *non pro quibus fiunt, omnibus prosunt, sed iis tantum quibus, dum vivunt, comparatur ut prosint*. *De cura pro mortuis gerenda*, c. XVIII, n. 22, *P. L.*, t. XL, col. 609. Et puis, comme le déclare Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 616 : « Il est impossible de savoir ce que Dieu décide pour chaque défunt en particulier puisqu'il s'agit ici de ses secrets desseins. »

4. *Les cérémonies funéraires*. — Reprenant le thème souvent développé par les théologiens du Moyen Âge, Bellarmin termine son traité du purgatoire par la défense des cérémonies en usage pour la sépulture des morts. Ces cérémonies sont anciennes et pieuses; elles sont pleines d'utilité pour les fidèles qui les accomplissent; par elles est attestée la foi à l'immortalité de l'âme et à la résurrection du corps; par elles la pensée de la mort reste présente aux vivants; par elles la reconnaissance et l'affection des vivants est témoignée aux morts. Enfin ces cérémonies sont utiles aux morts eux-mêmes puisqu'elles attirent à leurs âmes les prières des vivants.

Tel est le thème, emprunté lui-même à saint Thomas, *Suppl.*, q. LXXI, a. 11 et aux autres sententiaires (voir col. 1243) que développent les considérations des théologiens modernes touchant l'utilité des cérémonies des obsèques et des divers rites funéraires. Tous rappellent l'assertion de saint Augustin : *Ista omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia, quam subsidia mortuorum*. *De cura...*, c. IV, n. 6, *P. L.*, t. XL, col. 596. Toutefois, si ces cérémonies sont faites pour une fin dictée par l'esprit de foi, on doit dire avec Bellarmin qu'indirectement elles peuvent profiter aux défunts eux-mêmes. Cf. Palmieri, *op. cit.*, § 32, p. 86; L. Rouzic, *Le purgatoire*, c. IV; A. Molien, *La prière pour les défunts*.

Quant au détail des cérémonies funéraires, à leur signification, à leur origine, à leur utilité, au choix des jours consacrés au souvenir des défunts, nous ne pouvons ici que renvoyer le lecteur aux ouvrages spéciaux de liturgie.

V. QUELQUES ASPECTS SECONDAIRES DU PROBLÈME.

— On étudiera brièvement ce qui se rapporte au lieu du purgatoire, aux visions, aux révélations privées concernant le purgatoire, à la dévotion aux âmes du purgatoire, enfin à la prédication que l'Église demande des vérités relatives au purgatoire.

1° *Le lieu du purgatoire*. — Au Moyen Âge, la foi au purgatoire, à l'enfer, au ciel se confond pour ainsi dire

avec la foi aux lieux mêmes désignés par ces mots (voir ci-dessus, col. 1238-1244); après le concile de Trente, les théologiens conservent encore la terminologie traditionnelle dans l'Eglise latine. Suarez n'hésite pas à écrire : *certa veritas fidei est dari post hunc vitam purgatorii locum*. *Op. cit.*, disp. XLV, sect. 1, n. 3. Et Bellarmin envisage le purgatoire comme « un lieu dans lequel, comme dans une prison, les âmes qui n'ont pas été pleinement purifiées en cette vie achèvent leur purification... » *Op. cit.*, l. I, c. 1, p. 53.

Les auteurs plus récents n'osent engager la foi sur ce point. Billot estime que l'existence de tels lieux (ciel, enfer, purgatoire) répond à « un sentiment des Pères et des théologiens dont personne ne peut s'écarter sans une grande témérité. » *De novissimis*, q. II, § 3, p. 43. Cf. Hugon, *De novissimis*, dans *Tract. dogmat.*, t. III, p. 762. Ce dernier théologien s'efforce d'appuyer cette doctrine sur la révélation.

La sainte Ecriture, dit-il, insinue que le ciel et l'enfer sont... des lieux. Saint Paul atteste que l'âme du Christ est descendue dans les parties inférieures de la terre. Eph. IV, 9. Et de même saint Pierre : « Il alla prêcher aux esprits qui étaient dans une prison » ; ces derniers mots faisant naturellement penser à un lieu matériel... De même, si les âmes des damnés sont dans le feu réel, elles sont donc attachées à un lieu déterminé, à un réceptacle.

Bien que ne définissant pas la chose, les conciles insinuent qu'aux âmes sont assignées des réceptacles; ils proclament que les âmes saintes sont reçues immédiatement dans le ciel (prof. de foi de Michel Paléologue : concile de Florence), et que les âmes des impies descendent immédiatement en enfer. On en déduit que ciel et enfer sont des lieux. *Ibid.*

L'auteur conclut *a pari* pour le purgatoire. Certains collaborateurs de ce dictionnaire raisonnent de même. Ni Mgr Quilliet, art. DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 565, ni le P. Richard, art. ENFER, t. V, col. 101, ne semblent admettre qu'on puisse raisonner différemment sur les textes de l'Écriture. Beaucoup plus réservée est l'attitude du P. Bernard dans l'article CIEL et surtout celle de M. Gaudel dans l'article LIMBES, t. IX, col. 771. « En fait, écrit M. Gaudel, il ne faut jamais oublier que de cette géographie [de l'au-delà] nous n'avons ni révélation ni connaissance expérimentale; les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine (ou la récompense) et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés. »

En ce qui concerne le purgatoire, Palmieri s'exprime ainsi : *Purgatorii nomine intelligitur status pœnalis pro justis post mortem, atque intelligi quoque solet locus aliquis in quo ipsi sint*. *Op. cit.*, § 19, p. 52. Ch. Pesch est plus prudent encore : *Existit purgatorium, id est status intermedius*. *Op. cit.*, t. IX, n. 857. Et cette prudence semble bien correspondre au sens des définitions de l'Église. En aucune des définitions relatives au ciel, au purgatoire, à l'enfer, on ne peut trouver d'allusion à un lieu. L'enseignement officiel de l'Église concerne bien plutôt l'état des âmes séparées par rapport à leur fin surnaturelle : ou la possession de cette fin par la vision béatifique, et c'est l'état glorieux du ciel; ou l'aversion totale et définitive de Dieu, et c'est l'état de damnation en enfer; ou le retard apporté à l'entrée au ciel par suite d'une purification encore nécessaire, et c'est l'état du purgatoire.

Ce principe une fois posé, nous pensons que, pour sauvegarder ce qu'il y a d'essentiel dans le sentiment des Pères et des théologiens « dont on ne saurait s'écarter sans grande témérité », une exégèse pour ainsi dire matérielle des textes scripturaires et conciliaires ne s'impose pas. On sait fort bien la part considérable de symbolisme qui se retrouve sous des expressions qui

sembleraient justifier la réalité des réceptacles. Les « parties inférieures de la terre » sont conçues en rapport avec la peine de ceux qui, damnés pour l'éternité ou éloignés temporairement de Dieu, ne peuvent qu'être éloignés du ciel. Le ciel, à l'opposé, c'est le séjour en rapport avec l'état des élus, déjà en possession de Dieu. Bien que Dieu soit présent partout, n'est-il pas, d'une façon appropriée, plus particulièrement dans la partie conçue comme supérieure au monde créé, le ciel, lui qui est souverain maître de toutes choses? Ce symbolisme, toutefois, repose sur un fondement réel, à savoir l'existence d'un au-delà, dans lequel très réellement les esprits purs et les âmes et, après la résurrection, les hommes, âmes et corps, doivent ou jouir du bonheur avec Dieu ou être éloignés de Dieu dans la souffrance. Et ce fondement montre bien qu'il ne saurait être question ici d'un pur symbolisme : IL Y A ANALOGIE. C'est donc, en définitive, la grande loi théologique de l'analogie qu'il convient d'appliquer ici dans notre conception des localisations de la vie future.

Ces localisations ne sauraient être conçues d'une façon univoque aux localisations de cette vie. En cette vie, toute localisation suppose des êtres corporels : les uns sont contenus dans les autres par la juxtaposition de leurs superficies respectives. Les limites superficielles du contenant forment ainsi le lieu du contenu : *terminus continentis immobilis primus*, dit saint Thomas expliquant Aristote. *IV Phys.*, lect. 6. Supprimez les corps; plus de lieu possible, au sens philosophique du mot; bien plus, concevez un corps sans contenant, ce corps, tout matériel qu'il est, n'a plus, à proprement parler de localisation. Cf. Remer, *Philosophia scholastica*, t. II, Prato, 1895, p. 97. Saint Thomas admet cette possibilité pour le corps glorieux du Christ. Cf. *III^a*, q. LVII, a. 4. Pour arriver à nous faire un concept univoque de la localisation des habitants du monde de l'au-delà, il faudrait donc deux choses : a) que ces habitants fussent non seulement esprits, mais corps; b) que leur localisation fût nécessairement faite dans les limites du monde matériel. Quant au premier point, à part Notre-Seigneur (et sa sainte Mère), les habitants de l'au-delà sont de purs esprits et, jusqu'à la résurrection générale, des âmes séparées de leurs corps, donc assimilables aux esprits purs. Quant au second point, personne n'admettra que le monde matériel créé soit infini : on peut en conséquence admettre, en dehors des limites de ce monde matériel créé, l'existence de corps humains, fût-ce le corps du Sauveur (ou de la Vierge), échappant totalement aux lois connues de la localisation. Donc, enfin, l'univocité du concept de la localisation doit être exclue de notre théologie de la vie future.

Cette simple remarque ouvre des perspectives sans fin, devant lesquelles notre intelligence doit purement et simplement avouer son impuissance. Les bégaiements par lesquels nous décrivons la vie de l'au-delà ne peuvent qu'emprunter des formules suggérées par les choses d'ici-bas, mais dont la signification est nécessairement tout autre pour les choses de l'autre vie.

Et voici nos conclusions :

1. Ce serait un abus véritable que de vouloir trouver dans les paroles de l'Écriture et dans les formules conciliaires une expression adéquate ou même simplement une indication suffisante par rapport à la localisation des êtres dans l'autre vie. Si même une définition avait été portée sur les réceptacles des âmes, cette définition devrait encore, quant au sens à lui donner, suivre les lois de l'analogie. A plus forte raison donc, l'analogie s'impose à l'égard d'idées qui ne sont que « suggérées » par l'Écriture ou les conciles.

2. Ce serait, en second lieu, étrangement s'abuser que de vouloir aboutir à un concept positif de la loca-

lisation des âmes dans l'autre monde. Placer l'enfer ou le purgatoire dans le centre de la terre (Suarez rappelle que la doctrine « commune » des théologiens situe le purgatoire en un lieu unique et déterminé vers le centre de la terre, *op. cit.*, disp. XLV, sect. II, n. 3-4, et il le prouve par l'Écriture, Phil., II, 1; Apoc., v, 3; Eccli., xxiv, 45, etc., ainsi que par la raison, n. 5-7), discuter sur la proximité ou l'éloignement des autres lieux inférieurs, limbes ou enfer (cf. Suarez, *ibid.*, n. 8-15), nous semble imaginatif et arbitraire. Si le feu de l'enfer devait être un argument en faveur de cette opinion, il faudrait que ce fût un feu matériel comme le nôtre. Mais que sait-on de la nature de ce feu réel? Rien, absolument rien. Voir t. v, col. 2223-2224. L'argument devient plus fragile encore avec le feu du purgatoire, dont la réalité même peut être contestée sans offenser la doctrine de l'Église. Le parti le plus sage est donc de s'abstenir de toute précision; appartenant au monde des esprits et de l'au-delà — qu'on pèse toute la valeur de ce terme: *extra-mondial* — les lieux de l'enfer, du paradis, des limbes, du purgatoire échappent à coup sûr à nos catégories. Si nous les concevons par analogie avec ce que nous pouvons imaginer ici-bas, sachons que ce n'est qu'une analogie, dont il ne nous est pas même permis de scruter l'exacte valeur et qui nous autorise simplement à affirmer qu'ils sont, sans pouvoir dire ce qu'ils sont.

3. Reste à expliquer la *présence* de l'âme dans ce « lieu » du purgatoire. D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux parce qu'il y exerce une action. Il semble difficile d'affirmer que l'âme séparée soit présente de cette manière. Sylvestre de Ferrare accepte cette explication, *In Sum. cont. gentes*, I, III, c. LXVIII; mais comment expliquer l'action de l'âme en un lieu, indépendamment du corps? Peut-être faut-il simplement comprendre cette présence de l'âme dans les lieux de félicité, de purification, d'expiation, par une détermination d'ordre purement intellectuel: en vertu d'une dispensation divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le lieu que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent; ainsi ce « lieu » deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné. Cette explication, proposée par Billot, *De novissimis*, q. II, § 3, p. 45, ouvre des perspectives intéressantes sur la façon analogique de concevoir le lieu du purgatoire. Le théologien jésuite ajoute: « Peut-être faut-il dire davantage, mais de ce « davantage », je ne puis que confesser mon ignorance. » *Ibid.* Ayons la même humilité.

2^e *Visions et révélations privées concernant le purgatoire.* — 1. La possibilité d'apparitions d'âmes du purgatoire ne saurait être mise en doute. Naturellement, il est vrai, les apparitions d'âmes séparées de leurs corps sont impossibles; car aucune communication naturelle n'est possible entre les défunts et nous. Nous ne pouvons voir sans yeux, ni entendre sans oreilles, ni sentir ou agir sans les organes de la sensibilité ou de la motricité: donc les âmes des défunts — âmes encore au purgatoire ou déjà glorifiées — qui en sont privées, ne peuvent avoir de relations directes avec nous. Cf. Lépiciér, *Le monde invisible*, p. 226 sq. C'est si vrai que les tenants du spiritisme ont voulu expliquer les apparitions d'outre-tombe par le corps fluidique que l'âme conserverait perpétuellement et qui lui permettrait d'agir sur la matière, et, plus tard, de se réincarner. Toutefois, miraculeusement, ces apparitions sont possibles, quoique tout à fait rares et exceptionnelles. Cf. APPARITIONS, t. I, col. 1690. Il faut alors une permission, ou dispensation divine. *Hoc quod mortui viventibus apparent, qualitercumque... contingit per specialem Dei dispensationem.* Saint Thomas, I^a, q. LXXXIX, a. 8,

ad 2^{um}. En ce cas, il faudrait admettre que Dieu, par un miracle (*est inter divina miracula computandum*, ajoute saint Thomas), leur donnerait le pouvoir de s'unir momentanément à un corps pour se rendre sensibles aux vivants.

Mais il y a bien d'autres explications possibles de ces apparitions. Tout d'abord il faut noter celle à laquelle saint Thomas semble s'arrêter avec complaisance: « Ces apparitions se produisent par l'intermédiaire d'anges bons ou mauvais, même à l'insu des âmes elles-mêmes. L'ange bon ou mauvais peut exciter directement le sens ou l'imagination et provoquer des visions analogues aux hallucinations ou aux rêves. » Cf. saint Thomas, I^a, q. cxi, a. 3. L'apparition, pour miraculeuse qu'elle demeure, n'est qu'une image subjective de la personne dont la réalité existe ailleurs. Sur ces différentes explications et le caractère miraculeux des apparitions de morts voir Lépiciér, *Le monde invisible*, p. 238-247.

2. *Le fait de ces apparitions.* — Certaines vies de saints sont remplies de récits merveilleux concernant les apparitions d'âmes du purgatoire. Nous y avons fait allusion au cours de cette étude, principalement à propos de Bède le Vénérable et de saint Grégoire le Grand. Le théologien n'a rien à dire sur le fait des apparitions; c'est à l'historien de passer les récits au crible de la critique et de juger ce qui peut en être raisonnablement retenu. Une seule directive peut être donnée ici par la théologie: l'apparition d'une âme du purgatoire étant un véritable miracle, elle ne saurait se produire que rarement (*interdum*). Un bon nombre de récits devraient donc être tenus pour suspects. Voir l'appréciation de Cajétan, ci-dessus, col. 1272.

3. *L'interprétation des visions et des révélations qui les accompagnent.* — Nous avons également entendu Cajétan rappeler que l'enseignement de l'Église ne s'appuie pas sur des révélations privées, quelle que soit leur authenticité. C'est le cas de se souvenir de la recommandation de saint Paul, Gal., I, 8. Voir ici FOI, t. VI, col. 145 sq. Bref, visions et révélations privées ne sauraient ni compléter ni même expliquer le dépôt de la foi. La raison en est qu'il ne peut y avoir de certitude absolue ni de leur origine divine, ni de la vérité de leur contenu. Seule l'Église est chargée par le Christ d'interpréter et de proposer authentiquement la révélation et il s'agit uniquement de la révélation publique. Aussi l'approbation ou la recommandation accordée par le Saint-Siège à quelques révélations privées ne signifie pas que leur origine divine est garantie, ou que leur contenu est vrai, mais que ces révélations, si elles sont interprétées raisonnablement, ne contiennent rien contre la foi et peuvent même contribuer à l'édification des fidèles. Il serait donc inadmissible que des visions ou des révélations privées soient présentées sur le même plan que l'Évangile, soit pour le compléter, soit pour l'expliquer.

L'Église catholique les tient: 1^{re} pour possibles, puisqu'elle ne les écarter pas a priori quand il y a lieu d'en soumettre à son jugement; 2^e pour réelles en certains cas, puisqu'elle a autorisé, approuvé même plusieurs, soit par des sentences permissives ou laudatives, soit par la canonisation de saints personnages auxquels elles avaient été faites, soit par l'approbation ou l'établissement de fêtes liturgiques basées sur elles; 3^e pour relativement rares, puisqu'elles les examine toujours, sinon avec une méfiance positive, du moins avec une extrême circonspection; 4^e pour nécessairement subordonnées à la révélation publique, et même pour justiciables de la théologie, qui est toujours appelée à les jeter à la lumière de la foi catholique; 5^e pour étrangères au dépôt de la révélation générale et universellement obligatoire, puisqu'elle ne considère jamais comme hérétiques ceux qui refusent de les admettre, encore qu'ils puissent quelquefois être, en cela, imprudents et téméraires. Didiot, art. *Révélation*, dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 1008.

On voit par là quelle circonspection s'impose quand il s'agit d'accueillir des révélations privées touchant le purgatoire. Dans son traité *Das Fegfeuer*, Bautz a recueilli les assertions les plus intéressantes de sainte Brigitte, de sainte Mechtilde et de quelques personnes recommandables. Les révélations privées qu'on peut accueillir avec le plus de faveur sont à coup sûr celles de sainte Catherine de Gênes, dont le *Traité du purgatoire* a reçu en 1666, les approbations de la Sorbonne. Au cours du procès de canonisation de la sainte, la doctrine de ce traité a été pleinement approuvée par le P. Martin d'Esparza, S. J. Or les « révélations » de la sainte sont bien éloignées des matérialisations que certains prédicateurs apportent sur le purgatoire; elles ne tentent pas de pénétrer les secrets de l'au-delà. Les théologiens leur font généralement bon accueil. Le P. Ch. Pesch a jugé bon d'en faire le résumé dans son traité du purgatoire, *Prælect. theol.*, t. ix, n. 605; c'est d'après l'aperçu qu'en donne le P. Faber dans son *Tout pour Jésus*, que nous l'avons cité à plusieurs reprises. En dehors de ce petit traité qui a reçu une sorte de laissez-passer officiel de la part de l'Église, on ne connaît guère de révélations privées sur le purgatoire qui puissent être de quelque utilité à la théologie.

Il faut donc accueillir avec beaucoup de réserve les précisions apportées, dans des révélations privées (ou prétendues telles), à la durée, à la gravité des peines du purgatoire. L'Église n'ayant sur ces deux points, aucun enseignement ferme, il convient de demeurer prudent avec l'Église.

3^o *La dévotion aux âmes du purgatoire.* — Il ne s'agit pas ici de la dévotion qui consiste à prier pour les âmes du purgatoire, mais de celle qui consiste à prier les âmes du purgatoire afin qu'en retour elles prient Dieu pour nous. Les deux éléments de cette dévotion sont corrélatifs: si nous prions les âmes du purgatoire, c'est qu'elles entendent nos prières et peuvent les transmettre à Dieu avec l'appui de leurs propres suffrages.

Deux courants d'opinions se sont fait jour sur ce problème. Les anciens théologiens répondaient plutôt par la négative. Saint Thomas paraît avoir nié la possibilité d'invoquer les âmes du purgatoire et de recourir à leur intercession. « Ceux qui sont dans ce monde ou dans le purgatoire, dit saint Thomas, ne jouissent pas encore de la vision du Verbe pour qu'ils puissent connaître ce que nous pensons ou ce que nous disons. Et c'est pour cela que nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière. » *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXXXIII, a. 4. Voir PRIÈRE t. XIII, col. 227. D'ailleurs les âmes du purgatoire, en raison de leur état d'expiation, ne sont pas en état de prier pour nous, elles ont plutôt besoin que l'on prie pour elles. A. 11, ad 3^{um}. Telle était l'opinion des anciens, dit Suarez, *De oratione*, l. I, c. x, n. 25, *Opera*, t. xiv, p. 44. Et Suarez cite avec saint Thomas, Alexandre de Halès, saint Antonin, Alphonse Tostat, Navarrus, Pierre de la Palu, Richard de Médiavilla et, en général, les sententiaires, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV. Sur l'opinion de saint Thomas, voir J. Ernst, *Der heil. Thomas und die Anrufung der armen Seelen*, dans *Der Katholik*, 1916, t. II, p. 217 sq., 3-9 sq. Voir également plusieurs articles de revues (*Katholik*, *Franziskanische Studien*, *Divus Thomas* de Fribourg, *Theol. prakt. Quartalschrift*), signés par Dickamp, *op. cit.*, p. 526. De nos jours, la thèse a été reprise par le P. Gerlaud, O. P., dans *La vie spirituelle*, 1923, p. 130 sq., et avec plus de nuances, par le P. Mennessier, *La religion*, trad. fr. de la *Somme théologique*, t. I, Paris, 1932, p. 264-267. On peut citer aussi J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, vertu de religion*, Lille, 1899, n. 162.

Deux motifs principaux, on l'a vu, incitent ces théologiens à nier le pouvoir d'intercession des âmes du purgatoire et, par voie de conséquence, l'utilité des

prières que nous pourrions leur adresser: a) Elles ne connaissent pas nos prières: « Si les bienheureux connaissent les événements qui concernent ceux qu'ils aiment, c'est que leur béatitude exige qu'ils ne soient frustrés d'aucun désir légitime... Rien de tel pour l'âme livrée à la douloureuse purification. » Mennessier, *op. cit.*, t. I, p. 266. — b) Leur expiation, leur souffrance les met hors d'état de prier pour nous, non que leur souffrance leur enlève la liberté de leurs pensées (voir col. 1299), mais parce qu'elle enlève à leur prière toute efficacité normale impétrative. Cf. Mennessier, *loc. cit.* Le P. Gerlaud ajoute un troisième motif: « La prière liturgique est une prière parfaite; jamais nous n'y rencontrons un appel aux âmes du purgatoire. » *Loc. cit.*, p. 132.

On conçoit facilement que, si la liturgie se prononçait en ce sens, la controverse n'existerait même pas: *lex orandi, lex credendi*. L'argument du silence ne vaut rien en l'espèce. On peut facilement lui opposer la tacite approbation accordée par l'Église à un enseignement opposé à celui de saint Thomas et qui est devenu pour ainsi dire l'enseignement commun des modernes, *moderni fere omnes*, dit le P. Prümmer, O. P., *Manuale theol. moral.*, t. III, n. 334. Aux autorités des « anciens » Suarez pouvait déjà opposer l'autorité de *multi recentiores*. L'initiateur de l'évolution doctrinale en un sens opposé à l'opinion de saint Thomas paraît être Jean Médina († 1546), *De oratione*, q. v. Après Médina les théologiens partisans de la prière aux âmes du purgatoire sont devenus légion. C'est Suarez, *loc. cit.*; Grégoire de Valencia, *Commentarii theol.*, t. III, disp. VI, q. II, punct. 7; Sylvius, *In II^{am}-II^{am}*, q. LXXXIII, a. 11; Bellarmin, *op. cit.*, l. II, c. xv; Lessius, *De iustitia*, l. II, c. xxxvii, n. 23; Bonacina, *De horis canonicis*, disp. CXCI, part. I, n. 8; Elbel, *Theol. moralis*, t. II, n. 398. Aujourd'hui, comme l'écrit le P. Prümmer, c'est la presque unanimité des théologiens qui défend l'opinion que Bellarmin qualifiait déjà de commune. Citons chez les moralistes, Lehmkühl, *op. cit.*, t. I, n. 482; Noldin, *De præceptis*, n. 141; Scavini, *Theol. moral.*, t. II, n. 203 (qui écrit: *hodie videtur sententia communis evasisse, maxime Romæ*); chez les auteurs dogmatiques, Ch. Pesch, *op. cit.*, t. IX, n. 619; Palmieri, *op. cit.*, § 24, n. 2; Jungmann, *De novissimis*, n. 120; Mazzella, *De Deo creante*, n. 1356; Billot, *De novissimis*, q. vi, § 1 (qui qualifie l'opinion contraire: *communis fidelium sensui plane repugnans*, p. 127); Mgr Chollet, *La psychologie du purgatoire*, c. vi, n. 20; Bartmann, *Das Fegfeuer*, § 10, p. 130 sq., etc.

Aux arguments de Suarez, résumés ici, t. XIII, col. 227, on ajoutera les considérations suivantes:

1. Il n'est pas exact que les âmes du purgatoire ne puissent s'occuper de nos besoins sans les connaître et qu'elles ne connaissent pas ces besoins au moins dans une certaine mesure: « les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle. » Saint Thomas, I^a, q. LXXXIX, a. 8, ad 1^{um}. Cf. Hugon, O. P., *Réponses théologiques...*, p. 240 sq. D'ailleurs on peut avec Bellarmin apporter une réponse péremptoire à l'argument tiré de l'ignorance où seraient les âmes souffrantes par rapport à nous en raison de l'absence de vision béatifique: le II^e livre des Machabées, xv, 11-16, rapporte une vision de Judas touchant les prières d'Onias pour le peuple juif. Or, Onias ne pouvait être que dans les limbes et ne jouissait pas encore de la vision béatifique, ce qui ne l'empêchait pas de prier pour son peuple.

2. Nous avons déjà dit que la grandeur des souffrances du purgatoire n'était pas, psychologiquement parlant, un empêchement à leur pensée et au mouvement de leur prière en notre faveur. Ces peines sont, subjectivement du moins, toutes spirituelles; aucune lésion organique, aucun trouble physiologique, ne peuvent donc empêcher l'acte de l'intelligence et de la volonté. Enfin, pourquoi refuserait-on à la charité dont sont animées les âmes du purgatoire l'acte de la prière en faveur des vivants dont elles ont gardé le souvenir et auxquels elles ont conservé leur affection?

3. Un argument positif semble devoir être pris dans le dogme de la communion des saints. Il y a comme un flux et un reflux dans les communications des Églises triomphante, souffrante, militante. Et en quoi ces communications des défunts aux vivants peuvent-elles consister, sinon précisément dans les prières que ces saintes âmes peuvent offrir à Dieu pour nous? Et cette raison, remarque à bon droit Billot, *op. cit.*, p. 127, est universelle, et le lien de la charité qui unit l'Église souffrante à l'Église militante tombe sous cette loi.

4. Diekamp fait remarquer qu'il existe une prière indulgenciée par Léon XIII (11 déc. 1889), où l'on demande aux âmes du purgatoire d'intercéder pour nous près de Dieu, de prier « pour le pape, l'exaltation de la sainte Église, la paix des nations ». *Op. cit.*, p. 525. Texte de la prière dans *Acta Sanctæ Sedis*, t. xxii, p. 173; en français dans Beringer-Steinem, *Les indulgences*, 4^e éd., t. 1, p. 327.

5. Le P. Mennessier accepte un sens où la dévotion aux âmes du purgatoire lui paraît théologiquement défendable : « c'est celui de la prière interprétative ». *Op. cit.*, t. 1, p. 267.

Cela veut dire que leurs mérites passés font partie du trésor de la communion des saints et ont valeur devant Dieu. Quand nous prions les saints, nous nous appuyons à leur intercession et à leurs mérites. Prier une âme du purgatoire, ce serait, en ce sens, faire appel à ses mérites devant Dieu pour être exaucé de lui. Il semble que telle soit la portée de l'argument que certains théologiens donnent en faveur de la prière adressée à ces âmes, et qu'ils appuient sur leur appartenance à la communion des saints.

Il semble que, si l'argument doit être accepté sous cette forme, il faut en pousser la logique jusqu'au bout. Nous prions les saints du paradis en nous appuyant non seulement sur leurs mérites, mais encore sur leur intercession. Pourquoi cette intercession serait-elle refusée, aux saints du purgatoire?

Conclusion. — Pratiquement, cependant, il ne faut pas exagérer la dévotion aux âmes du purgatoire, basée sur l'opinion des modernes.

1. La prière aux âmes du purgatoire doit rester quelque chose de très accessoire. La vraie dévotion envers les âmes du purgatoire est de prier pour elles : leur état est trop pitoyable pour que nous songions d'abord à nous-mêmes ou que nous y songions sur un pied d'égalité. C'est le cas de redire avec saint Thomas : *Non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.*

2. La prière aux âmes du purgatoire pour obtenir par leur intercession les grâces dont nous avons besoin doit rester une dévotion d'ordre privé. Puisque l'Église n'a pas jugé opportun de nous inviter, dans sa liturgie, à la prière aux âmes du purgatoire, il ne faut pas faire sortir de son cadre cette dévotion, d'ailleurs légitime.

3. La prière aux âmes du purgatoire doit être faite avec plus de circonspection que la prière adressée à Dieu ou aux saints du ciel. Voici, à ce sujet, les graves paroles de Bellarmin, dont la doctrine sur ce point ne saurait être suspecte de partialité :

Tout cela est vrai, dit-il en parlant de l'opinion qu'il défend, et cependant il serait exagéré et superflu de prier ordinairement les âmes du purgatoire et de leur demander leur intercession. En effet, elles ne peuvent ordinairement

connaître nos actions et nos besoins en particulier; elles savent simplement d'une manière générale les dangers que nous courons, tout comme nous ne connaissons qu'en général les tourments qu'elles endurent. Elles n'interviennent pas dans tous les événements; elles ne voient pas nos prières en Dieu, puisqu'elles ne sont pas bienheureuses, et il n'est pas vraisemblable que Dieu leur révèle ordinairement ce que nous faisons ou demandons. *Loc. cit.*

En terminant, notons que le *Catéchisme* de Pie X avait donné asile à la doctrine affirmant le pouvoir d'intercession des âmes du purgatoire en faveur des vivants : *I beati del paradiso e le anime del purgatorio sono anch' essi nella comunione dei santi, perchè, congiunti tra loro e con noi dalla carità, ricevono gli uni nostre preghiere e le altre i nostri suffragi, e tutti ci ricambiano con la loro intercessione presso Dio. Catechismo della dottrina cristiana, tratto dal testo pubblicato per ordine di S. S. papa Pio X, Grottaferrata, 1921, p. 28.* Sur tous ces points, voir *L'Ami du clergé*, 1924, p. 9, 78, 765.

Il faut également observer que le fait de refuser aux âmes du purgatoire le pouvoir de prier pour elles-mêmes n'implique pas l'impossibilité pour elles de prier pour nous. Billot, *loc. cit.*; Lépicié, *De noviss.* p. 302 et 320. Ce dernier auteur admet que les âmes du purgatoire prient pour nous et cependant demande qu'on ne les invoque pas régulièrement. Toutes les différences avec l'opinion des modernes sont ici dans les nuances.

5^o La prédication des vérités relatives au purgatoire. — Les théologiens modernes ne font ordinairement que reproduire sur ce point la partie disciplinaire du décret du concile de Trente. Voir ci-dessus, col. 1281. Selon leurs tempéraments, ils envisagent avec plus ou moins de faveur la prédication ouverte de certains points où l'Église ne s'est cependant pas officiellement prononcée, la peine du feu, par exemple. On nous permettra, avant de clore cet article, d'exprimer ici notre sentiment personnel.

1. Avant tout, il semble nécessaire de réagir contre la tendance de certains prédicateurs qui présentent le purgatoire comme un véritable enfer, moins l'éternité. Le châtement du purgatoire diffère, dans sa nature même, du châtement de l'enfer. Celui-ci est purement pénal, celui-là est essentiellement expiatoire et purificateur. Ce serait une erreur de se figurer la souffrance temporaire de l'autre vie comme une simple peine, sous le coup de laquelle les âmes demeurent purement passives, attendant leur entrée au ciel. La peine existe, certes, mais c'est une peine d'expiation salutaire qui provoque, chez les âmes non encore complètement purifiées, des sentiments d'humilité, des élans de désir, des actes d'amour par lesquels elles deviennent de moins en moins indignes de Dieu. Bossuet, avec cette netteté d'expression qui caractérise sa belle et profonde théologie, établit ainsi la comparaison de l'enfer et du purgatoire :

Le caractère propre de l'enfer, ce n'est pas seulement la peine, mais la peine sans la pénitence; car je remarque deux sortes de feu dans les Écritures divines. Il y a un feu qui purge et un feu qui consume et qui dévore : *uniuscujusque opus probabit ignis...* I Cor., III, 13; *Cum igne devorante.* Is., xxxiii, 14. Ce dernier est appelé dans l'Évangile « un feu qui ne s'éteint pas », *ignis non exstinguitur* (Marc., ix, 47), pour le distinguer de ce feu qui s'allume pour nous épurer et qui ne manque jamais de s'éteindre quand il a fait cet office. La peine accompagnée de la pénitence, c'est un feu qui nous purifie. La peine sans la pénitence, c'est un feu qui nous dévore et qui nous consume, et tel est proprement le feu de l'enfer. *Sermon sur les souffrances*, 3^e point, éd. Lebarq., t. iv, p. 72.

2. En conséquence, on évitera dans la prédication les descriptions exagérées des flammes du purgatoire, descriptions qui ne sont en somme qu'œuvre de pure imagination. Déjà, en parlant du feu de l'enfer, la réalité de ce feu n'autorise pas à le concevoir à la manière

d'un feu matériel : le *crucior in hac flamma* doit, en bonne théologie, supporter une interprétation *analogique*. Que ne devons-nous pas penser des « flammes du purgatoire » ? S'il est certain que les saintes âmes du purgatoire souffrent un tourment positif, nous ne pouvons affirmer rien de précis sur la nature même de ce tourment. L'Église n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, très respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne pas accepter sans blesser la foi. *In omni modo*, déclare nettement Billot, *animadvertes separatam esse causam ignis purgatorii et ignis inferni. De novissimis*, p. 102. Dans quelle mesure les prédicateurs peuvent-ils utiliser l'opinion « latine du feu réel du purgatoire ? C'est affaire de tact, de nuances et de précision théologique, peut-être d'auditoire. Toujours faudra-t-il, si l'on estime devoir en parler : a) éviter les descriptions purement imaginaires ; b) marquer très nettement le degré de simple opinion à accorder à cette peine positive ; c) insister surtout sur le caractère spirituel de cette peine infligée à des esprits. Mgr d'Hulst a donné ici une excellente indication en affirmant que les flammes du purgatoire sont, avant tout, « le feu de l'amour jaloux. L'amour se venge comme il convient à l'amour ; sa vengeance détruit non l'objet aimé qui a été infidèle, mais son infidélité même et ainsi, en le punissant, elle le purifie et le fait digne de l'amour. » *Lettres de direction*, c. vii. On ne saurait trop relire l'admirable conférence du P. Monsabré sur le purgatoire, *Carême* 1889, modèle parfait des convenances doctrinales que doivent respecter les prédicateurs.

3. Enfin on évitera d'avoir recours aux révélations privées pour étayer les enseignements de la chaire. « L'Église, dit le P. Monsabré, nous invite, par l'organe du concile de Trente, à nous abstenir de toute curiosité et vaine recherche dans les questions d'outre-tombe. Les révélations sur ce sujet doivent être acceptées avec la plus grande discrétion. » *Op. cit.*, notes sur la 97^e conférence. En tout cas, une révélation privée ne doit pas être apportée en confirmation de la *vérité* d'un enseignement discuté.

VIII. CONCLUSION. — Notre conclusion générale doit comporter une triple indication sommaire concernant : 1^o l'évolution de la croyance au purgatoire dans l'Église catholique ; 2^o l'évolution de l'attitude des orthodoxes après le concile de Florence ; 3^o l'évolution de la pensée protestante après le concile de Trente.

1^o *Évolution dogmatique de la croyance au purgatoire dans l'Église catholique*. — Nous avons dû, pour suivre le canevas classique des traités sur le purgatoire, commencer par l'exposé des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels les théologiens ont cru trouver une révélation *explicite* du purgatoire. Le lecteur attentif a pu se demander — et nos réflexions ne l'en ont pas dissuadé — si le point de départ était aussi net qu'on veut bien le dire parfois. Il a pu constater que, si l'Écriture fournit un excellent point de départ à la croyance à une expiation dans l'au-delà, c'est beaucoup plus en rappelant la nécessité de l'expiation personnelle, nonobstant la rédemption du Christ, qu'en affirmant d'une façon directe l'existence de peines purificatrices dans l'autre vie. Dans son *Sermon sur le culte dû à Dieu*, Bossuet rappelle opportunément que, « pour connaître la justice [de Dieu], il faut la connaître dans tous les états où elle s'exerce et ne croire pas plutôt la punition des crimes capitaux dans l'enfer que l'expiation des moindres péchés dans le purgatoire. » *Carême de Saint-Germain*, 2 avril 1666, éd. Lebarq, t. v, p. 117. Or, touchant cette connaissance de la justice divine même à l'égard de l'expiation des moindres péchés, l'Écriture fournit de précieuses et irréfutables indications. D'autre part, la prière pour les défunts pécheurs, si nettement enseignée dans le

II^e livre des Machabées, et déjà passée dans la pratique de la primitive Église, est une de ces vérités générales qui impliquent l'idée particulière de l'expiation d'outre-tombe.

Ce fut vraisemblablement un excès de zèle des apologistes catholiques voulant suivre et battre Luther sur son propre terrain qui les engagea dans la voie d'une démonstration purement scripturaire du purgatoire et leur suggéra de chercher, dans l'Écriture, une révélation explicite du dogme.

En réalité, on a pu le constater, le point de départ scripturaire n'est pas aussi net que l'ont affirmé Priéras et Eck, Bellarmin et Suarez. Sans doute on peut démontrer l'existence du purgatoire à l'aide de l'Écriture, mais il faut avouer l'insuffisance d'un certain nombre de textes classiques, et il serait préférable de n'employer les autres que dans un cadre de démonstration plus générale.

On ne s'est pas assez rendu compte que le dogme du purgatoire, vérité dont la connaissance n'est pas nécessaire au salut, ni de nécessité de moyen, ni même de nécessité de précepte, pouvait parfaitement, dans les débuts de l'Église, être simplement cru d'une manière plus sommaire et en quelque sorte implicite dans le dogme plus général de la justice divine exigeant du pécheur pardonné une expiation pour ses fautes, tout comme le dogme de l'infailibilité du pape était cru dans la vérité plus générale du magistère de l'Église, tout comme le dogme de l'immaculée conception était cru dans la vérité plus générale de la sainteté parfaite de Marie. On ne s'est pas assez rendu compte également qu'un dogme ne tient pas nécessairement sa valeur de vérité révélée du fait qu'il est contenu dans l'Écriture et que la Tradition, c'est-à-dire l'enseignement de l'Église, s'exprimant souvent par des pratiques dont l'Écriture ne fait pas même mention, suffit à elle seule à authentifier une vérité révélée.

Le dogme du purgatoire plonge des racines profondes et dans l'Écriture et dans la Tradition, et cette double et solide assise lui confère un caractère authentique de vérité divinement révélée. Mais c'est précisément peut-être en raison de cette double assise que le développement de ce dogme s'est réalisé d'une façon qu'il est peut-être audacieux (bien que cette expression nous semble assez exacte) de qualifier d'*anormale*.

En effet, en ce qui concerne la révélation par la tradition chrétienne, la croyance au purgatoire nous apparaît dès l'origine sous une forme à peu près définitive, dont les époques postérieures ne mettront en relief que des aspects très secondaires : la prière pour les défunts. C'est la forme à laquelle s'est attachée l'Église grecque, ce qui lui permettra d'ailleurs, aux époques d'entente avec l'Église latine, de trouver assez facilement une voie de réconciliation. Le protestantisme, qui rejettera la pratique traditionnelle de la prière pour les défunts, ne saura opposer à l'Église romaine que des négations stériles.

Mais, en ce qui concerne l'Écriture qui atteste la purification nécessaire de toute faute, le progrès a été difficile, et, la systématisation théologique étant survenue dans l'Église latine avant la précision dogmatique, les théologiens ont dépassé du premier coup le but à atteindre et, quand l'heure sonna des définitions garanties par l'infailibilité, l'on s'est vu obligé de revenir pour ainsi dire en arrière. La nécessité d'une expiation d'outre-tombe est à la base de l'enseignement scripturaire ; mais quand sera cette expiation ? où se fera-t-elle ? par quels moyens ? Autant de questions sur lesquelles l'Écriture est en réalité absolument muette. On a cru trouver la solution de toutes difficultés dans le texte de saint Paul, I Cor., III, 11-15. Et c'est ainsi qu'en Orient comme en Occident le feu de la conflagration générale, que beaucoup identifiaient avec le

feu du jugement, a retenu l'attention des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Il fut ensuite difficile à quelques-uns, impossible à beaucoup, d'abandonner cette perspective eschatologique et de situer en conséquence l'époque de l'expiation entre les deux jugements. En Occident, le génie d'Augustin réalisa et imposa cette disjonction; mais la notion de feu, devant laquelle Augustin hésitait, a été retenue par les héritiers de sa pensée, et les siècles suivants ont tellement identifié la notion du purgatoire et celle du feu purificateur qu'il semblait impossible aux théologiens du ^{xiii}e siècle de les séparer dogmatiquement. La théologie avait pris le pas sur le dogme, l'explication précédait l'affirmation des principes. De là une courbe anormale dans le développement de la doctrine. Après avoir été trop loin, il a fallu rebrousser chemin, et la juxtaposition des thèses grecques et latines à Florence a réalisé une mise au point qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de providentielle. En matières si obscures, en effet, nos expériences terrestres nous interdisent des affirmations trop précipitées, et il est sage de s'en tenir aux lignes générales sanctionnées à Lyon, à Florence et à Trente : existence de peines purificatrices dans l'autre vie, utilité des suffrages pour le soulagement des âmes souffrantes. Et il convient de renoncer à toute autre précision doctrinale hormis les vérités concernant l'état des saintes âmes fixées dans l'amour de Dieu par leur jugement et désormais assurées de leur salut. « L'Église est sage, a dit le P. Monsabré. Son enseignement nous met à l'aise dans le conflit des opinions et nous permet de n'accepter que les conclusions qu'on peut tirer sans effort des principes de la foi. » *Conférence citée*. Paroles d'or.

^{2o} *Évolution des orthodoxes après le concile de Florence.* — On la trouvera décrite à l'article suivant, col. 1326 sq.

^{3o} *Évolution de la pensée protestante après le concile de Trente.* — La question n'intéressant la théologie catholique qu'indirectement, on se contentera d'indications sommaires.

Après le concile de Trente, les théologiens protestants n'ont modifié en rien l'attitude prise en dernier lieu par Luther à l'égard du purgatoire. Brentz, Ochin, Pierre Martyr, Bucer, opposent au dogme catholique une dénégation basée sur la suffisance de la rédemption du Christ. Un seul point cependant les gêne : la pratique de la prière pour les morts dès les premiers temps de l'Église. Chemnitz seul le reconnaît loyalement; mais, s'empresse-t-il d'ajouter, « ce n'est pas que l'on ait cru à des tourments endurés dont les défunts seraient rachetés par nos suffrages; c'était uniquement pour la formation morale des vivants, pour leur réconfort, pour leur consolation ». *Examen concilii Tridentini*, Berlin, 1861, p. 621.

Avant l'envahissement du protestantisme par les tendances rationalistes, la thèse était simple : pas de purgatoire; donc, à la mort, ou bien, pour les bons, l'entrée immédiate au ciel et la possession de la vision béatifique, ou bien, pour les impies, la damnation immédiate en enfer. L'ancienne dogmatique luthérienne se trouve bien exposée dans *Hutterus redivivus*, refonte par Hase des *Loci communes* de Léonard Hutter († 1616), 10^e éd., Leipzig, 1862 : « La croyance au purgatoire a été rejetée, comme une restriction apportée à la justification générale par la foi, par l'Église évangélique, qui enseigne l'entrée immédiate des âmes dans le bonheur ou dans la damnation. » *Op. cit.*, p. 322. Même doctrine chez Quenstedt († 1668), dans une note empruntée à sa *Theologia didactico-polemica*, 4^e éd., Leipzig, 1715, et ajoutée à ce passage de l'*Hutterus redivivus*. C'est d'ailleurs ce que confirme Leibniz (qui n'hésite pas à blâmer la position prise par ses coreligionnaires). « Les protestants, dit-il, pensent que les âmes de ceux qui meurent parviennent aussitôt à l'éternelle

félicité ou sont damnées pour jamais; ainsi ils rejettent comme superflues les prières pour les morts, ou les réduisent à des vœux inutiles, comme on en forme sur ce qui est passé et terminé, plutôt par une certaine habitude que par utilité. » *Système théologique*, n. LXXII.

Avec ces protestants, qui admettaient encore l'inspiration et l'autorité divine de l'Écriture, il était peut-être encore possible de tenter un rapprochement. Bossuet n'a pas manqué d'exposer sur ce point les principes utiles. Dans l'*Histoire des variations*, l. XV, n. 159-160, il rappelle que « les principes des protestants prouvent la nécessité du purgatoire ». Les âmes justes peuvent sortir de ce monde sans être entièrement purifiées. Grotius, dit Bossuet, prouve que cette vérité est reconnue par les protestants, par Mestresat et Spanheim, sur ce fondement commun de la réforme que dans tout le cours de cette vie, l'âme n'est jamais tout à fait pure. Grotius, *Lettres*, 575, 578, 579. Le Saint-Esprit ayant prononcé lui-même que rien d'impur n'entrera dans la cité sainte (Apoc., XXI, 27), le ministre Spanheim démontre lui-même que l'âme ne peut être présentée à Dieu si elle n'est sans tache et sans ride, pure et irréprochable. La question se pose, après cela, si cette purification de l'âme se fait au dernier moment ou après la mort, et Spanheim laisse la chose indécise. « Le fond, dit-il, est certain; mais la manière et les circonstances ne le sont pas. » Fr. Spanheim, *Dubia evangelica*, Genève, 1658, t. III, dub. cxli, n. 6-7. Bossuet montre qu'il faut passer plus avant avec l'Église catholique, en raison de la tradition de tous les siècles qui nous a appris « à demander pour les morts le soulagement de leur âme, la rémission de leurs péchés et leur rafraîchissement », et il conclut (n. 161) en montrant la modération de l'Église au concile de Trente, où elle n'a voulu « déterminer que le certain ».

C'est le même esprit de conciliation qui anime le « projet de réunion entre les catholiques et les protestants d'Allemagne ». Le projet de Molanus, traduit en français par Bossuet, avait rangé la question du purgatoire parmi celles « qui ne peuvent être terminées par l'explication des termes ambigus ou équivoques », puisqu'il s'agit « d'opinions directement opposées les unes aux autres ». C. xxx. Et Molanus opinait qu'il ne fallait pas s'opposer « à ceux qui tiendraient ce dogme pour problématique, comme a fait saint Augustin ». C. xxxv. Bossuet donne son opinion. La prière pour les morts, acceptée par la *Confession d'Augsbourg*, est un article qui peut faire l'union sur le dogme du purgatoire. *Episcopi Meldensis... sententia*, part. I, n. 29. Les doutes de saint Augustin portent sur le feu; mais les prières, les sacrifices, les aumônes offertes pour les défunts, appartiennent, d'après Augustin lui-même, à l'universelle tradition de l'Église. N. 40. Aussi, dans le projet de *profession de foi* à présenter au souverain pontife, prenant comme point de départ le texte de la *Confession d'Augsbourg*, Bossuet propose, n. 89, de confesser l'utilité des suffrages pour les défunts. Ainsi, conclut-il, toute controverse sur le purgatoire cessera. Bossuet, *Œuvres*, éd. Outhenin-Chalandre, Besançon, 1836, t. IX, p. 452, 454, 464, 465-466, 484. Voir aussi les *Réflexions de M. l'évêque de Meaux sur l'écrit de M. l'abbé Molanus*, c. III, n. 4, p. 509.

On sait que le rapprochement désiré ne se produisit pas. Non pas cependant que la croyance catholique au purgatoire fût un obstacle insurmontable : il ne manqua pas, en effet, de théologiens protestants — que Bautz, *op. cit.*, p. 7, appelle, on ne sait trop pourquoi, les « semi-rationalistes » — pour trouver une solution moyenne entre la foi catholique et la négation trop radicale des luthériens rigides. Bautz nomme Baumgarten-Crusius, de Wette, Hase, Ullmann et Umbreit, dans leurs *Theologischen Studien und Kritiken*; Dorner et Liebner, dans leurs *Jahrbüchern für deutsche Theo-*

logie. Plusieurs maintiennent l'enfer éternel tout en rejetant le purgatoire; mais ils acceptent néanmoins un nouveau temps d'épreuve dans l'au-delà, et il est possible que ce temps d'épreuve dure jusqu'au jugement dernier. Quelques-uns vont jusqu'à affirmer que les prières des vivants peuvent aider les morts dans ce temps d'épreuve. Enfin les uns acceptent une purification possible pour quelques péchés seulement, d'autres pour tous les péchés sans exception. Bautz a recueilli un certain nombre de textes intéressants, p. 8-12. Wegscheider résume bien le point de vue des protestants orthodoxes au début du XIX^e siècle, dans ses *Institutiones theologicæ*, Halle, 1819. Nous citons dans le texte original :

Neque tamen de duratione pœnarum infernalium theologi recentiores omnino consenserunt, aliis æterna impiorum supplicia, aliis pœnas damnatorum, cum se ad meliorem frugem receperint, finitum vel saltem mitigatum iri statuentibus (pœnas vel absolute, vel hypotheticæ, vel relative æternas)... P. 491. Hominem improbum, etsi pœnis vitæ future emendatus in aliam eandemque mitiorem abierit conditionem, nunquam tamen vitæ terrestri male actæ recordatione (censurus) liberatum iri, vel beatitæ iis parem fore, qui vitæ terrestri honeste acta defuncti fuerint. Unde patet, pœnas infernales recte dici sensu quidem diverso et æternas et non æternas. P. 496.

Des idées analogues seront à relever déjà chez Lange, dans son commentaire sur les épîtres de saint Pierre (I Petr., iv, 1-6, Halle, 1734), où il semble que la restauration universelle soit préconisée; Stäudlin, *Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte*, Göttingue, 1801, p. 540, 552; de Wette, *Dogmatik der evang.-luth. Kirche*, Berlin, 1821, p. 214; Baumgarten-Crusius, *Grundriss der evangelisch-kirchlichen Dogmatik*, Iéna, 1830, p. 90 sq.; Lehmann, qui admet une purification possible pour certaines catégories, *Evangelische Religionslehre*, Göttingue, 1856, et les *Theologische Studien und Kritiken*, de 1861 et 1866. Bautz ne manque pas de citer les *Agenden* (rituels protestants) dans leurs prières relatives au soulagement des défunts. *Op. cit.*, p. 9.

Singulière évolution que celle qui consiste à nier le purgatoire pour le rétablir sous une forme nouvelle en supprimant plus ou moins radicalement l'enfer! On comprend le reproche ironique adressé aux protestants par Joseph de Maistre : « Un des grands motifs de la brouillerie du XVI^e siècle fut précisément le purgatoire. Les insurgés ne voulaient rien rabattre de l'enfer pur et simple. Cependant, lorsqu'ils sont devenus philosophes, ils se sont mis à nier l'éternité des peines, laissant néanmoins subsister un enfer à temps, uniquement pour la bonne police et de peur de faire monter au ciel, tout d'un trait, Néron et Messaline à côté de saint Louis et de sainte Thérèse. Mais un enfer temporaire n'est autre chose que le purgatoire, en sorte qu'après s'être brouillés avec nous parce qu'ils ne voulaient point de purgatoire ils se brouillent de nouveau parce qu'ils ne veulent que le purgatoire. » *Soirées de Saint-Petersbourg*, VIII^e entret.

Ne faudrait-il pas cependant voir dans cette évolution inattendue un retour à une plus juste appréciation de la doctrine catholique? Déjà Lessing, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, osait constater que Luther, en niant le purgatoire, a dénaturé l'idée même de justice comme il a dénaturé les textes. *Beiträge zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, dans Werke*, éd. Hempel, Berlin, 1868-1878, t. XII, p. 123. C'est aussi l'aveu non déguisé de Karl Hase : « La plupart de ceux qui meurent sont, il faut l'avouer, trop bons pour l'enfer; mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est qu'ils sont aussi trop mauvais pour le ciel. On doit

avouer franchement qu'il existait à cet égard une certaine obscurité dans la doctrine des protestants. » *Handbuch der protest. Polemik*, Berlin, 1864, p. 422; cf. *Evangelische Dogmatik*, Leipzig, 1842, p. 109. Plus caractéristique encore l'aveu de Martensen, dont le manuel a une si grande vogue dans l'Allemagne du Nord et les pays scandinaves : « Aucune âme n'ayant atteint l'état de consommation parfaite lorsqu'elle quitte ce monde, il faut bien admettre un état intermédiaire où l'âme achève de se développer, de se purifier, de se mûrir pour le jugement dernier. Bien que la doctrine catholique du purgatoire ait été repoussée à cause du mélange d'erreurs grossières qu'elle renfermait, cependant elle a ceci de vrai que l'état intermédiaire est nécessairement, dans un sens spirituel, un lieu de purification pour les âmes. » *Die christliche Dogmatik*, Berlin, 1870, p. 431.

Malheureusement ce revirement de la pensée protestante va tout droit vers la suppression de l'enfer. C'est, au fond, la doctrine origéniste de l'apocatastase universelle qui se renouvelle. La doctrine catholique du purgatoire n'est plus suffisante : « dans la forme qu'elle a revêtu, elle ne s'accorde pas avec nos conceptions morales et religieuses actuelles. Il n'y a pas de place pour un purgatoire dans un système où l'on admet que, même de l'autre côté de la tombe, l'homme reste un esprit libre, toujours capable de revenir au bien, et dont la destinée est de se développer éternellement dans le sens de la perfection. » E. Picard, art. *Purgatoire*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 30.

Toute doctrine qui admet, après la mort, une possibilité de pénitence (au sens théologique du mot) est fausse et dangereuse, parce qu'elle ouvre la porte à ces perspectives miséricordieuses qui aboutissent à la suppression de l'enfer. On peut se demander si Hermann Schell s'est suffisamment défendu contre cette tendance. Voir sa *Katholische Dogmatik*, t. III b, p. 787. On doit affirmer, en revanche, à coup sûr, que toutes les théories spiritistes contemporaines, avec la doctrine universellement acceptée par elles de la réincarnation des âmes, aboutissent à une conception, d'une sorte de purgatoire qui supprime l'enfer.

Au point de vue critique et historique, les protestants contemporains font en général remonter l'idée du purgatoire à saint Augustin, encore fut-ce à titre de simple hypothèse : « Cette hypothèse fut admise comme une réalité par Césaire d'Arles et répandue ensuite dans tout l'Occident par Grégoire le Grand. » Picard, *loc. cit.*, p. 30. Rud. Hoffmann cependant découvre déjà des traces de l'idée de purgatoire chez Cyprien et chez Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile, qui tiendraient cette idée d'Origène. Ambroise l'aurait transmise à l'Eglise occidentale; Augustin en aurait admis la possibilité; Césaire d'Arles aurait appuyé sur l'idée et Grégoire le Grand l'aurait convertie en dogme. Ce n'était d'ailleurs qu'une simple doctrine de purification fort différente de la théorie du purgatoire imaginée au Moyen Age et sanctionnée par le concile de Trente. *Realencyklopädie für prot. Theol.*, t. X, p. 111. Enfin, dernière concession de la critique protestante, Clément d'Alexandrie et Origène doivent revendiquer le titre d'inventeurs du purgatoire. G. Anrich, *Clement und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen*, Tübingue, mai 1902.

Nous osons espérer que notre présent travail aura ramené à leurs justes proportions ces assertions pleines d'équivoques.

I. L'ENSEIGNEMENT SCRIPTURAIRE. — On doit citer avant tout les réfutations de la proposition 37 de Luther, et, parmi celles-ci, Prierias (Sylvestre Mazolini), voir ce mot, t. X, col. 474, *Errata et argum. a Martini Lutheri*, Florence,

1520, t. II, c. XI-XII; John Fisher, *Assertionis lutheranae confutatio*, Paris, 1523, art. 37; Jean Beck (Mayer), *De purgatorio*, l. I, dans *Opera*, Rome, 1531 (1523), pars II, et *Confutatio furiosae libelli Ludderi de purgatorio*, pars II, même recueil. Cette démonstration du dogme par l'écriture est reprise par Bellarmin dans ses *Controuerses*, *De purgatorio*, l. I, c. I-IV, dans *Opera*, Paris, 1869, t. III, p. 53 sq., par Suarez, *De poenitentia*, disp. XLV, *De purgatorio in genere*, *Opera*, Paris, 1861, t. XXII, p. 879 sq. Nous avons dit pourquoi ces études scripturaires sont, dans leur ensemble, quelque peu defectueuses. L'exégèse du texte I Cor., III, 11-15, présente une importance considérable en raison de l'usage qu'en ont fait les Pères et les théologiens dans la question de la purification des péchés. Une étude d'ensemble complète n'existe pas : on devra se reporter, en ce qui concerne le purgatoire, aux indications fournies au cours de cette étude. Néanmoins le sens général est fourni très suffisamment par F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 1908, note G (1930, p. 109-113). Voir aussi Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolas*, t. II, Paris, 1890. Le récent commentaire du P. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, n'apporte aucune lumière nouvelle.

II. L'ENSEIGNEMENT PATRISTIQUE. — Il a été étudié surtout en raison de la controverse avec les Orientaux. On trouve d'excellentes indications chez Bellarmin, soit à propos de l'exégèse des textes scripturaires, soit dans l'exposé même de l'argument de tradition. Mais la première étude d'ensemble, en ce qui concerne la croyance au purgatoire, doit être reportée au *Contra errores Graecorum* des dominicains de Pétra, publié en 1252, art. 2, P. G., t. CXL, col. 487 sq. Saint Thomas s'en inspira dans *Declaratio quorundam articulorum contra Armenos, Graecos et Sarcenicos*, c. IX (mais cet opuscule ne figure pas dans la liste des écrits authentiques dressée par le P. Mandonnet), et quelque peu dans le *Contra errores Graecorum*. Les documents conciliaires de Ferrare-Florence ont apporté quelque lumière sur ce point. Voir plus loin.

Depuis Trente, il faut citer Arcudius, *De purgatorio igne aduersus Barlaam*, Rome, 1637; Alatiutius, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655; Arnould, *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. III, I, VIII, c. VI-X. Plus près de nous Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, et quelques chapitres dans Redner, *Das Fegfeuer*, Ratisbonne, 1856; Bautz, *Das Fegfeuer*, Mayence, 1883; Schmid, *Das Fegfeuer nach katholischer Lehre*, Brixen, 1904 et Bartmann, *Das Fegfeuer*, Paderborn, 1928. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896, ne fournit, comme le titre l'indique, des renseignements que sur les trois premiers siècles chrétiens. Dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, les indications de M. Jugie ne concernent que l'époque de la théologie byzantine. On trouvera à l'article suivant d'autres bibliographies. Sur l'ensemble de l'argument patristique, on consultera Tixeront, *Histoire des dogmes*, passim (références au mot *Purgatoire*).

III. LES LITURGIES. — Voir surtout : Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort-sur-Mein, 1847; Goar, *Ἐσχατολόγιον, sive rituale Graecorum*, Venise, 1780; Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte*, Münster, 1893; Mone, *Lateinische und griechische Messen aus den II.-VI. Jahrhunderten*, Francfort-s.-M., 1850. Mais les articles du Dictionnaire d'archéol. et de liturgie eccl. au cours de cette étude, fournissent déjà, à eux seuls, surtout en matière d'épigraphie, une abondante moisson de documents. Voir aussi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 89-95, et Alatiutius, *op. cit.*

IV. DOCUMENTS CONCILIAIRES. — 1^o Concile de Lyon. — En plus des grandes collections, voir Hefele-Leclercq, particulièrement bien ordonné et documenté, *Hist. des conciles*, t. VI a, p. 153 sq.; et la petite, mais précieuse brochure d'A. Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872.

2^o Concile de Ferrare-Florence, dans *Patrologia orientalis*, de Graffin-Nau, t. XV, *Acta disputationis Ferrariensis de purgatorio nunc primum edita*, sur lesquels on trouvera, dans diverses revues, des recensions utiles, notamment A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922; A. Michel, *La question du purgatoire chez les Grecs*, dans *Rev. prat. d'apolog.*, t. XXXII, 1921; M. Jugie, *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *Échos d'Orient*, t. XXI, 1921;

Georg Hoffmann, S. J., *Concilium Florentinum : I. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, dans *Orientalia christiana*, t. XVI, fasc. 3, p. 284-298 (31-44) (les premiers chiffres indiquent la pagination du volume; les derniers, celle du fascicule); H. Zoster..., dans *Orientalia christiana*, t. XVII, fasc. 2, p. 215-244 (35-63). On consultera avec précaution Syropoulos, *Ἡ ἐκείνη ἡμετέρα ἐκείνη*, trad. de Robert Creighton, *Vera historia unionis non verè inter Latinos et Graecos sive concilii Florentini exactissima narratio*, La Haye, 1660.

3^o Concile de Trente. — La discussion concernant le décret proprement dit ayant été pour ainsi dire inexistant, il suffit de se référer au texte publié dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 1462. Cf. *Concilium Tridentinum*, éd. de la Görresgesellschaft, t. IX, p. 1069. Pour la sess. VI, c. XIV, et can. 30, voir t. V, 2^e part., p. 638-639, 641, 716, 796, 799. Pour la sess. XXII, c. II et can. 3, voir t. VIII, p. 960, 962.

V. CONTROVERSE PROTESTANTE. — Les sources protestantes indiquées au cours de l'article : Luther, *Werke*, éd. de Weimar; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III, c. V, *Œuvres*, t. XXXII (*Corpus reformationis*, t. XL), col. 168 sq.; pour les autres textes, voir J.-Tob. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1912, et E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

Postérieurement au concile : Brentz, *Commentaria in Esaiam*, dans *Opera*, t. IV, Tubingue, 1876, p. 366 sq.; Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578; Jean Gerhard, *Loci theologici communes cum pro adstruenda, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate*, léna, 1610-1625, t. II; Léonard Hutter, *Compendium locorum theologicorum*, Wittenberg, 1610, avec sa rééd. par K. Hase, *Hutterus rediuitus*, 10^e éd., Leipzig, 1862; et les autres auteurs cités col. 1321 sq.

VI. SYNTHÈSE. — La meilleure synthèse est à coup sûr celle de Suarez, *De poenitentia*, disp. XLV-XLVIII, dans *Opera*, Paris, 1856, t. XXII, p. 879 sq. Elle reprend, en les disposant en un ordre plus didactique et en les complétant de tout l'apport des controverses antiques et anti-protestantes, les idées émises par les théologiens des XIII^e et XIV^e siècles dans leurs commentaires sur les *Sentences*, dist. XXI et XLV. Les manuels n'ont fait que prendre chez Suarez l'essentiel de la doctrine. Une place à part doit être faite au *De novissimis* du cardinal Lépicier, qui a su grouper en un excellent exposé, d'après l'ordre du *Supplément de la Somme*, toutes les questions scripturaires, patristiques, dogmatiques et théologiques intéressant la croyance au purgatoire. Au point de vue apologétique, l'art. *Purgatoire* du *Dict. apolog. de la foi cath.*, d'A. d'Alès (P. Bernard) est un modèle du genre.

A. MICHEL.

2. PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE.

I. Considérations préliminaires. II. Théologiens gréco-russes, partisans de la doctrine catholique. Divergences sur des points secondaires (col. 1328). III. Les adversaires du dogme catholique (col. 1337). IV. Le groupe des indécis (col. 1345). V. L'objet de la prière pour les morts d'après les livres liturgiques du rite byzantin et d'après les adversaires de la doctrine catholique (col. 1348). VI. Conclusion (col. 1352).

I. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES. — On a vu, par l'article précédent, qu'au concile de Florence Grecs et Latins, après avoir longuement discuté sur le feu du purgatoire, avaient fini par s'entendre sur les deux points essentiels qui seuls appartiennent au dogme défini, à savoir : 1. l'existence, après la mort, d'un état intermédiaire entre l'état de béatitude et l'état de damnation, état caractérisé par la privation temporaire de la vision de Dieu et l'endurance de peines purificatrices, pour ceux qui ici-bas n'ont pas fourni une satisfaction suffisante de leurs péchés; 2. l'utilité des suffrages de l'Église militante pour soulager et délivrer ces défunts de leurs peines. A vrai dire, l'accord sur ces deux questions était acquis dès le début des pourparlers, comme il ressort clairement des documents publiés par L. Petit dans la *P. O.*, t. XV, et analysés plus haut, col. 1252 sq. Siles Latins

s'en étaient tenus là, le débat eût été vite clos. Mais la discussion s'engagea sur le feu du purgatoire et sur les preuves scripturaires et patristiques apportées par les Latins pour démontrer l'existence de ce feu. C'est ce qui prolongea et envenima la querelle, et fournit à Marc d'Éphèse l'occasion d'inventer sur place des distinctions auxquelles aucun théologien byzantin n'avait songé jusque-là et de proposer des arguments également enfantés par la discussion, dont quelques-uns ne visaient à rien de moins qu'à ruiner par la base les points essentiels acceptés par les Grecs dès le début.

Il ne faut pas, en effet, se faire illusion sur le caractère et la portée de la doctrine des Grecs développée au cours des débats conciliaires. On a vu, par l'aperçu donné plus haut de la théologie byzantine, depuis la fin de l'âge patristique jusqu'au concile de Florence, combien vague, indécis et parfois contradictoire était l'enseignement des Orientaux sur le point précis que la théologie latine nomme le purgatoire. Depuis 1232, les polémistes grecs avaient attaqué le feu purificateur enseigné par les Latins et avaient flairé dans cette nouveauté l'erreur origéniste de l'apocatastase finale. Mais, à l'exception de quelques rares érudits lisant le latin et initiés à la scolastique occidentale, on ignorait à Byzance, même à l'époque du concile de Florence, l'eschatologie très évoluée de l'Occident. Sur la question particulière du purgatoire, on n'avait guère que des idées fausses et l'on ignorait totalement le véritable enseignement de la théologie catholique avec son luxe de preuves, de distinctions subtiles et de raisonnements théologiques. Parmi les Grecs présents au concile, un seul eût été capable de se mesurer avec les théologiens occidentaux, parce qu'il était également versé dans l'une et l'autre culture : nous voulons parler de Georges Scholarios. Mais celui-là, encore laïque, ne figurait dans l'assemblée qu'à titre de consultant, et, s'il prit une part active aux discussions sur le *Filioque*, il ne paraît pas avoir été sollicité de donner son avis sur le purgatoire. Le rôle de premier plan, en cette affaire, échut à Bessarion et surtout à Marc d'Éphèse, esprit ingénieux et plein de souplesse, mais hostile à l'union et très porté à la contention. Devant l'argumentation des Latins il fit assez bonne contenance, quitte parfois à friser la contradiction. Aux raisons théologiques des Latins il en opposa d'autres, qui durent paraître étranges non seulement aux Latins, mais aux Grecs eux-mêmes. L'erreur serait de croire que tout ce que dit Marc, dans ses discours sur le purgatoire, représentait l'enseignement courant de la théologie byzantine à cette époque. Sur plusieurs points, il est vrai secondaires, ses réponses inaugurent une nouvelle position des Grecs jusque là inconnue. Leur influence sur la théologie grecque postérieure au concile fut réelle, car, si elles sont demeurées presque inconnues en Occident jusqu'à nos jours dans leur texte intégral, elles étaient lues par les Grecs dans les manuscrits, et l'on en trouve de nombreuses traces dans leurs écrits polémiques, à partir du *xv*^e siècle.

Mais, dès la même époque, à côté de l'influence des discours de Marc, se révèle prépondérante sur l'eschatologie grecque l'influence de la théologie occidentale, tant de la catholique que de la protestante. Le courant catholique l'emporte de beaucoup jusqu'à la seconde moitié du *xviii*^e siècle. Mais, à partir de cette période, avec la publication de la *Theologia christiana* de Théophane Procopovitch, et pendant tout le *xix*^e siècle jusqu'à nos jours, la conception protestante prend le dessus. On s'attaque surtout à l'existence de la peine temporelle due aux péchés, même pardonnés, commis après le baptême. On nie le caractère proprement satisfactoire de l'*epitimos* ou pénitence sacramentelle

imposée par le confesseur, pour ne laisser subsister que son caractère médical et pédagogique. C'est ruiner du même coup la principale raison d'être du purgatoire. Certains théologiens vont jusqu'à adopter les positions extrêmes de l'école libérale protestante et, en voulant extirper le purgatoire catholique, arrivent à transformer l'enfer en simple purgatoire, d'où l'on peut toujours espérer sortir par l'intervention des prières de l'Église.

Cela nous mène loin de la position prise par les Grecs au concile de Florence et nous montre qu'il ne faut point juger de la doctrine actuelle des Gréco-Russes par ce que dirent et acceptèrent alors leurs prédécesseurs. Il n'est pas rare, cependant, que nos manuels de théologie faussent de cette manière la perspective historique. De là l'obligation de donner un bref aperçu de l'évolution de la théologie gréco-russe sur la question, à partir du *xiv*^e siècle.

Nous divisons cet aperçu en quatre paragraphes. Nous trouvons en effet trois groupes de théologiens dissidents : les partisans de la doctrine catholique, au moins pour ce qui regarde l'essentiel du dogme défini, les adversaires catégoriques, et ceux qui louvoient entre l'une et l'autre position. Par ailleurs, comme l'Église gréco-russe moderne n'a rien changé aux rites, aux offices et aux pratiques de l'ancienne Église byzantine visant les suffrages pour les défunts, il faudra examiner le sens précis de ces usages et les interprétations divergentes qu'en donnent les théologiens suivant la position doctrinale qu'ils adoptent sur la question dogmatique. Nous terminerons par une conclusion générale suggérée par l'aperçu historique.

II. LES PARTISANS DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

DIVERGENCES SUR DES POINTS SECONDAIRES. — Nous appelons partisans de la doctrine catholique ceux des théologiens gréco-russes qui, après le concile de Florence, ont maintenu les deux points essentiels définis dans le décret d'union, à savoir l'existence d'une catégorie de défunts soumis à des peines temporelles avant d'entrer au ciel et l'utilité des suffrages des vivants pour soulager ceux-ci et les délivrer de ces peines. Des théologiens de cette espèce, il en a toujours existé dans l'Église gréco-russe depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours, mais leur nombre a varié selon les lieux et les temps. Cela n'a pas empêché beaucoup de ces théologiens de continuer à ranger la question du purgatoire parmi les divergences doctrinales séparant l'Église gréco-russe de l'Église catholique, d'attaquer violemment le purgatoire de la théologie latine, de repousser le nom même de purgatoire. En fait, quoi qu'ils aient pu écrire, on ne peut les compter parmi les adversaires du dogme défini. Parmi ceux-là, du reste, il n'est pas rare d'en trouver qui travestissent la doctrine catholique, qui voient, par exemple, dans le feu du purgatoire le renouvellement de l'erreur origéniste, ou entendent la purification qu'on lui attribue d'une manière grossière et toute matérielle. Ce sont là procédés trop communs de la polémique.

La plupart d'entre eux, pas tous, n'admettent, pour les défunts en question, les *μέσοι*, comme ils les appellent, que des peines d'ordre moral, et rejettent celle du feu. Ils repoussent aussi le nom de purgatoire en tant qu'il désigne un lieu distinct de l'enfer, mais ils ne font pas difficulté de reconnaître qu'en enfer, comme au ciel, il y a plusieurs demeures, et ils logent les *μέσοι* dans un compartiment de l'enfer. Certains cependant ne répugnent pas à l'idée d'un troisième lieu, distinct de l'enfer et du ciel.

Sur la question, plus délicate, de savoir si les peines endurées par les défunts en question sont *temporelles* de leur nature et conduisent par elles-mêmes les âmes

qui les supportent à la fin de leur épreuve, de telle sorte que ces âmes seraient délivrées automatiquement par la vertu même de leur souffrance (de leur *satisfactio*), à supposer que n'interviennent pas les suffrages de l'Eglise, l'entente ne règne pas parmi les théologiens dont nous parlons. Un assez grand nombre d'entre eux, surtout parmi les plus récents, font dépendre la délivrance des âmes *uniquement* des suffrages des vivants. Ces suffrages, du reste, ne manquent pas, puisque l'Eglise ne cesse de prier pour les défunts dans ses offices publics. Cette conception étrange peut se réclamer de Marc d'Éphèse. Celui-ci parle sans doute d'une purification (κάθαρσις) des *mésoi* par des peines d'ordre moral. Toutefois, de plusieurs passages de ses dissertations il ressort clairement que, pour lui, la délivrance ne vient pas du support de la peine, mais uniquement de la clémence divine sollicitée par les prières des vivants. Si l'Eglise de la terre ne priait pas pour les défunts, si Dieu ne relâchait rien des rigueurs de sa justice, les *mésoi* resteraient indéfiniment dans leur état, sans que la durée de leurs souffrances pût par elle-même amener leur libération. A proprement parler, il n'y a pas purification progressive par la peine aboutissant nécessairement à la délivrance; il y a simple délivrance venant du dehors, *ab extrinseco*. Cette conception est sans doute la conséquence logique du principe posé également par Marc que la faute n'est jamais remise avant la peine, mais que toutes les deux sont pardonnées en même temps. Les péchés véniels des *mésoi* ne leur seront remis qu'au moment même de leur délivrance. Ce même principe, en effet, ne laisse subsister qu'une seule raison d'être du purgatoire, à savoir les péchés véniels non pardonnés avant la mort. Il supprime, après la mort, toute peine temporelle pour tout péché pardonné pendant la vie. Sur ce point spécial, comme sur les autres questions accessoires, la scolastique de Marc d'Éphèse imaginée au cours des débats conciliaires a laissé des traces sérieuses dans la théologie postérieure. Elle a été du reste heureusement contrebalancée par la théologie latine, comme nous allons le voir, en passant en revue les principaux théologiens appartenant à la catégorie dont nous parlons.

1^o Le premier qui se présente à nous est *Georges Scholarios*, dont nous parlons tout à l'heure. Sa connaissance approfondie de la théologie latine et en particulier des ouvrages de saint Thomas lui a fait éviter les obscurités, les imprécisions, les lacunes, les erreurs, voire les contradictions qu'on peut relever dans les dissertations de Marc d'Éphèse. Quand on compare celles-ci aux trois petits traités sur les fins dernières que nous a laissés Georges et qui ont été publiés récemment à la fin du t. I des *Œuvres complètes*, Paris, 1928, p. 505-539, on voit toute la supériorité de Scholarios. Ces opuscules (qu'il composa dans la dernière période de sa vie, alors que, patriarche démissionnaire de Constantinople sous le nom de Gennade, il vivait retiré au couvent du Prodrome sur le mont Ménécée, près de Serrès) nous livrent, sur les fins dernières en général et sur la question du purgatoire en particulier, une doctrine irréprochable, qui cadre sur tous les points importants et sur la plupart des points secondaires avec les positions de la théologie catholique. Si dans le premier traité, adressé au hiéromoine Sabbatios, du couvent du Sinai, et traitant *ex professo* du sort des âmes après la mort, il émet, en passant, une opinion erronée sur la nature de la béatitude des âmes justes avant le jugement dernier — il ne leur accorde qu'un bonheur d'ordre naturel, réservant la béatitude vraiment surnaturelle pour le jour de la résurrection glorieuse; cf. *op. cit.*, p. 515-516, 518-519, — il abandonne cette erreur dans les deux autres opuscules et ailleurs pour enseigner la

pure doctrine catholique. Pour ce qui regarde le purgatoire en particulier, voici, en résumé, l'essentiel de son enseignement :

1. Tout d'abord, à la différence de Marc d'Éphèse, qui prétend que la peine du péché mortel ou véniel est toujours remise en même temps que la culpabilité, ne laissant ainsi subsister qu'une seule raison d'être de l'état intermédiaire ou purgatoire, à savoir le péché véniel non pardonné avant la mort, notre théologien affirme très clairement à plusieurs reprises l'existence d'une peine temporelle à subir en ce monde ou en l'autre pour le péché même pardonné par l'absolution sacerdotale. Cf. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. I, p. 523-524, 533; t. IV : *Différence entre les péchés véniels et les péchés mortels*, p. 281 : « Ἡ μὲν ἔχθρα διὰ τῆς μετάνοιᾶς λύσεται... ὁ δὲ ῥύπος μόνον τῆς ἀμαρτίας τῇ ἱκανοποίησιν ἀπαλείφεται... τοῦ δὲ ῥύπου τῇ ἱκανοποίησιν καθίκαρμένον ἢ ἐν τῇ ζωῇ, τῷ τῇ, ἢ ὕστερον διὰ τῶν τῆς Ἐκκλησίας φερμένων. On remarquera l'emploi du terme ἱκανοποίησις, traduction littérale du mot latin *satisfactio*.

2. Les peines temporelles infligées aux *mésoi* satisfont par elles-mêmes à la justice divine. Elles durent plus ou moins longtemps, selon la gravité des dettes contractées ici-bas et non payées par une pénitence suffisante. Par elles-mêmes, en dehors de tout secours venu du dehors, elles conduiraient le patient à la délivrance finale, après le délai fixé par la justice divine. Le rôle des prières de l'Eglise et des bonnes œuvres accomplies par les vivants pour les défunts est de diminuer les souffrances de ceux-ci et d'accélérer leur entrée au ciel. Ces suffrages ne sont pas l'unique moyen de les délivrer : « Ἀλλὰ συνεργεῖ τῇ ταχύτερᾳ καθάρσει καὶ τῶν κοινωμάτων ἀπὸ ἀλλήλων καὶ τὰ νομιζόμενα ταῦτα, μάλιστα μὲν ἡ θυσία. A *Jean de Thessalonique*. Sur le sort futur des âmes et des corps, *op. cit.*, t. I, p. 524. Cf. *Lettre au même sur l'état des âmes intermédiaires ou du purgatoire*, *ibid.*, p. 533 : ὧν δὲ ψυχῶν πρὸς ταχύτεραν ἀπὸ ἀλλήλων τοῦ περὶ τὴν γῆν τοῦδε τόπου συμβάλλεται τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔθος. Ici encore on voit l'opposition avec la théorie de l'évêque d'Éphèse et la parfaite concordance avec la conception catholique.

3. Scholarios, du reste, le dit en propres termes : la divergence entre l'Eglise romaine et l'Eglise orientale sur la question du purgatoire se réduit à fort peu de chose. Elle ne regarde que des points accessoires, sur lesquels l'Écriture sainte n'a rien de clair et les docteurs opinent diversement. Ces points, il les énumère : il s'agit principalement du lieu de la purification et de la nature des peines. D'accord avec les Latins et avec plusieurs théologiens byzantins, il admet pour les *mésoi* un lieu distinct de l'enfer; mais tandis que Siméon de Thessalonique envoie ces âmes au paradis terrestre en compagnie du bon larron et que les Latins les placent dans le purgatoire, brasier situé au point de jonction de l'air et de l'éther (ἐνθα ἡ κρυπτή ἐπιφάνεια τοῦ ἱέρους τῇ κοίτῃ τοῦ αἰθέρος ἐπιφανεῖς συνάπτεται, *loc. cit.*, p. 512), lui, Gennade, préfère leur assigner comme séjour la région des *télonies*, c'est-à-dire cette partie de l'air infestée par une classe spéciale de démons appelés *τελώνια* ou publicains des douanes d'outre-tombe. C'est là que ces âmes sont arrêtées plus ou moins longtemps, selon la gravité de leurs dettes. Elles y souffrent non la peine du feu, mais plutôt des peines d'ordre moral, dont les démons, par leurs vexations et leurs tiraillements, sont les principaux agents : « Πότερον οὖν ἐν τῇ γῇ καὶ τῷ παραδείσῳ, ἢ ἐν τῷ ἱέρει, ἢ ἐν τῷ ὑπὸ κεντρῷ διακρούσῳ αἱ τῶν μέσων ψυχαί, καὶ πότερον ὁμοῦσιν συνεδέσθαι καὶ συνταρσεῖν ἐν τῇ γῇ, ἢ ἀντιπαραπύρρεσθαι ἐν τῷ ὑπὸ κεντρῷ καὶ τῷ τελωνίῳ ἀλλήλων ἐν ἱέρει, τῆς ἐνοχλῆς οὕτω λόνται παρακινεῖσθαι, μικρὸν διαφέρει. *Loc. cit.*, p. 513. Cf. p. 524-525.

4. Quoiqu'il juge la question tout à fait secondaire, Gemnade maintient la position des anciens polémistes et de Marc d'Éphèse au concile de Florence sur le feu purificateur, πῦρ καθαρτήριο. Il résume les arguments des Latins pour établir l'existence de ce feu et ne les trouve pas apodictiques. Sur le fameux passage de saint Paul, I Cor., III, 12-15, il s'en tient à l'exégèse de saint Jean Chrysostome. Quant aux visions et aux révélations invoquées par les Latins et aux récits contenus dans les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, on n'est pas obligé de les prendre à la lettre, d'autant plus que certaines de ces révélations parlent, au lieu de feu, d'eau chaude et d'autres choses semblables. Ce sont là industries de la Providence, οἰκονομαί, pour amener les vivants à se convertir et à se réformer. Par ailleurs, il paraît peu équitable de soumettre au même châtement du feu les âmes des damnés souillées de péchés mortels et les μέσοι, qui n'ont à expier que des fautes légères. Nous ne connaissons, dit-il, qu'un seul feu, le feu inextinguible de l'enfer, et, au lieu de parler, à propos des μέσοι, de purification par le feu, nous préférons dire : délivrance d'un lien ou d'un empiètement : Ἡ μὲν τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν αἴτις ἔστιν, ὥς εἴρηται, συμφωνεῖ πρὸς τῇ Ῥωμαϊκῇ, πλὴν τοῦ διὰ πύρρος τὴν καθάρσιν γίνεσθαι καὶ ὅπως καθάρσιν γίνεσθαι. Οὐ γὰρ ῥύπον καθάρσιν, ἀλλὰ δεσμοῦ τινος μάλλον καὶ καλύματος ἀναίρεσιν, *Op. cit.*, t. I, p. 536. Cf. tout le traité sur l'État des âmes intermédiaires, *ibid.*, p. 531-539.

5. S'il rejette le feu du purgatoire, Scholarios blâme les polémistes qui attribuent aux Latins l'erreur d'Origène sur l'apocatastase finale. Il déclare, à plusieurs reprises, que c'est là une grossière méprise : les Latins sont orthodoxes et s'accordent avec l'Église orientale sur tous les points essentiels. Cf. *op. cit.*, t. I, p. 512-513, 531-533, 537.

6. Ajoutons enfin que notre théologien est un partisan résolu d'une certaine mitigation des peines des damnés par les prières de l'Église. Il en trouve la preuve dans le fait que l'Église prie pour tous les défunts en général. Il admet aussi, mais d'une manière tout à fait exceptionnelle, la délivrance de quelques damnés par l'intervention de quelque grand serviteur de Dieu. Il appuie cette opinion sur les légendes bien connues de la délivrance de l'empereur Trajan par les prières de saint Grégoire et de celle de la païenne Falconilla par l'intercession de sainte Thècle. Il fait aussi allusion au cas de l'empereur Théophile rapporté plus haut, col. 1246. Cf. *loc. cit.*, p. 511, 525, 533-535.

2^o Au XVII^e siècle. — Plusieurs théologiens enseignent une doctrine équivalente à celle de Scholarios.

C'est d'abord Manuel le Rhéteur, dit le Corinthien († 1551), dans sa *Réputation des chapitres du frère François, de l'ordre des prêcheurs*. Il admet une troisième catégorie de défunts, ceux qui meurent chargés seulement de péchés véniels. A ceux-là il assigne un temps d'arrêt dans la région des ténéons avant d'arriver à la béatitude. Les prières de l'Église les aident à se libérer des « douaniers » d'outre-tombe. Mais Manuel persiste à voir dans le feu du purgatoire latin un rejeton de l'hérésie origéniste : Τοῦτο τῆς τοῦ Ὁριγένους οἰρέσεως ἐστὶν ἀποκλήρημα. *Cod. Vatic. Pal. graecus* 1447, p. 277. Cf. Valentin Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 118. Des extraits de l'opuscule de Manuel : Ἀπολογία καὶ ἀνατροπή τῶν κεφαλῶν τοῦ Φραγκοῦ Φραντζέσκου, publiés par Étienne Le Moyne, Leyde, 1685, sont reproduits dans la *P. G.*, t. CXI, col. 471-482.

Gabriel Sévère, métropolite de Philadelphie (1541-1616), serait irréprochable sur la question du purgatoire, s'il ne rangeait parmi les μέσοι certains fidèles

surpris à l'improviste par la mort en état de péché grave, sans qu'ils aient été endurcis dans le mal. Au demeurant, sa pensée sur ce point manque de netteté. Il admet la doctrine catholique de la satisfaction, et, s'il répugne au mot purgatoire, καθαρτήριο, ainsi qu'à un troisième lieu distinct de l'Hadès scripturaire, il ne fait pas difficulté d'accorder que l'Hadès a de nombreux compartiments et plusieurs demeures. Ces demeures, réservées aux âmes de l'état intermédiaire, il les appelle des lieux satisfactoirs, τόποις ἱκανοποιούς, « c'est-à-dire endroits dans lesquels les âmes sont châtiées dans la mesure où elles sont dignes de châtiments et dans la mesure où le voudra la miséricorde de Dieu ». Πόσαι εἰσὶν αἱ γενικαὶ καὶ πρώται διαφοραὶ καὶ ποταί, ἃς ἔχει ἡ θανάσιμη Ἐκκλησία τῇ Ῥωμαϊκῇ, éd. Nicodème Métauxas, Constantinople, 1627, p. 49. Quant à la nature des peines, Gabriel est un des rares Grecs qui aient admis comme probable un châtement par le feu : « Elle me sourit, dit-il, cette opinion de quelques docteurs de l'Église occidentale, qui disent que le feu éternel est celui-là même dans lequel vont les âmes qui sont châtiées pour un temps. Sans doute ce feu, tel que Dieu l'a créé, est de sa nature éternel; mais on le dit temporaire, à cause des âmes qui en sont délivrées, non en vertu de sa nature. Par ailleurs, ce feu est dit éternel et perpétuel à cause des âmes de ceux qui y sont châtiés éternellement. Ainsi le diable est puni là éternellement; ainsi l'âme du malheureux Judas et celle de Pharaon, et les âmes des impies, des hérétiques et des impénitents. » *Op. cit.*, p. 51 : Ἀρέσκει μοι ἡ γνωμὴ τινῶν διδασκάλων τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, οἵτινες λέγουσιν, ὅτι τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον εἶναι ἐκεῖνο εἰς τὸ ὅποιον περιπίπτουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τιμωροῦνται πρὸς καιρὸν. Cf. art. GABRIEL SÉVÈRE, t. VI, col. 983, et M. Jugie, *Un théologien grec du XVII^e siècle : Gabriel Sévère et les divergences entre les deux Églises*, dans *Échos d'Orient*, t. XVI, 1913, p. 104-106.

On trouve dans la *Première réponse de Jérémie II, patriarche de Constantinople, aux théologiens luthériens de Tubingue*, c. XII et XXI (cf. la *Seconde réponse*, c. VI), éd. Gédéon de Chypre, Βιβλὸν καλοῦμενον « Κριτὴς τῆς ἀληθείας », διηρημένον εἰς τόμους δύο, Leipzig, 1759, un amalgame assez incohérent emprunté à Joseph Bryennios et à Marc d'Éphèse, mais d'où il ressort que Jérémie II admet une troisième catégorie de défunts pour lesquels intercèdent l'Église militante et l'Église triomphante.

Encore au XVI^e siècle, les Grecs de Venise, interrogés par le cardinal Claude de Guise sur la question du purgatoire, empruntèrent les éléments de leur réponse à Manuel le Rhéteur pour ce qui regarde le lieu et le feu, et à Marc d'Éphèse pour ce qui regarde l'existence de l'état intermédiaire et les peines qu'on y souffre.

3^o Au XVII^e siècle. — Si nous passons au XVII^e siècle, les témoins de la doctrine catholique abondent, et ils sont de marque. Nous avons pour les Russes : Laurent Zizanii, Pierre Moghila (1596-1646), Adrien, patriarche de Moscou († 1700); pour les Grecs : Métrophane Critopoulos († 1639), Georges Coreosios († 1641) et son disciple, Grégoire de Chio, Dosithée, patriarche de Jérusalem (1641-1707), dans la première édition de sa *Confession de foi* (1672), devenue un des livres dits symboliques de l'Église gréco-russe moderne.

Dans son *Grand catéchisme*, Moscou, 1627, Laurent Zizanii continue sans doute à accuser les Latins d'origénisme à cause du feu du purgatoire. Cela ne l'empêche point de distinguer deux enfers, l'un pour les damnés, l'autre pour ceux qui n'ont pas satisfait suffisamment ici-bas pour leurs péchés. Cf. Hinskii, *Le catéchisme de Laurent Zizanii* (en russe), dans les *Troudy de l'Académie de Kiev*, t. III, 1898, p. 273, et le *Pravoslannyi Sobiesciânik*, 1855, p. 118, 131-134.

Du fait que le Catéchisme dit de Pierre Moghila ou *Confession orthodoxe de l'Eglise orientale* ne exprèssement l'existence d'une catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés et toute peine temporelle après la mort, comme il sera dit plus loin, il ne faudrait pas conclure que Pierre Moghila est un adversaire de la doctrine du purgatoire. C'est tout le contraire qui est la vérité. Dans la rédaction primitive de son catéchisme, le métropolite de Kiev enseignait clairement cette doctrine, et on la trouve proposée par lui dans l'*Instruction sur les commémorations pour les défunts* insérée au *Trebnik ou Euchologe*, qu'il publia l'année même de sa mort (1646), p. 835-849. Les négations de la *Confession orthodoxe* doivent être attribuées au théologien grec Méléce Syrigos, comme il a été dit à l'art. MOGHILA (Pierre), t. x, col. 2069-2080. Cf. *Lettre du docteur Scogardi à Schmil, ambassadeur impérial* (6 nov. 1642) dans le t. iv de la *Collection Hurmuzaki (Documenta privitoare la istoria Romanilor)*, p. 668.

A l'exemple des théologiens de Kiev, les Moscovites enseignaient aussi communément, à la même époque, une doctrine identique sur l'état intermédiaire. Nous en avons pour preuve la formule de foi que le dernier patriarche de Moscou, Adrien, proposa en 1699 à Palladius Rogovskii, lorsque celui-ci quitta le catholicisme pour l'Eglise russe. Rogovskii dut reconnaître trois catégories de défunts : les élus, les damnés et « ceux qui sont morts pénitents avant d'avoir fourni une satisfaction suffisante pour leurs péchés ». Cf. Nikolskii, *Palladius Rogovskii*, dans le *Pravoslavnoe Obozrenie*, t. x, 1863, p. 162-172.

Dans sa *Confession de foi*, aux c. xiii et xx, le Grec Métrophane Critopoulos est tout à fait explicite sur l'existence d'une peine temporelle que doivent subir, après la mort, dans leur âme seule, ceux qui n'ont pas ici-bas complètement satisfait pour leurs péchés. Ces défunts ont l'espérance ferme et certaine de parvenir à la béatitude. En attendant, ils supportent le châtiment paternel de Dieu. Pour eux, l'Eglise adresse à Dieu des prières et des supplications dans l'intention de leur obtenir une prompte délivrance, ou du moins quelque allègement et consolation dans leur prison : Δεύτερον δὲ, εἶναι τινας μὴ μετὰ θάνατον εὐθὺς τῆς ἐνεργείας σωτηρίας τυγχάνειν, ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐν ἐπιτίδι ταύτῃ ἐκδέχεσθαι· ἐπιτίδι λέγω βεβαίᾳ καὶ ἀναντιρρήτῳ οἱ πειρασθέντες πρότερον τῆς τοῦ Θεοῦ πατρικῆς χάριτος ἀξιοῦνται ἐνκαίρῳ καὶ τῆς ἐνεργείας σωτηρίας. E.-J. Kimmel-Weissenborn, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. II, Iéna, 1851, p. 194-195.

Georges Coressios, dans son *Traité sur le feu du purgatoire*, encore inédit, n'est pas moins clair que Métrophane Critopoulos sur le sort de ceux qui « après avoir péché mortellement et s'être convertis à Dieu, meurent avant d'avoir été pleinement purifiés par l'action des pénitences sacramentelles » et sont encore dans l'état de convalescence spirituelle. A ceux-là ne convient ni une peine infinie, puisqu'ils sont les serviteurs de Dieu, ni le paradis, puisqu'ils sont encore imparfaits et ont besoin de purification. Des peines temporelles, qu'ils subissent en enfer — car Coressios n'admet point de troisième lieu, mais plusieurs compartiments en enfer — suffisent à les purifier : Συναίρουσιν ἄρ' ἔδου τοῖς τοιαύτοις ἔργουσι πρὸς καθαρισμὸν ποῖναι. Cité par L. Allatius, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 224.

Le hiéromoine Grégoire de Chio, disciple de Coressios, est pleinement d'accord avec son maître sur la question qui nous occupe. Comme lui, il admet trois catégories de défunts mais deux lieux seulement. Il place donc en enfer les pécheurs réconciliés avec Dieu avant la mort mais n'ayant pas eu le temps d'achever

leur « canon » ou pénitence sacramentelle. La miséricorde de Dieu, unie aux prières de l'Eglise et aux bonnes œuvres accomplies à leur intention par les fidèles vivants, les tire du lieu des tourments, qui, tout comme le séjour des élus, a plusieurs demeures : Ἡ ἀντιόχεια, Ἡ κληρονομία καὶ πιστοῦσι πρὸς τὴν αἰωνίαν τριάν ἡμερῶν καὶ ὅσων, ὅπου ἐξομολογώσιν ἀπὸ τῆς σωματικῆς, ὅτι πρὸς τὸν Θεόν, διὰ τὴν ἡμετέραν χάριν διδασκαλίας Θεοῦ γραφῆς, καὶ ἐστὶν πολλὰ καὶ διαφόρων καλῶν καὶ μόνῃ τῶν τῶν ἡμετέρων ὅσων τῶν δικαίων. Σύνοψις τῶν Θεῶν καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων, Venise, 1635. Cf. V. Loch, *op. cit.*, p. 135. Il est remarquable que, pour prouver l'existence d'un état intermédiaire entre le salut et la damnation, Grégoire cite non seulement les textes évangéliques : Matth., v, 25-26, et xii, 31-32, mais aussi le fameux passage de la I Cor., iii, 11-15, où il est question de l'épreuve par le feu.

A Cyrille Lucar qui, dans l'art. xviii de sa *Confession de foi*, avait rejeté la doctrine du purgatoire comme une invention et nié tout châtiment temporel après la mort, Dosithée, patriarche de Jérusalem, opposa, dans sa *Confession de foi*, c. xviii, un enseignement contraire. Sans prononcer le mot de purgatoire, sans parler de troisième lieu, il affirme expressément que les âmes de ceux qui, ayant péché mortellement durant leur vie, se sont repentis avant de mourir sans avoir accompli ces fruits de pénitence, « que l'Eglise désigne à bon droit par le mot de satisfaction » ἱκανοποίησιν, descendent aux enfers pour y subir une peine, poῖνῃν ὑπομένειν, à cause des péchés commis, peine dont ils ont l'espérance certaine d'être délivrés par la miséricorde de Dieu et les suffrages des vivants. Il y a là, on le voit, tout l'essentiel de la doctrine catholique définie par les conciles.

4^e Au xviii^e siècle. — Cette même doctrine se maintient, tant chez les Grecs que chez les Russes, durant la première moitié du xviii^e siècle. Chez les Russes, nous trouvons Étienne Javorskii, auteur du célèbre ouvrage de controverse contre les erreurs protestantes, intitulé *Kamen Viery (La pierre de foi)*. Dans son septième traité : *Des suffrages pour les morts*, il réfute les principales objections des réformés contre le purgatoire et l'efficacité de la prière pour les défunts à la manière de nos scolastiques, dont il connaît toutes les distinctions. La peine temporelle pour les péchés déjà pardonnés mais non suffisamment expiés ici-bas est la raison fondamentale de l'existence de l'état intermédiaire dans lequel se trouvent les âmes des défunts pour lesquels l'Eglise prie. S'il rejette le feu du purgatoire, Javorskii est favorable à un troisième lieu, qu'il place, comme Scholarios, dans la région des *télonies*. Au demeurant il considère comme orthodoxes ceux qui n'admettent que deux séjours des âmes : le ciel et l'enfer. L'enfer, en effet, dit-il, peut servir de prison commune tant pour la détention temporaire que pour la détention perpétuelle. *Kamen Viery*, vii. Cf. A. Bukowskii, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911, p. 161-164.

Le Grec Élias Méniatès (1662-1714), dans son opuscule sur le schisme et les différences entre les deux Eglises intitulé Πέτρα σκανδάλου et répandu jusqu'à nos jours dans les diverses Eglises autocéphales, ne veut pas entendre parler de troisième séjour des morts; mais il admet une troisième catégorie de défunts soumis à un châtiment temporel, dont Dieu seul connaît la nature. Il s'agit de ceux qui n'ont pas complètement payé ici-bas leurs dettes à la justice divine, bien qu'ils se soient repentis avant de mourir : καὶ μὲ τὴν τιμωρίαν πληροῦνται τῇ χάριτι, ὅπου ἔχουσι μὲ τὴν Θεοῦ δικαιοσύνην. Πέτρα σκανδάλου, éd. d'Athènes, 1840, p. 132-133.

En 1722, les patriarches d'Orient écrivaient une *Lettre de amonition aux Antiochiens* pour les mettre en garde contre les erreurs latines. Sur la question du purgatoire, ils rejetaient et le mot, et le feu, et un troisième lieu, mais ils admettaient diverses demeures au ciel et en enfer et distinguaient clairement trois catégories de défunts : les élus, les damnés et les intermédiaires, chargés seulement de péchés véniels, qui ont l'espérance d'être soulagés et délivrés par la miséricorde de Dieu, sollicitée par les prières, les saints sacrifices et les aumônes de l'Eglise : ὑπὲρ τῶν τοιούτων, τῶν μέτρια δὲ καὶ ἀκαρτέρησάντων. γίνονται παρὰ τῆς Ἐκκλησίας αἱ προσευχαί. Mansi-Petit, *Concil.*, t. xxxvii, col. 191.

Cinq ans après l'envoi de cette *Lettre*, en 1727, les mêmes patriarches, réunis de nouveau en synode à Constantinople dans le même dessein d'enrayer la propagande catholique parmi les melchites de Syrie, promulguèrent une *Confession de foi*, rédigée vraisemblablement par Chrysanthè, patriarche de Jérusalem, dans laquelle une doctrine identique était enseignée : Παρέχεν δὲ ἄνεσιν καὶ παρηγορίαν τῆς δόξης καὶ τοῦ φόβου τοῖς ἐν μετάνοιᾳ ἀπειλῶς ὅμιλος ἀποδιώσκων τὰς ὑπὲρ αὐτῶν γενόμενους εὐπαισίας. Mansi-Petit, *ibid.*, col. 900-901. On s'élevait seulement contre l'idée, gratuitement prêtée aux Latins, qu'un homme, c'est-à-dire le pape, pût à son gré délivrer les âmes du feu purificateur.

5^e Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et jusque vers 1840. — La doctrine d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer s'obscurcit dans l'Eglise russe sous l'influence de la théologie protestante et trouve des négateurs décidés, dont nous aurons à parler tout à l'heure. Mais avec la réforme opérée par le procureur du synode dirigeant, Protasov, qui oblige les théologiens russes à revenir à l'orthodoxie du XVII^e siècle, cette doctrine est de nouveau représentée par des théologiens de marque. Il faut reconnaître pourtant que la pensée de plusieurs d'entre eux reste obscure et frise parfois la contradiction. Cela ne doit pas nous surprendre, car ces théologiens ont eu à tenir compte à la fois de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, où l'existence d'un état intermédiaire et d'une peine temporelle après la mort est niée catégoriquement, et de la *Confession de Dosithée*, qui, nous l'avons vu, expose une doctrine tout opposée.

L'obscurité règne en particulier chez plusieurs auteurs de manuels de théologie. Dans le *Précis* d'Antoine Amphitéatrov, c'est la *Confession de Dosithée* qui l'emporte. Cf. la traduction grecque de ce manuel par Valianos, Athènes, 1858, p. 376. Chez Macaire Bulgakov, au contraire, c'est plutôt la *Confession orthodoxe*, dite de P. Moghila. Macaire, en effet, à la suite de cette *Confession*, nie l'existence de toute peine temporelle, aussi bien pour les vivants que pour les morts. Par ailleurs, il enseigne que les suffrages de l'Eglise sont utiles aux défunts, *morts dans une vraie pénitence et exempts de tout péché mortel*. Ces défunts sont non seulement soulagés, mais aussi délivrés par les prières de l'Eglise et les suffrages des vivants. Ces suffrages constituent même l'unique moyen de délivrance pour cette catégorie de défunts. Il faut conclure de là que le théologien russe a une doctrine identique à celle de Marc d'Ephèse, pour qui la seule raison d'être de ce que nous appelons l'état intermédiaire, état que Macaire nie en paroles tout en l'admettant en réalité, vient des péchés véniels non remis en cette vie. Ajoutons que le même théologien repousse non seulement le purgatoire des Latins considéré comme troisième lieu, mais aussi l'Hadès des *télonies*, admis par plusieurs théologiens russes à la suite de Georges Scholarios et d'autres anciens. *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*, éd. de Petrograd, 1883, t. II, p. 590-610.

Si des auteurs de manuels nous passons aux théologiens plus indépendants, nous rencontrons encore parmi les Russes contemporains des partisans décidés de l'état intermédiaire. Le moine Métrophane, dans son ouvrage intitulé *Comment vivent nos défunts* (trad. fr., parue à Petrograd en 1884, sous le titre : *La vie de nos défunts et la nôtre après la mort*), admet à la fois et une troisième catégorie de défunts et un troisième lieu, qu'il appelle enfer ou Hadès. Cet Hadès comprend deux parties : la première est le domicile des âmes de l'état intermédiaire ; la seconde, le séjour des infidèles, des hérétiques obstinés et des chrétiens orthodoxes morts en état de péché mortel. Cette seconde section de l'enfer est comme le vestibule de la géhenne et doit disparaître au jugement dernier, alors que ses habitants seront jetés dans la géhenne proprement dite, distincte de l'Hadès et séjour éternel des damnés. Cf. A. Bukowskii, *op. cit.*, p. 198-200. Métrophane n'admet pas la doctrine de la *satispassio*, c'est-à-dire l'efficacité des peines de l'état intermédiaire pour délivrer les âmes qui les subissent. Cette délivrance est due uniquement à la miséricorde de Dieu sollicitée par les suffrages des vivants.

C'est une doctrine à peu près identique qu'enseigne T. Nikolskii dans son ouvrage *De la prière pour les morts*, dont la première édition remonte à 1825. Lui aussi distingue entre la géhenne et l'Hadès. La géhenne est pour les damnés, l'Hadès est le séjour propre des âmes de l'état intermédiaire et correspond aux diverses *stations des télonies*, dont parlent certains anciens Pères. L'Hadès, dit Nikolskii, ne doit pas être confondu avec le purgatoire des Latins parce qu'il n'a pas de feu matériel. Les âmes n'y sont purifiées que par le feu spirituel des prières des vivants et du sacrifice de la messe offert pour elles. *Op. cit.*, éd. de Moscou, 1890, p. 43, 113-123, 224, 235, 251. Cf. Bukowskii, *op. cit.*, p. 167-170.

A. Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. cxxvii, sq., ne découvre qu'une seule différence entre la doctrine des Gréco-Russes et la doctrine catholique sur la question du purgatoire : celle qui a trait à un lieu distinct de l'enfer et du ciel. Il reconnaît du reste que cette différence est atténuée par le fait que l'Eglise romaine (il serait plus exact de dire : certains théologiens catholiques) enseigne que les peines du purgatoire ne diffèrent des peines de l'enfer qu'en raison de leur durée. Voir aussi l'article de Taraise Seredinskii dans *La lecture chrétienne*, t. II, 1868, p. 691-697, intitulé *Peut-on prier pour les morts sans admettre le purgatoire latin ?* Le purgatoire latin, pour cet auteur, est constitué par le feu et l'existence d'un troisième lieu.

Après tous ces témoignages concordants de théologiens gréco-russes admettant ce qui fait l'essentiel du dogme catholique, on comprend qu'un théologien russe contemporain, P. J. Sviétlov, déclare que cette divergence entre les deux Eglises est une pure invention des polémistes, grossie par eux à plaisir. C'est à peine, dit-il, si l'on peut marquer entre les deux théologies une différence de détail : celle qui regarde la nature des peines. *Khristianskoe Vieroutčenie*, 3^e éd., t. I, Kiev, 1910, p. 194-195. Ce jugement, pourtant, appelle un correctif : à côté des théologiens qui s'accordent pour le fond avec l'enseignement catholique, il y en a malheureusement d'autres, dont nous allons parler, qui le sapent par son fondement.

Tout comme chez les Russes, nous trouvons chez les Grecs du XIX^e et du XX^e siècle quelques partisans de la doctrine catholique. Signalons Nicodème l'Hagiorite, dans son *Ἐξομολογητικόν*, 1^{re} éd., Venise, 1835, p. 287-288, qui enseigne expressément l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, peine qui doit être supportée par le pécheur, soit en ce monde,

soit en l'autre. Nectaire Kephala, dans son opuscule *Τὰ ἱερὰ μυστήρια*, Athènes, 1892, p. 28-30, admet tout du purgatoire catholique, le feu non excepté; mais ce feu, il ne veut pas qu'on l'appelle καθαρτικόν « purificateur », mais καθαλόν, τιμωρητικόν « punitif, vengeur ». Plusieurs catéchismes grecs actuellement en usage, notamment celui de l'archimandrite C. G. Koidakis, *Ὁρθόδοξε χριστιανικὴ κατήχησις*, Athènes, 1906, p. 187-188, sont aussi très explicites sur l'existence d'un état intermédiaire : celui des défunts morts dans la pénitence et la grâce de Dieu avant d'avoir fourni une satisfaction suffisante pour leurs péchés, ou chargés de péchés véniels non remis ici-bas. A ceux-là profitent les suffrages de l'Église.

III. LES ADVERSAIRES DU DOGME CATHOLIQUE.

Bien que favorable dans son ensemble à la doctrine catholique du purgatoire, l'ancienne tradition byzantine renfermait cependant certains éléments obscurs et équivoques, susceptibles d'être interprétés dans un sens nettement contraire à cette doctrine. On a vu plus haut, col. 1245, le pseudo-Damascène et Théophylacte enseigner assez clairement que des défunts chargés de péchés graves mais non endurcis dans le mal avaient chance d'être délivrés de leurs tourments avant le jugement dernier. Et il ne s'agit pas là de ces délivrances miraculeuses et tout à fait exceptionnelles que les théologiens orientaux, depuis le haut Moyen-Âge, ont toujours admis et admettent encore sur la foi des vieilles légendes de Trajan et de Falconilla, mais bien de l'efficacité courante des suffrages des vivants pour les morts. Ces données troubles de l'ancienne tradition, des polémistes, adversaires du purgatoire latin et ouverts à l'influence de la théologie protestante, s'en sont emparés à partir du xvi^e siècle, et l'on a vu alors apparaître dans l'Église gréco-russe de véritables négateurs du dogme catholique. Ceux-là ne rejettent pas seulement le mot de purgatoire, mais la doctrine qu'il signifie. Ils n'en veulent pas seulement au feu purificateur et au troisième lieu, mais à l'état intermédiaire lui-même. Ils ne connaissent que deux catégories de défunts : les élus et les damnés, et deux séjours d'outre-tombe : le ciel et l'enfer. Seulement d'après eux, d'après la plupart du moins, l'enfer n'est pas encore définitivement fermé : on peut en sortir avant le jugement dernier. Sollicité par les prières de l'Église et les bonnes œuvres des vivants, Dieu, dans sa miséricorde, non seulement mitige les tourments des damnés, mais il en délivre régulièrement un grand nombre. Quiconque n'est pas mort endurci dans le mal, quiconque n'a pas commis le péché contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire quelques-uns de ces grands forfaits qui découragent la miséricorde divine, peut espérer sortir d'une prison qui est, de sa nature, éternelle. C'est ainsi qu'en combattant le dogme catholique du purgatoire on arrive à transformer en purgatoire une bonne partie de l'enfer. Les théologiens de cette catégorie ne manquent pas dans l'Église gréco-russe, de nos jours surtout, et, chose aussi grave qu'inattendue, ils peuvent légitimement invoquer l'autorité d'un document dogmatique officiel, le plus officiel sans doute qu'ait promulgué l'Église gréco-russe depuis le concile de Florence et auquel un grand nombre accordent une valeur égale à celle des anciens conciles œcuméniques : nous voulons parler de la *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, autrement dite *Catéchisme de Pierre Moghila*.

1^o Le premier théologien moderne qui ait sapé par la base le dogme du purgatoire, au point de n'en rien laisser subsister, est le patriarche d'Alexandrie, Mélèce Pigas († 1601), farouche polémiste antipapiste, qui travailla de tout son pouvoir à empêcher l'union des Ruthènes à l'Église catholique, union qui fut réalisée au synode de Brest (1595). Dans une espèce de catéchisme dialogué, publié pour la première fois à Vilna,

en 1596, sous le titre d'*Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, Mélèce fait sienne la doctrine protestante sur la satisfaction de Jésus-Christ, satisfaction totale et plénière qui exclut toute satisfaction secondaire fournie par le pécheur pardonné pour les péchés commis après le baptême. La pénitence sacramentelle imposée par le confesseur n'est en aucune façon vindicative, mais seulement pédagogique et prophylactique : *Ὅπου δὲ τῆς μετανοίας ἐξυγίανθῶσιν αἱ ἁμαρτίαι, σιγήσει πᾶσις καὶ συναρπάζεται τὰ τῆς κολάσεως. Ὁ κολάσις ἡ παιδεία. Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, éd. de Jassy, 1769, p. 310 sq. Après l'absolution sacramentelle, aucune peine temporelle satisfactoire ne reste à la charge du pécheur soit en ce monde, soit en l'autre. Marc d'Éphèse avait bien dit que la peine du péché était toujours remise avec la culpabilité, mais il n'avait pas exclu la peine elle-même, qui pouvait être subie, en ce monde du moins, avant l'absolution sacerdotale. Pigas, lui, est plus radical : il nie l'existence de toute peine temporelle pour le péché. A ses yeux, non seulement l'^e épitimie « sacramentelle », mais encore les épreuves de cette vie sont dépourvues de tout caractère punitif et satisfactoire pour le péché. Dieu ne les envoie, ou ne les permet que pour nous préserver du péché, exercer notre vertu, augmenter notre mérite. Cette doctrine, on le voit, supprime la principale raison d'être du purgatoire. Ce serait même la seule, s'il fallait en croire Pigas lui-même, qui affirme à plusieurs reprises : « Le purgatoire des Latins est introduit non pour remettre le péché : mais pour payer la dette du péché, les peines qui l'expiant... Le purgatoire ignore la rémission du péché », *Τὸ δὲ πορφυροῦν οὐκ εἰς ἀπόλυσιν ἁμαρτίας, ἀλλ' εἰς ἀπόλυσιν ἐκτίσεως ἁμαρτίας καὶ εὐθυσίαν καὶ πορνῶν εἰσαγάγει ... Ἀρσένιον ἁμαρτίας τὸ πορφυροῦν ἔχειν. Op. cit.*, p. 293, 296. C'est oublier l'autre raison d'être du purgatoire, qui est le péché véniel non remis pendant la vie. Mais notre polémiste se tait sur les péchés véniels. Ou il les ignore et n'en a cure, ou il ne les distingue pas des péchés mortels, à l'exemple des réformés. Il déclare en effet, à un endroit, que tout péché mérite de soi une peine éternelle. *Ibid.*, p. 252.

Quant aux fruits de pénitence dont parle l'Écriture, il ne faut point y voir une compensation satisfactoire pour le péché, mais de simples indices d'un vrai repentir. Si donc un pécheur meurt le cœur contrit sans avoir eu le temps de fournir ces indices, Dieu lui accorde une pleine rémission de ses fautes à cause des mérites de Jésus-Christ, et il est en règle avec la justice divine : le ciel lui est ouvert. Quiconque, en effet, parvient au terme de la vie présente doit nécessairement aller ou dans le sein d'Abraham avec le pauvre Lazare, ou descendre dans la géhenne avec le mauvais riche : *Ἐπὶ δὲ τέλος ἐκαστοῦ θάσση, ἡνάγκη πᾶσι ἢ μετὰ Λαζάρου τοῦ πένιτος εἰς κόλπους Ἀβραάμ, ἢ μετὰ τοῦ πλούσιου καταβῆσθαι εἰς γέενναν. Ibid.*, p. 272. Après la mort, il n'y a pour les âmes que deux états et deux séjours. Le purgatoire est superflu et sent l'origénisme et le paganisme. Il est superflu, parce que ceux qui meurent dans la pénitence sont complètement purifiés par le sang de Jésus-Christ et n'ont besoin d'aucune autre purification. Il origénisme, parce qu'il introduit des supplices purificateurs qui ne durent qu'un temps et amènent l'apocatastase universelle. Il hellénisme puisque Pythagore a connu une fable semblable. On peut même dire qu'il judaïsme : les pharisiens, en effet, posant en principe qu'aucun fils d'Israël ne peut périr, livrent les pécheurs, après la mort, à des tourments purificateurs : *Παρέλκον ἐστὶ, περιττόν, δογματίζει καὶ ἐλλοχεῖται τὸ πορφυροῦν. Ibid.*, p. 269.

Passant aux textes scripturaires sur lesquels les théologiens latins ont l'habitude d'appuyer la doctrine du purgatoire, le théologien grec trouve le moyen de les tourner contre cette doctrine elle-même. Dans le

passage évangélique, Matth., v, 26 : *Non eris inde, donec rebus novissimum quadratem*, le mot *donec*, *έως*, n'indique point une période de temps limitée, mais signifie : « Dans la prison, c'est-à-dire, en enfer, tu seras puni pour tous les péchés, même pour les plus petits. » *Ibid.*, p. 293-295. Voir aussi la *Lettre aux Chioles*, éd. de Métaxas, Constantinople, 1627, p. 22. Quant au texte de II Mac., xii, 43 sq., loin d'établir le purgatoire, il le détruit : Judas Macchabée, en effet, fait offrir un sacrifice pour l'expiation non d'un péché véniel, mais d'un grave péché d'idolâtrie commis par des gens qui moururent dans l'impénitence. Le feu dont il est question dans I Cor., iii, 13-15, n'est pas le feu du purgatoire, mais le feu de l'épreuve, auquel seront soumis les justes aussi bien que les pécheurs pour ce qui regarde leurs œuvres bonnes ou mauvaises. Enfin le texte de Matthieu, xii, 32 : *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro*, ne signifie qu'une chose, à savoir que le péché contre le Saint-Esprit ne sera jamais remis, comme il ressort des passages parallèles de Marc., iii, 28-29, et de Luc., xii, 10. Du reste, répète Mélèce, le purgatoire ignore la rémission du péché ; il ne regarde que la délivrance de la peine. *Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, p. 275-279, 290-296 ; *Lettre aux Chioles*, p. 23.

Notre théologien découvre une raison théologique à faire valoir contre le purgatoire : il est contraire à la justice, dit-il, que pour les péchés qu'elle a commis avec le corps l'âme soit punie toute seule, qu'elle souffre pendant que le corps jouit du repos de la tombe ; les deux doivent être punis ensemble : *Πῶς δὲ οὐκ ἴδιον τὸ περὶ τοῦ ποινιστηρίου δόγματι... Τὸ σωματὶ κατὰ τὴν φύσιν τῶν ἰδίων καὶ ἐπικρατῶσθαι, κατὰ τὴν φύσιν τῆς ψυχῆς εἰσεργεῖται καθαρῶς ὡς μὴ δέον καὶ τὸ σωματὶ συγκαθαρισθῆναι. Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, p. 289.

A celui qui rejette ainsi tout état intermédiaire entre la béatitude et la damnation se pose le grave problème de la prière pour les morts, pratiquée de tout temps par l'Église. L'interlocuteur de Pigas ne manque pas de lui poser l'objection : « A quoi donc peuvent servir les suffrages des vivants pour les morts ? » Pigas n'est pas à court de réponses : « Tout d'abord, dit-il, toute bonne œuvre accomplie en faveur des défunts morts dans la piété glorifie Dieu qui les a béatifiés, et augmente notre mérite. Si les défunts sont dans l'enfer, les suffrages peuvent leur procurer du soulagement et même les délivrer entièrement si leur vie n'a pas été totalement mauvaise. On le voit par l'exemple de Trajan et de Falconilla. Sans doute les flammes de l'enfer sont éternelles, mais ceux que Dieu en délivre n'y passent qu'un certain temps. En fait l'Église prie pour tous les chrétiens morts dans la foi et n'exclut que ceux qui sont partis dans l'impénitence manifeste. » *Ἐκεῖσε τοίνυν καὶ νῦν διατρέχουσιν τινὰς, οὓς ὠρμήθησαν εἰς ἀπολύτρωσιν τὰς τῶν ζώντων εὐποιίας δυνάμει. Εἰ δὲ πάντως οὗ παρὰ θεοῦ τοῖς ἐν ἔδνῳ κατεχομένοις εἰς ἀπολύτρωσιν γενέσθαι τῆς Ἐκκλησίας τὰς εὐποιίας, ἀλλ' οὐκ ἔτι εἰς κομφισμὸν τῶν βλασάνων γενέσθωσαν. *Ibid.*, p. 301 ; cf. p. 297, 300, 309 ; *Lettre aux Chioles*, p. 23. Telle est la conclusion à laquelle aboutit celui qui a accusé les Latins d'origéniser : « Les suffrages pour les morts ont pour effet ou de délivrer quelques damnés, ou du moins d'adoucir leurs tourments. »*

2^e *Théologiens du XVII^e siècle.* — Si nous avons exposé dans le détail la doctrine de Mélèce Pégas, c'est d'abord parce que ce théologien est, à notre connaissance, le premier parmi les Grecs qui ait nié l'existence d'une peine temporelle due aux péchés commis après le baptême ; c'est aussi parce qu'il a rassemblé en un tout ce que la polémique grecque a trouvé de plus fort contre le dogme catholique. Il a eu peu de disciples parmi ses contemporains du xvi^e siècle. C'est à peine

si Gabriel Sévère se rapproche un peu de lui lorsque, citant le passage bien connu de Théophylacte (cf. col. 1245), il fait délivrer par les prières de l'Église quelques pécheurs coupables de péchés graves. Mais au xvii^e siècle nous trouvons parmi les négateurs du purgatoire des théologiens de marque.

C'est d'abord Cyrille Lucar, tout à fait gagné aux doctrines calvinistes, qui écrit à l'art. 18 de sa *Confession de foi* : *Qui hic justificantur nullam amplius post-hac subibunt penam; qui autem non justificati moriuntur in penas destinantur æternas. Ex quo patet commentum de purgatorio non esse admittendum, sed in veritate statuendum est unumquemque debere in hoc sæculo respicere.* Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, t. 1, p. 38. C'est ensuite Zacharie Gerganos, qui, dans son *Calé-chisme*, publié à Wittenberg en 1622, déclare que le pseudo-purgatoire des papistes est une invention du poète païen Virgile ; que quiconque meurt dans la pénitence va au ciel ; que les livres des Machabées ignorent le purgatoire et que la prière pour les morts a pour objet de soulager les morts, Dieu n'ayant pas encore accordé aux démons pleine liberté de les tourmenter. Cf. Jean-Matthieu Caryophylle, *Ἐλεγκτικὴ τῆς ψευδο-χριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργάνου*, Rome, 1631, p. 316, 332, 346, 357, 418. Mais c'est surtout la *Confession orthodoxe* dite de Pierre Moghila, corrigée par le Grec Mélèce Syrigos et approuvée, après ces corrections, en 1643, par les quatre patriarches d'Orient. A la question LXIV de la 1^{re} partie de ce catéchisme ainsi conçue : « Y-a-t-il une catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les réprouvés ? » il est fait la réponse suivante : « Des hommes de cette catégorie il n'en existe pas. Mais il est sûr que beaucoup de pécheurs sont délivrés des liens de l'enfer non par leur propre pénitence ou confession selon, qu'il est écrit : « Qui vous confessera dans l'enfer... » (Ps., vi, 15), mais par les bonnes œuvres et les prières des vivants, principalement par le sacrifice non sanglant, que l'Église offre chaque jour indistinctement pour les vivants et pour les morts, tout comme le Christ est mort pour les uns et pour les autres. » *Τοιαύτης τάξεως ἄνθρωποι δὲν εὐρίσκονται. Μὴ βέβαια πολλοὶ ἀπὸ τῶν ἀναρτολῶν ἐλευθερώνονται ἀπὸ τῶν δεσμῶν τοῦ ἔδνῳ, ὅχι μὲ μετανοίας ἢ ἐξομολόγησιν ἑδικῆν τούτων... ἀλλὰ μὲ τὰς εὐποιίας τῶν ζώντων.* Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, p. 132-133. A la question suivante qui a trait à l'efficacité des suffrages pour les morts, on cite le passage de Théophylacte de Bulgarie où il est dit que les suffrages sont utiles pour ceux qui meurent avec des péchés graves ; puis, à la question LXVI, on nie expressément l'existence de tout châtiment temporel, qui purifierait les âmes après la mort. C'est pour avoir soutenu une pareille opinion que le II^e concile de Constantinople condamna Origène. Après la mort, l'âme séparée ne peut recevoir aucun sacrement de l'Église. S'il était possible qu'elle pût expier ses péchés par une satisfaction propre, elle pourrait recevoir ainsi une partie du sacrement de pénitence, ce qui est contre la doctrine orthodoxe. Pour délivrer ces âmes, l'Église offre le sacrifice non sanglant et des prières. Mais les réprouvés eux-mêmes ne subissent aucune peine qui les purifie : *Οὐδεμία Γραφή διαλαμβάνει περὶ τοῦ ποινῆς τοῦ καθαρτηρίου, νὰ εὐρίσκηται δηλῶς καὶ μὴ πρόσκαιρα κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν ὑπερὰ τῆς τῶν θνήσκων.* Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, p. 135. Voilà donc la délivrance des damnés par les prières de l'Église explicitement enseignée. Cette délivrance constitue l'objet propre de la prière pour les morts. Et c'est une *Confession de foi* approuvée par les quatre patriarches d'Orient qui nous dit cela, confession qu'un grand nombre de théologiens, encore de nos jours, révèrent à l'égal d'un document de foi œcuménique !

Ce n'est pas de Pierre Moghila, nous l'avons dit plus haut, que vient cette doctrine, mais de Melèce Syrigos, correcteur de l'œuvre de Moghila aux Conférences de Jassy, en 1642. De la pensée de ce théologien, l'un des plus marquants du XVII^e siècle, nous avons une autre source, à savoir son grand ouvrage intitulé : *Ὁρθόδοξος ἀντίρρησης κατὰ τὸν καθολικὸν καὶ ἐρωτησίων τοῦ Κυρίλλου*, publié par Dosithée de Jérusalem, à Bucarest, en 1690. Dans cet écrit, Syrigos soutient, pour le fond, un enseignement identique à celui de la *Confession orthodoxe*, mais il donne certaines précisions. C'est ainsi qu'il exclut du bénéfice des suffrages de l'Eglise les infidèles, ceux qui sont morts dans le désespoir, les grands scélérats. Avant le jugement universel, dit-il, tous les péchés des défunts, à l'exception du péché contre le Saint-Esprit, peuvent être remis non par la pénitence ou la satisfaction des défunts eux-mêmes, mais soit parce que leurs bonnes œuvres l'ont emporté, durant leur vie, sur leurs œuvres mauvaises, soit parce que les saints et l'Eglise intercèdent pour eux. Si le pauvre Lazare avait intercédé pour le mauvais riche, il aurait été exaucé. Bien que tous ceux pour lesquels l'Eglise prie ne soient pas délivrés des chaînes de l'enfer, tous du moins tirent des suffrages profit et soulagement dans leurs tourments : *Μὲ τοῦτο δεῖναι πῶς συγχωροῦνται τὸν ἀνθρώπου κάποιαν ἀμαρτημάτων εἰς τὸν μέλλοντα αἶωνα ὕστερον ἀπὸ τὴν ζωὴν παύσιν. Ἀντίρρσεις*, Bucarest, 1690, p. 141; cf. p. 138-144. Nous voilà certes loin de la doctrine catholique!

Au moment où il publiait l'ouvrage de Melèce Syrigos contre Cyrille Lucar, c'est-à-dire en 1690, Dosithée, patriarche de Jérusalem, avait déjà changé de sentiment au sujet du purgatoire. Nous avons vu plus haut, col. 1334, que dans sa *Confession de foi*, rédigée au concile de Jérusalem en 1672, il avait nettement affirmé, à l'art. 18, tout l'essentiel du dogme catholique. En 1690 il publia une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée de cette *Confession* en appendice à l'ouvrage de Syrigos sous le titre : *Ἐγχειρίδιον ἐλέγχον τὴν καθολικὴν φρενοβλάθειαν*, dans laquelle il abandonne — il nous en avertit lui-même — sa première opinion sur l'existence d'une troisième catégorie de défunts, morts dans la pénitence, mais n'ayant pas suffisamment satisfait ici-bas pour leurs péchés, pour embrasser la doctrine même de Melèce Syrigos et de la *Confession orthodoxe*, révisée par lui. Il ne se contente pas d'une simple affirmation, mais il justifie sa nouvelle position par de longues considérations, dont quelques-unes sont empruntées mot pour mot au premier discours de Marc d'Éphèse sur le purgatoire. Entre la doctrine catholique et celle que, de son propre chef, il attribue maintenant à l'Eglise orthodoxe, il ne découvre pas moins de quatre différences. La première-différence, dit-il, est que nous n'admettons pas un troisième lieu, séparé ou voisin de l'enfer, dont les âmes puissent être délivrées, mais nous affirmons que cette rédemption s'opère parmi les habitants de l'enfer même, « attendu qu'aucune sentence définitive n'a encore été portée par le Sauveur contre les réprouvés » (*τοῦ γέγονεν ἔως ἄρτι ἡ τελεῖα καὶ καθόλου ἀπόφασις τοῦ Σωτῆρος κατὰ τὸν ἀποβεβλημένων*). La seconde différence est qu'il n'existe aucun feu purificateur en dehors de Dieu, qui est proprement par lui-même le feu purificateur opérant la parfaite rédemption ou rafraîchissement ou rémission et réconciliation des âmes. Ce n'est que par métaphore qu'on peut donner le nom de purification, *κάθαρσις*, à la tristesse et aux gémissements de ceux qui sont détenus en enfer. La troisième différence est la plus grave : répétant les paroles de Marc d'Éphèse, Dosithée déclare que les péchés véniels ne comptent pas après la mort. Dieu n'en tient nul compte, et ils n'entraînent aucun châtiment, aucune peine pour les âmes des défunts qui les ont commis. Ces

peccadilles, dont nul mortel n'est exempt, sont remises généreusement par Dieu, à l'heure de la mort, en considération du bien prépondérant qui se trouve dans les âmes justes. S'il n'en était pas ainsi, nul ne monterait au ciel après la mort. Ce sont donc les âmes des pécheurs coupables de péchés mortels qui sont soulagées et tirées de l'enfer par les prières de l'Eglise et les suffrages des vivants. La quatrième différence découle de la troisième et supprime l'autre raison d'être du purgatoire, à savoir la peine temporelle due au péché déjà effacé par le repentir ou l'absolution sacerdotale. A ceux qui, prévenus par la mort, n'ont pu porter de dignes fruits de pénitence le Christ remet parfaitement tout péché et toute peine. Il les sanctifie, les glorifie et leur donne la joie des bienheureux. « Dire que les péchés de ces hommes ont été remis et que la peine de leur péché demeure, c'est de la plaisanterie, c'est de la folie; ce n'est pas l'affirmation de théologiens sains d'esprit. *Τὸ δὲ λέγειν ἐπὶ τῶν τούτων, ὅτι ἀρετῆς μὲν ἡ ἀκαρτία, μεμνημένος δὲ ἡ ποινὴ πικρὸν εἶναι καὶ οὐκ εὖ φρονούντων*, » Paroles de Marc d'Éphèse. Nous confessons donc, conclut Dosithée, que ceux qui se sont repentis de leurs fautes ne sont pas punis en enfer, attendu que les fidèles ont leur séjour dans l'Eglise céleste des premiers-nés. Que ce soit au contraire dans l'enfer que sont punis les grands péchés et que ce soit de l'enfer que sont tirés les pécheurs, c'est ce qui ressort de l'histoire des Machabées : *Περὶ τῶν μεγάλων ἀμαρτημάτων γίνεσθαι εἰς ἥδων τὴν τοῦ τιμωρὸς καὶ τὴν λύτρωσιν καὶ ἀπὸ τῆς ἰστορίας τῶν Μακκαδαίων φαίνεται*. *Ἐγχειρίδιον*, p. 81-85. Quoiqu'ils se trouvent dans l'enfer proprement dit, les réprouvés qui sont délivrés par les prières de l'Eglise ne souffrent pas la peine du feu, car, d'après Dosithée et beaucoup d'autres théologiens orientaux, le feu infernal n'entrera en action qu'après le jugement dernier. Les peines des réprouvés ne sont présentement que d'ordre moral : tristesse, regrets, remords de la conscience, emprisonnement, ténèbres, crainte, incertitude de l'avenir, voire la seule peine du dam. Si, comme Melèce Syrigos, notre théologien paraît exclure la délivrance des désespérés et des grands scélérats, il ajoute qu'au jour du jugement, Dieu, dans sa grande miséricorde, fera grâce à un grand nombre : *Ἐν χειρὶ τῆς κρείσσεως, πολλοὺς ἐλεήσει ὁ πολυέλεος Θεός*. *Op. cit.*, p. 85.

Nous voilà donc bien renseignés sur l'ultime théologie de Dosithée. Ce qu'il importe de noter, c'est que sa rétractation n'a pas été remarquée dans l'Eglise gréco-russe. On s'en est tenu au texte de la première édition de sa *Confession*. C'est ce premier texte qui est considéré par beaucoup de théologiens dissidents comme un *livre symbolique* de toute l'Eglise gréco-russe, un document infaillible au même titre que les définitions des conciles œcuméniques. Et l'on constate ainsi que les deux *Confessions de foi* de l'Eglise gréco-russe moderne, celle de Pierre Moghila et celle de Dosithée, ne représentent pas, pour tout leur contenu, la vraie pensée de leurs auteurs. Moghila a renié la sienne parce qu'elle avait été corrigée par un autre; Dosithée a corrigé lui-même la sienne, mais on n'a pas tenu compte de ses corrections. Ce qui augmente notre étonnement, c'est que ces deux *Confessions*, dans le texte reçu de tous, se contredisent formellement sur la question du purgatoire.

La dernière opinion de Dosithée sur le sort des âmes après la mort n'attaque pas seulement le dogme du purgatoire; elle ébranle aussi la doctrine sur le jugement particulier. Nous l'avons en effet entendu dire que le sort des réprouvés n'est pas définitivement fixé avant le jugement général. Sur ce point spécial du jugement particulier, qui est intimement lié au dogme du purgatoire, le patriarche de Jérusalem a eu des prédécesseurs et des disciples. Parmi les prédécesseurs, il

faut compter Cyrille Lucar, avant qu'il eût adopté le sentiment contraire dans sa *Confession de foi*. On a, dans un manuscrit de Leyde, des annotations de sa main au catéchisme de Bellarmin. Le jugement particulier y est qualifié d'invention mensongère : τὸ περὶ τῆς μετάνοιας κρίσεως ὁμολογία, ψευδής καὶ ἐπινοήσασθαι. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. I, p. 242. Malgré l'approbation donnée en 1643 par les quatre patriarches d'Orient à la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, qui enseigne expressément l'existence du jugement particulier, le patriarche de Constantinople, Méthode, répondant à une consultation dogmatique des Russes, aux alentours de 1668-1669, rejetait ce jugement en ces termes : *Nos vero unum et solum iudicium agnoscimus coram Dei tribunali in die resurrectionis, et tunc putamus animas unitas corpori accepturas esse coronam aut damnationem; e corporibus vero abeuntis legimus solum praesentire futuram gloriam aut poenam*, t. v des manuscrits d'Eusèbe Renaudot conservés à la Bibliothèque nationale de Paris, p. 305 sq. Cf. Malvy-Villier, *La Confession orthodoxe*, Paris, 1927, p. 165-166.

3^e Sur la fin du XVIII^e siècle, d'autres négateurs du jugement particulier apparaissent dans l'Église grecque. Eugène Bulgaris († 1806) et ses disciples Athanasie de Paros († 1813) et Théophile Papaphilos sont de ce nombre. Sans doute ces théologiens ne repoussent directement le jugement particulier qu'en tant qu'il implique la rétribution immédiate après la mort. Mais il est incontestable que cette négation favorise l'opinion de Mélèce Syrigos et de Dosithée sur la délivrance des damnés par les prières de l'Église, avant le jugement dernier. Théophile Papaphilos, du reste, Ταμεῖον ὁρθοδοξίας, éd. d'Athènes, 1908, p. 201, déclare que l'enfer demeure ouvert jusqu'au jugement général, et que les prières de l'Église peuvent en faire sortir les âmes.

Les théologiens russes de la fin du XVIII^e siècle et de la première moitié du XIX^e jusque vers 1840 sont sous l'influence de la théologie protestante. La *Theologia christiana* de Théophane Procopovitch, telle qu'elle est éditée par Samuel Mislavskii (1782-1784), garde le silence sur les suffrages pour les morts. Le métropolite de Moscou, Platon Levkhine († 1812) fait de même dans sa célèbre *Théologie chrétienne abrégée*, composée pour son élève, le tsarévitch Paul Pétrovitch (1^{re} éd., Pétersbourg, 1765). Mais Théophylacte Gorskii († 1788), dans son manuel de théologie dogmatique intitulé *Orthodoxae orientalis Ecclesiae dogmata seu doctrina christiana de credendis*, nie expressément tout état intermédiaire entre la béatitude et la damnation. *Facile hinc intelligitur*, dit-il, *quid de illorum existimandum sit sententia qui sine ullo fundamento statum quemdam medium admittunt. Erroribus eorum sequentia recte opponuntur* : a) *Quod Scriptura sacra duos tantum status post hanc vitam commemorat, inferni et beatitudinis (Matth., vii, 23; xiii, 30; Marc., xvi, 16; Luc., xvi, 22); b) Exemplo latronis qui cum Christo crucifixus est (Luc., xxiii, 43), Lazari, Stephani. pater quod homines pii post mortem, qua animam, statim ad beatitudinem perveniunt, impii vero ad locum damnatorum deferantur*. Op. cit., Moscou, 1831, p. 290. Dans cette édition de Moscou, qui est la dernière, une note a été ajoutée qui contredit formellement ce qui précède et rétablit une troisième catégorie de défunts, ceux qui sont morts dans l'espérance et le repentir sincère de leurs péchés sans avoir eu le temps de porter de dignes fruits de pénitence. A ceux-là profitent les suffrages des vivants. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. IV, Paris, 1931, p. 153.

D'après Sylvestre Lebedinskii († 1808), *Compendium theologiae classicum*, 2^e éd., Moscou, 1805, p. 555, et

append., p. xxviii, il n'existe aucun état intermédiaire entre l'état de béatitude éternelle et celui de damnation éternelle. Le purgatoire est traité par lui d'*ethnicorum inventum, pontificiorum (= les catholiques) commentum, indulgentiarum fundamentum, conscientiarum tormentum, marsupiorum purgamentum, clericorum papalium incrementum et simpliciorum laicorum terriculamentum*.

En 1811-1812, trois théologiens russes, Théophylacte, évêque de Riazan, Méthode Smirnov, évêque de Tver, et l'archimandrite Philarète Drozdov (le futur métropolite de Moscou), appelés à dresser la liste des divergences dogmatiques entre l'Église romaine et l'Église orientale, se trouvaient d'accord pour rejeter tout état intermédiaire, toute peine temporelle après la mort et pour interpréter la formule d'absolution prononcée sur les défunts qui est en usage dans l'Église russe dans le sens d'un simple suffrage pour les morts dont l'effet n'est pas indiqué, ou même d'un rite symbolique rappelant que le défunt, pendant sa vie, a eu foi en l'absolution sacerdotale. Théophylacte de Riazan écrivait ces paroles sibyllines : *Ecclesia orientalis credit ecclesiasticam auctoritatem jus habere absolvendi a peccatis, poenitentia manifestata. Talis absolutio potest et debet defunctis postulari, sicut et vivis, quatenus Deus ad preces quum vivorum tum defunctorum attendere potest*. Voir les Réponses de ces trois théologiens dans les *Tchenia de la Société impériale d'histoire et d'archéologie russes de l'université de Moscou*, t. I, 1870, p. 1-44. Cf. art. PHILARÈTE DROZDOV, t. XII, col. 1389.

4^e Expulsée, durant quelques années, des séminaires et des académies ecclésiastiques russes par la réforme de Protasov, la doctrine niant tout état intermédiaire avait de nouveau commencé à y pénétrer dans ces dernières années par des manuels de théologie dogmatique et polémique. Non seulement on niait couramment l'existence de toute peine temporelle pour le péché pardonné durant la vie ou après la mort, mais on enseignait la délivrance de certains damnés par les prières de l'Église et la mitigation de leurs peines. C'est le cas pour le *Cours* et le *Manuel de théologie dogmatique orthodoxe* de N. Malinovskii, où se lit le passage suivant : « En enfer, se trouvent des âmes non complètement endurcies dans le mal, qui peuvent concevoir de vifs sentiments de repentir pour les péchés commis durant leur vie, les détester et tendre par l'esprit et le cœur vers le bien négligé ici-bas. En vertu d'une loi de la miséricorde divine, ces âmes peuvent être délivrées des tourments de l'enfer, par l'oblation du sacrifice non sanglant et par l'intervention des saints de l'Église céleste et du Sauveur lui-même. » *Esquisse de théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Serghiev-Possad, 1908, p. 472. C'est bien la possibilité d'une pénitence salutaire après la mort que nous enseigne ici le théologien russe. Contre le dogme catholique du purgatoire il fait valoir la parabole du Lazare et du mauvais riche, le salut immédiat du bon larron, « qui, d'après les postulats de la doctrine romano-catholique, aurait dû être livré à des peines purificatrices et qui entendit pourtant de la bouche du Sauveur ces paroles : *Hodie mecum eris in paradiso*. »

I. Perov, dans sa *Théologie polémique (Oblitshitelnoe bogoslovie)*, 6^e éd., Toula, 1905, parle à peu près comme Malinovskii. Des vestiges du purgatoire latin, dit-il, se rencontrent chez certains auteurs anciens, comme Origène, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, mais l'opinion privée de quelques docteurs ne saurait prévaloir contre le sentiment unanime de l'Église universelle exprimé dans les canons du V^e concile œcuménique. La doctrine du purgatoire disparaît avec son fondement, qui n'existe pas, à savoir la peine temporelle vindicative pour les péchés. Les textes scripturaires sur lesquels s'appuie cette doctrine sont dénués

de valeur probante. En particulier le passage de II Mac. xii, 13 sq., se rapporte non à un péché véniel, mais à une faute très grave. Par les prières de l'Église, les âmes des défunts sont délivrées de l'enfer, et leurs péchés leur sont remis, quelle qu'en soit la gravité. Seul le péché contre le Saint-Esprit est excepté. *Op. cit.*, p. 105-109.

Même doctrine dans le manuel de théologie polémique d'I. Trousskovskii, *Oblitchitelnoe bogoslovie*, 2^e éd. Moghilev, 1889, p. 96-103. Cet auteur s'en prend aux théologiens russes qui ont voulu faire des *télonies* de l'air le séjour des âmes d'un état intermédiaire. Cet état intermédiaire n'existe pas, et les *télonies* ne sont que la description figurée du jugement particulier, jugement que toutes les âmes subissent. On ne peut donc confondre les *télonies* avec le purgatoire.

A. Temnomierov, dans sa *Doctrine de la sainte Écriture sur la mort et la vie après la mort*, Petrograd, 1899, p. 170 sq., enseigne lui aussi que seul le péché contre le Saint-Esprit est irrémissible après la mort. Si la parabole de Lazare et du mauvais riche paraît enseigner l'impossibilité d'être délivré de l'enfer, cela vient de ce que le Sauveur l'a prononcée avant l'offrande du sacrifice rédempteur. Mais, descendu aux enfers après sa mort, il offrit à toutes les âmes qui y étaient détenues la possibilité de se repentir et de se délivrer des liens du diable.

Quoique moins nombreux que chez les Russes, des partisans d'une délivrance des réprouvés par les prières de l'Église se rencontrent aussi chez les Grecs de notre époque. Voir, par exemple, Jean Cassianos, *Ἀποκρίσεις εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ ἑνὸς τοῦ Πίου Πατρὸς*, Corfou, 1848, p. 58, qui, après avoir nié tout état intermédiaire, ajoute que la porte de l'enfer n'est pas encore fermée.

IV. LE GROUPE DES INDÉCIS. — Nous venons d'entendre deux groupes de théologiens nettement opposés les uns aux autres sur la question du purgatoire. Les uns admettent, les autres nient l'existence, après la mort, d'un état intermédiaire entre l'état de béatitude et l'état de damnation. Tous reconnaissent que les suffrages de l'Église sont profitables aux défunts; mais, tandis que les premiers restreignent l'efficacité de ces suffrages aux âmes de ceux qui sont morts dans le repentir sans avoir fourni une satisfaction suffisante pour leurs péchés, les seconds en étendent le bénéfice à tous les habitants de l'enfer. Si tous ne sont pas délivrés — et l'on n'exclut guère de la délivrance que les grands scélérats et ceux qui ont commis le péché contre le Saint-Esprit — tous éprouvent au moins un adoucissement à leurs tourments. Du reste, la plupart des théologiens du premier groupe sont favorables eux aussi à une mitigation des peines des damnés par les prières de l'Église. Chacun des deux groupes a toujours eu, depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours, des représentants, plus ou moins nombreux suivant les temps et les lieux, au sein de l'Église gréco-russe.

À côté de ces deux groupes aux positions nettement tranchées il en existe un troisième, dont la pensée se révèle fort obscure et fort équivoque, au point de friser parfois la contradiction. L'existence de ce tiers parti ne doit pas nous surprendre. Mis en présence de deux confessions de foi également approuvées par les autorités ecclésiastiques et se contredisant formellement sur l'existence d'un état intermédiaire après la mort, il était fatal qu'un certain nombre d'esprits essayassent de tout concilier, ou du moins évitassent de prendre clairement position. C'est surtout au xix^e siècle et dans la période contemporaine qu'on rencontre de ces indécis, dont la pensée fuyante échappe à quiconque veut la fixer dans une formule précise.

Certains théologiens de cette catégorie adoptent une attitude purement négative. Il leur suffit de rejeter le

purgatoire latin, son feu, son troisième lieu, sans dire ce qu'ils pensent eux-mêmes de l'état des âmes après la mort et de l'efficacité des prières de l'Église.

D'autres affirment simplement que l'Église prie pour ceux qui sont morts *dans la foi* et que cette prière leur est profitable.

D'autres apportent des témoignages d'auteurs qui se contredisent et laissent au lecteur le soin de deviner leur propre pensée.

On en rencontre enfin qui commencent par nier et un état intermédiaire et un troisième lieu, à la façon des polémistes antilatins les plus radicaux. Puis, quand ils viennent à parler des commémoraisons pour les défunts en usage dans l'Église orientale, vous les voyez réédifier ce qu'ils ont renversé, distinguant nettement une catégorie d'âmes distinctes des élus et des réprouvés, auxquelles sont destinés les suffrages des vivants. Donnons quelques exemples empruntés spécialement à cette dernière classe de théologiens.

Dans une dissertation sur les *Commémoraisons des défunts*, publiée en 1824 dans la revue russe *Khristskoe Tchlenie (Lecture chrétienne)*, p. 169-199, l'auteur anonyme commence par nier tout état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, ajoutant que quelques damnés peuvent être délivrés de l'enfer par les prières de l'Église. Répondant à l'objection que cette délivrance est impossible d'après la parabole du riche et de Lazare, il déclare que sans doute les pécheurs détenus en enfer ne peuvent par eux-mêmes et à leur gré passer de l'Hadès au ciel et dans le sein d'Abraham, mais que ce passage est possible par la volonté de celui qui a entre les mains les clefs de l'enfer et de la mort. Vous croiriez, après avoir lu ces déclarations, avoir affaire à un adversaire décidé du purgatoire. Quelle n'est pas votre surprise quand, continuant la lecture, vous entendez notre théologien préciser que ceux-là seuls peuvent être délivrés, qui, durant leur vie, ont eu en eux quelques semences de bien et sont morts dans la foi et la pénitence ou qui, bien qu'ils aient mené une vie vraiment chrétienne, ont contracté quelques-unes de ces fautes légères qui échappent à l'infirmité humaine. C'est pour ceux-là, et non pour les impénitents et les pécheurs endurcis, que les prières de l'Église sont efficaces.

Bien vague et ambigu est l'enseignement de Philarete Drozdov dans son *Catéchisme détaillé*, révisé, en 1839, par ordre de Protasov, sur l'efficacité de la prière pour les morts. Il dit que cette prière aide les âmes de ceux qui sont morts *dans la foi* à parvenir à la bienheureuse résurrection, mais il ne précise pas le sens de mourir dans la foi. De même, dans le *Rite de réconciliation des Latins passant à l'Église russe*, composé par lui, on pose au prosélyte la question suivante : « Crois-tu que les âmes des défunts ne tirent aucun profit du feu du purgatoire, qui de fait n'existe pas, mais que les aumônes et les prières faites pour eux et surtout le sacrifice non sanglant leur apportent un grand soulagement et rafraîchissement? » Cf. A. Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, p. 156.

Sylvestre Malevanskii, au t. v de son *Essai de théologie dogmatique orthodoxe, avec un exposé historique des dogmes*, Kiev, 1897, p. 133-143, rejette, au nom de l'Église orthodoxe, tout état et tout lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer; mais en même temps il confesse que le sort des pécheurs morts dans la foi peut être adouci et même changé en mieux par les suffrages des vivants. Pour étayer ses affirmations il en appelle à la fois à la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila et à la *Confession* de Dosithée, dont on sait l'opposition irréductible. Qui nous dira ce que Sylvestre pense au juste sur la question?

Le comble de la confusion apparaît chez le Grec

J. Mesoloras, qui dresse successivement contre le purgatoire des Latins la *Confession de foi* de Métrophane Critopoulos, dont la doctrine est catholique, la *Confession orthodoxe*, qui enseigne la délivrance des damnés par les prières de l'Église, les *Réponses aux réformés* de Jérémie II, qui rendent de nouveau un son catholique, les injures des protestants traitant le purgatoire de tromperie diabolique. Vient ensuite un chapitre sur les suffrages de l'Église, qui décrit leur efficacité en empruntant les paroles de Métrophane Critopoulos et de Jérémie II. Συμβολικὴ τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, t. II, 2^e part., Athènes, 1904, p. 113-117, 395-399.

Nous voyons également Chrestos Androutsos, professeur à l'université d'Athènes, se contredire à quelques années de distance. En 1901, dans la première édition de sa *Symbolique*, malgré quelques expressions obscures, il enseigne l'existence d'une troisième catégorie de défunts, ceux qui sont morts dans la pénitence sans avoir montré de dignes fruits de pénitence. Ceux-là vont en enfer, où ils subissent des peines pour leurs péchés. Ils peuvent être délivrés, ou du moins soulagés par les prières de l'Église; mais cet effet dépend, en dernier ressort, de la seule miséricorde de Dieu, dont nous ignorons les desseins; de sorte que l'incertitude plane sur cette délivrance. Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὁρθοδόξου, Athènes, 1901, p. 315-323. Cela n'empêche pas Androutsos de donner en note l'art. 18 de la *Confession* de Dosithée, qui dit que les âmes de l'état intermédiaire ont l'espérance certaine d'être délivrées de leurs peines avant le jugement général. En 1907, le même théologien, dans sa *Théologie dogmatique*, après avoir nié tout état intermédiaire, toute peine temporelle après la mort comme contraire à la doctrine du jugement particulier, et avoir fait sienne l'opinion de Marc d'Éphèse et de Méléce Pigas sur la rémission simultanée de la coulpe et de la peine du péché, se trouve fort embarrassé pour assigner un but à la prière pour les défunts. Non seulement il ne veut point décider de quelle nature sont les péchés qui peuvent être remis après la mort, mais il déclare qu'il faut s'abstenir de toute recherche curieuse sur la nature et le mode de l'efficacité des suffrages de l'Église. Ce qui est sûr, dit-il, c'est que ces suffrages sont utiles à ceux qui les font. Puis il paraît revenir à la doctrine catholique en écrivant : « L'opinion de quelques anciens Pères enseignant que les suffrages sont utiles à ceux qui n'ont pas péché mortellement ou ont fait une pénitence imparfaite est une doctrine logiquement déduite et tout à fait recevable : παρέχει διδασκαλίαν λογικῶς καὶ κατὰ πάντα λόγον ἀποδεκτὴν. » Δογματικὴ τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 434; voir p. 428-433 et 435. Qui ne voit que la conséquence logique des principes posés par le théologien grec serait que les suffrages ne peuvent avoir qu'une destination : mitiger les peines des réprouvés?

Il arrive parfois qu'un même théologien tienne un langage différent, suivant qu'il polémise contre les Latins ou qu'il expose pacifiquement la doctrine de son Église. C'est le cas, par exemple, d'Alexandre Stourdza. Dans son opuscule intitulé *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, Weimar, 1816, p. 69-70, où il attaque le purgatoire des Latins, il parle de l'efficacité de la prière pour les morts en des termes qui paraissent mettre en doute cette efficacité. Au contraire, dans son autre ouvrage intitulé *Double parallèle*, Athènes, 1819, p. 74, il se range clairement parmi les partisans de la doctrine catholique. « Nous voyons chaque jour, dit-il, un très grand nombre de pécheurs, nos frères, mourir avec pénitence, mais avant d'avoir subi la peine temporelle de leurs transgressions ici-bas. Souvent, pour suppléer

à ces peines temporelles et affirmer les âmes repenties dans la pénitence, l'Église leur impose des exercices pieux, que l'on désigne sous le nom de peines canoniques. Or, que des chrétiens meurent avant de les avoir accomplis, ou subitement et sans préparation efficace, bien qu'en état de grâce, c'est pour eux que la sollicitude maternelle de l'Église a institué des oraisons et des commémoraisons incessantes. »

V. L'OBJET DE LA PRIÈRE POUR LES MORTS D'APRÈS LES LIVRES LITURGIQUES DU RITE BYZANTIN ET D'APRÈS LES ADVERSAIRES DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1^o Dans le rite byzantin, comme dans tous les autres rites orientaux et occidentaux, la prière pour les morts tient une grande place. — L'Église gréco-russe moderne est toujours restée fidèle aux usages anciens sur ce chapitre et, loin de diminuer les commémoraisons et pratiques pieuses en faveur des défunts, elle les a plutôt multipliées.

Les commémoraisons pour les défunts en usage dans l'Église gréco-russe se divisent en trois catégories : les commémoraisons communes ou générales, les commémoraisons privées et les commémoraisons mixtes.

Il y a deux commémoraisons générales : celle du samedi de l'*Apocreo*, ou samedi précédant le dimanche qui correspond à notre dimanche de la Sexagésime, et celle de la vigile de la Pentecôte ou du samedi des âmes (ψυχασάββατον). La première est postérieure au IX^e siècle, quoi qu'en dise Nicéphore Calliste, qui la fait remonter au temps de Julien l'Apostat, *Hist. eccl.*, l. X, c. XII, P. G., t. CXLVI, col. 473-474. Elle regarde spécialement les fidèles chrétiens qui ont vécu dès l'origine et sont morts en exil, ou en mer, ou dans les montagnes et les précipices, ou de quelque autre accident imprévu, et ont été privés de la sépulture ecclésiastique ou des suffrages de leurs amis et proches. La seconde, déjà en usage au monastère du Stoudion, au IX^e siècle, vise tous les défunts qui sont morts pieusement depuis Adam jusqu'à nos jours. Cf. Nectaire Képhalas, *Τὰ ἱερὰ μνημόσυνα*, Athènes, 1892, p. 43-44, 47. On voit que cette dernière est beaucoup plus générale que la première et englobe tous les justes non encore pleinement purifiés qui ont vécu depuis le commencement du monde.

En dehors de ces deux commémoraisons solennelles, des *tropaires* spéciaux sont récités pour les morts dans l'office de chaque samedi. Le samedi, en effet, qui est le jour du repos, est consacré aux âmes des défunts dans la liturgie byzantine.

Les commémoraisons privées sont celles qui regardent chaque défunt en particulier. L'usage d'offrir le sacrifice eucharistique pour chaque défunt le jour de la sépulture et les troisième, neuvième et quarantième jours après la mort est très ancien puisqu'on le trouve déjà mentionné dans les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XLII. Voir plus haut, col. 1207. L'Église gréco-russe a conservé toutes ces commémoraisons et en a ajouté de nouvelles, à savoir celles du jour anniversaire, du troisième mois et du sixième mois après la mort. Cf. Métrophane Critopoulos, *Confession de foi*, c. xx, éd. Kimmel-Weissenborn, *op. cit.*, t. II, p. 195. Les Gréco-Russes ont aussi l'habitude de faire célébrer des messes pour leur défunts tout comme cela se pratique chez les catholiques. Ils ont même conservé un vestige de la pratique des anciens chrétiens, qui plaçaient des mets sur les tombes pour en faire bénéficier les pauvres et les ministres du culte : nous voulons parler de l'offrande des *colybes* (τὰ κολύβια) aux commémoraisons des défunts. Les *colybes* sont un genre de gâteaux où dominent les grains de froment à peine cuits. Les liturgistes en donnent diverses interprétations mystiques. Cf. Siméon de Thessalonique, *De ordine sepulturæ*, P. G.,

t. clv, col. 688-692; Gabriel Sévère, *Περὶ τῶν καλῶν*, opuscule édité par Richard Simon, *Fides Ecclesiae orientalis*, Paris, 1671, p. 23-30; Goar, *Euchologium Graecorum*, éd. de Venise, 1739, p. 524-527; L. Petit, *La grande controverse des colybes*, dans *Échos d'Orient*, t. II, 1899, p. 321-331.

Les cornemuses mixtes sont celles qui se font chaque jour à la messe. On les appelle *mixtes* parce que le célébrant prie à la fois pour tous les défunts en général et pour ceux dont les noms sont portés aux diptyques en particulier. Chacune des messes de saint Jean Chrysostome et de saint Basile a un double *Memento* des morts, l'un au moment de la préparation des oblats (*προσκομιδῇ*), l'autre après la consécration à la lecture des diptyques des morts.

2° *L'Église byzantine prie donc pour les défunts, mais pour quels défunts?* — C'est la question qu'il importe de préciser. A priori, on ne peut pas dire que la prière pour les défunts implique nécessairement la doctrine catholique du purgatoire. Nous venons de voir, en effet, toute une catégorie de théologiens gréco-russes repoussant radicalement cette doctrine et trouvant cependant un objet à la prière pour les morts. Cet objet, d'après eux, est d'abord la mitigation des peines des réprouvés, et cette mitigation, un grand nombre de théologiens de l'autre groupe l'admettent aussi. C'est ensuite la délivrance même des damnés, qu'il s'agisse de délivrances, très rares et exceptionnelles, ou bien d'un effet normal des suffrages de l'Église, parce que, à en croire ces théologiens, le sort des damnés ne serait pas définitivement fixé avant le jugement dernier, la porte de l'enfer resterait ouverte jusqu'à la résurrection générale. Inutile de répéter ici les noms de ceux qui enseignent pareille doctrine. Voyons donc si les livres liturgiques de l'Église byzantine leur donnent tort ou raison.

Tout d'abord, certains passages de ces livres paraissent indiquer que l'Église prie pour tous les fidèles défunts en général, y compris les saints et les justes. Dans le texte de la messe byzantine, au *Memento* qui suit la consécration, le prêtre récite cette prière :

De même, nous vous offrons ce sacrifice raisonnable pour ceux qui se sont endormis dans la foi, *ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσμένων* : pour les anciens, les pères, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les prédicateurs, les évangélistes, les martyrs, les confesseurs, les continents et tout esprit qui a été consommé dans la foi, en particulier pour la très sainte, immaculée, bénie au-dessus de tous, et notre glorieuse reine Marie, mère de Dieu, toujours vierge, pour saint Jean le précurseur et prophète, les saints et très illustres apôtres, aussi pour saint N..., dont nous célébrons aujourd'hui la mémoire, et pour tous les saints : par leurs prières, ô Dieu, protégez-nous.

Ce passage a été diversement interprété par les théologiens et les liturgistes byzantins. Aucun, sans doute, n'a osé prétendre que l'Église de la terre implorait pour les saints du ciel la rémission de quelque péché ou peine due au péché; mais un grand nombre, c'est-à-dire ceux qui n'accordent aux âmes justes, avant le jugement dernier, qu'une béatitude commencée et très imparfaite, ont déclaré que par cette prière l'Église demandait pour ces âmes une augmentation de bonheur, un progrès dans la béatitude, et ils ont pu parler ainsi sans se contredire. Siméon de Thessalonique, en plusieurs endroits de ses écrits, enseigne que le saint sacrifice est offert pour les saints et qu'ils en retirent un degré de gloire et de bonheur de plus : *κοιμώμενοι καὶ οὕτω ἀνάσθουσι* — *ὄντες καὶ ἀναδύσονται μεῖζονα μετ᾽ ἑαυτούς* — *καὶ ἀνάσθουσιν ἡρώδεις*. Cf. *De sacra liturgia*, c. XLIV; *De ordine sepulture*, c. CCCLXXIII, P. G., t. clv, col. 280-281, 693, 748. Marc d'Éphèse dit

quelque chose de semblable au concile de Florence. Cf. *Orat. I de purgatorio*, 3; *Orat. II*, 12, P. O., t. xv, p. 43-44, 121. La même interprétation se rencontre dans le *Grand catéchisme* de Laurent Zizanii (cf. *Trudy de l'Académie de Kiev*, t. II, 1898, p. 244) et dans l'*Εγχειρίδιον* du patriarche Dosithée contre les calvinistes, éd. cit., p. 82. Ajoutons que, sans tomber dans l'erreur de ceux qui retardent pour les justes la béatitude essentielle, c'est à-dire la vision de Dieu, jusqu'au jugement général, on peut admettre que les saints reçoivent un surcroît de béatitude accidentelle de l'oblation du sacrifice de la messe, en tant qu'ils se réjouissent de toute œuvre bonne procurant la gloire de Dieu et le salut des âmes. Plusieurs saints et auteurs spirituels s'expriment dans ce sens. Cf. sainte Gertrude, *Præco divini amoris*, l. IV, c. LIII. P. Faber, *Tout pour Jésus*, c. IV, § 4. La prière de la liturgie byzantine pour les saints peut donc être considérée comme une vraie prière à laquelle il est facile de trouver un sens acceptable.

Mais l'Église byzantine, dans ses offices, prie surtout pour une catégorie spéciale de défunts qu'elle caractérise par l'une des expressions suivantes : 1. ceux qui sont morts, se sont endormis, ont trépassé dans la foi : *οἱ ἐν πίστει κοιμημένοι, οἱ πιστοὶ μεταστάντες, οἱ πιστῶς μεταστάντες, ὁ πιστὸς κοιμηθεὶς, ὁ μεταστὰς πίστει*, etc.; 2. ceux qui sont morts ou ont trépassé avec l'espérance de la vie éternelle, appuyés sur l'espérance de la résurrection de la vie éternelle : *οἱ ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου κοιμηθέντες, μεταστάντες, οἱ ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως, ζωῆς αἰωνίου*, etc.; 3. ceux qui sont morts dans la foi et affermis dans l'espérance de la vie éternelle : *ὁ πιστὸς θανεὶς ἐπ' ἐλπίδι τῆς αἰωνίου ζωῆς, οἱ πιστοὶ κοιμημένοι καὶ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου*, etc.; 4. les expressions les plus claires sont celles qui ajoutent aux précédentes l'idée de la pénitence, de la piété, de l'union au Christ. Ainsi, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, au moment où il découpe les parcelles (*μσρίδες*) pour les morts, le prêtre adresse au Christ cette prière : « Pardonne, ô Christ! à tous ceux qui sont morts dans l'espérance de la résurrection de la vie éternelle en communion avec toi, à nos pères et frères orthodoxes : *καὶ πάντων τῶν ἐν ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου τῇ σῇ κοινωνίᾳ κοιμημένων ὁρθόδοξων καὶ ἁδελφῶν ἡμῶν, φιλόνηρωπε Κύριε, συγχώρησον*. » Dans l'*Office des funérailles d'un prêtre*, se trouve l'expression : *ὡς ὁρθόδοξοι καὶ μετανοῶν σοι προσδραχμόντα ἐν πίστει*. Souvent revient la courte expression : ceux qui ont pieusement trépassé, *οἱ εὐσεβῶς μεταστάντες*.

Si telle de ces expressions, prise isolément, par exemple la première, reste vague, et pourrait à la rigueur s'appliquer à des fidèles morts en état de péché grave, il n'en va pas de même si on les prend toutes ensemble. Dans ce cas, elles ne peuvent désigner que les justes qui ont encore besoin qu'on prie pour eux et qu'on leur obtienne la rémission de leurs péchés ou des suites de leurs péchés. Et c'est bien en effet ce que l'Église demande d'abord pour eux : « Remets-leur, ô Christ! leurs fautes volontaires et involontaires. Par ta miséricorde délivre de ses péchés ton serviteur, que tu as transporté auprès de toi plein de foi : *ἄφες αὐτοῖς τὰ ἐκούσια πταισμάτα καὶ τὰ ἀκούσια*. » Cf. *Office du samedi des âmes* et *Rite des funérailles d'un prêtre*. De même, dans la messe de saint Jean Chrysostome, le sacrifice est offert pour la rémission des péchés des défunts, *ὑπὲρ ἡρώσεως τῶν ἀμαρτιῶν*. Mais le plus souvent l'Église sollicite pour ceux-là l'entrée dans la béatitude, le séjour lumineux où respandit la lumière de la face de Dieu, séjour d'où sont absentes la tristesse et les larmes, le repos dans la terre des vivants, dans les tabernacles des justes, la possession des biens éternels, les délices du

paradis, la joie éternelle, le repos dans le lieu du rafraîchissement avec les saints de Dieu, avec les esprits des saints consommés, le royaume des cieux, la vie éternelle, etc. Il est évident que ces souhaits de l'Église ne visent pas les réprouvés, mais des âmes justes encore imparfaites.

Une objection pourtant se présente. En plusieurs endroits des offices des deux commémoraisons générales, on demande pour les défunts morts dans la foi la délivrance de la géhenne, des tourments de l'enfer, voire du feu éternel, du feu toujours ardent et des épaisses ténèbres, du grincement des dents et du ver qui ne cesse de punir : *Πῶς οὐ καὶ φέρωντες καὶ ἐκ σκότους ἀπαγαγόντες, ἑρπυσσὶν ἰδόντων καὶ σκότους ἰσχυρῶς καὶ ἀλγόντων καὶ πάσης τιμωρίας φόβου. Σοφτέρ ἔχον. πάντας τοὺς θανάτους πιστῶς.* Office du samedi de l'Apocreo. On sait que des expressions semblables se rencontrent dans la liturgie latine et l'on connaît les réponses de nos théologiens. La plupart rapportent ces prières au moment de la mort alors que l'âme du défunt va paraître devant Dieu pour être jugée. Mais on devine que des théologiens adversaires de la doctrine du purgatoire les prennent dans leur sens obvie et en tirent un argument en faveur de leur opinion sur la délivrance des damnés, du moins d'une certaine catégorie de damnés, à savoir de ceux qui sont morts dans la foi, comme disent les prières liturgiques. Même les théologiens qui admettent l'existence d'un état intermédiaire, comme Marc d'Éphèse et Georges Scholarios, voient dans ces prières la preuve que l'Église prie en général pour tous les défunts, même pour les damnés, soit pour en délivrer quelques-uns, ne serait-ce que d'une manière miraculeuse et tout à fait exceptionnelle, soit du moins pour leur obtenir un soulagement dans leurs tourments. Ils trouvent une confirmation de leur sentiment non seulement dans les textes cités plus haut, mais aussi dans les récits légendaires de la délivrance de quelques damnés qui ont pénétré dans les livres liturgiques avec le discours du pseudo-Damascène au sujet de ceux qui sont morts dans la foi et surtout avec l'office de l'« euchelion » ou extrême-onction des morts, qui remonte au XII-XIII^e siècle. Cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium*, t. III, p. 489. Dans cet office se lit le passage suivant, qui paraît rebelle à toute interprétation bénigne : « Nous vous rendons grâces, ô le tout-bon ! de ce que, par les supplications de vos saints, vous délivrez des liens, des ténèbres et de la prison ceux qui ont été enlevés à l'improviste sans avoir fait aucune pénitence et sont détenus dans l'enfer : *ὅτι τοὺς ἀνετόκως ἀπαχθέντας καὶ ἀμετὰ νηστείας καὶ τῶ ἁδὲ καταργημένους δι' ἐντελέσειον τῶν δογμάτων σου ἡγίους τῶν δεσποῶν καὶ ἡγουρῶν τῶν σκότους καὶ ἰσχυρῶς τῆς φυλακῆς.* » Cf. Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum*, Paris, 1644, p. 129. Dans une autre oraison du même office, on invoque l'exemple de la délivrance de Trajan et de Falconilla pour solliciter une faveur semblable à l'endroit de ceux pour qui l'on prie.

Il ressort de ce qui précède que, tout favorables qu'ils sont dans leur ensemble à la doctrine du purgatoire, les livres liturgiques byzantins ne fournissent pas un argument absolument apodictique en faveur du dogme catholique. Leurs expressions restent trop vagues pour dirimer la controverse entre partisans et adversaires du dogme. Ils renferment même quelques textes constituant une objection sérieuse. Pour un catholique admettant comme une vérité incontestable que l'Église ne prie pas pour les damnés, les expressions des livres liturgiques s'entendent tout naturellement de la prière pour cette catégorie de défunts que nous appelons les âmes du purgatoire ; mais, pour les fidèles d'une Église où a pénétré si

avant l'idée de la mitigation des peines des damnés, voire de leur délivrance, ces mêmes expressions perdent de leur clarté, et une interprétation officielle de l'Église serait nécessaire pour lever toute difficulté.

VI. CONCLUSION. — Cette interprétation officielle et définitive, l'Église gréco-russe est-elle capable, à elle seule, de la donner jamais ? L'exposé historique qu'on vient de lire nous fournit la réponse. Cette Église, depuis sa séparation d'avec l'Église catholique, a perdu, en fait, tout magistère infaillible. D'après les principes mêmes de la bonne moitié de ses théologiens, le seul organe de l'infaillibilité de l'Église est le concile œcuménique. Or, de l'aveu moralement unanime des théologiens gréco-russes, le dernier concile œcuménique a été le II^e de Nicée, en 787. Depuis cette époque, la voix infaillible de l'Église n'a été entendue sur aucun des points venus en discussion. Toutes les controverses avec les catholiques ou les protestants rentrent donc dans la catégorie des questions qui attendent encore une solution définitive. La controverse sur le purgatoire est naturellement de ce nombre. L'impuissance doctrinale de l'Église gréco-russe éclate même ici d'une manière particulièrement frappante puisque nous avons deux *Confessions de foi*, solennellement approuvées, donnant chacune sur l'existence d'un état intermédiaire une solution contradictoire.

On voit dès lors combien nuancée doit être la réponse à faire à la question suivante : « Quelle est, de nos jours, la doctrine officielle de l'Église gréco-russe sur le purgatoire ? » Cette doctrine n'est pas simplement ce que déclarèrent et acceptèrent les Grecs au concile de Florence. Ce n'est pas non plus simplement la contradiction du dogme défini au concile. C'est, si l'on veut, ceci et cela, le pour et le contre. Ou plutôt il vaut mieux dire : L'Église gréco-russe, actuellement, n'a aucun enseignement arrêté sur la question, et ne peut en avoir, tant qu'elle restera ce qu'elle est. Chez elle, cette question appartient toujours au domaine de la libre discussion, et les thèses contradictoires ont chacune leurs partisans.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article. Nos considérations préliminaires sont éclairées par ce que nous avons dit dans notre article *La question du purgatoire au concile de Ferrare-Florence*, dans *Échos d'Orient*, t. XX, 1921, p. 269-282. La doctrine de l'Église russe moderne est bien étudiée par A. Bukowskii, *Die Genugthuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911. On trouvera une étude d'ensemble avec des développements au t. IV de notre *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris, 1931, p. 16-21, 84-178.

M. JUGIE.

3. PURGATOIRE CHEZ LES NESTORIENS ET LES MONOPHYSITES. — I. La doctrine du purgatoire dans l'Église nestorienne. II. La doctrine du purgatoire dans les Églises monophysites.

I. LA DOCTRINE DU PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE NESTORIENNE. — Il ne faut point chercher dans la plus ancienne des Églises séparées d'Orient une doctrine nettement caractérisée sur la question précise du purgatoire. Cette Église a cependant conservé, dans son usage liturgique, les éléments essentiels de cette doctrine. Comme toutes les autres Églises chrétiennes de l'antiquité, elle prie, à la messe, pour les âmes des défunts « qui sont partis de ce monde dans la foi véritable », et demande pour elles la rémission des péchés commis durant la vie terrestre. On lit dans la *Liturgie dite de Nestorius* la prière suivante, où un théologien peut trouver tout l'essentiel du dogme du purgatoire : *Rogamus etiam et deprecamur te, Domine, ut memineris ad islam oblationem... omnium eorum qui decesserunt et profecti sunt ex hoc saeculo in fide veritatis, quorum nomina scis, solvens et remittens*

illis quodcumque peccaverunt aut in quo deliquerunt coram te tanquam homines proclives et passionibus circumdati. E. Renaudot, *Collectio liturgiarum orientaliarum*, t. II, Paris, 1716, et éd. de Francfort, 1847, t. II. Une oraison semblable se lit dans la *Liturgie* mise sous le nom de Théodore de Mopsueste : *Omnes filius Ecclesie sancte catholice, qui in fide veritatis transierunt ex hoc mundo, ut per gratiam tuam, Domine, veniam illis concedas omnium peccatorum et delictorum, quæ in hoc mundo in corpore mortali et animæ mutationi obnoxia peccaverunt aut deliquerunt.* E. Renaudot, *ibid.*

Le calendrier nestorien présente ceci de particulier qu'il fonde en une seule solennité nos deux fêtes de la Toussaint et de la commémoraison générale de tous les défunts. Cette solennité se célèbre le vendredi de la neuvième semaine après l'Épiphanie. Un interprète anonyme des offices ecclésiastiques ayant vécu vers le IX^e siècle en dit ce qui suit : *Iuste, postquam ex sanctorum universitate singulis certisque nominibus commemorationes institimus, novissime jam omnes defunctos honoramus, ut qui inter eos digni quidem sunt, sed ignoti, honorentur; et qui peccaverunt absolvantur per commemorationem sacrificii Domini nostri, quod factum est pro peccatoribus. Quapropter omnibus simul concessa est bona commemoratio memorie eorum.* *Expositio officiorum Ecclesie*, éd. R.-H. Connolly, t. II, p. 122 (t. CXII du *Corpus scriptorum christianorum orientaliarum* de Chabot).

En dehors de cette commémoraison générale, les nestoriens font mémoire de chaque défunt les troisième, septième, quinzième et trentième jours après la mort. L'interprète anonyme explique la signification de chacune de ces mémoires et ajoute : *Quando commemorationem facimus et passionem, mortem et resurrectionem figuramus, per hæc condonantur debita defuncti. Dicunt enim recreari animam defuncti, quando pro ea facta est commemoratio.* *Op. cit.*, t. II, p. 139-140. Un interprète plus ancien de la liturgie, Abraham bar Lipheh (VII^e siècle), dit également que le sacrifice eucharistique profite aux morts comme aux vivants. Éd. R. Connolly, *ibid.*, p. 163.

Si les théologiens nestoriens s'en étaient tenus aux données des livres liturgiques, écho de la tradition chrétienne primitive, ils se seraient gardés de certaines erreurs sur le sort des âmes après la mort. Mais plusieurs d'entre eux se sont livrés aux spéculations philosophiques. Sous l'influence visible de la philosophie aristotélicienne, ils ont conçu l'état des âmes séparées comme un état d'inconscience et d'inactivité complète jusqu'au jugement général. Ce sommeil des puissances, ils l'attribuent à toutes les âmes indistinctement, aussi bien à celles des justes qu'à celles des pécheurs et même à l'âme de Notre-Seigneur *in triduo mortis*. Toutes subissent donc le même sort et n'éprouvent ni joie ni tristesse. Toute rétribution est remise au jour de la résurrection générale. C'est pourquoi les uns assignent à toutes les âmes indistinctement un même séjour, tandis que d'autres accordent aux âmes justes un domicile séparé et plus noble, par exemple le paradis terrestre. Le patriarche Timothée I^{er} (780-823) et Salomon de Bassorah (XIII^e siècle) sont de cet avis; mais Timothée a soin d'ajouter que cette différence de lieu n'influe en rien sur le sort commun des âmes : *non quod animæ iustorum in paradiso delectentur, iniquorum extra paradysum crucientur; sed fingunt uterque locus typum ejus qui post resurrectionem futurus est animabus et corporibus simul.* *Paradisus enim est typus regni cælorum; pariter locus extra eum positus adumbratio est exsiliî extra regnum cælorum.* *Timothei I epistolæ LIX*, éd. O. Braun (t. LXVII du *Corp. script. christ. orient.*), *Epist.*, II et XIV, p. 30, 76, 181. Dans cette théorie, le purga-

toire tel que nous l'entendons est évidemment supprimé. Timothée cherche cependant à sauvegarder l'efficacité de la prière pour les défunts en disant que cette efficacité sera connue et appliquée aux âmes à la résurrection générale. *Epist.*, II, p. 36 : *Fructus talis sacrificii non hoc tempore animæ et corpori innotescit, sed post resurrectionem mortuorum cognoscetur. Tunc, quando mensura peccatorum aperte cognoscetur, etiam mensura charitatis in remissione ex sacrificio Filii Dei, qui pro nobis datus est, cognoscetur.*

Tous les théologiens nestoriens n'ont heureusement pas donné dans cette rêverie. Plusieurs rejettent le sommeil des âmes, mais ils n'accordent aux justes comme aux pécheurs qu'une rétribution commencée et fort imparfaite avant le jugement général.

Sur l'efficacité même des suffrages de l'Église pour les morts soit avant le jugement dernier, soit au moment même de ce jugement (d'après les partisans du sommeil des âmes), les mêmes théologiens ne s'entendent pas. Timothée I^{er} parle de la grande rémission qui est accordée aux défunts, mais il paraît exclure la possibilité d'une délivrance définitive : *Etsi non omnino et totaliter peccata expiantur — non enim ad lacrimas et pœnitentiam fugerat is qui transivit, quanto tempore hic potestatem et liberam voluntatem habuerat — tamen magna fit remissio et ita ut multiplex in ea appareat philanthropia Dei.* *Epist.*, II, p. 36. Le patriarche Timothée II (1318-1332), au contraire, fait allusion à la délivrance de quelques pécheurs au moins par les prières de l'Église : *Animæ quæ corpore exuta est oblationibus juvatur; nam sicut anima in virtutes corporis agit, ita agere potest in animam seipsa infirmiore...* *In libro Paradisi* (c'est-à-dire dans les Vies des Pères) *legitur, ob quendam precum modum, de loco in locum, id est ex cruciatibus ad voluptates translatae sunt animæ quorundam peccatorum* (allusion aux récits de la délivrance de Trajan et de Falconilla). *Quum igitur anima orantis potentior sit ea quæ a corpore migravit, hæc infirmior a validiori agitatur et illuminatur, atque ad recipiendum beatitudinis donum a mente activa et a Spiritu Sancto præparatur.* *Liber de sacramentis*, c. VI, cité par Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 2^e part., p. 345.

Au témoignage des missionnaires, les nestoriens de nos jours croient que les âmes des défunts sont soulagées par les prières et les bonnes œuvres des fidèles. Là se bornent les précisions qu'on peut en obtenir.

II. DANS LES ÉGLISES MONOPHYSITES. — L'eschatalogie des groupes monophysites est, en général, moins imprécise que celle des nestoriens. Cela vient de ce que plusieurs d'entre eux, et notamment les Arméniens, ont subi l'influence de l'Occident catholique. De nos jours, l'influence doctrinale des Grecs dissidents se fait aussi sentir dans l'Église copte d'Égypte.

1^o *Les liturgies.* — Tout comme les Gréco-Russes, les monophysites rejettent le purgatoire de la théologie latine; mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que c'est au mot qu'ils s'en prennent et non à la chose qu'il signifie. La prière pour les défunts, en effet, et les divers offices, commémoraisons et suffrages qui existent dans les autres groupes orientaux sont également en honneur dans les trois églises monophysites : copte et abyssine, syro-jacobite et arménienne. On a déjà donné plus haut, col. 1207 sq., plusieurs extraits des messes coptes et syro-jacobites relatifs au *Memento* des morts. Quant à la messe arménienne, elle n'a pas moins de trois commémoraisons des défunts. Dans la première, on paraît prier pour tous les fidèles défunts en général, y compris les saints et les justes, à peu près dans les mêmes termes que nous avons rencontrés dans les messes grecques. Dans la liste des griefs contre les Arméniens que les missionnaires latins et

quelques Arméniens unis présentèrent à Rome au xiv^e siècle, la prière pour les saints était incriminée. Les Arméniens se défendirent en ces termes : *Non petimus ibi pro praememoratis, ut quiescant à pœnis, tribulationibus et laboribus ; absit ! quia omnino carent miseria et habent beatitudinem aeternam ; sed quia sancti Dei quiescunt et gaudent de salute nostra et honore Dei, sicut angeli gaudent de salute peccatorum. Igitur petendo in missa quidem sanctorum, petimus nobis gratiam, honorare Deum et salvari et collocari cum illis*. Mansi, *Concil.*, t. xxv, col. 1404. Quelques manuscrits de l'Explication des prières de la messe par Chosrov le Grand († vers 972) donnent une autre interprétation. On y lit que les saints n'ont pas encore atteint la béatitude parfaite et qu'ils sont susceptibles de progrès ; que du reste le bonheur des élus consiste dans une sorte de progrès indéfini : *Elsi glorificati sunt illi et in requiem ingressi, perfectionem tamen nondum assecuti sunt, sed esuriunt in dies et augmentum quaerunt... Ascendunt semper in dies de gloria in gloriam. Sicut angeli, qui omni die novam scientiam et sapientiam hauriunt, ita sancti*. Cf. P. Vetter, *Chosrov Magni, episcopi monophysitici, explicatio precum missae*, Fribourg, 1880, p. 38, 40, 45, 47.

Ce n'est pas seulement à la messe que les Églises monophysites prient pour les défunts. Elles ont aussi diverses commémoraisons soit générales, soit particulières. Chez les Arméniens, on fait mémoire des défunts le lendemain des grandes fêtes de l'Épiphanie, de Pâques, de la Transfiguration, de l'Assomption, de l'Exaltation de la sainte croix et des saints Vartans. Cf. art. ARMÉNIE RELIGIEUSE, t. I, col. 1953. Pour un défunt, on récite des prières les premier, second, huitième, quinzième et quarantième jours après la sépulture et au jour anniversaire. Cf. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 623-624.

Le Syrien jacobite Barhebraeus (1226-1286), dans son *Nemocanon*, éd. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, 2^e part., p. 36, recommande les commémoraisons des troisième, neuvième et trentième jours et de l'anniversaire.

Chez les Coptes, on célèbre la messe pour le défunt les troisième, septième, trentième et quarantième jours après la mort, au semestre et à l'anniversaire. Dans un de leurs catéchismes, publié récemment, à la question : « Les âmes des défunts reçoivent-elles quelque profit des prières et bonnes œuvres faites à leur intention ? » on répond : « Il est sûr que les prières de l'Église, l'oblation du saint sacrifice et les œuvres de miséricorde sont profitables aux âmes de ceux qui sont morts avec quelques défauts et fautes de fragilité, mais non aux âmes de ceux qui, tombés dans le vice et l'endurcissement du cœur, n'ont pas demandé pardon ni fait pénitence. Cette vérité, l'Église universelle du Christ l'a toujours enseignée. L'Église d'Israël elle-même lui est favorable au livre des Machabées, où l'on raconte que Judas Machabée offrit un sacrifice pour les soldats morts. » Qommos Philothée, *Tanwir al mubtad'ina fi ta'lim ad-din*, Le Caire, 1912, p. 67. Signalons pourtant que certains théologiens coptes de nos jours, tel le qommos (= higoumène) Jean Salâmi, enseignent que les âmes ne recevront le fruit des suffrages offerts pour elles qu'au jugement dernier. En attendant, ces âmes n'éprouvent aucun soulagement. Cf. Clément Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Rome, 1932, p. 71-73 (t. xxv des *Orientalia christiana*).

2^o Les théologiens. — On peut recueillir dans les écrits des anciens théologiens arméniens et syriens-jacobites de nombreux témoignages en faveur de la doctrine catholique du purgatoire dans ce qu'elle a d'essentiel. Qu'il nous suffise de rapporter les suivants.

Le catholico arménien Isaac III (677-703), dans une de ses réponses canoniques, déclare qu'il n'est pas permis de faire célébrer de son vivant ses propres funérailles et des messes pour le repos de son âme, car, dit-il, les apôtres et les Pères ordonnent d'accomplir ces cérémonies après la mort, « pour le repos de l'âme et la rémission des péchés ». *Réponses aux questions de Jean le Stylite*, éd. Mai, op. cit., p. 301-302.

Chosrov le Grand, dans son *Explication des prières de la messe*, écrit : *Ut dicimus sanctorum preces et intercessionibus auxiliari nobis esse, ita nos quoque prius defunctis succurrere debemus precibus, imprimis sancta missa, quæ est spes, vita et redemptio defunctorum*. P. Vetter, op. cit., p. 39.

Les polémistes arméniens qui aux xiii^e et xiv^e siècles furent les adversaires de l'union avec les Latins et attaquèrent le purgatoire maintiennent pourtant dans leurs écrits l'existence d'une troisième catégorie de défunts, à qui les suffrages de l'Église procurent soulagement et délivrance. Il est vrai que quelques-uns retardent la délivrance jusqu'au jour du jugement. Ainsi Jean Vanakan († vers 1250) déclare que les âmes des fidèles qui n'ont pas tout abandonné pour suivre le Christ et se sont souillés au contact du monde ne montent pas au ciel, mais restent sur la terre jusqu'au jugement dernier avec l'espérance d'obtenir miséricorde. Cf. Galano, *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana*, t. III, p. 200, Rome, 1661. Vartan le Grand († 1271), disciple de Vanakan, écrit à son tour que les âmes des pécheurs qui sont morts après la confession de leurs péchés sont seulement tourmentées par la tristesse et la crainte. Elles sont sanctifiées et purifiées par les sacrements de l'Église, par les suffrages et les sacrifices des vivants. Cette crainte et ce chagrin leur sont comptés comme expiation. Galano, *ibid.*, p. 199.

Parmi les Syriens jacobites, il faut signaler Jacques de Saroug (451-521), qu'on a pris longtemps pour un catholique. Dans une de ses nombreuses homélies publiée en 1895 par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. v, et portant le titre : *De la fraction du pain en mémoire des défunts*, il exhorte les fidèles à faire offrir le sacrifice de la messe pour leurs défunts. « Les péchés des défunts, dit-il, sont effacés par les saintes oblations que les vivants font pour les secourir. » Et il appuie cette doctrine sur l'exemple de Judas Machabée. Il ajoute une précision importante : « Par le sacrifice de l'autel les péchés sont remis à ceux qui sont morts dans la grâce de Dieu. »

Jean, évêque de Dara au ix^e siècle, parle expressément d'une catégorie de défunts distincts des élus et des damnés qui sont purifiés par le feu après leur mort : *Necesse est ut anima cui malitia adhesit una sit in igne, donec sordes et malitia pravorum operum, quæ in ea congregata sunt, illo igne purificentur... Hæc autem afflictio non est ad damnationem, sed ad peccatorum purgationem et macularum... Sunt quippe qui statim in hoc mundo a malitia purgantur ; et sunt etiam qui post hanc vitam per ignem juxta passionem suorum vulnerum curantur. De resurrectione corporum*, l. IV, c. xxiv, cité par Assémani, *Dissertatio de monophysitismis*, p. 21-22, qui l'emprunte à Abraham Echellensis. *Note ad catalogum Ebedjesu*, p. 172.

Moïse bar Kepha (813-903), dans son *Traité sur l'âme*, c. xli, enseigne clairement l'utilité des suffrages des vivants pour les morts et appuie cette doctrine tant sur l'autorité de l'Écriture (II Mac., xii 37 sq.) que sur celle des anciens Pères, spécialement de saint Jean Chrysostome, dont il cite plusieurs passages. Cf. O. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg, 1891, p. 127-130.

Grégoire Barhebraeus, dans son *Livre des rayons*, parle d'une catégorie d'âmes qui séjournent dans un

lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer : *Anima bona, si voluptati corporis minime dedita sit, statim atque decedit, regni caelorum particeps fit, sin autem corporis voluptatibus implicata sit, ut anima Latronis qui confessus est, in paradysum Eden transfertur, ubi quum materialia omnia desideria paulatim confusa fuerint, ad gradum regni in resurrectione elevabitur. Liber radiorum*, tr. V, c. v, 3, cité par Assémani, *Dissertatio de monophysitis*, p. 23. On voit par cette dernière phrase que le purgatoire de Barhebraeus doit durer jusqu'à la résurrection générale. Nous avons déjà trouvé la même opinion chez plusieurs autres Orientaux. Quant à l'utilité de la prière pour les morts, Barhebraeus l'enseigne très clairement : *Animabus fidelium, nisi fœdela existant, aliquod gaudium spirituale est mediantibus orationibus pro eis; et si fœdela existant, mediantibus orationibus pro ipsis, magis curant expellere sua specula a maculis quae illis adherent, et naufragantium instar auxilium exspectantium a suis sociis, movent se ad salutem. Ego enim maximum juvenem agnosco ex orationibus. Liber radiorum*, dans Assémani, *ibid.*, p. 22, et Nairon, *Evoptia*, III^e part., c. III, p. 316.

Ajoutons que les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, où la doctrine du purgatoire est si clairement indiquée, furent traduits en arabe en 779, d'après la version grecque du pape saint Zacharie. Cf. E. Renaudot, *Collectiones liturgiarum orientalium*, t. II, éd. de Francfort, p. 107. Cette traduction a dû exercer quelque influence sur les chrétiens de langue arabe.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article. On trouvera un exposé de la doctrine sur les fins dernières dans ces Églises dans le tome V de notre *Theologia orientalis*, Paris, 1935, p. 336-347, 758-787; voir surtout p. 341-344, 774-782.

M. JUGIE.

PURITANISME. — I. Notion et description. II. Historique abrégé.

I. NOTION ET DESCRIPTION. — On confond assez généralement les deux termes « presbytériens » et « puritains ». Et pourtant l'article PRESBYTÉRIANISME a pu être écrit presque en entier sans même que soit prononcé le nom de puritanisme. C'est qu'il y a en réalité une grande différence entre les deux notions. Le puritanisme n'est pas d'abord une doctrine incarnée dans une secte. C'est un état d'esprit devenu un concept politique et l'idéal d'un parti. Le presbytérianisme au contraire est une conception religieuse devenue une Église et même, en certains lieux, une Église d'État. Un historien anglais récent, George Macaulay Trevelyan, remarque fort justement qu'il y eut au moins trois sortes de puritains depuis l'avènement d'Élisabeth, ceux qui admettaient l'épiscopatisme, mais aspiraient à le purifier de toute souillure papiste; ceux qui trouvaient meilleur le régime « presbytérien »; enfin ceux qui voulaient abolir tout pouvoir coercitif dans l'Église et laisser les individus se constituer librement en congrégations indépendantes. *England under the Stuarts*, 14^e éd., Londres, p. 61 sq. Les historiens anglais ont noté depuis longtemps que pas un des chefs puritains du Long Parlement n'était presbytérien, que ni Pym (1584-1643), ni Hampden (1594-1643), n'étaient opposés à l'épiscopatisme et que ce fut uniquement pour des raisons politiques que les puritains démocrates se jetèrent dans le système presbytérien, au temps de l'assemblée de Westminster (années 1643 sq.), pour mieux combattre le parti royaliste et gagner l'alliance précieuse de l'Écosse presbytérienne.

Il suit de là que l'on ne peut faire du puritanisme qu'une description psychologique et théologique. Deux choses ont fait le puritain : le culte de la Bible et le dogme de la prédestination calviniste.

Le puritain est avant tout l'homme d'un livre. Il ne connaît et ne veut connaître que la Bible. Elle est pour lui le code religieux, moral, social, liturgique, politique. La Bible dit tout, renferme tout, renseigne sur tout. La Bible est tout. Le *timor hominum unus libri* doit être appliqué au puritain plus qu'à tout autre. Son livre le guide, l'inspire, le disculpe, l'absout ou le glorifie en tout ce qu'il fait. Le ton grave des grands prophètes entre dans son langage. Les images orientales de la littérature hébraïque donnent un accent étrange au sombre enthousiasme qui l'anime. Il est volontiers sentencieux, dogmatique, apocalyptique. Et ce n'est pas seulement l'expression qui est ainsi transformée, c'est aussi la pensée, la conduite, la vie tout entière. Le puritain prend en horreur les vanités du monde, l'art, la littérature profane, le théâtre, et surtout les modes et les jeux. La joie élisabéthaine, comme disent les Anglais, aussi bien que la frivolité de la cour des Stuarts, à commencer par Jacques I^{er}, n'ont pas eu d'adversaires plus déterminés. Le puritanisme fait profession de mépriser les jouissances sensibles. Il se pique de justice, de liberté, de *self-control* absolu, de noblesse d'âme et par-dessus tout d'obéissance à la parole divine, contenue dans la Bible. Le puritain est l'équivalent de notre janséniste, du piétiste luthérien, du stoïcien de l'antiquité. Il vise à être au-dessus de l'humanité. Il est éminemment cornélien, mais avec une nuance de raideur et d'ostentation qui confinent au pharisaïsme. Le puritanisme nous apparaît donc comme une prodigieuse exaltation et une sorte d'hypertrophie de la foi calviniste. Que les circonstances s'y prêtent, et ce fanatique, qui affecte de n'aimer que les douces et innocentes joies de la famille et de l'amitié, sera aisément sanguinaire, tout comme ces révolutionnaires de 1793 qui passaient sans transition des attendrissements d'un foyer bourgeois aux violences meurtrières des clubs.

Mais ce n'est pas seulement la lecture assidue de la Bible qui explique l'état d'esprit puritain. Il faut recourir pour le comprendre au dogme calviniste de la prédestination. Nous avons dit que le puritain est l'homme d'un livre, l'homme qui ne peut remuer la tête sans qu'il tombe de ses lèvres une sentence biblique, un verset de psaumes ou une adjuration des prophètes d'Israël. Mais nous devons maintenant compléter cette définition : le puritain est l'homme qui se sait « prédestiné ». Et comment le sait-il? Précisément par ce goût de la parole sacrée qu'il découvre en lui. De la Bible il passe à l'ivresse de la prédestination. C'est que pour Calvin, comme du reste pour Bucer, l'évolution psychologique et morale d'un élu est quelque chose de saisissable, de perceptible, et qui diffère de tout au tout de l'évolution du réprouvé. Les élus forment au sein de la société religieuse un cercle privilégié. La loi divine reluit dans leur existence tout entière. Ils se tiennent donc d'autant plus droits et raides devant la masse méprisable des réprouvés — à qui Dieu a refusé les grâces qui conduisent au salut — qu'ils se sont inclinés plus bas devant Dieu, dans le sentiment profond et exquis de leur impuissance. Le puritain est ainsi une Bible vivante. Il ne possède pas seulement la Bible comme un livre où sont renfermés tous les secrets. Il la vit, il la réalise, il en accuse les traits, il la résume en ses actes, dans ses attitudes morales et religieuses. On voit en lui, par transparence, à la fois la Loi et l'Évangile, que Luther opposait et que Calvin unit. Les puritains sont les bénis du Père, les fils du paradis. Ils ont déjà un pied au ciel pendant qu'ils poursuivent leur existence terrestre, qui n'est plus pour eux une épreuve, depuis qu'ils en ont percé le mystère et vaincu les ombres. Le puritain est donc en définitive « celui

qui se sent élu, parce qu'il lit sa propre élection dans sa fidélité à la parole et à la volonté de Dieu. Les deux choses qui font le puritain se dédoublent finalement en quatre éléments : le biblicisme intégral et intransigeant ; le fatalisme prédestination ; le dogme de la justification par la foi seule, et enfin le maintien rigoureux des exigences de la loi divine, considéré par Calvin comme le seul signe certain de la prédestination.

C'est à cause de ce dernier point que le puritanisme est une apparition strictement calviniste et, si on l'a rencontré chez les épiscopaliens et les indépendants, c'est parce que ces deux branches du protestantisme avaient subi l'influence profonde de la dogmatique calviniste.

II. HISTORIQUE ABRÉGÉ. — Au sens large, le puritanisme se trouve partout où le calvinisme s'est propagé. Au sens strict, il est limité aux pays anglo-saxons, comme le presbytérianisme.

1^{re} Sous Elisabeth. — Le nom de puritain apparaît pour la première fois en 1564. Il désigne alors les membres de l'Église anglicane qui trouvent qu'il reste trop d'éléments catholiques dans la liturgie du *Prayer-Book*. On les désigne aussi sous le nom de *dissenters*, ou de *recusants*. Ces puritains appartiennent à l'Église officielle. Ils sont épiscopaliens. Mais on les accuse dès lors d'afficher des opinions analogues à celles des presbytériens qu'inspire, en ce temps-là, un Cartwright, ou des congrégationalistes que groupe un Robert Browne. Les principaux puritains se nomment Humphrey, Sampson, Jewel, Grindal, Horn, Cox. Ils ont été formés en Suisse, sous le règne de Marie Tudor, qui les avait tenus en exil. C'est toujours vers Genève ou Zurich qu'ils regardent dans leurs doutes ou leurs scrupules. Leur principal oracle n'est pas tant Calvin, qui meurt du reste en 1564, que Bullinger, qui a succédé à Zwingli en 1531 et vit jusqu'en 1575. Les cas de conscience qui les agitent nous semblent passablement enfantins. Et pourtant ils en sont tourmentés au delà de toute mesure : peut-on regarder comme indifférentes des cérémonies qui ont été liées aux superstitions papistes, telles que le port du surplis, l'usage du signe de la croix dans le rite baptismal, de l'anneau dans la bénédiction du mariage, l'inclination de la tête au nom de Jésus ? Le gouvernement civil a-t-il le droit d'imposer ces choses et d'ordonner aux ecclésiastiques de s'y conformer ? Pendant les vingt premières années du règne d'Elisabeth, de vives controverses se déroulèrent sur ces questions. Ce fut la *vestiarian controversy*, ce que nous traduirions par la « querelle des ornements ». L'université de Cambridge est alors la grande forteresse des opposants. Elisabeth s'impatiait de plus en plus des résistances lorsque Grindal, successeur de Parker sur le siège de Cantorbéry osa prendre la défense des « puritains », chez lesquels se manifestaient des tendances séparatistes. La reine voulut en vain le contraindre à se rétracter. Il aurait été acculé à la démission, si la mort n'avait devancé la colère de la souveraine (6 juill. 1583). Elisabeth le remplaça par Whitgift (1583-1604), qui employa toute son énergie à la destruction du puritanisme. En décembre 1583 fut créée par ses soins la Haute Commission ecclésiastique, tout-puissant instrument du conformisme. C'était une cour suprême de justice royale en matière de religion. Elle était investie de tous les pouvoirs de la couronne. Par elle, l'archevêque-primat de Cantorbéry exerçait sur tout le royaume un pouvoir supérieur à celui des papes les plus absolus. Le tribunal de l'Inquisition n'eut jamais, même en Espagne, une autorité supérieure à celle de la Haute Commission. La persécution des dissidents fut menée sans pitié. Les uns s'exilèrent en Hollande, en attendant de

passer en Amérique (*pilgrim fathers*). D'autres se soumirent, d'autres furent châtiés avec sévérité. Des centaines de pasteurs furent privés de leurs bénéfices. La persécution eut pour résultat de leur gagner les sympathies de cette *gentry* qui était d'autant plus attachée à la Réforme qu'elle s'était enrichie des dépouilles de l'Église. Le puritanisme se trouva rejeté vers le presbytérianisme, qui, dit un historien anglais, « d'une clique purement cléricale devint un parti populaire ». De la querelle dite « vestimentaire », au cours de la lutte, le conflit se porta sur la constitution de l'Église et sur l'origine du droit des évêques. C'est à la suite des discussions qui s'ensuivirent sur ce point que Bancroft osa, en 1589, énoncer, du haut de la chaire de Saint-Paul-Cross, la thèse, nouvelle chez les anglicans, que l'épiscopat est d'origine divine et régit l'Église *jure divino*. Il devait en être récompensé par la succession de Whitgift (1604-1611).

2^e Sous Jacques I^{er}. — A la mort d'Elisabeth (1603), les puritains respirèrent. Jacques I^{er}, le nouveau roi, passait pour presbytérien. On espérait le trouver favorable aux prétentions du puritanisme. L'illusion fut courte. Il reçut sans doute la « pétition des mille », *millenary petition*, mais dès la conférence de Hampton-Court, en janvier 1604, les idées du souverain, qui justement se piquait de théologie, furent connues : elles se ramenaient à deux : le *droit divin des rois* et le *droit divin des évêques*. *No bishop, no king!* aimait-il à dire : « Pas d'évêque, pas de roi ! »

Et c'est alors que se fit la redoutable conjonction entre les puritains politiques et les puritains théologiques. Les premiers étaient surtout choqués du premier principe énoncé par le roi : en face du droit divin des rois, ils dressaient le droit primordial de la nation. Les seconds se scandalisaient surtout du deuxième principe formulé par le théologien couronné et, au droit divin des évêques, ils opposaient celui de la communauté des fidèles armés de la Bible. Et, de même qu'en France, au siècle précédent, la conjonction des « huguenots de religion » et des « huguenots d'État » — le mot est de l'époque — avait amené les guerres de religion, de même, en Angleterre, la conjonction des puritains de la théologie avec ceux de la politique provoqua la guerre civile.

Nous n'avons pas à raconter ici cette guerre, la lutte entre Charles I^{er} et le Parlement, le triomphe de ce dernier, avec l'aide des presbytériens écossais d'une part et des indépendants si nombreux dans l'armée, d'autre part, la scission des puritains après le triomphe, l'arrivée au pouvoir de Cromwell, au grand dépit des presbytériens, et enfin, après sa mort, l'effondrement du puritanisme sous la poussée royale et la restauration du système anglican, favorisée par la réaction irrésistible contre la tyrannie puritaine.

Signalons seulement les conséquences les plus importantes du puritanisme : dans le domaine politique, il a amené le triomphe du parlementarisme. Ses excès eux-mêmes n'ont pas détourné la nation de la liberté. Tandis que les excès de la Fronde conduisaient la France à l'absolutisme, l'Angleterre s'orientait vers ce régime représentatif, qui préparait de loin l'avènement des démocraties modernes, qui ne sont autre chose que l'autocratie des *ligistes bourgeois* sous le couvert du principe de la souveraineté du peuple.

Dans le domaine religieux, le puritanisme a maintenu en Angleterre la haine du papisme, qui caractérise encore le *low Church* ; il a provoqué l'éclosion du déisme et de la libre pensée, comme le jansénisme, en France, a suscité le « philosophisme » et comme le piétisme, en Allemagne, a favorisé le développement de l'*Aufklärung* (rationalisme).

Dans le domaine littéraire, il a imprégné la langue anglaise de tours et de formules bibliques.

Dans le domaine social, il a créé cette *gentry* et cette bourgeoisie austères, rudes et sévères, après au gain, regardant la fortune comme une vertu et la pauvreté comme un vice, qui ont fait de l'Angleterre le pays le plus riche du monde, avant de la mettre aux prises avec les difficiles problèmes sociaux qui l'assaillent actuellement (invasion du marxisme, chômage grandissant, assurances sociales provoquant des troubles financiers, etc.).

Dans le domaine moral, enfin, le puritanisme a créé le goût d'une « honorabilité » impeccable, qui n'a pas toujours été exempte, on l'a dit, de pharisaïsme. Le dogme calviniste de la corruption radicale de l'homme par le péché originel, de l'impuissance qui en résulte d'observer la loi divine dans son esprit, joint à celui de la prédestination, dont le signe est justement l'observation extérieure impeccable de cette même loi, devait avoir pour résultat de favoriser l'hypocrisie qui recouvre de belles apparences les vices cachés et identifie l'« honorabilité » à la sainteté véritable.

Pour les sources et les ouvrages à consulter, voir la bibliographie donnée à l'art. PRESBYTERIANISME.

Ajouter, pour l'étude spéciale du puritanisme : *Memoirs de Mrs Hutchinson; Life of Herbert of Chelbury by himself; Cromwell's letters and speeches*, éd. Carlyle; *Cambridge modern history*, t. II et III; *Vies de Grindal et de Whitgift*, par Strype; *Vies de Milton, de Cromwell et autres personnages du temps*; Barclay, *Inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876; *Ludlow's Memoirs*, éd. Firth, 1894; Burnet, *History of his own times*; Daniel Neal, *History of the puritans*, 1732-1738.

L. CRISTIANI.

PURSTINGER ou **PIRSTINGER** Berthold, plus connu sous le nom de BERTHOLD DE CHIEMSEE, évêque et théologien allemand du xvi^e siècle.

I. VIE. — Berthold Pürstinger appartenait à une famille bourgeoise de Salzbourg. Il naquit dans cette ville vers 1465. Licencié, puis docteur en droit canonique, il fit sa carrière à la cour du prince-archevêque de Salzbourg. On l'y trouve comme maître de la chambre (trésorier) vers 1495. Il fut plus tard vicaire général. En 1508, il recevait la dignité d'évêque de Chiemsee, qui depuis 1218 était liée aux fonctions d'évêque auxiliaire et de vicaire général de Salzbourg et qui comportait le titre de prince, au moins pour ceux qui étaient nobles de naissance. Il devait conserver cette dignité pendant dix-huit ans (1508-1526). Il servit d'intermédiaire, en 1511 et en 1524, entre les paysans révoltés et l'archevêque.

Salzbourg possédait depuis 1514, comme évêque coadjuteur puis comme archevêque (1519), Matthieu Lang, d'Augsbourg, cardinal depuis 1512. Lang avait pris tout de suite position contre Luther et avait poussé l'empereur aux mesures de rigueur dès 1521. Lui-même il s'occupa énergiquement de réforme dans son diocèse et fut l'un des signataires de la Ligue de Ratisbonne, formée, à l'instigation du légat Laurent Campeggio, le 7 juillet 1524. Texte dans Goldast, *Collectio constitutionum imperialium*, Francfort, 1615, t. III, p. 487 sq. Berthold fut l'un des instruments de Lang dans cette œuvre réformatrice. Lang avait pour lui la plus haute estime. Les documents relatifs à la réforme émanant de Lang portent des traces visibles de l'influence de Berthold. Ce dernier devait être atteint de précoces infirmités, car il demanda et obtint un coadjuteur en 1525, abandonna son siège l'année suivante et se retira au couvent de Raitenshaslach. Il ne devait mourir que le 19 juillet 1543, à Saalfelden, où il avait fondé en 1533 un hôpital pour les prêtres et une chapelle.

II. ŒUVRES. Cédant aux instances de Lang, Berthold de Chiemsee consacra les loisirs de sa retraite à la publication de diverses œuvres théologiques ou morales : *Teutsche Theology*, Munich, 1528;

nouvelle édition, par Reithmaier, en 1852, traduite en latin par Berthold lui-même, à Saalfelden en 1529, et publiée à Augsbourg en 1531; *Teutsch Rational*, 1535; *Keligpüchel*, même date.

Mais Berthold est beaucoup plus connu pour un ouvrage anonyme qui lui est attribué avec la plus grande vraisemblance et qui a pour titre : *Onus Ecclesiae*, Landshut, 1521. A la fin du volume, on trouvait cette mention : *Opus compilatum est anno 1519*. Une deuxième édition parut à Augsbourg en 1531. Le but de l'ouvrage est de décrire les malheurs de l'Eglise et notamment les fautes du clergé et de Rome même, de montrer le châtement du ciel prêt à fondre sur la chrétienté et de faire appel à l'esprit de pénitence et de réforme. L'œuvre de Berthold revêt un caractère apocalyptique. Il veut opposer aux vaines prédictions des astrologues les prophéties d'un croyant, qui voit le bras de Dieu levé sur ses fils rebelles. Berthold a été inspiré par la publication qui venait de se faire à Venise, en 1516, des révélations de Joachim de Flore : *Abbas Joachim magnus propheta*, ainsi que par les révélations de sainte Brigitte, qu'il utilise largement. En somme, il a compilé les apocalypses du Moyen Age et notamment le *De septem statibus Ecclesiae*, qui était lui-même une compilation de l'*Arbor d'Ubertino* da Casale. Mais il a mis de l'ordre et de la clarté dans les ouvrages qu'il a largement utilisés et il y a joint de nombreuses observations locales et personnelles. Son livre est précieux pour la description du temps. Tout en ne ménageant pas les critiques à la cour romaine, il reste sur le terrain strictement catholique. Il faut même voir en Berthold l'un des premiers et des plus vigoureux défenseurs de la foi traditionnelle en face du protestantisme naissant. Maurenbrecher a dit de son livre *La théologie allemande* (*Teutsche Theology*) qu'il était « l'un des témoignages les plus consolants et les plus bienfaisants de l'esprit chrétien ». Et il ajoute cet éloge particulièrement savoureux sous la plume d'un protestant : « En chaleur religieuse et en loyauté de conviction, il ne le cède pas aux meilleurs ouvrages des protestants. » *Gesch. der kathol. Reformation*, Nördlingen, 1880, p. 248. Berthold n'est point nominaliste. Il emploie les formules thomistes, mais retravaillées par les théologiens de l'École à la fin du Moyen Age. Il est ainsi l'un des précurseurs du concile de Trente. La critique des thèses protestantes, surtout celles de Luther, mais aussi de Zwingli, Écolampade, Karlstadt, est généralement vive et catégorique. Berthold dénonce les « fruits » de la prétendue Réforme. Il en subit cependant l'influence en ce qu'il s'attache, plus que ses prédécesseurs, à démontrer les dogmes catholiques par l'Écriture, les Pères et spécialement saint Augustin, et en ce que la question de la foi et de la justification est placée par lui au tout premier rang.

Le *Teutsch Rational* de Berthold est une exposition et une défense de la messe catholique, d'après Durand de Mende (1237-1296) et Gabriel Biel († 1495), et le *Keligpüchel* n'en est qu'un complément sur la communion sous une seule espèce.

Reithmeier, *Bertholds, Bischofs von Chiemsee, Teutsche Theology. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen, einem Wörterbuche und einer Biographie*, Munich, 1852; Werner, *Die Flugschrift « Onus Ecclesie » mit einem Anhang über sozial- und kirchenpolitischen Prophetien*, Gießen, 1901; Lämmer, *Die vortridentinische-katholische Theologie des Reformations Zeitalters*, Berlin, 1858; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, Paris, 1906, t. VII, p. 543-544; Johannes Fieker, art. *Purstringer*, dans *Protest. Realencyklopädie*.

L. CRISTIANI.

PUSCH Sigismund, né à Gratz le 16 août 1669, admis dans la Compagnie de Jésus en 1686, enseigna la philosophie et la théologie à Gratz et à Vienne, fut

pendant quatorze ans chancelier de l'université de Vienne et mourut à Gratz le 29 juillet 1735. Il publia une *Theologia speculativa* en 8 volumes, Gratz, 1723-1730. D'une vaste érudition, il laissa en outre deux ouvrages d'astronomie et surtout une *Chronographia sacra ducatus Styriae*, Gratz, 1715 (continuée par le P. Buccellini). De nombreux matériaux rassemblés par le P. Pusch sur l'histoire de Hongrie ont été utilisés par le P. Érasme Frölich dans ses deux ouvrages *Diplomatarium Garstense*, Vienne, 1754, et *Diplomatia sacra ducatus Styriae*, 2 vol., Vienne, 1756.

Stoeger, S. J., *Scriptores Provinciae Austriae Societatis Jesu*, Vienne, 1856, p. 285-286; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1311-1312; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1008.

J.-P. GHAUSEM.

PUSÉYISME ET RITUALISME. — La sécession de Newman (1845), précédée et suivie d'un grand nombre d'autres conversions, avait porté un coup sensible au mouvement d'Oxford et paru légitimer l'accusation portée contre les tractariens de conduire à l'Église romaine. Si profondément qu'ils sentissent ces départs, ceux qui restaient dans l'anglicanisme ne désespérèrent pas de l'avenir. Pusey, dont l'influence parmi les tractariens n'avait cessé de grandir depuis son adhésion au mouvement en 1834, en devient le personnage principal et lui donne son nom le puséyisme.

Le but visé reste le même : restaurer les doctrines catholiques dans l'Église d'Angleterre et relever le niveau de la vie religieuse. Le mouvement conserve avant tout et par-dessus tout un caractère doctrinal, mais son centre se déplace. Ce ne sera plus la ville universitaire d'Oxford, où un nouveau libéralisme négateur des dogmes triomphait, mais Londres. Ce déplacement lui fait perdre son caractère académique; de plus, s'adressant désormais aux prêtres des paroisses et au grand public, il doit devenir plus pratique.

Pour atteindre le peuple, surtout celui des paroisses pauvres des grandes villes, l'enseignement oral des doctrines catholiques se montre insuffisant et demeure inefficace. C'est par le côté extérieur qu'on s'efforcera d'atteindre ces populations ouvrières, qui ont peu à peu abandonné toute religion, par la restauration des cérémonies et de tout l'accessoire du culte, dont on se servira comme du véhicule normal de la vérité et comme du seul moyen propre à élever le niveau religieux. Le puséyisme devient ainsi le ritualisme. Pusey et beaucoup des anciens tractariens se montrent d'abord réfractaires à cette transformation. Mais Pusey lui-même comprenant que ces pratiques liturgiques nouvelles sont étroitement liées aux doctrines qu'il s'efforce de faire prévaloir, se rallie au ritualisme, à un ritualisme modéré, se montrant toujours opposé à toute exagération. A partir de 1866, les deux mouvements puséyiste et ritualiste vont de pair. Ils produisent au sein de l'anglicanisme une renaissance partielle de la doctrine et de la pratique catholiques, qui prendra au xxe siècle le nom d'anglo-catholicisme.

I. Pusey. II. Le puséyisme (col. 1366). III. Le ritualisme (col. 1387). IV. Le mouvement ritualiste au xxe siècle (col. 1399). V. Conclusion (col. 1421).

I. PUSEY. — 1^o Vie. — Edward Bouverie, deuxième fils du premier vicomte de Folkestone, Jacob Bouverie, naquit le 22 août 1800 d'une ancienne famille de huguenots établie dans le sud de l'Angleterre. (Le nom de Pusey, qui est celui d'une propriété acquise par sa famille dans le Berkshire, avait été ajouté au nom de Bouverie peu avant la naissance d'Edward). En 1818, Edward entre au collège de Christ Church, à Oxford; en 1824, devenu *fellow* d'Oriel, il est en relation avec Newman et Keble. Il poursuit

ses études en Allemagne (1825-1827), à Göttingue, à Berlin, à Bonn. Il revient imbu du rationalisme allemand, que l'on remarque dans un ouvrage publié en 1828, dirigé contre J.-M. Rose, ardent champion du High Church à Oxford. Quelques années plus tard, quand commence le mouvement tractarien, il aura abandonné ses idées libérales et se montrera en communauté de sentiments avec les auteurs des *Tracts for the times*. Dans l'intervalle, il avait reçu du duc de Wellington la chaire de *regius professor* d'hébreu à Oxford, chaire à laquelle était attaché le canonat de Christ Church qu'il conserva jusqu'à sa mort.

Sur la part qu'il prit au mouvement d'Oxford, cf. t. XI, col. 1684 sq. Après la conversion de Newman, au milieu du désarroi général, Pusey sera tout indiqué pour prendre la direction du mouvement, en devenir le véritable, l'unique chef. On a souvent noté les différences profondes qui existaient entre Newman et lui : « S'il [Pusey] n'a pas le génie supérieur de Newman, son ouverture d'idées, sa pénétrante compréhension de tous les états d'esprit, son charme séducteur, sa prestigieuse action sur les âmes, il a l'autorité que lui donnent sa situation, sa science et surtout sa vertu. » Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, t. II, Paris, 1923, p. 40.

A partir de 1834, il suivra en droite ligne la direction tracée par les tractariens, ayant toujours en vue le même idéal : ramener dans l'Église d'Angleterre les doctrines catholiques d'avant la Réforme. Dans ce dessein il s'adonnera à l'étude des Pères et de la vie catholique dans les premiers siècles. Cette étude lui fera constater les lacunes de son Église, auxquelles il s'efforcera de remédier. Améliorer l'Église anglicane sera tout le programme et toute l'histoire du puséyisme. Au cours des controverses, Pusey sera contraint de concéder que, sur bien des points, c'est l'Église romaine qui a raison contre l'Église anglicane; mais il ne conclura pas pour cela à la supériorité absolue du catholicisme romain et à la nécessité de quitter l'anglicanisme. Il regardera son Église comme une partie de l'Église catholique, séparée des autres parties par des circonstances malheureuses. Après Newman, il verra partir Faber, Wilberforce, Manning et d'autres; l'idée qu'il pourrait les suivre ne se présente pas à son esprit. Dans les périodes mêmes où se multipliaient les conversions de ceux que l'anglicanisme ne pouvait plus satisfaire, il ne se laissera pas aller à ces attaques faciles contre le romanisme, que certains croyaient nécessaires pour manifester leur loyalisme envers l'Église établie. Il parlera toujours de l'Église romaine en « termes tendres et respectueux et sans les aspérités habituelles des controversistes anglicans ». Lettre de Liddon à Newman, *Life of Pusey*, t. IV, p. 308. Dans les défaites doctrinales, lorsque, par exemple, il était question de supprimer le symbole *Quicumque*, la seule solution qu'il envisageait comme possible était de résigner ses fonctions ecclésiastiques. L'idée d'une sécession ne l'a jamais effleuré.

L'explication de cette attitude est qu'il considérait l'anglicanisme, ainsi que le font encore les anglo-catholiques d'aujourd'hui, comme une des trois branches du catholicisme; de plus, l'expérience religieuse lui donnait la conviction de l'excellence de son Église. Il constatait qu'elle produisait des fruits de sainteté en lui-même, dans son foyer, dans le groupe tractarien, dans tout le camp ritualiste. Elle avait donc en elle une vertu divine. Peut-être ne possédait-il pas toute la vérité; mais la part qu'il en avait lui suffisait. Mgr Lagrange, évêque de Chartres, rapporte, dans la lettre pastorale qu'il écrivit à l'occasion de sa prise de possession, que Pusey lui déclara, alors qu'ils

venaient de réciter ensemble l'office de la Chaire de saint Pierre (18 janv. 1866) : « Je crois explicitement tout ce que je sais être révélé et implicitement tout ce qui l'est. » On retrouve cette profession de foi dans son testament, écrit en 1875 : « Je meurs dans la foi de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, croyant *explicite* tout ce que je sais que le Dieu tout-puissant a révélé en elle; et *implicite* tout ce qu'il peut avoir révélé en elle et que je puis ignorer. » Liddon, *op. cit.*, t. iv, p. 390.

C'est dans cette pleine quiétude de conscience qu'il mourut, le 16 septembre 1882, après avoir exercé dans son Église, suivant le mot de Lord Selborne, « un pouvoir supérieur à celui d'un évêque ou d'un archevêque ». *Personal and political Memorials*, t. II, p. 72.

Newman a cherché à percer ce mystère d'hommes éclairés et pieux, comme l'était Pusey, demeurant dans l'anglicanisme. Il donne à la conduite de Dieu envers de telles âmes cette raison : « Ces hommes sont maintenus où ils sont, sans plus de lumière qu'ils n'en ont, étant de bonne foi anglicans, afin de préparer graduellement leurs auditeurs et leurs lecteurs, en plus grand nombre qu'autrement il n'eût été possible, pour la foi vraie et parfaite et afin de les conduire, en temps opportun, dans l'Église catholique... S'ils eussent eux-mêmes senti qu'il était de leur devoir de devenir tous catholiques en une fois, l'œuvre de conversion aurait du même coup pris fin; il y aurait eu une réaction. » Lettre citée par Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 223.

2^o Œuvres. — On trouvera une bibliographie très détaillée des sermons et des ouvrages de Pusey dans Liddon, *op. cit.*, t. iv, p. 395-446. Nous ne donnerons ici que les plus importantes de ses œuvres.

Pusey est avant tout un controversiste. Si l'on met à part *The minor prophets with commentary*, 1865, tous ses ouvrages sont des œuvres de polémique, presque toujours consacrées à la question du jour. Avant le mouvement d'Oxford, il publie en deux parties, en 1828 et en 1830, *An historical inquiry into the probable causes of the rational character lately predominant in the theology of Germany*. Il commence sa collaboration avec les tractariens par la publication, en 1833, d'un tract sur le jeûne, qu'il signe seulement de ses initiales. En 1835 il publie un supplément au tract 18, *On the benefits of the system of fasting prescribed by our Church*. L'année suivante il donne, sous les n. 67-69, une longue étude qui devait modifier le ton et le caractère des tracts : *The doctrine of holy baptism as taught by holy Scripture and the Fathers*.

Avec Keble et Newman il entreprend la publication de l'*Oxford library of the Fathers of the holy catholic Church anterior to the division of the East and the West*, dédiée à l'archevêque de Cantorbéry; lui-même travaille à la traduction des *Confessions* de saint Augustin et rédige plusieurs introductions à des éditions faites par d'autres collaborateurs. En 1837 paraît la *Catena Patrum*, n. 4 : *Testimony of writers of the later English Church to the doctrine of the eucharist sacrifice*. Aux accusations de romanisme que soulève l'exposé de ces doctrines il répond par *A letter to the Right Rev. Father in God Richard lord bishop of Oxford on the tendency to romanism imputed to doctrines held of old as now in the English Church*, 1839.

En 1843, il prononce à l'université son célèbre sermon sur l'eucharistie, *The holy eucharist a comfort to the penitent*, où il développait, en soutenant les idées de l'évêque Ken, de Jeremy Taylor, de George Herbert, la doctrine de la présence réelle et du sacrifice, ce qui le fit suspendre de ses fonctions pour deux ans par le vice-chancelier. Il reprend l'exposé de cette doctrine dans un nouveau sermon donné en 1853,

Sermon on the presence of Christ in the holy eucharist, puis dans un ouvrage considérable, en 1855, *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers from the death of S. John the Evangelist to the fourth general council vindicated*, puis, deux ans plus tard, pour répondre aux critiques soulevées par cette publication, *The real presence of the body and blood of our Lord Jesus-Christ, the doctrine of the English Church, with a vindication of the reception by the wicked and of the adoration of our Lord Jesus-Christ truly present*.

La reprise de la pratique de la confession dans l'Église anglicane fut préparée par deux sermons, *The entire absolution of the penitent*, 1846; il revient sur ce sujet en 1850 : *The Church of England leaves her children free to whom to open their griefs*; en 1878 : *Habitual confession not discouraged by the resolution accepted by the Lambeth Conferences*. La même année, il donnait des conseils, d'après le livre de l'abbé Gaume, à l'usage des confesseurs, *Advice for those who exercise the ministry of reconciliation through confession and absolution*.

Il écrit, en 1850, *The royal supremacy not an arbitrary authority but limited by the laws of the Church of which kings are members*, pour montrer que, bien comprise, la suprématie royale n'est pas contraire aux précédents de la primitive Église, mais qu'elle a simplement pour but de protéger les individus contre les préjudices temporels qui pourraient leur être causés par les cours ecclésiastiques.

A la question de la réunion de l'Église anglicane à l'Église romaine, qui le préoccupe surtout à l'époque du concile du Vatican, se rattachent trois *Eirenikon*, où Pusey essaye d'aplanir les difficultés qui existent entre les deux Églises : 1. *The Church of England a portion of Christ's one holy catholic Church and a means of restoring visible unity*, 1865; 2. *The reverential love due to the ever blessed Theotokos and the doctrine of her immaculate conception*, 1869; 3. *Healthful reunion as conceived possible before the Vatican council*, 1870. La doctrine catholique sur l'immaculée conception est encore étudiée dans *Tractatus de veritate conceptionis beatæ Virginis* et dans *The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*.

Il prend part à la discussion provoquée par les théologiens de l'Église d'État et les dissidents sur l'éternité des peines de l'enfer, par la publication de *What is of faith as to everlasting punishment*, 1880, réfutant spécialement les idées de Farar contenues dans *Eternal hope*, 1879.

Enfin ses nombreux sermons ont été rassemblés dans plusieurs collections : *Parochial sermons*, 4 vol., 1832-1850; *University sermons*, 3 vol., 1864-1879; *Lenten sermons*, 1858 et 1874.

II. LE PUSÉYISME. — Les puséyistes, continuateurs des tractariens, s'efforcent de restaurer certains éléments de foi et de pratique catholiques obscurcis par le fait des circonstances malheureuses qu'a traversées l'Église d'Angleterre. Le mouvement se rattache au revival catholique du xvi^e siècle, tenté par l'évêque Andrews et par l'archevêque Laud, interrompu par la réaction protestante, à l'époque de Cromwell, repris à la restauration catholique et qui fut l'œuvre de Jer. Taylor, des « théologiens carolins », Bramhall, Barrow, Pearson, South, Stillingfleet, de l'évêque Ken, œuvre à laquelle mit fin la sécession des non-jurors sous le règne de Guillaume III (1688-1702). Cf. Coolen, *Histoire de l'Église d'Angleterre*, Paris, 1932, p. 99 sq.

Par ces évêques et ces théologiens du xvi^e siècle ils veulent remonter, non pas, comme le faisaient les protestants anglais du xix^e siècle, à l'Église apostolique telle qu'elle était connue par l'Écriture, mais à l'Église des premiers siècles, à ses doctrines et à ses pratiques attestées par les Pères et par les grands conciles. Ils ne sont pas des novateurs, mais ils se

proposent de revenir à la tradition et à la doctrine catholiques. Ils ont le souci d'établir que l'Église est une société fondée par Dieu, avec des caractères distinctifs essentiels à son intégrité, que ses dogmes sont surnaturellement révélés, ses sacrements divinement institués, que sa hiérarchie dérive des apôtres et possède l'autorité du Christ. C'est l'identité de l'Église anglicane avec l'Église apostolique sous ce triple aspect que les successeurs des tractariens veulent restaurer. Cf. Sparrow Simpson, *The Anglo-catholic revival from 1845*, Londres, 1932, p. 9 sq.

1° *Situation du revival en 1845.* — Au lendemain de la conversion de Newman, Pusey avait publié dans l'*English Churchman*, 16 octobre 1845, un manifeste où, par des considérations surnaturelles très élevées, il explique à ses amis cette conversion et où il précise son attitude, qui ne sera pas d'hostilité mais de neutralité, envers Rome, qu'il continue d'admirer. Dans sa correspondance avec Samuel Wilberforce, nommé évêque d'Oxford en 1845, qui se détachait de plus en plus du parti tractarien et qui venait de se montrer très dur pour lui, Pusey expose franchement sa position doctrinale : possibilité de concilier la doctrine formellement définie par l'Église romaine avec la souscription des trente-neuf articles. Cette profession de foi amena une condamnation de tout le mouvement d'Oxford (5 déc. 1845). Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 10-18; *Life of Wilberforce*, t. I, p. 299-305.

Dans la lutte qu'il va entreprendre, Pusey sera entouré et soutenu par un groupe d'amis fidèles, qui avaient fortement subi l'empreinte de Newman. J. Keble, promoteur du mouvement d'Oxford, se rapprocha davantage de Pusey, après la conversion de Newman, professant les mêmes idées que lui sur la possibilité d'une union en corps avec Rome, ayant la même mentalité envers le centre de la chrétienté. Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 161. Ch. Marriott, collaborateur de la *Bibliothèque des Pères*, fut aussi fidèle à Pusey qu'il l'avait été à Newman. Il en fut de même, mais avec plus de réserve, de Fr. Rogers, que les tendances romanisantes de Newman avaient un moment écarté du groupe des tractariens; de R.-W. Church, l'historien du mouvement d'Oxford, qui, découragé, quitta la ville universitaire pour le ministère paroissial. J.-B. Mozley, *fellow* de Magdalen depuis 1840, prendra une place importante dans l'œuvre du revival. Il fut un des fondateurs du *Guardian*, qui, publié à Londres à partir du 21 janvier 1846, devait répandre les idées tractariennes, avec le concours de Fr. Rogers, du légiste Haddan, de Montague Bernard, un laïque, et de deux clergymen, Church et Arthur Haddan. Pusey et Keble restèrent en dehors de la direction du journal. Celui-ci complétait fort heureusement l'action déjà exercée par le périodique trimestriel *Christian remembrancer*. Manning, enfin, que son aversion pour Rome avait séparé de Newman et des premiers tractariens, se fit un défenseur de l'idée, particulièrement chère aux puséyistes, de l'indépendance spirituelle de l'Église.

2° *La théorie de la succession apostolique de l'Église anglicane.* — La foi des tractariens à la vérité de leur Église et à l'efficacité de ses sacrements reposait sur le principe de la succession apostolique : l'Église est la seule dispensatrice légitime des sacrements parce que seule elle possède la succession apostolique.

Cette idée est à l'origine du mouvement. Elle est exposée par Newman dans le tract 1, *Thoughts on the ministerial commission*, par Keble, dans le tract 4, *Adherence to the apostolic succession*, par Pusey, dans les *Calene Patrum* (tracts 76, 78, 81), par les conservateurs du parti, Rees, Palmer, Perceval, aussi bien que par les progressistes, Froude et Newman. La

grande charte sacerdotale est la mission du Christ. « Il a donné à ses disciples son Esprit, ceux-ci ont imposé les mains à leurs successeurs, ces derniers aux leurs, et ainsi le saint don est descendu sur les évêques actuels qui nous ont institués leurs auxiliaires. » Tract 1. Depuis l'âge apostolique jusqu'à la Réforme, l'ordination n'a jamais été faite que par les évêques. Elle n'est pas seulement, d'après Keble, la succession dans le service de la parole, dans l'administration des sacrements et le pouvoir des clefs, mais avant tout un don divin. Ce don divin ne peut être obtenu que par la succession apostolique : il rend capable de dispenser les sacrements, surtout la « mystérieuse confection du corps et du sang du Christ ». Quiconque n'est pas un anneau dans cette chaîne apostolique n'a pas le droit d'exercer ces fonctions, car seule la mission du Christ, transmise par la succession apostolique, donne leur efficacité aux sacrements.

La succession apostolique est le signe de la véritable Église, dans lequel sont contenus tous les autres : apostolicité, catholicité, et autonomie; c'est le *signum signans*. A ce point de vue, l'Église anglicane épiscopaliennne est la plus parfaite; les autres Églises épiscopaliennes sont malades; les Églises non épiscopaliennes sont des « rameaux coupés », des sectes, dans lesquelles il n'y a pas de moyens de salut parce qu'il leur manque la succession apostolique. L'Église romaine n'est pas une secte, elle est dans la succession apostolique, mais, par le fait de son enseignement sur la puissance et l'infaillibilité du souverain pontife, elle n'a pas maintenu la doctrine apostolique. L'Église grecque a mieux conservé la communion et la doctrine apostoliques. « Seule l'Église d'Angleterre, qui unit l'Orient et l'Occident, qui étend ses rameaux aux quatre coins du monde, est une sorte de type de l'unique Église catholique. » Pusey, cité par Buddensieg, art. *Traktarianismus* dans *Protest. Realencyklopädie*, 3^e éd., t. xx, 1908, p. 46.

En revendiquant ainsi la succession apostolique, les tractariens n'étaient pas des novateurs. Pusey a recueilli un grand nombre de textes d'autorités anglicanes du XVII^e siècle : les archevêques Laud, Bramhall, Wake, les évêques Andrews, Sanderson, Jer. Taylor, Pearson, Beveridge, toute une série de « non-jureurs », les évêques Wilson, Horsley, Jebb, Van Mildert, affirmant la permanence de la fonction apostolique dans l'Église, le droit divin de l'épiscopat, qui, suivant le sentiment des Pères, a vraiment succédé à l'apostolat; le droit d'ordonner exclusivement réservé à l'évêque, en vertu de la commission donnée par le Christ aux apôtres; la possession sans discontinuité de la succession apostolique par l'Angleterre. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 25-27.

Mais Pusey et ses disciples ne se contentent pas de se rattacher à l'enseignement des théologiens anglicans postérieurs à la Réforme. Comme ils attachent une importance extrême à cette doctrine, ils vont rechercher les témoignages de l'Église primitive. Arthur Haddan recueille, en 1869, les textes des Pères sur cette question dans *Apostolic succession in the Church of England*. Ces textes ont aidé à réputer ceux qui prétendaient que succession apostolique, au I^{er} siècle, signifiait succession à un prédécesseur, non à un ordonnant. Pour être évêque successeur des apôtres, il faut avoir reçu l'ordination et se rattacher à la ligne apostolique. Cf. Turner, dans Smet, *Essays on the early history of the Church and the ministry*, 1918, p. 117. C'est cette ligne apostolique qui a été brisée par la Réforme. Les réformateurs se donnèrent un nouveau ministère, d'après l'Écriture et l'âge apostolique, suivant deux théories : retenir le principe de la succession, en accordant à tout ministre le pouvoir d'ordonner; accorder le pouvoir ministériel au corps

de l'Église qui le délègue. L'évêque Palmer a souligné, à la conférence de Lausanne, la méprise de Calvin, qui voulait réformer l'Église et la reconstituer d'après le modèle de l'âge apostolique, moins les apôtres. « *Bate, Faith and Order*, Lausanne, 1927, p. 238.

L'Église anglicane a la ferme persuasion de n'avoir pas rompu cette ligne de la transmission du pouvoir apostolique. Dans son premier mandement, Stubb, évêque d'Oxford, écrit que, jusqu'à la période de la Réforme, « il n'y a pas d'autre idée de l'épiscopat que celle de la transmission apostolique » et que « l'épiscopat historique est de l'essence même de l'Église d'Angleterre ». L'encyclique *Apostolicæ curæ*, de Léon XIII, qui déclarait invalides les ordinations anglicanes (cf. ici t. xi, col. 1154-1193), n'a pas modifié ce sentiment. Dans leur réponse à Léon XIII, les archevêques anglicans maintiennent que la succession et la continuation des offices d'évêque et de prêtre sont clairement contenues dans les prières eucharistiques qui précèdent les paroles : « Recevez le Saint-Esprit. L'évêque Gore, au *Church congress* de Cambridge, en 1910, affirme que la succession ministérielle est fondamentale dans la constitution de l'Église anglicane : les ordres d'évêque, de prêtre et de diacre existent dans l'Église depuis l'âge apostolique. Cf. *Basis of anglican fellowship*, 1914, p. 34-35. Dans ses *Essays in positive theology*, p. 228, le chanoine Lacey conclut « que l'épiscopat est indispensable pour une seule raison : il est l'apostolat, le seul ministère fondamental de l'Église, le seul qui soit d'institution divine, donné à l'Église par le Sauveur ressuscité, placé dans l'Église par Dieu lui-même ». Enfin le docteur Simpson résume ainsi toute la doctrine de la succession apostolique : « Bien comprise, la succession apostolique n'est ni mécanique ni purement légale, mais profondément spirituelle. Il ne faut pas la séparer de la loi apostolique et des sacrements apostoliques. Elle n'est pas une simple question de formes extérieures ou d'imposition des mains, mais elle est une commission divine transmise par ses possesseurs, elle est la continuité de l'organisation divine de l'Église dans sa constitution ministérielle. » *Op. cit.*, p. 44.

Il reste toujours que, comme le remarque Sp. Simpson, la commission apostolique ne peut être transmise que par ses possesseurs. Les évêques anglicans n'ont-ils pas perdu cette commission apostolique, au moment du schisme ? Si la collation de la succession apostolique n'est pas une « simple question de formes extérieures et d'imposition des mains », encore faut-il qu'elle soit transmise suivant le rite établi par les apôtres et précisé par l'Église, et que celui qui confère l'ordination épiscopale ait vraiment l'intention de conférer dans son intégrité la commission divine de l'apostolat. C'est toute la question des ordinations anglicanes. Pour nous, catholiques, elle est tranchée.

3^e *La lutte pour l'indépendance de l'Église*. — Depuis le xviii^e siècle, en Angleterre, l'État était considéré comme le seul et unique pouvoir. L'Église n'était plus consultée. La « Convocation » avait cessé d'intervenir dans les questions religieuses à partir de 1717. Contrôlée, subordonnée, l'Église n'était plus qu'un rouage de l'État ; le Conseil privé était devenu le juge suprême d'appel en matière religieuse. Les conséquences de cette situation devaient se montrer néfastes pour l'orthodoxie dans maintes circonstances et susciter la réaction des puseyistes, réaction qui aboutira à faire rétablir les Convocations.

1. *L'affaire de l'évêché de Jérusalem*. — A la suite d'une entente entre l'Angleterre et la Prusse (1841), l'évêché de Jérusalem devait être pourvu d'un titulaire alternativement par les deux pays. Le premier titulaire était mort. C'était à la Prusse que revenait le droit de désigner son successeur. Le choix tomba sur

le Rév. Gobat, ancien ministre luthérien, passé à l'anglicanisme et suspect d'hérésie. Pusey, appuyé par Marriott, Church, J.-B. Mozley, ainsi que par l'évêque d'Exeter, s'employa à faire écarter ce choix, qui devait impressionner défavorablement des âmes déjà ébranlées en leur montrant l'incapacité de leur Église à maintenir l'orthodoxie. Ses efforts furent vains. Gobat fut sacré par l'archevêque de Cantorbéry le 5 juillet 1846. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 70-78.

2. *L'affaire Hampden*. — Deux fois censuré, en 1836 et en 1842, par la Convocation des membres de l'université d'Oxford, pour son latitudinarisme antidogmatique, le docteur Hampden était proposé à la couronne, en 1847, par le premier ministre John Russell pour l'évêché de Hereford. De nombreuses protestations s'élevèrent : elles vinrent non seulement de Pusey, de Keble et de leurs amis, mais même des partis *evangelical* et *Broad Church*, des évêques, qui, au nombre de treize, adressèrent une remontrance collective au premier ministre. Celui-ci répondit avec un insolent mépris. D'autres interventions auprès de la Cour du Banc de la reine et de la Chambre des Lords ne furent pas plus heureuses. Le chapitre de Hereford avait donné le congé d'élire ; l'archevêque de Cantorbéry conféra l'ordination épiscopale le 26 mars 1848. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 158-166 ; *Life of Wilberforce*, t. I, p. 417-515.

La preuve était faite que l'Église d'Angleterre était complètement asservie. Ce qui frappa le plus dans la circonstance, ce fut l'impuissance où se trouvaient les évêques à se soustraire à la domination de l'État. L'Église, constatait Pusey, « était trahie par ses propres gardiens » ; ne pouvant plus compter sur les évêques, il disait, non sans inconséquence, qu'il s'appuyait « sur l'Église anglaise et sur les Pères ».

3. *L'affaire Gorham*. — L'autorité des évêques allait être bafouée davantage encore dans cette nouvelle affaire que dans la précédente. Gorham avait été nommé en novembre 1847 à une cure du diocèse d'Exeter. L'évêque Phillpotts refusa de sanctionner cette nomination, à cause de la doctrine professée par Gorham sur le baptême. Celui-ci enseignait que la grâce de la régénération n'est pas si nécessairement attachée à l'acte baptismal qu'elle le suive invariablement. Cette grâce peut être obtenue soit avant, soit après. L'affaire fut portée devant la Cour des Arches, qui donna raison à l'évêque (2 août 1849). Sur appel de Gorham, le comité judiciaire du Conseil privé de la reine cassa ce jugement (8 mars 1850). Il fonda sa sentence sur ces considérants qu'il y eut au temps de la Réforme une telle variété d'opinions sur le baptême qu'il était difficile, même si cela était désirable, de ne pas accorder « quelque latitude d'interprétation ; que le remerciement adressé à Dieu d'avoir régénéré cet enfant » ne règle pas le cas des adultes ; que l'accord ne peut se faire parmi les hommes loyaux et consciencieux sur des sujets aussi difficiles. La Cour déclarait donc que la doctrine enseignée par Gorham n'était pas contraire et ne répugnait pas à la doctrine déclarée de l'Église d'Angleterre, telle qu'elle était établie par la loi. Cf. Brderick and Freemantle, *Eccles. judgements of the Privy Council*, p. 91-105.

Plus tard, les anglicans à tendances catholiques devaient regarder ce jugement avec la plus grande indifférence. Mais, en 1850, ce fut de la consternation. W. Dodsworth, curé de Christ Church, à Londres, constate que cette décision renverse substantiellement la position de l'Église d'Angleterre. « Il ne voit pas que la décision pourrait être répudiée comme simple décision de l'État. Le seul remède qu'il envisage serait le rétablissement immédiat des symboles de l'Église et l'intervention de l'Église imposant des termes qui ne

souffriraient aucune ambiguïté. » Simpson, *op. cit.*, p. 52. Les anciens tractariens, les *highchurchmen*, s'agitent : protestations, résolutions, adresses à la reine et aux évêques, brochures sur la vertu régénératrice du baptême, tout est mis en œuvre. Certains, comme Keble, vont jusqu'à demander la séparation comme seul moyen de sauvegarder l'indépendance doctrinale de l'Église. Dans deux meetings monstres, tenus à Londres le 23 juillet 1850, les chefs du mouvement, Keble, Pusey, Denison, R. Wilberforce, Manning, Hope, développent cette idée de l'indépendance doctrinale de l'Église. Les causes religieuses doivent être soumises à des juges religieux.

Ces juges religieux ne peuvent être que les évêques. Mais comment obtenir une décision doctrinale des évêques, divisés comme ils le sont sur ce même terrain doctrinal ? De plus en plus apparaît l'impuissance de l'Église à échapper au latitudinarisme antidogmatique et à la dépendance du pouvoir séculier. Le Rév. Maskell n'a pas de peine à établir ce vice irrémédiable de la situation anglicane : il est certain que la juridiction du Conseil privé en matière doctrinale est contraire à la loi du Christ. D'autre part, cette autorité du Conseil privé est la conséquence logique et nécessaire de l'organisation de l'Église telle qu'elle a été réalisée par Henri VIII et Élisabeth. On est dans une impasse.

Cette constatation suscite des réactions diverses. Les uns veulent en tirer des conclusions immédiates : pour Hope, « si l'Église d'Angleterre ne défait pas ce qui vient d'être fait, nous devons nous unir à l'Église romaine ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 156. Les autres sont d'avis de patienter, considérant, ainsi que le fait Keble, ce jugement comme un accident regrettable, qui ne met pas en question la légitimité de l'anglicanisme. En fait, à la suite de ce jugement, plusieurs passèrent à l'Église romaine : Manning (cf. t. IX, col. 1895-1915), Maskell, Dodsworth, Anderson, Hope, Scott et d'autres. Beaucoup furent ébranlés, mais demeurèrent dans l'anglicanisme. Pusey écrira plus tard que ce qui l'a retenu dans l'anglicanisme, après le jugement Gorham, ce fut la conviction que l'Église d'Angleterre contredisait continuellement et par le fait annulait pour ses membres le mauvais enseignement du Conseil privé. Pusey, *Unlaw*, 1881, p. 3-4. Pour répondre à Maskell, il écrit *The royal supremacy, not an arbitrary authority*. Cette intervention de l'État dans les affaires religieuses n'est pas sans précédent dans les annales de l'Église, et le rôle de l'État n'est pas précisément de traiter de questions dogmatiques, mais de protéger les individus contre les abus possibles des cours ecclésiastiques. En réalité, la prétention de l'État venait de se révéler tout autre : non seulement il avait protégé Gorham contre l'évêque d'Exeter, mais il avait tranché la question doctrinale. Pusey en était réduit à utiliser tout argument qui avait l'apparence de justifier sa position et qui pouvait amener les âmes inquiètes à patienter.

4. *Restauration de la Convocation.* — L'impuissance des évêques à faire triompher la saine doctrine, tout particulièrement dans l'affaire Gorham, jetait le discrédit sur l'Église anglicane. Gladstone communiqua ses sentiments à ce sujet à Wilberforce, évêque d'Oxford, lui montrant comment ce jugement avait établi un principe qui permettrait de détruire l'un après l'autre les articles du *Credo*, qui donnait à l'État le droit d'interpréter les doctrines de l'Église. Il y avait là un grand danger, tout permettant de craindre que le Banc de la reine se laisserait de plus en plus influencer par le latitudinarisme et rien ne laissant espérer que les évêques pourraient réagir et s'entendre sur les points de doctrine. Wilberforce tenta de rassurer son ami et, de son côté, chercha le

moyen de rendre à l'Église le droit de se faire entendre, en faisant revivre les Convocations. Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 125-135.

Les deux Convocations de Cantorbéry et d'York, composées chacune de deux chambres, la chambre haute comprenant les évêques, et la chambre basse, les représentants du clergé, établies en 1295, avaient primitivement pour objet de voter les impôts à payer par l'Église et de délibérer sur les affaires spirituelles. Avec le schisme, leurs pouvoirs diminuèrent. En 1534, Henri VIII leur défendit de se réunir pour édicter des canons et des prescriptions sans le mandat du roi. En 1664, elles perdirent le pouvoir de voter les impôts du clergé. En 1717, quand la chambre basse voulut condamner les opinions du latitudinariste Hoadley, évêque de Bangor, la couronne imposa silence à la Convocation. De 1717 à 1852 elle ne se réunît plus — encore n'était-ce qu'une simple formalité — qu'à l'occasion de l'ouverture de chaque parlement.

Wilberforce commença sa campagne pour la restauration de la Convocation à la Chambre des Lords en 1851. Il se heurta à l'opposition des ministres, de la presse, des lords et du *Broad Church*, même de certains évêques, dont le primat de Cantorbéry. Le principal argument des adversaires était l'interprétation de l'acte de soumission du clergé, sous Henri VIII, décrétant que le clergé ne pouvait élaborer de canons sans le mandat du roi de faire, de promulguer ou d'exécuter de tels canons. Les juges informèrent la Chambre des Lords que, suivant cet acte, la Convocation, non seulement ne pouvait pas s'assembler sans mandat royal, mais, même assemblée régulièrement, elle ne pouvait traiter (*confer*) de questions religieuses sans permission du roi. C'est pourquoi la Convocation avait toujours été réunie par ordre du souverain, mais jamais elle n'avait pu délibérer des affaires religieuses.

Wilberforce consulta les légistes et les hommes politiques. De ces consultations il ressortit que la défense de délibérer, après réunion régulière de la Convocation avec autorisation royale, était une invention du Lord chief justice Coke et avait prévalu depuis Jacques I^{er}. Le Rév. Edw. Dodd et H. Hoare prouvèrent que le mot délibérer (*confer*) ne se trouvait pas dans l'acte de soumission. Ainsi la Convocation avait besoin de la licence royale pour se réunir, mais, une fois assemblée, elle pouvait délibérer des affaires religieuses sans nouvelle autorisation particulière : les légistes, les théologiens et les hommes d'État avaient été trompés par Coke. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 179-180.

L'opposition persévéra. Même ceux qui en principe étaient favorables à la restauration de la Convocation craignaient les divisions des évêques, qui manifesteraient au grand jour leur impuissance à s'entendre sur les points de doctrine ; on redoutait aussi l'influence que pouvaient exercer les chambres basses, à l'encontre des chambres hautes, alors que seuls les évêques avaient de droit divin autorité pour gouverner l'Église. D'autres, avec Gladstone, contre Pusey et Keble, voulaient élargir les Convocations en accordant une place aux laïques.

Grâce à la ténacité de Wilberforce, la Convocation put se réunir sous son ancienne forme, pour un jour, en 1852. En 1855, elle siégeait trois jours. Mais elle était loin d'avoir reconquis une place indépendante dans les affaires religieuses : c'était toujours la couronne qui la convoquait, qui fixait la durée de la session, qui déterminait l'objet et la portée des délibérations. Et contre ses décisions pouvait toujours intervenir, en dernier appel, le Conseil privé. Le succès était mince ; mais on se réjouit néanmoins de l'acceptation du principe qu'aucune mesure touchant profondément aux intérêts de l'Église ne serait désormais soumise au Parlement sans l'intervention

formelle et la consultation d'une assemblée ecclésiastique délibérante ». Simpson, *op. cit.*, p. 185. L'Église d'Angleterre aura son mot à dire dans ses propres affaires. L'avenir montrera qu'elle ne sera pas toujours écoutée par le Parlement et par les tribunaux.

4^e Luites doctrinales. — 1. *L'eucharistie*. En 1813, dans un sermon prononcé à l'université, Pusey avait affirmé sa croyance à la présence réelle et, pour ce fait, avait été suspendu de ses fonctions par le vice-chancelier de l'université. En 1853, dans des circonstances identiques, il avait repris le même sujet : réalité de la présence objective du Christ dans l'eucharistie, en ayant soin de rejeter la doctrine de la transsubstantiation. Il ne fut pas inquiété. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 422-426.

La controverse reprit avec les sermons de Denison, archidiacre de Taunton, donnés à la cathédrale de Wells (1853-1854). « Il n'est pas vrai, enseignait Denison, que le pain et le vin consacrés subissent un changement dans leurs substances naturelles, car ils demeurent dans leurs vraies substances naturelles et par suite ne peuvent être adorés. Il est vrai qu'un culte est dû à la présence réelle, quoique invisible et surnaturelle, du corps et du sang du Christ, dans la sainte eucharistie, sous la forme du pain et du vin. » *Notes of my life*, p. 251.

Les points dont l'archidiacre était appelé à rendre compte étaient les suivants : « Le pain et le vin deviennent, par un acte de consécration, la partie extérieure ou signe de la cène du Seigneur et, en tant qu'objet des sens, ne sont pas changés par l'acte de consécration, demeurant dans leur vraie substance naturelle; la partie intérieure, ou chose signifiée, est le corps et le sang du Christ; le corps et le sang du Christ, étant naturellement présents au ciel, sont surnaturellement et invisiblement, quoique réellement présents dans la cène du Seigneur, au travers des éléments, en vertu de l'acte consécrationnaire; un culte est dû au corps et au sang du Christ, surnaturellement et invisiblement, mais réellement présents dans la cène du Seigneur, sous la forme du pain et du vin, en raison de cette divinité avec laquelle ils sont personnellement unis. Mais les éléments par l'intermédiaire desquels le corps et le sang du Christ sont donnés et reçus ne peuvent être honorés d'un culte. » Simpson, *op. cit.*, p. 56. Il résultait nécessairement de cette doctrine que tous les communicants, les mauvais aussi bien que les bons, recevaient le corps et le sang du Christ.

Une plainte avait été portée contre cet enseignement au docteur Sumner, archevêque de Cantorbéry. Aussitôt Pusey et Keble entreprennent de défendre l'accusé, mais sans pouvoir se mettre parfaitement d'accord sur les doctrines contestées, le premier disposé à renoncer à l'adoration pour sauver la doctrine de la présence réelle, tandis que le second donnait plus d'importance à l'adoration, n'ayant pas une conviction ferme sur la doctrine. Leur intervention n'empêcha pas la condamnation : le 22 juin 1855, la doctrine de Denison était déclarée par l'archevêque contraire à celle de l'Église anglicane. Invité à se rétracter, Denison refusa et fut déposé.

Cette fois, c'était l'autorité ecclésiastique elle-même qui décidait d'une question doctrinale. Cela ne pouvait qu'augmenter l'embarras des puséyistes. Néanmoins, Pusey, Keble et leurs amis rédigèrent une protestation, s'efforçant de montrer que la doctrine condamnée avait été généralement admise dans l'Église d'Angleterre, appelant de la décision à un synode de la province de Cantorbéry ou à un synode de toutes les Églises de leur communion. Pour réaliser ce projet, il fallait l'appui des évêques et des clergymen. Parmi les premiers, seul celui d'Exeter se montra favorable. Wilberforce hésita. Les clergymen étaient indécis. Il

fallut renoncer à recueillir des adhésions et rejeter l'autorité particulière de l'archevêque de Cantorbéry. Pour justifier leur position, Pusey publie son traité *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers*, 1855, et Keble, dans *Eucharistic adoration*, 1857, apporte les preuves de la croyance à l'effet surnaturel produit sur les éléments par l'acte consécrationnaire, croyance qui fut celle de l'Église anglicane depuis la Réforme et celle de l'Église primitive. Denison cependant avait appelé de la sentence portée contre lui par Sumner : il fut acquitté par la Cour des Arches, en 1857, et par le comité judiciaire du Conseil privé : les deux cours cassèrent le jugement de l'archevêque pour vice de procédure. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 426-448; *Life of Wilberforce*, t. II, p. 234-240, 320-329; Arch. Denison, *Notes of my life*, p. 222-267.

La Cour des Arches et le Conseil privé n'avaient pas touché au fond de la doctrine. Une approbation devait venir aux puséyistes de là où ils ne l'attendaient pas. Si le parti *evangelical* refusa de voir dans la présence réelle une doctrine de l'Église anglicane, un unitarien, le docteur Martineau, constata l'accord sur la doctrine de la présence réelle entre l'Église anglicane et l'Église romaine, la discussion entre les deux Églises ne portant que sur la transsubstantiation. Il en fut de même de l'évêque Thirwall, qui remarqua « qu'il ne pouvait guère y avoir de description de la présence réelle... qui ne serait pas encouragée par le langage d'éminents théologiens de notre Église ». Simpson, *op. cit.*, p. 57-59.

L'affaire Denison n'était pas encore terminée qu'une autre surgissait, suscitée par Forbes, disciple de Pusey, devenu évêque de Brechin, en Écosse. Le premier mandement de Forbes (août 1857) traitait de l'eucharistie, enseignant que le sacrifice eucharistique était substantiellement le même que celui de la croix et qu'un culte d'adoration était dû au corps et au sang du Christ mystérieusement présents dans l'eucharistie. Les évêques d'Écosse citèrent leur collègue de Brechin à comparaître devant eux. Pusey l'engagea à ne pas se soumettre si une déposition était prononcée. La mesure aurait été grave et dangereuse. Les évêques reculèrent et déclarèrent se contenter de certaines explications apportées par Forbes, qui, selon Pusey, n'aurait rien rétracté; ils lui adressèrent simplement une monition. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 448-459. La controverse sur l'eucharistie reprendra vigueur en 1869, liée au mouvement ritualiste. Cf. col. 1394 sq.

2. *La confession*. — La pratique de la confession auriculaire était tombée en désuétude dans l'Église anglicane; elle était absolument contraire aux préjugés protestants. Cependant le *Prayer book*, dans le rite de l'ordination sacerdotale, montre on ne peut plus clairement que le prêtre a le pouvoir d'entendre les confessions et d'absoudre; il en est de même des rites prescrits pour la visite des malades. En revanche, le 25^e article, ne retenant comme sacrements que le baptême et la cène, excluait avec les autres le sacrement de pénitence. Ce n'est pas la seule contradiction de l'anglicanisme officiel.

Les tractariens avaient trouvé dans la confession un excellent moyen de rendre la paix aux âmes troublées et de développer la vie spirituelle. Dès 1838, Pusey commençait à confesser et à donner l'absolution. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 269. Il recommande la pratique de la confession dans l'adaptation qu'il fait des livres de la dévotion catholique. Quand il reprend la parole, après avoir été suspendu de ses fonctions à la suite de son sermon sur l'eucharistie, il aborde en chaire le sujet de la confession, le pouvoir des clefs et l'entière absolution du pénitent (1^{er} févr.

1846. Du texte : « Les peches seront remis à ceux à qui vous les remettrez », il déduit que le pouvoir d'absoudre a été donné à l'Église et à ses ministres. Il montre ensuite les traces de ce pouvoir dans les formules de l'Église anglicane. Le *Times* du 3 février s'élève contre cet essai de faire revivre cette pratique odieuse et dépravée du romanisme. Mais le fait que Pusey s'appuyait sur le *Prayer book* empêche le vice-chancelier de l'université de le poursuivre.

La pratique de la confession peut ainsi se répandre : elle est fréquente dans les nouvelles communautés religieuses fondées par Pusey ; on y habitue les enfants à partir de l'âge de sept ans ; on adopte pour l'administration de ce sacrement les règles et le cérémonial de l'Église romaine. Cependant Pusey attendra jusqu'en 1846 pour se confesser : le sentiment qu'il avait de ses fautes, qu'il jugeait si graves, le faisait hésiter à s'en décharger sur un autre. Liddon, *Life of Pusey*, t. III, p. 93-98. C'est Keble qui reçut sa première confession le 1^{er} décembre 1846 et qui approuva la règle de vie que s'était tracée son pénitent. Cf. Liddon, *ibid.*, p. 104-108 ; Thureau Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 103-104. Manning, Keble, Church, retirent de la confession un grand profit spirituel.

Avec Pusey, Keble travaille à la restauration du sacrement de pénitence ; Manning le recommande, non pas seulement comme un moyen de tendre à la perfection, mais comme un précepte. Il entend les confessions dès 1840, ajoutant à la confession la direction spirituelle. De nombreux clergymen, sans en référer aux évêques, ou même malgré eux, font de même. Cependant les évêques s'efforcent de s'opposer à cette reviviscence. Blomfield, évêque de Londres, refusa, en 1843, la licence d'officier à un clergyman qui, dans un sermon, avait justifié et recommandé cette pratique.

Ce n'est qu'en 1858 que les attaques contre la nouvelle pratique prirent quelque violence. Le Rév. Alfred Pool, vicaire de Saint-Barnabas, Pimlico, est accusé de poser aux pénitents des questions indécises, ce qu'il nie, et d'encourager les confessions habituelles, ce qu'il avoue. Tait, nouvel évêque de Londres, lui retire sa licence et le prive de son vicariat. Liddell, curé de Saint-Paul's, Knightsbridge, intervient sans succès auprès de Tait pour justifier son vicaire. Il écrit alors à l'évêque et à l'archevêque pour leur dire qu'il prend fait et cause pour l'accusé : « Je suis prêt à défendre mes principes et mes pratiques devant les tribunaux et à en accepter les conséquences quelles qu'elles soient. » Sp. Simpson, *op. cit.*, p. 106.

On ne connaît pas la réponse de Tait ; mais, dans son premier mandement, l'évêque écrivait : « Si ce que je juge une dangereuse invitation systématique de leurs fidèles à la confession continue à être maintenu par un clergyman de ce diocèse, je me sentirai obligé de surveiller très rigoureusement ces pratiques et je le tiendrai pour responsable des maux qui s'en suivront. » Simpson, *op. cit.*, p. 106. C'était l'attitude de l'ensemble de l'épiscopat : ce que les évêques condamnaient, ce n'étaient pas des abus possibles, mais l'usage. Ils ne niaient pas, il est vrai, que la confession à un prêtre dans de rares circonstances ne pût être tolérée, mais ils entouraient cet usage de telles restrictions et de telles suspensions que c'était, en fait, le supprimer.

Ce qui gênait les évêques dans la répression, c'était le *Prayer book*, qui donnait raison aux tractariens. Déjà, en 1855, le *Times* le reconnaissait : « Tant que la rubrique ne sera pas changée, ce ne sont pas les *evangelicals*, mais ceux qui confessent et absolvent, qui sont d'accord avec les termes du *Prayer book*. » En 1861, l'*Edinburgh review* suggérait prudemment le retrait des paroles de l'ordination, que l'on inter-

prétait comme donnant le pouvoir de confesser. En 1867, un légiste, J.-C. Fisher, écrivait dans son ouvrage sur *La pureté liturgique* que le maintien du protestantisme national exigeait que l'on satisfît au désir du parti *evangelical* de changer les formules de l'ordination et de l'absolution dans la visite des malades. Simpson, *op. cit.*, p. 115. Au lieu de demander la modification du *Prayer book*, certains préféraient interpréter les textes de l'ordination et de l'absolution : on ne peut leur donner le sens déclaratif dans lequel Notre-Seigneur employait ces paroles pour remettre les péchés, ce qui est un privilège divin ; elles ne peuvent avoir qu'un sens optatif, exprimant un désir pieux, une prière. C'est ce que demande le Rév. Edm. Clay, dans une adresse au Lord chancelier, en 1863. C'est également ce que fait un *evangelical*, le docteur Mac Neile. Il est réfuté, non seulement par les puséyistes, mais par un congrégationaliste, le docteur Meller, qui publie en 1867 des réflexions sur les interprétations des formules anglicanes par Pusey et Mac Neile, et donne pleinement raison au premier contre le second. Mellor, *Ritualism*, 1867, p. 165-168. Nous retrouverons la question du confessionnal posée devant la Convocation de Cantorbéry par les ritualistes. Cf. col. 1392 sq.

3. *Le bill du divorce* (1857). — Le vote de ce bill marque une nouvelle défaillance des évêques devant le Parlement. Le lien matrimonial pouvait être rompu par un acte du Parlement ; mais les dépenses qu'exigeait cette procédure rendaient le divorce très rare et en faisaient le privilège des hautes classes. Le nouveau bill tendait à rendre le divorce plus facile, en supprimant l'ancienne procédure. Il fut combattu par Pusey, Keble, Gladstone ; mais, à la Chambre des Lords, Tait et l'archevêque de Cantorbéry le soutinrent et contribuèrent largement à le faire voter. L'intervention de Wilberforce fut impuissante à contrebalancer l'influence des autres évêques. Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 342-349.

1. *Le symbole « Quicumque »*. — Les tractariens étaient prompts à se soulever pour la défense des points particuliers de la doctrine catholique. On comprend leur émotion quand l'ensemble de cette foi catholique parut être mis en danger par les attaques contre le symbole attribué à saint Athanase.

Le huitième des trente-neuf articles imposait l'acceptation de ce symbole : « Les trois symboles, celui de Nicée, celui d'Athanase et celui qu'on appelle communément le symbole des apôtres, doivent être acceptés en entier, car on peut prouver ce qu'ils contiennent par les témoignages les plus certains de la sainte Écriture. » Les gradués des universités, les clergymen devaient souscrire aux trente-neuf articles. Le *Prayer book* ordonnait la récitation du *Quicumque* au service du matin, au moins vingt-trois fois par an.

Sous l'influence du latitudinarisme du *Broad Church*, beaucoup de clercs hésitaient à souscrire aux trente-neuf articles, à cause de celui qui imposait le *Quicumque* ; ils s'en tiraient souvent en faisant des restrictions mentales ou en considérant la souscription comme une formalité qui n'engageait à rien. Dans maintes paroisses la récitation en était complètement omise. La raison de cette opposition au symbole se trouve dans les clauses damnatoires du §. 2 : *quam (quidem catholicam) nisi quisque integrum inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit*, et du §. 10 : *quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saltem esse non poterit*. Pour ceux qui ne donnaient aucune importance au dogme, ces clauses damnatoires étaient inadmissibles. Ils menèrent une campagne très vive pour la suppression du symbole, ou au moins pour l'élimination de ces clauses.

Déjà les tractariens avaient protesté contre la

négligence des clergymen qui omettaient la récitation du symbole. Mais, jusqu'en 1870, tout se passa dans des controverses. C'est alors que la question fut posée à la commission royale d'enquête sur les rubriques. Grâce à Wilberforce, la rubrique du *Prayer book* imposant la récitation du *Quicumque* fut maintenue par trente-sept voix contre dix-sept; Tait se trouvait dans la minorité. Pour obtenir ce vote, Wilberforce avait dû ajouter une rubrique, expliquant que les clauses damnatoires devaient être regardées comme un solennel avertissement à ceux qui niaient volontairement la foi catholique.

C'était une défaite pour le *Broad Church*. Il revint à la charge, conduit par Stanley. Le symbole est stigmatisé comme « la production barbare d'un époque barbare », ne présentant plus à l'esprit aucune idée intelligible; le dogme est rejeté comme inutile au salut. Le *Low Church*, avec lord Shaftesbury, est moins antidogmatique, mais demande que la récitation du symbole devienne facultative.

A l'opposé se trouvent Pusey et les *highchurchmen* : ils taxent d'hérésie les *broadchurchmen* qui proclament qu'il est indifférent de croire une chose ou l'autre. Ils montrent le danger d'abandonner le *Quicumque* : après ce symbole, on rejettera celui des apôtres et celui de Nicée. Un tel abandon de la foi catholique par l'Église anglicane accentuera le mouvement de sécession vers Rome. Abordant le fonds de la question, ils montrent que les clauses damnatoires étaient conformes aux paroles mêmes de Notre-Seigneur. Il était d'ailleurs évident que ces clauses ne pouvaient pas condamner « ceux que l'ignorance involontaire ou un invincible préjugé empêchait de croire ». La controverse se poursuivit durant trois ans. La question fut étudiée et discutée dans les deux chambres des Convocations. La division des évêques y apparut plus évidente que jamais : les uns se prononcèrent pour la suppression radicale du symbole, d'autres croient faire une concession suffisante au *High Church* en imposant la récitation du *Quicumque* un jour par an ou en la laissant facultative; d'autres enfin proposent de faire une nouvelle traduction contenant une explication des clauses damnatoires.

Il apparaissait de plus en plus évident que le *Quicumque* et, avec lui, la foi de l'Église anglicane étaient en danger. C'est alors que Pusey et Liddon déclarèrent que, si le symbole d'Athanase était ou retiré ou altéré, ils se verraient contraints de quitter tout ministère dans l'Église établie et de renoncer à leurs prébendes. Quant à ce qu'ils feraient après cette sécession, ils ne le précisaient pas. En tout cas, l'idée de devenir catholique romain n'effleura même pas Pusey. Peut-être se serait-il rallié aux vieux-catholiques, ou aurait-il fondé une Église indépendante? De toute façon, il lui aurait été impossible de continuer à servir l'Église anglicane dont la foi aurait été ainsi ébranlée. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. iv, p. 233-248. Cette menace eut un double effet : elle rendit courage aux défenseurs du symbole et calma la violence des attaques de ses adversaires, que la perspective de la sécession de Pusey, qui serait suivie de beaucoup d'autres, épouvanta.

Tait, qui, en 1870, avait fait opposition à la note explicative de Wilberforce, comprit qu'il était opportun de s'y rallier pour éviter un plus grand mal. Les évêques examinèrent alors plusieurs explications. Pusey surveilla attentivement la rédaction de la note, allant jusqu'à prendre conseil de Newman, pour s'assurer que l'interprétation proposée serait admise par l'Église romaine. Bref, sous forme de déclaration synodale, les évêques déclarèrent, en mai 1873, a) que le symbole communément appelé de saint Athanase ne fait aucune addition à la foi telle qu'elle est contenue dans la sainte Écriture, mais met en garde contre les

erreurs qui se sont élevées dans l'Église du Christ; b) que, comme la sainte Écriture..., l'Église, dans cette confession, déclare la nécessité pour ceux qui veulent être dans l'état de salut de garder fermement la foi chrétienne et le grand péril de rejeter cette foi. Aussi les avertissements de cette confession de foi ne doivent-ils pas être compris autrement que les avertissements semblables qui sont dans la sainte Écriture... D'ailleurs, l'Église ne prononce par là aucun jugement sur telle ou telle personne, en particulier, Dieu étant seul le juge de tous. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 398-399.

Le symbole *Quicumque* était sauvé, pour un temps au moins. La controverse continua. Lors de la révision du *Prayer book*, en 1927 (cf. *infra*), des mesures plus graves furent proposées : la récitation en devient facultative; si on le récite, on pourra en retrancher les v. 2 et 40, qui contiennent la « lugubre pensée » de la damnation des incrédules. L'échec de la révision laissa les choses dans l'état où elles étaient; mais le fait que les Convocations avaient accepté de porter atteinte au symbole montre bien que l'Église établie ne partageait pas encore dans son ensemble les idées du *High Church*.

5. *Résistance au « Broad Church »*. — La conversion de Newman avait considérablement diminué l'influence des tractariens à Oxford, au profit du libéralisme que Newman avait entendu combattre. Bientôt ce libéralisme, plus exactement le latitudinarisme antidogmatique, devient sinon prépondérant, du moins très important à l'université, au point d'être bientôt désigné (le nom est courant à partir de 1853) sous le vocable de *Broad Church*, par opposition à *High Church* et à *Low Church*.

Le *Broad Church* n'indique pas un parti nettement délimité, mais une tendance, caractérisée par la méfiance de toute institution autoritaire, de toute doctrine trop positive. Son idéal est une « Église à ce point « compréhensive » que des hommes différant sur les points les plus graves de la théologie puissent s'y trouver réunis ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 393. Lorsque la critique allemande pénétrera en Angleterre, vers 1850, le *Broad Church* se montrera indulgent à tous les doutes qu'elle soulèvera. Cela devait poser un grave problème pour les protestants anglais, pour qui rien n'était plus sacré que la Bible, seule règle de foi. Pusey se fera l'écho de l'inquiétude générale en disant qu'ébranler la Bible c'est ébranler le catholicisme. Liddon, *Life of Pusey*, t. iv, p. 230.

Deux hommes sont caractéristiques de cette tendance à cette époque : Stanley et Jowett. Le premier, *tutor* à *University college*, se fait connaître par sa vie d'Arnold, en 1844. Les sermons qu'il donne en 1846-1847 sur l'âge apostolique sont considérés comme le premier manifeste du *Broad Church*. Dans son enseignement, à partir de 1856, comme *regius professor* d'histoire ecclésiastique à l'université d'Oxford, il manifeste la plus grande indifférence pour le dogme : le Christ n'a pas proposé un enseignement dogmatique, mais présenté un idéal moral. Il fait de Jésus une réalité que l'on doit s'efforcer d'imiter, sans vouloir se déclarer sur sa divinité. Jowett, nommé *tutor* en 1842, écarté de la place de « maître » de Balliol qu'il sollicitait en 1854, ne retenait plus rien des vérités chrétiennes. Dans ses commentaires sur les épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens, aux Galates et aux Romains, il se faisait le fidèle écho de la critique allemande.

En dehors d'Oxford, le *Broad Church* avait ses représentants : Denison Maurice, à Londres, qui ne veut inquiéter personne pour ses doctrines; Antony Hort, à Cambridge, qui voudrait un *Credo* suffisamment large pour être accepté par des personnes d'opinions contraires; William Robertson, que gêne toute formule dogmatique.

De cette tendance sortirent, en 1860, les *Essays and reviews*, contenant sept études, composées par sept auteurs différents, presque tous clergymen. L'ouvrage contenait des négations incompatibles avec toute religion surnaturelle et révélée; ses conclusions aboutissaient à la ruine des fondements scripturaires et théologiques du christianisme. L'éloge que, en octobre 1830, la *Revue de Westminster* fit de cette publication attira l'attention sur celle-ci. Wilberforce en dénonça les erreurs dans un mandement, puis la critiqua dans le *Quarterly*. L'émotion fut grande dans les cercles universitaires et dans les paroisses. Pusey, Keble et leurs amis, ne furent pas les derniers à relever les atteintes portées à l'autorité de l'Écriture et à la valeur des dogmes du christianisme: *highchurchmen* et *lowchurchmen* oublièrent leurs divisions pour défendre la foi commune.

Pressés d'intervenir contre les sept (*septem contra Christum*), les évêques, au nombre de vingt-sept, adressent aux essayistes une lettre de reproche, rédigée par Wilberforce (févr. 1831). Saisie à son tour, la Cour des Arches condamne deux des essayistes, Williams et Wilson, à une année de suspension (déc. 1832). Mais, sur appel au Conseil privé, les deux essayistes étaient acquittés (8 févr. 1834). Le triomphe du *Broad Church* s'accrut encore lorsque Stanley fut nommé par la reine doyen de Westminster. Il ne se gêna pas pour constater que « désormais il est fixé pour toujours que l'Église d'Angleterre n'admet ni l'inspiration verbale de l'Écriture, ni l'imputation des mérites, ni l'éternité des peines ». *Life of Stanley*, t. II, p. 44. Stanley devait faire de son abbaye de Westminster la citadelle du *Broad Church*, attirant les ministres non conformistes, les savants non chrétiens, entrant en relation avec tous les révoltés, le P. Hyacinthe, Renan, Döllinger, etc. En 1869, un auteur des *Essays*, Temple, sera nommé par Gladstone évêque d'Exeter, puis, en 1883, évêque de Londres et, en 1896, archevêque de Cantorbéry.

L'agitation continua. On s'éleva contre le jugement misérable rendu en l'occurrence, et contre l'évêque de Londres, Tait, que l'on accusa d'avoir trahi l'Église en votant avec la majorité pour acquitter les deux essayistes. Disraeli devait le récompenser en le nommant, en 1868, archevêque de Cantorbéry. Pusey recueillit onze mille protestations de clergymen, environ la moitié des ecclésiastiques du royaume et cent trente-sept mille signatures laïques. À la Convocation de 1834, Wilberforce fit condamner à une très forte majorité dans les deux chambres les *Essays and reviews*, comme « contenant une doctrine contraire à celle qui est reçue par l'Église d'Angleterre, en commun avec l'Église catholique tout entière ». L'Église établie affirmait sa volonté de maintenir la doctrine dans son intégrité, mais sans pouvoir rien faire contre ceux qui y portaient atteinte.

Pendant que se déroulait la controverse sur les *Essays*, une autre publication manifestait les mêmes tendances et soulevait la même opposition. Colenso, évêque du Natal, publiait à Londres, en 1832 et 1833, deux volumes sur le Pentateuque : il en rejetait complètement l'autorité et l'inspiration. De plus, il déclarait ne plus accepter le service liturgique de l'ordination, imposé par le *Prayer book*, parce qu'il affirmait la vérité de la Bible, et rejeter le service du baptême, parce qu'il faisait allusion au déluge.

L'évêque du Cap, Gray, dénonça son suffragant et demanda sa condamnation. Pusey exposa à Tait le préjudice que causaient à l'Église d'Angleterre de telles doctrines, en montrant son impuissance à défendre la vérité. Wilberforce agit de son côté sur les évêques pour les amener à se prononcer contre Colenso. Tait hésitait à agir ouvertement. Tout ce que put obtenir Wilberforce, ce fut une lettre collective, signée par quarante et un évêques, demandant à Colenso de rési-

gner son évêché du Natal. Il refusa. La Convocation, essayant à son tour une intervention, ne put aboutir par suite de l'opposition entre les deux évêques de Londres et d'Oxford. De guerre lasse, l'évêque du Cap résolut d'agir seul. Après que Colenso, cité à comparaître, eut refusé de reconnaître sa juridiction, Gray le déposa et, au bout de quatre mois, n'ayant pas reçu sa rétractation, il proclama l'évêché vacant. La sentence de Gray fut annulée par le Conseil privé de la reine (20 mars 1835). L'évêque du Cap voulut passer outre; il prononça l'excommunication majeure contre son suffragant, mais, lorsqu'il s'adressa aux autres évêques pour obtenir leur appui, il ne reçut que de bonnes paroles.

Dans les deux affaires, l'autorité civile avait tranché contre le dogme; dans la seconde, la Convocation s'était montrée impuissante. Les puséyistes étaient les premiers à constater la carence de leur Église, l'impossibilité où elle se trouvait de préciser un point de doctrine; bien plus, ils n'arrivaient pas eux-mêmes à préciser leur propre pensée sur les points discutés. On comprend leur inquiétude devant cette constatation, car, à l'opposé de leur Église, celle de Rome apparaissait dotée de la plus forte autorité possible pour maintenir l'intégrité de la foi. Pusey signalait à Tait que le « docteur Manning se servait avec succès » de ces événements pour arracher les âmes troublées à l'anglicanisme et les conduire à Rome. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 441.

5° *Restauration des ordres religieux*. — L'idée de cette restauration remonte aux origines du mouvement d'Oxford. En 1838, Newman, écrivant à G. Faussett, rappelait l'opinion de l'archevêque irlandais Bramhall, au xvi^e siècle, qui parlait favorablement de la vie monastique et la tenait pour compatible avec la religion réformée. En 1812, Pusey représentait à l'archevêque de Cantorbéry les « institutions monastiques comme un refuge contre les ennuis et la vanité du monde et un moyen offert aux individus pour atteindre une plus haute perfection. Certains y aspirent; ils peuvent être restaurés dans une forme primitive... » Simpson, *op. cit.*, p. 230-231.

Satisfaction ne tardera pas à être donnée à ce désir. En 1815, l'année même de la conversion de Newman, s'ouvre la première communauté de religieuses dans la paroisse de Christ Church, Albany Street : c'était le résultat de l'enquête que Pusey était allé faire en Irlande sur les formes de la vie religieuse et des renseignements que lui avaient fournis ses amis sur ce qui se passait sur le continent. Cette restauration lui tenait fort à cœur. Lorsque sa fille était à la mort, il lui avait demandé, le 22 avril 1814, de « prier, une fois en présence du Rédempteur, pour ces institutions auxquelles elle avait espéré elle-même appartenir ». Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 383. La règle de la nouvelle communauté était inspirée de celle de saint Augustin; le bréviaire romain fut le modèle suivant lequel furent fixés les offices, les prières et les dévotions. Le but était de visiter les pauvres, de secourir et d'instruire les enfants délaissés, d'assister les mourants. L'organisation n'alla pas sans difficulté; il y eut des tâtonnements; l'accusation de romanisme reprit avec plus de force, si bien que Pusey, qui en avait assuré la direction spirituelle, aidé par le vicaire de la paroisse, Dodsworth, se sentait découragé et déconseillait ceux qui se sentaient portés à l'imiter.

Ceux-ci pourtant allèrent de l'avant. Une nouvelle communauté, les sœurs de la Merci, est créée en 1818, à Devonport, avec la sanction de l'évêque d'Exeter. À la suite des attaques dont les religieuses sont l'objet, l'évêque fait une enquête, dont les résultats sont favorables. La supérieure, Miss Sellon, écrit sa défense. Lord Coleridge se déclare plein d'admiration. *Life of Lord Coleridge*, t. I, p. 189.

Les mêmes attaques suivent la fondation de *Wantage community* de la vierge Marie, réalisée en 1848 sous l'inspiration de Buttler aidé de Manning, suivie bientôt de la conversion de ce dernier et de celle de la supérieure, Miss Lockart. La communauté survécut à la crise et continua de s'adonner à la pénitence et à l'enseignement.

Puis ce furent les fondations des sœurs de Saint-Jean-Baptiste, en 1851, par le chanoine Carter, de Clever, dont la supérieure, Harriett Monsell, fut établie par l'évêque Wilberforce; celle de St. Margaret, East Grinstead, en 1854, par le docteur J. M. Neale, avec l'autorisation bientôt retirée, sous prétexte d'introduction de la confession, de l'évêque de Chichester. Pour aider à la fondation de ces communautés qui se multipliaient, le docteur Littledale publia en 1864, un remarquable *Essai sur les communautés religieuses dans l'Église primitive et médiévale*. On compte aujourd'hui « cinquante-huit congrégations de femmes réparties en deux cent cinquante maisons environ et disséminées un peu partout dans le monde entier. Huit d'entre elles ont adopté la règle de saint Augustin, cinq la règle bénédictine, six la règle franciscaine, deux celle de saint Vincent de Paul, une celle de la Visitation et une la règle cistercienne. Les autres obéissent à des règles modernes, plus ou moins inspirées des types anciens. » Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, p. 38.

Au début, aucun vœu n'était prononcé par les membres de ces communautés religieuses. La question ne devait pas tarder à se poser. L'initiative vint des religieuses qui, désirant se lier plus étroitement à leur œuvre, afin d'en assurer la stabilité et d'imiter plus parfaitement les anciens ordres, firent les trois vœux de religion. Trois évêques successifs d'Oxford, Wilberforce, Mackarness, Stubbs, furent consultés à ce sujet : le premier fit des objections aux vœux; il aurait préféré que l'on ne fit aucun changement, mais il permit à Carter de faire ce qu'il jugeait bon; le second laissa modifier la règle; le troisième permit d'y insérer que les vœux étaient actuellement prononcés.

Carter aborda la question en 1866 dans le volume d'*Essays* d'Orby Shippley : *Church and the World*; il n'est pas question de nécessité, mais d'opportunité. Le reproche que l'on fait aux vœux, c'est qu'ils présument indûment la persévérance et qu'ils lient ce qui ne doit pas être lié. C'est oublier le pouvoir de Dieu de soutenir par sa grâce ceux qu'il appelle à une telle vocation. Néanmoins une grande prudence s'impose, surtout dans les débuts de la fondation d'une communauté.

La question était donc résolue au point de vue religieux. Il faut noter cependant l'attitude de l'évêque de Londres, Jackson, dans son mandement de 1879. Après avoir reconnu que la vie et les œuvres de ces religieuses sont au-dessus de tout éloge, il regrette « l'adoption dans quelques-unes des communautés religieuses de règles et de cérémonies qui sont étrangères à l'esprit de l'Église d'Angleterre, et de vœux qu'il est difficile de concilier soit avec les droits de la conscience, soit avec l'enseignement de la parole de Dieu ». Dans Sp. Simpson, *op. cit.*, p. 240.

Au point de vue légal, la question aurait pu présenter plus de difficulté. Interrogé par Carter, qui lui demandait jusqu'à quel point les vœux peuvent lier à ce point de vue, le juge L. Coleridge répondit que, à sa connaissance, la loi ignorait cette question dans les communautés religieuses protestantes, que les vœux ne pouvaient lier que la conscience et que la loi n'avait pas à s'en occuper. Sur le développement de ces ordres de femmes et sur les bienfaits dont leur est redevable l'Église anglicane. cf. Cameron, *Religious communities of the Church of England*.

La restauration des ordres d'hommes fut plus tardive. Le premier apparaît en 1866, sous le nom de Society of St. John the Evangelist, à Cowley, dont les

premiers adhérents, le P. Grafton, futur évêque du Fond-du-Lac, le P. O'Neil, font vœu, avec le P. Benson comme supérieur. Cette société forma des hommes remarquables : « On ne peut trouver dans la chrétienté d'aussi fins produits de la vie monastique », écrit, sans doute avec une forte exagération, Sp. Simpson, *op. cit.*, p. 241. En tout cas, la communauté de Cowley fut une inspiratrice pour bien des maisons religieuses. Une autre société, *The order of the sacred mission*, maintenant à Kelham, fut fondée par Kelly, en 1891, dans le but de former les jeunes gens au sacerdoce. La Communauté de la Résurrection fut créée en 1892, à la suite d'un sermon donné par le docteur Westcott, futur évêque de Durham, sur l'œuvre de saint Benoît, de saint Dominique et de saint François, demandant à Dieu que quelqu'un soit appelé à faire dans l'Église actuelle ce que ces grands hommes ont réalisé autrefois pour l'Europe. L'ordre, établi à Oxford, puis à Mirfield, a pour objet le ministère paroissial, l'enseignement, surtout la formation des candidats au sacerdoce, les retraites pastorales. Deux ans après apparaissait la Société de la Divine Compassion, et, en 1898, une communauté bénédictine, dans l'île de Caldey, qui se convertit au catholicisme. Une autre communauté bénédictine se forma en 1914 à Pershore, pour s'installer ensuite à Nashdom. Ces congrégations d'hommes sont moins nombreuses que celles de femmes : elles comptent de quatre cents à cinq cents religieux contre quinze cents à deux mille religieuses. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, p. 39; cf. Paul Bull, *Revival of the religious life*, 1917.

6° *Attitude envers l'Église romaine*. — Les efforts des tractariens pour restaurer la doctrine catholique et ranimer la vie religieuse dans l'anglicanisme les firent accuser de préparer la voie aux conversions à l'Église romaine. L'accusation était justifiée : revenir à la doctrine antérieure à la Réforme, revendiquer la succession apostolique, rendre à l'Église sa complète autorité doctrinale et la soustraire à l'emprise du pouvoir séculier, rien de tout cela ne pouvait se réaliser pleinement dans l'anglicanisme officiel. Les faits en montraient l'impossibilité : la *via media* se heurtait aux intrusions de l'État. En réalité, beaucoup de puséyistes, tirant les légitimes conséquences des doctrines tractariennes, se convertissent au catholicisme. Rome apparaît de plus en plus comme l'aboutissement final du mouvement. Mais la question se posait : conversions individuelles ou retour collectif au centre de l'unité ?

1. *Attitude de Pusey devant les conversions individuelles*. — Pusey avait tenté une application intégrale de ses principes dans l'église Saint-Sauveur, construite à ses frais dans un quartier populaire de Leeds. À l'inauguration de 1845 eut lieu une neuvaine durant laquelle furent prêchés dix-neuf sermons par Pusey et d'autres clergymen gagnés au mouvement. Le « vicaire » de Leeds, Hook, et l'évêque voulurent imposer à Pusey des déclarations antiromaines, rendues nécessaires, pensaient-ils, par la conversion récente de Newman. C'est à quoi Pusey se refusa obstinément. Il se flattait d'apporter, « dans sa chère église de St. Saviour's, une démonstration concrète et vivante de l'anglicanisme tel qu'il le rêvait, d'un anglicanisme qui revenait aux croyances et aux pratiques catholiques, sans se soumettre à Rome ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 123. L'application de ces principes par Ward, Mac Mullen et quelques autres ecclésiastiques à qui il avait confié l'administration de l'église, lui attira l'accusation de papisme, à laquelle il répondit en disant que ce qu'il faisait avait précisément pour but de retenir les âmes dans l'anglicanisme. Il se porte garant du clergé de Saint-Sauveur. Moins de deux ans après, Mac Mullen se convertissait avec quelques laïques (1847) et allait être suivi par d'autres ecclésiastiques.

Pusey recruta de nouveaux desservants, qui continuèrent à suivre la ligne de conduite de leurs prédécesseurs dans leur enseignement et dans leurs pratiques, si bien que l'évêque crut devoir en suspendre quelques-uns : le résultat de cette mesure fut que tous les desservants sauf un abjurèrent entre les mains de Newman, à Leeds (1851).

Les événements se montraient plus forts que les raisonnements de Pusey. L'affaire Gorham venait en effet de provoquer la sécession de clergymen et de personnalités en vue : Maskell, H. Wilberforce, Dodsworth, Allies, Laprimaudaye, Lord Fielding, Monsell, futur Lord Emly, Bellasis. Le désarroi fut encore augmenté par l'intervention des catholiques, de Wiseman, qui, dans la *Revue de Dublin*, avait montré les inconséquences des tenants des idées du *High Church*, de Newman surtout, qui, dans douze conférences sur « certaines difficultés éprouvées par les anglicans dans l'enseignement catholique », données à Londres au début de 1850, avait montré aux anglicans que la conséquence logique du mouvement était Rome, l'anglicanisme étant soumis à un érastianisme irrémédiable, et avait réfuté les objections et les préjugés qui arrêtaient ses anciens amis à la porte du catholicisme.

L'année suivante, 1851, avait lieu la conversion de Manning, accompagnée de beaucoup d'autres. R. Wilberforce, archevêque d'York, devait bientôt suivre son beau-frère Manning et son frère Henri, malgré les efforts faits par son frère Samuel, évêque d'Oxford, par Pusey, Keble, Gladstone, pour le retenir. La préparation d'un livre sur le principe d'autorité dans l'Église lui avait donné l'évidence de la fausseté de l'anglicanisme : il résigna ses fonctions d'archidiacre et alla abjurer à Paris (1^{er} nov. 1854). Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 251-266.

Des sécessions aussi considérables donnaient raison aux libéraux et aux *evangelicals* qui voyaient dans le puséyisme un acheminement vers Rome : les accusations de papisme redoublèrent. Le 2 novembre 1850, l'évêque de Londres, Blomfield, avait dans un mandement blâmé, sans nommer Pusey, ceux qui préparaient la voie au sécessionnisme. S. Wilberforce, évêque d'Oxford, met Pusey en demeure de se justifier ou de s'amender, sous peine de mesures sévères. Il répond et, pour se justifier, attaque, en accusant les évêques d'avoir manqué à leur devoir dans l'affaire Gorham. L'évêque insiste, veut lui interdire de prêcher et d'exercer ses fonctions de clergymen dans le diocèse d'Oxford. L'intervention de Marriott, de Keble, de Gladstone, empêcha l'évêque de mettre sa menace à exécution. En janvier 1851, Pusey répondait au mandement de l'évêque de Londres : *A letter to the Right Hon. and Right Rev. the Lord Bishop of London, in explanation of some statement contained in a letter by the Rev. W. Dodsworth*. Il y faisait l'apologie du puséyisme, se défendant d'être le chef d'un parti, rejetant la responsabilité des sécessions sur les défaillances doctrinales, sur les divisions et le manque d'autorité des évêques.

En même temps, ces conversions jetaient le désarroi parmi les *highchurchmen* et surtout parmi les amis de Pusey. Les premiers cherchent à dégager leur responsabilité. Plusieurs de ceux qui avaient protesté contre le jugement du Conseil privé de 1850 proposent de manifester leur intention de repousser toute réconciliation et toute relation avec l'Église romaine tant que celle-ci ne sera pas réformée. Les amis de Pusey sont divisés. Keble serait disposé à une déclaration antiromaine pour sauver le parti. Pusey, malgré la surveillance et la suspicion dont il se sent entouré, et qui sont telles qu'il songe un moment à abandonner toute controverse, s'y refuse. A quoi d'ailleurs aboutirait une telle déclaration ? Si son attitude n'a pu convaincre ses adversaires de son attachement à l'Église anglicane,

quel pouvoir auraient ses paroles ? « Nous devons, dira-t-il dans un meeting, attendre l'heure de Dieu, jusqu'à ce que cette fièvre de crainte soit tombée ; ou, si rien d'autre ne doit les convaincre, ils le seront du moins en nous voyant mourir dans l'Église d'Angleterre. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 196.

2. *Retour collectif à l'unité*. — La volonté arrêtée de Pusey de demeurer dans l'anglicanisme et son désaveu de toute conversion individuelle ne l'empêchaient pas de rêver à une réunion de son Église au centre de la chrétienté. L'idée était née du mouvement d'Oxford. L'acceptation des doctrines et des pratiques de l'Église antérieure à la Réforme conduisait inévitablement à Rome : conversions individuelles ou réconciliation globale (*reunion*). Le docteur Lee, gradué d'Oxford, se fait le propagateur de cette idée de la *corporate reunion*. Un journal se fonde *The Union*, qui préconise l'union avec le Saint-Siège et avec l'Église universelle.

Les catholiques ne demeurent pas indifférents à ce mouvement. Wiseman en écrit à lord Shresbury en 1845. Ambrose Philipps de Lisle publie un livre sur *L'unité future de la chrétienté* et fait part de ses espoirs au cardinal Barnabo, préfet de la Propagande (1857).

Le 4 juillet 1857, les catholiques et les anglicans favorables à la réunion s'assemblent, décident d'offrir un calice d'or au cardinal Barnabo et fondent l'*Association for the promotion of the union of Christendom*, dont les statuts sont rédigés le 8 septembre. Mais cela excite la méfiance de certains catholiques, même de récents convertis, comme Ward, Manning : ils voient, dans l'idée de *reunion*, l'affirmation de la théorie des trois branches de l'Église divisée, alors que seule Rome est la véritable Église ; il ne saurait être question de transactions. Wiseman, d'abord sympathique, suit Manning et envoie un rapport à Rome. Barnabo refuse le calice. L'Association est condamnée par le Saint-Office le 16 septembre 1864. Une intervention de cent quatre-vingt-dix-huit clergymen à Rome n'aboutit qu'à une nouvelle condamnation, le 8 novembre 1865. L'association continuera composée uniquement d'anglicans. C'est d'elle que sortira, en 1877, sous l'inspiration de Lee, l'*Order of corporate reunion*, sorte de société secrète ayant pour but d'assurer la validité des sacrements par des réordinations sacerdotales et épiscopales faites par des évêques schismatiques.

Pusey était resté étranger à la fondation de l'*Association for the promotion of the union of Christendom*. Il n'intervint qu'en 1865 ; Manning s'était cru visé par un passage d'un ouvrage écrit par Pusey à l'occasion de l'affaire des *Essays and reviews* : *Case of the legal force of the judgement of the Privy Council*. Dans la lettre qu'il écrit à Pusey à ce sujet, Manning refuse à l'Église anglicane d'être une partie de l'Église catholique ; il expose que, si l'Esprit-Saint agit dans l'Église d'Angleterre, il n'agit pas par elle ; il met sur le même pied les anglicans et les autres dissidents.

C'est à cette lettre de Manning que veut répondre le premier *Eirenikon*, publié en 1865 : *L'Église d'Angleterre partie de l'Église une, sainte, catholique du Christ, et un moyen de rétablir l'unité visible*. Un « *Eirenikon* », dans une lettre adressée à l'auteur de *Christian Year* (Keble). Pusey revendique pour son Église le droit de se dire une partie de l'Église universelle. Pendant longtemps elle lui a été unie ; des circonstances malheureuses ont brisé l'union : on doit s'efforcer de la rétablir. Mais l'union extérieure n'est pas absolument nécessaire ; il a existé dans les premiers siècles des Églises indépendantes de Rome. Quant à l'union intérieure, elle existe, grâce à un principe supérieur de cohésion qui est le Christ. Au point de vue doctrinal, l'Église anglicane professe toutes les vérités essentielles du christianisme : les trente-neuf articles sont susceptibles d'une interprétation catholique (tract. 90). L'au-

torité du pape l'embarrasse : la suprématie de l'évêque de Rome, dit-il, est plutôt utile que nécessaire; elle est de droit ecclésiastique, pas de droit divin.

Mais, continue-t-il, si l'accord est facile sur ces points de doctrine, de graves divergences subsistent sur le « système pratique du romanisme », surtout sur le culte de la Vierge, la « Mariolâtrie ». Il y voit le principal obstacle à la réunion, confondant les exagérations d'une dévotion mal entendue avec les pratiques légitimes.

Comment réaliser l'unité? Que l'Église d'Angleterre affirme son accord avec la doctrine de Trente; que l'Église catholique déclare que cela suffit, qu'elle n'impose pas certaines opinions, certaines pratiques qui, sans appartenir au dogme essentiel, sont aujourd'hui répandues; que ces opinions ne soient pas déclarées dogmes de foi, comme il a été fait pour l'immaculée conception.

Pusey attachait tant d'importance à son *Eirenikon* qu'il voulut le faire connaître aux catholiques du continent. Il fit deux voyages successifs en France (1865-1866), au cours desquels il se rendit chez un grand nombre d'évêques. Seul l'évêque de Laval se montra indifférent. Les autres, surtout Mgr Darboy et Mgr Dupanloup, l'accueillirent avec bienveillance et l'encouragèrent dans ses efforts en faveur du rétablissement de l'unité de l'Église. L'archevêque de Paris lui aurait laissé entendre que l'accord pourrait se faire sur la base du concile de Trente. On ne sait si la question délicate de l'autorité du pape a été sérieusement discutée au cours de ces visites. En tout cas, dans une lettre à J. Acton, qui devait être communiquée à l'archevêque de Paris (25 janv. 1870), Pusey précisa sa position sur ce point : « J'avoue qu'il y a une difficulté spéciale dans l'autorité attribuée au pape. La primauté a été reconnue non seulement maintenant, mais jadis, par les théologiens anglicans. Il s'agit de savoir si la primauté inclut ce que nous appelons la suprématie. Une grande autorité parmi vous m'a assuré que non. Mais tout paraît tendre chez vous vers la centralisation de toute autorité à Rome et si, en cas de réunion, nous devons être placés sous des évêques comme Mgr Manning, ce serait livrer les nôtres aux exagérations du *Marian system* et à tout l'ultramontanisme. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 44, note 1.

L'*Eirenikon* reçut bon accueil dans le *High Church*, auprès des évêques de Salisbury et de Bristol, à l'*English Church union*, sans que cependant l'on se fît trop d'illusion. Church, dans le *Times* du 12 décembre 1865, tout en louant l'idée généreuse, montra ce qu'elle avait de chimérique; Rome n'entrerait jamais dans des explications; quant à la partie protestante de l'Église d'Angleterre, elle l'attaquait violemment. Tait, dans un mandement de 1866, se disait « honteux » de ce que l'on eût osé solliciter Rome.

Les catholiques anglais sont divisés. Le *Weekly Register* publie les approbations de Lockhart (18 nov. 1865), d'Oakley (23 nov. 1865). Pusey leur répond et dit qu'il reconnaît la primauté du Saint-Siège, mais de droit ecclésiastique. L'accueil est plus froid chez Ward qui annonce à Pusey son intention de le combattre. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 119. Le *Month* (déc. 1865) est acerbe. Newman est désappointé, car il craint que l'*Eirenikon* ne retienne dans l'anglicanisme les âmes bien disposées. Il le réfute : *Lettre adressée au Rév. E. B. Pusey, à l'occasion de son « Eirenikon »* (déc. 1865), reprochant à l'auteur sa partialité en ce qui concerne la dévotion catholique, appuyant le culte de la Vierge sur l'autorité des Pères, distinguant doctrine et pratiques de dévotion, expliquant et justifiant les variétés de la dévotion, sans en nier les abus.

A l'approche du concile du Vatican, Pusey conçoit le projet de rédiger pour le concile des propositions qui

contiendraient le maximum de ce que les anglicans peuvent admettre, de façon que Rome examine si l'union peut se faire sur de telles bases. Newman l'encourage, mais en remarquant que les propositions devraient être signées par un grand nombre de clergymen et d'évêques et en insistant sur la question du pape, centre de l'unité. Pusey veut d'abord un examen des propositions *in abstracto*; après seulement, si elles sont accueillies, il les soumettra à ses coreligionnaires. Il précise qu'il ne s'agit pas de conditions pour des conversions individuelles. Il écrit dans ce sens à Mgr Dupanloup, à ses amis, Liddon et Mackonochie. Son idéal serait « une intercommunion entre deux Églises autonomes qui, traitant de puissance à puissance, s'uniraient en une sorte de fédération ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 131. Mgr Dupanloup et Mgr Darboy promettent à Forbes, évêque de Brechin, de présenter les propositions *in abstracto* et d'obtenir qu'elles soient examinées. Le P. de Buck, bollandiste, qui a fait une recension favorable de l'*Eirenikon* dans les *Études* en 1866, presse Forbes d'envoyer les propositions aux congrégations pontificales, lui recommandant d'aller à Rome avec Pusey. Il s'avance à préciser les conditions que l'on pourrait obtenir pour l'anglicanisme en cas de réunion : réordinations conditionnelles, communion sous les deux espèces, maintien du *Prayer book* avec un petit nombre de modifications doctrinales, permission aux ecclésiastiques mariés de conserver leurs femmes, minimum exigé de croyance en ce qui concerne le culte de la sainte Vierge, condamnation possible des exagérations de ce culte, etc. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 133-134. Il va à Rome en 1869 porter au cardinal Bilio un mémoire confidentiel, exposant les bonnes dispositions d'*Episcopos X et doctores Oxonienses*, et suggère les mesures à prendre. Le 17 novembre 1869, le Saint-Office répondait en invitant le général de la Compagnie de Jésus à prier le P. de Buck de se tenir tranquille.

La bulle de convocation au concile montra ce que Rome pensait des prétentions de l'Église anglicane : les anglicans étaient compris dans la bulle adressée *omnibus protestantibus aliisque acatholicis* et invités à se joindre au seul troupeau. Le peu d'espoir qui pouvait encore rester à Pusey lui fut enlevé par la vague ultra-protestante qui déferla en Angleterre à l'approche du concile et par la nouvelle que Forbes lui avait ramenée de Rome « que l'ultramontanisme triomphait partout ». Il hésita de plus en plus à rédiger des propositions, mais publia au printemps de 1869 un second *Eirenikon* sous forme de lettre à Newman : *The reverential love due to the ever blessed Theotokos and the doctrine of her immaculate conception*. Il y reprenait ses attaques contre les pratiques de dévotion à la sainte Vierge et contre le dogme défini par Pie IX. Aux reproches de Newman, il répondit par un troisième *Eirenikon*, également sous forme de lettre : *Is healthful reunion impossible?* Il y traitait plus spécialement de la réunion, examinant les différents points qui s'y opposaient des deux côtés, suggérant des solutions aux difficultés, insistant tout particulièrement sur l'infailibilité pontificale.

La définition de l'infailibilité apparaissait de plus en plus probable. Pusey abandonna son projet de rédiger des propositions relatives à la réunion. Après le vote, il modifia le titre de son troisième *Eirenikon* : *Healthful reunion, as conceived possible before the Vatican council* (La réunion salutaire, comme on en concevait la possibilité avant le concile du Vatican).

Pusey sera dix ans sans toucher aucun livre de controverse romaine. Perdant tout espoir de *corporate reunion* avec Rome, certains amis de Pusey, Liddon entre autres, se sentent un instant attirés par les vieux-catholiques; mais Pusey se tint dans la plus grande réserve devant ce mouvement. Cf. *Life and letters of*

Liddon, p. 167; *Life of Pusey*, t. IV, p. 292-293. Les tentatives d'union avec les Grecs orthodoxes ne l'attiraient pas davantage. Ce qu'il avait rêvé, c'était la réunion avec la grande Église d'Occident, ou plutôt la reconnaissance par cette Église, qui exerçait une telle fascination sur tous les membres du parti tractarien, de la catholicité de l'Église anglicane. Son rêve était détruit. Il se taira, il attendra; mais jamais il ne mêlera sa voix aux attaques des protestants contre Rome.

III. LE RITUALISME. — 1^o *Aperçu général sur le ritualisme*. — Le mouvement ritualiste, d'apparence plutôt pratique, s'est développé parallèlement au mouvement tractarien et puséyste, de caractère plus spéculatif.

Les promoteurs de la renaissance religieuse inaugurée à Oxford s'étaient proposé un but essentiellement doctrinal : affirmer les vérités de la religion catholique contre le vague protestantisme qui dominait l'Église d'Angleterre. Mais, après la sécession de Newman, lorsque le centre du mouvement se déplaça d'Oxford à Londres, surtout lorsqu'on voulut faire pénétrer ses idées dans les paroisses, les mettre à la portée des multitudes ignorantes dans les quartiers déshérités des grands centres industriels, il perdit son caractère académique. Pour le peuple, le froid exposé de questions théologiques aurait été de nul effet : « L'Anglais est le moins théologique des peuples », W.-L. Knox, *The catholic movement in the Church of England*, p. 217. Il fallut recourir à d'autres moyens, et l'on utilisa pour l'instruction du peuple les cérémonies extérieures que l'Église catholique a employées de tout temps comme expression de sa dévotion. Le ritualisme est ainsi en connexion étroite avec le puséyisme : la doctrine des tractariens est à la base de la restauration liturgique.

Le mouvement tractarien appelait d'ailleurs une rénovation du cérémonial : le retour aux traditions antérieures à la Réforme, le besoin d'harmonie avec l'Église universelle, la sympathie pour le catholicisme, la nécessité d'élever l'idéal religieux, rien de tout cela ne pouvait trouver satisfaction dans l'ancien culte anglican. Comment, en particulier, concilier la croyance en la présence réelle, les marques extérieures de respect qui devaient en être la conséquence, avec la liturgie sèche et étriquée du *Prayer book*, avec la nudité des églises protestantes? Gladstone a décrit l'avisement de ces services religieux, au début du XIX^e siècle, tel qu'il n'en est pas de pareil au monde et qu'il aurait choqué un brahmane et un bouddhiste. *Contemporary review*, 1875. Une des préoccupations du ritualisme fut de ramener la décence dans le culte divin. Ce fut surtout d'accentuer la doctrine sur l'eucharistie et de faire revivre les pratiques essentielles de la vie catholique. Ainsi, la messe chantée avec les cérémonies traditionnelles de la grand'messe deviendra le trait principal du culte dominical, avec d'autres messes moins tardives pour permettre de communier à jeun; on reprend la célébration de la messe privée en semaine, même s'il n'y a pas de communicants, la célébration de certaines fêtes; l'usage du sacrement de pénitence comme moyen d'obtenir la rémission des péchés ou d'avancer dans la perfection chrétienne se répand malgré la plus vive opposition. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 221-223.

Les premières manifestations ritualistes furent regardées avec méfiance par Pusey et ses amis : ils pouvaient craindre, en effet, qu'une trop grande attention apportée à tout ce côté extérieur de la religion ne nuisît au progrès doctrinal, que l'on ne fit consister toute la religion dans un liturgisme étroit. Mais, quand Pusey vit que les ritualistes n'étaient pas moins attachés que lui-même aux vérités essentielles de la religion catholique, que les nouvelles pratiques n'étaient que la traduction en actes de son ensei-

gnement, il abandonna ses préventions et devint la figure prédominante du ritualisme. Les adversaires d'ailleurs ne s'y trompèrent pas : quand il s'opposèrent à l'introduction de nouvelles pratiques, comme l'emploi des ornements sacerdotaux, l'usage de l'encens, etc., ils les combattirent non pas à cause de leur nouveauté, ou de leur ressemblance avec les usages de l'Église romaine, mais à cause de la doctrine de la présence réelle et du sacrifice eucharistique qu'ils y voyaient affirmée.

Pour justifier leurs innovations ou plus exactement le rétablissement des anciens rites, les ritualistes s'appuyèrent sur les rubriques du *Prayer book*. Ce fut le cas notamment pour la reprise du surplis au chœur. Au reproche d'illégalité ils répondirent en invoquant le *Prayer book* d'Élisabeth, dont une rubrique ordonnait le port des ornements, l'emploi des cierges allumés sur l'autel et quelques autres points en usage avant la Réforme. Sans doute Élisabeth avait-elle pensé pouvoir en maintenir l'usage, mais, à cause des sentiments calvinistes de ses évêques, elle ne put obtenir que le maintien du surplis à la messe. La rubrique fut maintenue à la restauration, mais on substitua en fait la chape aux ornements eucharistiques dans certaines cathédrales. Les évêques carolins ne firent rien pour faire revivre ces éléments de la pratique catholique ordonnés par la reine Élisabeth. Au XIX^e siècle cette rubrique était complètement tombée en désuétude; on ne portait même plus le surplis. Néanmoins les ritualistes avaient sur ce point la loi pour eux. Ils en appelèrent donc au statut légal de l'Église d'Angleterre, à l'autorité de l'État, qu'ils rejetaient en théorie dans les affaires religieuses. Les autorités ecclésiastiques tenues par ce statut légal trouvaient qu'il ordonnait des pratiques qu'elles auraient bien voulu supprimer, tandis que les juges qui devaient appliquer la loi étaient trop pénétrés du protestantisme traditionnel pour ne pas être persuadés que, en condamnant les ritualistes, ils représentaient l'intention des réformateurs. Ces diverses attitudes envers le statut légal se rencontreront dans toute la controverse ritualiste.

L'opposition sera concentrée sur des points particuliers de doctrine ou de pratique. Mais elle a une base plus profonde : l'opposition entre l'idéal de la sainteté que s'efforçaient d'inculquer les ritualistes et le niveau habituel de moralité conventionnelle. L'Anglais moyen se contentait d'une respectabilité tout extérieure. Il ne croyait pas que la religion impliquât la consécration de toute la vie au service de Dieu; or cela était évident pour les ritualistes comme pour les tractariens, qui voyaient dans le système sacramentel et dans les pratiques de dévotion des moyens pour aider l'homme à se consacrer entièrement à Dieu et pour exprimer extérieurement cette consécration. L'opposition était grande surtout entre l'idéal du clergymen anglican et l'idéal du prêtre suivant la conception ritualiste. Le premier se contentait de donner un bon exemple de moralité personnelle, de diriger le service religieux et de prêcher une saine morale. Le prêtre ritualiste au contraire se donnait comme le représentant de Jésus-Christ, désigné par lui comme intermédiaire nécessaire entre l'âme du fidèle et Dieu; il se tenait pour obligé de consacrer toute sa vie par la prière et le sacrifice au salut des âmes. C'est cette nouvelle conception du caractère sacerdotal, impliquée dans la célébration quotidienne du sacrifice de la messe, dans l'administration du sacrement de pénitence, qui donnera à la controverse toute son acuité.

Les adversaires du ritualisme seront nombreux. La presque unanimité de l'épiscopat lui sera hostile. Wilberforce, évêque d'Oxford, Phillpotts, évêque

d'Exeter, qui étaient sympathiques aux tractariens, condamneront tout essai d'enseigner leur doctrine au moyen du culte extérieur. Les évêques tenteront par tous les moyens d'obtenir la condamnation du ritualisme, soutenus par J. Russell et Disraeli, deux des grandes figures de la vie parlementaire de l'époque. Gladstone, le troisième grand homme d'État du temps, qui partageait les idées tractariennes, ne pourra souffrir le ritualisme le plus modéré. Les *evangelicals*, conduits par Shaftesbury, seront les plus acharnés contre le mouvement, excitant « la fureur ignorante de la racaille protestante », Knox, *op. cit.*, p. 228, suscitant des émeutes pour contraindre les tribunaux à intervenir.

Malgré la force de ces oppositions, à laquelle s'ajouteront d'autres obstacles provenant des conversions à l'Église romaine, des divisions entre modérés et extrémistes dans le parti lui-même, celui-ci sortira victorieux de la lutte : il imposera ses doctrines et ses pratiques à une fraction importante de l'Église anglicane.

²⁰ Les premières manifestations ritualistes (1840-1860). — Les premières manifestations de l'esprit ritualiste sont aussi anciennes que le mouvement d'Oxford. Les chefs mêmes du mouvement n'y sont pas, jusqu'à un certain point, étrangers. En 1839, Froude se félicitait des nouveaux aménagements intérieurs qui s'opéraient dans les églises. *Remains of Froude*, part. II, t. 1, p. 1x. L'année suivante, Pusey donnait comme cinquième point de son programme « le souci de la partie visible de la dévotion, comme la décoration de la maison de Dieu, qui agit insensiblement sur l'esprit ». Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 140. Les nouveaux principes sont appliqués par Newman à Littlemore, par Pusey, dans l'église Saint-Saviour qu'il fait construire à Leeds : un véritable autel de pierre remplace l'ancienne table dans ces deux églises.

Cependant les chefs tractariens mettaient en cela la plus grande discrétion. A propos d'un tract sur l'observance de la rubrique des ornements, Pusey met en garde contre les singularités imprudentes ou peu sérieuses, Liddon, *ibid.*, p. 143-145. Ces conseils ne sont pas toujours écoutés : Oakley érige dans la chapelle d'Old Margaret Street un autel de pierre sur lequel il place un crucifix et des cierges et qu'il orne de fleurs; il s'inspire dans ses offices de la liturgie romaine. On reprend le surplis; certains y ajoutent l'étole et la chape ou la chasuble. Le premier cas d'emploi des ornements eucharistiques daterait, d'après une enquête faite en 1897 par le *Church Times*, de 1840.

La *Cambridge Camden Society*, fondée en 1839, est un des foyers de cette réaction religieuse et artistique, influencée par le romantisme du temps. Elle a pour programme de « promouvoir l'étude de l'art chrétien et des antiquités chrétiennes, plus spécialement en ce qui regarde l'architecture, l'arrangement et la décoration des églises ». Elle fut condamnée le 25 juillet 1844 pour avoir érigé un autel de pierre dans l'église du Saint-Sépulcre à Cambridge, mais la Cour des Arches lui donna raison (31 janv. 1845). Blomfield, évêque de Londres, et Phillpotts, évêque d'Exeter, veulent, en 1842 et en 1844, imposer le surplis à tous les clergymen; ils reculent devant l'opposition populaire.

C'est, en effet, que ces légères innovations dans l'ornementation des églises et la tenue des offices étaient interprétées par le puritanisme anglican comme une tentative de retour au papisme. L'évêque de Chichester reproche au Rév. Neale « la friperie au moyen de laquelle il a transformé la simplicité de sa chapelle en une imitation des superstitions dégra-

dantes d'une fausse Église ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 323. L'évêque Wilberforce, accusé de laisser introduire des pratiques romanisantes dans son collège théologique de Cuddesdon, doit les désavouer et changer les professeurs compromis. Cf. *Life of Wilberforce*, t. II, p. 359-373.

En 1850, on pouvait déjà constater un changement appréciable dans les églises desservies par les ritualistes. Sir J. Stephen, dans les *Essays in ecclesiastical biography*, t. II, 1850, p. 394-395, montre comment s'opérait alors dans les esprits la réaction contre le puritanisme.

La valeur du symbolisme et de la beauté artistique pour amener les masses à la religion était reconnue par ceux-là même qui n'avaient pas de sympathie pour le ritualisme. Dans une lettre pastorale de 1851, l'évêque d'Exeter écrivait : « Peu de choses m'ont plus affecté que les lamentations des pauvres fidèles dans un des districts de la capitale, quand ils virent la suppression prochaine, par suite de l'intervention de la populace ameutée, du rituel qu'ils aimaient et qui était chaque semaine et, pour beaucoup d'entre eux, chaque jour, une consolation de la pauvreté dans laquelle la Providence divine les faisait vivre. » Simpson, *op. cit.*, p. 70.

A cette date de 1851, le ritualisme, qui avait largement pris contact avec le peuple des paroisses, avait déjà suscité des troubles, notamment à Saint-Barnabas, où le curé, le Rév. W. Bennett, avait dû démissionner, ayant été peu soutenu par son évêque, puis à Saint George's in the East; à la suite de cette dernière émeute, l'évêque de Londres, Tait, s'était décidé « à mettre fin à de telles folies »; l'opposition s'était accentuée à la suite de l'« agression papale » de la restauration de la hiérarchie en 1850. Les ritualistes sont attaqués plus encore peut-être que les puséyistes, par suite de la ressemblance de plus en plus étroite qu'il était facile de constater entre leurs offices et ceux de l'Église romaine. Le premier ministre, Lord J. Russell, s'abaissait jusqu'à qualifier leurs cérémonies de « mômeries de la superstition », d'autres leur reprochaient les « ornements fastueux d'un ritualisme théâtral » et dénonçaient l'égalité impiétée des sacerdotalistes anglicans et des prêtres romains. Simpson, *op. cit.*, p. 126.

L'opposition des hommes d'État et des hommes d'Église amena les ritualistes à s'organiser pour se défendre avec plus de succès contre leurs attaques. Ils fondèrent d'abord, en 1855, la Société de la Sainte-Croix pour les ecclésiastiques, et sa filiale, la Confrérie du Saint-Sacrement, ouverte aux clercs et aux laïques. Entourées d'un certain mystère afin d'échapper aux curiosités malveillantes des protestants, les deux sociétés avaient un but religieux : promouvoir la foi et la dévotion au culte eucharistique par la réserve et l'adoration des saintes espèces, restaurer la messe, dont on reprenait le nom. Mais, pour se défendre, il fallait un autre organisme : ce fut l'*English Church Union*. Fondée en 1860, elle avait pour but de soutenir la lutte publique sur tous les terrains, d'aider les ritualistes poursuivis et condamnés. Lord Halifax en prendra la présidence en 1868, après la conversion de son premier président, Lindsay, qui avait été suivie de celle de soixante-dix-sept membres de l'*English Church Union*, et pendant plus d'un demi-siècle y défendra avec succès les principes anglo-catholiques. Pusey le représente comme un homme « d'une modération et d'une sagesse remarquables, capable de discerner avec une singulière sagacité ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas ». Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 325. Sous l'impulsion de Lord Halifax, l'*English Church Union* exerça une influence considérable dans le développement ritualiste et le développement de

l'anglo-catholicisme. Elle arriva à grouper, en 1920, quarante mille membres, dont vingt-six évêques et quatre mille clergymen. Cf. F. Datin, *Lord Halifax et la réunion des Églises*, dans *Études*, t. CLXXIII, 1922, p. 534. Peu après la fondation de l'English Church Union, les catholiques acquirent un organe qui se dévoua à la défense de leurs idées et de leurs intérêts, le *Church Times*, dont le premier numéro parut le 7 février 1863.

De leur côté, les *evangelicals* et les protestants, dans le but d'obtenir des évêques et des tribunaux la condamnation des pratiques ritualistes, fondèrent la *Church Association*, en 1865. L'English Church Union réclamera la tolérance pour les principes et le cérémonial catholiques; la Church Association en recherchera la suppression. La première opposera une résistance passive aux condamnations qu'obtiendront les poursuites de la seconde, qui sera qualifiée pour ce fait de *Persecution Company limited*.

Les deux associations commencèrent à s'affronter en 1866. A ce moment les ritualistes venaient de recevoir un appui considérable dans la personne de Pusey, qui jusque-là était resté indifférent, sinon hostile, à la réforme du cérémonial, ne lui attribuant aucune importance. Il ne portait pas les ornements eucharistiques à Christ Church, se contentant du surplis. Il voyait avec appréhension et regret l'introduction des observances rituelles par le jeune clergé et il disait que, si on l'avait écouté, l'émeute de Saint George's in the East eût été évitée. Dans son premier discours à l'English Church Union, en 1866, il exposa que les tractariens craignaient que le ritualisme ne rendit tout le mouvement superficiel. Cette crainte était dissipée. Ce qui le décida à adhérer au ritualisme, ce fut l'opposition des chefs de l'Église, provenant de ce qu'ils y voyaient une représentation des doctrines eucharistiques : comme les opposants n'usaient la doctrine et son expression, les tractariens devaient soutenir les ritualistes. Mais Pusey recommanda toujours d'éviter les exagérations : il est plus facile, disait-il, de changer un vêtement qu'un cœur. En 1867, dans une assemblée de l'English Church Union, il aura du mal de convaincre ses auditeurs qu'ils ne doivent pas aller contre la volonté des paroissiens. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 216.

Enfin, ce qui convainquit Pusey que la doctrine ne pouvait être séparée du rituel, ce fut l'essai des tribunaux de permettre l'une et de défendre l'autre : la doctrine de la présence réelle était autorisée par le jugement Bennett; sa représentation aux yeux du peuple par les rites appropriés était défendue par le jugement Purchas. Cette distinction contraignit Pusey à faire de la pratique une question de principes.

3^e La répression du ritualisme. — 1. *Le ritualisme à la Convocation*. — Les deux associations, l'English Church Union et la Church Association, ne tardèrent pas à entrer sur le terrain de l'action. Les pratiques ritualistes, l'introduction dans le service anglican de tous les accessoires extérieurs du culte catholique, sont dénoncées à l'archevêque de Cantorbéry comme illégales et opposées à l'uniformité de l'Église nationale. Ce qui est surtout visé, c'est le port des ornements eucharistiques, la présence de cierges allumés sur l'autel, l'usage de pain azyme au lieu de pain fermenté, l'addition d'eau au vin dans le calice, la position vers l'Est du célébrant, l'emploi de l'encens. De son côté, l'English Church Union demande que l'on ne change rien aux directives du *Prayer book*. Aux premiers Longley répondit qu'il fallait d'abord chercher ce que la loi permettait; aux seconds, qu'aucun changement ne serait fait dans le *Prayer book* sans le concours de la Convocation. La question est portée à l'ordre du jour de la Convocation de la province de Cantorbéry de février 1866.

C'était la première fois que l'assemblée allait s'occuper du ritualisme. Jusque-là elle avait sagement évité de le faire, par suite de la difficulté que l'on prévoyait de réaliser l'accord parmi les évêques. Wilberforce, évêque d'Oxford, appartenait au *High Church*, mais avait horreur de tout ce qui était romain; il trouvait dangereuse une démarche collective de l'épiscopat qui pourrait ne pas être acceptée; il lui répugnait de faire appel aux tribunaux. Tait, évêque de Londres, qui était plein de mépris pour les innovations ritualistes, ne pouvait cependant s'empêcher d'estimer le zèle des novateurs, de constater le bien qu'ils faisaient dans les paroisses pauvres. Rejetant d'abord l'idée de poursuites judiciaires, il estime que c'est à l'évêque d'intervenir dans chaque cas particulier. Plus tard il réclamera l'intervention du Parlement et des pouvoirs publics.

Une première délibération eut lieu en 1866 : elle n'aboutit à aucun résultat. Dans la réunion de l'année suivante (fév. 1867), la commission du rituel émit une série de recommandations pour obvier au désordre liturgique de l'Église : on devrait suivre la règle qui avait prévalu dans l'Église d'Angleterre durant les trois derniers siècles; si un changement était introduit, les paroissiens pourraient se plaindre à l'évêque, qui ordonnerait aussitôt de supprimer l'innovation. La plainte pourrait être déposée par les marguilliers ou par cinq paroissiens résidents. C'était un premier échec pour les ritualistes. Mais le plus difficile dans l'application de cette recommandation serait pour les évêques de se faire obéir. Tait s'était déjà plaint de l'indocilité de son clergé; en 1868, il constatait que rien n'était changé. Neale avait résisté pendant seize ans à son évêque : « il n'avait modifié aucune pratique, si ce n'est dans certains cas pour aller plus loin ». Averton, *The anglican revival*, p. 141. Discredités comme ils l'étaient, comment les évêques pouvaient-ils se faire obéir?

En 1873, les ritualistes attirent directement l'attention de la Convocation sur la confession, moins prudents sur ce sujet que les tractariens. Un groupe de quatre cent quatre-vingt-trois clergymen ritualistes transmet à l'assemblée une pétition suggérant la nomination de confesseurs dûment qualifiés. L'intention était excellente, mais l'entreprise, téméraire, étant donnée les préjugés protestants. Il n'y avait rien à attendre des évêques; même Wilberforce, qui laissait pratiquer la confession dans son collège de Cuddesdon, y était opposé, parce qu'elle était une habitude romaine. Après lecture de la pétition (mai 1873), Tait donna son opinion, considérant la confession sacramentelle comme une erreur. Mais le *Prayer book* faisait difficulté. La réponse à la pétition fut renvoyée en juillet. Dans l'interval, on discuta la question dans la presse et dans les meetings. A l'unanimité les évêques décidèrent qu'il fallait restreindre le plus possible ce que le *Prayer book* laissait subsister en fait de confession. D'ailleurs, le 35^e article déniait à la pénitence le caractère de sacrement. En pratique on pouvait la tolérer exceptionnellement pour rassurer certaines consciences et donner l'absolution aux malades qui la demandaient. Mais on ne pouvait exiger la confession pour la communion, ni en recommander la pratique habituelle, ni en faire la condition d'une vie spirituelle plus élevée.

Pusey avait jugé excessive l'attitude des ritualistes; il les défendit néanmoins parce que des principes auxquels il tenait étaient engagés. Il répondit par une déclaration signée de vingt-huit anciens tractariens et par un seul ritualiste, Mackonochie (6 déc. 1873). Il prouvait l'institution par Notre-Seigneur de moyens spéciaux pour la rémission des péchés, la reconnaissance du pouvoir d'absoudre d'après les formulaires

et les paroles de l'ordination, le rite du *Prayer book* pour la visite des malades, le droit du ministre de secourir les consciences troublées et cela aussi souvent que cela est nécessaire. Il reconnaissait toutefois que la confession n'était pas la condition indispensable pour obtenir le pardon des péchés et qu'on ne pouvait l'imposer avant la communion. C'était aller contre la décision des évêques. Mais que pouvaient-ils faire? La pratique continua.

La controverse reprit en 1877, à la suite de la dénonciation à la Chambre des Lords d'une adaptation du manuel de l'abbé Gaume faite par un membre de la Sainte-Croix, le Rév. Chambers : *The priest in absolution*. L'ouvrage recommandait l'usage habituel de la confession, surtout pour les enfants, et donnait des directives aux confesseurs auxquels il était destiné. On en fit un scandale. La Convocation de 1877 en fut saisie. Les évêques firent adopter par la chambre basse la décision prise en 1873 par la chambre haute, blâmèrent la Sainte-Croix, condamnant « toute pratique ou doctrine de la confession qui rendait nécessaire un tel livre ». La condamnation fut de nul effet. Mackonochie et Pusey justifèrent la pratique condamnée, en invoquant les heureux résultats qu'elle obtenait auprès des jeunes gens. A la fin de l'année 1877, Pusey publia l'adaptation de l'ouvrage de l'abbé Gaume, à laquelle il travaillait depuis dix ans : *Avis pour entendre les confessions, précédés d'une étude historique et apologetique*. La même année, le chancier Carter, de Clever, dans une adresse publique à Tait, exposait plus à fond la question. Il montrait les résultats obtenus par une expérience de plusieurs années. Surtout il invoquait le témoignage d'illustres théologiens de l'Eglise anglicane : G. Herbert, Hooker, l'évêque Jeremy Taylor, l'archevêque Wake et d'autres. Il est inconcevable, disait-il, que ces hommes, qui furent à leur époque les plus sérieux et les plus puissants avocats de notre position dans la controverse avec Rome, aient parlé comme ils l'ont fait de la confession à un prêtre, s'ils l'avaient considérée comme contraire aux principes de l'Eglise anglicane. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 121-122.

Enfin, en 1878, la deuxième conférence de Lambeth prononça sur l'initiative de Tait une nouvelle condamnation, qui s'inspirait de la décision de 1873, « de la confession telle que la pratiquaient les ritualistes ». *Life of Tait*, t. II, p. 413-414. Ému de cette intervention de cent évêques contre la confession, Pusey essaya d'obtenir de Tait quelques éclaircissements sur l'ambiguïté de la condamnation. Il ne les reçut pas. Les évêques ne répondirent pas non plus à la lettre qu'il publia en septembre 1878 sous le titre : *La confession habituelle non découragée par la résolution qu'a adoptée la Conférence de Lambeth*. Cf. Liddon, *Life of Pusey*, t. IV, p. 312-315. Toutes ces condamnations successives furent impuissantes à empêcher le développement de la pratique de la confession habituelle parmi les ritualistes.

2. *Interventions du Conseil privé*. — Les décisions prises par la Convocation étaient inopérantes. Les adversaires du ritualisme décidèrent de susciter l'intervention de l'État. L'initiative vint de Lord Shaftesbury, qui demanda à la Chambre des Lords d'interdire les « vêtements cléricaux », de n'autoriser que le surplis. Wilberforce fut seul à protester; il parvint à faire échouer le projet en proposant la nomination d'une commission royale chargée d'enquêter sur toutes les rubriques. *Life of Wilberforce*, t. III, p. 205-211.

Nommée le 3 juin 1867, la commission était composée de quinze laïques et de quatorze ecclésiastiques. Wilberforce en fit partie; tout son effort sera d'amener la majorité opposée au ritualisme à quelque modé-

ration. Un premier rapport demanda que l'on se conformât pour les vêtements ecclésiastiques à l'usage de l'Eglise dans le cas où les paroissiens se plaindraient. Un second rapport, en 1868, interdit les cierges allumés et l'encens et, de plus, projeta d'organiser une procédure rapide et peu coûteuse pour obtenir la soumission à ses décisions. Mais aucune mesure coercitive n'était encore adoptée.

C'est alors que la Church Association se résolut à en appeler aux tribunaux : à la Cour des Arches, juridiction exercée par un juge unique et laïque, et, en appel, au Conseil privé de la reine. Ce tribunal d'appel, bien que comprenant parfois quelques évêques à titre d'assesseurs, avait un caractère politique. Comme cette procédure était coûteuse, la Church Association réunit un fonds de garantie, qui devait aller jusqu'à 2 millions, ce qui lui permit d'obtenir soixante condamnations.

a) *Mackonochie : cérémonies de la messe*. — La première victime de cette procédure fut le Rév. Mackonochie, curé de Saint-Alban, Holborn. Il avait introduit dans sa paroisse un ritualisme avancé, qu'il jugeait indispensable pour inculquer aux fidèles la doctrine catholique. Des représentations amicales de son évêque, Tait, qui l'estimait pour le bien qu'il réalisait, demeurèrent sans résultat. La Church Association fit alors déposer une plainte par un paroissien non résidant. La Cour des Arches, par un jugement du 28 mars 1868, condamna comme illégaux le mélange d'eau au vin dans le calice, l'encensement, l'élévation des espèces consacrées, regarda comme licite la présence de cierges allumés et laissa à l'évêque le soin de permettre ou de défendre la gèneuxion devant les saintes espèces. Sur appel de la Church Association, le Conseil privé, le 23 décembre 1868, donna tort à Mackonochie sur tous ces points. Le 19 janvier 1869, la reine Victoria lui écrivit d'avoir à se soumettre au jugement qui venait d'être prononcé.

Mackonochie était un tenace, peut-être un peu court et étroit. Il continua à agir comme par le passé. La Church Association obtint contre lui une nouvelle condamnation en décembre 1869, et, comme le clergyman obstiné n'en continuait pas moins à faire l'élévation et la gèneuxion illicites, une troisième condamnation fut portée contre lui (25 nov. 1870). Le Conseil privé lui enlevait pour trois mois son office et son bénéfice, pour n'avoir pas obéi aux ordres donnés. Mackonochie avait protesté qu'il s'était soumis à la lettre des défenses faites, et les marguilliers témoignèrent qu'il en était ainsi. On accepta cependant l'attestation de trois dénonciateurs payés pour cela, et le tribunal retint que « le clergyman officiant élevait, inconsciemment et sans le vouloir, l'hostie et le calice de la façon indiquée dans la déposition; que l'attitude qu'il prenait et maintenait pendant quelques secondes était une humble prostration de corps en signe de respect et d'adoration ». Simpson, *op. cit.*, p. 133. L'English Church Union ne put que protester contre cette intervention abusive de l'État dans des questions purement religieuses. Cf. Bayfield Roberts, *History of English Church Union*, p. 130-131. Quant à Mackonochie, il demeura imperturbable. Il écrivit à son évêque qu'il était désolé de lui désobéir, mais qu'il lui était impossible d'agir contre ses convictions.

b) *Cas Purchas : position vers l'Est (eastward position)*. — En même temps que le procès Mackonochie, se déroulait celui que la Church Association avait entrepris contre le Rév. Purchas, curé de Saint-Jame's Chapel, à Brighton, auteur du *Directorium anglicanum*, manuel de liturgie d'un ritualisme extrême. Dans son jugement du 3 février 1870, la Cour des Arches condamnait vingt-neuf pratiques comme illégales; en revanche elle reconnaissait la

légalité des ornements eucharistiques et l'*eastward position*. Cette dernière pratique était un nouvel emprunt à la liturgie catholique. Le prêtre anglican, dans la célébration de la cène, se tenait au bout de la table de communion, à demi tourné vers l'assistance (*northward position*). Les ritualistes se tenaient pour la messe devant l'autel, le dos tourné à l'assistance (*eastward position*), comme le font les prêtres catholiques. La rubrique du *Prayer book* disait d'ailleurs simplement que le célébrant se tenait devant la table.

Contre cette partie du jugement de la Cour des Arches, la Church Association en appela au Conseil privé, qui, le 23 février 1871, condamna comme illégale l'*eastward position*. Le motif de la condamnation est doctrinal : « L'*eastward position* de l'officiant, qui a été ainsi déclarée illégale, est, du consentement général, en relation très étroite dans le jugement populaire avec l'affirmation de la doctrine eucharistique et est certainement davantage d'accord avec la pratique qui prévaut dans la chrétienté. Elle est pratiquement identifiée aux yeux des Églises qui y ont été accoutumées avec la croyance au caractère sacrificiel de la sainte eucharistie. » Simpson, *op. cit.*, p. 136.

Devant cette condamnation, Purchas garda la même attitude que Mackonochie : il se refusa à payer les frais du procès et à changer quoi que ce soit dans sa manière d'agir. Frappé de suspense pour un an, il n'en continua pas moins d'exercer ses fonctions. L'intervention de l'État dans ces matières n'avait pour lui aucune autorité. Liddon et Gregory, chanoines de la cathédrale Saint-Paul, pensaient de même : écrivant à leur évêque pour lui demander d'être aussi indulgent envers les ritualistes qu'il l'était envers les *evangelicals* qui négligeaient les rubriques, ils déclaraient ne pas reconnaître l'autorité du Conseil privé ; si l'obéissance canonique à l'évêque a ses limites *in foro conscientie*, pourquoi la soumission serait-elle sans limites lorsqu'il s'agit de décrets portés par une cour laïque ? Simpson, *op. cit.*, p. 137. Les évêques, d'ailleurs, n'étaient pas non plus obéis. Randall, curé d'All Saints, à Clifton, qui avait reçu de l'évêque de Gloucester, Elliott, l'ordre de se conformer à la décision du Conseil privé dans l'affaire Purchas, lui opposa un refus respectueux, invoquant la décision de la Cour des Arches, qui avait reconnu la légitimité des ornements.

Les protestations contre cette décision affluèrent : cinq mille clergymen demandent aux évêques de ne pas l'appliquer ; Pusey, à partir de ce moment, adopte en célébrant l'*eastward position* et se déclare prêt à la résistance. Liddon, *Life of Pusey*, t. iv, p. 223-225. Church critique la sentence, *Occasional papers*, t. ii, p. 48 sq. ; l'évêque Wilberforce redoute un schisme et craint que ces interventions ne marquent la fin de l'Église établie, *Life of Wilberforce*, t. iii, p. 229. Cette idée de séparation de l'Église et de l'État gagne en effet du terrain : ne serait-ce pas le seul moyen de rendre à l'Église son indépendance ? Pusey ne la désire pas, il en saisit les graves inconvénients, mais, malgré tout, il se demande si l'on ne sera pas contraint d'y arriver. Cf. Liddon, *ibid.*, p. 199-202, 207-208, 223-224.

Victorieux dans toutes ses interventions précédentes auprès du Conseil privé, la Church Association subit un échec à propos de la doctrine de l'eucharistie. Le Rév. W. Bennett, dans une lettre publique adressée à Pusey, avait exposé sa doctrine sur l'eucharistie. Il est traduit par la Church Association devant la Cour des Arches, qui, le 23 juillet 1870, reconnaît n'avoir rien à condamner dans la doctrine de Bennett sur « la présence objective, réelle, actuelle et spirituelle », non plus que dans ses assertions sur le sacrifice et sur le culte eucharistique, qui étaient conformes à celles des

formulaire et des théologiens. Le 8 juin 1872, le Conseil privé, saisi à son tour de l'affaire, confirme la sentence de la Cour des Arches. La doctrine pour laquelle Pusey avait été condamné en 1843 obtenait au moins la tolérance. C'était un succès pour le puseyisme, succès imparfait, il est vrai, puisque la doctrine contraire était également tolérée.

3. Le « *Public worship regulation act* » : emprisonnement des ritualistes. — a) Vole du bill et attitude des ritualistes. — Évêque de Londres, Tait avait déjà manifesté ses tendances *Broad Church* et antiritualistes ; devenu archevêque de Cantorbéry, il appuiera de tout son pouvoir la campagne de la Church Association. Il sera le promoteur de l'acte de répression contre le ritualisme : *Public worship regulation act*.

La Church Association fit présenter aux deux archevêques de Cantorbéry et d'York une pétition couverte de soixante mille signatures, réclamant la suppression complète de toutes les cérémonies et pratiques déjà jugées illégales. Tait répondit en manifestant sa sympathie aux signataires et en critiquant la minorité, qui veut « renverser les principes de la Réforme ». Dans leur réponse à une députation de la Church Association reçue à Lambeth en 1873, les deux archevêques se montrent conscients du danger que fait courir cette minorité considérable, qui a osé présenter à la Convocation de Cantorbéry une demande appuyée par quatre cents clergymen « pour le rétablissement de ce qu'ils appellent la confession sacramentelle ». Ils sont décidés « à s'opposer à une telle innovation et à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour l'entraver ». Simpson, *op. cit.*, p. 139-140.

Ce moyen, Tait crut l'avoir trouvé en proposant une loi pour la réglementation du culte public. Il fut soutenu par la reine Victoria, qui lui écrit, en janvier 1874, qu'il faut que « tout soit fait pour mettre en échec le *High Church* et le parti ritualiste ». Elle dit à Gladstone que « les progrès de ces alarmantes tendances romanisantes » sont devenus si sérieux que le jeune clergé semble empreint de ces doctrines tout à fait antiprotestantes, et elle se déclare « protestante jusqu'au fond du cœur ». Simpson, *op. cit.*, p. 142. Malgré le respect qu'il avait pour la reine, Gladstone combattit au Parlement le projet, qui fut soutenu par Disraeli. Malgré les efforts des ritualistes — Pusey publia trois lettres dans le *Times*, 19, 24 et 30 mars 1874 — le projet fut voté par les deux Chambres et promulgué le 7 août 1874. Il prétendait simplifier la procédure à suivre dans les procès pour irrégularités cultuelles : les poursuites pouvaient être engagées soit par un *churchwarden* (marguillier), soit par trois paroissiens, l'évêque ayant droit de veto pour s'opposer aux poursuites. La première juridiction était constituée par le conseil diocésain, présidé par l'évêque ; la seconde était le comité judiciaire du Conseil privé.

La persécution violente allait commencer contre les ritualistes. Ceux-ci ne peuvent que faire appel à l'opinion. Le 27 juin 1875, une déclaration de résistance est lue dans diverses églises de Londres, où, en 1873, soixante-quatorze églises avaient adopté l'*eastward position*, et cent dix-neuf en 1875. En même temps, sur l'initiative de l'English Church Union, étaient établies les revendications que l'on jugeait essentielles et sur lesquelles on ne transigerait jamais : *eastward position*, ornements eucharistiques, usage des cierges allumés et de l'encens, mélange de l'eau au vin dans le calice, pain azyme. Une nouvelle société se fonde pour libérer l'Église de la tutelle de l'État. L'idée de la séparation des deux pouvoirs fait des progrès. On lit dans le *Church Times* du 1^{er} janvier 1875 : « Le « désétablissement » ne nous effraye pas ; nous ne saurions le regarder comme un mal. » Dans le *Contemporary* (juill. 1875) Gladstone constate

le danger que court l'Église d'Angleterre, dont l'existence est mise en péril par les dissensions intérieures.

b) Application du « *Public worship regulation act* ». — C'est dans cette exaspération des esprits que la Church Association va poursuivre l'application du *Public worship regulation act*, avec Lord Penzance, juge de première instance, siégeant au palais primatial de Lambeth.

La première victime de Lord Penzance fut le Rév. Ridsdale, curé de l'église Saint-Pierre à Folkestone, condamné en première instance (févr. 1876), pour douze irrégularités liturgiques, et par le Conseil privé (12 mai 1877). Puis ce fut le Rév. Dale, curé de Saint-Védast, à Londres, le Rév. Edwards, curé de Sailor's chapel, à Bristol, le Rév. Tooth, curé de la paroisse de Hatcham, faubourg de Londres. Celui-ci était, le 22 janvier 1877, emprisonné pour avoir méprisé le tribunal : il avait protesté contre le *Public worship regulation act*, déclarant qu'il ne se soumettrait pas à l'autorité d'une loi qui n'avait pas été acceptée par l'Église. D'autres poursuites suivirent, contre S. Faithorn Green, de Saint-Jean; contre Miles Platting, qui fut arrêté en 1881 et resta en prison pendant deux ans; contre Mackonochie, qui, las de la lutte, céda aux instances de Tait et résigna son bénéfice de Saint-Alban, le 1^{er} décembre 1882, et sa nouvelle paroisse de Saint-Peter in Docks, le 31 décembre 1883; contre le Rév. Bell Cox, curé de Saint-Margaret, à Liverpool, emprisonné en 1887.

Le résultat de ces poursuites et de ces emprisonnements ne fut pas celui qui avait été attendu : il révolta l'opinion publique. Dans un meeting de l'English Church Union, en 1874, Pusey montra que l'appel au Parlement impérial pour abattre le ritualisme est un témoignage impressionnant de la force du mouvement. Liddon insista sur l'incapacité d'un parlement composé de protestants dissidents, de catholiques, de juifs, pour décider de questions théologiques. Phillimore souligna la contradiction des jugements du Conseil privé dans les deux affaires de Mackonochie et de Purchas. Simpson, *op. cit.*, p. 147. Tait lui-même, qui avait pris l'initiative du *Public worship regulation act*, se sent obligé à plus de modération; mais il se trouve impuissant à arrêter les progrès du mal. Quand Green fut emprisonné, il essaya en vain d'obtenir du Parlement son élargissement; il échoua également dans ses tentatives à cet effet auprès de la Church Association. Alors il fait appel à l'intervention de l'archevêque d'York et de l'évêque de Manchester, dont dépendait Green, qui réussissent à faire libérer le prisonnier. Dans une conférence donnée en décembre 1880, il se déclara disposé à examiner favorablement les changements qui seraient demandés et répudia toute intervention violente; il renouvela ces dispositions dans une lettre au *Guardian*, du 31 décembre 1880. L'évêque de Londres, Jackson, constatait lui aussi l'échec du *Public worship regulation act*. Le parti *evangelical* lui-même, pourtant si opposé au *revival*, montrait sa désapprobation de telles mesures. On était surtout frappé de la partialité des juges. « Si les symboles, faisait remarquer le docteur Liddon, peuvent être omis et si les plus évidentes directives des rubriques peuvent être rejetées sans susciter de plaintes de la part de l'autorité, il n'est pas juste de punir certains excès cérémoniels, s'il y a excès, de l'emprisonnement et de la privation des bénéfices. » *Church Troubles*, p. xxviii, dans Simpson, *op. cit.*, p. 150-151.

4. Le tribunal archiepiscopal de Lambeth. Apaisement. — L'archevêque de Cantorbéry, Benson, qui avait succédé à Tait en 1883, entreprit de rétablir l'harmonie dans l'Église d'Angleterre sur les points discutés du cérémonial. Pour résoudre les difficultés et

apaiser les doutes qui peuvent surgir dans l'interprétation et l'exécution des rubriques du *Prayer book*, on devra d'abord s'adresser à l'évêque du diocèse, qui, à sa discrétion, ordonnera les mesures qu'il jugera nécessaires, en ayant soin de ne prendre aucune disposition qui soit contraire au contenu de ce livre. Et si l'évêque du diocèse est lui-même dans le doute, il soumettra le cas à la décision de l'archevêque.

L'intervention la plus significative du tribunal archiepiscopal de Lambeth fut celle que suscita la Church Association contre l'évêque de Lincoln, King. Ce dernier n'appartenait pas au parti ritualiste; mais il avait toujours cherché à développer autour de lui une foi et une piété inspirées des doctrines catholiques et, de ce fait, les pratiques ritualistes s'étaient largement répandues dans son diocèse. La Church Association pensait frapper un grand coup en accusant un évêque et en obtenant sa condamnation. Le procès commença en février 1889 pour durer jusqu'au 4 février 1890. La sentence fut publiée le 21 novembre 1890. Dans le long exposé des motifs l'archevêque récuse habilement les précédents du Conseil privé. Quant aux griefs invoqués contre son suffragant, il aboutit à un compromis, s'appuyant sur des recherches historiques, qui laissait une latitude suffisante aux ritualistes, tout en condamnant les exagérations. Le jugement fut applaudi par tous les modérés y compris les *highchurchmen*. « C'est la chose la plus courageuse qui soit venue de Lambeth depuis deux cents ans », écrivait Church. L'évêque de Lincoln l'accepta, disant pouvoir s'y soumettre en conscience.

Les protestants en furent dépités. La Church Association en appela au Conseil privé. La décision de l'archevêque allait, en effet, notamment contre la sentence du Conseil privé de 1871, qui avait déclaré illégale l'*eastward position*. Le Conseil privé attendra deux ans pour publier sa décision. Les hommes politiques en avaient assez de toutes ces discussions « en matière de costumes, de posture, de formes du rituel » (Lord Salisbury), qui ne pouvaient que briser l'Église ou séparer d'elle des éléments d'ailleurs excellents. Aussi le Conseil privé ne fit-il qu'approuver la décision de l'archevêque.

Le jugement de Lambeth, approuvé par le Conseil privé, n'intéressait pas seulement un cas particulier; il eut une portée générale et, comme le remarque le *Church Times* du 5 août 1892, donna le signal de la fin des poursuites judiciaires et de la persécution. Pleine satisfaction n'était pas encore donnée aux ritualistes : l'Église d'Angleterre demeurerait toujours sous le contrôle de l'État, puisque le Conseil privé avait dû intervenir pour autoriser l'intervention de l'archevêque et pour approuver sa sentence. Néanmoins, les ritualistes pouvaient demeurer fidèles à leurs pratiques dans l'ensemble.

L'accalmie qui suivit fut favorable au développement du ritualisme. « D'après le *Tourist's Church guild*, le nombre des églises où l'on observait l'*eastward position* s'était successivement élevé en 1884 à 2 051; en 1896, à 5 964; en 1898, à 7 044. Même progression pour les autres rites contestés, les vêtements ecclésiastiques, les cierges d'autel, le *mixed chalice*, etc. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 508, note 1. La Church Association estimait à 9 600 le nombre des clergymen qui « favorisaient le mouvement vers Rome dans l'Église nationale ». Ce n'est pas seulement le cérémonial qui devient de plus en plus catholique; mais les pratiques de la dévotion catholique s'introduisent et se développent; des associations se fondent en vue de la prière pour les défunts, *The Guild of all souls*; les livres de prières et les manuels de dévotions empruntés aux catholiques se diffusent largement; Lord Halifax donne, en 1895, une vive

impulsion au mouvement en vue de la *corporate union*, arrêté en 1896 par l'encyclique *Apostolicae curæ* de Léon XIII, qui déclarait invalides les ordinations anglicanes.

5. Le jugement des archevêques à Lambeth (1899). — Dans une lettre de 1899, l'évêque Creighton, reconnaissant avoir rencontré une grande résistance dans son essai d'interdire l'usage de l'encens et l'emploi de cierges allumés à l'évangile, soumettait ces deux cas à l'archevêque de Cantorbéry, à la conférence de Lambeth. Au même moment, alors qu'allait s'ouvrir la conférence de 1899, deux cents bénéficiers présentaient plusieurs résolutions aux évêques sur l'obéissance canonique, obéissance due aux lois de toute l'Église catholique du Christ, sur le droit à la réserve de l'eucharistie et à l'usage de l'encens, pratiques conformes à l'usage de toute l'Église catholique et incluses dans la rubrique des ornements du *Prayer book*. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 157.

Les archevêques décidèrent que l'usage liturgique de l'encens et celui des cierges allumés dans les processions n'étaient pas conformes à la loi et ils ordonnèrent au clergé de s'abstenir de ces pratiques. Les deux cents bénéficiers avaient placé leur intervention sur le terrain catholique, les archevêques avaient répondu d'après le point de vue le plus étroit, le point de vue légal, s'appuyant sur l'acte d'uniformité de 1559. Pour l'encens, ils invoquent l'argument du silence, ne voulant pas se rendre compte, remarque Sanday, que l'usage liturgique de l'encens était bien établi dans l'Église universelle depuis l'année 385, qu'une telle décision renforçait l'insularité de l'Église d'Angleterre, alors qu'il importait d'élargir sa catholicité. La décision des archevêques causa du désappointement. Encore fallait-il qu'elle fût obéie. L'obéissance à l'évêque était cependant un principe catholique admis par les ritualistes; mais comment auraient-ils pu se soumettre à des évêques qui, dans des vues surtout politiques, étaient tous choisis en dehors du parti et pris parmi les adversaires du *revival* catholique?

IV. LE MOUVEMENT RITUALISTE AU XX^e SIÈCLE. — 1^o Les diverses tendances de l'anglo-catholicisme. — Deux tendances se manifestèrent dès le début du mouvement ritualiste. Les uns s'efforçaient par leurs réformes de maintenir la continuité avec l'histoire de l'Église d'Angleterre depuis la Réforme; ils conservaient les formes autorisées du culte anglican, en les interprétant dans le sens le plus catholique. Cette méthode avait l'avantage de conserver des expressions familières de culte, d'utiliser les services du *Prayer book* aimés par ceux qui avaient été élevés dans ces traditions. Malgré tout, ces services anglicans ne pouvaient que difficilement être adaptés à la dévotion catholique, notamment en ce qui concerne la présence réelle et le service eucharistique, plutôt impliqués qu'affirmés dans le *Prayer book*. De plus, le nombre des offices dans le *Prayer book* était singulièrement restreint, par suite de la suppression des fêtes : le clergyman qui voulait dire la messe chaque jour devait reprendre toute la semaine la messe du dimanche. Le *Prayer book* avait exclu la réserve des saintes espèces, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints, la prière pour les morts. Enfin l'assistance conventionnelle au service de la communion, qui caractérisait la vie religieuse dans les siècles précédents, était dans un déclin de plus en plus évident. Le *revival* du XIX^e siècle avait fait sentir le besoin d'une participation plus intime au culte divin.

La seconde tendance donnait satisfaction sur tous ces points. Elle s'inspirait directement de la vie de dévotion et de la littérature du catholicisme de l'Europe occidentale, tel qu'il s'est développé depuis la

Réforme. La loyauté envers l'anglicanisme devenait chose secondaire; ce qui importait avant tout, c'était de développer la foi et la dévotion, d'atteindre les cœurs et les consciences. Cette tendance devait s'affirmer d'autant plus facilement au XX^e siècle qu'une « génération s'élevait qui n'avait pas connu le *Prayer book* ». Knox, *op. cit.*, p. 233. Pour ceux qui n'avaient pas été élevés dans les traditions anglicanes, pour les générations façonnées par les tractariens et les ritualistes, c'était un handicap certain d'en appeler à des formulaires liturgiques mal adaptés à l'expression des croyances catholiques, de laisser de côté l'attraction et la variété des méthodes de dévotion de l'Église romaine. Aussi, tout en modifiant certaines pratiques du catholicisme occidental pour conserver une certaine continuité avec les traditions de l'anglicanisme, n'a-t-on pas hésité à introduire des pratiques romaines très importantes, telle que la réserve du saint sacrement, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints, l'usage des statues et des images des saints.

Comme dans le cours du mouvement ritualiste, tout cela s'est réalisé contre la volonté de l'autorité ecclésiastique, des évêques. Mais ceux-ci avaient toléré de tels abus, de telles négligences, que les ritualistes se croyaient justifiés à ne pas leur obéir. Ils devaient être des révolutionnaires. Les premiers tractariens avaient cru pouvoir transformer lentement, par leur prédication et par leurs ouvrages, l'esprit de l'Église anglicane. Ils avaient échoué. Les ritualistes agirent illégalement pour le salut des âmes. Les efforts furent parfois peut-être désordonnés; il y eut des avances et des reculs. C'est que le mouvement ritualiste fut une bataille de soldats. Depuis la mort de Pusey, il n'y eut personne pour prendre la tête du mouvement. « Il est caractéristique de cette période du mouvement que, si nous cherchons les noms de ses chefs, nous ne pouvons les trouver. L'homme le plus en vue fut un prêtre de paroisse qui demeura vicaire assistant jusqu'à la fin de sa vie, Arthur Henry Stanton. » Knox, *op. cit.*, p. 231-239.

La division du parti ritualiste au XX^e siècle ne se remarque pas seulement par l'affirmation de ces deux tendances. D'autres points séparent gravement les anglo-catholiques. Beaucoup se laissent attirer par les erreurs modernistes. Le modernisme, qui s'est largement infiltré dans l'Église anglicane, a touché également les milieux anglo-catholiques. Certains contestent l'historicité des récits de l'Évangile, pour ne rien dire de ceux de l'Ancien Testament. Selon eux, ces récits « ne sont vrais que dans le sens qu'ils expriment sous la forme de l'histoire la vraie notion de Dieu, l'amour de Dieu pour les hommes et la manière dont l'homme doit s'approcher de Dieu ». Knox, *op. cit.*, p. 32. Ils rejettent l'inspiration des Écritures, la naissance virginale, la résurrection, la divinité de Jésus-Christ, qui n'est plus qu'un prophète... Une société fondée en 1898, *Churchmen's Union for the advancement of liberal religious thought*, répand ces idées à l'aide d'une revue mensuelle, *The modern churchman*. Un moderniste notoire, le docteur Henson, fut nommé en 1918, évêque de Hereford, malgré la protestation de la Société du Saint-Sacrement, qui avait réuni vingt mille signatures contre cette nomination, laquelle constituait un véritable défi. *Documentation cath.*, t. XI, col. 134 et 142. Cf. G. Coolen, *La crise moderniste dans l'Église anglicane*, dans *Rev. apolog.*, t. XLIV, p. 119-126.

Un autre sujet de division parmi les anglo-catholiques est l'attitude à observer envers l'Église romaine. Alors que certains ne craignent pas de témoigner un grand respect pour le centre de la catholicité et de proclamer la nécessité de l'union avec le Saint-Siège, d'autres, et ce sera le plus grand nombre, demeureront

antipapistes; ils le seront même plus que les ritualistes de la fin du XIX^e siècle, sans doute par réaction contre les proromains de leur parti. Un fait marque nettement la gravité de cette opposition : la démission, en 1933, de Lord Halifax de la présidence de l'English Church Union, qu'il exerçait depuis 1868. Une des deux raisons de cette démission, donnée par une lettre publiée dans le *Times* du 19 novembre 1933, est la publication dans l'organe officiel de l'English Church Union d'un article du Rév. W.-R. Gordon Taylor, *Unité catholique ou protestante?* « Ce rapport, écrit le président démissionnaire de l'English Church Union parle de la hiérarchie romaine en Angleterre comme n'ayant pas de juridiction et étant schismatique, et déclare qu'il y a quelque chose de vrai à dire que l'évêque de Rome est un superbe protestant en habit de chanoine ».

2^o *La réserve eucharistique.* — La doctrine des tractariens sur la présence réelle devait avoir des conséquences pratiques, notamment la conservation des espèces consacrées pour la communion en dehors de la messe et pour celle des malades, ainsi que pour diverses manifestations de culte envers Notre-Seigneur présent dans l'eucharistie. Cependant ni les tractariens ni les premiers ritualistes n'acceptèrent ces conclusions. Ce n'est guère qu'au XX^e siècle que se répandit l'usage de la réserve eucharistique et la pratique de dévotions envers le saint sacrement.

Pusey écrivait en 1882 : « Il n'y a absolument aucune autorité dans l'Église primitive en faveur de la réserve, sauf pour les malades, ni en faveur de l'exposition du saint sacrement dans une monstration et de l'encensement, encore moins en faveur de la bénédiction des fidèles avec le saint sacrement. Cet usage de la présence qu'il nous accorde est tout à fait impossible à justifier. Il nous donne sa présence pour une fin déterminée... Il a institué le sacrement pour nous donner son corps et son sang et pour que nous puissions commémorer son sacrifice. L'adoration est la conséquence naturelle de cette présence, mais elle n'est pas l'objet de l'institution. » Simpson, *op. cit.*, p. 253-254. Le chanoine Bright reconnaissait que, bien qu'elle ne fût pas permise par les rubriques, la réserve pour la communion des malades pouvait être acceptée, mais il rejetait toutes les pratiques de dévotion envers elle : adoration, bénédiction, etc. Le chanoine Liddon, la même année 1882, écrivait : « Rien dans le langage et les autorités de notre Église n'autorise l'office de la bénédiction. Cela s'explique puisqu'il n'existait pas avant la Réforme et qu'il est d'origine récente... L'adoration est la conséquence nécessaire ou l'accompagnement de la présence réelle plutôt que le but pour lequel cette présence a été léguée à l'Église. » Simpson, *op. cit.*, p. 254.

La réserve des éléments consacrés, si elle était en dehors de l'horizon tractarien et ne fut, pendant longtemps, considérée que d'un point de vue théorique, devait être imposée par le développement de la doctrine sur la réalité de la présence de Notre-Seigneur dans l'eucharistie. Elle devint une nécessité dans bien des cas, pour répondre au désir de communier de ceux à qui leurs occupations ne laissaient pas le loisir d'attendre l'heure de la célébration de l'office, une nécessité aussi pour la communion des malades. Le *Prayer book* envisageait la célébration à domicile de la cène pour la communion des malades. L'habitude de célébrer quotidiennement à l'église rendait impossible cette célébration à domicile. La réserve se pratiqua d'abord uniquement en vue de la communion. Mais, comme l'effet de la consécration est permanent, que là où sont les éléments consacrés là aussi est le Christ, il en résultait naturellement un culte rendu à la présence du Christ. Les fidèles se rendirent dans les

églises à l'endroit où était conservée la réserve. La dévotion privée fut encouragée par les prêtres, dirigée par eux. Des dévotions publiques extra-liturgiques eurent lieu au cours de l'office du soir, exposition, bénédiction, procession. Le développement de ces usages nouveaux dans l'Église anglicane fut rapide. Les autorités s'en émurent : les uns se demandaient si la présence réelle autorisait cette extension de l'usage du sacrement pour une autre fin que celle pour laquelle Notre-Seigneur l'avait institué; d'autres remettaient en question toute la doctrine de la présence réelle et suggéraient de soumettre les éléments consacrés à une analyse scientifique... Simpson, *op. cit.*, p. 256.

La question fut nettement posée par le chanoine Lacey dans une lettre adressée à l'archevêque de Cantorbéry, en 1899, en vue de soumettre les arguments en faveur de la présence réelle à la conférence de Lambeth. Lacey ne cherche pas à prouver que la nouvelle pratique est légale, mais utilise en sa faveur cet argument : ce qui n'est pas défendu peut être permis. Il réfute les objections que l'on pourrait tirer de l'art. 28, de la rubrique de 1662 sur la consommation après la cène de ce qui reste des espèces consacrées et du service de la communion pour les malades : « La pratique de la réserve n'est défendue ni expressément ni implicitement... Elle ne rentre pas par le fait dans la catégorie des choses illégales. » Elle est donc laissée à la discrétion de l'autorité. Mais quelle autorité? Le prêtre dans sa paroisse? L'évêque pour tout le diocèse? Le prêtre doit avoir toute autorité pour juger de l'opportunité de conserver les saintes espèces pour la communion des malades. Mais, pour tout autre usage tel que l'exposition du saint sacrement, le prêtre n'a plus autorité pour l'introduire, car son pouvoir est restreint à l'administration du sacrement, et, ici, c'est un usage étranger à l'institution de l'eucharistie. Aussi doit-on laisser ce cas particulier à la discrétion de l'évêque qui a pouvoir de « régler la pratique et même de la défendre en certains endroits... », mais il ne doit pas la défendre sans cause grave, sérieusement examinée et exposée dans chaque cas ». Simpson, *op. cit.*, p. 259.

L'archevêque Temple lui répondit l'année suivante : « Je suis obligé de décider que l'Église d'Angleterre ne reconnaît actuellement la réserve sous aucune forme; ceux qui pensent qu'elle peut être permise, bien qu'ils soient pleinement justifiés à essayer d'obtenir des autorités une modification de la loi, n'ont pas le droit de pratiquer la réserve tant que la loi n'aura pas été modifiée. » Simpson, *op. cit.*, p. 259.

L'absence de loi autorisant la réserve n'entrava nullement son développement. On s'en tint à la remarque de Lacey que ce qui n'est pas défendu peut être autorisé. Quinze ans après, la pratique devenait générale.

Les ritualistes se trouvaient cette fois appuyés par certains membres de l'épiscopat, au moins en ce qui concerne la réserve pour la communion des malades. L'évêque Gore, en 1917, dit sa satisfaction de voir cette coutume se répandre et être acceptée par tous les évêques de la province du Sud; mais s'il la croit très justifiée pour cette fin, il la repousse « pour tout autre but quel qu'il soit », car il y voit un usage inconnu dans l'Église pendant mille ans, inconnu dans l'Église orientale actuelle, sans aucun point d'appui dans le Nouveau Testament.

La question fut de nouveau agitée quand fut préparée la révision du *Prayer book*. Une conférence fut réunie à Farnham Castle par l'évêque de Winchester pour étudier spécialement ce point de pratique. L'évêque Gore maintint son ancien point de vue : autoriser la réserve pour la communion, à l'exclusion

des dévotions rattachées à la prière du soir; l'évêque Temple permit les dévotions privées, mais rejeta celles qui sont organisées par le prêtre. Le docteur Darwell Stone résuma la question des dévotions extraliturghiques en quatre propositions : 1. La présence de Notre-Seigneur dans le sacrement est attachée au rite, non à la foi du communiant. 2. Il n'y a pas de raison de supposer que cette présence est limitée de façon à ne pas persister après l'offrande du sacrifice et la communion. 3. Cette présence est celle de Notre-Seigneur lui-même; par le fait, il doit être adoré dans le sacrement. 4. S'il est vrai que la présence de Notre-Seigneur est permanente, non transitoire, l'adoration n'est pas restreinte au temps de la liturgie, mais elle doit avoir lieu quand le sacrement est conservé. On invoqua aussi en faveur de la dévotion extraliturghique le fait que cette dévotion commença à l'âge d'or de l'Eglise, que son développement fut dû au besoin de nouvelles méthodes pour stimuler l'esprit de dévotion et qu'il accompagna une augmentation de la fréquence des communions. La conférence refusa de se placer sur le terrain de la légalité; le seul côté doctrinal fut examiné : mettre la pratique d'accord avec la doctrine de la présence réelle. Le seul argument qui empêche de reconnaître les dévotions en l'honneur du saint sacrement est que l'eucharistie fut instituée pour être un sacrement et un sacrifice. C'est se détourner du but de l'institution que de l'utiliser pour l'exposer et bénir les fidèles. On a remarqué que, lors de cette conférence de Farnham, on n'avait entendu prononcer aucun de ces termes blessants : fétiche, idolâtrie, superstition, que l'on appliquait si facilement autrefois aux nouvelles pratiques inspirées par le catholicisme romain.

Les synodes diocésains qui se réunirent à cette époque et qui traitèrent de la question de la réserve témoignent des progrès réalisés. Ainsi au diocèse de Southwark, 419 clergymen approuvèrent la réserve, contre 115 opposants; 485 contre 31 laissèrent à l'évêque le soin d'en régler le lieu et le mode; mais la question de savoir si la réserve pourrait être utilisée dans le but de dévotion ou d'adoration publique fut repoussée par 441 non contre 78 oui. Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 264. On n'en continuait pas moins à rendre un culte public au saint sacrement : de ce chef, le Rév. Wason, vicaire de Cury, au diocèse de Truro, et le Rév. Winter, curé de Saint-John, à Taunton, furent condamnés par la Bishop's consistory court, pour avoir introduit dans leur paroisse la bénédiction du saint sacrement, et destitués (1919-1920). Cf. G. Coolen, *La dispute du saint sacrement dans l'Eglise anglicane*, dans *Rev. apolog.*, t. xxxi, p. 206-211, 277-287.

Les projets de revision du *Prayer book* (cf. *infra*) marquèrent une tentative de réaction prononcée contre la réserve, malgré le fort mouvement qui se manifestait partout en sa faveur. Cette tentative de restriction avait pour cause les actes de dévotion dont elle était l'objet, la tendance à organiser des cérémonies paroissiales extraliturghiques. Les anglo-catholiques expliquèrent bien que la raison essentielle de la réserve était et avait toujours été la communion, que le culte qui était associé avec elle n'était pas un but, mais une conséquence accidentelle. Cette distinction ne put convaincre les opposants, surtout parce qu'ils voyaient ces dévotions devenir la forme normale des services dominicaux. C'était au point que l'évêque Gore se disait empêché « d'assister ou de prêcher à l'office du soir dans les églises appelées avancées, car il serait contraint de suivre les fonctions suivantes : vêpres, sermon, puis procession transportant la réserve au maître-autel où on l'expose, et bénédiction... » Simpson, *op. cit.*, p. 262.

3° La revision du « *Prayer book* ». — Durant le

cours du xix^e siècle la question de la revision du *Book of common prayer* avait été soulevée à diverses reprises. Les ritualistes s'y étaient opposés, car elle aurait été faite contre eux, surtout en ce qui concerne la rubrique des ornements; mais au début du xx^e siècle cette revision parut inévitable : les négligences des *evangelicals* et les additions des ritualistes avaient jeté l'Eglise anglicane dans un invraisemblable chaos au point de vue cérémoniel. Remettre un peu d'ordre dans la maison, sortir de l'illégalité, introduire de la variété dans les offices et les rendre plus attrayants, telles furent les principales causes de la revision du *Prayer book*. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 229-232.

Cette fois les anglo-catholiques prirent une part active aux discussions dans le but de faire prévaloir sinon toutes leurs innovations, au moins celles auxquelles ils tenaient le plus. Ils y étaient encouragés par la sixième conférence de Lambeth, qui avait émis un vœu favorable à une revision dans le sens catholique.

La procédure de revision serait différente de ce qu'elle aurait été au siècle précédent, grâce à la loi du 23 décembre 1919, *Church of England assembly act*, ou plus communément *Enabling act*, par laquelle le Parlement se déchargeait sur l'Eglise elle-même de la discussion des questions religieuses, se réservant seulement d'approuver ou de rejeter les décisions prises. L'étude de la revision avait commencé avant le vote de cette loi : sur le rapport d'une commission royale, le roi avait autorisé, en 1904 et en 1906, les évêques à préparer un projet. Commencé aussitôt, interrompu par la guerre, le travail dura vingt ans. Il était difficile; les évêques voulaient concilier les diverses tendances de l'Eglise anglicane, celle des anglo-catholiques, celle des libéraux, celle des partisans du *statu quo*. Ils aboutirent à un compromis qui se manifesta par des rubriques « alternatives », variantes laissées au choix du célébrant. Il en fut ainsi notamment pour la cène. Le canon de 1662 est modifié aux dépens de sa cohésion. La prière de la consécration est précédée d'une formule qui spécifie que le Christ est mort sur la croix pour notre rédemption, oblation constituant un sacrifice parfait et suffisant, qui a satisfait pour tous les péchés du monde. De plus, le récit de l'institution est suivi d'une invocation au Saint-Esprit, par imitation de l'épiclesse de la liturgie grecque, mais en des termes qui introduisent la doctrine calviniste. Le Saint-Esprit est invoqué pour bénir et sanctifier les fidèles et aussi le pain et le vin, afin que ce pain et ce vin « puissent être en nous le corps et le sang » du Christ. Cela laisse supposer que l'on enlève toute efficacité aux paroles de la consécration et que l'action du Saint-Esprit ne se produit qu'au moment de la communion. Une formule alternative est donnée également pour le baptême, avec des suppressions qui devaient contenter le *Broad Church*.

Parmi les concessions faites aux anglo-catholiques il faut mentionner le maintien de la rubrique des ornements édouardiens de 1549, l'addition d'eau au vin dans le calice, la forme d'hostie. La réserve est prévue pour la communion des malades, avec beaucoup de restrictions : il faut autorisation spéciale de l'évêque, on doit la placer dans un coffre, du côté nord, elle ne peut être l'objet d'aucune adoration, exposition ou autre cérémonie. Pour le mariage, malgré la loi anglaise sur le divorce, le nouveau *Prayer book* maintient l'affirmation de l'indissolubilité du mariage. Des prières sont insérées pour les morts, avec une messe pour les défunts, contenant le *Requiem æternam*..., malgré l'art. 23 qui condamnait la doctrine romaine sur le purgatoire comme une chose folle, vaine, inventée, sans base ni garantie dans l'Ecriture.

Une plus grande variété est introduite dans les parties propres de la messe, par l'addition de collectes, épitres et évangiles, pour les fêtes du carême, les semaines de Pâques et de la Pentecôte, par l'accroissement des fêtes de saints commémorés. On autorise une fête du *Corpus Christi*, ou plus exactement une messe « en action de grâces pour l'institution de la sainte communion ».

La revision était prête au début de 1927 : du 7 février au 30 mars, le texte fut examiné et approuvé par les deux Convocations de Cantorbéry et d'York; du 5 au 7 juillet, il fut soumis à la Church Assembly, dont les trois chambres, évêques, clergé et fidèles, l'approuvèrent. Il n'avait rencontré qu'une faible majorité à la Convocation et à la Church Assembly, opposition qui se fondait principalement sur le second canon, la réserve et la prière pour les morts. Du 11 au 15 décembre, le Parlement l'examina; le projet fut accepté à la Chambre des Lords, où les évêques purent le défendre, mais repoussé à la Chambre des Communes par une majorité de quarante-deux voix. La vraie raison de cet échec se trouve dans les tendances « romanisantes » du nouveau livre de prières. De plus, voulant plaire aux deux partis extrêmes, il avait finalement abouti à les mécontenter tous les deux. Cf. *Documentation cath.*, t. xix, col. 707-747, 1027-1074.

Les évêques pensèrent que, à l'aide de quelques modifications, ils pourraient vaincre l'opposition de la Chambre des Communes. Mais l'intervention du Parlement avait de nouveau soulevé la question de l'indépendance de l'Église : l'Église d'Angleterre avait-elle la liberté de régler elle-même l'organisation de son culte, ou devrait-elle toujours se courber sous la férule de l'État? Avant le rejet du projet, les anglo-catholiques avaient déjà pris position : « Il n'y a qu'un remède possible à la situation : l'Église doit revendiquer le droit de nommer elle-même ses chefs et de décider elle-même de ses propres affaires. » Cf. Couturier, *Le « Book of common prayer » et l'Église anglicane*, p. 166. Et l'on recommença de parler de séparation.

Dans le second projet la rubrique sur la réserve recevait de nouvelles restrictions. La réserve perpétuelle exigeait une autorisation spéciale de l'évêque, qui ne serait donnée que s'il y avait vraiment nécessité. La réserve transitoire, pour la communion d'un malade, serait permise, mais l'évêque désignerait l'endroit où elle serait conservée : dans un réceptacle ou coffre-fort; il pourrait la faire reléguer à la sacristie, si c'était nécessaire, pour éviter toute manifestation de culte; le ministre seul aurait la clef du coffre et il ne pourrait toucher à la réserve que pour la communion des malades ou pour le renouvellement hebdomadaire des espèces.

Le nouveau compromis se réalisait aux dépens des anglo-catholiques, sans satisfaire leurs adversaires. La discussion reprit dans la presse sur la réserve, ainsi que sur la question du jeûne eucharistique, qui, à la Church Assembly, sera déclaré louable mais non obligatoire. Le 6 février 1928, le nouveau *Prayer book* reprit les pérégrinations qu'il avait faites l'année précédente : le 15 février une approbation de principe était donnée par les trois chambres de la Church Assembly; le 29 mars, par les deux Convocations, où la majorité fut moindre que l'année précédente. Enfin, le 14 juin, la Chambre des Communes le rejetait malgré de beaux plaidoyers en sa faveur par Lord Cecil, par Churchill et par le premier ministre Baldwin. La crainte du « désétablissement », la perspective de voir les anglo-catholiques se détacher de l'anglicanisme au profit de Rome, n'éurent point les députés. A une majorité plus forte qu'en 1927 ils refusèrent d'adopter le nouveau *Prayer Book*.

En fait, ce nouveau livre de prières, avec l'importance donnée au sacrifice eucharistique, avec ses prières pour les défunts, avec l'admission, si restreinte qu'elle soit, de la réserve, était trop opposé à l'esprit protestant de l'ensemble de la nation pour être admis. D'autre part, « il était tout à fait impossible de réaliser la revision à un niveau qui pût contenter la Chambre des Communes. Le luthérien Heiler pense que, si les évêques anglicans avaient condamné complètement la réserve, ils auraient pu être l'occasion d'un schisme désastreux. » Simpson, *op. cit.*, p. 251-252.

La situation des évêques, après ce double rejet, était délicate. Ne pas tenir compte du Parlement était un défi dangereux. S'y soumettre était abdiquer le droit de l'Église de régler sa liturgie, renoncer à son indépendance spirituelle. L'archevêque de Cantorbéry avait proclamé officiellement à la Convocation, en termes soigneusement pesés et approuvés avec chaleur, le droit de l'Église de régler ses dévotions. Le *Prayer book* modifié devint, en réalité, une base pour les discussions synodales. Les évêques agirent chacun dans son diocèse. L'un d'eux revendiqua le droit de l'évêque d'ordonner la liturgie suivant les besoins spirituels de ses diocésains. Un autre permit à cent soixante de ses prêtres de continuer à réserver les éléments consacrés comme auparavant, en observant toutefois les prescriptions du *Prayer book* de 1928.

En cela, comme en bien d'autres choses, il y eut de nombreuses divergences. L'action collective de l'épiscopat était impossible. « Mais ce qui est significatif, c'est que le rejet de la revision par le Parlement a amené les évêques à proclamer leur indépendance spirituelle d'une manière qui aurait été impossible au siècle précédent. Et cette indépendance spirituelle est un de ces grands principes sur lequel le *revival* catholique avait résolument insisté... » Simpson, *op. cit.*, p. 253.

4^e La réunion à l'Église catholique. — 1. Comment les anglo-catholiques envisagent la réunion. — L'indépendance de l'Église ne peut être réalisée dans une Église d'État. La restauration des principes catholiques dans la doctrine et dans le culte conduisait tout naturellement les anglo-catholiques à porter leurs regards vers la grande Église du continent. L'idée d'une réunion possible avait déjà été chère à Pusey (cf. col. 1384). Le concile du Vatican l'avait désempenné et découragé. Cette idée fut reprise en 1894 par Lord Halifax, le président de l'English Church Union, encouragé par un lazariste français, F. Portal. L'encyclique *Apostolicæ curæ* (1896) sur les ordinations anglicanes émut Lord Halifax, sans toutefois lui faire perdre tout espoir. Il sera l'âme de la propagande en faveur de la réunion au xx^e siècle.

Nous n'avons pas l'intention de traiter ici de toute la question de l'union des Églises, mais uniquement de préciser l'attitude des anglo-catholiques à cet égard. Pour connaître la doctrine catholique sur ce point on se reportera aux lettres encycliques de Léon XIII, *Ad Anglos*, du 14 avril 1895, *Satis cognitum*, du 29 juin 1896, de Pie XI, *Ubi arcano*, du 23 décembre 1922, *Mortalium animos*, du 6 janvier 1928.

Comme les tractariens, les anglo-catholiques sont opposés aux conversions individuelles; ils ne veulent envisager que la réunion de leur Église à l'Église romaine, une *corporate reunion*. A la suite de Pusey, ils veulent une réconciliation avec Rome qui ne serait pas une soumission humiliante, mais qui serait réalisée par des négociations fondées sur des concessions mutuelles.

La position anglicane sur ce point a été exposée et discutée dans la seconde conférence de Malines (14 mars 1923). Le memorandum préparatoire, rédigé par trois anglicans de nuances diverses, supposant

l'accord réalisé sur les questions dogmatiques, indique à quelles conditions pourrait se faire l'union. L'Église d'Angleterre, dont la diffusion dans le monde est considérable, puisque de vingt et un à l'époque de la Réforme, le nombre de ses évêques était monté à trois cent soixante-huit lors de la conférence de Lambeth en 1920, devrait avoir à cause de son importance une sorte d'autonomie. Dans la pratique, l'exercice de l'autorité du pape sur les évêques et la province de la communion anglicane ne devrait pas se substituer à celle des archevêques et des évêques, mais serait plutôt regardée comme une « prééminence régulière reconnue au souverain pontife sur tous les évêques, qui se manifesterait dans le recours à lui pour les questions se rapportant à l'Église universelle ». Le doyen de Wells reconnu dans la discussion que le pape ne pouvait pas renoncer à son droit de juridiction et déclara que la difficulté pratique serait écartée si, en fait, l'intervention ne se produisait que dans les cas exceptionnels.

Provisoirement la hiérarchie catholique romaine existant actuellement en Angleterre pourrait subsister, telle qu'elle existe, exempte de la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry et rattachée directement au Saint-Siège, comme cela eut lieu autrefois pour l'abbaye de Westminster, pour d'autres couvents et églises. Cela éviterait un certain nombre de difficultés pratiques.

En ce qui concerne les relations de l'archevêque de Cantorbéry avec le Saint-Siège, elles pourraient, après régularisation des ordinations, être symbolisées, suivant un ancien précédent, par l'octroi du pallium, en signe d'investiture qui donnerait à celui-ci pleine juridiction. Dans l'avenir, comme dans le passé, un nouvel évêque ou archevêque serait, après élection et confirmation, en pleine possession de sa juridiction, qui, durant la vacance du siège, serait exercée comme autrefois par le doyen et le chapitre ou par le vicaire général. L'archevêque de Cantorbéry serait placé dans une situation analogue à celle des anciens patriarches. La régularisation des ordinations pourrait se faire, a-t-on remarqué dans la discussion, par l'imposition des mains, tout au moins sous condition. L'imposition des mains serait faite par le pape ou par son légat pour l'archevêque de Cantorbéry, et ensuite par l'archevêque pour ses suffragants.

L'Église d'Angleterre ainsi unie au Saint-Siège conserverait certaines pratiques disciplinaires particulières : l'usage de la langue vulgaire et le rite anglais, la communion sous les deux espèces, l'autorisation du mariage pour le clergé. Dans les discussions les anglicans reconnaissent les avantages du célibat, mais refusèrent d'en faire une obligation.

Une conception identique de la réunion était donnée dans *The catholic movement in the Church of England*, qui parut la même année (1923), composé par un clergyman de l'oratoire du Bon-Pasteur, W.-L. Knox : « Une telle réconciliation serait impossible si l'Église romaine n'admettait pas l'existence continuée de l'Église d'Angleterre comme un corps possédant une large mesure d'indépendance en ce qui concerne ses pratiques locales en matière religieuse, comme, par exemple, le maintien d'une liturgie anglaise, au moins pour le présent, et une liberté considérable en matière de dévotions. Il y aurait par là deux corps séparés, l'un représentant l'Église d'Angleterre telle qu'elle existe à présent, l'autre constitué par les catholiques romains actuels. L'Église d'Angleterre aurait le droit de nommer ses archevêques et ses évêques (sans conserver naturellement le système indéfendable de nomination par le premier ministre). Cette indépendance en matière de pratique liturgique, de dévotion et d'autonomie locale est essentielle à tout espoir de réunion dans le prochain avenir. » P. 248.

Au fond de ce désir d'autonomie, il y a toujours une grande défiance de l'autorité pontificale; habitués à gérer seuls leurs affaires, les anglicans ont horreur de la centralisation actuelle. Ils ne veulent pas que l'épiscopat soit transformé en « fonctionnarisme ». L'évêque, successeur des apôtres, doit être le véritable chef de son Église particulière. Ils redoutent l'intervention constante des Congrégations romaines. Ils attachent de l'importance à telles ou telles manières d'exprimer la fidélité et la soumission au pape, où ils croient voir une déformation de la vérité qu'ils ne sauraient accepter. « Dans les conditions présentes, on peut difficilement espérer que le Saint-Siège répudie la dévotion loyale, quoique souvent exagérée, des fidèles catholiques pour son allégeance, tandis que la majorité des catholiques anglais (anglo-catholiques) refuse d'admettre qu'il y ait une justification quelconque de la dévotion romaine au Saint-Siège, en tant que centre de l'unité catholique. » Knox, *op. cit.*, p. 247. Ce genre de dévotion leur paraît difficilement conciliable avec l'histoire de la papauté, qui n'a pas toujours été à l'abri des scandales, et ils soulignent qu'il « a fallu attendre le concile du Vatican — don Butler l'a très justement remarqué — pour constater une dévotion unanime à l'égard de la personne du souverain pontife : ceci était inconnu au xvr^e siècle ». J. de Bivort de la Saudée, *Après un siècle du mouvement d'Oxford*, dans *Études*, 20 sept. 1933, p. 660. Un tel état d'esprit explique ce désir si nettement accentué d'autonomie pour leur Église réconciliée avec Rome.

A ces préventions contre l'autorité romaine « il faut en ajouter de plus vives encore contre les catholiques romains d'Angleterre. Pour en comprendre toute l'étendue il importe de se rappeler la différence fréquente de niveau intellectuel et social entre beaucoup de prêtres catholiques et de pasteurs anglicans. La plupart de ceux-ci sont gradués d'Oxford ou de Cambridge, pourvus de riches bénéfices et jouissant par le fait même d'une certaine considération mondaine. A côté de cela le prêtre catholique est souvent pauvre, formé dans des séminaires éloignés des grands centres universitaires et, sauf exception, sans grande influence dans la société. Ajoutons encore la différence raciale entre le clergyman anglican, presque toujours anglais, et le prêtre catholique, le plus souvent irlandais, sinon de naissance du moins d'origine, et nous aurons quelques-unes des difficultés qui arrêtent sur le chemin de Rome un grand nombre d'anglicans de haute valeur morale et intellectuelle. Si de tels préjugés restent vivaces même parmi les gens lettrés, que dire de la masse? » J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 670.

Il n'entre pas dans notre intention de discuter ces revendications d'ordre disciplinaire. Il nous suffit sur ce point de rapporter la pensée de Mgr J. Vaughan, dans *l'Univers* du 25 janvier 1924 : « L'Église pourrait délier le clergé de l'obligation de réciter tous les jours l'office divin, obligation qui astreint maintenant ses membres sous peine de péché mortel. Elle pourrait même abroger la loi du célibat ecclésiastique et permettre à ses prêtres de se marier; elle pourrait encore permettre aux laïques de recevoir le saint sacrement sous les deux espèces...; et ainsi de suite pour un certain nombre d'autres règles qu'elle a imposées. Elle ne ferait pas aisément de tels changements, mais, absolument parlant, elle a le pouvoir de modifier et d'abroger ses propres lois; cela n'affecte point la doctrine de l'Église, mais sa discipline. » Cité par *Documentation cath.*, t. xiv, col. 1012-1014.

Le problème du rétablissement de l'unité entre l'Église romaine et l'Église anglicane est très complexe. Certains anglo-catholiques rêvent de la réunion de

toute l'Église établie au centre de la catholicité; mais ils se rendent compte qu'un travail préliminaire doit être accompli: l'unification intérieure de leur Église par l'adoption des principes catholiques. C'est à quoi ont travaillé puséyistes et ritualistes. Mais, malgré les progrès considérables de l'anglo-catholicisme, les oppositions demeurent telles entre les deux fractions extrêmes de cette Église qu'elles ne semblent pas pouvoir être réduites. Une autre hypothèse est envisagée, par suite de ces divergences inconciliables. Le « désétablissement » de l'Église anglicane paraît devoir s'imposer un jour ou l'autre. Alors le rattachement des anglo-catholiques à Rome se présentera plus immédiatement réalisable. Encore faut-il remarquer que la rapide diffusion, en ces derniers temps, de l'anglo-catholicisme s'est faite aux dépens de son homogénéité. Certains se sont laissés influencer par le modernisme, tandis que d'autres se déclarent nettement proromains et d'autres catholiques antipapistes. C'est donc uniquement pour une fraction du parti que la question se pose avec quelque chance de succès.

2. Efforts pour la réunion. Conversations de Malines.

— Il est remarquable que la question de l'union ait été reprise par la sixième conférence de Lambeth, en 1920. Les deux cent cinquante-deux évêques qui s'y trouvaient réunis adressèrent à tous les chrétiens un pressant appel en faveur de l'union. Ils se déclarèrent même prêts « à accepter des autorités des autres Églises une forme de commission ou de reconnaissance qui ferait reconnaître par elles le ministère du clergé anglican ». Cette formule a été précisée par les représentants de l'Église anglicane aux conversations de Malines. Dans le mémoire présenté par les catholiques, les 11 et 12 octobre 1926, comme résumant les résultats obtenus, on lit en effet : « L'offre des évêques anglicans n'excluait pas l'idée d'une entente avec les Églises constituées autour d'une hiérarchie épiscopale. Elle semblait même y conduire. Si toutes choses par ailleurs étaient réglées relativement à la doctrine, et si l'accord était conclu sur un régime disciplinaire, il n'y aurait pas de difficulté de la part des évêques anglicans à accepter tel élément d'ordination qui paraîtrait nécessaire à l'Église romaine pour mettre hors de doute, aux yeux de tous, la validité de leur ministère (*ministry*). » Lord Halifax, *The conversations at Malines, 1921-1925*, Londres, 1930, p. 299.

Lord Halifax vit dans la proposition de Lambeth une occasion de faire progresser l'idée de réunion. En octobre 1921 il se rend à Malines, muni d'une lettre d'introduction de l'archevêque de Cantorbéry, et demande au cardinal Mercier d'organiser des conférences entre catholiques et anglicans. On réaliserait ainsi le vœu de Léon XIII, qui en 1894 avait eu la pensée de réunir les représentants des deux Églises catholique et anglicane dans une conférence qui se serait tenue à Bruxelles. Le cardinal accepta avec empressement. Il précisa plus tard, dans un discours à Bruxelles (25 sept. 1925), le but de ces conversations : « Notre Saint-Père le pape Pie XI met son insistance particulière à nous rappeler qu'il attend surtout de nous un travail de rapprochement qui consiste à « clarifier l'atmosphère », ainsi que s'expriment nos amis anglicans, c'est-à-dire à dissiper les malentendus, à se libérer de part et d'autre de ses préjugés, à rétablir la vérité historique. Écarter de notre mieux les obstacles à l'union, c'est notre tâche; l'union elle-même sera l'œuvre de la grâce, à l'heure que daignera choisir la divine Providence. » J. de Bivort de la Saudée, *Après un siècle du mouvement d'Oxford*, dans *Études*, 20 sept. 1933, p. 651-652.

Il y eut quatre conférences, échelonnées du 6 décembre 1921 au 20 mai 1925; dans les deux premières les anglicans étaient représentés par lord Halifax,

le Rév. Dr Armitage Robinson, doyen de Wells, le Rév. Fr. Walter Frere, de la communauté de la Résurrection, qui allait, avant la troisième conférence (1923), devenir évêque de Truro; les catholiques, par le cardinal Mercier, archevêque de Malines, Mgr Van Roey, vicaire général, et M. Portal, prêtre de la Mission. A partir de la troisième conférence prirent part aux discussions, en plus des précédents, du côté anglican, l'évêque Gore et le Dr Kidd, de Keble College, et, du côté catholique, Mgr Batiffol et M. Hemmer, curé de Saint-Mandé.

La situation du pape dans l'Église était la question capitale. Les anglicans reconnurent que « Pierre a été accepté comme chef ou *leader*, parce qu'il a été accepté comme tel par Notre-Seigneur; que le siège de Rome est le seul siège apostolique que connaisse l'Occident... » et que « l'Angleterre lui doit son christianisme... » Le pape « possède une primauté parmi tous les évêques de la chrétienté; si bien que, sans communion avec lui, il n'est aucune perspective ni espérance de voir jamais la chrétienté réunie... Dès les commencements de l'histoire de l'Église, il a été reconnu à l'évêque de Rome, parmi tous les évêques, une primauté et un pouvoir de direction générale (*leadership*). Ainsi la primauté du pape n'est pas seulement une primauté d'honneur, elle comporte un devoir de sollicitude et d'action dans l'Église universelle en vue du bien général, de telle sorte que le pape soit effectivement un centre d'unité, une tête imprimant une direction d'ensemble... » Le rapport final, présenté par les catholiques, constate que, si l'on veut déterminer quels sont les droits du pape, les anglicans répuent à donner des précisions. Ils reconnaissent toutefois que « les nuances d'expression ont ici leur importance, à cause du fond qu'elles enveloppent et recouvrent : responsabilité spirituelle (*spiritual responsibility*), pouvoir spirituel de direction (*spiritual leadership*), surintendance générale (*general superintendence*), sollicitude du bien de l'Église universelle (*care for the wellbeing of the Church as a whole*); il semble qu'à travers toutes ces expressions l'esprit s'attache à une conception très positive d'un pouvoir riche de contenu, mais dont on éprouve quelque embarras à circonscrire l'étendue... Mais ce qui perce à travers ces expressions c'est le sentiment d'une haute mission qui est celle du pape, et qu'à la primauté d'honneur s'ajoute pour lui une « primauté de responsabilité (*primacy of responsibility*) ». Lord Halifax, *op. cit.*, p. 301-303.

Une opposition assez forte et provenant de divers côtés se fit sentir avant même que fussent terminées les conférences dirigées par le cardinal Mercier. Elle vint des non-conformistes de l'Église officielle : National Church League, Protestant Alliance, Evangelical Alliance, Church Association. Plusieurs évêques anglicans, le Dr d'Arcy, primat d'Irlande, le moderniste Henson, évêque de Durham, blâment, dans des lettres et à la Convocation d'York, l'attitude de l'archevêque de Cantorbéry, qui se justifie à la Convocation de sa province. Cf. *Times*, 7 févr. 1924. L'attitude des catholiques romains d'Angleterre, laïques, clergé séculier et régulier, ne fut pas plus favorable. On voit dans les conversations de Malines une controverse « décevante, parce qu'absolument en l'air et stérile »; on s'en prend à M. Portal et à Mgr Batiffol, on rejette toute idée de réunion en corps. Cf. *Documentation cath.*, t. xiv, col. 541-551. Le cardinal Bourne, archevêque de Westminster, exposa dans une lettre pastorale (mars 1924) le point de vue catholique; il se plaça sur un terrain différent de celui du cardinal Mercier, mais parla de façon digne et sympathique. Cf. *Documentation cath.*, t. xiv, col. 552-556.

Il est incontestable que des résultats positifs d'importance furent acquis à Malines. Un nouveau progrès a été fait dans le sens catholique : non seulement des préjugés sont tombés (on est bien loin du *no popery*), mais l'exposé de la doctrine, sa discussion loyale et sa mise au point sans exagération outrancière ont préparé le terrain à la reconnaissance du dogme de la primauté pontificale. Ce qui frappe encore davantage c'est le fait que catholiques et anglicans aient pu traiter de ces questions dans un esprit de large compréhension, discuter dans le calme les doctrines qui les avaient si longtemps séparés. Ainsi ces conférences, quoi qu'il en soit de leurs résultats positifs, « ont réalisé le premier but désiré. Dans le mouvement de convergence de l'Église catholique et des éléments proromains de l'Église anglicane, elles ont été une étape dont il est difficile de mesurer l'étendue. » J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 652.

5^e *Activité des anglo-catholiques après les conversions de Malines.* — La sympathie que les anglicans avaient trouvée auprès des catholiques à Malines fut un encouragement pour les anglo-catholiques, au moins pour la fraction qui tend de plus en plus à reconnaître les droits revendiqués par la papauté. Pour faire prévaloir leurs idées, ils fondèrent de nouvelles associations, qui toutes ont pour but la *corporate reunion*. En 1927, c'est la *Society for reunion*, qui se propose de « promouvoir l'unité chrétienne spécialement par la prière, l'étude et la parole ». Elle fut fondée par les étudiants d'Oxford, elle se recrute dans l'université, est dirigée par des *undergraduates* d'Oxford. Sa grande préoccupation est de repousser le modernisme qui s'infiltrait parmi les anglo-catholiques. La lutte contre le modernisme et le souci de se rapprocher de la papauté constituent l'objet de la plupart de leurs conférences tenues à Pusey-House. Cf. J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 656-657.

Une autre société, fondée en Amérique et bientôt introduite en Angleterre, la *Confraternity of unity*, a pour but de réaliser la *corporate union* avec le Saint-Siège non pas sur le fondement de la *comprehensiveness*, d'une corporation d'Églises où toutes les opinions seraient admises, mais fondée sur l'acceptation intégrale du dogme catholique. Ses membres, dont beaucoup sont des clergymen, acceptent « les définitions dogmatiques des sept conciles œcuméniques, telles qu'elles ont été reçues par les Églises d'Orient et d'Occident, ainsi que les définitions des conciles généraux que le Saint-Siège considère comme œcuméniques ». Leur profession de foi est ainsi formulée : « Je crois à la primauté non seulement d'honneur, mais de juridiction du pontife romain... Je crois en l'autorité de la tradition des apôtres et de l'Église, en celle de l'Écriture sainte que nous devons interpréter et comprendre seulement dans le sens de notre mère la sainte Église catholique. Je crois aussi toutes les autres vérités définies et déclarées par les sacrés canons et par les conciles généraux, particulièrement par le saint concile de Trente et ceux qui ont été promulgués depuis et déclarés par le concile du Vatican, spécialement en ce qui concerne la primauté du pontife romain et l'autorité de son magistère infaillible. » J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 658. Ils ont une revue, *Bulletin of the Confraternity of unity*. — Plus spécialement consacrée à la prière est l'association *The Church Unity octave*, ligue de supplications pour l'union des Églises, prières qui se font surtout du 18 au 25 janvier, entre la fête de la Chaire de saint Pierre et celle de la Conversion de saint Paul. Cette association compte en Angleterre « plus de sept cent cinquante pasteurs faisant prier plusieurs millions de fidèles ». J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 659.

Le résultat de tous ces efforts est tangible; il se

traduit par des manifestations qui auraient été impossibles à la fin du siècle dernier, comme l'exposition dans une église anglicane ou sous le porche d'une autre du portrait du souverain pontife, ou l'emploi pour indiquer la date d'érection du sanctuaire anglican de Notre-Dame, à Walsingham, du texte suivant : « Sous le pontificat de Pie XI et l'épiscopat de X..., évêque anglican de Norwich. » Cf. de La Verdonie, *Influence du mouvement d'Oxford...*, dans *Rev. apolog.*, févr. 1934, p. 210.

6^e *Le manifeste du centenaire (1^{er} oct. 1932).* — L'année qui précéda le centenaire du mouvement d'Oxford, cinquante et un anglo-catholiques publièrent un manifeste pour préparer la célébration du renouveau catholique en Angleterre. Cf. *Documentation cath.*, t. xxix, col. 259-294.

Le manifeste vient de l'aile droite du mouvement. Les modernistes et les antipapistes ont essayé d'en diminuer l'importance. Ils ont invoqué dans ce dessein le fait que deux signataires avaient envoyé leur rétractation; mais cette défection fut largement compensée par de nouvelles adhésions : on en comptait trois cent cinquante en février 1933. On a remarqué de plus que les signataires n'occupaient qu'un rang secondaire, gens instruits, il est vrai, formés à Oxford, mais des hommes dans le rang. Lord Halifax, le Dr Kidd, le Rév. Darwell Stone, le Dr Kirk, le duc d'Argyll, le Dr Frere, évêque de Truro, s'étaient abstenus. Le contenu du manifeste explique leur abstention : ayant une position officielle dans l'anglicanisme, ils ne pouvaient se compromettre à ce point à l'égard de l'Église établie. Cf. J. de Bivort de la Saudée, *art. cité*, p. 668-669.

Le manifeste signale d'abord le danger que font courir à l'anglo-catholicisme « un courant et une tendance qui entraînent le groupe le plus nombreux des anglo-catholiques vers une scission fondamentale avec la religion des grands chefs promoteurs du mouvement. Actuellement il est infecté d'un esprit de compromis et de modernisme qui pénètre graduellement l'ensemble et qui menace de le faire dévier de sa véritable voie ». *Documentation cath.*, t. xxix, col. 260. Les infiltrations modernistes atteignent des points primordiaux du catholicisme : « la personne de Notre-Seigneur et l'union en lui des deux natures; l'interprétation de l'Écriture sainte, l'autorité et l'infaillibilité de l'Église; les règles de la morale du christianisme historique... » *Ibid.*, col. 261.

En face de cette déviation du mouvement d'Oxford, les signataires se voient dans l'obligation de faire entendre leurs griefs et leur désaveu. Ils exposent en sept paragraphes leur doctrine sur les points contestés. 1. Ils confessent la doctrine de l'incarnation du Verbe divin en une seule personne divine et deux natures..., rejetant l'enseignement « kénotique »... qui est la négation et la diminution de la vérité de l'immutabilité et de l'omniscience de la divine personne du Christ dans sa vie incarnée. 2. Ils rejettent toutes les théories qui diminuent l'inspiration et l'autorité des saintes Écritures et déclarent que l'Église catholique seule a le droit et le pouvoir de les interpréter avec autorité. 3. Ils proclament que la religion catholique est divinement révélée et qu'elle est essentiellement une religion d'autorité; que par conséquent la foi n'est pas à la merci de la spéculation ou de l'imagination de n'importe quel enseignement individuel. L'autorité suprême et absolue appartient à l'Église visible et historique. Ils répudient donc comme définitive toute autorité locale et inférieure : les déclarations d'évêques anglicans et leur interprétation des formulaires anglicans ne méritent considération qu'autant qu'elles sont fidèles à la foi et à la pratique catholiques. Ils rejettent l'idée ou les prétentions d'une religion spécifiquement

anglicane et à fortiori d'un anglo-catholicisme qui, dans sa foi, sa pratique ou sa morale, abandonne les règles catholiques. Comme exemple de cet abandon de la morale catholique, ils sont obligés de réprocher la tolérance ou même l'appui positif que certains anglo-catholiques accordent à l'approbation immorale d'actes anticonceptionnels artificiels donnée par de nombreux évêques à Lambeth (15^e résol. de la conférence de 1930). 4. Ils déclarent que la religion catholique ne peut pas se contenter d'être une « école d'opinions... », ils la tiennent pour la seule religion chrétienne authentique. 5. Ils affirment que la prétention de l'Église d'Angleterre d'être la continuation de l'Église de saint Augustin et de saint Théodore implique l'unité de la foi et de la pratique avec l'Église historique du passé, qui était en communion indiscutable avec toute l'Église catholique. Cette continuité essentielle n'est pas garantie par la simple succession dans les biens de l'Église, ni par la renaissance des cérémonies, ni par l'emploi des formules, mais uniquement par l'identité complète de la foi, seule justification de son existence. 6. Avec les premiers pères d'Oxford ils rejettent le contrôle exercé par l'État sur l'Église en matière spirituelle et la philosophie érastienne qui tâche de justifier ce contrôle. Ils y voient la véritable cause de tous les maux dont ils souffrent et en particulier de leur séparation de facto de la communion catholique. 7. Avec le reste de l'Église catholique, ils partagent l'espoir et l'idéal de réunion dont furent animés les chefs d'Oxford. Notre-Seigneur n'a fondé qu'une seule Église, dont les membres doivent être en communion les uns avec les autres. Cette Église, une et catholique, a été bâtie sur Pierre, son fondement et son chef, et, sur terre, elle a pour toujours son centre et son guide dans le successeur de Pierre. Ils confessent cette vérité et tout en cherchant aussi une réunion avec les Églises orthodoxes de l'Orient, ils déclarent que le but réel et essentiel est la réunion avec le siège apostolique de Rome.

Les déclarations doctrinales du *Manifeste du centenaire*, jointes au but nettement déclaré des sociétés récemment fondées pour promouvoir l'union avec le centre de la catholicité, marquent le développement extrême de l'anglo-catholicisme et, par suite, du mouvement tractarien. On peut dire que les premiers tractariens n'avaient pas prévu cette évolution radicale. Ils étaient nettement antipapistes. L'auteur du tract 20 disait de l'Église catholique : « Leur communauté est infectée d'hétérodoxie; nous ne pouvons que la fuir comme la peste. Ils ont établi un mensonge à la place de la vérité divine et, par leur prétention à l'immobilité doctrinale, ils ne peuvent effacer le crime qu'ils ont commis. Ils ne peuvent pas se repentir. Le papisme doit être détruit, il ne peut être réformé. » C'est encore l'attitude du *Church Times* (7 oct. 1910) : « Comme institution la papauté est condamnée. Pour la centième fois elle est fautive dans ses prétentions. Elle divise là où elle prétend unir, elle paralyse là où elle prétend stimuler, elle conduit à l'abîme là où elle prétend conduire à l'abri. Nous nous en sommes débarrassés. » Cité dans *Documentation cath.*, t. xxix, col. 288. Le journal anglo-catholique répudia nettement le *Manifeste*, notamment dans ses tendances romanisantes : « Nous ne discernons aucune raison dans l'histoire, la théologie, la raison abstraite ou l'opportunité religieuse, nous faisant conclure que le but pratique du mouvement tractarien ou du mouvement moderne des anglo-catholiques consiste dans la soumission au siège de Rome, soit en corps, soit individuellement. » *Church Times* du 25 nov. 1932. Cf. *Documentation cath.*, t. xxix, col. 272.

Si l'organe fondé pour défendre les idées ritualistes

s'exprime ainsi, cela montre bien que les signataires du *Manifeste* ne forment pas la majorité du groupe anglo-catholique. Mais ne seront-ils pas le levain qui fera fermenter la pâte? Ils se sont sentis encouragés par la demande de prières que le cardinal Lafontaine, patriarche de Venise, adressa à ses diocésains, à l'occasion de la publication du manifeste, *Settimana religiosa Venezia* (1^{er} janv. 1933), initiative qui fut encouragée par le Vatican; une traduction de la lettre du cardinal fut publiée dans *The Bulletin of the Confraternity of unity*, n. 17, 1933, p. 6 sq.

Les tractariens et leurs successeurs sont arrivés à transformer considérablement une grande partie de l'Église anglicane, à rétablir dans leur ensemble la doctrine et la pratique catholiques, pourquoi les anglo-catholiques proromains n'aboutiraient-ils pas à faire prévaloir leur doctrine de la primauté romaine? Ils s'emploient d'ailleurs activement à la faire pénétrer dans les masses. À côté d'ouvrages plus importants, comme le livre du Rév. S. Herbert Scott, *The Eastern Church and the Papacy*, publié à Londres en 1928, ils ont commencé à répandre, après la publication du *Manifeste*, de nouveaux tracts in-8°, *Oxford movement centenary tracts; The Church of England and the Holy See*. Comme leur titre l'indique, ils traitent spécialement, au point de vue historique, des relations de l'Église anglicane avec le Saint-Siège, étude aboutissant à démontrer le caractère illogique de la situation actuelle de l'Église anglicane, qui prétend s'appuyer sur les doctrines définies par les premiers conciles œcuméniques et qui en fait rejette une primauté qu'avaient implicitement reconnue les conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcedoine. Ces tracts leur sont aussi une occasion de préciser leur situation sur les conditions de l'union des Églises : « Aussi longtemps que la papauté durera — elle durera jusqu'à la fin du monde — le pape maintiendra les définitions dogmatiques; leur acceptation est essentielle à toute communion avec lui. La mentalité anglicane est toujours inclinée à croire à la possibilité d'un compromis : dans ce domaine, il n'y a pas de compromis possible. » Tract 8, *What are we to say?* 1933, cité par J. de Bivord de la Saudée, *art. cité*, p. 668. C'est également ce que pensait un de leurs chefs, Spencer Jones, dans *Catholic reunion*, 1930 : « Si Rome cédait sur ses positions de *fide*, Rome cesserait d'être Rome. » *Art. cité*, p. 655.

La situation est donc nette : on accepte sur tous les points la position doctrinale de l'Église de Rome. Ce qui met obstacle à la diffusion de ces idées, ce n'est pas tant le préjugé antipapiste du centre de l'anglo-catholicisme, préjugé qu'il sera possible avec le temps de faire disparaître, que la tendance moderniste de l'aile gauche. Il y a là un grave danger qu'il est difficile de conjurer. Le même phénomène se produit dans l'anglo-catholicisme, qui s'était déjà manifesté dans l'Église anglicane. La cause en est identique : le défaut d'autorité. Les évêques anglicans se sont montrés impuissants à maintenir l'unité doctrinale dans leur Église, par suite de leurs opinions personnelles contradictoires. On ne voit pas comment les anglo-catholiques pourraient réagir contre cet individualisme. Il y aura inévitablement un déchet considérable dans leurs rangs.

Une autre cause de diminution de leur influence se trouve dans les conversions au catholicisme. On évalue de onze mille à douze mille le chiffre annuel de ces retours dans les vingt dernières années. Cf. G. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, p. 188. Il est incontestable que ces conversions viennent du groupe le plus avancé des anglo-catholiques, de ceux qu'on appelle proromains. Leur chiffre élevé est une preuve de l'importance de ce groupe. Cependant certains auteurs

catholiques, généralement bien informés, croient pouvoir restreindre à deux mille, tout au plus, le nombre des anglo-catholiques proromains. Il est alors facile de plaisanter sur le désir de *corporate reunion* de ce groupe infime et de ridiculiser ces deux mille anglicans qui, « avec leur hiérarchie privilégiée, suivraient leur patriarche et son pallium, emmenant leur femme et leur *Prayer book* en anglais, formeraient une petite Église autonome, dotée de privilèges inouïs dans la chrétienté depuis vingt siècles ». G. Coolen, *op. cit.*, p. 123. La réalité semble bien être tout autre. Pour qu'un groupe puisse, en perdant chaque année une moyenne de plusieurs milliers d'adhérents, demeurer toujours aussi vivant et aussi actif, il faut qu'il soit réellement très nombreux et que ses pertes annuelles soient compensées par un nouvel appoint provenant du centre du parti anglo-catholique.

Un catholique peut souhaiter que ces conversions individuelles deviennent plus nombreuses. Elles le seraient en effet si bon nombre d'anglo-catholiques ne s'y opposaient par principe. Croyant admettre dans son intégrité la doctrine catholique, fidèles à ses pratiques de dévotion, reconnaissant l'illogisme et par suite l'illégitimité de leur Église, ils devraient quitter immédiatement l'anglicanisme, s'ils étaient logiques. Mais l'Anglais ne se pique pas d'être logique. Ils considèrent que « c'est en corps qu'ils ont été séparés de Rome ; aussi est-ce par une *corporate reunion* que doivent s'effectuer le retour partiel ou total et la réunion. L'action individuelle affaiblit cet espoir ultime et, en même temps, elle met en péril le salut d'un grand nombre qui, autrement, *Deo juvante*, finiraient par se trouver dans une position normale à l'intérieur de l'unique berceau, sous les soins attentifs de l'unique pasteur placé à la tête du troupeau. *Quod Deus faciat* ! » S.-M. Harris, *Whither goest thou ?* 1931, p. 22, cité par de Bivort de la Saudée, *art. cit.*, p. 671.

7^o *Aperçu doctrinal.* Le mouvement tractarien, continué par le puséyisme et le ritualisme pour aboutir à l'anglo-catholicisme du xxe siècle, a modifié considérablement l'attitude doctrinale d'une partie notable de l'Église anglicane. Le but des initiateurs et des premiers chefs de cette renaissance catholique a été largement atteint. Il est cependant difficile de fixer le programme doctrinal des anglo-catholiques, car il leur est impossible, par suite de l'absence d'une autorité capable de s'imposer, d'établir une règle de foi qui soit acceptée par tous. Si des hommes comme Lord Halifax, W. Knox, admettent à peu près intégralement la doctrine catholique, d'autres, comme le Dr Gore, voient dans les prétentions romaines une perversion constante de la vérité, ou, comme W.-H. Frere, évêque de Truro, ne reconnaissent parmi les sacrements d'institution divine que le baptême, la communion, la confession et la confirmation. Il est intéressant cependant de constater combien dans l'ensemble l'on s'écarte de la doctrine affirmée dans les trente-neuf articles de la confession anglicane.

1. *La règle de foi.* — D'après l'art. 6, « la sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, de sorte que tout ce qui n'y est pas contenu ou ne peut être prouvé par elle ne doit être exigé d'aucun homme comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut ». Une première différence apparaît chez les anglo-catholiques dans la façon de concevoir l'Écriture. Celle-ci rend possible de fixer « de façon permanente les lignes que l'enseignement subséquent de l'Église doit suivre si elle veut demeurer fidèle à la révélation originale sur laquelle elle fut établie. Pour cette raison toute la théologie chrétienne doit être conforme aux Écritures, en ce sens que rien ne peut être enseigné en matière de foi, qui ne soit contenu spécialement dans les Écritures ou impliqué en ce qui s'y trouve explicitement. En ce sens

elles sont la source de toute la doctrine chrétienne, mais elles ne sont pas par elles-mêmes une autorité qui puisse permettre au chrétien individuellement de décider de sa vraie signification et de ses déductions. » Knox, *The catholic movement in the Church of England*, 2^e éd., 1930, p. 120.

Ce rôle revient à l'Église. L'Église est en effet regardée comme la dépositaire de la révélation confiée par le Christ à ses apôtres et comme chargée de veiller à la sûreté de sa transmission. Weston, *In defence of the English Church*, p. 23-24. On accorde donc à l'Église une grande autorité, mais en rejetant ce qu'on appelle les prétentions romaines : négation de la validité des ordinations anglicanes, pouvoir revendiqué par le pape sur les évêques, dont l'autorité est ainsi fortement diminuée, obligation d'accepter les définitions vaticanes au sens littéral, infaillibilité personnelle du souverain pontife... Weston, *op. cit.*, p. 11. Aussi certains, tout en reconnaissant en principe l'autorité de l'Église, accordent-ils à la conscience religieuse, pour la connaissance des vérités religieuses, une importance considérable, se rapprochant de la théorie moderniste de la genèse de la foi par l'évolution de la conscience chrétienne. L'autorité de l'Église en effet, serait limitée par la nécessité d'harmoniser ses définitions avec la révélation de Dieu donnée dans les Écritures et par la conscience chrétienne. Cette dernière joue un grand rôle : c'est de l'expérience religieuse collective du corps des chrétiens, agissant sous l'influence du Saint-Esprit, que seraient venus le développement de la doctrine et le rejet des faux systèmes doctrinaux. La source dernière de l'autorité dans l'Église est donc le Saint-Esprit guidant la conscience collective de tous ceux qui acceptent le système catholique de foi et de pratique vers une plus complète et plus profonde intelligence des vérités impliquées dans leur expérience religieuse et leur vie de dévotion, expérience et vie qui sont fondées sur la révélation de Dieu à l'homme dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, telle qu'elle nous est révélée dans les Écritures. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 120-131.

L'expérience religieuse collective n'a aucun moyen de s'exprimer distinctement. C'est donc à l'autorité de l'Église qu'il appartient de formuler explicitement les vérités contenues dans la conscience religieuse de tous les chrétiens. Et ce qui rend l'Église capable d'agir ainsi, c'est le Saint-Esprit, parlant par l'organisme qui a le droit de s'exprimer au nom de tout le corps chrétien : l'exposé de la doctrine par cet organisme, pape ou concile, jouit d'une infaillibilité immédiate à laquelle tous les chrétiens doivent se soumettre.

La conscience chrétienne intervient encore comme critérium permettant de reconnaître une définition doctrinale infaillible : acceptation par elle de ces définitions comme étant conformes à la révélation de Notre-Seigneur. Malgré tout, l'infaillibilité résiderait dans la personne (pape) ou l'organe (concile) promulguant la définition ainsi acceptée par la conscience religieuse : l'assentiment est donné parce que la vérité est reconnue, mais la vérité est inhérente à la définition elle-même. Cependant, si la conscience religieuse n'a pas encore eu le temps de manifester sa pleine adhésion, on est justifié à apporter une certaine réserve ; toutefois aucun chrétien n'a le droit d'exprimer cette réserve de manière incompatible avec la considération due à la personne ou aux institutions qui ont droit au respect et à la vénération. Knox, *op. cit.*, p. 136-148.

Les théologiens catholiques reconnaissent l'importance du *sensus communis fidelium*, qui n'est autre que cette conscience religieuse collective, et admettent l'infaillibilité de l'Église enseignée. Mais cette infaillibilité n'existe que pour l'Église enseignée unie à l'Église enseignante. Il est certain également que, bien souvent, la définition dogmatique n'intervient que

pour affirmer et préciser des vérités qui sont déjà admises par l'ensemble de l'Église ou pour condamner des erreurs déjà réprouvées par les pasteurs et par les fidèles, et ceux-ci, pour ce faire, s'appuient sur le donné révélé contenu dans l'Écriture et la tradition. Malgré cela, l'infaillibilité de l'Église enseignante, pape ou concile uni au pape, seule autorité doctrinale, demeure indépendante de la conscience religieuse de la chrétienté.

2. *Le concept d'Église.* — Les anglo-catholiques ne disent plus, comme l'art. 12 : « L'Église est la société des fidèles dans le sein de laquelle est prêchée la pure parole de Dieu et où les sacrements sont administrés conformément à l'institution du Christ dans toutes les choses déclarées nécessaires à leur administration. Comme les Églises de Jérusalem, d'Alexandrie et d'Antioche ont erré, l'Église de Rome elle aussi a erré; elles se sont trompées non seulement en ce qui regarde les mœurs et les cérémonies, mais aussi sur les matières de foi. » Les tractariens ont donné comme signe de la véritable Église la succession apostolique. Trois communautés chrétiennes la possèdent : l'Église romaine, l'Église grecque orthodoxe et l'Église anglicane. Ces trois branches constituent l'Église catholique, qui seule possède autorité divine pour prêcher et pour administrer les sacrements. Église actuellement divisée, mais dont les divisions sont extérieures et n'existent qu'en apparence, ne mettant pas obstacle à l'union intérieure.

L'évolution des doctrines dans le sens catholique a fait davantage sentir ce qu'a d'anormal cet état de désunion. Pour se justifier, les anglo-catholiques discutent le critérium de l'unité invoqué par l'Église catholique : la communion avec le Saint-Siège. Ils invoquent contre lui les précédents de la séparation de l'Orient, en 1054, et du Grand Schisme d'Occident; ils veulent que dans l'action d'Élisabeth il n'y ait eu que réaction contre les prétentions romaines dans l'ordre temporel, réaction dans laquelle on est peut-être allé trop loin, que ses trente-neuf articles soient un compromis susceptible d'interprétation catholique; ils sont persuadés que la succession apostolique s'est transmise sans interruption, que leur Église est capable de donner à ses fidèles la vie catholique. Le fait de pouvoir procurer par les sacrements la vie catholique leur semble suffisant pour accepter les prétentions de leur Église à être dans l'unique véritable Église. Knox, *op. cit.*, p. 194-201.

En fait la légitimité de leur Église se résume pour eux dans la possession du pouvoir ministériel : Notre-Seigneur a donné aux apôtres pouvoir de prêcher sa doctrine et de communiquer la vie spirituelle par l'administration des sacrements; les apôtres ont transmis ces pouvoirs à leurs successeurs. Par ceux-ci ils sont arrivés dans l'Église d'Angleterre, qui les aurait gardés fidèlement. L'idée d'un pouvoir suprême dans l'Église, centre nécessaire de l'unité établi directement par le Christ, a certes fait des progrès théoriques, mais ils ne veulent pas la faire passer dans la pratique, car elle semble exiger une soumission à laquelle ils ne peuvent se résoudre, ou ils l'entourent de nombreuses restrictions.

Fr. Hall, dans le rapport qu'il présenta sur l'« avenir de l'Église » au congrès anglo-catholique de Londres, en 1923, reconnaît que la primauté a été en fait un instrument dont la Providence s'est servie pour diriger l'Église, que dans l'Église réunie un centre visible d'unité sera nécessaire pour sauvegarder l'unité catholique. Ce qui est légitime dans les revendications papales devra être reconnu, et il faudra que cette primauté soit suffisamment effective pour que soit préservée l'unité visible de l'Église; mais cette autorité devra être maintenue dans des limites constitutionnelles, pour que les libertés catholiques soient dûment protégées contre

tout empiètement autocratique. Par libertés catholiques il faut entendre l'élection des évêques et des métropolitains, une autonomie nationale autant que le permet l'unité de l'Église, la liberté et l'autorité suprême des conciles œcuméniques, leur droit de déterminer l'orthodoxie et le caractère obligatoire des définitions pontificales. *Report of the anglo-catholic congress*, p. 156-158. Cf. *Documentation cath.*, t. XIII, col. 892.

3. *Les sacrements.* — « L'Église anglicane ne reconnaît que deux sacrements institués par Notre-Seigneur dans l'Évangile, le baptême et la cène du Seigneur. Les cinq autres communément appelés sacrements ne doivent pas être mis au nombre des sacrements de l'Évangile, ils n'ont pas la même nature de sacrement que le baptême et la cène parce qu'ils n'ont pas de signe visible ni de rite institué par Dieu. » Art. 15. Cependant, la pratique avait retenu la confirmation et l'ordre.

Les sept sacrements sont maintenant admis par les anglo-catholiques : ils constituent le moyen divinement établi pour donner la grâce aux hommes. Ils ont été institués par Jésus lui-même, « soit directement, par le fait qu'il a prescrit leur usage, soit indirectement, en tant que le pouvoir d'octroyer de tels dons a été accordé par lui à ses premiers successeurs, qui se servirent de formes particulières pour les conférer aux autres... » Knox, *op. cit.*, p. 58.

a) *Baptême.* — Le baptême remet, avec le péché originel, tous les péchés dont le baptisé est coupable; il élève d'un état naturel à un état surnaturel. La tendance naturelle au mal n'est pas enlevée par le baptême; mais, tirés d'un état inacceptable à Dieu, nous sommes placés par lui dans une situation qui rend possible la réception de la grâce. L'homme naît ainsi à une vie surnaturelle qu'il peut développer. Un acte initial de soumission à Dieu est nécessaire pour recevoir ce sacrement; néanmoins il peut être administré aux enfants qui « sont délivrés du péché originel, la seule barrière entre leur âme et Dieu ». Knox, *op. cit.*, p. 59-61.

b) *Confirmation.* — Les apôtres ont reçu, avec le Saint-Esprit, un don de force et d'assistance, les pouvoirs promis pour l'administration du royaume de Dieu. Ils ont donné eux-mêmes le Saint-Esprit dans ce double but : le premier don est reçu à la confirmation, le second à l'ordination sacerdotale. L'essence du sacrement de confirmation est le don du Saint-Esprit pour fortifier les chrétiens dans la lutte contre les tentations et les aider à réaliser la sainteté chrétienne. Dans l'Église anglicane la confirmation est donnée immédiatement avant la première communion; on voit des avantages à donner plus tôt la confirmation et à séparer les deux sacrements. Knox, *op. cit.*, p. 82-84.

c) *Pénitence.* — Jésus a remis les péchés; il a donné ce pouvoir aux apôtres; l'Église en a toujours usé. Ce sacrement est le moyen normal de rémission des péchés commis après le baptême. Le repentir et le ferme propos sont nécessaires pour que l'absolution produise son effet et pour que le prêtre puisse la donner. Le prêtre agit au nom de Jésus-Christ, et donc la sainteté du ministre n'est pas requise, d'où encore obligation du secret sacramentel. Le but premier du sacrement est le pardon du péché mortel, mais il est aussi un moyen de surmonter les tentations et de progresser dans la vie spirituelle. Knox, *op. cit.*, p. 75-82.

d) *Eucharistie.* — C'est surtout sur l'eucharistie que se manifeste le progrès doctrinal réalisé par les anglo-catholiques. La doctrine renfermée dans l'art. 28 est calviniste : « le fidèle participe dans la cène au corps et au sang du Christ; mais le moyen par lequel ce corps est reçu et mangé dans la cène est la foi. La transsubstantiation est contraire aux textes clairs de la Bible, elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions. » D'après l'art. 29, « le mé-

chant et ceux qui n'ont pas une foi vive... ne participent nullement au sacrement du corps et du sang du Christ ». En revanche la conception du catéchisme, distinguant le signe, pain et vin, et la chose signifiée, corps et sang du Christ qui sont vraiment présents et sont pris et regus par le fidèle, est luthérienne.

Les tractariens appuyèrent leur doctrine sur les Pères et les anciens théologiens anglicans. Pusey suivit Andrews et Bramhall dans l'interprétation littérale des mots *τοῦτό ἐστιν* : les éléments consacrés sont vraiment devenus, mais de façon mystique, le corps et le sang du Christ. Le Christ réellement présent est reçu par les croyants et les incroyants. Tous les tractariens sont d'accord pour affirmer le fait de la présence réelle; mais l'accord cesse quand il s'agit d'expliquer le comment de cette présence.

R. Wilberforce interprète ainsi les paroles de l'institution : le sujet *τοῦτό* désigne le signe; *σῶμα* et *αἷμα*, le prédicat, la chose signifiée, l'Homme-Dieu réellement présent; *ἐστιν*, la copule, exprime l'identité sacramentelle. Il reproche à Zwingle de volatiliser la *res sacramentis*, en ne retenant qu'une présence symbolique; à Calvin, de séparer la *res sacramenti* du *sacramentum*; à Luther, de nier l'efficacité de la présence réelle, en disant que la justification est produite non par le sacrement objectif, mais par la foi du croyant. Cf. Buddensieg, *Traktarianismus*, dans *Realencyklopädie*, t. xx, p. 48. Dans trois ouvrages parus de 1853 à 1857, *On the presence of Christ in the Holy Eucharist*; *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers*; *The real presence, the doctrine of the English Church*, Pusey tient que les éléments consacrés deviennent, en vertu des paroles consécatoires du Christ, véritablement et réellement, quoique d'une manière spirituelle et inexprimable, son corps et son sang; mais il ne cherche pas à exprimer le comment de la présence réelle.

La plupart, rejetant la transsubstantiation, parlent d'une union des éléments au corps et au sang du Christ par la consécration (*conjunctio sacramentalis*), en sorte que les deux substances n'en font plus qu'une seule. Il s'agit donc d'une consubstantiation, non pas dans le sens luthérien d'une *conjunctio realis* réalisée par l'usage du sacrement, mais d'une consubstantiation objective produite par les paroles du Christ.

Toute idée de transsubstantiation fut d'abord rejetée. En parlant de l'eucharistie, Pusey avait un « souci scrupuleux d'éviter toute parole, proposition, explication qui supposerait ou impliquerait un changement de substance, conforme à la doctrine du concile de Trente, ou contraire à l'art. 28 ». Simpson, *op. cit.*, p. 66. Beaucoup d'anglo-catholiques s'en tiennent encore à cette position.

Certains, en revanche, ne reculent pas devant la doctrine catholique de la transsubstantiation. « L'histoire de l'Eglise montre que dès le début elle a tendu vers une seule direction : la répétition des paroles de Jésus à la cène sur les éléments du pain et du vin par un ministre de l'Eglise dûment qualifié produit en eux un changement par lequel ils cessent d'être du pain et du vin ordinaires pour devenir le corps et le sang de Jésus qui furent offerts pour le salut des hommes sur la croix... Ce changement n'affecte pas les qualités extérieures..., mais transforme leur matière essentielle de pain et de vin en celle du corps et du sang de Jésus-Christ... Les éléments consacrés sont le moyen par lequel il communique sa vie divine aux hommes... Le développement de la doctrine catholique suit la signification naturelle des paroles de Jésus à la cène, qui, dans leur sens obvie..., impliquent l'identité des éléments consacrés avec son corps et son sang... D'où il est nécessaire de supposer que dans les éléments eucharistiques quelque changement a eu lieu qui rend pos-

sible cette identification. » Knox, *op. cit.*, p. 63-65. Également au cours de la première conférence de Malines, les anglicans déclarèrent admettre « le changement du pain et du vin en le corps et le sang du Christ par la consécration ». Lord Halifax, *op. cit.*, p. 14. L'article 28 ne les gêne plus; ils font en effet remarquer que cet article a été rédigé avant « la session du concile de Trente qui définit la transsubstantiation, par conséquent on ne pourrait lui reprocher de condamner la doctrine officielle de l'Eglise romaine, mais seulement les abus de l'époque ». R. A. Winter, *De l'anglicanisme à Rome*, dans *Rev. apolog.*, t. xxxii, p. 143.

Avec une plus nette affirmation de la présence réelle on reprit l'idée de sacrifice eucharistique rejetée par l'art. 21 : « L'offrande du Christ offre une seule fois est la parfaite rédemption, la propitiation et la satisfaction pour tous les péchés du monde entier, originel aussi bien qu'actuels; il n'y a en dehors de celle-là aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses. »

Froude et Perceval avaient déjà interprété les mots *τοῦτό ποιεῖτε* de I Cor., xi, 23-26, dans le sens de sacrifice. Pour eux et pour beaucoup, l'eucharistie était « le sacrifice commémoratif pour les vivants et pour les morts pour la rémission des péchés. Lors du procès Bennett, en 1869, le juge de la Cour des Arches, le Dr Phillimore, s'appuyant sur d'anciens maîtres éminents de l'Eglise d'Angleterre, était arrivé à « la conclusion certaine qu'il était légal pour un clergyman de parler, dans un sens, du sacrifice offert par le prêtre et du caractère sacrificiel de la sainte table. » Simpson, *op. cit.*, p. 62.

Dans la réponse qu'ils adressèrent à l'encyclique de Léon XIII sur les ordinations anglicanes, les archevêques anglicans exposèrent leur doctrine sur ce point : « Nous enseignons en outre un véritable sacrifice de l'eucharistie et nous ne le regardons pas comme une simple commémoration » du sacrifice de la croix... Mais dans la liturgie dont nous usons à la célébration de la sainte eucharistie, élevant nos cœurs à Dieu et alors consacrant les dons qui ont été précédemment offerts et les consacrant pour qu'ils nous deviennent le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous exprimons ainsi suffisamment le sacrifice qui s'accomplit à ce moment même. En effet, la mémoire perpétuelle de la précieuse mort du Christ, qui est notre avocat auprès du Père et qui est la propitiation pour nos péchés jusqu'à son avènement, est ce que nous célébrons conformément à son précepte. » *Responsio*..., p. 16. C'est sur ce texte que s'appuient les théologiens anglicans de Malines pour donner comme doctrine acceptée par eux que « le sacrifice de l'eucharistie est le même sacrifice que celui de la croix, mais offert d'une manière mystique et sacramentelle ». Lord Halifax, *op. cit.*, p. 296.

e) *Extrême-onction*. — Les trente-neuf articles ne parlent de l'extrême-onction que pour la rejeter du nombre des sacrements. Le *Prayer book* a conservé un service pour la visite des malades, mais sans ce sacrement. Les ritualistes, dans *A Prayer book revised*, avaient introduit une formule de prières pour l'onction des malades. Dans les débats à la Chambre du clergé, en 1924, lors de la discussion de la revision du *Prayer book*, l'extrême-onction fut envisagée comme un moyen surnaturel de guérison et comme acte surnaturel, ayant pour but de faire obtenir une grâce par l'accomplissement d'actes extérieurs et visibles.

W. Knox la regarde comme un sacrement fondé sur l'ordre donné par Notre-Seigneur à ses disciples de guérir les malades, ordre qu'ils accomplissaient par

l'onction de l'huile et l'imposition des mains, cérémonies extérieures accompagnées de prières, et sur l'épître de saint Jacques, où l'on voit que l'onction des malades a pour effet non seulement le rétablissement de la santé, mais aussi le pardon des péchés. L'objet du rite est donc de procurer un bienfait spirituel, le pardon des péchés et aussi le bienfait de la guérison du malade, si c'est la volonté de Dieu. *Op. cit.*, p. 85-86.

f) *Ordre*. — L'Église anglicane n'a conservé que le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat, considérés maintenant comme un sacrement, « dont la forme extérieure est l'imposition des mains de l'évêque, héritier du plein pouvoir de conférer le don du Saint-Esprit, qui a d'abord été donné aux apôtres, imposition des mains accompagnée de prières qui, soit en vertu de leur teneur actuelle, soit en vertu des circonstances qui les accompagnent, entendent clairement octroyer cette grâce particulière [du sacerdoce] ». Knox, *op. cit.*, p. 103.

L'origine du sacrement de l'ordre se trouve dans le choix par Notre-Seigneur des douze apôtres, qui reçurent, le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit pour l'accomplissement de leur tâche. Le Nouveau Testament indique de plus les commencements d'une transition dans l'établissement des presbytres, institués par la prière et l'imposition des mains des apôtres, pour le gouvernement, l'enseignement et le culte, et dans le choix des délégués d'apôtres destinés à les remplacer. Évêques et prêtres ont ainsi des pouvoirs d'origine divine, les premiers ayant un pouvoir supérieur à celui des seconds. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 91-103.

g) *Mariage*. — Le mariage reprend lui aussi sa place parmi les rites sacramentels. W. Knox reconnaît qu'il était convenable qu'un fait aussi important que le mariage fût l'objet de mesures de prévoyance de la part de la religion chrétienne. La virginité est un idéal qui exige une vocation spéciale. Mais le mariage est la situation normale; l'entrée en cet état est entouré des sanctions sacramentelles de l'Église. Il n'y a pas de forme définie pour la sanction et la bénédiction de l'Église. L'élément extérieur est constitué par la présence, devant le prêtre qui représente le corps des chrétiens, des deux conjoints, qui prennent solennellement les obligations du mariage chrétien et reçoivent la bénédiction de l'Église. Le mariage ne peut être dissous; seule la séparation peut être autorisée en certains cas, mais sans remariage. Knox, *op. cit.*, p. 86-91.

V. CONCLUSION. — Le mouvement catholicisant dans l'Église anglicane a fait des progrès considérables, surtout au xx^e siècle. Que les résultats obtenus soient « magnifiques et de portée considérable, écrit M. Winter, ancien pasteur anglican converti au catholicisme, on ne saurait le nier. Excepté le clan extrême du parti protestant anglican, qui d'ailleurs perd beaucoup de son importance, il n'y a pas de recoin où il n'ait fait sentir son influence bienfaisante. Les évêques ont été contraints de se considérer comme des chefs spirituels et non pas simplement comme des fonctionnaires de l'État. Les cathédrales ont cessé d'être des « coquilles » vides et sont devenues plus ou moins des centres de vie et de grâce. Les églises ont été ornées et embellies. De nombreuses confréries pour l'organisation et le développement de la vie spirituelle sont florissantes. Les missions et les retraites se succèdent sans interruption. Les communautés religieuses des deux sexes sont reconnues et même approuvées par les autorités. Des milliers de fidèles regardent l'usage du sacrement de pénitence comme une exigence normale de leur vie religieuse, plusieurs milliers reçoivent la sainte communion chaque semaine, et même la communion quotidienne devient de jour en jour moins rare. A Londres seulement, cinquante églises ont la réserve sacramentelle et, dans beaucoup d'entre elles, il y a, une ou deux

fois par semaine, des exercices publics d'adoration devant le saint sacrement en présence des fidèles assemblés; le cérémonial ordinaire de l'Église catholique est observé et reçu avec faveur. » A. Winter, *De l'anglo-catholicisme à Rome*, dans *Rev. apolog.*, t. XXXII, p. 144.

On est cependant frappé des graves divisions qui séparent le parti anglo-catholique en divers groupes et l'on est amené à se demander si ces divisions ne mettront pas obstacle au succès. Les anglo-catholiques ne s'en effrayent pas outre mesure. Ils constatent qu'elles remontent aux premiers jours de l'ère tractarienne et qu'elles n'ont pas empêché le *revival* d'imprégner la vie religieuse de l'Église anglicane.

A ces divisions il y a différentes causes : opposition entre la gravité pleine de dignité qui fut l'idéal de la classe moyenne sous le règne de Victoria et la spontanéité naturelle, l'absence de toute contrainte artificielle, qui caractérisent la génération moderne; la jeune génération étouffée dans la liturgie anglicane officielle qui satisfait encore ses aînés. L'attitude envers l'anglicanisme officiel crée un grave problème, résolu différemment : jusqu'où peut-on aller dans les innovations sans être déloyal envers l'Église établie? La controverse fut vive de 1910 à 1920. Elle a diminué depuis, sans cesser complètement. Les événements ont décidé en faveur des audacieux.

Une autre difficulté vient de la situation des anglo-catholiques en face de l'Église anglicane et de la communion romaine : ils doivent justifier leur double prétention à la continuité avec l'anglicanisme et au catholicisme. La crainte d'être accusés de déloyauté ou de paraître romanisants les entrave dans leur exposé général de la doctrine catholique, en particulier dans l'adoption du système sacramental et dans la question de l'autorité ecclésiastique, les uns proclamant leur obéissance à l'autorité papale, comme si elle les liait actuellement, les autres recherchant un système d'autorité qui aurait toute l'efficacité du système romain.

Il y a dans ces controverses un signe de faiblesse que les anglicans reconnaissent. Ils voient qu'il y aurait avantage à prêcher tout l'Évangile et à reconnaître franchement que l'Église d'Angleterre dans sa situation présente, ne peut être un asile permanent pour l'enseignement de la religion catholique : ou elle sera tellement imprégnée de catholicisme que la réunion sera possible, ou elle rejettera tout élément catholique pour être une société purement protestante. La controverse a été utile auprès de ceux qui étaient déjà favorables à un anglicanisme « orthodoxe et modérément sacramental » et auprès des habitants des quartiers pauvres des grandes villes, retombés dans un complet paganisme, auxquels il a fallu enseigner l'Évangile dès le commencement. Elle n'eut pas de succès auprès de ceux dont toute la religion consistait en une vague admiration morale pour la personne de Notre-Seigneur. Elle fut impuissante à retenir ceux qu'elle pourchassait au catholicisme. Cf. Knox, *op. cit.*, p. 272-277.

« L'espoir de l'anglo-catholicisme est de surmonter ces petits détails de la controverse et de se dévouer à la prédication intégrale de la religion catholique. S'il veut apprendre à concentrer ses forces pour le salut des âmes, sans se préoccuper si ses méthodes sont loyales envers les traditions anglicanes ou si elles sont capables de produire un système exact d'autorité ecclésiastique, il n'y a pas de limites à ses espoirs de travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes, en faisant abstraction de l'époque où, par la puissance du Saint-Esprit, l'Église catholique sera restaurée dans son unité : c'est par la prédication de la religion de Jésus-Christ dans sa plénitude que les anglo-catholiques pourront beaucoup pour hâter la conversion de l'Angleterre et la réunion de la chrétienté. » Knox, *op. cit.*, p. 277-278.

Les catholiques romain — drons les catholiques tout court — ne se doivent-ils pas de suivre avec une fraternelle sympathie des efforts dont la sincérité ne semble pas contestable? Ne se doivent-ils pas de contribuer, au moins par la prière, à la réussite d'une entreprise si conforme au vœu exprimé par Notre-Seigneur, dans la prière sacerdotale : *Ut sint unum, Pater, sicut et nos* (Joa., XVII, 11)?

Pour l'histoire des débuts du mouvement tractarien et la biographie des principaux personnages, voir article OXFORD, (Mouvement d').

On trouvera de nombreux articles dans les revues, soit françaises : *Documentation catholique*, *Revue apologetique*, *Études*, *Échos d'Orient*, *Le Correspondant*, *L'Union des Églises*; soit anglaises : *The Christian East*, *The Church quarterly Review*, *The Church Times*, *Dublin Review*, *The green quarterly Review*, *The Month*, *The official year Book of the Church of England*, *The Tablet*, *The Universal*.

I. HISTOIRE DU MOUVEMENT. — J. Stephen, *Essays in ecclesiastical biography*, 1850; W. Fraser, *The constitutional nature of the Convocation of the Church of England*, 1852; W. Ward, W. G. Ward and the Oxford movement, Londres, 1860; Fr. Oakley, *Hist. notes on the tractarian movement*, Londres, 1865; Mellor, *Ritualism*, 1867; J. T. Coleridge, *A memoir of J. Keble*, Londres, 1868; Tulloch, *Movements of religious thought in Britain*, Londres, 1870; *Reflections on the P. W. R. and ritualism*, by a Looker-on, 1875; Mac Carthy, *A history of our own times*, Londres, 1879; P. Galloway, *Twelve lectures on ritualism*, Londres, 1879; P. Martin, *Anglican ritual*, Londres, 1881; F. Mozley, *Reminiscences chiefly of Oriel college and the Oxford movement*, 2 vol., Londres, 1882; J. Morris, S. J., *Catholic England in modern times*, Londres, 1892; H. Brown, S. J., *The Oxford movement*, dans *Catholic truth Society*, nov. 1892; Bayfield Roberts, *History of E. C. U.* (1859-1894), Londres, 1895; de Midlane, *Histoire de la renaissance catholique en Angleterre*, Paris, 1896; Ragey, *La crise religieuse en Angleterre*, Paris, 1896; J. H. Overton, *The anglican revival*, Londres, 1897; Wakeman, *History of the English Church*, Londres, 1897; P. Liddon, *Life of Pusey*, 4 vol., Londres, 1893-1897; Walsh, *The secret history of the Oxford movement*, 5^e éd., Londres, 1899; Nye, *Story of the Oxford movement*, Londres, 1899; R. Linklater, *True limits of ritual in the Church*, Londres, 1899; J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre*, Paris, 1907; Buddensiek, art. Pusey et Traktarianismus, dans Hauck, *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, 3^e éd., t. XVI, Leipzig, 1907; G. F. Bridges, *The Oxford reformers and English Church principles. Their rise, trial and triumph*, Londres, 1908; N. Smyth, *Passing protestantism and coming catholicism*, Londres, 1908; Canon Moyes, *Aspect of anglicanism, or some comments on certain events of the nineties*, Londres, 1909; Ragey, *L'anglicanisme; Le ritualisme*, Paris, 1911; J. B. H. Masterman, *The Church of England*, 1912; Viscount Halifax, *Leo XIII and anglican orders*, Londres, 1912; Bishop Gore, *Basis of anglican Fellowship*, 1914; le même, *Crisis in Church and nation*, 1915; Spencer Jones, *England and the Holy See*, 1914; P. Bull, *Revival of the religious life*, 1917; P. Tnureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, 7^e éd., 3 vol., Paris, 1923; F. Weston, *In defence of the English Catholic*, 1923; *Report of the anglo-catholic congress*, Londres, 1923; J. Wadoux, *Notes sur l'Église anglicane et sa crise actuelle*, dans *Documentation cath.*, t. XII, XIII, XIV; Storr, *Crisis in the Church*, 1925; Bishop Gore, *The anglo-catholic movement to-day*, Londres, 1925; Sh. Kaye-Smith, *Anglo-catholicism*, Londres, 1925; S. L. Ollard, *The anglo-catholic revival*, Londres, 1925; G. B. Moss, *Anglo-catholicism at the cross roads*, Londres, 1925; J.-L. de La Verdonie, *Difficultés anglicanes*, dans *Rev. apologetique*, 1^{er} nov. 1926; le même, *Influence du mouvement d'Oxford sur les conversions au catholicisme en Angleterre*, *ibid.*, févr. 1934; W. H. Carnegie, *Anglicanism, an introduction to its history and philosophy*, Londres, 1926; A. C. Headlam, *The Church of England*, 1926; Mgr Mercier, *Les conversations de Malines*, 1926; J. E. C. Weldon, *The English Church, a retrospect and a forecast*, Londres, 1926; J. Confarmer, *Le Book of common prayer et l'Église anglicane*, Paris, 1928; F. A. Iremonger, *Men and movements in the Church*, 1928; W. L. Holland, *Fidel, or the two Prayer books weighed in the balance of reason and revelation*, Londres, 1928; W. L. Knox, *The catholic movement in the Church of England*, 2^e éd., Londres, 1930; Lord Halifax, *The conversa-*

tions at Malines (1921-1925), Londres, 1930; *Lambeth Conference encyclical letters, resolutions and reports*, Londres, 1908, 1920, 1930; Lord Davidson, *The six Lambeth Conferences, 1867-1920*, Londres, 1930; P. E. Shaw, *The early tractarians and the eastern Church*, Milwaukee, 1930; E. J. Palmer, *The destiny of the anglican Churches*, Londres; Heiler, *Im Ringen um die Kirchen*, Munich, 1931; Sparrow Simpson, *The anglo-catholic revival from 1845*, Londres, 1932; C. P. S. Clarke, *The Oxford movement and after*, Londres, 1932; J. Bivort de la Saudée, *Après un siècle du mouvement d'Oxford (1833-1933)*, dans *Études*, 20 sept. 1933; W. Perry, *The Oxford movement in Scotland*, Cambridge, 1933; J. L. May, *The Oxford movement, its history and its future : a layman's estimate*, Londres, 1933; D. Morse-Baycott, *The secret story of the Oxford movement*, Londres, 1933.

II. QUESTIONS DOCTRINALES. — Anderson, *Contending for the faith*, 1850; P. G. Lee, *Order out of chaos*, Londres, 1881; Ch. Gore, *The Church and the ministry*, Londres, 1889; le même, *Roman catholic claims*, 1894; le même, *The creed of the christian*, 1895; le même, *The new theology and the old religion*, 1908; le même, *The religion of the Church*, 1916; E. Dimmet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Darwell Stone, *Holy baptism*, 1899; le même, *Outlines of christian dogma*, 1900; le même, *The Church, its ministry and authority*, 1902; le même, *A history of the doctrine of the Holy Eucharist*, 1899; le même, *The reserved sacrament*, 1917; le même, *The eucharist sacrifice*, 1920; Sparrow Simpson, *Papal infallibility*, Londres, 1908; W. H. Mallock, *Doctrine and doctrinal description being an examination of the intellectual position of the Church of England*, Londres, 1909; P. C. Inghoville, *Our sacrifice of praise and thanksgiving*, Londres, 1909; T. A. Lacey, *Catholicity*, Londres, 1914; Bishop of Chelmsford, *Reservation*, 1917; F. Datin, *Le désarroi doctrinal chez les anglicans et le cas du docteur Henson*, dans *Études*, 20 mars 1918; le même, *L'anglicanisme et les problèmes du temps présent*, *ibid.*, 5 et 20 mai 1921; A. d'Alès, *Anglicanisme et protestantisme*, *ibid.*, 5 août 1922; C. C. J. Webb, *A century of anglican theology and other lectures*, Oxford, 1923; G. C. Rawlinson, *An anglo-catholic's thoughts on religion*, Londres, 1924; E. J. Bicknell, *A theological introduction to the 39 articles of the Church of England*, 2^e éd., Londres, 1925; T. A. Lacey, *Essays in positive theology*; le même, *The one body and the one spirit, a study of the unity of the Church*, Londres, 1925; le même, *The anglo-catholic faith*, Londres, 1925; P. Batiffol, *Catholicism et papauté. Les difficultés anglicanes et russes*, Paris, 1925; *Essays catholic and critical, by members of the anglican communion*, Londres, 1926; Bate, *Faith and order*, Lausanne, 1927; *Report of the anglo-catholic congress : The Holy Eucharist*, Londres, 1927; J. W. C. Wand, *The development of sacramentalism*, Londres, 1928; Vernon Johnson, *One Lord, one faith, an explanation*, Londres, 1929; *Report of the anglo-catholic congress : The Church*, Milwaukee, 1930; Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy*, Cambridge, 1931; C. H. Turner, *Catholic and apostolic*, Londres, 1931; *Oxford movement centenary tracts. The Church of England and the Holy See*, 1933, sq.; C. Webb, *A study of religious thought in England from 1850*, Oxford, 1933; E. H. Dunkley, *The Church of England and catholicism*, Londres, 1933; H. E. Symonds, *The council of Trent and anglican formularies*, Oxford, 1933; F. L. Cross, *The tractarians and roman catholicism*, Londres, 1933; W. H. Mackean, *The eucharistic doctrine and the Oxford movement*, Londres 1933; R. H. Malden, *The roman catholic Church and the Church of England*, Oxford, 1933; J. Keating, *Le centenaire du mouvement d'Oxford et les anglo-catholiques*, dans *Documentation catholique*, 4 juillet 1933.

III. CONTROVERSE SUR L'UNION DES ÉGLISES. — Jones Spencer, *England and the Holy See*, Londres, 1902; William Peoples, *Roman claims in the light of history*, Londres, 1904; B. H. Streeter, *Restatement and reunion : a study in first principles*, Londres, 1914; T. A. Lacey, *Unity and schism*, Londres, 1917; Leslie J. Walker, S. J., *The problem of reunion*, Londres, 1920; le même, *Our separated brothers*, Londres, 1921; H. Kelly, *Principles of reunion*, Londres, 1920; A. C. Headlam, *The doctrine of the Church and christian reunion*, Londres, 1920; J. A. Douglas, *The relations of the anglican Churches with the Orthodox*, 1921; T. A. Lacey, *The universal Church. A study in the Lambeth call to reunion*, Londres, 1921; Brent and Gore, *The return of Christendom*, Londres, 1922; Lord Halifax, *A call to reunion*, Londres, 1922; le même, *Further considerations on behalf of reunion*, 1923; le même, *Catholic reunion*, 1926; le même, *Reunion*

and the roman primacy, 2^e ed., 1933; F. Woodlock, *Constantinople, Canterbury and Rome*, New-York, 1923; le même, *The Church of England and reunion*; S. H. Scott, *Anglo-catholicism and reunion*, Londres, 1923; W. Lowrie, *Problems of the Church unity*, Londres, 1924; Ch. Journet, *L'union des Églises*, Paris, 1927; K. D. Mackenzie, *The confusion of the Churches, an echo of the World coll.*, Londres, 1927; le même, *The confusion of the Churches. A survey of the problem of reunion*, Londres, 1932; C. B. Moss, *The old catholic Churches and reunion*, Londres, 1927; G. Coolen, *Le problème de l'union des Églises et l'anglicanisme*, dans *Rev. apolog.*, mars 1928; J. Marchant, *The reunion of Christendom. A survey of the present position*, Londres, 1929; G. K. A. Bell, *Documents on the christian unity*, 3 vol., Oxford, 1920, 1924, 1930; Jones Spencer, *Catholic reunion*, Oxford, 1930; H. Scott, *The anglican Church and the centre of unity*, Rumford Press, 1930; A. C. Headlam, *Christian unity*, Londres, 1930; J. de Bivort de la Saudee, *Le problème de l'union anglo-romaine*, dans *Le Correspondant*, 25 mai 1930; T. Witton, *The necessity for catholic reunion*, Londres, 1933.

L. MARCHAL.

PUTEUS Aloïse, frère mineur de l'observance du xvi^e siècle, frère d'Archange de Borgonovo, auquel est consacrée ici une courte notice, t. II, col. 1758. Né à Borgonovo, au diocèse de Plaisance, en 1507, il entra de bonne heure chez les franciscains de la régulière observance, chez lesquels il exerça les charges de commissaire général et de ministre général (1565-1571). Théologien célèbre, il attira les regards de Pie IV, qui l'envoya au concile de Trente comme théologien. D'après L. Wadding, *Annales*, t. XXI, an. 1580, n. 82, et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 31, Aloïse Puteus ou Pozzo, aurait tenu un discours devant les Pères du concile le 22 février et le 26 avril 1562. Il prit une part active à différentes sessions en 1562 et en 1563. Ainsi il figure sur la liste des théologiens de la xviii^e session du 26 février 1562 (cf. St. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. VIII, p. 367). Comme parmi les généraux des ordres religieux, présents à cette section, se trouve François Zamora, pour les observants, il en résulte qu'Aloïse n'était pas encore général à cette époque, comme le soutient à tort J.-H. Sbaralea. Le 17 juin 1562, dans la réunion des théologiens de la xx^e session, il exposa son opinion au sujet des articles de *usu sacramenti eucharistiae*. Cf. Ehses, *op. cit.*, t. VIII, p. 564-565. Il est encore nommé parmi les théologiens de la première classe qui prirent part à la xxix^e et xxxiii^e session. *Ibid.*, p. 981, et t. IX, p. 6 et 381. Le 15 février 1563 il développa ses idées sur les articles concernant le mariage, soumis à l'examen des théologiens de la xxxiii^e session. Ehses, *op. cit.*, t. IX, p. 406. Il fut un admirateur et un disciple de Duns Scot, dont il défendit les doctrines par la parole et par la plume. D'après Wadding et Sbaralea, il aurait composé des *Commentaria in Scoti scripta*. Il mourut à Bologne en 1580.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XXI, Quaracchi, 1934, an. 1580, n. 82, p. 284; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 31; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg-en-B., 1909, p. 309-310.

A. TEETAERT.

PUY (Archange du), frère mineur capucin, fils aîné de Jacques du Puy, seigneur de Saint-Galmier, dans le Lyonnais (actuellem. dép. de la Loire), et de Catherine de Villars, dont le frère Nicolas était évêque d'Agén et dont étaient parents les quatre Villars, qui à cette époque, se succédèrent sans interruption sur le siège archiepiscopal de Vienne. C'est donc par une regrettable confusion que Bernard de Bologne, dans la *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, le dit originaire du Puy-en-Velay, puisque Du Puy indique son nom de famille et non son lieu d'origine et qu'il se dénomme toujours lui-même Archange de Lyon. Il reçut l'habit des capucins à Paris le 2 octobre 1587 et changea son

nom de Claude contre celui d'Archange. Il fut suivi à bref délai dans l'ordre par son jeune et unique frère, François, qui y conserva son nom. Tous les deux quittèrent Paris et firent leurs études dans la province de Toulouse, sous la direction du P. François de Saint-Étienne. En 1597, le P. Archange reçut ses lettres de prédicateur et donna ses premières stations à la demande de Joyeuse, gouverneur du Languedoc, en l'église métropolitaine de Toulouse pendant l'avent 1597 et le carême 1598. Le P. Archange fut le confident intime du duc de Joyeuse et prit une part active à son entrée au couvent. Faisant preuve dans ses sermons d'une rare éloquence, le P. Archange acquit bientôt une grande renommée comme prédicateur. Les prédications de l'avent 1598 et du carême de 1599, tenues à Paris à la paroisse royale de Saint-Germain-l'Auxerrois, sur l'ordre de Jérôme de Sorbo, général de l'ordre, alors en visite canonique à Paris, sont restées célèbres à cause des événements inattendus qui les ont suivies. Le 14 mars 1599, en présence du roi Henri IV, il prit à partie le fameux livre que Duplessis-Mornay avait édité contre la messe, le réfuta, le décria et exhorta le roi à le faire brûler. Le P. Archange eut gain de cause, car au sortir du sermon le roi donna ordre de défendre ce livre et d'en suspendre la vente, et le 6 avril suivant les exemplaires restés chez les éditeurs furent brûlés.

Mais il réussit moins bien dans un autre événement, où il opposa les lois de l'Église aux libertés gallicanes, que le Parlement protégeait avec un soin exagéré. L'occasion en était la fameuse Marthe Brossier, qui était dite possédée du démon et pour l'examen de laquelle l'évêque de Paris avait institué une commission de théologiens et de médecins à l'abbaye de Sainte-Geneviève. Le Parlement y mit fin en mettant la sois-disant possédée en prison. C'est alors que les capucins entrèrent dans la lutte. Elle fut ouverte par le P. Archange, qui le 8 avril 1599 proclama du haut de la chaire que le Parlement outrepassait ses attributions en se mêlant d'une affaire relevant exclusivement de la juridiction ecclésiastique. Le 28 avril suivant il fut écroué avec le P. Alphonse, qui, alléguant la défense ecclésiastique faite aux religieux de comparaître devant un tribunal séculier, avait refusé de livrer le P. Archange aux mains de la justice. Après de longs pourparlers et de sévères admonestations les deux Pères furent rendus à la liberté.

Le P. Archange rentra dans son couvent de Toulouse où, la même année, il fut nommé gardien et définiteur provincial, ainsi qu'en l'année 1601. Au chapitre provincial de 1603, saint Laurent de Brindes, alors ministre général, enleva la voix active et passive à tous les membres de la définition sortante et leur donna la permission de passer à une autre province. Le P. Archange et son frère, le P. François, quittèrent Toulouse et s'incorporèrent à la province de Lyon. Après la visite de la province de Toulouse, faite par le P. Bonaventure de Catanzaro, qui y avait été envoyé en qualité de commissaire général par le chapitre général de 1605, le P. Archange fut rappelé à Toulouse, mais ne donna aucune suite à ce rappel. Pour le faire rentrer les capitulaires l'éurent provincial de Toulouse en 1606. Il y retourna et exerça dans la suite les charges importantes de gardien, de définiteur et de provincial, jusqu'à ce qu'en 1617 il fut de nouveau banni à Lyon par le général Paul de Césène. Celui-ci, pris de remords, s'efforça, à son arrivée à Lyon, de réparer sa faute en provoquant l'élection du P. Archange au provincialat. En 1622, le P. Archange fut élu provincial à Toulouse et, en 1625, à Lyon. En 1628, il revint à Toulouse, où il mourut le 11 octobre 1630. L'Église de France lui doit une institution qui l'a édifiée pendant trois siècles, à savoir la pratique de porter la sainte eucha-

ristie aux malades sous un poêle, avec trois prêtres et plusieurs confrères du Saint-Sacrement portant des luminaires.

Il est l'auteur d'une *Réponse à la « Déclaration des causes de la conversion de Constance Guénard »*, Lyon, 1620. L. Wadding, J.-H. Sbaralea, Bernard de Bologne, donnent à tort à ce dernier le prénom de Christophe. S'étant enrôlé dans l'ordre des capucins sous le nom de Léandre de Dole, peu de temps après avoir été ordonné prêtre, Guénard quitta l'ordre pour adhérer au calvinisme. Pour se justifier il écrivit la *Déclaration des causes de la conversion de Constance Guénard au calvinisme*, Genève, 1618. Le P. Archange s'employa à réfuter ce livre et à démontrer la fausseté du calvinisme et la vérité de la religion catholique. Sur l'ordre du parlement de Dole, le livre de Constance Guénard fut livré aux flammes. Le P. Archange publia encore l'*Histoire de l'image miraculeuse de la*

Vierge appelée Notre-Dame du Grau, Lyon, 1612. Édouard d'Alençon, à la suite de Bernard de Bologne, donne à tort 1616 comme l'année d'édition. D'après L. Wadding et Bernard de Bologne, le P. Archange aurait composé encore des commentaires inédits sur le livre de Job.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 13; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. 1, Rome, 1908, p. 101; Bernard de Bologne, *Bibliotheca ordinis capuccinorum*, Venise, 1747, p. 28; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca min. capuccinorum provinciarum Occitaniae et Aquitaniae*, Rome, 1891, p. 34-37; le même, *Toulouse chrétienne. Hist. des capucins*, t. II, Toulouse, 1897, p. 128-165 et 275-286; Édouard d'Alençon, *Biblioth. miriana ord. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 9; Irénée d'Aulon, *Bibliogr. des frères mineurs capucins de la province de Toulouse (1582-1928)*, Toulouse, 1928, p. 6.

A. TEEJAERT.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME TREIZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

QUADRATUS — ROSMINI

Imprimatur :

Parisiis, die 8 maii 1937.

V. DUPIN, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN

PROFESSEUR A LA FACULTE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TREIZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

QUADRATUS — ROSMINI



PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL. 87

1937

TOUS DROITS RÉSERVÉS

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME TREIZIÈME

MM

ALES (Le R. P. A. d.), de la Compagnie de Jésus, à Paris.
 AUTOREL (Le R. P. dom), chartreux († février 1920).
 BARDY, à Dijon.
 BEYLARD, à Paris.
 BIGOT, aumônier du monastère de la Visitation, à Nancy.
 BONNARD (Mgr), recteur de Saint-Nicolas des Lorrains, à Rome.
 BRIDE, professeur au grand séminaire, Lons-le-Saulnier.
 BROUILLARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
 CARREYRE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.
 CEAUMIER, professeur au grand séminaire de Nancy.
 COLON, professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.
 CONSTANTIN, aumônier du lycée Henri-Poincaré, Nancy.
 CRISTIANI, doyen de la faculté libre des lettres, Lyon.
 DEDIEU, professeur à l'École Massillon, Paris.
 DEMAN (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'école théologique du Saulchoir (Belgique).
 DUDON (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Toulouse.
 DUMONT (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
 ERENS (Le R. P. dom), prémontré de l'abbaye de Tongerlo (Belgique).
 FONCK, professeur au grand séminaire, Strasbourg.
 FRITZ, archiviste de l'évêché, Strasbourg.
 GALTIER (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
 GARRIGOU-LAGRANGE (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, Rome.
 GLEZ, supérieur du grand séminaire de Saint-Dié.
 GORCE (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

MM.

GRAUSEM (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
 IUNG, vicaire à Montreuil-sous-Bois (Seine).
 JUGIE (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, professeur à la faculté de théologie de Lyon et au séminaire pontifical du Latran.
 LACOMBE (Mgr), à Paris.
 LAPRAT, professeur à la faculté de droit et des sciences politiques de l'université de Strasbourg.
 LEMONNYER (Le R. P.), des frères prêcheurs († 9 mai 1932).
 LEVESQUE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.
 MAGNIN, curé de Saint-Séverin, Paris.
 MARCHAL, professeur au grand séminaire de Nancy.
 MICHEL, aumônier à Strasbourg.
 MOLIEN, aumônier du Bon-Pasteur, Amiens.
 NOBLE (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.
 PELTIER, professeur au grand séminaire d'Amiens.
 POURRAT, supérieur de la Solitude, Issy (Seine).
 RASCOL (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, Rome.
 RAUGEL, à Strasbourg.
 RIVIÈRE, professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.
 SÉJOURNÉ (Le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye Sainte-Marie, Paris.
 SILVA (Le R. P.), de l'ordre de la Merci, au Brésil.
 SIMONIN (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, Rome.
 SYNAVE (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'école théologique du Saulchoir (Belgique).
 TEETAERT (Le R. P.), des frères mineurs capucins, à Assise (Italie).
 TONNEAU (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Lille.
 VANSTEENBERGHE, professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.
 ZIADÉ, curé de la paroisse Saint-Maron, à Beyrouth (Syrie).

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Q

QUADRATUS, premier apologiste chrétien au premier quart du ^{II}^e siècle. — Quadratus est la transcription latine du nom de Κοδράτος qui revient à plusieurs reprises dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Ce nom se lit en effet, l. III, c. xxxvii, n. 1, où il est question d'un « prophète » asiate, mentionné comme contemporain des filles du diacre Philippe; c'est certainement le même personnage signalé l. V, c. xvii, n. 2-4, où on le voit figurer dans la même compagnie : les filles de Philippe et Ammiade de Philadelphie. Il est fait mention d'autre part, l. IV, c. xxiii, n. 2, 3, d'un Κοδράτος, évêque d'Athènes, qu'Eusèbe connaît par une lettre (non conservée) de Denys de Corinthe, et qui paraît bien avoir vécu sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161). Enfin, au l. IV, c. iii, n. 1, 2, Eusèbe raconte d'un certain Κοδράτος qu'il adressa et remit à l'empereur Hadrien « une apologie qu'il avait composée pour la religion chrétienne, parce qu'alors des hommes mal-faisants essayaient de traccaser les nôtres ». L'historien ajoute que cet écrit eut, parmi les chrétiens, une grande diffusion, qu'il l'a eu lui-même entre les mains. De cette apologie il cite quelques lignes, où il est question du caractère durable des miracles accomplis par Jésus-Christ. Plusieurs des personnes guéries ou même ressuscitées par le Sauveur ont vécu, au dire de l'apologiste, jusqu'à une époque toute récente.

Ces données de l'*Histoire ecclésiastique*, relatives à l'apologiste, se trouvaient déjà dans la *Chronique*. On y lit, à la IX^e année d'Hadrien (au moins suivant la version hiéronymienne), que « Quadratus, disciple des apôtres (auditeur des apôtres, dit l'arménien), et Aristide, philosophe athénien, l'un des nôtres », remirent à cet empereur deux écrits apologétiques. Cette information vient d'ailleurs après une autre où il est dit qu'en cette année Hadrien vint se faire initier aux mystères d'Éleusis.

Les renseignements fournis par saint Jérôme soit dans le *De viris*, n. 19, soit dans la lettre à Magnus, *Epist.*, lxx, 4, *P. L.*, t. xxii, col. 667, proviennent tous d'Eusèbe. Seulement Jérôme les a fusionnés, sans aucun droit. Il arrive ainsi à faire de Quadratus un évêque d'Athènes qui, lors du passage d'Hadrien dans cette ville — l'empereur voulait se faire initier aux mystères d'Éleusis — remit à celui-ci une apologie en faveur de la religion chrétienne. Les critiques modernes

sont plus réservés : ils sont à peu près d'accord pour rejeter l'identification faite par Jérôme entre l'évêque d'Athènes et l'auteur de l'apologie. Quelques-uns se montrent enclins à identifier l'apologiste avec le prophète asiate; mais ce n'est point le sentiment général. Mieux vaut laisser la question ouverte. La date de la composition de l'apologie a donné lieu également à débats. Jusqu'à la découverte du texte syriaque de l'apologie d'Aristide (voir ici, t. i, col. 1865), on mettait la composition des deux ouvrages de Quadratus et d'Aristide en 125-126, date fournie par la *Chronique* d'Eusèbe. Il semble bien qu'il faille aujourd'hui descendre jusqu'au règne d'Antonin le Pieux la composition de l'apologie d'Aristide, qu'Eusèbe, par erreur, a reportée un peu plus haut. Il aura pu, dès lors, commettre pour Quadratus la même bévue. Mais est-il certain qu'il ait commis cette dernière? On n'ose l'affirmer. Eusèbe n'a parlé que par oui-dire du travail d'Aristide, tandis qu'il avait en main celui de Quadratus. La phrase qu'il en cite et qui parle de la longue survivance des miraculés de l'Évangile serait tout à fait surprenante si le livre de Quadratus était du milieu du ^{II}^e siècle! Tout compte fait, il vaut mieux s'en tenir aux données chronologiques fournies par la *Chronique* et, avec moins de précision, par l'*Histoire ecclésiastique*, et laisser dans la première moitié du règne d'Hadrien la composition de l'apologie en question. Cela a quelque intérêt, comme le fait remarquer A. Harnack, au point de vue de l'histoire de la littérature apologétique.

Somme toute, néanmoins, tout le travail fait autour de Quadratus et de son œuvre laisse une impression quelque peu décevante si l'on tient compte du peu qui nous est resté de cette première apologie. Récemment, J. Rendel Harris, encouragé par les brillants résultats des recherches autour du texte d'Aristide, s'est efforcé de montrer que des fragments importants de l'œuvre de Quadratus se sont incorporés à des œuvres postérieures. De même que le roman de Barlaam et Joasaph a gardé de longs extraits d'Aristide, de même se retrouveraient des morceaux plus ou moins considérables de Quadratus, soit dans les *Homélies clémentines*, soit dans l'apologie que, dans les Actes de son martyre (attribués à Métaphraste), présente sainte Catherine (*P. G.*, t. cxvi, col. 276 sq.), soit dans une apologie analogue incorporée aux actes de saint Eusèbe.

tratus. *Ibid.*, col. 189 sq. La preuve reste à faire de ces hypothèses brillantes, dont E. Seeberg et J. Armitage Robinson ont montré la fragilité. Jusqu'à plus ample informé, il convient de ne porter au compte de Quadratus que la demi-douzaine de lignes sauvées par Eusèbe. Elles ont d'ailleurs leur intérêt. On les rapprochera d'un fragment de Papias, emprunté au l. II des *Explications des discours du Seigneur*, suivant lequel « des personnes ressuscitées par Jésus vécurent jusqu'au règne d'Hadrien ». Voir le texte dans Funk Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*, fasc. 1, Tubingue, 1924, p. 139. On se trouve en présence d'un argument apologétique qui se transmettrait dans les milieux asiatiques en relations plus ou moins étroites avec l'entourage de l'apôtre Jean. La preuve de la divinité du Christ et de sa religion par les miracles — preuve qui est le leitmotiv de l'évangile johannique — était dès ce moment au premier plan.

Pour la littérature ancienne se reporter aux manuels et aux traités de patrologie : O. Bardenheuer, *Altchristliche Literatur*, 2^e éd., t. I, p. 183-187; A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. I, p. 95; t. II (*Chronologie*), p. 269 sq.; Zahn, *Forschungen zur Gesch. des N. T. Kanons*, t. VI, 1900, p. 41 sq. (plaidé encore l'identification de l'apologiste et du « prophète »).

Sur l'hypothèse de J. Rendel Harris voir les articles de celui-ci dans *The Expositor*, 1921, p. 117 sq., et dans *Bulletin of John Rylands Library*, 1921, p. 384-397. En sens contraire: Krüger, dans *Theol. Literatur-Zeitung*, 1923, col. 431; 1924, col. 541; E. Klostermann et E. Seeberg, *Die Apologie der heil. Katharina*, Berlin, 1924 (= *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse*, t. Jahrg. 2, Heft); J. A. Robinson, dans *Journal of Theological Studies*, t. XXV, 1923-1924, p. 246-253.

E. AMANN.

QUADROS (Diego de), jésuite espagnol. Né à Madrid en 1677, entra dans la Compagnie de Jésus en 1698, enseigna avec grand succès d'abord la philosophie et la théologie scolastique, puis, à Alcalá et à Madrid, l'Écriture sainte et l'hébreu. Il mourut à Madrid le 1^{er} avril 1716.

ŒUVRES THÉOLOGIQUES. *Palaestra scholastica*, Madrid, 1722, in-4°, manuel pour les disputations publiques. *Palaestra biblica*, Madrid, 1723-1731, 4 vol. in-fol., traite diverses questions d'introduction biblique et surtout d'exégèse. — *De incarnatione Verbi Divini*, t. I, Madrid, 1734, in-fol. — *Caduceus theologicus et crisis pacifica de examine thomistico, in tres partes divisa*, Madrid, 1733, in-fol.; publié sous le pseudonyme de Martin Ortiz, cet ouvrage est destiné à réfuter divers thomistes, en particulier Martin de Ho, auteur de l'*Examen thomisticum et scrutinium theologicum*, Massoulié, Graveron, Benitez, etc.; l'ouvrage fut mis à l'Index en 1739; cependant la prohibition ne fut pas étendue à l'Espagne, et l'auteur publia même en 1741 à Madrid un second volume, dirigé surtout contre Benitez, mort deux ans auparavant comme évêque de Zamora.

Harter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IX, col. 1436-1438; Sommerscheidt, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1328-1330; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, n. 682.

J. P. GRAUSEM.

QUAGLIA Jean-Genès, frère mineur du XIV^e siècle, que l'on confond bien souvent soit avec Jean Buralli de Parme († 1289), ministre général de l'ordre des mineurs et inscrit au rang des bienheureux (voir t. VIII, col. 794-796, où il est dit à tort être mort en 1279), soit avec le dominicain Jean de Parme, qui fut lecteur à Bologne en 1313. Malgré des recherches assidues, nous ne sommes parvenus qu'à rassembler un nombre très restreint de renseignements biographiques sur Jean Quaglia, dénommé encore Quayay, Quaya, Quaha ou tout simplement JEAN DE PARME.

Nous savons qu'il fut promu docteur et maître en théologie à l'université de Bologne. L'année exacte ne peut être déterminée avec précision. La date de 1385, assignée par Mazzetti, *Memorie storiche sulla università di Bologna*, Bologne, 1810, p. 297, doit être rejetée. D'une bulle de Grégoire XI il résulte en effet que le 7 mars 1373 ce pape ordonna à l'évêque de Bologne *ut Joanni de Parma, ord. min... honorem magisterii et docendi licentiam largiatur*. Voir *Bull. francisc.*, t. VI, n. 1253. De plus, si, dans un document bolonais de 1372, il est question du même Jean de Parme (et il n'existe aucune raison plausible d'en douter) et si le titre de maître ne lui est donné à tort, il faudrait encore avancer la date de 1373 puisque, le 3 janvier 1372, *magister Joannes de Parma, ord. min.*, figure parmi les examinateurs du mineur Jacques Cortese de Plaisance. Voir L. Frati, *Chartularium studii Bononiensis*, t. IV, Bologne, 1919, n. 1087. Ensuite Jean Quaglia examina à Bologne, le 3 février 1375, le dominicain Odoric de Forlì, et, le 8 juin 1383, le mineur François de Bardis de Florence reçut à Bologne les insignes du doctorat *de consilio et assensu magistrorum Joannis de Parma ordinis minorum et Johannis de Alunania ordinis carmelitarum, dicti facultatis professorum ibidem praesentium*. Voir *Chart. studii Bonon.*, t. IV, n. 1144; B. Bughetti, O. F. M., *Documenta quaedam spectantia ad sacram inquisitionem et ad schisma ordinis praesertim Tusciae circa finem saeculi XIV.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. IX, 1916, p. 377; J.-H. Sbaralea, *Supplémentum*, t. II, p. 80.

De son côté, N. Papini, O. M. Conv., écrit que, vers 1380, Jean Quaglia enseignait à Pise, où il comptait parmi ses élèves les fils de Pierre Gambacorta, duc et gouverneur de cette ville. Voir *Miscellanea francescana*, t. XXXII, 1932, p. 31. B. Pergamo, O. F. M., *I francescani alla jacollà teologica di Bologna (1364-1500)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 16, tient ce séjour à Pise pour très probable, non seulement parce que le *Chartularium* de Bologne ne donne aucune notice de Jean Quaglia entre 1375 et 1383, mais aussi parce que Jean Quaglia a dédié *serenissimo militi magnificoque domino domino Benedicto de Gambacurtis de Pisis*, son ouvrage *De civitate Christi* et qu'il a composé un recueil de sentences morales en vers latins et italiens *amore nobilis Andree nati celsi domini Petri Gambacurtis*. A la suite d'I. Alfò, O. F. M., *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. II, Parme, 1789, p. 97-103, les auteurs tiennent généralement que Jean Quaglia mourut vers 1398.

Le fait d'avoir confondu au cours des siècles le bienheureux Jean de Parme avec Jean Quaglia et le dominicain Jean de Parme a entraîné nécessairement une confusion dans l'attribution des ouvrages composés par l'un ou l'autre de ces auteurs. Pour distinguer le certain de l'incertain, nous diviserons les ouvrages de Jean Quaglia en ouvrages certainement authentiques, douteux et apocryphes.

1^o Parmi les ouvrages certainement authentiques, il faut ranger les suivants : 1. *Rosarium*, inédit, conservé dans le ms. 195, fol. 3^{re}-43^{ve}, de la bibl. universitaire de Gratz (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 16); le ms. 21826, fol. 1^{re}-48^{re}, de la bibl. royale de Bruxelles (cf. J. Van den Gheyn, *Catal. des mss. de la bibliothèque royale de Belgique*, t. III, p. 292, n. 2101; Ubald d'Alençon, *Description d'un ms. inédit de Jean Quaglia de Parme*, dans *Études franciscaines*, t. XI, 1901, p. 565-567); ms. *plut.* XIX, 29, de la bibl. Laurentienne, de Florence (cf. A.-M. Bandini, *Catal. cod. latin. bibliothecae Laurentianae*, t. I, p. 568); le ms. D. 44, sup., de la bibl. Ambrosienne de Milan (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 16); le ms. A. 942 de la bibl. communale de l'archigymnase de Bologne (cf. G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, t. XXXII, p. 103); le ms. 2391 de la bibl. universitaire de Bologne (cf. L. Frati,

Indice dei codici latini conservati nella R. biblioteca universitaria di Bologna, Florence, 1909, p. 470, n. 1212; le ms. 522 (D. S. 25), fol. 1-63, de la bibl. Angelique de Rome (cf. H. Narducci, *Catal. cod. mss. prae ter graecos et orientales in bibl. Angelica*, t. 1, Rome, 1893, p. 232); le *Val. lat.* 7633 de la bibl. Vaticane (cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 80); le ms. 7(40) de la bibl. communale de Serrasanquiro (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. 1, p. 156); le ms. XX. 439 de la bibl. Antonienne de Padoue (cf. A.-M. Josia, *I codici manoscritti della biblioteca Antoniana di Padova*, Padoue, 1886, p. 186); le ms. C. M. 206 du Musée civique de Padoue; le ms. BB. 145,3 de la bibl. Colombine de Séville; le cod. 1302 (H. V. 40) de la bibl. nationale de Turin (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 16-17); le ms. 440, f. 1^{re}-81^{re}, de la bibl. communale d'Assise, auquel nous emprunterons les données qui suivront. I. Affò énumère encore des exemplaires du *Rosarium*, qui se trouvaient de son temps dans les bibliothèques de Parme, Barberini à Rome (ms. 246), de Saint-Sauveur à Bologne (ms. 470), trois exemplaires à la bibliothèque de Saints-Jean-et-Paul à Venise (mss. 180, 181, 182), dont un aurait été écrit en 1411; deux copies enfin à la bibliothèque des augustins de Padoue. Voir *op. cit.*, p. 102.

Le *Rosarium* commence : *Factus est homo in animam viventem*, Gen. 2 c. *Quoniam ut ait Boethius*, 2 de consolatione, *prosa quinta, humane nature ista conditio est et finit : Qui probatus est in illo et perfectus inventus est erit illi gloria eterna ad quam gloriam nos perducat ihesus Christus dei filius, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.* Il faut noter que le ms. de Gratz a été transcrit par le P. Barthélemy de Mantoue le 25 décembre 1386, donc du vivant de l'auteur. Dans l'introduction qui dans le ms. d'Assise précède le texte, Jean Quaglia affirme, que, sur les instances de plusieurs personnes désirant vivre saintement, il a rédigé ce traité, dans lequel il traite des différentes conditions humaines d'après les diverses habitudes dans lesquelles vivent les hommes. L'ouvrage comprend quatre parties, dont la première est consacrée à quelques conditions générales des hommes; la seconde, à la condition vicieuse; la troisième, à l'état vertueux; la quatrième, à la vie glorieuse des hommes. Il explique ensuite qu'il a voulu appeler cet ouvrage *Rosarium* parce qu'il y recueille dans les ouvrages des philosophes et des poètes des roses odoriférantes qui risquent d'y étouffer entre les épines des erreurs et des mensonges. La première partie comprend 14 chapitres, la deuxième 13, la troisième 12, et la quatrième 12.

2. *De civitate Christi*, dédié à Benoît de Gambacorta de Pise, est contenu dans le ms. 195, fol. 43^{vo}-86^{vo}, de la bibl. universitaire de Gratz, écrit par Barthélemy de Mantoue, O. F. M., pendant qu'il était étudiant à Plaisance, le 15 mars 1387, donc du vivant encore de Jean Quaglia; le ms. 283 de la bibl. du séminaire d'Eichstätt; le ms. *Carth.* 117 (LXXII) de la bibl. publique de Mayence; le ms. A. 117 inf. 2 de la bibl. Ambrosienne de Milan (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 17-18); le ms. *plut.* XX, 30 de la bibl. Laurentienne de Florence (cf. Bandini, *op. cit.*, t. 1, p. 638); le ms. 181, fol. 1^{re}-61^{re}, de la bibl. communale d'Assise. I. Affò *op. cit.*, p. 99, note 1, affirme que cet ouvrage était conservé aussi dans le *Val. lat.* 5057 et, d'après les notes du P. Fidèle de Fanna, il aurait été contenu également dans le ms. H. IV. 8 de la bibl. universitaire de Turin, détruit dans l'incendie de 1904. Voir B. Pergamo, *art. cit.*, p. 18, note 4. D'après L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, p. 141, I. Affò, *op. cit.*, p. 101, A. Pezzana, *Continuazione delle memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. VI b, Parme, 1827, p. 119, suivi par tous les autres auteurs, cet ouvrage aurait été publié à Reggio Emilia en 1501, et à Rome en 1523.

L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 1 a, Berlin, 1925, p. 448, n. 7557, cite une édition de 1500, sans nom de lieu. Le texte de l'ouvrage qui débute : *Fundamenta ejus in montibus sanctis, ait ille David prophetarum eximius atque totius populi Dei rex illustrissimus mente perscrutans de beatissima Jerusalem civitate superna*, ps. LXXXVI, est précédé d'une courte préface, dans laquelle Jean Quaglia dédie son traité à Benoît de Gambacorta et reconnaît que cet ouvrage a été composé au prix d'un travail ardu et d'efforts pénibles. Il termine : *El sic ibunt in vitam eternam ad quam per portus hujus sancte civitatis Christi nos introducere dignetur inclitus dux et capitaneus Dominus noster Jesus Christus qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.*

3. *Expositio super Pater noster*, inédit, conservé dans le ms. 176 de la bibl. Classense de Ravenne (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. IV, p. 185); le ms. 195, fol. 87^{re}-92^{vo} de la bibl. universitaire de Gratz, mutilé à la fin; le ms. 1302 (H. V. 40) de la bibl. nationale de Turin (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 18). Tandis que le ms. de Gratz débute : *Natus Filius Dei volens discipulos docere quemadmodum in spiritu Patrem adorantes orarent, brevem sed utilem docuit eos orationem dicere et finit : Terra mota etenim celi distillaverunt*, le ms. de Turin commence : *Volens Filius Dei discipulos docere*, etc., et termine : *Declarationem horum versus (sic) habes superius ut patet.*

4. *Hexameron*, inédit et trouvé par le P. Fidèle de Fanna dans le ms. 195, fol. 93^{re}-175^{re}, de la bibl. universitaire de Gratz, mutilé au début; le ms. 12 de la bibliothèque des conventuels de Wurtzbourg (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 18-19). Tandis que le premier débute : *Rem hinc deformem amico dixit Pitagoras in quodam opere suo amicum blandem cave cujus amarum est semper quod potest... In principio creavit Deus celum et terram*, Gen. primo cap. *Licet quatuor sint modi principales sacram scripturam exponendi*, et finit : *Per quam spero firmiter ad vitam eternam devenire, si servavero que mandantur in ea cum adjutorio Dei cui sit honor et gloria in secula seculorum. Amen.* le ms. de Wurtzbourg commence : *In principio creavit Deus celum et terram. Quoniam naturale desiderium quorumcumque mortalium fertur in bonum*, et termine : *Si servavero que mandantur in ea cum adjutorio Dei cui sit honor et gloria.*

5. *Proverbia* en vers latins et italiens, conservés dans le ms. 20 de la bibl. communale de Fabriano, incomplet (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. 1, p. 232); les mss. II. 11.15, fol. 38^{vo}-39^{vo}; II. 11.67, fol. 141^{re}-151^{re}; II. 1X. 141, fol. 70^{vo}-72^{vo}, incomplet, de la bibl. nationale de Florence (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. VIII et XII, p. 138, 177 et 23); le ms. 165 de la bibl. communale de Sandaniele del Friuli (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. III, p. 137); le ms. *nouv. acq. lat.* 1905, fol. 96^{re}-103^{vo}, de la Bibl. nationale de Paris (cf. H. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1905-1906*, Paris, 1907, p. 29); le ms. 537, de la bibl. Buoncompagni à Rome; le ms. 440, fol. 81^{vo}, de la bibl. communale d'Assise, contenant les cinq premières sentences. Il en existe deux éditions, la première, incomplète, ne comprenant que 30 sentences, faite d'après le ms. de Fabriano par A. Zonghi, *Saggio di sentenze trasportate in poesia volgare da fr. Giovanni di Genesio di Quaglia da Parma dell' ordine dei minori*, Fabriano, 1879; la deuxième, complète et comprenant 100 sentences, faite d'après le ms. Buoncompagni par H. Narducci, *Sentenze morali ridotti in versi latini ed italiani da Fr. Gio. Genesio da Parma*, dans *Miscell. francesc.*, t. III, 1888, p. 131-139. Cet ouvrage constitue un recueil de 100 sentences morales en vers latins et italiens, qui débute : *Felicem quisquis studii vult tangere metam — Regis opem summi petat, hunc reverenter adorans. — Comenct : A Dio chi vole imparare, — El sapere cum reverencia si de' doman-*

dare, et terminare: Tu, si nostrorum factorem nosce meliorum. Unum cupios, horum primordia junges. C'est le surnom l'auteur de questi versi. — De gli altri zingari insieme i capoversi. Les lettres initiales des cent vers latins donnent l'acrostiche suivant qui se lit à la fin de l'ouvrage: *Frater Johannes Genesius Quaià de Parma, sacre theologie magister, ordinis fratrum minorum professor illustris, fecit hoc opus ad honorem Dei, beale Marie virginis, et beati Francisci, et amore nobilis Andree nati celsi domini Petri Gambacurle.* De cette dédicace à André Gambacorta, fils aîné de Pierre Gambacorta, duc et gouverneur de Pise, qui fut créé chevalier en juillet 1381 et mourut peu après, J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 80, et H. Narducci, *art. cit.*, p. 130, concluent que Jean Quaglia doit avoir composé le recueil des sentences avant 1381, probablement pendant les années qu'il enseigna à Pise.

2° Aux ouvrages douteux appartiennent: 1. *De incarnatione Christi*, contenu dans le *Val. lat. 5129*, qui commence: *Quoniam occasione ejusdam sermonis, quem ad clerum feceram de adventu D. N. Jesu Christi*, et expose de nombreux témoignages des païens en faveur de la divinité du Christ; voir J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 80; I. Affò, *op. cit.*, p. 103; — 2. *Sermones quadragesimales*, conservés dans le *cod. Val. lat. 7726* (voir J.-H. Sbaralea, *ibid.*). Comme le dit B. Pergamo, *art. cit.*, p. 20, note 2, seul un examen attentif de ces deux ouvrages pourra déterminer avec certitude s'il faut les attribuer à Jean Quaglia ou au dominicain Jean de Parme. De même pour les *Commentaires sur la Bible* et les *Sentences*, que Barthélémy de Pise, *De conformitate*, l. I, fruct. viii, pars 2, dans *Analecta franciscana*, t. iv, p. 337, attribue à Jean de Parme, et dont jusqu'ici il n'existe pas de traces, il est impossible de dire avec certitude s'il s'agit du bienheureux Jean Buralli ou de Jean Quaglia. Quant au *principium: Utrum Dei infinita potentia possit vel potius producere mundum ab eterno*, contenu dans le ms. Q. 99, fol. 90 v° de la bibl. de la cathédrale de Worcester et attribué à maître Jean de Parme, A.-G. Little soutient qu'il ne peut pas être question du bienheureux Jean de Parme, mais qu'il faut probablement attribuer ce *principium* au dominicain Jean de Parme. Voir A.-G. Little-F. Pelster, S. J., *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 225, 276 et 322. D'après B. Pergamo, *art. cit.*, p. 20, note 2, il faudrait encore considérer comme l'œuvre de ce dominicain la question métaphysique disputée à Bologne en 1337, dont parle A.-M. Bandini, *op. cit.*, t. III, p. 105, conservée dans l'*Fesul. 161* de la bibl. Laurentienne (Florence). Enfin F. Pelster mentionne un *Correctorium corruptorii*, attribué à Jean de Parme, O. P., dans le ms. A. 913 de la bibl. communale de Bologne. C. Schostastik, t. I, 1926, p. 458. Il faut toutefois noter que Quétiif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 906, attribue au dominicain Jean de Parme plusieurs ouvrages qui reviennent de fait au mineur Jean Quaglia.

3° Les traités *De medicinis* et *De consolatione medicinarum* sont à reléguer parmi les ouvrages apocryphes de Jean Quaglia, auquel ils sont attribués par J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 79. D'après I. Affò, *op. cit.*, p. 42-49, ils seraient l'œuvre ou bien du médecin Jean de Parme, fils d'Albert de Fusia, qui vécut au début du XIV^e siècle, ou bien du chanoine Jean de Parme, également médecin, qui jouit d'une grande réputation vers 1350.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 141 et 146; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 79-80; I. Affò, O.F.M., *Memoria degli scrittori e letterati parmigiani*, t. II, Parme, 1784, p. 97-108; A. Pezzana, *Continuazione delle memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. VI, 2^e part., Parme, 1827, p. 117-121; L. Urati, *Chartularium studii Bononiensis*,

t. IV, Bologne, 1919, n. 1087 et 1144; Ubald d'Mencon, O.M. Cap., *Descrizione d'un manuscritto inedito di Jean Quaglia de Parma*, dans *Atti del congresso*, t. XI, 1904, p. 565-567; E. Narducci, *Sentenze morali ridotte in versi latini ed italiani da Fr. Gio. Genesio da Parma*, dans *Miscellanea franciscana*, t. III, 1888, p. 129-139; F. Pelster, S. J., *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'università di Bologna*, Bologne, 1932, p. 100; B. Pergamo, O.F.M., *I francescani alla facoltà teologica di Bologna (1353-1500)*, dans *Arch. frate. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 15-20.

A. PELSTER.

QUAINO Jérôme, prédicateur et théologien de l'ordre des servites. Il naquit à Padoue en 1524, entra fort jeune au couvent des servites de cette ville. Encore adolescent, il enseignait déjà la philosophie dans leur couvent de Bologne. Dans ce couvent aussi et surtout dans celui de Padoue, il fit pendant de longues années le cours de théologie, jusqu'à ce qu'il fût pourvu, en 1571, dans l'université de cette dernière ville, de la chaire d'Écriture sainte érigée en 1551 et occupée avant lui successivement par Adrien de Venise, O. P., et par Jérôme Vielmi, évêque d'Argos, qui avait pris part au concile de Trente et avait été transféré, le 13 août, au siège de Cittanova, en Istrie. Quaino faisait déjà partie, depuis 1552, du collège des théologiens de l'université. Très versé dans les lettres grecques et latines, il eut un long et brillant enseignement, et les historiens de Padoue se demandent s'il faut admirer le plus son érudition ou son éloquence. Il se livra aussi à la prédication et il y eut les succès les plus vantés. « Des foules d'auditeurs le suivent, écrit Scardeoni; aucun ne se trouve rassasié de sa parole; plus on l'a entendu, plus on s'empresse pour l'entendre encore. » Enfin, il exerça des charges importantes dans son ordre: prieur du couvent de Padoue, provincial de la Marche de Trévise, longtemps vicaire du prieur général et appelé à de plus hauts destins encore, s'il n'avait été emporté par une mort prématurée, à 58 ans, le 31 janvier 1582. On lui fit de somptueuses funérailles et une tombe marquée de son effigie et d'un solennel éloge dans l'église des servites de Padoue (le texte en est reproduit par le P. A. P. M. Piermei, d'après Giani, t. II, p. 271).

Jérôme Quaino a laissé de nombreux ouvrages: 1° *Imprimés: Predica fatta in Udine nella chiesa maggiore*, Venise, 1558, in-12; *Præfatio in Actum apostolicorum explanationem habita Bononiæ in ædibus divi Johannis in Monte...*, Bologne, 1561, in-4°; *Predica della preparazione a vita eterna e della temperanza*, publiée dans les *Conciones illustrium quorumdam theologorum* de Thomas Porcacchio, Venise, 1566, in-8°; *Oratio gratulatoria in adventu Nicolai Ormanetti, episcopi Patavini, habita nomine sacri theologorum collegii kal. nov. 1570*, Padoue, 1572, in-4°; *De sacra historia, oratio habita in celeberrimo Patavino gymnasio per R. P. F. Hieronymum Quainum, ordinis servorum, cum publice Actus apostolicos esset auspiculurus 111 idus novembris 1571*, Padoue, 1572, in-4°; *Lectiones de terrestri paradiso*, Padoue, 1574 (d'après Giani).

2° *Manuscrits* (d'après Giani): *Explicationes in Genesim; In librum Job; In Actus apostolorum; In epistolam ad Romanos; Orationes L. habite diversis temporibus in funere illustrium virorum; Sermones multi, quos sæpe in universitate theologorum pro laureandis doctoribus habuerat; Carmina* (on retrouve quelques-uns de ces poèmes dans le ms. 227 de la bibliothèque des servites de Florence). Papadopoli joint à cette liste les ouvrages suivants: *Commentaria in libros Regum; In Tobiam, Esther et Judith; Questiones de Deo trino et uno; De sacramentis novæ legis; De libertate arbitrii, De gratia.*

A.-P.-M. Piermei, *Memorialium sacri ordinis servorum B.M.V. breviarium...*, t. IV, Rome, 1934, p. 158-159. Piermei, *Chronicon servorum totius ordinis servorum B.M.V.*, Florence, 1567 et 1616; Giani, *Annales sacri ordinis fratrum*

serporum R.M.V., Florence, 1618-1622; réed. de Garbi, Lucques, 1719-1725, t. I, n. p. 195, 203, 214, 222, 271; Riccoboni, *Le ginnasio Patavino commentariorum libri sex*, Padoue, 1598, t. II, p. 46; Tomisini, *Le ginnasio Patavino commentarius*, Udine, 1654; Papadopoli, *Historia ginnasii Patavini*, 2 vol., Venise, 1726, t. III, sect. II, c. XII, n. 82; Faccioli, *Fatti ginnasii Patavini*, 2 vol., Padoue, 1757; Scadeoni, *De urbis Patavii antiquitate et claris civibus Patavinis libri tres*, Venise, 1558, et Bâle, 1560; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, p. 266.

F. BONNARD.

QUAKERS. - Sobriquet donné aux membres de la secte protestante des *Amis*. L'origine de ce nom sera donnée plus bas. Ils s'appellent volontiers également Enfants de la Vérité (*Children of Truth*), Enfants de la Lumière (*Children of Light*), Amis de la Vérité (*Friends of Truth*), mais le plus souvent Amis tout court (*Friends*). I. Historique sommaire. II. Doctrine. III. État actuel.

I. HISTORIQUE. - Le créateur de la secte fut George Fox. Ce personnage est une étrange apparition dans l'Angleterre du XVII^e siècle. Il est, peut-on dire, un fruit du puritanisme de l'époque. Voir PURITANISME. Il naquit en juillet 1624, à Drayton, au comté de Leicester, non loin du pays natal de Wicfe. Son père était un humble tisserand. C'était le temps où chaque foyer chrétien voulait posséder et lire la Bible. De ce contact quotidien des esprits avec les saints Livres, interprétés à l'aide des théories calvinistes plus ou moins mitigées, résultait un état d'esprit que nous avons appelé le puritanisme, une sorte de tension spirituelle, toute prête à s'offusquer du moindre relâchement dans les mœurs privées ou publiques. De là, en quelques âmes, une certaine prédisposition à l'indignation des anciens prophètes contre les péchés du peuple de Dieu. Georges Fox fut l'un des plus remarquables parmi ces « redresseurs de torts », parmi ces prophètes de l'Église anglicane.

Il ne connaissait à peu près que sa Bible. Ses lettres et ses écrits offrent un mélange d'enthousiasme sombre et de rudesse littéraire. À l'âge de 12 ans, son père l'avait placé chez un cordonnier, qui était aussi marchand de cuir et de laine. Cela permit à ses admirateurs, parce qu'il avait manipulé des toisons de moutons, de le ranger parmi les illustres « bergers » bibliques, à côté de David et d'Amos. Ses parents étaient engagés à fond dans l'Église anglicane, c'est-à-dire dans l'Église d'État. Il avait 19 ans lorsque se déroula la crise religieuse latente en son cœur. Un de ses cousins, nommé Bradford, qui était clergyman, l'avait entraîné au cabaret, en compagnie d'un autre ecclésiastique. On l'avait fait boire plus que de raison. Au sortir de cette débauche grossière, il se sentit rempli d'indignation et de sainte colère contre un clergé aussi peu respectable et aussi engagé dans les vanités de la terre. Il ne cacha point sa réprobation à ses deux amis. De retour à la maison, il ne trouva plus de repos. Il se jeta dans la prière, soupirant et implorant le Seigneur. Et soudain « il reçut dans son cœur la parole de Dieu ». Sa rupture d'avec l'Église officielle date du 9 juillet 1643.

Georges Fox est désormais un autre homme. Il abandonne ses parents, ses amis, sa patrie. Il commence une vie errante, qui ne lui apportera que des privations, des avanies, des persécutions. Il sera huit fois emprisonné, une fois condamné à mort, puis gracié. Rien ne pourra cependant le détourner du but qu'il s'est fixé : prêcher le respect du Seigneur, le don de l'âme à Dieu, en dehors de tout rite, de toute formalité extérieure, de tout sacrement. Sans doute il n'arriva pas tout de suite à une conception nette de ce dessein. Il lui fallut, au début, consulter des représentants nombreux de la religion et de la science biblique officielle. Il fréquenta des curés et des professeurs; mais, ne trouvant la paix en aucune de leurs réponses, il finit par répudier tout ce que la tradition religieuse officielle lui

proposait comme moyen de salut. La Bible elle-même ne lui servit plus que d'échelon pour s'élever directement à Dieu. Il ne croira plus qu'à l'Esprit. Il n'admettra plus que le contact direct de l'âme avec son Créateur et avec le Jésus de l'Évangile. Il n'était pas le premier à avoir de telles vues. De tout temps, au sein de l'Église chrétienne, les mystiques ont eu à résoudre le redoutable problème de l'accord entre l'inspiration individuelle et la révélation proprement dite. Dans l'Église catholique, l'accord s'est toujours fait de la façon la plus simple et la plus parfaite. Des mystiques tels que saint Bernard, saint François d'Assise, saint Bonaventure, sainte Catherine de Sienne, sainte Gertrude, sainte Thérèse d'Avila et tant d'autres ont fait la preuve que la discipline catholique ne nuit en rien à la poussée intime de l'Esprit. Le plus simple raisonnement au contraire atteste que l'Esprit ne peut pas contredire l'Esprit et que les inspirations individuelles, pour être admises comme d'origine divine, doivent être en harmonie avec la révélation reconnue des saints Livres et du magistère créé par Jésus-Christ. En se soustrayant à la discipline catholique, le protestantisme s'est condamné à osciller perpétuellement entre une orthodoxie figée et terre à terre et des inspirations sans contrôle et sans garantie. Luther avait commencé par un appel à la liberté de l'Esprit et par la proclamation du sacerdoce universel et il finit par l'établissement d'une Église d'État. Entre lui et ses amis d'une part, et Karlstadt et les anabaptistes d'autre part, avait dès le principe éclaté le conflit que l'on devait retrouver perpétuellement dans l'histoire des Églises protestantes. Georges Fox appartenait à la lignée des indépendants, des dissidents, des ennemis de l'orthodoxie paresseuse et pharisaïque. Il se regardait comme un envoyé du Seigneur. Il déployait des dons peu communs d'action sur les âmes. Il ne se contentait pas de fuir les cérémonies routinières des paroisses anglicanes. Il interpellait les ministres, il leur jetait des injures bibliques, les traitait publiquement de « chiens morts », de « mercenaires », de prédicateurs de superstitions. Ses interventions soulevaient les auditoires dominicaux des églises, déchaînaient des courants d'émotions violentes. Les uns prenaient fait et cause pour lui; les autres, en bien plus grand nombre, le couvraient d'injures ou se jetaient sur lui pour le faire taire. Ses disciples s'efforçaient d'imiter son exemple. Les réunions paroissiales furent très souvent troublées par leurs objurgations en style prophétique. Mais la sérénité avec laquelle, en de pareilles rencontres, Fox et ses amis tendaient leurs visages et leurs mains vers les coups et les outrages constituait pour leur cause la plus active des publications.

Naturellement, le clergé résistait aux attaques dont il était l'objet. Il faisait appel à la police et aux tribunaux. Ce fut au cours d'un de ces procès retentissants que Fox comparut devant un juge nommé Bennett, au comté de Derby, pour répondre à une accusation de blasphème. Fox jeta au juge une adjuration grave l'invitant à « honorer Dieu et à trembler devant sa parole ». À quoi le juge riposta en traitant Fox de « trembleur » (en anglais *quaker*). Le nom resta à Fox et à ses adhérents. Au lieu des termes qu'ils avaient emprunté à saint Jean : « Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, mais mes amis » (Joa., xv, 15, et III Joa., 15), ou encore : « Croyez en moi, pour que vous soyez enfants de la lumière » (Joa., xii, 36), on leur appliqua désormais, surtout dans le camp des presbytériens et des congrégationalistes ou indépendants, l'épithète injurieuse de *trembleurs*. Le nom apparut, dès 1654, à la fois dans un rapport de l'ambassadeur de France à Londres et dans le *Journal de la chambre des communes*. Mais il ne devint général que vers la fin du siècle.

Il ne faut pas oublier que l'Angleterre était alors

horriblement divisée par la guerre civile. Cromwell avait abattu la monarchie d'abord, le Parlement puritain ensuite. En contraste frappant avec les méthodes de Cromwell, Fox, qui eut avec le dictateur deux entrevues significatives, était opposé à tout emploi de la violence. Il condamnait à la fois le serment et le service militaire. A la Restauration, le chiffre de ses adhérents atteignait soixante mille. Il vécut assez pour voir proclamer la *tolérance*, que lui-même avait tant prêchée, par l'acte de 1689. Il mourut en 1691.

Dans l'intervalle, la Société des Amis avait fait, en la personne de William Penn, une brillante conquête. Penn devait être le plus illustre des quakers. On sait que c'est lui qui donna son nom à la Pensylvanie (*Pennsylvania*). Penn était le fils d'un illustre amiral, le conquérant de la Jamaïque. Il fut gagné à la doctrine de Fox par un prédicateur nommé Thomas Lee.

Son père avait fait de vains efforts pour l'arracher à la secte alors très mal famée des trembleurs. Après un voyage en France et en Europe, William, qui était un jeune homme intelligent, droit et distingué, fait, semblait-il, pour tous les succès du monde et de la politique, se jeta entièrement dans la cause du quakérisme. Chassé par son père, secrètement encouragé et soutenu par sa mère, il lança dans le public des écrits en faveur de la secte : *La vérité exaltée* (*Truth exalted*), *Le fondement de sable ébranlé* (*Sandy foundation shaken*), qui lui valut la prison; *Point de croix, point de couronne*, (*No cross, no crown*), composé en captivité. Son courage, sa persévérance, finirent par toucher son père. Le roi intervint en sa faveur. Il sortit de prison. Mais il reprit la lutte, réclamant avec enthousiasme la liberté universelle de la religion, la tolérance légale pour tous les cultes. Il considérait la conscience religieuse comme une sorte de propriété inviolable, selon les vieilles traditions anglaises : « Rien n'est plus déraisonnable, écrivait-il, que de sacrifier la liberté et la propriété d'aucun homme pour la religion, car ce sont pour lui des droits naturels et civils... La religion, sous quelque forme qu'elle se présente, ne fait pas partie du vieux gouvernement anglais. » *England's present interest considered*, 1672. Cette thèse lui valut de nouveau la prison en 1670. Vers cette date, son père vint à mourir. Penn hérita de lui une magnifique fortune. Il la mit entièrement à la disposition de sa cause, sans cesse poursuivi par les tribunaux de son pays. Il conçut alors l'idée d'un établissement en Amérique pour lui et les siens. L'État devait environ 1 million à son père. Cette dette lui permit d'obtenir une vaste concession au nouveau monde.

Ce fut le roi qui exigea que la nouvelle colonie portât le nom de *Pennsylvania*. Les quakers allaient pouvoir y réaliser leurs rêves : une démocratie religieuse, sous le signe de la parfaite égalité de tous les colons et du pacifisme intégral. Les colons n'auront pas même d'armes pour se défendre des Indiens. Penn, dans un sentiment de justice scrupuleuse, voulut racheter aux indigènes ce que le roi lui avait déjà vendu. Penn prit possession de la nouvelle république en 1682. Il conclut avec les Indiens, sans sceau ni serment, cette alliance fameuse dont Voltaire a pu dire qu'elle n'avait jamais été ni jurée ni violée. Penn y éprouva toutes sortes de déboires, de la part des colons, il fut ruiné, poursuivi, arrêté, dut revenir en Angleterre, fut réhabilité et remis en possession de sa colonie, en 1699, puis de nouveau abreuvé de chagrins, dépouillé, jeté en prison pour dettes, affligé par l'inconduite d'un de ses fils, frappé de paralysie. Il mourut en 1718, et ce ne fut qu'alors que sa grandeur d'âme fut universellement reconnue et vantée. Il fut une sorte de génie méconnu, dont les idées finirent par s'imposer, pour des raisons tout autres du reste que celles qui l'avaient guidé. C'est, pour une large part, à son action, à son prestige,

à la sympathie que la cour avait pour lui, en dépit de ses bizarreries, que furent dus les bills de tolérance qui, de 1687 à 1689, d'ébauche en ébauche, passèrent dans les lois et les mœurs anglaises.

II. DOCTRINE. — Les deux hommes qui ont créé le quakérisme n'étaient pas des théologiens, Fox encore moins que William Penn. Ils obéissaient à des intuitions plus qu'à un système. Beaucoup de leurs adhérents leur ressemblaient : esprits enthousiastes et généreux, mais penseurs ou logiciens médiocres. Le seul théologien de la secte fut Robert Barclay (1648-1690). Ce personnage appartenait à une ancienne famille écossaise. Son grand-père et son père tenaient une place distinguée à la cour de Charles I^{er}, puis dans l'armée. Pendant un séjour en France, pour ses études, Barclay se convertit au catholicisme. Quand il revint en Écosse, il trouva son père gagné aux idées de Fox. Après une longue résistance, il céda aux objurgations de son père et se fit quaker lui-même. Il consacra dès lors son talent à la systématisation de la doctrine de Fox. Son ouvrage principal, publié en 1676, avait pour titre en latin : *Apologia theologiæ vere christianæ*. Il ne fut traduit en anglais que deux ans plus tard, en allemand en 1684, en français, en 1702. Il y eut des critiques. Barclay répondit à tous ses adversaires. Ses œuvres complètes furent publiées par les soins de Penn en 1692.

Barclay semble avoir été ému par le désordre de la pensée chrétienne de son temps. Luther avait prétendu remonter aux sources, au christianisme primitif. Barclay remonte, lui, à l'origine même du sentiment religieux dans le cœur de l'homme. Pour lui, l'âme humaine est, selon le mot de Tertullien, « naturellement chrétienne ». On doit donc retrouver en elle les bases du vrai christianisme. L'homme est de la race de Dieu. Il a été fait à son image et ressemblance. De là cet instinct naturel qui porte l'homme vers Dieu, de là le sentiment religieux. Barclay, confondant l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, parle d'une *révélation immédiate* de Dieu à toute âme humaine, s'imposant par son évidence à tout esprit droit. *Apologie*, éd. fr., p. 2. Nous avons donc en nous des intuitions immédiates et irrésistibles, qui forment nos conceptions religieuses. C'est ce que les quakers appellent la « substantielle semence » déposée par Dieu dans l'homme. Mais Barclay ne veut pas que cette semence soit confondue ni avec la conscience, ni avec le cœur, ni avec aucune autre faculté. On pourrait dire qu'elle est d'une part un sens *sui generis* : le sens religieux; d'autre part, une *révélation innée*, c'est-à-dire un ensemble de vérités primordiales sur Dieu et l'âme qui seraient le contenu inaliénable du sens religieux. Barclay interprète dans le sens qu'on vient de voir le mot de saint Jean : *Eral lux vera quæ illuminat omnem hominem*. Fox avait fait déjà de ce texte un tel usage que les controversistes du temps l'appelaient le « texte des quakers ».

Contrairement aux autres sectes protestantes, les quakers ne veulent pas admettre la corruption radicale et incurable de l'homme par le péché originel. Pour eux le péché d'Adam n'est imputé à personne *jusqu'à ce qu'on le fasse sien par de semblables actes de desobéissance*. Il y a donc corruption initiale, mais non imputation de culpabilité. Barclay estime même que le mot de péché originel est un « barbarisme inconnu à l'Écriture », *inscripturalis barbarismus*. Il suit de là que le Christ n'a pas eu à nous racheter à proprement parler. Aucune thèse de Barclay, dans son *Apologie*, ne porte directement sur la personne ou l'œuvre de Jésus rédempteur. Ce n'est qu'incidence qu'il atteste sa foi en la divinité du Christ et à son intervention dans l'œuvre du salut de tous les hommes. Le Christ a satisfait pour tout l'univers, tant par son obéissance active (sa vie entière), que par son obéissance passive (ses

souffrances et sa mort). La plus grande marque d'amour que Dieu ait donnée au monde est le Christ et son Évangile. Pour nous approprier l'Évangile, nous devons travailler à obtenir la justification. Barclay n'admet ni la justification « par la foi seule » et purement imputée de Luther, ni la justification par le moyen des rites sanctificateurs de l'Église catholique. Et pourtant sa théorie de la justification est très proche de la nôtre. Il y voit deux aspects distincts : 1° L'aspect négatif, qui est le pardon, la rémission des péchés; 2° L'aspect positif, qui est l'infusion dans l'âme du chrétien de la propre justice du Christ, en sorte que le fidèle soit enté au corps du Christ. « C'est, écrit Barclay, cette naissance intérieure en nous, produisant la justice et la sainteté en nous, qui nous justifie. » Ajoutons que Barclay repousse avec horreur les dogmes calvinistes de la *prédestination absolue* et de la *grâce irresistible*.

Mais c'est surtout dans le latitudinarisme de leur conception de l'Église que les quakers ont innové. Ils admettent une *Église catholique* hors de laquelle il n'est point de salut, mais « qui est aussi bien entre les païens, les Turcs, comme entre toutes les diverses sortes de chrétiens ». Cette Église est donc une Église invisible, formée de toutes les âmes sincères et de bonne foi. À côté de cette Église les quakers admettent des églises concrètes, mais qui ne sont que des associations libres entre personnes ayant les mêmes idées spirituelles. Chez eux, les associations doivent avoir des réunions mensuelles, pour s'occuper de questions temporelles et spirituelles, puis des réunions trimestrielles élargies, de groupe à groupe, enfin un congrès général annuel. Il n'y a point de ministres du culte. Les Amis professent le sacerdoce universel de Luther, étendu même aux femmes. Chaque chrétien est un prédicateur. Le culte est facultatif. Dieu n'a rien ordonné à ce sujet. On se réunit le dimanche, mais sans regarder la chose comme d'institution divine. Si l'Esprit parle, il y a sermon. Sinon, silence plus édifiant, au dire des quakers, que les vaines répétitions et le « patois de Chanaan ». Les quakers n'admettent aucun sacrement pas même le baptême ni la cène. Ils communient spirituellement. On a déjà vu que les quakers répudient le serment comme opposé à l'Évangile. Ils veulent que toute réponse se ramène au oui et au non recommandés par le Christ. Les tribunaux ont fini par ne plus exiger d'eux le serment officiel et ils se contentent de leur affirmation. Les quakers ont poussé jusqu'au formalisme l'horreur du formalisme. Ils se sont fait une loi d'une certaine rudesse, dans la conversation, en répudiant les formes vaines de la politesse plus ou moins mensongère.

C'est ainsi que l'on peut ériger en dogme l'absence de tout dogme. Les quakers apparaissent en somme comme des libres penseurs chrétiens.

III. ÉTAT ACTUEL. — La secte des quakers ne s'est guère répandue qu'en Angleterre et aux États-Unis, surtout dans ce dernier pays. On ne trouve que des isolés en Hollande, en France (environs de Nîmes) et en Allemagne. Ils n'ont jamais été très nombreux. Leur influence a notablement dépassé leur importance numérique. Il semble qu'ils n'aient jamais atteint, en tout, le nombre de deux cent mille adhérents. En 1822, ils ont subi l'assaut d'un schisme intérieur : un certain Élie Hick, qui enseignait le déisme pur, fut excommunié avec deux mille de ses disciples.

On distingue actuellement : 1. la société orthodoxe des Amis; 2. la société hicksite des Amis; 3. les Amis orthodoxes conservateurs wilburites, séparatistes groupés sous la direction de John Wilbur; 4. la Société religieuse des Amis de Philadelphie, qui s'est elle-même séparée des wilburites. Aux États-Unis, les quatre groupes comptaient, en 1925, 1 361 chefs de

groupes ou ministres (bien que la théologie quakériste répudie ce titre); 939 églises, 115 528 adhérents. Il doit y avoir environ 20 000 quakers hors d'Amérique, dont au moins les neuf dixièmes en Angleterre. Les quakers publient quatre revues périodiques. Ils ont des missions en Syrie, aux Indes, en Chine, au Japon, dans l'Est africain, au Mexique, dans le Guatemala, à Cuba, en Jamaïque, dans l'Alaska. En 1916, on comptait 32 stations missionnaires, 98 prédicants assistés de 198 catéchistes indigènes, 28 églises, 71 écoles, 2 279 adhérents indigènes. Il est juste de remarquer que les Amis orthodoxes forment, à eux seuls, les neuf dixièmes des effectifs totaux du quakérisme. Ce qui caractérise la secte, dans la lutte des idées actuelles, c'est l'enthousiasme et la ferveur de leur pacifisme intégral.

I. SOURCES. — Les œuvres de Fox, surtout son *Journal* et ses *Lettres*; les œuvres de Penn, dont les principales ont été citées au cours de l'article; les œuvres de Barclay, surtout le *Catechisme* de 1674 et l'*Apologie de la vraie théologie chrétienne*, de 1676; Thomas Evans, *An exposition of the faith of the religious Society of Friends commonly called quakers*, Philadelphie, 1829; *Rules of discipline of the religious Society of Friends, with advices being extract from the minutes and epistles of their yearly meeting held in London, from its first institution*, Londres, 1831.

II. LITTÉRATURE. — Sewel, *History of the Society of Friends*, Londres, 1722, souvent réédité; Clarkson, *Portrait of quakerism*, Londres, 1806; Rowntree, *Quakerism, past and present*, Londres, 1839; Grubb, *Quakerism in England, its present position*, Londres, 1901; *Dictionary of national biography*, art. Fox et Penn; *Protest. Realenzyklopädie*, VII. *Quaker*, t. XVI, p. 356-380.

L. CRISTIANI.

QUARESMIUS François, appelé aussi *Quaresmo*, *Quaresmino* et plus correctement *Quaresmi*, orientaliste célèbre de l'ordre des frères mineurs. Originaire de Lodi, dans la Lombardie, où il naquit le 4 avril 1583 de la noble famille des Quaresmi, il s'enrôla très jeune, à l'âge de 16 ans, paraît-il, dans l'ordre des mineurs observants, au couvent de Notre-Dames-Grâces, près de Mantoue. Il passa ensuite au couvent de la Paix, à Milan, où il s'adonna aux études de philosophie et de théologie. Il enseigna pendant de longues années la philosophie, la théologie et le droit canonique et occupa successivement les charges de gardien, de custode et de provincial de la province de Milan. Le 3 mars 1616, il s'embarqua pour Jérusalem et fut élevé la même année aux charges de gardien et de vice-commissaire apostolique d'Alep, en Syrie, qu'il occupa jusqu'en 1618. Cette même année, il fut nommé supérieur et commissaire apostolique de l'Orient et le resta jusqu'en 1619. Pendant ce temps, il fut emprisonné deux fois par les Turcs. En 1620, il retourna en Europe, mais, en 1625, il était déjà de retour à Jérusalem. En 1626, il lança un appel du Saint-Sépulchre à Philippe IV, roi d'Espagne, pour l'inviter à reconquérir la Terre sainte. Il lui dédia en même temps son ouvrage *Hierosolymæ afflictæ*. Entre 1616 et 1626, il rédigea son remarquable et classique ouvrage *Elucidatio Terræ sanctæ*. Entre 1627 et 1629, il séjourna à Alep en qualité de commissaire pontifical et de vice-patriarche pour les Chaldéens et les Maronites de Syrie et de Mésopotamie. En 1629, il revint en Italie pour faire un rapport au Saint-Siège sur l'état des Églises orientales. Il regagna ensuite l'Orient, mais on ne peut déterminer avec exactitude combien de temps il y resta. Il paraît cependant avoir parcouru la contrée entre l'Égypte et le Sinaï, la Terre sainte, la Syrie, la Mésopotamie, les îles de Chypre et de Rhodes, Constantinople et une grande partie de l'Asie-Mineure. De retour en Italie, il y continua son apostolat et prêcha avec grand succès à Rome, à Gênes, à Florence, à Venise, à Naples et fut chargé de diverses missions en Allemagne, en France, en Belgique et en Hollande. En 1637, il fut

garden du couvent Santo Angelo à Milan et en 1643 il acheva un autre grand ouvrage sur la passion du Christ. De 1645 à 1648, il exerça les charges de définiteur général et de procureur. Quant à la date de sa mort, les opinions sont divisées. Tandis que les uns le font mourir à Milan, au couvent de Santo Angelo, le 25 octobre 1650 (*The cath. encyclopedia*, t. xii, p. 592, et *Encyclopedia universal europeo-americana*, t. xlviii, col. 810), d'autres, plus nombreux, le font passer à une vie meilleure en 1656 (*Kirchliches Handlexikon*, t. ii, col. 1639; H. Hurter, *Nomenclator*, t. iii, col. 1064; Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. vii, p. 442; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. i, p. 297). Comme ces auteurs n'apportent pas d'arguments pour justifier leur opinion, il ne nous est pas possible de nous prononcer. Les mémoires de l'ordre exaltent la vertu consommée de Quaresmi, principalement sa piété, sa prudence et sa profonde humilité.

Les nombreux et excellents ouvrages que Quaresmi a laissés lui ont assuré une renommée universelle parmi les orientalistes, les commentateurs de la Bible et les historiens de la Terre sainte. Parmi eux une place d'honneur doit être attribuée à *Elucidatio Terræ sanctæ historica, theologica et moralis, in qua plerumque ad veterem et præsentem ejusdem Terræ statum spectantia accurate explicantur, varii errores refelluntur, veritas fideliter exaeque discutitur ac comprobatur*, Anvers, 1639, 2 vol. in-fol. de xxx-924 plus 98, et 1014 plus 120 pages. Cet ouvrage, devenu très rare, est rempli de détails curieux sur la Terre sainte et, de l'avis des compétences, constitue une contribution importante à l'histoire, à la géographie, à l'archéologie, aux sciences bibliques et morales. Le P. Cyprien de Trévise, O. F. M., en a donné une 2^e édition en quatre parties, en 2 vol. in-fol., à Venise, en 1880-1881. Une biographie assez complète du P. Quaresmi se lit au début de cette édition. D'après L. Oliger, O. F. M., *Vita e diarii del card. Lorenzo Cozza già custode di Terra santa e ministro generale de' frati minori (1654-1729)*, p. 186, le P. Bonaventure de Dantzig, O. F. M., archiviste de la custodie de Terre sainte, aurait été chargé en 1726, par le P. Laurent Cozza, alors général de l'ordre des frères mineurs, de continuer l'ouvrage du P. Quaresmi et d'y ajouter un troisième volume.

Le P. Quaresmi est encore l'auteur des ouvrages suivants : *Ierosolymæ afflictæ et humiliatæ deprecatio ad suum Philippum IV Hispaniarum et Novi Orbis potentissimum ac catholicum regem*, Milan, 1631, in-4°, 74 p.; ouvrage très rare (un exemplaire à l'Ambrosienne de Milan) et qui constitue un appel vibrant pour l'organisation d'une croisade : — *Pro confraternitate SS. Stelarii B. Virginis Mariæ tractatus*, Palerme, 1648, in-1°.

De sacratissimis D. N. J. Christi quinque vulneribus varia, pia et luculenta tractatio, Venise, 1652, 5 vol. in-fol. de 202, 258, 368, 400, 271 p., avec un index de 200 p., dont, d'après J. Golubovich, il existe seulement trois exemplaires, un à l'Ambrosienne, un à la bibliothèque Brera de Milan et un à la bibliothèque nationale de Florence; — *Ad SS. DD. N. Alexandrum VII Pont. Opt. Max. pia vota pro anniversaria passionis Christi solemnitate*, Milan, 1656, in-4° de xx-58 p., dont un exemplaire est conservé à l'Ambrosienne. La relation du séjour que le P. Quaresmi fit chez le patriarche des nestoriens en 1629 et des disputes qu'il eut avec lui, n'est pas son œuvre, mais celle de son compagnon, le P. Thomas de Milan, qui l'accompagna chez les nestoriens de la Chaldée. Cette relation, découverte par le P. Marcellin de Civezza, O. F. M., dans *Ottob. 2536* de la bibliothèque Vaticane, a été éditée par lui dans sa *Storia universale delle missioni francescane*, t. viii-xi, p. 597-608, avec le titre *Itinerario di Caldea del R. P. Francesco Quaresmino e di Fr. Tomaso da Milano, suo*

compagno, min. oss., e Gio. Battista Eliano, maronita, missionario della S. Congr. di Propaganda, ed Elia, patriarcha de' Nestoriani, colli trattati havuti col detto patriarcha et con li Nestoriani di Emil et Ratum Hermes l'anno 1629. C'est donc à tort que quelques historiens, parmi lesquels J. Golubovich, mettent cette relation parmi les œuvres du P. Quaresmi.

D'après les auteurs, il faudrait lui attribuer encore quelques ouvrages restés inédits : *Adversus errores Armenorum*, 3 vol. in-fol., conservés jadis dans le couvent Saint-François de Lodi, selon J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 296, et *Kirchl. Handlex.*, t. ii, col. 1639; *Apparatus pro reductione Chaldeorum ad catholicam fidem*, 6 vol. in-fol., que le P. Quaresmi aurait écrit pendant son séjour parmi les Chaldéens et auxquels il renvoie dans son ouvrage *Elucidatio Terræ sanctæ*, l. I, p. 51; cf. Cyprien de Trévise, dans la biographie qu'il écrivit du P. Quaresmi et qui précède l'édition d'*Elucidatio Terræ sanctæ*; *Deipara in sanguine Agni dealbata*, inachevé; *Epistolæ ex Oriente*, conservées aux archives de la Propagande. D'après les historiens, tous ces ouvrages et d'autres encore inédits seraient conservés dans les bibliothèques de Pavie, de Lodi et de Jérusalem.

Cyprien de Trévise, O. F. M., *Vita P. Francisci Quaresmii*, dans le prologue à la 2^e éd. de *Elucidatio Terræ sanctæ*, Venise, 1880; Marcellin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. vii c, Florence, 1894, p. 439-442; t. viii-xi, Florence, 1895, p. 585 et 597-608; le même, *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 479-480; L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 91; J.-H. Sbaralea *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. i, Rome, 1908, p. 296-297; L. Lemmens, O. F. M., *Acta S. Congregationis de Propaganda fide pro Terra sancta*, 1^{re} part. 1622-1720, dans *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente serafico*, nouv. sér., t. i, Quaracchi, 1921, p. 35-36, 40, 51-54, 59, 363; L. Oliger, O. F. M., *Vita e diarii del card. Lorenzo Cozza, già custode di Terra santa e ministro generale de' frati minori (1654-1729)*, *ibid.*, t. iii, Quaracchi, 1925, p. 186; J. Golubovich, O. F. M., *Serie cronologica de superiori di Terra santa*, Jerusalem, 1898, p. 68-69; le même, art. Quaresmius, dans *The catholic encyclopedia*, t. xii, p. 593; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. iii, col. 1063; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. iv, Paris, 1863, col. 997; Mislin, *Les saints Lieux*, Paris, 1876, c. 25; Schegg, dans *Litter. Rundschau*, 1882, col. 245 s. q.

A. TEEFAERT.

1. QUARRÉ Barthélemy (1580 [?] - 1643), né, vers 1580, à Dijon, d'un professeur du collège de cette ville; fut pourvu d'un canonicat le 27 avril 1609, à la collégiale de Dijon et en même temps fut vicaire perpétuel à l'église Saint-Michel. Il mourut à Dijon, en 1643.

Tous les écrits de Quaré se rapportent à la piété et, sous un titre parfois singulier, renferment des notions théologiques intéressantes et des conseils pratiques. On peut citer *La manière de vivre angéliquement*, Dijon, 1624, in-12. — *Discours spirituels pour consoler les malades et parents des défunts, ensemble un Traité pour administrer le sacrement de l'extrême-onction*, Dijon, 1627, in-12. — *La garde angélique*, Dijon, 1631 et 1633, in-8°. — *Le chariot angélique pour conduire les âmes au ciel*, Dijon, 1632, 2 vol. in-8°. — *Explication de l'office et des cérémonies que l'Eglise et le peuple observent aux obsèques, vigiles et messes des trépassés*, Dijon, 1634, in-8°. — *Ordre de piété, inspiré par le Saint-Esprit pour assister le saint sacrement, quand on le porte aux malades*, Dijon, 1637, in-12.

Papillon, *Biblioth. des auteurs de Bourgogne*, t. ii, p. 169; Moren, *Grand dict. hist.*, éd. de 1759, t. viii, p. 657-658; Richard et Girard, *Biblioth. sacrée*, t. xx, p. 317.

J. CARREYRE.

2. QUARRÉ Jean-Hugues (1589-1656), né à Dôle vers 1589, docteur de Sorbonne, fut ordonné prêtre en 1613 et devint chanoine théologal de la collégiale de Poligny, en Franche-Comté. Il entra à l'Oratoire

toire en 1618 et fut appelé dans les Pays-Bas, à la demande de l'abbé de Saint-Cyran et de Jansénius, en avril 1631. Il acquit alors une grande réputation de prédicateur; admirateur de Jansénius, il donna une approbation enthousiaste au livre de l'*Augustinus*, en octobre 1641. Il fut prédicateur de l'infante Isabelle, gouvernante des Pays-Bas, et devint prévôt de la congrégation de l'Oratoire en Flandre. Il mourut à Bruxelles le 26 mars 1656.

Quarré a composé un certain nombre d'écrits, où l'on trouve presque toujours des traces de son amour de Jansénius. Il faut citer *Trésor spirituel contenant les excellences du christianisme et les adresses pour arriver à la perfection chrétienne par les voies de la grâce et d'un entier abandonnement à la conduite de Jésus-Christ, dédié à l'infante, Bruxelles, 1632, in-12, revu et augmenté, in-8°, Mons, 1633; d'autres éditions parurent à Paris, 1632, 1637, 1657. Une 7^e édition, in-12, Paris, 1660, porte un nouveau titre : *Trésor spirituel contenant les obligations que nous avons d'être à Dieu et les vertus qui nous sont nécessaires pour vivre en parfait chrétien. — Les dévots entretiens de l'âme chrétienne, Bruxelles, 1640, in-12. — Traité de la pénitence chrétienne, où sont exposés les parties de ce sacrement et de la manière de faire une bonne confession, Paris, 1648, in-12; l'auteur y enseigne l'insuffisance de la crainte des peines de l'enfer pour obtenir le pardon de ses fautes. — La vie de la bienheureuse Mère Angèle, première fondatrice de la congrégation de Sainte-Ursule, enrichie de plusieurs remarques et pratiques de piété bien utiles pour la conduite de toutes sortes de personnes à la vertu, Paris, 1648, in-12. — Réponse à un écrit qui a pour titre : Avis donné en ami à un certain ecclésiastique de Louvain, au sujet de la bulle du pape Urbain VIII, qui condamne le livre portant le titre : Augustinus Cornelli Jansenii, Paris, 1649, in-12. C'est une réplique à un ouvrage qui conseillait de se soumettre à la bulle *In eminenti*; on lit, dans l'écrit de Quarré, que « l'ouvrage de Jansénius n'a été condamné que sur un faux supposé, qui n'oblige pas en conscience car il est inexact que le livre de Jansénius renouvelle des propositions déjà condamnées dans Baius ». — *Le riche charitable ou de l'obligation que les riches ont d'assister les pauvres et de la manière qu'il faut faire l'aumône, Paris, 1653, in-12, dédié à l'archevêque de Malines, Jacques Boonen. — Direction spirituelle pour les âmes à qui Dieu inspire le désir de se renouveler de temps en temps en la piété, par une sérieuse retraite de quelques jours, où sont contenues des méditations sur tous les devoirs du chrétien, Paris, 1654, in-12.***

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, p. 602; Morel, *Grand dict. hist.*, éd. de 1759, t. VIII, p. 657; Feller-Weiss, *Biogr. univers.*, t. VII, p. 198; Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, t. XX, p. 316-317; Foppens, *Biblioth. sacra*, II^a pars, p. 665-666; de Boussu, *Histoire de Mons*, p. 432; A. Mathieu, *Biogr. montoise*, p. 251; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littér. des dix-sept provinces*, éd. in-8°, t. I, p. 256-260; Swert, *Necrologium aliquot utriusque sexus romanorum catholicorum qui vel scientia vel pietate, claruerunt ab anno 1500 usque ad annum 1724*, p. 45-46; Bitterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'hist. de l'Oratoire*, t. II, p. 423-431; Forêt, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. V, p. 338-342; *Biogr. nat. de Belgique*, t. XXIII, col. 403-406.

J. CARREYRE.

QUARTODÉCIMANS. — Nom par lequel on désigne les partisans de l'ancien comput pascal, qui fixait au 14^e jour de la lune du printemps, à quelque jour de la semaine qu'il tombât, la célébration de la fête de Pâques. Voir l'art. PÂQUES, t. XI, col. 1948 sq. Cet usage, assise à son point de départ, a dû tenter de s'introduire en Occident. On ne comprendrait pas sans cela l'attitude du pape Anicet dans cette question, ni, à plus forte raison, celle du pape Victor. Il est remar-

quable d'ailleurs que le prêtre Hippolyte de Rome s'est préoccupé à deux reprises des quartodécimans; d'abord dans son *Synlogma*, perdu sans doute, mais que l'on peut reconstituer conjecturalement par la comparaison de pseudo-Tertullien, *De hæresibus*, n. 8, P. L., t. II, col. 72, d'Epiphane, *Hæres.*, I, P. G., t. XLI, col. 881 sq., et de Filastrius, *Hæres.*, LXXXVII, P. L., t. XII, col. 1198; ensuite dans la *Refutatio (Philosophoumena)*, I, VIII, c. XVIII, éd. Wendland, p. 237.

Mais, s'il y eut à Rome et en Occident une poussée quartodécimane — pseudo-Tertullien déclare, sans que nous puissions contrôler son renseignement, qu'un certain Blastus aurait causé un schisme à ce propos (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, V, c. xv) — si cette poussée apparaît en relation avec le mouvement montanisme, il faut croire cependant qu'elle y eut peu de succès. Les hérésologues occidentaux du début du V^e siècle ne mentionnent les quartodécimans que par ouï-dire et par souci d'être complets; c'est le cas de Filastre, le cas aussi de saint Augustin, *De hæres.*, 29, P. L., t. XLII, col. 51, auquel l'auteur du *Prædestinatus* ajoute quelques détails, relatifs d'ailleurs à l'Orient et sur l'authenticité desquels on aimerait être plus au clair. Cf. I, I, n. 29, P. L., t. LIII, col. 597.

C'est en Orient que la pratique quartodécimane s'est maintenue. Nous ignorons à quelle date les communautés catholiques d'Asie y ont renoncé pour se rallier à l'usage dominical. C'était chose faite à l'époque du concile de Nicée. Mais ladite coutume s'était gardée dans les nombreuses sectes de la région phrygienne et des alentours, où se conservait l'esprit du montanisme, revigoré dans la seconde moitié du III^e siècle par les influences novatiennes. Il n'est pas étonnant que dans ces milieux, où l'on se piquait d'archaïsme, l'on soit demeuré fidèle à un usage qui se réclamait du patronage de l'apôtre Jean et des « grandes lumières de l'Asie ». Encore est-il que l'uniformité ne régna pas longtemps. Pendant que les uns restaient absolument fidèles au comput judaïque, d'autres se ralliaient à un nouveau système. On venait de découvrir (après 325), les *Actes apocryphes de Pilate*, qui fixaient la date de la passion de Jésus au 25 mars (8 des calendes d'avril). C'est cette date qui rallia les suffrages d'un certain nombre de dissidents. Ils célébraient donc Pâques comme une fête fixe. C'était en Cappadoce surtout que cette manière de faire s'était imposée. De ce chef d'ailleurs, on rompait entièrement aussi bien avec les chrétiens qu'avec les juifs, dont le comput pascal était rattaché à l'année lunaire. Ceux qui procédaient ainsi ne peuvent plus s'appeler des quartodécimans.

Mais il restait au V^e siècle des quartodécimans authentiques. Sans appuyer autrement sur la donnée du *Prædestinatus*, qui nous montre saint Jean Chrysostome ralliant à l'Église « en beaucoup de cités » de ces communautés dissidentes, on peut faire état de la notice de Théodoret dans *Hæretic. fabul. confut.*, III, I, P. G., t. LXXXIII, col. 405; l'évêque de Cyr note que les quartodécimans sont en rapports étroits avec les novatiens. On doit surtout relever la mention qui est faite des quartodécimans à la fameuse *Actio VI* du concile d'Éphèse (28 juill. 431), connue sous le nom d'*Actio Charisii*. A cette séance, un certain Charisius, « économe » de l'Église de Philadelphie, exposa comment à des quartodécimans de la région lydienne qui voulaient se réunir à la grande Église, des gens de l'entourage de Nestorius (voir ce qui est dit par Socrate, *Hist. eccl.*, I, VII, c. xxix, de l'action de celui-ci) avaient demandé la souscription d'un formulaire de foi extrêmement suspect au point de vue christologique. Voir Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1344 sq.; cf. E. Schwarz, *Acta concil. œcum.*, t. I, vol. I, fasc. 7, p. 95 sq. Nous avons ainsi une vingtaine d'abjurations, dont les signataires déclarent renoncer à l'« hé-

resie — quartodécimane, quelques uns seulement ajoutent les erreurs novatiennes. On a doute, il est vrai de l'authenticité du procès verbal de cette *Actio Christiani*, qui aurait été fabriqué en bloquant des documents de provenance diverse. Mais il n'en reste pas moins qu'à Ephèse on s'est occupé du cas de quartodécimans desirant de revenir à l'Eglise catholique. Cette pièce intéressante et la donnée de Socrate nous invitent toujours à chercher au centre de l'Asie Mineure l'habitat de ces communautés dissidentes, en rapports plus ou moins étroits avec les cathares ou novatiens. L'erreur quartodécimane durera autant que le novatianisme et disparaîtra avec lui.

Voir la bibliographie de l'art. PAQUES et de l'art. NOVIANISME, t. xv, col. 849.

E. AMANN.

QUATRE-TEMPS. — Les quatre-temps sont des jours d'abstinence et de jeûne prescrits par l'Eglise au commencement de chaque saison. I. Origine. II. Histoire. III. Mystique et discipline actuelle.

I. ORIGINE. — Deux opinions existent sur la manière dont se sont établis ces jeûnes périodiques :

1^o Pour Mgr Duchesne, ils sont la continuation du jeûne hebdomadaire des mercredi, vendredi et samedi « tel qu'il était à l'origine, mais porté à un degré spécial de rigueur, tant par le maintien du mercredi que par la substitution d'un jeûne réel au semi-jeûne des stations ordinaires. Le choix des semaines où le jeûne était ainsi renforcé fut déterminé par le commencement des quatre saisons de l'année. » *Les origines du culte chrétien*, 3^e éd., p. 233. Les réunions primitives du mercredi et du vendredi ont été continuées et se sont terminées, au moins celles du mercredi, par la synaxe liturgique; la leçon prophétique, sorte de deuxième épître, disparue de la plupart des messes dans le courant du v^e siècle, s'y est conservée. La messe du samedi avec ses cinq leçons suivies chacune d'un graduel, d'une oraison avec *Flectamus genua, Levate*, du chant du *Benedictus* et de la lecture d'une épître de saint Paul, est l'office de la vigile du dimanche, avancé plus tard au samedi matin : les fidèles passaient la nuit dans l'église à chanter, à écouter les lectures; la réunion se terminait par la messe et, jusqu'après saint Grégoire, le dimanche n'eut pas de messe propre et s'appela à cause de cela dimanche vacant. Mais cette théorie, qui rend bien compte du choix des jours, mercredi, vendredi et même samedi, considéré comme la continuation du jeûne du vendredi, n'explique pas suffisamment celui des semaines, ni certaines particularités.

1. En effet, quand ils apparaissent dans l'histoire, au milieu du v^e siècle, avec les sermons de saint Léon : ces jeûnes n'existent qu'à Rome et jusqu'au milieu du vi^e siècle, ils ne se trouvent qu'à Rome. Tertullien, saint Jérôme, Eusèbe ne parlent pas des quatre-temps, quoiqu'ils traitent des jeûnes. Le pape leur donne une origine trop lointaine en les faisant remonter aux apôtres, en les considérant comme un usage de la Synagogue conservé par les apôtres : *Illud (tempus) est studiosius observandum, quod apostolice accepimus traditionibus consecratum*. *Serm.*, xii, 1. *Decimi hujus mensis solemne jejunium... de observantia veteris legis assumptum est*. *Serm.*, xv, 2; cf. xvi, 2; xvii, 1; xix; lxxxix, 1; xc, 1; xci, 1; xcii, 3. Le *Liber pontificalis*, dont la rédaction est postérieure, en attribue l'institution à saint Calliste (218-225) : *Constituit jejunium die sabbati ter in anno fieri, frumentis, vini et olei secundum prophetiam*. Ed. Duchesne, t. i, p. 141. Il les rattache, comme saint Léon, aux jeûnes judaïques, dont il est question dans la prophétie de Zacharie : « Le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième et le jeûne du dixième mois deviendront pour la maison de Juda des jours de réjouissance et d'allé-

gresse, des solennités joyeuses. » *Zach.*, viii, 19. L'application du texte d'un prophète de l'Ancien Testament aux quatre-temps romains est un rapprochement ingénieux, rien de plus. Quant à l'attribution à saint Calliste de cette institution, rien ne peut permettre de l'affirmer ni de la contester.

Quelle que soit au juste l'époque de leur apparition, iii^e ou v^e siècle, il est certain que, jusqu'au milieu du vi^e siècle, ils n'existent qu'à Rome, malgré l'insistance des papes auprès des évêques d'Italie et d'ailleurs sur la nécessité d'observer ces jeûnes des quatre saisons et de réserver pour ces jours l'ordination des ministres sacrés. Pélagie I^{er}, parlant de l'un d'entre eux, s'exprime ainsi : « Si l'ordinand ne peut être prêt pour le samedi après le baptême, qu'il attende jusqu'au jeûne du quatrième mois. » Dans Yves de Chartres, *Decr.*, vi, 112, *P. L.*, t. cxi, col. 472. — Naclapoue, sous l'évêque Victor au milieu du vi^e siècle, ni à Naples au siècle suivant, ni nulle part en Italie, on ne semble s'être conformé en ce point à l'usage romain. » Dom Morin, *L'origine des quatre-temps*, dans *Revue bénédictine*, t. xiv, 1897, p. 339. Il est donc bien difficile de rattacher à une pratique générale de l'Eglise ce qui est resté longtemps le propre de l'Eglise de Rome.

2. Saint Augustin affirme que, à la fin du iv^e siècle, les chrétiens de Rome avaient encore l'habitude de jeûner toute l'année le mercredi, le vendredi et le samedi et qu'ils avaient ailleurs des imitateurs : *verum etiam christianus qui quarta et sexta et ipso sabbato jejunare consuevit, quod frequenter Romana plebs facit*. *Epist.*, xxxvi, 8, écrite en 396-397. En 416, le pape Innocent I^{er} rappelle à Décentius, évêque d'Eugubium, l'obligation d'observer le jeûne du samedi toute l'année et non pas seulement la veille de Pâques. *Epist.*, xxv, n. 7. *P. L.*, t. xx, col. 555.

3. Comment saint Léon, si l'origine était un jeûne conservé seulement quatre fois l'année et disparu le reste de l'année, aurait-il pu lui donner une origine apostolique? Il y a donc tout lieu de croire que les quatre-temps existaient bien avant que l'ordonnance primitive de la semaine liturgique eût été modifiée.

2^o Plusieurs auteurs, parmi lesquels dom Morin, *art. cit.* et Paul Lejay, dans *Rev. d'histoire et de littér. religieuse*, 1902, p. 361, proposent de voir dans les quatre-temps la transformation de fêtes, ou plus exactement de fêtes païennes. Trois fois l'année, à peu près à la même époque que nous, les Romains célébraient des fêtes, ou plutôt des fêtes, pour obtenir la protection des dieux sur les fruits de la terre. Les fêtes des semailles (*sementinae*), qui d'après Pline le Jeune (*Hist. mundi*, xviii, 56), allaient du coucher des Pléiades, 11 nov., au solstice d'hiver; les *feriae messis*, qui pouvaient aller du mois de juin au mois d'août suivant la température du pays et les différentes espèces de grains; les *feriae vindemiales*, qui s'ouvraient par la fête des *vinalia* le 19 août et duraient jusque vers l'équinoxe de septembre. Trop de ressemblances existaient entre ces fêtes païennes et nos quatre-temps pour qu'il n'y eût pas de relation entre les unes et les autres :

1. Les Romains n'avaient que « trois temps » et non quatre. Cette différence, au lieu de créer une difficulté peut au contraire servir de preuve. En effet, les quatre-temps de carême ne remontent probablement pas à la même antiquité que les autres : ils ne sont pas mentionnés dans le texte cité plus haut du *Liber pontificalis*, qui ne parle que du quatrième, du septième et du dixième mois; ils existaient au temps de saint Léon, mais, chose digne de remarque, dans les plus anciens livres liturgiques, les formules ne font aucune allusion aux fruits de la terre; sauf quelques passages des leçons du samedi, les textes se rapportent à peu près exclusivement au jeûne quadragesimal. Dans les anciens

sacramentaires, le terme quatre-temps n'existe pas encore. Dans le gélasien, il n'y a de messe propre que pour les mois de juin, de septembre et de décembre. *P. L.*, t. LXXXIV, col. 1133, 1178, 1188 : les quatre-temps de mai sont simplement indiqués. Le grégorien a une messe pour mars, juin, septembre, non pour décembre. *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 61, 115, 112.

Paul Lejay cite ce texte d'une traduction latine des *Canons apostoliques* faite par Denys le Petit : *Offertur non licet aliquid ad altare prater noras spicas et unas et olivum ad luminaria et thymiamum, id est incensum tempore quo sancta celebratur oblatio*, les fruits correspondant à juin, septembre et décembre. Il fait remarquer que le texte grec ignore les épis et les raisins et ne parle que de l'huile, comme de l'encens pour l'usage de l'autel : il suppose que, dans sa traduction retouchée, Denys s'inspire de sources canoniques romaines qui lui ont fait ajouter les épis et le vin : « Ainsi, les trois fêtes de saison de l'Eglise romaine peuvent avoir correspondu aux trois fêtes analogues du calendrier païen. » Dom Morin, *art. cit.*, p. 343. Vraisemblablement les quatre-temps de carême ont été ajoutés entre l'époque de saint Calliste et celle de saint Léon.

2. Autre ressemblance. Les fêtes païennes n'étaient pas tout à fait à date fixe, mais se célébraient un peu plus tôt ou un peu plus tard, selon que la saison était plus ou moins avancée. Les pontifes, surtout pour les *sementinae*, devaient en annoncer l'époque précise quelque temps à l'avance (*indicere*). Voir Ovide, *Fastes*, I, 657 ; elles prenaient pour cette raison le nom de *feriae conceptivae* par opposition aux autres appelées *feriae stativae*. Dans l'usage chrétien, la place des quatre-temps est restée longtemps assez flottante ; aussi fallait-il annoncer les quatre-temps à l'avance, et les premiers sacramentaires nous ont conservé des formules d'indiction : ainsi le léonien pour le septième mois : *Quarta igitur et sexta feria succedente solitis conventibus... exequomur*, *P. L.*, t. LV, col. 105 ; pour le dixième mois : *Hac hebdomade nobis decimi recensenda jejunia*, *ibid.*, col. 109. Le gélasien s'exprime ainsi : *Nos comonemur illius mensis instaurata devotio*, LXXXII, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 1133. Le grégorien contient : *Denuntiatio jejuniorum primi, quarti, septimi et decimi mensis*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 118. Celui qui a été édité par dom Ménard ajoute que cette annonce se faisait à la messe, après *Pax domini*, n. 407, *ibid.*, col. 393. C'est peu à peu seulement que l'on est arrivé à rattacher ces jeûnes à certaines semaines fixes du cycle liturgique ; ainsi, la notice de Léon II au *Liber pontificalis* nous donne la preuve que, encore en 683, le samedi des quatre-temps, fixé aujourd'hui à la semaine de la Pentecôte, n'était lieu que la troisième semaine après cette fête, c'est-à-dire le 27 juin. Voir *Liber pontificalis*, I, II, § 150 et n. 11, t. I, p. 360, 362.

3. Une autre relation s'impose. Les fêtes des semailles (*sementinae*), qui se célébraient en décembre, étaient les plus importantes. Ovide s'arrête longuement à les décrire, elles avaient lieu après les semailles et pouvaient à cause de cela être retardées jusqu'en janvier ; elles se terminaient par un sacrifice à Cérès et à Tellus. Le poète nous a conservé le thème des prières adressées à la divinité : on se félicitait de ce que la charrue avait succédé au glaive, on remerciait Cérès d'avoir rétabli la paix. *Fastes*, I, 657 sq. Voir Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq.*, t. VIII, col. 1182. Les quatre-temps de décembre ont conservé longtemps dans l'Eglise une importance particulière. Il semble que, jusque vers le pontificat de Simplicius (468-483), il n'y ait pas eu à Rome d'ordination un autre jour que la veille du samedi au dimanche qui mettait fin à ce grand jeûne de la saison d'hiver. Saint Léon toutefois (440-461) recommande la grande nuit de Pâques.

Epist., IX, ad *Discorum*, *P. L.*, t. LIX, col. 626. C'est le pape Gélase, mort en 496, qui permit de faire les ordinations des prêtres et des diacres à tous les quatre-temps et à la mi-carême. *Epist.*, IX, ad *episc. Lucanensem*, 11, *P. L.*, t. LIX, col. 47.

4. Beaucoup de similitude aussi dans la nature des fêtes, dans leur objet. Chez les Romains, le jour de fête n'est pas un jour de joie, mais un jour de pureté, de purification. Voir l'art. *Feriae*, dans le *Dict. des antiq.*, t. II, 2^e part., p. 1044.

C'est la même idée qui a présidé à l'institution et à l'ordonnance de nos quatre-temps : jours de fête liturgique sans doute, puisqu'il y a station, mais jours surtout de pénitence, puisque le jeûne et l'abstinence sont prescrits. Les Romains y demandaient la production et la conservation des fruits de la terre. Les premières fêtes des païens avaient été des fêtes de la nature, des fêtes de saisons, quelques-unes gardaient encore ce caractère aux premiers temps de l'Eglise et même après la défaite du paganisme. D'après le *Feriale Campanum* de 387, on célébrait encore à Capoue la fête des moissons en août, celle des vendanges en octobre. « Puissent par ces fêtes, disaient les païens, grandir les moissons. *Ex his fruges grandescere possint*. »

Les chrétiens demandant la même chose : « Jusque dans les moindres détails, le formulaire antique des quatre-temps reproduit en les christianisant, les pensées et les préoccupations qui présidaient à la solennité païenne. » Dom Morin, *art. cit.*, p. 344. Ainsi, aux quatre-temps de Noël, le thème de la moisson est transformé d'une façon grandiose, les fruits de la terre font penser au fruit béni que, pendant l'Avent, la Vierge porte dans son sein : « Nous sommes invités... à passer de la vieillesse à la nouveauté de vie, de telle sorte que, débarrassés des préoccupations de la nourriture temporelle, nous attendions avec de plus ardens desirs l'abondance des dons célestes et que, par cet aliment qui nous est fourni en des faveurs successives, nous parvenions à la vie qui ne finira point. » Préface du Sacr. léonien, XLIII, *P. L.*, t. LV, col. 153. La même pensée revient dans les trois autres préfaces du même jour, in *jejunio mensis decimi*. « Pouvons-nous désespérer de voir la fécondité des semences confiées à la terre lorsque, dans nos supplications, revient le moment de l'année où nous avons à vénérer le fruit de salut, que nous promet la Vierge Mère, le Christ, notre Seigneur ? » Sacr. gélasien, préface pour le mercredi, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 1188. « Attendu par les anciens Pères, annoncé par l'ange, conçu par une vierge, il a été présenté aux hommes à la fin des siècles. » Sacr. grégorien, préface pour le mercredi, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 192-193.

Aperiatur terra et germinet Salvatore, avait écrit Isaïe, XLV, 8, dans le même sens, et l'Eglise le répète pendant l'Avent. Le prophète avait dit aussi, pour annoncer le règne de ce roi de la paix : *Conflabunt gladios in vomeres et lanceas suas in falces*, II, 1, paroles que nous lisons le mercredi des quatre-temps de l'Avent, et qui se retrouvent à peu près les mêmes dans Ovide quand il célèbre la transformation des armes de la guerre en instruments pacifiques de l'agriculture. *Fastes*, I, 697 sq. Les lectures du samedi des quatre-temps de carême développent le thème habituel en promettant la prospérité à Israël ; celles du samedi après la Pentecôte parlent de l'offrande des prémices ; celles des quatre-temps de septembre restent plus fidèles encore à l'idée primitive.

5. A l'exception des quatre-temps de décembre où tout converge vers la venue du Rédempteur, il y a dans les évangiles des autres quatre-temps, une lecture relative à l'expulsion des démons, à la délivrance des possédés : transfiguration, avant le deuxième dimanche de carême ; guérison de la belle-mère de saint Pierre.

samedi après la Pentecôte; guérison d'un fils victime d'un esprit muet, d'une fille d'Abraham liée par Satan, mercredi et samedi des quatre-temps de septembre. Si l'on admet que les quatre-temps ont été institués pour faire concurrence aux solennités païennes des saisons, on comprend mieux pourquoi on a choisi ces passages. Deux textes de saint Léon, relatifs à la fête des collectes, imitée aussi des païens et qui a disparu, confirment cette supposition : « Parce que, dit-il, en ce temps-là, le peuple païen s'adonnait davantage à la superstition, il faut, à la place des sacrifices profanes des impies, présenter l'offrande très sacrée de nos aumônes. » *Serm.*, IX, n. 3. « Chaque fois que l'aveuglement des païens se montrait plus intense à inventer des superstitions, alors le peuple de Dieu redoublait de prières et d'œuvres de piété. » *Serm.*, VIII. Il y a donc plus que des conjectures dans l'opinion proposée par dom Morin : « Peut-être la vérité se trouve-t-elle dans l'union des deux théories, et les quatre-temps, institués en effet dans le dessein qu'indique dom Morin, n'ont-ils été fixés au mercredi et au vendredi que parce que ces deux jours étaient tout désignés par leur rôle primitif dans la semaine chrétienne. » Villien, *Hist. des commandements de l'Église*, p. 217.

II. HISTOIRE. — 1° D'origine romaine, les quatre-temps sont restés assez longtemps purement romains et, malgré l'importance que saint Léon leur donnait, puisqu'il les disait établis par les apôtres, au milieu du v^e siècle Rome seule les pratiquait. C'est en vain que les papes insistent dans leurs lettres aux évêques d'Italie et d'ailleurs pour les obliger à observer ces jeûnes des quatre saisons et à réserver pour ces jours-là l'ordination des ministres sacrés. Leurs exhortations ne furent guère écoutées pendant des siècles : « Ni à Capoue, sous l'évêque Victor au milieu du v^e siècle, ni à Naples au siècle suivant, ni nulle part ailleurs en Italie on ne semble s'être conformé en ce point à l'usage romain. » Dom Morin, *art. cit.*, p. 339.

2° Les missionnaires envoyés par le pape saint Grégoire I^{er} durent vraisemblablement l'introduire en Angleterre. Il est même intéressant de constater que le premier document que nous connaissions sur l'observance des quatre-temps en Angleterre ne mentionne que les trois séries de jeûne les plus anciennes des quatrième, septième et dixième mois; on y insiste sur l'obligation de se conformer à la coutume romaine qui, à ce qu'il semble, n'a été acceptée, là aussi, que difficilement. En effet, le II^e concile de Cloveshoe (747), c. xviii, veut que ces jeûnes soient annoncés à l'avance : *Ante horum initia per singulos annos admonetur plebs, quatenus legitima universalis Ecclesie sciat atque observet jejunia, concorditerque universi id faciant, nec ullatenus in ejusmodi discrepent observatione, sed secundum exemplar, quod juxta ritum romanæ Ecclesie descriptum est, studeant celebrare.* Mansi, *Concil.*, t. xii, col. 401.

Toutefois, à peu près à la même époque, Egbert d'York (732-766) indique sur ces jeûnes une discipline bien établie, qu'il fait remonter par saint Augustin de Cantorbéry, jusqu'à saint Grégoire lui-même. Le jeûne du premier mois est dans la première semaine de carême, le deuxième dans la semaine après la Pentecôte, le troisième dans la semaine avant l'équinoxe, qu'elle soit ou non la troisième de septembre, le quatrième dans la semaine qui précède Noël. Egbert, *De instit. cath.*, c. xvi, *De jejuniis quat. temp.*, P. L., t. lxxviii, col. 411-412.

La règle cependant n'était pas absolument uniforme, et le concile d'Enham (1009), c. xvi, qui décide qu'en Angleterre on obéira aux prescriptions de saint Grégoire, reconnaît qu'on ne le fait point partout : *quædam alii gentes aliter exercuerunt.* Mansi, *op. cit.*, t. xix, col. 308.

3° C'est sans doute par l'intermédiaire des moines

envoyés par l'Angleterre en Germanie au viii^e siècle que celle-ci connut les quatre-temps et là aussi il fut nécessaire d'insister pour en imposer l'obligation, témoin le concile d'Estinnes de 743 : *Doceant etiam presbyteri populum qualuor legitimis temporum jejunia observare, hoc est in mense martio, junio, septembrio et decembrio, quando sacri ordines juxta statuta canonum aguntur. Statuta S. Bonifacii in conc. Leptinen., ut videtur promulgata,* c. xxx, P. L., t. lxxxix, col. 823. Ce décret n'est pas à proprement parler rédigé par le concile, il est plutôt une décision de saint Boniface qui le communiqua à son clergé pendant le concile ou à l'occasion du concile. La mention des ordinations faites aux quatre-temps fait penser, il est vrai, plus aux usages romains qu'à une origine anglaise : c'est la première fois qu'il en est question dans l'Église germanique.

Un peu plus tard, en 769, un capitulaire de Charlemagne rappelle aux autres pays de l'empire franc l'obligation d'observer les quatre-temps et de les annoncer aux peuples. Éd. Boretius, dans *Mon. Germ. hist.*, t. i, p. 46. Et en 813 le concile de Mayence fixe non seulement la semaine du mois pour chacun d'eux, mais aussi l'heure à laquelle le jeûne peut prendre fin : « Que les jeûnes des quatre-temps, dit-il, soient observés par tous, c'est-à-dire la première semaine de mars : que le mercredi, le vendredi et le samedi tous viennent à l'église à l'heure de none pour les litanies et la messe; de même la deuxième semaine de juin, que l'on jeûne le mercredi, le vendredi et le samedi jusqu'à l'heure de none et que l'on fasse abstinence; de même la troisième semaine de septembre et en décembre, la dernière semaine pleine avant la vigile de la nativité du Seigneur, comme il est de tradition dans l'Église romaine. » *Conc. Mogunt.*, c. xxxiv, *Mon. Germ. hist., Concilia*, t. ii, p. 269.

4° La discipline est donc fixée dans tout l'empire soumis aux Carolingiens; on se contentera désormais d'y rappeler les décrets antérieurs ou même d'y faire une simple allusion, ainsi Hérard de Tours dans ses *Capitula* : « Quant aux jeûnes des quatre-temps et ceux établis pour différentes nécessités, on ne peut s'en dispenser que pour certaines infirmités. » *Capitul.*, c. x, Mansi, *Concil.*, t. xvi (append.), col. 678. Reginon de Prüm († 915) et Burchard († 1023) citent avec des variantes le texte du concile. Reginon, *De Eccles. disciplina*, l. I, c. cclxxvii, P. L., t. cxxxii, col. 243; Burchard, *Decreta*, l. XIII, c. ii, P. L., t. cxi, col. 885. Il est donné en abrégé par Gratien, dist. LXXXI, c. 2. Voir aussi Villien, *op. cit.*, p. 223.

5° A voir l'insistance que mettent les évêques à en surveiller l'observance, à punir les manquements de sévères pénitences, il est permis de penser que ces jeûnes n'ont jamais été très bien accueillis dans nos pays. Les confesseurs doivent demander si l'on y a manqué et imposer dans ce cas un jeûne de quarante jours au pain et à l'eau. Burchard, *Decreta*, l. XIX, c. v, P. L., t. cxi, col. 962.

En Italie, même difficulté pour les faire accepter; Rathier de Véronne († 974), un des rares qui en parle, impose à ses prêtres « de les recommander de toutes leurs forces et par tous les moyens, ainsi que ceux des Rogations et de la Litanie majeure ». *Synodica ad presbyteros*, P. L., t. cxxxvi, col. 562.

6° A la fin du x^e siècle, les semaines indiquées plus haut étaient, à quelques exceptions près, admises dans un grand nombre de pays : l'Angleterre cependant mettait le jeûne du premier mois à la première semaine de carême. Egbert, *De instit. cath.*, c. xvi, *De jejuniis quat. temp.*, P. L., t. lxxxix, col. 441; d'autres coutumes locales existaient encore. Le concile de Seligenstadt (1022), can. 2, dans le but d'établir l'uniformité, décréta que, si le mois de mars commen-

gait par un jeudi, les quatre temps seraient remis à la semaine suivante; si les quatre temps de juin tombaient dans la semaine qui précède la Pentecôte, ils seraient renvoyés à la semaine suivante; les diacres prendront la dahnatique, on chantera *alleluia*, mais non *Flectamus genua*; si le mois de septembre commençait par un jeudi, le jeûne aurait lieu la quatrième semaine; le jeûne de décembre serait toujours la semaine qui précéderait la vigile de Noël. Gratien, dist. LXXVI, c. 3.

Il faut croire que l'uniformité ne fut pas établie par le fait, car le concile de Rouen de 1072, c. ix, rappelle encore que, en conformité avec l'institution divine, *secundum divinam institutionem*, on mettait les quatre-temps à la première semaine de mars, la deuxième de juin, la troisième de septembre et de décembre. Mansi, *op. cit.*, t. xx, col. 37. Elle ne le fut, théoriquement du moins, que sous Grégoire VII qui fixa, selon la coutume de Rome, les deux premiers quatre-temps non à la première semaine de mars et à la deuxième de juin, mais à la première de carême et à celle de la Pentecôte. *Micrologus*, 24 27, P. L., t. cli, col. 995. La décision fut enregistrée en Germanie par le concile de Quedlimbourg (1085), can. 6, Mansi, *op. cit.*, t. xx, col. 608; en Italie, au concile de Plaisance en 1095, Urbain II confirma le décret de son prédécesseur, *Statuimus*, dist. LXXVI, c. 4, de même au concile de Clermont, en 1095, can. 27, et depuis il n'y a plus eu de changement.

7° La pratique ne fut pas uniforme pour cela; un demi-siècle plus tard, Geoffroy de Vendôme priait encore Hildebert de Lavardin de lui dire en quelle semaine de juin il fallait jeûner, et en 1222 un concile d'Oxford, can. 8, indiquait la première semaine de mars pour la première série, et pour la deuxième « la première semaine après les litanies ou la semaine de la Pentecôte ». Mansi, *op. cit.*, t. xxii, col. 1154. Bernon de Reichenau se demandait s'il était permis de faire le jeûne la semaine du 1^{er} mars quand ce jour était un vendredi ou un samedi, alors que le mercredi était encore en février. P. L., t. cxlii, col. 1097. « A partir de cette époque, dans la plus grande partie de l'Église latine, règne, grâce au décret de Grégoire VII, l'uniformité la plus complète : l'Espagne reçut cette discipline avec la liturgie romaine; elle fut établie à Milan par saint Charles Borromée. » Villien, *op. cit.*, p. 226. L'archevêque veut qu'on annonce ces jeûnes le dimanche précédent, que le mercredi on fasse une prédication, que le samedi au soir tout le monde s'assemble à l'église selon l'ancienne coutume pour rendre grâce à Dieu de l'ordination. Les Grecs n'ont jamais connu les quatre-temps parce qu'ils célébraient toujours le samedi comme un jour de fête où il n'est pas permis de jeûner; ils jeûnaient tous les mercredis et vendredis de l'année, à quelques exceptions près.

III. MYSTIQUE ET DISCIPLINE ACTUELLE. — 1° *Mystique*. — Les quatre-temps sont avant tout des jours de pénitence « distribués, dit saint Léon, tout le long de l'année pour que la loi de l'abstinence soit observée en tout temps : jeûne de printemps en carême, jeûne d'été à la Pentecôte, jeûne d'automne au septième mois, jeûne d'hiver au dixième ». *Serm.*, xix, 2, P. L., t. liv, col. 186. Le Moyen Âge y a trouvé bien d'autres raisons; Durand de Mende, qui résume les auteurs qui l'ont précédé, en énumère au moins sept; les deux suivantes nous suffisent : « Le premier jeûne a lieu dans le mois de mars, c'est-à-dire la première semaine de carême, afin qu'en nous se développe le germe des vertus et que les vices, qui ne peuvent être entièrement exterminés, se dessèchent pour ainsi dire en nous. Le deuxième jeûne a lieu en été, dans la semaine de la Pentecôte, parce que l'Esprit-Saint est venu et que nous devons être pleins de ferveur dans l'Esprit-Saint. Le troisième a lieu en septembre, avant

la fête de saint Michel et quand on recueille les fruits; et nous devons alors rendre à Dieu le fruit des bonnes œuvres. Le quatrième se fait en décembre, quand les herbes se dessèchent et meurent, parce que nous devons nous mortifier au monde... On jeûne encore parce que le printemps se rapporte à l'enfance, l'été à la jeunesse, l'automne à la maturité ou à la virilité, l'hiver à la vieillesse. Nous jeûnons donc au printemps, afin que nous soyons des enfants par l'innocence; dans l'été pour que nous devenions des jeunes gens par notre constance; dans l'automne, pour que nous devenions mûrs par la modestie; dans l'hiver, pour que nous devenions des vieillards par la prudence et l'intégrité de la vie. » *Rationale*, I, VI, c. vi, 5-6.

Des jours aussi de prière plus intense, plus prolongée; les messes sont plus longues, spéciales pour chacun de ces jours, les oraisons plus nombreuses; comme au vendredi saint, aux grandes invocations on devrait, sauf la semaine de la Pentecôte, fléchir le genou à l'invitation du diacre : *Flectamus genua*, prier quelque temps en silence et se relever quand le sous-diacre dit : *Levate*. Le mercredi a toujours deux leçons; le samedi, cinq, sans compter l'épître, suivies chacune d'un graduel et d'une oraison; autrefois même il y en avait douze, d'où le nom que portaient ces jours de samedis à douze leçons.

2° *Discipline actuelle*. — Le *Codex juris canonici* conserve la loi du jeûne et réserve en partie les ordinations pour les samedis des quatre-temps : « La loi de l'abstinence, en même temps que celle du jeûne, doit être observée le mercredi des Cendres, les vendredis et samedis de carême, aux fêtes des quatre-temps, aux vigiles de la Pentecôte... » Can. 1252, § 2. « L'ordination des ordres sacrés doit être célébrée pendant la messe le samedi des quatre-temps, le samedi avant le dimanche de la Passion et le samedi saint. Pour une cause grave, cependant, l'évêque peut la faire chaque dimanche ou un jour de fête de précepte. » Can. 1006, § 2-3.

La Sacrée Congrégation des Rites a donné les réponses suivantes : Le samedi des quatre-temps de la Pentecôte, on ne peut répéter la messe du dimanche de la Pentecôte. N. 893, ad 2^{um}, le 14 avril 1646. A l'ordination du samedi des quatre-temps, bien qu'il y ait ce jour-là une fête double, on doit dire la messe de la fête avec l'oraison pour les ordinands et les autres suffrages, sans faire mémoire du saint occurrent. N. 1049, ad 3^{um}, 26 janv. 1658; n. 2179, ad 1^{um}, 27 août 1707; n. 2294, ad 1^{um}, 30 janv. 1731; n. 3576, ad 9^{um}, 15 juin 1883. Si aux quatre-temps de la Pentecôte arrive la fête du titulaire ou que se produise un grand concours de peuple pour célébrer la fête qui doit être transférée, on dit deux messes après none, la première du jour qui concorde avec l'office, ensuite celle de la fête, à laquelle assistent les fidèles d'autant plus volontiers qu'elle est habituellement plus tardive. Et bien que, dans ce cas, il n'y ait pas même une heure d'intervalle entre les deux, le cas reste unique et privilégié à cause du concours du peuple. N. 1332, ad 2^{um}, 13 févr. 1666. Aux fêtes des quatre-temps et le samedi, à l'occasion d'une fête à neuf leçons, on doit chanter deux messes dans les cathédrales; celle de la fête doit être chantée par les chanoines, l'évêque qui fait l'ordination doit chanter ou célébrer celle de la fête en ornements violets. N. 1599, ad 3^{um}, 10 juill. 1677. Si la fête de saint Élie le prophète doit être célébrée le samedi des quatre-temps de carême, il ne faut pas dire à l'office la neuvième leçon de la fête qui est la même que celle de la fête. N. 2496, 4 sept. 1773. Si une ville se trouve en occurrence avec le samedi des quatre-temps, l'évêque qui confère les ordres doit faire mémoire de la vigile, mais non lire le dernier évangile. N. 3638, ad 1^{um}, 18 juill. 1885. Si le mercredi des

quatre-temps tombe dans l'octave de la Conception de la bienheureuse Vierge Marie, la Sacré Congrégation des Rites se réserve de dire ce qu'il convient de faire à l'office et à la messe. N. 2319, ad 26^{um}, 5 mai 1736. Le samedi des quatre-temps et le samedi *Silentes* (samedi d'avant le dimanche de la Passion), la messe d'ordination, qui est de la férie, n'admet aucune mémoire de saints occurrents. N. 3642, ad 3^{um}, 23 sept. 1883. Si une férie des quatre-temps tombe au jour octave de la Nativité de la bienheureuse vierge Marie, dans la messe conventuelle de la férie, il faut dire la préface de la férie. N. 428, 12 déc. 1626. Aux quatre-temps et aux vigiles de carême on ne doit pas omettre dans les cathédrales et les collégiales de dire la messe de la férie ou de la vigile si ce jour-là tombe une fête de saint double ou semi-double, ou une octave. La Sacré Congrégation des Rites y est revenue plusieurs fois, n. 404, ad 3^{um}, 525, ad 2^{um}, 603, 925, 970, ad 4^{um}, 1599, ad 3^{um}, 1677, 1694, 22 août 1682.

Sur les textes des messes anciennes voir les sacramentaires leonen, gelasien, grégorien. Sur l'histoire et la pratique : dom Cabrol, art. *Année des fêtes*, dans *Arch. d'archéol.*, t. I, col. 2230; Ducaesne, *Les origines du culte chrétien*, c. VIII, § 2; Durand de Mende, *Rational ou manuel des divers offices*, t. VI, c. VI; P. Lamy, *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1902, p. 364; *Liturgie*, 1930, *Les quatre-temps ou les rogatoires*, p. 622; A. Mohen, *La prière de l'Eglise*, 2 vol. in-12, t. II, Paris, 1924, p. 25-33, 117-121, 272-278; 539-546, 586-589; dom Morin, *L'origine des quatre-temps*, dans *Rec. bened.*, t. XIV, 1897, p. 335-346; Passet, *Origines et raison de la liturgie cath.*, ed. Migne, in-8°, 1814, col. 1066; Thomassin, *Traité des offices de l'Eglise*, 1^{re} part., c. XVIII; Villien, *Hist. des command. de l'Eglise*, in-12, Paris, 1909, p. 216-226; Vacandard, art. *CARÊME*, ibid., t. II, col. 1724-1750.

A. MOHEN.

QUÉRAS Mathurin (1614-1695), né à Sens le 1^{er} août 1614, fut docteur de Sorbonne; très attaché au jansénisme, il fut un des approbateurs du livre célèbre d'Arnauld *La fréquente communion*; en 1658, il ne voulut pas souscrire la censure portée contre Arnauld et il fut exclu de Sorbonne. L'archevêque de Sens, Gondrin, le nomma vicaire général et lui confia la direction de son séminaire en 1658. A la mort du prélat, en 1674, Quéras dut quitter le diocèse; il se retira à Troyes, où il fut prieur de Saint-Quentin. Il mourut le 9 avril 1695.

Quéras a publié quelques écrits, parmi lesquels il faut citer celui qui a pour titre *Éclaircissement de cette célèbre et importante question : Si le concile de Trente a décidé ou déclaré que l'attrition conçue par la seule crainte des peines de l'enfer et sans aucun amour de Dieu soit une disposition suffisante pour recevoir la rémission des pechés et la grâce de la justification au sacrement de pénitence*, Paris, 1683, in-8°; Quéras répond que le concile n'a point résolu cette question. Quéras a encore fait un *Recueil sommaire des principales preuves de la dépendance des réguliers*; il a pris la part principale aux conférences ecclésiastiques de Sens en 1658 et en 1659 et dirigé M. Baugrand, qui a publié l'écrit intitulé *Sancti Augustini doctrinae christianae praxis catechistica*, Troyes, 1678, in-8°.

Hoefler, *Nouv. biogr. génér.*, t. XII, col. 304; Moreri, *Grand dict. hist.*, t. VIII, p. 671; Feller-Weiss, *Biogr. univers.*, t. VII, p. 111; Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, t. XX, p. 327; Veret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. L'époque moderne*, t. III, p. 242.

J. CARREYRE.

QUERBEUF (Yves-Mathurin-Marie Tréaudet de) (1726-1797), né à Landerneau le 3 janvier 1726, entra chez les jésuites le 26 septembre 1742. Il professa la philosophie en divers collèges, puis la logique à Paris en 1761. Il resta à Paris jusqu'à la Révolution,

puis il se retira en Angleterre et en Allemagne. Il mourut à Brunswick en 1797.

Les œuvres du P. Querbeuf sont très variées. Nous retiendrons seulement : *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis, dauphin de France*, Paris, 1777, 12 vol. in-8°.

Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, nouv. édit., Paris, 1780-1783, 26 vol. in-12, avec une dédicace au roi et une longue préface. C'est le P. Querbeuf qui a groupé les lettres d'après le pays d'origine : *Mémoires du Levant*, 1780, 5 vol.; *Mémoires d'Amérique*, 1761, 4 vol.; *Mémoires des Indes*, 1783, 6 vol., et *Mémoires de la Chine et des pays voisins*, 1783, 9 vol. De nouvelles éditions furent encore publiées : Toulouse, 1810, 26 vol. in-12; Lyon, 1819, 11 vol. in-8° (*Ami de la religion et du roi*, du 23 oct. 1819, t. XXI, p. 321-328); Paris, 1829-1832, 40 vol. in-12; Paris, 1838-1843, 4 vol. in-12. Cette dernière édition a pour titre : *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*, publiées sous la direction de M. L. Aimé-Martin. — *Œuvres de Fr. de Salignac de la Mothe-Fénelon*, Paris, 1787-1792, 9 vol., in-4°; l'édition avait été commencée en 1785 par l'abbé Gillet et dirigée ensuite par le P. Querbeuf, reproduite en 1810 en 10 vol. in-8° et in-12, Paris, avec un *Essai historique sur la personne et les écrits de Fénelon*, par M. Chas. ancien avocat; une nouvelle édition parut de 1809 à 1811, à Toulouse, en 19 vol. in-12. — *Principes de MM. Bossuet et Fénelon sur la souveraineté*, tirés du 5^e Avertissement sur les lettres de M. Jurieu et d'un *Essai sur le gouvernement civil*, Paris, 1791, in-8°, réédités en 1797 sous le titre : *La politique du vieux temps ou les principes de Bossuet et de Fénelon sur la souveraineté*. — *Histoire des controverses les plus mémorables, tirée des Livres saints, de l'Histoire ecclésiastique de M. Fleury et de la vie des saints et des martyrs*, traduit de l'anglais, Paris, 1792, in-8°.

Michaud, *Biogr. univers.*, t. XXXIV, p. 624-625; Hoefler, *Nouv. biogr. génér.*, t. XII, col. 304-305; Querard, *La France littéraire*, t. VII, p. 391; Caballero, *Biblioth. script. Soc. Jesu suppl.*, in-4°, t. I, Rouen, 1814, p. 235; Miorce de Kerduet, *Notices chronol. sur les théologiens, artistes, philosophes, écrivains, littérateurs... de la Bretagne, depuis le commencement de l'ère chrét. jusqu'à nos jours*, in-8°, Brest, 1818, p. 386; de Backer, *Biblioth. des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, p. 478-480; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1335-1338.

J. CARREYRE.

QUERINI Jérôme, en religion Ange-Marie, bénédictin, évêque de Brescia, cardinal et bibliothécaire de l'Eglise romaine (1680-1755). Le cardinal Querini, esprit ouvert à toutes les curiosités, en relations épistolaires avec presque tous les gens de lettres de son temps, nous a très bien renseignés lui-même sur sa propre personne, ses études, ses goûts, toutes les occupations variées de sa longue carrière dans de très intéressants *Mémoires* qu'il a menés jusqu'en 1741, et que le P. Fréd. Sanvitale, S. J., a continués jusqu'à sa mort. Il a aussi laissé une immense correspondance, dont il a publié aussi une partie importante. C'est là que nous puiserons surtout les éléments de cette rapide notice. Il naquit le 30 mars 1680, d'une antique et illustre famille de Venise. Son père, son aïeul, deux de ses frères furent providiteurs de Saint-Marc. Sa mère était une Giustiniani. A sept ans, il fut confié, avec son frère aîné, au collège des nobles de Saint-Antoine à Brescia, dirigé par les jésuites, y fit d'excellentes humanités, y prit un goût très vif des lettres, résista aux instances répétées de ses maîtres qui voulaient attirer à leur Société un sujet déjà brillant. Mais, justement « pour se vouer sans partage aux études savantes », Jérôme Querini, à 17 ans, embrassa

la vie bénédictine à la Badia de Florence, malgré l'opposition de ses parents. Il y fut déjà fêté et encouragé par Côme III et les derniers Médicis, auxquels il avait été présenté. A la Badia, il fut mis tout de suite à l'école de Mobarach, un Maronite, devenu jésuite sous le nom de P. Benedetti, et qui, plus tard, avec son aide et d'après ses conseils, édita en collaboration avec un des Assemani les œuvres de saint Ephrem. Benedetti lui apprit le grec et l'hébreu. Sorti de page, c'est-à-dire passé au rang des profès (il avait 20 ans), il eut le loisir de jouir de la compagnie de Montfaucon, qui fit alors un séjour de deux mois à la Badia et même il soutint une thèse en sa présence, sur la grâce d'après saint Augustin et saint Thomas. Son abbé, Angelo Ninzio, était loin de décourager l'ardeur d'un tel néophyte. Querini, avec l'étude de la théologie, menait de front celle des mathématiques, lisait le P. Lami, contrôlait Euclide, fréquentait tout ce que Florence comptait alors de littérateurs et de savants : Salvini, Grandi, Buonarrotti, Magalotti, surtout Antonio Magliabecchi. Côme III avait pensé à le nommer professeur à l'université de Pise. A 22 ans, il soutenait des thèses publiques à Pérouse, il enseignait la théologie et l'hébreu à ses jeunes confrères de l'abbaye. En 1710, il est autorisé à voyager pour étendre ses connaissances dans tous les domaines de l'érudition.

Il fut en route pendant quatre ans, en compagnie de son frère. Il visita l'Allemagne, la Hollande, l'Angleterre et la France, profitant de toute occasion pour se faire présenter à tous les gens de science sur son chemin. Il vit en Hollande Gronovius, Huster, Jean Le Clerc, Quesnel lui-même et autres notoriétés jansénistes; en Angleterre il discuta histoire avec les Burnet, vit Bentley, Hudson, Potter, deux fois Newton. Il plaignait les erreurs, mais se montrait bienveillant aux hommes et sut leur faire apprécier sa politesse et son savoir vivre. Au retour d'Angleterre, passant par la Haye, il fut l'hôte du cardinal Passionei, un autre savant et curieux comme lui, salua à Leyde Perizonius, Jacques Bernard, Casimir Oudin, eut à Rotterdam un entretien amical avec le ministre Jurieu, alors octogénaire. Après quoi, ce voyageur éclectique se mit en rapports avec Papebrock à Anvers, et, à Cambrai, reçut le plus tendre accueil de Fénélon. A Paris, il prit logis en la docte abbaye de Saint-Germain des Prés. Il y retrouva Montfaucon, Massuet, Le Nourry, Félibien et les autres infatigables éditeurs; chez le cardinal d'Estrées, il rencontra presque tous les littérateurs français qui vivaient en ces années 1711, 1712 et 1713, les autres, chez d'Aguesseau; d'autres encore, comme dom Calmet, aux Blancs-Manteaux; Malebranche, Lelong, Le Brun, à l'Oratoire; Noël Alexandre, Le Quien, Echard, aux dominicains de Saint-Jacques ou de Saint-Honoré; Hardouin, Daniel, Gaillard, chez les jésuites. Et, hors des cloîtres, les savantes gens de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres : Renaudot, l'abbé Régnier-Desmarais, l'abbé Fleury, Houdard de la Mothe et tant d'autres, complaisamment énumérés dans les *Mémoires*. L'Académie ne le perdra plus de vue, et l'éleva comme membre étranger en 1743 (titre qui lui plaira encore plus que ceux qui s'y sont joints ou s'y joindront d'associé des académies de Bologne, de Vienne, de Berlin, ou de Pétersbourg). Il se fait renseigner sur toutes les œuvres en cours, les controverses qui s'agitent; il va à Saint-Denis et s'intéresse, auprès de Denis de Sainte-Marthe, aux débuts du *Gallia christiana*. On le mène à Fontainebleau, à Versailles. Ce gentilhomme vénitien aime les propos spirituels des gens de cour et rapporte, avec quelque apparence de vanité, les jolis compliments qu'on lui adresse. On le trouve en Ile-de-France, en Normandie, en Bretagne, en Champagne. Il voit Le Beuf à Auxerre, Bouhier à Dijon. Par la Bourgogne,

par Avignon, par l'île de Lerins, il est de retour en Italie en 1711.

Il a vu au passage Muratori, avec qui il bataillera plus tard au sujet de la réduction des fêtes chômées. Sa congrégation bénédictine du Mont-Cassin le charge d'écrire les Annales de l'ordre de Saint-Benoît en Italie. Dans ce but, le voilà reparti en tournée scientifique, explorant les archives à Venise, Trévise, Padoue, Ferrare, Modène, Florence, Rome, Naples, le Mont-Cassin. Ce travail ne fut pas poursuivi, Mabillon l'ayant fait en grande partie dans ses *Annales*, dont les cinq premiers volumes venaient de paraître de 1703 à 1713. Il en sortit pourtant, plus tard, son travail sur l'abbaye de Farfa. Il dut surtout séjourner à Rome, y gagna l'amitié de Prosper Lambertini (qui fut Benoît XIV), et les bonnes grâces du pape régnant, Clément XI, qui l'entendait volontiers sur les hommes et les affaires religieuses de France. Il est déjà consultant de la Congrégation de l'Index, de celle des Rites; en 1718, il fait partie de la nouvelle congrégation érigée pour la correction des livres de la liturgie byzantine, et publie une édition critique du *Quadragesimalis*, d'après un manuscrit de la bibliothèque Barberini, avec des considérations qui lui attirent des contradictions et lui font prendre le parti de se livrer à d'autres études. Mais le pape voulut qu'il fût élu abbé de son ordre, et, peu après, le nomma à l'archevêché de Corfou. Il y arriva au mois de juin 1724. y travailla beaucoup pour l'édification de son peuple et la conversion des schismatiques. Venu à Rome deux ans après, pour sa visite *ad limina*, il y fut retenu par Benoît XIII, qui l'emmena avec lui dans son voyage à Bénévent, le fit consultant du Saint-Office, cardinal le 9 décembre 1726, et l'année suivante, le transféra au siège de Brescia. Il se rendit sans tarder dans son nouveau diocèse, pourvut dès lors à ses besoins spirituels et matériels avec la plus grande sollicitude, y appela des prêtres de la Mission, y dota un monastère de la Visitation, y fit venir des clercs réguliers pour diriger son séminaire, y acheva de ses deniers et avec somptuosité la nouvelle cathédrale, y fonda une bibliothèque importante, qui existe toujours et porte son nom. Clément XII le nomma bibliothécaire de l'Eglise romaine, l'autorisant à résider dans son diocèse, à la condition de faire de fréquents voyages à Rome pour veiller aux intérêts de la bibliothèque Vaticane. Il fit en effet bien souvent le voyage, sa voiture chargée de livres : « Les lettres, disait-on, voyageaient, villégiaturaient, pontifiaient, dormaient avec lui. » A Rome il trouva encore moyen de restaurer des basiliques : Saint-Alexis, Saint-Marc, Saint-Grégoire et Sainte-Praxède. Il accrût les fonds de la bibliothèque Vaticane, mais il racheta plus tard pour mille écus un certain nombre des livres qu'il lui avait donnés, voulant en faire le premier appoint de sa bibliothèque Queriniana.

Il était resté ou était entré en correspondance épistolaire avec un grand nombre de lettrés de son temps, des origines les plus diverses. Ses relations avec Voltaire datent de 1744. La dissertation qui précède la *Sémiramis*, jouée en 1748, lui est adressée. Il avait traduit en vers latins une partie de la *Henriade* et l'ode sur la bataille de Fontenoy. D'une complaisance extrême, il compulsait des manuscrits pour ses correspondants, recueillait pour eux les notes utiles, aidait à la publication de leurs ouvrages. C'est ainsi qu'on lui doit notamment l'édition des œuvres de saint Ephrem, parue de 1732 à 1746, en six volumes in-folio.

C'est surtout au cours d'un nouveau voyage qu'il fit en Suisse et en Allemagne, en 1747 et 1748, qu'il entra en rapports, le plus souvent amicaux, avec les plus notoires professeurs protestants des universités allemandes. Il n'y vit pas Schellhorn, le bibliothé-

caire de Memmingen, avec lequel il avait soutenu une courtoise controverse au sujet de son édition des Lettres du cardinal Réginald Pole. Mais Schellhorn l'envoya saluer à l'abbaye de Kempten. Querini avait espéré, de bonne foi, provoquer ainsi le retour de quelques égarés à l'Église romaine : « se tenant, dit l'un d'eux, comme dans un observatoire, il avait un œil sur l'Italie, l'autre sur l'Allemagne et les pays avoisinants : deux yeux de lynx pour suivre les affaires des protestants. » Il fit davantage : on lui doit l'érection de l'église Sainte-Hedwige à Berlin, car il était en correspondance avec Frédéric II ; il soutenait aussi de généreuses aumônes les missions et les missionnaires en pays rhétiques, en Hanovre, en Poméranie, au diocèse de Salzbourg.

Il mourut à 75 ans, le 6 janvier 1755. Il laissait aux pauvres toute sa fortune : sa famille, disait-il, étant suffisamment pourvue. On peut se faire une idée de la place qu'occupait un tel homme dans le monde religieux et le monde savant de cette première moitié du XVIII^e siècle, grâce aux témoignages qui lui furent rendus, avant et après sa mort, par les personnages les plus marquants de toute l'Europe. Un d'entre eux qui n'est pas suspect de flagornerie vis-à-vis de ce cardinal, l'appelle « un grand homme qui fait à la fois l'honneur de la pourpre et de sa patrie, et qui par la manière dont il protège et cultive les lettres, mérite d'en être considéré comme un des Mécènes qui, de nos jours, y font le plus d'honneur » (Frédéric II, dans une lettre du 9 mars 1752). La république de Venise lui avait confié la négociation d'affaires importantes. Plus de cinquante œuvres de savants italiens ou étrangers lui furent dédiées, d'innombrables inscriptions furent consacrées à sa mémoire : des médailles frappées en son honneur. Querini avait réalisé les rêves de sa studieuse jeunesse.

ŒUVRES. *De Mosacæ historia præstantia oratio*, in-4^e, Césène, 1705; *De monastica Italiæ historia conscribenda oratio*, in-8^e, Rome, 1717; *Chronicon Farfense* (d'après ses Mémoires); — *Velus officium quadragesimale Græciæ orthodoxæ*, in-4^e, Rome, 1721; *Diatriba quinque ad priorem partem veteris officii quadragesimalis Græciæ orthodoxæ*, in-4^e, Rome, 1721; *Vita latino-græca S. P. Benedicti ex textu latino Gregorii III...*, in-4^e, Venise, 1723; *Enchiridion Græcorum*, in-8^e, Bénévent, 1727; *Primordia Corcyræ*, in-4^e, Lecce, 1725 et Brescia, 1738; — *Epigrammata varia, in libro cui titulus : Corona di componimenti poetici di varii autori bresciani*, in-4^e, Brescia, 1738; *Animadversiones in prop. 21 libri VII Elementorum Euclidis*, in-4^e, Brescia, 1738; *Specimen Brizianæ litteraturæ*, in-4^e, Brescia, 1739; *Pauli II Veneti, Pont. Maz. Vita...*, in-4^e, Rome, 1741; *Diatriba præliminaria ad Franc. Barbari et aliorum ad ipsam epistolas*, in-4^e, Brescia, 1741; *Francisci Barbari epistolæ*, in-4^e, Brescia, 1743; Dix *Décades* de lettres latines, adressées par l'auteur à divers personnages, 10 vol. in-4^e, Brescia, 1741-1754. Ces lettres sont le plus souvent de longues dissertations sur les sujets les plus divers. Signalons parmi les destinataires Benoît XIV, le cardinal de Fleury, le cardinal Corsini, Montfaucon, Mazzochi, Claude de Boze, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Apostolo Zeno, Gori, Trombelli, Fréret, les Pères de Trévoux, les académies de Paris, Berlin et Cortone, Kiesling et Kœstner, professeurs à Leipzig, Fevrlin et Gesner, professeurs à Göttingue, le landgrave de Hesse, les professeurs des universités de Leipzig, Göttingue, Hambourg et Memmingen, *ad pres. doctosque Germanos*, etc.; *Collectio epistolarum Reginaldi Poli, S. R. E. cardinalis et aliorum ad ipsum*, 5 vol. in-4^e, Brescia, 1744-1757 (en tête les pièces de la controverse avec Schellhorn); *Imago optum sapientissimique pontificis*

expressa in gestis Pauli III Farnesii, in-4^e, Brescia, 1745; *Vita del cardinale Gasparo Contarini, scritta da Monsignor Lodovico Beccarello*, in-4^e, Brescia, 1746; *Commentarius historicus de rebus pertinetibus ad Ang. Mar. Quirinum, S. R. E. cardinalem*, 3 vol. in-8^e, Brescia, 1749. Ce sont les *Mémoires* du cardinal. Il y joignit un supplément contenant les consultations des plus célèbres médecins sur sa grave maladie de 1749. Il réédita luxueusement le premier volume de ses *Mémoires*, avec planches gravées, in-fol., Brescia, 1754. Le P. Sanvitale, S. J., rédigea une suite de ces *Mémoires* (de 1741 à 1755) et la publia en 2 vol. in-8^e, Brescia, 1761; *De vinculo quo adstringuntur episcopi ad defendenda ecclesiarum suarum jura*, in-4^e, Brescia, 1750; *Institute secessions ab Ecclesia romana sunt jam damnata... ad civile Christi reconvertit excurrenti anno jubilee* (avec réfutation d'un libelle de Bertling), in-4^e, Rome, 1750; Deux volumes de *Lettres italiennes*, 2 vol. in-4^e, Brescia, 1746-1751; *La nolliplicità dei giorni festivi* (lettre aux évêques d'Italie, en relation avec sa controverse à ce sujet avec Muratori), in-4^e, Brescia, 1748; beaucoup d'autres lettres imprimées à part, dont une *Custodibus et scriptoribus Vaticanæ bibliothecæ*, Rome, 1741; des *Sermons*, des *Lettres pastorales*; *Tiara et purpura Veneta...* Rome, 1750; *Atti speculanti alla fondazione e dotazione della biblioteca Queriniana*, in-4^e, Brescia, 1757; *Commentarius de bibliotheca Vaticana*, in-4^e, Brescia, 1739 (œuvre restée inachevée) *Veterum Brizianæ episcoporum S. Philastrii et S. Gaudentiali opera...* (éd. faite par Galeardi aux frais du cardinal), in-fol., Brescia, 1738; de même les éditions de *Saint Éphrem* par Pierre Benedetti et J. S. Assemani et des *Diplômes* par Gori et Hagenbach. Enfin une dissertation non signée, *Pro conservando patriarchatu Aquileensi* (Cf. Fleury, *Hist. eccl.*).

Les *Mémoires* (*Commentarius*) et les *Lettres* du cardinal, cités plus hauts; J.-H. Gradonico, *Pontificum Brizianorum series...*, Brescia, 1755, p. 404-439; *Biographie universelle*, t. XXXII, 1823, p. 387-393; *Storia letteraria d'Italia*, t. I, p. 183-206; t. II, p. 297-304; t. XIV, p. 130-222; *Journal des savants*, t. CXIV, p. 201-307, et t. CXXVIII, p. 206-218; *Mémoires de Trévoux*, 1741, p. 1541-1576; *Vicennalia Briziana Em. card. bibliothecarii Angeli Mariæ Quirini celebrata in academia Göttingensi*, Göttingue, 1748; *Lettera intorno alla morte di Leard. Querini, dell' abate Ant. Symbue*, Brescia, 1757; *Éloge*, par Le Beau, dans t. XXVII des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*; *Harter, Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1461-1470; A. Budillart, *De cardinalis Quirini vita et operibus*, Paris, 1889.

F. BONNARD.

QUESNEL ET LE QUESNELLISME.

La paix de Clément IX aurait dû mettre fin au jansénisme; mais elle ne fut qu'une trêve passagère. Elle « accorde le dehors au pape et le fond de la chose aux quatre évêques », qui l'avaient demandée et obtenue; aussi cette paix ne dura que quelques années; bientôt les polémiques reprirent, plus vives que jamais. Arnauld vieillit et exilé et surtout Quesnel représentèrent cette seconde phase du jansénisme, durant laquelle les violences se multipliaient, tandis que la doctrine, souvent oubliée, reste toujours la même. Pour achever l'histoire du jansénisme (voir t. VIII, col. 318-529) et suivre son évolution, il faut étudier Quesnel et le quesnellisme.

I. Biographie de Quesnel. II. Ecrits de Quesnel (col. 1461). III. Le jansénisme après la paix de Clément IX (col. 1467). IV. Le rôle d'Arnauld (col. 1471). V. Le livre des *Réflexions morales* (col. 1477). VI. Le *Problème eccl. siasique* (col. 1481). VII. Justification des *Réflexions morales* (col. 1485). VIII. Le jansénisme à l'assemblée du clergé de 1700 (col. 1487). IX. Le « cas de conscience » (col. 1490). X. Fénelon et le jansénisme (col. 1495). XI. La bulle *Vineam Domini* (col. 1500). XII. Pour et contre la bulle

Vincum Domini (col. 1512). XIII. Fénelon et Quesnel (col. 1519). XIV. Les attaques contre le livre des *Reflexions morales* (col. 1520). XV. Louis XIV demande une bulle et l'obtient (col. 1528).

I. BIOGRAPHIE DE QUESNEL (1634-1719). — Pasquier Quesnel, né à Paris, rue Saint-Jacques, le 14 juillet 1634, fit ses humanités chez les jésuites du Collège de Clermont et ses études philosophiques et théologiques en Sorbonne. Il était maître ès arts le 29 novembre 1653 et entra à la congrégation de l'Oratoire le 17 novembre 1657, étant simple tonsuré, bien qu'il fût âgé de 23 ans. Il se mit sous la direction du P. Berthad, supérieur de la maison de l'institution et fut ordonné prêtre, le 21 septembre 1659, par Nicolas Sexin, ancien évêque de Sarlat et coadjuteur de Cahors, avec la permission des vicaires généraux du cardinal de Retz; il célébra sa première messe le 29 septembre et resta dans la maison de l'institution jusqu'au mois d'octobre 1666, chargé d'enseigner les cérémonies, d'organiser la bibliothèque et de diriger les frères. Durant ce séjour, Quesnel signa, en 1661, 1662, 1664 et 1665, le formulaire d'Alexandre VII et celui de l'Assemblée du clergé.

Comme on le trouvait trop sévère pour les jeunes confrères, on le fit passer, à la fin de 1666, au séminaire Saint-Magloire, où il demeura trois ans, comme second directeur, tandis que le supérieur de la maison était le P. Juannet, un augustinien très zélé. C'est alors vraisemblablement qu'il s'attacha à Arnauld, lequel se tenait caché au séminaire Saint-Magloire, jusqu'à la paix de Clément IX, et qu'il publia ses premiers écrits contre le sieur Mallet (ci-dessous col. 1472). Quesnel entreprit de réformer Saint-Magloire, « pour en faire une maison vraiment ecclésiastique ». Au mois de novembre 1669, Quesnel revint à la maison de Paris, où il compta parmi ses élèves, Soanen, le futur évêque de Senez. C'est à Saint-Magloire que prit naissance le célèbre ouvrage qui devait provoquer tant de polémiques : les *Reflexions morales sur le Nouveau Testament*. C'était alors un recueil des paroles de Notre-Seigneur, avec quelques courtes réflexions. Quesnel commença à publier quelques écrits et il fut chargé de faire, à la maison Saint-Honoré, des conférences sur le dogme, la morale et la discipline de l'Église. En 1678, l'archevêque de Paris, M. de Harlay, « pour purger du jansénisme la congrégation de l'Oratoire » et aussi pour des motifs de vengeance personnelle, au dire de Quesnel, demanda l'éloignement de Quesnel. Celui-ci se retira à Orléans, où l'évêque, Cambout de Coislin, plus tard cardinal et grand aumônier de France, lui accorda tous les pouvoirs pour exercer le ministère. Ses biographes parlent de ses succès dans la direction et la prédication. Mais l'assemblée de l'Oratoire d'octobre 1684 fit un décret touchant les opinions qu'on devait suivre dans les écoles. Quesnel refusa de souscrire et dut quitter Orléans; il se retira d'abord chez les oratoriens de Mons, mais il y resta fort peu de temps et il vint à Bruxelles. Là, il trouva Arnauld, qui avait dû quitter la France en 1678. Quesnel vécut avec Arnauld jusqu'à la mort de celui-ci, en 1694, et prit une part plus ou moins active aux travaux du célèbre docteur. Il compléta ses *Reflexions morales* et en publia plusieurs éditions, considérablement augmentées. Durant ce long exil, Quesnel écrivit à ses amis de très nombreuses lettres, toutes pleines de précautions minutieuses, d'allégories et de paraboles, où l'auteur lui-même se cache sous des pseudonymes très variés et désigne ses correspondants sous des noms divers. En voici quelques-uns : Quesnel s'appelle lui-même le P. prieur, M. de Fresnes, M. de Frekenberg, le baron de Rebeck, M. Du Puis, M. de Pozzo, Mme Quesnel; Arnauld est désigné par les noms suivants : le prieur de Rosnel, Mlle de Raincy,

M. Du Rieu, mon oncle, notre P. abbé, M. David ou M. Davy, le cher Didyme, dom Antoine; Duguet est appelé le cousin Du Rieu, M. de Lory, M. Le Fossier, M. de Lisola, ma sœur; Nicole s'appelle Rosny, M. de Bethincourt, le voisin, M. Le Doux; Gerberon est désigné par les noms de M. Kerkré, le pape, M. de Saint-Martin, le P. Patrice; le cardinal de Noailles est dom Bernard ou dom Antoine de Saint-Bernard; Petitpied est M. Gallois ou Le Fort; Fénelon est M. Du Repos, et les jésuites sont appelés les Rouliers ou les Noirs.

Après la mort d'Arnauld, le 6 août 1694, Quesnel poursuit ses travaux à Bruxelles, où il demeura jusqu'en 1703. A cette date et par suite des polémiques provoquées par le fameux *Cas de conscience*, Quesnel fut, le 30 mai 1703, sur les ordres du roi d'Espagne, enfermé, avec le P. Gerberon, dans les prisons de l'archevêché de Malines. Le 13 septembre de la même année, il s'évada « d'une manière inespérée et qui tient du miracle ». On trouve le récit pittoresque de cette évasion dans les histoires jansénistes. *Nécrologe des appelants*, p. 100-108; Albert Le Roy, *Histoire diplomatique de la bulle*, p. 122-160. Quesnel a raconté lui-même ce drame, dans *Motif de droit*, p. 55, et *Relation de la délivrance du P. Quesnel*, lettre du 31 août (Bibl. nat., ms. fr. 19 739, p. 67-100 par Bellissime, pseudonyme de l'avocat Brunet, reproduit en partie dans la *Correspondance de Quesnel*, t. II, p. 197-209). Voir aussi l'*Histoire de la sortie du P. Quesnel des prisons de l'archevêché de Malines*, 1718, et le ms. fr. 19 735. Le ms. 19 739 contient de nombreux documents relatifs à l'évasion de Quesnel, en particulier des lettres écrites de Bruxelles, du 30 mai au 18 octobre 1703, p. 1-65.

Après son évasion, Quesnel fit un séjour de quelques mois à Liège et se réfugia ensuite en Hollande, où il arriva en avril 1704. Désormais sa vie est inséparable de la composition des innombrables écrits qu'il publia pour se défendre lui-même, pour défendre son livre des *Reflexions* et pour essayer de justifier Arnauld. Il protesta de mille et mille manières contre la condamnation de son livre par la bulle *Unigenitus*, « qu'on ne peut accepter, écrit-il, sans condamner une partie des dogmes de la foi, et il suffit de savoir un peu son catéchisme pour voir tout d'un coup qu'on ne peut adhérer aux décisions de la bulle en question ». Quesnel affirme ici son infailibilité personnelle et celle de ses amis; il écrit à un oratorien, le P. Dubois, le 25 juillet 1715, ces paroles extraordinaires : « Le cri public des fidèles, une infinité d'écrits convaincants, quinze ou seize évêques qui sont l'élite de l'épiscopat et qui seuls se sont trouvés à l'épreuve des craintes et des espérances de ce monde et qui se sont exposés à tout plutôt que de recevoir la Constitution, toutes ces preuves suffisent pour prouver qu'elle est si énorme qu'on s'est cru obligé de s'exposer à la colère des puissances les plus respectables plutôt que de souffrir qu'elle soit reçue de l'Église. » Il écrit aussi que « ce serait trahir la vérité et violer la justice que de condamner et de proscrire les cent vérités condamnées par la bulle ».

La mort de Louis XIV (oct. 1715) rendit l'espoir à Quesnel et à ses amis. Le Régent prit le contre-pied de la politique du roi et se montra nettement favorable aux jansénistes et aux parlementaires, leurs alliés. Certains songèrent au retour de Quesnel à Paris, mais celui-ci redoutait, à juste titre, les faiblesses du cardinal de Noailles. Il apprit avec joie l'appel des quatre évêques en 1717 et l'adhésion d'une partie de la Sorbonne à cet appel et à l'appel de Noailles. La fille du Régent, la future abbesse de Chelles, par l'intermédiaire de son confesseur, le P. Louvard, le tint au courant des démarches qu'on fit auprès du Régent pour obtenir son retour en France

et détruire la cabale des jésuites, toujours accusés d'être les inspirateurs des persécutions exercées contre le jansénisme. Tout paraît marcher à souhait : le 9 septembre 1717, Quesnel écrit au P. de La Tour, supérieur de l'Oratoire, pour lui demander de le tenir toujours comme un membre dévoué de la congrégation : « Je vous supplie très humblement et, par vous, tous nos Révérends Pères, de me faire la grâce de me tenir toujours pour un de vos enfants, comme un membre de la congrégation, dans le sein de laquelle j'ai été, quoiqu'indigne, ordonné prêtre, il y aura cinquante-huit ans, le 21 de ce mois, et où je tiendrai à une singulière bénédiction de finir mes jours. » Il ne reçut point de réponse.

Dom Louvard travailla toujours, avec la fille du Régent, pour obtenir le retour de Quesnel en France; mais celui-ci hésita fort; il se réjouit beaucoup du mandement de Noailles du 24 septembre 1718 et de la déclaration de la Sorbonne, qui a pris sa cause en main et le reconnaît pour son élève; cependant, il ne songe pas à revenir en France. D'ailleurs, depuis 1718, le Régent, sous l'influence de Dubois, devient de moins en moins favorable aux jansénistes, qu'il regarde comme des semeurs de zizanie et des fauteurs de désordre.

Quesnel tomba gravement malade le 27 novembre 1719 et il signa une profession de foi le 28 novembre : il persiste à croire que, dans son livre des *Réflexions* et dans ses autres écrits, il n'a rien dit qui ne soit parfaitement conforme à la doctrine de l'Église et il renouvelle l'appel qu'il a interjeté au futur concile; il déteste tout esprit de schisme et de division. Dans son testament, daté du 14 juillet 1719, il pardonne de tout cœur et pour l'amour de Dieu à toutes les personnes de qui il a reçu des offenses et des injustices et qui l'ont faussement accusé d'erreurs et de schisme. Il mourut, âgé de 85 ans, le 2 décembre 1719.

Les biographes de Quesnel, et en particulier le *Nécrologe des appelants*, p. 118-125, célèbrent ses grandes vertus, sa piété, sa rare charité et son désintéressement admirable. « Comme la vie du P. Quesnel avait été toute consacrée à Dieu, à Jésus-Christ et au service de l'Église, sa mort ne pouvait être que sainte et précieuse devant Dieu. »

Ses écrits, fort nombreux, sont remplis d'une érudition surprenante; mais il faut en contrôler la valeur, car, inconsciemment peut-être, Quesnel donne aux textes innombrables qu'il cite un sens qu'ils n'ont pas toujours et en tire des conclusions parfois très contestables. Encore plus qu'Arnauld son maître, il a donné au jansénisme du XVIII^e siècle son caractère agressif, ergoteur et outrancier. Bref, il ne faut accepter que sous bénéfice d'inventaire, ses affirmations les plus catégoriques, car les thèses qu'il édifie, à coups de textes empruntés à saint Augustin, à Baïus, à Jansénius et à Arnauld, sont souvent peu solides, même au point de vue historique, et c'est avec raison que l'Église les a repoussées comme contraires à la vraie tradition chrétienne. Ce compagnon fidèle d'Arnauld vieillit et exilé, « qui n'eut pas ses imposantes qualités et poussa plus loin ses défauts », est le père de la troisième génération de Port-Royal et, comme tel, il est responsable de la décadence incontestable du jansénisme doctrinal et du développement du jansénisme parlementaire, qui est très inférieur au jansénisme de la première et même de la seconde génération. Quesnel a tellement desséché le christianisme qu'il lui a ôté toute vie propre religieuse et en a fait surtout un parti d'opposition à Rome, à l'épiscopat et même à la monarchie : après lui, on put être du parti sans être de la religion. De son vivant, Quesnel a pu voir ou du moins pressentir cette évolution regrettable d'une doctrine qui avait prétendu ramener à ses origines

augustinienne la doctrine de l'Église touchant la grâce.

II. ÉCRITS DE QUESNEL. — Avant de publier le livre des *Réflexions morales* qui lui a donné une place à part dans l'histoire du jansénisme, Quesnel avait déjà composé quelques écrits, où l'on peut trouver les germes de sa doctrine. Il importe de les citer tout d'abord, pour en indiquer les idées générales.

Règles de la discipline ecclésiastique recueillies des conciles, des synodes de France et des saints Pères de l'Église, touchant l'état et les mœurs du clergé, Paris, 1665, in-12. Cet écrit fut réédité plusieurs fois, en particulier, en 1670, avec des additions sur la nécessité de la vocation, sur la pluralité des bénéfices et sur les pensions injustes prises sur les biens de l'Église. — *L'office de Jésus pour le jour et l'octave de sa fête, qui se célèbre dans la congrégation de l'Oratoire de Jésus, le 28 janvier, où la foi et la piété de l'Église se trouvent expliquées par l'Écriture et les saints Pères*, traduit en français, avec des réflexions de piété, Paris, 1675, in-8°. La préface, éditée à part, eut plusieurs éditions; elle explique le but et l'objet de cette fête, qui avait été instituée par le cardinal Pierre de Bérulle, fondateur et premier supérieur de l'Oratoire.

Sancti Leonis Magni papæ opera omnia, nunc primum epistolis XXX tribusque de gratia opusculis auctiora secundum exactam annorum seriem ordinata; a suppositis textibus, interpolationibus, innumerisque mendis expurgata; appendicibus, dissertationibus, notis, observationibusque illustrata. Accedunt sancti Hilarii, Arelatensis episcopi, opuscula, vita et apologia, Paris, 1675, 2 vol. in-4°; une édition in-fol. parut à Lyon en 1700. Les Pères de l'Oratoire adressèrent leurs félicitations au P. Quesnel, dans leur assemblée de 1675. Cependant, les écrits de Quesnel étaient suspects à Rome, et l'on parlait d'une mise à l'Index. Le P. de Sainte-Marthe, pour éviter une condamnation, écrivit au cardinal François Barberini une lettre datée du 1^{er} août 1677; mais l'ouvrage avait déjà été condamné par un décret du Saint-Office du 22 juin 1676, à cause des *notes* et des *dissertations* où l'on trouve, touchant la grâce et la liberté, des thèses répandues par les jansénistes. Cette édition des *Œuvres de saint Léon* fut fort louée, en particulier par Baillet, dans *Jugements des savants*, éd. La Monnaye, t. II, p. 492-493. De son côté, Quesnel songea à défendre son ouvrage et il composa une *Apologie contre la prohibition* de son livre, qu'il envoya manuscrite à Arnauld, mais celui-ci, dans une lettre datée du 18 octobre 1682, lui conseilla de ne pas la publier à ce moment. Dans son ouvrage, Quesnel attribuait à saint Léon les livres de la *Vocation des gentils*, les *Capitules sur la grâce* et la *Lettre à Démétrius*; le P. Antelmy soutint que ces écrits sont l'œuvre de saint Prosper dans l'ouvrage intitulé : *De veris operibus Ss. P. Leonis Magni et Prosperi Aquilani Dissertationes, quibus Capituli de gratia et epistola ad Demetriadem, necnon duos de Vocatione omnium Gentium libros Leoni nuper inscriptos, adjudicat et Prospero postliminio restituit Josephus Antelmy, presbyter et canonicus Ecclesiæ Forojuliensis*, Paris, 1689, in-4° (voir *Journal des savants* des 2-9 mai 1689, p. 287-305, et du 16 mai, p. 316-327). Quesnel répliqua par une *Lettre à un de ses amis en réponse au sieur Antelmy*, où il conserve toutes ses positions (*Journal des savants* des 8-15 août 1689, p. 547-560), et Antelmy lui répondit dans le *Journal des savants* du 24 avril 1690, p. 280-287.

Quesnel poursuivait la publication d'ouvrages ascétiques : *Conduite chrétienne, tirée de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église, touchant la confession et la communion*, dédiée à Mme la Chancelière, Paris, 1676, in-18; il y eut de nouvelles éditions en 1679, 1684, 1692 et enfin en 1699; cette dernière avait une addi-

tion sur les *Exercices de l'âme pénitente. — Élévation à Jésus-Christ Notre Seigneur sur sa passion et sa mort, contenant des réflexions de piété, pour servir de sujets de méditation durant le carême et les vendredis de l'année*, Paris, 1676, in-16, et 2^e éd. en 1677. Le fond de ce travail appartient au P. Desmaretz, mais Quesnel l'a profondément modifié, comme il a modifié l'œuvre du P. de Condren, intitulée *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, donnée par le P. de Condren, second supérieur général de l'Oratoire, avec quelques éclaircissements et une explication des cérémonies de la messe, Paris, 1677, in-12. Les deux dernières parties de cet ouvrage ont été composées par Quesnel, qui dédia l'écrit à M. Le Camus, évêque de Grenoble et plus tard cardinal. — *Jésus-Christ pénitent ou Exercices de piété pour le temps de carême et pour une retraite de dix jours, avec des réflexions sur les sept psaumes de la pénitence*, Paris, 1680, in-12; ce livre eut des éditions nombreuses; la quatrième, publiée en 1719, est dédiée à Mme la duchesse de Grammont et elle comprend une addition sur les règles d'une journée chrétienne. — *Pensées et pratiques de piété pour les fêtes de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de plusieurs saints et pour les dimanches de l'avent et du carême*, Bruxelles, 1687, in-16; l'ouvrage fut aussi publié à Paris et reçut des additions assez nombreuses, de telle sorte qu'une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur parut en 2 vol. in-12, à Paris, en 1715 et 1730. — *Le bonheur de la mort chrétienne, retraite de huit jours*, Paris, 1686, in-12; cet écrit eut beaucoup de succès; Arnauld en fait l'éloge dans une lettre à Du Vaucel, le 23 novembre 1693; il y a, pour chaque jour, un commentaire du *Pater*, deux sermons sur deux vertus, avec deux psaumes et un passage de l'Évangile. — *La discipline de l'Église, tirée du Nouveau Testament et de quelques anciens conciles*, Lyon, 1689, 2 vol. in-4^o. Le t. I contient la discipline de l'Église naissante, recueillie des Actes et de quelques épîtres des apôtres; le second contient le progrès de la discipline de l'Église, recueillie des canons du concile de Nicée et de celui d'Ancyre, avec un discours préliminaire de l'origine des saints canons et des codes de l'Église. Cet écrit, d'après Quesnel, fut publié contre son intention et sans sa participation, et il en désavoua publiquement l'impression. — *Les trois consécérations ou Exercices de piété pour se renouveler dans l'esprit du baptême, de la profession religieuse et du sacerdoce, et qui peuvent aider toutes sortes de personnes à faire des réflexions sur leurs devoirs et servir de sujets de méditation dans les retraites annuelles*, Bruxelles, 1693, in-8^o; des éditions revues et augmentées parurent, Paris, 1699, 1725, in-8^o.

En même temps que ces ouvrages de piété un peu austères, Quesnel publiait de nombreux écrits polémiques, dont nous ne citerons ici que ceux qui ne se rattachent pas directement au livre des *Réflexions morales* et qui par conséquent peuvent être considérés comme étant en marge de l'histoire du jansénisme quesnelliste. Ce sont les suivants : *Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace*. Le t. I contient : 1^o l'analyse de l'épître de saint Paul aux Romains; 2^o la doctrine de l'Église jusqu'à saint Augustin; 3^o la tradition jusqu'au concile de Trente, par M. Germain, docteur en théologie, Cologne, 1687, in-12. Le t. II contient la doctrine des principales écoles et communautés de l'Église et celle qui est exposée dans les congrégations *De Auxiliis*, 1689, et enfin le t. III contient, outre de nombreux éclaircissements, la réfutation de la tradition du P. Deschamps, jésuite, convaincu d'ignorances, de faussetés et de calomnies, par M. Germain, Cologne, 1690, in-12. Plus tard, Quesnel publia un nouvel écrit

qu'on peut regarder comme le t. IV de la *Tradition de l'Église*. C'est l'ouvrage intitulé *Défense de l'Église romaine et ses souverains pontifes contre Melchior Leydecker, théologien d'Utrecht, avec un écrit de M. Arnauld et un recueil de plusieurs autres écrits curieux et importants pour l'histoire et la paix de l'Église sur les questions du temps*, Leyde, 1696, in-12; une 2^e édition parut en 1697. Quesnel veut montrer que le protestantisme ne saurait triompher des condamnations portées par l'Église contre les cinq propositions de Jansénius. Seule la première partie de cet écrit, qui s'applique à réfuter Leydecker, paraît être l'œuvre de Quesnel; la seconde partie contient deux écrits d'Arnauld : *Défense de la bulle d'Alexandre VII et de la véritable intelligence de ces mots qui s'y trouvent : « Sens de Jansénius, contre ceux qui ont cru qu'ils se peuvent entendre de la doctrine de la grâce efficace »*, et *Réfutation d'une réponse à l'écrit précédent*; enfin la troisième partie est un recueil de pièces latines ou françaises qui ont été alléguées dans la *Défense de l'Église et des papes*; l'édition de 1696 ne contient que 34 pièces, tandis que celle de 1697 en renferme 45, parmi lesquelles l'*Instruction pastorale de Noailles du 20 août 1696*. — *Abrégé de l'histoire de la congrégation « De auxiliis »*, c'est-à-dire des secours de la grâce de Dieu, tenue sous les papes Clément VIII et Paul V, Francfort, 1687, in-12. — *Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douai sur la matière de la grâce* par M. Géry, bachelier en théologie, à l'occasion du livre intitulé « *Défense des nouveaux chrétiens* », Cologne, 1688, in-12. La *Défense des nouveaux chrétiens* était l'œuvre du P. Le Tellier. Dans son *Apologie*, Quesnel se proposait aussi de répondre aux attaques du P. Deschamps contre *La vérité des actes de la congrégation « De auxiliis »* et autres calomnies répandues par ce jésuite, dans un livre nouvellement imprimé. — *Lettre du prince de Conty, ou l'accord du libre arbitre avec la grâce de Jésus-Christ, enseignée par S.A.S. le prince de Conty, au P. Deschamps, jésuite, ci-devant, avec plusieurs autres pièces sur la même matière*, Cologne, 1689, in-12. — *Remontrance justificative des prêtres de l'Oratoire de Jésus à Messieurs du très illustre et très noble chapitre de l'église cathédrale de Liège*, ce 29 mars 1690, Liège, 1690, in-4^o et in-12. — *Histoire de la fourberie de Douai*, 1691-1692, 3 vol. in-12; cet écrit comprend les travaux de plusieurs auteurs différents; le P. Quesnel est vraisemblablement l'auteur de plusieurs d'entre ces écrits, spécialement : *Justification de la troisième plainte de M. Arnauld contre le P. Payen, recteur du collège des jésuites de Paris* (t. I) et de presque toutes les pièces du t. II : *Correction faite au P. Payen; Remarques sur la lettre du R. P. de Waudripont, recteur du noviciat des jésuites de Tournay, touchant l'affaire de Douai*, et enfin, *Le vain triomphe des jésuites. — Question curieuse : Si M. Arnauld, docteur de Sorbonne, est hérétique? Cologne, 1691, in-12. — Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*, Cologne, 1695, in-12, rééditée en 1698; cet écrit ne fait que développer le précédent; il raconte la vie de M. Arnauld jusqu'à sa mort en 1694. — *Causa Arnaldina, seu Antonius Arnaldus, doctor et socius Sorbonicus, a censura anno 1656 sub nomine facultatis theologiae Parisiensis vulgata vindicatus, sui ipsius aliorumque scriptis, nunc primum in unum volumen collectis, quibus sancti Augustini et sancti Thomae doctrina de gratia efficaci et sufficiente dilucide explanatur*, Liège, 1699, in-8^o. D'après Fouiloux, Quesnel n'aurait composé que la préface de l'ouvrage; il se proposait de recueillir les renseignements qui permettraient de faire une biographie exacte du grand Arnauld et de donner un aperçu des polémiques auxquelles il fut mêlé et dans lesquelles il aurait toujours gardé une grande modération; il

s'applique à justifier Arnauld des attaques dont il fut la victime, à la suite des assemblées du clergé de 1654 et de 1656, qui avaient condamné plusieurs propositions sur la grâce efficace et la possibilité d'observer les commandements de Dieu; les thèses d'Arnauld s'appuient toujours sur saint Augustin et sur saint Thomas. Quesnel reprit la défense de son maître dans un écrit intitulé *Justification de M. Arnauld, docteur de la maison de Sorbonne, contre la censure d'une partie de la faculté de théologie de Paris, ou Recueil des écrits français sur ce sujet*, Liège, 1702, 3 vol. in 12. Le t. I, I, comprend les écrits composés par M. Arnauld lui-même : ce sont trente écrits différents, dont le premier est une lettre au pape Alexandre VII, pour lui présenter sa « seconde lettre à un duc et pair », 27 août 1655. Il y a un abrégé de la vie de M. Arnauld et la défense de sa proposition contre la censure de la faculté, avec la réfutation des faussetés avancées par M. Dumas dans son *Histoire des cinq propositions*. Dans les deux autres volumes, il y a un recueil des écrits français composés, au sujet de la censure de la faculté de Paris, soit par Arnauld, soit par d'autres théologiens. Parmi ces écrits, il y a la *Défense de la proposition de M. Arnauld touchant le droit*; une *Réponse d'un docteur de théologie à un docteur et professeur de Sorbonne, contenant un éclaircissement de plusieurs passages de saint Augustin, de saint Prosper et saint Fulgence sur le pouvoir prochain*; un *Éclaircissement sur cette question : Si un docteur ou un bachelier peut, en sûreté de conscience, souscrire à une censure qui condamne comme hérétique et comme impie une proposition qu'il sait véritable et traiter comme criminelle une pensée qu'il croit innocente*. Quesnel, qui a composé le premier volume, n'a fait que recueillir et grouper les textes réunis dans les deux autres.

Désormais, les ouvrages de Quesnel sont tellement mêlés aux discussions du jour qu'il est préférable de les noter et de les analyser dans l'histoire du quesnelisme; il suffira de signaler ici quelques libelles et brochures de circonstance publiés par Quesnel de 1693 à 1700. Ce sont : *Le roman séditieux du nestorianisme renaissant, convaincu de calomnie et d'extravagance*, s. l., 1693, in-4°; cet ouvrage est dirigé contre les jésuites; *Remontrances à Mgr l'archevêque de Malines sur son décret contre le livre de « La fréquente communion »*, 1695; *Mémorial touchant les accusations de jansénisme, de rigorisme et de nouveauté*, 1696; *Défense des deux brejs de N. S. P. le pape Innocent XII*, 1697; *Lettre à M. Steyaert, pour servir de supplément à la défense des deux brejs*, 1697; différents écrits sur *L'intrusion des jésuites dans le séminaire de Liège*, 1698; *La foi et l'innocence du clergé de Hollande*, 1700; *Le P. Bonhours convaincu de calomnies*, 1700.

III. LE JANSÉNISME APRÈS LA PAIX DE CLÉMENT IX. — La paix de Clément IX, en 1669 (voir à l'art. JANSÉNISME, t. VIII, col. 518 sq.) ne fut et ne pouvait être qu'une paix boiteuse, fondée sur des équivoques; le Formulaire imposé était tellement imprécis que les jansénistes purent le souscrire sans rien abandonner de leurs opinions; les partisans de Jansénius et d'Arnauld pensaient rester fidèles à leur signature tout en défendant les idées de Jansénius et en réservant la question de fait. La cour romaine était satisfaite, et les jansénistes déclaraient n'avoir accordé ce que qu'ils avaient toujours offert. Un écrit anonyme, publié en 1700, indique bien, ce semble, la position des jansénistes. Il a pour titre : *La paix de Clément IX ou démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'Histoire des cinq propositions contre la foi des disciples de saint Augustin et la sincérité des quatre évêques, avec l'histoire de leur accommodement et plusieurs pièces justificatives et historiques*, Chambéry, 1700 in 12. Dans une longue préface, l'auteur affirme

que c'est en parfaite connaissance de cause que Clément IX leur avait accordé la paix. Ce pape savait que les disciples de saint Augustin n'avaient jamais soutenu les cinq fameuses propositions, ni avant ni après la constitution d'Innocent X, et les évêques avaient été de bonne foi, dans l'accommodement fait en 1668, au sujet du formulaire.

Cette paix fournit même à certains, en particulier à Quesnel, l'occasion de rétracter des démarches plus positives qu'ils avaient déjà faites. Dans une lettre datée du jour de saint Augustin 1673, Quesnel écrit : « Je révoque, je rétracte et je veux être tenue pour nulle et de nulle valeur la souscription que j'ai faite de la censure de M. Arnauld... Quant à la souscription des bulles de NN. SS. PP. les papes Innocent X et Alexandre VII..., je ne la rétracte point pour ce que je regarde la question de droit..., mais pour ce que je regarde la question de fait, selon laquelle on attribue à feu M. l'évêque d'Ypres les cinq propositions dans leur sens hérétique et condamné. J'ai une bien grande douleur d'avoir souscrit le Formulaire et d'avoir paru, en le souscrivant, reconnaître et assurer que M. d'Ypres a soutenu la doctrine hérétique des cinq propositions. « Pour rendre la paix durable, écrit M. Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. I, p. 186, il aurait fallu abolir la signature du Formulaire », et Clément IX allait sans doute agir en conséquence, lorsqu'il mourut prématurément, le 9 décembre 1669. Aussitôt, Louis XIV envoya comme ambassadeur le duc de Chaulnes, pour veiller, durant le conclave, aux affaires de la couronne et régler définitivement la paix de Clément IX. Le roi et de M. de Lionne chargèrent l'ambassadeur de demander au nouveau pape « la suppression du Formulaire par un bref de douze lignes aux évêques de France ». Lionne au duc de Chaulnes, 17 janv. 1670, et le roi au même, 7 mars.

Le cardinal Albani fut élu le 29 avril et prit le nom de Clément X voulant sans doute indiquer ainsi son désir de continuer l'œuvre de son prédécesseur. Le duc de Chaulnes communiqua les demandes du roi dans sa lettre du 7 juin 1670; mais le pape demanda le temps de réfléchir. Après le départ du duc, en juin 1670, l'abbé de Bourlemont, chargé d'affaires, poursuivit les négociations, mais Lionne lui écrivit, dès le 4 juillet, qu'il ne fallait pas demander la suppression du Formulaire au nom du roi (le roi confirma cet ordre dans une lettre du 11 juillet). C'était dire qu'on ne souhaitait pas fort cette suppression; aussi Bourlemont écrivait, le 29 juillet, que la commission nommée pour examiner la question du Formulaire n'avait pas encore délibéré sur ce sujet et il insinuait qu'elle prendrait son temps. Lionne mourut en septembre 1671 et fut remplacé par le marquis de Pomponne, qui continua son œuvre, mais il fut contrecarré par le P. Ferrier, jésuite, qui avait succédé au P. Annat, mort le 14 juin 1670, et par Harlay de Champvallon, devenu archevêque de Paris après la mort de Péréfixe (1^{er} déc. 1671) et qui parut alors changé de sentiments touchant le Formulaire. Enfin après la mort de Ferrier en octobre 1674, parut le P. La Chaise, celui que les historiens jansénistes regardent comme leur grand adversaire auprès du roi.

Vialart, évêque de Châlons, qui avait participé d'une manière si active à la conclusion de la paix de Clément IX, publia, le 15 décembre 1674, une déclaration sur l'affaire de la paix de l'Église et sur la déclaration du 4 décembre 1668, signée par Arnauld et par lui-même; cela pouvait soulever des discussions, mais bientôt une grave imprudence, commise par Henri Arnauld, évêque d'Angers, vint tout compromettre. Une ordonnance de cet évêque (4 mai 1676) défend à l'université, sous peine de suspension encourue par le fait même, d'exiger le serment sur les cinq propositions

de Jansénius, sans distinguer le fait d'avec le droit, pour empêcher l'exécution de la lettre de cachet du 16 avril. L'université protesta de nullité, le 21 mai, contre cette ordonnance, sous prétexte qu'elle n'était pas soumise à la juridiction de l'évêque; de plus, en n'exigeant point la signature pure et simple du formulaire et en affirmant la distinction du fait et du droit, l'évêque érigeait en règle pour tous ce qui pouvait être, au plus, une tolérance pour quelques-uns. L'évêque nia le fait, mais le roi, à la demande de l'archevêque de Paris, déclara que son arrêt du 23 décembre 1668, arrêt fondamental de la paix de l'Eglise, ne tirait pas à conséquence pour l'usage général : en effet, la condescendance dont on avait usé, en admettant des signatures avec explications, en faveur de quelques particuliers seulement et pour les mettre à couvert de leurs scrupules, n'était point une révocation de la bulle, qui prescrit avec serment, la signature du Formulaire. Cet arrêt, rendu le 30 mai 1676, à l'armée de Flandre, est l'arrêt du camp de Ninove. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. v, p. 150-151.

Ce fut la première infraction grave faite à la paix de Clément IX : d'ailleurs, de l'aveu même des historiens jansénistes, cette paix avait déjà été fort compromise par le triomphe bruyant des jansénistes et en particulier de Port-Royal, où les religieuses revinrent en foule et attirèrent de nombreux visiteurs; le pensionnat redevint florissant, et le noviciat se repeupla; on fit des constructions nouvelles. On parlait beaucoup de Port-Royal et l'on voyait venir « au désert gens d'épée, magistrats, prêtres, dames de qualité, princesses ». Pontchartrain estimait « qu'il y avait trop de carrosses en ces quartiers ». L'admiration dont Port-Royal était l'objet et qui amenait ce concours de pèlerins, grands et petits, dans un désert voisin de Versailles, devenait un danger « sous un roi qui n'aimait de bruit et d'éclat, que celui qu'il faisait et qui se rapportait à lui ». Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 143. La Mère Agnès craignait, elle aussi, à cause de la dissipation que cela causait.

De plus, sous le couvert de la paix de Clément IX, furent publiés des ouvrages, qu'on n'avait pas encore osé faire paraître : *Considérations sur les dimanches et fêtes des mystères et sur les fêtes de la Vierge et des saints*, Paris, 1670, 2 vol. in-8°, rédigées par l'abbé de Saint-Cyran, durant son incarcération de Vincennes. — *Instructions chrétiennes, tirées par M. Arnould d'Andilly de deux volumes de Lettres de Messire Jean Du Verger de Haurane* (sic), abbé de Saint-Cyran, Paris, 1671, in-12. C'était l'apothéose de Saint-Cyran, et c'était peut-être imprudent. M. Gazier fait remarquer que les « jésuites et leurs amis eurent le bon goût de ne pas manifester alors leur rage et leur dépit »; mais la chose ne passa pas inaperçue. D'ailleurs, la duchesse de Longueville couvrait les jansénistes de sa puissante protection, mais elle mourut le 15 avril 1679, et son cœur fut apporté en grande pompe à Port-Royal le 26 avril.

Auparavant, de graves événements s'étaient passés, qui annonçaient la fin prochaine de la trêve signée par Clément IX : son successeur, Clément X, était mort le 22 juillet 1676 et avait été remplacé par le cardinal Odescalchi, qui prit le nom d'Innocent XI (21 sept. 1676). Les quatre évêques, signataires de la paix de 1668 lui écrivirent en 1677 pour protester contre certaines infractions faites à la trêve, sous prétexte de condamner une hérésie imaginaire. Innocent XI répondit, le 7 juillet 1677, à l'évêque de Châlons et, le 19 septembre, à l'évêque d'Alet, pour faire cesser des contestations inutiles. L'évêque de Châlons écrivit aussi au cardinal Cibo, principal ministre du pape, et l'évêque d'Angers écrivit directement à celui-ci (janv. 1678); enfin Gilbert de Choiseul voulut

rappeler au pape les faits qui avaient amené la paix de Clément IX. D'autre part, en 1676, l'évêque d'Arras, Gui de Sève de Rochechouart, avait dénoncé au pape des propositions qu'il jugeait subversives de toute morale et il s'était entendu, sur ce point, avec l'évêque de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, ami de Pavillon, d'Arnould et de Nicole. Les deux évêques rédigèrent une lettre qui serait remise secrètement au pape et ils firent appel à Nicole pour traduire la lettre en latin. Des docteurs de Louvain avaient, de leur côté, dénoncé diverses propositions contraires aux maximes de l'Evangile et à la morale. Les jésuites n'étaient pas désignés dans la lettre de Nicole, mais les propositions dénoncées étaient toutes empruntées à des auteurs jésuites. Une indiscrétion de l'évêque d'Amiens, en 1677, fit connaître à l'archevêque de Paris la dénonciation. « Alors, écrit Gazier, *op. cit.*, t. i, p. 206-207, le P. de La Chaise et l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, firent alliance et se proposèrent de ruiner Port-Royal, mais ils attendirent la mort de la duchesse de Longueville. Louis XIV intervint, le 3 janvier 1679, pour faire condamner les propositions, et un décret du 2 mars 1679 condamna soixante-cinq propositions de morale relâchée. Dès 1669 avait paru à Cologne le premier volume d'une collection, qui se poursuivait jusqu'en 1694 et dont les six derniers volumes ont été composés avec la collaboration d'Arnould lui-même. L'écrivit pour titre : *La morale pratique des jésuites, représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde*. Sainte-Beuve appelle ces volumes, pesamment écrits, « la queue de Pascal », et il note que cette demi-victoire des jansénistes à Rome allait les faire écraser en France. »

En effet, tout allait concourir à la ruine de Port-Royal, regardé comme le foyer et la forteresse du jansénisme : la colère des jésuites, le désir du roi, manifesté depuis longtemps, d'être le maître de Port-Royal, par le droit demandé à Rome de nommer à l'abbaye, et le concours assuré de l'archevêque de Paris pour en extirper les restes du jansénisme; l'affaire de la régle, dans laquelle s'étaient compromis deux évêques chers à Port-Royal : Pavillon et Caulet. Ce dernier, sans être janséniste, avait énergiquement soutenu Port-Royal et n'avait guère les jésuites. Louis XIV redoutait une nouvelle Fronde, dont les armes se préparaient à Port-Royal; l'existence du jansénisme allait lui apparaître incompatible avec l'ordre et l'unité du royaume, presque comme une forme de républicanisme opposée à la monarchie. C'était une cabale dont il fallait se débarrasser : en cela, « il serait plus jésuite que les jésuites eux-mêmes », écrit Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 154. Sur ce point, l'archevêque de Paris, M. de Harlay, était pleinement d'accord avec le roi : il n'aimait pas les jansénistes, pour des raisons diverses, voir Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 191-195. Les historiens jansénistes peignent l'archevêque sous de tristes couleurs, comme un intrigant perdu de vices. Voir Gazier, *op. cit.*, t. i, p. 206, et Mlle Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, p. 306-307. Et Sainte-Beuve termine son portrait de l'archevêque de Paris, *op. cit.*, t. v, p. 154-160, par ces mots, qui montrent bien, ce semble, la position de l'archevêque par rapport aux jansénistes : « Un archevêque de l'esprit et de la capacité de M. de Harlay fut contre Port-Royal parce que le roi le voulait et que lui-même, prélat clairvoyant, il appréciait les raisons qu'il y avait de dissiper et d'éteindre ce foyer d'opposition ecclésiastique. »

Le 17 mai 1679, l'archevêque de Paris, après une enquête préalable, procéda à l'expulsion des religieuses : il fit sortir les postulantes, les jeunes pensionnaires, au nombre de quarante-deux, les confesseurs et autres ecclésiastiques, au nombre de six; puis il

défendit aux religieuses de recevoir des novices tant qu'elles seraient cinquante professes de chœur. Voir les détails pittoresques dans Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 162-177, et Mile Gazier, *op. cit.*, p. 329-335. L'archevêque dit à l'abbesse : « Le roi ne veut point de cela, tant qu'un corps sans tête est toujours dangereux dans un État; il veut dissiper cela et qu'on n'entende plus toujours dire : « Ces messieurs, ces messieurs de Port-Royal... » C'était cette république de Port-Royal qu'on voulait supprimer. Tous les grands amis de Port-Royal devaient s'éloigner. Arnauld avait déjà reçu l'ordre de quitter le faubourg Saint-Germain, où on l'accusait de tenir des réunions clandestines; en quelques semaines, il changea plusieurs fois de résidence et, enfin sur les conseils du duc de Montausier, il se décida à quitter définitivement la France, le 18 juin 1679. Les jansénistes regrettent qu'il ne se soit pas retiré à Rome, où l'attendait le cardinalat (?); il se décida pour les Flandres. En même temps, M. de Pomponne, ami d'Arnauld, secrétaire d'État des affaires étrangères, qui avait succédé à M. de Lionne, en 1671, fut disgracié, en novembre 1679, parce que le roi était mécontent de son opiniâtreté et de son inappétence (Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 198-199) et il fut remplacé par un frère de Colbert, M. de Croissy. Cette année 1679 fut décidément une année désastreuse pour Port-Royal et pour le jansénisme : le 15 avril, mort de la duchesse de Longueville, la grande protectrice des jansénistes; le 9 mai, début de l'enquête faite à Port-Royal par l'official de Paris et, le 17 mai, visite de l'archevêque de Paris; le 18 juin, départ d'Arnauld pour Bruxelles; le 21 juillet, mort de Buzanval, évêque de Beauvais et, le 24 août, mort du cardinal de Retz, tous deux très favorables à Port-Royal, enfin, en novembre, disgrâce de Pomponne. C'était vraiment la série noire. Désormais, Port-Royal vit dans la crainte et dans l'appréhension, jusqu'à la destruction finale. Il y a quelque moment d'accalmie lorsque, par exemple, M. Le Tourneux, vrai successeur de Singlin et de Saci, est envoyé comme confesseur des religieuses (oct. 1681) et lorsque la Mère Angélique est réélue abbesse; mais le calme est très passager, et l'on sent que Port-Royal va disparaître, car il meurt chaque jour.

IV. L. L. ROLE D'ARNAULD. — 1^o L'affaire du « Nouveau Testament de Mons » (1667-1688). — Durant la période qui précède et suivit la paix de Clément IX, le grand Arnauld tient le premier rôle dans l'histoire du jansénisme. D'abord, il parut tourner toute son activité contre le calvinisme, de concert avec son ami Nicole. Mais cependant, même à cette époque, il continua à prendre la défense du Nouveau Testament imprimé à Mons, qui, on le sait, contribua beaucoup à la propagande du jansénisme. Commencée en 1654 par Lemaître de Saci, avec la collaboration d'Antoine Le Maître, d'Arnauld et de Nicole, l'œuvre parut en avril 1667, imprimée à Amsterdam, sous le nom d'un libraire de Mons, avec privilège du roi d'Espagne et l'approbation d'un docteur de Louvain et de deux évêques des Pays-Bas espagnols. Elle avait pour titre : *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, traduit en français, selon l'édition vulgate, avec les différences du grec*, 1667, 2 vol. in 8°. L'écrit eut un très grand succès : « Avoir sur sa table et dans sa cellule ce Nouveau Testament, élégamment traduit, élégamment imprimé, fut alors le genre spirituel suprême », écrit Sainte-Beuve; mais il souleva aussitôt de violentes polémiques. Péréfixe, l'archevêque de Paris, défendit de le lire; Arnauld prit sa défense contre les sermons du P. Maimbourg, en octobre 1667, et il note les *Abus et nullités de l'ordonnance subreptice de M. l'archevêque de Paris du 18 novembre 1667*, par laquelle l'archevêque défendait de lire et de débiter

cette traduction (1668), et cela malgré l'arrêt du Conseil du 22 novembre 1667, qui défendait d'imprimer cette traduction dans le royaume. En juin 1668, Arnauld défendit de nouveau la traduction contre la seconde ordonnance de l'archevêque de Paris (20 avril 1668), dans laquelle le prélat disait que cette traduction « favorisait les erreurs des ministres de Genève et renouvelait celles de Jansénius ». Un décret de Rome, 20 avril 1668, condamnait la traduction de Mons, tandis que le P. Annat, dans ses *Remarques sur la conduite qu'ont tenue les jansénistes dans l'impression et la publication du Nouveau Testament de Mons*, contestait l'authenticité des approbations épiscopales données à cet ouvrage. Arnauld répliqua par une *Réponse aux Remarques du P. Annat* (15 juill. 1668); il publia un *Mémoire sur le bref du pape et deux Réponses aux Lettres d'un docteur en théologie*, dans lesquelles le P. Annat avait voulu « singer les *Lettres provinciales* ». D'autre part, l'évêque d'Évreux et les archevêques de Reims et d'Embrun avaient condamné la traduction. La paix de Clément IX arrêta un instant les polémiques, mais celles-ci reprirent bientôt, même avant la rupture de la trêve et le départ d'Arnauld dans les Pays-Bas. D'après Sainte-Beuve, Péréfixe désigna Bossuet comme censeur de la version de Mons, et celui-ci se contenta de critiquer le style et la forme qui étaient trop recherchés; d'ailleurs, l'archevêque mourut le 1^{er} janvier 1671, et les discussions recommencèrent.

En 1676, un docteur de Sorbonne, Charles Mallet, dans l'écrit intitulé *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament*, Rouen, 1676, in-12, critique la traduction de divers passages relatifs à la prédestination, à la liberté et à la grâce. Deux écrits anonymes attaquèrent l'ouvrage de Mallet : *Lettre d'un ecclésiastique à une dame de qualité et Préjugés contre le livre intitulé : « Examen de quelques passages »*. Arnauld, qui voulait « respecter la paix de Clément IX », garda d'abord le silence, mais, sur les conseils de quelques amis, il fit une requête au roi pour lui demander la permission de répondre aux attaques de Mallet, et il se mit à l'œuvre; mais on lui fit remarquer qu'il serait imprudent de publier un écrit sur un sujet si délicat. Il avait rédigé le travail, qu'il emporta avec lui lorsqu'il quitta la France en 1679. L'écrit parut en 1680, sous le titre : *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament, contre le livre de M. Mallet, docteur de Sorbonne et chanoine archidiaire de Rouen*, Cologne, 1680, in-8° et in-12, avec une préface datée du 10 août 1679. Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 294-298.

Arnauld, réfugié à Bruxelles, poursuivit la lutte contre Mallet, sur un sujet plus général et qui eut une grande importance dans la seconde phase du jansénisme. Mallet avait publié un écrit intitulé : *Traité de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, Rouen, 1679, in-12; il y déclare que la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire ne peut être permise que sous certaines conditions, à cause des dangers qu'elle peut présenter pour des esprits mal préparés. Aussitôt Arnauld écrivit à son ami, l'évêque de Castorie, Neercastel, pour lui demander de dénoncer cet écrit, et lui-même composa une réponse, sous le titre : *De la lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies du sieur Mallet, dans son livre « De la lecture de l'Écriture sainte »*, 1680, 1681, 1682, in-12. Arnauld veut y montrer que la thèse de Mallet est en opposition absolue avec les sentiments des Pères; sa réponse fut complétée par un nouvel écrit dont parle Arnauld dans une lettre du 13 janvier 1681 : *Jugement d'un théologien sur un livre intitulé : « Recueil de divers auteurs qui ont condamné les versions de l'Écriture sainte en langue vulgaire »*. Lui-même avait publié une

Continuation de la nouvelle défense du Nouveau Testament, Cologne, 1681, in-8°. Arnauld reprit les mêmes thèses dans la *Défense des versions de l'Écriture sainte, des offices de l'Eglise et des ouvrages des Pères et en particulier de la nouvelle traduction du breviaire, contre la sentence de l'official de Paris du 19 avril 1688*, Cologne, 1688, in-8°, pour défendre la traduction du breviaire publiée par M. Le Tournoux. Enfin, dans les *Règles pour discerner les bonnes et les mauvaises critiques des traductions de l'Écriture sainte en français, pour ce qui regarde la langue; avec des réflexions sur cette maxime, que l'usage est le tyran des langues vivantes*, Arnauld critique les *Nouvelles remarques sur la langue française* du P. Bouhours et défend les traductions de plusieurs passages de la version de Mons.

2° *Arnauld et Nicole*. — En même temps, Arnauld rédigeait quelques écrits d'inspiration nettement janséniste, dont certains n'ont été publiés qu'après sa mort. Parmi ceux-ci, il faut citer : *Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, où l'on examine si les païens et les philosophes, qui ont eu la connaissance d'un Dieu et qui ont moralement bien vécu ont pu être sauvés, sans avoir la foi en Jésus-Christ*. Ce travail n'a été publié qu'en 1701 par Dupin, et les idées essentielles ont été reprises dans des écrits rédigés par Arnauld, en 1691 et en 1693. Ce sont : *Écrit sur les actions des infidèles* et *Examen de cette proposition : un philosophe qui n'a point entendu parler de Jésus-Christ, mais qui connaît Dieu, peut, avec le secours d'une grâce donnée par les mérites de Jésus-Christ, faire une action moralement bonne et vertueuse, avant que d'avoir aucune connaissance de Jésus-Christ*.

Arnauld étudia aussi la question de la grâce dans l'*Instruction sur la grâce selon l'Écriture et les Pères*, publiée par Quesnel en 1700; les *Instructions par demandes et par réponses sur l'accord de la grâce et de la liberté*. Mais, sur ce point, il va se trouver en opposition avec son ami Nicole. Celui-ci, après la paix de Clément IX, s'était de plus en plus consacré aux ouvrages de piété proprement dite. Il se trouvait déjà à Bruxelles, lorsque Arnauld y arriva en 1679, mais il ne voulut pas demeurer avec lui et il revint en France. Nul doute que le caractère emporté d'Arnauld n'ait été une cause de conflits entre les deux amis, qui avaient autrefois collaboré. Les historiens jansénistes affirment que leur amitié resta toujours entière, mais il faut dire que ce fut à condition que les deux amis fussent séparés. Leur désaccord ne portait pas seulement sur une question de méthode et de tactique à suivre pour défendre le jansénisme, il allait jusqu'à la doctrine elle-même. On le voit bien dans la polémique, courtoise si l'on veut mais sérieuse cependant, qui éclata sur la question de la grâce générale.

Pour faire adopter la doctrine de saint Augustin, que certains trouvent trop austère parce qu'elle impose à tous les hommes les mêmes devoirs et ne leur accorde que des grâces très inégales, Nicole imagina sa thèse sur la *grâce générale* : d'après lui, Dieu donne à tous les hommes une grâce générale, avec laquelle ils peuvent faire le bien; mais, en fait, avec cette grâce seule, ils ne font jamais le bien, car pour cela il faut une grâce plus puissante que Dieu n'accorde pas à tous et qu'il n'accorde qu'aux prédestinés. Ainsi Nicole pensait rendre la condition des hommes moins inégale et ôter le droit de se plaindre de la distinction que la grâce met entre ceux qui font le bien et ceux qui ne le font pas. Par là Nicole restait toujours opposé au molinisme, car la grâce accordée à tous ne pouvait se confondre avec la grâce suffisante des molinistes, puisque pour ceux-ci la grâce suffisante donne à l'homme le pouvoir de faire le bien réellement et en fait, tandis que la grâce générale exige une grâce efficace pour faire le bien.

Arnauld s'opposa nettement à cette hypothèse de Nicole, qu'il trouva exposée dans les *Instructions sur les symboles*; d'après lui, le système de Nicole « renversait la théologie de l'Eglise dans des points très importants et engageait en de très graves erreurs ». Arnauld réfuta Nicole dans l'*Écrit géométrique sur la grâce générale* et il l'envoya à Nicole, qui ne fut pas convaincu et qui composa une réponse. Cette réponse connue de deux bénédictins, le P. Hilarion Le Monnier, de Saint-Vanne, et dom Lamy, de Saint-Maur, fut réfutée par eux. Alors, Nicole publia son *Traité de la grâce générale*, où il veut établir que les grâces surnaturelles, ajoutées au pouvoir physique, n'étaient point stériles, car elles produisent chez tous les hommes, au moins à quelque degré, des lumières dans l'entendement et des mouvements dans la volonté, relativement aux devoirs qu'ils doivent remplir; sans les grâces générales intérieures et surnaturelles, les hommes seraient dans l'impuissance physique d'éviter le péché et de faire aucun bien, en sorte qu'ils seraient excusables. Arnauld attaque de nouveau le système de Nicole, dans son *Traité du pouvoir physique*, 1691, et il demanda à Bossuet d'appuyer ses critiques. Bossuet estima que la doctrine de la grâce générale n'était pas conforme à la théologie de saint Augustin; cependant, Nicole maintint son système, bien qu'il y fût moins attaché, comme il l'écrivit dans une lettre à Quesnel, en décembre 1694, où il dit qu'on n'avait pas démontré par la raison la fausseté de son opinion. Après la mort de Nicole, le 16 novembre 1695, ses écrits sur la grâce générale se répandirent dans le public, et les molinistes cherchèrent à en tirer profit pour leur doctrine. Un *Recueil*, publié en 1715, réunit tous les écrits composés sur ce sujet par Nicole et ceux qui l'attaquèrent. L'éditeur des *Œuvres d'Arnauld* les a groupés, t. x, p. 455-608.

D'après son biographe, Arnauld, durant son séjour en Hollande, conçut le projet de faire un recueil sur les disputes de la grâce, où, sans aucun doute, il aurait exposé et défendu les positions du jansénisme; mais, en fait, il ne réalisa pas ce projet, et les pièces qu'il avait déjà réunies furent saisies, avec les papiers de Quesnel, en 1703. On trouve sa main dans la plupart des écrits publiés alors : il a pris une part importante à la rédaction de *L'amour pénitent*, de Neercastel, et il y développe certaines questions ébauchées dans *La fréquente communion*. Cet ouvrage fut dénoncé à Rome et, malgré les plaidoyers d'Arnauld et de son ami Du Vaucel, qui, à cette occasion, se rendit à Rome, il fut condamné, le 20 juin 1690. Arnauld entreprit aussi de faire des *Remontrances au roi* pour dénoncer l'archevêque de Paris comme l'ennemi de la paix : il affirmait que le jansénisme n'était qu'un *fantôme*, mais ses amis obtinrent que cet écrit ne serait pas publié, car il risquait d'exciter Rome et la cour et de provoquer la perte de Port-Royal. Cet ouvrage, confisqué avec les papiers de Quesnel en 1703, a été perdu en grande partie; des paquets de livres venant d'Arnauld furent arrêtés en France et plusieurs de ses amis, en particulier le P. Dubreuil, furent incarcérés.

3° *Arnauld et la régle*. — Le 10 juillet 1681, l'assemblée du clergé avait écrit au roi, au sujet d'un bref d'Innocent XI qui exhortait Louis XIV à rendre aux Églises d'Alêt et de Pamiers leurs anciennes immunités. Le bref du pape était regardé comme un acte de juridiction contraire à l'autorité du roi. Arnauld prit parti pour les deux évêques dans la *Lettre d'un chanoine à un évêque*, 1684, contre la lettre du clergé. Il composa aussi l'*Apologie pour les catholiques contre l'écrit intitulé : « La politique du clergé »*, œuvre de Jurieu. Sur les renseignements qui lui furent fournis par l'abbé Du Vaucel, qui l'avait rejoint en Hollande après avoir vécu de longues années auprès de l'évêque

d'Alet, Arnauld publia les *Considérations sur les affaires de l'Eglise, qui doivent être proposées dans l'assemblée générale du clergé de France*; il défend les quatre articles de 1682 et conseille de recourir au besoin à un concile national pour sauvegarder les libertés de l'Eglise gallicane.

4° *Arnauld et le jansénisme.* — Les *Œuvres d'Arnauld*, t. XI, contiennent quelques écrits polémiques qui se rapportent à des thèses jansénistes relatives à la hiérarchie ecclésiastique : *Éclaircissements sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explication du vrai sens de trois décrets des sessions IV et V du concile général de Constance contre la Dissertation de M. Schelstrale sur les prétendus Actes publiés par le même auteur en 1683*. Cet écrit, rédigé par Arnauld en 1684 pour justifier la déclaration du clergé de 1682, ne fut publié qu'en 1711 par Petitpied. — *Jugement équitable sur la censure faite par une partie de la faculté étroite de théologie de Louvain, en 1686, qui avait condamné la déclaration de 1682, et Défense du jugement équitable*, juin 1687, où Arnauld discute les thèses de Steyaert, lequel avait voulu justifier la censure de la faculté, dans des thèses soutenues à Louvain, le 26 mars 1687, sous le titre : *Positions théologiques sur le pape et sur son autorité contre le Français médisant*. Steyaert répondit par des *Positions ultérieures sur le pape et son autorité*, auxquelles Arnauld répliqua par la *Réponse aux positions ultérieures de Steyaert*, contenant la justification de la prééminence des conciles oécuméniques et la justification des évêques de droit divin.

Arnauld eut une nouvelle polémique avec Steyaert, qui, en juillet 1690, avait écrit à l'archevêque de Cambrai au sujet de la conduite des prêtres de l'Oratoire. L'écrit d'Arnauld était intitulé *Les difficultés proposées à M. Steyaert, docteur et professeur en théologie de la faculté de Louvain, sur l'avis par lui donné à M. l'archevêque de Cambrai pour lui rendre compte de sa commission d'informer contre la doctrine et la conduite des prêtres de l'Oratoire de Mons en Hainaut*, Cologne, 1691, 2 vol. in-12. Dans cet écrit Arnauld revient sans cesse sur la question du Nouveau Testament de Mons, dont il défend la version : il attaque particulièrement Richard Simon, auquel il adressa directement une *Dissertation critique touchant les exemplaires grecs sur lesquels M. Simon prétend que l'ancienne Vulgate a été faite et sur le jugement que l'on doit faire du fameux manuscrit de Bèze*.

Cependant, du fond de son exil, Arnauld prenait directement la défense du jansénisme et des jansénistes, dans des écrits qui ne furent pour la plupart publiés que plus tard. Il rédigea alors un *Projet de lettre au roi, pour lui adresser la justification de ceux qu'on décrie sous le nom de jansénistes*, et de *Très humbles remontrances au roi pour sa justification et pour celle de tous ceux qu'on décrie dans la pensée de Sa Majesté sous le nom de jansénistes*. Ces deux écrits restés manuscrits furent trouvés parmi les papiers de Quesnel en 1703 et ils ont été recueillis dans l'ouvrage intitulé *Fantôme du jansénisme, ou justification des prétendus jansénistes, par le livre même d'un Savoyard, docteur de Sorbonne, leur nouvel accusateur*, intitulé : « *Les préjugés légitimes contre le jansénisme* ». Ce dernier écrit avait été publié, en 1686, par l'abbé de Ville, fils d'un conseiller au Parlement de Savoie, et il s'était fort répandu en Hollande. Arnauld se retrouva encore en face de Steyaert dans la question du formulaire.

5° *Le Formulaire dans les Pays-Bas.* — En 1660, l'université de Louvain avait adopté un formulaire qui condamnait les cinq propositions de Jansénius et elle promettait l'observation religieuse des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII; mais les évêques n'en avaient pas exigé la signature, et beaucoup de

personnes ne souscrivirent point. Après la paix de Clément IX, qui, d'après les jansénistes, approuvait la distinction du fait et du droit et ne demandait que le silence respectueux sur le fait, beaucoup se persuadèrent qu'on pouvait signer le Formulaire, puisqu'on ne demandait point la croyance du fait. L'archevêque de Malines, Humbert de Précipiano, adversaire décidé du jansénisme, fit au formulaire d'Alexandre VII une addition qui exprimait formellement la croyance du fait. L'archevêque fit imprimer ce formulaire et en exigea la signature, en février 1692, d'un prêtre de l'Oratoire et d'un licencié de Louvain nommé à un bénéfice, et ensuite de tous ceux qui se présentèrent aux ordres. Le docteur Steyaert, avec lequel Arnauld avait déjà eu quelques polémiques, appuyait l'archevêque. Aussitôt, Arnauld écrivit à Opstraët de Louvain pour lui demander de protester contre cette innovation, et à Du Vaucel, qui était à Rome, pour engager le pape à ne pas tolérer cet abus. Lui-même rédigea de *Courtes remarques sur le corollaire de la thèse de Steyaert* et publia l'*Histoire du formulaire et de la paix de Clément IX*, 1692, pour montrer les maux provoqués en France par l'exaction de la signature du formulaire. La conclusion de ce travail résume les méfaits de cette signature : 1. faire passer pour hérétiques des théologiens très catholiques qui doutent seulement d'un fait du XVII^e siècle; 2. opinion monstrueuse qu'un fait non révélé peut être un dogme de foi; 3. hérésie nouvelle, à savoir que le pape a la même infailibilité que Jésus-Christ, en décidant de ces sortes de faits; 4. persécution inhumaine qui a atteint des religieuses d'une piété exemplaire, uniquement parce qu'elles ont voulu garder le silence, conforme à leur état, à l'égard d'une chose qu'elles n'ont point l'obligation de savoir et qu'elles sont incapables de juger; 5. confusion à laquelle a été réduite l'Eglise de France et tristes suites pour les meilleurs évêques de France. Arnauld publia ensuite les *Difficultés proposées à M. Steyaert sur la déclaration de ce docteur en faveur du formulaire*, 1692. Une requête fut adressée à l'archevêque de Malines et aux évêques de la province par des membres du clergé séculier et du clergé régulier encouragés par Arnauld. La supplique et une défense de la supplique furent répandues dans les Pays-Bas et envoyées à Rome, où, d'après les historiens jansénistes, elles furent approuvées, malgré l'opposition des jésuites; défense fut faite à l'archevêque de Malines et aux évêques de la province de faire quelque innovation; mais, disent-ils, l'internonce de Bruxelles à qui ces ordres furent envoyés les garda secrets pour avoir le temps de les faire révoquer. L'archevêque de Malines adressa une requête au pape, en déclarant que le formulaire, dont il exigeait la signature, n'innovait rien, car il n'était que l'exécution de la bulle d'Alexandre VII et que, d'ailleurs, la signature de ce formulaire était le moyen nécessaire « pour rétablir dans les Pays-Bas l'honneur et l'autorité du Saint-Siège, qui commençait à y être fort déchus par les intrigues des jansénistes, lesquels deviendraient plus insolents si on l'obligeait à se rétracter ».

L'université de Louvain envoya à Rome le docteur Hennebel, qui fut chargé, par procuration, de demander le jugement du Saint-Siège sur le formulaire, qu'on déclarait inutile et même dangereux. Mais, en ce moment même, les jésuites étaient accusés de troubler la paix par leurs intrigues dans un écrit intitulé *Jansenismus omnem destruens religionem*. Arnauld répliqua par un nouvel écrit : *Procès de calomnie, intenté devant le pape et les évêques, les princes et les magistrats, par les nommés dans le placard intitulé « Jansenismus omnem destruens religionem »*, contre les auteurs, les approbateurs et les fauteurs de ce placard, Liège, 1693, in-12. De leur côté, les théologiens de

Louvain publièrent des écrits contre les accusations des jésuites, en particulier, un *Mémoire adressé à M. Van Espen*, dans lequel ils disent que le pape ne semble pas avoir eu l'intention de faire porter le serment du formulaire sur les faits eux-mêmes. Pendant ce temps, à Rome, Hennebel, leur délégué, travaillait à obtenir du pape une condamnation du formulaire imposé par l'archevêque de Malines. Une congrégation procéda, écrit le biographe d'Arnauld, « avec une équité dont il n'y avait pas encore eu d'exemple depuis que les troubles du jansénisme agitaient l'Église ». Après de nombreuses assemblées, la congrégation arriva à une conclusion que les jansénistes regardèrent comme favorable à leur thèse : la paix de l'Église aurait été établie sur la distinction du fait et du droit ; par conséquent, on n'était point obligé de croire le fait de Jansénius. C'est sur ces principes qu'était fondé le bref d'Innocent XII, du 6 février 1694, adressé aux évêques des Pays-Bas. Ce bref demande que les évêques « n'exigent de vive voix ou par écrit, de ceux qui auront à souscrire le formulaire ou à prêter le serment, quoi que ce soit, outre la formule et les termes prescrits dans les constitutions apostoliques, qui ressemblent tant soit peu la déclaration, l'interprétation ou l'explication » ; il défend de discuter sur ce sujet et impose un silence perpétuel ; il défend « aussi que qui que ce puisse être soit diffamé ou décrié par cette accusation vague et cette imputation odieuse de jansénisme, à moins qu'il ne soit constant, par des preuves légitimes, qu'il s'est rendu suspect d'avoir enseigné ou soutenu quelque-une de ces propositions, dans le sens naturel que les termes présentent à l'esprit ». Les jansénistes, et Arnauld en particulier, regardèrent le décret et le bref comme un triomphe personnel et comme un désaveu de l'archevêque de Malines. Ils auraient préféré qu'on supprimât toute signature, mais, disaient-ils, le bref arrivait à la même conclusion en levant les difficultés qui arrêtaient ceux qui ne voulaient pas attester un fait regardé comme faux ou comme douteux. Le bref d'Innocent XII faisait clairement entendre qu'on n'exigeait point la croyance du fait, donc la signature ne concernait plus que le droit. On peut donc signer le formulaire, disait Arnauld, sans faire aucune distinction puisqu'il n'est plus question que de droit. Aussi, plus tard, les jansénistes n'hésiteront pas à dire que Clément XI se mit en opposition formelle avec Innocent XII, lorsque en 1702, il condamna le *cas de conscience* et lorsque en 1705, il publia la bulle *Vineam Domini*. Mais les interprétations des jansénistes, à la suite d'Arnauld, forçaient quelque peu le sens du bref du 6 février 1694. Un second bref du 24 novembre 1694 vint préciser : « Notre intention expresse a été et est encore de nous attacher à la constitution d'Alexandre VII et de ne permettre en aucune manière qu'on ajoute ou on retranche quoi que ce soit dudit formulaire. Nous ordonnons qu'il soit exactement observé dans toutes et dans chacune de ses parties. » La plupart des écrits qui se rapportent à cette question sont groupés au t. xxv des *Œuvres d'Arnauld*.

Durant son séjour en Hollande, Arnauld continua à multiplier les écrits en faveur du jansénisme, mais il ne faut pas songer à analyser ni même à indiquer tous les écrits polémiques qui remplissent les dernières années d'Arnauld : « la liste seule de ces factums théologiques rebuterait et ferait un fagot d'épines ». Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 451.

V. LE LIVRE DES « RÉFLEXIONS MORALES ». — Dès avant la fin du xvii^e siècle, le jansénisme prit une nouvelle allure sous l'influence de Quesnel. Beaucoup d'ouvrages avaient déjà paru de lui, mais c'est seulement à partir de 1693 qu'on peut parler du quesnelisme. L'écrit de Quesnel qui est à l'origine de ce

mouvement et qui allait provoquer de si vives polémiques au xviii^e siècle avait été publié depuis plusieurs années, mais il subit alors des modifications capitales. Dans son *Explication apologetique des Réflexions*, Quesnel raconte que c'était une coutume à l'Oratoire, de faire lire et méditer beaucoup le Nouveau Testament : les jeunes gens devaient, pour leur usage personnel, faire un recueil des paroles de Notre-Seigneur qui les avaient le plus touchés. Pour faciliter cette tâche, l'Oratoire fit imprimer ces paroles dans un livret spécial. Le P. Nicolas Jourdain, supérieur de la maison de l'institution, ajouta au texte lui-même quelques réflexions fort courtes, en latin, comme le texte ; ces réflexions étaient insérées entre les versets. L'écrit était intitulé : *Verbi incarnati J.C.D.N. verba, ex universo ejus Testamento collecta, adjunctis argumentis, chronologia et locorum similium designatione*, Paris, 1650, in-24. Quelques années après, en 1664, M. de Loménie, comte de Brienne, ministre et secrétaire d'État, entra à l'Oratoire et demanda au P. Quesnel de traduire cet ouvrage en français. Le Père fit cette traduction et y ajouta quelques courtes réflexions ; l'ouvrage parut sous le titre : *Les paroles de la Parole incarnée, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, tirées du Nouveau Testament*. La 1^{re} édition parut en 1668 et bientôt après, en 1669, une 2^e édition, corrigée et augmentée d'un grand nombre de paroles omises dans toutes les précédentes, de celles de la très sainte Vierge et de plusieurs réflexions, qui en découvrent l'esprit, Paris, 1669, in-18. Cette traduction faite par Quesnel peut être regardée comme la première ébauche des *Réflexions morales*.

Le marquis de Laigue, qui résidait à l'institution de l'Oratoire, demanda à Quesnel de faire le même travail pour le texte complet des quatre évangélistes. Lorsque l'écrit fut rédigé, le marquis de Laigue le montra à l'évêque de Châlons-sur-Marne, Félix Vialart, qui fut enthousiasmé à la lecture et envoya à M. de Laigue un mandement, daté du 9 novembre 1671. Il décida de le faire imprimer « sous le privilège qu'il avait pour ses propres instructions » et il demanda à l'archevêque de Paris, qui y consentit, que l'ouvrage fût imprimé à Paris. Dans le mandement, placé en tête, le prélat s'adressait à ses curés : « Nous avons cru ne pouvoir mieux vous engager à la lecture des Livres saints qu'en vous faisant part de cet excellent ouvrage, que la Providence nous a mis entre les mains et que nous avons examiné avec beaucoup d'application et de soin... Cette lecture ne vous sera pas seulement utile pour votre propre édification, mais aussi pour faciliter les instructions chrétiennes que vous devez à vos peuples. Mais il faut pour y trouver tous ces avantages, que vous apportiez à cette lecture une grande pureté intérieure, sans laquelle, dit un Père, l'homme ne rencontre que des ténèbres et des précipices dans cette source de lumière et de vie. » De plus, Vialart faisait l'éloge de Quesnel : « Il faut que l'auteur ait cette charité lumineuse dont parle saint Augustin et qu'il ait été longtemps disciple dans l'école du Saint-Esprit, qui a dicté ces divers livres, pour avoir pénétré avec tant de clarté et d'onction dans l'intelligence des mystères et des enseignements du Verbe incarné. » Il faut dire ici un fait que Quesnel passa sous silence, c'est que Jacques Seneuze, imprimeur de Vialart, affirme, dans une déposition mise entre les mains de M. Grossard, avocat du roi à Châlons, que l'évêque « avait fait beaucoup de corrections, que l'on appelle des cartons en termes d'imprimerie », 7 nov. 1713. L'ouvrage parut sous le titre : *Abrégé de la morale de l'Évangile, ou Considérations chrétiennes sur le texte des quatre évangiles, pour en rendre la lecture et la méditation plus faciles à ceux qui commencent à s'y appliquer*, imprimé par ordre de M. l'évêque de Châ-

lons, Paris, 1711, in-12. Dans cette première édition, Quesnel fut aux âmes chrétiennes une obligation de lire le texte des évangiles et il s'appuyait sur la version de Moïse, qui avait été condamnée trois ans auparavant. On y trouve quelques idées de l'*Augustinus*, plus ou moins dissimulées, et quelques-unes des propositions qui seront condamnées en 1713. M. Gazier parle de dix propositions. *Histoire du mouvement janséniste*, t. I, p. 231. Languet de Gergy, de son côté, écrit dans les *Mémoires de Mme de Maintenon* : « En examinant cette première édition, je n'y ai trouvé que cinq propositions qui ont fait l'objet de la censure de Clément XI. Mais les tendances s'accusaient déjà par le choix voulu de la traduction de Mons, chère aux jansénistes. Le pape Clément XI déclarera qu'une des raisons pour lesquelles le livre de Quesnel fut condamné, c'est la traduction qui y est employée. Dans l'écrit lui-même, on lit des réflexions équivoques, comme celle-ci : Quand Dieu veut sauver l'âme, en tout temps, en tout lieu, l'indubitable effet suit le vouloir de Dieu » (Marc., II, 11), ce qui pourrait être entendu en ce sens que la grâce est irrésistible et que Dieu ne veut sauver que les élus; on lit encore les propositions suivantes : « Moïse et les prophètes sont morts sans donner des enfants à Dieu, n'ayant fait que des enfants de crainte » (Marc., XII, 19); « Dieu ne récompense que la charité parce que la charité seule honore Dieu. » (Matth., XXV, 36).

Quoi qu'il en soit, le livre eut beaucoup de succès, et il n'y eut aucune plainte, disent les jansénistes. Une 2^e édition parut en 1674, et une 3^e en 1679, toujours en un seul volume, mais avec quelques menues additions. Il y eut alors quelques protestations, mais isolées. Toutefois, il n'est pas exact de dire, avec les amis de Quesnel, que l'applaudissement fut universel « pendant vingt-cinq ans, vingt-sept ans, trente ans et même quarante ans » (ces divers chiffres sont donnés par des documents jansénistes).

En 1680, Noailles succéda à Vialart sur le siège de Châlons et il approuva l'écrit de Quesnel, mais il ne donna une approbation formelle que plus tard, par son mandement du 23 juin 1695. Nous avons vu que Quesnel, après l'édition des *Œuvres de saint Léon* et surtout après son refus de se soumettre aux ordres donnés par le général de l'Oratoire, dut quitter Paris et se retirer à Orléans, puis il s'exila dans les Pays-Bas, où il demeura près d'Arnould, qui mourut le 8 août 1694, laissant Quesnel le chef du groupe janséniste. C'est durant cette période que Quesnel reprit et compléta son travail. En 1687 parut une nouvelle édition, fort augmentée, qui contenait tout le reste du Nouveau Testament, les Actes des apôtres et les épîtres. Ce fut l'*Abrégé de la morale des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul, des épîtres canoniques et de l'Apocalypse ou Pensées chrétiennes sur le texte de ces Livres sacrés*, Paris, 1687, 2 vol. in-12. Les réflexions furent courtes, comme dans le premier écrit, et elles parurent, avec le mandement de Vialart et par l'ordre de l'évêque de Châlons; or, il est bien évident que l'approbation de Vialart ne pouvait s'appliquer à cet écrit puisque le prélat était mort en 1680. L'ouvrage portait l'approbation d'Elles Dupin (21 févr. 1687); Nicole, dans une lettre d'octobre 1689, fait un grand éloge de cet écrit, « tel qu'il n'en trouve pas de plus digne d'un prêtre, de plus utile à l'Eglise, de plus propre à tout le monde, et, s'il avait à choisir un livre avec le Nouveau Testament, à l'exclusion de tout autre, c'est celui-là qu'il prendrait... Tout y paraît non seulement solide, mais ravissant. Les lumières y sont vives et profondes et dans une abondance prodigieuse. Il remplit et passe infiniment toutes les idées... » Nicole déclare qu'il ne peut se charger de surveiller l'édition, à cause de la faiblesse

de sa vue, et il ajoute : « Ce que j'en ai vu me suffit, ce me semble, pour pouvoir dire que cet ouvrage n'a point du tout besoin d'être revu. Il est d'une exactitude prodigieuse; il n'y a pas la moindre inutilité. Je ne sais si l'on y pourra ajouter, mais je sais bien qu'il n'y a rien à ôter... Enfin, ma pensée est que, sans penser à des revisions, additions, retranchements, transcriptions, on songeât au plus tôt à faire jouir l'Eglise de cet ouvrage en l'état où il est; car tout le reste est peu important. »

L'ouvrage parut enfin en quatre volumes in-8°, en 1692, avec la seule traduction française, puis en 1693, avec le texte latin, sous le titre : *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée*; une autre édition parut en 1695. Antoine de Noailles, le futur archevêque de Paris et cardinal, était alors évêque de Châlons; il en recommanda la lecture à son clergé, par un mandement du 23 juin 1695. Noailles, s'appuyant sur l'approbation de Vialart, son prédécesseur, dont le mandement en date de 1671 paraissait toujours en tête des quatre volumes de 1695, ajoutait : « Quel fruit n'en devons-nous pas espérer pour vous, présentement que l'auteur l'a augmenté et enrichi de plusieurs saintes et savantes réflexions? qu'il a ramassé ce que les saints Pères ont écrit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament, et en a fait un extrait plein d'onction et de lumière? Les difficultés y sont expliquées avec netteté, et les plus sublimes vérités de la religion traitées avec cette force et cette douceur du Saint-Esprit, qui les fait goûter aux cœurs les plus durs. Vous y trouverez de quoi vous instruire et vous édifier. Vous y apprendrez à enseigner les peuples que vous avez à conduire... Ainsi ce livre vous tiendra lieu d'une bibliothèque entière; il vous remplira de l'éminente science de Jésus-Christ... » Cette approbation, écrit Languet de Gergy, « a été la première cause de toutes les divisions qui ont agité l'Eglise de France ».

L'*Histoire du livre des Réflexions morales* ajoute d'autres approbations : celle de Jean-Baptiste-Gaston de Noailles, qui en 1696 succéda à son frère, devenu archevêque de Paris (25 févr. 1697); celle de M. d'Urfé, évêque de Limoges; de M. Girard, évêque de Poitiers; de M. de Montgaillard, évêque de Saint-Pons; de M. de Bissy, alors évêque de Toul. Ce dernier exhorte ses prêtres à se faire une petite bibliothèque de bons livres et, dans cette bibliothèque, il place le livre de Quesnel. Le P. La Chaise, disent les jansénistes, comptait le livre de Quesnel parmi ses livres de piété, et Quesnel, dans ses *Entretiens sur le décret de Rome*, raconte que Bourdaloue parla très avantageusement de ses *Réflexions* en bonne compagnie, chez M. de Lamoignon, avocat général; il prétend même que Clément XI en a parlé « comme d'un livre dont la doctrine était bonne ». M. Albert Le Roy, dans son ouvrage si partial en faveur de Quesnel, parle à ce sujet « de certaines anecdotes fantaisistes » et déclare que de telles allégations n'ont aucune valeur critique : « ce sont des commérages d'histoire »; mais le même auteur dit que, pendant vingt-cinq ans, « ce fut un applaudissement général », ce qui évidemment est très exagéré, car il y eut des soupçons graves, presque dès le début. D'ailleurs, il faut remarquer que beaucoup d'approbations, dont se réjouissent les jansénistes, ne s'appliquent qu'aux premières éditions. Or les éditions successives sont considérablement augmentées et modifiées : elles renferment de nombreuses propositions qu'on ne trouve pas dans l'édition approuvée par Vialart, bien que Quesnel prétende, dans les *Vains efforts des jésuites*, qu'un seul esprit anime toutes les éditions plus ou moins développées et que les mêmes doctrines soient affirmées dans tous

les exemplaires. Ce qui est vrai, c'est que, jusqu'en 1693, les doges couvrent complètement les critiques, qui restent isolées et discrètes; beaucoup de docteurs auraient alors signé, avec quelques atténuations pour tant, ce que l'abbé Boileau écrivait, le 5 février 1694, à Quesnel : « Je ne sache rien de si solide et de si bien que ces *Réflexions*. Tout y est vif et serré, sans être obscur; il y a de l'unction, à proportion qu'il y a de la lumière. En un mot, je n'ai point de goût, ou c'est un des livres les plus édifiants et les plus utiles qui se sont faits depuis les auteurs canoniques. » Bibl. nat., mss. fr. 19 757, f° 73. Les éditions se succédèrent rapidement en 1699, 1700, 1702 et 1705, approuvées par S. Ém. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris; en même temps, il paraissait à Liège et à Bruxelles, en 1700, une grande édition en huit vol. in-12, avec son ancien titre : *Abrégé de la morale*. L'ouvrage eut une telle vogue qu'il parut des éditions modifiées, à Toulouse, à Lyon, à Bruxelles et aussi, pour la commodité des lecteurs, des éditions abrégées, où les pensées de Quesnel sont reproduites, d'une manière plus ou moins exacte, sous des titres nouveaux : *Le jour évangélique, ou trois cent soixante-six visites, tirées du Nouveau Testament, pour servir de méditation chaque jour de l'année*, recueillies par J.-B., abbé régulier de Rolduc, de l'ordre de Saint-Augustin, Paris, 1700, in-12. — *Instructions chrétiennes ou élévations à Dieu sur la Passion, avec les octaves de Pâques, de la Pentecôte, du Saint-Sacrement et de Noël, tirées des Réflexions morales sur le N. T. par le P. Quesnel...*, Paris, 1702, in-12. Ce dernier écrit semble avoir été rédigé par Quesnel lui-même.

VI. LE PROBLÈME ECCLÉSIASTIQUE. Martin de Barcos, neveu de l'abbé de Saint-Cyran, avait à la demande de Pavillon, évêque d'Alet, composé une *Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*. C'était une sorte de catéchisme, que Pavillon destinait aux élèves de son séminaire. L'ouvrage fut adopté, et il en circula quelques copies manuscrites pendant une vingtaine d'années; c'est seulement en 1696 qu'il fut imprimé. La publication fut attribuée, par les uns, à une intrigue des jésuites (papiers de Léonard, Arch. nat., *Jansénisme*, L. 428), par d'autres, au P. Quesnel. Mais aujourd'hui on est certain que l'ouvrage fut imprimé par le P. Gerberon, d'abord oratorien, puis bénédictin de Saint-Vanne.

Aussitôt des polémiques s'élevèrent : la Sorbonne désigna deux théologiens pour examiner l'écrit. Noailles, récemment nommé archevêque de Paris, publia, le 20 août 1696, un mandement qui condamnait l'*Exposition*. « On l'a pressé, l'épée dans les reins, et il n'a pas eu la force de résister », écrit Quesnel à Du Vaucel, le 20 septembre. C'était son premier écrit à Paris : la partie dogmatique du mandement avait été rédigée par Bossuet et elle exposait la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Noailles avait composé le préambule et il y rappelait les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII et reprochait à l'*Exposition* de renouveler la première des cinq propositions de Jansénius. Ajoutons qu'un décret du Saint-Office, 8 mai 1697, condamna, lui aussi, le livre de Barcos.

L'ordonnance de Noailles « était savante, bien écrite; il n'y manquait que du bon sens », dit Le Gendre dans ses *Mémoires*; elle frappait un livre dont elle glorifiait la doctrine et renfermait une contradiction intrinsèque; elle souillait le chaud et le froid, comme dira plus tard Fénelon, et Noailles se trouvait pris entre les deux partis : il avait mécontenté les molinistes en approuvant le livre de Quesnel, le 23 juin 1695, et il venait de blesser les jansénistes par son mandement du 20 août 1696. Les amis de Port-Royal ne savaient que faire en cette conjoncture délicate. Duguet, un des plus sages parmi les jansénistes,

conseilla positivement de garder le silence, et Quesnel exhortait ses amis « à ne pas se piquer », car, disait-il plus tard, le mandement de Noailles constituait « un excellent abrégé de la doctrine de l'Église sur la grâce et un précis des écrits de saint Augustin ». Mais Gerberon, loin de réparer sa première imprudence, en aggrava les suites par ses *Remarques sur l'ordonnance et l'instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris, portant condamnation du livre intitulé « Exposition de la foi »*; il s'y moque de Noailles et dénonce sa conduite équivoque. Quesnel, lui aussi, juge sévèrement cette ordonnance « qui l'allige », car « non seulement il lève le masque contre Jansénius, mais il a encore comme renouvelé la censure de Sorbonne, et il condamne l'*Exposition* de la manière la plus dure qui soit... J'ai peur que l'approbation, donnée aux *Réflexions sur le Nouveau Testament*, qui semblait devoir empêcher la condamnation de ce livre, n'y ait contribué, car on lui aura fait craindre de passer pour janséniste » (Quesnel à Du Vaucel, 7 sept. 1696, dans *Correspondance*, t. I, p. 412), et il ajoute mélancoliquement quelques jours après, le 14 septembre : « J'ai toujours appréhendé qu'on ne regrettât Monsieur de Paris, défunt. » *Ibid.*, p. 413; voir aussi lettre à M. Golfert, *ibid.*, p. 416-118, où il dit souhaiter qu'on garde le silence. L'*Histoire abrégée du jansénisme* se montre également sévère pour Noailles. Quesnel fut accusé d'être l'auteur de cet écrit, mais il s'en défendit vivement : « Non seulement je n'y ai aucune part, mais je suis bien fâché que l'auteur, quel qu'il soit, se soit avisé d'une telle entreprise et l'ait exécutée d'une manière si contraire au respect dû à l'autorité épiscopale et à la vénération que tous ceux qui aiment l'Église doivent particulièrement avoir pour un archevêque d'un mérite si extraordinaire. » Quesnel à Boileau, 18 févr. 1697, *Correspondance*, t. II, p. 8-11. Cette lettre de Quesnel fut l'occasion d'une querelle intime : Quesnel soupçonna Ruth d'Ans, qui vivait avec lui, d'être en correspondance secrète avec les auteurs de l'*Histoire abrégée*; il pénétra dans la chambre du chanoine absent et s'empara de lettres clandestines. L'*Histoire abrégée* est probablement l'œuvre collective de Louail, de Fouillou et de Mlle de Joncoux.

Cependant, toute l'attention semble attirée par la question du quietisme, dans laquelle Bossuet et Fénelon occupent la première place. Noailles paraît oublié. A cette époque aussi, à Rome, on examinait un ouvrage posthume du cardinal Sfondrate, mort le 25 septembre 1696 et adversaire résolu des libertés de l'Église gallicane. Les archevêques de Reims et de Paris, les évêques d'Arras, d'Amiens et de Meaux, écrivaient au pape Innocent XII pour faire condamner l'écrit de Sfondrate, qui était favorable au molinisme sur la question de la grâce et de la prédestination. Le pape fit examiner cet écrit, le *Nodus prædestinationis dissolutus*. D'après certains auteurs, ce serait pour répondre à cette attaque contre Sfondrate que les molinistes publièrent l'écrit qui allait jeter la panique parmi les jansénistes. Tel serait le projet imaginé par les historiens jansénistes; il n'y manque qu'un point important : l'écrit qui déclencha les polémiques, s'il fut peut-être imprimé par les jésuites, fut certainement composé par un ami des jansénistes.

Le titre de l'ouvrage indique bien son contenu : *Problème ecclésiastique, proposé à M. l'abbé Boileau de l'archevêché : A qui l'on doit croire, de Messire Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons, en 1695, ou de Messire Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris, en 1696?* Ce qui donna lieu à cette question, c'est d'un côté l'ordonnance de Noailles, du 23 juin 1695, qui approuvait les *Réflexions morales* de Quesnel, et, de l'autre, le mandement du même Noailles, du

20 août 1696, qui condamnait l'*Exposition de la foi*, de Barcos. Dans ce dernier mandement, l'archevêque de Paris déclare la doctrine de l'*Exposition* « fausse, téméraire, scandaleuse, blasphématoire, injurieuse à Dieu et dérogeant à sa bonté, frappée d'anathème et hérétique » ; il ajoutait que les auteurs de ce livre étaient des esprits inquiets et ennemis de la paix, dont l'orgueil ne cessait de s'élever, quoique abattu. L'ordonnance de 1695, au contraire, assure que le P. Quesnel avait ramassé dans ses *Réflexions morales* tout ce que les Pères avaient dit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament et en avait fait un extrait plein d'onction et de lumière, que ce livre tiendrait lieu aux prêtres d'une bibliothèque entière. Or les deux livres, dont l'un est condamné et l'autre comblé d'éloges, contiennent la même doctrine ; les principes sont les mêmes, et parfois les expressions. La doctrine de Quesnel, patronnée par Noailles, évêque de Châlons, est conforme aux cinq propositions de Jansénius, tout comme celle de Barcos condamnée par Noailles, archevêque de Paris. C'est cela que soulignait le *Problème*, en faisant le parallèle des *Réflexions* et de l'*Exposition de la foi* ; il n'est pas possible d'accorder l'évêque de Châlons et l'archevêque de Paris, puisque les deux ouvrages sont si semblables qu'on ne peut censurer ou approuver l'un sans censurer ou approuver l'autre. « L'ouvrage, publié sans date et sans lieu, est d'autant plus dangereux, écrit Le Gendre, qu'il est composé avec un grand sens, qu'il n'y a ni injure ni emportement et que l'auteur semble ne prendre aucun parti. » L'écrit parut en 1698. Aussitôt, un problème se posa : quel était l'auteur du *Problème* ? Est-ce un jésuite, mécontent de l'approbation donnée par Noailles à l'ouvrage de Quesnel ? Est-ce un janséniste, irrité de la condamnation du livre de Barcos ? On pencha d'abord pour la première hypothèse. Dès le 13 décembre 1698, Quesnel écrivait à Du Vaucel : « Vous admirerez, sans doute, l'insolence des auteurs du *Problème ecclésiastique*. Ce sont assurément les jésuites. On le sait de source certaine. » *Correspondance*, t. II, p. 30-31. Le 17 janvier suivant, Quesnel écrivait au même correspondant : « Je sais le nom de l'imprimeur ; je sais le nom du jésuite qui le lui a mis en main et qui est de la domination de France. C'est le P. Souastre, mais il n'en est pas l'auteur. C'est le P. Doucin. » *Ibid.*, p. 37. Le 28 mars, Quesnel redit que c'est un jésuite de Lille, du nom de Souastre : « Il est venu à Bruxelles et l'a mis entre les mains de celui qui l'a fait imprimer. » *Ibid.*, p. 45. Quesnel se plaint qu'on n'ait infligé au P. Souastre qu'une punition insignifiante : une translation de Lille à Maubeuge, 20 janv. 1699, p. 59 ; si c'eût été un janséniste, il pourrait à la Bastille, 6 févr. 1700, p. 80. Le cardinal de Noailles et d'Aguesseau l'attribuent au P. Daniel. Récemment, M. Albert Le Roy, s'appuyant sur le principe *is fecit cui prodest* et sur des preuves intrinsèques, n'hésite pas à accorder la paternité de l'ouvrage au P. Doucin.

Le P. Quesnel, dans un écrit intitulé *Solution de divers problèmes très importants pour la paix de l'Église, tiré du Problème ecclésiastique proposé depuis peu contre M. l'archevêque de Paris, duc et pair de France, avec le plaidoyer de M. l'avocat général et l'arrêt du Parlement*, 2^e éd., augmentée, Cologne, 1699, in-12, attribue le *Problème* aux jésuites, malgré leurs protestations et même à un jésuite qui s'est peint lui-même ; il a nié, mais on serait bien simple d'en croire sur sa parole le fameux avocat des équivoques et des restrictions mentales. C'est le P. Souastre. C'est à la doctrine de saint Augustin que les jésuites en veulent et c'est dans saint Augustin qu'ils trouvent ce qu'ils appellent « la profession de foi des jansénistes ». Le P. Daniel se défendit d'être l'auteur du *Problème* dans une lettre

à l'archevêque de Paris. On ne voulut pas croire à cette dénégation. Dans la *Suite de la solution de divers problèmes pour servir de réponse à la lettre du P. Daniel à Mgr l'archevêque de Paris*, Cologne, 1700, in-12, on propose un moyen original de prouver qu'il n'est pas l'auteur du problème. « Une personne assure qu'elle a de quoi vous convaincre et que jusqu'à ce qu'elle l'ait fait, elle veut bien demeurer en prison, pourvu que vous vous rendiez vous-même prisonnier, pour soutenir votre innocence et répondre si vous le pouvez, à ses preuves. » Bref, les historiens favorables aux jansénistes attribuent le *Problème* aux jésuites : les jésuites, acharnés contre Noailles, saisissent toutes les occasions de le perdre, depuis que Noailles, récemment arrivé à Paris, a déclaré vouloir rester indépendant des Jésuites et n'être pas leur « valet ». M. Alb. Le Roy a prétendu démontrer docement que l'auteur du *Problème* doit être cherché parmi les jésuites, à cause « de leur inextricable embarras devant cet obstacle historique » et, d'autre part, l'écrit a été imprimé à Bruxelles, par les soins du P. Souastre ; c'est le témoignage de Dorsanne, le secrétaire de Noailles, de Ledieu, secrétaire de Bossuet, et de Bossuet lui-même. Le P. d'Avrigny, dans ses *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1660 jusqu'en 1716*, t. IV, p. 110-118, donne plusieurs versions différentes : le P. Souastre aurait fait imprimer le livre à Bruxelles, mais ce seraient des jansénistes qui lui auraient envoyé le livre pour lui tendre un piège et lui faire publier un libelle, sur le modèle du faux Arnould ; la preuve qu'il donne de cette hypothèse, c'est que les moindres démarches du P. Souastre sont épiées depuis le moment où il a entre les mains le manuscrit du *Problème* encore secret. Le même auteur ajoute : lorsque dom Thierry de Vauxnes, en 1703, fut arrêté, on trouva, dans ses papiers, une copie manuscrite du *Problème*, et, d'après d'Aguesseau, il finit par avouer qu'il était l'auteur du libelle. Mais les amis de Vauxnes nient le fait de l'aveu, et Goujet, dans sa biographie de Vauxnes, ne cite pas le *Problème* parmi ses œuvres. Mathieu Petitdidier, janséniste ardent, fut également accusé d'avoir composé le *Problème*, en même temps qu'une *Apologie des « Lettres provinciales »* ; de même, deux bénédictins, dom Gerberon et dom Barthélemy Sénoque. D'ailleurs, dès le 23 janvier 1700, Quesnel écrivait à Du Vaucel : « On dit que Kerkré [Gerberon] soutient que c'est un disciple de saint Augustin qui a fait le *Problème*. » *Correspond.*, t. II, p. 78. M. Vacant, dans une étude fort documentée, a montré qu'il y a dans le *Problème* des passages qui ne permettent pas de l'attribuer aux jésuites : beaucoup de traits sont empruntés à l'*Histoire abrégée du jansénisme*, et l'auteur laisse entendre, en plusieurs endroits, que le jansénisme n'est qu'un fantôme, car personne n'a jamais soutenu les cinq propositions de Jansénius. Des documents, postérieurs à la période des polémiques, permettent de conclure, avec une grande vraisemblance, que l'auteur du *Problème* est un bénédictin, dom Hilarion Monnier, qui mourut le 17 mai 1707. C'est lui qui rédigea l'écrit, lequel fut imprimé à son insu. Renseignements inédits sur l'auteur du « *Problème ecclésiastique* », extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai, juill. et août 1890 (tirage à part, 1890, Paris et Lyon).

Les questions dogmatiques soulevées par le *Problème* lui-même étaient fort embarrassantes. Les *Lettres d'un théologien à un de ses amis, à l'occasion du Problème ecclésiastique, adressé à M. l'abbé Boileau*, Anvers, 1700, in-12, ne répondent pas directement. La première, datée de septembre 1699, s'applique à montrer que le livre des *Réflexions morales* n'a rien qui approche de la doctrine des cinq propositions sur

la grâce. Les trois autres (28 sept., 15 oct. et 4 nov. 1699) veulent montrer, par des exemples, que la doctrine des *Réflexions morales* est en opposition formelle avec celle des cinq propositions ; en réalité le *Problème* attaque Noailles uniquement parce que l'archevêque de Paris a défendu la doctrine de saint Augustin. Ces quatre *Lettres* furent rééditées sous le titre de *Défense du mandement de M. l'Éminentissime cardinal de Noailles, archevêque de Paris, portant approbation des Réflexions morales du P. Quesnel sur le Nouveau Testament*, Paris, 1705, in-12. Dans l'*Avertissement* de cette réédition, on justifie Quesnel et l'on conclut que les deux écrits où l'on traite le P. Quesnel de *séditieux* et d'*hérétique* méritent le même sort que le *Problème*.

Quesnel avait préparé une réponse directe au *Problème* pour justifier le dogme, mais dans une lettre à Du Vaucel (4 avril 1699, *Correspond.*, t. II, p. 46) il écrit qu'il supprime sa réponse et qu'il substituera quelque chose « qui tire du *Problème ecclésiastique* les avantages qu'on en peut tirer, pour montrer que le jansénisme est un fantôme et que les rouliers [les jésuites] en veulent à saint Augustin ». Cette nouvelle parvint jusqu'à Noailles, et celui-ci manifesta le désir qu'il n'en fit rien paraître qu'après l'avoir communiqué ; mais Quesnel répondit que cela l'embarrasserait fort, car, dit-il, « si j'envoyais mon écrit à Paris, on y changerait, ajouterait, retrancherait ce qu'on jugerait à propos et on le ferait imprimer sous mon nom ; cela ne m'accommoderait pas ». Lettre à Du Vaucel, 8 mai 1700, *ibid.*, p. 91.

Le *Problème* fut condamné par un arrêt du Parlement du 10 janvier 1699 et par un décret du Saint-Office du 2 juillet 1700. Cependant, la situation de Noailles restait fort délicate et Mme de Maintenon, au dire de Languet de Gergy, dans ses *Mémoires*, fit des démarches auprès du cardinal pour qu'il retirât l'approbation qu'il avait donnée au livre de Quesnel. Pour la seconde fois, Bossuet vint au secours de son ami.

VII. JUSTIFICATION DES RÉFLEXIONS MORALES. — Pour justifier pleinement Noailles, il aurait fallu montrer que le livre de Quesnel, approuvé par lui, ne contenait que la pure doctrine de saint Augustin sur la grâce et la prédestination ; nul n'était plus capable que Bossuet de fournir la preuve, lui qui avait déjà rédigé toute la partie dogmatique de l'instruction de Noailles sur l'*Exposition de la foi*. Noailles mettrait le travail de Bossuet en tête d'une nouvelle édition des *Réflexions morales* de Quesnel. L'évêque de Meaux accepta la proposition, mais son œuvre ne fut pas publiée à cette date.

Pourquoi ? Bossuet aurait refusé de publier son écrit parce que Quesnel n'aurait pas voulu faire les corrections demandées par celui-ci. Telle est la thèse des deux évêques de Luçon et de la Rochelle, dans leur mandement collectif de 1711, et la thèse du docteur Gaillande, dans ses *Éclaircissements sur quelques points de théologie*, Paris, 1712, in-12, p. 6-7 : Bossuet ne voulait pas qu'on se servît de l'*Avertissement* qu'il avait fait, et condamna son écrit à ne paraître jamais au jour ; « ceci est certain et public ; on en a des témoignages assurés... » L'abbé de Saint-André, archidiacre de Meaux, dans une lettre de 1721 à l'évêque de Soissons, Languet de Gergy, reprend la même explication, et sa lettre a été publiée par Languet dans sa *Cinquième instruction pastorale* du 25 novembre 1722 : l'abbé de Saint-André s'appuie sur des propositions de l'abbé Ledieu, jadis secrétaire de Bossuet ; enfin Lafitau, dans la *Réputation des Anecdotes*, p. 92, écrit que Bossuet voulait mettre « six-vingts cartons, pour ôter autant d'erreurs capitales, qu'on ne pouvait, en aucune façon, excuser », et qui en faisait « un des plus pernicious livres que l'hérésie ait produits ».

Mais l'abbé Ledieu, en plusieurs passages de ses *Mémoires* et de son *Journal*, insinue que Bossuet était prêt à défendre Quesnel, moyennant quelques corrections insignifiantes ; ce fut le libraire, qui ne voulut pas faire les corrections demandées. Dans les *Vains efforts des jésuites contre la justification des Réflexions morales sur le Nouveau Testament, composée par feu Messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, où l'on examine plusieurs faits publiés sur ce sujet, par M.M. les évêques de Luçon et La Rochelle et par le sieur Gaillande*, 1713, Quesnel s'élève contre le livre des *Éclaircissements*, qui « n'est qu'une satire contre les *Réflexions morales*, contre l'auteur, l'approubateur et l'apologiste de cet ouvrage ». Bossuet, déclare-t-il, n'a point changé de sentiment et n'a point composé son livre par méprise : l'histoire des « six-vingts cartons » n'est qu'une fable. Quesnel indique quelques corrections demandées par Bossuet et le projet de quelques autres corrections à faire, qui ne sont pas toutes de Bossuet ; il s'agit de vingt-quatre cartons avec les réponses.

Quoi qu'il en soit, au moment même où Bossuet rédigeait son travail, les discussions étaient assez vives ; aussi Noailles renonça-t-il à publier une nouvelle édition des *Réflexions* pour son diocèse de Paris, et Bossuet garda son manuscrit, avec le titre, qu'il lui avait donné : *Avertissement sur le livre des Réflexions morales* ; il en communiqua quelques passages à l'abbé Boileau, et lui-même, d'après son secrétaire Ledieu, corrigea et revisa son manuscrit. Bibl. nat., ms. latin 17 680, p. 73. L'abbé Boileau, dans ses *Lettres d'un théologien à un de ses amis, pour répondre au Problème*, Anvers, 1700, in-12, dit que Bossuet, pendant plusieurs années, corrigea le manuscrit ; Noailles en eut un exemplaire entre les mains, d'après une lettre qu'il écrivit, le 7 novembre, à l'évêque de Carcassonne, pour démentir une affirmation de l'évêque d'Agen. Arch. nat., *Jansénisme*, L. 21, minutes des lettres du cardinal. Lorsque Bossuet mourut, le 12 avril 1704, diverses copies de l'*Avertissement* étaient répandues, et en 1710 un libraire de Lille l'imprima sous un titre que Bossuet ne lui avait point donné : *Justification des Réflexions morales sur le Nouveau Testament...*, composée en 1699, contre le « *Problème ecclésiastique* » par Messire Jacques-Bénigne Bossuet, Lille, 1710, in-12. L'abbé Ledieu a avoué que ce titre lui est imputable parce qu'il avait écrit le mot *Justification* sur l'enveloppe qui contenait le manuscrit. Le libraire de Lille, Jean Brovello, avait reçu le manuscrit de Quesnel, et celui-ci le tenait de l'abbé Boileau, de l'archevêché, ou de Noailles, ou de Le Brun, ami de Bissy, évêque de Meaux et successeur de Bossuet, ou enfin de l'abbé Ledieu.

La publication fit alors d'autant plus de bruit que deux ans avant, le 13 juillet 1708, les *Réflexions morales* avaient été condamnées par un bref de Clément XI ; dès lors, l'ouvrage posthume de Bossuet ne pouvait que provoquer des discussions. L'ouvrage est-il authentique ? Pourquoi Bossuet ne l'a-t-il pas publié en 1699 ? Bossuet avait-il changé de sentiment ? Cette publication tardive, si favorable à Quesnel, est-elle une trahison ou n'est-elle que l'expression exacte du jansénisme caché de Bossuet ? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre d'une manière certaine. Il ne faut pas oublier, d'autre part, qu'au moment où Bossuet rédigea son travail, la question du quesnellisme était encore fort obscure : les polémiques, si violentes de 1700 à 1705, n'avaient pas éveillé l'attention et envenimé les disputes. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Bossuet n'aurait certainement pas publié son écrit en 1710 et surtout il ne lui aurait pas donné le titre provocateur qui fit sa réputation parmi les jansénistes.

Sur cette question du livre de Bossuet voir en sens opposés : Gauthier, *L'anti-jansénisme* sur l'ouvrage de Bossuet, t. II, p. 107-108, et t. III, p. 107-108, des *Reflexions morales*, p. 12-13, nos 18-19, Ysidoire de Salomon, *Lettres à Mgr l'évêque de Troyes sur le jansénisme*, M. Bossuet contre le jansénisme, surtout la troisième lettre du 25 nov. 1734, Albert Le Roy, *Le jansénisme et l'école de Louvain*, t. I, p. 1-10, m. S., Paris, 1892, p. 90-91, lettres publiées en faveur de Quesnel, Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, m. S., Paris, 1857 et 1904, compte rendu tout postérieur et d'ailleurs dans la *Revue de la littérature*, t. XI, 1^{er} janv. 1897, p. 260-265.

VIII. LE JANSÉNISME A L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE 1700. — Condamné à Rome par un décret du 2 juillet 1700, le *Problème* n'y fit point pourtant beaucoup de bruit, et la réputation de Noailles n'en souffrit pas trop puisque, sur la demande faite par le roi le 14 décembre 1699, l'archevêque de Paris fut créé cardinal par Innocent XII le 21 juin 1700. Cette année 1700 marque l'apogée du crédit de Noailles. Les lettres que lui écrivit Mme de Maintenon sont pleines de confiance. Lui-même partit pour Rome le 13 octobre 1700 pour y aller rejoindre au conclave les trois cardinaux français : d'Estrées, de Janson et de Coislin; Innocent XII, en effet, était mort le 27 septembre. Le cardinal Jean-François Albani fut élu pape, le 25 novembre 1700, sous le nom de Clément XI, et ce fut lui qui, le 18 décembre, remit le chapeau à Noailles, dans le premier consistoire public.

Après les polémiques soulevées par le *Problème ecclésiastique*, les discussions semblèrent se calmer en France : l'édition des *Reflexions morales* de 1699 parut sans l'*Avertissement* que Bossuet avait préparé, mais il y eut cependant, comme un véritable chassé-croisé de libelles français et latins, la plupart venus des Pays-Bas et inspirés, sinon rédigés par Quesnel et ses amis. Dans une lettre à Du Vaucel, le 17 octobre 1699, Quesnel annonçait la publication « de trois petits volumes in-12, le Wendrock entier en français »; ce sont les notes de Nicole sur les *Lettres provinciales*. La traduction était l'œuvre de Mlle de Jonecoux, qui va prendre une grande place dans les rangs des jansénistes. Quesnel s'indigne contre Monsieur de Chartres, qui « fait du pis qu'il peut contre les bons livres, et particulièrement contre les *Reflexions* », et, le 8 mai 1700, il parle d'un écrit des jésuites : *Décision d'un cas de conscience touchant la lecture du Nouveau Testament du P. Quesnel de l'Oratoire*, où l'on conclut qu'on ne peut lire ce livre « parce qu'il insinue, en une infinité d'endroit, les principaux dogmes de l'hérésie jansénienne ». D'autre part, on répandait partout un écrit intitulé *Augustiniana Ecclesiae Romanae doctrina a cardinalis Sfondrati Nodo extricata, per varios sancti Augustini discipulos*. Cet ouvrage, imprimé à Cologne, sans nom d'auteur, mais avec l'approbation du théologal de la cathédrale d'Anvers, à la date du 11 mars 1700, était dédié à l'assemblée du clergé qui allait bientôt se réunir. L'auteur priait cette assemblée de condamner plusieurs propositions du livre du cardinal Sfondrate : *Nodus praedestinationis dissolutus*; sous le couvert de saint Augustin on rééditait toute la doctrine janséniste.

L'assemblée du clergé qui se tint à Saint-Germain, du 25 mai au 21 septembre 1700, ne devait s'occuper que des comptes du clergé et ne comprenait que deux députés par province. Mais il était impossible qu'on n'y parlât point de questions doctrinales et morales, car il y avait alors, à Paris et en province, de graves discussions qui auraient fatalement leur écho à l'assemblée : le quietisme et la condamnation du livre de Fénelon, les attaques des adversaires du probabilisme contre les casuistes et la morale relâchée, les libelles répandus en France pour ou contre le jansénisme. Bossuet, malgré son grand âge, fut l'âme de l'assemblée, bien qu'il n'en fût pas le président. On a

dit que l'archevêque de Reims, Le Tellier, frère de Louvois, manœuvra pour faire écarter Bossuet de cette présidence; mais cette affirmation est certainement erronée : l'assemblée de 1695 avait décidé, lorsque son unique président, M. de Harlay, mourut subitement durant l'assemblée, qu'on nommerait désormais *plusieurs* présidents et non point, comme on l'a dit, quatre présidents, dont deux archevêques et deux évêques. Conformément à cette décision, l'assemblée de 1700 nomma comme présidents les deux archevêques de Reims et d'Auch : Le Tellier et de La Beaume de Suzé; Noailles, l'archevêque de Paris, n'était pas député à l'assemblée et il n'y fut admis que comme archevêque diocésain et président honoraire.

Bossuet avait à l'avance tracé le programme de l'assemblée dans deux *Mémoires* qui furent présentés au roi par Mme de Maintenon, le 6 juin 1700. Dans le premier Bossuet indiquait l'état de l'Eglise de France : péril janséniste, « manifesté par une infinité d'écrits latins, venus des Pays-Bas, où l'on demande ouvertement la revision de l'affaire de Jansénius et des constitutions qui ont condamné les cinq propositions, où on blâme les évêques de France d'avoir accepté cette condamnation et où on renouvelle les propositions condamnées »; le second *Mémoire* dénonce les excès de certains casuistes « prêtres et religieux de tous ordres et de tous habits qui, ne pouvant déraciner les désordres qui se multiplient dans le monde, ont pris le mauvais parti de les excuser et de les déguiser ». Louis XIV permit à l'assemblée d'aborder ces graves questions de dogme et de morale.

Dès le 26 juin, le président de l'assemblée, l'archevêque de Reims, signala l'ouvrage intitulé *Augustiniana Ecclesiae romanae doctrina*, qui attaquait le cardinal Sfondrate et renouvelait le jansénisme, mais il ajoutait : « Il est pareillement de notre devoir de nous déclarer contre les autres erreurs dont nos Eglises sont trop souvent troublées et, en particulier, contre la morale relâchée, et de le faire avec autant de vivacité et de force contre les erreurs que de charité et de modération pour les auteurs. » Après quelques observations, on décida de nommer une commission composée de douze membres : six prélats, à savoir les évêques de Meaux, de Châlons, de Rennes, de Cahors, de Séz et de Troyes et six prêtres : Caumartin, Pomponne, Bossuet, Louvois, Mazuyer et Brocheu. *Procès-verbal de l'assemblée de clergé de 1700*, p. 173-178. L'évêque de Meaux fut élu président de la commission; aussitôt, les jansénistes manifestèrent leurs inquiétudes. Dès le 3 juillet, dans une lettre à Du Vaucel, Quesnel s'élève contre Bossuet, « qui a déclamé à outrance contre les jansénistes et se plaint de ce grand nombre de libelles qu'ils répandent »; il ne comprend pas qu'une assemblée d'évêques s'occupe de si minces détails (*Correspond.*, t. II, p. 95); le 10 juillet, il écrit : « M. de Meaux est si échauffé et parle si pontificalement et si patriarchalement qu'il pourra bien entraîner les autres dans son entêtement et faire faire quelque condamnation saugrenue de l'*Anti-Nodus*... Les évêques de cour ne sont bons qu'à s'opposer à la vérité et à ruiner la paix de l'Eglise... *Ibid.* Il connaît les membres de la commission et il les juge, sauf deux ou trois, malintentionnés, mais il espère que Noailles ne souffrira pas un examen de la doctrine dans son diocèse, à moins qu'il ne fasse partie de la commission, car « ces messieurs sont des juges arbitraires hors de chez eux ». Le 24 juillet, Quesnel demande à Du Vaucel de prier pour Monsieur de Meaux, « qui n'est ni pur augustinien ni pur thomiste, mais qui des deux a pris ce qui convient à ses idées. Il est aussi puissant dans sa situation présente qu'il y est dangereux. Rien que Dieu ne peut lui résister. Il continue à déclamer, à jeter feu et flamme contre le

jansénisme. *Ibid.*, p. 98. Quesnel crut nécessaire de se rapprocher du champ de bataille et dans les premiers jours du mois d'août, il vint incognito à Paris, où il resta jusqu'à la fin de septembre. Ces jugements de Quesnel sur Bossuet montrent ce qu'il faut penser du prétendu jansénisme de Bossuet.

Cependant, les membres de la commission travaillaient très activement, et un projet fut rédigé. Le 20 juillet, on distribua à chaque député, un « indice » des propositions de doctrine et de morale; on s'était abstenu de nommer les auteurs parce que l'esprit de l'assemblée était de s'opposer à l'erreur et non pas de flétrir les auteurs »; au reste, les propositions avaient été tirées des censures d'Alexandre VII et d'Innocent XI, de différents livres et écrits et de quelques thèses soutenues publiquement; il y eut encore quelques réunions de la commission les 14, 17 et 20 août, où l'on parla de cent vingt-neuf propositions censurables; enfin le 26 août, l'évêque de Meaux fit une déclaration fort importante : « Pour entrer dans l'esprit de l'assemblée, qui avait établi cette commission, il fallait également attaquer les erreurs, même opposées, qui mettaient la vérité en péril; si l'on n'avait à consulter que la sagesse humaine, on aurait à craindre de s'attirer trop d'ennemis de tous côtés, mais la force de l'épiscopat consistait à n'avoir aucun faible ménagement... Au reste, on doit regarder comme un malheur la nécessité de rentrer dans les matières déjà tant de fois décidées et d'avoir à nommer seulement le jansénisme; mais, puisqu'on ne se lassait point de renouveler ouvertement les disputes par des écrits répandus de toutes parts, avec tant d'affectation, en latin et en français, l'Église devait aussi se rendre attentive à en arrêter le cours; l'autre sorte d'erreurs qui regardent le relâchement de la morale n'était pas moins digne du zèle des évêques. » *Procès-verbaux des assemblées du clergé*, t. VI, col. 480-483. Le parti janséniste s'agitait beaucoup : il voulait la condamnation des propositions de morale relâchée, mais il ne voulait pas la condamnation du jansénisme. Dès le début de juillet, on avait écrit à Bossuet pour le persuader que le jansénisme n'était qu'un fantôme et que de saints évêques ont enseigné les vérités que les jésuites ont groupées sous ce nom. Puis ce furent les menaces : une seconde lettre fut envoyée à un abbé de la commission : « M. Bossuet doit s'attendre à être bien relevé s'il fait une censure où la doctrine de saint Augustin soit tant soit peu altérée...; ils ne souffriront pas qu'on y porte la moindre atteinte... » A ces menaces du dehors s'ajoutaient des conseils du dedans, car des théologiens consultés étaient opposés à toute condamnation du jansénisme. Le secrétaire de Bossuet en cite quelques-uns : Rouland, Neveu et Ravechet, qu'il qualifie durement (ce sont des théologastres).

Malgré tant d'oppositions, quatre propositions jansénistes furent condamnées. La première avançait qu'on « pouvait présentement reconnaître que le jansénisme n'était qu'un fantôme, qu'on cherchait partout, mais qu'on ne trouvait que dans certaines imaginations malades... » La seconde accusait les constitutions d'Alexandre VII et d'Innocent XII de n'avoir fait que renouveler et aggraver les disputes, d'avoir employé des termes équivoques. La troisième supposait que le bref d'Innocent XII, en date du 6 janvier 1694, avait d'abord paru apporter un remède au mal, en mitigant la rigueur des constitutions sur le point de fait, mais que cette mitigation avait été affaiblie par le bref du 24 novembre 1694. Enfin la quatrième supposait qu'il était nécessaire d'avoir, par rapport à la condamnation du livre de Jansénius, de nouvelles conférences devant des juges nommés ou par le pape ou par le roi. Ces quatre propositions furent déclara-

rées « fausses, scandaleuses, téméraires, favorisant les erreurs condamnées, outrageuses pour le clergé de France et pour l'Église universelle ». Une cinquième proposition, qui condamnait Arnauld, fut supprimée par la commission pour que celui-ci ne fût pas condamné devant son neveu, l'abbé de Pomponne, qui faisait partie de la commission. Dès le 27 août, on poursuivit l'examen des propositions concernant la morale relâchée (voir l'art. *PROBABILISME*, t. XIII, col. 553-558), et, le 4 septembre, l'assemblée signa les divers actes préparés par Bossuet : c'étaient un préambule à la censure des cent vingt-trois propositions, puis deux déclarations et enfin une conclusion et une lettre circulaire aux évêques de France. Dans la conclusion, qui était le morceau capital, Bossuet groupait deux points de doctrine : la nécessité de l'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence et la matière de la probabilité. Des historiens ont dit que cette double condamnation était le résultat d'un compromis entre Bossuet et la cour : Bossuet avait obtenu la condamnation du jansénisme pour plaire au roi, et, en échange, le roi avait consenti la condamnation des casuistes, qui était désirée par Bossuet et par Noailles.

IX. LE CAS DE CONSCIENCE. — Un nouveau problème allait mettre les jansénistes en fâcheuse posture. C'est le fameux *cas de conscience* dont l'histoire a été racontée en huit volumes par Mlle Joncoux, Louail, Fouillou, Quesnel et Petitpied. Dans son *Histoire du mouvement janséniste*, Augustin Gazier passe légèrement sur cet incident; il se contente de dire : « La fâcheuse affaire du cas de conscience, en 1702, eut pour effet de mettre à l'ordre du jour l'irritante question des signatures et de leur plus ou moins de sincérité. Noailles intervint pour condamner la décision prise et les passions contraires se ranimèrent ». *Op. cit.*, t. I, p. 225. En fait, la question fut très grave et elle montre bien à quel point les passions étaient montées.

D'après l'*Histoire du cas de conscience*, il y eut plusieurs consultations, le 26 janvier et le 20 juillet 1701, auxquelles prirent part un nombre plus ou moins grand de docteurs. Voici le cas. Un confesseur de Normandie a quelques doutes sur le compte d'un ecclésiastique, auquel il a donné longtemps l'absolution, sans scrupule; mais on lui a dit que cet ecclésiastique a des sentiments nouveaux et singuliers. Il l'a interrogé, et voici le résumé de ses réponses : 1^o Il condamne les cinq propositions dans tous les sens condamnés par l'Église et même dans le sens de Jansénius, comme Innocent XII l'a expliqué dans son bref aux évêques des Pays-Bas, c'est-à-dire, dans le sens que présentent les cinq propositions considérées en elles-mêmes et indépendamment du livre de Jansénius; mais, sur la question de fait, c'est-à-dire, sur l'attribution des cinq propositions au livre de Jansénius, il a seulement une soumission de respect et de silence à ce que l'Église a décidé sur ce fait, car il est persuadé que, par ses brefs, le pape Innocent XII n'en exige pas davantage de ceux qui signent le Formulaire. (Telle est la question principale, qui soulèvera des discussions; mais il en était d'autres cependant). — 2^o Il croit que la grâce est efficace par elle-même et nécessaire à toute œuvre de piété et que la prédestination est gratuite et précède toute prévision; mais il avoue cependant qu'il y a des grâces intérieures qui donnent une vraie possibilité d'accomplir les commandements de Dieu et qui n'ont pas tout leur effet par la résistance de la volonté. — 3^o Il croit que nous sommes obligés d'aimer Dieu pardessus toutes choses, comme notre fin dernière, et de lui rapporter toutes nos actions; d'où il conclut que les actions qui ne sont pas faites par l'impression de quelque mouvement de l'amour de Dieu ne lui sont

pas acceptable, et que ceux qui agissent de cette sorte se rendent coupables de quelque péché. L'autre d'une autre bonne manière. — 4° Il pense que l'autre on doit renfermer un commencement de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, pour être une disposition suffisante à recevoir la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence; l'attrition, conçue par le motif de la crainte des peines, est bonne parce que cette crainte est un don de Dieu, mais elle ne suffit pas pour obtenir la rémission des péchés. — 5° Son sentiment est que, pour assister à la messe comme on doit, il faut y assister avec piété et esprit de pénitence; celui qui assiste à la messe avec la volonté et l'affection au péché mortel commet un nouveau péché à cause de cette mauvaise disposition, qui est contraire à la piété et au respect qu'on doit à Dieu dans l'exercice du culte. — 6° Il croit qu'il est très utile au chrétien d'avoir beaucoup de dévotion envers les saints et principalement envers la sainte Vierge; mais il ne croit pas que cette dévotion consiste dans tous les vains souhaits et pratiques qu'on voit dans de certains auteurs, non plus qu'à s'embarquer dans les confréries ou à porter des scapulaires, dont il ne désapprouve pas l'usage, pourvu qu'il soit réglé par la vérité qui est selon la piété; il ne peut admettre qu'on ait autant et même plus de confiance en la sainte Vierge qu'en Dieu. — 7° Il ne croit pas à la conception immaculée de la Vierge; mais pourtant il se donne bien de garde de rien dire contre l'opinion opposée à la sienne. — 8° Il reconnaît qu'il lit le livre de *La fréquente communion*, d'Arnauld, les *Lettres* de M. de Saint-Cyran, les *Heures* de M. Du Mont, *La morale de Grenoble*, les *Conférences* de Luçon et le *Rituel d'Albi*. Il croit que tous ces livres sont bons et approuvés par des docteurs et des évêques. — 9° Enfin il possède la *Traduction française du Nouveau Testament*, dite de Mons, car cette *Traduction* est celle-là même sur laquelle on a fait les *Reflexions morales*, lesquelles ont été approuvées par Mgr l'évêque de Châlons et par l'ordonnance de Mgr le cardinal de Noailles.

Après avoir exposé le cas, le confesseur déclare qu'il n'ose pas condamner son pénitent et qu'il craint de le juger témérairement; c'est pourquoi il demande à MM. les docteurs leur solution. Il les interroge pour savoir si ces sentiments sont nouveaux et singuliers, s'ils sont condamnés par l'Eglise et enfin s'ils sont tels que le confesseur doive exiger de son pénitent qu'il les abandonne, pour lui donner l'absolution. *Hist. du cas de conscience*, t. 1, p. 16-36.

On a prétendu parfois que le cas était imaginaire et fait à plaisir. L'abbé Le Gendre, dans ses *Mémoires*, p. 257, 278-322, et d'autres après lui ont supposé que le cas était né à l'archevêché de Paris et que l'abbé Boileau en était le père, celui-là même auquel on avait posé le fameux *Problème*; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. vi, p. 169, après avoir dit que d'Aguesseau « paraît y avoir vu un piège des ennemis du jansénisme », ajoute qu'on a des preuves que ce cas, « digne d'avoir été forgé par un agent provocateur, avait été supposé bonnement, naïvement, par M. Eustace, confesseur des religieuses de Port-Royal et très peu théologien...; il est encore certain que ce fut M. Eustace qui se donna tous les mouvements pour inviter les docteurs à signer ». Sainte-Beuve est ici l'écho du *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, p. 623-624, art. *Eustace*, et il continue : « M. Eustace et M. Besson, curé de Magny, proche voisin du monastère, ces deux honnêtes gens un peu trop simples, qui avaient arrangé les articles les plus fâcheux du cas, en furent aux regrets amers. » *Ibid.*, p. 173.

Tout cela est un roman, car M. Bertrand, dans ses *Mémoires de la jansénisme en France*, t. 80, Bordeaux, 1888, p. 105-106, et dans *La Fabricat qui sulpicienne*, t. III, p. 122-124, a montré d'une manière précise, toute la genèse du cas de conscience. Ce n'est point dans une ville de Normandie, comme le dit l'*Histoire du cas de conscience*, mais en Auvergne, à Clermont-Ferrand, que la question a été soulevée, et ce n'est pas un cas imaginaire, inventé par les jésuites ou par un janséniste naïf. Le curé de Notre-Dame du Port, M. Fréhel, confessait l'abbé Louis Périer, neveu de Pascal, « parfait honnête homme et sur les mœurs duquel il n'y avait rien à reprendre », mais connu de toute la ville, pour « un franc janséniste ». Le curé Fréhel se confessait à M. Gay, supérieur du séminaire. Celui-ci, voyant que Fréhel ne faisait pas son devoir à l'égard de l'abbé Périer, dont il était le directeur, finit par refuser de l'entendre en confession. Fréhel « était homme d'esprit, mais entêté pour le parti, comme tout le monde l'a connu »; il s'avisa de proposer le cas à des théologiens, ses amis. Il y eut une délibération à la Sorbonne, le 20 juillet 1702 (*Histoire du cas de conscience*, t. 1, p. 36, dit 1701), sous le titre : *Cas de conscience proposé par un confesseur de province, touchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite, et résolu par plusieurs docteurs de la faculté de théologie de Paris*. Il y eut deux consultations, dont les réponses sont au fond les mêmes, mais la seconde est moins tranchante; elle est exprimée en termes plutôt négatifs et répond seulement à la question posée. La première version est la glorification du silence respectueux, la seconde suppose seulement la tolérance et réédite la doctrine que, d'après les historiens jansénistes, la paix de Clément IX avait autorisée sur la question du fait. Quarante docteurs déclarèrent que les sentiments de l'ecclésiastique n'étaient ni nouveaux ni singuliers et, que par conséquent, le confesseur ne devait pas lui refuser l'absolution et exiger qu'il abandonnât ses sentiments. La décision resta secrète pendant presque une année, et un calme complet régna. M. Bertrand regarde ce calme comme invraisemblable, et c'est une des raisons pour lesquelles il croit que les signatures doivent être reportées au mois de juillet 1702, et l'*Histoire du cas de conscience* aurait commis une erreur de date.

La décision des quarante docteurs fut naturellement envoyée à Fréhel, qui avait posé la question; le curé fit passer, par son vicaire, le document au séminaire de Clermont et il le fit remettre, non point à M. Gay, le supérieur, car il ne voulait pas le provoquer, mais à un jeune séminariste, qui le communiqua aux directeurs du séminaire. M. Gay en eut ainsi connaissance et en prit une copie pour rendre l'original imprimé qui avait été prêté au séminariste et il écrivit au P. de La Chaise et à l'évêque de Meaux, tandis que M. de Champflour, son confrère, écrivait à l'évêque de Chartres et à M. Dumas. Bossuet montra au roi les lettres et la copie manuscrite du cas de conscience.

La décision, rédigée, croit-on, par Petitpied, resta d'abord assez secrète; ce fut seulement en juillet 1702 que parut la première édition, et la seconde, quelques mois plus tard, par les soins de Dupin, un des signataires, qui y ajouta une préface. Les autres signataires déclarèrent n'avoir eu aucune part à cette publication. Quoi qu'il en soit de la date et de la manière dont le cas fut publié, il excita de vives réclamations, car la décision des docteurs anéantissait tout ce qui avait été réglé, le siècle précédent, contre le jansénisme. Presque aussitôt parurent des écrits que l'*Histoire du cas de conscience* attribue aux jésuites et qui rappelaient les faits passés : *Entreprise de quelques docteurs contre la censure de Nosseigneurs les cardinaux, archevêques et évêques de l'assemblée du clergé de France du 4 septembre 1700*; on sait que cette censure avait été préparée par Bossuet. — *Entretien d'un vieux et d'un jeune docteur de Sorbonne sur la décision des quarante*

docteurs touchant le fait de Jansénius. — Entretien d'un docteur de la maison de Sorbonne avec un docteur ubiquiste, qui a signé la décision du cas de conscience touchant le fait de Jansénius. — Entretien d'un prêtre avec le P. Alexandre, jacobin, l'un des quarante docteurs qui ont signé la décision du cas de conscience. — Attentat de quarante docteurs de Sorbonne contre l'Église dénoncé à tous les archevêques et évêques du royaume. Ces cinq écrits, attribués aux jésuites, furent publiés, en moins de trois semaines, à la fin de décembre 1702 et au début de janvier 1703. Les évêques de Meaux et de Chartres, qui, dit l'*Histoire du cas de conscience*, p. 88, « partagent avec le métropolitain le gouvernement de son diocèse et sont peu soigneux de ce qui se passe dans le leur », se déclarèrent contre le cas de conscience et exercèrent leur influence sur Noailles, pour lui arracher une réprobation du cas. Un des signataires, probablement Dupin, adressa à Noailles, le 11 janvier 1703, une apologie pour lui prouver qu'on ne peut condamner la décision des quarante docteurs sans détruire tout ce qui avait été fait au moment de la paix de Clément IX. Cependant, ce fut la débâcle. M. Vivant, qui, le printemps passé, mendiait des adhésions, invita les docteurs à souscrire la formule dressée par Noailles et conseillée par Bossuet, et il mit tant de zèle à cette nouvelle besogne qu'on l'appela « le maître à dessiner ». Le P. Noël Alexandre, dominicain, un des plus ardents signataires, fut l'un des premiers à désavouer sa signature et assura, dans une longue lettre à l'archevêque de Paris, le 8 janvier 1703, que, par sa soumission de respect et de silence, il avait entendu une soumission de son propre jugement au jugement de l'Église ; il déclara reconnaître dans l'Église une infaillibilité de gouvernement et de discipline dans la décision des faits doctrinaux. D'autres docteurs reconnurent qu'on doit à l'Église non seulement un silence respectueux, mais encore une créance intérieure et un acquiescement d'esprit et de cœur. Vivant plaida si bien la nouvelle cause que tous les docteurs qui se trouvaient à Paris rétractèrent leurs signatures ; quelques-uns présentèrent une requête au cardinal de Noailles le 10 février 1703, et certains accusèrent le cardinal de trahison, car ils étaient convaincus que Noailles avait connu le cas de conscience et avait engagé à le signer, pourvu qu'on ne le compromît pas, et maintenant il exigeait un désaveu ! L'*Histoire du cas de conscience*, écrite en 1705, à un moment où Noailles combattait pour le jansénisme et où le calme était revenu, renouvelait cette accusation de trahison, comme aussi les deux grands défenseurs du jansénisme : Soanen, évêque de Senes, et Colbert de Croissy, évêque de Montpellier. Quoi qu'il en soit de ce fait, les docteurs rétractèrent peu à peu leurs signatures, il n'y en eut que deux qui refusèrent : Petitpied et Delan, et encore ce dernier se soumit-il. Petitpied, l'auteur de la décision, persévéra à la défendre, fut exilé à Beaune, puis se retira en Hollande, auprès de Quesnel (Le Roy, *La France et Rome de 1706 à 1715*, p. 98-116, a raconté les divers incidents du cas de conscience et des rétractations dans un sens tout janséniste).

Le cas de conscience avait été dénoncé à Rome et il fut condamné par un décret du 12 février 1703 ; ce décret fut adressé au roi, avec un bref du 13 février. Une lettre fut expédiée à Noailles, le 23 février : il y est dit que le cas de conscience « est tout rempli du poison de diverses doctrines dangereuses parce qu'on y soutient plusieurs erreurs déjà condamnées... ; on y professe qu'on aura toujours pour les constitutions des papes un véritable respect intérieur, dans le temps même qu'on les viole, et on rompt tous les jours le silence, sous prétexte de le garder ». On s'étonne

que des docteurs de Sorbonne l'aient approuvé. Dans sa réponse au bref que le pape lui avait adressé, Noailles constate avec joie l'effet particulier de la providence toute puissante de Dieu « qui lui a fait remettre le décret solennel de Rome le même jour que l'on publiait le mandement qu'il avait fait quelques jours auparavant ». Cette lettre est du 6 mars, et l'instruction pastorale de Noailles, portant censure du cas de conscience est du 22 février. Dans ce mandement, Noailles condamnait le cas de conscience, mais aussi « les libelles pleins d'aigreur et d'amertume qui ont été répandus dans le monde contre ceux qui ont signé le cas. On n'y voit point cette haine parfaite, qui n'exclut pas la charité, qui n'en veut qu'aux erreurs et point aux errants, qui ménage les personnes, sans épargner leur mauvaise doctrine. Aussi nous condamnons encore ces libelles comme injurieux, scandaleux, calomnieux et détruisant entièrement la charité et nous en défendons expressément la lecture... » Aussi Albert Le Roy a pu écrire : « L'archevêque infligeait aux jésuites une nouvelle et rude volée de bois vert », et, selon lui, Bossuet aurait été l'inspirateur de cette ingénieuse diversion dont les jésuites payaient les frais.

Cependant, les jansénistes furent mécontents, comme le prouvent les *Réflexions sur l'ordonnance du cardinal*, publiées par l'*Histoire du cas de conscience*, t. I, p. 174-221. On y lit, en effet, que « la vérité y est soutenue, que l'erreur y est combattue, que la mauvaise doctrine y est réfutée ; en un mot, on n'y reprend qu'un excès de zèle, fort excusable en ceux qui défendent une bonne cause... » ; cette censure fit gémir tous les gens de bien, et elle ne fit que renouveler la doctrine de M. de Peréfixe, si nettement réfutée dans le *Traité de la foi chrétienne*, par l'*Apologie de Fort-Royal*, 1^{re} part., c. III, IV, V, et par *Le fantôme du jansénisme*, c. XIII sq., car « on n'est pas obligé de croire les faits décidés par l'Église d'une foi divine et humaine ». Cela est « un dogme nouveau, opposé au sentiment de tous les théologiens catholiques, préjudiciable à l'unité de l'Église, scandaleux à l'égard des hérétiques, contraire à l'autorité du roi et au bien de l'État, et sujet enfin à une infinité d'inconvénients », t. I, p. 195-196 ; il suffit donc d'avoir une soumission de silence et de respect pour les faits décidés par l'Église, quoi qu'en dise Noailles, et il est constant que la paix de l'Église fut faite sur ce principe. *Ibid.*, p. 197, 221, et à la fin du volume, p. 6-25 du *Recueil de pièces : Considérations sur l'ordonnance*. L'arrêt du Conseil d'État du roi, du 5 mars 1703, est également discuté, par l'*Histoire du cas de conscience*, t. I, p. 143-146 et 213-222 ; mais c'est surtout au décret de Rome du 13 février que l'historien s'attaque. *Ibid.*, t. I, p. 147-150 et 222-226 : « Ce bref, y lit-on, met le pape en possession d'une puissance que nous lui avons toujours disputée, en l'élevant au-dessus des conciles, en l'établissant l'évêque universel de tous les diocèses de France et de toute l'Église, en dépouillant les évêques de l'autorité que Dieu leur a donnée et en les réduisant au joug de simples fidèles, ou tout au plus à la qualité de vicaires du pape. En effet, si le pape a le pouvoir de condamner un écrit imprimé à 300 lieues de Rome, sans en être requis par personne et sans garder aucun ordre ni aucune forme canonique et d'obliger, sous peine d'excommunication, tous les chrétiens, les évêques, comme les simples fidèles, de croire qu'il est justement condamné, il faut qu'il soit au-dessus de tous les conciles... » A la suite on trouve un *Mémoire des nullités du bref de Clément XI*, contre la décision d'un cas de conscience, faite par quarante docteurs de Sorbonne (*ibid.*, p. 235-250) : il n'y a pas moins de dix nullités.

La plupart des évêques publièrent dans leur diocèse

le décret de Rome, sans que le roi en eût préalablement ordonné la publication par des lettres patentes enregistrées au Parlement. Aussi, pour veiller à la conservation des libertés de l'Église gallicane, plusieurs de ces mandements furent dénoncés : le parlement de Paris rendit deux arrêts, le 9 mai et le 16 juin, pour recevoir le procureur général du roi appelé comme d'abus des mandements des évêques de Clermont et de Poitiers; les parlements d'Aix et de Bordeaux rendirent des arrêts semblables contre les mandements d'Apt (25 mai) et de Sarlat (27 juin). D'ailleurs, beaucoup d'évêques condamnèrent directement le *Cas de conscience* : l'évêque d'Apt, le 4 février 1703, l'archevêque de Paris, le 22 février, les évêques de Coutances, le 26 mars; de Clermont, le 15 avril; de Poitiers, le 18 avril; les grands vicaires d'Auch, le 1^{er} mai; l'évêque de Sarlat, le 6 mai; de Vence, le 12 mai; de Chartres, le 3 août; de Noyon, le 30 septembre; du Mans, le 30 octobre; de Cambrai, le 10 février 1704; d'Arles, le 3 mars; d'Angers, le 7 mai; de La Rochelle, le 25 juin 1704.

La faculté de théologie de Paris ne censura le *Cas de conscience* que le 4 septembre 1704 et elle exclut de son sein les docteurs qui refusèrent de se soumettre : c'est alors que Petitpied fut rayé du nombre des docteurs. Le *Cas* fut aussi dénoncé dans les Pays-Bas. Van Susteren, vicaire général de Malines, le dénonça à la faculté de Louvain le 17 février 1703, et la censure fut prononcée le 10 mars. Le P. Quesnel attaqua la censure et publia une lettre intitulée *Lettre d'un évêque à un évêque, ou consultation sur le fameux cas de conscience*. Cette lettre citée in extenso par l'*Histoire du cas de conscience*, t. II, p. 25-150, est vraisemblablement l'œuvre de Quesnel; il s'applique à montrer que les quarante docteurs ont suivi les décisions des plus illustres évêques, confirmées par plusieurs assemblées du clergé, par les évêques du royaume et la doctrine de tous les théologiens : jamais on n'a établi clairement l'infailibilité du Siège apostolique; aux décisions qui concernent les faits, on ne doit qu'une soumission de respect et de silence. C'est à cette occasion que le P. Quesnel fut emprisonné par l'archevêque de Malines, avec Brigode et le P. Gerberon.

Un grand nombre d'écrits furent publiés pour et contre le cas de conscience et l'*Histoire du cas de conscience*, t. IV, p. 52-63, cite douze de ces écrits, dont plusieurs dirigés contre Fénelon. C'est à l'occasion du cas de conscience que l'archevêque de Cambrai entra pleinement en lutte contre le jansénisme.

X. FÉNELON ET LE JANSÉNISME. — Dans leurs arrêts pour condamner la publication du bref de Clément XI avant l'enregistrement au Parlement, quelques magistrats avaient prétendu que la forme et les clauses du bref pontifical ne permettaient pas l'autorisation royale. Ce fut pour Fénelon l'occasion de rédiger un *Mémoire*, qui fut probablement adressé aux ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, afin de réfuter l'audace des magistrats et de noter l'innanité des raisons alléguées pour rejeter la bulle. Fénelon remarque, non sans malice, que les magistrats s'étaient montrés moins chatouilleux lorsque, quatre ans auparavant, ils avaient accepté de recevoir le bref d'Innocent XII condamnant les *Maximes des saints* de l'archevêque de Cambrai, dans lequel les clauses de *motu proprio* et de *plenitudine potestatis* étaient insérées : ils avaient protesté contre les deux clauses, mais ils avaient reçu le bref, alors que, dans le présent bref, les deux clauses étaient absentes.

Jusqu'à là Fénelon n'était pas intervenu directement dans la question du cas de conscience; peut-être hésitait-il à parler? Le 24 mai 1703, il écrivait à l'abbé Langeron : « Il me convient moins qu'à un autre de parler. On m'accusera de vengeance contre les jansé-

nistes; ils remettront sur la scène le quietisme. Je soulèverai tout le clergé de mon diocèse et les deux universités voisines. » *Correspond.*, t. II, p. 501. Il ajoute qu'il n'agira que si le roi ordonne aux évêques de parler et il n'agira qu'après les autres évêques; en particulier, il serait nécessaire que son mandement fût entièrement d'accord avec celui de l'évêque de Chartres. Cependant, des historiens ont insinué que ce fut Fénelon qui ranima les querelles jansénistes, après le *Problème ecclésiastique* et avant le « cas de conscience ». Condamné à Rome et disgracié à Versailles, Fénelon aurait pensé pouvoir se réhabiliter auprès du pape et auprès du roi en combattant le jansénisme; en même temps, il aurait pris sa revanche sur Bossuet, qui l'avait fait condamner à Rome, et sur Noailles, qui l'avait trahi à Paris. En revanche, Fénelon a affirmé n'avoir jamais agi par rancune et par esprit de vengeance. « Dieu m'est témoin, écrira-t-il le 12 mars 1714 à Le Tellier, qu'à l'égard de M. le cardinal, mon cœur n'a jamais ressenti la moindre altération. J'ai une horreur infinie de tout ressentiment... » Quoi qu'il en soit, Fénelon va prendre désormais la première place parmi les adversaires du jansénisme, auquel, par tempérament, il a toujours été fort opposé. On sait qu'au moment où il fut condamné à Rome il refusa de s'allier aux jansénistes, qui lui demandaient de faire cause commune avec eux contre la cour de Rome.

La plupart des évêques de France avaient déjà condamné le cas de conscience, lorsque Fénelon publia, le 10 février 1704, une instruction pastorale qui traite largement la question du jansénisme. Il note que l'Église n'a point condamné les intentions de Jansénius, car elle ne juge pas les sentiments intérieurs des personnes; le secret des cœurs est réservé à Dieu. Quand elle parle du sens d'un auteur, elle n'entend parler que de celui qu'il exprime naturellement par son texte. Donc, lorsque l'Église a condamné les cinq propositions de Jansénius, elle n'a point prétendu que ces propositions sont les expressions mêmes de cet auteur, mais qu'elles sont l'abrégé de son livre. La distinction du fait et du droit et le silence respectueux que le cas de conscience a voulu justifier rendent possible n'importe quelle hérésie. Puis Fénelon veut établir l'infailibilité de l'Église quand elle prononce sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'un auteur : les promesses d'infailibilité faites par Jésus à son Église, la pratique constante de l'Église, qui a réglé la foi des fidèles, en approuvant certains textes, dont elle a fait un symbole, et en condamnant d'autres textes comme erronés; enfin les propres aveux des disciples de Jansénius, qui reconnaissent l'autorité de l'Église quand elle approuve la doctrine de saint Augustin et qui se contredisent lorsqu'ils refusent de reconnaître cette même autorité condamnant la doctrine de Jansénius, tout cela prouve l'infailibilité de l'Église. Ainsi, dans cette première instruction, Fénelon s'appliqua à réaliser les principes qu'il avait souvent posés : il faut expliquer. « L'autorité des brefs, des arrêts, des lettres de cachet ne suppléera jamais à une bonne instruction; la négliger, ce n'est pas établir l'autorité, c'est l'avilir et la rendre odieuse, c'est donner du lustre à ceux qu'on a l'air de persécuter. »

Cette instruction, Fénelon l'envoya à Clément XI, le 8 mars (*Correspond.*, t. III, p. 14-16) avec ces mots : « Si l'Église peut se tromper dans les jugements sur les textes dogmatiques, c'est la porte ouverte à toutes les hérésies...; tous les symboles, tous les canons, pourront être tournés en dérision. » Le P. Lami, les 19 mai et 2 juin 1704 (*ibid.*, p. 17-18, 21-23), félicita vivement Fénelon et il fait, en quelques lignes, un résumé fort clair de sa thèse : l'Église est infailible dans les décisions relatives à la conservation du dépôt de la foi; or, cette conservation n'est possible que si

L'Église est infaillible dans les jugements qu'elle porte des ouvrages qui regardent la foi. La clarté de l'exposition et la modération dont il usait à l'égard des personnes dont il combattait la doctrine valurent à Fénelon l'admiration de tous : du même coup, il reconquit, en partie, l'autorité que la condamnation du livre des *Maximes* des saints lui avait fait perdre dans l'Église de France. Cette instruction du 10 février 1704 plaça Fénelon au premier rang des évêques dans les démêlés jansénistes, d'autant plus que Bossuet allait mourir quelques jours après, le 12 avril. L'archevêque de Cambrai fut désormais le docteur le plus consulté et le plus écouté ; cela explique les attaques violentes dont il fut l'objet de la part des amis du jansénisme : c'est l'ennemi le plus redoutable et le plus redouté. Pour se faire une idée de la haine suscitée par Fénelon chez les jansénistes, il suffit de lire quelques passages d'Albert Le Roy, *op. cit.*, p. 320-331, 611-612.

De tous les mandements qui condamnèrent le cas de conscience, celui de Fénelon est incontestablement le plus éloquent et en même temps le plus instructif ; aussi les jansénistes l'attaquèrent-ils très vivement et mêlèrent à leurs écrits des insinuations perfides, où l'on mettait en doute la sincérité de sa soumission au jugement qui avait condamné les *Maximes des saints* ; à quoi Fénelon se contenta de répondre : « Je souhaite devant Dieu que non seulement vous, mais encore tous ceux qui m'écoutent deveniez aujourd'hui tels que je suis. »

Pour répondre explicitement aux objections qui lui furent faites, Fénelon publia trois nouvelles instructions. La seconde instruction, datée du 2 mars 1705 (*Œuvres*, t. x, p. 265-483), se propose d'éclaircir les difficultés soulevées par divers écrits publiés contre la première instruction : *Sentiment orthodoxe des savants cardinaux Jean de Turrecremala, Baronius, Bellarmin et autres théologiens*, imprimé dans l'*Histoire du cas de conscience*, t. v, p. 120-134 ; *Éclaircissement sur l'ordonnance et l'instruction pastorale*, publié dans l'*Histoire du cas de conscience*, t. v, p. 56-114 ; *Défense de tous les théologiens* ; *Trois lettres intitulées Difficultés* ; *Quatre lettres à un abbé et enfin Histoire du cas de conscience où on a mis des notes*.

Fénelon s'élève contre les fausses interprétations qu'on a faites de ses paroles, en particulier au sujet de l'infaillibilité de l'Église et de son extension ; on lui a reproché d'attribuer à l'Église une infaillibilité grammaticale et le pouvoir de faire d'un texte nouvellement condamné un nouvel article de foi, avec la connaissance surnaturelle et infuse de tous les textes ; rien de plus faux, et Fénelon précise sa pensée : « L'Église est spécialement assistée du Saint-Esprit et, par cette assistance, elle est infaillible pour garder le dépôt ; mais elle n'est point inspirée comme les écrivains sacrés, car elle ne reçoit point, comme eux, une révélation immédiate... L'infaillibilité de l'Église est contenue dans la révélation, parce qu'elle est promise et que la promesse est une révélation divine ; mais quant au jugement de l'Église, qui condamne ou qui approuve un livre ou une proposition, ce n'est point une vérité révélée en elle-même, et ce jugement ne tient à la révélation que par l'infaillibilité promise à l'Église. » Bref, l'infaillibilité promise à l'Église et appuyée sur une assistance spéciale du Saint-Esprit peut seule assurer les fondements de la foi et de la révélation et en même temps préserver l'Église de toute erreur dans ses jugements. C'est pourquoi l'Église doit être infaillible sur les faits dogmatiques lorsqu'ils sont liés nécessairement à la doctrine.

La troisième instruction (*Œuvres*, t. xi, p. 3-507), datée du 21 mars 1705, expose les témoignages de la tradition en faveur de l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques ; enfin la quatrième (*ibid.*,

t. xii, p. 3-237), datée du 20 avril 1705, prouve que c'est l'Église qui exige la signature du formulaire et que, pour exiger cette signature, elle se fonde sur l'infaillibilité qui lui est promise pour juger des textes dogmatiques ; dès lors refuser de signer le formulaire, c'est désobéir à l'Église, et signer le formulaire, c'est admettre intérieurement l'infaillibilité de l'Église ; accorder seulement le silence respectueux, c'est outrager la vérité par un parjure et « par des raffinements indignes de la sincérité chrétienne ». Ces quatre instructions forment de véritables traités de théologie, remplis de remarques intéressantes et subtiles sur ces questions particulièrement délicates, et l'on est surpris de lire les remarques de Le Roy, qui écrit : « Elles sont si effroyablement longues et si maussades que l'archevêque de Cambrai a dû prendre son temps pour frapper si lourdement des ennemis à terre. » Les jansénistes à terre en 1705 ! Les quatre instructions furent envoyées à Rome au cardinal Gabrielli, qui les communiqua au pape, et celui-ci souhaita qu'elles fussent traduites en latin. *Correspond.*, t. iii, p. 80-82.

Dans une lettre du 17 décembre 1704 au P. Lami (*ibid.*, p. 48-50), Fénelon avait déjà expliqué sa pensée. « Personne, dit-il, ne peut s'imaginer que l'Église soit infaillible sur le sens personnel de l'auteur, car c'est le secret de sa conscience, dont Dieu seul est le scrutateur... Ce sens personnel n'est que le secret d'un cœur, qui n'est pas mis à la portée de l'Église, pour en pouvoir juger... Pour le vrai sens du texte, c'est celui qui sort, pour ainsi dire des paroles prises dans leur valeur naturelle par un lecteur sensé, instruit et attentif, qui les examine d'un bout à l'autre, dans toutes leurs parties... Tout cela demeure fixe sous les yeux de chaque lecteur dans le texte, indépendamment des pensées que l'auteur a eues... Ainsi le sens personnel n'est que dans la seule tête de l'auteur, et tout le sens du texte ne doit être cherché que dans le texte même... L'Église ne prétend point être infaillible pour deviner le secret des consciences, mais elle ne peut garder avec sûreté le dépôt sans pouvoir juger avec sûreté des textes qui le conservent ou qui le corrompent... L'infaillibilité sur le dogme n'est qu'un fantôme ridicule sans l'infaillibilité sur la parole, nécessaire pour l'expliquer et pour la transmettre. » Fénelon reprit les mêmes idées, plus tard, dans les écrits qu'il publia pour réfuter les thèses de l'abbé Denys, théologal de Liège, lequel avait prétendu que, par la signature du formulaire, on ne se prononçait point sur l'hérécité de Jansénius, mais que l'on rejetait seulement les cinq propositions dans le mauvais sens que le Saint-Siège attribuait au livre de Jansénius (*Correspond.*, t. iii, p. 155-157) : c'était le moyen, dit Fénelon, d'é luder toutes les constitutions pontificales ; pour justifier la signature du formulaire, il faut admettre l'autorité infaillible de l'Église.

Les questions abordées par Fénelon étaient fort délicates, et quelques théologiens trouvèrent qu'il aurait dû présenter ses thèses sur l'infaillibilité de l'Église touchant le sens des textes dogmatiques seulement comme une opinion libre. De ce nombre était M. de Bissy, successeur de Bossuet sur le siège de Meaux et plus tard cardinal. Il admettait les thèses de Fénelon, mais ne croyait pas qu'on pût les donner comme la doctrine de l'Église ; il suffisait d'admettre une infaillibilité morale. Fénelon lui écrivit deux lettres, sous le titre : *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à un évêque sur plusieurs difficultés qu'il lui a proposées au sujet de son instruction pastorale*. *Œuvres*, t. xii, p. 241-376. La seconde lettre est une *Réponse aux difficultés faites à la première* ; elles parurent en 1707. Fénelon y déclare qu'il a voulu établir l'obligation où sont les fidèles de condamner, sans hésiter, même contre leurs propres lumières et avec

serment, tous les livres que l'Église condamne comme hérétiques; il n'est pas nécessaire d'indiquer, dans un mandement, sur quels principes cette obligation se fonde et surtout il ne faut pas faire appel à un principe contesté, même par des docteurs qui ne sont pas jansénistes.

Dans sa *Lettre à un théologien* (*Œuvres*, t. xii, p. 377-410), publiée en 1706, Fénelon reprend et complète les arguments de ses instructions pastorales : l'Église se croit infaillible touchant les faits et les textes dogmatiques, puisqu'elle exige la croyance intérieure; il n'y a pas de milieu entre le silence respectueux, que l'Église rejette, et la doctrine de l'infaillibilité qu'il soutient, car la croyance certaine et irrévocable qu'exige l'Église ne saurait être fondée sur un motif incertain, ou procurée par une autorité incertaine. Seule une autorité infaillible peut imposer une croyance certaine et irrévocable.

Les moindres détails de ses instructions étaient notés; ainsi, dans l'instruction du 21 mars, Fénelon avait parlé de la lettre que l'évêque de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, avait écrite en 1667 au pape Clément IX avec dix-huit autres prélats, et dont les jansénistes se prévalaient en faveur du silence respectueux. L'évêque de Saint-Pons était seul survivant et il crut devoir prendre la défense de ses confrères, dont il jugea la réputation compromise : il écrivit à Fénelon une lettre, datée du 9 juin 1705, pour justifier les dix-neuf évêques, qui écrivirent à Clément IX et attaquer la doctrine exposée par Fénelon touchant les textes dogmatiques. *Hist. du cas de conscience*, t. v, p. 13-38. L'archevêque de Cambrai répondit par une lettre du 10 décembre (*Œuvres*, t. xii, p. 413-472) : il reprend ses arguments contre le silence respectueux et affirme que, loin de flétrir la mémoire des dix-neuf évêques, il avait voulu empêcher qu'on n'abusât de leur lettre contre les droits de l'Église. L'évêque de Saint-Pons répliqua par une nouvelle lettre, le 22 mai 1706 (*Hist. du cas de conscience*, t. v, p. 292-391), et cette fois il défendait ouvertement le silence respectueux : « L'Église, dit-il, n'a jamais cru qu'elle exerçait une autorité infaillible pour la décision des faits... L'Église n'a jamais cru que ses jugements fussent infaillibles sur la condamnation des livres, qui souvent ont été anathématisés dans un siècle où ils étaient étouffés... Le silence respectueux en soi est suffisant, mais on a attaché un sens défavorable à ces deux mots, en sorte qu'on regarde ce silence comme une marque de révolte, d'indépendance et de malignité. Ceux qui ne sont pas persuadés du fait de Jansénius cachent, sous le silence respectueux, non seulement des pensées contraires à la décision de l'Église, mais encore une volonté formelle de s'élever, d'écrire et de parler contre toutes les bulles et toutes les constitutions sur cette matière... Aussi le Saint-Siège a cru devoir déclarer, par la nouvelle bulle, l'insuffisance du silence respectueux et exiger une soumission de croyance sur le fait de Jansénius. » Cette lettre fut fort lue, vraisemblablement sans l'aveu de l'évêque, sous le titre de *Nouvelle lettre de Mgr l'évêque de Saint-Pons, qui réfute celle de Mgr l'archevêque de Cambrai, touchant l'infaillibilité du pape*.

Fénelon répondit (*Œuvres*, t. xii, p. 473-588) pour se plaindre de la violence et de l'injustice des attaques de l'évêque de Saint-Pons et lui rappeler par des documents publics et, en particulier, par le témoignage du cardinal d'Estrées, qui fut un des négociateurs, que Clément IX exigea le renouvellement des souscriptions du formulaire, sans exceptions ni restrictions. Le Saint-Siège ne se contenta donc pas du silence respectueux et exigea des vingt-trois évêques une croyance certaine par une souscription pure et simple. Fénelon

affirme encore l'infaillibilité de l'Église sur les textes dogmatiques et il fait remarquer qu'il a parlé de l'infaillibilité de l'Église et non point de l'infaillibilité personnelle du pape. C'est ce passage qui, au dire du P. Daubenton (lettre au P. Vitry du 24 mars 1709), fut cause que cette lettre de Fénelon, traduite en latin, ne fut pas goûtée des théologiens romains. Fénelon avait dit (p. 588) : « Je ne parle jamais du chef que comme joint avec les membres, ni des cinq constitutions du Saint-Siège que comme reçues dans toutes les Églises de sa communion. » Or Daubenton avait écrit : « On veut l'infaillibilité du pape dans les décisions des faits dogmatiques et on prétend que la décision seule du pape, sans le consentement formel ou tacite de l'Église, suffit pour la condamnation des hérésies et, en particulier, des jansénistes, ce qui fait que la fin de la seconde lettre a fort déplu... Le fantôme qui fait peur à cette cour est l'acceptation des Églises que l'on dit être requise pour rendre infaillibles les constitutions apostoliques. » Aussi Fénelon écrivit-il à Clément XI pour se justifier du reproche de n'avoir pas parlé de l'infaillibilité du pape (*Correspond.*, t. iii, p. 135-136), et le P. Daubenton écrivit à Fénelon le 13 juillet 1707 (*ibid.*, p. 140-143) pour indiquer à Fénelon l'état des esprits sur ce point à Rome. Il faut ajouter, d'ailleurs, qu'un décret du 17 juillet 1709 condamna le mandement de l'évêque de Saint-Pons et ses deux lettres à l'archevêque de Cambrai. Ci-dessous, col. 1508.

XI. LA BULLE « VINEAM DOMINI ». — 1^o La préparation de la bulle. — Le bref du 12 février 1703, qui avait condamné le cas de conscience, ne portait qu'une désapprobation générale et n'atteignait pas directement le silence respectueux, en sorte que beaucoup étaient encore convaincus qu'il leur suffisait de ne pas contredire ouvertement les décisions de l'Église, et ils continuaient à écrire contre elles. D'autre part, ce même bref n'était pas revêtu des formalités nécessaires pour être reçu et publié en France; des parlements s'élevaient contre les évêques qui avaient osé le publier dans leur diocèse, et même certains magistrats avaient soutenu que ce bref était tel qu'il ne pouvait être revêtu de l'autorisation royale. Aussi, écrit l'*Histoire du cas de conscience*, t. vi, p. 244, était-il nécessaire de « solliciter une nouvelle constitution qui fût revêtue de toutes les formes d'une décision solennelle, qui pût être acceptée et publiée dans tout le royaume et qui autorisât enfin la condamnation que plusieurs évêques avaient déjà faite des principes établis dans le cas de conscience, touchant la soumission due aux faits décidés par l'Église ».

Les adversaires des jansénistes voulaient faire décider explicitement les deux propositions suivantes : 1. Il est nécessaire de condamner intérieurement comme hérétique le livre de Jansénius dans le sens des cinq propositions, et le silence respectueux ne suffit point; 2. On ne peut souscrire le formulaire d'Alexandre VII, si l'on ne juge pas intérieurement que le livre de Jansénius contient une doctrine hérétique. Certains auraient même voulu faire proclamer l'infaillibilité de l'Église dans les faits doctrinaux et l'inséparabilité du fait et du droit, car cette infaillibilité était le fondement de toutes leurs thèses.

Ce fut l'évêque d'Apt, Foresta de Colong e, qui déclencha l'affaire. Le mandement, qu'il avait publié, le 4 février 1703, contre le cas de conscience, fut supprimé par le parlement de Provence le 25 mai. L'évêque publia une seconde censure, le 19 juin, et déclara la doctrine du cas de conscience « fausse, téméraire, scandaleuse, injurieuse au souverain pontife, à toute l'Église et, en particulier, au clergé de France, schismatique et favorable aux erreurs calviniques; il défend aux confesseurs d'absoudre ceux qui se conten-

tent du silence respectueux ». Enfin, une ordonnance du 15 octobre 1703 interdit la lecture des *Réflexions morales* de Quesnel, au moment même où celui-ci venait de s'échapper des prisons de Malines; aussi Quesnel répliqua par un *Mémoire touchant l'ordonnance publiée sous le nom de M. l'évêque d'Apt*. On admire, dit-il, comme chose jusqu'à présent inouïe qu'un simple évêque français censure et condamne, à la vue de toute la France, de toute l'Eglise, un ouvrage adopté par un cardinal, archevêque de la capitale du royaume, ouvrage approuvé d'un autre côté par deux des évêques de Châlons, par plusieurs docteurs de Sorbonne, approuvé par un grand nombre d'autres évêques, de docteurs et de personnes de toutes conditions, qui l'ont entre les mains depuis vingt et trente ans, sans y avoir rien trouvé que d'édifiant ». Les amis de Quesnel disent que l'évêque d'Apt, interdit par cette réplique inattendue, n'osa rien répondre et que, l'année suivante, il aurait avoué à l'évêque de Marseille que son mandement était l'œuvre des jésuites. En même temps, d'ailleurs, les jésuites publiaient directement *Le P. Quesnel séditieux et Le P. Quesnel hérétique*.

Quelques autres mandements rangeaient le livre des *Réflexions morales* parmi les livres suspects. Pour satisfaire les exigences des parlements et détruire le jansénisme, qui devenait encombrant, Louis XIV fit alors des démarches à Rome pour obtenir une nouvelle bulle, plus explicite contre le jansénisme et rédigée sous une forme telle qu'il fût possible de l'enregistrer au Parlement. La correspondance avec Rome à partir de mai 1703 (*Affaires étrangères, Rome, Correspondance*, t. CDXXXIII) contient de très nombreuses dépêches où la cour de France demande à l'ambassadeur, le cardinal de Janson, d'expliquer et d'excuser la conduite des parlements, qui, au nom des maximes du royaume, avaient condamné quelques mandements, en particulier, celui de l'évêque d'Apt (dép. du 7 mai 1703); mais le roi ajoute : « Lorsque le pape voudra agir de concert avec moi, dans les matières où la pureté de la foi sera intéressée, on prendra les précautions nécessaires. » Janson répondit que le pape avait accueilli favorablement cette proposition, et le roi, le 18 juin, écrivait : « J'ai été bien aise de voir, par votre lettre, que Sa Sainteté paraissait disposée à renouveler les bulles de ses prédécesseurs contre le jansénisme. Je suis persuadé qu'une nouvelle constitution sur ce sujet serait utile à l'Eglise, dans la conjoncture présente, pourvu qu'elle se fasse de concert avec moi et qu'il n'y ait aucun terme qui puisse en empêcher la publication dans mon royaume. » En fait, Louis XIV veut, à cette époque surtout, se débarrasser du jansénisme et arriver à l'unité religieuse, avec le concours de Rome, mais en sauvegardant toujours les maximes du royaume. Pour être assuré que la bulle souhaitée ne renfermerait rien qui empêche de la publier, rien qui déclenche l'opposition du Parlement, Louis XIV envoie une annexe à sa dépêche du 29 août. *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDXXXIV, et *Arch. du Vatican, Nunziatura, D. 2266*, où il y a un *Mémoire* qui est comme le modèle de la bulle à faire.

A Versailles, on est impatient de recevoir la bulle, dont on veut lire le texte avant qu'elle soit publiée dans sa forme définitive; à Rome, on ne se hâte point. Les jansénistes prétendent que Clément XI trouve une très vive opposition chez quelques cardinaux de son entourage, leurs amis ou opposés à la prépotence des jésuites. D'autre part, Clément XI répugne à dresser une bulle fabriquée sur commande et sur modèle, puisqu'on lui dicte ce qu'il doit dire et ce qu'il doit taire afin de ne pas mécontenter les magistrats et les parlements. Fénelon, qui connaissait les

habiletés des jansénistes pour éluder même les condamnations les plus expresses, craignait que le pape, soit pour ménager les jansénistes, soit par égard pour certaines opinions théologiques répandues en France, ne s'expliquât pas assez nettement sur la question de l'infaillibilité de l'Eglise touchant les faits dogmatiques, question qu'il jugeait capitale dans les circonstances présentes; aussi il adressa au cardinal Gabrielli un *Mémoire* latin, daté de juillet 1704, avec une lettre du 12 juillet (*Correspond.*, t. III, p. 30-32) et une autre du 9 août (*ibid.*, p. 34-41) : pour couper le mal jusqu'en sa racine et condamner définitivement le cas de conscience et les faux-fuyants du jansénisme, il faut définir l'infaillibilité de l'Eglise dans le jugement qu'elle porte sur les textes dogmatiques et exiger de tous les fidèles une adhésion intérieure et absolue à cette définition. Il montre que, dans sa *Conférence avec le ministre Claude*, Bossuet avait clairement supposé cette infaillibilité, et que, d'autre part, la signature du Formulaire et le serment qui l'accompagne ne sont parfaitement légitimes que si l'Eglise est infaillible, « car on ne peut exiger un serment qu'en vertu de l'infaillibilité enfermée dans les promesses divines et souscrire un formulaire avec serment si l'Eglise, qui l'impose, n'a pas la promesse divine de l'assistance du Saint-Esprit, par conséquent si l'Eglise n'est pas infaillible ». *Memoriale de apostolico decreto contra Casum conscientie mox edendo*, dans *Œuvres*, t. XIII, p. 61-88, et *Lettre au cardinal Gabrielli*, du 12 juil. 1704.

Cependant, Louis XIV s'irrite des délais qu'on lui impose et va jusqu'à les expliquer par le désir qu'aurait Rome de se faire payer à l'avance : « On est plus appliqué à Rome à usurper de nouveaux avantages et à soutenir ses prétentions qu'à travailler au bien et aux intérêts solides de la religion. » *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDXXXIII, dép. du 18 juin 1703. Le roi est poussé, dit-on, par son confesseur, le P. de La Chaise et par Mme de Maintenon, alors toute-puissante. « Elle se croyait, dit Saint-Simon, l'abbesse universelle; elle se figurait être une mère de l'Eglise. » Mme de Maintenon voyait tous les jours l'évêque de Chartres, qui, on le sait, avait publié un long mandement contre le cas de conscience. Mais un désaccord fondamental séparait les deux cours : Clément XI voulait publier la bulle au moment choisi par lui et sans l'avoir préalablement communiquée au roi, car il tenait à sauvegarder l'indépendance de son autorité spirituelle. *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDXLIII, dép. de Janson au roi, 19 août 1704. De son côté, Louis XIV voulait que la bulle fût examinée à Paris avant d'être publiée et il promettait une discrétion absolue : « Mon intention a toujours été, lorsque j'aurai reçu le projet de faire examiner seulement et en secret si les termes conviennent aux usages et aux maximes de mon royaume, sans examiner le fond. » *Ibid.*, dép. du roi à Janson, 8 sept. 1704. Toute l'année 1704 est remplie par les pourparlers relatifs à cette affaire. Le roi d'Espagne, lui aussi, écrit au pape, le 17 septembre 1704, pour lui demander de condamner, d'une manière explicite, la doctrine de Jansénius, répandue dans les Pays-Bas. *Hist. du cas de conscience*, t. VI, p. 247-249.

Impatient, le roi déclare, le 27 janvier 1705, que la bulle doit être rédigée et expédiée au plus tôt, en spécifiant qu'elle a été donnée à la demande de Sa Majesté, car, sans cette déclaration, elle ne saurait être reçue en France; à cet ordre, le roi ajoute une sorte de chantage, car il avertit le pape que, s'il ne se décide pas à publier la bulle avant le printemps, l'assemblée du clergé de France pourrait bien prendre l'affaire en main et se substituer au pape. *Ibid.*, t. CDLI, le roi à Janson, 27 janv. 1705. Cette menace, au dire de Janson

(dép. du 3 mars), amena le pape à réunir sept commissaires chargés de préparer la bulle. Mais la chose n'est pas exacte, car les commissaires s'étaient déjà assemblés chez le cardinal Ferrari le 25 janvier; il y eut deux congrégations les 4 et 28 février 1705. *Hist. du cas de conscience*, t. vi, p. 251-254.

A la même époque, un *Mémorial* était présenté aux cardinaux du Saint-Office, au nom de M. Hennebel et de quelques autres théologiens de l'université de Louvain, contre le décret de l'archevêque de Malines, touchant la signature et l'interprétation du Formulaire, dans lequel ce prélat approuvait et adoptait une ordonnance de l'évêque de Chartres, diamétralement opposée aux brefs d'Innocent XII. *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 254-258. Il s'agissait de deux propositions relatives au silence respectueux, dont on demandait la condamnation parce qu'elles supposaient que l'Église juge des choses cachées, dont le jugement est réservé à Dieu (*ibid.*, p. 258-283) : ainsi, on reviendrait à la doctrine qui fut, en 1668, le fondement de la paix de Clément IX. Cette demande des théologiens de Louvain expliquait et appuyait celle de Louis XIV et, en même temps, elle manifestait les manœuvres et les intrigues des jansénistes, car les docteurs de Louvain certifièrent qu'ils ignoraient le *Mémorial* présenté à Rome par Hennebel et qu'ils n'avaient chargé aucun agent de les représenter à Rome. *Ibid.*, p. 284.

Le projet de bulle fut dressé à Rome et envoyé à Paris le 31 mars 1705; à Versailles, la satisfaction semble avoir été générale; il fut proposé à Noailles, qui le regarda comme l'acceptation par le pape des libertés de l'Église gallicane, au procureur général d'Aguesseau et au premier président de Harlay, qui y trouvèrent la reconnaissance des droits du Parlement pour l'enregistrement et le contrôle des brefs venus de Rome; enfin l'entourage du roi y vit le triomphe du monarque et la subordination de la cour de Rome. On jugea la bulle acceptable dans le fond et dans la forme : elle condamnait le jansénisme et rejetait le principe sur lequel il s'appuyait depuis longtemps puisqu'elle déclarait nettement que le silence respectueux ne suffisait point; il fallait donner aux faits décidés par l'Église une créance intérieure. Beaucoup de jansénistes regardaient le silence respectueux comme une misérable équivoque : si une doctrine est fautive, il faut la condamner; si elle est vraie, il faut l'accepter. L'erreur n'a pas droit au silence, et la vérité demande une adhésion entière : telle est la thèse de Pascal, qui disait : « Il faut crier d'autant plus fort qu'on est censuré plus injustement; jamais les saints ne se sont tus. » Or ce silence prétendu respectueux était condamné. Que pouvait-on désirer de plus?

Cependant, quelques parlementaires auraient voulu que la bulle fit mention des démarches du roi, afin qu'elle ne parût pas venir de l'initiative du pape; de plus, le projet parlait de l'obéissance due au Saint-Siège; on aurait souhaité la suppression de cette proposition. Mais le pape ne voulait rien modifier, car, écrit Janson le 19 mai, il croyait qu'on voulait l'obliger à consentir à l'un des articles de l'assemblée de 1682, qui porte que les bulles et les constitutions des papes, en matière de foi, n'ont point de force si elles ne sont reçues par le consentement de tous les évêques. Et le pape ne pouvait tolérer que les évêques jugeassent avec lui et après lui. Janson essaya d'arracher quelques concessions : lui-même raconte, dans sa dépêche du 30 juin, comment il avait engagé le pape à prier, le jour où il célébrerait la messe sur l'autel de Saint-Pierre, le 29 juin, ce saint de lui donner les lumières nécessaires pour connaître en quoi consistait son autorité et pour dresser sa constitution en des termes qui

ne blessaient ni son autorité légitime ni les principes de l'Église gallicane, afin de pouvoir éteindre les restes du jansénisme. Clément XI fit plus : une lettre du 11 juillet ordonna des prières publiques dans toutes les églises de Rome, « pour obtenir de Dieu l'assistance de ses lumières dans une délibération très grave et très importante ». Le jeudi 16 juillet 1705, la bulle fut lue au consistoire et elle fut affichée le lendemain, avec les formalités ordinaires. C'était la bulle *Vineam Domini Sabaoth*. Les jansénistes ont dit qu'elle avait été dressée par le cardinal Fabroni et les jésuites, ses bons amis. C'est dire à l'avance qu'ils ne l'accepteront pas.

2° *La bulle.* — Le pape se plaignait de ce qu'on abusât principalement du bref de Clément IX aux quatre évêques et des deux brefs d'Innocent XII aux évêques des Pays-Bas. Clément IX avait exigé des quatre évêques « une véritable et absolue obéissance », et Innocent XII n'avait nullement modifié les déclarations précédentes. Ce dernier, « en déclarant, avec sagesse et précaution, que les propositions extraites du livre de Jansénius ont été condamnées dans le sens évident que les termes dont elles sont composées présentent d'abord et expriment naturellement, à voulu parler du sens propre et naturel qu'elles forment dans le livre de Jansénius ou que Jansénius a eu en vue...; il n'a rien voulu adoucir, restreindre ou changer dans les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII ». Puis Clément XI condamnait le silence respectueux : « Sous le voile de cette trompeuse doctrine, dit-il, on ne quitte point l'erreur, on ne sait que la cacher; on couvre la plaie, au lieu de la guérir; on n'obéit point à l'Église, mais on s'en joue. Bien plus, quelques-uns n'ont pas craint d'assurer que l'on peut licitement souscrire le formulaire, quoiqu'on ne juge pas intériorément que le livre de Jansénius contienne une doctrine hérétique, comme s'il était permis de tromper l'Église par un serment et de dire ce qu'elle dit sans penser ce qu'elle pense. »

La décision portée par Clément XI était aussi précise qu'on pouvait le souhaiter; aussi la bulle *Vineam Domini* peut être regardée comme un des monuments les plus importants de l'enseignement de l'Église; mais les jansénistes vont continuer à multiplier les subtilités et, encore une fois, ils arriveront à affirmer que cette bulle ne décide rien contre eux.

3° *L'acceptation de la bulle par l'Église gallicane.* — Elle arriva à Versailles le 27 juillet et elle fut d'abord accueillie avec enthousiasme. Le cardinal la trouve « très belle et très bonne...; il n'y a pas, ce me semble, de difficultés à la recevoir. Je crois, au contraire, qu'il le faut faire le plus tôt, et avec tout l'honneur qui sera possible. » *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. ccliii, Noailles à Torcy, le 17 juillet. Par une lettre du 2 août, le roi communiqua la bulle à l'assemblée du clergé, afin, dit-il, « que vous puissiez la recevoir avec le respect qui est dû à notre Saint-Père le pape et le zèle que vous apportez dans tout ce qui regarde le bien et l'avantage de l'Église »; il demande aux membres de l'assemblée de délibérer sur l'acceptation de cette bulle et sur « la voie qu'ils estimeront la plus convenable pour la faire recevoir d'une manière uniforme dans tous les diocèses ». *Procès-verbaux de 1705*, p. 158-159 (la bulle se trouve à la suite, p. 159-170) et *Collections des procès-verbaux du clergé*, t. vi, col. 839-840.

Le 3 août, l'assemblée du clergé, réunie sous la présidence du cardinal de Noailles, eut communication officielle de la bulle. Les membres de cette assemblée, sauf Noailles, toujours prêt à « pilatiser », et peut-être Colbert, archevêque de Rouen, n'étaient pas jansénistes; mais ils étaient gallicans. La lecture de la bulle provoqua des déceptions. L'assemblée, écrit Lafitau

dans son *Histoire de la Constitution*, accueillit la bulle avec respect; mais un peu plus bas, il dit plus justement que quelques évêques trouvèrent que le pape avait lésé leurs droits de juger. La soumission intérieure exigée par les décrets de Rome et les termes employés par le pape qui semblait juger par lui-même, *motu proprio*, offusquaient quelques membres de l'assemblée : l'Église gallicane prétendait juger avec le pape et même après lui et ils n'accordaient aucune valeur aux bulles et aux brefs de Rome avant qu'ils les eussent examinés et discutés. Noailles lui-même laissait soupçonner sur quels points allait porter les difficultés. « Il s'agit, dit-il, de la doctrine et du dépôt de la foi, qui est le bien le plus précieux dont les évêques sont chargés. » Il va être question des libertés de l'Église gallicane et du droit des évêques à examiner la bulle pontificale. Une commission fut désignée : elle eut comme président l'archevêque de Rouen et comme membres six évêques : ceux de Coutances, d'Amiens, d'Angers, de Senlis, de Blois et de Fréjus, avec sept abbés. Elle siégea du 10 au 20 août.

On n'a pas conservé les discours prononcés par les membres de la commission; mais, au dire des historiens jansénistes, il y eut de très vives discussions, surtout à propos du discours de Noailles, président de l'assemblée, avant la nomination de la commission. En présentant la bulle, Noailles avait fait un long discours pour prouver « l'obligation de se soumettre de cœur et d'esprit aux décisions de l'Église dans les faits; mais il rejetait comme inconnu à la tradition le système que Mgr l'archevêque de Cambrai venait de donner au public dans quatre instructions qu'il avait publiées dans son diocèse et qui se vendaient publiquement à Paris ». Le chancelier d'Aguesseau (t. xiii, p. 233) parle de ce discours de Noailles et il dit qu'on lui reprocha « d'avoir parlé trop faiblement contre les jansénistes et trop fortement contre l'archevêque de Cambrai et quelques autres évêques fauteurs de la doctrine de l'infailibilité de l'Église sur les faits dogmatiques. On fut surpris, en entendant son discours, que lui seul n'eût pas aperçu le piège qu'il se tendait à lui-même. Il le sentit à la fin, mais il n'était plus temps, et l'on verra, dans la suite, le dégoût que ce discours lui attira... » Ce dégoût fut la résolution un peu humiliante de conjurer l'orage en le supprimant : contre l'usage, il ne fut point imprimé dans le procès-verbal de l'assemblée ».

Le 21 août, l'archevêque de Rouen lut le rapport de la commission. Ce rapport était inspiré par le plus pur gallicanisme : 1. les évêques ont droit, par institution divine, de juger les matières de doctrine; 2. les constitutions des papes obligent toute l'Église, quand elles ont été acceptées par le corps des pasteurs; 3. cette acceptation de la part des évêques se fait toujours par voie de jugement. Il conclut à l'acceptation de la bulle, mais après avoir posé les trois maximes qui en affaiblissent singulièrement la portée. Le 22 août, l'assemblée approuva unanimement le rapport et décida d'accepter la bulle avec respect, soumission et unanimité parfaite, d'écrire à Sa Sainteté une lettre de congratulation et de remerciement, d'écrire aussi une lettre circulaire à tous les évêques du royaume pour les exhorter à recevoir et à publier ladite constitution; enfin de remettre à Sa Majesté la présente déclaration et de la remercier humblement de la protection qu'elle a bien voulu donner à l'Église et de la supplier d'accorder ses lettres patentes pour l'enregistrement et la publication de la bulle dans toute l'étendue du royaume. *Coll. des procès-verbaux*, t. vi, p. 214-216, et *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 18-21. Les maximes préliminaires causèrent des inquiétudes. Quand il fallut signer, quatre évêques, qu'on appela les quatre protestants, refusèrent de

souscrire à cause du discours de Noailles et surtout des trois maximes, où la note gallicane était vraiment trop accentuée. C'étaient les évêques de Coutances, de Senlis, d'Angers et de Blois. Comme il est naturel, les jansénistes ont tracé de ces prélats un portrait peu flatteur : l'évêque de Coutances était compromis dans l'affaire du quiétisme; l'évêque d'Angers était fils d'un ministre d'État et contrôleur général; l'évêque de Senlis était un honnête homme, mais ignorant, crédule, ayant peut-être conservé son innocence baptismale, au demeurant le meilleur et le plus imbécile des hommes; enfin l'évêque de Blois, le chef du complot, ami de Fénelon et, par conséquent, adversaire de Noailles. Les quatre évêques ne furent pas suivis, mais ils s'adressèrent à Mme de Maintenon et au roi et ils obtinrent, disent les jansénistes, que les discours de Noailles et de l'archevêque de Rouen ne fussent pas imprimés. Le discours de Noailles est perdu, mais on a conservé des copies du discours de Colbert, que l'*Histoire du cas de conscience*, t. vii, p. 23-56, reproduit et commente. On y lit que, « dans toutes les questions de doctrine, il est plus conforme aux règles de l'Église que la décision du pape soit remise à la délibération libre des évêques, sans aucun préjugé de l'autorité séculière...; que les évêques ont droit, par institution divine, de juger de toutes les matières de doctrine; que, lorsque le Saint-Siège condamne une erreur, cette condamnation, reçue et acceptée par le corps des pasteurs, a le droit et la force nécessaires pour obliger toute l'Église, et que, quand les évêques acceptent les jugements du pape sur les questions de doctrine, ils n'agissent point en simples exécuteurs des décrets apostoliques, mais ils jugent avec le Saint-Siège, aussi véritablement et aussi librement qu'ils le feraient, s'ils étaient assemblés avec le pape dans un concile...; il approuve le fond de la bulle, qui condamne justement le silence respectueux, parce que ce silence ne condamne pas intérieurement comme hérétique le sens du livre de Jansénius, condamné dans les cinq propositions, et qu'il cache l'erreur sans l'abandonner, pour se moquer de l'Église, au lieu de lui obéir, ce qui permet de signer les termes du formulaire sans penser cependant ce que pense l'Église... »

Le lundi 24 août, Noailles porta au roi la délibération du clergé : le 27 août, il dit à l'assemblée que Sa Majesté avait été très satisfaite et avait promis de faire expédier incessamment les lettres patentes pour la faire enregistrer au Parlement et la faire publier. Dès le 31 août, le roi fit expédier les lettres qu'il avait promises. L'avocat général du roi, Portail, fit un discours dans lequel l'*Histoire du cas de conscience*, t. vii, p. 92-102, signale plusieurs faussetés : « Le roi a jugé digne de sa sagesse de demander au pape une dernière décision, capable d'épuiser le venin d'une fausse doctrine qui se reproduisait tous les jours, sous des faces nouvelles, et de dissiper pour jamais les faibles restes d'une erreur qui, n'osant plus paraître à découvert, se fortifieraient de plus en plus à l'ombre de subtilités captieuses. » Il affirme que le silence respectueux est plus propre à couvrir le mal qu'à le guérir, à perpétuer l'erreur qu'à la détruire...; il ne fait consister toute l'obéissance due aux oracles prononcés par l'Église qu'à ne pas contredire en public les vérités que l'on se réserve le droit de censurer en secret. On ne doute pas que les évêques qui n'étaient pas présents à l'assemblée ne se joignent à leurs confrères, comme les clauses écrites dans les lettres patentes le prescrivent. Rien, dans la forme extérieure de cette bulle, ne blesse les droits sacrés de la couronne et les saintes libertés dont nos pères ont été si justement jaloux; d'ailleurs, elle sauvegarde ces maximes qui veulent que, pour former une décision irrévocable

en matière de dogme, le pape, comme chef visible de l'Église, prononce à la tête des évêques, mais avec les évêques et que le vicaire de Jésus-Christ sur la terre règne avec l'Église et non pas sur l'Église ». On ne dit cela d'ailleurs que « comme une précaution innocente, mais utile... » Les lettres patentes disent que le roi a demandé au pape cette nouvelle constitution, que l'assemblée du clergé a approuvée. *Procès-verbaux de 1705*, recueil de pièces, p. cviii-cxi.

Des le 30 août, le roi avait envoyé à la Sorbonne une lettre « pour que, dans les lectures de théologie et dans les thèses qui seront proposées, il ne soit avancé ou enseigné aucune proposition contraire aux décisions contenues dans cette bulle; des délégués de la Sorbonne vinrent remercier le roi, le 9 septembre ». *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 88-90.

Restait à rédiger les lettres au pape et aux évêques de France: l'archevêque de Rouen fut chargé de les présenter. Le 7 septembre, l'archevêque lut à l'assemblée la lettre au pape. *Procès-verbaux de 1705*, p. 261-263, et *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 62-67. On y fait l'éloge de l'archevêque de Paris, qui a condamné des libelles, avec l'approbation de tous les évêques du royaume; mais on est heureux de constater que le pape a condamné toutes les subtilités qu'on avait imaginées pour défendre l'erreur déjà condamnée par Innocent X et par Alexandre VII; le roi a communiqué cette constitution à l'assemblée du clergé, qui l'a approuvée.

La lettre circulaire aux évêques fut approuvée le 14 septembre. *Procès-verbaux de 1705*, p. 292-294, et *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 68-70. Elle contient des principes qui devaient déplaire à Rome: on rappelle que la bulle a été sollicitée par le roi et que celui-ci l'a envoyée à l'assemblée. « Nous avons donné tout le temps et toute l'application que demandait l'examen d'une affaire si importante, dans laquelle nous savons que nous n'agissons pas en simples exécuteurs des décrets apostoliques, mais que nous jugeons et prononçons véritablement avec le pape... Pour procurer plus efficacement le bien de l'Église, nous sommes tous convenus d'ordonner la publication de l'exécution de la bulle dans nos diocèses par des mandements simples et uniformes autant que possible. » On joignait le modèle du mandement, dont les évêques de Marseille et de Vence avaient suggéré l'idée, sans cependant imposer de s'en servir.

À Rome, l'acceptation de la bulle par l'assemblée du clergé provoqua quelque déception. Sans doute la bulle était reçue, mais avec des considérants qui en compromettaient les résultats. Les maximes que les prélats de l'assemblée avaient établies ruinaient l'autorité du Saint-Siège, car elles affirmaient ouvertement que les constitutions des papes obligeaient toute l'Église seulement lorsqu'elles étaient acceptées par le corps des pasteurs, d'une manière solennelle, par voie de jugement et après mûr examen. Ces maximes se retrouvaient partout, dans les discours de l'archevêque de Paris et de l'archevêque de Rouen, dans la lettre circulaire aux évêques du royaume et dans le discours de Portail. Aussi le cardinal Fabroni, qui avait inspiré et peut-être rédigé la bulle, confidant de Clément XI, ne manqua pas d'exciter le mécontentement du pape; d'ailleurs celui-ci, dans sa réponse à la lettre de Noailles, le 20 octobre, ne fait pas allusion à l'approbation des évêques et, le même jour, il écrivait au cardinal d'Estrées, une réponse à la lettre que celui-ci lui avait envoyée le 7 septembre. *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 73-77, 79-86.

4^o *Attitude des évêques.* — La plupart des évêques prièrent le mandement d'acceptation, dans les derniers mois de 1705 ou au début de 1706, et se contentèrent de donner le mandement modèle rédigé par

l'assemblée; pourtant, quelques-uns firent des remarques que l'*Histoire du cas de conscience*, t. vii, p. 109-144, a soulignées: « Les uns ne parlent pas des désordres causés par le jansénisme (Verdun, Orléans, Saint-Pons, Reims, Toul, Ypres, Arras); d'autres sont très vagues sur la question de l'acceptation des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII par le corps des évêques; d'autres atténuent les règlements que l'assemblée avait donnés à tous les évêques; d'autres les exigent et les étendent, au point de défendre la lecture de tous les livres de piété et de science, excepté ceux qui ont les jésuites pour auteurs ou pour approbateurs. »

Mais la bulle fut publiée dans tous les diocèses, sauf à Saint-Pons, dont l'évêque, Percin de Montgaillard, mettait Clément XI en opposition avec Clément IX, dont il prétendait bien connaître la pensée, car il était le dernier survivant des dix-neuf évêques qui, en 1668, avaient signé la lettre en faveur des quatre opposants et par cette intervention avaient obtenu la paix de Clément IX. Par le mandement qu'il donna, l'évêque de Saint-Pons avait voulu contenter tous les prélats et, en fait, il ne satisfait personne, suivant la remarque de d'Aguesseau (*op. cit.*, t. xiii, p. 292): « Les jansénistes rigoureux trouvèrent mauvais qu'on l'eût fini par l'acceptation de la dernière bulle, l'accusant de détruire ce qu'il avait lui-même édifié, de rejeter le silence respectueux, dont il avait été le zélé défenseur et de préférer la décision obscure de Clément XI sur le silence, à la paix glorieuse de Clément IX, dont le même silence avait été le fondement... Les jésuites, au contraire, contents de la conclusion de l'évêque de Saint-Pons, puisqu'elle tendait à l'acceptation de la bulle, ne pouvaient digérer les principes sur lesquels il l'appuyait; ils l'opposaient lui-même à lui-même...; condamnant en apparence le silence respectueux, il le justifiait en effet... »

Le mandement de Montgaillard, qui était un plaidoyer pour le silence respectueux et qui se terminait par une acceptation de la bulle, provoqua une polémique avec l'archevêque de Cambrai, où les jansénistes ont voulu voir une nouvelle revanche de Fénelon contre le cardinal de Noailles et ses amis. Plusieurs fois pris à partie par l'évêque de Saint-Pons, Fénelon rédigea une lettre où il relevait les inexactitudes et les contradictions renfermées dans le mandement. *Œuvres*, t. xiii, p. 177-261. Bientôt d'ailleurs, un décret de l'Inquisition du 17 juillet 1709, confirmé par un bref de Clément XI du 18 janvier 1710, condamna le mandement de Montgaillard et les deux lettres que cet évêque avait écrites à Fénelon. Le mandement était condamné comme renfermant « une doctrine et des propositions fausses, scandaleuses, séditionnaires, téméraires, schismatiques, erronées, sentant respectivement l'hérésie et tendant manifestement à éluder la dernière constitution du Saint-Siège sur l'hérésie de Jansénius ».

L'*Histoire du cas de conscience*, t. viii, a publié la plupart des mandements des archevêques et évêques de France. Noailles, dans son mandement du 30 septembre 1705, déclare que les constitutions des papes doivent, « après l'acceptation solennelle que le corps des pasteurs en a faite, être regardées comme le jugement et la loi de toute l'Église »; il reproche aux jansénistes d'avoir inventé « des subtilités pour mettre la doctrine de ce livre (l'*Augustinus*) à couvert des censures de l'Église », et il ajoute que la bulle du 16 juillet a dissipé tous « les vains prétextes auxquels on avait recours pour se dispenser d'obéir aux décisions de l'Église ». L'archevêque de Lyon, le 21 octobre, reproduit le mandement de Noailles. L'archevêque de Reims, le 15 octobre, dit qu'à la faveur du silence respectueux « chaque particulier se mettrait

en droit de préférer son sentiment à celui de l'Église et se croirait, par l'effet d'une présomption insupportable, l'arbitre souverain du sens des livres et des écrits en matière de religion... La décision de Sa Sainteté va devenir, par l'acceptation du corps des pasteurs la règle commune des Églises et la loi constante des fidèles... » Il adhère aux maximes unanimement approuvées sur le droit des évêques : « Nous jugeons, après Sa Sainteté, que le seul silence respectueux ne suffit pas pour rendre l'obéissance qui est due aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, qu'il faut s'y soumettre intérieurement et rejeter non seulement de bouche, mais aussi de cœur, le sens du livre de Jansénius, condamné dans les cinq propositions. » L'archevêque de Besançon (21 oct.) ordonne aux curés « d'expliquer la substance de la bulle à leurs fidèles, afin qu'ils ne se laissent pas séduire par les fausses opinions des ennemis de l'Église ». L'évêque de Soissons (25 nov.) écrit : « Lorsque l'Église a prononcé sur le sens d'un livre, tout vrai fidèle doit renoncer à son propre sens et se soumettre intérieurement au jugement qu'elle a rendu. Cela est pour ainsi dire tout raisonnable... N'est-il pas temps qu'ils écoutent la voix de leur mère, ces défenseurs d'un livre aussi inutile que dangereux et qu'ils cessent de disputer contre elle? » L'évêque de Chartres (5 janv. 1706) analyse et approuve les diverses parties de la bulle et il condamne en même temps la *Défense de tous les théologiens catholiques et, en particulier, des disciples de saint Augustin*, laquelle attaque les évêques et leur reproche leur lâcheté et leur servilité à l'égard de Rome. L'évêque de Ypres (5 janv. 1706) fait de nombreuses allusions à l'origine du jansénisme dans son diocèse : « De là sont venus tant de libelles répandus dans le public pour le surprendre et pour cacher l'attachement à la mauvaise cause, sous le voile spécieux de la justice qu'on devait à un évêque recommandable d'ailleurs par sa piété... ; il faut imiter l'auteur du livre, qui en a été la funeste cause : il a prévenu avec soin ce que l'Église aurait demandé de lui s'il avait vécu plus longtemps et il a effacé ses erreurs par la soumission dont il a réitéré les protestations en tant d'endroits de son livre, mais qu'il a surtout renouvelées avec tant d'humilité, étant prêt à mourir, pressé par la force de la vérité... Les fidèles d'Ypres doivent donner l'exemple d'une soumission complète puisqu'ils sont dans le lieu où l'erreur a malheureusement, pour ainsi dire, pris sa naissance. » L'évêque de Beauvais, le 1^{er} février, et enfin l'archevêque de Narbonne, le 15 février, publièrent leur mandement.

C'est seulement le 1^{er} mars 1706, c'est-à-dire l'un des derniers, que l'archevêque de Cambrai publia son mandement pour la publication de la bulle *Vineam Domini*; par suite, on ne saurait lui reprocher son empressement à attaquer le jansénisme. Son instruction pastorale (*Œuvres*, t. XIII, p. 85-148) développe le sens de la bulle et souligne avec beaucoup de bonheur les conséquences qui en découlent pour la condamnation du jansénisme. L'archevêque publie le texte même de la bulle et il le fait précéder de remarques pour en faire sentir toute la force et toute l'étendue à certains lecteurs auxquels leurs préjugés obscurcissent les décisions les plus évidentes. Il avait longuement médité son mandement et il avait adressé au cardinal Gabrielli son projet, d'après la lettre latine du 31 octobre 1705 de ce cardinal à Fénelon et d'après la lettre du P. Malatra, jésuite, 6 novembre 1705. *Correspondance de Fénelon*, t. III, p. 80-84. Il montre que la question du silence respectueux est particulièrement grave, car, sous des apparences trompeuses, ce système foment l'hérésie, autorise le parjure et la plus honteuse dissimulation, et par là

même aggrave et propage les plaies de l'Église, en semblant les guérir; aussi le jugement de l'Église sur le silence respectueux n'est point un article de pure discipline, mais un jugement doctrinal qui a toutes les conditions requises pour obliger tous les fidèles.

Fénelon a complété et précisé les idées exposées dans son instruction du 1^{er} mars par la lettre qu'il écrivit, le 4 mai 1706, au P. Lami. *Correspond.*, t. III, p. 106-115. Le pape, dit-il, a établi avec évidence la nécessité de croire le prétendu fait, d'une croyance certaine et irrévocable, et l'héréticité du livre de Jansénius; les jansénistes peuvent seulement prétendre que la bulle ne décide pas que cette croyance doit être fondée sur une autorité infallible; mais la bulle suppose cela évidemment : si elle exige une croyance certaine et irrévocable, c'est qu'elle prononce un jugement certain, fondé sur une autorité certaine.

5^o *Réaction romaine*. — A Rome, le cardinal de Janson, notre ambassadeur, était convaincu que la bulle serait acceptée avec enthousiasme : le 29 septembre, il écrivait au roi que le pape avait reçu *fort agréablement* la lettre de l'assemblée du clergé et qu'il était ravi de l'enregistrement au Parlement. *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDLIV. Mais Clément XI avait lu les lettres patentes et la lettre de l'assemblée et il était fort mécontent du contenu de celles-ci : dans ses audiences privées, il faisait remarquer qu'on lui avait formellement promis, au nom du roi, qu'on recevrait la bulle avec soumission et sans la moindre réserve; or, l'assemblée avait insisté pour dire qu'on recevait la bulle « par voie de jugement et après mûr examen ». Aussi le cardinal Paulucci, ministre du pape, déclarait-il à Janson que le pape se plaignait : la manière dont les évêques ont reçu la bulle était « une marque d'ingratitude et une injure contre le Saint-Siège »; le discours de l'archevêque de Rouen était une insulte à l'autorité du pape, comme la lettre circulaire aux évêques, dans laquelle on lit : « Nous ne recevons pas comme simples exécuteurs, mais nous jugeons et nous prononçons véritablement avec le pape. » Clément XI lui-même écrivit une première fois, le 17 janvier 1706, aux évêques de l'assemblée : « Combien n'est-il pas regrettable que vous, dont le devoir est de reprendre les hommes inquiets qui troublent l'Église, vous cédiez à leurs suggestions et leur donniez la main, sans vous en apercevoir? Qui vous a établis juges? Appartient-il aux inférieurs de juger sur l'autorité des supérieurs et d'examiner leurs jugements? Oui, c'est un abus intolérable de voir des évêques, qui ne doivent leurs privilèges qu'à la faveur du pontife romain, chercher à ébranler les droits du premier siège, des droits qui reposent non sur l'autorité humaine, mais sur celle de Dieu... » Un peu plus loin, le pape déclarait aux évêques « qu'il ne leur demandait pas leurs conseils, qu'il ne réclamait pas leur suffrage, qu'il n'attendait pas leur jugement, mais qu'il leur enjoignait l'obéissance... » Le bref adressé au roi le 25 février était presque aussi catégorique. Le pape avait évité, dans la constitution, « toute clause qui pût déplaire aux défenseurs les plus susceptibles des usages gallicans; il aurait donc pu espérer, en retour, que l'assemblée du clergé userait à son égard des mêmes attentions, dans un temps surtout où la concorde entre le chef et les membres était si nécessaire ». Lorsque ces lettres arrivèrent en France, les membres de l'assemblée s'étaient séparés; ils n'eurent donc pas à en délibérer et à rédiger une réponse : il eût été curieux de voir la réponse officielle que les évêques auraient pu faire à cette revendication des thèses romaines si nettement opposées aux thèses gallicanes.

Le pape écrivit directement au roi, le 31 août 1706 (*Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 147-161), pour lui

exposer ses plaintes : « Tout ce qui a paru jusqu'à présent des Actes de l'assemblée est fait de telle manière qu'on dirait qu'ils ne se soient pas tant assemblés pour recevoir notre constitution que pour mettre des bornes à l'autorité du Siège apostolique, ou plutôt à l'anéantir... Ce qui fait le sujet de nos plaintes est une doctrine nouvelle... qui ferait le triomphe du jansénisme, aussi bien que du quétisme, et même de toutes les hérésies qui pourront naître à l'avenir... La dernière assemblée s'est éloignée de la doctrine ancienne et si louable de l'Église gallicane, et même de la doctrine que tinrent les évêques de France, pour recevoir et exécuter, avec l'obéissance qu'ils devaient, les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII... » Clément XI reproche aux évêques d'avoir « eu la hardiesse d'usurper la plénitude de puissance que Dieu n'a donnée qu'à cette unique chaire de saint Pierre » et il rappelle qu'ils « doivent se contenter de cette portion de la sollicitude pastorale qui leur a été donnée dans l'Église et qu'ils apprennent à révéler et à exécuter les décrets du Saint-Siège touchant la foi catholique, loin d'avoir la présomption de les examiner et d'en juger ». Le pape envoya une lettre semblable aux évêques de l'assemblée et chargea le nouveau nonce, Cusani, qui remplaçait Gualterii, de présenter au roi les plaintes du Saint-Siège. Cusani hésita quelque temps à remplir cette mission délicate. Le roi déclara qu'il ne pouvait recevoir ces brefs, ou que, s'il les recevait, il ne pouvait se dispenser de les renvoyer au Parlement, ce qui serait l'occasion de nouveaux troubles. Mais des copies en circulèrent, en avril 1707, par les soins des jansénistes, à ce que l'on prétendit à Rome. Aussitôt, les gens du roi rendirent un arrêt, mais à huis clos, sur les ordres du roi. Pour répondre aux lettres du pape et aux instructions données, le 30 novembre 1706, au nonce par le cardinal Paulucci (*Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 168-189), le roi prit la décision de faire enseigner et maintenir de nouveau, dans les écoles de théologie, la doctrine de l'assemblée de 1682, sur laquelle on gardait le silence depuis longtemps par considération pour les deux derniers papes. *Ibid.*, p. 162. Les jansénistes notent discrètement que le cardinal de Noailles, avec le consentement du roi et des évêques qui avaient siégé avec lui à l'assemblée de 1705, signèrent, le 10 mars 1710, une lettre d'explication qui vaut la peine d'être rapportée (*Procès-verbaux de 1705*, p. 311-312) et que l'*Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 454-472, a accompagnée de nombreuses réflexions. Pour éviter les mauvaises interprétations des novateurs, « qui abusent de tout », ils veulent expliquer la véritable intention de l'assemblée de 1705 : « 1. Elle a prétendu recevoir cette constitution dans la même forme et dans les mêmes maximes que les autres bulles contre le livre de Jansénius ont été reçues. 2. Quand elle a dit que les constitutions des papes obligent toute l'Église lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs, elle n'a point voulu établir qu'il soit nécessaire que l'acceptation du corps des pasteurs soit solennelle pour que de semblables constitutions soient des règles du sentiment des fidèles. 3. Elle est très persuadée qu'il ne manque aux constitutions contre Jansénius, aucune des conditions nécessaires pour obliger toute l'Église, et nous croyons qu'elle aurait eu le même sentiment sur les bulles contre Baius, contre Molinos et contre le livre de M. l'archevêque de Cambrai intitulé *Maximes des saints*, s'il en eût été mention. 4. Enfin elle n'a point prétendu que les assemblées du clergé aient droit d'examiner les jugements dogmatiques des papes pour s'en rendre les juges et s'élever en tribunal supérieur. »

Toutefois, que M. Albert Le Roy, selon sa coutume, présente comme un adversaire acharné de Noailles et de l'assemblée, plaide en fait la cause de l'assemblée.

Au moment même où il attaquait l'évêque de Saint-Pons, qui ergotait en faveur du silence respectueux, Fénelon écrivait au cardinal Gabrielli pour lui dire que quelques évêques assemblés en concile provincial n'avaient certainement pas cru avoir le droit d'examiner une sentence portée par le Saint-Siège; ils n'ont pas voulu autre chose « que de prononcer une même sentence avec leur chef. Ils ne peuvent s'ériger en juges des décrets apostoliques, mais ils sont juges de la foi et des erreurs qui la combattent, et, lorsqu'ils adhèrent avec soumission et obéissance aux décrets du Saint-Siège, lors même que cette adhésion est pour eux un devoir, c'est comme juges qu'ils la prononcent conjointement avec leur chef ». Ici, Fénelon semble redire ce qu'avait proclamé un concile provincial de Reims en 1699 : l'adhésion des évêques au jugement de Rome est « tout ensemble et un acte d'obéissance envers ce siège et un acte d'autorité et de jugement sous l'autorité principale de ce même siège ». Dans une lettre au cardinal Fabroni, l'archevêque disait que « si les évêques de l'assemblée avaient tant insisté sur l'unanimité du corps des pasteurs, c'était afin de couper court aux artifices des jansénistes, qui cherchaient toujours à faire croire qu'on ne voulait autre chose que d'établir l'infaillibilité absolue des papes ». Le pape parut satisfait de cette explication puisque, dans une lettre au duc de Chevreuse, le 10 janvier 1710, Fénelon disait que le pape « lui avait fait témoigner qu'il le félicitait de ses vues pacifiques et conciliantes... »

Il faut ajouter que la bulle *Vineam Domini* fut pleinement approuvée par la faculté de Louvain. Dès le 13 mars 1703, cette faculté avait porté un jugement détaillé sur le jansénisme et le silence respectueux, qu'elle avait formellement condamné; elle exigea un acte de soumission complète de tous les docteurs et déclara que désormais on n'admettrait à aucun grade avant la signature préalable du formulaire d'Alexandre VII, conformément aux déclarations de Clément XI. Cette démarche de la faculté de Louvain lui valut un bref du pape, en date du 12 décembre 1705. *Hist. du cas de conscience*, t. VIII, p. 373-401.

En France, la bulle continua à soulever des oppositions : le bref du pape au roi, le 31 août 1706, ranima la vieille querelle des quatre articles de 1682 : un arrêt du Conseil du 15 décembre 1706 condamna un livre du P. Bufler, intitulé *Pratique de la mémoire artificielle*, où ce jésuite disait que certains évêques avaient eu de la peine à obtenir les bulles pour les évêchés auxquels ils étaient nommés, parce qu'ils n'avaient pas rétracté les quatre articles. En 1707, E. Du Pin publia un *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, où il s'applique à justifier les articles de la Déclaration du clergé. La même doctrine est exposée dans les six thèses que l'Index du 26 octobre 1707 condamna. *Hist. du cas de conscience*, t. VIII, recueil de pièces, p. 368-373. En maintes autres occasions, Rome dut protester contre les prétentions du clergé de France, qui affirmait la nécessité d'une acceptation solennelle du corps des pasteurs pour que les bulles pontificales eussent force de loi pour les fidèles; une acceptation tacite ou le silence ne suffisait pas, car l'acceptation des évêques devait se faire par voie de jugement : telle est la thèse que l'on retrouve sans cesse dans les écrits de cette époque, malgré les déclarations contraires, signées par les douze archevêques et évêques le 10 mars 1710.

L'*Histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, d'É. Du Pin, in-8°, Paris, 1711, a réuni les principaux documents relatifs au cas de conscience, t. IV, p. 405-540.

XII. POUR ET CONTRE LA BULLE « VINEAM DOMINI ».
— La publication de la bulle *Vineam Domini* et des

mandements épiscopaux qui la firent connaître aux fidèles ne terminèrent point les discussions soulevées par le cas de conscience. Les jansénistes trouvèrent des distinctions qui leur permirent de se soumettre à la bulle, sans pourtant abandonner leurs positions. *L'Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 197-256, rappelle un grand nombre d'écrits qui parurent presque aussitôt après la bulle et qui, sous des formes diverses, en combattent la doctrine, les principes ou les conclusions, et d'autres qui s'appliquent à en défendre les thèses.

1^o Les défenseurs. — La lettre du chanoine Denys, théologal de Liège, qui avait eu des démêlés avec les jésuites, avait pour but de faciliter la signature du Formulaire, imposée par la bulle; elle avait pour titre: *Epistola theologi ejusdam Leodensis de subscriptione formularii*.

Cette lettre fut vivement attaquée par la *Dénonciation d'une lettre latine qui commence par ces mots: Reverende admodum*, du P. Bekman, jésuite de Liège, d'après lequel la lettre du chanoine « est un dangereux écrit, où il y a du venin artificieusement répandu, car la lettre autorise le parjure, rétablit le silence respectueux sous une forme équivoque et porte le caractère de l'esprit janséniste »; en effet, elle ne reconnaît pas l'infailibilité de l'Église dans les faits dogmatiques, sans laquelle on n'est pas obligé de croire ce qu'elle décide, puisqu'alors la chose décidée reste toujours incertaine. Fénelon répondit au même écrit du chanoine Denys dans sa *Lettre à un théologien servant de réponse à un libelle latin et anonyme*, 1706, dans *Œuvres de Fénelon*, t. XIII, p. 449-494. L'archevêque de Cambrai reconnaît que la lettre du chanoine Denys « est douce, insinuante et bien écrite », mais il ajoute qu'elle est pleine d'équivoques lorsqu'elle conseille à ses amis de signer le formulaire, soit qu'ils n'aient jamais entendu parler du fait de Jansénius, soit qu'ils aient des doutes au sujet de la signature, car l'Église est une grande autorité, soit qu'ils aient quelque scrupule sur le serment, car le serment ne signifie qu'une chose, à savoir qu'on souscrit avec sincérité. Ainsi on condamne les cinq propositions, par obéissance et avec leur mauvais sens, quel qu'il puisse être, que l'Église prétend trouver dans Jansénius. C'est aussi à cette date, le 10 décembre 1705, que Fénelon répondit à la première lettre de l'évêque de Saint-Pons. L'écrit intitulé *La justification du silence respectueux*, en 1707, consacra presque tout le t. III à réfuter les thèses de Fénelon sur l'infailibilité de l'Église dans les faits dogmatiques.

En 1706 parut un recueil intitulé: *Divers écrits touchant la signature du formulaire par rapport à la dernière constitution de N. S. P. le pape Clément XI*. En tête se trouvent les *Nouveaux éclaircissements sur la signature du Formulaire* et des *Réflexions sur la lettre latine écrite de Liège*, 1^{er} avril 1706. Dans ce dernier écrit, on lit qu'on doit examiner un ouvrage avant de signer, afin de savoir à quoi on s'engage; sans cela on est exposé au parjure, que l'ignorance n'excuse point; d'autre part, l'obéissance qu'on doit à l'Église a des limites, et une croyance commandée reste suspecte. Après avoir dit que les constitutions des papes ne sont point par elles-mêmes des jugements canoniques, l'auteur conclut: « Je demeure donc persuadé plus que jamais qu'on ne peut signer en conscience le Formulaire, sans commettre un mensonge, un faux témoignage et un parjure, à moins qu'après un examen suffisant on ne soit convaincu que le livre de Jansénius contient les erreurs des cinq propositions, que celles-ci en sont extraites et qu'elles y sont dans le sens propre et naturel que ces propositions présentent à l'esprit. » La seconde partie des *Nouveaux éclaircissements* contient un petit écrit composé par Nicole, en 1668, à propos d'une thèse de M. Dumas, l'auteur

présumé de *L'Histoire des cinq propositions*. Dans cette *Histoire* on affirmait qu'on doit croire, non de foi divine, mais de foi humaine ecclésiastique, les faits décidés par l'Église. Or, Nicole réfutait par avance tout ce qu'on venait d'affirmer touchant l'infailibilité de l'Église sur les faits dogmatiques. Si d'ailleurs cela était vrai, on devrait croire de foi divine, et non point simplement de foi ecclésiastique; enfin, même en admettant l'infailibilité de l'Église, on ne saurait obliger à croire le fait de Jansénius, car cette décision n'est pas un jugement de l'Église ni un jugement reçu par le consentement de toute l'Église.

Les thèses du théologal de Liège sont encore attaquées dans un écrit qui parut sous le titre: *Réponse à la lettre de M.***, où l'on réfute les raisons qu'il alléguait pour prouver que, depuis la nouvelle constitution de N. S. P. le pape Clément XI, on peut et on doit signer purement et simplement le Formulaire; cette *Réponse* est datée du 20 avril 1706. Elle discute en détail les thèses de Denys et montre que le fondement en est frivole, car le consentement des évêques n'est qu'apparent. Ceux qui agissent sur la seule parole du pape ne sont pas exempts de mensonge et de parjure, et les jansénistes qui refusent de signer ne sauraient être accusés de mépriser l'autorité de l'Église et de préférer leurs propres jugements à celui de l'Église, puisque celle-ci n'a pas parlé. L'écrit de Nicole intitulé *Examen d'un écrit de M. Direis, docteur de Sorbonne, touchant la soumission qu'on doit aux jugements de l'Église sur les livres*, avait été composé en 1664, mais il était resté inédit et il ne fut publié qu'en 1706 pour réfuter la thèse du théologal de Liège: les jansénistes qui refusent de signer ne sont ni présomptueux ni téméraires, et ceux qui ne veulent pas admettre le fait de Jansénius ne sont nullement hérétiques.

Les écrits se multiplient et s'opposent avec une extraordinaire rapidité sur la question de l'infailibilité de l'Église touchant les jugements qu'elle porte sur les faits dogmatiques, et l'on tire les conclusions des thèses soutenues: les uns déclarent qu'on doit signer le formulaire imposé par la bulle *Vineam Domini*, les autres qu'on ne saurait le souscrire, à moins que la bulle ne soit préalablement acceptée par l'ensemble des évêques. L'archevêque de Cambrai fut le principal avocat de la première thèse dans les écrits qu'il publia à cette date et dont voici les plus importants: *Réponse à un évêque sur plusieurs difficultés qu'il lui a proposées au sujet de ses instructions pastorales*, 1706 (*Œuvres*, t. XII, p. 241-288), et *Réponse à la deuxième lettre de M. l'évêque de Meaux du 14 septembre 1706* (*ibid.*, t. XII, p. 301-376). — *Lettre à un théologien au sujet de ses instructions pastorales* (*ibid.*, t. XII, p. 379-410). — *Réponse à la première lettre de Mgr l'évêque de Saint-Pons*, 10 décembre 1705 (*ibid.*, t. XII, p. 413-472), et *Réponse à la seconde lettre* (*ibid.*, t. XII, p. 473-588). — *Lettres à l'occasion d'un nouveau système sur le silence respectueux* (*ibid.*, t. XIII, p. 449-622): ce sont quatre lettres dont la première est adressée à un théologien au sujet de l'ouvrage du théologal de Liège; la seconde répond à une *Lettre de Liège* et à un ouvrage intitulé *Defensio auctoritatis Ecclesiae* (p. 495-550); la troisième (p. 551-585) est adressée à S.A.S.E. Mgr l'évêque de Cologne, au sujet de la protestation de l'auteur anonyme d'une lettre latine et du livre intitulé *Defensio auctoritatis Ecclesiae*; enfin la quatrième (p. 585-622) est adressée à « Monsieur N... » sur un écrit intitulé *Lettre à Son Altesse sérénissime électoral l'électeur de Cologne, au sujet de la lettre de M. l'archevêque de Cambrai à Son Altesse électoral de Cologne, contre une Protestation d'un théologien de Liège*. Ces quatre lettres furent écrites à l'occasion du système de l'abbé Denys, théologal de Liège. — Enfin et surtout l'*Instruction pastorale sur le livre intitulé*

« Justification du silence respectueux » (t. xiv, p. 3-339) et la *Lettre sur l'infailibilité de l'Église touchant les articles de la foi* (t. xiv, p. 343-410), dont nous parlerons plus longuement parce que ces deux écrits caractérisent le mieux la position de Fénelon dans la question du jansénisme.

Mais Fénelon ne fut pas le seul défenseur de la thèse qui soutint l'obligation de signer le Formulaire imposé par la bulle : il faut citer encore les écrits suivants, qui furent publiés de 1706 à 1710 : *Vera defensio auctoritatis Ecclesie in qua assertitur gravissimum pondus eius constitutionum et novella quoddam principum illi injuriosa, cum Epistola Leodiensi de Formula Alexandri VII refelluntur*; c'est l'œuvre d'un jésuite, professeur au séminaire de Liège, le P. Henri Robert Stephani.

*Réputation d'un ouvrage de ténèbres, qui est un libelle diffamatoire, schismatique, fomentant l'hérésie des cinq propositions, donné au public avec ce titre : « Mémoire touchant le dessein », 1707. — Défense de la constitution de N. S. P. le pape Clément XI, contre un livre qui a pour titre : « Nouveaux éclaircissements sur la signature du formulaire contenant des réflexions. — Deuxième défense de la constitution contre un libelle donné au public de la part du P. Quesnel, avec ce titre : « Lettre à M. Becker, où l'on réfute son nouveau système », 1707. — Réfutation d'un second ouvrage de ténèbres, 1708. — Defensio veritatis catholicæ contre scriptum jansenianum, cui titulus : « De questione facti Jansenii variæ quæstiones juris et responsa », quod hic totum referitur et refutatur per..., S. T. D. L'auteur est M. Martin, docteur de Louvain. — Dialogi pacifici inter theologum et jurisconsultum contra libellum « De questione facti Jansenii variæ quæstiones juris et responsa » aliosque anonymos, cum designatione quinque famosarum propositionum in libro Jansenii, 1708; l'auteur est le P. Désirant, augustin et docteur de Louvain. — Appendix sive observationes in protestationem et appellationem ab autore Epistolæ Leodiensis factam, adversus quoddam mandatum Serenissimæ suæ Celsitudinis electoralis editum; c'est une addition aux thèses du P. Stephani qui ont pour titre : *Jansenismus merito condemnatus*. — Troisième défense de la constitution « Vincam Domini » par M. L. D. C. Decker, doyen et chanoine de la métropole de Malines, contre un nouveau livre du P. Q., intitulé « Chimère du jansénisme ». — Concilium Pacis, adversarii proprii inter se disputantibus datum a Roberto Stephani, 1710. — Lettre où l'on fait voir que les jansénistes ont tort de se prévaloir du mandement de S. E. M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, du 15 avril 1709, par lequel il adopte une lettre écrite autrefois par feu Bossuet, jeune docteur, pour les religieuses de Port-Royal et où on démontre qu'ils avancent contre la vérité, que cette lettre contredit tous les principes de Mgr l'archevêque de Cambrai, 1710; cette Lettre a été attribuée à Fénelon lui-même.*

2^o Les adversaires. — Mais les adversaires de la bulle et les partisans du silence respectueux ne se taisaient point, et leurs écrits furent encore plus nombreux peut-être que ceux des défenseurs; beaucoup se dissimulaient derrière la thèse de Denys, le théologal de Liège; voici les principaux écrits qui répondent aux précédents ou qui les provoquèrent : *Avili Academici peranesis ad alumnos alimæ universitatis Lovaniensis e qua liquet quid deferendum sit constitutioni Clementinæ nuperæ quæ Vincam Domini Sabaoth, de exordio dicitur*, 1706. — *Defensio auctoritatis Ecclesiæ, in qua assertitur gravissimum pondus ejus constitutionum, refellitur novellum quorundam principum illi injuriosum, ac Epistola Leodiensis de formula Alexandrina vindicatur*, 1707; c'est une défense de la lettre de Liège contre l'archevêque de Cambrai. — *Defensio epistolæ Leodiensis confutata, ubi variæ de subscrip-*

tione formulæ Alexandrinæ post constitutionem Clementinam sententiæ discutiuntur : inter quas ea polissimum refutatur quam tuetur illius Epistolæ auctor et vindex in libro qui falso inscribitur « Defensio auctoritatis Ecclesiæ », 1707. — *Parænesis vindicata, seu depulsio calumniarum ac cavillationum quas adversus Avilum Academicum et Cornelium Jansenium intorsit vir abunde notus, Ecclesiasticæ auctoritatis defensor, in qua et latius discutitur Clementina periodus*, 1707. — *Justification du silence respectueux, ou Réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 1707, 3 vol. in-12; c'est l'écrit le plus important de ce groupe, et nous le trouverons plus loin. — *Mémoire touchant le dessein qu'on a d'introduire le formulaire du pape Alexandre VII dans l'Église des Pays-Bas*, 1707. — *Second mémoire touchant l'introduction du formulaire d'Alexandre VII dans les Pays-Bas, pour servir de réponse à la réfutation du premier*, 1707. — *Lettre à M. Decker, doyen de l'Église de Malines, où l'on réfute son nouveau système du jansénisme et les vaines accusations qu'il fait contre Mgr l'archevêque de Sébastie et contre le P. Quesnel dans la Défense de la constitution*, 1707. — *Chimère du jansénisme ou dissertation sur le sens dans lequel les cinq propositions ont été condamnées, pour servir de réponse à un écrit qui a pour titre : « Deuxième défense de la constitution », 1708. — Troisième mémoire où l'on défend contre les Réponses aux deux premiers les droits du roi catholique et des autres souverains touchant l'introduction des bulles, décrets ou formulaires de Rome dans leurs États, avec une déduction historique de plusieurs différends arrivés sur ce sujet aux Pays-Bas*, 1708. — *De questione facti Jansenii variæ quæstiones et responsa*, 1708. — *Assertio opusculi quod inscribitur : « De questione facti Janseniani variæ quæstiones juris et responsa », contra duos libellos, quorum alteri titulus : « Defensio veritatis catholicæ »; et alteri « Dialogi pacifici », cum animadversionibus apologeticis in decretum Antonii Parmentier*, 1708. — *Mandatum protestationis et appellationis ad sanctam Sedem*, 1708; c'est un placard du chanoine Denys. — *Obedientiæ credulæ vana religio seu silentium religiosum in causa Jansenii explicatum, et salva fide et auctoritate Ecclesiæ vindicatum adversus theologum Leodiensem, aliosque obedientiæ credulæ defensores*, 1708, 2 vol. — *Dissertatio epistolaris de sententia S. P. Clementis XI, in decreto Romæ condito XVI mensis Julii M DCCV, quo constitutiones Innocentii X et Alexandri VII de famosis V propositionibus confirmantur*, 1708. — *Désaveu d'un libelle calomnieux attribué au P. Quesnel dans la dernière instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Cambrai*, 1709. — *Lettre à un chanoine pour répondre à la lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur un écrit intitulé : « Lettre à S. A. E. Monseigneur l'Électeur de Cologne », 1709. — Réflexions sur le mandement de S. E. M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, portant permission d'imprimer une lettre de feu M. l'évêque de Meaux aux religieuses de Port-Royal*, 1709. — *Lettre à M. l'archevêque de Cambrai au sujet de sa Réponse à la II^e lettre de M. l'évêque de Saint-Pons*, 1709. — *Denuntiatio sollemnis bullæ Clementinæ facta universæ Ecclesiæ catholicæ, ou Dénonciation solennelle de la bulle de Clément XI à toute l'Église catholique et principalement à tous ses premiers pasteurs, comme d'une bulle qui renverse la doctrine de la grâce, par laquelle nous sommes chrétiens, qui redonne la vie à Pélagie et à ses sectateurs, qui expose l'Église au scandale de ceux qui sont hors de son sein, qui aigrit plus que jamais des divisions qui n'ont déjà que trop duré et qui, sous l'enveloppe du sens de Jansénius, condamne d'hérésie les premiers et les plus certains fondements de la piété chrétienne, de l'humilité, de la reconnaissance, de l'espérance et de la charité, savoir*

la grâce de Jésus-Christ efficace par elle-même et la prédestination gratuite des élus, 1709. *Defensio auctoritatis Ecclesiae vindicata contra eruditissimum virum Jansenio supplicis jurentem, Aritum Academicum et alios a quibus impugnata fuit*, 1709; c'est la réponse de M. Denys à l'écrit intitulé *Defensio Epistolæ Leonis*.

Seconde lettre à M^r l'archevêque de Cambrai, touchant le prétendu jansénisme, au sujet de la Réponse à la II^e lettre de M. de Saint-Pons, 1710. *Artes jesuiticæ in sustinendis pertinaciter novitatibus laxatilibusque sociorum (quarum plusquam mille hic exhibentur) S. D. N. Clementis papæ XI alique orbi universo denuntiata per christianum aleophilum, editio 2^a, media fere parle auctor*, 1710. — Du refus de signer le formulaire, qui est la suite de Trois lettres sur l'excommunication.

Parmi ces très nombreux écrits, qui prirent la défense du cas de conscience et attaquèrent plus ou moins directement la bulle *Vineam Domini*, l'ouvrage de Jacques Fouilloux est assurément le plus caractéristique. Il a pour titre *Justification du silence respectueux ou Réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 1707, 3 vol. in-12. L'auteur se vante d'avoir suivi pas à pas Fénelon et d'avoir réfuté un à un tous ses arguments en faveur de la bulle et de la signature du formulaire. Il veut établir trois propositions fondamentales qui prouvent la légitimité du silence respectueux : 1. La croyance du fait, que suppose le formulaire, est une croyance certaine et absolue. 2. On ne peut exiger une croyance certaine et absolue en un fait qui paraît douteux qu'en vertu d'une autorité infaillible. 3. L'Église n'est pas infaillible dans le jugement qu'elle porte des auteurs et des livres. Cette dernière proposition est en opposition formelle avec les écrits de Fénelon. A cette attaque contre l'archevêque de Cambrai Fouilloux a ajouté des injures personnelles : Fénelon est un « esprit faux dont l'aveuglement est inconcevable, et l'ignorance profonde; nouvel Apollinaire et nouveau Julien, dont les écrits ne sont que du galimatias ».

Le 1^{er} juillet 1708, Fénelon publia une *Instruction pastorale* pour réfuter le gros ouvrage de Fouilloux. (*Œuvres*, t. xiv, p. 3-339.) Il souligne la dissimulation des jansénistes pour éluder les définitions de l'Église et les vaines déclarations contre toutes les autorités ecclésiastiques, et même contre les conciles généraux qu'ils avaient paru respecter autrefois. L'*Instruction pastorale* est établie d'une manière fort méthodique : 1. De l'aveu du parti, l'Église a la promesse de l'infaillibilité pour juger des textes de ses symboles, de ses canons et des autres décrets équivalents. 2. La condamnation du texte de Jansénius est entièrement équivalente à un canon de concile œcuménique. 3. De l'aveu des écrivains du parti et, en particulier, de l'auteur de la *Justification*, il faut conclure que l'Église est infaillible sur les textes d'auteurs particuliers, comme Jansénius. 4. Enfin la tradition est décisive sur cette question, soit par les conciles, en particulier par le concile de Trente, soit par toutes les assemblées du clergé depuis 1653. Bref, l'Église est infaillible quand elle condamne des textes soit courts, soit longs, qui se rapportent à la conservation du dépôt de la foi, pour régler notre croyance et indépendamment de toute information sur l'intention personnelle des auteurs. Elle est certainement infaillible quand elle exige, par un serment solennel dans sa profession de foi, la croyance intérieure de l'héréticité du texte condamné; il y a une différence essentielle entre le fait de l'intention de l'auteur et l'héréticité de son texte. Fénelon termine son instruction par ces paroles mémorables : « Ce n'est point être uni à l'Église que de ne l'écouter pas quand elle exige qu'on fasse un serment pour promettre une croyance absolue, sans

crainte d'être trompé... Rien n'est plus pernicieux que de vouloir demeurer dans le sein de l'Église pour lui faire la loi... C'est un nouveau genre de tentation, réservé aux derniers temps, que cette conduite des novateurs, qui affectent de demeurer au dedans de l'Église pour la séduire et qui ne gardent l'unité au dehors que pour diviser les esprits au dedans... Pendant qu'ils affectent de paraître si soumis, ils ne veulent rien écouter, ni examiner... » P. 335.

La *Lettre de l'archevêque de Cambrai touchant les textes dogmatiques*, où il répond aux principales objections (*Œuvres*, t. xiv, p. 343-410), est un résumé précis de toute la controverse sur le silence respectueux, et elle est capitale dans l'œuvre de Fénelon, car elle vise à détruire les difficultés soulevées contre l'argument fondamental mis en avant par lui : l'Église est infaillible touchant les textes dogmatiques. C'est, dit-il, la doctrine commune de l'Église et de la tradition. En vertu des promesses reçues de Jésus-Christ, l'Église est infaillible sur la signification des textes, qui conservent ou qui corrompent le dépôt de la foi; sans cela, les vérités chrétiennes, qui sont exprimées dans des textes seront toujours douteuses ou incertaines; l'Église juge la catholicité ou l'héréticité des textes avec la même autorité infaillible qui la fait juge de la foi. Si elle pouvait se tromper, elle ne pourrait pas exiger, avec serment, une croyance intérieure à ses jugements. Comme il le dira dans sa lettre au P. Lami, du 4 mars 1708 (*Correspond.*, t. iii, p. 161) : « La croyance certaine est manifestement impossible sans un motif certain. » Or, le seul motif certain qui puisse imposer une croyance certaine, c'est l'infaillibilité de l'Église.

3^o La destruction de Port-Royal. — La bulle *Vineam Domini* eut en France un contre-coup imprévu : la destruction de Port-Royal, sur laquelle les amis de Quesnel ont coutume de s'apitoyer, oubliant qu'avant d'arriver à cette extrémité regrettable le pouvoir civil avait pris des mesures plus douces, qui furent sans effet à cause de l'entêtement des religieuses, soutenues par les conseils de leurs directeurs. Sainte-Beuve lui-même, qui a tant insisté sur les détails de cette destruction, laisse voir que les pauvres religieuses furent quelque peu responsables de leur malheur. M. Albert Le Roy a consacré un long chapitre, où il suit Sainte-Beuve, et il dit : « Par un raffinement odieux, on chargea de signifier la sentence d'extirper le jansénisme et de briser son nid, celui-là même qui était réputé le secret protecteur de la faction. » Il s'agit du cardinal de Noailles, traité avec tant de pitié dans les *Gémissements d'une âme vivement touchée de la destruction de Port-Royal-des-Champs* : il fit ce que n'aurait pas fait son prédécesseur, pourtant si peu ami de Port-Royal. Noailles désobéissait au pape, mais il s'inclinait devant les ordres du roi.

Le 18 mars 1706, Gilbert, vicaire général de Noailles, intima à M. Marignier, confesseur des religieuses, l'ordre verbal de lire la bulle *Vineam Domini* et de souscrire, en leur nom, la formule préparée par l'archevêché : on leur demandait de renoncer au silence respectueux et d'abandonner la distinction du fait et du droit. Le 21 mars, le confesseur apposa sa signature, au nom des religieuses, en ajoutant les mots suivants : « Sans déroger à ce qui s'est fait à leur égard, à la paix de l'Église, sous le pape Clément IX. » Sainte-Beuve écrit justement : « Il était singulier et ridicule que, seules, une vingtaine de filles, vieilles, infirmes et la plupart sans connaissances suffisantes, qui se disaient avec cela les plus humbles et les plus soumises en matière de foi, vinssent faire acte de méfiance et protester indirectement en interjetant une clause restrictive. » On essaya de vaincre leur résistance; ce fut inutile. Le P. Quesnel, consulté de loin,

à Amsterdam, approuva la résistance de « ces fidèles servantes de Dieu », qui s'exposaient « à tout plutôt que de trahir leur conscience par l'approbation d'un écrit calomnieux » ; d'autres amis désapprouvaient la résistance, mais ils ne furent pas écoutés. On n'a pas à raconter ici les détails de cette triste histoire, car ils n'intéressent point la théologie. Le monastère fut détruit le 29 octobre 1709.

Sur la destruction de Port-Royal, on peut lire les écrits du temps et particulièrement les *Mémoires sur la destruction de Port-Royal des Champs*, 1711 ; *Mémoires historiques et chronologiques* de Guibert, t. III-VI ; *Hist. abrégée de la dernière persécution*, par Olivier Pinault, 3 vol. in-12, 1750 ; *Généralités d'une âme vivement touchée de la destruction du monastère de Port-Royal-des-Champs*, in-12, 1734 (il y en a quatre) ; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, tout le t. VI ; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, p. 231-294 ; Mlle Gazier, *Hist. du monastère de Port-Royal-des-Champs*, in-8°, Paris, 1929, c. VI-X.

XIII. FÉNELON ET QUESNEL. — Fénelon, qui avait si vivement attaqué le jansénisme, regardait Quesnel comme l'auteur responsable de cette nouvelle poussée janséniste au début du XVIII^e siècle. Le cardinal de Bausset, dans son *Histoire de Fénelon*, I, V, p. 356-358, parle d'une première lettre de Fénelon à Quesnel, dans laquelle l'archevêque de Cambrai accueille avec bonté la proposition qui lui aurait été faite par Quesnel de s'entretenir avec lui sur la question du jansénisme : « Si nous ne pouvions pas nous accorder sur les points contestés, au moins tâcherions-nous de donner l'exemple d'une douce et paisible dispute, qui n'altérerait en rien la charité. » Le fait est peu probable car le P. Quesnel écrivait, le 19 octobre 1709, à M. Schort, médecin anglais converti à la morale janséniste : « On dit que M. l'archevêque de Cambrai va se mettre à traiter le dogme sur l'affaire du jansénisme. Ce prélat aura peine à se tenir dans de justes bornes : il s'est barbouillé des opinions moliniennes et, s'il suit leurs idées, il se rendra digne de la censure des plus habiles théologiens. » *Correspondance de Quesnel*, t. II, p. 303.

En fait, en 1710, Fénelon écrivit deux lettres à Quesnel, « chef de parti », pour répondre aux écrivains sans nom de son école, dont il est responsable. La première lettre demande au Père ce qu'il pense devant Dieu de l'écrit intitulé : *Denuntiatio bullæ Clementinæ quæ incipit : Vineam Domini...*, *facta universæ Ecclesiæ catholicæ*, dont le titre seul est un blasphème contre l'autorité de l'Église et du Saint-Siège et contre Clément XI, qu'il accuse d'avoir ressuscité le pélagianisme et détruit la grâce de Jésus-Christ par sa bulle du 15 juillet 1705. D'après le dénonciateur, la bulle renverse la grâce par laquelle nous sommes chrétiens, expose l'Église au scandale de ses ennemis, augmente et irrite de nouveau les dissensions, qualifie d'hérétique, sous le nom de jansénisme, la doctrine qui est le premier principe et le fondement le plus assuré de la piété chrétienne, de l'humilité, de la reconnaissance de l'espérance et de la charité. Bref, la bulle est un monument de ténèbres, tandis que le livre de Jansénius est « un livre divin et tout d'or », manifestement conforme à la doctrine de saint Augustin. L'auteur du libelle est un ancien doyen de la collégiale de Malines, nommé de Witte, qui, dit-il, « trouvant l'enseignement de son pays infecté de pélagianisme, est allé chercher en Hollande l'asile de la foi catholique ». Fénelon, après avoir souligné le scandale de cette dénonciation en citant de nombreux passages, montre à Quesnel que cet excès révoltant est la conséquence logique des principes qu'il a lui-même posés et que ses partisans, s'ils sont sincères, doivent logiquement aboutir aux mêmes conclusions que le dénonciateur, sans s'amuser à la vaine distinction du

fait et du droit. « Il faut que la grâce de Jansénius soit hérétique si la bulle n'est pas pélagienne, ou que la bulle soit pélagienne, si la grâce de Jansénius n'est pas hérétique et opposée à celle de saint Augustin. » *Œuvres*, t. XIII, p. 267-368.

La seconde lettre de Fénelon (*ibid.*, p. 369-445) se rapporte à la *Relation du cardinal Rospigliosi sur la paix de Clément IX*. Dans la *Lettre à M. l'archevêque de Cambrai, au sujet de sa Réponse à la seconde lettre de M. l'évêque de Saint-Pons*, 1709, l'auteur pour légitimer le silence respectueux, avait invoqué la *Relation du cardinal Rospigliosi*, dans laquelle on raconte les pourparlers qui avaient abouti à la paix de Clément IX. Contre cette affirmation, Fénelon montre à Quesnel que cette *Relation* condamne formellement et ouvertement le silence respectueux et que l'on a tronqué les textes du cardinal. Pour légitimer le silence, on ne peut prétendre que l'Église, infaillible pour ce qui regarde le texte sacré, est faillible pour l'intelligence des textes doctrinaux qu'elle condamne comme hérétiques ou qu'elle propose à la foi comme catholiques et fondés sur l'autorité divine. L'Église ne peut prononcer que sur des textes ; elle ne saurait prononcer « sur des sens en l'air et détachés de toute expression qui les fixe et qui les transmette ».

A cette mise en demeure, qui le regarde comme le chef du parti et l'auteur responsable des attaques contre Rome, Quesnel réplique par une *Réponse aux deux lettres de M. l'archevêque de Cambrai au P. Quesnel*, 1711, in-12. Il se défend d'avoir des disciples : « Je n'ai ni école, ni disciples. Je ne suis chef d'aucun parti ; je n'en ai aucun ; j'ai en horreur tout parti ; ma loi, c'est l'Évangile ; les évêques sont mes pères, et le souverain pontife est le premier de tous. » Après cette profession de foi, Quesnel attaque la conduite de Fénelon dans l'affaire du livre des *Maximes des saints* ; il accuse les jésuites d'être des idolâtres, des corrupteurs de la morale et des négateurs de la vraie grâce de Jésus-Christ. Il soutient que le système des deux délectations auquel Fénelon attribue le point de départ du jansénisme n'est en réalité que le système des thomistes, tel qu'ils l'ont exposé dans les congrégations *De auxiliis*. La *Relation du cardinal Rospigliosi* est abandonnée par Quesnel comme « une pièce apocryphe, une rapsodie mal conçue, un discours en l'air, dont la source est inconnue, remplie de raisonnements pitoyables, de conséquences arbitraires, de distinctions forcées, d'explications incompréhensibles, de longues et ennuyeuses digressions et de tout ce qui peut rendre méprisable un écrit de ce genre ». P. 91.

D'après plusieurs lettres, écrites en 1711 et 1712, il semble bien que Fénelon se proposait de réfuter la *Réponse* de Quesnel ; mais il en fut détourné par diverses considérations, en particulier, pour éviter de mettre en cause le cardinal de Noailles, avec lequel le P. Quesnel aurait voulu le brouiller définitivement.

XIV. LES ATTAQUES CONTRE LE LIVRE DES RÉFLEXIONS MORALES. — A mesure que les éditions des *Réflexions morales* se succèdent, les attaques de multiplient. La fuite du P. Quesnel dans les Pays-Bas et surtout son incarcération dans les prisons de l'archevêque de Malines attirent l'attention sur Quesnel et sur son livre.

Déjà, en 1694, le docteur Fromageau avait signalé près de deux cents propositions comme consensibles et il publia un *Extrait critique* pour en souligner le sens tout janséniste. Cependant, Noailles, par son mandement du 25 juin 1695, en recommandait la lecture aux curés du diocèse de Châlons : « On trouve ramassé dans ce livre tout ce que les saints Pères ont écrit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament et on en a fait un extrait plein d'onction et de lumière. Les plus sublimes vérités de la religion y

sont traitées avec cette force et cette douceur du Saint-Esprit qui les font goûter aux cœurs les plus durs. Vous y trouverez de quoi vous instruire et vous édifier. Vous y apprendrez à enseigner les peuples que vous avez à conduire... Ainsi ce livre vous tiendra lieu d'une bibliothèque entière. »

Cependant, les attaques se précisent. Ce sont d'abord des escarmouches : le 15 octobre 1703, l'évêque d'Apt, Foresta de Colongue, interdit dans son diocèse la lecture des *Réflexions morales*, et à la même date Fénelon écrit : « Il faudra examiner le livre de Quesnel, approuvé à Châlons. » Quesnel multiplie les lettres et les thèses pour défendre son livre, tandis que le jansénisme fait de nombreuses conquêtes, surtout dans le clergé du second ordre et dans la bourgeoisie parlementaire. Or, le grand moyen de propagande, c'est le livre des *Réflexions*, approuvé par Noailles, devenu archevêque de Paris.

Le P. Lallemand, S. J., publie deux ouvrages retentissants : *Le P. Quesnel séditieux*, Paris, 1704, in-12, et *Le P. Quesnel hérétique*, Paris, 1705, in-12 ; dans ces deux écrits, le livre des *Réflexions* est jugé très sévèrement. La bulle *Vineam Domini*, qui condamne le silence respectueux, approuvé par les amis de Quesnel, ralentit un peu et détourne les attaques dirigées contre le livre de Quesnel ; mais, le 3 juillet 1707, l'archevêque de Besançon, et, le 5 août, l'évêque de Nevers condamnent le livre des *Réflexions* et interdisent la lecture de ce livre suspect et hérétique. L'évêque de Nevers remarque qu'on y insinue des erreurs déjà condamnées et qu'on inspire aux fidèles un esprit de révolte contre l'autorité ecclésiastique. Quesnel lui-même publie alors des écrits qui attirent l'attention de Rome : *Motif de droit* ; — *Anatomie de la sentence de M. l'archevêque de Malines* ; — *Avis sincères aux catholiques des Provinces Unies* ; — *Divers abus et nullités du décret de Rome du 4 octobre 1707 contre M. l'archevêque de Sébastie*, et d'autres écrits qui, en attaquant l'archevêque de Malines, attaquent ceux qui ont été publiés contre le jansénisme. Aussi dans une dépêche chiffrée de Torcy à l'abbé de Polignac, ambassadeur à Rome, on lit, à la date du 26 décembre 1707 (*Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDLXXIII) : « On a parlé de censurer le livre de Quesnel, et à Paris Noailles, qui a approuvé ce livre, se montre inquiet de cette nouvelle. » L'abbé de Polignac répond, le 7 janvier 1708, que le livre est entre les mains des examinateurs et qu'on regarde Quesnel comme le chef des jansénistes. *Ibid.*, t. CDLXXXII.

1^o Le décret du 13 juillet 1708. — La dénonciation du livre en cour de Rome avait déjà été faite par le P. Timothée de La Flèche, capucin français (Jacques Peschard), qui était venu à Rome, en avril 1703, comme secrétaire du procureur général de son ordre. Dans ses *Mémoires*, publiés en 1774 et réédités en 5^e édition, en 1907, par le P. Ubald d'Alençon, il raconte lui-même (p. 13-37) que l'assesseur Casoni fit d'abord traîner l'affaire en longueur, mais, lorsqu'il devint cardinal, son successeur, le P. Alexis Dubuc, théatin et professeur de théologie à la Propagande, examina l'ouvrage avec soin. Cependant, l'affaire n'avança que lentement, à cause des discussions très vives soulevées alors par la question des rites chinois et des rites malabares. Après avoir recueilli par écrit les suffrages, Clément XI ordonna des jeûnes et des prières publiques, fit des aumônes extraordinaires et célébra lui-même la messe du Saint-Esprit pour obtenir du ciel une assistance particulière ; enfin, le 13 juillet 1708, le livre de Quesnel fut condamné par le bref *Universi dominici gregis*, sous les deux titres où il avait paru : *Le Nouveau Testament français, avec des réflexions morales sur chaque verset*, Paris, 1699, et *Abrégé de la morale de l'Évangile, des Actes des*

apôtres, des Épîtres de saint Paul, des Épîtres canoniques et de l'Apocalypse, ou Pensées chrétiennes sur le texte de ces Livres sacrés, Bruxelles, 1693-1694.

Le décret n'entre pas dans le détail des erreurs condamnées. Il déclare que l'ouvrage « produit le texte sacré du Nouveau Testament corrompu par une entreprise téméraire et d'une manière tout à fait condamnable, comme conforme, en plusieurs chefs, à une autre version française condamnée par le pape Clément IX, le 2 avril 1668 ». Il contient aussi des « notes et des observations qui, sous ombre de piété, tendent malignement à abolir la pratique de cette vertu. Dans ces notes se trouvent répandus, en divers endroits, des sentiments et des propositions séditieuses, téméraires, pernicieuses, erronées, ci-devant condamnées et sentant évidemment le venin de l'hérésie de Jansénius. » En conséquence, le décret défend d'imprimer l'ouvrage de Quesnel, de le transcrire, de le lire, de le retenir ou de s'en servir, et cela sous peine d'excommunication encourue par le seul fait. « Tous ceux qui ont chez eux ce même livre ou qui l'auront à l'avenir devront le remettre et le consigner entre les mains des Ordinaires des lieux ou des inquisiteurs en matière d'hérésie, lesquels, sans différer, brûleront et feront brûler les exemplaires qu'on leur aura donnés, nonobstant toutes résistances et oppositions quelles qu'elles soient. » Toujours fidèle à sa méthode, M. Albert Le Roy déclare que le P. Timothée ne fut que la mouche du coche, car il était l'instrument docile du cardinal Fabroni et des jésuites. Le bref ne fut pas reçu en France par suite de certaines clauses contraires aux usages du royaume.

Quesnel répliqua à cette condamnation par un écrit intitulé : *Entretiens sur le décret de Rome contre le Nouveau Testament de Châlons, accompagné des réflexions morales, où l'on découvre le vrai motif de ce décret, on soutient le droit des évêques et l'on justifie l'approbation de Mgr le cardinal de Noailles, archevêque de Paris*, Paris, 1709, in-12. Ce sont trois entretiens d'un bourgeois, d'un avocat et d'un abbé. Les deux premiers veulent justifier la doctrine de l'assemblée du clergé sur le droit qu'ont les évêques de juger les constitutions et les décrets de Rome avant de les recevoir, qu'il s'agisse de décrets disciplinaires ou de constitutions dogmatiques. Le troisième prend la défense des *Réflexions morales* contre le décret de Rome, montre les excès de fond et de forme de ce décret, en même temps que la conduite sage du cardinal de Noailles quand il a approuvé la traduction du Nouveau Testament et les réflexions qui l'accompagnent. Ce décret « est l'effet d'une noire intrigue, un ouvrage de ténèbres et d'une horrible cabale ; c'est un attentat scandaleux contre l'épiscopat, une pièce subreptice nulle et de nul effet, donnée sans cause, sans raison et sans une procédure régulière, puisque l'auteur n'a été ni cité ni entendu ». Cette condamnation n'est qu'une vengeance du parti ultramontain contre le cardinal de Noailles, qui, à l'assemblée de 1705, avait soutenu les droits de l'épiscopat. Pour intéresser Louis XIV à sa cause, Quesnel ajoute que le bref a été dressé et introduit en France sans que le roi ait été pressenti. Au fond, le jansénisme se cache derrière le gallicanisme.

Quesnel voulait compromettre définitivement le cardinal de Noailles ; mais celui-ci essaya alors de se désolidariser des jansénistes en se pliant aux exigences de la cour au sujet de Port-Royal. Le décret du 11 juillet 1709 supprima l'abbaye de Port-Royal, et peu de temps après la maison fut renversée de fond en comble, en vertu d'un arrêt du roi. Les jansénistes s'indignent contre la conduite de Noailles, et celui-ci profondément attristé, songea, dit-on, à donner sa démission. Le cardinal accusait La Trémoille et l'abbé

de Polignac de L'Avour desservi auprès du pape; bientôt conseillé par des amis, qui comptaient toujours sur lui, il reprit courage : il oublia les injures que lui avait attirées la suppression de Port Royal et de nouveau il fit cause commune avec Quesnel pour la défense du livre condamné par Rome.

2. *Le mandement des évêques de Luçon et de La Rochelle.* — L'évêque de Luçon, Valdéries de Lescure, et l'évêque de La Rochelle, de Champflour, publièrent, le 1^{er} juillet 1710, un mandement collectif qui condamnait le livre des *Réflexions*. Les deux évêques montrent que les cinq propositions sont contenues dans le livre de Jansénius et que ces propositions sont rééditées dans le livre de Quesnel; d'autre part, ils prouvent que la doctrine de Jansénius et de Quesnel est opposée à la doctrine de saint Augustin. Ce mandement est un véritable traité de la grâce dirigée contre les théories nouvelles.

Les historiens jansénistes assurent que Fénelon fut l'instigateur de cette démarche des deux évêques, afin d'atteindre le cardinal de Noailles, approbateur du livre condamné. Une correspondance entre l'abbé de Langeron, ami et commensal de Fénelon, et l'abbé Chalmette, chanoine de La Rochelle, prouve que Fénelon connut le projet de l'évêque de La Rochelle, auquel il donna même des conseils. Le 23 décembre 1707, Langeron écrit : « Je crois qu'il est bien utile de faire quelque démarche contre le jansénisme dans le diocèse de La Rochelle, mais, afin que la chose soit utile, je crois qu'il faut joindre à la censure, qui est un coup d'autorité, l'instruction, qui est un moyen propre pour la persuasion. » *Correspond. de Fénelon*, t. III, p. 150. Il précise encore, le 23 juin 1708 : « M. l'archevêque de Cambrai pense comme moi et il trouve que, dans la censure qu'on fait d'un ouvrage, il ne faut citer aucun passage que ceux qui renferment évidemment l'erreur qu'on attribue à l'ouvrage et qui ne peuvent être détournés à un sens catholique sans leur faire violence. » L'instruction pastorale fut communiquée à l'abbé Langeron, qui en fait l'éloge dans une lettre du 26 avril 1710, bien qu'il fasse quelques remarques. *Correspond. de Fénelon*, t. III, p. 262-263, 268-270.

Deux ans plus tard, dans une lettre à la maréchale de Noailles, qui voulait le réconcilier avec le cardinal, Fénelon écrit : « Je n'ai eu aucune part à ce mandement; si j'y avais part, je le dirais sans embarras; les évêques ne m'ont point consulté sur cet ouvrage; il n'y a eu aucun concert entre eux et moi; je n'ai vu le mandement que comme le public et après son impression. » *Ibid.*, t. IV, p. 8, lettre du 7 juin 1712. C'est un défi à la vérité, écrit M. Le Roy, car « Fénelon a connu le projet des deux évêques; il les a encouragés; il a travaillé à leur compte et mis à leur service tout son entourage d'abbés et de théologiens rompus à la casuistique. Bien mieux, c'est lui qui, après avoir corrigé le mandement, fixe les conditions et choisit l'heure de la publication. » *Op. cit.*, p. 331. Et, pour faire mieux accepter sa thèse, M. Le Roy, empruntant des traits à Saint-Simon, peint les deux évêques comme notoirement incapables de faire ce mandement : ils sont « de vrais animaux mitrés », follement ultramontains et livrés aux jésuites. M. de La Rochelle « était l'ignorance et la grossièreté mêmes, sans esprit, sans savoir et sans aucune sorte de lumière, sans monde encore moins, un homme de rien et un véritable excrément de séminaire ». De son côté, le 5 mai 1711, Quesnel écrit à M. Schort : « Ce sont des évêques sans lumière et sans science. » *Correspond. de Quesnel*, t. II, p. 313. Ces traits sont fort exagérés, ainsi que le jugement sans nuances que M. Le Roy porte sur la responsabilité de Fénelon, car la correspondance de Langeron prouve seulement que Fénelon

connut le projet des deux évêques, mais non point qu'il ait inspiré ce projet et corrigé le mandement.

Les deux évêques envoyèrent leur mandement au pape, avec une lettre dans laquelle ils déclarent qu'ils ont voulu « montrer que les *Réflexions morales* de Quesnel reproduisent la doctrine de Jansénius et que Quesnel s'est proposé de mettre en français, à la portée des fidèles, ce que Jansénius avait fait dans la langue des savants ». *Correspond. de Fénelon*, t. III, p. 285-288. Le pape les félicita par un bref du 4 juillet 1711. *Ibid.*, p. 405-406.

Le cardinal de Noailles, qui avait approuvé le livre de Quesnel, était nettement mis en cause; or, disent les historiens jansénistes, les deux évêques firent répandre leur mandement dans le diocèse de Paris en février 1712; des affiches furent placardées sur les murs de la cathédrale et jusque sur les portes du palais épiscopal, et cela par les soins des deux neveux des évêques de Luçon et de La Rochelle qui se trouvaient au séminaire Saint-Sulpice. La vérité est moins dramatique.

L'imprimeur de La Rochelle, pour vendre l'ouvrage, envoya des exemplaires dans les grandes villes du royaume et, en particulier, à Paris; le libraire de Paris fit annoncer l'ouvrage par des affiches qui furent placardées sur toutes les places, au coin des rues, sur les portes des églises et jusque sur le palais de Noailles. Lafitau avoue que, comme il était question d'un ouvrage approuvé par le cardinal, « il y avait de l'indécence à la placarder jusque sur la porte de son archevêché ». Cet oubli des convenances donna lieu à un fâcheux incident. On persuada à Noailles que les deux évêques n'avaient attaqué le livre de Quesnel parce qu'il l'avait approuvé; il devait donc se défendre contre des injures faites à sa personne. Aussitôt, sans interroger le libraire qui vendait le mandement, sans aucune enquête, Noailles ordonna au supérieur de Saint-Sulpice d'expulser du séminaire les deux neveux des deux évêques. M. Léchassier déclara en vain au cardinal que les deux jeunes gens étaient innocents du fait qu'on leur imputait, car ils n'avaient eu aucune part à l'affichage. Ce fut inutile. Comme le dit Saint-Simon, Noailles « commit la faute capitale du chien qui mord la pierre qu'on lui jette et laisse le bras qui l'a ruée ». En même temps, par une contradiction singulière, Noailles affectait de croire que l'ordonnance n'était point l'œuvre des deux évêques, mais d'un faussaire ou d'un mystificateur.

Sur ces entrefaites, l'évêque de Gap, Berger de Malissoles, publiait, le 4 mars 1711, un mandement pour s'unir aux deux évêques, et ceux-ci recevaient de nombreuses lettres qui leur conseillaient de protester contre l'injure faite à tout le corps épiscopal en leur personne et pour un sujet qui intéressait non point le cardinal de Noailles, mais la saine doctrine, puisque le livre des *Réflexions morales* avait été condamné. Les deux évêques écrivirent au roi, le 11 mars, pour se plaindre du procédé injuste de Noailles à l'égard de leurs neveux; ils accusent le cardinal d'être le fauteur des nouvelles doctrines par l'approbation qu'il a donnée au livre de Quesnel; ils ne l'ont point attaqué personnellement : « Tout notre crime est d'avoir condamné un livre qui inspire la révolte et l'erreur et que Noailles a eu le malheur d'approuver. » Ils souhaitent que Noailles retire « son approbation et sa protection à un livre qu'il ne peut plus soutenir que par des voies de fait, absolument indignes de son caractère » et ils écrivent ces mots : « Les plus grands maux de l'Église sous les empereurs chrétiens sont venus des évêques des villes impériales, qui abusaient de l'autorité que leur place leur donnait. » C'était dur. La lettre fut envoyée au P. Le Tellier, qui félicita les deux évêques; mais la lettre fut rendue publique, et Noailles, indigné

demanda justice au roi. Celui-ci promit d'obtenir des évêques une réparation; mais, avant que les deux évêques eussent pu répondre à la demande du roi, Noailles publia, le 28 avril, une *Ordonnance* qui accusait les deux évêques d'inspirer le mépris pour l'autorité de saint Augustin, d'avancer des doctrines contraires à l'intégrité de la foi et à la pureté de la morale, et de renouveler les erreurs de Baius et de Jansénius. Singulière accusation! Cette hâte de Noailles à attaquer les deux évêques lui valut la disgrâce du roi, qui lui défendit de paraître à la cour. Mme de Maintenon intervint et essaya d'arracher à Noailles une rétractation de l'approbation donnée au livre de Quesnel, mais Noailles écrivit au roi, le 4 mai, une lettre curieuse: « Il n'est pas juste, dit-il, que, pendant que des évêques, les derniers de tous en toute manière, ont la liberté de faire à tort et à travers des mandements, un archevêque de Paris ne l'ait pas », et il se plaignait à Mme de Maintenon de la partialité du roi. Les deux évêques écrivaient au P. Le Tellier pour le prier de les appuyer auprès du roi et ils écrivaient au roi lui-même, le 20 mai, pour lui dire qu'ils s'étonnaient de voir le cardinal de Noailles les accuser de jansénisme: « Il est assez surprenant que M. le cardinal de Noailles ait été le seul qui ait trouvé le jansénisme dans notre *Instruction* et le seul des évêques qui n'en trouve point dans le P. Quesnel!... Il nous fait dénoncer dans toutes les chaires et les carrefours de Paris comme des fauteurs d'hérésie; ils demandent au roi la permission de se pourvoir devant le Saint-Siège contre une telle accusation. M. le cardinal de Noailles n'est pas le juge des évêques et il nous a jugés; c'est une usurpation sur l'épiscopat... Non content de nous déshonorer dans son mandement, comme auteurs d'une mauvaise doctrine, il nous déshonore encore en faisant entendre que l'*Instruction* publiée sous notre nom est l'ouvrage d'autrui... Si notre *Instruction* est répréhensible, il n'est pas juste que nous laissons fausement tomber le blâme sur d'autres... » Le même jour, ils écrivaient au P. Le Tellier pour lui dire qu'ils avaient reçu de M. de La Vrillière, de la part du roi, un modèle de satisfaction à faire au cardinal de Noailles pour leur lettre touchant le traitement fait à leurs neveux. Ils déclarent qu'ils « n'ont point écrit pour exercer une vengeance, mais uniquement pour défendre la bonne doctrine » et qu'ils n'ont eu aucune part à la publication de la lettre pour laquelle on demande une satisfaction; aussi ils ne peuvent donner la satisfaction qui leur est demandée de la part du roi, car « elle serait pernicieuse à la religion, surtout après le mandement publié par Noailles contre la censure qu'ils ont faite du livre de Quesnel ». C'est pourquoi ils écrivent au roi, « afin de pouvoir recourir au Saint-Siège pour y réclamer un jugement définitif qui nous réunisse tous dans la même doctrine » et supprime le scandale de la division. Aussi ils ne publieront pas le petit écrit qu'ils voulaient donner à leurs fidèles pour leur expliquer la valeur du témoignage que les jansénistes veulent donner au livre de Quesnel, par la *Justification* qu'ils viennent de publier, car Bossuet « était persuadé que les *Réflexions* de Quesnel contiennent le pur jansénisme ». Quesnel venait en effet, à cette date, de publier à Lille l'ouvrage posthume qu'avait rédigé en 1702 l'évêque de Meaux, sous le titre d'*Avertissement*, pour servir d'introduction à une édition corrigée du livre de Quesnel.

Afin de gagner Noailles, le roi maintint sa demande de réparation auprès des deux évêques; ceux-ci signèrent, le 6 juin, le modèle envoyé, en supprimant cependant ce qu'ils regardaient comme contraire à leur conscience, en retranchant tout ce qui aurait paru une rétractation de ce qu'ils avaient écrit dans leur mandement et en priant le roi de ne remettre cette

lettre au cardinal de Noailles que lorsque celui-ci aurait révoqué l'approbation qu'il avait donnée au livre de Quesnel. Mais Noailles ne pouvait se résoudre à condamner le livre de Quesnel. Le chancelier Voysin fit des démarches auprès de lui et lui déclara que la suppression de son approbation était nécessaire pour désarmer ses adversaires. Noailles fit des promesses très vagues; on lui donna le temps de réfléchir jusqu'à l'assemblée du clergé de 1711, mais il demanda de nouveaux délais. Il était convaincu, et les jansénistes le lui répétaient sans cesse, que les jésuites en voulaient à sa personne et qu'en fait il n'était nullement question de doctrine. D'ailleurs, Noailles restait toujours fermement attaché au livre de Quesnel, dont il prend ouvertement la défense dans sa *Lettre à l'évêque d'Agen* et dans sa correspondance. Voir, à la Bibliothèque nationale, ms. fr. 23 213, 23 214 et surtout 23 217. L'incident qui survint alors, habilement exploité par les amis de Quesnel, ancre encore davantage dans l'esprit de Noailles l'idée qu'il s'agissait d'une cabale montée contre lui.

Après l'échec de plusieurs projets (exposés par Thuillier, *Histoire de la constitution « Unigenitus »*, p. 75-79) pour régler pacifiquement l'affaire des deux évêques, le roi décida de constituer un tribunal arbitrage, présidé par son petit-fils, le duc de Bourgogne, assisté de l'archevêque de Bordeaux et de l'évêque de Meaux, avec trois ministres. De mai à juillet 1711, on interrogea, on examina, on discuta. L'évêque de Meaux multiplia les démarches auprès de Noailles et tenta de concilier les esprits. Mais l'affaire est fort délicate: il faut ou absoudre les évêques et condamner le livre des *Réflexions* et le cardinal de Noailles, qui décidément ne veut pas retirer son approbation, ou réhabiliter le cardinal de Noailles et condamner les évêques, en déclarant le livre de Quesnel irréprochable. Or, le pape avait déjà condamné ce livre, et, bien que le décret de Rome n'eût pas été publié en France, il était difficile de se prononcer en faveur de ce livre. D'ailleurs, des faits nouveaux venaient compliquer la tâche des commissaires. En ce moment, Quesnel publiait l'ouvrage posthume de Bossuet sous le titre de *Justification des Réflexions morales*, et la grande autorité de Bossuet mise en avant, quoique tout à fait à tort, impressionnait les esprits mal préparés. D'autre part, la *Lettre de l'évêque d'Agen aux évêques de Luçon et de La Rochelle* (9 juill.) était offensante pour ces deux derniers: l'évêque d'Agen accusait ses confrères de basse vengeance contre un très illustre prélat; ils étaient les instruments de la passion et de la haine des ennemis de Noailles, en attaquant un livre qu'on avait longtemps lu sans en être scandalisé. Cette lettre valut à l'évêque d'Agen les félicitations de Quesnel dans sa *Lettre apologétique à M. l'évêque d'Agen sur ce que ce prélat a dit de lui dans sa lettre à MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle*: Quesnel nie l'existence du jansénisme et demande qu'on veuille bien lui dire quels sont les dogmes nouveaux qu'il a prêchés. L'évêque d'Agen écrivit également à M. de Pontchartrain, le 15 octobre 1711, pour attaquer les jésuites, auxquels il reproche leur haine contre Noailles et contre ce qu'ils appellent le jansénisme: « Le jansénisme n'est pas un fantôme, mais les jansénistes sont rares, et il est difficile d'en trouver. » Pontchartrain lui répondit, le 8 décembre, de la part du roi, de vouloir bien ne pas s'occuper d'une affaire où il n'était pas intéressé personnellement. La *Lettre de l'évêque d'Agen* provoqua de nouvelles polémiques: les deux évêques obtinrent du dauphin la permission de réfuter les accusations portées contre eux. Ce fut l'écrit intitulé: *Éclaircissements sur les faits contenus dans la Lettre de M. l'évêque d'Agen et dans plusieurs libelles anonymes, touchant les contestations qui sont*

entre M. le cardinal de Noailles et les évêques de Luçon et de La Rochelle.

« L'affaire Bochart de Saron. — A ce moment, un incident regrettable vint tout compliquer, car il contribua à faire croire à Noailles qu'il y avait une cabale dressée contre lui. L'abbé Bochart de Saron, trésorier de la sainte chapelle de Vincennes et neveu de l'évêque de Clermont, écrivait à son oncle, le 15 juillet 1713, qu'il avait eu une longue conférence avec le P. Le Tellier, touchant les affaires du cardinal de Noailles et des deux évêques. Les membres de la commission nommée par le roi examinaient le fond de l'affaire : pour les procédés personnels, on donnerait quelque satisfaction au cardinal, mais on donnerait raison aux évêques sur le fond; le livre de Quesnel serait condamné. Il ajoutait qu'il avait vu entre les mains du P. Le Tellier, plus de trente lettres d'évêques demandant cette condamnation; bientôt il en aurait le double. Le secret était promis à tous ceux qui écriraient; pour qu'il y eût plus d'uniformité, le P. Le Tellier avait rédigé une lettre au roi, que Bochart envoyait à son oncle, en le priant de la signer. On y lisait : « Les fidèles sont scandalisés; les novateurs, dont tout l'espoir et toutes les ressources sont dans le trouble et la division, profitent de la méintelligence qui se trouve dans le corps même des pasteurs... J'ai cru, Sire, que l'amour de la vérité et de la paix, l'expérience que j'ai acquise dans le long gouvernement d'un grand diocèse..., peuvent autoriser la liberté que je prends aujourd'hui d'implorer la protection de Votre Majesté et d'avoir recours à la sagesse de ses conseils dans une occasion où la religion, la charité chrétienne, l'unité de l'épiscopat, la hiérarchie apostolique et l'édification publique sont également intéressées... » Il envoyait la minute du mandement qu'il devait publier.

Le paquet qui contenait les deux pièces tomba entre les mains de Noailles, et il fut facile de le convaincre qu'il tenait la preuve de la cabale organisée par le P. Le Tellier. Aussitôt Noailles envoya des copies au dauphin et à Mme de Maintenon et il écrivit au roi le 25 juillet : « Ils veulent armer tous les évêques de votre royaume les uns contre les autres, séduire ceux qui sont sensibles à leur fortune et qui croient ne les pouvoir tenir que du P. Le Tellier et les opposer à ceux qui auraient assez de foi pour défendre la liberté et la sainteté de leur ministère. » Au dauphin il écrivait : « Quel trouble et quelle division dans l'Eglise de France si les jésuites continuent à employer leur crédit et les récompenses dont ils se prétendent les maîtres, par la distribution des bénéfices, pour mettre aux mains les évêques contre les évêques. Quel scandale pour les fidèles, quel triomphe pour les jansénistes et quels avantages pour tous les hérétiques et les libertins! » Avec Mme de Maintenon, Noailles est encore plus explicite : « Personne n'a douté jusqu'ici que les jésuites ne fussent la principale cause de tout ce qui se passe aujourd'hui contre moi; j'en avais déjà bien des preuves, mais en voici une nouvelle, capable de convaincre les plus incrédules... » Dom Thuillier cite *in extenso* les trois lettres (*op. cit.*, p. 96-100); il discute l'œuvre de Bochart qu'il estime légitime (*ibid.*, p. 100-105), et Bochart lui-même explique sa conduite dans une lettre au P. Le Tellier, le 31 juillet (*ibid.*, p. 105-107) : il déclare qu'il a rédigé la lettre de son propre mouvement et à l'insu du Père. Mais les jansénistes, et en particulier Pierre de Langlé, l'évêque de Boulogne, n'ajoutent aucune foi à la « seconde Bocharde ». Bibl. nat., ms. fr. 23 207, lettres de 29 août, 16 sept. et 12 oct. 1711. L'archevêque de Paris écrivit une lettre indignée au roi, le 11 août, contre le P. Le Tellier, auteur d'un mauvais livre, deux fois condamné à Rome, et absolument incapable d'exercer le ministère de confesseur auprès de Sa

Majesté : « Il se sert de la confiance de Votre Majesté pour la tromper et employer le crédit que lui donne sa place pour séduire les évêques, les diviser et exposer l'Eglise à un schisme... Votre Majesté peut-elle, en conscience, laisser son âme en de telles mains? Et puis-je contribuer, en donnant mes pouvoirs à un homme qui en fait un si mauvais usage? » Bibl. nat., ms. fr. 23 484, 11 août. Le roi fit répondre le 13 août, par Mme de Maintenon; Noailles, poussé par ses amis, refusa de renouveler aux jésuites les pouvoirs de prêcher et de confesser; il n'osa pas les refuser au P. Le Tellier, « quoique ce soit celui qui mérite le mieux de ne plus en avoir ». Les jansénistes sont dans la joie et applaudissent le geste de Noailles, avec le miracle qui avait fait tomber entre leurs mains les lettres de Bochart. Quesnel raconte lui-même ce miracle dans *L'intrigue découverte ou Réflexions sur la lettre de M. Bochart de Saron*.

Pour toute cette affaire, on peut lire l'écrit intitulé : *Relation du différend entre le cardinal de Noailles, archevêque de Paris et les évêques de Luçon, de La Rochelle et de Gap, avec un recueil d'écrits importants sur ce sujet et sur ce qui s'est passé entre S. E. et les Jésuites*, in-12, s. l., 1712; il y a vingt-deux pièces, avec un append. de 10 p.; le livre est favorable aux jansénistes; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 323-372; *Relation historique de tout ce qui s'est passé sur le sujet des contestations entre M. le cardinal de Noailles et M. les évêques de Luçon et de La Rochelle*, présenté à notre Saint-Père le pape par ces deux évêques, pour rendre compte de leur conduite à Sa Sainteté..., citée dans la *Correspondance de Fénelon*, t. IV, p. 227-279, et nombreuses lettres de cette *Correspondance*, t. III et IV; dom Vincent Thuillier, *Rome et la France : la seconde phase du jansénisme*, publiée par le P. Ingold, in-8°, Paris, 1901, p. 60-121; cet ouvrage comprend les I. VII à XIII de l'*Histoire de la constitution « Unigenitus »*, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, fonds fr. 17 744-17 748.

XV. LOUIS XIV DEMANDE UNE BULLE ET L'OBTIENT.

— Le roi voulait obtenir que Noailles condamnât le livre de Quesnel, et la commission présidée par le dauphin tendait au même but, tandis que l'évêque de Meaux, de Bissy, membre de cette commission, faisait des démarches auprès de Noailles pour lui arracher cette condamnation. Mais Noailles hésitait toujours et reculait devant une décision ferme; les évêques paraissaient se diviser de plus en plus. Aussi le roi prit-il le parti de recourir à Rome : par un arrêt du 11 novembre 1711, il abolit le privilège qui avait été accordé pour l'impression des *Réflexions morales* et par là il répondait à la condamnation déjà portée par Rome le 13 juillet 1708. Il écrivait au pape qu'une décision était nécessaire pour terminer les disputes des évêques et ramener la paix et il envoyait, le 16 novembre, une longue dépêche au cardinal de La Trémoille. Dans cette dépêche (*Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. DXXIV), le roi exprimait le désir d'obtenir une constitution pontificale qui pût être publiée en France. Le bref du 13 juillet 1708 n'avait eu aucun effet dans le royaume parce qu'il avait été impossible de recevoir ce bref, donné par le pape « de son propre mouvement » et avec des expressions qui ne sauraient être admises. « Sa Sainteté aurait évité cet inconvénient si elle avait voulu se souvenir de la promesse qu'elle fit, il y a quelques années, au cardinal de Janson, de me communiquer ce qu'elle voudrait faire qui regarderait la France et d'agir de concert avec moi par rapport au bien de la religion. » Le roi recommande à son ambassadeur d'insister sur ce point et de rappeler au pape qu'en lui demandant une constitution contre le livre de Quesnel il ne lui demandait que la suite de ce qui a été fait par lui et par ses prédécesseurs contre l'hérésie de Jansénius puisque le livre dont il s'agit en renouvelle les propositions. « Vous ajouterez que,

sur ce fondement et regardant la constitution que je demande comme une suite de celle que le pape a donnée lui-même au sujet du cas de conscience et du silence respectueux, je m'engage à faire accepter cette nouvelle constitution par les évêques de France avec le respect qui lui est dû. » Aussi le roi demande-t-il de voir la bulle avant qu'elle soit publiée officiellement ; sous cette condition, il répond des évêques et du Parlement. Il ajoutait : « Toutes les expressions seront examinées de manière que, lorsque j'en serai convenu avec Sa Sainteté, elle pourra être sûre que les évêques de mon royaume s'y conformeront entièrement, et vous lui donnerez ma parole qu'ils accepteront la constitution de la manière uniforme dont je serai demeuré d'accord avec elle. » Il n'est donc pas exact de dire que, pour en finir avec le jansénisme, Louis XIV sacrifiait le gallicanisme, car les traditions gallicanes étaient bien sauvegardées dans leur teneur essentielle.

Mais le roi obtiendrait-il l'assentiment de tous les évêques, comme il le promettait ? La chose était fort douteuse. L'évêque de Montpellier écrivait à Noailles, le 23 novembre, pour protester contre l'arrêt du conseil qui supprimait le privilège accordé au livre de Quesnel, « où il ne trouve rien que d'admirable », et il encourage Noailles à résister (*Œuvres de Colbert*, t. III, p. 4). Dans sa réponse du 14 décembre, Noailles laisse voir qu'il n'est pas éloigné de penser comme l'évêque ; il avoue qu'il n'a pas lu le livre de Quesnel tout entier et qu'il s'en est rapporté à diverses personnes sur les endroits qu'il n'a pas lus. Des amis lui conseillent de révoquer l'approbation qu'il a donnée, afin de prévenir la condamnation qui sera sûrement portée par Rome ; mais d'autres, comme le P. Roslet, qui se trouve à Rome, lui écrivent qu'on n'obtiendra pas de Rome un nouveau décret contre le livre de Quesnel. *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CXLXXXIX, 28 févr. 1711.

Le 20 décembre, Noailles écrivait à l'évêque d'Agen une lettre qui fut publiée ; elle caractérise bien Noailles et laisse deviner que le roi s'engage beaucoup quand il promet au pape d'obtenir l'assentiment de tous les évêques de son royaume à une condamnation pontificale. Noailles prend encore la défense du livre de Quesnel : ce livre « n'est pas un livre dogmatique, où l'on soit obligé de parler avec une exactitude rigoureuse, mais des réflexions de piété, où l'on ne ménage pas ordinairement avec tant de scrupule les expressions qu'on y emploie ». Il ajoute « qu'il n'a pas voulu adopter ce livre comme son propre ouvrage, ni se rendre garant de tous les sens qu'on lui peut donner. Tout le monde sait qu'il y a bien de la différence entre approuver un livre et en être l'auteur » ; mais cependant « on ne le verra jamais ni mettre ni souffrir la division dans l'Église pour un livre dont la religion peut se passer, et si notre Saint-Père le pape jugeait à propos de censurer celui-ci dans les formes, je recevrais sa constitution avec tout le respect possible, et je serais le premier à donner l'exemple d'une parfaite soumission d'esprit et de cœur » ; d'ailleurs, il sera toujours opposé « aux erreurs du jansénisme ». A l'évêque de Meaux, qui lui annonçait que le roi allait recourir à Rome, Noailles répond qu'il le désirait fort et qu'il se soumettrait à la décision du pape ; il fit même une déclaration au roi et, le 12 janvier 1712, il écrivait au cardinal de La Trémoille : « Je serai toujours plus attaché à l'Église qu'à toute autre chose, et quand ce livre aura été condamné dans les formes, je serai le premier à me soumettre à la condamnation et ne ferai jamais, s'il plaît à Dieu, de schisme dans l'Église. Je préférerai sa paix et son unité à tous les avantages personnels. » Peut-être d'ailleurs espérait-il que le pape ne condamnerait point, par une bulle, un livre qu'il avait déjà condamné par un bref qu'on

n'avait pas reçu en France. Lui-même était-il bien décidé à se soumettre ? A Rome, on en doutait.

Dom Vincent Thuillier raconte que, lorsque la lettre du roi fut remise au pape, celui-ci se trouvait à la campagne avec l'abbé de Boussu, futur archevêque de Malines et cardinal. L'abbé Boussu dit au pape « qu'il lui paraissait que Sa Sainteté ne devait pas renouveler la défense qu'elle avait faite de lire le livre des *Réflexions morales*... et, que, quelque assurance que le roi lui donnât de la soumission du cardinal de Noailles, il connaissait assez cette Éminence pour craindre qu'elle n'eût pas toute la déférence qu'elle promettait... Noailles serait poussé à ne pas se soumettre par quelques évêques qui n'approuvaient pas la procédure prise par le roi. Le 3 février 1712, les évêques de Laon et de Langres envoyèrent un *Mémoire au dauphin* pour protester contre les usurpations des évêques de Luçon et de La Rochelle, et ils ajoutaient : « C'est blesser les lois de l'État et celles de l'Église, avilir l'épiscopat, oserais-je dire, déshonorer les évêques, que de recourir à notre Saint-Père le pape, dans les moindres occasions qui arrivent, pour demander une constitution qui condamne des livres dont nous sommes les juges légitimes... Il est contre l'honneur de l'épiscopat de les priver du droit qui nous est si légitimement acquis », et ils supplient le dauphin « de ne pas chercher des juges hors de son royaume, dans le temps qu'il y a, en France, tant d'évêques éclairés... qui sont les juges légitimes de cette affaire... ; il faut donc que la cause soit portée ou aux conciles provinciaux, ou aux assemblées provinciales, ou à un tribunal qu'on érigerait à Paris et qui serait composé d'évêques, choisis et députés par l'assemblée de la province. Les amis de Quesnel et Quesnel lui-même protestent contre la procédure royale, qu'ils estiment contraire aux libertés de l'Église gallicane ». Le 15 novembre, Quesnel écrivit à Petitpied : « Noailles aurait dû faire agir les gens du roi et empêcher qu'on ne portât à Rome immédiatement les causes que les évêques de France doivent juger en première instance. » *Correspond.*, t. II, p. 320.

Dès qu'il se sentit menacé, Quesnel entreprit la défense de son livre ; il publia l'écrit intitulé *Explication apologétique des sentiments du P. Quesnel dans ses Réflexions sur le Nouveau Testament, par rapport à l'ordonnance de MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle*, s. l., 1712, in-12. L'avertissement qui précède la première partie, en date du 8 janvier 1712, fait l'histoire du livre, en faveur duquel Bossuet a composé une *Justification*, qui a été approuvée par l'évêque de Châlons et l'archevêque de Paris et consacré par la piété des fidèles, qui en sont édifiés, qui a été fort estimé même du P. de La Chaise et du P. Bourdaloue, qui a eu des centaines de milliers de lecteurs ; ainsi, dit Quesnel, « j'ose dire que l'accusation d'erreur et de ce qu'on appelle jansénisme, formée contre les *Réflexions*, est des plus étranges accusations qui se soient jamais faites dans l'Église, si on considère l'approbation générale qu'elles ont eue en France depuis quarante ans », et il s'efforce de montrer que les erreurs qu'on lui reproche sont communes à tous les théologiens qui, après saint Augustin, défendent la prédestination gratuite et la grâce efficace par elle-même. La seconde partie, dont l'avertissement est daté de juillet 1712, expose l'histoire et la défense « des cinq célèbres articles dogmatiques » qu'il est permis d'enseigner, car « sur la matière de la grâce il n'est pas de système plus autorisé dans l'Église ». De plus, Quesnel écrivit au pape une lettre dont deux exemplaires autographes furent expédiés à Rome, le 22 juillet et le 22 septembre 1712 : après avoir rappelé les approbations épiscopales données à son livre, il demande au pape de ne choisir comme consultant aucun « qui ne soit

recommandable par sa doctrine et par une probité à toute épreuve, aucun qui soit le moins du monde suspect ou partial...; que les théologiens à qui l'examen sera confié aient une connaissance suffisante et un long usage de la langue française, afin qu'on ne soit point obligé de recourir à des versions qui pourraient n'être pas exactes, car on parle d'une traduction latine qu'il n'a jamais lue, qui n'a été ni faite par des Français, ni corrigée sur les dernières éditions de l'France... » Il demande « de n'être point condamné dans sa doctrine sans avoir été écouté ni sans avoir eu la liberté de se défendre ». On doit tenir compte des approbations : « On ne saurait mépriser le jugement de tant de personnes de si grand poids, ni flétrir celui de presque toute la France, où ce livre se lit depuis plus de quarante ans avec une satisfaction dont j'ai honte de parler. » Aussi il supplie le pape d'ordonner « que les propositions extraites du livre des *Réflexions morales* et dénoncées comme dignes de censure lui soient communiquées, afin que, s'il y en a quelqu'une qui soit évidemment erronée ou qui porte ou paraisse porter à l'erreur, je puisse ou l'expliquer ou la rétracter absolument, car je suis prêt à le faire, sans hésiter, et dans les termes les plus clairs et les plus précis ».

Un avocat prit aussi la défense du livre de Quesnel dans une *Lettre adressée à un magistrat* et datée du 10 novembre 1711 : il examine les inconvénients qu'il y a à demander une constitution au pape : cela est en opposition avec les libertés de l'Église gallicane et renverse l'autorité de l'épiscopat, qui ne fait plus rien sans recourir à Rome.

Le pape souhaitait qu'on se contentât du bref du 13 juillet 1708; mais le roi persistait à demander une nouvelle constitution où les usages du royaume seraient sauvegardés. Devant cette insistance, le pape nomma une commission, composée des cardinaux Spada, Ferrari, Fabroni, Cassini et Toloméi, assistés de neuf théologiens ou consultants : le P. Téroni, barnabite; le P. Nicolas Castelli, servite; le P. Alfaro, jésuite; le P. de Saint-Élie, franciscain du tiers ordre; le P. Palermo, franciscain observantin; le P. Pipia, dominicain; le P. Bernardini, maître du Sacré Palais; dom Tedeschi, bénédictin et évêque de Lipari, et enfin M. Le Brou, augustin et évêque de Porphyre. On leur donna à examiner cent cinquante-cinq propositions extraites du livre de Quesnel et traduites en latin. Lorsque Noailles connut la nomination des commissaires, il comprit qu'une décision allait être prise et qu'il serait prudent pour lui de rétracter l'approbation qu'il avait donnée au livre; il fit part de ce dessein au cardinal de La Trémoille, qui l'engagea à réaliser son projet; mais Noailles avait alors à Rome deux correspondants qui le rassuraient : la constitution ne serait jamais donnée avec les clauses que le roi exigeait. Le P. Roslet, général des minimes, et un expéditionnaire de l'ambassade, nommé La Chausse, répétaient au cardinal qu'on lui tendait un piège, qu'on voulait lui arracher une condamnation du livre des *Réflexions* par la perspective d'une constitution qui ne viendrait jamais. Telle était aussi la pensée de beaucoup d'amis de Quesnel, de Quesnel lui-même, qui écrivait, le 23 juin 1713, c'est-à-dire la veille de la publication de la bulle : « Cette affaire embarrasse beaucoup la cour de Rome; il y avait grande apparence qu'on ne la poursuivrait point et qu'elle s'assoupissait. On m'a mandé à peu près la même chose de Paris. » *Correspond.*, t. II, p. 327-328.

D'après Lafitau, les deux mêmes correspondants de Noailles répandaient à Rome des bruits qui faisaient croire qu'à Paris on ne recevrait point la bulle de condamnation si jamais elle paraissait. En effet, disaient-ils, le dauphin, héritier de la couronne, était nettement favorable à Quesnel; d'autre part, le Par-

lement venait de condamner un livre du P. Jouvency, jésuite, sur l'histoire de la Compagnie et, par suite, il se déclarait ouvertement contre les jésuites, dénonciateurs du livre de Quesnel, et la cour venait de nommer à l'évêché de Beauvais l'abbé de Saint-Aignan qu'on peignait comme ami des jansénistes. Sur ces entrefaites, le dauphin mourut le 18 février 1712, et le roi, pour faire cesser des bruits faux, fit publier un *Mémoire de Monseigneur le Dauphin pour notre Saint-Père le Pape, trouve dans ses papiers*, et qui condamnait formellement Quesnel et le jansénisme. On y lisait : « Soit que les jansénistes soutiennent ouvertement la doctrine de Jansénius, soit qu'ils se retranchent sur le fait, soit qu'ils s'en tiennent au silence respectueux ou à un prétendu thomisme, c'est toujours une cabale très unie et des plus dangereuses qu'il y ait jamais eu et qu'il y aura jamais. » Une courte préface disait que « cet écrit s'était trouvé parmi les papiers de la cassette, tout de la propre main du prince, avec des renvois et des ratures qui font voir à l'œil que c'est son ouvrage ». Les amis de Quesnel attribuèrent cependant cette pièce à Fénelon, si attaché au dauphin. Quoi qu'il en soit, cela prouvait que le dauphin n'était pas favorable au jansénisme, et l'écrit fut envoyé au pape pour l'exciter à condamner le livre de Quesnel.

La mort du dauphin entraîna la disparition de la commission nommée par le roi pour juger l'affaire des trois évêques, que Louis XIV renvoya au pape le 12 avril 1712. Ainsi, écrit M. Albert Le Roy, on « renonçait à l'une des plus essentielles prérogatives de l'Église gallicane et on livrait au Saint-Siège une contestation qui n'eût jamais dû sortir de France », et c'est encore « Fénelon qui aurait suggéré cette procédure. » *Op. cit.*, p. 417.

Cependant, le P. Roslet et Philopald écrivent à Noailles (Bibl. nat., fonds fr. 23 227, et *Aff. étr., Rome, Correspond.*, *Suppl.*, t. XI) que l'affaire de la constitution n'avance point, qu'elle recule plutôt; de son côté, La Trémoille écrit au roi que le livre de Quesnel est long, que les théologiens et ensuite les cardinaux du Saint-Office veulent examiner avec soin les propositions dénoncées; il faut du temps; mais « l'ouvrage avance ». *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. DIXIX, 28 mai 1712. Un nouvel incident se produisit au mois d'août : cent trois propositions extraites du livre de Quesnel sont dénoncées à la congrégation qui doit les examiner. D'après Le Roy, ces propositions « émanaient des jésuites ». Noailles était convaincu que ces attaques des jésuites étaient dirigées contre lui autant que contre Quesnel : exaspéré, il écrit une lettre au roi, le 7 octobre 1712 : « Votre Majesté sait que son autorité, quoique sacrée, puisqu'elle vient de Dieu, quoique souveraine et absolue, ne s'étend point jusqu'aux choses sacrées, dont je suis seul chargé... »; c'est pourquoi il refuse de donner les pouvoirs à tous les jésuites.

A Rome, les neuf conseillers qui appartenaient aux diverses écoles théologiques examinent les propositions dénoncées et ils s'assemblent chez le cardinal Ferrari pour qualifier ces propositions. Du 6 juin au 26 décembre 1712, il y eut vingt séances; après l'examen des consultants, les propositions furent portées au Saint-Office; là, il y eut vingt-trois congrégations, présidées par le pape lui-même, avec les cardinaux Ferrari, Sacripanti, Paulucci, Fabroni et Ottoni; elles se tinrent du 9 février au 25 août 1713. Dans ces congrégations, les cardinaux expriment leurs vœux et étudient les raisons données par les consultants qui avaient qualifié les diverses propositions. Les jansénistes ont dit et répété que l'examen des propositions se fit à la hâte et comme au hasard, pour se débarrasser des instances venues de Paris, et l'*Histoire des Réflexions* écrit : « Ce serait une chose curieuse que d'avoir une copie de ces vœux pour

juger des motifs différents qui déterminèrent les théologiens à condamner ce grand nombre de propositions. Il est facile de satisfaire cette curiosité. Tous les documents sont aux archives Vaticanes (*Francia*, t. CXXX CXXXIV, *Scrittura del papa Clemente XI*); on y trouve les propositions dénoncées, les rapports des consultants, les notes des cardinaux, les censures et le jugement final du pape, écrit de sa propre main pour chacune des propositions. Les dépêches du cardinal de La Trémoille témoignent de l'application infatigable du pape dans ce travail délicat, et l'on peut sourire quand on lit dans Saint-Simon que le pape ne fit que signer la bulle qui lui avait été proposée par Le Tellier. Les preuves écrites attestent la science et la conscience avec lesquelles fut préparé le jugement final, ainsi que le soin et le scrupule qui avaient réservé le rôle de la liberté humaine dans le problème de la grâce. Sur chaque proposition, on indique les qualifications données par chacun des neuf consultants, puis les sens dont la proposition paraît susceptible et les différents partis que les Pères ou les théologiens en ont tirés et enfin les autorités et les raisons pour lesquelles ont été qualifiées de telle ou telle manière les propositions; les cardinaux du Saint-Office, après la lecture du rapport des consultants, donnent chacun leur avis. On trouvera un exemple de ce travail pour les propositions 26 et 27 dans l'ouvrage de Vincent Thuillier (p. 148-150). Malgré tout, il est permis de dire que le pape céda aux instances du roi pour publier cette constitution. Cela ressort nettement du *Mémoire* que le P. Timothée de La Flèche reçut, de la part du pape, le 8 juin 1713 : « Je n'accorde cette constitution qu'avec beaucoup de peine, quelque nécessaire que je la croie pour détruire le jansénisme qui fait tant de mal dans son royaume, par la crainte que j'ai qu'elle ne soit pas reçue comme elle doit l'être de son clergé et de ses parlements, mais enfin, sur les assurances qu'il m'a souvent données de la faire recevoir sans opposition, je vaincrai mes répugnances. » *Mémoires du P. Timothée*, p. 71-72 de l'édition du P. Ubald d'Alençon.

Pour parer le coup, Noailles écrivit au pape une longue lettre, en juillet 1713, au moment où l'on achevait l'examen des propositions; il attaque « le système de Molina, qui, bien que non condamné par la congrégation *De auxiliis*, n'a été d'abord qu'une opinion théologique, enseignée par les jésuites dans leurs écoles; mais aujourd'hui les jésuites s'acharnent à faire condamner comme hérétiques, ou du moins comme fauteurs d'hérésie, les théologiens qui ne pensent pas comme eux... Les disciples de saint Augustin, les défenseurs de la doctrine de saint Thomas sont, pour eux, autant de jansénistes... Les évêques mêmes ne sont pas épargnés ni à couvert du soupçon d'hérésie s'ils ne sont ou ne paraissent être dans la disposition d'entrer dans leur passions, d'obéir à leurs ordres ou de souscrire à leur doctrine. Voilà, très Saint-Père, quel est mon crime; voilà pourquoi on m'accuse, sinon d'être hérétique, du moins de favoriser l'hérésie. » C'est une attaque directe : « Si j'avais abandonné la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce de Jésus-Christ, si j'avais opprimé par violence, par autorité les théologiens catholiques qui la défendent, si j'avais employé contre eux la fraude et l'artifice, si j'avais dissimulé la morale corrompue que les disciples de Molina ont prise sous leur protection, si je m'étais abstenu de réfuter et de condamner la fausse spiritualité de quelques nouveaux mystiques et l'idée chimérique de leur pur amour, de la vie intérieure et de l'oraison de quiétude, si je n'avais pas condamné publiquement l'opiniâtreté de ceux qui ne cherchaient que les moyens d'anéantir et d'élever les décrets de Votre Sainteté contre les superstitions chinoises; enfin si, plus occupé de mener une vie

douce et commode que de mon devoir, je leur avais abandonné le gouvernement de mon diocèse, j'aurais sans doute été de leurs amis, et je serais dans leur esprit et dans leurs discours non seulement un prélat orthodoxe, mais encore une des grandes lumières de l'Église. » Cette lettre, écrite au pape lui-même, indique le ton des polémiques.

Tandis que la commission pontificale examinait les propositions dénoncées, les ouvrages pour et contre Quesnel se multipliaient. En septembre 1712 parut un écrit qui devait inquiéter Quesnel; il avait pour titre : *Éclaircissements sur quelques ouvrages de théologie*, Paris, 1712, in-12, et il avait pour auteur Noël Gallande, que les jansénistes regardaient volontiers comme un ignorant et un fanatique, tout dévoué aux jésuites. Le docteur Gallande montrait que les *Réflexions morales* reproduisent les cinq propositions sous une forme plus subtile et il raconte que Bossuet refusa de publier son *Avertissement* parce qu'il avait préalablement exigé qu'on mit « six-vingts cartons », et qu'on ne voulut pas le faire. Quesnel répliqua par des *Observations sur le livre intitulé Éclaircissements* et surtout par les *Vains efforts des jésuites contre la justification des Réflexions sur le Nouveau Testament, où l'on examine plusieurs faits publiés sur ce sujet par MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle et par le sieur Gallande*, s. l., 1713, in-12. Quesnel déclare que le livre de Gallande n'est qu'une satire contre les *Réflexions* et contre leur auteur, contre l'approbateur et l'apologiste de cet ouvrage; il proteste contre l'histoire des « six-vingts cartons » et souligne les erreurs du docteur Fromageau, qui en 1694 avait extrait des *Réflexions*, cent quatre-vingt-dix-neuf propositions censurables; il indique enfin les quelques propositions insignifiantes dont Bossuet avait demandé la correction. L'écrit de Quesnel, d'après ses amis, ne fit que le desservir à Rome.

Cependant, le Saint-Office travaillait très activement; au mois d'août 1713, le bruit courut que la constitution paraîtrait bientôt; il ne restait qu'à la rédiger. Aussi le cardinal de La Trémoille écrivait au roi, le 26 août, qu'il avait remis au pape une sorte de memento gallican, qui contenait le résumé succinct « de ce que Sa Majesté souhaitait qu'on insérât dans la bulle et de ce qu'elle souhaitait qu'on n'y mit pas »; il avait rappelé la promesse de communiquer la bulle avant de la publier. Dom Alexandre Albani, à qui cette note fut remise, promit, de la part du pape, qu'on prendrait comme modèles les bulles qui avaient été le mieux reçues en France, comme celle d'Innocent X et d'Alexandre VII, et qu'il n'y aurait aucune expression dont le clergé de France pût se plaindre, mais qu'on ne pouvait envoyer en France le projet de la bulle. Le lendemain, le cardinal Fabroni confirma les paroles d'Albani et déclara que Sa Sainteté avait seulement promis de communiquer le projet de bulle au ministre du roi, qui, à Rome, connaissait les intentions de Sa Majesté, comme cela avait été fait pour la bulle *Vineam Domini*. D'ailleurs, la bulle était faite pour toute la chrétienté et non point seulement pour la France; il devait suffire au roi qu'il n'y eût rien contre les maximes du royaume. On ne pouvait plus ajourner la publication de la bulle, le pape avait déjà demandé des prières pour implorer l'assistance de Dieu; la publication, suivant la coutume, devait suivre de près ces prières.

Ces nouvelles arrivèrent à Fontainebleau le 13 septembre et le jour même le roi adressa à La Trémoille une réponse dans laquelle on lisait que, « puisqu'on ne pouvait savoir si la bulle ne contenait pas des clauses contraires aux maximes du royaume, il ne prenait aucun engagement jusqu'à ce que toutes les expressions aient été bien examinées ». *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. DXXIX, lettre du 13 sept. 1713.

Dans les derniers jours d'août, le pape fit communiquer le projet de bulle à La Trémoille, qui, après l'avoir contrôlée avec le mémoire envoyé de France, fit retrancher quelques expressions estimées par lui contraires aux usages gallicans, en particulier l'article *Decernentes*, copié tout entier dans la bulle d'Alexandre VII, et il renvoya le projet au pape. Dans sa lettre au roi, le 2 septembre (*Aff. étr., Rome, Correspond., t. DXXX*), La Trémoille raconte les faits : « Il m'a paru que toutes les expressions que Votre Majesté souhaitait y être insérées y sont et qu'elle ne contient aucune de celles qu'elle souhaitait que le pape s'abstînt. Je l'ai confrontée avec la dépêche du 16 novembre 1711 par laquelle elle m'ordonnait de demander cette constitution. » Cependant, il a souhaité la suppression de quelques expressions. Sa Sainteté a fait les changements et suppressions demandées, et l'ambassadeur termine par ces mots : « Je n'ai point vu les propositions condamnées; cela n'est point mon affaire; mais, quant au reste, j'ose dire à Votre Majesté que je ne crois pas qu'il y ait la moindre chose qui puisse faire de la peine par rapport aux maximes du royaume, et j'espère qu'elle aura lieu d'être satisfaite. »

La bulle *Unigenitus Dei Filius* fut signée le 8 septembre, imprimée le 9 et enfin affichée le 10 septembre 1713. Elle condamnait cent une propositions extraites d'un livre imprimé en français et divisé en plusieurs tomes, intitulé *Le Nouveau Testament, avec des réflexions morales sur chaque verset*, Paris, 1699, et autrement *Abrégé de la morale de l'Évangile, des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul, etc., et de l'Apocalypse, ou Pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacrés*, Paris, 1693 et 1694, avec la prohibition tant de ce livre que de tous les autres qui ont paru ou qui pourront paraître à l'avenir pour sa défense.

Cette bulle *Unigenitus* mérite une étude à part, à cause de la doctrine si complexe qu'elle renferme, à cause des difficultés qu'elle souleva en France durant de longues années et enfin à cause de l'influence qu'elle a eue sur toute l'histoire de l'Église au XVIII^e siècle. La bulle *Auctorem fidei* n'a fait que reprendre, en les précisant, pour éviter de nouvelles polémiques, la plupart des propositions déjà condamnées par la bulle *Unigenitus*.

La bibliographie serait interminable si l'on voulait citer tout ce qui a été écrit sur cette seconde phase du jansénisme. Les ouvrages les plus importants ont été cités au cours de cet article.

J. GARREAU.

QUESNOY (Jacques du), frère mineur, appelé aussi de *Carreto*, de *Quarcheto*, de *Kaisneto*, paraît être originaire du Quesnoy (département du Nord). Il doit avoir enseigné la théologie à Paris et y avoir été maître régent des frères mineurs vers 1290-1292. Cela résulterait, d'après P. Glorieux, d'une notice relative au franciscain Vital du Four, nous informant que ce dernier fut à Paris l'élève d'un maître Jacques, sous lequel il lut les Sentences, et aussi d'une citation de Godefroid de Fontaines, qui dans son *Quedlibet* X, q. XIII, rédigé vers 1291-1293, attaque une opinion soutenue récemment, semble-t-il, par frère Jacques. En 1303, il est toujours à Paris, puisque son nom figure sur la liste des non-appelants, qui refusèrent, le 25 juin 1303, d'adhérer à l'ordre de Philippe le Bel d'en appeler au conseil général contre Boniface VIII. Il est d'ailleurs le seul qui y soit désigné du titre de « magister ». Jacques du Quesnoy, comme les autres non-appelants, dut subir la rigueur des sanctions portées contre ceux qui ne s'étaient pas courbés devant la volonté royale et quitter la France dans les trois jours, c'est-à-dire entre le 25 et le 28 juin 1303. À notre connaissance aucun ouvrage de Jacques du Quesnoy n'a été signalé jusqu'ici.

E. Longpre, O.F.M., *Le B. Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contre le gallicanisme* (25-28 juin 1303), dans *La France franciscaine*, t. XI, 1928, p. 152; P. Glorieux, *D^r Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII^e siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 277-278, 281; du même, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. II, Paris, 1934, p. 135.

A. TETLAIR.

QUESVEL Pierre, frère mineur, dont la vie est encore enveloppée d'épaisses ténèbres. Nous savons qu'il était d'origine anglaise et appartint, au début du XIV^e siècle, au couvent des frères mineurs de Norwich, chef-lieu du comté de Norfolk, en Angleterre et qu'il est l'auteur d'une Somme des confesseurs intitulée : *Directorium juris in foro conscientie et judiciali*, dont le prologue commence : *Si quis ignorat ignorabitur I ad Corinthios XIII cap. et hec verba ponuntur di. XXXVIII c. qui ea, et secundum quod exponit Jo. Inteliguntur hec verba de eo qui contempnit scire vel de eo qui de facili scire possit et si haberet tractatum*. Cette somme est divisée en quatre livres, dont chacun embrasse une matière déterminée et complète en soi, afin que, dit le prologue, les pauvres puissent se procurer à meilleur compte celui qui les intéresse particulièrement et de la sorte n'avoir plus l'excuse de ne pouvoir se payer les livres volumineux et coûteux. Les sujets traités dans chacun des livres d'après le prologue sont : *De : umma Trinitate et fide catholica et de seplem sacramentis* (l. I); *De iis qui sacramenta ecclesiastica administrant et recipiunt et que possunt ad contractus varios pertinere* (l. II); *De criminibus quæ possunt a sacramentis impedire et de penis pro criminibus imponendis* (l. III); *De iis qui ad ius et iudicium pertinent* (l. IV). Comme ces livres constituent des traités complets en soi et qu'on les rencontre isolément dans bien des bibliothèques, il ne sera point inopportun d'en indiquer le début et la fin, pour pouvoir les identifier à l'occasion. Ainsi le l. I commence : *Dignus es, Domine, aperire librum et solvere signacula ejus*; le l. II : *Provide de omni plebe viros potentes et timentes Deum*; le l. III : *Quicumque totam legem observaverit offendens autem in uno factus est omnibus reus*; le l. IV : *Judices et magistros constitutos in omnibus portis tuis*. De même le l. I finit : *Hec notat Gof. § ultimo*; le l. II : *Extra. c. statutum et c. ut periculosa li. VI*; le l. III : *Hoc notat Host. e. § penultimus*; le l. IV : *a quo exspecto mihi pramium reddi cui laus est et gloria per omnia secula seculorum. Amen*.

Dans le long épilogue que l'on lit à la fin du l. IV, Pierre Quesvel confesse que, malgré ses infirmités et ses nombreuses autres graves occupations, il a accédé aux prières réitérées de ses amis et confrères, qui lui demandaient de rédiger ce *Directorium juris* à l'usage tant des fidèles que des confesseurs. Il s'est récusé de suivre la division des Décrétales et l'ordre alphabétique pour exposer d'une façon méthodique les matières se rapportant tant au for de la confession qu'au for judiciaire, afin que tous les hommes, quelle que fût leur condition, pussent y trouver ce qui les regardait spécialement. Pour toutes les questions traitées il énumère les diverses sentences des canonistes, principalement des décrétalistes qui l'ont précédé, pour s'arrêter plus longuement à la thèse qu'il juge la plus probable ou la plus vraie. Il a soin aussi d'indiquer l'endroit exact où l'on peut trouver les opinions alléguées dans les ouvrages de leurs auteurs respectifs. Pierre Quesvel se rattache cependant très étroitement à saint Raymond de Peñafort et à Jean de Fribourg. À cause de son caractère pratique, ce *Directorium juris* a eu une influence assez notable et fut très répandue, comme en témoignent les nombreux manuscrits qui en sont conservés dans les bibliothèques de tous les pays, à savoir les mss. 225, 226 (l. I et II) et 152-154 (l. III et IV) de la bibl. royale de Bruxelles; le ms. *Canonici Miscell.*

1663 de la bibl. Bodléienne d'Oxford; les mss. lat. 4261, 4262 et 8934 de la Bibl. nationale de Paris; le ms. 75 de la bibl. de Troyes; le ms. D. 1. 18 de la bibl. nationale de Turin; le ms. *Scaff. I, n. 28* de la bibl. Antonienne de Padoue; les mss. *S. Croce Phil. I, sin 8* et *Phil. 111, sin 2* de la bibl. Laurentienne de Florence; le ms. lat. 2146 de la bibl. nationale à Vienne; le ms. 1044 (incomplet) de la bibl. de Klosterneuburg; le ms. M. 18 (I. IV) du Böhmisches Museum et le ms. J. V. du chapitre métropolitain de Prague; le ms. a. 1436 de la bibl. de Königsberg.

Il est à noter qu'à la fin du *Decretorum juris* Pierre Quesvel a ajouté une table alphabétique très étendue des diverses matières traitées dans son ouvrage avec indication du livre, du titre et du paragraphe. Très complète, elle est d'une grande utilité pour retrouver les questions et les matières dans le corps de l'ouvrage.

Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 262; le même, *Die canonischen Handschriften der Bibliothek in Prag*, Prague, 1868; L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, t. II, Rome, 1921, p. 357-358; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle*, Bruges-Paris, 1926, p. 456-457; C. Oudin, *Comment. de scriptor. Eccl. antiquis*, Leipzig, 1722, col. 1168.

A. TEETAERT.

QUÉTIF Jacques, érudit dominicain né et mort à Paris (1618-1698). En 1634 il prit l'habit dominicain dans ce couvent de la rue Saint-Honoré où il devait mourir soixante-quatre ans plus tard. On a de lui une édition d'un commentateur de saint Thomas, Jérôme de Médicis : R. A. P. *Hieronymi de Medicis a Camerino, O. P., Journalis explicatio Summae theologiae D. Thomae Aquinatis*, Paris, 1657, in-folio. Il a également composé une *Vita R. P. F. Hieronymi Sagonarolæ*, en trois vol., in-12, Paris, 1674, avec des éditions de textes. Il a donné une édition des canons du concile de Trente : *Concilii Tridentini canones*, Paris, 1666. Dans l'édition des œuvres de Jean de Saint-Thomas, il a mis, au t. VIII une courte biographie de ce théologien. Mais on doit surtout au P. Quétif, la longue préparation des *Scriptores ordinis praedicatorum* que le P. Échard devait publier en deux in-folios.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. praedicatorum*, t. I, 1736, p. 746-747; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 331.

M.-M. GORCE.

QUIÉTISME. — Dans son sens très général, le quiétisme est toute doctrine qui tend à supprimer l'effort moral de l'homme. Les théories philosophiques et religieuses qui motivent cette suppression varient selon les diverses formes du quiétisme, mais elles y aboutissent toujours; aussi cette erreur à la fois doctrinale et pratique ne se rencontre-t-elle pas seulement au XVII^e siècle, comme beaucoup seraient portés à le croire. On la trouve bien avant: elle est même antérieure à l'ère chrétienne. « Il s'est toujours trouvé, dit justement J. Paquier, des hommes portés à nier l'énergie individuelle, à nier l'individu lui-même, pour les absorber en Dieu ou dans l'ensemble des forces de l'univers. C'est cette disposition qui est à la racine du quiétisme : il vient d'une tendance au repos, d'une tendance à s'exonérer de la lassitude de l'action. » *Qu'est-ce que le quiétisme?* Paris, 1910, p. 9.

On étudiera dans cet article les diverses formes du quiétisme que l'on rencontre soit en Orient, soit en Occident.

I. LE QUIÉTISME EN ORIENT. — I. Dans les religions de l'Inde. II. Dans l'ancien stoïcisme et dans le néoplatonisme (col. 1540). III. Aux IV^e et V^e siècles : le quiétisme des euchiotes ou messaliens (col. 1542).

IV. Au Moyen Âge : les hésychastes de la région du mont Athos (col. 1545).

1. LE QUIÉTISME DANS LES RELIGIONS DE L'INDE.

Trois cultes principaux se sont succédé dans l'Inde avant l'ère chrétienne : le védisme, le brahmanisme et le bouddhisme. C'est surtout dans les deux derniers que le quiétisme imprègne les enseignements religieux et moraux.

1^o *Le brahmanisme.* Il considère l'existence comme un mal, le seul mal à proprement parler, celui dont il faut se débarrasser à tout prix. Cette conception si pessimiste de l'existence « repose sur la doctrine du *Samsâra* ou la théorie des renaissances, destinée à une si haute et si durable fortune dans l'Inde ». A. Roussel, *Dict. apolog.*, t. II, col. 652.

Les âmes individuelles, ou *jivatmans*, ont pour principe l'Âme universelle et suprême ou *Paramâtman*. Elles doivent retourner à cette Âme, leur centre commun, pour y être absorbées et s'y perdre. Cette perte absolue dans le Grand Tout, ou absorption dans le Brahme, l'Être suprême, est la fin dernière de l'âme. C'est le *Nirvâna* brahmanique. Il constitue le bonheur de l'âme, s'il est possible de parler de bonheur pour une âme qui perd totalement sa personnalité, comme la goutte d'eau tombée dans l'océan perd son individualité.

Mais cette absorption dans le Grand Tout ne peut avoir lieu que lorsque « la somme des actes repressibles » de l'âme aura été « compensée par celle des bonnes actions ». Tant que cette compensation n'est pas faite, « la roue du *Sam sâra*, ce cercle fatal des renaissances tourne ». L'âme est soumise à la transmigration; elle recommence de nouvelles existences douloureuses. Elle est soumise à de nouvelles morts. « Depuis le commencement des temps, les âmes sont transportées, par l'efficacité invisible... de leurs actes (*Karman*), d'une destinée dans une autre : dieux, hommes, animaux ou damnés. Tel est le *Samsâra*, douloureux en soi, car la somme de souffrance dans l'univers visible ou supposé (enfers) dépasse infiniment la somme de joie. » L. de La Vallée-Poussin, *Le bouddhisme et les religions de l'Inde*, dans *Christus*, Paris, 1912, p. 253-254.

Le grand obstacle au bonheur, c'est-à-dire aux non-renaissances par l'absorption dans le Brahme, est donc l'acte, le *karman*, l'œuvre. Aussi faut-il y renoncer, l'éteindre. On doit renoncer à la soif de l'existence la cause de tout mal, puisque exister c'est agir. Comment opérer ce renoncement, cette extinction? C'est ici que nous allons trouver le quiétisme.

La méditation extatique est considérée comme le moyen de « prendre contact avec l'absolu ». Elle commence à faire « rentrer l'âme en son principe transcendant ». Elle inaugure dès ce monde l'union de l'âme avec Brahme, le Grand Tout, et ainsi elle prépare son absorption définitive dans le *Nirvâna* au moment de la mort.

Il faut donc que l'homme, pendant sa vie, s'absorbe dans la pensée de l'être suprême. Et pour cela il s'interdira toute autre pensée. Il finira même pas s'interdire toute pensée. Il aura un genre de vie spécial. Le corps restera complètement immobile. La respiration s'atténuera. Le regard fixera longtemps le même objet. « Immobilité du corps, immobilité de l'esprit, suppression aussi totale que faire se peut des fonctions vitales », telles sont les conditions indispensables de cette méditation extatique, opératrice du salut brahmanique. « Les fakirs actuels de l'Inde peuvent nous donner quelque idée de ce faux mysticisme, de ce quiétisme avant la lettre. » A. Roussel, *Dict. apolog.*, t. II, col. 653.

On a observé que ces extases, au cours desquelles les brahmanes croient prendre contact avec l'absolu,

présentent une fâcheuse parenté avec les hypnoses des sorciers. La Vallée-Poussin, *loc. cit.*, p. 257.

2. *Le bouddhisme.* — Le bouddhisme est par rapport au brahmanisme ce qu'une hérésie est par rapport au catholicisme. Il a retenu les principaux dogmes brahmaniques, mais en les modifiant. Il est surtout une ascèse. Ses adhérents sont moines.

Pour les bouddhistes, comme pour les brahmanes, l'existence est un mal et même le seul mal. Une fois débarrassé de l'existence par l'entrée dans le Nirvâna — sorte de néant d'après le bouddhisme — l'homme est sauvé. Il est assuré de n'avoir pas d'autres existences, d'autres renaissances ni d'autres « remorts ».

L'exercice de la méditation est ainsi pour le bouddhisme « une sorte d'apprentissage du Nirvâna », la « perte de la conscience personnelle ». Il consiste aussi « dans l'ankylose de la pensée aussi bien que du corps », ce qui ne saurait se produire que dans la vie monastique bouddhiste.

« Assis sur ses talons, les mains rapprochées ou jointes, les yeux à demi clos, sans regard, l'ascète [bouddhiste] retire, pour ainsi dire, en lui-même toutes ses facultés. Il suspend, autant que possible, sa respiration et tout à fait sa pensée, chose essentielle entre toutes, car la méditation bouddhique, de même que la méditation brahmanique, d'où elle procède, consiste avant tout à ne penser à rien, mais à s'absorber complètement dans cette pensée négative... Le modèle classique [de cette méditation], celui que l'on propose comme l'idéal dont il faut se rapprocher le plus possible, c'est l'*indhana*, le *stambha*, c'est-à-dire la bûche, le poteau, la pièce de bois, inerte et morte, qui reste là où on la jette, où on la pose, et qui, si on l'enfoncé en terre, ne prend pas racine et ne pousse ni branches, ni feuilles, ni fleurs, ni fruits. » A. Roussel, *Le bouddhisme primitif*, Paris, 1911, p. 76-77.

Il est difficile de pousser le quiétisme plus loin. On arrivait par cette méditation « au sentiment calme et universel du néant », qui annonçait l'entrée définitive dans le Nirvâna. Les longues heures passées dans la méditation ainsi comprise causaient souvent « une surexcitation nerveuse qui mettait l'imagination en feu et produisait des effets analogues aux états pathologiques que s'efforce d'expliquer le psychisme actuel. Les bhikshus [moines bouddhistes] arrivaient fréquemment à l'extase par l'auto-suggestion, au moyen de trucs spéciaux, minutieusement décrits dans les traités de discipline bouddhiste. Le plus usité consistait à fixer longtemps un objet quelconque, dans une position spéciale, jusqu'à ce que l'on acquit le *reflet intérieur*. Une fois en possession de ce reflet, le moine en quête d'extase rentrait dans sa cellule et là, les yeux fermés ou grands ouverts, mais immobiles, il contemplait ce que l'on appelait la copie du reflet. Il se sentait dégagé des sens, l'esprit élevé au-dessus des sphères de ce monde. C'était le plus haut degré de l'extase, quand ce n'était pas le pur idiotisme. » A. Roussel, *Dict. apolog.*, t. II, col. 663.

Il était utile de connaître ce quiétisme de l'Inde. Nous en trouverons des infiltrations en Orient, au Moyen Âge, chez les faux mystiques hésychastes.

Voir Louis de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme, études et matériaux*, Londres, 1898; le même, *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1909; le même, *Inde (Religions de l')*, Problèmes apologétiques, dans *Dict. apolog.*, t. II, 1911, col. 676 sq.; A. Roussel, *Inde (Religions de l')*, Exposé historique, *Dict. apolog.*, t. II, col. 615 sq.; A. Barth, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879 (extrait de l'*Encyclopédie des religions*); Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. de l'allemand, Paris, 1904; J.-A. Dubois, *Heiden heimen, euseben und erenamen*, Oxford, 1906; *Indische Studien*, H. Oldenberg, *Le Bouddhisme, sa doctrine, sa communauté*, Paris, 1903, trad. de l'allemand. Pour redresser les théories, parfois si ten-

dancieuses, des historiens rationalistes voir l'unard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions, essai critique*, 2 vol., Paris, 1922-1925.

II. L'ANCIEN STOÏCISME ET LE NÉO-PLATONISME. — D'après *The catholic encyclopedia* de New-York, t. XII, p. 608-609, il faudrait voir des tendances quiétistes, chez les grecs dans l'*ἀπάθεια* stoïcienne et dans l'extase néo-platonicienne.

1^o *L'ancien stoïcisme* fut conduit à l'impassibilité (*ἀπάθεια*) par sa conception matérialiste du monde qui aboutit au fatalisme. Tout ce qui arrive dans le monde est le résultat de la loi suprême, « de cette Nécessité qui régit le cours des phénomènes et des événements de l'histoire... Suivre la nature ou suivre Dieu, c'est se soumettre à la Nécessité, c'est reconnaître que chaque événement est l'effet d'une loi rigide, c'est accepter un sort que nul ne peut plier. » A.-J. Festugière, O.P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 71. Contre cette nécessité, il faut se raidir, ne rien faire, rester impassible : « Quel es-tu, en effet, le portrait du sage dans l'ancien stoïcisme? Il est au-dessus des maux. L'épicurien se retirait de la vie, où tout le trouble. Le sage du portique la domine... Plus n'est besoin de se cacher, de s'endormir pour éviter les maux. On les attend. On les nie, car ils ne sont plus maux pour le *σπουδαῖος*, dès là qu'il en triomphe et n'y voit qu'une occasion nouvelle de se démontrer à soi-même combien il est vertueux, patient, invincible. » Festugière, *op. cit.*, p. 68.

En fait, ce « sage stoïcien » n'existe pas. Il y a, en effet, dans l'âme stoïcienne une contradiction entre les principes philosophiques et les aspirations. « Au premier abord, il semble y avoir dans la morale stoïcienne une insurmontable difficulté qui la force à aboutir au quiétisme de l'homme parfait, qui, bon gré mal gré, assiste, impassible, à tous les événements. Tous les stoïciens sont d'accord pour reconnaître que tout est indifférent, hors cette disposition intérieure qu'est la sagesse et qu'il n'y a ni bien ni mal pour nous en ce qui nous arrive : c'est dire qu'il n'y a aucune raison de vouloir un contraire plutôt que l'autre, la richesse plutôt que la pauvreté, la maladie plutôt que la santé. » É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1927, p. 327.

Les aspirations foncières de l'âme humaine ramènent les stoïciens à une doctrine moins rigide dans la pratique. L'homme sage, l'homme parfait « choisirait la maladie, par exemple, s'il savait qu'elle est voulue par le destin; mais, toutes choses égales d'ailleurs, il choisirait plutôt la santé. D'une manière générale, sans les vouloir du tout comme il veut le bien, il considère comme préférables, *προηγμένα*, les objets conformes à la nature, santé, richesses, et comme non préférables, *ἀποπροηγμένα*, les choses contraires à la nature. » É. Bréhier, *ibid.*, p. 328.

L'idéal cependant est l'*ἀπάθεια* rigide, l'impassibilité absolue. Cette complète ataraxie exercera une influence, plus tard, sur la secte hérétique et quiétiste des euchites ou messaliens. Car cette impassibilité semblera se réaliser plus sûrement, aux dires de certains, par la suppression de tout effort et de toute activité.

Gl. Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Plotin d'Alexandrie*, Paris, 1908; G. Bardy, art. *Apatheia*, dans *Dict. de spiritualité*, t. I, col. 727-746.

2^o *Le néo-platonisme* de Plotin († 270 apr. J.-C.) voit dans l'extase le moyen dont dispose l'âme humaine d'atteindre sa destinée, qui est son retour à l'Unité divine et son absorption en elle.

Le plotinisme doit-il quelque chose aux théories religieuses de l'Inde? Cette question de l'« orientalisme » de Plotin est très controversée.

Les uns déclarent invraisemblables ces influences orientales sur la pensée de Plotin. H.-F. Muller, *Orientalismus bei Plotinos?* dans *Hermes*, t. XIX, 1914. M. E. Bréhier ne considère pas, lui, comme invraisemblables les relations de la doctrine de Plotin avec la pensée religieuse de l'Inde. *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 122. Il est impossible, pour le moment du moins, de démontrer comment ces relations auraient pu s'établir. Serait-ce alors concordance fortuite du plotinisme avec la pensée indienne? Toujours est-il que les historiens récents de la philosophie de l'Inde font remarquer l'« affinité » du plotinisme avec les systèmes indiens. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1894-1899; Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingue, 1915. Il y a en effet des ressemblances frappantes entre certaines parties du plotinisme et les religions de l'Inde.

Comme les Indiens, c'est bien le problème de la destinée que Plotin s'efforce de résoudre : « Plotin est un guide spirituel plutôt qu'un doctrinaire; ce qu'on est habitué à considérer comme l'essentiel de sa doctrine, la trinité des hypostases, Un, Intelligence et Ame, devait apparaître seulement comme une banalité, ou au moins comme un point de départ aux yeux de ses premiers lecteurs, habitués de longue date à des spéculations de ce genre. Ce qu'il y avait de nouveau, ce n'était pas la lettre, mais l'esprit. » É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 182.

La direction plotinienne donnée à l'âme pour la conduire à sa destinée, si elle a des ressemblances avec celle des Indiens, en diffère cependant sur plus d'un point.

Le salut des âmes individuelles, selon le brahmanisme, s'opère par leur absorption, par leur perte absolue dans le Brahme, l'Être suprême, le Grand Tout. Par cette perte, elles évitent le mal des renaissances et des « remorts ». L'extase est le moyen de se perdre dans le Grand Tout. Plotin n'a pas cette phobie des renaissances. Il n'y cherche pas la raison de ce désir qu'a l'âme individuelle de retourner au principe suprême qui est l'Un. L'âme doit retourner à ce principe uniquement, selon lui, parce qu'elle en est sortie pour s'unir à un corps et que ce retour est sa destinée. Cependant, dans le plotinisme comme dans le brahmanisme, c'est par l'extase que ce retour s'opère. L'extase et l'union directe et immédiate de l'âme avec l'Un sont essentielles au système de Plotin, où l'on trouve une solution panthéiste du problème de la destinée. Cette extase se fait dans un bain de lumière. L'âme, dans cette extase et cette vision immédiate de l'Un, se confond avec lui : « Lorsque l'on voit le Premier, dit Plotin, on ne le voit pas comme différent de soi, mais comme un avec soi-même... Plus aucun intermédiaire : les deux (Ame et Dieu) ne font qu'un; tant que dure cette présence, aucune distinction n'est possible. » *Ennéades*, VI, ix, 10; VI, vii, 34.

Cette vision, cette contemplation extatique s'accroissent mal de l'action. Pour des raisons différentes de celles du brahmanisme, le plotinisme recommande l'inactivité. Ce n'est pas par l'action, mais par la contemplation « quiétiste » qu'on arrive à l'extase. Plotin décrit la préparation requise pour la production de cette extase. *Ennéades*, VI, xxxiv, 35. L'âme doit « se détourner des choses présentes », se dépouiller « de toutes ses formes ». Elle évitera de penser, car

la pensée est un mouvement », et l'âme « ne veut pas se mouvoir ». L'absence de toute représentation intellectuelle, un état de vide complet, telle sera la préparation de l'âme tendant à l'extase. L'âme devant perdre sa personnalité par son retour extatique dans l'Un, l'annihilation de son activité la prédisposera à cette perte totale d'elle-même. Cette annihilation est donc indispensable.

Le R. P. R. Arnou déclare inexacte cette interprétation de la pensée de Plotin : « C'est..., dit-il, une interprétation erronée et sans fondement dans les textes que de voir dans l'état décrit par Plotin un état de pure négativité où la vie, à force de se ralentir, aurait fini par s'arrêter, où, à force de retranchement, il ne resterait plus rien. » *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 252-253. Des commentateurs de Plotin pourront trouver et trouveront que les défauts du plotinisme sont ici trop atténués. Ce qui est certain, c'est que les mystiques chrétiens, qui se sont inspirés du néo-platonisme pour expliquer philosophiquement la contemplation extatique, insistent énormément sur ce dépouillement intellectuel complet de l'âme.

Saint Augustin, après sa conversion, fut élevé rapidement aux états contemplatifs. Et comme il trouvait dans la théorie de la contemplation néo-platonicienne, qu'il connaissait bien, les éléments d'une philosophie de son propre état d'âme, il n'hésita pas à s'en servir, en la corrigeant, pour ébaucher une théologie mystique. On sait avec quelle force il énonce le principe néo-platonicien de l'ineffabilité de Dieu : *Deus ineffabilis est, facilius dicimus quid non sit quam quid sit*. Aussi le saint docteur demande-t-il au contemplatif, qui veut connaître Dieu par la contemplation, de laisser de côté toute image et toute idée.

Mais c'est surtout le pseudo-Denys l'Aréopagite qui accentue ce dépouillement intellectuel préparatoire à la contemplation extatique. Cet auteur, on le sait, utilise en la christianisant la philosophie néo-platonicienne. Il propose comme préparation à l'extase la suspension de toute activité des sens et de toute opération intellectuelle. L'esprit doit se taire totalement. C'est alors qu'il entre dans la ténèbre divine, c'est-à-dire dans la lumière inaccessible où Dieu habite. Cf. I Tim., vi, 16.

Les mystiques rhénans du xiv^e siècle, Jean Tauler et les autres, ont formulé, d'après le néo-platonisme, leur théorie de la nudité de l'esprit, préparatoire à la contemplation mystique. Cette nudité ou dépouillement complet de l'esprit n'est pas, selon l'opinion de beaucoup d'auteurs spirituels, nécessaire à la contemplation. Elle rend la contemplation beaucoup trop antiintellectualiste. Mais nous devons reconnaître que cette nudité intellectuelle n'est pas absolument contraire à la saine spiritualité. Elle offre cependant des inconvénients; elle peut être exagérée par des auteurs imprudents. C'est ce qui arriva au xvii^e siècle. Les préquétistes, sous prétexte de nudité de l'esprit, en vinrent à donner trop d'importance à la passivité de l'âme. Peu à peu on fit de cette passivité comme une loi générale de la vie spirituelle. Molinos, poussant tout à l'outrance, enseigna cette grave erreur : *Oportet potentias annihilare et hæc est via interna*. Denz.-Bannw., n. 1221.

Cette introduction du néo-platonisme dans la mystique chrétienne spéculative fut plutôt fâcheuse.

Voir Émile Bréhier, *Plotin, Ennéades*, texte et trad., coll. Budé, 5 vol. parus; E. Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1844; E. Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 2^e à 5^e éd., Leipzig, 1879-1892; E. Krakowski, *Plotin et le païsisme religieux*, Paris, 1933; R. Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, 1932.

III. LE QUIÉTISME EN ORIENT AUX IV^e ET V^e SIÈCLES : LES EUCHITES OU MESSALIENS. LA THÉORIE MESSALIQUE DE L'APATHIA. — Ce n'est pas le néo-platonisme, mais la théorie de l'*apatheia* que l'on retrouve dans le quiétisme des euchites ou messaliens.

Les euchites (εὐχῆται « priants », de εὐχή « prière ») étaient ainsi nommés parce qu'ils faisaient de la

prière continuelle l'unique moyen de salut, à l'exclusion de toute autre œuvre, même de la réception des sacrements. On les appelait aussi messaliens ou massaliens, d'un mot syriaque qui signifie « ceux qui prient ». Ils étaient aussi connus aux ^{v^e} et ^{vi^e} siècles sous les noms d'*enthousiastes*, *ἐνθουσιασταί* et de *choreutes*, *χορευταί* « danseurs », parce que dans leurs frémissements mystiques, sorte de délire sacré, ils sautaient et dansaient.

Les origines de cette secte sont obscures. Cf. art. EUCHITES, t. v, col. 1454-1465. Nés en Mésopotamie, dans les environs d'Édesse, les euchites se répandirent, vers la fin du ^{iv^e} siècle, en Syrie et dans les provinces de l'Asie Mineure. Quelques moines subirent leur influence. Sous prétexte de prier sans discontinuer, ils s'avisèrent, contrairement aux traditions monastiques, de supprimer le travail des mains et de demander leur nourriture à la seule charité des fidèles. Cf. saint Nil, *De paupertate*, 21, P. G., t. LXXIX, col. 997.

On trouvera les références aux ouvrages des historiens ecclésiastiques anciens, Théodoret de Cyr, Timothée de Constantinople et saint Jean Damascène, rapportant les erreurs des euchites, dans l'article cité, col. 1454-1456. Le P. de Guibert, S. J., a reproduit tous les textes de ces historiens, concernant les euchites, dans ses *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 78-88, p. 45 sq.

Dom L. Villecourt, *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. 1, 1920, p. 250-258, et dom A. Wilmart, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 1, 1920, 361-377, estiment que les cinquante *Homélies spirituelles*, attribuées à Macaire l'Égyptien, sont un ouvrage de provenance messalienne. Voir ici l'art. MESSALIENS, t. x, col. 792-795.

Les euchites ont émis des erreurs sur l'Écriture sainte, l'immutabilité divine, la Trinité, Jésus-Christ, le péché originel, la prière, l'état d'impassibilité ou *ἀπάθεια*.

On ne parlera ici que de leurs tendances quiétistes. Elles procèdent de deux faux principes : la corruption foncière, substantielle de la nature humaine déchuée et l'efficacité exagérée, attribuée à la prière perpétuelle, et qui jette l'âme dans l'*apatheia*.

Les euchites enseignent que le mal constitue la nature humaine, depuis le péché originel. A la naissance d'un enfant, disent-ils, un démon s'unit à lui substantiellement et le porte bientôt à commettre des actes obscènes. Timothée, prop. 1; Théodoret, prop. 3. Satan habite ainsi avec l'homme, uni en quelque sorte hypostatiquement à lui, *ἐνυποστάτως*. Satan et les démons ont en leur possession la nature humaine; celle-ci est en communauté étroite avec les esprits mauvais, *κοινωνική ἐστὶ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας*. Saint Jean Damascène, prop. 1, 2.

Comment délivrer l'homme de cette emprise essentielle du démon? Cette délivrance ne s'opère pas par le baptême. Ce sacrement peut bien remettre les péchés, mais il est impuissant à chasser les démons de l'âme et à en arracher les racines du péché qui, depuis la chute originelle, « font partie de la substance de l'homme ». Théodoret, 1, 4; Timothée, 2; S. Jean D., 4, 5. Même après la réception du baptême, l'homme est dans une masse de péché. S. Jean D., 5. Seule la prière perpétuelle, *ἐνδελεχὴς προσευχή*, peut arracher les racines du péché qui demeurent dans le baptisé et chasser le démon qui s'est uni à lui dès sa naissance. Théodoret, 2, 4; Timothée, 3; S. Jean D., 4, 6.

Cette prière continuelle, que les messaliens comprennent mal d'ailleurs, est incompatible avec le tra-

vail des mains. C'est pourquoi, celui-ci était considéré par ces hérétiques comme une chose honteuse, *βδελυρόν*, tout à fait indigne des hommes spirituels qu'ils prétendaient être. Théodoret, 6; Timothée, 13. Toutes les aumônes devaient être pour eux, de préférence aux pauvres et aux malheureux. Eux seuls étaient les « vrais pauvres en esprit ». Timothée, 15. C'est contre ces prétentions si opposées à la tradition chrétienne que saint Nil fulminait du haut du mont Sinaï. Refuser ainsi de travailler et abuser de la charité des fidèles était un crime. *De paupertate*, 21, P. G., t. LXXIX, col. 997. C'était aussi grave paresse, car les messaliens, sous prétexte de prier sans cesse, dormaient une grande partie du jour. Théodoret, 6.

Les erreurs les plus graves de ces hérétiques se rapportent à l'efficacité complètement anormale qu'ils attribuent à cette prière continuelle. Cette prière, et elle seule, arrache les racines du péché qui sont dans la substance de l'homme et expulse le démon qui habite en lui depuis sa naissance. Le démon est expulsé par le mucus des narines et par la salive de celui qui prie continuellement. Il s'enfuit sous forme de fumée ou de serpent. Théodoret, 2, 5; Timothée, 3. Mais ce n'est là que le côté négatif de la transformation opérée dans l'âme par la prière continuelle. Les effets positifs sont ceux du quiétisme le plus accentué; c'est l'état d'impassibilité, *ἀπάθεια*.

Le faux mysticisme est presque toujours à tendances panthéistes et sensuelles. Identifier l'âme humaine avec Dieu est en effet le meilleur moyen de lui enlever toute responsabilité morale quand elle suit ses passions. Les messaliens enseignaient que l'homme, délivré par la prière continuelle des racines du péché et du démon, arrive à l'impassibilité. Il est envahi par l'Esprit-Saint, qui s'unit à lui par des liens rappelant ceux des rapports conjugaux des époux. Timothée, 3, 4; S. Jean D., 7, 8. La personne même de l'Esprit-Saint est perçue par l'âme d'une manière sensible. L'âme ne peut douter de sa présence en elle. S. Jean D., 17. Bien plus, l'âme est transformée en la nature divine et immortelle, *μεταβάλλεται εἰς τὴν θεϊαν καὶ ἀκήρατον φύσιν*. Timothée, 11. Dans cet état, l'homme voit la Trinité des yeux du corps, il connaît les pensées les plus secrètes des autres. Théodoret, 8; Timothée, 5. Il est parfois dans une sorte de délire sacré. Théodoret, 10, 11; Timothée, 10.

Les conséquences les plus immorales étaient déduites de cette fausse mystique. Arrivée à l'impassibilité, telle que la comprennent les messaliens, l'âme a atteint la suprême perfection morale, c'est-à-dire l'impeccabilité. Elle n'a plus besoin de s'instruire ni de discipliner son corps. Celui-ci ne peut plus entraîner au mal. Il est délivré de la tyrannie des passions. Timothée, 9. Aussi, celui qui est arrivé à l'impassibilité ainsi comprise peut se livrer aux actes sensuels et au libertinage sans commettre aucune faute. Il lui est permis désormais de s'y laisser aller. Timothée, 16.

Cette impassibilité messalienne est en grande partie différente de celle des anciens stoïciens. L'impassibilité stoïcienne est un état où la racine des passions aurait été arrachée de l'âme humaine, afin que celle-ci devint insensible aux tentations. Conception chimérique sans doute, mais qui ne conduit pas nécessairement aux conséquences immorales de l'impassibilité des messaliens. Elle peut y conduire cependant et favoriser le quiétisme. Celui qui se croira arrivé à l'impassibilité, à cet état sans passion, estimera souvent inutile tout effort pour maintenir le corps dans le devoir. Nous voilà dans le quiétisme! C'est ainsi que les messaliens y sont tombés. La vraie spiritualité se tient dans un juste milieu : *in medio stat veritas*. Si elle dévie à droite ou à gauche, on arrive aussitôt à des conséquences erronées et funestes. Les doctrines spirituelles ont

une influence directe et immédiate sur la conduite de l'homme; aussi les erreurs en spiritualité sont-elles particulièrement redoutables.

IV. L'HÉSYCHASME EN ORIENT AU MOYEN ÂGE.

On appelait hēsychastes ἡσυχαστῆς ceux qui se livrent à la quiétude : les moines qui vivaient en ermites dans les environs des monastères orientaux de la région du mont Athos. Dès le ^v^e siècle, l'usage s'était établi de permettre aux moines qui se sentaient appelés à la vie rigoureusement contemplative de quitter leurs communautés pour se livrer à la contemplation à proximité des monastères. Le samedi, ils revenaient au milieu de leurs frères pour célébrer avec eux l'office eucharistique.

Cette pratique n'eut rien que de très légitime à l'origine. Mais — sous quelles influences? on l'ignore — une fausse mystique s'introduisit parmi les hēsychastes. Nous la trouvons formulée au ^x^e siècle. Il y eut donc à cette époque un hēsychasme hétérodoxe, à tendances quiétistes dont il faut parler.

Le principe fondamental de cette fausse mystique est expliqué ainsi par un moine oriental de cette époque, Syméon, dit le Nouveau Théologien. D'après lui, la grâce est nécessairement objet de conscience en nous. Celui qui n'expérimente pas en lui-même la présence de la grâce sanctifiante n'est pas justifié. Être dans la sainte amitié de Dieu et ne pas voir Dieu sous forme de lumière est impossible. « Car Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation. » J. Hausherr, *La méthode d'oraison hēsychaste*, dans les *Orientalia christiana*, t. IX, 1927, p. 101 sq. Cf. art. PALAMAS, t. XI, col. 1751. Inutile de faire remarquer combien erronée est cette conception de la grâce divine.

Le but de la contemplation, c'est justement d'obtenir la vision de cette lumière divine et d'en donner la jouissance. Les méthodes de contemplation conseillées par les hēsychastes étaient variées. L'une d'elle est particulièrement curieuse. Elle semble s'inspirer de la contemplation bouddhiste exposée plus haut. Cette méthode, à la fois physique et morale, est fondée sur la théorie de la respiration telle que la concevaient, au ^x^e siècle, les moines de la région du mont Athos. L'air que nous respirons, dit un moine athonite appelé Nicéphore († vers 1340), passe par le nez et va dans le cœur. Le cœur attire l'air afin de tempérer sa chaleur. « L'agent de la respiration, c'est le poumon, qui, pareil à un infatigable soufflet, fait entrer et sortir l'air ambiant. » Lorsque l'air aura pénétré dans le cœur, l'esprit sera entièrement recueilli, l'âme éprouvera une grande joie et elle verra la lumière divine. Cf. Nicéphore, *De cordis custodia*, P. G., t. CXLVII, col. 963 sq.; Grégoire le Sinaïte, *De respiratione*, P. G., t. CL, col. 1316 sq.

Voici d'ailleurs comment Syméon le Nouveau Théologien décrit cette méthode de contemplation dans sa *Méthode de la sainte oraison et attention* : « Assis dans une cellule tranquille, à l'écart, dans un coin, fais ce que je te dis : ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; ensuite, appuyant ton menton sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration de l'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'aise, et explore mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du cœur, où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts, tu trouveras une ténacité et une épaisseur opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille! une félicité sans bornes. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais vu, car il aperçoit l'air existant au centre du cœur, et

il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement; et dorénavant, dès qu'une pensée pointe, avant qu'elle s'achève et prenne une forme, il la pourchasse et l'anéantit par l'invocation de Jésus-Christ. » Cité dans les *Græcorum sententiæ*, de Grégoire Palamas, P. G., t. CL, col. 899. Cf. Hausherr, *op. cit.*, p. 164-165; Grég. Palamas, *De hēsychastis*, P. G., t. CL, col. 1106-1107, 1110, 1112, 1114; t. CLIV, col. 840. On nomma ces contemplatifs les omphalopsiques ou « regardeurs de nombril ».

Le Calabrais Barlaam de Seminaria († 1348) se moqua publiquement de ces pratiques saugrenues des hēsychastes et des doctrines hétérodoxes qui les motivaient. Ces faux mystiques prétendaient que la lumière qui enveloppait le corps du contemplatif était la lumière divine, celle qui avait transfiguré le corps mortel du Christ sur le Thabor, au moment de la transfiguration. Les critiques acerbes de Barlaam déclenchèrent la fameuse controverse hēsychaste que l'on n'a pas à exposer ici. Voir, t. XI, col. 1777 sq. l'art. PALAMITE (*Controverse*).

Remarquons les tendances quiétistes de cette contemplation hēsychaste. Tout d'abord les ressemblances de cette contemplation avec celle des moines indiens des religions brahmaniques : même immobilité du corps, influence analogue de la manière de respirer pour obtenir le résultat désiré, et surtout même moyen mécanique et tout corporel pour produire un effet moral, spirituel. L'hēsychaste n'a pas recours à l'ascèse, à l'effort moral pour arriver à la sainteté; aussi ses pratiques s'inspirent-elles d'une déformation grave de la mystique chrétienne.

Les tendances quiétistes de l'hēsychasme ne se manifestent pas autant qu'on aurait pu le craindre. L'hēsychaste est invité à prier, à lire et à méditer, mais avec modération, car son grand souci doit être de contenir sa respiration, de la gouverner comme elle doit l'être, κρατῶν τὴν ἐκπνοήν, en vue du rôle essentiel qu'elle joue dans la contemplation. Grégoire le Sinaïte, *De quietudine et duobus orationis modis*, 2, P. G., t. CL, col. 1316.

Ce souci baroque de la respiration gênait évidemment beaucoup la psalmodie, laquelle exige que l'on puisse respirer librement. Aussi, parmi les hēsychastes, les uns psalmodiaient peu, d'autres pas du tout. « Ceux qui ne psalmodient jamais, disait Grégoire le Sinaïte, ont raison s'ils sont avancés dans la perfection. Car ceux-là n'ont pas besoin de psalmodie, mais de silence et de perpétuelle prière et contemplation quand ils sont arrivés à l'illumination d'eux-mêmes. Car, étant unis à Dieu, il ne leur est pas avantageux d'en détourner leur esprit ni de le jeter dans le trouble. » *Ibid.*, col. 1320.

Ces erreurs manifestes n'empêchèrent pas l'hēsychasme d'être bien vu dans le milieu byzantin du Moyen Âge. Ce succès fut dû, en grande partie, à l'autorité extraordinaire dont jouit son plus célèbre défenseur, Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique. L'hēsychasme s'identifia tellement avec Grégoire Palamas que ses adeptes furent appelés palamites. Aujourd'hui encore des historiens grecs et russes font l'apologie de la mystique hēsychaste.

Sur l'hēsychasme, outre les ouvrages cités, voir l'indication des sources dans les *Indices de la Patrologie grecque*, de F. Cavallera, p. 141-142; *Échos d'Orient*, t. VI, 1902, p. 1-11, t. VI, 1903, p. 50-50; M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite, dans Rome d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 171 sq.; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e ed., Munich, 1897; Nicetas Stéthatos, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, texte grec inedit, publié avec introd. et notes critiques par le P. Irénée Hausherr, S. J., et trad. fr. en collaboration avec le P. J. Horn, S. J., dans *Orientalia christiana*, t. XII, n. 45, 1928; sur Grégoire Palamas, M. Jugie, art. PALAMAS

et *Theodopa dogmatica christianorum orientalium*, t. II; Sebastian Günther, A. A., *Le problème de la simplicité divine aux VII^e et VIII^e siècles*, Grégoire Palamas, Dans *Seal, Georges Soterios*, Lyon, 1933; Eugène Mercier, *La spiritualité byzantine*, Paris, 1933, p. 415-417.

II. LE QUIÉTISME EN OCCIDENT. I. Au Moyen Âge : les frères du libre esprit, les béghards, maître Eckart. II. Le quietisme luthérien. III. Au XVI^e siècle et au début du XVII^e : les alumbados en Espagne. IV. L'hérésie quietiste au XVII^e siècle. Les précurseurs. Le quietisme. V. Les guérinets ou les illuminés de Picardie en 1634. VI. L'hérésie de Molinos : précurseurs immédiats en Italie. Le molinosisme. VII. Le quietisme en France au XVIII^e siècle. Le P. La Combe et Mme Guyon. VIII. Controverse entre Bossuet et Fénelon. Les articles d'Issy. La condamnation de Fénelon.

I. AU MOYEN ÂGE : LES FRÈRES DU LIBRE ESPRIT : LES BÉGHARDS ; MAÎTRE ECKART. — 1^o *Les frères du libre esprit*. — Les origines du quietisme occidental sont obscures. On trouve les erreurs quietistes déjà accentuées au XIII^e siècle, chez les frères du libre esprit. Ces hérétiques ne formaient pas une secte ostensiblement organisée, mais plutôt une société secrète dont les membres répandaient leurs erreurs d'une manière occulte; aussi défiaient-ils les menaces de l'Inquisition. Ils étaient nombreux sur les bords du Rhin, cette région « classique des hérésies de l'Allemagne du Moyen Âge ». Voir, ici, t. VI, col. 300-309. Là aussi florissait, au XIII^e et au XIV^e siècle, l'association religieuse des béguines et des béghards, association pure et orthodoxe à l'origine et qui fut gâtée en partie par les frères du libre esprit. Chez les béghards hétérodoxes, comme nous le verrons, se trouvent des erreurs quietistes semblables à celles des frères du libre esprit. Voir art. BÉGHARDS, BÉGUINS, t. II, col. 528-535.

Le faux mysticisme de ces hérétiques s'inspire du panthéisme. Il tend à la suppression de l'activité personnelle et de la responsabilité morale. D'où venait ce panthéisme? Peut-être d'Espagne, où l'averroïsme, système philosophico-religieux arabe, était puissamment soutenu. D'Espagne cette philosophie à tendances panthéistes ne tarda pas à pénétrer dans les villes rhénanes, surtout à Strasbourg, ce carrefour intellectuel de l'Europe du Moyen Âge. Comme presque toujours, c'est par la porte du panthéisme que le quietisme s'introduisit dans les esprits.

Les erreurs des frères du libre esprit furent dénoncées et condamnées. Saint Albert le Grand, lorsqu'il était évêque de Ratisbonne, fit, vers 1260, un recueil de cent vingt et une erreurs des frères du libre esprit, destiné aux inquisiteurs de la foi. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, Leipzig, 1874, p. 461-471; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sekten-geschichte des Mittelalters*, t. II, p. 395 sq. Ce recueil nous fait connaître avec précision l'enseignement de la secte. On en trouvera un excellent texte dans les *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia*, n. 198-221, p. 116-127, du P. de Guibert. Quant aux erreurs des béghards hétérodoxes, elles ont été condamnées par le concile de Vienne en 1312. De Guibert, *ibid.*, n. 274-275, p. 155 sq.; Denz.-Bannw., n. 471 sq. Les auteurs spirituels catholiques rhénans de cette époque n'ont pas manqué de combattre la fausse mystique des frères du libre esprit et des béghards. Parmi eux, Tauler et surtout le bienheureux Ruysbroeck doivent être mentionnés.

Un panthéisme absolu inspire toute la doctrine des frères du libre esprit. L'âme humaine est de la même substance que Dieu; éternelle comme lui. *Dicere animam esse de substantia Dei, aeternam cum Deo*, Prop. 7, 95, 96. Toute créature est Dieu : *quod omnis creatura sit Deus*, Prop. 76. L'homme est donc Dieu, égal à Dieu — son âme est divine : *Dicere hominem Deum esse*,

hominem posse fieri aequalem Deo vel animam fieri divinam, Prop. 27, 77, etc. Il est l'égal du Christ. Prop. 23, 65, 85.

La première conséquence de cette identité de Dieu et de l'homme, c'est que l'action de l'homme parfait est l'action même de Dieu : *Quod homo ad talem statum potest pervenire quod Deus in ipso omnia operatur*, Prop. 15, 49, 56. Il n'y a pas de responsabilité personnelle pour l'homme parfait. Tout ce qu'il fait a été prédéterminé par Dieu : *Quod hoc quod faciunt homines, ex Dei ordinatione faciunt*, Prop. 66. Il ne peut donc pas pécher lors même qu'il commettrait l'acte du péché : *Quod homo faciat mortalis peccati actum sine peccato*, Prop. 6. S'il tombe dans les péchés quels qu'ils soient, il n'en aura cure, car c'est Dieu qui a tout prédéterminé, et l'on ne doit pas s'opposer aux prédéterminations divines. Prop. 117.

Les frères du libre esprit rejettent évidemment l'Eglise. L'homme parfait n'a pas besoin du prêtre : *Quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat*, Prop. 16. La confession sacramentelle est rejetée : *Quod homo unius Deo non debeat confiteri etiam peccatum mortale*, Prop. 41. Les prières et les jeûnes, tout comme la confession, sont un obstacle à la perfection : *Quod orationes, jejunia, confessiones peccatorum impediunt bonum hominem*, Prop. 50, etc.

Le bienheureux Ruysbroeck résume ainsi ces erreurs : « On trouve encore d'autres hommes mauvais et diaboliques, qui disent qu'ils sont le Christ en personne ou qu'ils sont Dieu : le ciel et la terre ont été faits de leurs mains, et ils le soutiennent avec tout ce qui existe. Supérieurs à tous les sacrements de la sainte Eglise, ils n'en ont pas besoin et n'en veulent pas. Quant aux ordonnances et usages ecclésiastiques et tout ce que les saints ont laissé dans leurs écrits, ils s'en moquent et n'en retiennent rien. Mais le dérèglement, une hérésie détestable et les coutumes sauvages qu'ils ont inventées eux-mêmes, voilà ce qu'ils estiment saint et parfait. La crainte et l'amour de Dieu ont fui de leur cœur; ils ne veulent connaître ni bien ni mal et ils prétendent avoir découvert chez eux, au-dessus de la raison, l'être sans modes. » *Le miroir du salut éternel*, c. XVI, Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable, trad. des bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. I, Bruxelles, 1919, p. 116; cf. *Le livre des sept clôtures*, c. XIV, *ibid.*, p. 180.

L'oisiveté spirituelle, le quietisme le plus radical, sont pronés par les frères du libre esprit. Aucune œuvre n'est nécessaire pour devenir parfait. Bien plus, les jeûnes, les disciplines, les veilles, sont des obstacles qui s'opposent à la perfection : *Quod homines impediunt et retardant perfectionem et bonitatem per jejunia, flagellationes, disciplinas, vigiliis et alia similia*, Prop. 110; cf. prop. 44, 50. L'homme étant Dieu n'est pas obligé d'obéir aux commandements divins : *Dicere hominem liberum esse a decem præceptis*, Prop. 83. De là les immoralités de la secte : *Quod unius Deo audacter possit explere libidinem carnis per qualemcumque modum, etiam religiosus in utroque sexu*, Prop. 106; cf. prop. 63, 72, 81, 97.

« Leur oisiveté, dit Ruysbroeck, leur semble de si grande importance qu'on ne doit y mettre obstacle par aucune œuvre, si bonne qu'elle soit... Aussi se livrent-ils à une pure passivité, sans aucune opération en haut ni en bas..., de peur qu'en faisant quelque chose ils n'entravent Dieu en son opération. Leur oisiveté s'étend donc à toute vertu, à tel point qu'ils ne veulent ni remercier, ni louer Dieu... A leur avis, ils sont au delà de tous les exercices, de toutes les vertus, et ils sont parvenus à une pure oisiveté, où ils sont affranchis vis-à-vis de toutes vertus... Ils pensent donc ne pouvoir jamais croître en vertus, ni mériter davantage, ni commettre des péchés; car ils n'ont plus

de volonté... ils sont un avec Dieu et réduits à néant quant à eux mêmes. La conséquence c'est qu'ils peuvent consentir à tout désir de la nature inférieure... Dès lors, si la nature est inclinée vers ce qui lui donne satisfaction et si, pour lui résister, l'oisiveté de l'esprit doit en être tant soit peu distraite ou entravée, ils obéissent aux instincts de la nature, afin que leur oisiveté d'esprit demeure sans obstacle. » *L'ornement des noues spirituelles*, l. II, c. LXXXVII, *ibid.*, t. III, p. 200-201.

Ruysbroeck condamne ici le quiétisme des béghards hétérodoxes en même temps que celui des frères du libre esprit. Ce qu'il dit de l'affranchissement de l'âme quiétiste de tout exercice des vertus a été condamné par le concile de Vienne, en 1312, réprouvant la 6^e proposition des béghards : *Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti et perfecta anima licentia a se virtutes*. Denz.-Bannw., n. 476; de Guibert, *op. cit.*, n. 275, p. 155; cf. n. 273.

2^e Les béghards. — Le panthéisme des béghards est beaucoup plus mitigé que celui des frères du libre esprit. C'est surtout l'impeccabilité de l'homme parfait qui est mise en relief : « L'homme, dit-on, dans cette vie présente peut acquérir un tel degré de perfection qu'il devienne complètement impeccable et ne puisse plus croître en grâce ». Car, ajoute-t-on, « si l'on pouvait progresser indéfiniment dans la sainteté, on finirait par être plus parfait que le Christ. » Prop. 1. Les béghards enseignaient encore que l'on peut être aussi parfait ici-bas qu'on le sera dans la vie bienheureuse du ciel. Et d'ailleurs, selon leur manière de voir, « tout être intellectuel est naturellement bienheureux en lui-même; l'âme humaine n'a pas besoin de la lumière de gloire l'élevant à un ordre supérieur pour voir Dieu et jouir de lui béatiquement. » Prop. 4, 5. On remarquera ici l'influence de l'erreur averroïste de l'unité de l'intellect.

Un quiétisme absolu, comme celui des frères du libre esprit, était la conséquence de ces erreurs. L'homme qui est arrivé au degré voulu de perfection « et d'esprit de liberté » est affranchi de toute obéissance. Les lois de l'Église ne sont plus pour lui. Prop. 3. Les œuvres sont inutiles, la lutte contre les passions ne se conçoit plus : « L'homme parfait, dit-on, ne doit ni jeûner ni prier, car alors ses sens sont si totalement soumis à son esprit et à sa raison qu'il peut accorder à son corps tout ce qui plaît. » Prop. 2. Se laisser aller aux tentations n'est plus pécher : « Un acte charnel [contre la chasteté], lorsque la nature y incline, n'est pas un péché, surtout si celui qui le fait est tenté. » Prop. 7. Les « violences diaboliques », dont parlera plus tard Molinos, s'inspireront de cette doctrine immorale des béghards.

Enfin, la contemplation, comme la comprenaient les béghards, ne pouvait avoir pour objet ni l'humanité du Christ, ni la passion, ni l'eucharistie. Y penser aurait été déchoir des hauteurs de cette contemplation qui ne s'attache qu'à l'essence divine. Aussi, les béghards ne s'agenouillaient-ils pas pour adorer le corps du Christ au moment de l'élévation. Prop. 8. Nous retrouverons plus tard cette prétention de certains contemplatifs d'exclure de leurs oraisons et de propos délibéré l'humanité du Christ.

3^e Maître Eckart. — Il naquit en Thuringe vers 1260. Il entra, jeune encore, au couvent dominicain d'Erfurt. En 1300, il vint étudier à Paris et il y revint en 1311 pour y enseigner. Pendant quelque temps il prêcha à Strasbourg, où les béghards hétérodoxes étaient en grand nombre. Eckart fut accusé de n'avoir pas assez combattu leurs erreurs. En 1326, alors qu'il professait la théologie à Cologne, l'archevêque de cette ville, Henri de Virnebourg, le cita à son tribunal comme suspect d'hérésie. Eckart se défendit de son

mieux, puis en appela au pape. Il mourut l'année suivante, et, deux ans après, en 1329, le pape Jean XXII, par la bulle *In agro dominico*, du 27 mars, condamna vingt-huit propositions extraites de ses œuvres : dix-sept — les quinze premières et les deux dernières — comme hérétiques, et les autres comme malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie.

D'après les propositions condamnées, il s'opérerait, selon Eckart, une identification réelle, proprement dite, entre l'homme juste et Dieu : La proposition 10 est ainsi formulée : « Nous sommes totalement transformés en Dieu et changés en lui de la même manière que dans le sacrement [de l'eucharistie] le pain est changé au corps du Christ; je suis ainsi changé en lui parce qu'il me fait son être un et non seulement semblable; par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a aucune distinction. » Cf. prop. 9. Jean Gerson († 1429) trouva injustifiée et téméraire cette comparaison de l'union mystique avec la transsubstantiation eucharistique. *De theologia mystica speculativa*, part. VIII, dans *Ellies du Pin, Gersonii opera omnia*, t. III, Anvers, 1706, p. 394-395. L'usage qu'en fait Eckart est tout à fait abusif.

Identification aussi entre le mystique et le Christ : « Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique, quant à sa nature humaine, il me l'a entièrement donné à moi aussi; je n'excepte rien, ni l'union ni la sainteté, tout m'a été donné aussi bien qu'à lui. » « Tout ce que dit du Christ la sainte Écriture, tout cela se vérifie aussi de l'homme bon et divin. » Prop. 11, 12; cf. prop. 20, 21.

La conséquence de cette identification, c'est que l'action de l'homme se confond d'une manière absolue avec celle de Dieu : « Tout ce qui est propre à la nature divine, cela est entièrement propre à l'homme juste et divin; c'est pourquoi cet homme juste opère tout ce que Dieu opère et il a créé conjointement avec Dieu le ciel et la terre, et il est générateur du Verbe éternel, et Dieu sans cet homme ne saurait rien faire. » Prop. 13.

Il faudra donc considérer les actions de l'homme comme étant les actions mêmes de Dieu. L'homme n'agira pas par lui-même. L'abandon extrême à Dieu et l'indifférence de l'homme pour toutes choses, même pour sa sanctification, seront les conditions de la vie spirituelle véritable : « Ceux qui ne recherchent pas les biens matériels, ni les honneurs, ni ce qui est utile, ni la dévotion intérieure, ni la sainteté, ni la récompense, ni le royaume des cieux, mais ont renoncé à tout cela, même à ce qui est leur, c'est en ces hommes que Dieu est honoré. » Prop. 8.

Cet abandon total fera tellement adhérer à la volonté divine permissive que l'homme ne devra pas regretter d'avoir commis le péché, sous prétexte que cela a été permis par Dieu. « L'homme bon doit si bien conformer sa volonté à la volonté divine qu'il veuille tout ce que Dieu veut : puisque Dieu veut en quelque manière que j'aie péché, je ne voudrais pas, moi, n'avoir pas commis de péché, et telle est la vraie pénitence. » Prop. 14. Et encore : « Si un homme avait commis mille péchés mortels, s'il était bien disposé, il ne devrait pas vouloir ne pas les avoir commis. » Prop. 15.

Cet abandon quiétiste à la volonté divine permissive est tout à fait illégitime. Il s'inspire de la doctrine des frères du libre esprit. Prop. 117, Guibert, *op. cit.*, p. 126. Tout pécheur a le grave devoir de se repentir de ses fautes. Mais comment détestera-t-il les péchés qu'il a commis s'il ne regrette pas de les avoir commis? L'adhésion à la volonté divine permissive au sujet des actions mauvaises auxquelles on s'est livré sera toujours accompagnée de la douleur de les avoir faites et du désir sincère, s'il était réalisable, de les avoir évi-

tées. « On ne doit jamais supposer la permission divine, dit Fénelon, que dans les fautes déjà commises; cette permission ne doit diminuer en rien alors notre haine du péché, ni la condamnation de nous-mêmes. » *Correspondance de Fénelon*, t. v, Paris, 1827, p. 369-370. Jean Gerson, toujours si prudent quand il traite de la mystique, reconnaît sans doute la légitimité de notre adhésion à la volonté divine permissive du péché; mais il ajoute qu'elle est un point délicat de la spiritualité qui peut facilement être mal compris. *De discretione seu rectitudine cordis*, consid. 9, dans *Opera omnia*, t. III, Anvers, 1706, p. 470.

La bulle de Jean XXII *In agro dominico* a été rééditée par Denifle, *Akten zum Prozesse Meister Eckeharts*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, 1886, p. 636 sq., texte reproduit par Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 501-529, et par de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, n. 284-289, p. 162 sq. Sur le procès d'Eckart voir Daniels, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXIII, fasc. 5, 1923, et G. Thery, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. I, 1926, p. 129-268. — Voir art. ECKART, t. IV, col. 2057-2081; S. M. Deutsch, *Protestant. Realencyclopädie*, t. V, 1898, p. 142-154; G. Thery, *Vie spirituelle*, Suppl., 1924 p. 93 sq.; 1925, p. 149 sq.; 1926, p. 49 sq.

¶ *Les mystiques rhénans.* Trouve-t-on des traces de quiétisme dans les écrits des mystiques rhénans du XIV^e siècle, en particulier dans Tauler? La réponse est douteuse selon plusieurs historiens. Ce qui est certain, c'est que, dans la période du préquiétisme, au milieu du XVII^e siècle, beaucoup d'auteurs spirituels se sont inspirés de la mystique rhénane. La doctrine de la nudité de l'esprit, cette prétendue condition de la contemplation parfaite, qui occupe une si grande place dans cette mystique, séduisit entièrement les auteurs, nombreux alors, qui exagéraient l'importance des états passifs pour la sanctification de l'âme. Selon les mystiques rhénans, nous le savons, l'âme qui se prépare à l'union parfaite avec Dieu, doit se dépouiller de toute image et de toute idée, suspendre son activité, être presque totalement passive. Cette passivité, si elle est mal comprise, peut engendrer le quiétisme, la tendance à diminuer et même à supprimer les actes des vertus chrétiennes. C'est malheureusement ce qui eut lieu.

On trouve assez souvent dans les sermons de Tauler, des passages comme celui-ci : « Pour que Dieu opère vraiment en toi, tu dois être dans un état de pure passivité; toutes tes puissances doivent être complètement dépouillées de toute leur activité et de leurs habitudes, se tenir dans un pur renoncement à elles-mêmes, privées de leur propre force, se tenir dans leur néant pur et simple. Plus cet anéantissement est profond, plus essentielle et plus vraie est l'union. » *Sermons de Tauler*, trad. Hugueny, Théry et Corin, t. II, Paris, 1931, p. 96.

« Il s'est vu de nos jours, dira François Malaval, un grand philosophe [Descartes] qui a cru que pour acquérir la véritable philosophie et pour la rétablir dans sa pureté, il fallait que l'esprit humain oubliât tout ce qu'il avait appris; qu'alors... la vérité paraîtrait dans son vrai jour... Ce n'est pas ici le lieu de disputer si ce fondement de sa philosophie est raisonnable, mais dans le chemin dont nous parlons, il est certain que qui laisse tout recouvre ce qu'il laisse plus parfait et plus entier, ayant Dieu pour principe... » *Pratique facile pour éléver l'âme à la contemplation*, Paris, 1673, p. 333-334.

II. LE QUIÉTISME LUTHÉRIEN AU XVI^e SIÈCLE. — Je signale brièvement le quiétisme luthérien, car on trouve ici, t. IX, col. 1146 sq., un long et suggestif article sur Luther de J. Paquier.

Le quiétisme de Luther est une conséquence de sa conception ultra-pessimiste de l'humanité déchuée. Selon sa manière de voir, la concupiscence est le péché originel lui-même. Tous ses mouvements même involontaires sont toujours des péchés graves. Les passions sont donc insurmontables, aussi indomptables que Cerbère, aussi invincibles que le géant Antée. Le libre arbitre a d'ailleurs été détruit par la chute originelle. La volonté est donc irrémédiablement subjuguée par les passions.

Dès lors, il est inutile d'essayer de lutter. Nous sommes toujours vaincus d'avance. Inutile de prier au moment de la tentation, puisque la volonté est fatalement vouée au mal. Aucun acte intérieur tel que le repentir n'est possible. Les œuvres extérieures, comme la confession et la réception des sacrements, sont de nul effet.

Si l'homme est incapable de tout bien et s'il reste en lui-même pécheur, sa justification ne peut être qu'extérieure à lui et purement « nominaliste » : il est juste parce que la justice du Christ le couvre et voile aux yeux de Dieu les iniquités de son âme. L'unique moyen d'être ainsi extérieurement justifié c'est la foi ou la confiance ferme que nous sommes justifiés, que la justice du Christ nous est imputée.

Nous trouvons dans la doctrine de Luther la division de l'homme en deux parties : la partie inférieure avec les passions qu'il faut laisser faire, à qui il faut tout permettre et la partie supérieure qui a la confiance inébranlable que la justice du Christ est imputée. Cette division est bien celle du quiétisme rigide.

III. LE QUIÉTISME ESPAGNOL AU XVI^e SIÈCLE ET AU DÉBUT DU XVII^e. LES ALUMBRADOS. — Vers 1509, on commença à parler en Espagne, en Andalousie surtout, de la secte des *alumbrados* ou illuminés, appelés aussi *dejados* ou anéantis. Les adeptes se faisaient remarquer par leur exaltation mystique suspecte. Leurs pratiques, inspirées par l'illumination, paraissaient extravagantes et dangereuses pour la morale. De fait, plusieurs villes, et principalement Llerena, en Estramadure, furent gâtées par ces faux mystiques. Leur doctrine se précisa peu à peu. Elle s'inspire, semble-t-il, du néo-platonisme, de l'averroïsme et surtout du quiétisme des béghards.

L'Inquisition espagnole poursuivait sans relâche les *alumbrados*. Elle publia contre eux des édits en 1568 et 1574. Elle sévit contre eux à Llerena dans les années suivantes. La principale condamnation fut celle de 1623. L'édit de 1623, le plus important, fut publié par l'archevêque grand inquisiteur André Pacheco. Il contient une liste de soixante-seize propositions qui résument toute la doctrine des *alumbrados*. Le texte espagnol se trouve dans V. Barrantes, *Aparato bibliographico de la historia de Estremadura*, Madrid, 1875, t. II, p. 364-370. Le P. de Guibert, *op. cit.*, n. 405-419, le reproduit avec une traduction latine. Une traduction française a été donnée dans le *Mercur de France*, t. IX, 1624, p. 357 sq.

Les erreurs des *alumbrados* paraissent découler de l'importance exagérée qu'ils donnent à l'oraison mentale et de l'efficacité tout à fait excessive qu'ils lui attribuent. Selon ces hérétiques, l'oraison mentale est obligatoire de droit divin; par elle on accomplit par le fait même tous les autres préceptes : *Mentalem orationem divino præcepto imperatum esse et per eam cætera omnia impleri*. Prop. 1. La prière vocale a peu de valeur. Prop. 2. Aussi, ni prêtre, ni père, ni supérieur n'a droit à être obéi lorsqu'ils commandent quelque chose qui pourrait réduire les heures d'oraison mentale ou de contemplation. Prop. 4. Pour se livrer à l'oraison, il faut laisser toutes les autres obligations, même les devoirs d'état. L'oraison doit être préférée à l'audition de la messe, même un jour de fête. Prop.

18, 19. Sans l'oraison, telle que la comprennent les alumbados, personne ne peut se sauver. Prop. 7. Ces principes sont en désaccord avec l'enseignement des auteurs spirituels orthodoxes sur l'utilité de l'oraison mentale. Ce qui suit l'est bien davantage.

L'oraison des alumbados consiste à se recueillir en présence de Dieu, sans discourir, ni méditer, ni réfléchir à la passion du Christ ou à sa très sainte humanité. Prop. 17. On peut arriver à un tel degré de perfection que la grâce submerge les puissances de l'âme si bien que l'âme ne puisse plus ni déchoir ni progresser. Prop. 36. Une personne de la secte des alumbados aurait été confirmée en grâce trois fois par Dieu : la première fois au sujet des imperfections naturelles, la seconde au sujet des péchés mortels, et la troisième au sujet des péchés véniels. Dans un état si parfait, il ne lui restait rien de la chair déchue d'Adam. Prop. 37. D'ailleurs, dans l'état des parfaits et dans la vie unitive avec Dieu par l'amour, si Dieu déclare au parfait qu'il est bon, celui-ci sera substantiellement bon, et dans ce cas son âme ne devra plus du tout agir. Prop. 43. Dans leurs extases et leurs ravissements, les alumbados prétendaient voir l'essence divine et la sainte Trinité comme les voient les élus dans la gloire. Cette vision pouvait se reproduire à volonté. Prop. 9, 58-62. Aussi n'avait-on pas besoin de révélation spéciale pour se savoir en grâce avec Dieu. Prop. 34.

Le quiétisme le plus radical découlait de ces erreurs. Dans l'état d'union avec Dieu on ne fait pas beaucoup d'actes de volonté. Prop. 42. Les parfaits n'ont pas besoin de faire des actes de vertu. Ils ont en eux la grâce et le Saint-Esprit qui les guide immédiatement lui-même. Prop. 8, 10. Il n'y a qu'une seule chose à faire : suivre le mouvement et l'inspiration intérieure de cet Esprit pour agir ou ne pas agir. Prop. 11. L'âme unie à Dieu est oisive. Elle ne doit rien faire, ni vouloir ni ne pas vouloir. Prop. 43.

Les pratiques immorales des confesseurs de la secte avec leurs pénitentes, qui rendirent les alumbados si odieux, étaient considérées par eux comme des manifestations de l'union divine ou des moyens de l'opérer; ces pratiques, disaient-ils, communiquaient l'Esprit-Saint et l'amour divin aux âmes. Prop. 46-55; cf. prop. 32, 76. Michel Molinos a trouvé sans doute dans ce faux mysticisme immoral plusieurs de ses sataniques inspirations.

Les alumbados, comme les luthériens, enseignaient que « l'intercession des saints est vaine », et la vénération de leurs images inutile. Prop. 38.

M. Henri Bremond, toujours préoccupé de minimiser le quiétisme, a singulièrement réduit l'importance de l'hérésie des alumbados. « Si je me suis étendu si longtemps, dit-il, sur l'édit qui les [les illuminés de Séville] stigmatise, c'est qu'une fois traduite et répandue de ce côté-ci des Pyrénées cette bizarre pièce, fumeuse, mais fulgurante, va présider, pour ainsi dire, à toute l'histoire de l'illumination, ou du quiétisme, ou du semi-quiétisme français, pendant tout le XVII^e siècle... La notion abstraite de quiétisme va se réaliser en un mannequin puant, barbouillé de soufre, épouvantail aux gestes obscènes, que les furieux tireront de sa boîte quand ils voudront perdre un homme d'Eglise ou une dévote, et que les docteurs eux-mêmes inviteront gravement à leurs discussions sur l'abandon » ou sur l'oraison de simple regard. » *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. XI, Paris, 1933, p. 70. Tel n'est pas sans doute le jugement de l'histoire.

Outre les ouvrages cités, on consultera sur les alumbados : Menandez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2^e éd., t. V, p. 205-248; A. Arbiol, *Desengaños místicos*, t. V, Barcelone, 1758, p. 533 sq., où se trouve une liste de soixante propositions condamnées; Malvasia, *Catalogus*

omnium heresum, Rome, 1661, p. 269, donne cinquante propositions; Terzagio, *Tricologia historico-mystica*, Venise, 1764, rapporte trente cinq propositions; Aca, *History of the Inquisition of Spain*, t. IV, New York, 1907, p. 24-25; Constant, art. *Alumbados*, dans *Diet. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. II, 1911, col. 819 sq.; Colunga, *Los alumbados españoles*, Salamanca, 1919; Bernardino Llorea, *Die spanische Inquisition und die Alumbados*, Berlin, 1934.

IV. L'HÉRÉSIE QUIÉTISTE AU XVII^e SIÈCLE. LES PRÉCURSEURS. LE PRÉQUIÉTISME. Jusqu'ici nous avons trouvé le quiétisme à l'état sporadique, dispersé et mêlé avec d'autres erreurs. Au XVII^e siècle, il se présente sous la forme d'un système cohérent dont les diverses parties s'enchaînent étroitement.

Comme toutes les hérésies importantes et qui ont troublé l'Eglise, le quiétisme a été précédé d'un enseignement qui l'a préparé et en a rendu l'éclosion possible : enseignement spirituel assez répandu qui exagérât l'importance des états passifs dans la vie intérieure. On peut le considérer comme une sorte de préquiétisme. Plusieurs se sont étonnés et de ce mot et de la chose exprimée par lui. A ce sujet, on a même fait de l'esprit d'un goût douteux. Et pourtant l'histoire et la psychologie ne nous apprennent-elles pas qu'une hérésie est d'ordinaire précédée d'une période d'incubation pendant laquelle, consciemment ou non, le milieu favorable se prépare? Une mentalité se crée, qui rend possible la naissance et la diffusion de l'hérésie. Il en a été ainsi de l'arianisme, du monophysisme et de toutes les hérésies. La tâche de l'historien est précisément de mettre en relief cette mentalité qui prépare les voies à l'erreur; sinon il laisse inexplicables l'origine des doctrines hétérodoxes.

Il est d'autant plus facile de découvrir le préquiétisme que nous sommes aidés en cela par l'Eglise. Elle a proscriit, comme nous le verrons, postérieurement à la condamnation de Molinos (1687), bon nombre d'ouvrages parus avant celle-ci, comme contenant un enseignement spirituel dangereux, capable de favoriser le quiétisme. Elle nous laisse ainsi entendre que ces ouvrages ont pu contribuer à la diffusion de cette hérésie. A cela on a objecté que la condamnation de ces écrits s'explique par la très forte réaction qui suivit la condamnation de Molinos. Explication insuffisante! Réaction sans doute, mais motivée par la conviction de la nocivité des ouvrages prohibés. Quel catholique oserait affirmer que l'Eglise ait mis à l'Index complètement à tort, sans raison aucune, un si grand nombre d'ouvrages? Que quelque livre non dangereux ait été censuré par le fait de la réaction antiquiétiste, c'est incontestable. Mais quel historien consciencieux voudrait déclarer que l'ensemble de ces livres condamnés ne présentait pas un réel danger pour l'orthodoxie de la piété catholique? On est donc autorisé à croire que les auteurs de ces ouvrages prohibés ont frayé, volontairement ou non, le chemin au quiétisme.

Voici les principaux auteurs préquiétistes, ceux qui paraissent avoir exercé la plus grande influence.

En Espagne, le vénérable Jean Falconi, religieux de l'ordre de Notre-Dame-de-la-Merci, qui mourut à Madrid en 1638. Ses *Œuvres spirituelles* furent publiées après sa mort, en 1662, à Valence, en Espagne. La traduction italienne de trois de ses écrits fut mise à l'Index le 1^{er} avril 1688 : l'*Alphabet pour apprendre à lire dans le Christ*; *Lettre à un religieux sur l'oraison de pure foi* et *Lettre à une de ses filles spirituelles touchant le plus pur et le plus parfait esprit de l'oraison*. Le Marseillais François Malaval, que nous allons rencontrer, et Mme Guyon ont beaucoup étudié les *Œuvres spirituelles* de Falconi.

En Italie, nous trouvons le fameux *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* d'une dame milanaise, Isabelle Christine Bellinzaga (1552-1624), qui a été en

relation avec le jésuite Achille Gagliardi (1537-1607). Ce *Breve compendio* a été reproduit et adapté par Bérulle dans son premier ouvrage : *Trict discours de l'abnegation intérieure*, publié en 1597, avec l'approbation d'André Duxal. *Œuvres complètes de Bérulle*, Migne, Paris, 1856, col. 879 sq. L'écrit de la dame milanaise a été beaucoup étudié ces dernières années par le B. P. Viller, *Rev. d'ascétique et de mystique*, t. xii, 1931, p. 44-89; t. xiii, 1932, p. 34-59, 257-293; par dom Giuseppe de Luca, *ibid.*, t. xii, 1931, p. 142-152; par Henri Bremond, *Vie spirituelle*, févr. et mars 1931, et *Hist. du sentiment religieux*, t. xi, 1933, p. 3-56; par M. J. Dagens, *Rev. d'hist. eccl. de Louvain*, n. 2, 1931. L'adaptation en français, faite par Bérulle, du *Breve compendio* est irréprochable au point de vue doctrinal. Le jeune Bérulle fut guidé dans son travail par les docteurs de Sorbonne, ses conseillers. Mais il semble que le *Breve compendio* contienne des traces de quiétisme. Le P. Gérard de Saint-Jean-de-la-Croix y trouve une doctrine tendant à la même fin que celle de Molinos. *Études carmélitaines*, 1913, p. 511, 512. Ce jugement paraît à bon droit excessif au P. Viller. Ce qui paraît exact c'est qu'il y a dans le *Compendio* des tendances quiétistes. Et comme l'écrit a exercé une grande influence, il n'est pas téméraire de le mettre au nombre des œuvres préquiétistes du début du xviii^e siècle.

L'écrivain spirituel italien le plus célèbre qui fut condamné par l'Église est Pier Matteo Petrucci, évêque cardinal de Jesi. Ses écrits, publiés de 1673 à 1686, furent mis à l'Index le 5 février 1688, comme entachés des mêmes erreurs que celles de la *Guide* de Molinos. Cf. P. Duden, *Recherches de science religieuse*, mai-juin 1914. Deux autres auteurs italiens sont à signaler à cause de l'influence qu'ils exercèrent : Benedetto Biscia, oratorien, et le dominicain Tomaso Menghini. Les ouvrages du premier, publiés vers 1682 et 1683, furent prohibés le 5 février 1688, et ceux du second le 2 mars de la même année. Ils avaient été édités vers 1680 et 1682.

L'enseignement spirituel à tendances quiétistes était alors si répandu au sud de l'Italie que le cardinal Caracciolo, archevêque de Naples, écrivit une lettre à ce sujet au pape Innocent XI, le 30 janvier 1682, pour lui demander d'intervenir. Nous retrouverons plus loin, dans le molinosisme, les mêmes erreurs que celles qui sont mentionnées par le cardinal.

Plusieurs auteurs spirituels français, antérieurs à la condamnation de Molinos, furent censurés par l'Index. Benoît de Canfield, auteur de la *Règle de perfection*, contenant un abrégé de toute la vie spirituelle, réduite à un seul point de la volonté de Dieu, Paris, 1609, fut condamné le 26 avril 1689. L'ouvrage, publié sous le nom de Jean de Bernières par le P. Louis-François d'Argentan : *Le chrestien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrestiens avec Jésus Christ*, Rouen, 1660, fut traduit en italien. Cette traduction fut mise à l'Index le 26 juillet 1689. Un autre ouvrage de Bernières : *Œuvres spirituelles*, Paris, 1670, également traduit en italien, fut censuré le 12 décembre 1690. Mais l'auteur qui s'est fait le plus remarquer par ses tendances quiétistes est le Marseillais François Malaval. Son livre *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue* [entre un directeur et sa Philothée], Paris, 1664, 2^e éd., augmentée d'une II^e part., 1670, eut une très grande influence. La traduction italienne fut mise à l'Index le 24 mars 1688. Voir Part. MALAVAL, t. ix, col. 1763.

Les ouvrages énumérés ne contiennent pas une doctrine quiétiste proprement dite. Aucun d'eux n'enseigne que l'âme, arrivée aux états mystiques élevés, perde sa liberté et devienne irresponsable de ses actes. Ce quiétisme rigide est celui des frères du libre esprit,

des béghards, des alumbrados et de Molinos. Mais la spiritualité de ces préquiétistes tend à mettre indûment l'âme chrétienne dans la passivité, sans se demander si Dieu l'y appelle ou si, y étant appelée, sa préparation aux états passifs a été faite. Le P. Surin déplorait cet abus. Il y a des gens « qui sans être appelés de Dieu à cet état [de passivité], disait-il, lisant les auteurs qui en traitent, ou conversant avec des personnes qui en parlent sans cesse, prennent goût à cette lecture et à ces entretiens, se portent d'eux-mêmes aux choses extraordinaires, n'ont à la bouche que la désappropriation, l'anéantissement passif, la transformation de l'âme en Dieu, l'union essentielle et d'autres semblables termes qui, ne venant point du cœur, sont vides de suc, n'ont qu'un faux brillant et ne descendent jamais jusqu'au cœur. » *Dialogues spirituels*, t. II, Avignon, 1821, l. III, c. ix, p. 117.

Saint Jean Eudes déplorait que Bernières eût poussé aux oraisons passives les personnes qui habitaient l'Ermitage de Caen et qui tombèrent dans l'illumination. « La source de semblables tromperies, écrivait-il au supérieur du séminaire de Coutances, est la vanité, laquelle, étant une fois entrée dans un esprit, n'en sort que très difficilement et très rarement : c'est ce qu'une personne de piété [Marie des Vallées] avait dit plusieurs fois à M. de Bernières, que, autant d'âmes qu'il mettrait dans la voie de l'oraison passive (car c'est à Dieu à les y mettre), il les mettrait dans le chemin de l'enfer. » *Œuvres complètes du bienheureux Jean Eudes*, t. x, Vannes, 1900, p. 459.

Les préquiétistes entendaient donner des méthodes courtes et faciles permettant, croyaient-ils, d'arriver rapidement et à coup sûr à la haute contemplation. Malaval a proposé la *Pratique facile*. Mme Guyon aura le *Moyen court et très facile*.

Dans ces méthodes, on indique les moyens de mettre l'âme dans l'oraison passive sans qu'on se demande si elle y est appelée et préparée. Le cardinal Caraccioli disait dans sa lettre, citée plus haut, à Innocent XI : Les quiétistes ne font « ni méditation, ni prières vocales... Ils s'efforcent d'éloigner de leur esprit et même de leurs yeux tout sujet de méditation, se présentant eux-mêmes, comme ils disent, à la lumière et au souffle de Dieu, qu'ils attendent du ciel, sans observer aucune règle ni méthode, et sans se préparer ni par aucune lecture ni par la considération d'aucun point... [Ils] prétendent s'élever d'eux-mêmes au plus sublime degré de l'oraison et de la contemplation, qui vient néanmoins de la pure bonté de Dieu, qui la donne à qui il lui plaît et quand il lui plaît... » Dans les *Œuvres de Bossuet*, t. xxvii, Versailles, 1817, p. 493-494.

François Malaval exige que sa Philothée arrive, pour faire l'oraison parfaite, à cette nudité totale de l'esprit que recommandent avec tant d'insistance les mystiques allemands et flamands du xiv^e siècle. Une nudité d'esprit aussi radicale est-elle nécessaire à la contemplation mystique? Beaucoup de théologiens le nient. En tout cas, si elle est requise, il faut que ce soit Dieu qui l'opère. Vouloir se dépouiller l'esprit des idées qu'il possède et le réduire à l'inactivité lorsque Dieu n'intervient pas spécialement pour l'y contraindre, c'est se jeter dans une dangereuse passivité. Molinos enseignera plus tard que la voie intérieure consiste à annihiler les puissances de l'âme. Malaval ne s'éloignait guère de cet enseignement lorsqu'il demandait à sa Philothée de faire, bon gré mal gré, le vide intellectuel en elle et de maintenir de force ses facultés inactives dans ses oraisons. Cf. *Pratique facile*..., Paris, 1673, p. 22, 333-334, etc.

Quant à l'objet de la contemplation, il est, d'après les préquiétistes aussi simple que possible. De cet objet on exclut toute distinction, toute multiplicité, si minime qu'elle soit. L'âme ne doit pas considérer les

attributs divins, ni même les personnes divines, mais l'Être divin dans sa rigoureuse unité. Cf. Malaval, *op. cit.*, p. 361-365. Or, les vrais mystiques disent, au contraire, que dans la plus haute contemplation, l'âme peut s'attacher aux personnes divines et aussi aux attributs divins.

Un point de la mystique des préquétistes est particulièrement regrettable. Le contemplatif, disent-ils, doit laisser de lui-même, de propos délibéré, la considération de l'humanité du Christ : « Dans cette oraison de quiétude, écrivait encore à Innocent XI le cardinal Caraccioli, quand il se présente à leur [aux quétistes] imagination des images même saintes et de Notre-Seigneur, [ils] s'efforcent de les chasser en secouant la tête, parce, disent-ils, qu'elles les éloignent de Dieu... Leur aveuglement est si grand que l'un d'eux s'avisait un jour de renverser un crucifix de haut en bas parce, dit-il, qu'il l'empêchait de s'unir à Dieu et lui faisait perdre sa présence. » (*Œuvres de Bossuet, ibid.* Voir ce que dit Bossuet de Malaval, à propos de cette exclusion de l'humanité du Christ dans la contemplation, *Ordonnance sur les états d'oraison, Œuvres de Bossuet*, t. xxvii, Versailles, 1817, p. 6-7. Sainte Thérèse, on le sait, s'indigne contre ces auteurs qui exhortent les contemplatifs « à écarter... toute représentation corporelle pour s'attacher à la contemplation de la seule divinité, car, disent-ils, lorsqu'on est déjà si avancé, l'humanité de Jésus-Christ devient un obstacle et un empêchement à la parfaite contemplation. » Elle convient que, dans la haute contemplation, « la présence de cette sainte humanité nous échappe... Mais que de nous-mêmes, à dessein et avec application, au lieu de prendre l'habitude d'avoir toujours cette très sainte humanité présente — et plutôt à Dieu que ce fût toujours ! — nous fassions le contraire : voilà, encore une fois, ce que je désapprouve. » *Vie*, c. xxii, dans *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, trad. des carmélites de Paris, t. 1, Paris, 1907, p. 279.

Autre doctrine très contestable : la continuité de l'acte de contemplation. Falconi écrivait à l'une de ses filles spirituelles : « Je voudrais que tous vos soins, tous vos mois, toutes vos années et votre vie tout entière fût employée dans un acte continu de contemplation... En cette disposition il n'est pas nécessaire que vous vous donniez à Dieu de nouveau, parce que vous l'avez déjà fait. » Il donne ensuite la comparaison d'un diamant offert à un ami. La donation reste valable tant qu'elle n'est pas révoquée. De même l'acte de contemplation. Une fois fait, il dure tant qu'il n'est pas détruit par un acte contraire. La comparaison de Falconi a été reprise par Malaval et par Molinos. Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. I, c. xiv. Falconi, comme la plupart des préquétistes, considérait aussi comme répréhensible tout acte spirituel auquel se mêlait quelque chose de sensible. *Lettre à une de ses filles spirituelles*, dans *Recueil de divers traités sur le quétisme*, Cologne, 1699, p. 103-104.

Cet enseignement spirituel des préquétistes, sans être formellement hérétique, n'est-il pas cependant erroné et dangereux ? N'est-il pas le prodrome du quétisme proprement dit ?

V. LES GUÉRINETS OU LES ILLUMINÉS DE PICARDIE EN 1634. — Les guérinets sont ainsi appelés du nom de Pierre Guérin, curé de Saint-Georges de Roye, en Picardie, l'un de leurs principaux chefs. Ils dogmatisaient vers 1634, à Chartres, mais surtout en Picardie. De là ils se seraient répandus en Flandre.

Les deux disciples les plus connus de Pierre Guérin auraient été Claude Bucquet, curé de Saint-Pierre de Roye, et son frère, Antoine Bucquet, prêtre administrateur de l'hôtel-Dieu de Montdidier, à qui Dieu avait révélé, prétendaient-ils, une pratique de foi et de vie suréminente, célèbre dans la secte.

Ce fut, dit-on, le P. Joseph, l'Éminence grise, le conseiller de Richelieu, qui découvrit ces sectaires en 1634. Le cardinal sévit vigoureusement contre eux. Il « chargea l'évêque d'Amiens de procéder contre Guérin, Claude Bucquet, Antoine Bucquet, Madeleine de Flers, religieuse de l'hôtel-Dieu de Montdidier, et contre ceux qui seraient suspectés de faire partie de la secte des guérinets ». Les accusations portées contre eux semblent n'avoir pas été aussi graves qu'on le crut tout d'abord. En 1635, après un interrogatoire dirigé par saint Vincent de Paul, l'affaire se termina par l'acquiescement des accusés. Cf. A. de Salinis, S. J., *Madame de Villeneuve, fondatrice et institutrice de la Société de la Croix*, Paris, 1918, p. 292.

Quelle fut l'importance de cette secte et quelle a été au juste sa doctrine ? On a de la peine à le savoir avec certitude.

C'est dans les *Memorie recondite*, t. viii, de l'abbé Vittorio Siri, mort à Paris en 1685, que se trouvent des renseignements sur les guérinets. D'après Siri, cette secte était assez répandue, et sa doctrine très pernicieuse. Favorable à Richelieu et au P. Joseph, Siri aurait-il voulu rehausser les mérites de ces personnages en exagérant les méfaits de ces prétendus quétistes ?

Les historiens qui ont parlé des guérinets renvoient aux *Memorie* de Siri. Ainsi Jean Hermant, curé de Maltot, dans son *Histoire des hérésies*, t. ii, Rouen, 1712, p. 199-204 ; un manuscrit du séminaire Saint-Sulpice ; A. de Salinis, *op. cit.*, p. 290. Des renseignements semblables sont donnés sur les guérinets par d'Avrigny, *Mémoires chronologiques*, t. i, p. 341 ; l'abbé Ducreux, *Les siècles chrétiens ou histoire du Christianisme*, t. ix, p. 211-212 ; le *Dict. hist.* de Moréri, éd. de 1759, art. *Illuminés*, t. vi, p. 313 ; Bergier, art. *Illuminés*, dans *Dict. théol.* La plupart prétendent que cette secte s'inspira des alumbados d'Espagne.

Écoutons tout d'abord ce que disent des guérinets ces historiens. Nous signalerons ensuite les réserves faites par des auteurs récents sur leurs témoignages.

1° *Organisation de la secte.* — Les guérinets « méprisaient communément les religieux, les prêtres et les docteurs qui n'étaient pas au nombre de leurs intimes. Ils étaient unis ensemble par serment, car ils exigeaient de ceux qui étaient admis parmi eux un secret inviolable et les obligeaient à jurer fidélité. Ils s'assemblaient, les jours de fête et les dimanches, dans des maisons particulières pour y expliquer leurs sentiments. Ils accordaient aux filles l'autorité de prêcher et d'enseigner, et c'était d'elles particulièrement qu'ils se servaient pour la propagation de leur secte. Aussi les envoyaient-ils en différents endroits pour y établir des assemblées de filles dévotes. Ils avaient certains livres qui leur étaient propres et où leurs opinions étaient expliquées. Ils avaient même un *Credo* de pratique, qu'ils appelaient leur *Soleil*. Dans la confession, ils nommaient les complices, et le confesseur en les interrogeant leur faisait des demandes horribles et honteuses. Ils se moquaient des austérités qui sont en usage dans l'Église et ils empêchaient d'aller à la messe et ne faisaient aucun cas des jeûnes, non pas même du carême, parce que, affaiblissant le corps, ils le rendaient peu propre à l'oraison, ils l'indisposaient pour l'oraison. Enfin ils prétendaient qu'on pouvait mentir à des supérieurs pour éviter les châtements dont on était menacé ». Manuscrit de Saint-Sulpice.

Hermant, qui donne aussi ces mêmes renseignements, ajoute que la secte eut pour premiers auteurs deux religieux apostats qui répandirent leur doctrine tout d'abord secrètement, puis publiquement par des écrits. Plusieurs monastères auraient été contaminés. Mais leurs noms ne sont pas indiqués.

2^e *Doctrin des guérinets*. — Hermant ne rapporte pas cette doctrine; il se contente de renvoyer aux *Mémoires* de Siri. Voici l'exposé de cette doctrine d'après le manuscrit de Saint-Sulpice :

« Entre leurs erreurs, les principales étaient celles-ci : que Dieu avait révélé à frère Antoine Bucquet une *pratique de foi et de vie suréminente* inconnue jusqu'alors et inusitée à toute la chrétienté. Qu'avec cette méthode on pouvait s'élever en peu de temps à un degré de perfection et de gloire égal à celui où étaient parvenus les saints et même la sainte Vierge, qui n'avait été douée que d'une vertu commune, au lieu qu'en suivant cette pratique on arrivait à une union si sublime que toutes nos actions étaient déifiées. Que, quand on est parvenu à une union si relevée, il fallait laisser agir Dieu seul en nous, sans produire aucun acte de notre part. Que tous les anciens docteurs de l'Eglise n'avaient jamais su ce que c'était que dévotion. Que les saints n'avaient point eu cette connaissance sublime qui n'était communiquée aux hommes que depuis peu. Que saint Pierre était un bon homme et que saint Paul avait à peine ouï parler de dévotion. Qu'il ne fallait point s'adresser aux prédicateurs ni aux religieux, ni s'appuyer sur leurs instructions parce que c'étaient autant d'aveugles qui conduisaient d'autres aveugles dans le précipice. Que les cloîtres étaient remplis de dérèglements parce que l'esprit de la vraie dévotion, qui s'acquiert facilement par cette pratique, n'y était pas. Que toute la chrétienté était dans les ténèbres de l'ignorance de la vraie *pratique du Credo*. Qu'il n'y avait ni prédicateur, ni religion, ni docteur qui eût l'esprit de la véritable dévotion. Que, pour acquérir, en suivant la méthode qu'ils enseignaient, cet esprit de piété et de religion, il était nécessaire de demeurer trois mois entiers sans penser à quoi que ce fût; qu'il fallait vivre en Dieu par la foi nue et cesser d'opérer quand on voulait le servir et le laisser agir en nous, qu'ainsi, demeurant en sa présence elle suffisait seule pour nous délivrer de nos mauvaises habitudes. Que la contrition, l'humilité ni les autres vertus n'étaient nullement nécessaires, non plus que les pénitences. Que sans cela Dieu nous faisait part de ses grâces. Que la crainte de la divine justice et de l'enfer mettait les âmes à la torture et les empêchait d'arriver à la perfection [à laquelle conduisait] infailliblement la pratique qu'ils enseignaient. Qu'il n'était nullement à propos de penser au temps passé ni au futur, qu'on ne devait s'occuper que du présent. Que, quand nous péchions, nous ne devions point nous troubler, mais dire seulement que nous faisions ce que nous pouvions. Que c'était chose inutile de regarder le crucifix et les images et même le corps du Sauveur lorsque le prêtre le montre à l'autel et qu'on devait au temps de l'élévation se cacher derrière un pilier. Qu'on pouvait sans aucun péché mentir à son confesseur pourvu qu'on mente pour un bien. Qu'on pouvait de même user de duplicité et dissimuler sa créance quand on parlait à des religieux ou à d'autres personnes qui n'étaient pas animées de cet esprit, et c'était pour cela qu'afin de se reconnaître les uns les autres ils s'appelaient entre eux les *intimes*. Que l'esprit de Dieu ne se communiquait point aux docteurs. Qu'on devait ne désirer ni bien ni mal, non pas même la vertu, mais regarder toutes choses comme indifférentes et se contenter de ce qu'il plaisait à Dieu de nous accorder, que saint Antoine, en s'écartant de cette règle, aurait eu tort de se plaindre de ses tribulations. Qu'il fallait faire tout ce que dictait la conscience et qu'on pouvait pratiquer dans l'amour de Dieu tout ce qu'on pratiquait dans l'amour du monde. Que Dieu n'aimait que lui-même. Que tous les gens d'Eglise étaient dans l'erreur lorsqu'ils séparaient [distinguaient]

guaient] l'opération de Dieu de sa volonté. Que l'on n'avait pas besoin de mission pour enseigner cette doctrine aux ignorants puisqu'il n'était nullement besoin de demander mission pour faire les œuvres de miséricorde. Que cette doctrine serait reçue de tout le monde avant que dix ans se fussent écoulés et qu'alors on ne se mettrait plus en peine ni de religieux, ni de prêtres, ni de curés, que cette règle nouvelle mettait l'homme au-dessus de tout, le rendait content et le faisait vivre dans une parfaite liberté d'esprit. »

On voit la parenté de ces erreurs avec les précédentes, surtout avec celles des alumbados. Étaient-elles vraiment enseignées par les guérinets, comme on le prétend?

Plusieurs auteurs modernes s'inscrivent en faux contre ce témoignage du « torrent des historiens » des guérinets : l'abbé J. Corblet, *Origines royennes de l'institut des filles de la Croix*, Paris, 1869, extrait de *L'art chrétien*, oct. 1838; A. de Salinis, dans sa biographie de Mme de Villeneuve, celle-là même qui conseilla à M. Olier et à ses compagnons de fonder leur premier séminaire à Augirard (cf. A. de Salinis, *op. cit.*, p. 384 sq), et Henri Bremond.

A l'origine de l'institut des filles de la Croix, Pierre Guérin et Claude Bucquet furent en relation avec les premières jeunes filles qui s'occupèrent des écoles de Saint-Georges de Roye et qui préludèrent à la fondation de l'institut. On appela même ces premières *filles dévotes* les *guérinettes*. Cf. A. de Salinis, *op. cit.*, p. 265-293. On comprend que les historiens de Mme de Villeneuve se soient efforcés d'atténuer le plus possible les accusations portées contre les premiers directeurs des maitresses d'école qui furent au berceau de l'institut.

Mais il y a de meilleures preuves de l'innocence des guérinets. Les historiens qui les ont accusés parlent, semble-t-il, en se référant à Vittorio Siri; or nous avons de bonnes raisons de croire que ce personnage, dans le cas présent comme dans d'autres semblables, a voulu mettre en relief le zèle du cardinal de Richelieu à prendre la défense de la foi. Toujours est-il — et c'est la meilleure justification des guérinets — qu'après l'examen de l'affaire par saint Vincent de Paul, Pierre Guérin et Claude Bucquet furent proclamés innocents et réintégrés dans leurs fonctions. « S'ils avaient été coupables de la centième partie de ce dont on les accusait, dit avec raison Corblet, on aurait obtenu contre eux une condamnation judiciaire. »

Enfin, ce qui corrobore cette conclusion, c'est le silence qui se fit sur les guérinets après la sentence de 1635. Si la prétendue secte avait enseigné les grossières erreurs qu'on lui reprochait, les troubles qu'elle aurait produits dans les esprits se seraient fait sentir pendant au moins un demi-siècle. Or rien de semblable n'est attesté; aussi cet obscur épisode des illuminés de Picardie est-il un fait à peu près négligeable de l'histoire du quiétisme. Celui-ci a d'autres racines autrement profondes et étendues. Les accusations formulées contre Pierre Guérin et ses disciples ne paraissent pas avoir influé sur le développement du quiétisme dans la deuxième partie du xvii^e siècle.

Cependant, M. Gustave Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu, 1577-1635*, t. II, Paris, 1894, p. 59, 66, n'accepte pas cette manière de voir. Il a repris la thèse des anciens historiens. Selon cet auteur, la secte des guérinets fut importante. Son influence aurait été assez considérable. M. Henri Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, t. XI, c. IV, *Les illuminés de Picardie*, le réfute et accepte les vues de l'abbé Corblet et du P. de Salinis; mais il essaie de tirer des conséquences inattendues de cette affaire des guérinets. Elle aurait été une cabale pseudo-quiétiste, comme il y en eut,

dit-il, plusieurs au XVIII^e siècle : « Puisqu'ils [les gueriniets] sont dénoncés et poursuivis comme quiétistes, il va de soi qu'on égrènera devant leur juge, et sans en oublier un seul point, la somme déjà clichée — et tout récemment dans l'édit de Séville — de toutes les abominations qu'on veut que les quiétistes se permettent. » P. 109.

L'histoire du quiétisme ne serait, d'après M. Bremond, qu'une suite de manœuvres calomniatrices de ce genre. « Pour une poignée de quiétistes authentiques — et encore ! — dit-il, l'histoire religieuse du XVIII^e siècle nous présente des calomnieurs par centaines de mille et des millions de gobeurs, automatiquement prêts à croire tout ce qu'on leur raconte du prochain et surtout le pire. » P. 111. On reconnaîtra ici le ton parfois outrancier de l'éminent écrivain.

Sur les gueriniets voir les ouvrages cités, on l'on trouvera des références aux documents manuscrits utilisés se rapportant aux procès de Pierre Guérin et des autres chefs de la secte. — Le P. Godefroy de Paris, dans les *Études Françaises*, 1934, p. 541-558; 1935, p. 346-356; 1941-415, défend la position de Fagniez contre M. Bremond.

VI. LE MOLINOSISME. — 1^{re} Erreurs graves qui l'ont immédiatement précédé en Italie. — Ce n'est pas dans la fameuse *Guide spirituelle* de Molinos qu'il faut chercher le molinosisme. La doctrine qui s'y trouve ne diffère guère de celle de Falconi et de Malaval, dont Molinos s'était inspiré du reste. Même enseignement sur la passivité de l'esprit dans l'oraison, mêmes considérations sur l'anéantissement et la perte de l'âme en Dieu, enseignement toutefois qui ne convient qu'aux âmes élevées par Dieu aux états passifs. Aussi beaucoup ne trouvèrent-ils, au premier abord, rien à reprocher au livre de Molinos, sinon la prétention de pousser trop indistinctement les fidèles aux oraisons passives.

Aussi bien faut-il chercher les erreurs de Molinos moins dans ses publications que dans son enseignement ésotérique. Ce faux mystique, né en Espagne en 1628, alla se fixer à Rome en 1663. Il déduisait de la *Guide spirituelle* des principes de direction étranges par lesquelles il prétendait justifier des pratiques immorales. Ces principes étaient enseignés dans des lettres de direction ou dans des entretiens privés. Ils furent révélés au procès. L'abbé Bossuet écrira de Rome à son oncle, le 11 novembre 1697 : « Ce qui donna le coup à Molinos et fit découvrir le venin de son livre [*La guide*], qui jusque-là passait pour bon, fut sa conduite qu'on découvrit et son intention dans tout ce qu'il faisait. Bien d'habiles gens prétendent même qu'on aurait de la peine à trouver dans le livre de Molinos : *De la guide*, des propositions qu'on pût condamner indépendamment de ses autres écrits, de ses explications et de sa confession. » *Correspondance de Bossuet*, t. VIII, p. 339. Molinos fut condamné par le décret de l'Inquisition du 28 août 1687, par la sentence solennelle de condamnation du 3 septembre et par la bulle *Cælestis Pastor* du 19 novembre de la même année.

Où Molinos trouva-t-il les erreurs si monstrueuses qu'on l'accusa d'avoir enseignées en secret ? Peut-être la connaissance des doctrines quiétistes condamnées en Italie, de 1655 à 1687, donne-t-elle quelques lumières à ce sujet.

Nous trouvons vers 1657 les erreurs des « pélagins » en Lombardie. Un laïque milanais, Giacopo di Filippo, avait construit un oratoire à sainte Pélagie dans la vallée de Valcamonica, au diocèse de Brescia. Hommes et femmes s'y rassemblaient pour s'adonner à l'oraison mentale. L'archiprêtre de Bisogno, Ricaldini, devint le chef de cette confrérie suspecte, dont les membres furent appelés pélagins. Ils furent dénoncés

au Saint-Office; l'évêque de Brescia, Ottoboni, le futur Alexandre VIII, fut chargé de l'enquête. La sentence de condamnation fut rendue le 1^{er} mars 1657. Duden, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 45-46.

Les erreurs des pélagins sont rapportées par le cardinal Brancate de Lauria, *De oratione*, Venise, 1687, opusc. II, 4 (10 propositions) et par la rétractation de Ricaldini (11 propositions). Cf. Nicolo Terzagio, évêque de Narni, *Theologia historico-mystica*, t. I, Venise, 1764, n. 5, p. 7, 8; de Guibert, *op. cit.*, n. 438-440.

Les pélagins semblent s'être inspirés de la doctrine des alumbrados d'Espagne, principalement pour ce qui concerne la nécessité de l'oraison et son efficacité. Sans l'oraison mentale, disent-ils, « personne ne peut être sauvé »; elle est « l'unique porte de salut ». En méconnaître la nécessité, c'est être « réprouvé et damné ». La prière vocale par rapport à la mentale est peu de chose, « c'est du son comparé à la farine ou de la paille comparée au grain ». Ne pas savoir faire l'oraison mentale, c'est être en dehors de la voie du salut. Aussi faut-il préférer l'oraison mentale à tous les devoirs d'état et désobéir sans hésiter aux supérieurs ecclésiastiques ou autres qui voudraient troubler ceux qui méditent. Celui qui apprend aux autres à faire l'oraison mentale « n'a pas une autorité moindre que le souverain pontife ». Enfin ceux qui s'adonnent à l'oraison mentale sont impeccables, ou ne peuvent que très difficilement pécher. Nous allons voir où conduisirent de telles erreurs.

On comprend bien que l'Église en les réprochant n'entend pas déprécier l'exercice de l'oraison mentale sagement compris, tel que le recommandent avec tant d'insistance les auteurs spirituels catholiques. Satan, se déguisant en ange de lumière, cherchait à perdre les âmes par une conception entièrement erronée de la nature de l'oraison mentale.

C'est ce qu'écrivait le cardinal Caraccioli au pape Innocent XI, le 30 janvier 1682 : « Si j'ai quelque sujet de me consoler, disait-il, et de rendre grâce à Dieu, en apprenant que beaucoup d'âmes confiées à mes soins s'appliquent au saint exercice de l'oraison mentale, source de toute bénédiction céleste, je ne dois pas moins m'affliger d'en voir d'autres s'égarer inconsidérément dans des voies dangereuses. » Et le cardinal signale « l'usage fréquent de l'oraison passive » chez des gens qui n'y sont ni préparés ni appelés par Dieu. Ces partisans de l'oraison « de pure foi et de quiétude » mal comprise « rejettent entièrement la prière vocale et même la confession. » « Ils sont dans cette erreur de croire que toutes les pensées qui leur viennent dans le silence et dans le repos de l'oraison sont autant de lumières et d'inspirations de Dieu et qu'étant la lumière de Dieu elles ne sont sujettes à aucune loi. » Cf. de Guibert, *op. cit.*, n. 442. Je cite la traduction de Bossuet, *Actes de condamnation des quiétistes*, *Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 493 sq.

En octobre 1682, un projet d'instruction destiné aux confesseurs fut rédigé. Il ne semble pas qu'il ait été publié. L'oraison de contemplation bien comprise y est déclarée légitime. Personne ne doit la condamner. Les contemplatifs, de leur côté, ne mépriseront pas ceux qui se livrent à la simple méditation. Contemplatifs et méditatifs se garderont bien de rejeter la prière vocale « instituée par le Christ ». Personne ne s'aviserait de rejeter de propos délibéré, pendant ses oraisons, la pensée de l'humanité du Christ. Même le degré le plus élevé de la contemplation ne dispense pas de l'obéissance aux commandements de Dieu, ni de l'accomplissement des devoirs d'état. Enfin le projet signale l'opinion « impie » selon laquelle les contemplatifs ne seraient pas obligés de résister aux

tentations; les péchés qu'ils commettraient tandis qu'ils contemplant seraient imputables au seul démon. Nous trouvons ici des allusions au molinosisme. Cette instruction est publiée par P. Dudon, *Michel Molinos*, p. 271-273; de Guibert, *op. cit.*, n. 119-152.

Cinq ans après, le 15 février 1687, le procès de Molinos étant commencé, le cardinal Cybo, dans une lettre circulaire écrite, au nom du Saint-Office, aux évêques d'Italie, signale l'existence de « compagnies, confréries ou assemblées » pour conduire les âmes à l'oraison « de quiétude ou de pure foi et intérieure ». Les mauvais directeurs qui dirigent ces groupements « insinuent peu à peu dans les esprits simples des erreurs très graves et très pernicieuses, qui enfin aboutissent à des hérésies manifestes et à des abominations honteuses, avec la perte irréparable des âmes qui se mettent sous leur conduite par le seul désir de servir Dieu ». La circulaire est suivie de dix-neuf propositions contenant les erreurs principales de la contemplation quiétiste. P. Dudon, *op. cit.*, p. 273-274, donne le texte italien de la circulaire; de Guibert, *op. cit.*, n. 111-118; traduction de Bossuet, *Œuvres*, loc. cit.

2^e Documents officiels relatifs au molinosisme. La doctrine ésotérique de Molinos se trouve dans deux documents officiels : 1. La sentence de condamnation de Molinos, du 3 septembre 1687. Elle est en italien. Les *Analecta juris pontificii*, t. vi, 1863, p. 1634-1649, en donnent une traduction latine. Cf. P. Dudon, *op. cit.*, p. 274-292. — 2^e Les soixante-huit propositions de Molinos condamnées par la bulle *Cælestis Pastor*, d'Innocent XI, en date du 19 novembre 1687. Cf. P. Dudon, *op. cit.*, p. 292-299; de Guibert, *op. cit.*, texte italien et traduction latine, n. 455-468; traduction française dans *Œuvres de Bossuet*, t. xxvii, Versailles, 1817, p. 509-528.

Les soixante-huit propositions condamnées par la bulle *Cælestis Pastor* sont le document le plus complet où se trouve exposé le molinosisme. Il faut donc le rapporter ici dans toute son étendue, avant de faire la synthèse de cette hérésie.

Le pape Innocent XI déclare au début de la bulle que Molinos a reconnu comme siennes ces soixante-huit propositions, *a quo* [Molinos] *juerant* [propositiones] *pro suis recognita*.

1. Oportet potentias annihilare et hæc est via interna.

2. Velle operari active est Deum offendere, quia vult esse solus agens; et ideo opus est seipsum in Deo totum totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.

3. Vota de aliquo faciendi sunt perfectionis impeditiva.

4. Activitas naturalis est gratia inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem, quia Deus operari vult in nobis sine nobis.

5. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in qua transformata remanet, ac divinisata; et tunc Deus in seipso remanet; quia tunc non sunt amplius due res unitæ sed una tantum et hæc ratio: Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsum annihilat in esse operativo.

1. Il faut anéantir les puissances de l'âme : telle est la voie [vie] intérieure.

2. Vouloir agir, être actif, c'est offenser Dieu, qui veut être seul agent; et c'est pourquoi il faut s'abandonner totalement sans réserve à lui, et demeurer ensuite comme un corps inanimé.

3. Les vœux de faire quelque bonne œuvre sont des obstacles à la perfection.

4. L'activité naturelle est l'ennemie de la grâce et elle s'oppose aux opérations de Dieu et à la vraie perfection parce que Dieu veut agir en nous sans nous.

5. En ne faisant rien, l'âme s'annihile et retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence de Dieu, dans laquelle elle demeure transformée et divinisée. Dieu demeure alors en lui-même, car il n'y a plus en ce cas deux choses unies, mais une seule chose, et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous et que l'âme s'annihile elle-même dans son principe d'activité.

6. Via interna est illa in qua non cognoscitur nec humen, nec amor, nec resignatio; et non oportet Deum cognoscere; et hoc modo recte proceditur.

7. Non debet anima cogitare nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.

8. Non debet velle scire an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eadem voluntate resignata maneat necne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut corpus exanime manere.

9. Non debet anima reminisci nec sui nec Dei, nec cuiusque rei, et in via interna omnis reflexio est nociva etiam reflexio ad suas actiones humanas et ad proprios defectus.

10. Si propriis defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi; et ad proprios defectus non posse reflectere gratia Dei est.

11. Ad dubia quæ occurrunt, an recte procedatur, necne, non opus est reflectere.

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis cuius spem expurgare debet.

13. Resignato Deo libero arbitrio, eidem relinquenda est cogitatio et cura de omni re nostra, et relinquere ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

14. Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis et electionis, et est velle quod divina voluntas nostra conformetur, et non quod nostra divina. Et illud Evangelii : *Petite et accipietis*, non est dictum a Christo pro animabus internis, quæ nolunt habere voluntatem : imo huiusmodi animæ eo perveniunt ut non possint a Deo rem aliquam petere.

15. Sicut non debet a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias

6. La voie intérieure est celle où on ne connaît ni lumière, ni amour, ni résignation; il ne faut pas même connaître Dieu. Et c'est ainsi que tout va bien.

7. L'âme ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.

8. Elle ne doit pas désirer savoir si elle marche comme Dieu le veut, ni si elle demeure en conformité avec la volonté divine ou non. Inutile aussi qu'elle veuille connaître son état ni son propre néant, mais elle doit rester comme un corps sans vie.

9. L'âme ne doit se souvenir ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose. Dans la voie intérieure, toute réflexion est nuisible, même celle que l'on fait sur ses actions humaines et sur ses propres défauts.

10. Si par ses propres défauts elle scandalise les autres, il n'est pas nécessaire qu'elle y fasse attention, pourvu qu'elle n'ait pas la volonté de scandaliser. De ne pouvoir réfléchir sur ses propres défauts est une grâce de Dieu.

11. Dans les doutes qui surviennent si l'on est dans la bonne voie ou non, il n'est pas besoin de réfléchir [pour se le demander].

12. Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne doit plus se soucier de rien ni de l'enfer, ni du paradis. Il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification personnelle, ni de son propre salut, dont il ne doit pas garder l'espérance.

13. Après avoir remis à Dieu notre libre arbitre, il faut aussi lui abandonner la pensée et le soin de tout ce qui nous concerne et lui laisser faire en nous, sans notre concours, sa divine volonté.

14. A celui qui s'est abandonné à la volonté divine, il ne convient pas de faire à Dieu une demande quelconque, car toute demande est une imperfection puisqu'elle est un acte de propre volonté et de propre choix; demander, c'est vouloir que la divine volonté se conforme à la nôtre, et non la nôtre à elle. Aussi bien, cette parole de l'Évangile : *Demander et vous recevrez*, n'a pas été dite par le Christ pour les âmes intérieures qui ne veulent pas avoir de volonté. Bien plus, ces âmes parviennent à un état où elles ne peuvent plus rien demander à Dieu.

15. De même qu'on ne doit adresser à Dieu aucune demande, on ne doit non

agere debent, quia utrumque est actus propriæ voluntatis.

16. Non convenit indulgentias querere pro peccatis propriis peccatis debita; quia melius est divini iustitiæ satisfacere, quam divini misericordiam querere; quoniam illud ex puro Dei amore procedit, et istud ab amore nostri interestato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

17. Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura.

18. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorât Deum in spiritu et veritate.

19. Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

20. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est; Deus nunquam loquitur, ejus locutio est operatio et semper in anima operatur quando hæc suis discursibus, cogitationibus et operationibus eum non impedit.

21. In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctæ attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei præsentia manere ad illum adorandum et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

22. Cognitio hæc per fidem non est actus a creatura productus, sed est cognitio a Deo creaturæ tradita, quam creatura se habere non cognoscit, nec postea cognoscit se illam habuisse; et idem dicitur de amore.

23. Mystici cum S. Bernardo, in *Scala claustralium* (vel auctore *Scala claustralis*, sub nomine ejusdem Bernardi), distinguunt quatuor gradus: lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam; qui sem-

plus le remercie de rien, car demande et remerciement sont des actes de propre volonté.

16. Il ne convient pas de chercher des indulgences pour la peine due à nos propres péchés, car il est mieux de satisfaire à la justice de Dieu — ce que demande le pur amour divin — que de recourir à sa miséricorde — ce qui est le propre de l'amour intéressé de nous-mêmes — chose non agréable à Dieu, ni méritoire pour nous, puisque c'est vouloir fuir la croix.

17. Le libre arbitre étant remis à Dieu, le soin et l'examen de notre âme lui étant aussi abandonnés, il n'y a plus lieu de s'inquiéter des tentations. On ne doit pas leur opposer d'autre résistance que la résistance négative, sans faire aucun effort. Si la nature est troublée par la tentation, laissez-la se troubler puisqu'elle est la nature.

18. Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées et de ses propres concepts, n'adore pas Dieu en esprit et en vérité.

19. Celui qui aime Dieu de la manière que le demande la raison ou que l'entendement le conçoit n'aime pas le vrai Dieu.

20. Dire que dans l'oraison il soit besoin de s'aider de raisonnements et de pensées lorsque Dieu ne parle pas à l'âme, c'est être dans l'ignorance. Dieu ne parle jamais; sa parole est son action, et il agit toujours dans l'âme lorsqu'elle ne l'en empêche pas par ses raisonnements, par ses pensées et par ses opérations.

21. Dans l'oraison, il faut demeurer dans la foi obscure et universelle, dans le repos et dans l'oubli de toute pensée particulière et distincte des attributs de Dieu et de la Trinité. On doit rester ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir, mais sans produire des actes, parce que Dieu n'y prend aucune complaisance.

22. Cette connaissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature, mais elle est une connaissance donnée par Dieu à la créature, que celle-ci ne sait pas avoir au moment où elle l'a, ni ne sait ensuite avoir eue. Il faut en dire autant de l'amour.

23. Les mystiques avec saint Bernard dans *L'Échelle des cloîtres* [ou avec l'auteur de *L'Échelle claustrale*, qui est sous le nom du même saint Bernard], distinguent quatre degrés : la lecture, la méditation, l'oraison et la con-

per in primo sistit, nunquam ad secundum pertransit; qui semper in secundo persistit nunquam ad tertium pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo, quod ipsa id expectet), ad contemplationem infusam; et hac cessante anima regredi debet ad tertium gradum et in ipso permanere absque eo quod amplius redeat ad secundum aut primum.

24. Qualescumque cogitationes in oratione occurrant, etiam impuræ, etiam contra Deum, sanctos, fidem et sacramenta, si voluntarie non nutrantur, nec voluntarie expellantur, sed cum indifferentia et resignatione tolerantur, non impediunt orationem fidei; imo eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinæ voluntati resignata remanet.

25. Etiam si superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt; et dum resignatio perdurat, et oratio perdurat.

26. Tres illæ viæ purgativa, illuminativa et unitiva sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via, scilicet via interna.

27. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat, nec querit Deum sed seipsum et male agit, cum eam desiderat et eam habere conatur, incedens per viam internam, tam in locis sacris quam in diebus solemnibus.

28. Tedium rerum spiritualium bonum est, siquidem per illud purgatur amor proprius.

29. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes et frigida remanent, nullum in seipsa sentiens fervorem, bonum signum est.

30. Totum sensibile quod experimur in vita spirituali est abominabile, spurium et immundum.

31. Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent a sensibus cognosci. Opus est amittere virtutes.

32. Nec ante nec post communionem alia requiritur preparatio, aut gratiarum actio (pro istis animabus internis), quam permanentia

temptation infuse. Celui qui s'arrête toujours au premier ne monte jamais au second; celui qui s'éternise au second n'atteint jamais le troisième qui est notre contemplation acquise dans laquelle il faut persister pendant toute la vie, à moins que Dieu n'attire l'âme (sans qu'elle le désire toutefois) à la contemplation infuse. Celle-ci venant à cesser, l'âme doit redescendre au troisième degré et s'y fixer si bien qu'elle ne retourne plus ni au second ni au premier.

24. Quelles que soient les pensées qui surviennent dans l'oraison, même impures, ou contre Dieu, contre les saints, la foi et les sacrements, si on ne les entretient pas volontairement sans les repousser cependant, mais qu'on les tolère avec indifférence et résignation, ces pensées n'empêchent pas l'oraison de foi. Au contraire, elles la rendent plus parfaite parce que l'âme est alors davantage résignée à la volonté divine.

25. Lors même que le sommeil surviendrait et que l'on s'endormirait, l'oraison et la contemplation actuelle n'en continueraient pas moins parce qu'oraison et résignation, résignation et oraison sont une même chose. L'oraison dure autant que la résignation.

26. La distinction des trois voies : purgative, illuminative et unitive est la plus grande absurdité qui ait été dite en mystique, car il n'y a qu'une seule voie, la voie intérieure.

27. Qui désire la dévotion sensible et s'y attache ni ne désire ni ne recherche Dieu, mais soi-même. Et il agit mal celui qui, marchant dans la voie intérieure, souhaite cette dévotion et s'efforce de l'avoir tant dans les lieux saints qu'aux fêtes solennelles.

28. Le dégoût des choses spirituelles est bon, puisque par lui l'amour-propre est purifié.

29. Lorsqu'une âme intérieure prend en dégoût les entretiens de Dieu et les vertus, et qu'elle reste froide et ne sent en elle aucune ferveur, c'est un bon signe.

30. Tout sensible qui serait éprouvé dans la vie spirituelle est chose abominable, mal-propre et immonde.

31. Celui qui fait la méditation ne pratique pas les vraies vertus intérieures, car elles ne doivent pas être connues par les sens. Il faut donc bannir les vertus.

32. Ni avant ni après la communion, une autre préparation ou une autre action de grâces n'est requise (pour les âmes intérieures) que

in solitudine non passiva; quia supplet modo perfectionem omnes actus virtutum, qui fieri possent et frui in via ordinaria, et si hac occasione communionis insuperat motus humilationis, petitionis, aut gratiarum actiones repræsentant sunt quod non dignoscatur eos esse ex impulsu speciali Dei; alias sunt impulsus nature nondum mortue.

33. Male agit anima, que procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum, quoniam anime interne omnes dies sunt æquales, omnes festivi. Et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca sunt æqualia.

34. Verbis et lingua gratias agere Deo non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent, nullum Deo impedimentum opponendo, quod operetur in illis : et quo magis Deo se resignant, experiuntur se non posse orationem dominicam seu *Pater noster* recitare.

35. Non convenit animabus hujus viæ interne quod faciant operationes, etiam virtuosas, ex propria electione et activitate; alias non essent mortue; nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos et humanitatem Christi, quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.

36. Nulla creatura, nec B. Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

37. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione permanere.

38. Crux voluntaria mortificationum pondus grave est et infructuosum, ideoque dimittenda.

39. Sanctorum opera et penitentia quas peregerunt sancti, non sufficiunt ad remittendum ab anima vel unquam adhesionem.

40. Beata Virgo nullum unquam opus externum peregit, et tamen fuit omnibus sanctis sanctorum. Idcirco perveniri

de demeurer habituellement dans la résignation passive. Elle supplée en effet d'une manière plus parfaite tous les actes des vertus qui peuvent se faire et qui se font dans la voie ordinaire. Et si, à l'occasion de la communion, des sentiments d'humiliation, de demande ou d'action de grâces s'élèvent dans l'âme, il faut les reprimer toutes les fois qu'on reconnaît qu'ils ne viennent pas d'une inspiration particulière de Dieu; autrement ce sont des mouvements de la nature qui n'est pas encore morte.

33. Elle fait mal l'âme qui marche dans cette voie intérieure si, aux jours de fêtes solennelles, elle veut, par quelque effort particulier, exciter en elle des sentiments de dévotion, car pour l'âme intérieure tous les jours sont égaux, ils sont tous jours de fêtes. Il faut en dire autant des lieux sacrés; pour ces âmes intérieures tous les lieux se valent.

34. Rendre grâces à Dieu en paroles et de la langue n'appartient pas aux âmes intérieures; elles doivent demeurer en silence, sans opposer aucun obstacle à l'opération de Dieu en elles. Et plus elles s'abandonnent à Dieu, plus elles éprouvent de l'impuissance à réciter l'oraison dominicale ou *Notre Père*.

35. Il ne convient pas aux âmes de cette voie intérieure de faire des actes, même vertueux, de leur propre choix et de leur propre activité, autrement elles ne seraient pas mortes. Elles ne doivent pas non plus faire des actes d'amour envers la bienheureuse Vierge, les saints et l'humanité du Christ parce que, ces objets étant sensibles, l'amour qui s'y rapporte l'est aussi.

36. Aucune créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints, ne doivent tenir une place dans notre cœur, car Dieu seul veut l'occuper et le posséder.

37. Dans les tentations même violentes, l'âme ne doit pas faire des actes explicites des vertus qui leur sont opposées, mais demeurer dans l'amour et dans la résignation dont il a été parlé.

38. La croix volontaire des mortifications est un poids lourd et sans fruit; aussi faut-il s'en décharger.

39. Les plus saintes actions et les pénitences faites par les saints ne suffisent pas pour ôter de l'âme même la moindre attache désordonnée.

40. La bienheureuse Vierge Marie n'a jamais fait aucune œuvre extérieure, et cependant elle a été plus sainte que

potest ad sanctitatem absque opere exteriori.

41. Deus permittit et vult, ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, daemon violentiam inferat earum corporibus, easque actus carnales committere faciat etiam in vigilia et sine mentis offuscatione, movendo physice earum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus.

42. Potest dari casus quod hujusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris et femine, et ex utraque parte sequatur actus.

43. Deus præteritis sæculis sanctos efficiebat tyrannorum ministerio, nunc vero efficit eos sanctos ministerio demonum, qui causando in eis prædictas violentias facit ut illi seipsos magis despiciant, atque annihilent et se Deo resignent.

44. Job blasphemavit, et tamen non peccavit labiis suis, quod fuit ex demonis violentia.

45. Sanctus Paulus hujusmodi demonis violentias in suo corpore passus est, unde scripsit : *Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod nolo malum, hoc facio.*

46. Hujusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad annihilandam animam et eam ad veram transformationem et unionem perducendam, nec alia superest via. Et hæc est via facilior et tutior.

47. Cum hujusmodi violentiæ occurrant, sinere oportet ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo; et etiam si sequantur pollutiones et actus obsceni propriis manibus, et etiam pejora, non opus est se ipsum inquietare, sed foras emittendi sunt scrupuli et timores, quia anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida et acquiritur sancta libertas; et præ omnibus non opus est hæc confiteri, et sanctissime fit non confitendo, quia hoc pacto superatur demon et acquiritur thesaurus pacis.

48. Satanas, qui hujusmodi violentias causat, sua-

tous les saints. Donc on peut parvenir à la sainteté sans accomplir d'œuvres extérieures.

41. Dieu permet et veut, pour nous humilier et nous conduire à la vraie transformation, qu'à certaines âmes parfaites, même non possédées, le démon violent leur corps et leur fasse commettre des actes charnels, même à l'état de veille et sans aucun trouble de conscience, en remuant physiquement leurs mains et d'autres membres du corps contre leur volonté. Il faut en dire autant d'autres actions, coupables en elles-mêmes, et qui ne sont pas, dans ce cas, des péchés parce que la volonté n'y consent pas.

42. Il peut se produire des cas où ces violences aux actes charnels arrivent en même temps, entre deux personnes de sexe différent et les poussent à l'accomplissement de l'acte charnel.

43. Dieu, aux siècles passés, faisait les saints par le ministère des tyrans; maintenant il les fait par celui des démons. Ceux-ci, étant la cause des violences susdites, portent les saints à un plus grand mépris d'eux-mêmes, à l'anéantissement et à un complet abandon à Dieu.

44. Job a blasphémé et cependant il n'a pas péché par ses lèvres, parce qu'étaient une violence du démon.

45. Saint Paul a souffert dans son corps ces violences du démon. Aussi a-t-il écrit : *Je ne fais point le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais.*

46. Ces violences sont un moyen plus apte à annihilier l'âme et à la conduire à la véritable transformation et union. Il n'y a pas d'autre voie pour y parvenir; celle-ci est la plus facile et la plus sûre.

47. Lorsque ces violences surviennent, il faut laisser faire Satan sans y opposer aucun moyen de résistance ni aucun effort; on restera dans son néant. Et s'il s'ensuit des pollutions et autres actes obscènes produits avec les mains et pis encore, il n'y a pas lieu de s'inquiéter, mais il faut chasser tout scrupule et toute crainte, car l'âme en est plus éclairée, plus fortifiée et plus pure; elle acquiert la sainte liberté. Surtout, il n'est pas besoin de confesser ces choses; on agit très saintement en ne les accusant pas, car c'est par ce moyen que l'on triomphe du démon et que l'on acquiert un trésor de paix.

48. Satan, l'auteur de ces violences, persuade ensuite à

det deinde gravia esse delicta, ut anima se inquietet, ne in via interna ulterius progrediatur; unde ad ejus vires enervandas melius est ea non confiteri, quia non sunt peccata, nec etiam venialia.

49. Job ex violentia demonis se propriis manibus poluebat, eodem tempore quo mundas habebat ad *Pœm* preces : sic interpretando locum ex capite xvi Job.

50. David, Jeremias et multi ex sanctis prophetis hujusmodi violentias patientur harum impurarum operationum externarum.

51. In sacra Scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos : uti illud de Samson qui per violentiam se ipsum occidit cum Philistæis, conjugium iniiit cum alienigena et cum Dalila meretrice fornicatus est, quæ alias erant prohibita et peccata fuissent; de Judith quæ Holoterni mentita fuit; de Elisæo qui pueris maledixit; de Elia qui combussit duos duces cum turmis regis Achab. An vero fuerit violentia a Deo immediate peccata, vel demonum ministerio, ut in aliis animabus contingit, in dubio relinquatur.

52. Cum hujusmodi violentiæ, etiam impuræ, absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri et de facto semper magis unitur.

53. Ad cognoscendum in praxi an aliqua operatio in aliis personis fuerit violenta, regula, quam de hoc habeo, nedum sunt protestationes animarum illarum quæ protestantur se dictis violentiis non consensisse aut jurare non posse quod iis consenserint, et videre quod sint animæ, quæ proficiunt in via interna; sed regulam sumerem a lumine quodam actuali, cognitione humana ac theologia superiori, quod me certo cognoscere facit, cum interna securitate, quod talis operatio est violenta, et certus sum quod hoc lumen a Deo procedit, quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine, quod a Deo proveniat, et mihi nec umbram dubii relinquit in contrarium; eo modo, quo interduum contigit quod Deus aliquid revelando eodem tempore animam certam reddidit quod ipse sit qui revelat et

l'âme que ce sont de graves peccata afin de l'inquiéter et de l'empêcher d'avancer davantage dans la voie intérieure. C'est pourquoi, pour rendre ses efforts inutiles, il est préférable de ne pas confesser cela, car il n'y a là aucun péché, pas même véniel.

49. Job, par la violence du démon, se souillait de ses propres mains au moment même où il adressait à Dieu des prières pures, comme on peut interpréter ce passage (xvi. 18) du c. xvi de son livre.

50. David, Jérémie et beaucoup d'autres saints prophètes souffraient ces sortes de violences dans de semblables actions extérieures impures.

51. Dans la sainte Écriture il y a beaucoup d'exemples de violences portant aux actes extérieurs de péché, celui de Samson qui par cette violence se tua avec les Philistins, épousa une femme étrangère, pécha avec la courtisane Dalila, choses qui, en d'autres circonstances, auraient été défendues et mauvaises; celui de Judith qui mentit à Holopherne; celui d'Élisée qui maudit les enfants [à Bethel]; celui d'Élie qui fit descendre le feu du ciel sur deux chefs du roi Achab et sur leurs soldats. Cette violence fut-elle exercée immédiatement par Dieu ou par le ministère des démons, comme cela arrive aux autres? La réponse reste douteuse.

52. Lorsque ces violences, même impures, arrivent sans troubler la conscience, l'âme peut alors s'unir à Dieu et de fait elle lui est toujours plus unie.

53. Pour savoir, en pratique, si une action qui se produit dans les autres provient de cette violence, la règle, que je suis, n'est pas tirée uniquement des protestations que ces âmes font de n'avoir pas consenti à ces violences, ni du fait qu'elles ne pourraient pas jurer y avoir consenti, ni même des progrès de ces âmes dans la voie intérieure. Je prendrais plutôt ma règle d'une certaine lumière actuelle, supérieure à la connaissance humaine et théologique, qui me fait connaître avec certitude par une conviction intérieure que telle action vient de la violence. Je suis certain que cette lumière vient de Dieu, parce qu'elle est jointe à la conviction qu'elle est d'origine divine, et qu'elle ne laisse en moi pas même l'ombre d'un doute du contraire. C'est de la même manière que ce qui arrive par-

anima in contrarium non potest dubitare.

54. Spirituales vitæ ordinariæ in hora mortis se delusos invenient et confusos et cum omnibus passionibus in alio mundo purgandis.

55. Per hanc viam internam pervenitur, etsi multa cum sufferentia, ad purgandas et extinguendas omnes passiones; ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil; nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec anima se amplius commoveri sinat.

56. Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando hic purgatus est et mortuus, uti fit per viam internam, non adsunt amplius illæ duæ leges et duæ cupiditates, nec ulterius lapsus aliquis incurritur, nec aliquid sentitur amplius, ne quidem veniale peccatum.

57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata nec mortalia nec venialia.

58. Ad hujusmodi statum pervenitur, non reflectendo amplius ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

59. Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis et a casibus conscientiæ, a theologia et philosophia.

60. Animabus proVectis, quæ reflexionibus mori incipiunt et eo etiam perveniunt ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem et supplet ipse, tanta gratia præservante, quantum in sacramento recipere; et ideo hujusmodi animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum pœnitentiæ accedere, quia id est illis impossibile.

61. Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus illi eam abstulit.

62. Per viam internam pervenitur ad continuum statum in pace imperturbabili.

63. Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum; quinimo signum quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est si sensus exteriores

fois lorsque Dieu fait une révélation à une âme et qu'il la convainc en même temps que c'est bien lui qui révèle, de sorte que le doute ne lui est pas possible.

54. Les spirituels qui marchent dans la voie commune, à l'heure de la mort se verront joués et confondus; ils auront à se purifier de toutes les passions dans l'autre monde.

55. Par cette voie intérieure, on parvient, quoique avec beaucoup de peine, à purifier et à éteindre toutes les passions, au point qu'on ne sente plus rien, ouï rien, rien, aucune révolte, comme si le corps était mort; l'âme ne se laisse plus troubler.

56. Les deux lois, les deux convoitises, l'une de l'âme et l'autre de l'amour-propre, durent autant que règne l'amour-propre. Aussi, lorsqu'il est épuré et mort, comme il arrive dans la voie intérieure, il n'y a plus alors les deux lois ni les deux convoitises; on ne fait plus aucune chute, on ne sent aucune révolte, on ne commet même pas un péché véniel.

57. Par cette contemplation acquise, on parvient à un état où l'on ne fait plus aucun péché ni mortel ni véniel.

58. On arrive à cet état en ne réfléchissant plus sur ses propres actions, car les fautes naissent de la réflexion.

59. La voie intérieure est indépendante de la confession, des confesseurs et même des cas de conscience, de la théologie et de la philosophie.

60. Aux âmes avancées, qui commencent à mourir aux réflexions et qui sont arrivées à être mortes, Dieu rend quelquefois la confession impossible. Aussi y supplée-t-il par une grâce qui les préserve et qui est égale à celle qu'elles recevraient du sacrement. C'est pourquoi il n'est pas bon à ces âmes de s'approcher, dans ce cas, du sacrement de pénitence, car cela leur est impossible.

61. L'âme qui parvient à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, car elle n'a plus de volonté, Dieu la lui a ôtée.

62. Par la voie intérieure, on parvient à un état continu de paix imperturbable.

63. Par la voie intérieure on arrive aussi à la mort des sens. Bien plus, le signe que l'on est dans l'état d'anéantissement, c'est-à-dire de mort mystique, c'est que les sens

non representent amplius res sensibiles, unde sunt ac si non essent, quia non perveniunt ad faciendum quod intellectus ad eas se applicet.

64. Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi. Primo quia non habet idem adeo purum; secundo quia non est adeo humilis; tertio quia non adeo curat propriam salutem; quarto quia caput refertum habet phantasmatis, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illo ingredi verum lumen.

65. Praepositis obediendum est in exteriori, et latitudo voti obedientiae religiosorum tantummodo ad exteriora pertingit. In interiori vero aliter res se habet, ubi solus Deus et director intrant.

66. Risa digna est nova quaedam doctrina, in Ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo et quod si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo direttore adeat. Novam dico doctrinam, quia nec S. Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullae, nec sancti, nec auctores eam unquam tradiderunt, nec tradere possunt quia Ecclesia non iudicat de occultis et anima jus habet et facultatem eligendi quemcumque sibi bene visum.

67. Dicere quod internum manifestandum est exteriori tribunali praepositorum, et quod peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio: quia Ecclesia non iudicat de occultis, et propriis animabus praepudicant his deceptionibus et simulationibus.

68. In mundo non est facultas nec jurisdictio ad praeciendum ut manifestentur epistolae directoris quoad internum animae, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus Satanæ.

Quas quidem propositiones tanquam haereticas, suspectas et erroneas, scandalosas, blasphemias, piarum aurium offensivas, temerarias, christianae disciplinae relaxativas et eversivas et seditiosas respective, ac quaecumque super his verbo, scripto, vel typis emissas, pariter cum voto eorumdem fratrum nostrorum S.R.E. cardinalium et inquisitorum generalium damnavimus, circumscriptimus et abolevimus...

extérieurs ne nous représentent pas plus les choses sensibles que si elles n'existaient pas du tout, car ils sont dans l'impuissance d'y appliquer l'entendement.

64. Un théologien a moins d'aptitude à l'état de contemplatif qu'un homme ignorant. Premièrement parce qu'il n'a pas une foi si pure; secondement parce qu'il n'est pas si humble; troisièmement parce qu'il n'a pas tant de soin de son propre salut; quatrièmement parce qu'il a la tête farcie de vaines imaginations, d'espèces intelligibles, d'opinions et de théories, au point que la vraie lumière ne peut y entrer.

65. Il faut obéir aux supérieurs dans les choses extérieures, et le vœu d'obéissance des religieux ne s'étend qu'aux choses extérieures. Mais pour l'intérieur il en est tout autrement; là Dieu seul et le directeur y entrent.

66. Elle est digne de risée, cette doctrine nouvelle dans l'Eglise, à savoir que l'âme doit être, pour ce qui concerne son intérieur, gouvernée par l'évêque et que, si l'évêque en est incapable, elle doit se présenter à lui avec son directeur. Doctrine nouvelle, dis-je, car ni l'Ecriture, ni les conciles, ni les saints canons, ni les bulles des papes, ni les saints, ni les auteurs ne l'ont jamais enseignée. Et ils ne le peuvent pas, puisque l'Eglise ne juge point des choses cachées et que l'âme a le droit et la faculté de choisir pour guide qui bon lui semble.

67. Dire qu'il faille découvrir l'intérieur de la conscience au tribunal extérieur des supérieurs, et que ne pas le faire soit un péché, c'est une tromperie manifeste, parce que l'Eglise ne juge point des choses cachées et que l'on nuit beaucoup aux âmes par ces duperies et ces hypocrisies.

68. Il n'y a au monde ni autorité ni juridiction qui ait le droit d'ordonner que les lettres du directeur, traitant de l'intérieur de l'âme, soient communiquées; aussi est-il à propos d'avertir que, ce faisant, on commet un outrage satanique.

Ces propositions, de l'avis de nos sœurs frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine et les inquisiteurs généraux, nous les avons condamnées, notées et prosrites respectivement comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphematoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et détruisant la discipline chrétienne, et seditieuses, et pareillement tout ce qui a été émis à leur sujet de vive voix ou par écrit ou imprimé...

On est écœuré en lisant ces propositions, qui sont le complet renversement de la doctrine traditionnelle concernant la vie spirituelle et même la morale chrétienne. Sans doute quelques-unes de ces propositions pourraient être interprétées dans un sens acceptable, mais, quand on connaît les principes détestables auxquels elles se rattachent, on est contraint d'y voir le venin de l'erreur. Même lorsqu'il emploie le langage ordinaire de la spiritualité catholique, Molinos donne à celui-ci un sens faux ou tout au moins dangereux.

Remarquons aussi que toutes les erreurs ou témérités émises par les préquétistes et autres auteurs plus ou moins sujets à caution se retrouvent dans le molinosisme. Molinos semble avoir lu tout ce qui a été écrit sur le quétisme, depuis les béghards jusqu'à lui; aussi peut-il être considéré comme la personnification de l'hérésie quétiste. Voici une synthèse de sa doctrine.

3^e Synthèse du molinosisme. - Le système molinosiste est fondé sur une conception radicalement quétiste de l'oraison. Celle-ci n'unit pas simplement l'âme à Dieu, mais elle l'identifie avec lui, au point de lui faire perdre toute activité, toute personnalité et donc toute responsabilité.

Molinos donne différents noms à l'oraison telle qu'il la conçoit: « Tu as été accusé auprès du suprême tribunal de l'Inquisition, lisons-nous dans la sentence de condamnation, du 3 septembre 1687, d'avoir enseigné une nouvelle espèce d'oraison, inconnue jusqu'ici. Tu l'appelles contemplation acquise, oisiveté sainte, repos, voie intérieure, état passif, total abandon à la volonté divine, parfaite indifférence... Tu as aussi avoué complètement que tu dirigeais un certain nombre d'âmes... dans la voie de l'esprit..., de la pure foi... de l'union intérieure avec Dieu, du pur esprit, de la transformation, de l'annihilation, de l'oubli complet de soi en Dieu, dans la voie de mort mystique... d'incompréhensibilité et d'état divin... ». P. Duden, *op. cit.*, p. 276, 281.

De tous ces noms celui que Molinos emploie le plus souvent est *voie intérieure*. Cette voie intérieure consiste dans un état de complète annihilation des facultés de l'âme. Celles-ci doivent être non seulement inactives, mais inertes. Car « vouloir être actif, agir, c'est offenser Dieu puisque seul il veut agir en nous »; il faut que nous soyons « comme un corps inanimé ». L'activité naturelle « est l'ennemie de la grâce divine ». Prop. 1-4. Dans cet état de mort mystique, l'âme ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut; sa propre volonté lui a été enlevée. Par cette destruction de son activité, « l'âme retourne à son principe et à son origine qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée: alors aussi Dieu demeure en lui-même, puisque ce n'est plus deux choses unies, mais une seule chose, et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous, et que l'âme s'anéantit même dans sa puissance d'agir ». Prop. 5. « Une âme arrivée à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut parce qu'elle n'a plus de volonté et que Dieu la lui a ôtée. » Prop. 61. Elle est alors insensible à ses passions et incapable de pécher même vénielement. Prop. 55-57. Le molinosisme, comme presque toute fausse mystique, tombe dans le panthéisme et aboutit à l'irresponsabilité morale. On voit la parenté des erreurs de Molinos avec celles des béghards et des alumbados.

Cette annihilation panthéiste de l'âme a pour conséquence l'abandon de la prière, surtout de la prière de demande, celle-ci étant un « acte de la volonté propre ». Dans toute oraison, quelle qu'elle soit, l'âme doit s'abstenir de tout effort. Elle se tiendra en présence de Dieu « sans produire aucun acte parce

que Dieu n'y prend pas plaisir ». Prop. 14, 15, 18-21.

L'indifférence la plus absolue au sujet du salut sera encore une conséquence de cet anéantissement de l'âme. Pour ne pas troubler son absolue quiétude, l'âme ne pensera ni au ciel, ni à l'enfer, ni à son éternité ! Elle ne s'inquiétera pas de ses défauts, elle ne s'examinera pas. Les diverses dévotions qui ont pour objet l'humanité du Christ, la vierge Marie ou les saints seront rejetées. Prop. 7-13, 34-36.

Mais la partie la plus lamentable du molinosisme concerne les tentations ; c'est elle qui caractérise l'hérésie de Molinos, qui la personnifie, on peut dire. L'inactivité de l'âme exige, selon Molinos, que, dans les tentations même les plus violentes, elle ne fasse pas des actes explicites des vertus opposées au mal. La résistance sera purement négative. Prop. 17, 37. Et même il n'y aura aucune résistance lorsque le démon tente les personnes arrivées à la voie intérieure et qu'il les violence : « Dieu permet et veut, dit-il, pour nous humilier et pour nous conduire à la parfaite transformation, que le démon fasse violence dans le corps à certaines âmes parfaites, qui ne sont point possédées, jusqu'à leur faire commettre des actes charnels, même à l'état de veille et sans aucun trouble de l'esprit, en leur remuant réellement leurs mains et d'autres parties du corps, contre leur volonté ; ce qu'il faut entendre d'autres actions mauvaises par elles-mêmes, qui ne sont point péché en cette rencontre, parce qu'il n'y a point de consentement. Il peut arriver que ces violences à commettre des actes charnels arrivent en même temps entre deux personnes de sexe différent et les poussent à l'accomplissement de l'acte mauvais. » Prop. 41, 42 ; cf. *Sentence*, P. Dudon, *op. cit.*, p. 275-276. Les béghards et les alumbrosos déclaraient que l'âme arrivée à la suprême perfection ne peut plus pécher, quelques libertés qu'elle se permette. Par sa singulière théorie des violences diaboliques, Molinos arrive à la même conclusion immorale.

Un système général de vie spirituelle, fondé sur la totale inertie de l'âme arrivée à la « voie intérieure », était enseigné par Molinos. La mort mystique en Dieu est incompatible avec les exercices de piété traditionnels : plus de lecture spirituelle, ni de visite au Saint Sacrement. On délaissera la prière pour les vivants et pour les morts. La permanence de l'âme intérieure dans l'état passif supplée excellentement tous les actes de vertu. Elle tient lieu de préparation à la communion et d'action de grâces. Prop. 15, 16, 32, 34, 35 ; *Sentence*, P. Dudon, *op. cit.*, p. 280. La confession était particulièrement déconseillée. *Sentence*, *ibid.*, p. 283, 284, 286 ; prop. 59, 60. Les pénitents et pénitentes de Molinos devaient se défier du Saint-Office et lui cacher rigoureusement les secrets qui leur étaient enseignés par leur maître. *Sentence*, P. Dudon, *op. cit.*, p. 289-290 ; prop. 65-68.

Molinos fut arrêté et interné dans les prisons du Saint-Office, à Rome, en 1685. Son procès dura deux ans. Il mourut « avec toutes les apparences du repentir », en 1696, dans les prisons du Saint-Office. Le mal que firent ses doctrines fut grand. Voir, entre autres documents, les lettres des correspondants de Bossuet qui étaient à Rome. *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. x, p. 88, 318, 332, 459.

Sur Molinos voir : P. Dudon, *Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921 ; J. Paquier, art. MOLINOS, *ici*, t. x, col. 2187-2192, et art. INNOCENT XI, t. vii, col. 2010 sq. ; Bigelow, *Molinos the quietist*, New-York, 1882 ; les articles sur Molinos des diverses encyclopédies.

4^e *Condamnations italiennes postérieures à celle de Molinos.* — La sentence de condamnation de Molinos est du 3 septembre 1687. Le lendemain,

les deux frères Léoni, l'un prêtre, l'autre laïque, furent aussi condamnés. On formula leurs erreurs en quarante-huit propositions, que le Saint-Office censura. *Analecta juris pontificii*, t. x, p. 594 sq. Le P. de Guibert en donne le texte en italien et en latin dans *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, n. 470-475. Ces erreurs sont sensiblement les mêmes que celles de Molinos. Mêmes conséquences immorales que dans la molinosisme, prop. 42-48. Nous trouvons cependant ici des erreurs sur la Trinité, sur l'incarnation et sur la sainte vierge Marie, prop. 2 19, que Molinos ne paraît pas avoir enseignées.

Mais l'événement le plus sensationnel en Italie, après la condamnation de Molinos, fut la rétractation, imposée par le Saint-Office, le 17 décembre 1687, au cardinal Petrucci, de cinquante-quatre propositions tirées de ses ouvrages. J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg, 1904, p. 564-573 ; P. Dudon, *Molinos*, p. 299-306 ; de Guibert, *op. cit.*, n. 478-488, texte italien et traduction latine. Dans les propositions censurées de Petrucci, il n'y a pas évidemment de doctrine immorale, comme dans celles de Molinos et des frères Léoni. On y trouve des exagérations au sujet des effets de la contemplation et de la mort mystique de l'âme. La passivité spirituelle est trop accentuée. La résistance aux tentations est trop négative. De ces propositions se dégage une dangereuse impression de quêtisme. Il était nécessaire de les condamner.

VII. LE QUÉTISME EN FRANCE AU XVIII^e SIÈCLE. LE P. LA COMBE ET M^{me} GUYON. — Le P. La Combe est né en Savoie en 1643. Il entra dans l'ordre des clercs réguliers barnabites, qui avaient au XVIII^e siècle plusieurs maisons en France, en particulier à Paris, au prieuré Saint-Eloi. En 1671, il rencontra pour la première fois Mme Guyon à Montargis. Il devint son directeur. Une grande intimité s'établit entre le directeur et sa pénitente. Ils voyageaient fort souvent ensemble. Ils séjournèrent à Genève, à Thonon en Savoie, où le P. La Combe fut supérieur de la maison des barnabites, à Vercell et à Turin, en Piémont, enfin à Paris en 1686. Là, le P. La Combe fut arrêté en 1687. On l'accusait de suivre la doctrine et les pratiques de Molinos. Enfermé d'abord à la Bastille, il fut emmené en 1688 dans l'île d'Oléron, puis transféré en 1689 à la forteresse de Lourdes et interné en 1698 à Vincennes. Atteint de folie en 1712, il mourut à Charenton en 1715.

Les deux principaux ouvrages du P. La Combe sont : *Orationis mentalis analysis, deque variis ejusdem speciebus judicium ex verbis Domini, sanctorumve Patrum sententiis concinnatum*, Vercell, 1686 ; livre mis à l'Index le 9 septembre 1688 ; *Lettre d'un serviteur de Dieu, contenant une brève instruction pour tendre sûrement à la perfection chrétienne*, Grenoble, 1686, condamnée le 4 novembre 1687, par Jean d'Arenthon, évêque de Genève.

La doctrine contenue dans ces écrits n'est pas plus erronée que celle des autres livres quêtistes de l'époque. L'*Analysis* reçut même l'approbation réglementaire et canonique lorsqu'elle parut, ainsi que la *Lettre*. C'est dans son enseignement secret que le P. La Combe accepte les théories les plus perverses de Molinos. Il est prouvé que le malheureux barnabite s'est livré, dans la forteresse de Lourdes, à des pratiques immorales qu'il justifiait par une fausse mystique. L'*Information canonique* de l'official de Tarbes, Bernard de Poudeux, ne laisse guère de doute à ce sujet. Elle est confirmée par la *Déclaration* du P. La Combe à l'évêque de Tarbes du 9 janvier 1698. Cf. *Correspond. de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. ix, append. II, p. 480-486. Voir cependant ici-même, t. vi, col. 1998,

l'appréciation du P. Largent sur la valeur des aveux faits par le P. La Combe.

La théorie mystique par laquelle le P. La Combe justifiait ses très regrettables pratiques diffère de celle de Molinos. Il ne croit pas aux violences diaboliques. Il enseigne, lui, la doctrine de « l'extrême abandon » de l'âme à Dieu. Le souci de ne point déplaire à Dieu doit aller jusqu'à accepter l'humiliation du péché et la perspective de l'enfer encouru : « C'est pour ne déplaire pas à Dieu, même par une imperfection, disait-il, ou par la moindre propriété et recherche de soi-même, qu'on en vient jusque-là, selon qu'on s'y sent porté par la plus haute résignation, que pour cet effet l'on appelle l'extrême abandon ». *Déclaration* à l'évêque de Tarbes, *Correspond. de Bossuet*, t. ix, p. 486. « Ce Père a enseigné, rapporte l'*Information canonique*, que le plus grand sacrifice qu'on pouvait faire à Dieu était de commettre le péché qu'on avait le plus en horreur. » P. Dudon, *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 197. Cette doctrine hérétique est aussi celle de Mme Guyon, comme nous l'allons voir.

Mme Guyon, comme Molinos et comme le P. La Combe, avait un double enseignement : celui qu'elle donnait publiquement et l'autre qui était secret. Le livre *Les torrents spirituels* circula longtemps en manuscrit et dans l'ombre; il contient la plupart des erreurs guyoniennes. Seuls le *Moyen court et très facile de faire oraison* et *L'explication du Cantique des cantiques* furent imprimés du vivant de l'auteur.

La mystique de Mme Guyon aboutit à une sorte de panthéisme qui supprime la responsabilité morale. A ce sujet, elle est dans la ligne de celle de Molinos. Plusieurs caractères de cette mystique s'expliquent par le tempérament morbide de son auteur. Il y a intérêt à en suivre l'évolution parallèlement aux circonstances de la vie mouvementée de celle qui passait aux yeux de certains pour une « nouvelle prophète ». Mais nous n'avons pas à refaire ici la biographie de Mme Guyon. On la trouvera dans ce dictionnaire, t. vi, col. 1997 sq. Qu'il suffise d'exposer les principes de sa mystique.

Mme Guyon établit trois catégories parmi les âmes qui se convertissent et tendent à la perfection.

La première est celle des âmes qui s'adonnent à la méditation. Elles « vont doucement à la perfection ». Ces âmes sont ordinairement peu appliquées au dedans. « Elles travaillent au dehors et ne sortent guère de la méditation; aussi ne sont-elles pas propres à de grandes choses. » *Les torrents spirituels*, I^{re} partie, c. ii, *Opuscules spirituels de Mme Guyon*, Paris, 1790, t. i, p. 134-135. Selon Mme Guyon, l'œuvre de la perfection consiste à aller du dehors au dedans de nous, vers notre centre, qui est Dieu présent en nous. Ce qui est très exact. Mais, ce qui l'est moins, c'est que nous ayons peu ou que nous n'ayons pas d'effort à faire pour être attirés par Dieu au centre de notre âme. La méditation, qui exige l'effort, est à cause de cela peu appréciée de Mme Guyon, qui donne ses préférences aux voies passives.

Les âmes de la deuxième catégorie sont justement dans la *voie passive de lumière*. Elles paraissent déjà bien intérieures. Cependant, elles « ne seront jamais anéanties véritablement, et Dieu ne les tire pas de leur être propre pour les perdre en lui ». *Torrents*, II^e part., c. iii, *Opuscules*, t. i, p. 115, 116. Leur pente centrale vers Dieu n'a rien d'impétueux, si bien qu'elles restent en route et n'atteignent pas le terme de leur marche.

Ce sont les âmes de la troisième catégorie, entrées dans la *voie passive en foi*, qui retiennent l'attention de Mme Guyon. Elle compare la rapidité de leur retour à Dieu à l'impétuosité des torrents des Alpes. Dans cette troisième voie, l'âme doit parcourir

quatre étapes pour arriver à se perdre en Dieu : *le repos et la paix intérieure, les épreuves spirituelles, la mort mystique et enfin la résurrection de l'âme en Dieu*. *Ibid.*, c. iv-ix, p. 153 sq. Mme Guyon fait des descriptions curieuses de « l'état consummé de la mort de l'âme », de « sa sépulture », de « sa pourriture ou putréfaction », de « sa réduction en cendres ». *Ibid.*, c. viii. La « résurrection en Dieu » qui succède à une pareille destruction ressemble fort au panthéisme : « Dieu peu à peu la [l'âme] perd en soi et lui communique ses qualités, la tirant de ce qu'elle a de propre. » *Vie de Mme Guyon écrite par elle-même*, t. ii, Paris, 1790, c. iv, p. 40. L'âme dans cet état cesse d'être responsable. Mme Guyon déclarait que, « pour la confession, elle était étonnée, qu'elle ne savait que dire, qu'elle ne trouvait plus rien ». *Ibid.*, p. 41. On l'a accusée d'avoir dit qu'elle pouvait se passer de la confession pendant « quinze ans entiers ». *Correspond. de Bossuet*, t. vii, p. 486-487.

L'âme ainsi ressuscitée en Dieu est impeccable quoi qu'elle fasse : « C'est la volonté maligne de la part du sujet, dit-elle, qui fait l'offense et non l'action. Car si une personne dont la volonté serait perdue et comme abîmée et transformée en Dieu était réduite par nécessité à faire des actions de péché, elle les ferait sans pécher. » *Torrents*, ms. *Recueil sur le P. La Combe et Mme Guyon*, t. i, p. 500. Le cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, atteste qu'on reprochait à Mme Guyon d'avoir dit « qu'on pouvait être tellement uni à Dieu qu'on pourrait tomber dans des actes impurs, même avec un autre, étant éveillé, sans que Dieu y fût offensé ». *Correspond. de Bossuet*, t. vii, p. 489-490.

Même en faisant la part des exagérations, auxquelles exposent les animosités les plus justifiées, la mystique guyonienne apparaît non seulement erronée, mais aussi extrêmement dangereuse pour les bonnes mœurs. On serait donc tout à fait déraisonnable si l'on accusait d'injustice ceux qui usèrent de sévérités pour mettre Mme Guyon dans l'impossibilité de répandre ses erreurs.

Sur le P. La Combe, voir ses lettres à Mme Guyon dans la *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, t. viii, app. i, t. ix, append. ii; dans la *Correspondance générale de Fénelon*, t. vii, Versailles, 1828; Lettres du P. La Combe au général des barnabites, *Correspond. de Bossuet*, t. ix, p. 466 sq.; sa *Déclaration* à l'évêque de Tarbes, *ibid.*, p. 480 sq.; son apologie en réponse aux accusations du général des chartreux, *Revue Fénelon*, 1910, p. 69 sq., 139 sq.

Sur Mme Guyon voir ses lettres et les témoignages la concernant dans *Corresp. de Bossuet*, t. vi, p. 531 sq.; t. vii, p. 485 sq.; t. viii, p. 441 sq.; A. Largent, art. GUYON, *ibid.*, t. vi, col. 1997 sq., où l'on trouvera une bibliographie; Jean-Philippe Dutoit, *Lettres chrétiennes et spirituelles de Mme Guyon*, 5 vol. in-12, Londres (Lyon), 1767-1768; Lettres inédites de Mme Guyon, dans *Revue Fénelon*, 1910-1911, p. 109 sq.; 1911-1912, p. 195 sq.; M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, Paris, 1907.

Sur le P. La Combe et Mme Guyon voir une bibliographie dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 182 sq.; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iv, p. 221 sq.

VIII. CONTROVERSE ENTRE BOSSUET ET FÉNELON. — Je la résume brièvement, car elle a déjà été exposée à l'art. FÉNELON.

1^o *Les articles d'Issy* (1695). — Lorsque les projets secrets de Mme Guyon de conquérir le monde, avec l'aide de Fénelon, et d'y établir le règne mystique de l'oraison et de l'amour pur eurent été ébruités vers 1693, l'émoi fut grand, à Paris surtout. Dans son *Ordonnance* du 16 avril 1695, promulguant les articles d'Issy, Bossuet disait : « Bien informés... que ces dangereuses manières de prier, introduites par quelques mystiques de nos jours, se répandaient insensiblement ».

blement même dans notre diocèse, par un grand nombre de petits livres et écrits particuliers que la divine Providence a fait tomber entre nos mains : nous nous sommes sentis obligés à prévenir les suites d'un si grand mal. » *Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 3. Il fallait donc enrayer ce mal et condamner de si pernicieuses erreurs.

Mme Guyon, lorsqu'elle vit son œuvre compromise, demanda elle-même, en juin 1694, à Mme de Maintenon d'être examinée sur ses écrits et sur ses mœurs par Bossuet, M. de Noailles, alors évêque de Châlons, et M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice. Voir sa lettre dans *Œuvres de Bossuet*, t. XL, p. 80. Les trois examinateurs se réunirent à Issy et rédigèrent trente-quatre articles sur l'oraison quêtiste pour la condamner. Mme Guyon les souscrivit et promit de ne plus enseigner ses erreurs. Elle fut accusée d'avoir manqué à sa promesse; aussi fut-elle internée à Vincennes en 1695, puis l'année suivante dans une communauté de Vaugirard, enfin à la Bastille en 1698. Elle en sortit en 1712 et mourut à Blois en 1717.

A Issy, Fénelon était en cause autant que Mme Guyon, qu'il défendait du reste : « Il est clair, comme le jour, dira-t-il, que j'étais le principal accusé. » *Réponse à la Relation*, n. XIX. Il n'était pas admis aux conférences, mais il envoyait aux examinateurs des rapports où il exposait ses vues sur les points controversés.

L'entente se fit facilement pour condamner les principales erreurs quêtistes. Fénelon n'avait jamais partagé toutes les faussetés de la mystique guyonienne. Les articles d'Issy réprouvent : 1. la foi quêtiste ou cette vue confuse, générale et indistincte de Dieu qui supprime les actes de foi explicite aux trois personnes divines, aux attributs divins et à l'humanité du Christ ; 2. l'inutilité des désirs et des demandes dans la prière, comme contraires au parfait repos en Dieu ; 3. l'acte universel, continu et unique de contemplation qui renferme en lui tous les actes de religion et qui n'a pas besoin d'être réitéré, car, une fois fait, il subsiste toujours ; 4. la dépréciation de l'exercice des vertus, en particulier de la mortification, comme d'un exercice inférieur à l'état des parfaits ; 5. enfin la prétention de voir la perfection chrétienne uniquement dans les oraisons extraordinaires auxquelles, par suite, tout le monde indistinctement doit tendre.

L'accord entre les examinateurs et Fénelon se fit péniblement sur trois autres points de la mystique : l'amour pur, désintéressé ; l'oraison passive ; certaines épreuves des mystiques ou certaines purifications passives. Ces divergences expliquent les tâtonnements dans la rédaction des articles. « Le 14 février 1695, le projet comprenait vingt-quatre propositions ; le 19 février, le nombre fut porté à trente, et le 8 mars à trente-trois. Le 10 mars, au moment de signer on ajouta la trente-quatrième. » E. Levesque, *Les conférences d'Issy sur les états d'oraison*, dans *Revue Bossuet*, 1905, p. 194.

Au sujet de l'amour pur, Bossuet enseignait que l'idée de récompense céleste ne rend pas la charité intéressée, « puisque la récompense qu'elle désire n'est autre que celui qu'elle aime ». Fénelon, au contraire, pensait qu'il est de l'essence de la charité parfaite d'être un amour de Dieu pour lui-même, sans aucun rapport avec notre béatitude. Pour le contenter, on ajouta les art. XIII et XXXIII, qui ont pour objet l'amour pur. Mais ils furent plutôt un compromis qu'un accord réel. La suite le montra du reste.

Bossuet et Fénelon ne s'entendaient pas non plus au sujet « de la contemplation ou oraison passive par état ». Selon Bossuet, dans la contemplation passive l'âme reste disposée à produire tous les actes des vertus ; Fénelon disait au contraire que la contem-

plation consistait dans un acte unique, ordinairement d'amour, cet acte comprend tous les autres sans que l'âme ait à les produire distinctement. Divergence aussi relativement à l'état passif. Pour Bossuet, l'oraison passive était celle où l'âme est en extase et donc incapable d'agir ; Fénelon enseignait, lui, que l'âme est dans l'état passif lorsqu'elle est arrivée à l'amour pur et qu'elle est exempte dans ses actes « des inquiétudes et des empressements de l'amour-propre ». On ajouta donc les art. XII et XXXIV, qui ne firent pas cesser le malentendu, comme on le vit bien.

Restait la question des « tentations et des épreuves des états passifs ». Dans les épreuves des purifications passives on le sait, l'âme éprouve des tentations violentes de blasphème, de désespoir, etc. Elle peut même avoir, dans un certain sens, la conviction qu'elle est réprouvée. Fénelon pensait que Dieu, en permettant ces épreuves, voulait détacher totalement l'âme de tout intérêt propre et la conduire définitivement à l'amour pur. Dans les *Maximes des saints*, il dira même que l'âme, ainsi éprouvée, peut faire le sacrifice absolu de son salut, ce que l'Eglise a condamné. Bossuet, on le devine, n'accepta jamais les vues de Fénelon. Sa pensée sur les épreuves des états passifs se trouve dans les art. XXXI et XXXII.

Les articles d'Issy sont dans les *Œuvres de Bossuet*, t. XXVIII, Versailles, 1817 ; dans les *Documenta...*, du P. de Guibert, avec la traduction latine de Terzago, n. 491-497. Cf. P. Duden, *Le gnostique de Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon*, Paris, 1930, p. 279-294.

2° *L'Explication des maximes des saints* de Fénelon. — D'après ce qui a été dit, l'accord entre Bossuet et Fénelon fut établi d'une manière bien précaire par les articles d'Issy. Cet accord apparent n'aurait pu subsister que grâce au silence. Mais ce silence devint impossible.

Bossuet prépara son *Instruction sur les états d'oraison* pour expliquer les articles d'Issy et pour réfuter les erreurs de Mme Guyon et des autres quêtistes. Fénelon fut froissé des attaques contre Mme Guyon que l'ouvrage pouvait contenir. De plus, il croyait, à tort ou à raison, que l'explication donnée par Bossuet des articles d'Issy n'était pas conforme à la véritable mystique. Pour toutes ces raisons, il se hâta de composer son *Explication des maximes des saints* et de la publier le 1^{er} février 1697, six semaines avant l'*Instruction sur les états d'oraison* de l'évêque de Meaux. La conséquence fut la disgrâce de Fénelon, qui reçut, le 1^{er} août 1697, l'ordre de quitter la cour et de se retirer à Cambrai, dans son diocèse. Puis ce furent les discussions passionnées avec Bossuet qui aboutirent à la condamnation par Rome, le 12 mars 1699, du livre de Fénelon.

Il nous reste à exposer les erreurs de l'*Explication des maximes des saints*. Elles sont contenues dans les vingt-trois propositions extraites du livre et condamnées par le bref *Cum alias* d'Innocent XII, le 12 mars 1699. Cf. Chérel, *Explication des maximes des saints*, édition critique, Paris, 1911 ; Terzago, p. 166 sq., qui donne les censures des consultants pour chacune des propositions condamnées ; de Guibert, *Documenta...*, n. 499-504 ; Denz.-Bannw., n. 1327-1349.

Ce ne sont pas évidemment les grossières erreurs de Molinos, ni celles de Mme Guyon, ni même celles des préquêtistes que contient l'ouvrage de Fénelon. Les inexactitudes du livre des *Maximes des saints* se rapportent à l'amour pur. Et souvent les inexactitudes sont plus dans l'expression que dans la pensée.

On peut ramener à quatre principales les erreurs condamnées : 1. Dans l'état habituel de pur amour, il n'y a plus de désir du salut éternel ; 2. dans les épreuves passives, l'âme peut faire le sacrifice absolu

de son salut : 3. l'amour pur implique l'indifférence pour la perfection et pour la pratique des vertus ; 4. en certains états contemplatifs, l'âme perd la vue réfléchie de Jésus-Christ le Verbe incarné.

Au début du livre, p. 10, Fénelon distingue cinq états différents d'amour de Dieu : états d'amour purement servile, de pure concupiscence, d'espérance, de charité mêlée, enfin d'amour pur. Dans ce dernier état, « ni la crainte des châtements, dit Fénelon, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant ». *Maximes*, p. 10-11. C'est la 1^{re} proposition condamnée. Cette doctrine est de nouveau censurée dans d'autres propositions. Elle exclut, en effet, la vertu d'espérance.

Fénelon avait été frappé, en lisant la *Vie des saints*, des tentations de désespoir dont plusieurs, comme saint François de Sales, ont souffert. Il voulut justifier ces faits par la théologie de l'amour pur. A cette fin, il semble enseigner qu'à la dernière étape des purifications passives une âme peut se persuader, d'une persuasion invincible et réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu et qu'elle peut lui faire le sacrifice absolu de son bonheur éternel. Le directeur est autorisé alors à permettre à cette âme d'acquiescer à sa damnation. *Maximes*, art. x, p. 87-92. Les propositions condamnées 8, 9, 10, 11, 12 et 14 contiennent cette doctrine. Le sacrifice absolu et volontaire du salut est toujours défendu, comme contraire à l'espérance et à la charité.

Si l'amour pur peut détacher l'âme parfaite du désir du salut, il peut par le fait même la rendre indifférente pour son avancement spirituel dans la pratique des vertus. Tel semble être l'enseignement des *Maximes des saints*, art. xxxiii, p. 223 sq ; art. xl, p. 252. L'Eglise l'a condamné dans les propositions 18, 19, 20 et 21 ; cf. prop. 5. Quel que soit l'état de sainteté où une âme arrive, il ne lui est jamais permis de ne pas désirer progresser.

L'art. xlii des *Maximes des saints*, p. 263, laisserait entendre que, d'après Fénelon, il y avait dans l'Eglise ancienne une tradition secrète, sorte d'enseignement ésotérique sur l'amour pur, réservée aux seuls initiés. La publication de l'opuscule inédit, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris, 1930, ne laisse aucun doute au sujet de la réalité de cette théorie fénelonienne. P. 124 sq. C'est donc à bon droit que l'Eglise l'a condamnée dans les 3^e et 22^e propositions.

Enfin, aux art. xxi et xxiii, Fénelon s'exprime comme si la perfection chrétienne ne pouvait se trouver que dans les états contemplatifs. Ceux qui font l'oraison discursive ne sauraient s'élever au dessus de l'amour intéressé et imparfait. Doctrine censurée aux propositions 15 et 16.

Fénelon a expliqué, dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697 et dans d'autres écrits, les passages incriminés de son livre. Et nous devons reconnaître que ses explications sont acceptables. Mais l'Eglise considère le texte écrit et non les explications légitimes qu'on en peut donner. Ce texte, d'ailleurs, a été rédigé trop hâtivement, et à cause de cela, il n'a pas l'exactitude et la précision requises dans des matières si délicates. Fénelon, on le sait, se soumit admirablement au jugement de l'Eglise, comme le prouve son *Mandement* du 9 avril 1699.

Sur cette controverse voir, outre les ouvrages cités, A. LARGENT, art. FÉNELON, ici, t. v, col. 2137 sq ; art. BOSSUET, t. II, col. 1049 sq ; HARENT, art. ESPÉRANCE, t. v, col. 662 sq ; P. POURRIOT, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, 1928, p. 253 sq ; Urbain et LEXESQUE, *Correspondance de Bossuet*, à partir de l'année 1694 ; Gosselin, *Hist. littér. de Fénelon*, Lyon-Paris, 1843 ; H. BREMOND, *Apologie pour*

Fénelon, Paris, 1910 ; L. NAVATTEL, *Fénelon. La Confrérie secrète du pur amour*, Paris, 1914 ; Georges LIZERAUD, *Le duc de Beauvillier*, Paris, 1933, c. vi.

CONCLUSION. — De cette analyse des diverses formes historiques du quétisme se dégagent des conclusions qu'il convient de synthétiser en terminant cet article.

1^o Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la cause fondamentale du quétisme est cette horreur de l'effort inhérente à la nature humaine. Croire en vertu, tendre à la perfection, faire son salut, autant d'œuvres qui supposent l'énergie, l'exigent et la provoquent. Énergie qui coûte, qu'accompagne la souffrance. Ne serait-il pas possible de se sanctifier et de se sauver sans s'imposer tant de peine et même en ne s'en imposant aucune ? Le quétisme a donné à cette question la réponse que l'on sait.

2^o Cette disposition de la nature humaine à redouter l'effort et la peine cherche sa justification dans certains principes théologiques faussés. Le premier et le principal selon le quétisme se trouve dans l'exagération de l'impuissance morale de l'homme déchu. Sans doute, dans l'ordre surnaturel, nous ne pouvons rien si la grâce ne nous aide. Notre concours est cependant nécessaire pour coopérer à la grâce. Les deux actions : celle de Dieu et celle de l'homme, s'unissent dans la collaboration. Toute doctrine qui supprimerait l'une pour mieux exalter l'autre serait hérétique. Il est permis pourtant aux auteurs spirituels, selon les écoles auxquelles ils appartiennent, d'insister davantage dans leurs exhortations sur la nécessité du concours divin ou sur celle de la collaboration humaine. Libre à eux !

Le quétisme, lui, sous prétexte d'exalter l'importance de l'action divine dans nos œuvres, supprime la collaboration humaine. Il motive cette suppression soit par la prétendue corruption foncière de l'homme déchu, qui rend celui-ci incapable de tout bien, soit par le désir de mettre en relief le néant de la nature humaine : celle-ci n'a qu'à s'anéantir dans l'être et dans l'agir pour tout abandonner à l'action divine.

Le résultat est, selon les formules quétistes bien connues, ne rien faire et laisser faire, avec toutes les conséquences que l'on devine.

3^o Le quétisme a cru trouver encore sa justification dans une interprétation fautive des états passifs. Il y a des états mystiques bien authentiques où l'âme est passive. Elle est mue et gouvernée par Dieu. Elle garde cependant la liberté d'accepter et de suivre cette conduite de l'Esprit-Saint. En un mot, elle reste responsable. Le quétisme a poussé jusqu'à l'extrême cette passivité. Il a prétendu que le mystique, arrivé aux états passifs, a perdu sa volonté ; Dieu la lui a ôtée. Dès lors tout ce qui est voulu par lui, c'est Dieu qui le veut en réalité. Le mystique devient irresponsable. On voit les conséquences.

Le quétisme a encore faussé la théologie mystique, relativement aux états passifs, en enseignant que l'âme doit se mettre d'elle-même dans cette passivité. Or, comme le rappelait saint Eudes, c'est à Dieu à l'y mettre. Vouloir l'y pousser si Dieu n'intervient pas, c'est l'exposer à l'oisiveté spirituelle, loin de lui faire atteindre les degrés de l'oraison mystique proprement dite ; c'est la jeter dans le quétisme.

4^o La nature de l'union mystique a été également altérée par le quétisme. Cette union extraordinaire produite entre Dieu et l'âme est assurément très étroite. L'âme ainsi unie à Dieu perd parfois le sentiment d'être distincte de lui. En réalité elle demeure toujours elle-même et simple créature. La mystique orthodoxe a horreur de tout ce qui ressemblerait au panthéisme. Cette horreur, le quétisme ne l'a pas. Dans l'extase néo-platonicienne, nous le savons,

l'être de l'âme semble bien, d'après l'interprétation commune, devenir l'être même de Dieu. Molinos n'enseignait il pas, lui aussi, que l'activité de l'âme mystique est totalement absorbée par l'activité divine? L'âme ainsi annihilée retourne à son principe, qui est Dieu. Elle ne fait plus qu'un avec lui. Le quiétisme rigide, depuis celui des frères du libre esprit jusqu'à celui de Molinos, est imprégné de panthéisme.

5° Enfin, même dans le quiétisme mitigé fondé sur les exagérations de l'amour pur, nous retrouvons cette inclination de notre nature vers la passivité de mauvais aloi. « L'état d'amour pur », imaginé par le semi-quiétisme et qui comporte le désintéressement *constant* du propre salut et du désir de progresser dans la vertu, aboutit finalement à la suppression de l'effort moral et à une sorte d'oïiveté spirituelle tout à fait contraire à la conception traditionnelle de la perfection chrétienne.

La spiritualité vraiment sûre est celle qui, dans tous les degrés de la vie spirituelle, laisse à l'effort moral la place qui lui convient.

Bibliographie générale. Hilgers, S. J., *Zur Bibliographie des Quietismus* dans *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, t. XXIV, 1907, p. 583 sq.; Hepper, *Geschichte der quietist. Mystik in der kath. Kirche*, Berlin, 1875, Protestant view; Nicole, *Reputation des principales erreurs des quietistes*, Paris, 1695; le même, *Traité de la prière*, 2 vol., Paris, 1695; Vaughan, *Hours with the mystics*, Londres, 1856, New-York, 1893; Gennari, *De falso mysticismo*, Rome, 1907; J. Paquier, *Qu'est-ce que le quietisme?* Paris, 1910; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, Paris, 1928; *Dict. de spiritualité*, art. *Faux abandon*, t. I, col. 25 sq.; P. Dudon, *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. IV, col. 527 sq.; toutes les encyclopédies religieuses, art. *Quiétisme*.

P. POURRAT.

QUINISEXTE (CONCILE) ou *in Trullo*.

— Célèbre concile de l'Église grecque considéré comme le complément des cinquième et sixième conciles (692).

— I. Convocation et date du concile. II. Les canons. III. Le Quinisexte et l'Église romaine.

I. CONVOCATION ET DATE DU CONCILE. — Ce concile se qualifie lui-même d'œcuménique. Adresse du concile à l'empereur, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 933; can. 3, début et can. 51. Il fut convoqué par l'empereur Justinien II en vue de corriger les abus qui s'étaient glissés dans le peuple chrétien et d'extirper les restes d'impiété juive et païenne qui pouvaient encore se rencontrer. *Ibid.*

Les V^e et VI^e conciles généraux qui tous deux avaient siégé à Constantinople, en 553 et en 680, s'étaient contentés de condamner l'hérésie et de préciser la doctrine; le synode convoqué par Justinien II se proposait de compléter leur œuvre en édictant les décrets disciplinaires que l'état de la chrétienté rendait nécessaires (Adresse du concile). Parce que ce concile se constituait en complément des V^e et VI^e conciles généraux, les Grecs lui ont donné le nom de *Quinisexte*, *πενθέκτης*. On l'appelle aussi concile *in Trullo*, parce qu'il siégea dans la grande salle ronde du palais impérial de Constantinople. Et parce que le VI^e concile général de 680 avait également tenu ses séances dans cette salle, l'assemblée convoquée par Justinien II a parfois été appelée le II^e concile *in Trullo*.

Dans le can. 3 de ce concile *in Trullo*, il est question « du 15 janvier de la IV^e indiction qui vient de s'écouler, ou de l'an du monde 6199 ». D'où il suit que le concile s'est réuni dans le courant de la V^e indiction ou de l'an du monde 6200. Or, d'après l'ère de Constantinople, l'an 6199 du monde correspond à l'année 691 de l'ère chrétienne, laquelle est effectivement une IV^e indiction. Le concile Quinisexte se serait donc réuni en 692, probablement après Pâques, époque des réunions conciliaires. D'aucuns ont voulu prétendre

que la 6199^e année devait être calculée d'après l'ère alexandrine, ce qui ramènerait la célébration du concile en l'an 706. Mais comme le pape Serge I^{er}, auquel les canons de ce concile furent envoyés, est mort en 701, cette opinion est insoutenable. Au lieu de 6199, les anciennes éditions des canons conciliaires et bon nombre de manuscrits lisent au canon 3 l'an du monde 6109; mais cette leçon est inadmissible, car elle reporterait la célébration du concile au début du VII^e siècle et le rendrait antérieur de 90 ans au temps de l'empereur Justinien II et du pape Serge I^{er}.

II. LES CANONS. — Les procès-verbaux du Quinisexte ne nous sont pas parvenus. Seuls les 102 canons et l'adresse du concile à l'empereur ont été conservés, ainsi que les souscriptions des évêques présents qui tous étaient des Grecs et des Orientaux. Bien que les canons soient avant tout d'ordre disciplinaire et ne touchent le dogme que d'une manière indirecte, on en donnera ici une analyse détaillée, en raison de leur importance historique. Là où ce sera nécessaire, l'on ajoutera un bref commentaire.

Adresse du concile à l'empereur. — Le « saint et œcuménique concile », convoqué par l'empereur, voit en celui-ci « le gardien de la vérité et de la justice pour l'éternité », « conçu et enfanté sous les auspices de la sagesse divine, rempli par elle du Saint-Esprit, constitué par elle pour être l'œil du monde, qui éclaire ses sujets par la clarté et la splendeur de son intelligence », « auquel elle a confié l'Église ». Il le prie d'approuver les canons qu'il a élaborés. Mansi, t. XI, col. 929-936.

Canon 1. — « La foi qui nous vient des apôtres, lesquels furent les témoins et les serviteurs du Logos », doit être conservée « sans innovation et sans changement ». Cette foi est aussi celle des 318 Pères du concile de Nicée qui ont enseigné « la consubstantialité des trois hypostases de la nature divine... du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que nous devons adorer d'une seule adoration »; qui ont réfuté ceux qui introduisaient « des degrés inégaux dans la divinité », et qui ont annihilé « les jeux enfantins » des hérétiques contre la vraie foi. On doit de même recevoir la foi des 150 Pères du concile de Constantinople, célébré sous le règne « du grand Théodose », particulièrement leurs définitions dogmatiques, τὰς θεολογικὰς φωνὰς, concernant le Saint-Esprit; de même les condamnations de Macédo-nius et d'Apollinaire portées à ce concile. On doit également recevoir l'enseignement du concile d'Éphèse, « qu'un est le Fils de Dieu incarné », que la vierge Marie est, « au sens vrai du terme et véritablement la Mère de Dieu », ainsi que la condamnation de Nestorius qui prétendait que « l'unique Christ est un homme séparé et un Dieu séparé ». De même faut-il admettre l'enseignement des 630 Pères de Chalcédoine qui ont proclamé « que l'unique Christ, Fils de Dieu, est composé de deux natures et est glorifié en ces deux natures », ainsi que la condamnation d'Eutychès, de Nestorius et de Dioscore. De même « furent formulées avec l'aide du Saint-Esprit... les décisions des 165 Pères du concile de Constantinople sous Justinien, qui ont jeté l'anathème à Théodore de Mopsueste, à Origène, à Didyme et à Évagre, lesquels avaient repris les mythes des Grecs et, dans leurs élucubrations et leurs songes, avaient remis en circulation les migrations et les transformations de certains corps et des âmes, et, comme des hommes ivres, avaient bafoué la résurrection des morts ». Également est approuvée la condamnation portée par les mêmes Pères de « ce que Théodoret a écrit contre la vraie foi et contre les douze chapitres de Cyrille, ainsi que celle du document dénommé Lettre d'Ibas ». On doit aussi garder la foi du VI^e concile, « laquelle a reçu une plus grande force du fait que le pieux empereur en a signé la définition », cette foi qui

enseigne l'existence de deux volontés naturelles et de deux énergies physiques dans l'économie incarnée de notre unique Sauveur Jésus qui est vrai Dieu ». On doit aussi accepter la condamnation portée par le VI^e concile contre « ceux qui ont enseigné l'existence d'une seule volonté et d'une seule énergie en Jésus, c'est-à-dire Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Honorius de Rome, Serge, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople, ainsi que Macaire d'Antioche ».

Ce canon se termine par la phrase suivante : « Nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été défini auparavant ; nous n'avons non plus rien à soustraire ; nous ne le pouvons d'aucune façon. » Il se peut que, par cette dernière phrase, le concile ait voulu insinuer qu'aucune nouvelle définition dogmatique ne saurait plus intervenir. S'il en était ainsi, le Quinisexte aurait inauguré l'attitude adoptée dans les siècles postérieurs par l'Église orthodoxe.

Canon 2. — On doit observer les 85 *Canons des Apôtres*, mais non les *Constitutions apostoliques*, bien qu'elles soient recommandées par les canons susnommés, « parce que des hérétiques y ont introduit des faux et des choses étrangères à la piété ». De même sont à observer « les canons des conciles de Nicée, d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche de Syrie, de Laodicée de Phrygie, de Constantinople sous Théodose, d'Éphèse, de Chalcédoine, de Sardique, de Carthage », ainsi que ceux « des Pères qui se réunirent une seconde fois à Constantinople sous Nectaire et Théophile d'Alexandrie ». De même sont à observer les canons de Denys et de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire le Thaumaturge, d'Athanase d'Alexandrie, de Basile de Césarée, de Grégoire de Nysse, de Grégoire le Théologien, d'Amphiloque d'Iconium, de Timothée, de Théophile et de Cyrille d'Alexandrie, et de Gennade de Constantinople. « De même est à observer le canon promulgué par Cyprien qui fut archevêque du pays des Africains et martyr et par son concile, lequel canon fut en vigueur dans les endroits des prélats susnommés et uniquement selon la coutume qui leur était traditionnelle. »

Il est interdit de changer quoi que ce soit aux canons énumérés ci-dessus, de leur dénier leur autorité et d'en recevoir d'autres « collectionnés sous de faux noms par certains hommes qui voulaient faire de la vérité un article de commerce ».

Les *Constitutions apostoliques* ayant été éliminées au début de ce canon, la phrase citée en dernier lieu ne peut guère viser que les collections appelées « définition canonique des saints Apôtres » et les canons du concile apostolique d'Antioche, ou d'autres qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

La liste des autorités canoniques énumérées dans ce canon paraît comporter un sens limitatif. Quoi qu'il en soit, toute la législation canonique latine, à part les canons de Carthage et celui de Cyprien, est passée sous silence. Par « canons de Carthage », le Quinisexte entend probablement la collection canonique promulguée au concile de Carthage de 410. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 190 sq. ; 201 sq. Quant au « canon de Cyprien », on a supposé que le Quinisexte vise ici la phrase prononcée par Cyprien au début du concile de Carthage, en 256, lors de la controverse baptismale : « Nul ne doit se poser en évêque des évêques. »

On a aussi fait observer qu'en ce canon 2 le Quinisexte reçoit des autorités qui sont contradictoires en ce qui concerne le canon des Écritures, car si le canon 47 du concile de Carthage accepte les deutérocanoniques, le canon 60 de Laodicée les ignore. On remarquera cependant que l'authenticité du canon 60 de Laodicée est loin d'être démontrée. Voir LAODICÉE (*Concile de*), t. VIII, col. 2614.

Canon 3. — Considérant que la discipline romaine concernant la chasteté des clercs est plus sévère que celle qui est en usage à Constantinople, mais voulant éviter le laxisme comme tout excès de sévérité, le concile décide que les clercs qui ont contracté un second mariage et qui au 15 janvier de la IV^e indiction écoulée (an du monde 6199 ; 691 de notre ère) ne l'auraient pas rompu, doivent être déposés ; les clercs qui auront rompu leur second mariage avant la décision du concile et de même ceux dont la femme épousée en secondes noces est décédée, devront, s'ils sont prêtres ou diacres, s'abstenir de toute fonction de leur ordre, « car il n'est pas convenable que celui qui doit panser ses propres blessures bénisse les autres » ; mais après avoir fait pénitence durant le temps qui leur aura été prescrit, ils garderont leur rang et leur place dans l'Église. Les prêtres, les diacres ou les sous-diacres qui ont épousé une veuve ou qui, après leur ordination, ont contracté mariage, devront s'abstenir d'exercer leurs fonctions et faire pénitence quelque temps ; ensuite, après avoir rompu leur union illicite, ils seront réintégrés à leur rang, sans toutefois pouvoir être promus à un degré supérieur de la hiérarchie. Toutefois, seuls jouiront de ces adoucissements ceux qui ont contracté un mariage non canonique avant le 15 janvier 691. Pour l'avenir les canons apostoliques doivent demeurer en vigueur, qui prescrivent « que celui qui postérieurement à son baptême a contracté deux mariages ou qui a épousé une veuve ou une femme répudiée ou une prostituée ou une esclave ou une actrice, ou qui aura pris une concubine, ne pourra devenir ni évêque, ni prêtre, ni diacre, ni faire partie du clergé ». Les canons ici cités par le concile sont les canons 17 et 18 des apôtres.

Ce canon 3 est un canon de liquidation : il avait en vue la régularisation de la situation des clercs qui, au cours des troubles causés par les invasions des Arabes au VII^e siècle, avaient contracté des unions non canoniques.

Canon 4. — « Un évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, lecteur, chantre ou portier, qui a commerce avec une femme consacrée à Dieu doit être déposé ; un laïc doit être excommunié. » Cité par Gratien, *caus. XXVII*, q. 1, c. 6, comme étant du VI^e concile.

Canon 5. — Sous peine de déposition il est défendu aux clercs d'avoir dans leur maison d'autres femmes que celles auxquelles « le canon » permet d'y habiter. Les eunuques sont aussi tenus à cette prescription, sous peine de déposition s'ils sont clercs et d'excommunication s'ils sont laïcs. Le canon ici visé est le 3^e de Nicée, que le Quinisexte étend aux eunuques et auquel il ajoute une sanction. Voir t. XI, col. 409.

Canon 6. — Conformément au 27^e (25^e) canon des Apôtres, il est défendu sous peine de déposition, aux sous-diacres, aux diacres et aux prêtres de contracter mariage après leur ordination. Toutefois il est permis de le faire avant celle-ci. Cité par Gratien, *dist. XXXII*, c. 7, comme étant du VI^e concile.

Canon 7. — Les diacres, même s'ils sont revêtus de charges ecclésiastiques, ne doivent pas avoir la préséance sur les prêtres, excepté le cas où ils ont à représenter un patriarche ou un métropolitain dans une Église étrangère. Cité par Gratien, *dist. XCIII*, c. 26, comme étant du VI^e concile. Le canon 18 de Nicée avait déjà porté une prohibition analogue.

Canon 8. — Les invasions des barbares ayant rendu impossible la réunion de deux synodes par an dans chaque province ecclésiastique, comme le concile de Chalcédoine l'avait ordonné, il est prescrit d'en tenir un par an, entre Pâques et le mois d'octobre, dans la ville désignée par le métropolitain.

Canon 9. — Sous peine de déposition, il est défendu aux clercs de tenir une auberge. Cité par Gratien, *dist. XLIV*, c. 3, comme étant du VI^e concile.

Canon 10. — Il est défendu aux évêques, prêtres et diacres d'accepter des intérêts et des pourcentages; ceux qui s'obstinent à le faire doivent être déposés. Le canon 17 de Nicée avait déjà porté cette défense.

Canon 11. — Il est défendu aux clercs sous peine de déposition et aux laïcs sous peine d'excommunication de manger des azymes des Juifs, de vivre familièrement avec eux, de les prendre comme médecins et de se baigner avec eux. Le canon 70 (69) des Apôtres avait déjà porté pour les azymes une défense analogue. Cité par Gratien, *caus. XXVIII, q. 1, c. 13*.

Canon 12. — Les évêques qui, après leur sacre, continuent à cohabiter avec leurs épouses, comme c'est le cas en Afrique, en Libye et en d'autres lieux, doivent être déposés. Le concile porte cette défense — non pas pour abroger ou pour renverser ce qui auparavant a été ordonné apostoliquement, mais parce que nous voulons que l'état ecclésiastique soit au-dessus de tout blâme ».

Dans son commentaire, Balsamon se donne beaucoup de peine pour démontrer que la prohibition portée par ce canon n'est pas en contradiction avec le canon 6 (5) des Apôtres, lequel défend « à tout évêque, prêtre ou diacre, de renvoyer sa femme sous prétexte de piété ». La phrase du canon 12 citée plus haut montre que les Pères du concile prévoyaient qu'on leur reprocherait de s'être mis en contradiction avec les canons des Apôtres et qu'ils essayaient de s'en défendre.

Canon 13. — « Nous avons appris que dans l'Église romaine il est donné comme règle canonique que ceux qui se disposent à recevoir l'ordination diaconale ou presbytérale doivent promettre (*καθομολογεῖν*), de ne plus avoir de commerce avec leurs épouses. Pour nous conformer avec l'ancien canon de la règle et de la perfection apostolique, nous voulons que les mariages légitimes des clercs conservent dorénavant leur validité et leurs effets, ἔρρῳσθαι; nous ne voulons ni dissoudre leur union avec leurs épouses, ni les priver du commerce avec elles en temps convenable. C'est pourquoi, si un homme est jugé digne d'être ordonné sous-diacre, diacre ou prêtre, il ne doit en aucune façon être empêché d'être promu à ce degré de la hiérarchie parce qu'il vit avec son épouse; et l'on ne doit pas non plus au moment de l'ordination lui demander de s'abstenir du commerce légitime avec sa femme, afin en agissant ainsi, de ne pas être amené à jeter le discrédit sur le mariage institué par Dieu et sanctifié par sa présence. » Cf. *Matth.*, xix, 6; *Heb.*, xv, 4; *I Cor.*, vii, 26.

« Nous savons que les Pères du concile de Carthage, soucieux de la sainteté de la vie des ministres des autels, ont prescrit aux sous-diacres qui touchent les saints mystères, aux diacres et aux prêtres, de s'abstenir du commerce de leurs femmes durant le temps fixé pour leur service. Nous aussi, nous voulons observer la tradition apostolique en vigueur depuis les temps anciens : sachant qu'il est un temps pour chaque œuvre, tout particulièrement pour le jeûne et la prière, nous voulons que ceux qui servent à l'autel, au temps où ils accomplissent les fonctions sacrées, soient abstinents en toute chose, afin qu'ils puissent obtenir de Dieu ce qu'ils lui demandent.

« Quiconque, contrairement aux canons apostoliques aura l'audace de priver de la vie commune avec son épouse quelque membre du clergé, c'est-à-dire un prêtre, un diacre ou un sous-diacre, devra être déposé. De même, un prêtre ou un diacre qui renvoie son épouse sous prétexte de piété devra être excommunié et, s'il s'obstine, il devra être déposé. »

Le canon apostolique dont, par deux fois, il est question, est le canon 6 (5) des Apôtres. Nous l'avons déjà cité à propos du canon 12. Le 2^e canon du II^e concile de Carthage auquel il est fait allusion prescrit en réalité

la continence absolue des clercs, et pas seulement la continence limitée au temps où les clercs exercent leurs fonctions sacrées. Cf. *CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE*, t. II, col. 2075.

Dans ce canon 13, le Quinisepte ne se contente pas de prohiber la discipline romaine du célibat ecclésiastique; il va jusqu'à menacer de déposition ceux qui l'imposent ainsi que ceux qui s'y soumettent.

Ce canon 13 est cité par Gratien, *dist. XXXI, c. 13*, comme étant du VI^e concile, avec la remarque expresse qu'il ne concerne que l'Église orientale.

Canon 14. — Nul ne pourra être ordonné prêtre avant l'âge de trente ans, ni diacre avant l'âge de vingt-cinq ans. Une diaconesse devra avoir quarante ans. Le canon 71 de Néocésarée avait déjà fixé l'âge de l'ordination sacerdotale à trente ans.

Canon 15. — Nul ne pourra être ordonné sous-diacre avant l'âge de vingt ans. Quiconque a été ordonné avant l'âge fixé par les canons doit être déposé. Cité par Gratien, *dist. LXXVII, c. 4*, comme étant du VI^e concile.

Canon 16. — Le canon 15 du concile de Néocésarée, se référant au livre des Actes, vi, 1-6, avait fixé le nombre des diacres à sept pour toute église, quelque grande qu'elle pût être. Se fondant sur un passage de saint Jean Chrysostome, *In Act.*, hom. xiv, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 116, le Quinisepte expose ici que les diacres dont parle le livre des Actes ne sont pas ceux qui servent à l'autel, mais ceux auxquels était confiée l'administration de la charité ecclésiastique. Les commentateurs byzantins, Balsamon, Zonaras et Aristénius, expliquent que ce canon veut justifier la pratique des églises qui ont plus de sept diacres, comme c'était le cas de l'église de Constantinople.

Canon 17. — Aucun clerc ne peut sans la permission de son évêque quitter l'Église dans laquelle il a été ordonné pour entrer au service d'une autre. Cette défense est portée sous peine de déposition pour le clerc ainsi que pour l'évêque qui le reçoit. Cité par Gratien, *caus. XXI, q. II, c. 1*, comme étant du VII^e (*sic*) concile général.

Canon 18. — Les clercs qui abandonnent leur église lors d'une invasion ou pour toute autre nécessité, doivent y retourner quand la tranquillité est rétablie et ne plus la quitter sans raison pour un temps considérable. Ceux qui n'observent point cette règle devront être excommuniés tant qu'ils n'auront pas réintégré leur église; il en est de même pour l'évêque qui les retiendrait.

Canon 19. — Les évêques doivent prêcher tous les jours et particulièrement le dimanche... « sans s'écarter des définitions et de la tradition des Pères... »; « si une question scripturaire est soulevée, ils doivent la résoudre comme les lumières et les docteurs de l'Église l'ont expliqué dans leurs écrits. Qu'ils cherchent leur gloire dans la reproduction de l'enseignement de ceux-ci, plutôt qu'en donnant des sermons composés par eux-mêmes, afin qu'ils ne tombent pas dans l'erreur quand se présente une difficulté. »

Canon 20. — Un évêque ne doit pas enseigner publiquement dans une ville qui n'est pas de son diocèse; s'il le fait, il devra cesser les fonctions épiscopales et exercer celles de prêtre.

Canon 21. — Les clercs qui se sont rendus coupables de fautes comportant la déposition et la réduction à l'état laïc, pourront, s'ils s'amendent spontanément, porter les cheveux coupés à la manière des clercs; s'ils ne s'amendent pas spontanément, ils devront porter les cheveux comme les laïcs.

Canon 22. — Tout évêque et tout clerc ordonné pour de l'argent devra être déposé; il en sera de même pour ceux qui les ont ordonnés.

Canon 23. — Tout évêque, prêtre ou diacre, qui

exige une rémunération pour l'administration de la sainte communion, doit être déposé comme simoniaque. Cité par Gratien, caus. I, q. 1, c. 100, comme étant du VI^e concile général.

Canon 24. — Il est défendu aux clercs et aux moines d'assister à des courses et à des jeux scéniques; invités à des noces, ils doivent se retirer quand les jeux commencent.

Canon 25. — Ce canon reproduit le canon 17 de Chalcédoine sur les paroisses rurales. Sur ce canon, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 805-806. Voir Gratien, caus. XVI, q. III, c. 1.

Canon 26. — Un prêtre qui, « par ignorance » a contracté un mariage défendu, pourra, après avoir rompu cette union, continuer à siéger parmi les prêtres, mais devra s'abstenir de toute fonction sacrée, particulièrement « de la distribution du corps du Seigneur »; et il ne devra pas non plus donner sa bénédiction aux fidèles, car « la bénédiction étant communication de sainteté, celui qui ne possède pas celle-ci à cause de la faute qu'il a commise par ignorance, comment pourrait-il la communiquer à d'autres? » « Se contentant de son siège de prêtre, il doit supplier le Seigneur avec larmes de lui pardonner la faute qu'il a commise par ignorance. » Ce canon reprend une prohibition déjà édictée au canon 3; il est cité par Gratien, dist. XXVIII, c. 16, comme étant du VI^e concile.

Canon 27. — Sous peine d'excommunication pour la durée d'une semaine, un clerc doit toujours porter l'habit ecclésiastique, même en voyage. Cité par Gratien, caus. XXI, q. IV, c. 2, comme étant du VI^e concile. Mais, dans Gratien, le terme grec ἀφορίζεσθαι est rendu par *suspendatur*.

Canon 28. — L'usage retenu dans certaines églises de déposer des raisins sur l'autel avec les oblats et de les distribuer aux fidèles avec la sainte communion, est prohibé. Les raisins doivent être bénis et distribués aux fidèles séparément de la communion. Cette défense est portée sous peine de déposition pour les clercs qui l'enfreignent. Il est probable que l'usage romain de bénir les raisins le jour de saint Sixte est ici visé. Sur cet usage, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e édition, p. 187. Ce canon est cité par Gratien, dist. II, *De cons.*, c. 6.

Canon 29. — La coutume de l'Église d'Afrique de célébrer la messe le jeudi saint après le repas est réprochée comme contraire à « la tradition des Apôtres et des Pères » et comme « ternissant tout le carême ». Une semblable prohibition est déjà portée au canon 50 de Laodicee.

Canon 30. — « Voulant tout ordonner pour l'édification de l'Église, nous avons décidé de régler aussi la vie des prêtres des Églises barbares : si ceux-ci estiment devoir transgresser le canon apostolique qui défend de renvoyer son épouse sous prétexte de piété et faire plus qu'il n'est prescrit, conviennent avec leurs femmes de s'abstenir du commerce conjugal, nous prescrivons qu'ils ne doivent plus habiter avec elles d'aucune façon, afin de fournir ainsi la démonstration parfaite de l'accomplissement de leur promesse. Nous leur faisons cette concession uniquement à cause de leur pusillanimité et de leur moralité étrangère qui manque de solidité. »

Ce canon constitue une dérogation au canon 13 en faveur des clercs des Églises situées dans les territoires soumis aux barbares germaniques. Il leur est permis de suivre la discipline romaine concernant le célibat, mais cette concession est faite avec des considérants qui manquent d'amenité.

Canon 31. — Il est défendu aux clercs sous peine de déposition de célébrer la liturgie et d'administrer le baptême dans les oratoires privés sans la permission de l'évêque du lieu. Cité par Gratien, dist. I, *De*

cons., c. 34, comme étant du VI^e concile général.

Canon 32. — L'usage des Arméniens de ne pas mettre d'eau dans le calice à la messe est prohibé sous peine de déposition. Le texte de saint Jean Chrysostome qu'ils citent pour justifier leur coutume vise ceux qui célèbrent l'eucharistie avec de l'eau seule. Voir ce texte in *Matthæum homiliae*, hom. LXXXII, II, 2, P. G., t. LVIII, col. 746. Comme évêque de Constantinople, ce saint docteur mélangeait l'eau au vin dans le calice à la messe. Il en fut de même pour Jacques le frère du Seigneur et pour Basile de Césarée « qui nous ont laissé par écrit leur hiérurgie mystique ». Cette dernière phrase est insérée par Gratien dans la dist. I, *De cons.*, c. 47, comme étant du VI^e concile général.

Canon 33. — L'usage des Arméniens de n'admettre dans le clergé que des membres de familles sacerdotales est réproché comme entaché de judaïsme; est également réprochée leur coutume de ne pas tonsurer les chantes et les lecteurs.

Canon 34. — Ce canon reproduit le canon 18 de Chalcédoine concernant la conjuration des clercs contre leur évêque. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 806.

Canon 35. — Défense est faite au métropolitain après la mort d'un de ses suffragants d'enlever ou de s'approprier les biens de celui-ci ou ceux de son Église. Ces biens devront demeurer sous la garde des clercs de l'Église privée de son pasteur jusqu'à la prise de possession du nouvel évêque. Si l'Église veuve est dépourvue de clercs, ces biens seront sous la garde du métropolitain qui devra les remettre intégralement au nouvel évêque. Ce canon est cité par Gratien, caus. XII, q. II, c. 48, comme étant du VI^e concile général.

Canon 36. — Rappelant les décisions du concile de Constantinople de 381 (can. 3) et celles du concile de Chalcédoine (can. 28), le Quinisexte décrète « que le siège de Constantinople doit jouir des mêmes prérogatives, *πρεσβεῖα*, que celui de l'ancienne Rome et doit avoir les mêmes avantages que celui-ci dans l'ordre ecclésiastique » ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικαῖς ὡς ἐκεῖνον μετρίλυνεσθαι παράγκασιν, vu qu'il occupe la deuxième place après lui. Le siège de la grande ville d'Alexandrie doit se ranger après lui, ensuite celui d'Antioche et après ce dernier celui de Jérusalem. »

Les termes employés ici pour fixer les droits du siège de Constantinople et ses rapports avec celui de Rome sont ceux du canon 28 de Chalcédoine. Ce canon est cité par Gratien, dist. XXII, c. 6.

Canon 37. — Les évêques qui, par suite des invasions de barbares, n'ont pu prendre possession de leurs sièges ne doivent pas être privés de leur rang ni du droit de faire des ordinations. Hefele-Leclercq note que ce canon nous donne « un des premiers essais du titre épiscopal in *partibus infidelium* ». *Hist. des conciles*, t. III, p. 567, note 7.

Canon 38. — Ce canon reproduit la dernière phrase du canon 17 de Chalcédoine : les divisions territoriales ecclésiastiques doivent être conformes aux divisions territoriales de l'ordre civil.

Canon 39. — L'invasion des barbares ayant forcé l'archevêque de l'île de Chypre à se réfugier à Néojustinianopolis dans la province de l'Hellespont, il doit y jouir de tous les droits que le concile d'Éphèse a conférés à son siège, les prérogatives de l'Église de Constantia, métropole de l'île de Chypre, étant transférées à celle de Néojustinianopolis. Il devra donc avoir autorité sur les évêques de l'Hellespont, y compris celui de Cyzique, et être sacré par ses propres évêques.

Dans ce canon nous avons la *Κωνσταντινέων πόλεως*, de la ville de Constantia, au lieu de *Κωνσταντινουπόλεως*, Constantinople, car on ne voit pas comment le concile aurait pu transférer les droits de Constantinople au siège de Néojustinianopolis. La leçon que nous

avons retenue est celle du manuscrit d'Amerbach.

Canon 40. — L'âge requis pour embrasser la vie monastique, que saint Basile avait fixé à seize ans est ramené par le concile à dix ans. Le concile se croit autorisé à prendre cette décision en raison du précédent posé par le concile de Chalcedoine qui a abaissé à quarante ans l'âge requis pour devenir diaconesse, alors que saint Paul exigeait la limite de soixante. Cf. Concile de Chalcedoine, can. 17, dans Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 803. Voir S. Basile, *Epist. canonica II ad Amphiloichium*, can. 19, *P. G.*, t. XXXII, col. 719.

Canon 41. — Ceux qui veulent se retirer dans un ermitage, doivent auparavant passer trois ans dans un monastère. Retirés dans leur ermitage, ils ne doivent plus le quitter sans raison grave et sans la permission de l'évêque.

Canon 42. — Les ermites, qui, vêtus de noir et portant les cheveux longs, circulent dans les villes et visitent des laïcs et des femmes, doivent couper leurs cheveux, prendre l'habit monastique et se retirer dans un monastère. S'ils s'y refusent, on doit les chasser des villes et les reléguer dans des endroits déserts.

Canon 43. — Tout chrétien peut se faire moine, quelle que soit la faute dont il aurait pu se rendre coupable.

Canon 44. — Un moine qui tombe dans la fornication ou qui vit maritalement avec une femme, doit subir la peine édictée par les canons contre les fornicateurs.

Canon 45. — Les femmes qui vont faire profession religieuse ne doivent pas être conduites au sanctuaire revêtues d'habits de soie et parées de pierres précieuses: pour cette cérémonie, elles doivent prendre l'habit noir des religieuses.

Canon 46. — Les religieuses ne doivent pas sortir de leur monastère, si ce n'est en cas de nécessité, après avoir obtenu la permission de la supérieure, et accompagnées de plusieurs religieuses âgées; toutefois en aucun cas elles ne devront passer la nuit en dehors du monastère. De même, les moines ne doivent sortir qu'en cas de nécessité après avoir obtenu la permission de leur supérieur. Ceux qui enfreindraient cette règle, moines et religieuses, devront être punis.

Canon 47. — Une femme ne doit pas passer la nuit dans un monastère d'hommes, ni un homme dans un couvent de femmes. Cette défense est portée sous peine d'excommunication pour les clercs comme pour les laïcs.

Canon 48. — La femme de celui qui est élevé à l'épiscopat doit se retirer dans un monastère éloigné de la demeure épiscopale. L'évêque devra lui fournir une sustentation et, si elle est jugée digne, elle pourra être élevée au rang de diaconesse. A rapprocher du canon 12.

Canon 49. — Ce canon reproduit le canon 24 de Chalcedoine, qui défend l'aliénation des monastères et de leurs biens en faveur des laïcs. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 810.

Canon 50. — Le jeu de dés est défendu aux clercs sous peine de déposition, aux laïcs sous peine d'excommunication. Le canon 42 (41) des Apôtres avait défendu le jeu de dés aux clercs seulement.

Canon 51. — Le concile prohibe les représentations théâtrales, celles des combats de bêtes féroces, ainsi que les danses scéniques. Ceux qui s'adonnent à ces choses devront être déposés s'ils sont clercs, et excommuniés s'ils sont laïcs. Ce canon ne fait pas double emploi avec le canon 24 qui défend aux clercs et aux moines d'assister à des représentations; ici, il leur est défendu d'y prendre part comme acteurs.

Canon 52. — Tous les jours du carême à l'exception du dimanche et du jour de l'Annonciation, on doit célébrer la liturgie des présanctifiés.

Canon 53. — La parenté spirituelle étant supérieure à la parenté du sang, un parrain ne peut épouser la mère de son filleul sous peine d'être obligé de rompre cette union non canonique et de subir la peine édictée contre les fornicateurs.

Canon 54. — Voulant préciser les prohibitions formulées par saint Basile, *Epist. canonica III ad Amphiloichium*, can. 67, 68, 79, *P. G.*, t. XXXII, col. 800, ce concile soumet à sept ans de pénitence « l'oncle qui a épousé sa nièce, un père et un fils qui ont épousé la mère et la fille; deux frères qui ont épousé la mère et la fille; deux frères qui ont épousé deux sœurs ». En outre, l'union non canonique devra être rompue.

Canon 55. — Visant l'usage romain de jeûner les samedis du carême, le concile rappelle le can. 64 des Apôtres qui défend le jeûne du samedi, à l'exception du Samedi saint, sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs.

Canon 56. — L'usage arménien de manger des œufs et du fromage les samedis et dimanches de carême est prohibé sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs, car « il ne doit y avoir dans toute l'Eglise qu'une seule manière de jeûner ».

Canon 57. — « A l'autel on ne doit offrir ni lait ni miel. » Ce canon, qui renouvelle le canon 3 des Apôtres, vise probablement l'usage romain de bérir et de donner aux néophytes, le jour de Pâques et de la Pentecôte, un breuvage composé de lait et de miel. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 186.

Canon 58. — Sous peine d'excommunication pendant une semaine, il est défendu aux laïcs de se donner eux-mêmes la sainte communion, si un évêque, un prêtre ou un diacre est présent.

Canon 59. — Il est défendu de conférer le baptême dans les oratoires privés sous peine de déposition pour les clercs, d'excommunication pour les laïcs.

Canon 60. — Ceux qui simulent la possession diabolique doivent être soumis à toutes les mortifications qu'on impose aux véritables possédés pour les libérer.

Canon 61. — Ceux qui consultent les devins ou les « hécatontarques » pour connaître l'avenir, doivent être soumis à la pénitence pendant six ans. La même peine doit frapper ceux qui « montrent des ours ou d'autres animaux pour tromper les simples », ceux qui expliquent les sorts, ceux qui donnent des oracles pour les naissances, qui interrogent les nuages ou qui vendent des amulettes, ainsi que les devins eux-mêmes. Au cas où les personnes visées ci-dessus refuseraient de s'amender, elles devront être chassées complètement de l'église. Balsamon et Zonaras expliquent que les hécatontarques jouissaient d'une réputation d'hommes savants et que les montreurs d'ours vendaient des poils de ces animaux comme amulettes. *P. G.*, t. CXXXVII col. 720 D.

Canon 62. — Sont prohibées : les fêtes des Calendes (le 1^{er} de chaque mois), les Bota (fêtes en l'honneur de Pan), les Brumalia (fêtes en l'honneur de Bacchus), les fêtes du 1^{er} mars (ancien nouvel an des Romains), les danses exécutées publiquement par des femmes, les fêtes et danses d'hommes et de femmes en l'honneur des dieux du paganisme. Il est également défendu aux hommes de se déguiser en femmes et aux femmes de se déguiser en hommes. Il est également prohibé de porter des masques comiques, tragiques ou satyriques. On ne doit pas non plus invoquer Bacchus en pressant le raisin ou en mettant le vin en tonneaux. Ces prohibitions sont portées sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs. Balsamon et Zonaras s'étendent longuement sur ces usages défendus. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 725 sq.

Canon 63. — Les histoires de martyrs écrites par des « ennemis de la vérité » ne doivent pas être lues dans

l'église, mais être brûlées. Ceux qui les reçoivent comme vraies sont frappés d'anathème.

Canon 64. — Il est défendu aux laïcs sous peine de 40 jours d'excommunication d'enseigner publiquement la religion.

Canon 65. — Il est défendu d'allumer des feux à l'occasion de la nouvelle lune pour danser autour. Cette prohibition est portée sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs.

Canon 66. — Tous les jours de la semaine qui suit le dimanche de Pâques doivent être fériés; les courses de chevaux et les spectacles sont défendus pendant cette semaine.

Canon 67. — Ce canon rappelle sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs, la défense portée par Act., xv, 29, de se nourrir du sang des animaux.

Canon 68. — Sous peine d'une année d'excommunication, il est défendu de détruire ou de couper les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que les écrits des saints docteurs; il est défendu de les vendre aux marchands de papier, aux parfumeurs ou à qui que ce soit qui se propose de les détruire, à moins que ces livres n'aient été rendus inutilisables par les vers ou par l'eau. La même peine doit frapper ceux qui font l'acquisition de ces livres en vue de leur destruction.

Canon 69. — Aucun laïc ne doit s'approcher de l'autel; exception est faite pour l'empereur qui peut « selon une très ancienne coutume y déposer son offrande ».

Canon 70. — Ce canon renouvelle la défense faite aux femmes de prendre la parole pendant l'office divin (I Cor., xiv, 34 sq.).

Canon 71. — Sous peine d'excommunication il est défendu aux étudiants en droit civil de se conformer aux usages helléniques, de paraître sur la scène des théâtres et de porter un costume étranger. Ce canon défend aussi aux mêmes étudiants de célébrer ou d'accomplir les *κλήσεις*. Déjà Balsamon et Zonaras ne pouvaient dire ce qu'il faut entendre par ce terme.

Canon 72. — Le mariage contracté entre un homme orthodoxe et une femme hérétique ou entre un homme hérétique et une femme orthodoxe doit être considéré comme non valide, *ἄκυρος*, et les conjoints doivent se séparer, et la partie orthodoxe devra dorénavant encourir l'excommunication. Par contre, quand deux conjoints hérétiques ont contracté un mariage légitime, si, après la conversion de l'un d'eux à l'orthodoxie, ils veulent continuer la vie commune, on ne doit pas les séparer, en vertu de la parole de saint Paul, I Cor., vii, 12-14. Ce canon assimile ce que le droit actuel nomme empêchement de religion mixte à l'empêchement de disparité de culte. On notera que les mariages mixtes sont déclarés non valides.

Canon 73. — Il est défendu sous peine d'excommunication de reproduire l'image de la sainte Croix sur le pavé d'un édifice.

Canon 74. — Il est défendu de célébrer ce qu'on appelle les agapes dans les églises. Ceux qui s'obstineraient à le faire devront être excommuniés.

Canon 75. — Ceux qui prennent part au chant dans les églises ne doivent ni crier ni ajouter quoi que ce soit au texte liturgique.

Canon 76. — Sous peine d'excommunication il est défendu d'établir dans l'enclos qui entoure les églises des magasins (échoppes), d'y vendre des comestibles ou quelque marchandise que ce soit.

Canon 77. — Il est défendu à tout chrétien laïc ou clerc de se baigner avec une femme sous peine de déposition pour le clerc et d'excommunication pour le laïc. Le canon 39 de Laodicée avait porté la même défense, mais sans édicter de sanction.

Canon 78. — Les catéchumènes doivent apprendre le symbole de la foi et le réciter le jeudi saint devant l'évêque et les prêtres. Ce canon répète mot pour mot le canon 46 de Laodicée.

Canon 79. — Il est défendu de se donner des présents à Noël (*ζωειζ*) en l'honneur des couches de la sainte Vierge, l'enfantement du Sauveur ayant eu lieu d'une manière miraculeuse et totalement différente de celui des enfants des hommes. Cette défense est portée sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs.

Canon 80. — Tout clerc ou laïc qui, sans empêchement grave et n'étant pas en voyage, reste « trois dimanches en trois semaines », donc trois dimanches consécutifs sans aller à la synaxe (*μὴ συνέρχονται*), doit être puni, le clerc de déposition, le laïc d'excommunication. Le canon grec 11 (latin 14) de Sardique portait déjà une semblable pénalité.

Canon 81. — Il est défendu sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs, d'ajouter au *Trisagion* la clause « qui a été crucifié pour nous ».

Canon 82. — Dorénavant on ne devra plus représenter le Christ sous la forme d'un agneau, mais uniquement « sous sa forme humaine ». Duchesne suppose que le pape Sergius 1^{er} introduisit dans la liturgie romaine le chant de l'*Agnus Dei* pour protester contre cette prohibition. Cf. *Liber pontif.*, t. 1, p. 381, n. 42.

Canon 83. — Il est défendu de donner l'eucharistie aux morts.

Canon 84. — Quand on ne peut acquérir la certitude qu'un enfant a reçu le baptême, on doit le baptiser.

Canon 85. — L'affranchissement d'un esclave doit avoir lieu en présence de trois témoins.

Canon 86. — Ceux qui tiennent une maison de prostitution doivent être déposés et excommuniés, s'ils sont clercs; s'ils sont laïcs, ils doivent être excommuniés.

Canon 87. — Celui qui quitte sa femme pour en épouser une autre devra faire sept années de pénitence canonique.

Canon 88. — A moins d'extrême nécessité, on ne doit pas faire entrer de bétail dans une église. Le clerc qui enfreint cette défense sera déposé et le laïc excommunié.

Canon 89. — Pendant la semaine sainte le jeûne doit durer jusqu'à minuit du « grand sabbat » (samedi saint).

Canon 90. — En l'honneur de la résurrection du Sauveur, on ne doit pas fléchir le genou depuis les complies du samedi jusqu'à celles du dimanche. Ce canon précise le canon 20 de Nicée.

Canon 91. — Les femmes qui donnent des remèdes pour procurer l'avortement ainsi que celles qui les prennent doivent être soumises aux pénalités qui frappent les meurtriers.

Canon 92. — Ce canon reproduit le canon 27 de Chalcédoine, édictant des pénalités contre ceux qui commettent le rapt. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 814 sq.

Canon 93. — Une femme qui se remarie avant d'avoir acquis la certitude de la mort de son premier époux disparu au cours d'un voyage ou d'une guerre est adultère. Cependant la probabilité de la mort de son premier époux la rend partiellement excusable. Une femme qui de bonne foi a épousé un homme abandonné par son épouse a forniqué, mais par ignorance. Après son renvoi causé par le retour de la première femme, elle ne peut être empêchée de contracter un autre mariage, bien qu'elle fût mieux de s'en abstenir. Un soldat qui, au retour d'une longue absence, trouve sa femme mariée à un autre est dans son droit en la reprenant après lui avoir pardonné ainsi qu'à celui qui l'avait épousée en seconde noces.

Canon 94. — Ceux qui prêtent des serments païens doivent être excommuniés.

Canon 95. — Ce canon reproduit le canon 7 du concile de Constantinople de l'année 381. Voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 35 sq. Il y ajoute ce qui suit : « Les manichéens, les valentiniens, les marcionites et autres hérétiques semblables qui se convertissent (doivent être traités comme des païens et rebaptisés; les nestoriens, eutychiens et sévériens), doivent donner une profession de foi par écrit et jeter l'anathème à l'hérésie, à Nestorius, à Eutychès, à Dioscore, à Sévère, à tous les chefs d'hérésie semblables et à leurs adhérents ainsi qu'à toutes les hérésies nommées plus haut; ensuite, ils peuvent recevoir la sainte communion. »

Le membre de phrase entre parenthèses ne se lit pas dans le texte des collections des conciles; il provient du commentaire de Balsamon, mais il est réclamé par le sens, car on ne voit pas pour quelle raison on exigerait des marcionites et des gnostiques une réprobation de Nestorius et d'Eutychès. D'autre part, il est avéré que le baptême des gnostiques n'était pas reçu par l'Église.

Canon 96. — Il est défendu sous peine d'excommunication de friser ses cheveux d'une manière provocante en vue de séduire le prochain.

Canon 97. — Ceux qui ont commerce avec leur femme dans les lieux saints, ou qui profanent ces derniers d'une manière quelconque, doivent être frappés de déposition, s'ils sont clercs, et d'excommunication, s'ils sont laïcs.

Canon 98. — Celui qui épouse la fiancée d'un autre du vivant de celui-ci, doit être puni comme adultère.

Canon 99. — L'usage arménien de cuire des viandes à l'intérieur des églises et d'en offrir aux prêtres est prohibé sous peine d'excommunication.

Canon 100. — Les images et peintures qui excitent les sens à la lubricité sont interdites. Leurs auteurs devront être frappés d'excommunication.

Canon 101. — On doit recevoir la sainte communion sur les mains tenues en forme de croix et non sur un récipient, fût-il d'or ou d'argent. Cette prescription oblige sous peine d'excommunication celui qui distribue la sainte communion comme celui qui la reçoit.

Canon 102. — Ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier doivent étudier le caractère du pécheur, afin de pouvoir employer les moyens propres à l'amener à s'amender.

Appréciation d'ensemble. — Il suffit d'un rapide coup d'œil sur ces canons pour se convaincre que le Quinisexte avait en vue l'unification et un essai de codification de la législation canonique imposant les usages et la pratique de Byzance à l'Église universelle. Après l'énumération des autorités dogmatiques et canoniques, canons 1 et 2, les canons 3-39 fixent la discipline du clergé, les canons 40-50, celle des moines et des religieux, enfin les canons 51-102 visent l'amendement du peuple chrétien.

Les canons concernant le clergé supposent l'organisation de l'Église en patriarchats, can. 36; prescrivent la conformité de la division territoriale ecclésiastique avec la division territoriale civile, can. 37; régissent la tenue des conciles provinciaux, can. 8; ainsi que l'attribution des paroisses rurales, can. 25, et la conservation des patrimoines ecclésiastiques, can. 35. Nombreux sont les canons concernant la chasteté des clercs, can. 3, 4, 5, 6, 12, 13, 30, et la dignité de leur vie, can. 9, 11, 24, 27. Enfin l'obligation de la stabilité et de la résidence est rappelée, can. 17, 19, 37. Plusieurs canons règlent différents usages liturgiques, can. 28, 29, 31, 32, et prohibent les ordinations simoniaques ainsi que la simonie dans l'administration des sacre-

ments, can. 22, 23. Pour ce qui concerne les religieux, le Quinisexte fixe l'âge requis pour la profession religieuse, can. 40, 43, réglemente la clôture des monastères, can. 46, 47, la vie érémitique, can. 41, 42, voire la toilette des religieuses à l'occasion de leur profession, can. 49. La partie concernant la discipline générale est moins systématique. Le concile déclare vouloir unifier la pratique du jeûne, can. 55. Il rappelle l'obligation d'assister à la messe le dimanche, can. 81. Il précise les empêchements de mariage, de parenté spirituelle, can. 53, de consanguinité et d'affinité, can. 54, de religion mixte, can. 77. Il règle les rapports des chrétiens avec les Juifs, can. 11, et réproouve un grand nombre de pratiques superstitieuses, can. 61, 62, 65, 71, et d'autres abus.

Un semblable essai de codification et d'unification de la législation canonique était conforme à la mentalité byzantine et, en 692, la situation paraissait fort propice à sa réalisation. En effet, le VI^e concile général avait liquidé les controverses dogmatiques; les pays infectés de monophysisme avaient été détachés de l'empire au courant du VII^e siècle. Bien qu'amoindri celui-ci était devenu plus cohérent et plus uni, surtout par la réforme administrative, première ébauche de l'organisation des « thèmes » byzantins. Enfin, la campagne heureuse de Constantin Pogonat semblait avoir éloigné tout danger d'invasion de la part des Arabes.

III. LE QUINISENTE ET L'ÉGLISE ROMAINE. — La législation du Quinisexte heurtait les conceptions romaines en plus d'un point. Le canon 36 reproduisait le canon 28 de Chalcédoine qui donnait au patriarche de Constantinople la seconde place dans l'Église universelle, immédiatement après celle du pontife romain. Or, Rome n'avait pas admis le can. 28 de Chalcédoine. En outre, la pratique romaine du célibat ecclésiastique était réprouvée, can. 13, ainsi que la coutume romaine du jeûne du samedi, can. 55. Enfin bien des usages liturgiques de Rome étaient prohibés, can. 28, 57, 82. En outre le fait que dans l'énumération des autorités canoniques, can. 2, les décrétales des papes et la plupart des conciles latins étaient passés sous silence ne pouvait que déplaire à Rome.

1^o *Sous Serge I^{er}.* — A en croire la biographie du pape Serge I^{er} (687-701) au *Liber pontificalis*, des légats romains auraient assisté au Quinisexte et, induits en erreur, auraient souscrit ses canons. Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 378, n. 18, admet la véracité de ce renseignement et suppose que « les légats auraient été désavoués et que leur signature aurait été biffée par la suite ». Mais l'empereur voulait plus que la signature des légats romains; il fit expédier à Rome six exemplaires des canons du Quinisexte, munis de la signature impériale et de celles des patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche. Le pape était invité à mettre la sienne à la première place qui avait été laissée en blanc à cette fin. Mais Serge I^{er} refusa d'obtempérer à la demande impériale, parce que le concile qui lui était soumis contenait quelques canons qui « s'écartaient de l'usage ecclésiastique ». C'est pourquoi il ne voulut ni le recevoir, ni le faire lire publiquement et il le rejeta comme entaché de « nouveautés et d'erreurs ».

Pour intimider le pape et l'amener à ses fins, Justinien II fit enlever de Rome et transporter à Constantinople Jean, l'évêque de Porto qui avait représenté le pape au VI^e concile général, ainsi que le conseiller Boniface. Ensuite arriva à Rome le protospathaire Zacharie qui avait l'ordre d'enlever le pape lui-même et de l'amener à Constantinople; mais les milices de Ravenne et de la Pentapole qui avaient eu connaissance des intentions du protospathaire marchèrent sur Rome pour l'empêcher de réaliser son dessein. Effrayé Zacharie demanda au pape de faire fermer les portes

de la ville de Rome et se réfugia dans la chambre à coucher du pontife au palais du Latran. Les troupes de Ravenne entrèrent néanmoins dans la ville et, comme la rumeur s'était répandue que le pape avait été embarqué sur un navire en partance pour Constantinople, elles entourèrent le Latran, demandant à voir le pontife et menaçant d'enfoncer les portes. Tout tremblant, le protospathaire se blottit sous le lit du pape. Celui-ci sortit et parvint à calmer les miliciens. Zacharie obtint la vie sauve, mais fut chassé ignominieusement de la ville de Rome. Voir Vie de Serge I^{er}, au *Liber pontificalis*, t. I, p. 372 sq.; Paul Diacre, *Historia Langobardorum*, I, VI, c. XI, P. L., t. xc, col. 630; Bède, *Chronique*, P. L., t. xc, col. 568 sq. La révolution qui renversa Justinien II en 695 l'empêcha de poursuivre l'affaire du Quinisexte. Ses deux successeurs Léonce et Tibère Apsimare ne s'en occupèrent pas.

Nous avons noté plus haut que l'introduction faite par le pape Serge I^{er} du chant de l'*Agnus Dei* à la messe semble être une protestation liturgique contre le canon 82 du Quinisexte.

2^o *Sous Jean VII.* — Rétabli sur le trône impérial en 705, Justinien II n'oublia pas son concile. Il envoya deux métropolitains au pape Jean VII (705-707) « pour traiter l'affaire des tomes qu'il avait envoyés à Rome sous le pontificat de Serge d'apostolique mémoire, dans lesquels se trouvaient certains chapitres qui étaient en opposition à l'Église romaine ». Vie de Jean VII, dans *Lib. pont.*, t. I, p. 385 sq. Ces deux métropolitains étaient porteurs d'une lettre dans laquelle l'empereur conjurait le pape de rassembler son concile, d'examiner les canons en question, de confirmer ceux qui lui sembleraient dignes d'approbation et de casser ceux qu'il jugerait répréhensibles. Mais le pape « timoré par fragilité humaine, ne les amenda en aucune façon et les renvoya tels quels au prince par le ministère des métropolitains susnommés ». *Lib. pont.*, loc. cit. Sans doute, dans la phrase citée ci-dessus, le biographe de Jean VII ne dit pas que ce pape ait donné sa signature aux canons du Quinisexte; il ne dit pas non plus expressément qu'il les ait approuvés d'une manière quelconque; mais, si Jean VII s'était contenté de les renvoyer purement et simplement sans ajouter quoi que ce soit, son attitude aurait été analogue à celle de Serge I^{er} et on ne voit pas comment son biographe aurait pu lui reprocher sa pusillanimité à cette occasion. Nous ne croyons pas que Jean VII ait donné sa signature aux canons du Quinisexte, car s'il l'avait fait, les commentateurs et les polémistes byzantins du Moyen Âge n'auraient pas manqué de le rappeler; mais nous estimons qu'il ressort de la biographie de Jean VII que ce pape, ne fût-ce que de vive voix, a donné une certaine approbation au concile Quinisexte, que l'empereur s'en est contenté, mais que le clergé romain l'a pris en mauvaise part. Ceux qui doutent de l'approbation du Quinisexte par Jean VII mettent en avant que, si elle avait vraiment eu lieu, Justinien II n'aurait pas repris cette affaire avec le pape Constantin successeur de Jean VII.

3^o *Sous Constantin I^{er}.* — Nous lisons en effet dans le *Liber pontificalis* qu'en 710 le pape Constantin (708-715) reçut de l'empereur une lettre le convoquant à Constantinople. Parti de Rome le 5 octobre de la IX^e indiction, le pape rencontra à Naples le patrice Jean Rhizocopus qui se dirigeait lui-même vers Rome, où il fit mettre à mort quatre membres influents du clergé romain. Constantin ne fut sans doute pas mis au courant des instructions impériales dont le patrice était porteur. Il continua son voyage vers la ville impériale, où il fut reçu avec de grands honneurs au printemps suivant. A Nicomédie, le pape Constantin rencontra l'empereur, qui lui baisa les pieds, voulut recevoir la communion de sa main, confirma tous les

privileges de l'Église romaine et l'autorisa à retourner à Rome. *Liber pont.*, t. I, p. 389; Bède, *Chronique*, P. L., t. xc, col. 570. Rien dans ce récit n'indique que l'affaire du Quinisexte ait été pour quelque chose dans la convocation du pape Constantin à Constantinople. Il y avait à cette époque, à Rome, à Ravenne et dans le reste de l'Italie, assez de troubles, de difficultés et d'intrigues qui rendent compréhensible la mesure prise par l'empereur Justinien, voire la manière forte employée par Jean Rhizocopus. Sans doute, le biographe de Grégoire II raconte que ce pape étant diacre avait accompagné son prédécesseur Constantin lors de son voyage à Constantinople et que « interrogé par l'empereur Justinien sur certains chapitres, il donna une très bonne réponse et fournit une solution pour chaque question ». *Liber pont.*, t. I, p. 396. Il est possible, probable même, que ces « chapitres » aient été les canons du Quinisexte, mais il n'est pas nécessaire d'admettre que la conversation de l'empereur et du diacre Grégoire ait roulé sur l'approbation pontificale; il est plus probable, comme il s'agissait de « solutions » à donner à diverses « questions », que les interlocuteurs ont traité de l'interprétation de certains de ces canons ou de leur mise en vigueur dans l'Église romaine. Quoi qu'il en soit de cette question, le pape et l'empereur se séparèrent, comme on vient de le voir, en très bons termes; et le *Liber pontificalis* a gardé un bon souvenir du féroce Justinien II, qu'il appelle « un bon prince », « un empereur orthodoxe et très chrétien ». Id., *ibid.*, p. 391.

4^o *Discussions ultérieures.* — Les troubles qui agitérent l'empire après la mort de Justinien II, la querelle des images qui survint peu après (dès 726), firent rentrer dans l'ombre la question du Quinisexte. On n'en reparla plus qu'en 787, au II^e concile de Nicée. Le canon 82 du Quinisexte prescrit que le Sauveur ne doit être représenté que sous sa forme humaine. Citant ce canon à la session IV du II^e concile de Nicée, Taraise, patriarche de Constantinople, expliqua « que quatre ou cinq ans après le VI^e concile œcuménique, les mêmes évêques s'étant de nouveau réunis en assemblée avaient porté les susdits canons » (ceux du Quinisexte). Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 219. L'adresse du Quinisexte à l'empereur, *ibid.*, t. XI, col. 933, dit bien que ce concile voulait compléter l'œuvre des V^e et VI^e conciles, en formulant des décrets disciplinaires; mais Taraise à Nicée va plus loin. Pour lui, les canons du Quinisexte sont à considérer comme émanant du VI^e concile général, puisqu'ils ont été élaborés par les Pères de ce concile, réunis au bout de quelques années pour parachever son œuvre. L'assertion de Taraise eut un plein succès; elle obtint l'adhésion du VII^e concile ainsi que celle du pape Adrien I^{er}. Dans la longue lettre qu'il écrivit aux évêques de l'Église franque, pour répondre aux critiques qu'ils avaient formulées contre l'œuvre du VII^e concile général, Adrien I^{er} dit au c. xxxv, que « les Pères du VII^e concile ont cité un témoignage du VI^e concile, pour démontrer clairement que déjà à l'époque de celui-ci... les saintes images étaient vénérées ». P. L., t. xcvi, col. 1264 A. Ici le pape fait évidemment allusion au can. 82 du Quinisexte, qu'il croit être le VI^e concile. Déjà avant la réunion du II^e concile de Nicée, dans sa Lettre à Taraise, qui fut lue à la II^e session de cette assemblée, Adrien I^{er} avait écrit : « Je reçois le VI^e concile avec tous ses canons, dans lesquels il est dit que certaines images représentent un agneau désigné du doigt par le Précurseur... » Il est clair qu'ici aussi le pape vise le can. 82 du Quinisexte, qu'il croit être du VI^e concile. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ce ne peut être que Taraise qui a amené le pape à attribuer au VI^e concile les canons du Quinisexte, car il n'est guère admissible qu'à Rome, au courant du VIII^e siècle, cette attribution ait été communément admise.

A partir de cette époque, les canons du Quinisexte furent généralement attribués au VI^e concile général et le concile Quinisexte lui-même fut considéré comme un appendice de ce dernier. C'est sans doute pour cette raison qu'aucun chroniqueur byzantin du haut Moyen Âge ne le mentionne. George Hamartolos, dans la notice qu'il consacre à Constantin Pogonat, cite le can. 82 du Quinisexte, mais l'attribue au VI^e concile général.

Enfin, nous avons signalé plus haut, dans l'analyse des canons, que Gratien attribue au VI^e concile les nombreux canons du Quinisexte qu'il cite. Seul le pape Jean VIII (872-882) semble avoir émis quelque doute sur le bien fondé de cette attribution. Dans sa préface de la traduction des Actes du VII^e concile général, Anastase le Bibliothécaire lui fait dire qu'il n'approuve « les canons que les Grecs prétendent être du VI^e concile » qu'autant qu'ils ne sont pas contraires aux décrets des papes et aux bonnes mœurs. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 982. Ce n'est que plus tard, au courant des controverses entre Latins et Byzantins, que l'existence indépendante du Quinisexte fut reconnue.

Les canons du Quinisexte se trouvent dans Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 929 sq. Meilleure édition dans Lauchert, *Die Kanones der altkirchlichen Konzilien*, Fribourg-en-B., 1896, p. 97 sq. Sur l'histoire du Quinisexte, Heferle-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 560 sq.; Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle*, p. 477 sq.; Er. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 633-640.

G. FRITZ.

QUINTANADUENAS Antoine, théologien moraliste espagnol, né à Alcantara en 1599. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1615, professa les humanités et, appliqué au saint ministère, se signala par son dévouement aux prisonniers et aux pestiférés; il fut recteur du Collège irlandais à Séville et y mourut en 1651.

Il est surtout connu par une instruction pratique, écrite en castillan en vue de la préparation aux ordres sacrés et plusieurs fois rééditée : *Instrucción de ordinandos y ordenados...*, avec appendice *Del examen de confesores y predicadores*, Séville, 1640, et par deux ouvrages latins de morale casuistique auxquels se réfère parfois saint Alphonse : *Singularia theologiae moralis ad septem Ecclesiae sacramenta, accessit appendix ad celebratoria christianis orbis jubilaeis*, Séville, 1645; Venise, 1648; *Singularia moralis theologiae ad quinque Ecclesiae praecepta, necnon ad ecclesiasticas censuras et poenas*, Madrid, 1652 (posthume).

Nous avons en outre de cet auteur, en castillan : deux petits écrits canoniques de circonstance, *Casos occurrentes en los jubileos de dos semanas...*, Séville, 1642; *Explicación de la bula de Urbano VIII contra il uso del tabaco en los templos*, Séville, 1642 (par la constitution *Cum Ecclesiae*, 30 janv. 1642, Urbain VIII avait défendu l'usage du tabac sous quelque forme que ce fût dans les églises du diocèse de Séville; cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, art. *Tabacum*, éd. Migne, t. VII, 1857, col. 777; Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. I, 1923, n. 222, p. 422), et divers ouvrages d'hagiographie et d'ascétique, *Vida de la infanta D. Sancha Alfonso*, 1631; *Gloriosos martyres de Osuna...*, 1632; *Santos de la ciudad de Sevilla...*, 1637; *Santos de la imperial ciudad de Toledo...*, 1651; *Nombre santissimo de Maria : son excelencia, significados, veneración y efectos*, 1643.

Ce jésuite est à distinguer d'un homonyme, le canoniste Antoine de Quintanaduenas, né à Burgos, consultant des vice-rois de Sicile et *senator italicus* à la cour madrilène, mort vers 1628, qui composa un ouvrage sur les bénéfices. *Ecclesiasticon lib. IV*, Salamanque, 1592. Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 867.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1345 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., 1907, t. III, col. 1188; Astruc, *Historia de la Compañía de Jesús*, t. V, 1916, p. 89, 102, note 2.

R. BROUILLARD.

QUINTILLIENS. — Parmi les compagnes de Montan, saint Épiphanes est seul à signaler une certaine Quintilla, qu'en plusieurs endroits il associe avec Maximilla et Priscilla. Cf. *Hæres.*, XLIX, 1, P. G., t. XLI, col. 880; *Hæres.*, LI, 33, col. 949; *Hæres.*, LXXIX, 1, t. XLII, col. 741. Au premier passage cité, il fait de cette femme l'éponyme d'une secte qu'il appelle l'hérésie des quintilliens, appelés encore pépuziens, artotyrites, priscilliens. Épiphanes, à la vérité, n'est pas très sûr si c'est Priscille ou Quintille qu'il faut mettre à l'origine de la secte. Ces hésitations montrent que l'évêque de Salamine n'avait sur les communautés en question, qu'il distingue, on ne sait trop pourquoi, des montanistes, que des renseignements très vagues. On accueillera donc avec quelque scepticisme les données qu'il fournit tant sur Quintilla et les apparitions du Christ qu'elle prétendait avoir eues que sur les pratiques de la secte qu'il rattache à cette femme. Tout ce qu'il dit, soit du rôle que jouaient les « prophétesses » dans les communautés susdites, soit de la cérémonie où sept vierges, de blanc vêtues et portant un flambeau, exhortaient les fidèles à la pénitence, soit enfin de rites sanglants qui se célébraient dans certaines assemblées quintilliennes (voir *Hæres.*, XLVIII, 15, col. 880 B), a été dit en général des montanistes. Si les deux premiers points au surplus demeurent assurés, le dernier, qui est relatif à un enfant dont on exprimait le sang par des piqûres d'épingles pour le mêler au pain eucharistique, n'est rien moins que certain. Ce n'est pas d'ailleurs sans hésitation que, après avoir laissé cette grave accusation suspendue sur les montanistes en général, Épiphanes se décide à l'imputer aux quintilliens. Saint Augustin, qui a trop de confiance en Épiphanes, aurait pu lui laisser la responsabilité de cette assertion. Voir *De hæresibus*, n. 26 et 27, P. L., t. XLII, col. 30-31.

S. Épiphanes, *Hæres.*, XLIX, « Contre les quintilliens ou pépuziens que l'on appelle encore priscilliens, à qui se rattachent les artotyrites »; cf. *Anacephalæosis*, P. G., t. XLII, col. 864.

Voir ce qui a été dit aux art. ARTOTYRITES, t. I, col. 2035, et MONTANISME, t. X, col. 2355 sq., en particulier col. 2368; voir la bibliographie, col. 2370.

É. AMANN.

QUIROGA (Diego de), capucin de la province de Castille. Originaire de Quiroga, où il naquit en 1572 de la noble famille Somoza Quiroga, il fut, avant son entrée en religion, capitaine des troupes espagnoles en Flandre. Il revêtit l'habit de capucin en 1598 au couvent de Figueras, où il fit profession le 30 juin 1599. Ordonné prêtre en 1605, il contribua à la fondation des couvents de Tolède (1611), du Pardo (1613) et de Salamanque (1614), dont il fut aussi supérieur. En 1615, il fut provincial de Valence et en 1622, 1624, 1626 de Castille et d'Andalousie. Il peut être considéré comme un des fondateurs de la province de Castille, qui, en 1625, fut séparée de celle de l'Andalousie. En 1628 il fut nommé gardien de Madrid et élu premier définiteur. A partir de cette date on ne le rencontre plus parmi les prélats de l'ordre. Le P. Diego s'illustra encore comme confesseur et théologien de Philippe II, Philippe III, Philippe IV, de son épouse, Marie-Anne d'Autriche, et de sa fille Marie-Thérèse, épouse de Louis XIV. Il mourut à Madrid le 10 octobre 1649. D'après les bibliographes il serait l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages de théologie, de philosophie et de politique, qui, restés manuscrits, n'ont jusqu'ici pu être retrouvés.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capucc.*, Venise, 1747, p. 71-72; *Erario divino de la sagrada reliquía de los fr. men. capuch. en la prov. de Castilla*, Salamanque, 1909, p. 4-16; *Estadística gen. de los fr. men. capuch. de la prov. de Castilla*, Salamanque, 1910, p. 1; *Docum. para la cronica de los fr. men. capuch. de Castilla*, Salamanque, 1910, p. 25, 29, 35-36, 42, 60-65; Andres de Palazuela, *Vitalidad seráfica*, 1^{re} série, Madrid, 1931, p. 198-199.

A. TEETAERT.

1. QUIROS (Antoine Bernard de), jésuite espagnol. Né à Torrelaguna au diocèse de Tolède en 1613, il entra dans la Compagnie en 1627, enseigna la philosophie et la théologie à Valladolid, où il mourut en 1668. Il était, dit son contemporain le P. Sotwell, *vir ingenii admodum sublimis*. Nous avons de lui : *Selectæ disputationes theologicæ de Deo* (essence et attributs, vision de Dieu, science et volonté), in-fol., Lyon, 1654; *Selectæ disputationes de prædestinatione, Trinitate et angelis*, in-fol., Lyon, 1658; *Opus philosophicum*, in-fol., Lyon, 1666, comprenant la Logique, la Physique et la Métaphysique, suivies d'un traité *De opere sex dierum*. De Backer et Sommervogel mentionnent un autre *Opus philosophicum* édité à Lyon en 1658; mais il semble être identique avec celui de 1666 dont la première approbation est datée de 1658 et dont le titre porte la mention *nunc primum in lucem prodit*. Les mêmes auteurs indiquent en outre, sans date ni lieu de publication, *Disputationes selectæ in Iam-II^m D. Thomæ*, et *De incarnatione, in III^{am} partem D. Thomæ*. Plusieurs ouvrages du P. de Quiros sont restés inédits, en particulier *Tractatus de efficacia auxiliorum divinæ gratiæ congruentis cum libertate humanæ voluntatis*, contre Jansénius, Valladolid, 1653.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, 1676, p. 67; Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. I, p. 104; De Backer, *Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus*, t. II, col. 2213-2214; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1352-1353; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 8.

J. P. GRAUSEM.

2. QUIROS (Hyacinthe-Bernard de), théologien, historien et canoniste. D'origine espagnole, il enseigna d'abord à Rome sous l'habit dominicain. Il passa ensuite au protestantisme et enseigna à Lausanne. Dans cette dernière période de sa vie il composa des écrits peu favorables à l'Eglise romaine : *De malis ex Ecclesiæ romanæ dogmatibus, disciplina et praxi diatribæ XII*, 1752, in-4^o; *Kirchengeschichte*, 1756,

3 vol. in-12; *De mysterio S. Trinitatis revelato*, 1757, in-4^o.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*.

M.-M. GORCE.

QUISTELLI Ambroise, de Pistallis ou Pisteolis, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin († 1549). Né à Padoue, il eut, de son temps, réputation de savant, gouverna avec sagesse les augustins d'Italie, au titre de vicaire général, en l'absence de Seripando, le célèbre général de l'ordre. Il avait fait de bonnes études de philosophie à l'université avant de prendre l'habit des augustins et acheva dans leur couvent de Padoue ses cours de théologie, avec un tel succès que, bien vite, dans leurs maisons d'Italie et de toute l'Europe, dit Ghilini, il passa pour un maître. Dès lors, il se livre tout entier à la prédication, avec un remarquable succès. Des infirmités précoces l'obligent à une vie plus sédentaire : il se fait professeur et explique aux jeunes religieux le Maître des Sentences; puis il commente en public à la cathédrale les Épîtres de saint Paul et l'Evangile de saint Jean, devant des auditoires enthousiastes, nous disent les chroniqueurs augustins. Mais il ne put occuper une chaire de théologie à l'université, observe Papadopoli, cette chaire n'ayant pas été créée avant 1555. Il fut appelé à Rome par le cardinal Nicolas Ridolfi (ce neveu de Léon X, qui avait au moins cinq évêchés). Le cardinal en fit son secrétaire. Quistelli trouvait des loisirs pour expliquer encore au peuple l'Écriture sainte, avec le même succès qu'autrefois à Padoue. Paul III l'avait remarqué et se proposait de le mettre au nombre des légats qu'il envoyait en Allemagne pour y rétablir la paix religieuse. Mais, repris de la goutte, l'augustin ne put se mettre en voyage et mourut à Rome, le 8 juillet 1549.

(ŒUVRES. — Imprimés : *Opus adversus philosophos eos qui asserunt divinam Scripturam nequaquam percipi posse nisi ab his qui bonam vitæ partem in Aristotelis et aliorum philosophorum lectione contriverint*, Venise, 1537; *De modo prædicandi evangelium*, Venise, 1537 et 1544.

Manuscrits : *Commentarium super Aristotel. de Genere et corrupt.*; *De controversia de unica et tribus Mariis*; *Expositio super IV Sentent. libris*; *Lectiones super omnes Pauli epistolas*; *Sermons*; Papadopoli ajoute un livre : *De veritate alchimie* (?).

Elssius, *Encomiasticon augustin.*, 1651, p. 47; N. Comnène Papadopoli, *Hist. gymn. Patavini*, 1726, p. 196; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 1478.

F. BONNARD.

RABAN MAUR, célèbre polygraphe du IX^e siècle. I. Vie. II. Action. III. Œuvres.

I. Vie. — La vie de Raban Maur fut écrite, peu de temps après sa mort, par Rudolfe, son disciple; mais elle est si incomplète que Trithème, soit qu'il l'ignorât, soit qu'il ne la considérât point comme une véritable biographie, se tient, en 1515, comme son premier biographe. Le texte de Rudolfe et celui de Trithème se lisent dans *P. L.*, t. cvii, col. 39-106.

Raban, ou Hraban, ou Rhaban, surnommé *Maur* par Alcuin, naquit à Mayence, vers 776, si l'on adopte la date proposée par Mabillon, *P. L.*, t. cvii, col. 12; vers 784, d'après Dümmler, dans *Mon. Germ. hist., Epistolæ*, t. v, p. 379. Dès son enfance, il fut confié à l'abbaye de Fulda, d'où on l'envoya à Tours, pour y étudier sous la direction d'Alcuin. Alcuin mourut en 804; un billet de lui, adressé à Maur, « benoît enfant de saint Benoît », nous indique que le disciple était rentré à Fulda, avant la mort du maître, et que, déjà, il y enseignait. *Valeas feliciter cum pueris tuis*. *P. L.*, t. c, col. 399.

En 814, il est ordonné prêtre. Écolâtre de Fulda, il eut à souffrir de la part de son abbé, Ratgar, qui, « saisi d'une véritable passion pour les bâtiments, supprima l'école, et obligea, parfois même par des sévices, tous ses moines à travailler à ses nombreuses constructions ». Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. iv, p. 131. Raban vit ses notes et ses cahiers confisqués; il s'en plaignit en vers latins, mais n'obtint pas gain de cause. *Carmina Rabani*, *P. L.*, t. cxii, col. 1600. Martène et Mabillon pensent que, durant cette crise, Raban quitta l'abbaye pour voyager; un texte du *Commentaire* de Raban sur Josué semble faire allusion à un pèlerinage en Terre sainte : *Ego quidem, cum in locis Sidonis aliquoties demoratus sim...* *P. L.*, t. cxviii, col. 1000 et 1053. Finalement, les moines obtinrent que leur abbé fût déposé, et ils élurent à sa place Eigil, qui rétablit la paix. Raban Maur reprit tranquillement ses travaux. Eigil mourut en 822, et Raban fut élu pour lui succéder. Pendant les vingt ans qu'il resta à la tête de l'abbaye, ce fut pour celle-ci une période très brillante de rayonnement intellectuel. En 842, il donna sa démission : les causes de cette démission sont assez difficiles à élucider. vraisemblablement, les difficultés politiques y furent pour beaucoup : Raban Maur avait toujours entretenu de bons rapports avec Louis le Débonnaire; à la mort de celui-ci, fidèle à l'idée impériale, sa sympathie le portait plutôt vers Lothaire, ce qui lui valut, semble-t-il, la disgrâce momentanée de Louis le Germanique. Cl. Kleinclausz, *L'Empire carolingien*, p. 334 et 372; Dümmler, *Mon. Germ. hist., Poetæ*, t. ii, p. 155. Son ami, Hatton, qui avait été avec lui élève d'Alcuin, lui succéda, et Raban mena une vie de prière et d'étude dans une solitude relative au Petersberg, non loin de Fulda.

C'est là qu'on vint le chercher, en 847, pour le faire archevêque de Mayence. Les difficultés qui avaient provoqué sa démission étaient apaisées, et l'abbé Hatton put écrire au pape Léon IV, que cette éléva-

tion s'était faite « par le choix des princes francs, et l'élection du clergé et du peuple. » Son épiscopat fut marqué par trois synodes importants, tenus à Mayence, sur lesquels nous aurons à revenir. Hefele-Leclercq, *op. cit.* p. 131, 137, 190. Il mourut le 4 février 856. Son nom se trouve dans plusieurs martyrologes. Les Bollandistes, au t. 1^{er} de février, lui consacrent une longue étude, et donnent ensuite les deux Vies par Rudolfe et par Trithème, signalées ci-dessus.

II. ACTION. — Les Allemands ont qualifié Raban Maur, de *Præceptor Germaniæ*. L'expression est heureuse; Raban Maur est bien, en effet, « le fondateur des études théologiques en Allemagne ». Dom Ursmer Berlière, *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*, p. 119. Moine, abbé, archevêque, parmi la multiplicité des affaires, tant religieuses que séculières, auxquelles il fut mêlé, on peut discerner dans sa vie, ce qui en fait l'unité, l'idée directrice, autour de laquelle s'ordonne tout le reste : « Raban est avant tout pédagogue; ce qui lui importe, c'est de transplanter sur le sol de la Germanie l'amour des lettres, et aussi la culture théologique qu'il a hérités d'Alcuin ». Cependant, abbé d'une des plus grandes abbayes de la chrétienté, puis archevêque, il ne pouvait se désintéresser des difficultés politiques qui troublaient alors l'empire d'Occident; d'autre part, il eut à continuer activement l'évangélisation de son diocèse; et, placé aux frontières de la chrétienté, le problème missionnaire se posa pour lui.

1^o Action politique. — Raban Maur ne chercha jamais à jouer un rôle politique. Sincèrement attaché à l'idée impériale, il laissa à d'autres le soin d'en développer la théorie. Il est en relations suivies avec Louis le Débonnaire et l'impératrice Judith, puis avec Lothaire et Louis le Germanique; il correspond avec eux, leur dédie ses ouvrages; ses lettres et dédicaces montrent son loyalisme, elles révèlent aussi la pensée qui le domine : l'aspect moral des choses; les combinaisons politiques, la solution pratique des questions litigieuses ne sont pas de son ressort.

Le préambule de son étrange *Liber de Cruce* nous présente, au seuil même du poème, « l'image de César », l'empereur Louis, en majesté : le souverain est debout, le front couronné et entouré d'un nimbe, il appuie la main gauche sur son bouclier, et de la droite, il tient une longue croix; dans le nimbe est inscrite cette invocation : TU HLUDOVICUM CRISTE CORONA. C'est là, une figuration naïve de l'idée impériale. *P. L.*, t. cvii, col. 141. En 834, à la suite de la déposition de Louis, il lui envoie une lettre de consolation, que l'on trouve parfois marquée sous ce titre : *De reverentia filiorum erga patres*, Dümmler, *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 403. Raban explique, à l'aide de citations scripturaires, que la dignité royale devrait inspirer aux enfants plus de respect encore qu'on n'en doit aux parents ordinaires, mais la cupidité des biens terrestres produit l'orgueil et la sédition; il conclut en exhortant Louis au pardon, car, peut-être, s'est-il montré lui-même trop dur à l'égard de ses fils.

Dans l'épître dédicatoire des livres d'Esther et de Judith, à l'impératrice Judith, il lui donne discrètement des conseils de sagesse et de prudence, plutôt que de force : « Ces deux femmes, écrit-il, à cause de leur vertu insigne, sont des modèles pour les hommes comme pour les femmes; leurs ennemis spirituels, elles les ont vaincus par leur énergie, mais leurs ennemis temporels, elles les ont vaincus par la solidité de leur jugement. Ainsi donc votre louable sagesse, qui déjà a remporté sur ses ennemis une victoire non petite, dominera heureusement tous ses adversaires, pourvu qu'elle continue l'œuvre commencée, et s'efforce toujours de se rendre elle-même meilleure ». *P. L.*, t. cix, col. 540. Au c. xv du *Pénitentiel* adressé à Otgar, il ne craint pas, au lendemain de la bataille de Fontanet, de qualifier d'homicides les meurtres commis « pendant les derniers troubles et révoltes de nos princes ». « Ceux, dit-il, qui pour plaire à leurs maîtres temporels ont méprisé le Maître éternel, ... ont commis un homicide, non pas accidentel, mais bien volontaire. » *P. L.*, t. cxii, col. 1411, 1412.

De Lothaire, il fut particulièrement l'ami; mais avec ce prince qui eut quelquefois des allures de moine et de théologien, les échanges de lettres ont pour objet, non la politique, mais la sainte Écriture. Une fois, cependant, à propos de ce texte de l'Épître aux Hébreux : *Obedite prepositis vestris... Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddaturi* (xiii... 17), il remarque que ce texte expose les devoirs des sujets et les devoirs des princes : les sujets doivent être obéissants pour faciliter la tâche difficile des princes; ceux-ci doivent être vigilants et conscients de leurs responsabilités; mais ils ne doivent pas se venger s'ils sont méprisés par leurs sujets : ils doivent prier et gémir devant Dieu, qui se chargera du châtiment. *P. L.*, t. cx, col. 181.

Avec Louis le Germanique, les rapports furent d'abord tendus. Mais la disgrâce ne dura pas : archevêque de Mayence, qui, malgré sa situation sur la rive gauche du Rhin, faisait partie du nouveau royaume de Germanie, Raban eut à collaborer avec le roi d'une manière continue; il lui rend compte par lettre du synode de 847; Louis assiste aux synodes de 848, 852 (ou 851) à Mayence. Raban lui envoie ses ouvrages et les dédicaces nous montrent les préoccupations liturgiques et théologiques du prince qui, à ce point de vue, semble bien rester dans la tradition carolingienne.

Ces quelques exemples suffisent pour délimiter l'action politique de Raban Maur. Préoccupé d'apostolat intellectuel, soucieux de travailler sur les moines et le clergé, et par eux, sur le peuple chrétien, il s'efforce d'intéresser les princes à son action et, par ses instances, il contribue efficacement à la continuation de l'œuvre de Charlemagne. Mais il se cantonne, autant qu'il est possible à l'époque, dans le domaine religieux. De ce point de vue, il ne ressemble guère à son grand contemporain, Hincmar de Reims, dont le *curriculum vite* a tant d'analogie avec le sien.

2^e Action apostolique et missionnaire. — L'évangélisation de la Germanie, si puissamment poussée par saint Boniface, était loin d'être achevée. Raban, abbé de Fulda, ne pouvait oublier que son abbaye avait été fondée pour servir de base d'opérations aux missionnaires. A l'époque qui nous intéresse, la partie occidentale de la Germanie était organisée hiérarchiquement, mais au-delà, vers l'est, et surtout vers le nord, un immense territoire restait à conquérir. D'autre part, malgré la hiérarchie régulière, il y avait fort à faire dans la région de Fulda et dans celle même de Mayence, pour maintenir la foi et la vie chrétiennes dans leur intégrité. Raban connut donc ces deux préoccupations : maintien et développement de la

foi dans le pays chrétien et expansion missionnaire.

Son biographe, Rudolphe, nous le montre faisant construire églises et oratoires, et organisant des cérémonies solennelles de translations de reliques pour la prise de possession de ces nouveaux lieux de culte. Raban conservait le souvenir de ces « dédicaces », souvent marquées par des miracles, en des poèmes qu'il faisait graver sur les murs de l'édifice. L'importance qu'il attachait à cette partie de son activité montre qu'il ne s'agit pas seulement d'actes de dévotion, mais de la constitution de paroisses ou de centres religieux. L'état moral des populations laissait beaucoup à désirer, si nous nous en rapportons aux « pénitentiels » de Raban ou aux dispositions prises par les conciles réformateurs qu'il tint à Mayence. Mais la réforme des fidèles ne pouvait être réalisée que par un clergé, lui-même formé, et c'est ce à quoi vise la plus grande partie de l'œuvre écrite de Raban, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

Deux de ces conciles eurent à s'occuper d'une question missionnaire assez épineuse : après la destruction de Hambourg par les Danois, en 844, Anschaire, nommé par le pape Grégoire IV archevêque de cette ville, avait repris le siège de Brême, vacant par la mort de Leuderich (24 août 845), et l'on avait uni les deux ressorts de Hambourg et de Brême. Le concile de 847 compléta cette mesure, toute de circonstance, en supprimant le siège de Hambourg, qui avait été fondé en 831 précisément en vue des missions du Nord; aussi les mesures prises durent-elles être révisées l'année suivante : le synode de 848 trouva la solution équitable. Cf. De Moreau, *Saint Anschaire*, Louvain, 1930, p. 70 sq.

La correspondance de Raban montre l'intérêt qu'il portait à ces problèmes missionnaires. En 832, Gauzbert était parti pour la Suède, soutenu par l'empereur Louis le Débonnaire et par l'archevêque de Reims, Ébon. « De Fulda... Raban Maur écrivit plusieurs fois à l'évêque et à ses compagnons; il les exhortait à persévérer dans leur pénible apostolat, en dépit de la haine des hommes; il leur envoyait divers présents : ainsi un sacramentaire, un lectionnaire, un psautier, les Actes des apôtres, des ornements et vêtements liturgiques, des linges d'autel et des cloches ». De Moreau, *op. cit.*, p. 61; Cf. *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 522, 523.

Frédéric, évêque d'Utrecht, qui devait mourir martyr en 834, eut recours à l'abbé de Fulda pour procurer à sa bibliothèque des textes scripturaires; Raban lui envoya plusieurs de ses commentaires pour qu'il les fît copier, entre autres un *Commentaire sur Josué*; en le lui envoyant, il rappelle le souvenir du « très saint évêque et bienheureux martyr Boniface » parti autrefois de Fulda pour l'évangélisation de ces peuples. *P. L.*, t. cviii, col. 999.

Mais les « évêques missionnaires » n'étaient pas les seuls à qui cette assistance intellectuelle fût nécessaire. En bien des régions du pays franc, le besoin de livres, traités, manuels se faisait sentir et les sollicitations arrivaient à Raban Maur, comme à un spécialiste apprécié.

3^e Action intellectuelle. — La vocation intellectuelle de Raban Maur lui fut révélée, à Tours, par Alcuin. On sait quel fut le rôle de celui-ci dans ce qu'on a appelé la renaissance carolingienne. Il s'agissait de ne laisser tomber dans l'oubli ni les lettres antiques, ni les ouvrages des Pères : l'effort accompli fut animé beaucoup plus par une pensée de conservation que par un esprit de progrès; il est cependant très estimable. Raban ne dissimule pas ce qu'il doit à Alcuin; dans une miniature du *Liber de cruce* déjà cité, il se fait représenter à genoux devant le pape, lui offrant son livre; derrière lui, son maître Alcuin, à genoux également, lui appuie affectueusement

la main sur l'épaule et patronne l'œuvre du disciple. *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, art. *Alcuin*, col. 32; *P. L.*, t. cxi, col. 137. A Fulda, il se sert des cahiers qu'il a rédigés à Tours : *quæcumque docuerant ore magistri, ne paga mens perdat, cuncta dedi foliis*, *P. L.*, t. cxi, col. 1600 : il voudra réaliser dans son abbaye ce qu'il a vu à Tours, en faire un centre de culture intellectuelle, à la fois sacrée et profane, capable de rayonner au dehors; nous avons vu quelles difficultés il rencontra d'abord de la part de son abbé Ratgar, mais la mauvaise volonté de celui-ci ne doit pas faire oublier ce qui avait été accompli à Fulda même par son prédécesseur Baugulfe : la question était posée, une tradition naissait. A l'œuvre commencée, Raban Maur donna une extension considérable. Pour en apprécier toute la portée, il nous faut examiner successivement : le point de départ et les conditions de cette action intellectuelle, son esprit et la méthode suivie, enfin sa valeur réelle.

1. *Point de départ et conditions.* — La « renaissance carolingienne » part de très bas, les lettres de saint Boniface nous permettent d'apprécier la triste situation qui se présentait sous Charles Martel et les derniers Mérovingiens. Un certain relèvement commença à se produire sous Pépin le Bref, mais c'est Charlemagne qui, aidé d'Alcuin et de quelques autres, entreprit le gros effort dont il vit les résultats appréciables. Son but n'était pas de propager la haute culture intellectuelle, il était beaucoup plus modeste : donner au clergé, aux moines, aux dirigeants laïques, un minimum de culture, pour qu'ils fussent capables d'instruire les peuples, de les tirer de la barbarie ou les empêcher d'y retomber. On ne doit pas oublier cette situation initiale, si l'on veut comprendre le sens de l'action de Raban Maur. Parmi les lettres circulaires que Charlemagne adressa, en 787, au clergé séculier et régulier, celle qui, précisément, était adressée à Baugulfe, abbé de Fulda, nous a été conservée : elle marque bien ce que se propose Charlemagne, la portée et les limites de son effort; cf. Léon Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités*, p. 8. Charlemagne revient à la charge en 789, insistant pour que chaque abbaye entretienne une école. En 802, un concile d'Aix-la-Chapelle donne tout un programme d'études ecclésiastiques. A Fulda, les désirs et les ordres de l'empereur ne furent pas lettre morte; c'est vraisemblablement avec la pensée de faire de lui un écolâtre que l'on avait envoyé le jeune Raban à Tours : de fait, après la déposition de l'abbé Ratgar, nous voyons, sous la direction de Raban, écolâtre, puis abbé, l'organisation scolaire de Fulda fonctionner à plein rendement : un corps professoral nombreux distribuait l'instruction aux moines, aux oblates, aux étudiants du dehors; la bibliothèque était importante et s'augmentait progressivement des copies sorties du scriptorium. L. Maître, *op. cit.*, p. 125, 133, 167.

Attirés par la renommée de Fulda, les étudiants vinrent, comme autrefois à Tours. De Raban Maur, Éginhard fait ainsi l'éloge dans une lettre à son fils, alors novice à Fulda : « Applique-toi aux exercices littéraires, et cherche à acquérir, autant que tu le pourras, le savoir de ce professeur dont les leçons sont si claires, si substantielles; mais imite surtout les mœurs pures qui le distinguent, car les arts libéraux sont vains et nuisibles s'ils ne reposent sur une sage conduite. » L. Maître, *op. cit.*, p. 36. Parmi les disciples de Raban qui devinrent célèbres à leur tour, il faut citer : Rudolfe, son biographe, Walafrid Strabon, Loup, abbé de Ferrières, etc. En 830 fut fondée par Fulda l'abbaye d'Hirsauge près de Spire; grâce aux maîtres venus de Fulda, cette abbaye devint à

son tour un centre de rayonnement intellectuel.

Nous pouvons, par les lettres d'envoi ou dédicaces qui précèdent toutes les œuvres de Raban, nous faire une idée de l'importance de son action intellectuelle et de la manière dont elle s'exerce. De divers côtés, il est sollicité d'écrire et de composer ces ouvrages, que nous appellerions aujourd'hui des manuels, fonds obligé d'une bibliothèque ecclésiastique. Fréculfe, évêque de Lisieux, lui dépeint sa détresse intellectuelle : la population de son diocèse, écrit-il, est très ignorante et l'évêché pauvre en livres : il ne possède même pas tous les livres canoniques; à plus forte raison manque-t-il de commentaires; il supplie donc Raban de composer pour lui un commentaire sur le Pentateuque; Raban répond que, malgré les occupations multiples que lui donne sa charge d'abbé, il ne peut rien lui refuser et il envoie successivement chacun des cinq livres avec son commentaire; il ne revendique pas la propriété littéraire : *Obsecro, ut commissum tibi opus ea mente accipias, qua tibi directum est, et tam tuis quam tuorum utilitatibus ipsum accomodes : nec etiam, si alicui de affinis tuis illud placuerit, præstare ei deneges*. *P. L.*, t. cxvii, col. 441, 442. Il arrive qu'on lui envoie des parchemins, pour qu'il fasse exécuter les copies à Fulda, mais souvent, il envoie son manuscrit en communication pour que son correspondant en fasse prendre copie. Dans ce dernier cas, il a soin de recommander que l'on veille à l'exécution des copies, *ne scriptoris vitium dictatoris dereputetur errori*. A Haisulf, *Commentaire sur S. Matthieu*, *P. L.*, t. cxvii, col. 730. Humbert de Wurzburg ne manque pas de livres, il donne une longue liste de ceux que possède sa bibliothèque, mais il voudrait, pour l'étude des Livres saints, un abrégé, plus facile à consulter que les grands auteurs, comme Origène, Jérôme, Ambroise, Augustin, etc... Il envoie donc à Raban des parchemins pour qu'il fasse copier son commentaire sur l'Heptateuque (Pentateuque, plus Josué, plus Juges et Ruth). Il désire que sa lettre de demande soit placée en tête de l'ouvrage (on sent d'ailleurs que la lettre a été composée pour être publiée, elle est soignée et même un peu pompeuse); il envoie en même temps les reliques demandées. Raban répond qu'il n'a sous la main présentement que les Juges et Ruth, c'est un travail récent qui n'a encore été dédié à personne : qu'il veuille donc en accepter la dédicace; il lui enverra copie, plus tard, dès qu'ils seront de retour, des commentaires sur le Pentateuque, composés, non sans travail, à la demande de Fréculfe; de même le commentaire sur Josué composé pour Frédéric, évêque d'Utrecht, n'est pas encore revenu, il le lui enverra aussi, et très volontiers, tout autre travail qui pourra lui être utile. *P. L.*, t. cxviii, col. 1107-1110.

On pourrait dire de Raban Maur qu'il travaille sur commande; cela est vrai de ses ouvrages d'une certaine étendue, tous précédés d'une et parfois de plusieurs dédicaces; mais aussi, et plus encore, peut-être, de ses petits traités, qui se présentent sous forme de réponse à une consultation, la simple liste de ses œuvres nous le montrera.

2. *Esprit et méthode.* — Saint Benoît prévoit dans sa règle que les moines, en dehors des heures consacrées à l'office divin, s'occuperont au travail manuel et à la *lectio divina* : on se rappelle la manière dont Ratgar comprenait la chose. Raban Maur, au rebours, considère qu'après l'office divin, l'occupation essentielle des moines est la *lectio divina*, c'est-à-dire la lecture des Livres saints, et d'une manière plus générale, l'étude des sciences sacrées. Par la lecture intelligente de l'Écriture sainte, les moines nourriront leur piété, s'entretiendront dans la contempla-

tion. Mais au souci d'édification personnelle s'ajoute inévitablement le souci apostolique : l'ordre bénédictin, alors, embrasse tout l'ordre chrétien, il n'est pas spécialisé : Anchaire est moine et missionnaire ; Raban Maur est moine et apôtre intellectuel. D'autre part on ne conçoit pas, ni pour la piété, ni pour l'apostolat, une étude strictement limitée aux sciences sacrées. Ne serait-ce que pour comprendre la sainte Écriture, il faut une certaine initiation intellectuelle d'ordre général que donne l'étude de sciences auxiliaires, telles que la grammaire, l'histoire, etc. ; c'est la voie ouverte vers l'humanisme. Les textes nous montrent toutes ces préoccupations chez Raban Maur.

A ses correspondants qui lui demandent des commentaires sur les Livres saints, il a soin de marquer sa satisfaction de leur zèle pieux : à Samuel, évêque de Worms, à qui il envoie un commentaire sur saint Paul, il indique discrètement son impression personnelle : (*Scripturarum divinarum lectio semper mihi dulcis erat. P. L., t. cxi, col. 1273. Il écrit, au l. III de son De ecclesiastica disciplina : Lectio (Scripturarum) assidua purificat animam, timorem incutit gehennæ, ad superna gaudia cor instigat legentis. Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare et legere. Nam, cum oramus, ipsi cum Deo loquimur, cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur... Sicut ex carnalibus escis alitur caro, ita ex divinis eloquiis interior homo nutritur ac pascitur. P. L., t. cxii, col. 1233. On trouve le même texte dans l'hom. XLVIII, De studio sapientiæ et meditatione divinæ legis. P. L., t. cx, col. 89. Envoyant à Louis le Germanique un commentaire sur les Machabées, il note la coïncidence liturgique : Nunc vero, tempus est illud, quo Romana Ecclesia constituit libros Machabæorum legi in ecclesia. P. L., t. cix, col. 1127. Ainsi pour lui, la prière contemplative suppose nécessairement une préparation intellectuelle.*

L'édification personnelle compte pour beaucoup : à elle seule, elle serait un motif suffisant d'étudier ; mais à ce premier motif l'idée apostolique venant s'ajouter fait de l'étude un devoir impérieux pour les moines. Dans la disette intellectuelle de l'époque, les moines seuls, ou à peu près, sont en mesure de donner au clergé et au peuple la nourriture intellectuelle, la théologie, dont ils ont besoin. Raban Maur eut conscience que c'était là sa vocation particulière. A Haymon, évêque d'Halberstadt, son ami, il envoie son traité *De universo*, composé pour lui, et il lui présente ainsi son travail : *Neque enim mihi ignotum est qualem infestationem habeas, non solum a paganiis qui tibi confines sunt, sed etiam a populorum turbis, quæ per insolentiam et improbatam morum tuæ Paternitati non parvam molestiam ingerunt, et ob hoc, frequenti orationi atque assiduæ lectioni te vacare non permittunt. Hæc enim omnia mihi sollicitè tractanti venit in mentem ut... ipse tibi aliquod opusculum conderem. P. L., t. cxi, col. 12. Dans la même lettre il déplore que les hommes d'Eglise soient beaucoup plus occupés des affaires séculières que du soin de leur ministère spirituel. De toute nécessité, ceux que l'évêque appelle à l'ordination devraient être suffisamment formés aux points de vue spirituel et intellectuel, ut, cum ordinati fuerint et sacris ordinibus sublimati, magis populo Dei prosint quam noceant. Ad Reginaldum episcopum, *De ecclesiastica disciplina*, P. L., t. cxii, col. 1192. Moine, Raban compose des homélies, ou plutôt des plans d'homélies à l'usage des prédicateurs ; il donne sur ce point d'excellents conseils dans le *De clericorum institutione* ; il y revient dans le *De ecclesiastica disciplina*, en un long chapitre, d'ailleurs emprunté à saint Augustin : *Quomodo rudes catechizandi sunt*, et il s'en explique dans la préface à l'évêque Reginald, son jeune ami :*

il veut, dans son traité, dit-il, instruire d'abord le maître lui-même et, par lui, les simples auxquels celui-ci doit son enseignement. Dans le *De clericorum institutione*, que nous venons de citer, il a condensé en trois livres tout ce qu'un clerc doit savoir : Raban était à cette époque écclâtre de Fulda et travaillait pour Haistulfe, archevêque de Mayence ; plus tard, devenu archevêque à son tour, il sait qu'une de ses fonctions les plus importantes est l'enseignement, mais il n'a plus beaucoup de temps pour composer des choses nouvelles, il vit sur son acquis ; il reprend alors son *De clericorum institutione* et l'adresse, après quelques retouches et additions, à Thiotmar, qu'il a choisi pour le suppléer dans la charge d'instruire les prêtres : *Quia mei cooperatorem in sacro ministerio te elegi, hortor ut, quod pro infirmitate corporis coram multis exponere non possum, tu, qui junior ætate et validior es corpore, illis qui ad sacerdotium ordinati sunt, et ministerium sacerdotale agere debent, notum facias et eis persuadeas, imo jubeas, ut diligenter discant quod in hoc opusculo conscriptum est. Liber de sacris ordinibus, P. L., t. cxii, col. 1165. En de telles dispositions, Raban ne pouvait se désintéresser de l'enseignement à donner en langue vulgaire. Pendant qu'il était abbé de Fulda, un groupe de six traducteurs mit en langue germanique le *Diatessaron* de Tatien, d'après un manuscrit latin ayant appartenu à saint Boniface. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900*, p. 322. Migne cite, d'après Lambecius, un fragment d'un glossaire latin-tudesque, attribué à Raban Maur : l'ouvrage entier comprendrait l'Ancien et le Nouveau Testament.*

Dans cet ensemble de culture intellectuelle, les sciences profanes ont nécessairement leur place, ne serait-ce que comme préparation à l'étude de la théologie et de l'Écriture sainte. Raban s'en explique longuement au l. III du *De clericorum institutione*, où il passe en revue le *trivium* et le *quadrivium*. Dans la préface du *De universo*, à Haymon d'Halberstadt, il lui rappelle les lectures qu'ils ont faites ensemble : *Memor boni studii tui, sancte Pater, quod habuisti in puerili atque juvenili ætate, in litterarum exercitio et sacrarum Scripturarum meditatione, quando mecum legebas non solum divinos libros et sanctorum Patrum super eos expositiones, sed etiam hujus mundi sapientium de rerum naturis solertes inquisitiones, quas in liberalium artium descriptione et cæterarum rerum investigatione composuerunt. P. L., t. cxi, col. 11. Le scrupule si brillamment exposé par saint Jérôme à propos de l'utilisation des auteurs païens se présente aussi à l'esprit de Raban Maur, mais il ne s'y arrête guère : le chrétien, dit-il, ne doit pas, en se séparant de la société des païens, se faire scrupule de les piller pour mettre au service de l'Évangile ces richesses dont ils n'ont pas su se servir ; Dieu n'a-t-il pas donné aux Hébreux sur le point de quitter l'Égypte l'ordre d'emprunter aux Égyptiens tout ce qu'ils pourraient, avec l'arrière-pensée de s'approprier les objets ainsi empruntés. P. L., t. cxii, col. 404. La comparaison deviendra classique, à supposer qu'elle ne le soit pas encore. Il n'est pas sûr que Raban connût le grec, ce qui empêche de le qualifier, à strictement parler d' « humaniste » ; quoi qu'il en soit, il eut le grand mérite de comprendre et de faire comprendre qu'il ne peut exister de véritable culture théologique et scripturaire sans une culture « profane » proportionnée.*

3. Valeur. — Pour apprécier d'une manière équitable l'œuvre de Raban Maur, il importe de ne pas oublier le but qu'il se proposait et qui en explique à la fois l'intérêt et les lacunes. De cette œuvre on peut dire qu'elle est pratique, encyclopédique et traditionnelle.

La pure érudition est absente des préoccupations de Raban Maur: cette œuvre intellectuelle si vaste n'est pas animée par ce qu'on appelle la curiosité intellectuelle; l'idée de connaître pour connaître ne semble pas être en lui. Cela se comprend, si l'on se rappelle qu'il est avant tout un moine; il n'enseigne pas dans une université, mais dans un monastère situé aux confins de la chrétienté; son enseignement est un apostolat. D'autres moines sont missionnaires, plusieurs deviennent évêques en des régions difficiles, aux uns et aux autres, Raban s'est donné la mission de fournir des instruments de travail, les éléments essentiels d'une culture générale théologique, indispensable à la vie religieuse et à la vie apostolique.

Pour la même raison que nous venons de dire, Raban Maur s'intéresse à toutes les branches du savoir humain. Son traité *De clericorum institutione*, outre la théologie proprement dite, la liturgie et d'une manière générale ce qu'on est convenu d'appeler les sciences ecclésiastiques, passe en revue le *trivium* et le *quadrivium*. Le *De universo* fait un peu songer à un autre ouvrage d'une autre « Renaissance », et dont le titre est resté fameux : *De omni re scibili*... Pourtant il ne faudrait pas le croire atteint de cette espèce de boulimie intellectuelle que l'on constate parfois chez les hommes du *xvi^e* siècle; la « renaissance carolingienne », nous l'avons déjà signalé, est beaucoup plus modeste; le mot « encyclopédique » pourrait d'ailleurs prêter à équivoque : il ne s'agit pas d'une universelle érudition, mais d'un ensemble de connaissances superficielles considérées comme nécessaires. La science de Raban Maur, en apparence un peu disparate, se rassemble sous une idée directrice : « faire tourner toutes les sciences profanes au profit des divines Écritures. » Léon Maître, *op. cit.*, p. 141. Les Livres saints sont la source de toute doctrine et de toute vie, ils sont le « manuel » par excellence.

On a fait remarquer enfin, à propos des théologiens de l'époque carolingienne, « l'impossibilité où l'on se trouve... de fixer la pensée personnelle d'un auteur déterminé ». Cette remarque est particulièrement vraie de Raban Maur. Son œuvre est vaste, mais, il faut bien le reconnaître, elle est peu personnelle; même quand il prend parti dans une controverse, il suit l'opinion et souvent prend les expressions de tel ou tel des auteurs qui l'ont précédé : Alcuin, Bède le Vénérable, Isidore de Séville, les Pères de l'Église latine, et leurs disciples immédiats. Les Pères grecs lui sont moins connus et, vraisemblablement, il les lit dans une traduction latine. Le titre de compilateur ne lui a pas été épargné : il est vrai qu'il l'est souvent, et à la lettre. Cependant, il convient ici d'ôter à ce mot ce qu'il peut avoir de péjoratif et d'un peu méprisant. De ce caractère de son œuvre Raban Maur a parfaitement conscience, il ne se pose jamais comme un créateur de système, sa méthode est une méthode de professeur, il explique des textes, à l'aide de commentaires anciens, recueillant les passages les plus intéressants, les plus adaptés aux disciples présents ou lointains, pour qui il travaille. Il cite indéfiniment, il condense, il résume. Chez lui, rien de cette espèce d'enivrement que l'on remarque chez les exégètes de la Renaissance du *xvi^e* siècle; il travaille lentement, sans émotion apparente, alignant ses références; il est modeste dans ses formules, sans doute, et l'on pourrait penser qu'elles sont de style : elles sont sincères, mais il est tout aussi modeste dans son âme et dans ses prétentions. Dom Wilmart s'est plu à relever par exemple dans les commentaires sur le Pentateuque, composés pour Fréculfe, évêque de Lisieux, « sa manière bien caractéristique, d'exprimer son espérance de la récompense céleste

pour tant d'humbles, mais coûteux travaux ». Une invocation de Raban Maur, dans *Rev. bénéd.*, 1931, p. 248. Il n'est pas d'ailleurs tellement timide qu'il ne mette jamais du sien, mais son rôle essentiel est de disposer à la portée des autres l'enseignement des maîtres. Sur cette fonction qui est la sienne, il s'explique souvent. Quelques exemples seulement, choisis parmi bien d'autres.

Dans une lettre au roi Louis pour lui envoyer un commentaire sur les Paralipomènes, il écrit : *Quid ego, quasi doctus magister, per omnia ipsius (libri) mysteria indagare aut explanare potuissem? Sed Patrum vestigia sequens, ea quæ explanata ab eis inveni, et ad similitudinem sensus eorum (gratia Dei annuente) per me investigare potui, in ordinem disposui, atque in unum opusculum colligere curavi. P. L., t. cix, col. 280. Dans la préface du *De clericorum institutione*, il avait dit plus clairement encore : *nec per me, quasi ex me, ea protuli, sed auctoritali innitens majorum, per omnia illorum vestigia sum secutus. Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Joannem, Damasum, Cassiodorum, et cæteros nonnullos quorum dicta alicubi in ipso opere, ita ut ab eis scripta sunt per convenientiam posui, alicubi quoque eorum sensum meis verbis propter brevitatem operis strictim enuntiavi, interdum vero, ubi necesse fuit, secundum exemplar eorum quædam meo sensu protuli. P. L., t. cvii, col. 296. Cependant, s'il n'a pas pour son compte personnel le souci de la propriété littéraire, il a soin de noter ses emprunts, pour rendre à chacun ce qui lui est dû; les passages cités sont donc accompagnés des premières lettres du nom de l'auteur; de même, ce qui est de lui est marqué de son nom; ces indications des manuscrits ont malheureusement été souvent négligées par les copistes.**

Ce procédé des « morceaux choisis » est reconnu et apprécié par les contemporains : témoin Fréculfe, demandant à Raban un commentaire sur le Pentateuque. Ce devra être un travail sommaire, un abrégé où l'on retrouvera les textes patristiques susceptibles d'élucider et le sens littéral et la signification spirituelle de l'Écriture. Les noms des auteurs anciens utilisés seront soigneusement notés à la marge; quant à ses réflexions personnelles, Raban voudra bien les signaler par l'initiale de son nom. *P. L.*, t. cvii, col. 439. Raban répond qu'il procédera comme il est indiqué. Cependant, si cette méthode trouve de nombreux admirateurs, elle rencontre aussi ses critiques. Raban le constate, et c'est pour lui l'occasion d'affirmer davantage l'utilité pratique du système : d'autres, peut-être, travaillent d'une manière plus personnelle; lui, compose des florilèges. Les critiques sont d'ailleurs contradictoires : les uns l'accusent de n'être pas assez personnel, à quoi il répond que sa vocation est d'être un abrégiateur, un vulgarisateur; les autres l'accusent au contraire de mettre trop du sien dans son œuvre : il est inutile et présomptueux, disent-ils, d'ajouter des ouvrages à tant d'autres qui existent déjà; Raban réplique que les ouvrages des Pères existent en effet mais que, pour diverses raisons, ils sont souvent difficilement utilisables tels quels; d'ailleurs, la chose est très simple, les gens délicats n'ont qu'à délaissier ses modestes élucubrations et à recourir directement aux sources. *Préface au commentaire sur S. Matthieu, P. L.*, t. cvii, col. 730.

Pour lui, il aime mieux supporter la critique que de négliger paresseusement la grâce du Christ. *Op. cit.*, col. 729. La « torpeur » d'esprit lui paraît être la maladie de l'époque, et c'est pourquoi, nous le voyons soutenir le zèle des princes pour la continuation de l'œuvre intellectuelle de Charlemagne; les préfaces et dédicaces à eux adressées n'ont pas d'autre raison d'être : plusieurs font allusion aux critiques faites à

l'auteur; il s'en plaint, par exemple à Louis le Germanique, en lui envoyant son commentaire sur les Paralipomènes et il lui demande de se faire son défenseur. *P. L.*, t. cix, col. 281, 282. De même, dans une lettre à Lothaire, en lui offrant un commentaire sur Ézéchiel, t. cx, col. 497, 498; aussi, dans la préface du commentaire sur Jérémie qu'il lui adresse, il le fait juge de sa méthode, t. cxi, col. 793.

Quoi qu'il en soit de ces critiques, elles ne furent pas capables de ruiner le prestige de Raban; il fit œuvre utile et la plupart de ses contemporains lui en furent reconnaissants. Pour apprécier cette œuvre, il faut tenir compte des nécessités du moment: Dümmler exprime les préoccupations de Raban en une formule heureuse: *Doctrinam non augere, sed in posteritatem propagare ei cordi fuit*. *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 379.

III. ŒUVRES. — Il n'existe pas d'édition complète des œuvres de Raban Maur et, même encore aujourd'hui, il est assez difficile d'en établir la liste intégrale, à plus forte raison de les classer suivant l'ordre chronologique.

Le premier essai d'édition d'ensemble eut lieu à Cologne en 1532 où un certain nombre d'ouvrages de Raban Maur, ou à lui attribués, furent rassemblés en deux volumes.

Une autre édition, beaucoup plus intéressante, parut, à Cologne encore, en 1627. Elle comprend 6 volumes. L'auteur, Georges Colvener, accomplit certainement un gros effort, mais son édition, d'une part, est loin d'être complète et, d'autre part, elle contient beaucoup trop d'œuvres faussement attribuées à Raban.

L'édition de Migne (*P. L.*, t. cvii-cxii) est plus complète. Aux ouvrages déjà rassemblés par Colvener, elle en ajoute d'autres empruntés aux recueils de d'Achery, Mabillon, Martène, Pez; d'autre part, elle restitue à leurs véritables auteurs plusieurs écrits qui figuraient indûment dans l'édition de Colvener; mais elle conserve à tort la *Vie de Marie-Madeleine*, et la *Lettre à Égil*, abbé de Prüm, sur l'eucharistie. En ce qui concerne la *Vie de Marie-Madeleine* qui figure au t. cxii, d'après Faillon, dans ses *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Madeleine*, les Bollandistes protestent contre son attribution à Raban Maur. (cf. *Biblioth. hag. lat.*, Bruxelles, 1900, 1901, p. 810). L'authenticité de la *Lettre à Égil* n'est plus acceptée aujourd'hui, (cf. Joseph Geiselman *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926, p. 222, sq.; voir aussi du P. de La Taille, *Mysterium fidei*, editio tertia, p. xi, 277). Dom Morin propose de l'attribuer à Gottschalk; c'est très vraisemblable. (Cf. *Revue bénédictine*, octobre 1931, p. 310.) Par contre, Migne omet des ouvrages qui sont certainement ou très vraisemblablement de Raban et qu'on trouve édités ailleurs ou encore inédits. Nous nous efforcerons de leur donner leur place dans la nomenclature générale, sans prétendre toutefois résoudre ces problèmes d'attribution.

L'ordre chronologique étant assez problématique, nous grouperons les œuvres de la façon suivante: 1. Travaux et commentaires sur l'Écriture; — 2. Traités et opuscules divers; — 3. Consultations et correspondance.

I. Travaux et commentaires sur l'Écriture. — Au dire de son biographe Rudolf, suivi en cela par Trithème, Raban Maur aurait composé des commentaires sur toute l'Écriture; de fait, il commenta la plus grande partie des Livres saints; mais on peut difficilement croire que les lacunes constatées dans la série viennent de ce que les ouvrages ont été perdus.

En ce qui concerne l'Ancien Testament, nous avons de lui des commentaires sur ce qu'on appelle

l'Heptateuque, c'est-à-dire le Pentateuque plus le livre de Josué et le livre des Juges, auquel s'ajoute comme un appendice le livre de Ruth; les livres des Rois et des Paralipomènes; le livre de Judith et celui d'Esther; Jérémie; Ézéchiel; le livre de la Sagesse; les Proverbes; l'Ecclésiastique; les Machabées. Tous ces commentaires se trouvent dans Migne; ils sont précédés d'une dédicace au personnage qui les a demandés, sauf cependant l'*Expositio in Proverbia Salomonis*, *P. L.*, t. cxi, col. 679, qui se présente sans préface ni dédicace et que, par ailleurs, Raban ne cite pas dans sa lettre à Otgar, archevêque de Mayence, en lui envoyant son commentaire sur la Sagesse et sur l'Ecclésiastique. *P. L.*, t. cix, col. 671. Il ne le cite pas non plus dans sa lettre à Lothaire pour lui offrir son commentaire sur Jérémie, alors qu'il indique son travail sur la Sagesse et l'Ecclésiastique. *P. L.*, t. cxi, col. 793. Ce silence laisse donc une incertitude sur l'authenticité de l'écrit en question.

Les commentaires sur Isaïe et sur Daniel sont encore inédits; Dümmler en a publié les préfaces dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 467-469 (Daniel) et p. 501-502 (Isaïe). Il donne en même temps les indications utiles concernant les manuscrits. Dümmler publie aussi la préface d'une *Cæna Cypriani* refaite par Raban Maur et dédiée par lui au roi Lothaire II. *Ibid.* p. 506.

Aux écrits sur l'Ancien Testament, il conviendrait de rattacher un traité *De agno pascali*, ms. n. 441 (xiii^e s.), de Corpus Christi College, à Cambridge.

Sur un commentaire d'Esdras et sur un traité *De benedictionibus patriarcharum* signalés par Siebert de Gembloux et par Trithème (*P. L.*, t. cvii, col. 109, 114), nous ne savons rien.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, nous avons de lui un commentaire sur saint Matthieu et un commentaire sur les Épîtres de saint Paul, tous deux dans Migne, et il y faut peut-être ajouter un opuscule sur la passion, recueilli par Pez et reproduit dans Migne, *P. L.*, t. cxii, col. 1425. Un commentaire sur les Actes des apôtres, encore inédit, se trouve à Balliol College, Oxford, ms. n. 167 (xiii^e siècle) et Trithème signale encore un commentaire sur l'évangile de saint Jean qui n'a pas été retrouvé.

En ajoutant à cette liste les *Commentaria in cantica quæ ad matutinas laudes dicuntur*, plus le *Magnificat* et le *Nunc dimittis*, œuvre à la fois scripturaire et liturgique, composée à la demande de Louis le Germanique, *P. L.*, t. cxii, col. 1090, nous pouvons clore la liste des commentaires scripturaire de Raban Maur.

Raban explique lui-même sa méthode d'interprétation des Livres saints; il en fait la théorie dans un ouvrage particulier, intitulé: *Allegoriæ in Scripturam sacram*. *P. L.*, t. cxii, col. 849. Il y explique que le texte renferme quatre sens différents et complémentaires: le sens littéral ou historique; le sens allégorique, qui révèle à l'âme contemplative des vérités surnaturelles cachées au profane; le sens tropologique, qui incite cette âme à bien agir; le sens anagogique, qui la conduit à sa fin dernière, en lui révélant la raison d'être de sa vie. Dans plusieurs préfaces ou lettres précédant les divers commentaires, nous retrouvons ces idées et nous remarquons que le commentaire met plus ou moins en valeur l'un ou l'autre de ces sens, suivant le désir ou les besoins spirituels du correspondant. C'est ainsi que Lothaire demande un commentaire littéral sur le début de la Genèse, *secundum litteræ sensum*; un commentaire spirituel sur les chapitres de Jérémie non commentés par saint Jérôme: *rogo ut spiritali sensu exponas*; un commentaire sur Ézéchiel, à partir de l'endroit

où cessent les homélies du pape saint Grégoire : le pape saint Grégoire a développé surtout le sens anagogique, l'empereur demande que Raban insiste sur le sens moral et pratique : *etiam ethicam quam querimus, tua largitio aperiat*. P. L., t. cx, col. 495-496. On trouve ces diverses distinctions bien marquées dans les préfaces des livres du Pentateuque adressés à Fréculfe : celui-ci, en effet, a précisé qu'il désirait d'abord une interprétation littérale, puis l'explication spirituelle laquelle comporte les différents sens indiqués plus haut ; on ne s'étonnera pas que dans ce sens spirituel les « figures » tiennent une large place. A la suite des principes généraux d'interprétation du texte sacré, le même traité des *Allégories* donne l'explication, conformément aux différents sens, d'un grand nombre de mots classés par ordre alphabétique. Est-il besoin de faire remarquer que Raban Maur ici n'invente pas ? Comme souvent il copie, et sans faire remonter jusqu'à Méliton de Sardes cette manière d'allégoriser, ainsi que le fait dom Pitra au t. III du *Spicilegium Solesmense*, il faut reconnaître qu'à l'époque de Raban Maur elle est déjà ancienne et qu'il n'a eu qu'à la recueillir, ne serait-ce que d'Isidore de Séville en ces célèbres *Étymologies*. L'attribution des *Allegoriæ* à Raban Maur a été mise en doute, non sans raison semble-t-il. Voir Petit, « *Ad viros religiosos* », *Quatorze sermons d'Adam Scot*, Tongerlo, 1934 ; cet auteur propose de les attribuer à Adam Scot, *op. cit.*, p. 27. Voir aussi dom Wilmart, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, p. 161.

2° *Traité et opuscules divers*. — 1. *De clericorum institutione* (P. L., t. CVII, col. 293-420). — Ce traité fut composé vers 819, quand Raban Maur était encore à la tête de l'école de Fulda. Il est dédié à Haistulfe, archevêque de Mayence, et Raban déclare qu'il l'a composé à la demande de plusieurs religieux de Fulda qui, venant souvent le consulter pour des difficultés particulières, le prièrent finalement de rédiger un ouvrage d'ensemble, où les principales questions seraient traitées. De fait, cet ouvrage, divisé en trois livres, étudie les questions les plus diverses, sans en approfondir aucune ; il est une *somme*, un manuel assez bien ordonné, où clercs et moines peuvent trouver les connaissances et les conseils dont ils ont besoin. L'analyse suivante en donnera un aperçu.

L. I. — Après un court préambule sur l'unité et la catholicité de l'Église, l'auteur distingue dans l'Église trois ordres : les laïques, les moines, les clercs ; ces derniers constituent la hiérarchie et de cette hiérarchie Raban étudie les degrés depuis la tonsure jusqu'à l'épiscopat. C. I-XIII. Les c. XIV-XXIII traitent des vêtements sacerdotaux. Puis viennent les sacrements, dont la définition est empruntée textuellement à Isidore de Séville, c. XXIV ; ce mot semble ici réservé aux rites de l'initiation chrétienne, et à l'eucharistie : *Sunt autem sacramenta, baptismum et chrisma, corpus et sanguis*. Col. 309. Les c. XXIV-XXX décrivent donc l'initiation chrétienne, ou catéchuménat. La fin du livre I (c. XXXI-XXXIII) est consacrée à l'eucharistie. Pour l'exposé de la pensée de Raban sur les différents problèmes que pose l'eucharistie sacrement et sacrifice, se reporter à l'art. MESSE, col. 1004-1021.

L. II. — Les c. I-IX traitent de la prière publique et des heures canonicales. Viennent ensuite les diverses prières privées, c. X-XVI, puis les jeûnes obligatoires et de dévotion, les aumônes, c. XVII-XXVIII. Les c. XXIX et XXX décrivent la pénitence, la satisfaction et la réconciliation des pécheurs par l'Église : à ces chapitres, il convient de rattacher le c. XIV, dans lequel l'exomologèse est présentée comme l'une des meilleures prières. Pour l'étude d'ensemble de la discipline pénitentielle d'après Raban Maur, on se

reportera à l'art. PÉNITENCE, col. 871-891. Les c. XXXI-XLVI passent en revue les fêtes et temps liturgiques, la liturgie dominicale, les fêtes des saints, les sacrifices offerts pour les défunts, les dédicaces, etc. Les éléments de la prière liturgique, cantiques, psaumes, hymnes, antienne, répons, leçons, bénédiction, etc., sont décrits dans les c. XLVII-LV : à propos des leçons ont trouvé place deux chapitres sur les livres des deux Testaments et leurs auteurs. Le livre s'achève, c. LVI-LVIII, par quelques considérations sur la règle de foi, le symbole, et un catalogue des principales hérésies.

L. III. — C'est un traité des études du clergé. Ce que les clercs doivent d'abord étudier, c'est l'Écriture sainte : étude indispensable en vérité, mais qui présente bien des difficultés. C. I-XV. Par suite, une préparation intellectuelle, profane en apparence, est très utile pour aborder les Livres saints ; cette préparation comporte l'étude de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique, de la mathématique, cette dernière se subdivise en arithmétique, géométrie, musique et astronomie : ce sont là les sept arts libéraux que l'on trouve développés dans les écrits des philosophes et dont il faut savoir tirer le meilleur parti possible. C. XVI-XXVI. La fin du livre est consacrée à la prédication.

Plus tard, entre 842 et 847, retiré dans la solitude du Petersberg, Raban Maur reprendra son œuvre, ajoutant, supprimant, répartissant autrement la matière. Il offre à Réginbald l'ouvrage ainsi refondu et nous l'avons sous le titre : *De ecclesiastica disciplina*. P. L., t. CXII, col. 1191-1262. Deux longs morceaux du l. I sont empruntés à saint Augustin : *Quomodo rudes catechizandi sunt* et *De duabus civitatibus*. Le l. III s'intitule : *De agone christiano* ; c'est un traité de spiritualité sur l'effort et le progrès à réaliser dans la vie chrétienne ; le raccord avec ce qui précède est ainsi marqué : *Descriptis ergo sacramentis divinis, in quibus homo christianus efficitur... qualiter illi postea in agone christianum certandum sit, consequenter scribendum esse arbitramur*. *Ibid.*, col. 1229.

Plus tard encore, devenu archevêque de Mayence, Raban enverra à Thiotmar, son collaborateur, sous le titre de *Liber de sacris ordinibus, sacramentis divinis, et vestimentis sacerdotalibus*, la même œuvre revue encore et augmentée ; le chapitre sur le catéchuménat et sur le baptême, mais surtout celui sur la messe ont reçu de plus amples développements. P. L., t. CXII, col. 1165-1192.

2. *Homélies* (P. L., t. CX, col. 9-468). — Sous le titre d'*Homélies*, nous avons deux recueils assez différents : il n'est pas sûr, d'ailleurs, que tout y soit de Raban Maur, et d'autre part, nous ne possédons pas toutes les homélies qu'il a composées. Le premier recueil, col. 9-134, est adressé à Haistulfe, archevêque de Mayence. Chacune des pièces a été composée et envoyée séparément ; il s'agit, d'ailleurs, non pas de sermons proprement dits, entièrement rédigés, mais de plans à l'usage des prédicateurs ; le groupement en a été réalisé finalement par Haistulfe lui-même et Raban le pria de faire précéder le recueil de sa propre lettre, pour servir de préface. Ces homélies traitent des divers mystères de l'année liturgique, puis d'un certain nombre de vertus et de vices : on y peut glaner des indications théologiques intéressantes. Raban Maur trouve ici l'occasion de mettre en œuvre certains principes du *De clericorum institutione* sur la prédication ; il reprendra plus tard certains développements dans le *De agone christiano* signalé plus haut.

Le second recueil est dédié à l'empereur Lothaire ; sur ce recueil, les indications données par Migne sont heureusement complétées par Dümmler, *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. V, p. 503-506. Lothaire avait demandé à Raban des homélies sur le Lectionnaire de toute

l'année liturgique, il nous en manque, malheureusement, une très grosse partie.

3. *De virtutibus et vitiis*. Deux ouvrages distincts se présentent avec le même titre. Le premier *De virtutibus et vitiis* fut composé en 834 et adressé par Raban à l'empereur Louis le Débonnaire, alors au plus fort de ses difficultés avec ses fils; il consiste dans une série d'exhortations morales en 40 chapitres ou paragraphes. Une longue lettre accompagne ce traité, elle est connue sous ce titre: *De reverentia filiorum erga patres*; nous l'avons déjà signalée à propos de l'action politique de Raban. Ni le traité, ni la lettre ne se trouvent dans Migne: le *De virtutibus et vitiis* a été publié par Lazius dans ses *Fragmenta quaedam Caroli Magni*, Anvers, 1560, p. 190. La lettre, par Baluze, avec le *De concordia Sacerdotii et Imperii* de Pierre de Marca, Paris, 1704, col. 1367-1382, et par Dümmler, *op. cit.*, p. 403-415.

On trouve dans Migne, au t. cxii, col. 1335-1398, un *De vitiis et virtutibus, et peccatorum satisfactione*, en trois livres. L'éditeur restitue les deux premiers à Halitgaire, évêque de Cambrai, la troisième serait de Raban, mais il ne porte aucune indication qui permette de le lui attribuer d'une manière certaine.

4. *Liber de computo* (P. L., t. cxii, col. 669-728). Ce traité, composé à la demande du moine Marchaire, est une adaptation du *De ratione computi* de Bède le Vénérable. Il se présente sous la forme d'un dialogue entre un maître et son disciple: le but premier est de découvrir à quelle date on doit célébrer la fête de Pâques qui commande les dates de la plupart des autres fêtes; mais la question s'élargit et le maître, pour répondre aux questions du disciple, en vient à parler de tout ce qui concerne le calendrier: théorie du calendrier, puissance des nombres, le temps et ses divisions, l'astronomie, etc.

5. *De universo* (P. L., t. cxi, col. 9-614). — Cet ouvrage, un des plus considérables de Raban Maur (22 livres), se présente sous plusieurs titres; le plus complet et le plus significatif est celui-ci: *De rerum naturis et verborum proprietatibus, necnon etiam de mystica eorum significatione*. Cet ouvrage fut composé entre 842 et 847, pendant la retraite de Raban: il est dédié à Haymon, évêque d'Halberstadt et à Louis le Germanique. Sa dépendance est étroite à l'égard des *Étymologies* d'Isidore de Séville; cependant, la préoccupation étymologique y est un peu moins accusée; d'autre part, l'ordre suivi n'est pas l'ordre alphabétique. Après avoir, dans un premier livre, parlé de Dieu, des noms divins, des attributs divins, des personnes divines, l'auteur passe en revue la création tout entière, en une vaste encyclopédie; on passe d'une question à une autre, en vertu des lois un peu capricieuses de l'association des idées plutôt, semble-t-il, qu'en vertu de la stricte logique. L'ensemble est assez superficiel, mais la lecture en est fort intéressante: on y découvre une conception mystique du monde: le monde est plein de Dieu et la réalité spirituelle y a plus d'importance que la réalité matérielle, tout est symbole et l'esprit doit s'appliquer à saisir la véritable signification des mots et des choses; la connaissance ne doit pas s'en tenir à la stricte matérialité des objets, mais comprendre qu'ils sont des signes. Le *De universo* de Raban Maur eut un succès considérable: il prélude aux diverses « Sommes », « Mirrors », « Trésors », que le Moyen Âge nous a transmis, sous forme de textes écrits ou sous forme d'images peintes ou taillées; cf. É. Mâle, *L'art religieux au XIII^e siècle*, p. 16, et Ch. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Âge. La connaissance de la nature et du monde*, p. xvii.

6. *Martyrologe* (P. L., t. cx., col. 1121-1188). — Composé à la demande de Rarlteik, abbé de Seligenstadt, puis dédié à Grimold, archiepiscopat de Louis le

Germanique, ce martyrologe appartient, dit dom Quentin, à la catégorie des martyrologes historiques, c'est-à-dire que, aux noms et aux dates, il ajoute une notice sur le saint, sa vie ou sa passion. « Sous l'influence des décisions conciliaires et des ordonnances épiscopales, la littérature spéciale des martyrologes historiques se développait de toutes parts. Rhaban Maur... prenait pour base de son travail un manuscrit de la première famille de Bède ». Dom Quentin, *Martyrologes historiques*, p. 683. Le savant auteur écrit encore: « La dépendance du Martyrologe de Rhaban Maur vis-à-vis de celui de Bède a été souvent constatée et elle est évidente », p. 3. Raban a puisé aussi à d'autres sources, mais sans grand esprit critique. *Op. cit.* p. 131.

7. *Pénitentiels*. — Nous avons de Raban Maur deux pénitentiels: l'un adressé à Otgar, archevêque de Mayence (t. cxii, col. 1397-1424), l'autre à Héribaldi, évêque d'Auxerre, (t. cx, col. 467-494). Sur ses deux pénitentiels on lira l'appréciation donnée à l'article PÉNITENCE, col. 863, 883-894; et à l'art. PÉNITENTIELS, col. 1173. Du pénitentiel à Héribaldi le 33^e article demande une mention particulière, t. cx, col. 492: à propos d'une question posée par Héribaldi, « *Utrum eucharistia, postquam consumitur, et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam, quam habuerat, antequam in altari consecraretur* »; Raban répond qu'il s'est expliqué longuement sur diverses questions touchant l'eucharistie, dans sa lettre à Égil. Cette lettre à Égil, Mabillon croyait pouvoir la reconnaître dans un opuscule anonyme intitulé *Dicta ejusdam sapientis de corpore et sanguine Domini*. Or, il paraît maintenant établi que cet opuscule a pour auteur, non pas Raban Maur mais Gottschalk; la lettre à Égil est donc perdue. Cf. Dom Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, 1933, p. 87. On voit du moins dans ce court passage que Raban ne partage pas l'opinion de Radbert sur l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ. Cf. art. MESSI, col. 1016.

8. *De anima* (P. L., t. cx, col. 1109-1120). — C'est un petit traité de psychologie et de morale; l'auteur y définit l'âme et ses facultés, il étudie l'origine de l'âme, sa localisation dans le corps, sa spiritualité; puis il examine successivement les vertus morales, prudence, force, justice, et tempérance. Cet ouvrage nous fournit un exemple caractéristique de la méthode de travail de Raban: presque toute la matière, en effet, en est empruntée à Cassiodore et à saint Augustin.

9. *De videndo Deum* (P. L., t. cxii, col. 1262-1332). — Le titre complet est: *De videndo Deum, de puritate cordis et modo penitentiae libri tres ad Bonosum abbatem*. C'est un ouvrage de spiritualité dont la substance est empruntée à saint Augustin. Les trois livres ont entre eux le rapport suivant: la vision de Dieu est le but de nos efforts, la récompense de notre foi; les cœurs purs verront Dieu; la pureté du cœur se maintient et se répare par la pénitence.

10. *Traité grammaticaux, glossaires, etc.* Dans le *De clericorum institutione* et dans le *De universo*, les considérations sur la grammaire ne manquent pas; mais pour fournir aux écoliers un manuel facile à utiliser, Raban emprunta à Priscien, grammairien du vi^e siècle, les éléments essentiels de son *De arte grammatica*. P. L., t. cxi, col. 613-678. On attribue aussi à Raban sous le titre: *De inventione linguarum* une collection d'alphabets; de même, plusieurs glossaires pour la traduction des Livres saints et des prières chrétiennes en dialecte germanique (P. L., t. cxii, col. 1575-1583).

11. *Poésies*. — L'œuvre poétique de Raban Maur est assez abondante. On la trouve rassemblée par Migne, t. cxii, col. 1583-1676, mais surtout, par Dümmler

ler dans *Mon. Germ. hist., Poetæ*, t. II. Les poèmes de Raban célèbrent ses amis, ses bienfaiteurs; d'autres sont des inscriptions pour les églises ou les autels consacrés par lui; ce sont encore des épitaphes, la sienne en particulier; des hymnes religieux; il est fort possible que le *Veni, Creator* soit de lui. Suivant l'habitude de son maître Alcuin, il fait précéder bon nombre de ses ouvrages d'une dédicace en vers. Dans l'ensemble, l'inspiration et la forme sont assez médiocres: imitation ou réminiscences des devanciers, classiques ou non, y tiennent une grande place.

Parmi les œuvres poétiques, il faut faire une place à part à une œuvre étrange, qui s'apparente de très près à nos mots carrés, en losange, etc., mais sur une vaste échelle. Il s'agit du poème intitulé *Liber de Cruce* ou encore, *De laudibus sanctæ Crucis*. *P. L.*, t. CVII, col. 133-294. C'est une œuvre de jeunesse, mais le nombre de manuscrits qui nous restent et qui furent exécutés à Fulda, sous les yeux de l'auteur, montrent qu'il n'était pas peu fier de sa virtuosité. De fait, un pareil travail suppose une connaissance extrêmement riche de la langue. Raban l'offrit à un grand nombre d'amis et de personnages divers, comme en témoignent les multiples dédicaces qui précèdent le texte imprimé. Comme le titre l'indique, le poème est destiné à glorifier la croix du Sauveur; il se compose d'un texte en vers et en prose, et de figures: les vers se lisent normalement de gauche à droite; mais, au milieu des vers sont inscrites des figures variées, les unes purement géométriques, les autres représentant des personnages: l'empereur, Notre-Seigneur en croix, des chérubins, Raban lui-même, les animaux prophétiques, etc. Dans ces figures, d'autres vers sont inscrits, suivant les lignes diverses, et, offrant, avec des lettres empruntées au fond, un sens spécial, et comme un second poème. Une notice explicative (qui n'est pas superflue) accompagne chaque tableau. La typographie de Migne permet de se faire une idée des originaux, mais le dessin évidemment ne rend pas les miniatures, qui sont fort belles. Cf. Boinet. *Notice sur deux manuscrits à miniatures exécutés à l'abbaye de Fulda*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, année 1904, t. LXV.

3° *Consultations et correspondance*. — Il n'existe pas un recueil des lettres de Raban Maur, comme il existe par exemple une « Correspondance de Loup de Ferrières ». Dümmler, qui en a rassemblé cinquante-sept, dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. V, p. 377-516, cf. p. 517-533, est obligé, pour obtenir ce chiffre, de faire figurer dans sa collection les dédicaces et lettres d'envoi qui précèdent les différents traités; quant aux autres, il reconnaît que ce sont plutôt de petits traités que des lettres proprement dites; ainsi, le premier mot que nous avons placé comme titre de ce paragraphe paraît plus exact que le second: il arrive fréquemment que Raban soit consulté sur une question ou sur une autre; tantôt, il répond par un véritable ouvrage, c'est ainsi que l'ensemble de son œuvre donne l'impression d'avoir été exécutée sur commande; tantôt il répond par un simple mémoire. Cependant, de nombreux fragments, recueillis par Dümmler et publiés par lui, à la suite des *Epistolæ*, montrent que la correspondance de Raban fut très vaste. Les « Centuriateurs de Magdebourg » avaient entre les mains une collection de ces lettres qui a disparu depuis.

1. *Lettre à Dregon, archevêque de Metz, sur les chorévêques* (*P. L.*, t. CX, col. 1198-1206; *Epist.*, p. 431-439). — Les chorévêques, collaborateurs des évêques, apparaissent en Occident, vers le milieu du VIII^e siècle. Peu à peu, des prélats, peu empressés à s'acquitter de leurs fonctions, ou retenus près du souverain pour suivre les affaires publiques, se déchargèrent de leurs devoirs sur de tels auxiliaires. Il dut en résulter des abus, des empiètements; aussi un mouvement d'opinion se créa-t-il

contre eux et il arriva que des préoccupations de discipline ecclésiastique faussèrent les principes de la théologie patristique sur la validité des actes accomplis par les chorévêques. Raban Maur prend leur défense: pour lui, ils ont réellement des pouvoirs épiscopaux, mais qu'ils ne doivent exercer qu'en dépendance de l'évêque dont ils sont les collaborateurs. Cf. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 109-124. Dans le royaume de Charles le Chauve, où les *proceres* ecclésiastiques étaient fort animés contre eux, les Fausses décrétales leur portèrent un coup fatal.

2. *Consultations diverses sur le mariage et la pénitence*. — Lettre à Humbert de Wurzburg sur les degrés de parenté qui empêchent le mariage. *P. L.*, t. CX, col. 1083-1088; *Epist.*, p. 445-447. — Reprise de la même question, dans une lettre à Bonose, abbé de Fulda, son successeur; puis examen de quelques difficultés concernant la magie et la superstition. *P. L.*, t. CX, col. 1087-1096; 1097-1108; *Epist.*, p. 455-462. — Lettre à Réginbald, chorévêque, réponse à plusieurs questions sur la pénitence. *P. L.*, t. CX, col. 1187-1196; *Epist.*, p. 448-454. — Au même sur divers sujets. *P. L.*, t. CXII, col. 1507-1510; *Epist.*, p. 479-480. — Lettre au chorévêque de Strasbourg sur la pénitence à imposer à l'inceste et au parricide. *Epist.*, p. 507-508.

3. *Lettres concernant l'affaire de Gottschalk*. — Cette affaire de Gottschalk occupa théologiens, évêques et conciles pendant une bonne partie du siècle. Raban Maur qui la déclencha n'en vit pas l'issue; il se retira d'ailleurs de la controverse, bien avant de mourir, soit lassitude résultant de son état de santé, soit qu'il considérât l'affaire comme assez mal conduite par Hincmar.

Gottschalk encore enfant avait été offert — *oblatus* — à l'abbaye de Fulda, au temps de l'abbé Égil, pour devenir moine. Plus tard, arrivé à l'âge d'homme, il soutint que ses vœux ne l'engageaient pas, faute de consentement: il fit discuter son cas au concile de Mayence de 829. Le concile lui donna raison, mais Raban Maur, qui était alors son abbé, protesta dans une lettre à l'empereur, lettre qui constitue un véritable mémoire sur l'oblature des enfants. *P. L.*, t. CVII, col. 419-440, *Liber de oblacione puerorum*. La question est traitée en termes généraux et Raban conclut que les engagements pris ainsi au nom des enfants par leurs parents peuvent être parfaitement valides. Quoi qu'il en soit, Gottschalk ne resta pas à Fulda, il partit pour le monastère d'Orbais, au diocèse de Soissons, où il fit profession. Là, il se mit à l'étude de saint Augustin, se fit bientôt un certain renom de compétence et entra en relations avec quelques-uns des meilleurs esprits de son temps. C'est au cours d'un voyage qu'il fit en Italie que ses prédications et ses discussions commencèrent à inspirer des doutes sur son orthodoxie. A son retour de Rome (date incertaine) il séjourna quelque temps dans le Frioul, chez le gouverneur Éberhard. Celui-ci était un ami personnel de Raban Maur qui lui avait peu auparavant envoyé en hommage son *Liber de Cruce*. Au Frioul, Gottschalk rencontra par hasard l'évêque nommé de Vérone, Noting, et eut avec lui des discussions théologiques. La *gemina prædestinatio* est déjà son leit-motiv. Quelque temps après, Noting se rencontra avec Raban auprès de Louis le Germanique et lui demanda son opinion sur la question. Raban répondit par une lettre dans laquelle, d'après Prosper d'Aquitaine, et d'après l'*Hypomnesticum* qu'il croit être de saint Augustin, il réfute la thèse de Gottschalk: *Epistola ad Notingum, cum libro de prædestinatione*. *P. L.*, t. CXII, col. 1530-1553. Cette lettre serait de 840, à l'estimation de Dümmler. *Epist.*, p. 428. Plus tard, vers 846-847, Raban écrivit à Éberhard, lui expliquant que Gottschalk a trahi la pensée de saint Augustin, que celui-ci n'a jamais enseigné la double prédestina-

tion, et qu'il ne faut pas confondre prédestination et prescience : Dieu prédestine au salut ceux qui seront sauvés, mais il prévoit seulement la damnation des autres, qui n'aura pour cause que leur mauvaise volonté. *Epistola ad Heberardum comitem*, *ibid.*, col. 1553-1562; *Epist.*, p. 481-487.

Là-dessus, Gottschalk vint à Mayence vraisemblablement pour s'y justifier, et le synode d'octobre 848 eut à se prononcer sur la controverse. Le résultat fut la condamnation de Gottschalk, lequel fut mis en état d'arrestation et expédié à Hincmar, métropolitain de Reims, de qui il dépendait comme moine d'Orbais. Une lettre de Raban, qualifiée de « synodale » expose à Hincmar les conclusions du concile. *Epistola synodalis ad Hincmarum archiepiscopum Rhemensem*, *P. L.*, t. cxii, col. 1574-1575.

Après diverses péripéties que nous n'avons pas à raconter ici, Gottschalk réussit à répandre ses idées en divers opuscules et à intéresser à sa cause des théologiens de valeur, comme Ratramne de Corbie, et Loup de Ferrières, des évêques comme Prudence de Troyes, etc., de telle façon qu'Hincmar se vit dans une situation fâcheuse, suspect, à son tour, d'avoir altéré dans un sens pélagien la pensée de saint Augustin, ce qui était évidemment la plus grave infidélité que l'on pût commettre à l'égard de la doctrine du maître. D'autre part, on l'accusait d'avoir manqué de douceur envers son prisonnier, qu'un concile de Quierzy avait fait fouetter, et qu'il détenait sous sa surveillance directe, non pas à Orbais, au diocèse de Soissons dont l'évêque Rothade lui était suspect, mais à Hautvillers dans son propre diocèse. Inquiet de la tournure que prenaient les choses, Hincmar écrivit donc à Raban pour avoir son opinion sur le fond du problème et des indications pratiques sur la conduite à tenir. Nous sommes un peu avant Pâques de l'année 850. A la lettre de Hincmar, Raban répondit aussitôt, lui envoyant ses propres écrits sur la prédestination, à savoir la lettre à Noting et la lettre à Éberhard, promettant une réponse plus complète plus tard. C'est la seconde lettre de Raban à Hincmar, elle n'est pas dans Migne; mais on la trouve dans Dümmler, *Epist.*, p. 487-489.

La réponse promise fut envoyée un peu plus tard : *P. L.*, t. cxii, col. 1518-1530; *Epist.*, p. 490-499. Elle n'ajoute rien de bien nouveau à ce que nous savions déjà par les lettres précédentes à Noting et à Éberhard, auxquelles, d'ailleurs, Raban renvoie; il affirme être tout à fait d'accord avec Hincmar contre Prudence et Ratramne, qui ont tort de soutenir Gottschalk. Mais la vieillesse, dit-il, et la maladie l'empêchent d'intervenir désormais activement dans le débat.

De fait il n'interviendra plus, mais ses lettres constitueront des pièces importantes pour le procès qui va se continuer sans lui; Hincmar sera heureux de pouvoir s'appuyer sur son autorité, mais un adversaire, Florus de Lyon, écrira que Raban dans sa lettre à Noting est « tout à fait en dehors de la question ». Dom Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, p. 120.

Une lettre de Raban à Hincmar sur la *Trina Deitas* et publiée par Dümmler, *op. cit.*, p. 499-500, se place vraisemblablement avant celle que nous venons de citer; c'était là encore un des points de doctrine que Hincmar reprochait à Gottschalk. Dom Cappuyns, *op. cit.*, p. 84 et 109.

I. ÉDITIONS. — Le célèbre érudit J. de Pamèle († 1587) avait préparé les matériaux d'une édition complète de Raban Maur; celle-ci ne parut que quarante ans après la mort de Pamèle, par les soins de Colvener, chancelier de l'université de Douai. *Raban Mauri opera, a Pamelio collecta, emendata, et collata*, Cologne, 1626-1627, 6 vol., in-fol. C'est cette édition qui a servi de base à celle de la *P. L.*, t. cxii-cxiii, 1841-1852. — L. Dümmler a donné une édition

très soignée des œuvres poétiques dans *Mon. Germ. hist., Poetae lat.*, t. II, 1894, p. 159-258; et des lettres, même collection, *Epistol.*, t. V, 1899, p. 379-533. — A. Knopfler a donné une édition du *De institutione clericorum libri tres*, Munich, 1900. — *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, n. 5.

II. TRAVAUX. — 1^{re} Générale. — Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Ben.*, éd. de Venise, t. vi, p. 1-45; du même *Annales ord. S. Ben.*, t. II, passim, voir la table, p. 760-761; R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e éd., t. xii; Ébert, *Album der Gesch. der Literat. des M. A.*, t. II, p. 120-145; A. Hauek, *Kirchengesch. Deutschlands*, 3-4^e éd., t. II, Leipzig, 1912, passim, voir table alphabétique, p. 846; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des M. A.*, t. I, Munich, 1911, p. 288-302; L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités*, *Archives de la France monastique*, t. xxvi, 1924; Laistner, *Thought and letters in Western Europe A. D. 500 to 900*, Londres, 1931.

2^e Particuliers. — Outre les introductions de Dümmler et Knopfler, aux éditions citées, voir surtout : E. Dümmler, *Hrabanstudien dans Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1898, t. I, p. 24-43; Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, Mayence, 1841; E. Köhler, *Hrabanus Maurus und die Schule zu Fulda*, Leipzig (dissert. inaug.), sur les commentaires scripturaires; Schonbach, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, phil.-hist. Klasse, t. cxvii, 1903, fasc. 4, p. 79 sq.; J. Habitzel, *Hrabanus Maurus, ein Beitrag zur mittelalt. Exegese*, *Biblische Studien*, t. xi, fasc. 3, Fribourg-en-B., 1906; sur la doctrine sacramentelle : F. J. Schell, *Hrabanus Mauri de sacramentis Ecclesiae doctrina* (programme de Fulda), 1845.

II. PELTIER.

RABAUDY (Bernard de), dominicain mort en 1731. Il appartenait à l'une des principales familles de Toulouse, ville où il fut prieur, inquisiteur, professeur à la faculté de théologie. Sa doctrine était un thomisme strict et appuyé sur l'augustinisme, mais sans esprit étroit de polémique dans les controverses de son temps. Comme les questions relatives à la méthode de la théologie l'intéressaient grandement, au point que les ouvrages qu'il a publiés concernent en grande partie ces questions de méthode, il savait faire leur part à la théologie positive et à l'histoire. Le plan de son ouvrage ou plutôt de son monument théologique était grandiose, mais la réalisation s'avérait extrêmement compliquée. Il voulait répandre sous le titre de *Exercitationes theologiae ad singulas partes summæ sancti Thomæ doctoris angelici*, toutes les idées de saint Thomas, les commenter, les doubler d'une théologie positive et d'une casuistique thomiste. Aussi, des trois volumes qui parurent à Toulouse, in-8°, 1713, 1713, 1715 : 654 p., 800 p., 931 p., les deux premiers étaient entièrement consacrés aux prolégomènes et le troisième ne contenait que le traité *De Deo uno*. Le P. de Rabaudy n'en publia pas davantage. D'autres parties de son œuvre, déjà préparée et concernant la théologie des sacrements, demeurèrent manuscrites. D'une lettre du maître général des dominicains, le P. Cloche, il semble résulter que c'est le courage plus que le temps qui fit défaut au P. de Rabaudy pour mener à bien l'énorme entreprise.

R. Coulon, *Scriptores ord. prædicatorum... suppl.*, fasc. 7, Paris, 1914, p. 507-508.

M.-M. GORCE.

RABBOULA, évêque d'Édesse († 7 août 436). I. Vie. II. Œuvres et doctrines.

I. Vie. — Sur la vie de Rabboula, l'on est renseigné soit par un panégyrique, œuvre d'un contemporain et d'un admirateur assez fortement teinté de monophysisme, soit par un long épisode de la *Vie du moine Alexandre*, fondateur du couvent des Acémètes à Constantinople. Cette dernière, qui parle surtout de la conversion de Rabboula, se raccorde mal avec la précédente, qui ne laisse pas d'être suspecte, elle aussi.

Il naquit à Kennesrin (le nid des aigles), le Chalcis des Romains, près de Bérée (Alep). Son père était un

prêtre païen, qui, dit-on, aurait offert un sacrifice à la demande de Julien l'Apostat, quand celui-ci traversa la région pour aller combattre les Perses en 363. Sa mère était au contraire une chrétienne accomplie. L'enfant fit de très bonnes études, soit en grec, soit en syriaque (le syriaque était sa langue maternelle). Ces études lui permirent un jour de prendre la parole en grec devant l'empereur à Constantinople; en attendant elles lui ouvrirent l'accès des fonctions publiques; il finit par devenir préfet. Cependant son père et sa mère s'efforçaient, chacun de son côté, d'amener le jeune homme à leur foi; sa mère crut réussir en lui faisant épouser une chrétienne. La mère, la femme et surtout la grâce divine travaillèrent à amener Rabboula à la foi du Christ. On l'adressa d'abord à l'évêque de Kennešrin, Eusèbe, qui, désespérant de le faire céder, l'amena au vieil Acace, évêque de Bérée (Alep). Cf. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. I, p. 1020 sq.; t. V, p. 628 sq.; J.-J. Overbeck, *S. Ephraemi syri, Rabulæ episcopi Edesseni, Balai aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 159-162. Ces deux évêques l'éclairèrent et le guidèrent dans la recherche de la vraie religion. Ce qui contribua beaucoup à l'y amener ce furent les miracles opérés par un saint reclus du nom d'Abraham, au monastère de Markianos à Kennešrin même. Enfin il trouva définitivement la foi alors qu'il priait dans le sanctuaire des saints Cosme et Damien, et après y avoir été témoin d'un grand prodige.

Vers l'an 400, ce prosélyte fit partie d'un pèlerinage en Terre sainte et profita de la circonstance pour se faire baptiser dans le Jourdain. Ame ardente et cœur généreux, dès son retour dans son pays, il vendit ses biens, les distribua aux pauvres, quitta sa mère, sa femme, ses enfants et se retira au couvent de Markianos sous la direction du moine Abraham. A son exemple sa mère et son épouse en firent autant et entrèrent dans un monastère de religieuses. Trouvant la vie cénobitique trop facile et avide de perfection, Rabboula se fit ermite et pénétra dans le désert avec son ami Eusèbe pour mener une vie d'ascétisme plus intense. Héliopolis (Baalbeck), la ville païenne, le tenta; il y vint avec son compagnon pour y briser les idoles et y recevoir la couronne du martyr; mais sa tentative échoua. Cf. M.-J. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse : Un évêque syrien du V^e siècle, Rabulas d'Édesse*, Paris, 1915, p. 195. L'authenticité de l'épisode est suspectée, à bon droit, par le P. Peeters. La *Vie d'Alexandre l'Acémète* attribue, au contraire, la conversion de Rabboula, qui était prêtre païen dans sa ville natale, à l'action d'Alexandre. Ses argumentations, ses miracles surtout, arrivent, non sans peine, à convertir Rabboula.

En 411 ou 412, le siège d'Édesse étant devenu vacant par la mort de Diogène, les évêques d'Orient, réunis à Antioche, choisirent pour l'occuper le moine Rabboula; Acace de Bérée alla l'arracher à sa retraite pour l'élever au siège d'Édesse. Dieu l'avait ainsi préparé pour une mission délicate. Humble, zélé, dévoué, charitable et austère, tel fut ce saint évêque. Sa mort, d'après son biographe, eut lieu le 7 août 435. Le quantième du mois est exact; pour l'année, il vaudrait mieux au dire du P. Peeters s'arrêter à 436.

L'Église syriaque le considère comme l'un de ses grands saints et célèbre sa fête le 17 décembre. Peu après sa mort, un de ses familiers entreprit d'écrire la biographie que nous avons signalée; elle a passé pour l'un des meilleurs morceaux du genre, dans la littérature syriaque. Publiée par Overbeck, *op. cit.*, p. 160 sq., elle a été reproduite par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* t. IV, p. 396 sq. et traduite en allemand par Bickell, *Bibliothek der Kirchenväter* de Tallhofer, n. 102-104. D'après Rubens Duval, « l'ascétisme rigoureux

dont Rabboula fut le modèle à Édesse, semble avoir été personnifié sous une forme vivante par la légende syriaque de *L'homme de Dieu*, légende qui eut un grand retentissement aussi bien en Occident (elle y est devenue la légende de saint Alexis) qu'en Orient ». *La littérature syriaque*, p. 161.

II. ŒUVRES ET DOCTRINE. — L'œuvre écrite de Rabboula est assez mince. Telle qu'elle a été publiée par Overbeck, *op. cit.*, p. 210-250; p. 362-380, elle peut se répartir de la façon suivante : 1. Un groupe de textes canoniques. 2. Des lettres. 3. Un discours prononcé à Constantinople. 4. Enfin quelques hymnes. Mais l'action de l'évêque d'Édesse n'a pas laissé d'être considérable. Nous étudierons cette action dans le domaine de la théologie, dans le domaine scripturaire, enfin dans le domaine canonique, en signalant au fur et à mesure les ouvrages qui entrent en ligne de compte.

1^o Action théologique. — Pour en bien comprendre l'importance, il faut se souvenir qu'Édesse était le siège, au moment où Rabboula en était évêque, de la célèbre « école des Perses », inféodée dès cette époque à la théologie antiochienne, dont Théodore de Mopsueste était le représentant le plus brillant et le plus autorisé. Peu après la mort de Théodore, cette théologie trouvait en Nestorius, devenu archevêque de Constantinople en 428, un interprète qui allait très vite la discréditer. La lutte ne tardait pas à éclater entre lui et le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille. Voir art. NESTORIUS, t. XI, col. 94 sq. A la sommation adressée à Nestorius par le pape saint Célestin d'avoir à se régler sur l'enseignement traditionnel de Rome et d'Alexandrie, Cyrille ajoutait, de son chef, à l'hiver de 430, les « douze anathématismes » dont la publication, au moins intempestive, allait liguier contre la théologie alexandrine les représentants les plus en vue de la théologie antiochienne. Quelle fut dans ces conjonctures l'attitude de Rabboula?

S'il faut en croire son biographe — ou plutôt son panégyriste, — il aurait pris parti, dès le principe, contre Nestorius. On aimerait d'ailleurs avoir d'autre garant que cet auteur, qui manque totalement de doctrine, au sujet d'une intervention que Rabboula aurait faite à Constantinople même en faveur de la doctrine de la maternité divine de Marie, menacée, pensait-il, par les incartades de l'archevêque. Le biographe raconte, en effet, qu'ayant eu l'occasion d'aller à la capitale, Rabboula y prêcha dans la Grande-Église, en présence même de Nestorius (le tyran, comme il l'appelle), alors protégé par le souverain, et qu'il prévint le peuple et les souverains (Théodose II et sa sœur Pulchérie?) contre les erreurs de l'archevêque. Un fragment s'est conservé, de fait, d'un sermon de Rabboula (Overbeck, *op. cit.*, p. 233-244), qui pourrait avoir été tenu dans la capitale, et qui contient une affirmation explicite de l'unité de personne dans le Christ, et de la légitimité du terme *théotocos* appliqué à la Vierge. Peut-être quelques expressions donnent-elles à penser que l'orateur est moins ferme sur la dualité des natures, et il y a un passage assez dangereux sur « Celui qui, impassible par nature, a souffert dans son corps selon qu'il le voulait ». Somme toute, la teneur du sermon correspond assez bien à la situation qui existait à Constantinople en 429-430; un voyage de Rabboula dans la capitale n'a rien d'absolument invraisemblable. On remarquera d'ailleurs qu'aux dires mêmes du biographe, l'évêque d'Édesse n'a pas fait ce voyage pour aller combattre Nestorius, ce qui, à cette date, n'aurait aucun sens, mais pour des raisons d'ordre surtout financier. Il n'est pas étonnant que, venu à Constantinople, il ait été invité à prêcher; son sermon a d'ailleurs la modération qui convient à un étranger parlant dans une des églises de la

L. VII, col. 241. Or, en 135 (ou 136), ce sera Ibas lui-même qui succèdera à Rabboula. Il entreprendra dès lors une vive réaction contre l'œuvre de ce dernier, traduisant en syriaque les œuvres de Théodore, propageant avec ardeur les idées qu'avait combattues son prédécesseur. Cette activité se heurterait d'ailleurs, elle aussi, à une très forte opposition. Voir IBAS et TROIS CHAPITRES.

Il nous reste à relever dans ce qui s'est conservé des œuvres de Rabboula les autres indications dogmatiques.

Outre la maternité divine, Rabboula loue dans ses *Hymnes*, encore en usage dans la liturgie syriaque, la virginité de Marie, il l'appelle « parfaitement sainte ou sainte de toute manière ». Cf. Overbeck, p. 245 sq.

Dans ces mêmes hymnes, il glorifie le courage des martyrs, parle des âmes des défunts qui attendent et nos prières et la résurrection, de la pénitence et du ciel. On possède encore de lui un discours inédit sur les *aumônes offertes pour soulager les âmes des défunts*, et par conséquent on y trouve une preuve en faveur du dogme du purgatoire; il y prône la célébration des fêtes à propos de la commémoration des morts; cf. ms. de la Laurentienne de Florence, Év. Assémani, *Cat. cod. mss. Bib. Palat. Medic.*, p. 107; voir aussi les canons 33 et 36 dans Nau, *op. cit.*, p. 86 sq.

Sa pensée sur la présence réelle, le sacrifice de la messe et ses effets n'est pas moins explicite. Il semble que de son temps l'Église syriaque employait le pain azyme dans la liturgie. En effet il blâme les moines de Perrhes, dans sa *Lettre à Gamalinus*, et leur reproche de faire fermenter le pain devant servir au saint sacrifice et de s'en nourrir trois fois par jour apaisant ainsi leur faim et leur soif, avec le corps et le sang de Notre-Seigneur. Mais il ne leur reproche pas de mettre de l'eau chaude, dans le calice, comme cela se pratique encore dans la liturgie byzantine; il dit aussi que l'on ne doit pas célébrer la liturgie les jours de jeûne. Cf. Overbeck, *op. cit.*, p. 230 sq.; Land, *Historia miscellanea* dans *Analecta syriaca*, t. III, p. 316; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 197 et 409. Il est intéressant de noter que Rabboula recommande à ses clercs et moines de bien nettoyer l'endroit où serait tombée une parcelle du saint corps; il faut même gratter la table, enlever la poussière et la distribuer aux fidèles, y placer, s'il le faut, des charbons ardents. Cf. can. 85, Nau, *op. cit.*, p. 91. On a pu chicaner Rabboula sur ses idées relatives au mode de présence; sa pensée est peut-être hésitante, elle n'est pas hétérodoxe. — Il prescrit à ses moines la vénération des reliques des martyrs et le culte des saints. Can. 21, *ibid.*, p. 85.

2° *Action dans le domaine scripturaire.* — Rabboula rétablit dans la liturgie le texte original des saintes Écritures. Le *Diatessaron* avait fait fortune en Syrie jusqu'à l'époque de Rabboula; mais on commençait déjà à le combattre, l'on ordonnait d'en brûler les exemplaires. C'est ce que firent Théodoret de Cyr et Rabboula. P. G., t. LXXXIII, col. 372 A. Ce dernier oblige ses moines et ses clercs à mettre un exemplaire des « Évangiles séparés » dans chaque église. Can. 68, Nau, *op. cit.*, p. 90. Pour ce faire, il traduit le Nouveau Testament du grec en syriaque, ou tout au moins revisa une ancienne traduction; ainsi nous laissa-t-il le Nouveau Testament de la *Peshitto*; cf. Overbeck, *op. cit.*, p. 220.

Burkitt croit que vers 200 l'évêque d'Édesse, Palout, avait traduit du grec l'*Évangélion da Mepharreshe* (Évangiles séparés) et que Rabboula n'a fait que reprendre cette traduction pour la conformer davantage au texte grec lu à Antioche au V^e siècle et nous légua ainsi la *Peshitto* publiée par son autorité comme substitut du *Diatessaron*. Rubens Duval cite Burkitt et le critique au sujet de la version de Palout, mais il ajoute : « plus vraisemblable est l'hypothèse que la version du Nouveau Testament attribuée à Rabboula

par le biographe de cet évêque d'Édesse, est la *Peshitto* du Nouveau Testament, devenue la vulgate des Syriens. » Cf. Rubens Duval, *op. cit.*, p. 38 sq. Le P. Lagrange est plus explicite : le Nouveau Testament de la *Peshitto* est très probablement de Rabboula; cf. M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 130, 162.

Rabboula est l'un des premiers, parmi les Pères de l'Église syriaque, à parler des *Actes de Paul* comme Écriture; cf. *ibid.*, p. 128; Overbeck, *op. cit.*, p. 237.

3° *Action dans le domaine canonique.* — Rabboula évêque, n'oublia pas qu'il était moine : sévère et austère pour lui-même, il voulait l'être pour ses religieux, son clergé et son diocèse. Outre son petit traité intitulé *Canons*, il écrivit des *Avertissements aux moines* et des *Ordonnances et avertissements relatifs aux clercs et religieux*. Texte dans Overbeck, *op. cit.*, p. 210-221; traduction française dans Nau, *op. cit.*, p. 83 sq. Il y parle de l'obéissance, de la chasteté, de la pauvreté, de l'office à réciter le jour et la nuit (can. 15), du jeûne, de la prière et de l'aumône (can. 36).

A ses prêtres il donne des règles pour bâtir des églises avec abside et asile adjacent, can. 16, 41, 47, 79. Il crée des hôpitaux et des asiles avec des frères hospitaliers, des diaconesses et des religieuses, cf. Lagrange, *Mélanges*, p. 207, et ordonne que les biens des clercs demeurent à l'Église après leur mort, can. 65. Pour lui, l'indissolubilité du mariage n'est nullement discutée; il énumère aussi certains degrés de parenté interdisant le mariage. Can. 81, Nau, p. 83-90. Enfin il mentionne avec les prêtres, les périodeutes.

Sa vie de privation et de sévérité le fit beaucoup estimer, mais il était plus craint qu'aimé. Après sa mort un grand relâchement eut lieu dans le clergé et les monastères d'Édesse; aussi faudra-t-il attendre Jacques d'Édesse au VII^e siècle pour tenter une nouvelle réforme.

I. TEXTES ET TRADUCTIONS. — J.-J. Overbeck, *S. Ephraemi syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balai aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, donne le texte de la *Vita*, p. 15^r sq., les œuvres en prose conservées, p. 210 sq., et quelques textes poétiques, p. 245-251; p. 362 sq., 370 sq.; on trouvera une traduction allemande des textes en prose par Bickell, dans la *Bibliothek der Kirchenväter der Talli* (ser. n. 102, *Ausgewählte syrische Texte*, Kempten, 1874; Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. IV, Paris, 1891, p. 396-470, donne aussi le texte syriaque de la biographie, cf. *ibid.*, t. V, p. 628-696; la biographie grecque d'Alexandre l'Acémète, dans *P. O.*, t. VI, p. 663-675; les *Canons et résolutions canoniques de Rabboula*, dans F. Nau, *Ancienne littérat. syriaque*, fasc. 2, Paris, 1906, p. 79-91.

II. TRAVAUX. — 1° *Histoires littéraires.* — Assémani, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 197, 409; Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 3^e éd., Paris, 1907; A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; O. Bardenheuer, *Altchristliche Literatur*, t. IV, Fribourg-en-B., 1924, p. 388-392.

2° *Monographies.* — Lamy, *S. Rabulus*, dans la *Revue catholique de Louvain*, 1868, p. 519 sq.; M.-J. Lagrange, *Rabulus, évêque d'Édesse*, dans *Mélanges d'hist. relig.*, Paris, 1915, p. 185-226 (reimpression d'un article de la *Science catholique* de 1888); P. Peeters, *La vie de Rabboula*, dans *Recherches de sc. rel.*, 1928, p. 170-204, a soumis à une sévère critique les données de la *Vita*.

L. ZIADE.

RABESANUS Liévin, frère mineur de la province de Venise (XVII^e siècle). Originaire de Montoroso (province de Vicence), il publia un *Cursus philosophicus ad mentem Scoti*, Venise, 1664.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 120; S. Dupasquier, *Summa philosophiae scholasticae et scolasticae*, t. I, Lyon, 1692, préface, ou à la suite de Mastrius, Bellutus, Columbus, Sonnenus, Poncius, Frassen, il cite Rabesanus parmi les auteurs qui récemment ont composé des ouvrages *ad mentem Scoti*.

A. TEETAERT.

RACINE Bonaventure (1708-1755), naquit à Champs, diocèse de Noyon, le 25 novembre 1708; il fit ses premières études dans sa province, puis au Collège Mazarin à Paris. Il s'adonna d'abord à l'enseignement et il devint principal au collège de Rabastens, diocèse d'Albi. Dénoncé pour ses opinions jansénistes, il se retira chez l'évêque de Montpellier, Colbert de Croissy, puis il vint à Paris, où il fut mêlé aux controverses du temps; il fut appelant de la bulle par un acte du 11 juillet 1731, et passa dans le diocèse d'Auxerre (1734) puis revint à Paris, où il mourut le 15 mai 1755.

Racine intervint dans les polémiques soulevées, en 1734, parmi les appelants, pour la question de la crainte et de la confiance et il publia, sur ce sujet, les écrits suivants : *Simple exposé de ce qu'on doit penser sur la confiance et la crainte*, in-12, 1734; *Mémoire sur la confiance et la crainte et Suite du Mémoire sur la confiance*, in-12, 1734; *Instruction familière sur la confiance et l'espérance chrétienne*, in-12, Paris, 1735; cet écrit eut plusieurs éditions. Mais l'ouvrage capital de Racine est l'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, contenant les événements considérables de chaque siècle, avec des réflexions, 13 vol. in-12, Utrecht, 1748-1754. Les neuf premiers volumes ont une grande valeur, mais les derniers sont une apologie constante du jansénisme. On attribue à Troya d'Assigny les deux volumes in-12 qui sont la suite de cet *Abrégé*; c'est un extrait du *Journal de Dorsanne* et des *Nouvelles ecclésiastiques*, tout à fait favorable au parti, mis à l'Index par un décret du 27 avril 1756.

Après la mort de Racine, Clémencet édita ses *Œuvres* posthumes comprenant un *Abrégé de la vie de Racine*, un *Abrégé de l'histoire ecclésiastique avec des réflexions* et l'*Analyse du catéchisme historique et dogmatique* sur les contestations qui divisent maintenant l'Eglise (*Nouv. ecclés.* du 25 sept. 1759, p. 160). Rondet édita le *Discours sur l'histoire universelle de l'Eglise, depuis l'origine du monde jusqu'à nous et sur chacun des dix-sept siècles depuis Jésus-Christ, avec une histoire abrégée de l'arianisme et du pélagianisme*, 2 vol. in-8°, Cologne, 1759; le t. 1^{er} contient l'histoire universelle de l'Eglise et les réflexions sur les treize premiers siècles; le t. II contient les réflexions sur les quatre derniers siècles, avec l'histoire abrégée de l'arianisme et du pélagianisme. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 2 octobre 1759, p. 163-164, protestent avec quelque vivacité contre les modifications importantes qui auraient été faites à l'œuvre de Racine.

Moreri, *Le grand dict. hist.*, 1759, t. IX, p. 15-16; Richard et Giraud, *Bibl. sacrée*, t. XX, p. 356-357; Ladvocat, *Dict. hist. portatif*, t. III, p. 258-259; Barrak, *Dict. hist. critique*, t. IV, p. 50-52; *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 juill. 1755, p. 117-120 et du 3 déc. 1756, p. 198; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII^e siècle*, 1760, p. 337-338.

J. CARRIÈRE.

RACONIS (Ange de), frère mineur capucin de la province de Paris, qu'il faut distinguer de son cousin germain Charles François d'Abra de Raconis (1590-1646), voir t. 1^{er}, col. 93, qui fut évêque de Lavaur. Ange naquit vers 1567 au château de Raconis, près de Montfort-l'Amaury (Seine-et-Oise) de parents nobles appartenant à la religion réformée, de sorte qu'il fut élevé dans le calvinisme. Il en fut même un défenseur acharné dans sa jeunesse, jusque vers 1598. Il se convertit vers cette époque au catholicisme et ne se contenta pas d'abjurer le calvinisme, mais entra dans l'ordre des capucins, où il se signala par son zèle pour attirer les protestants dans l'Eglise catholique et combattre sans relâche les réformés dans ses sermons et ses écrits. Il mourut à Paris le 15 janvier 1637. Il laissa quelques ouvrages de controverse, qui furent tous écrits en français. Nous n'avons toutefois pu

retrouver le titre français que d'un seul : *Réveil-matin catholique aux dévoués de la foi*, Caen, 1613, in-8°, conservé à la bibl. munic. de Colmar, dans lequel il s'efforce de réveiller les catholiques endormis et les engage à défendre leur foi contre les protestants. Une autre édition faite à Caen, en 1624, in-4°, est signalée par Bernard de Bologne, J. H. Sbaralea et H. Hurter. Le P. Ange a composé encore les ouvrages suivants dont nous ne pouvons donner que les titres en latin : *Calvinismus delarvatus*, 2 vol. in-8°, Paris, 1627 (1629 d'après Bernard de Bologne) et 1630, dans lequel il dénonce les erreurs calvinistes; *Duo emblemata et figuræ symbolicae hæreticorum*, in-4°, Paris, 1627; *Narratio conversionis Joannis Rochetei in urbe Trencensi judicialium causarum patroni*, in-8°, Troyes, 1633.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 15-16; J. H. Sbaralea, *Suppl. ad scriptorum ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 47; L. Moreri, *Le grand dict. hist.*, t. VII, p. 331; H. Hurter, *Nonnulator*, 3^e éd., t. III, col. 992; Roch de Cesinala, *Storia delle missioni degli agostiniani*, t. II, Rome, 1872, p. 364-365; *Dict. de biogr. franç.*, t. I, col. 191.

A. TEETAERT.

RADBERT Paschase, moine de Corbie, IX^e siècle. — I. Sa personne. II. Son œuvre. III. Sa théologie eucharistique.

I. SA PERSONNE. — Paschase naquit vers 790, sans doute dans la région de Soissons. Son vrai nom est Radbert, mais, comme les humanistes de son temps, il trouvait barbare ce nom germanique et prit un surnom latin, *Paschasius*. Alcuin, de même s'était appelé Albinus; Raban était surnommé Maurus. Il devint moine, puis écolâtre à Corbie sous le gouvernement du grand abbé Adalhard. En 822, il accompagne en Saxe Adalhard et son frère Wala, et prend part à la fondation de Corvey, la Nouvelle-Corbie. En 844, il est abbé de Corbie. A ce titre, il assiste au concile de Paris, en 847, et il obtient de cette assemblée une confirmation des droits et privilèges de son abbaye. En 849, il est au synode de Quierzy, qui condamne Gottschalk. Vers 851, à la suite de difficultés assez obscures, il donne sa démission et se retire à Saint-Riquier. Plus tard, il revient à Corbie, comme simple moine, et y meurt vers 865.

Telle fut dans ses grandes lignes la vie de Paschase Radbert. Associé à la politique des deux frères, Adalhard et Wala, il fut leur ami et leur confident, mais il n'eut, personnellement qu'un rôle secondaire. Abbé, il n'eut pas le génie d'Adalhard, qui fut comme un second fondateur de l'abbaye de Corbie : il fut un moine purement et simplement; c'est-à-dire un homme de prière et d'étude. Son activité est surtout d'ordre théologique, et dans ce domaine, il réussit à être plus personnel et original que la plupart de ses contemporains.

II. SON ŒUVRE. — Une partie des ouvrages de Radbert a été insérée dans la *Bibliothèque des Pères*. Nous devons à Sirmond le premier essai d'édition complète : 1618, in-fol., à Paris, chez Cramoisy. Migne, *P. L.*, t. CXX, a repris cette édition et l'a complétée, mais sur bien des points cette publication laisse à désirer.

1^o *De vita sancti Adalhardi* (*P. L.*, t. CXX, col. 1507-1556). — Personne n'était plus qualifié que Radbert pour composer la vie du grand abbé, oncle de Charlemagne, qui jouit de son vivant et après sa mort d'un tel prestige. L'œuvre de Radbert est plutôt un panégyrique qu'une biographie : on y trouve à glaner quelques renseignements historiques, malheureusement noyés dans une prose assez diffuse. A la suite de cette Vie, on lit dans les manuscrits, un poème, en forme d'épique, dans laquelle Corbie-la-Neuve et Corbie l'Ancienne, sous les noms de Philis et de Galathée

pleurent la mort l'une de son père, l'autre de son époux, en la personne d'Adalhard. Mabillon et Migne après lui ont publié ce poème à la suite de la *Vita*; Traube a montré que la composition de cette églogue est bien due à Radbert. Cf. *Mon. Germ. hist., Poetæ lat.*, t. III, p. 42.

2° *Epitaphium Arsenii seu pila Wala* (*ibid.*, col. 1559-1650). — A cause du sujet, il faut placer ici cet ouvrage, dont la date est beaucoup plus tardive : il présente, en effet, la vie de Wala, frère d'Adalhard, qui fut étroitement uni à l'activité de celui-ci et lui succéda à la tête de l'abbaye. Il n'y a plus d'hésitation sur l'attribution de cet ouvrage à Paschase Radbert : l'argumentation de Mabillon a paru convaincante, on la lira dans Migne (col. 1557). Cf. Himly, *Wala et Louis le Débonnaire*, Paris, 1849, p. 9; Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, t. I, p. 234.

Cet Éloge funèbre, divisé en deux livres, est dialogué : les interlocuteurs ne sont d'ailleurs plus les mêmes au second livre, car un intervalle assez long s'est écoulé. Le premier livre, en effet, fut composé peu de temps après la mort de Wala, survenue en 835, et avant la mort de Louis le Débonnaire en 840; le second a été écrit après la démission de Radbert, donc après 851. Les interlocuteurs sont Radbert lui-même et quelques moines de Corbie qui égrenent leurs souvenirs.

A première vue, cette œuvre paraît obscure; mais tout s'explique quand on a compris qu'il s'agit d'un livre à clef : les personnages sont présentés sous un nom d'emprunt : Wala lui-même est Arsénus, ou Jérémias; Adalhard est Antonius; Louis le Débonnaire, Justinien; l'impératrice Judith, Justine, etc. Ces noms ont été interprétés pour la première fois par Mabillon. Ce style voilé, cet écart entre les deux livres étaient commandés par la prudence. Si l'on se rappelle le rôle politique si tourmenté de Wala et l'attitude d'opposant qu'il eut souvent à l'égard de Louis et surtout de Judith, on comprendra que son panégyriste ait été tenu à une grande réserve dans le compte-rendu des faits, et dans le blâme de personnages encore vivants : le premier livre, à la rigueur, peut se suffire à lui-même; il fait l'éloge, en Wala, de l'homme et du moine; Radbert, qui l'avait connu intimement, et mieux encore qu'il n'avait connu Adalhard, pouvait, là-dessus, entreprendre un panégyrique peu compromettant. Le second livre est beaucoup plus historique et, partant, plus intéressant pour le lecteur averti. Mais, s'il est précieux pour reconstituer l'histoire d'une période particulièrement troublée, il n'apporte que peu de choses au théologien.

3° *Commentaire sur saint Matthieu* (*ibid.*, col. 31-994). — Ce commentaire est l'œuvre la plus considérable de Radbert. Il est réparti en douze livres et sa composition s'échelonne tout au long de la vie de l'auteur, ainsi qu'on peut le constater par les préfaces et les conclusions des divers livres.

Il fut parlé avant d'être écrit. Au prologue du I. 1^{er}, Radbert nous dit qu'on l'avait chargé de prêcher aux fêtes solennelles sur quelques passages de l'évangile, mais il est certain que cette prédication ne fut pas la seule raison d'être de ce commentaire : celui-ci, en effet, suppose une explication suivie, telle qu'elle peut être donnée par un professeur dans un cours. Laistner remarque que l'évangile de saint Matthieu était souvent considéré comme le texte de base pour l'explication des trois autres, *Thought and letters in Western Europe*, A. D. 500-900, p. 217 à 252. C'est le cas par exemple du *Commentaire sur saint Matthieu* de Christian de Stavelot qui connut Paschase Radbert à Corbie : de fréquentes citations de Marc, Luc et Jean viennent compléter l'histoire évangélique telle que la donne saint Matthieu; chez Paschase Radbert, l'impression est la même.

Radbert commença donc à commenter saint Matthieu, alors qu'il était écolâtre de Corbie; à la demande de ses frères, il rédigea les quatre premiers livres et les dédia à Gunthland, moine de Saint-Riquier. Plus tard, lorsqu'après sa démission il se retira à Saint-Riquier, les nouveaux frères qui l'avaient accueilli lui demandèrent de continuer son travail, il composa alors les quatre livres suivants. Les derniers furent terminés plus tard, après son retour à Corbie : au prologue du I. IX, il se présente lui-même comme un vieillard. Ces livres, comme les précédents, sont dédiés aux moines de Saint-Riquier.

La méthode habituelle de ces commentaires chez nos auteurs du IX^e siècle consiste à recueillir les meilleurs passages des Pères, à les abrégier en un florilège assez impersonnel. Radbert est cependant, dans son commentaire sur Matthieu, plus personnel que beaucoup de ses contemporains; il utilise les Pères, évidemment, mais il ne se prive pas de les critiquer quand l'occasion s'en présente; il indique ses références en plaçant près du texte cité les premières lettres du nom de l'auteur; si l'on ne peut pas dire que tout soit de lui dans cette œuvre, il y a beaucoup de lui; il ne dissimule pas ses idées : le récit de la cène, par exemple, lui permet de revenir et d'insister sur la thèse qu'il a soutenue dans son *De corpore et sanguine Domini*. Voir col. 890.

4° *Liber de corpore et sanguine Domini* (*ibid.*, col. 1267-1350). — C'est l'ouvrage fondamental de Radbert, celui dans lequel il a mis le plus de lui-même. Migne reproduit le texte publié par les P. P. Martène et Durand, au t. IX de l'*Amplissima collectio*. Cette édition a été établie très sérieusement sur un grand nombre de manuscrits, dont plusieurs contemporains de Radbert. Le traité fut composé à la demande de Warin, ou Placide, abbé de Corbie-la-Neuve, pour l'instruction des moines saxons, chrétiens de date récente et encore peu instruits de la doctrine; cette première édition est de 831, la préface faisant allusion à l'exil de Wala, nommé ici Arsénus. Il ne semble pas que l'œuvre, à cette date, ait fait grand bruit. Des extraits, cependant, en furent faits et circulèrent sans nom d'auteur ou même sous le nom de saint Augustin, ce qui provoqua plus tard un singulier quiproquo : on alléguera contre Radbert ses propres textes comme étant de saint Augustin et on lui fera le reproche d'avoir mal compris et tiré à lui la pensée du maître. Voir sur cette curieuse question : Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926, appendice, p. 759.

En 844, devenu abbé de Corbie, Radbert reprit son œuvre et en fit hommage à Charles le Chauve : elle recevait ainsi une publicité qu'elle n'avait pas connue jusque là. Il en résulta une controverse qui dura plusieurs années; on reprochait à Radbert un réalisme excessif, lorsqu'il affirmait que le corps du Christ présent dans l'eucharistie est le corps même du Christ vivant, né de la vierge Marie et immolé au Calvaire, et d'autre part que le sacrifice de la messe « renouvelle » le sacrifice de la croix. Les principaux opposants furent Ratramne, moine de Corbie, Raban Maur, *Pénitentiel à Héribold*, P. L., t. CX, col. 492, et Gottschalk, auteur des *Dicta cujusdam sapientis*, autrefois attribués à Raban Maur et publiés parmi les œuvres de ce dernier sous le titre de *Lettre à Égil*, P. L., t. CXII, col. 1510.

Ainsi attaqué, Radbert non seulement maintint sa position, mais il l'accentua. Nous pouvons connaître l'état de sa pensée d'alors par le commentaire qu'il donne du c. XXVI de saint Matthieu, où il prend à partie ses adversaires : *Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi, quæ nunc in sacramento celebratur in Ecclesia Christi, neque*

PELUS SILENTIIS CHS. P. L., t. CXX, col. 890 B. Nous avons un autre document dans la lettre à Frudegard, qui sera analysée plus loin; mais aussi, dans des additions fort intéressantes au texte du *De corpore et sanguine Christi* (ibid., col. 1283, 1294, 1298, 1318, 1339, 1346).

5° *Epistola ad Frudegardum de corpore et sanguine Domini* (ibid., col. 1351-1366). — La lettre à Frudegard est postérieure aux derniers chapitres du *Commentaire sur saint Matthieu* auquel elle renvoie; elle est donc tout à fait de la fin de la vie de Radbert. Frudegard, moine de Corvey avait écrit à Radbert pour lui soumettre quelques difficultés au sujet de la façon dont il présentait le mystère eucharistique. Peut-on dire réellement que nous recevons dans l'eucharistie la même chair du Christ qui est née de la vierge Marie, qui a souffert sur la croix? Frudegard se déclare tout disposé à le croire, mais il a entendu dire que c'était là une théorie audacieuse, contraire à la tradition et tout particulièrement à la doctrine de saint Augustin, lequel condamne avec indignation le réalisme grossier des gens de Capharnaüm. Radbert répond en renouvelant les précisions qu'il a données dans son traité. Beaucoup, dit-il, lisent Augustin, qui ne le comprennent pas. Augustin ne veut pas dire que le Christ n'est pas réellement présent, mais seulement, qu'il n'y est pas d'une manière charnelle; le Christ est présent dans l'eucharistie à la manière des esprits, *corpus Christi non corruptur, quia spiritale est*. Col. 1356 B. L'explication du fait, Radbert l'emprunte à Fauste de Riez cité sous le nom d'Eusèbe d'Emèse: le Christ, prêtre invisible, change ces créatures visibles que sont le pain et le vin en la substance de son corps et de son sang par la puissance de sa parole, *Invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit*. Col. 1354 B.

Le texte de Sirmond, reproduit par Migne, est incomplet. Dom Wilmart, donne dans les *Analecta Regensburgia*, Città del Vaticano, 1933, p. 267-278, un long passage que Sirmond n'a pas connu.

6° *De fide, spe et caritate libri III* (ibid., col. 1387-1490). — Ce sont des considérations sur les vertus théologales, composées à la demande de Warin pour l'instruction des novices de Corvey: un livre est consacré à chacune d'elles.

7° *De partu Virginis* (ibid., col. 1367-1386). — Vers 850-855, une opinion étrange s'était répandue en Allemagne, sur la virginité *in partu* de Marie. Pour respecter la virginité de sa mère, le Christ aurait quitté le sein de celle-ci, non pas *per viam naturæ*, mais d'une manière anormale et tout à fait prodigieuse. Ratramne, un des moines de Corbie, persuadé que si on laissait s'accréditer cette erreur, le dogme de l'incarnation et de la vérité de l'humanité de Jésus en subirait une atteinte, s'efforça de démontrer que, le Christ étant réellement homme, il s'en suivait que sa naissance s'était produite dans les conditions ordinaires; la virginité de Marie étant sauve en ce sens que, après comme avant la naissance de Jésus, *virum non cognovit*. Cette thèse ne satisfait point Paschase Radbert. Il répondit à Ratramne par un traité, dédié à des religieuses et dans lequel il établit que Marie a été vierge non seulement dans la conception de son fils, mais encore dans l'enfantement lui-même; ainsi la naissance de Jésus est réellement miraculeuse comme sa conception; elle ne l'est pas cependant de la manière que disent les Germains combattus par Ratramne; le Christ, en effet, a quitté le sein de sa mère par les voies naturelles, mais *clauso utero*, sans rompre la

virginité de sa mère. Ratramne n'est pas nommé dans la réplique de Radbert, mais il est évident qu'elle est dirigée contre lui. Cf. Dom Cappuyns, *Jean Scol Érigène*, Louvain, 1933, p. 101.

Le texte donné par Migne d'après L. d'Achery est très incomplet. Il figura longtemps, en effet, parmi les œuvres de saint Hildefonse et entièrement bouleversé.

8° *Expositio in psalmum XLIV* (ibid., col. 993-1060). — Cet interminable commentaire du Psaume *Eructavit* fut composé à la même époque que le *De partu Virginis*. La préface fait corps avec le début du l. I: on y trouve des pensées analogues à celles qui sont exprimées dans les préfaces des l. IV à VIII du *Commentaire sur saint Matthieu*. Ces trois ouvrages ont été composés dans la dernière partie de la vie de Radbert. Il s'agit moins ici d'un commentaire proprement dit que d'une suite d'élévations sur la vie religieuse des moniales. L'œuvre est dédiée aux mêmes religieuses à qui était adressé le *De partu Virginis*.

9° *Œuvres mariales*. — Dom Lambot, dans *Revue bénédictine*, avril et juillet 1934, a attiré l'attention sur les œuvres mariales de Paschase Radbert, jusqu'ici à peu près insoupçonnées; il y a sans doute de ce côté des découvertes intéressantes à faire. Le travail de dom Lambot permet de considérer comme acquise l'attribution à Radbert d'une *Homélie sur l'Assomption* publiée parmi les œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. xxx, col. 126-147, et de l'*Historia de ortu sanctæ Mariæ*, un des remaniements latins du *Protévangile de Jacques*, qui figure également parmi les œuvres de Jérôme, ibid., col. 308-315. Voir aussi É. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910. Peut-être faudrait-il également attribuer à Radbert le *Sermon sur l'Assomption* donné parmi les œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. xl, col. 1141. En examinant avec soin les homélies attribuées à saint Hildefonse et qui ont déjà servi à reconstituer le *De ortu*, on trouverait sans doute de quoi compléter le texte incomplet de cette œuvre et d'autres développements de Radbert sur l'assomption.

10° *Expositio in Lamentationes Jeremiæ* (ibid., col. 1059-1256). — Ce commentaire est considéré comme le dernier ouvrage de Radbert. Dans sa dédicace au moine Odilmann, il dit qu'il s'est déterminé à expliquer les *Lamentations* dans la persuasion qu'il pourrait y apprendre à pleurer ses misères, accrues avec l'âge, avec autant de douleur que le prophète pleurerait celles des autres. Son commentaire est à la fois littéral, Jérémie annonçant la ruine de l'ancienne Jérusalem, et mystique, puisque l'on peut faire l'application de ce que dit le prophète aux malheurs de l'Eglise de Jésus-Christ en général et aux épreuves que doit subir chacune des âmes chrétiennes en particulier.

11° *De passionibus sanctorum Rufini et Valerii* (ibid., col. 1489-1508). — Étant abbé, Radbert eut l'occasion de visiter une des terres de l'abbaye à Bazoches dans le Soissonnais. Les habitants le prièrent de reviser le texte des actes de leurs saints patrons Rufin et Valère, martyrs. Radbert rétablit le texte, mais ne se livra à aucun travail de critique, et cet ouvrage est sans intérêt.

12° *De benedictionibus patriarcharum*. — Dom Blanchard propose, dans *Revue bénédictine*, juillet-octobre 1911, p. 425, d'attribuer à Radbert un *Liber Radberti abbas, de benedictionibus patriarcharum*, qui existe dans un manuscrit du xiii^e siècle conservé dans la bibliothèque de l'évêché de Portsmouth. L'argumentation de l'auteur rend vraisemblable cette attribution.

III. LA THÉOLOGIE EUCARISTIQUE DE RADBERT.

A propos des différentes œuvres de Radbert, nous avons indiqué les problèmes théologiques qui l'ont

préoccupe. Mais il faut faire une place toute particulière à sa théologie de l'eucharistie. On sait comment Michelet présente Radbert sur ce point : il serait le créateur du dogme de la présence réelle : « Ce fut au IX^e siècle, dit-il, Paschase Radbert, qui, le premier, enseigna d'une manière explicite cette prodigieuse poésie d'un Dieu enfermé dans un pain, l'esprit dans la matière, l'infini dans l'atome. Les anciens Pères avaient entrevu cette doctrine, mais le temps n'était pas venu. Ce ne fut qu'au IX^e siècle que Dieu sembla descendre pour consoler le genre humain dans ses extrêmes misères, et se laisser voir, toucher et goûter » (Michelet, *Histoire de France*, Paris, 1876, t. I, p. 238). Nous n'avons plus, grâce à Dieu, comme au temps du chanoine Corblet, à prendre au sérieux le lyrisme de Michelet ; la vérité est plus simple et plus paisible ; en fait, Radbert est le premier qui ait composé une monographie scientifique de l'eucharistie. » Lepin, *op. cit.*, p. 6.

Aux articles : EUCARISTIE et MESSE de ce dictionnaire, l'œuvre de Radbert a été placée dans l'ensemble de la théologie eucharistique du IX^e siècle ; et l'on a marqué l'importance de la controverse qui s'éleva alors. Certains, en effet, n'ont voulu voir dans cette agitation théologique qu'une simple querelle de mots. Il y a beaucoup plus : en réalité deux conceptions très différentes du mode de présence du Christ dans l'eucharistie, et subsidiairement, de la nature du sacrifice de la messe sont en conflit ; d'un côté : une conception *réaliste*, *accentuée* : l'eucharistie nous donne le Christ lui-même, celle de Radbert ; de l'autre une conception, non pas *symboliste*, non pas *sacramentaire* au sens protestant, mais *mystique* : d'une manière infiniment mystérieuse, l'eucharistie nous met en contact avec la divinité, il s'y trouve une *virtus divina*, une *substantia Dei*, une *potentia divina* ; c'est la pensée de Rattmann et, avec des nuances, celle de Gottschalk.

Leur maître à tous est saint Augustin. S'il est permis de ramasser en quelques formules la pensée du docteur d'Hippone, on dira que pour lui l'eucharistie nous donne le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais d'une manière spirituelle, sacramentelle, car il faut surtout éviter l'erreur des Capharnaïtes : Augustin est donc réaliste et non pas symboliste, toutefois, la relation entre ce corps et ce sang du Christ présents dans l'eucharistie et le corps historique du Christ est peu indiquée : ce « réalisme spirituel » laisse en suspens plusieurs problèmes. D'autre part, la messe est le mémorial efficace du sacrifice rédempteur, mais il est évident que le Christ n'y souffre plus. Saint Ambroise apporte cette précision que la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie s'opère par une mutation, *naturam convertere, mutare*, mais il n'insiste pas. Il s'en faut donc de beaucoup que la question eucharistique ait été résolue par les maîtres et il y avait place après eux pour un important travail d'explicitation. S'appliquant à ce travail, nos théologiens du IX^e siècle s'engageront sur deux lignes divergentes : Radbert, disciple d'Augustin, mais aussi d'Ambroise et d'Hilaire, poussant le réalisme dans le sens que nous allons étudier fera un peu étrangement figure de novateur ; ses adversaires, soucieux de sauvegarder le « spiritualisme » d'Augustin, auront de la peine à rester réalistes, et ils s'engageront plus ou moins consciemment dans une thèse dynamiste, d'après laquelle, ce n'est pas précisément le corps même du Christ que nous avons, mais bien plutôt une vertu qui en serait comme une émanation ou un prolongement.

La théologie de Radbert peut se rassembler sous ces trois titres : Qui est présent dans l'eucharistie ? Le Christ historique, en personne. — Comment est-il présent ? Par mutation substantielle, il se rend présent d'une manière immatérielle. — Pourquoi cette pré-

sence ? Pour nourrir les âmes des justes et expier pour les pécheurs, sans toutefois souffrir de nouveau. — Cette dernière question ayant été étudiée à l'art. MESSE (col. 1009-1022), nous n'y reviendrons pas. Mais il faut s'y reporter si l'on veut comprendre la connexion entre le *réalisme* de la « présence » et le *réalisme* du « sacrifice ».

1^o *Qui est présent dans l'eucharistie ?* — « Ce qu'il faut croire, dit Radbert, c'est que, après la consécration, il n'y a dans le sacrement rien d'autre que la chair du Christ et son sang. » Affirmation fondamentale maintes fois répétée ; mais en voici une autre, aussitôt après, « ...pour parler d'une façon qui étonnera davantage, cette chair n'est autre que la chair née de Marie, qui a souffert sur la croix, et qui est ressuscitée... » Col. 1269 B. Sur le premier point Radbert ne pense pas qu'il puisse y avoir de difficulté, mais il n'avance la seconde affirmation qu'en la faisant précéder d'un *ut mirabilis loquar*, montrant la conscience qu'il a d'exprimer une vérité moins accessible ou moins universellement reconnue. De fait, c'est là-dessus que portera la controverse : aux objections des adversaires est toujours sous-jacente cette pensée que Radbert innove en posant si nettement l'identité du corps eucharistique avec le corps historique.

L'argumentation se déroule ainsi. Il est bien vrai que l'eucharistie est une figure et un symbole, mais non pas figure et symbole vides : elle est à la fois figure et réalité. Qu'est-ce, en effet, qu'un sacrement ? *Sacramentum... est quiddam in aliqua celebratione divina, nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilibus longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum sit : unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretis fecit per speciem corporalem*. Col. 1275 A. Un sacrement est donc toute action sanctificatrice de Dieu, cachée sous des apparences sensibles, un secret voilé sous un symbole. Ainsi, le baptême, la confirmation sont des sacrements ; l'Écriture sainte est un sacrement, parce que, sous la lettre des Écritures, l'Esprit-Saint agit efficacement ; l'incarnation aussi est un sacrement... Constatons en passant que la théologie sacramentaire est loin d'être achevée : tout ceci d'ailleurs dérive directement d'Isidore de Séville. Parmi tous ces sacrements ou gestes mystérieux de Dieu (*sacramentum vel mysterium*), il en est deux qui ont entre eux une étroite connexion : le baptême et l'eucharistie : *Simili modo, et in baptismo per aquam ex illo (Christo) omnes regeneramur, deinde virtute ipsius Christi corpore quotidie pasчимur, et potamur sanguine*. Col. 1277 A. Nous renaissions par le baptême, nous sommes nourris dans cette vie nouvelle par le corps et le sang du Christ lui-même, qui nous sont donnés dans l'eucharistie. Il ne faudrait cependant pas trop pousser la comparaison entre les deux sacrements, sous peine de minimiser l'eucharistie. Radbert n'est pas tenté de ce côté.

Nous sommes nourris de l'eucharistie, mais il est évident que nous ne pouvons dévorer la chair du Christ avec les dents : *Christum vorari fas dentibus non est*. Col. 1277 C. Il est donc nécessaire que cette chair et ce sang nous soient donnés d'une manière figurative, sous un symbole qui ne répugne pas. Ainsi, l'eucharistie est une figure, un symbole, mais elle est aussi une réalité : *quamvis mysterium huiusmodi res appellari debeat... figuram videtur esse... dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentiuntur*. Ce mystère est une réalité qui s'exprime dans un symbole, mais qu'il soit une réalité on ne peut pas en douter : *illud fidei sacramentum jure veritas appellatur : veritas vero, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur*. Col. 1278 B.

Cette réalité (*res, veritas*) cachée sous les apparences du pain et du vin, c'est le Christ en personne, ce corps toujours vivant qui est né de la Vierge Marie, qui a été crucifié et qui est ressuscité. Radbert apporte ici pour appuyer son affirmation un texte de saint Ambroise : *Vera utique Christi caro, quæ crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum* : Vraie était la chair du Christ qui fut crucifiée et ensevelie, vraiment de cette chair-là nous avons ici le sacrement. » C'est la même; le Christ n'a-t-il pas dit : « ceci est mon corps » ? Il n'y a pas lieu d'en être surpris : *Si carnem illam vere credis de Maria virgine in utero, sine semine, potestate Spiritus Sancti creatam, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc quod concepitur in verbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex virgine*. Col. 1279 B. Si l'on croit que cette chair du Christ crucifiée et ensevelie fut créée miraculeusement par l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge, on peut croire aussi en toute vérité que ce qui est produit sur l'autel par le même Esprit-Saint, d'après la parole du Christ, est le corps même du Christ né de la Vierge. Ratramne contestera l'interprétation que Radbert donne de la pensée de saint Ambroise, mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'opinion de Radbert, laquelle n'est pas douteuse; au surplus il semble bien que son interprétation soit la bonne.

Au c. vii, Radbert répond à la question suivante : *Quibus modis dicitur corpus Christi?* L'expression « corps du Christ », répond-il, désigne dans le langage des fidèles trois choses fort différentes : d'abord, il signifie l'Eglise : *Corpus Christi, sponsa videlicet Dei Ecclesia jure dicitur*, conformément à la théologie de saint Paul. Ensuite, le mot désigne « le corps eucharistique » et Radbert constate qu'il n'est pas permis à celui qui n'appartient pas au corps du Christ qu'est l'Eglise de manger cet autre corps mystérieux du Christ qu'est l'eucharistie. Col. 1284 D; 1285 A. Enfin le mot désigne le corps du Christ historique, né de Marie par l'opération de l'Esprit-Saint. C'est le corps sacré qui fut cloué sur la croix, qui fut mis au tombeau et qui ressuscita le troisième jour. Actuellement il est au ciel, devenu prêtre pour toujours et intercédant pour nous chaque jour. C'est à lui que se rattache, que s'unit ce « corps » qui est l'Eglise, *in quod istud transfertur*. C'est vers lui que nous dirigeons notre pensée, que nous tournons notre âme, de telle sorte que, de lui, par lui, nous qui sommes son « corps », nous recevions en nourriture sa propre chair, sans qu'il en soit, lui, modifié : *...ut ex ipso et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ipsius, illo manente integro, sumamus*. Col. 1285 B. Reprenant l'antique figure de l'arbre de vie, on peut dire que le Christ est à la fois l'arbre et le fruit : *quæ nimirum caro ipse (plutôt que ipsa) est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat et universos qui sunt in corpore pascat... Arbor quidem ligni vitæ Christus nunc in Ecclesia est*. Le Christ uni à l'Eglise s'incorpore véritablement tous ces membres de l'Eglise qu'il nourrit de sa propre chair. *Et erunt duo in carne una* : le Christ et l'Eglise, chacun des membres de l'Eglise et le Christ. C'est donc la personne même du Christ toujours vivant que nous atteignons directement, à qui nous nous unissons dans l'eucharistie et non pas quelque chose du Christ : une vertu, une puissance émanée du Christ.

Mais une question se pose à présent que Radbert ne pouvait passer sous silence : comment le Christ peut-il être présent, en personne, avec sa vraie chair et son vrai sang, dans le sacrement ?

2^e *Comment le Christ est-il présent ?* — Par sa divinité, par son âme humaine elle-même, le Christ peut être présent « spirituellement » en tout lieu à la fois : il est dans l'Eglise et l'Eglise est son « corps » ; mais ce qu'il faut expliquer, c'est la présence réelle de sa chair et de

son sang dans l'eucharistie, de telle façon que le corps eucharistique soit vraiment sa personne humaine, selon les mots qu'il a employés : « ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Lumineuses sont à ce propos, constate Radbert, les « multiplications » racontées dans les Livres saints : *si enim hydria farinæ vel lecytus olei seu panes secundo (ou mieux edendo, ou encore eundo) crescent, et non minuuntur dum satiant, quid putas facit caro Christi?* Col. 1285 B. La difficulté existe donc seulement pour la « chair » du Christ, mais si nous savons que Dieu peut, par miracle, multiplier les substances matérielles, pourquoi ne ferait-il pas ce miracle pour la chair du Christ, de telle façon qu'elle soit présente partout où l'appelle la prière de l'Eglise, se servant de ses propres paroles ?

Présence réelle, présence personnelle du Christ historique, donc présence corporelle, puisque — et Radbert ne cesse de le répéter — c'est son vrai corps et son vrai sang que nous donne l'eucharistie; mais ce corps et ce sang sont l'objet d'un double miracle : ils sont « multipliés » comme autrefois Jésus multiplia les pains, et, surtout, ils sont « spiritualisés ».

Radbert qui a le souci de ne pas atténuer la portée des paroles de Jésus, en tombant dans le symbolisme, a aussi celui d'éviter un réalisme grossier. Au c. viii, nous rencontrons des textes importants. Les paroles du prêtre à la messe : *jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ majestatis tuæ* lui fournissent l'occasion de s'expliquer. Radbert souligne avec soin que la « translation » est seulement métaphorique : il n'y a pas translation réelle pour cette raison que, dans tout ce mystère eucharistique, il n'y a rien de matériel : *Disce quia Deus spiritus illocaliter ubique est. Intellige quia spiritalia hæc, sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinæ majestatis, in sublime feruntur*. Col. 1287 C. La chair et le sang du Christ sont donc présents mais d'une manière spirituelle : *spiritalia hæc*. Ailleurs il dit : ce que nous recevons est tout entier spirituel : *totum spiritale est et divinum in eo quod percipit homo*. Col. 1280 C. Et un peu plus loin : *Bibimus... spiritaliter ac comedimus spiritalem (ou : spiritaliter) Christi carnem*. Col. 1281 C. Au c. xx, les « stercoranistes » sont attaqués directement. Radbert pose la question : pourquoi faut-il être à jeun pour communier ? Les hérétiques disent que c'est afin que le corps et le sang de Christ ne subissent pas avec les autres aliments le cours ordinaire de la digestion. Or, ceci n'est pas à craindre, en effet, la chair et le sang du Christ ne nourrissent en nous que ce qui est né de Dieu et non de la chair : *hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est et non quod ex carne et sanguine... hæc mysteria non carnalia, licet caro et sanguis sint, sed spiritalia jure intelliguntur*. Col. 1330 C.

Mais comment cette « spiritualisation » se réalise-t-elle ? Il ne semble pas que sur ce point la pensée de Radbert se soit précisée, à mesure qu'il avançait en âge et réfléchissait sur le problème. Au contraire, la dernière édition de son traité, qu'il donna vers la fin de sa vie, si elle témoigne de la vigueur de sa foi en la présence personnelle du Christ dans l'eucharistie, montre aussi une confusion plus grande dans l'essai d'explication qu'il tente. Pour illustrer sa thèse, il multiplie exemples et anecdotes, or ces exemples, à vrai dire, ne sont pas très heureux.

Le Christ, dit Radbert, parfois a voulu se montrer lui-même dans l'eucharistie pour fortifier la foi des fidèles. (Voir c. vi, 3, col. 1283; ix, 7-12, col. 1298 sq.; xiv, 1-5, col. 1316 sq.). Fort bien, mais, telles quelles, ces anecdotes présentent le très grave inconvénient de laisser croire à une présence matérielle : le vrai corps et le vrai sang du Christ étant là, comme en miniature, réduits aux dimensions de l'hostie, les membres pou-

vant être coupés, le sang pouvant couler, etc. Est-ce vraiment la pensée de Radbert? Ce serait le cas de rappeler le proverbe « comparaison n'est pas raison »; il ne faut jamais trop presser une image ou une historiette destinée à illustrer une thèse difficile: aux textes dogmatiques de Radbert, il n'y a rien à redire: *spiritalia pure intelliguntur*. Il eût été préférable qu'il s'en tint là: les « additions » qui, d'ailleurs, se séparent bien du texte auquel les rattache une quelconque formule de transition, laissent une impression assez trouble.

Sous l'action des paroles divines un changement se produit dans le pain et dans le vin, en vertu de la consécration. Quelle est la nature de ce changement? Ce pain et ce vin restent-ils du vrai pain et du vrai vin, puisque les apparences demeurent? Le changement est-il « transsubstantiation » suivant la formule du concile de Trente? Peut-être, sous diverses influences, a-t-on eu tendance, même chez les catholiques, à exagérer l'importance de Radbert dans l'élaboration de la doctrine de la « transsubstantiation ». On trouve en effet chez lui une belle formule, toute proche de la « transsubstantiation », mais cette formule est une citation, Radbert lui-même note sa référence, il s'agit d'un texte emprunté à Fauste de Riez. (Radbert dit: Eusèbe d'Émèse; il se trompe sur l'attribution, mais peu importe ici). Cette citation se trouve dans la lettre à Frudegard: (*Christus*) *invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo, secreta potestate, convertit*. Col. 1354 B. A la vieille idée de « mutation », de « conversion » s'est ajoutée cette précision extrêmement intéressante, qu'il s'agit d'une mutation SUBSTANTIELLE. A cette thèse, qu'il n'a pas inventée, Radbert adhère pleinement, comme nous pouvons le constater par les textes suivants.

Licet figura (plutôt que in figura) panis et vini maneat, hæc sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis, post consecrationem credenda sunt. Col. 1269 B. Après la consécration, il n'y a donc plus ni pain ni vin, mais seulement la figure, l'apparence du pain et du vin. Sans chercher là une théorie, à laquelle Radbert ne songe certainement pas, il est permis cependant de constater que les termes employés excluent « l'impanation » et la « consubstantiation »: *nihil aliud quam caro Christi*. Comme saint Ambroise et d'autres l'avaient dit, une mutation s'est produite. Radbert, qui a emprunté sa formule à Fauste de Riez, s'exprime ainsi pour son compte personnel: *Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter (effectivement, en réalité) interius commutatur*. Col. 1287 C. Le changement porte sur la substance du pain et du vin, il est réel, mais sous le voile des apparences qui, elles, ne changent pas. Nous avons noté plus haut, à propos d'un texte qui précède immédiatement celui-ci, comment cette chair et ce sang du Christ sont mis dans un mode d'être spirituel: *spiritalia hæc*; toute cette réalité qui est spirituelle n'a vraiment pas besoin d'être transportée en sublime, devant le trône de Dieu, n'a-t-elle pas été « sublimisée » de la manière la plus merveilleuse qui soit, puisque un être corporel a été changé en la chair et au sang du Christ. *Cogita igitur si quippiam corporeum potest esse sublimius, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur*. Col. 1287 C.

Mais comment une réalité corporelle peut-elle avoir un mode d'être spirituel? N'y a-t-il pas contradiction? D'autre part que sont ces apparences qui demeurent? Si l'intérieur est « substance », ne seraient-elles pas des « accidents »? C'est beaucoup trop demander à Radbert. A la première question, il ne répond que par ce qui a été dit avant lui: *hæc spiritualia sunt*, et l'on peut croire qu'il n'hésite pas là-dessus malgré l'étrangeté de quelques-unes des histoires qu'il rapporte. L'élé-

ment corporel est spiritualisé, sublimisé, mais nous ne savons pas comment. Il ignore le mot « accident »; dans l'expression: *speciem et colorem non mutavit*, col. 1306 A, *speciem* signifie aspect extérieur, et, rapproché de *colorem*, il désigne plus spécialement la forme. Si nous cherchons ensuite le mot désignant cette action qui rend présents le corps et le sang du Christ, nous trouvons plusieurs fois celui de « création »: *Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter CREARI, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari*. Col. 1277 CD. Ailleurs il écrit: *Neque ab alio caro ejus creatur et sanguis, nisi a quo creata est in utero virginis*. Col. 1311 A. L'Esprit-Saint opère-t-il donc une nouvelle création à chaque consécration? Il ne s'agirait donc plus de mutation ni de transsubstantiation, mais, à chaque fois, d'annihilation de la substance du pain et du vin et de création du corps du Christ? Non, le fond de la doctrine de Radbert est la « mutation substantielle », mais il s'exprime mal. « Créer » ne signifie pas chez lui: faire quelque chose de rien, *ex nihilo*; il emploie souvent l'expression: *creare ex aliquo*; il suffit d'ailleurs de se rappeler que la formation du corps de Jésus dans le sein de Marie ne fut pas une « création », et l'on verra qu'il n'y a pas lieu de presser l'analogie.

3^e Conclusion. — Si, en achevant cet exposé, nous cherchons la raison qui a pu engager Radbert dans ce réalisme eucharistique, si fortement marqué — presque trop marqué — nous constaterons que ce n'est pas une pensée spéculative, une nécessité purement logique. Radbert n'est pas un philosophe et sa contribution à l'explication philosophique du mystère eucharistique est fort mince. Mais il a été très frappé par la grande idée du corps mystique du Christ, qu'il trouvait magnifiquement développée dans saint Augustin et, mieux encore peut-être à son point de vue, dans saint Hilaire. L'incorporation au Christ de chaque fidèle régénéré par le baptême, nourri par l'eucharistie, telle est son idée dominante, explicative. *Et erunt duo in carne una*, dit-il en un sens accommodatif mais très expressif. Saint Hilaire trouvait insuffisante la pensée d'une union simplement morale du fidèle avec le Christ; pour lui l'« incorporation » suppose une union « physique » (cf. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, t. 1, p. 359), un rattachement, une adhérence, non pas charnelle, certes, mais réelle, de chaque fidèle à la personne même du Christ Jésus, fils de Marie, toujours vivant et le même. Ainsi, pour Radbert, il apparaît tout à fait insuffisant que l'eucharistie nous donne « quelque chose » du Christ, une vertu, une puissance. Elle le donne lui-même: lui-même nourrit notre vie par communication directe de sa propre vie, en multipliant spirituellement sa propre chair et son propre sang, comme il a multiplié les pains: *Pullulat ergo illa ubertas carnis Christi, et manet integer Christus*. Col. 1311 B. Et, parce que nous sommes faibles, cette nourriture doit nous être fréquemment donnée; c'est ce qui explique le renouvellement, à la discrétion de l'Église, de l'acte de Jésus à la Cène. L'effet extraordinaire de cette nourriture est de nous assimiler à elle-même: de même que la substance du pain et du vin a été merveilleusement « sublimisée », « spiritualisée », en devenant réellement la chair et le sang non plus charnels mais spiritualisés du Christ, ainsi, pauvres êtres charnels, nous nous acheminons vers une spiritualisation, qui d'ailleurs ne se réalisera parfaitement qu'après la vie présente. *Constat igitur quia, etsi tria (panis, vinum et aqua) prius ponuntur, non nisi caro et sanguis postea recte creditur, dans indicium quod animalis homo totus debeat transire in spiritum et spiritualis fieri*. Col. 1309 C.

RAGGI Jacques, frère mineur capucin de la province de Gênes, frère du cardinal Octavien Raggi et oncle du cardinal Laurent Raggi. Né à Gênes le 7 août 1593, il étudia la philosophie chez son frère le cardinal, jusqu'à ce qu'à l'exemple d'un autre de ses frères, le P. Marcel, il fut reçu dans l'ordre des capucins par le général Clément de Noto, qui l'envoya au noviciat de Saint-Barnabé à Gênes, où il prit l'habit le 17 avril 1617. Il fut à plusieurs reprises supérieur de différents couvents et, en 1653, il fit partie du définitoire provincial. Il publia *De regimine regularium*, Lyon, 1647; Gênes, 1653, in-4°, 638 p. Cet ouvrage est divisé en deux centurios, dont la première (363 p.) comprend trois parties : *in prima incommoda, que in regularium electionibus oriri possunt, nec usque in hanc diem prælo subjecta, enucleantur; in secunda remedia assignantur; in tertia nonnulla selecta elucidantur*; la deuxième centurie a 13 traités (275 p.). La première édition porte le pseudonyme « Giragi ». Quand en 1657 la peste sévit à Gênes, le P. Jacques s'offrit aussitôt pour soigner les malades, les assister et leur distribuer les secours de la religion. Dans l'exercice de cette œuvre de charité il contracta lui-même la maladie et mourut cette même année au couvent de la SS. Concezione. Pendant l'épidémie, il composa pour les confesseurs qui assistaient les pestiférés un ouvrage, dans lequel il leur donne des conseils pour se prémunir contre l'infection de la maladie : *Monita necessaria confessariis tempore pestis ad sacramenta ministranda, ne morbo afficiantur, in summum avarum bonum*, Gênes, 1657. Il aurait rédigé encore plusieurs autres traités théologiques, principalement de morale, qui sont demeurés inachevés. Notons enfin que c'est à tort que L. Wadding et J.-H. Sbaralea affirment qu'il s'appelait François de son nom de religion et Jacques de son nom de baptême. C'est le contraire qui correspond à la vérité, puisque dans le siècle il s'appelait François et en religion Jacques.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 92; J. H. Sbaralea, *Suppl. ad scriptores ord. minorum*, t. 1, Rome, 1908, p. 297-298; Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 130; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 1206; Fr. Z. Mollino, *I cappuccini Genovesi. Note biografiche*, Gênes, 1912, p. 50-51, 239.

A. TELLAROT.

RAGUSA Joseph, né à Giuliano (Sicile) en 1560, entra dans la Compagnie de Jésus en septembre 1575, enseigna les humanités et la philosophie à Paris, puis, pendant quatorze ans, la théologie scolastique à Padoue, Messine et Palerme; il mourut dans ce dernier collège le 25 septembre 1624, après y avoir rempli pendant huit ans la charge de préfet des études. Après de ses contemporains il jouit d'une haute réputation de science, de prudence et de piété.

Il publia un commentaire estimé et rare des questions de la Somme de saint Thomas concernant l'incarnation : *Commentarium ac disputationum in tertiam partem D. Thomæ tomus unus, sacra incarnati Verbi mysteria pertractans*, in-fol., Lyon, 1619; *Commentarium... tractatio posterior, que est de Christo Domino per se, hoc est de ejus unitate, officio*, in-fol., Lyon, 1620. Il laissa en outre divers traités restés inédits : *De justificatione*, *De penitentia*, *De baptismo*, *De eucharistia*, *Commentaria in primam secundæ*, *De natura et gratia*, *De sacramentis*.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, 1676, p. 525; Mongitore, *Bibl. Sicula*, t. 1, 1708, p. 400-401; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, 1398 (1573 comme date de naissance est une faute d'impression); Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 646.

J.-P. GRAUSEM.

RAISCANI Jean, jésuite hongrois. Né en 1670, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1688 (un an après son frère Georges, auteur de plusieurs traités de vulgarisation philosophique et de spiritualité, 1669-1734); il enseigna la grammaire, les mathématiques, la philosophie et la théologie morale, fut recteur à Klausenbourg et à Kaschau et mourut à Tyrnau, le 12 mars 1733.

Nous avons de lui divers ouvrages d'apologétique et de controverse, en particulier : *Itinerarium athei ad veritatis viam deducti*, Vienne, 1704; *Opusculum de vera et falsa fidei regula, in quo ostenditur nihil posse fide divina credi... nisi ad Ecclesiæ sensum et traditionem recurratur*, Kaschau, 1723, plusieurs fois réédité; *Peregrinus catholicus de peregrina unitaria religione discurrens*, Kaschau, 1726; *Signa Ecclesiæ seu via facilis in notitiam Ecclesiæ catholicæ perveniendi*, Kaschau, 1728; *Fides salutaris soli religioni romano-catholicæ propria*, Tyrnau, 1731.

Stöger, *Scriptores prov. Austriacæ soc. Jesu*, 1856, p. 291; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1402-1404; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1051-1052.

J. P. GRAUSEM.

RAINIER DE LOMBARDIE, dominicain, évêque de Maguelone qui mourut en 1249 pour avoir communiqué à sa messe avec une hostie qu'on avait empoisonnée à cette intention. Il ne faut pas le confondre avec deux autres « Rainier de Lombardie », tous deux dominicains comme lui : *Rainier de Plaisance* et *Rainier de Pise*, qui suivent.

Toumon, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. I, 1743, p. 310-313; *Gallia christ.*, t. VI, col. 767.

M.-M. GORCE.

RAINIER DE PISE, très probablement dominicain qui vécut dans la première moitié du XIV^e siècle. Il a laissé un ouvrage extrêmement important, sa *Pantheologia*. C'est un dictionnaire de théologie où les matières sont disposées par ordre alphabétique, traitées succinctement, mais assez à fond néanmoins, pour qu'apparaisse clairement la doctrine personnelle de l'auteur. Il ne suffit pas d'alléguer, comme on le fait habituellement, que Rainier s'est borné « au choix des auteurs les plus estimés et les plus recommandables par leur orthodoxie et la solidité de leur doctrine pour composer un seul ouvrage qui renfermât en abrégé tout ce qui se trouve répandu en une infinité d'autres ». Ce jugement superficiel est dû, sans doute, à une interprétation erronée du prologue du livre. En vérité, ce n'est pas seulement un dictionnaire de théologie, c'est un dictionnaire d'inspiration thomiste. Par la disposition des matières, il se trouve même que le dominicain Rainier de Pise est un témoin facile à consulter (plus facile à consulter par exemple que Capréolus, d'ailleurs plus tardif) sur l'état du thomisme, ou du moins d'une théologie traditionnelle, moins d'un siècle après saint Thomas, à une époque où le grand théologien était déjà canonisé par Jean XXII et, avant le succès de Scot parmi les franciscains, était considéré comme le premier des maîtres en théologie le *doctor communis*. Répandu peu à peu en copies manuscrites, la *Pantheologia* devint célèbre au XV^e siècle. Elle a été éditée plusieurs fois en incunables (1474, Nuremberg; 1477 et 1486, Cologne). Le XVI^e siècle lui maintint sa faveur (rééditions en 1519, 1529, 1583). Au XVII^e siècle, elle n'était décidément plus au courant des nouveaux travaux des théologiens. Aussi Jean Nicolaï qui la réédita, 3 in-fol., en 1655 (voir NICOLAÏ Jean) dut-il ajouter des développements sur diverses matières controversées depuis l'entrée dans la lice théologique des jésuites et des jansénistes. Il n'en reste pas moins qu'en dehors de ces points spéciaux l'ouvrage médié-

val gardait sa valeur, et que, si l'on voulait faire, non pas un dictionnaire de théologie générale, mais un *dictionnaire thomiste*, comme on en a parfois émis la prétention, le mieux serait encore de reprendre la vénérable *Pantheologia* déjà complétée par Nicolaï. Cependant le principal intérêt de la *Pantheologia* (qui a peut-être été commencée dès 1301), n'est pas là. Il est dû à ce que ce livre représente une interprétation pour ainsi dire authentique de la théologie traditionnelle, avant qu'on ait essayé de l'utiliser, de l'accentuer contre des théologies modernes. On s'aperçoit alors que la *probabilité* morale est au Moyen Âge presque une certitude morale, ce qui n'est pas sans intérêt pour les thèses du probabilisme. On s'aperçoit aussi que la théorie thomiste de la liberté humaine n'a rien à voir avec la théorie des jansénistes sur ce sujet, tout en sauvegardant l'active présence de Dieu partout, dans les destinées comme dans les consciences. Nicolaï jouait un tour aux jansénistes en rééditant Rainier. Le thomisme de Rainier est d'ailleurs accueillant, en particulier pour saint Bonaventure et pour la Somme dite d'Alexandre de Halès.

Quetif-Échard, *Scriptores ord. pr. ed.*, t. 1, 1719, p. 635-636.

M.-M. GORCE.

RAINIER DE PLAISANCE ou **RAINIER SACCHONI** (1190-1258), ancien évêque (*antistes*) cathare, devenu inquisiteur dominicain à Plaisance, après avoir été dix sept ans non seulement hérétique, mais « hérésiarque ». Il procéda avec une telle rigueur contre ses anciens coreligionnaires qu'il fut chassé de la ville par le tyran Uberto Palavicini et par ses alliés les Turriani de Milan qui s'appuyaient sur les hérétiques. Rainier de Plaisance a laissé deux ouvrages : 1° Un *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, éditée à Paris, 1548; rééditée dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. v, 1719, col. 1559-1775; 2° Un *Liber adversus waldenses*, édité par Gretser en 1613, puis dans la *Bibliotheca Patrum*, Lyon, t. xxv. Les livres de Rainier de Plaisance, en particulier pour ce qui concerne les cathares, sont d'une grande exactitude et d'une grande netteté dans l'exposé des doctrines hérétiques. On a pu s'en rendre compte là où il était corroboré par d'autres ouvrages, par exemple dans l'exposé de la doctrine docète contraire à la maternité de Marie. Nous connaissons par Rainier les idées précises d'un doctrinaire cathare, Jean de Lugio. L'ancien évêque cathare Rainier avait lu le livre de Jean de Lugio, et il était sur ce point mieux renseigné que les autres cathares, car on n'avait pas osé publier parmi eux cette théologie plus approfondie de leur doctrine, de crainte que des controverses opposassent davantage encore ceux qui étaient plus manichéens et ceux qui l'étaient moins. A la différence de Monéta de Crémone, (voir art. MONÉTA) qui expose longuement les doctrines cathares et les réfute plus longuement encore, Rainier ne réfute pas du tout et se borne à exposer brièvement ces diverses thèses cathares, pour que les inquisiteurs puissent les reconnaître. Mais il est néanmoins assez analytique pour distinguer les diverses écoles et opinions des hérétiques. C'est en cela surtout qu'il nous est précieux et qu'il a été utilisé pertinemment par E. Broeckx. Il mérite bien l'intérêt que lui porte Ch. Molinier dans ses études sur l'Inquisition. Encore faut-il le compléter par Monéta, surtout si l'on veut se faire une idée des polémiques entre cathares et orthodoxes.

Il est un point sur lequel la *Summa* de Rainier laisse dans un grand embarras; c'est en ce qui concerne le nombre total des hérétiques cathares dans la chrétienté. *... de non sunt cathari utriusque sexus in christiana ecclesia. Item de ea computatio pluris chim est. ...* (C. xv). On ne peut se résoudre

à admettre que les croyances cathares au nom desquelles des villes entières se sont soulevées contre la chrétienté n'aient jamais entraîné en tout que quatre mille personnes. Cependant, il ne faudrait pas faire état de cette anomalie apparente dans le texte de Rainier pour discréditer d'une manière ou d'une autre son témoignage sur la théologie cathare. En réalité *cathare*, du grec *καθαρός* signifie *pur*. Les cathares proprement dits étaient ceux qui avaient reçu le *consolamentum*, c'est-à-dire, les clercs, les ascètes, les théologiens du système. Comme dans toutes les formes de manichéisme, la différence était grande entre les personnages régulièrement religieux et l'ensemble du peuple qui méritait moins le nom de *fidèle* que le nom de *sympathisant*. Et voilà comment une apparente anomalie d'un texte de Rainier peut permettre de résoudre vraiment un problème parfois agité par les historiens, celui du nombre des cathares. Il n'y a jamais eu plus de quatre mille clercs à connaître la théologie compliquée et à pratiquer la morale inhumaine des albigeois. Mais au peuple on demandait moins une affiliation qu'une sympathie. Une bonne partie des populations du Nord de l'Italie et du Midi de la France flottaient ainsi entre des restes d'affiliation au catholicisme et des poussées de sympathies en faveur des clercs cathares. C'est ce qui explique à la fois le danger de l'hérésie subtilement proposée, la vigueur de la répression, la complète disparition non seulement de l'hérésie mais de ses traces, par exemple de ses livres qui étaient peu répandus et que l'Inquisition put facilement faire brûler.

Ch. Molinier, *Un traité inédit du XIII^e siècle contre les albigeois*, dans *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 1883, p. 15; E. Broeckx, *Le catharisme*, Hoogstraten, 1916; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, t. 1, Paris, 1935, p. xxv-xxvii; Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et inferioris latinitatis*, t. v, p. 359-361; Quetif-Échard, *Scriptores ord. pr. ed.*, t. 1, 1717, p. 154-155; Tournon, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. 1, 1743, p. 313-319.

M.-M. GORCE.

RAINOLDS Guillaume, né vers 1544 aux environs d'Exeter, fit ses études à Oxford, à Winchester School et à New-College, où il devint fellow en 1560, bachelier ès arts en 1563, et maître ès arts en 1567. Il reçut vers ce moment les ordres dans l'Église anglicane et exerça pendant quelque temps le ministère pastoral. Sous l'influence d'Allen, le futur cardinal, il se convertit au catholicisme, passa sur le continent à Louvain, puis à Douai; c'est à Rome qu'en 1575 il fut reçu dans l'Église. Rentré à Douai, il s'inscrivit au collège anglais, en 1577, puis au même collège, à Reims. Ordonné prêtre à Douai en 1580, il ne tarde pas à devenir professeur de théologie au collège anglais de Reims. Les dernières années de sa vie se passèrent à Anvers, où il administrait l'église du béguinage. C'est là qu'il mourut le 24 août 1591.

Il a laissé : 1. *A refutation of sundry reprehensions, cavils and false sleights by which M. Whitaker laboureth to deface the late english translation and catholic annotations of the New Testament, and the Book of discovery of heretical corruptions*, Paris, 1583, in-8°; c'est une défense de la traduction anglaise du Nouveau Testament, qu'avait entreprise Gr. Martin, et à laquelle il avait lui-même travaillé; cette traduction avait paru à Reims en 1582. — 2° *De justa Reipublicæ christianæ in reges impios et hæreticos autoritate*, Anvers, 1592, in-8°, sous le pseudonyme de Gulielmus Rossæus. — 3. *Treatise conteyning the true catholike and apostolike faith of the Holy Sacrifice and Sacrament ordeyned by Christ at his last Supper, with a declaration of the Berengarian heresie renewed in our age*, Anvers, 1593, in-8°. — 4° *Calvino-Turcismus*, i. e. cal-

vinistica perdidit cum nahumetana collatio et utriusque sectæ confutatio, Anvers, 1597, Cologne, 1603, in-8°.

TITS, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, an. 1594; source où ont puisé l'eller, Richard et Giraud, *Glaire*; notice plus complète dans *Dictionary of national biography*, t. XLVII, 1896, p. 182.

E. AMANN.

RAISON. — Cet article veut être simplement une sorte de repertoire des points de doctrine touchés par le magistère de l'Église relativement à la raison humaine. Nous rappellerons donc l'enseignement de l'Église touchant : 1° La valeur et l'usage de la raison en matière religieuse. 2° Les rapports mutuels de la raison et de la foi.

1. VALEUR ET USAGE DE LA RAISON HUMAINE EN MATIÈRE RELIGIEUSE. — La valeur de la raison humaine en vue d'une connaissance certaine des vérités religieuses étant une question primordiale dans l'économie du salut, l'Église a défendu contre les sceptiques, les idéalistes et les fidéistes la valeur de la raison, précisant même quelles vérités religieuses d'ordre naturel notre raison était capable d'atteindre sans le secours de la grâce et sans la lumière de la foi, tout en rappelant les limites dans lesquelles doit se maintenir la raison, qui, étant faillible, peut errer et doit savoir s'imposer ces limites.

1° Possibilité d'une connaissance certaine de vérités naturelles par la seule raison. — Il y a d'autres certitudes pour l'homme que celles de la foi. Prop. 11 de Nicolas d'Autrecourt, condamnée par Clément VI, Denzinger-Bannwart, n. 558. Sur la doctrine de Nicolas d'Autrecourt, voir ici t. XI, col. 561 sq. — Sans la révélation et la grâce, la raison, même non éclairée par la foi, peut connaître certaines vérités religieuses. Prop. 22 de Baius, condamnée par saint Pie V, Denz.-Bannw., n. 1022. Voir t. II, col. 70; prop. 41 de Quesnel, condamnée par Clément XI, Denz.-Bannw., n. 1391. Les thèses que Bautain dut souscrire sont une manifestation nouvelle et plus explicite de cet enseignement. Denz.-Bannw., n. 1622-1627. On notera tout particulièrement la promesse que la S. C. des Évêques et Réguliers lui fit souscrire, le 26 avril 1844, de ne jamais enseigner « qu'avec la raison seule on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie sur-naturelle qui se fonde sur la révélation divine ». Denz.-Bannw., n. 1627, note. Voir ici, t. II, col. 482, 483. Bonnetty dut pareillement reconnaître que « l'usage de la raison précède la foi ». Denz.-Bannw., n. 1651. Voir ici, t. II, col. 1024, et Foi, col. 189-190. — Même enseignement relatif à la part que la philosophie, par l'usage de la seule raison, peut avoir normalement dans l'acquisition de la vérité, dans l'encyclique *Gravissimas inter* de Pie IX contre Frohschammer. Denz.-Bannw., n. 1670. — Le concile du Vatican ne fait que confirmer ces enseignements antérieurs en déclarant dans la session III, c. IV, *De fide et ratione* : « L'Église catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un, au moyen de la raison naturelle, dans l'autre au moyen de la foi divine; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Église propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine... » Denz.-Bannw., n. 1795.

2° Précisions fournies par le magistère relativement aux vérités déterminées, dont la connaissance certaine est du domaine de la raison. — L'Église ne signale expressément que les vérités qui ont un rapport avec la foi et la vie religieuse. Sans doute, la connaissance

de ces vérités présuppose la valeur objective des grands principes directeurs de la connaissance : principe d'identité, principe de raison suffisante et de causalité, principe de finalité. La valeur de ces principes pour la raison humaine est suffisamment marquée dans les assertions générales rappelées au paragraphe précédent et dans les déterminations plus précises qui suivent.

1. La première et la plus importante des vérités signalées par l'Église comme pouvant être connue avec certitude par la raison humaine est l'existence de Dieu. Thèses de Bautain, n. 1, Denz.-Bannw., n. 1622; prop. 2, contre Bonnetty, Denz.-Bannw., n. 1650; encyclique *Gravissimas inter*, Denz.-Bannw., n. 1670. Le concile du Vatican a même fait de cette assertion un dogme de la foi. Sess. III, c. II et can. 2, Denz.-Bannw., n. 1785, 1806. Voir ici DIEU, t. IV, col. 824 sq. Le serment antimoderniste de Pie X a précisé que cette connaissance de l'existence de Dieu par la lumière naturelle de la raison était réalisée par une véritable démonstration : *certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse profiteor*. Denz.-Bannw., n. 2145. La thèse 1 souscrite par Bautain portait d'ailleurs que « le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu ». Il avait également promis « de ne pas enseigner que, avec les seules lumières de la droite raison..., on ne pût donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu ». Denz.-Bannw., n. 1622, 1627, note 2. Même formule dans la deuxième assertion contre Bonnetty, n. 1650, et dans l'encyclique contre Frohschammer, n. 1670. Tant de concordance dans l'explication philosophique du *certo cognosci posse* font incliner certains auteurs à proposer la possibilité de la démonstration de l'existence de Dieu également comme un dogme de foi, alors que la majorité des théologiens la considèrent simplement comme une vérité proche de la foi. Pie XI se contente d'affirmer que « le dogme solennellement promulgué au concile du Vatican a été interprété parfaitement (*præclare*) par Pie X ». Encycl. *Studiorum ducem*, 29 juin 1923, *Acta sanctæ Sedis*, 1923, p. 317.

2. L'infinité des perfections divines (contre Bautain, thèse 1, Denz.-Bannw., n. 1622); la nature et les attributs divins (encycl. *Gravissimas inter*, n. 1670); Dieu principe et fin de toutes choses (Conc. du Vatican, sess. III, c. II, n. 1785) vraisemblablement aussi l'attribut de créateur (id., can. 1, n. 1806), telles sont les autres vérités se rapportant à Dieu et que le magistère considère comme accessibles à la raison laissée à ses seules lumières.

3. Parmi les vérités anthropologiques, le magistère a indiqué comme accessibles à la raison humaine, la spiritualité, l'immortalité de l'âme (troisième proposition souscrite par Bautain, sur l'ordre de la S. C. des Évêques et Réguliers, Denz.-Bannw., n. 1627, note 2). La deuxième proposition contre Bonnetty rappelle que la raison peut « prouver la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable ». Denz.-Bannw., n. 1650.

4. L'Église a surtout insisté sur la possibilité pour la raison humaine d'arriver par ses seules lumières à la connaissance certaine des motifs de crédibilité, ou *præambules de la foi*. Voir prop. 21 janséniste, condamnée par Innocent XI, Denz.-Bannw., n. 1171 (cf. ici l'art. Foi, col. 192), dont il faut rapprocher la prop. 25 du décret *Lamentabili*, Denz.-Bannw., n. 2025 (cf. Foi, col. 194). Certains documents énumèrent divers motifs de crédibilité : la divinité de la révélation mosaïque, prouvée avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme (thèse 2 souscrite par Bautain, Denz.-Bannw., n. 1623); la vérité de la révélation chrétienne, prouvée par les miracles de Jésus-Christ, et dont la réalité nous est attestée avec certitude par des témoins oculaires,

eurs affirmations nous étant rapportées dans le Nouveau Testament et la tradition orale et écrite de tous les chrétiens (thèse 3, n. 1621; cf., th. 6, n. 1627). Préluant aux déclarations du concile du Vatican, Pie IX, dans l'encyclique *Qui pluribus*, contre les hermésiens, 9 novembre 1846, rappelle que le rôle de la raison est de « chercher avec soin le fait de la révélation, de sorte qu'il lui apparaisse avec certitude que Dieu a parlé », ou encore qu'« elle connaisse clairement et ouvertement, par des arguments très solides, que Dieu lui-même est l'auteur de la foi », c'est-à-dire de la vérité révélée. Denz.-Bannw., n. 1637, 1639. Enfin, le concile du Vatican expose et canonise la doctrine du magistère sur ce point, et ici encore, le texte conciliaire a été rappelé par Pie X dans le serment antimoderniste. Voir les textes à MIRACLE, t. x, col. 1799, et Denz.-Bannw., n. 1707, 1790, 2145. On peut ajouter aussi le paragraphe concernant le motif de crédibilité constitué par l'Église elle-même. Denz.-Bannw., n. 1791. Voir PROPAGATION ADAMICABLE DU CHRISTIANISME, t. xiii, col. 693.

Léon XIII a bien mis en relief le rôle de la raison dans la connaissance des préambules de la foi. Encycl. *Eterni Patris*. Voir FOI, col. 190.

3^e *Limites dans lesquelles doit se maintenir la raison.* — C'est le troisième point touché par le magistère. Contre le rationalisme de toute sorte, l'Église rappelle que la raison n'est pas le seul moyen de connaître la vérité religieuse. Elle doit donc cantonner son activité dans le domaine qui lui est proportionné, et ne pas vouloir pénétrer, prétendant les expliquer parfaitement, dans le domaine des vérités surnaturelles. Encycl. *Mirari vos*, 15 août 1832, Denz.-Bannw., n. 1616; bref *Dum acerbissimas*, 26 septembre 1835, n. 1618; encycl. *Qui pluribus*, n. 1636; allocution *Singulari quadam*, 9 décembre 1854, n. 1642; bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, n. 1655; epist. *Gravissimas inter*, n. 1669, 1671, 1673; epist. *Tuas libenter*, 21 décembre 1863, n. 1682; *Syllabus*, prop. 9, n. 1709; prop. 25 de Rosmini, n. 1915. La vérité qui se trouve rappelée dans ces différents documents est authentiquement proposée par le concile du Vatican, sess. iii, c. iv : « Jamais la (raison humaine) n'est rendue capable de pénétrer (les mystères) comme des vérités qui constituent son objet propre », et can. 1, Denz.-Bannw., n. 1796, 1806. Voir MYSTÈRE, t. x, col. 2587-2588.

Puisque la vérité révélée relève d'un autre domaine que de celui de la raison, il s'ensuit donc que la raison n'est pas absolument autonome : elle doit être, comme le déclare le concile du Vatican, entièrement soumise à la Vérité incréée et donc aux vérités que cette Vérité se plaît à nous faire connaître. Sess. iii, c. iii, *De fide*, n. 1789, de telle sorte que l'anathème est prononcé contre « quiconque affirme une telle indépendance de la raison humaine, que la foi ne lui puisse pas être commandée par Dieu », n. 1810. Impossible donc de confondre la raison et la religion. Allocution *Singulari quadam*, n. 1642; cf. *Syllabus*, prop. 8, n. 1708.

Aussi Grégoire XVI et Pie IX ont-ils à plusieurs reprises mis en garde contre une trop grande confiance en la raison, laquelle, étant humaine, est faillible. Cf. bref *Dum acerbissimas*, n. 1618; encycl. *Qui pluribus*, n. 1634. C'est même sur cette constatation que le concile du Vatican fondera sa doctrine de la nécessité morale de la révélation pour les vérités religieuses d'ordre naturel. Voir plus loin.

De cette dépendance de la raison par rapport à la vérité révélée découlent aussi les considérations pontificales sur la limite à imposer à la liberté d'opiner, de dire, d'écrire. Cf. encycl. *Mirari vos*, n. 1614; epist. *Gravissimas inter*, n. 1666, 1671; epist. *Tuas*

libenter, n. 1679; encycl. *Quanta cura*, n. 1690; *Syllabus*, prop. 79, n. 1779; encycl. *Immortale Dei*, n. 1877; encycl. *Libertas, præstantissimum*, n. 1932.

II. RAPPORTS MUTUELS DE LA RAISON ET DE LA FOI.

— L'enseignement du magistère sur ce point peut se résumer en quelques assertions :

1^o *La raison et la révélation (la foi), provenant toutes deux de la même Vérité incréée, ne peuvent se contredire.* — Déclaration du V^e concile du Latran, Denz.-Bannw., n. 738; et surtout du concile du Vatican : « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant y avoir jamais de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme, et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même, ou qu'une vérité soit jamais contraire à une autre vérité. » Sess. iii, c. iv, n. 1797; can. 2, n. 1817.

2^o *La raison prête son concours à la foi.* 1. *Pour défendre les vérités de foi du reproche de contradiction.* C'est en ce sens qu'on peut dire que la raison protège et justifie en quelque sorte la foi. Cette idée est sous-jacente dans l'encyclique de Pie IX *Qui pluribus* sur les rapports de la foi et de la raison, Denz.-Bannw., n. 1634; et elle est rappelée d'un mot par le concile du Vatican, sess. iii, c. iv, n. 1799. Saint Thomas l'a exprimée d'une heureuse façon dès le début de la *Somme théologique* : « La science sacrée n'ayant pas de supérieure, devra elle aussi disputer contre celui qui nie ses principes. Elle le fera au moyen de preuves proprement dites si l'adversaire concède quelque chose de la révélation; c'est ainsi que par des appels à la doctrine sacrée, nous formons des arguments d'autorité contre les hérétiques et, au moyen d'un dogme, combattons ceux qui en nient un autre. Que si l'adversaire ne croit rien des choses révélées, il ne reste plus de moyen de lui prouver par la raison les articles de foi; mais on peut réfuter, s'il y a lieu, les raisons qu'il y oppose. Comme en effet la foi s'appuie sur l'infailible vérité et comme, évidemment, le contraire du vrai n'a jamais de bonne preuve, il est manifeste que les preuves prétendues qu'on apporte ne sont pas de vraies démonstrations, mais des arguments solubles. » Ia, q. i, a. 8.

2. *Pour entrer dans quelque intelligence des mystères.* — Ce rôle de la raison par rapport à une certaine intelligence des vérités révélées a été maintes fois rappelé par le magistère. Il suffit de rappeler ici l'assertion capitale du concile du Vatican, sess. iii, c. iv, Denz.-Bannw., n. 1796. Voir le texte dans l'art. MYSTÈRE, t. x, col. 2587-2588, avec son commentaire, col. 2594-2598.

3^o *La foi prête son concours à la raison.* 1. *En lui facilitant l'acquisition des vérités religieuses même d'ordre simplement naturel.* — Étant données la faiblesse de l'intelligence humaine, la facilité avec laquelle, surtout après le péché originel, elle est encline à l'erreur, la difficulté pour le grand nombre de s'appliquer à l'étude des vérités religieuses et morales, la révélation vient au secours de la raison. C'est en se plaçant à ce point de vue concret que le concile du Vatican définit la nécessité morale de la révélation pour l'acquisition des vérités qui, par elles-mêmes, ne dépasseraient cependant pas la capacité de la raison humaine : « On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la condition présente du genre humain, être connus de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. » Sess. iii, c. ii, Denz.-Bannw., n. 1786. Voir RÉVÉLATION.

2. *En lui apportant un surcroît de lumière, même*

dans l'étude des vertus d'ordre naturel. En effet, les mystères proprement dits, enseignés par la révélation, sont traduits en notre esprit en des idées empruntées aux données rationnelles. Notre raison en possède ainsi, comme on l'a dit plus haut, une certaine intelligence. Et cette intelligence même nous oblige à appliquer aux mystères les notions philosophiques reçues et ainsi à en préciser la signification et la portée, afin d'éliminer du dogme toute contradiction. Ainsi, dans l'exposé du mystère de la Trinité, la philosophie chrétienne trouve occasion de préciser la notion philosophique de *relation*; dans le mystère de l'incarnation, les notions de *personne* et de *nature*; dans le mystère de l'eucharistie, les notions de *substance* et d'*accident*, ainsi que la notion de *présence locale*; dans l'étude des sacrements, la notion du *signe* et de la cause *instrumentale*; dans l'étude des vertus, celle des *habitudes*, etc.

Ce double rôle de la foi par rapport à la raison est clairement indiqué par le concile du Vatican : « Éclairée de la lumière (de la foi), la raison cultive la science des choses divines et la foi délivre et préserve la raison des erreurs et l'instruit de connaissances multiples. » Sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1799.

Tout ce paragraphe du concile du Vatican serait d'ailleurs à transcrire ici en mode de conclusion. Car, tout en rappelant le soutien mutuel que doivent se donner foi et raison, il maintient la distinction fondamentale du champ d'investigation de l'une et de l'autre et pose ainsi le principe qui discrimine la méthode rationnelle de la méthode d'autorité, tout en affirmant le primat de la vérité révélée sur la vérité rationnelle, celle-ci ne devant jamais professer d'erreurs qui la mettent en opposition avec celle-là et devant toujours s'interdire de sortir de son domaine, pour envahir et troubler le domaine de la foi. En ces quelques notes sur les rapports de la foi et de la raison se trouvent condensés les éléments de solution du problème si discuté de nos jours de la possibilité d'une « philosophie chrétienne ». Voir l'art. *PHILOSOPHIE*, t. XII, col. 1460-1464.

J.-M. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, art. 20-25; 30-32; 55-60; 65-67; t. II, art. 97-100; 114-116; 122; 124-135; R. Garrigou-Laurance, *De revelatione*, Paris, 1918, t. I, c. XIII, XV; t. II, passim; J.-V. Bainvel, *Foi, Fidélisme*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. II, col. 17-24.

A. MICHEL.

RAMIÈRE Henri, né à Castres, diocèse d'Albi, en 1821, entré dans la Compagnie de Jésus en 1839, enseigna longtemps la théologie au scholasticat de Vals, près Le Puy, puis, les quatre dernières années de sa vie, à l'Institut catholique de Toulouse, où il mourut en 1884. Organisateur de l'*Apostolat de la prière* et fondateur du *Messenger du Cœur de Jésus*, il assista au concile du Vatican comme théologien de l'évêque de Beauvais et comme procureur de l'archevêque de Chambéry; à cette occasion, il publia de Rome, en supplément hebdomadaire au *Messenger*, un *Bulletin du concile*, dont les 36 numéros (16 décembre 1869-20 août 1870) constituent une source d'histoire qui n'est pas à dédaigner. On peut y suivre, en particulier, les controverses sur l'infailibilité, dans lesquelles il intervint lui-même par plusieurs écrits : *Les contradictions de Mgr Maret. L'abbé Gratry et Mgr Dupanloup*; — *L'abbé Gratry, le pseudo-Isidore et les défenseurs de l'Église romaine*; — *La mission du concile révélée par l'abbé Gratry*; — *Le programme du concile tracé par Mgr l'évêque d'Orléans*.

En dehors de ces brochures et de ses cours de professeur, son œuvre proprement théologique n'a rien de technique ou de spéculatif. Le P. Ramière est d'abord

un publiciste, qui sait la théologie à fond et qui la fait parler sur les questions à l'ordre du jour des préoccupations catholiques. Ainsi prend-il position contre le traditionalisme et contre l'ontologisme, en se faisant le promoteur du retour à la philosophie traditionnelle, surtout dans saint Thomas : *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques d'après les récentes décisions des congrégations romaines* (1852). Ainsi fait-il voir où est l'erreur fondamentale du libéralisme catholique dans : *L'Église et la civilisation moderne*, repris quelques mois après dans *Les espérances de l'Église* (1861). *Les doctrines romaines sur le libéralisme envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien et avec les besoins des sociétés modernes* (1869), et articles nombreux dans les *Études* de 1874-1875 et juillet 1879. Nombreux articles aussi sur divers sujets d'actualité, surtout après 1870, dans les revues catholiques de l'époque : *Lettre à M. le chevalier Bonnetty* (*Annales de philosophie chrétienne*, avril 1873); — *La doctrine de l'école franciscaine sur le sacrement de pénitence* (*Rev. des sc. ecclésiast.*, 1873 et 1874); — *La théologie scolastique* (*Études*, 1858); — *Les études ecclésiastiques en France* (*ibid.*, décembre 1873); — *Le mouvement catholique de l'anglicanisme* (*Rev. du monde cathol.*, t. XIV et XV); — *Les courants de la pensée religieuse* de Gladstone (*Études*, juillet 1876); — *Le prêt d'argent des anciens théologiens comparé à celui des moralistes modernes* (*Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, 1884); — *La question sociale et le Sacré-Cœur*; — *L'ordre social chrétien* (*Association catholique*, t. I et VII, et *Rev. cath. des institutions et du droit*, t. XII).

Mais le P. Ramière est surtout le théologien de l'Église, de la vie surnaturelle et du Sacré-Cœur. Son ouvrage : *Les espérances de l'Église* (1861) unit fortement entre eux ces trois objets de son incessante activité. Le but immédiat du livre est de rechercher si les exigences et les aspirations du monde moderne peuvent faire craindre pour l'avenir de l'Église. La réponse est franchement optimiste. La tendance dans laquelle se résument les aspirations nouvelles des peuples est celle qui les pousse à l'unité. Or, c'est aussi à quoi est ordonnée l'Église. Cependant, le vrai fondement des espérances à avoir pour elle est le rôle qui lui est assigné dans le plan de Dieu sur chaque homme en particulier et sur l'humanité tout entière : continuer et communiquer la vie de Jésus-Christ, afin qu'en lui et par lui s'établisse le règne de Dieu. Tel est le point où le P. Ramière demande aux catholiques de se placer pour apprécier le rôle et les espérances de l'Église : au point de vue d'où le souverain ordonnateur du monde dirige les événements humains. Le théologien se tient donc lui-même au centre de la doctrine catholique. Et telle est, en effet, la note propre du P. Ramière : à une époque où les écrivains catholiques semblent n'aborder la question religieuse que les yeux fixés sur ceux du dehors, lui s'adresse d'abord à ceux du dedans. Le livre *L'apostolat de la prière*, publié en 1859 et fréquemment réédité depuis, est aussi tout pour eux; il leur rappelle le devoir et le moyen de contribuer eux-mêmes à la réalisation du plan de Dieu dans la création et l'incarnation. Pour cela, il leur est indispensable de s'unir à celui qui est le chef et le centre de cet ordre surnaturel et de s'associer aux incessantes aspirations de son cœur vers l'*Adveniat regnum tuum*. Ainsi l'homme atteint-il sa fin personnelle, qui est la participation à la vie même de Dieu, et ainsi concourt-il à faire pénétrer partout les principes chrétiens, qui assurent le règne du Christ dans la société comme dans les individus.

Cette doctrine, incessamment reprise dans les articles du *Messenger* d'où ont été tirés ensuite les deux volumes : *Le cœur de Jésus et la divinisation du chré-*

tien et la vie sociale du cœur de Jésus, résume toute sa théologie et exprime le sens auquel il s'est fait l'apôtre du culte du sacré-cœur. Il ne s'agit pas pour lui de contester, à promouvoir ou d'œuvre surrogatoire à accomplir, sa préoccupation unique est de faire saisir au commun des chrétiens les réalités sublimes, que met à leur portée le christianisme considéré dans ce qu'il a, à la fois, de plus simple, de plus élevé et de plus central. Le succès répondit à ses efforts. L'optimisme chaleureux et confiant qui anime ses publications leur assura un rayonnement considérable. Peu de théologiens ont exercé plus d'influence sur le développement de la piété catholique; aucun n'a autant contribué à lui donner le goût de la doctrine.

J. Regnault et Cavallera : *Henri Ramière*, dans le *Messager du cœur de Jésus*, juillet 1921; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1416-1432; Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, t. IV; Parra, Galtier, Romeyer et De don, *Le P. H. Ramier*, Toulouse, 1934.

P. GALTIER.

RAMIREZ Vincent, jésuite espagnol. Né à Madrid en 1652, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1667, enseigna pendant 28 ans la théologie à Alcalá et mourut recteur de Madrid en 1721. Au dire des *Mémoires de Trévoux* (1703, p. 562), il était « un des plus habiles théologiens » d'Espagne.

Nous avons de lui deux ouvrages : *De divina prædestinatione sanctorum et impiorum reprobatione*, 2 vol. in-fol., Alcalá 1702; *De scientia Dei*, 2 vol. in-fol., Madrid 1708. Dans le premier l'auteur applique au problème de la prédestination le système de la science moyenne et réfute les solutions opposées. La prédestination à la gloire est antérieure à la prévision des mérites. Il n'y a pas de réprobation avant la prévision des péchés. L'autre ouvrage traite de la science divine en général; le deuxième volume est consacré spécialement à établir et défendre la science moyenne. Dans ces questions difficiles l'auteur fait preuve d'une grande pénétration, de clarté et d'une louable modération dans la controverse.

Mémoires de Trévoux, avril 1703, p. 562-573; sept. 1710, p. 1632-1641 (analyse des deux ouvrages); Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1432; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1018.

J.-P. GRAUSEM.

RAMIS Antoine, frère mineur espagnol de la province de Majorque, dont l'activité littéraire doit se situer dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Parmi les rares détails que nous avons pu trouver au sujet de son existence, il faut noter qu'en 1768 il habitait au couvent de Palma de Majorque, où il composa un *Tractatus summulisticus juxta mentem solis Ecclesie seu Augustinus intuitus*, ms. de 212 p. conservé dans le cod. 413 de la bibliothèque provinciale de Majorque. Il est aussi l'auteur d'un *Viridarium scoticum*, rédigé en 1769, ms. de 150 p. conservé dans la même bibliothèque.

Samuel d'Alçada, *Documents para la historia de la filosofia catalana*, dans *Criterion*, t. IX, 1933, p. 328; t. X, 1934, p. 238.

A. TELLAERI.

RAMON Thomas, dominicain aragonais mort en 1634. Il écrivit : 1^o *De primatu S. Petri apostoli et summorum pontificum romanorum*, in-4^o, Toulouse, 1617. — 2^o *Protes nuevas cosas del vergel de las divinas y humanas letras*, 2 vol. de 805 et 736 p., 1614, 1612. — 3^o *Puntos escripturales de las divinas letras*, 2 vol. de 798 et 693 p., 1618. — 4^o *Conceptos extraseculares*, in-f^o, Barcelone, 1619. — 5^o *Nuevas y divinas indices de las altissimas virtudes de Maria...*, in-4^o, Saragosse, 1624; — 6^o *Del santissimo nombre de I. H. S.*; — 7^o *Devocionario del santissimo sacramento*; — 8^o *Cadena de oro... para confirmar... en la*

santa fé, in-8^o, Barcelone, 1610 et 1612, 276 p.; — 9^o *Nueva pramatica de reformation contra los abusos de los afeytes, calçado... y exceso en el uso del tabaco*, Saragosse, 1635.

Quetif Échard, *Scriptores ord.*, praed., t. II, 1721, p. 189.

M.-M. GORCE.

RANCÉ (Armand Jean Le Bouthillier de) (1626-1700), naquit à Paris, le 9 janvier 1626, et manifesta de bonne heure des talents extraordinaires. Tonsuré le 21 décembre 1635 et chanoine de Paris, l'année suivante, il fut revêtu de nombreuses dignités ecclésiastiques; il se livra d'abord à la dissipation et aux plaisirs, surtout au plaisir de la chasse, dans son château de Vézetz, aux environs de Tours; ordonné prêtre le 22 janvier 1651 par son oncle, l'archevêque de Tours, il fut docteur en théologie, le 10 juillet 1654. Élu député du second ordre à l'assemblée du clergé de 1655, il signa « sans restriction et sans équivoque » le formulaire rédigé par l'assemblée et approuvé par le pape Alexandre VII, qui condamnait le jansénisme. Il assista, le 28 avril 1657, à la mort de la duchesse de Montbazou, et cette mort le fit réfléchir. Il fit d'abord une retraite à Tours, sous la direction du P. Séguenot, de l'Oratoire et, bientôt après, il commença à se dépouiller de ses bénéfices et de son patrimoine personnel et se lia avec des religieux de l'Oratoire et des amis de Port-Royal. La mort de Gaston d'Orléans, dont il était l'aumônier, 2 février 1660, acheva de le détacher du monde. Il fit alors un voyage dans le midi pour consulter ses amis, Pavillon, évêque d'Aleth, Caulet, évêque de Pamiers, et Choiseul, évêque de Comminges, et se retira chez les oratoriens de Paris (déc. 1660-juin 1662). A cette date, il vint à son prieuré de Boulogne et entra au noviciat de Perseigne, 23 juin 1663, où il fit profession, le 6 juin 1664; il se retira à Notre-Dame de la Trappe, le 14 juillet 1664.

Le 30 septembre 1664, il partit pour Rome en vue d'y défendre les réformes de l'étroite observance contre l'abbé de Cîteaux; après de nombreuses démarches et bien des déboires, il obtint gain de cause. A son retour, il établit la réforme à la Trappe, avec des austérités que certains jugèrent excessives. Dès ce moment, Rancé eut une influence considérable sur les hommes de son temps et sa correspondance fut très active avec la plupart des grands personnages : Bossuet vint au moins huit fois à la Trappe. Après avoir eu d'excellentes relations avec les jansénistes, surtout au moment de la paix de Clément IX, Rancé se détacha d'eux, dès qu'il s'aperçut de leur opposition à l'Église : la lettre qu'il écrivit au maréchal de Bellefonds, le 30 novembre 1678, et surtout celle qu'il écrivit à l'abbé Nicaise, après la mort d'Arnauld, montrent son état d'esprit par rapport au jansénisme lui-même. Rancé fut également opposé au quietisme, comme le prouvent les deux lettres qu'il écrivit à Bossuet, en 1697.

Rancé donna sa démission en mai 1695, à cause de son état de santé, mais il continua à jouir d'une grande autorité à la Trappe, sous ses successeurs, dom Zosime (1695-1696), dom Armand François Gervaise (1696-1698) et dom Jacques de La Cour (1698). Rancé mourut le 27 octobre 1700, après avoir exercé sur la seconde moitié du XVII^e siècle une influence considérable.

OUVRAGES. La plupart des écrits de Rancé ont pour objet l'œuvre capitale, qui fut la préoccupation constante de toute sa vie, après sa conversion, la Trappe et sa conception personnelle de la vie religieuse. *Constitution de l'abbaye de la Trappe, avec un discours sur la réforme*, in-12, Paris, 1671; — *Éclaircissement sur l'état présent de l'ordre de Cîteaux*, 1674. Cet écrit est imprimé dans le *Recueil de plusieurs lettres de l'abbé de la Trappe*, in-12; c'est un *Mémoire* pour défendre l'étroite observance. — *Lettre du R. P. abbé de*

la Trappe à M. Le Roy, abbé de Hautefontaine, sur les humiliations et autres pratiques de religion, in-12, Paris, 1672. C'est une réponse à un écrit de Guillaume Le Roy, abbé de Hautefontaine, intitulé : *Dissertation si c'est une pratique légitime et sainte de mortifier et d'humilier les religieux par des fictions, en leur attribuant des fautes qu'ils n'ont point commises et des défauts qu'on ne voit point en eux*. La querelle menaçait de s'aggraver, mais Bossuet intervint et mit fin à la discussion; cependant Le Roy avait composé des *Remarques sur la réponse à la Dissertation touchant les humiliations imposées par fiction*. Ces *Remarques* se trouvent à la bibliothèque de Troyes, ms. 1128, p. 4 et 5 (fond Bouhier). Rancé d'ailleurs a repris quelques-unes de ses thèses dans son écrit sur la *Sainteté*. La lettre de Rancé se trouve à la bibl. Mazarine, mss. n. 1240 et 1241, et à l'Arsenal, ms. n. 2067. Sur cette polémique, voir Serrant, p. 138-155; Bremond, p. 105-109, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 51-67; *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 447-448.

De la sainteté et des devoirs de la vie monastique, 2 vol. in-4°, Paris, 1683, réédité en 1684 et en 1701; traduit en italien, 2 vol. in-4°, Rome, 1731 par Malachie d'Inguibert et dédié au pape Clément XII. Cet écrit renferme les thèses essentielles de Rancé sur la vie monastique, sous la forme de 23 conférences : Rancé y trace le portrait du religieux parfait, tel qu'il le conçoit, ne vivant que pour Dieu et complètement séparé du monde, se délassant surtout par des travaux manuels. L'écrit, patronné par Bossuet, eut un succès immense et souleva de très vives attaques de la part des bénédictins surtout et des chartreux. Mabillon fut l'interprète de ces critiques, dans ses *Réflexions sur les devoirs monastiques avec les réponses de l'auteur de ce livre*, ms. de 34 pages, à la Bibl. nationale, ms. fr. n. 23947, publié par le chanoine Didio, dans son ouvrage *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, in-8°, Amiens, 1892, p. 440-456. Mabillon critique la tendance de Rancé à la sévérité excessive et au formalisme archaïque. Dom Innocent Le Masson, général des chartreux, critiqua également l'écrit de Rancé, dans les *Annales de l'ordre des chartreux*. Pour répondre à ces critiques, Rancé reprit et précisa sa pensée dans des *Éclaircissements sur quelques difficultés que l'on a formées sur le livre De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, in-4°, Paris, 1685, et nouvelle édition corrigée et augmentée, en 1686; cet écrit a été traduit en italien par Malachie d'Inguibert, in-4°, Rome, 1735, sous le titre *Dilucidazione di alcune difficoltà*. Rancé répondit aussi à Innocent Le Masson, dans sa *Lettre à un évêque, au sujet des allégations faites de leurs anciens statuts dans le livre de la sainteté et des devoirs de la vie monastique*. Cette *Lettre*, adressée à l'évêque de Grenoble, Le Camus, fut insérée dans les *Nouvelles de la république des lettres*, mai-juin 1710. Le Masson répliqua dans ses *Explications sur quelques anciens statuts de l'ordre des chartreux, avec des éclaircissements donnés sur le sujet d'un libelle, qui a été composé contre eux et qui s'est divulgué secrètement*. Un ministre de l'Église réformée, Daniel de Larroque, attaqua la personne de Rancé dans un libelle anonyme, intitulé : *Les véritables motifs de la conversion de l'abbé de la Trappe, avec quelques réflexions sur sa vie et sur ses écrits, ou Entretien de Timocrate et de Philandre sur un livre qui a pour titre « Les saints devoirs de la vie monastique »*. D'après ce libelle, Rancé, déçu dans ses ambitions, trompé dans ses espérances, froissé dans ses affections, s'était retiré dans la solitude par dépit et par désespoir, mais il continue à faire du bruit dans le monde par ses écrits exagérés sur la vie monastique, où il attaque les autres religieux; c'est dans ce livre qu'on trouve la légende de la tête coupée de Mme de Montbazou. L'abbé de Maupeou, curé de Nonancourt,

réfuta cet écrit dans son livre *La conduite et les sentiments de M. l'abbé de la Trappe, pour servir de réponse aux calomnies de l'auteur des Entretien de Timocrate et de Philandre*, in-12, s. l., 1685. Sur les discussions soulevées par le livre *De la sainteté*, voir *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, t. IV, p. 165-194; *Journal des savants* du 3 mai 1683, p. 117-120; Didio, *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, p. 88-138; Bremond, *L'abbé Tempête*, p. 148-205; l'abbé Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé*, t. II, p. 1-97.

En 1686, Rancé publia *Les instructions de saint Dorothee, Père de l'Église grecque et abbé d'un monastère de la Palestine*, in-8°, Paris, 1685. Puis les polémiques vont reprendre sur un terrain nouveau, mais voisin, au sujet de la *Règle de saint Benoît*. Le P. Mège, bénédictin de Saint-Maur, publia en 1687, un *Commentaire sur la règle de saint Benoît, où les sentiments et les maximes de ce saint sont expliqués*, in-12, Paris, 1687; il attaquait assez vivement Rancé sur quelques points de cette règle : le silence, la récréation, le rire, les humiliations et surtout le travail des mains. Rancé, pour répondre à cet écrit, publia *La règle de saint Benoît, avec des notes de dom Claude de Vert, trésorier de Cluny*, in-12, Paris, 1687 et Bruxelles, 1703, et *La règle de saint Benoît, nouvellement traduite et expliquée selon son véritable esprit par l'auteur des Devoirs de la vie monastique*, 2 vol. in-4°, Paris, 1689, avec des *Méditations sur la règle de saint Benoît, tirées du Commentaire sur la même règle*. Cet écrit fut publié avec les encouragements de Bossuet et de l'archevêque de Reims. Rancé y expose les règles de saint Benoît dans toute leur pureté et leur sévérité : silence absolu, travail manuel, mortifications corporelles (Didio, *op. cit.*, p. 138-147); enfin Rancé publia *Les règlements de l'abbaye de Notre-Dame-de-la-Trappe, en forme de constitutions*, in-8°, Paris, 1690, et réédités en 1718. Ces constitutions diffèrent en plusieurs points de celles de 1671. Dans ces divers écrits, Rancé, soutient d'une manière générale, que les moines doivent s'abstenir de toute étude proprement dite.

Les bénédictins, par la plume de dom Martène et surtout de Mabillon, firent un commentaire beaucoup plus doux des règles de saint Benoît. Ce fut l'origine de la célèbre querelle des études monastiques. En juin 1691, Mabillon publia le *Traité des études monastiques dans les cloîtres*, in-12, Paris, 1691, où il prend la défense des études : elles sont utiles et même nécessaires pour maintenir l'ordre et l'économie dans les communautés religieuses; il examine quelles études conviennent aux solitaires et la méthode qu'ils doivent employer, avec le but qu'ils doivent se proposer, pour qu'elles soient utiles et avantageuses. Il dresse le catalogue d'une bibliothèque monastico-ecclésiastique qui renferme plus de 3.000 volumes. Mabillon est très modéré, mais on trouve des expressions dures et blessantes contre Rancé, dans les lettres d'approbation signées par des docteurs de Sorbonne. L'ouvrage fut assez mal accueilli à Rome. Des amis, en particulier le P. Gourdan, demandèrent à Rancé de répondre à cette attaque. L'abbé de la Trappe publia la *Réponse au Traité des études monastiques de Mabillon*, 2 vol. in-12 et 1 vol. in-4°, Paris, 1692. Cet écrit, plein de vivacité, est tout à fait caractéristique de la manière de Rancé : il y a des longueurs, des redites, des digressions, comme chez les écrivains de Port-Royal, mais avec de la chaleur, du mouvement, de l'onction et parfois une véhémence extraordinaire; c'est presque du Pascal et Sainte-Beuve fait un très bel éloge de cet écrit.

Un anonyme, très probablement le P. Denys de Sainte-Marthe, répliqua à Rancé dans quatre *Lettres à M. l'abbé de la Trappe, où l'on examine sa Réponse au traité des études monastiques et quelques endroits de*

son commentaire sur la règle de saint Benoît, in-12, Amsterdam, 1692. L'auteur attaque personnellement Rancé. « C'est un homme rempli d'orgueil, infatué de lui-même, avide de relations mondaines, et exerçant une autorité tyrannique sur de pauvres moines... » Jean Baptiste Thiers, cure du diocèse de Chartres, répliqua à ce libelle par une *Apologie de M. l'abbé de la Trappe*. Mabillon lui-même répondit à Rancé dans une seconde édition de son *Traité des études monastiques*, par des *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe*, in-12, Paris, 1693 : Mabillon trace le tableau de la vie studieuse, laborieuse et régulière des moines de la congrégation de Saint-Maur et de Saint-Vannes; en plusieurs endroits, d'ailleurs, il se rapproche du point de vue de Rancé. Après quelques hésitations et sur les conseils de ses amis, Rancé se décida à répondre à ce second écrit de Mabillon, mais une visite de Mabillon à la Trappe mit fin à la polémique et Rancé ne publia pas son écrit qui est resté manuscrit : *Examen des Réflexions du R. P. Mabillon sur la réponse au traité des études monastiques*. Sur cette querelle, voir Dubois, *op. cit.*, t. II, p. 261-387; Didio, p. 176-193, et Bremond, p. 148-186.

Les autres écrits de Rancé font parfois allusion aux thèses qu'il a défendues dans les écrits précédents, mais, en général, ils sont beaucoup plus calmes : *Instructions sur les principaux sujets de la piété et de la morale chrétienne*, in-12, Paris, 1693, publié sans l'aveu de Rancé et avec des altérations; — *Conduite chrétienne, adressée à S. A. R. la duchesse de Guise*, in-12, Paris, 1697 et 1703; Rancé y parle de l'abus des sciences; — *Maximes chrétiennes et morales*, 2 vol. in-12, Paris, 1698 et 1702; ce sont des extraits des lettres écrites par Rancé; — *Conférences ou Instructions sur les épîtres et évangiles des dimanches et principales fêtes de l'année, et sur les vœux et professions religieuses*, 3 vol. in-12, Paris, 1698 et 1720; — *Réflexions morales sur les quatre évangiles*, 4 vol. in-12, Paris, 1699, que l'on a pu comparer aux *Méditations* de Bossuet; — *Traité abrégé des obligations des chrétiens*, in-12, Paris, 1699 (*Journal des savants* du 16 nov. 1699, p. 738); — *Lettres de piété écrites à diverses personnes*, 2 vol. in-12, Paris, 1701 et 1702; d'autres Lettres ont été publiées par Gonod, 1 vol. in-8°, Paris, 1846 (voir Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. III, p. 424-436); — *Lettres de piété choisies*, in-12, Paris, 1702 (*Journal des savants* du 6 mars 1702, p. 145-151); — *Relations de la mort de quelques religieux de la Trappe*, diverses éditions publiées en 1678 et 1681, 2 vol. in-12, 1696 et 1702, 3 vol. in-12, 1713 et 1716, enfin 5 vol. in-12, 1755 et 1758.

On a attribué à Rancé les *Entretiens de l'abbé Jean et du prêtre Eusèbe*, in-8°, Lyon, 1678; mais cet écrit a pour auteur M. de Suel, curé de Châtres, qui raconte des conversations qu'il a eues avec l'abbé de Rancé.

De nombreux écrits de Rancé sont restés manuscrits; ce sont surtout des *Lettres* de direction et de piété: Bibl. nationale, ms. fr. n. 13252, 15172, 15180, 24497; Arsenal, n. 2061, 2106, 4872, 5172, 6040, 6426; bibl. Sainte-Geneviève, n. 1522, 1570 et bibl. Mazarine, n. 1214.

Les biographies de Rancé sont très nombreuses; aussitôt après sa mort, ses amis soulaient que Bossuet eût sa vie; mais Bossuet était âgé, et, dans une lettre à l'abbé de Saint-André (*Corresp.*, t. XV, p. 27-31) il déclare qu'il faudrait une main habile pour faire l'histoire de ce saint personnage et une tête qui soit au-dessus de toutes les vues humaines... Tous les partis voudront tirer à soi le saint abbé... Le gouvernement lui-même surveille la publication de cette vie. Voici les principales biographies: Pierre de Marpe ou, *La vie du F. R. P. dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé et réformateur du monastère de la Trappe*, 2 vol. in-12, Paris, 1702 (*Journal des savants*, du 29 nov. 1702, p. 645-652); le même avait publié *La conduite et les sen-*

timents de M. l'abbé de la Trappe, pour servir de réponse aux calomnies de l'auteur des Entretiens de Timocrate et de Philandre sur le livre de la Sainte et des devoirs de la vie monastique, in-12, s. l., 1685); Marsollier, *La vie de dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé régulier et réformateur du monastère de la Trappe, de l'exacte observance de Cîteaux*, in-4° ou 2 vol. in-12, Paris, 1703 (*Journal des savants*, du 7 mai 1703, p. 278-285); ces deux biographies ont été appréciées par dom Gervaise, dans l'écrit intitulé *Jugement critique*, mais équitable des vies de feu M. l'abbé de la Trappe, dom Armand de Rancé, contre les calomnies de dom Vincent Thuillier, religieux de la congrégation de Saint-Maur, divisé en deux parties, où l'on voit toutes les fautes qu'ils ont commises contre la vérité de l'histoire, contre le bon sens, contre la vraisemblance, contre l'honneur même de M. de Rancé, et de la maison de la Trappe, in-12, Londres, 1742; dom Gervaise a composé lui-même une *Vie du F. R. P. dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé régulier et réformateur du monastère de la Trappe, ordre de Cîteaux*, écrite sur les *Mémoires plus exacts et plus amples que ceux sur lesquels ont travaillé les premiers auteurs de la même histoire*, 2 vol. in-8°, ms.; le même a composé *Défense de la nouvelle histoire de l'abbé Suger avec l'apologie de feu M. l'abbé de la Trappe...* contre les calomnies et les invectives de dom Vincent Thuillier, religieux de la congrégation de Saint-Maur, répandues dans son *Histoire des contestations sur les ordres monastiques*, insérée dans son premier tome des *Œuvres posthumes de dom Mabillon*, in-12, Paris, 1724; Le Nain de Tillemont, *La vie du R. P. Armand Jean Le Bouthillier de Rancé*, in-12, Nancy, 1705, et 3 vol. in-12, Rouen, ou 2 vol. in-12, Paris, 1719; Gœcking, *Leben des Armand Joannes Le Bouthillier de Rancé*, in-8°, Berlin, 1820; Chateaubriand, *Vie de Rancé*, in-8°, Paris, 1844 (Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, t. III, p. 36-59); Exauvillez, *Vie de l'abbé de Rancé*, in-12, Paris, 1844; Abbé Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, 2 vol., in-8°, Paris, 1866, et autre édition en 1869; Em. de Broglie, *Mabillon et la société de Saint-Germain-des-Près à la fin du XVII^e siècle*, 2 vol., in-8°, Paris, 1888; Didio, *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, in-8°, Amiens, 1892; H. Tournouer, *Bibliographie de Notre-Dame de la Trappe*, in-8°, Mortagne, 1894; Schmidt, A. J. Le Bouthillier de Rancé, Abt und Reformator von la Trappe, in-8°, Ratisbonne, 1897; Frantz Battgenbach, *Armand J. B. de Rancé, Reformator der Cistercienser von la Trappe, und erster Abt der Trappisten*, in-8°, Aix-la-Chapelle, 1897; Marie-Léon Serrand, *L'abbé de Rancé et Bossuet, Le grand moine et le grand évêque du grand siècle*, in-8°, Paris, 1903; Veret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. IV, 1906, p. 109-128; H. Bremond, *L'abbé Tempête, Armand de Rancé, réformateur de la Trappe*, in-8°, Paris, 1929; Albert Cherel, *Rancé*, in-16, Paris, 1930; Du Jeu, M. de la Trappe, *Essai sur la vie de l'abbé de Rancé*, in-16, Paris, 1932.

J. CARREYRE.

RANST (François Van) (vers 1660-1727) naquit à Anvers aux environs de 1660, prit l'habit dominicain dans sa ville natale et fut licencié en théologie à l'université de Louvain. Il enseigna les sciences sacrées et fut régent des études au couvent d'Anvers, en 1715. Il était théologien de la Casanate, au couvent de la Minerve, à Rome, en 1725; il mourut en 1727.

Il a publié un certain nombre d'écrits en faveur de saint Thomas, dont la plupart sont dirigés contre les thèses de Quesnel : *Oratio panegyrica in laudem D. Thomæ*, Anvers, in-12, 1711; *Veritas in medio*, seu *D. Thomas, doctor angelicus, propositiones omnes circa theoliam et praxim, rigorem ac laxitatem versantes in medio*, a Baiacis usque ad Quesnellianas 101 inclusive... prædicantibus, in-8°, Anvers, 1715; *De hæresibus ab incunabulis Ecclesiæ usque ad hæc tempora, per D. Thomam et Scripturas sacras prædebellatis*, in-12, Anvers, 1717; *Responsio brevis ad Patrem Quesnel*, in-8°, Anvers, 1718; *Lux fidei*, seu *D. Thomas, doctor Angelicus, splendidissimus catholicæ fidei athleta*, in-8°, Anvers, 1718; à Rome, Ranst prépara une seconde édition, mais il n'eut pas le temps de l'achever; elle fut publiée plus tard, 2 vol. in-8°, Maestricht, 1735; *Opusculum historico-theologicum de indulgentiis et jubilæo*, in-12, Rome, 1734 et Anvers, 1731; *Carmina et orationes in festo D. Thomæ de Aquino pronuntiata et edita*, Anvers,

Quetif et Ecbard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, p. 798; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 379-380; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVIII, Bruxelles, 1904, col. 679-680.

J. CARREYRE.

RANULPHE DE LOCKYSLE ou **DE LOCKELEYE**, frère mineur de la province d'Angleterre. Originaire de Loxley, dans le comté de Warwick, appelé Lockysley dans le ms. *Cotton Nero A. IX* du British Museum à Londres et Lockeleye dans le ms. *Phillipps 3119*, il fut le trente-septième maître régent des mineurs à l'université d'Oxford, où vers 1310 il commenta les *Sentences*. Il est enseveli à Worcester. D'après L. Wadding il serait l'auteur d'un *Commentarium super magistrum sententiarum*, de plusieurs commentaires *Super Aristotelis opera varia* et de quelques autres écrits. Selon le même L. Wadding et Jean Bale il aurait composé un ouvrage intitulé : *De paupertate evangelica*, dans lequel il aurait pris position dans l'âcre controverse sur la question de savoir si le Christ et les apôtres avaient possédé en privé et en commun. La thèse négative, soutenue par les fraticelli fut condamnée comme hérétique par Jean XXII, dans sa constitution *Cum inter nonnullos* du 13 nov. 1323.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 196; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 69; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta francisc.*, t. I, Londres, 1858, p. 366 et 553; J. Balaeus, *Illustrium Majoris Britanniae scriptorum summarium*, Bâle, 1559; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 468; A. G. Little, *The Grey Friars at Oxford*, Londres, 1892, p. 165; M. Schmaus, *Die Questio des Petrus Sutton, O. F. M., über die Unioakation des Seins*, in *Collectanea francisc.*, t. III, 1933, p. 5-6.

A. TEETAERT.

RANZI *Candido*, frère mineur italien, cousin du cardinal Mercure Gattarina. Originaire de Verceil, il s'adonna au droit à Turin avant de revêtir l'habit franciscain. Il évangélisa la Corse et le Milanais et refusa avec énergie la dignité épiscopale, qui lui fut proposée par son cousin. Mort en 1515 à Valperga dans le Piémont, il est enterré au couvent de San-Giorgio Canavese où il passa les dernières années de sa vie. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *De statu spirituali mundi*, divisé en trois parties traitant successivement *De mundi erroribus*, *De hominis miseria*, *De relatione disciplinæ ecclesiasticæ*; ainsi que de *Salutationes septem ad B. V. Mariam* dont le texte italien a été publié par B. Cimorella, O. F. M., dans *Quarta pars chronicorum S. Francis.*, t. III, 3^e part., Naples, 1680.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XV, an. 1515, n. XV, Quaracchi, 1933, p. 559-560; le même, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 61; J. H. Sbaralea, *Supplément des scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 199.

A. TEETAERT.

1. RAOUL DE COLEBRUGE, frère mineur de la province anglaise de la première moitié du XIII^e siècle. Originaire peut-être de Colbridge dans le Kent, il fut le second maître régent franciscain qui enseigna à l'université d'Oxford. D'après Thomas d'Eccleston, il entra dans l'ordre des frères mineurs pendant qu'il était maître régent et enseignait la théologie à l'université de Paris, où il s'était acquis une certaine renommée. Les circonstances dans lesquelles il prit la décision de s'enrôler chez les franciscains sont racontées par Bernard de Besse dans la *Chronica XXIV Generalium* et le *Liber exemplorum fr. minorum sæculi XIII*; le récit diffère cependant légèrement chez le dernier et les deux premiers. Pendant son noviciat il fut envoyé par le général à Oxford pour y enseigner la théologie. Il y fut maître régent, probablement entre 1249 et 1252, d'après A. G. Little, et y a enseigné

vraisemblablement avec Adam de Marisco. Il faut noter cependant que, d'après le *Liber exemplorum*, Raoul serait entré chez les mineurs entre 1240 et 1245. Il y est dit en effet, d'un côté, qu'il raconta sa vocation à Alexandre de Halès et, d'un autre côté, que saint Bonaventure l'a vu novice quand lui-même était pour ainsi dire encore novice. Or le Docteur séraphique a fait son noviciat, soit en 1238, soit plus probablement en 1243. Raoul toutefois n'enseigna pas longtemps à Oxford, puisque d'après le *Liber exemplorum* il mourut peu de temps après son arrivée en Angleterre.

A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 139; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Âge*, t. VII, Paris, 1909, p. 64 et 91; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta francisc.*, t. I, Londres, 1858, p. 39 et 542; *Chronica XXIV generalium*, dans *Analecta francisc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 221; A. G. Little, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, in *Arch. francisc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 837-838; L. Oliger, *Liber exemplorum fr. minorum sæculi XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 264-265.

A. TEETAERT.

2. RAOUL DE MAIDSTONE, frère mineur de la province d'Angleterre. Maître en théologie de l'université de Paris, où il s'acquît un nom par son enseignement, il fut parmi les « fameux anglais » qui quittèrent Paris à la suite des disputes de 1229. A la demande de Henri III il s'établit à Oxford. Il fut archidiacre de Chester probablement vers 1230 et doyen d'Hereford en 1231. Élevé au siège épiscopal d'Hereford en 1234, il résigna sa charge le 17 décembre 1239 pour entrer dans l'ordre des frères mineurs, dans lequel il fut reçu par Haimo de Faversham, qui fut alors provincial d'Angleterre. Quant aux mobiles qui auraient déterminé Radulphe à revêtir l'habit franciscain, d'après les uns il l'aurait fait à la suite d'une vision, d'après les autres pour accomplir un vœu, fait probablement avant de devenir évêque. D'après Barthélemy de Pise (*De conformitate, fructus VIII*, 2), il aurait contribué de ses propres mains à construire l'église du couvent d'Oxford. Il vécut cependant presque sans interruption dans le couvent de Gloucester, où il mourut le 8 janvier 1246 et fut enseveli dans le chœur de l'église. D'après une citation trouvée dans un *Tractatus de sacramentis* conservé dans le cod. 14, fol. 28-32, de la Gray's Inn Library à Londres, Raoul aurait composé un *Commentarius super Sententias* quand il était archidiacre de Chester. On y lit en effet : *secundum mag. R. de Maidinston archidiaconum Cestrensem super Sententias*.

A. G. Little, *The Grey Friars at Oxford*, Oxford, 1892, p. 182; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 107 et 139; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta francisc.*, t. I, Londres, 1858, p. 58-59 et 542; Barthélemy de Pise, *De conformitate vite beati Francis ad vitam Domini Jesu*, dans *Analecta francisc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 20, 307, 330, 344, 429; *Chronica XXIV generalium ord. minorum*, dans *Anal. franc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 26 et 220; Bernard de Besse, *Liber de laudibus*, c. VII, dans *Anal. franc.*, t. III, p. 679; Mathieu Paris, *Chronica majora*, éd. Luard, t. III, Londres, 1876, p. 168 et 305; t. IV, Londres, 1878, p. 163; le même, *Historia Anglorum*, éd. Fr. Madden, t. II, Londres, 1867, p. 374.

A. TEETAERT.

3. RAOUL DE REIMS, frère mineur de la province d'Angleterre. Né à Reims d'une famille originaire d'Angleterre et maître en théologie, il fut envoyé en 1233 par Grégoire IX avec un autre mineur Haymo de Faversham et deux dominicains Pierre de Sézanne et un certain Hugues au patriarche des Grecs, Germain II, pour y travailler à l'union des deux Églises. Arrivés à Nicée vers la mi-janvier 1234, ils

furent bien accueillis, remirent au patriarche une lettre du pape et eurent avec les Grecs plusieurs conférences, soit à Nicosie en Bithynie, soit à Nympha en Lydie sur les deux principaux dissentiments, qui séparaient les Églises grecque et latine, à savoir la procession du Saint-Esprit et l'emploi du pain azyme ou du pain levé pour célébrer la messe. Ne pouvant arriver à un compromis les envoyés pontificaux regagnèrent Rome après avoir consigné par écrit leurs discussions : *Disputatio latinorum et graecorum seu relatio apocristianorum Dni papae Gregorii IX de gestis Nicenae in Ithynia et Nymphaeae in Lydia*, 1234.

Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 35, 90, 91, 95; dans *Anal. franc.*, t. I, Quaracchi, 1885, p. 229, 244-246; Hebele-Eccleston, *Histoire des conciles*, t. V, 2^e part., Paris, 1913, p. 1567-1572; L. Wadding, *Annales minorum*, t. II, an. 1233, n. VIII-XXV, p. 360-399, Quaracchi, 1931; Quentin-Féhard, *Bibl. scriptorum ord. praedicatorum*, t. I, Paris, 1712, p. 911-927; Mansi, *Concil.*, t. XXIII, Venise, 1779, col. 277-329; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, 1^{re} série, t. I, Quaracchi, 1906, p. 163-169; le même, *Disputatio latinorum et graecorum seu relatio apocristianorum Gregorii IX*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XII, 1919, p. 418-470.

A. TEETAERT.

4. RAOUL DE RODINGTON, frère mineur de la province d'Angleterre appelé aussi *Rodimpton*, *Radiulorius*, *Radimptorius*, *Oroilton*, maître en théologie de l'université d'Oxford et lecteur de son ordre dans la même ville vers 1350. Il y commenta les Sentences et à cause de la grâce et de la facilité de son langage, il fut dénommé *facundus Apollo*. D'après L. Wadding et H. Hurter il serait l'auteur de commentaires sur plusieurs livres de la sainte Écriture, d'un *Commentarium super Magistrum Sententiarum*, de *Lecturae scholasticae* et de *Quaestiones ordinariae*. Notons toutefois que Thomas d'Eccleston ne l'énumère pas parmi les lecteurs franciscains qui enseignèrent à Oxford. Il signale cependant vers la même époque un autre frère mineur, dont le nom ressemble beaucoup à celui du précédent, à savoir Jean de Raddington ou Ruddington, dans le comté de Nottingham ou de Lincoln, qui fut le cinquante-sixième lecteur des mineurs à Oxford et le dix-neuvième ministre provincial et qui fut à Bâle le 10 juillet 1340.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 196; Barthelemy de Pise, *De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *Anal. franc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 339 et 347; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 70; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 531.

A. TEETAERT.

1. RAPHAEL DE CLAYES, frère mineur capucin de la province de Normandie du XVII^e siècle. Issu de la noble famille des marquis de Clayes, il se fit un nom comme prédicateur et composa un certain nombre d'ouvrages dont le suivant seul fut édité : *Sublimes et profundae theologiae ac morales veritates de augustissimo eucharistiae sacramento super quatuor transcenduntia entis, unitatis, veritatis et bonitatis, quae in sublimi hoc mysterio clucescunt*, Rouen, 1649; Avranches, 1653, 4 vol. in-4^o.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1737, p. 229.

A. TEETAERT.

2. RAPHAEL DE DIEPPE, frère mineur capucin de la province de Normandie. Originaire de Dieppe, où il doit être né vers 1588, il s'est distingué par son zèle apostolique tant en France où il combattit les réformés, que dans les missions lointaines où il travailla à convertir les païens. En 1636 il partit avec cinq autres capucins pour l'île Saint-Christophe, où il

exerça pendant un certain temps la charge de supérieur de la mission. En 1642 cette mission fut incorporée à celle que les capucins possédaient en Acadie. Par suite de la révolte de M. de Poincy, gouverneur de l'île, contre M. de Thoisy, le nouveau lieutenant-général de Saint-Christophe, auquel il défendit de mettre pied à terre dans son île, les capucins se virent obligés de quitter leur mission de Saint-Christophe. Comme ils avaient contribué de tout leur pouvoir à faire relever de Poincy de ses fonctions, la révolte de ce dernier ruinait toutes leurs espérances. Au lieu de rentrer en vainqueurs à Saint-Christophe, les derniers capucins qui s'y trouvaient encore, furent à cette occasion, le 25 janvier 1646, emprisonnés et expulsés. D'après Roch de Cesinale, le P. Raphaël se serait retiré au Canada, où il serait mort en 1648.

Le P. Raphaël s'est acquis une célébrité peu ordinaire par un ouvrage qui au XVII^e siècle fut très estimé et exerça une grande influence : *Méthode très facile pour convaincre toutes sortes d'hérétiques, mais particulièrement les modernes*, Rouen, 1640, in-4^o; *ibid.*, 1657, in-8^o, 687 p.; *ibid.* 1663, in-8^o, ix-687-25 p.; Paris, 1665, in-8^o, ix-754 p.; *ibid.*, 1682, in-8^o, ix-954 p.; Lyon, 1669 et 1671. Tandis que les trois premières éditions ne comprennent que deux parties, la quatrième en possède trois, dont la dernière a été ajoutée par les éditeurs. Dans la première partie le P. Raphaël veut démontrer que la religion réformée est fausse. Il fait précéder le texte de quatre prolégomènes, dans lesquels il expose quatre questions préliminaires, nécessaires pour disposer l'esprit à la vérité : dans le premier il examine si le Christ a institué plusieurs Églises; dans le second si l'on peut être sauvé dans n'importe quelle religion; dans le troisième si l'on peut reconnaître la vérité d'une Église par rapport à une autre par la note que les ministres réformés donnent pour la distinguer de toutes les autres sociétés qui s'attribuent faussement ce titre, à savoir par la promesse que l'on fait de ne vouloir prêcher que l'Écriture dans sa pureté; dans le quatrième il établit par où il faut commencer pour reconnaître la vérité ou la fausseté d'une Église.

L'auteur passe ensuite à l'exposé de la première partie en supposant que l'on est encore au temps où la religion réformée a fait son apparition en France, où les prétendus réformateurs accusèrent l'Église romaine d'avoir abandonné son époux et publièrent qu'elle s'était prostituée aux idoles et partant que c'était une Église adultère et idolâtre. Le P. Raphaël la défend comme un avocat défend une princesse accusée d'avoir manqué de fidélité à son époux et démontre que les ministres protestants qui ont accusé l'Église romaine d'être une Église adultère sont des hérétiques. Il le prouve par huit raisons, qui constituent autant de traités : 1. ces ministres n'étaient point envoyés de Dieu; 2. ils ont répandu une fausse doctrine en disant que l'Église était tombée en ruines; 3. ils ont rejeté presque le tiers de la parole de Dieu; 4. ils ont falsifié ce qu'ils en ont conservé; 5. ils ne peuvent trouver dans la parole de Dieu les principaux fondements de leur prétendue réforme; 6. ils ont retenu quelques doctrines et en ont rejeté d'autres sans raisons plausibles; 7. ils se sont mariés après avoir fait à Dieu le vœu de chasteté perpétuelle; 8. sur les fondements établis par eux on peut fonder toutes sortes d'hérésies. L'auteur conclut qu'il ne faut point écouter les ministres protestants, mais les fuir et se retirer de leur société.

Dans la deuxième partie le P. Raphaël défend l'Église romaine contre les injustes attaques des réformés et démontre en dix traités qu'elle n'a jamais failli dans son enseignement et qu'elle seule possède la doctrine véritable telle qu'elle fut proposée par le

Christ, les apôtres et les saints Pères. Ainsi dans le premier traite il prouve que l'Eglise visible du Christ ne peut pas errer en matière de foi; dans le deuxième il démontre la vérité du corps du Christ dans l'eucharistie; dans le troisième la vérité de la transsubstantiation; dans le quatrième la vérité du sacrifice de la messe; dans le cinquième la vérité de la communion sous une espèce; dans le sixième il prouve qu'on peut prier les anges et les saints; dans le septième que l'on peut faire des images des saints; dans le huitième que l'on peut honorer les images du Christ et des saints; dans le neuvième qu'il y a un purgatoire; dans le dixième il répond à plusieurs objections des adversaires touchant la défense de manger la chair en carême, de lire la Bible, au sujet de la coutume de dire les prières en latin, de la confession, des indulgences, du mérite des bonnes œuvres, des œuvres de surcroûte, de la célébration des fêtes en dehors du dimanche, des pèlerinages. Quant à la méthode suivie par l'auteur dans la démonstration de ces vérités, il explique dans un premier chapitre la doctrine catholique en question, prouve dans trois chapitres suivants la doctrine exposée : 1. par la sainte Écriture; 2. par les témoignages des Pères des cinq premiers siècles; 3. par la raison et, dans un dernier chapitre, il rapporte les théories des protestants et leurs objections contre la doctrine catholique ainsi que les réponses et les réfutations alléguées par les auteurs catholiques.

Dans la troisième partie, qui n'est pas du P. Raphaël et ne faisait point partie de l'ouvrage primitif, les éditeurs de la quatrième édition (1665) ont ajouté la profession de foi catholique de Pie IV et des textes des Pères des premiers siècles du christianisme, tout cela devant prouver que les articles de la profession de foi de Trente concordent avec l'enseignement du Christ, des apôtres et de la primitive Église.

La grande influence qu'a eue cet ouvrage et l'estime universelle dont il a joui s'expliquent du fait qu'il fut d'une grande utilité non seulement pour les catholiques, qui, dans la première partie, trouvaient des armes pour attaquer les hérétiques et, dans la deuxième, des moyens pour se défendre contre eux, mais aussi pour les réformés, qui, dans la première partie, voyaient que leur religion est fautive et, dans la seconde, que l'Église romaine est la seule véritable Église de Dieu. Une traduction latine de cet ouvrage a paru, à Rouen et Paris, en 1645, 1652, 1661 et une version allemande des deux premières parties à Lintz, en 1738, in-4°, XII-173 et II-311 p.; Lintz-Vienne, 1740, in-4°, XVI-173 et II-311 p.

J. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 197; Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 220-221; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 991; Roch de Cesinala, *Storia delle missioni dei cappuccini*, t. III, Rome, 1873, p. 683-685; J. Renard, *Les missions catholiques aux Antilles*, dans *Rev. d'hist. des missions*, t. XII, 1935, p. 242-249, 407-418.

A. TEETAERT.

3. RAPHAEL DE PORNAXIO, théologien et canoniste dominicain. — Originaire de Pornasio (Ligurie), où il dut naître vers la fin du XIV^e siècle, il entra chez les dominicains de Gênes : d'où son surnom de *Genuensis*. Maître en théologie et professeur, il jouit d'un crédit assez considérable pour être souvent consulté d'un peu partout. Le cardinal Jean de Casanova, par exemple, recourait à ses lumières sur les problèmes posés par le concile de Bâle. Presque tous ses ouvrages doivent leur origine à ces sortes de consultations. De 1430 à 1450, il remplit les fonctions d'inquisiteur dans le territoire de Gênes et les Marches. Sa mort était autrefois approximativement fixée à 1465; M. Chevalier donne la date précise du 20 février 1467.

Dès 1470, le général de l'Ordre faisait réunir ses prin-

cipaux traités. Propriété de l'évêque de Toul, A. du Saussay, le manuscrit fut légué par sa nièce aux dominicains de Paris. Le contenu intégral n'en fut jamais publié; mais un inventaire minutieux en est dressé dans Quétif-Échard, t. I, p. 831-834; cf. t. II, p. 823. Cette collection comprenait trente opuscules ou lettres, la plupart de minime étendue, adressés, d'ordinaire sur leur demande, à divers correspondants. Les questions canoniques y tiennent une grande place, notamment celles de la propriété religieuse et de la pauvreté. Seul un *Tractatus de paupertate valde utilis* a été imprimé de très bonne heure s. l. n. d., ainsi que la première partie d'un autre intitulé : *De communi et proprio*, Venise, 1503.

Parmi les plus notables de ceux qui traitent des matières théologiques, il faut signaler : n. 1-3 : *De potestate concilii* (au cardinal Jean de Casanova), suivi d'une première *Responsio ad nationes Basiliensis concilii* et d'une autre où est résolue la question, alors actuelle, de savoir *Quæ sit illa Ecclesia cui omnes fideles obedire tenentur*; n. 8 : *Tractatus de prerogativis D.-N. J.-C.* (aux chartreux), où l'auteur approuvait la pratique de ne pas célébrer liturgiquement d'autre conception que celle du Christ; à compléter par le n. 19 : *Epistola de conceptione B. M. V.* (à l'évêque et au chapitre d'Avignon); n. 10 : *Regulæ ad intelligentiam S. Scripturæ* (à son neveu étudiant); n. 25 : *Tractatus notabilis de flagellis christianorum* (aux dominicains d'Orient après la chute de Constantinople); n. 29 : *De hæreticis post Christum* (à un religieux inconnu), liste en 94 numéros qui se termine sur le nom de Michel de Césène; n. 30 : *Epistola ad nobilem quemdam de electione divina*.

Son contemporain B. Fazio, *De viris illustribus*, édit. Mehus, p. 42, faisait allusion à un traité apologetique où Raphaël montrait l'accord entre l'Évangile et les philosophes païens. Il s'agit d'un *Liber de consonancia naturæ et gratiæ*, dédié au pape Nicolas V (1447-1455), qui n'était pas entré dans le corpus officiel de ses œuvres et ne devait être retrouvé que par L. Pastor dans le ms. 69 de la bibliothèque de Francfort, en attendant que M. Grabmann le signalât encore dans le ms. *Cent. III 59* de Nuremberg. Cette découverte a valu au vieux maître dominicain un retour momentané d'attention, dont témoigne l'étude qui lui fut consacrée par K. Michel. Prenant pour base le texte même de l'Évangile d'après le *Diatessaron* du pseudo-Ammonius, Raphaël en rapproche des extraits pris dans divers auteurs profanes, avec parfois un bref commentaire destiné à établir le fait ou à préciser la nature de la convergence entre ce qu'il nomme lui-même la *doctrina gratiæ* et la *doctrina naturæ*. Le tout en vue de réagir contre ceux qui trouvaient excessive ou imprudente l'estime qu'on faisait alors des anciens. En même temps qu'il atteste l'humanisme et l'érudition de son auteur, l'ouvrage est un document de première main sur les remous provoqués par la Renaissance dans les milieux ecclésiastiques. De ce chef, cette compilation n'est pas sans offrir un certain intérêt de curiosité.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædic.*, Paris, 1719-1721; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, 4^e éd., Fribourg-en-B., 1901; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-B., 1911; K. Michel, *Der Liber de consonancia nature et gratie des Raphael von Pornaxio*, Münster-en-W., 1915 (dans Cl. Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*, t. XVII, fasc. 1).

J. RIVIÈRE.

4. RAPHAEL DE TUSCULUM, frère mineur capucin de la province romaine, dans laquelle il exerça les charges de lecteur, définitif et custode général. Il mourut à Albano le 20 avril 1730. Il est l'auteur de deux ouvrages de théologie morale publiés après sa mort : *Resolutiones practico-morales in deca-*

logi præcepta et Ecclesie sacramenta, en deux parties, dont la première, Rome, 1741, in-8°, xii-159 p., traite des dix commandements de Dieu; la seconde, également à Rome, 1741, in-8°, 260 p., des sacrements en général et en particulier; *Resolutiones practico-morales in quinque Ecclesie præcepta, in censuras tam in genere quam in specie, in casus reservatos et sollicitationem in confessione sacramentali*, Rome, 1743, in-8°, viii-334 p. Les trois parties sont dédiées à Benoît XIV.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 221; Aloysius à Forano, *Neerol. scriptum patrum et fratrum ord. min. capuccinorum ab Urbe provincia ab initio reformationis incipit et deinceps semper proseguendum*, Velletri, 1860, au 20 avril; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. iv, col. 1649.

A. TEETAERT.

RAPIN René, jésuite français, né à Tours en 1621, mort à Paris en 1687. Écrivain très fécond et très goûté dans les milieux littéraires du xvii^e siècle, il a composé aussi quelques traités ascétiques : *L'esprit du christianisme* (1672). *La perfection du christianisme* (1673). *L'importance du salut* (1675). *La foi des derniers siècles* (1679). *La vie des prédestinés dans la bienheureuse éternité* (1687). *L'oraison sans illusion* (1687).

C'est surtout comme historien du jansénisme qu'il intéresse la théologie. D'abord un résumé de la doctrine : *De nova doctrina dissertatio seu evangelium jansenistarum* (1656); puis deux ouvrages restés inédits jusqu'au xix^e siècle : *L'histoire du jansénisme* (éditée en 1861 par l'abbé Domenech) et *Mémoires sur l'Église, la société, la cour, la ville et le jansénisme* (édités en 1865 par Léon Aubineau, 3 vol.). Le premier, en 10 livres, va jusqu'à la mort de Saint-Cyr et du pape Urbain VIII (1644) : l'édition, faite sur une copie fautive de la bibliothèque de l'Arsenal, est à corriger d'après le texte autographe conservé à la Bibliothèque nationale. Le second, en 20 livres, conservé également en autographe, s'étend jusqu'à la paix dite de Clément IX (1669). Le manuscrit est suivi des extraits, analyses et copies de documents recueillis par l'auteur en Flandre et à Rome en vue de son ouvrage; ils ont été publiés par la revue : *Documents d'histoire*, à partir de 1910. L'ensemble de cette œuvre constitue, pour la première phase de la querelle janséniste, une source d'information qui s'impose même aux esprits les plus prévenus. C'est pour en avoir appris l'existence, au dire de M. Gazier, et en vue d'y opposer « antidote » ou « contrepartie », que le janséniste Godefroi Hermant entreprit d'écrire ses *Mémoires* (t. i, Introduction, p. vi). Dans la confrontation des deux auteurs, qui s'impose, il s'impose donc aussi de ne pas oublier, pour le dernier, cette intention de rédiger un plaidoyer préventif.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1443-1457; L. Aubineau, *Mémoires du P. Rapin*, Introduction, t. i, p. lxxvii; C. Dejob, *De Renato Rapino* (1881); H. Cherot, *Jansenius et le P. Rapin*, dans les *Précis historiques* de Bruxelles, 1890.

P. GALLIER.

1. RAPINE Charles, frère mineur récollet français de la province de Saint-Denis (xvii^e siècle). Né à Châlons-sur-Marne selon J. H. Sbaralea, à Noyon, selon Hurter, d'une des principales familles de Nevers, selon la *Bibliothèque sacrée*, t. xx, *Le grand dictionnaire historique*, t. vii, et l'*Enciclopedia europeo-americana*, t. xlix, il exerça dans l'ordre les charges de lecteur en théologie et de provincial. Il composa divers ouvrages tant en latin qu'en français : *Nucleus philosophiæ Scoti*, in-8°, Paris, 1625; *Epitome librorum et lectionum commentarii S. Thomæ Aquinatis in octo libros politicos Aristotelis*, Paris, 1660; *Les annales ecclésiastiques de Châlons en Champagne par la succes-*

sion des évêques de cette Église depuis saint Menje jusqu'en 1630, in-8°, Paris, 1636; *Discours de la vie, mort et miracles de saint Menje, avec un catalogue des évêques qui lui ont succédé*, in-12, Châlons, 1625, allégué par les Bollandistes dans *Acta sanctorum*, mois d'août, t. ii, p. 4-11; *Histoire générale de l'origine et progrès des frères mineurs vulgairement appelés récollets réformés ou déchaussés... divisée en douze décades d'années depuis 1486 jusqu'à l'année 1630, précédée d'un mémorial de l'ordre des fr. mineurs depuis 1206 jusqu'en 1500*, in-fol., Paris, 1631; *Psaltes purpuratus Jesus Christus in 50 prioribus psalmis davidicis patiens et psallens, seu Paraphrastica expositio mystica primæ psalmodorum quinquagenæ*, in-8°, Paris, 1639; *Paraphrase sur l'épître de saint Paul aux Romains*, in-8°, Paris, 1632, sur l'épître aux Hébreux, in-8°, Paris, 1636; sur les épîtres de saint Paul à Timothée, à Tite, et à Philémon, in-8°, Paris, 1632; *Paraphrase sur toutes les épîtres de saint Paul, avec une introduction à la doctrine de cet apôtre; Exposition de la règle de saint François tirée de ses paroles et de sa doctrine*, Paris, 1640, etc. Il est encore l'auteur de plusieurs ouvrages de dévotion en français et en latin.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 61; J. H. Sbaralea, *Supplém. ad scriptores ord. minorum*, t. i, Rome, 1908, p. 200-201; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. iv, col. 471; *Bibliothèque sacrée*, t. xx, p. 386; *Le grand dict. hist.*, t. vii, p. 348.

A. TEETAERT.

2. RAPINE Pascal, frère mineur français (xvii^e siècle) et parent de Charles Rapine, avec lequel il ne peut point être confondu, comme les auteurs l'ont fait trop souvent jusqu'ici. Tandis que l'activité littéraire du dernier tombe pendant la première moitié du xvii^e siècle, comme on le voit à la notice précédente, il faut placer celle de Pascal pendant la dernière moitié du même siècle. Entre autres ouvrages il composa *Le christianisme naissant dans la gentilité*, Paris, 1655, 3 vol. in-4°; *Le christianisme florissant dans la primitive Église*, Paris, 1663, in-8°.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. iv, col. 471.

A. TEETAERT.

RAPPERSWIL (Joachim de) (Kuoniz de son nom de famille), frère mineur capucin de la province suisse. Originaire de Rapperswil, où il naquit en 1654, il avait conquis le doctorat en théologie avant d'entrer chez les capucins, où il se distingua comme lecteur, mais surtout comme prédicateur et polémiste. Il mourut en 1728. Il publia un ouvrage assez important contre les réformés : *Reformatio difformis et deformis sive Demonstratio qua tum theologicis argumentis, tum ex historicis relationibus luculenter ostenditur, prælentam novatorum reformationem esse gratis et perperam factam, S. Scripturæ et primitivæ Ecclesiæ prorsus inconformem*, 3 vol. in-4°, Strasbourg, 1726. Le but de l'auteur est de démontrer que la religion soi-disant réformée est opposée dans sa doctrine et dans ses pratiques tant à l'enseignement de la sainte Écriture qu'à celui de la primitive Église. Pour démontrer cette thèse, il a recours à la méthode théologico-historique et emprunte ses arguments non seulement à la théologie mais aussi à l'histoire, parce que les preuves historiques donnent à la vérité une importance plus grande et une évidence plus considérable. L'ouvrage comprend deux parties principales, dont la première, subdivisée en deux autres parties, est intitulée *Reformatio difformis*, la deuxième *Reformatio deformis*.

Dans la première partie le P. Joachim prouve la difformité de la réforme par deux arguments. D'abord toute réforme suppose un sujet réformable. Or ce sujet fait défaut à la réforme protestante. En effet, s'il existait, ce ne peut être que l'Église romano-catholique. Or, celle-ci en matière de foi et de mœurs

ne peut être sujette à des réformes et par conséquent ne peut être réformée. Il prouve cette dernière assertion par la sainte Écriture, le témoignage des saints Pères et la raison. Ensuite la réforme protestante doit être considérée comme « difforme », parce qu'il lui manque une règle suffisante de réforme. En effet, d'après elle cette règle n'est constituée que par la sainte Écriture seule. Or cette règle est tout à fait insuffisante, comme le démontre l'auteur, pour procéder à la réforme de l'Église catholique.

Dans la seconde partie la « déformité » de la religion réformée est prouvée par son opposition aux livres canoniques de la sainte Écriture dont quelques-uns ont été rejetés et les autres mutilés; au texte de la même sainte Écriture qui fut falsifiée; au sens voulu par le Saint-Esprit auquel un autre fut substitué; à l'interprétation infaillible du sens scripturaire qui fut laissée au jugement privé de chacun ou confiée à l'autorité politique; aux conciles œcuméniques; à l'enseignement de la primitive Église, des Pères, des historiens ecclésiastiques les plus éprouvés.

Dans la troisième partie le P. Joachim déduit la « difformité » du protestantisme des principes absurdes sur lesquels il repose et qui sont en opposition formelle avec la règle de foi et la saine raison; des théories néfastes qui lui ont donné naissance; de la manière dont la réforme a été opérée dans l'Église, les dogmes et la doctrine, le culte divin, le culte de la sainte Vierge et des saints, la vie sacerdotale et religieuse, la vie chrétienne en général; des fruits funestes qu'elle a produits; des conséquences néfastes auxquelles elle a donné lieu. L'auteur oppose explicitement la réforme produite par Luther à celle qui fut opérée par le concile de Trente, et d'après le P. Joachim ne constitue pas tant une « contre-réforme » dirigée contre le protestantisme qu'une véritable réforme catholique voulue et décrétée par l'Église elle-même. Il compare les fruits prodigieux et les conséquences heureuses de la réforme catholique aux suites malheureuses et aux effets néfastes du protestantisme et conclut que, si la réforme protestante doit être rejetée comme illégitime, absurde et opposée à la sainte Écriture et à la tradition, la réforme catholique doit être acceptée comme absolument légitime, sainte et conforme à l'enseignement du Christ, des apôtres et de la tradition primitive de l'Église.

Le P. Joachim a encore traduit en allemand la vie de saint Félix de Cantalice, publiée en italien par le P. Maxime de Valenza : *Das Leben. Wunderwerk und Heiligsprechung des heiligen Br. Felix von Cantalicio. Capuciner-Ordens-Beichtigers*, Soleure, 1713, in-12, XVI-502 p.

Bernard de Bologne. *Bibl. scriptorum ord. min. capucinarum*. Venise, 1747, p. 133; R. Steimer. *Geschichte des Kapuziner-Klosters Pepperswil*, Uster, 1927, p. 221; L. Sinner, *Die Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz, dans Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festschrift*, éd. M. Kunzle, Einsiedeln, 1928, p. 353-354.

A. TEETAERT.

RAPT (Empêchement de). I. Notion. II. Vicissitudes historiques. III. L'empêchement de mariage. IV. Le crime.

I. NOTION. — D'après son étymologie, le mot rapt, de *rapere*, ravir, énonce l'idée d'un enlèvement accompli par violence. *Aliud esse autem rapti, aliud amoveri palam* est. *Siquidem amoveri aliquod etiam sine vi possit, rapti autem sine vi non potest*. Dig., l. XLVII, tit. ix, lex 3, § 5. Lorsque l'enlèvement porte sur une chose matérielle appartenant à autrui, il prend le nom de *rapine* ou de *vol*; si au contraire c'est une personne humaine qui est enlevée, on a le *rapt*. Dans son sens premier et originel, le rapt peut s'entendre de l'enlè-

vement d'un homme ou d'une femme; c'est ainsi que l'on parle, en droit civil, du rapt des mineurs, *Code pénal*, art. 554-557, et en droit ecclésiastique du rapt d'impubères de l'un et l'autre sexe, can. 2354. Mais, dans le langage théologique et canonique, le terme est employé le plus souvent dans un sens restreint pour désigner exclusivement l'enlèvement d'une femme.

Le droit actuel de l'Église considère le rapt soit sous l'aspect de *crime*, can. 2353, soit sous l'aspect d'*empêchement dirimant* du mariage, can. 1074.

En tant que *crime*, le rapt est l'enlèvement violent d'une femme du lieu où elle se trouve en sûreté pour la transporter en un autre dépourvu de cette sûreté, aux fins de l'épouser ou seulement de satisfaire la passion. Sous cet aspect, on distingue le rapt de *violence* et le rapt de *séduction*. Le premier se vérifie lorsque l'enlèvement se fait de force ou par ruse, contre la volonté de la femme : c'est le rapt proprement et strictement dit. Le rapt de séduction se vérifie lorsqu'il porte sur une mineure, enlevée de son plein gré grâce à des flatteries ou à des promesses, mais à l'insu ou contre la volonté de ses parents ou tuteurs. Ces deux formes de rapt sont également réputées « crime » dans le droit canonique actuel et tombent sous des peines analogues, can. 2353.

Considéré comme *empêchement de mariage*, le rapt est l'enlèvement ou la détention violente d'une femme, en vue de contracter mariage avec elle. Il ressort de là que la notion du rapt-empêchement ne coïncide pas exactement avec celle du rapt-crime. Ainsi, le rapt de séduction, bien que considéré comme crime, ne constitue cependant pas un empêchement de mariage; inversement, la détention ou séquestration d'une femme en vue de l'épouser est classée au nombre des empêchements dirimants, mais n'est pas considérée comme un crime.

II. VICISSITUDES HISTORIQUES. — On ne saurait légitimement prétendre, ainsi que l'ont fait certains historiens ou sociologues, que le rapt a été la forme primitive de l'union matrimoniale, cf. De Smet, *De spons. et matrim.*, n. 81. Il n'est pourtant pas douteux que l'enlèvement des femmes ait été connu et pratiqué chez les peuples anciens.

Chez les Hébreux, on ne trouve pas, dans la législation, de peines expressément formulées contre les ravisseurs; cependant, à lire celles qui sont prévues contre les violateurs de vierges, Ex., xxii, 16-17, Deut., xxii, 22-29, à rappeler également la terrible vengeance que tirèrent Siméon et Lévi du rapt de leur sœur Dina, Gen., xxiv, 2 sq., on peut conjecturer que pareil crime ne devait pas rester habituellement impuni.

Chez les Romains, la législation fut d'abord, semble-t-il, tolérante à cet égard. Elle devint plus sévère à l'époque impériale; aux ^{II}e et ^{III}e siècles, des peines très graves étaient prévues contre les ravisseurs, y compris la peine de mort, Dig., l. XLVIII, tit. vi, lex 5, § 2. Cependant, jusqu'à Constantin (320), la femme enlevée, qui donnait son consentement, pouvait devenir l'épouse du ravisseur. A partir du ^{IV}e siècle, les rapt devenant plus fréquents, on adoucit la peine, mais en revanche on interdit le mariage entre le ravisseur et la femme enlevée : *nihil ei (raptoris) secundum jus vetus prosit puellæ responsio...*, ordonne un édit de Constantin, daté de 320. *Cod. Theod.* l. IX, tit. xxiv, lex 1. Bien plus, on en vint à considérer un tel mariage comme absolument nul, le rapt devint empêchement dirimant; c'est chose faite au temps de Justinien. *Cod. de rapt. virg.*, l. IX, tit. xiii, lex 1; *Cod. de episcopis*, l. I, tit. iii, lex 54; *Nov.* 143, *de raptis mulier.*, et 150.

L'Église, durant les trois premiers siècles, ne semble pas avoir porté de lois spéciales contre le rapt, (le 67^e des *Canons dits apostoliques*, est postérieur de

deux siècles environ). Sans doute, la violation de la liberté matrimoniale était-elle chose rare parmi les chrétiens de cette époque, à moins que la sévérité des lois civiles en la matière fût jugée suffisante. Pourtant, à partir du ^{iv}^e siècle, l'Église joignit ses efforts à ceux des empereurs pour enrayer le mal croissant. Le 11^e canon du concile d'Ancyre (314) ordonne la restitution au fiancé légitime, de la fiancée injustement ravie; on peut lire une décision semblable dans la lettre canonique de saint Basile à Amphiloque, can. 22. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. 1, p. 313; *Grat.*, caus. XXVII, q. II, c. 46. Le concile de Chalcédoine (451) prononce contre les ravisseurs et leurs complices, la déposition s'ils sont clercs, l'anathème ou excommunication s'ils sont laïques, can. 27. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 1. Même peine portée par le pape Symmaque en 513, *ibid.*, q. II, c. 2.

Dans le droit des peuples germaniques, le rapt d'une femme, fiancée ou non, constituait un délit dont la punition ne dépassait ordinairement pas l'amende ou la composition pécuniaire. Le ravisseur, après avoir composé avec les parents, les tuteurs ou le fiancé, pouvait ensuite librement contracter mariage avec la femme qu'il avait enlevée. Chez les Wisigoths cependant se retrouvent, relativement au rapt, les sévérités du droit romain. Le caractère généralement bénin de la loi germanique en cette matière, explique que, dans les contrées où elle était en vigueur, l'Église et le pouvoir civil, spécialement chez les Francs, se soient unis pour édicter des prescriptions plus sévères contre les ravisseurs. Le 2^e canon d'Orléans (511) suppose que la peine capitale pourrait être prononcée contre ceux qui enlèvent une femme ou essayent de contracter mariage avec elle. Le concile de Paris de 557 prononce l'anathème contre ceux qui oseraient enlever ou obtiendraient du roi la permission d'enlever une veuve ou une fille contre le gré de ses parents. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 3, 6. Voir aussi le 20^e canon de Tours (567). Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 190. C'était une réaction contre l'ère de violences qui commença à la chute de l'empire romain et alla s'accroissant jusqu'au ^x^e siècle; de cette réaction, les écrits d'Hincmar sont un précieux témoignage. Cf. *De coercendo rapto viduarum, puellarum et sanctimonialium*. P. L., t. CXXV, col. 1007 sq.

À partir du ^{ix}^e siècle, dans l'Église d'Occident, le mariage est interdit de façon absolue et perpétuelle entre le ravisseur et sa victime, et même toute autre femme. Cette prohibition, qui avait un caractère pénal, emportait-elle également la nullité du mariage ainsi contracté? Beaucoup d'auteurs anciens l'ont pensé, impressionnés qu'ils étaient par certains textes cités par Gratien : par exemple, le capitulaire 23 du concile d'Aix-la-Chapelle (817), que Gratien attribue à tort au concile de Chalon, et qui s'exprime ainsi : *ad conjugia legitima raptas sibi jure vindicare nullatenus possunt*. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 4. Le 24^e capitulaire de ce même concile parlant du ravisseur dit encore : *sine spe conjugii maneat*. *Ibid.*, caus. XXVII, q. II, c. 34. Cependant le synode de Ver (in palatio Verno, 844) ne fait que reproduire, dans son 6^e canon, les prescriptions du concile d'Ancyre. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 117-118. Mais c'est surtout le concile de Meaux-Paris (845-846), Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 124-125, qui dans ses 64^e et 65^e canons, semble porter un empêchement dirimant. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 10 et 11; cf. caus. I, q. VII, c. 17. Il se trouva pourtant des canonistes anciens pour penser que ces textes pouvaient parfaitement s'entendre dans le sens d'une simple prohibition. C'était l'avis de Sanchez, *De matrimonii sacramento*, l. VII, disp. XII, n. 41: *Non video in eis (canonibus) verbum, per quod tale matrimonium denotetur*

iusse irritum; et il est appuyé par Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, l. V, tit. XVII, n. 16. On peut dire tout au plus que ces canons, s'ils statuent la nullité, ne sont que l'expression d'une législation particulière à l'Église franque, mais ne représentent pas la discipline de l'Église universelle. En effet, les canons 10 et 11 du synode romain de 721 ne mentionnent d'autre peine que l'excommunication. Hefele-Leclercq, *op. cit.* t. III, p. 597. D'autre part, dans la discipline de l'Église d'Orient instaurée par le concile Quinisexte (692), il n'est pas question d'irritation du mariage par le rapt, can. 92. Cf. Wernz-Vidal, *Jus matr.*, p. 367, note 13.

À côté de la tendance rigide qui interdisait sévèrement, annulait peut-être, le mariage entre le ravisseur et sa victime, il nous faut noter un courant, plus enclin à l'indulgence, qui cherche à favoriser le mariage même dans le cas de rapt, au moins sous certaines conditions. Déjà le pape Gélase (494) avait déclaré qu'il n'y avait pas rapt lorsque l'enlèvement avait été précédé des fiançailles ou de toute autre tractation matrimoniale, *Grat.*, caus. XXXVI, q. I, c. 2. De là un axiome qui fut plus tard reçu dans le droit : *Non fit raptus propriæ sponsæ*. Le consentement subséquent donné par les parents ou l'accomplissement par le coupable de la pénitence prescrite pouvaient également rendre le mariage possible. Cf. caus. XXXVI, q. II, c. 7-8. C'est cette seconde tendance, favorable au mariage, qui finit par l'emporter à partir de Gratien (^{xii}^e siècle), *ibid.*, q. II, c. 11.

Déjà le pape Lucius III (1181-1185) avait déclaré qu'il ne pourrait y avoir de rapt si la femme était consentante, encore que l'enlèvement fit violence aux parents. *Decr.*, l. V, tit. XVII, de raptoribus, c. 6. Et cette discipline fut authentiquement confirmée par Innocent III en ces termes : La jeune fille enlevée pourra légitimement contracter avec le ravisseur lorsqu'en elle le désaveu aura fait place au consentement, ...pourvu que par ailleurs les deux parties soient aptes à contracter. *Decret.*, l. V, tit. XVII, c. 7. Point n'était donc nécessaire que la femme fût rendue à la liberté; il suffisait qu'elle donnât son libre consentement tout en restant au pouvoir du ravisseur; on alla même jusqu'à se contenter d'un consentement tacite, selon le commentaire de Panormitanus sur ce passage des décrétales : *Sed quæro, numquid sufficit tacitus consensus ad inducendum matrimonium inter istos? Doctores quod sic et bene*. Ainsi, dans le droit canonique, le rapt avait cessé d'être un empêchement de mariage en tant que distinct de celui de *vis et metus*. Et cependant, dans le droit civil de l'époque, au moins en France, le rapt constituait un empêchement dirimant. L'Église, qui à la vérité, détestait ce crime et le frappait de peine variées, semblait vouloir défendre avant tout la liberté du mariage.

Le concile de Trente, principalement à la demande des évêques et des envoyés du roi de France, réagit contre ce droit complaisant, voulant également sauvegarder la liberté du mariage, mais d'une meilleure manière. Après avoir examiné et discuté plusieurs projets, cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. II, p. 250-252, les Pères décidèrent « qu'il ne pourrait y avoir mariage entre le ravisseur et sa victime, tant que celle-ci demeurerait au pouvoir du ravisseur; mais, une fois séparée et remise en lieu sûr, elle pouvait, si elle y consentait, devenir l'épouse de celui qui l'avait enlevée. » Sess. XXIV, *De ref. matr.*, c. VI. Le concile statua en outre contre le ravisseur des peines très graves, qui sont pour la plupart un rappel de la discipline des anciens conciles. Enfin, il obligeait le coupable à doter convenablement, au gré du juge, la femme qu'il avait enlevée, soit qu'elle consentît à l'épouser, soit qu'elle refusât.

Cette discipline demeura telle jusqu'à la promulgation du Code. Aujourd'hui, c'est au canon 1074 qu'il faut chercher le droit en vigueur; il n'a apporté aucune modification substantielle au droit antérieur; il l'a seulement amplifié et précisé en assimilant au rapt proprement dit la détention violente en vue du mariage, ainsi que nous allons le voir en détail.

III. L'EMPÊCHEMENT DE MARIAGE. 1^{re} Nature.

Selon la teneur du canon 1074, il est hors de doute que le rapt est un empêchement dirimant : *inter virum raptorem et mulierem raptam... nullum potest consistere matrimonium*. Quelques auteurs ont prétendu que c'était un empêchement de droit naturel, étant fondé sur le défaut de consentement de la femme; cette opinion est insoutenable, car il est certain, d'après les termes mêmes du concile de Trente et du Code, que l'empêchement subsiste tant que la femme reste au pouvoir du ravisseur, même si elle consent librement au mariage. Donc, à la différence de l'empêchement de *vis et metus*, qui touche au droit naturel, le rapt est un empêchement de droit purement ecclésiastique, créé par le concile de Trente; il peut coexister avec celui de *vis et metus*, mais il s'en distingue parfaitement.

Le concile de Trente l'a institué, nous dit une instruction du Saint-Office aux évêques d'Albanie (15 février 1901), *tum ex presumptione non consensus, tum in odium tanti facinoris*. Ces paroles demandent une explication. — 1. Il n'est pas douteux que les Pères du concile n'aient voulu, par le moyen de cet empêchement, sauvegarder la liberté et la dignité du sacrement de mariage; mais il est non moins certain qu'ils n'ont pas voulu créer par là une *présomption de droit* concernant le non-consentement de la femme. L'empêchement est une véritable *inhabileté* qui lie les contractants indépendamment de l'existence ou du défaut de consentement; c'est pourquoi, à la différence de la présomption, il ne cède pas à la vérité, c'est-à-dire, il ne cesse pas même lorsque la femme a consenti. Ce que le Saint-Office a voulu dire c'est donc que cette présomption a pu être le principal motif de créer l'empêchement, mais non que l'empêchement était fondé sur la présomption de non-consentement. Cf. Gasparri, *Tract. canon. de matrimonio*, t. 1, 1932, n. 638. — 2. Il faut ajouter que l'empêchement, bien qu'établi *in odium tanti facinoris*, n'a pas précisément le caractère d'une peine vindicative, attendu qu'il cesse dès que la femme est rendue à la pleine liberté et replacée en lieu sûr. Plus encore qu'à punir le coupable, la loi irritante vise à décourager les malintentionnés en leur ôtant par avance tout espoir de réaliser un mariage valide au moyen du rapt. Wernz-Vidal, *Jus matrim.* n. 307, note 3.

Étant donnée son origine purement ecclésiastique, l'empêchement de rapt ne lie pas les infidèles lorsqu'ils contractent entre eux, à moins que la loi civile, elle aussi, ne considère le rapt comme un empêchement dirimant. C'est le cas des codes civils autrichien et espagnol. Mais l'irritation du mariage est certaine lorsque le ravisseur est infidèle et la victime baptisée, ou réciproquement, et cela indépendamment de l'empêchement de disparité de culte; car, dans l'un et l'autre cas, l'une des parties est inhabile à contracter, et cela suffit à rendre le mariage nul; la partie baptisée est liée par l'empêchement directement, l'infidèle indirectement. Cf. Gasparri, *Tract. canon. de matr.*, t. II, n. 613; Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 310, note 17.

2^o Conditions. — Selon la définition que nous en avons donnée et aux termes du canon 1074, l'empêchement de rapt se vérifie lorsqu'il y a enlèvement ou rétention violente d'une femme en vue du mariage : d'où cinq conditions requises.

1. L'enlèvement ou *abductio* est le transfert de la

femme d'un lieu dans un autre, d'un lieu où elle était en sécurité dans un autre où elle est au pouvoir du ravisseur. Cette diversité des lieux, qui doit être au moins morale, est dans la notion même du rapt; on tiendra compte cependant moins de la distance qui les sépare que de la sécurité ou de la sujétion qu'y rencontre la femme. Théologiens et canonistes dissertaient jadis longuement sur les conditions requises pour qu'il y ait véritablement *abductio*. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 1107. Le transfert d'une chambre à une autre dans l'intérieur de la même maison n'était pas regardé comme suffisant; de même le fait de passer simplement de la voie publique dans un champ avoisinant. Cependant, dit encore de nos jours Gasparri, *Tract. canon. de matr.*, éd. 1932, n. 645, il n'est pas impossible qu'une distance même aussi restreinte, suffise, dans un cas particulier, à constituer un rapt; car, d'une part, les lieux sont physiquement différents, et d'autre part, il peut se faire que la femme perde sécurité et liberté en passant du premier au second. Aujourd'hui, les auteurs s'accordent à regarder comme suffisant par lui-même le fait de transporter la femme dans une maison voisine, celle-ci fût-elle distante seulement de quelques pas; et même, dit Gasparri, *ibid.*, d'un étage de la même maison à un autre étage, habité par une famille distincte. Depuis la promulgation du Code, ces précisions et distinctions n'ont plus la même importance, attendu qu'au rapt proprement dit ou enlèvement est assimilée, en matière matrimoniale, la détention violente ou séquestration, qui peut être réalisée même sans qu'il y ait eu enlèvement par violence.

2. La détention, *retentio*, dont il est question au canon 1074, § 3, est une seconde forme de l'empêchement de rapt, non prévue par le concile de Trente, et ajoutée par le Code. Elle consiste à garder une femme malgré elle, dans un lieu où elle n'a plus son entière liberté, en vue de l'amener au mariage; ce lieu peut être sa propre demeure, ou un autre où elle s'était rendue librement, mais où elle subit actuellement la contrainte du ravisseur. La contrainte ne cesse pas du fait des proportions plus ou moins vastes du lieu de détention : celui-ci fût-il un immense palais, un parc très étendu, la raison de l'empêchement reste la même, à savoir l'absence de sécurité et de liberté où se trouve réduite la femme en face du mariage qui lui est proposé.

3. Enlèvement ou détention doivent être *violents*, c'est-à-dire opérés contre la volonté de la femme. La violence peut s'exercer par la force physique ou la contrainte morale : menaces, crainte grave. Il suffit que la femme refuse de se laisser entraîner ou garder; ou bien, si elle accepte l'enlèvement ou la détention, grâce aux promesses, aux flatteries ou à la ruse, il suffit qu'elle refuse le mariage qui en serait la conclusion. La violence existerait à plus forte raison, si la femme était opposée et à l'enlèvement et au mariage. S. C. Conc., in *Olomucen.*, 14 mars 1772; cf. Capello, *De matrimonio*, n. 461.

Il importe peu, en cette matière, que les parents soient consentants à la violence faite à leur fille ou même en soient les complices, si l'intéressée s'y refuse. Cf. S. C. Conc., in *Parisien.*, 27 avril 1864, dans *Acta S. Sedis*, t. 1, p. 23. Au contraire, si la jeune fille, même mineure, consent à se laisser enlever en vue du mariage, alors que les parents s'y opposent, on se trouve en présence d'une fugue, souvent concertée, laquelle ne constitue pas un empêchement. Le *raptus in parentes* du droit du Moyen-Age, cf. *Grat.*, caus. XXXVI, q. 1, c. 2, n'est donc plus aujourd'hui un obstacle au mariage, encore qu'il puisse exposer son auteur aux peines prévues par le canon 2353. Voir § IV, *Le rapt-crime* ci-dessous, col. 1673.

Lorsqu'une femme, qui tout d'abord a refusé de se laisser enlever en vue du mariage, se laisse gagner ensuite par les flatteries et les promesses du ravisseur et accepte enfin de le suivre librement, on a le rapt de *séduction*, qui n'est pas un empêchement. L'empêchement existerait au contraire, si la femme qui avait d'abord consenti à son enlèvement en vue du mariage, se ressaisissait et refusait ensuite tout consentement; à ce moment en effet commencerait au moins la détention violente, c'est-à-dire contre le gré de la femme, en vue du mariage, can. 1074, § 3. Gasparri, *op. cit.*, éd. 1932, n. 655.

La violence dont il est ici question, ne saurait résulter de simples prières, même pressantes, ni de promesses flatteuses de la part du ravisseur. La crainte révérentielle ne suffit pas non plus par elle-même, à moins que ne viennent s'y ajouter des circonstances capables de créer une contrainte relativement grave. La ruse ou la fraude, dont le séducteur a usé pour l'enlèvement ou la détention, équivalent à la violence, toutes les fois que la femme, ignorant où l'on veut en venir, refuse de consentir aux manœuvres qui l'encerclent, en même temps qu'elle se trouve dans l'impossibilité de s'en débarrasser. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 370; Capello, *op. cit.*, n. 464.

4. Aux termes du canon 1074, l'empêchement de mariage existe *inter virum raptorem et mulierem raptam*; c'est dire que le ravisseur sera un homme, la victime une femme. On discuta autrefois pour savoir si l'enlèvement d'un jeune homme pusillanime par une femme autoritaire constituait un rapt; quelques auteurs osèrent l'affirmer, mais la majorité tint pour la négative. Après le texte du Concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, et celui du Code que nous avons cité, aucun doute ne peut subsister à cet égard et il est facile de comprendre la raison de la loi : la femme subissant plus facilement que l'homme la contrainte physique ou morale en vue du mariage, le législateur n'a voulu retenir que les cas habituels, non les cas exceptionnels. Sanchez, *De sacr. matr.*, l. VII, disp. XIII, n. 16.

S'il arrive que le ravisseur fasse opérer l'enlèvement ou la détention par un autre ou par d'autres, on applique la règle : *qui per alium facit est perinde ac si faciat per seipsum*, Reg. 72, in VI^o; d'où il suit que l'empêchement lie le mandant, non les exécutants; l'un de ceux-ci pourrait donc valablement contracter avec la victime si elle y consent. Dans le cas où un individu, de son propre chef et sans en avoir reçu mandat, aurait enlevé une femme pour le compte d'un tiers, il n'y aurait aucun empêchement de rapt, ni pour le tiers, qui n'y est pour rien, ni pour le ravisseur qui n'a pas enlevé la femme en vue de l'épouser lui-même; mais l'empêchement naîtrait dès que le ravisseur, changeant de sentiment, commencerait à détenir la femme malgré elle pour l'amener à contracter avec lui.

Du côté de la femme violente, l'empêchement existe, quelle que soit la qualité de cette femme, *virgo, corrupta, honesta, inhonesta*, même *meretrix* : le Code ne distingue pas, à l'encontre du droit romain qui ne punissait pas les ravisseurs de femmes publiques. Cependant, en présence de l'enlèvement d'une femme majeure et perdue de mœurs, on présumera, jusqu'à preuve contraire, que cette femme a consenti à se laisser enlever et qu'en conséquence il s'agit d'une fuite, *fuga*, et non d'un rapt. Le Code actuel ne distingue pas non plus entre la femme libre et la fiancée, fût-ce la propre fiancée du ravisseur, car l'obligation qui naît du contrat de fiançailles ne saurait être urgée par la force privée; l'ancien adage du droit classique : *non fit raptus propria sponsa* a donc définitivement vécu.

5. Enfin, rapt et détention doivent être opérés l'un et l'autre en vue du mariage, *intuitu matrimonii*, et non pour une autre fin, par exemple : pour satisfaire une passion coupable, une vengeance, dérober de l'argent, extorquer une rançon, etc. La loi en effet n'a été portée que pour sauvegarder la dignité et la liberté du mariage. Lorsqu'il y aura doute sur les intentions du ravisseur, on présumera que le rapt a été fait en vue du mariage, non seulement lorsqu'il y aura eu auparavant un contrat de fiançailles, mais encore en l'absence de toute promesse antérieure ou de tractations matrimoniales; dans le doute en effet, c'est la liberté du mariage qui doit prévaloir. Cette présomption d'ailleurs, fondée sur l'expérience et la doctrine plutôt que sur un texte du droit, ne doit jamais être considérée comme *juris et de jure*; elle cède toujours à la vérité. Cf. Feije, *De matr. impedimentis et dispensationibus*, n. 118.

Il en faut dire autant des autres doutes qui peuvent porter soit sur la violence subie par la femme soit sur le consentement donné à l'enlèvement. Les circonstances ambiantes aideront à éclaircir ce doute, et, si quelque obscurité subsiste, on aura recours aux présomptions. La présomption ayant pour but de sauvegarder et favoriser la liberté du mariage, sera toujours contre le ravisseur, et par conséquent pour la violence exercée et l'opposition de la femme; à cette présomption, les circonstances comme l'âge de la femme, les tractations antérieures pourront donner une consistance plus ou moins forte; mais toute preuve contraire sera admise, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Cf. Wernz-Vidal, *Jus matrim.*, n. 314.

Pour la pratique, le curé chargé de l'enquête préliminaire au mariage n'oubliera pas les prescriptions du canon 1031, § 1, 3^o; et, dans le cas où quelque doute subsisterait, il n'assistera pas au mariage sans avoir consulté l'Ordinaire.

3^o Cessation. — L'empêchement de rapt *dure* « tant que la femme reste au pouvoir du ravisseur », can. 1074, § 1, pour quelque raison que ce soit.

Il ne saurait donc y avoir de mariage valide tant que la femme continue à habiter la maison où elle avait été transférée ou détenue, alors même que le ravisseur la laisserait libre et qu'elle pourrait s'enfuir; il en serait de même si elle était transportée dans une autre maison appartenant à cet homme ou louée par lui, ou bien dans la maison de sa famille ou d'un de ses amis, encore que la victime ait la possibilité de s'en aller et d'agir librement : dans tous ces cas, la femme n'est pas considérée comme suffisamment dégagée de l'influence du ravisseur, surtout quand celui-ci, ainsi qu'il arrive fréquemment, charge quelqu'un de la garder ou de la surveiller. Bien plus, l'empêchement peut subsister, même contre la volonté de la femme, en dépit du consentement qu'elle pourrait donner dans la suite; ni une longue cohabitation librement consentie, ni l'acte conjugal accepté par la femme, ni la célébration du mariage dans la forme prescrite ne peuvent purger le rapt.

L'empêchement cesse au contraire normalement et immédiatement par la restitution de la femme à la pleine liberté et à la complète sécurité; il peut cesser aussi, bien que rarement, par la dispense.

1. *Si raptus a raptore separata et in loco tuto ac libero constituta...*, can. 1074, § 2. Il faut donc que la femme soit séparée du ravisseur, soustraite totalement à son influence et, pour cela, placée en un lieu sûr où elle soit complètement libre. Ce lieu peut être soit sa propre maison, d'où elle a été enlevée, soit celle d'un parent ou d'un ami totalement étranger aux manœuvres du ravisseur. A la rigueur, elle pourrait même rester dans le local où elle était détenue, à condition que celui-ci soit purgé de toute influence, directe ou indi-

recte, de l'homme qui la détenait. A ce moment-là seulement, la femme pourra, si elle le veut, donner un consentement valide au mariage.

2. *Dispense*. — L'empêchement de rapt, pour autant qu'il est distinct de l'empêchement de *vis et metus*, est de droit ecclésiastique; l'Eglise peut donc en dispenser. La dispense ne saurait jamais suppléer à la liberté du consentement de la femme; mais, ce consentement étant supposé, elle peut rendre valide et licite le mariage du ravisseur et de sa victime, alors que celle-ci n'a pas encore été remise en lieu sûr. Disons tout de suite que l'octroi de cette dispense, normalement réservé au Saint-Siège, est rare; plus rare encore est l'octroi de la faculté de dispenser. Attendu qu'il existe un moyen très sûr de faire cesser l'empêchement, à savoir la restitution de la femme à une pleine autonomie, il va de soi que seules des causes très graves, dans des cas exceptionnels, pourront légitimer une dispense; telle serait, l'impossibilité morale, vu les circonstances très particulières, pour les fiancés de se séparer, à laquelle s'ajouterait l'urgence de célébrer le mariage.

L'Eglise est si peu empressée d'accorder dispense de cet empêchement, que, dans les anciens rescrits envoyés par la Daterie pour des causes matrimoniales, on lisait cette clause : *dummodo mulier propter hoc rapta non sit*; et il était convenu que la clause, même non exprimée, devait toujours, *ex stylo datariæ*, être sous-entendue; la vérification de la condition, c'est-à-dire l'existence du rapt, entraînait la nullité du rescrit. Des formules identiques se trouvaient dans les facultés générales de dispenser des autres empêchements. Aujourd'hui et depuis la réforme de la Curie par Pie X, semblables restrictions ne se lisent plus dans les formulaires de pouvoirs accordés par la Sacrée Congrégation des Sacraments, ni dans les facultés de la Propagande.

Il n'est d'ailleurs pas inouï que le Saint-Siège ait accordé dispense et même pouvoir de dispenser de cet empêchement, alors que la femme n'a pas encore retrouvé un lieu sûr, pourvu que son consentement soit certain; voir, par exemple, la réponse donnée par la Propagande aux missionnaires des Indes et de la Chine le 31 janvier 1796, *Collectanea*, n. 1268. Cependant, dans une instruction aux évêques d'Albanie, contrée où les raptés étaient fréquents, le Saint-Office, 15 février 1891, ne voulut pas admettre comme règle générale que le mariage fût célébré alors que la femme était encore sous l'influence du ravisseur, même si cette femme affirmait par serment qu'elle consentait librement. Le Saint-Siège se réservait d'accorder des dispenses dans des cas particuliers. Cf. également dans le même sens l'instruction du Saint-Office du 26 février 1901. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 376, note 32; Gasparri, *Tract. can. de matrimonio*, 1932, p. 398-399.

Aujourd'hui, outre les pouvoirs qui peuvent être obtenus, par concessions générales ou indults particuliers, soit de la Sacrée Congrégation des Sacraments, soit de celle de la Propagande, il n'est pas douteux que les facultés très étendues accordées par les canons 1043-1045 n'excluent pas le pouvoir de dispenser du rapt. Ordinaires, curés ou même simples prêtres pourront donc en user dans les limites prévues par ces mêmes canons, et après avoir acquis la certitude de la liberté du consentement chez la femme.

IV. LE CRIME. — Nous avons vu, col. 1666, que le droit romain impérial considérait le rapt d'une femme honnête comme un crime punissable de la peine capitale. Les anciens canons de l'Eglise recueillis par Gratien dans son *Décret*, cf. surtout caus. XXXVI, q. II, c. 1-6, édictaient des peines très sévères au for ecclésiastique; les principales étaient l'excommunica-

tion, l'infamie, l'inhabilité aux charges et dignités, et, pour les clercs, la déposition. Sanchez, *De matr. sacramento*, l. VII, disp. XII, n. 1; disp. XIII, n. 3 sq. Après les variations du droit au Moyen Age, le concile de Trente, qui avait fait du rapt de violence un empêchement dirimant, lui reconnut aussi la qualité de crime; il frappa en conséquence le ravisseur et tous ses complices de pénalités dont voici la teneur : *raptor ipse ac omnes illi consilium, auxilium et favorem prebentes, sint ipso jure excommunicati ac perpetuo infames omniumque dignitatum incapaces; et, si clerici fuerint, de proprio gradu decidant*. Sess. XXIV, de ref. matr., c. VI. C'était le retour à la sévérité des anciens canons. L'excommunication était encourue *ipso facto*, mais n'était pas réservée. Quant à la déchéance des clercs, elle devait être prononcée par la sentence du juge; l'infamie perpétuelle et l'inhabilité aux dignités étaient *latæ sententiæ*. Ces pénalités n'atteignaient que la seule forme de rapt qui avait été spécifiée comme empêchement, c'est-à-dire le rapt de violence *inviuitu matrimonii*; ni le rapt de séduction, ni l'enlèvement opéré *libidinis causa* ne tombaient sous ces peines. Le ravisseur, mais non ses complices, avait en outre l'obligation de doter convenablement sa victime, *arbitrio iudicis*, soit que celle-ci acceptât de devenir son épouse, soit qu'elle s'y refusât.

L'excommunication portée par le concile de Trente fut maintenue par la Constitution *Apostolicæ Sedis*, 12 octobre 1869, au nombre des censures *nemini reservatæ*. Le droit du Code a élargi la notion du crime de rapt; il l'applique au rapt de séduction comme au rapt de violence, et ne distingue pas entre le rapt perpétré en vue du mariage ou seulement pour satisfaire la passion : *qui inviuitu matrimonii vel explendæ libidinis causa rapuerit mulierem nolentem vi aut dolo, vel mulierem minoris ætatis consentientem quidem, sed in scitis vel contradicentibus parentibus aut tutoribus...*, can. 2353. Les peines sont de deux sortes : les unes *latæ sententiæ*, à savoir l'exclusion des actes légitimes tels qu'ils sont énumérés au canon 2256, 2°, peine vindicative; les autres, *ferendæ sententiæ*, ne sont pas déterminées, mais doivent être proportionnées à la gravité de la faute. Les lois pénales étant de stricte interprétation, can. 19 et 2219, § 1, il est certain que les pénalités susdites ne devront pas être étendues à la détention ou séquestration; il va de soi également que les peines d'excommunication et d'infamie perpétuelle, portées jadis par le concile de Trente, ne sont plus encourues aujourd'hui, le Code n'en faisant nulle mention, can. 6, 5°.

Et les complices? Le concile de Trente les énumérait expressément; il n'en est pas question dans le canon 2353. Faut-il dire qu'ils sont, dans le droit actuel, exempts de toute pénalité? Gasparri répond oui, sans hésiter : *cum de his pœnis (in alios præter raptorem) Codex taceat omnino, eas suppressas esse dicendum est*. *Tract. can. de matr.*, 1932, p. 394, n. 651. Qu'il nous soit permis, *salva reverentia*, d'être d'un avis contraire, en nous appuyant sur les principes énoncés au canon 2231 : lorsque plusieurs ont coopéré à la perpétration du délit, encore qu'un seul soit nommé dans la loi pénale, tous ceux qui sont nommés au canon 2209, § 1-3, sont *tenus aux mêmes peines*, à moins que la loi ne statue expressément le contraire. D'où il suit que le mandant, ainsi que tous les coopérateurs principaux et nécessaires, sont englobés dans les peines portées contre le ravisseur. Quant aux complices secondaires, can. 2209, § 4-7, le supérieur devra leur infliger d'autres peines convenables. Le crime de rapt étant déjà puni par les lois de la plupart des nations modernes, cf. Code pénal français, art. 334, 355-357; — italien, art. 340-344, 349-352; — allemand, § 236-238; autrichien, § 96-97, il y aura lieu, selon les cas,

à mitigation ou à suppression de la peine canonique, conformément au canon 2223, § 3, 2° et 3°.

Le Code prévoit enfin des peines destinées à réprimer le rapt des impubères pratique pour une autre fin que le mariage ou la satisfaction de la luxure, can. 2354; c'est ce que les codes des diverses nations appellent « enlèvement, détournement de mineurs », cf. Code pénal français, art. 354; — italien, art. 148; — allemand, § 235; — autrichien, § 90. Si le délinquant est un laïc, on a un délit du for mixte, pour la punition duquel les deux pouvoirs civil et ecclésiastique sont également compétents; l'Église accepte les peines légitimement portées par l'autorité séculière, si elle s'est prononcée en premier lieu; elle y ajoute l'exclusion des actes légitimes et la déchéance de tout emploi ecclésiastique, nonobstant l'obligation de réparer le dommage causé. Si le ravisseur est un clerc, l'Église (dans la théorie) le jugeant seule, le punira de peines pouvant aller, suivant la gravité du cas, jusqu'à la déposition, can. 2354 § 2; dans le cas où le clerc, nonobstant le privilège du for (lequel ne fonctionne pas partout), aurait déjà été condamné par le tribunal séculier, le juge ecclésiastique procédera en toute équité suivant les règles tracées au canon 2223, § 3, 2°.

On notera enfin que les peines ainsi encourues ou infligées ne cessent pas par la purgation du rapt, ni même par la libre célébration du mariage; même après la cessation de l'empêchement, elles gardent leur vigueur et devront être observées jusqu'à expiation, à moins que n'intervienne une absolution ou une dispense.

I. HISTOIRE DU RAPT. — *Corpus juris canonici*, éd. Friedberg, Leipzig, 1881; Heffele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1907 et sq.; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, 2 vol., Paris, 1891; Wernz-Vidal, *Jus canonium*, t. v, *Jus matrimoniale*, Rome, 1925.

Parmi les auteurs anciens: Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, t. iv, Naples, 1738; Sanchez, *De sacramento matrimonii sacramento*, Nuremberg, 1706; Reiffenstuel, *Jus canonium*, t. iv, Venise, 1726.

II. DROIT ACTUEL. — Les principaux commentaires des l. III et V du Code, spécialement: Capello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. iii, *De matrimonio*, Turin-Rome, 1927; De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927; Vlaming, *Praelectiones juris matrimonii*, 2 vol., Bussum (Hollande), 1919; Farrugia, *Le matrimonio et causis matrimonialibus*, Turin, 1921; Vermeersch-Greusen, *Epitome juris canonici*, t. ii et iii, Malines 1925; Clays-Sinenon, *Manuale juris canonici*, Gand-Louvain, 1931; Gasparri, *Tractatus canonici de matrimonio*, 2 vol., Paris, 1932; Fourneret, *Le mariage chrétien*, Paris, 1921; Chrétien, *De matrimonio*, Metz, 1927; Cocchi, *Commentarium in Codicem juris canonici*, t. viii, Turin, 1925; Chelodi, *Jus penale*, Trente, 1925.

A. BRIDE.

RASSLER Christophe, jésuite, né à Constance le 12 août 1654, admis dans la Compagnie, province de Germanie supérieure, le 30 septembre 1669; il enseigna la grammaire et les humanités, puis de 1685 à 1714 la théologie dogmatique, la théologie morale, l'exégèse à Ingolstadt et à Dillingen; il fut préfet des études et enfin recteur (1714-1716) de cette dernière université. Appelé à Rome par le P. général Tamburini, il y exerça les charges de reviseur général, de conseiller théologique du cardinal jésuite Tolomei et de préfet des études au Collège romain. C'est là qu'il mourut, emporté soudainement par le typhus, le 16 juillet 1723, en grande réputation de travailleur acharné, d'esprit prudent et loyal.

OUVRAGES. — 1° Rassler publia de 1688 à 1701 une série de huit opuscules et volumes intitulés *Controversiae*, où il examine avec plus ou moins de développements des questions philosophiques ou théologiques discutées publiquement sous sa direction par ses élèves d'Ingolstadt et de Dillingen. Le plus intéressant de ces

ouvrages paraît être celui qui a pour titre: *Controversia theologica de regula externa fidei divinae...* Ingolstadt, 1701, in-8°, 422 p. La déclaration du clergé français de 1682 contre l'infailibilité du pontife romain y est attaqué sous une forme du reste modérée et avec des arguments positifs.

2° Mais ce sont surtout l'œuvre du moraliste et ses interventions dans les luttes alors si vives de la théologie morale, qui méritent d'être signalées.

1. En 1693, parmi ses *Controversiae*, Rassler voulut faire paraître une *Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium...*, dirigée contre le probabiliorisme du P. Thyse Gonzalez, général de la Compagnie depuis 1687. Voir l'art. GONZALEZ DE SANTANELLA, col 1494. A cette date le célèbre ouvrage de ce dernier, *Fundamentum theologiae moralis...*, n'avait pas encore vu le jour; mais un écrit plus court de Gonzalez destiné à en être la préface, *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, avait été imprimé en 1691 à Dillingen même. Cet écrit fut supprimé devant les protestations des PP. assistants. Rassler put le connaître, et c'est vraisemblablement contre lui qu'allaient ses thèses. Approuvées à Dillingen, elles furent envoyées à Rome pour dernière revision. Celle-ci fut défavorable; l'impression du livre commencée fut arrêté à la 16^e feuille. Döllinger-Reusch ont publié dans leur *Geschichte der Moralsreitigkeiten*, t. ii, p. 90-91, des *Observationes* sur l'ouvrage de Rassler, qui paraissent être le résumé des critiques faites par les reviseurs romains, et une série de huit lettres très intéressantes, adressées par Rassler en 1694-1695, à l'occasion de cette affaire, au P. assistant Truchsez et au secrétaire de la Compagnie, le P. François Guarini. *Op. cit.*, p. 169-191, 216-219. Une seule des réponses de ce dernier y est jointe (p. 177). Cette correspondance est résumée et commentée par les mêmes auteurs au t. i, p. 236-245, de leur ouvrage; certains détails du commentaire prêteraient à discussion.

2. En 1703, M. de Sève de Rochedouart, évêque d'Arras, avait porté une censure très sévère contre 32 propositions extraites des œuvres du célèbre casuiste jésuite, Georges Gobat († 1679), œuvres complètes, Ingolstadt et Munich, 1678-1681, Douai, 1700; voir dans ce dict. l'art. GOBAT Georges, col. 1469, 1470. La censure de M. de Rochedouart est du 17 août 1703 et se trouve dans le *Recueil des ordonnances, mandements et censures de M. l'évêque d'Arras...* Arras, 1710, p. 162-194. Après le P. Charles Daniel (Liège, 1703), Rassler prit la défense de son confrère et, en 1706, publia, sans nom d'auteur ni indication de lieu, les *Vindiciae Gobatianae, sive Examen propositionum, quas ex operibus P. Georgii Gobat excerptas Illustrissimus Atrebaticensis Episcopus severissima censura notavit, et ipsius censurae crisis a quodam sacrae theologiae doctore edita*, in-4°, 417 p. Rassler reconnaît que certaines des propositions censurées sont exagérées ou fausses; mais il soutient que de bons auteurs les ont également admises avant les condamnations de l'Église, que d'autres sont acceptables et que de toute manière les censures de l'évêque sont trop rigoureuses.

3. Enfin dans les dernières années de son enseignement en Allemagne et avant son rectorat de Dillingen, Rassler composa un ouvrage destiné à exposer sa pensée complète sur la question du probabilisme. Le titre en est long; nous le citons en entier parce qu'il résume tout l'ouvrage: *Norma recti seu tractatus theologicus, in quo tum de objectiva, tum etiam de formali regula honestatis ac praecipue de recto usu opinionum probabilium magna accuratione ita disseritur, ut et rigore lenitas et lenitate rigor salubriter temperetur, ostendendo scilicet, quod in concursu opinionum utrinque probabilium circa honestatem et licentiam alicujus actionis partem minus tutam seu faventem libertati fas sit in*

operando sequi non tunc solum, cum eadem operanti magis probabilis appareat, sed etiam quando aequalem prae se fert probabilitatem cum opposita tutiore, stante pro lege, non tamen etiam, quando habere videtur notabiliter minorem. Auctore R. P. Christophoro Rassler, Societatis Jesu... Ingolstadt, 1713, in fol., 830 p., le volume est complété par une *Synopsis* de 60 pages. Rassler soutenait donc dans ce livre ce qu'on appellera plus tard l'équiprobabilisme; il prenait rang dans ce groupe de jésuites allemands, qui s'efforçaient de faire prévaloir ce système comme la *via media* si recherchée alors de tous les esprits pondérés entre rigorisme et laxisme.

Saint Alphonse de Liguori, croyons-nous, ne cite pas Rassler dans son traité de la théologie morale sur la conscience; mais il a pu subir son influence au moins par l'intermédiaire d'Eusèbe Amort, qui manifestement s'est inspiré de lui et de son groupe. Quoiqu'il en soit, l'équiprobabilisme de Rassler était bien oublié et sa *Norma recti* devenue un livre rare, quand les récentes discussions sur la doctrine de saint Alphonse les ont remis en quelque lumière. Cf. J. de Caigny, C. SS. R., *Apologetica de aequiprobabilismo S. Alphonsi... dissertatio*, 1894; F. Ter Haar, C. SS. R., *De morali systemate S. Alphonsi*, 1894; G. Arendt, S. J., *Crisis*... 1897; ce dernier ouvrage reproduit, *Append.*, p. 325-349, d'importants passages de la *Norma recti* et de sa *Synopsis*.

Concina (*Apparatus*, I, III, diss. I, c. 7, n. 9, édit. 1773, p. 201) donne une lettre d'Amort, où ce dernier, après un grand éloge de Rassler — « *vir moribus suavis et in scientiis theologicis eximie versatus* » — présente la *Norma recti* comme une grosse déception apportée aux tenants du probabilisme: à un ami qui manifestait sa surprise lors de la publication du livre, « le bon vieillard, rendu vénérable par son âge avancé », aurait répondu — qu'il avait consulté Dieu avec ferveur dans la prière une année entière avant de le faire paraître et qu'en conscience il n'avait pas trouvé d'autre doctrine à enseigner... ». Rassler n'était pas si avancé en âge, quand il aurait fait cette réponse; il n'avait que 59 ans. De plus il semble bien, d'après l'intéressante étude du P. Kratz, que dans la *Norma recti*, il reste aussi opposé aux vues du P. Gonzalez, — que, d'autre part, quand il écrivait contre celui-ci, il était déjà équiprobabiliste — et qu'il fallait toute la passion des luttes du temps pour invoquer sa doctrine en faveur du probabiliorisme.

En outre de ces ouvrages imprimés, il existe de Rassler en diverses bibliothèques (Munich, Eichstædt, Dillingen, Louvain) plusieurs cours manuscrits, soit dictés par lui, soit recueillis par ses élèves; ils commentent diverses parties de la Somme théologique de saint Thomas. Voir Sommervogel, col. 1464.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jesus*, t. VI, col. 1461-1464; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1298-1299; Dollinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*..., 1889, t. I, p. 236-245, t. II, p. 90-91, 169-191, 216-219; Wilhelm Kratz, S. J., *P. Christoph Rassler*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, Innsbruck, 1916, p. 48-66.

R. BROUILLARD.

1. RASTIGNAC (Armand Anne-Auguste-Antoine-Sicaire de Chapt de) (1726-1792) naquit au château de Laxion, près de Sarlat, dans le Périgord, en 1726; il fut docteur de Sorbonne, abbé de Saint-Mesmin d'Orléans, prévôt de Saint-Martin de Tours, grand archidiacre et grand vicaire d'Arles. Il fut député du second ordre aux assemblées de 1755 et de 1760 et il s'associa aux votes de l'assemblée de 1755 pour le refus de sacrement aux opposants à la bulle *Unigenitus*. Il fut député par le clergé d'Orléans aux États généraux de 1789. Enfermé à l'Abbaye, le 26 août 1792, il fut massacré le 5 septembre 1792.

Tous les écrits de Rastignac sont dirigés contre les prétentions de l'Assemblée constituante, relatives aux biens du clergé et à la discipline ecclésiastique: *Questions*

sur la propriété des biens fonds ecclésiastiques en France, in-8°, Paris, 1789, où il se prononce fortement contre l'Assemblée au sujet des biens ecclésiastiques: l'administration des biens appartient non à la Nation, mais aux Églises qui les possèdent. — *Accord de la révélation et de la raison contre le divorce*, Paris, 1790, in-8°: il montre les funestes conséquences du divorce pour les familles, pour les enfants, les bonnes mœurs et il établit que l'Assemblée nationale est incompétente sur cette question. — *Questions envoyées de France en Pologne et Réponses envoyées de Pologne en France sur le divorce en Pologne*, in-8°, Paris, 1792. — *Lettre synodale de Nicolas, patriarche de Constantinople, à l'empereur Alexis Comnène sur le pouvoir des empereurs, relativement à l'érection des métropoles ecclésiastiques*, traduite du grec, in-8°, Paris, 1792, avec des notes et observations. Cette traduction faite par Rastignac était suivie d'une *Réfutation de quelques erreurs capitales soutenues dans l'écrit intitulé: Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé*, écrit signé par dix-huit évêques constitutionnels.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 219-220; Ferret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. VII, p. 291-298.

J. CARREYRE.

2. RASTIGNAC (Louis-Jacques de Chapt de) (1684-1750), oncle du précédent, né en Périgord, en 1684, fit ses études au séminaire Saint-Sulpice et à la Sorbonne. Il devint évêque de Tulle en 1722, et fut promu à l'archevêché de Tours en 1723; il fut un adversaire décidé des jansénistes et Benoît XIII le félicita par un bref du 22 août 1723; il assista aux assemblées du clergé de 1726 et de 1734, et présida celles de 1745, 1747 et 1748. Cependant il eut quelques discussions avec les jésuites au sujet du livre du P. Pichon, et il accorda sa confiance à des amis des jansénistes. Il mourut le 3 août 1750, empoisonné, au dire de quelques historiens.

Rastignac a composé plusieurs *Discours et Harangues*, qui se trouvent dans les *Procès-verbaux* des assemblées du clergé, et il a publié des mandements qui provoquèrent d'assez vives polémiques, en particulier, celui de 1745 contre le livre de Travers. Il a publié contre le P. Pichon un *Mandement*, en date du 15 décembre 1747; un *Mandement sur la pénitence* du 30 janvier 1748, où il attaque Pichon au sujet de l'absolution donnée aux habitués (Nouvelles ecclésiastiques du 2 mars 1748, p. 55-56); *Mandement sur la communion*, du 18 février 1748 (Nouv. eccl. du 23 avril 1748, p. 65-67); *Instruction sur la justice chrétienne, par rapport aux sacrements de pénitence et d'eucharistie*, 23 février 1749; cette *Instruction* fut rédigée en grande partie par l'appelant Gourlin, qui y inséra des thèses suspectes; mais elle obtint les éloges des *Nouvelles ecclésiastiques* des 15 mai 1749, p. 77-79, 29 mai, p. 85-87, 5 juin, p. 89-90, 10 juil., p. 112 et 3 juillet 1750, p. 106. Les polémiques se poursuivirent dans les *Nouvelles ecclésiastiques*. *Lettre de M*** à un de ses amis, au sujet de l'Instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Tours sur la justice chrétienne*, Nouv. eccl. du 6 mars 1750, p. 37, contre laquelle Rastignac publia un mandement, daté du 15 novembre 1749, *ibid.*, p. 37-39, mais il y eut une réplique intitulée: *Réponse de J. C. à un de ses amis*. — *Lettre de M. l'archevêque de Tours à M. l'évêque de ****, au sujet de son *Instruction pastorale sur la justice chrétienne*, du 5 février 1750, dans laquelle Rastignac renouvelle son acceptation de la bulle (Nouv. eccl. du 17 avril 1750, p. 61, et du 3 juil. 1750, p. 106-108). Sur toute cette question voir Dudon, *Le livre de la fréquente communion*, IX: le cas Rastignac, dans les *Recherches de science religieuse*, t. VIII, 1918, p. 102-122, 256-265, 415-417;

t. ix, 1919, p. 243-254, 373-381. Le cardinal de Rohan, qui mourut le 19 juillet 1749, avait critiqué les écrits de l'archevêque de Tours et rédige un *Examen théologique*. Il y avait eu auparavant une *Dénomination* à Nossingtons les cardinaux, archevêques et évêques du royaume de quelques propositions extraites des ouvrages de Mgr Louis Jacques de Chapt de Rastignac, archevêque de Tours et de Mgr François Fitz-James, évêque de Soissons : on dénonce trois propositions de Rastignac, dont l'une tirée de son discours à l'assemblée de 1745, à propos du livre de M. Travers, intitulé : *Les pouvoirs légitimes du clergé du second ordre*, et les deux autres de l'*Instruction pastorale sur la communion*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxv, p. 219; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xx, p. 391-392; Feller, *Dictionnaire*, art. Chapt, t. iii, p. 325-326; *Nouvelles ecclésiastiques* du 9 octobre 1750, p. 161-164; Gavier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. ii, p. 16; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, t. iv, p. 224-225.

J. CARREYRE.

RATFORD (Jean de), frère mineur de la province anglaise (xiv^e siècle). Originaire de Ratford (comté de Nottingham) ou de Radford (comté de Warwick), il fut le cinquante et unième lecteur des mineurs à Oxford. Dans le *cod.* 216, fol. 40 sq., de la bibl. Bodléienne d'Oxford sont conservées trois questions, qui portent en tête le nom de Ratford, à savoir : 1. *An quilibet adultus teneatur laudare Deum*; 2. *Utrum ex sui meriti vel demeriti circumstantiis juste debeat augeri vel minui pœna*; 3. *Utrum ad omnem actum creaturæ rationalis concurrat necessario Dei efficientia spiritualis*. Mais comme dans la liste des lecteurs de théologie de l'université d'Oxford il est fait mention aussi d'un Thomas Ratford, qui fut le soixante-troisième lecteur, il est difficile de déterminer si ces questions doivent être attribuées à Jean ou à Thomas de Ratford. Le nom *Radford* (Jean ou Thomas) se lit en marge du *Commentarium in II^{um} Sent.*, q. v, d'Adam Wodham, dans le *Vatic. lat.* 1110, fol. 24^{re}.

Thomas d'Ecceleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, ed. A. G. Little, dans *Coll. d'études et d. dorum, sur l'hist. reliq. et litt. du Moyen Âge*, t. vii, Paris, 1909, p. 70; ed. J. S. Brewer, dans *Monumenta franciscana*, t. i, Londres, 1858, p. 554; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 169, 174; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. i, 1^{re} part., *Codices 679-1134*, Rome, 1931, p. 729.

A. TRETAERT.

RATHIER DE VÉRONE, moine de Lobbes, évêque de Vérone, puis de Liège, puis de Vérone (887?-974).

I. VIE. — C'est un véritable roman que la vie de ce personnage; son existence se déroule à une des périodes les plus agitées de l'histoire de l'Occident; par les aspérités de son caractère, par son incapacité à se plier aux circonstances, Rathier, d'autre part, ajoute de nouvelles difficultés à celles que pouvaient lui créer les événements.

Il est né dans la région de Liège, sans que l'on puisse préciser exactement ni le lieu, ni la date. Cette dernière peut être fixée avec assez de vraisemblance aux alentours de 890. Offert tout jeune par ses parents à l'abbaye de Lobbes, sur la Sambre, il grandit dans un milieu monastique alors très vivant, et y acquiert une culture intellectuelle, qui le mettra hors pair parmi ses contemporains. C'est en 926 que commence sa vie d'aventures. Hilduin, son abbé, débouté de l'évêché de Liège auquel il était arrivé à se faire élire et même consacrer, part pour l'Italie, afin de tenter la fortune auprès du nouveau roi de Pavie, Hugues de Provence, fils de Louis l'Aveugle. Rathier accompagne son abbé, lequel ne tarda pas à recevoir du roi l'évê-

ché de Vérone. Il est entendu d'ailleurs qu'au cas où l'on pourrait donner un archevêché à Hilduin, celui-ci résignerait son siège à Rathier. Ainsi fut fait en 931, Hilduin devient archevêque de Milan; Rathier part pour Rome demander le pallium pour son ami au pape Jean XI (931-936) et pour l'intéresser en même temps à sa propre nomination. Il rapporte au roi Hugues une lettre de recommandation de Jean XI, qui prie le souverain de donner à Rathier le siège qu'il convoitait. Non sans peine, car il avait maintenant d'autres candidats, Hugues se décide pour Rathier qui dut être sacré en août 931. Ses tribulations allaient commencer.

Imposé au roi, il entre de plus en lutte avec lui pour des questions de redevances ecclésiastiques. La brouille est bientôt complète entre l'évêque et le souverain. Une occasion, dès 935, s'offre à Hugues de se débarrasser de Rathier. Lors de l'expédition tentée sur l'Italie par le duc de Bavière, Arnulf, en 934, l'évêque de Vérone a paru favoriser l'envahisseur. Arnulf est battu; Rathier expiera par une rude captivité, dans une tour aux environs de Pavie, sa félonie vraie ou prétendue. Il y reste deux ans, 935-937, et ne sortira de sa tour que pour être envoyé en exil à Côme. Ce n'est qu'en 939 que liberté complète lui est rendue, sans qu'il ait pourtant l'autorisation de rentrer à Vérone. Rathier songe alors à retourner à son couvent de Lobbes; mais il s'arrête d'abord en Provence, où on lui aurait offert un évêché ou quelque bénéfice important. Après diverses pérégrinations, il est à Lobbes, en 946.

Il n'y resterait pas longtemps. Vers cette date en effet Hugues, dont la situation en Italie est de plus en plus ébranlée (il devra abandonner la partie en 947), rappelle Rathier à Vérone pour l'opposer au puissant archevêque Manassé, qui tient entre ses mains les sièges les plus importants. Mais, durant ce deuxième séjour à Vérone, Rathier connaît des difficultés bien pires encore que la première fois. Le comte Milon lui fait endurer des avanies qui font presque regretter à Rathier la tour de Pavie. Finalement le roi Lothaire, qui a remplacé Hugues son père, intime à l'évêque l'ordre de céder son siège à Manassé. Voici Rathier de nouveau sur les grands chemins. On le retrouve en 951 dans la suite de Liudolf, fils aîné du roi de Germanie, Othon I^{er}, et duc de Souabe, alors que celui-ci, sans l'aveu de son père, tente un coup de main sur l'Italie du Nord. L'entreprise échoue; ce n'est pas par ce moyen que Rathier pourra récupérer le siège de Vérone. Il rentre donc à Lobbes pour la seconde fois vers la fin de 951. Au milieu de l'année suivante, la fortune lui sourit de nouveau. Othon l'appelle à la cour germanique; bientôt il accompagne à Cologne le jeune frère du roi, qui est consacré archevêque de la capitale rhénane le 25 septembre 953. Le siège épiscopal de Liège est vacant; Rathier y est installé. Il ne tardera pas à y rencontrer les mêmes oppositions qu'à Vérone. Dès Pâques 955, le comte de Hainaut fait nommer son neveu Baldric à la place de Rathier, qui se retire à Mayence, auprès du jeune archevêque Wilhelm; il a trouvé un protecteur désintéressé. Mais Lobbes l'attire une troisième fois; on lui donne alors à gouverner l'abbaye d'Aulne, une filiale du monastère, où il passe quelques années de calme relatif.

Cependant, le roi Othon de Germanie a repris, à l'été de 961, la route de l'Italie. Rathier, qui n'a pas oublié les liens qui le rattachent à Vérone, est rétabli une troisième fois sur son siège par la grâce du futur empereur (Othon va être couronné à Rome par Jean XII, le 2 février 962). Assuré de la protection impériale, confiant dans les bonnes dispositions du souverain qui se pique de vouloir travailler à la réforme de l'Eglise, Rathier se croit en mesure d'appliquer

au clerge de Vérone ses idées personnelles relativement à la restauration de la morale et de la vie ecclésiastiques. Il dut s'y prendre avec trop de rudesse; le mécontentement est bientôt à son comble. Après une émeute où sa maison est détruite, il ne peut être rétabli que par l'autorité de l'empereur (janvier 965). Il promulgue des ordonnances maladroites, celle par exemple qui prescrit la réordination des clercs ordonnés par l'évêque usurpateur Milon, neveu de ce comte Milon que nous avons vu acharné jadis contre lui. Ses ordonnances contre les clercs mariés ou concubinaires, encore qu'inspirées par une théologie plus saine, n'ont pas meilleur succès. Après sept ans de lutte, se sentant abandonné par l'autorité impériale, il songe à reprendre le chemin de sa patrie. En 968, Lobbes le voit revenir une quatrième fois; il obtient du roi de France, Lothaire, l'abbaye de Saint-Amand, dont les moines le chassent au bout de deux jours; revient à Aulne, qu'il avait jadis gouverné et qu'il ne garde pas bien longtemps. Rentré à Lobbes, il se brouille avec Folcuin le nouvel abbé, repart pour Aulne. Après de multiples tribulations il meurt à Namur, lors d'un séjour qu'il faisait chez le comte. Ce devait être en 974. Son corps fut ramené à Lobbes, où il fut enseveli avec les honneurs dus à la dépouille d'un évêque.

II. ŒUVRES. — L'activité littéraire de Rathier est le reflet de la vie mouvementée que nous avons très sommairement décrite. De bonne heure l'abbé Folcuin en a donné un aperçu dans les *Gesta abbatum Laubiensium*, n. 20, 24, 28, *P. L.*, t. cxxxvii, col. 562-573, en rapportant les divers ouvrages à leur date de composition. Sigebert de Gembloux, un siècle plus tard, est moins complet et moins précis dans la notice qu'il consacre à Rathier. *De scriptor. eccles.*, c. cxxvii, *P. L.*, t. clx, col. 574.

Doué d'une culture qui dépasse de beaucoup la moyenne de son époque, héritier de l'érudition de la renaissance carolingienne, comparable pour l'ampleur de son savoir à un Alcuin et à un Raban Maur, les dépassant par sa connaissance de la littérature classique, Rathier n'a pourtant jamais été un homme de lettres. Toute considérable qu'elle est, sa production est œuvre de circonstances, et ne prend son sens que replacée dans le cadre de sa vie. Les frères Ballerini, qui, au XVIII^e siècle, ont rassemblé avec beaucoup de diligence l'œuvre de Rathier, jusque là dispersée, ont réussi à marquer avec assez de bonheur les dates des diverses productions; une étude très poussée de A. Vogel, en 1854, a mis au point ces résultats, que l'on peut regarder désormais comme à peu près assurés. *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert*. 2 vol. Les Ballerini, dont l'édition est purement et simplement reprise par *P. L.*, t. cxxxvi, col. 9-766, ont groupé les œuvres sous trois rubriques, les livres et opuscles, les lettres, les sermons, en ordonnant dans chaque catégorie les divers numéros selon la chronologie. Nous nous en tiendrons à cette division. On trouvera dans A. Vogel, t. II, p. 190-218, un ordre plus strictement chronologique.

1^o *Livres et opuscles*. — 1. *Præloquiorum libri sex*, dont le titre complet, tel que Rathier l'avait mis en tête de son œuvre s'énonce ainsi : *Meditationes cordis in exsilio ejusdem Rathierii Veronensis quidem Ecclesiæ episcopi, sed Lobbiensis monachi, quas in sex digestas libellis volumen censuit appellari Præloquiorum, eo quod ejusdem quoddam præloquantur opusculum quod vocatur Agonisticum*, (col. 145-344). — Cet ouvrage, le plus volumineux de tous, a été composé par Rathier lors de son emprisonnement à Pavie (935-937). Le titre développé semblerait indiquer qu'il s'agit seulement de prolégomènes à un ouvrage qui aurait porté le nom d'*Agonisticum* « le combat spirituel ». Cet ouvrage n'a jamais été rédigé; mais les *Præloquia* n'en

gardent pas moins un vif intérêt. Il est impossible de leur trouver un parallèle dans toute la littérature médiévale. C'est un immense examen de conscience qui pose aux chrétiens de tous états, de toutes conditions, de tout âge, des questions propres à les faire réfléchir sur leur devoirs, donne à chacun les conseils propres à le guider dans les combats de la conscience. Les moralistes y trouveront une description fort intéressante de la vie chrétienne et morale au X^e siècle; les historiens de l'Église s'arrêteront de préférence aux livres III et IV, qui détaillent les devoirs des souverains, tout spécialement en ce qui concerne leurs rapports avec les évêques. C'est ici que s'expriment au mieux les idées réformatrices de Rathier, comme l'a fait très bien ressortir A. Fliche. L'évêque prisonnier se rend parfaitement compte que l'indépendance du pouvoir ecclésiastique par rapport à l'autorité séculière est la condition primordiale de la réforme de l'Église. Encore qu'il soit prématuré de chercher ici, même à l'état de germe, les idées que mettront en circulation les réformateurs de la période grégorienne, il faut reconnaître en Rathier un sentiment très vif de la supériorité du spirituel sur le temporel. Bien entendu, ce n'est pas le seul intérêt de cet ouvrage, et l'on se tromperait en y voyant seulement un des premiers manifestes de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire.

2. *Vita sancti Ursuari* (col. 345-352). — Rédigée durant l'exil à Côme (937-939) et adressée aux moines de Lobbes, cette vie n'est qu'un remaniement d'une vie d'un des premiers abbés de Lobbes, saint Ursmer, qu'il convenait, paraît-il, de remettre en un latin convenable.

3. *Conclusio deliberativa Leodici acta, sive climax symmatis* (col. 353-364). — Ce titre obscur désigne un manifeste rédigé par Rathier en 955, après son expulsion de Liège, au profit de Baldric. L'évêque dépossédé n'entendait point s'éloigner et il énumère les raisons qui lui dictent son attitude. La finale qui se lit col. 364 a été ajoutée après coup, quand, revenu à Vérone, Rathier renouvela sa protestation contre les événements de 955. Il y est fait allusion à « l'autorité impériale de César », ce doit donc être après le couronnement d'Othon en 962. Revendication très énergique des droits des évêques, qui sont la conséquence de leurs devoirs.

4. *Phrenesis* (col. 365-392). — Rédigé lors du séjour à Mayence qui suivit l'expulsion de Liège; cf. col. 368 A. Dans l'intention première, ce titre devait s'appliquer à un ensemble de douze livres, où Rathier exposait sa situation relativement aux deux sièges épiscopaux de Vérone et de Liège. Sachant qu'il y travaillait, ses adversaires, tout spécialement Baldric, l'avaient traité de fou furieux (*phreneticum*). Rathier releva le gant et choisit pour titre du recueil, où ses ennemis n'étaient pas ménagés, le mot de *frénésie*. Nous n'avons plus que le sommaire de cet ensemble, cf. col. 372-373, et quelques parties qui ont pris place ailleurs; ainsi la « profession de foi », qui est passée dans les *Præloquia*, I, III, n. 31, col. 246; ainsi les deux lettres au pape et aux évêques d'Italie, de Gaule et de Germanie (voir ci-dessous), qui ont été conservées indépendamment; ainsi enfin la *Conclusio deliberativa*, qui a été éditée à part. Les quelques pages qui portent maintenant le nom de *Phrenesis* ne correspondent plus qu'au I. 1^{er} du recueil projeté. Après qu'il se fut réconcilié avec Baldric, Rathier fit disparaître tout le reste. On trouvera, dans cet opuscule, plus de questions personnelles que de doctrine.

5. *Excerptum ex dialogo confessionali* (col. 393-444). — Composé au moment où Rathier fait fonction d'abbé à Aulne, et vers le temps de Pâques 957. Le titre ne doit pas donner le change; ce n'est pas un extrait

d'un ouvrage plus considérable, mais un abrégé de la confession que fait Rathier à son père spirituel en vue de se préparer à célébrer convenablement la fête pascale. C'est le pendant, somme toute, des *Confessions* de saint Augustin. Il y a pourtant des différences considérables. Pour la forme, d'abord : Augustin épanche son âme en Dieu dans une prière continue ; Rathier converse avec son confesseur ; pour le fond aussi, comme le fait très justement remarquer Hauck : quand il rédige ses *Confessions*, l'évêque d'Ippone a trouvé le repos de son âme ; quand il écrit le *Dialogus*, l'évêque en disponibilité de Vérone en est encore à chercher sa voie ; il ne sait encore à quel parti se résoudre, scrupuleux, en proie aux anxiétés de la conscience, il se demande encore comment organiser sa vie ; son passé est loin de lui donner confiance dans l'avenir. Presque septuagénaire, comme il le dit lui-même (n. 31, col. 424 A), il connaît encore les tentations de la chair, surtout il est sensible aux appâts de la vaine gloire. Enchaîné par sa profession à la vie monastique, il se rend bien compte de toutes les entorses qu'il a données à ses vœux, de toutes celles à quoi il est encore exposé. Tragique débat, qui n'a d'ailleurs pas de conclusion. C'est une erreur, pensons-nous de dire, comme le fait Bazouin, dans sa réédition de dom Ceillier : « Rathier y exagère ses crimes pour reprendre plus librement ceux des autres, ou plutôt c'est la censure des vices d'autrui sous son nom ». *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 2^e éd., t. XII, p. 859, n. 5. Hauck nous paraît avoir trouvé la note juste.

La finale du *Dialogus confessionalis* (col. 444) introduit « des extraits des opuscules d'un certain Paschase Radbert » sur l'eucharistie et sa réception fructueuse. En fait l'un des mss. qui avait fourni aux Ballerini le texte des *Confessions*, insérait ici, non point « des extraits » de Radbert, mais l'ensemble de son traité *De corpore et sanguine Domini*. Voir ici art. RADBERT, col. 1630. A quoi faisaient suite quelques pages contenant une *Exhortatio* et des *Praecepta de sumendo sacramento corporis et sanguinis Domini*. Dans *P. L.*, *ibid.*, col. 443-450. C'est la suite évidente du *Dialogus* ; le confesseur adresse à son pénitent une admonestation finale, à quoi celui-ci répond par des prières fort belles et qui expriment les sentiments de regret, d'humilité, d'amour dont il est animé. Il faut les lire pour connaître le vrai Rathier.

6. *Invectiva de translatione sancti cujusdam Metronis* (col. 451-476). — A la fin de 961, Rathier était remonté pour la troisième fois sur le siège de Vérone. Le 27 janvier de l'année suivante le corps d'un saint est enlevé d'une église de la ville ; on accuse l'évêque nouvellement restauré d'être l'auteur du pieux larcin : il s'en défend dans cette pièce et en prend occasion pour raconter les miracles dus à l'intervention du saint.

7. *De contemptu canonum* (col. 485-522). — Le titre primitif semble bien avoir été : *Volumen perpendicularum Ratherii Veronensis vel visus cujusdam appensum alius multis in ligno latronis* ; il fait image, sans être très clair. L'ouvrage a été composé au cours de 963, avant le concile réuni à Rome par Othon I^{er} à l'automne de cette année pour juger le pape Jean XII. Voir ici, t. VIII, col. 624. Rathier vient de se heurter à l'opposition de son clergé, qui refuse d'accepter les réformes imposées par l'évêque. Il rappelle donc à ses subordonnés, en se fondant sur les textes canoniques, leurs devoirs de soumission ; il constate avec irritation l'impossibilité où il se trouve de se faire obéir. Hélas ! l'exemple de la violation des canons vient de bien haut, puisque le pape lui-même manque à tous ses devoirs. Cf. *P. L.*, t. cit., col. 500-501. Ces misères tiennent au mode fâcheux de recrutement du clergé, et tout spécialement à la nomination d'évêques sans

vocation ni piété. Nulle part le mal n'est plus développé qu'en Italie ; les dernières pages sont une attaque virulente contre les mœurs du clergé de ce pays.

8. *De proprio lapsu* (col. 481-486) et *De otioso sermone* (col. 573-578). — Prompt à censurer les autres, Rathier ne laissait pas de reconnaître ses propres défauts. Ayant laissé échapper en pleine église des paroles blessantes, l'évêque confesse sa faute en ces deux petits écrits qui se complètent, vers la Pentecôte de 963.

9. *Decretum de clericis a Milone ordinatis et alterum decretum de iisdem* (col. 477-478). — Le 12 février 965, Rathier déclarait nulles les ordinations faites par l'évêque Milon, qui avait usurpé le siège de Vérone ; les clercs ainsi promus devaient s'abstenir d'exercer leur office *usque ad venturam legitimae ordinationis diem*, jusqu'au jour où ils auraient reçu une ordination régulière. Devant le trouble que causa ce décret, Rathier dut reculer ; dès le lendemain il promulguait une autre ordonnance, qui annulait la précédente. Les clercs en question étaient laissés au jugement de leur conscience. Toutefois, en août, Rathier adressait à Rome une lettre, censée écrite par le clergé de Vérone, pour soumettre ses doutes au Saint-Siège et solliciter son jugement. *Libellus cleri Veronensis nomine inscriptus ad Romanam Ecclesiam* (col. 479-482). On y rappelait les textes canoniques ou historiques qui avaient semblé prescrire en certains cas les réordinations ; et l'on se soumettait par avance aux décisions que donnerait le Saint-Siège.

10. *Qualitatis conjectura cujusdam* (col. 521-548). — Cette « Conjecture sur l'état d'une certaine personne », du début de 966, est une réponse sur le mode satirique, aux attaques dont Rathier est l'objet. Comment Vérone pourrait-il conserver un évêque qui a le front d'appeler adultères les mariages illégitimes (il s'agit vraisemblablement des mariages de prêtres), de prescrire pour le dimanche l'abstention des œuvres serviles, qui vit comme un pauvre homme, qui couche sur la dure, qui ne va pas à la cour, ne chasse point, ne donne pas de diners ? Tout l'opuscule est sur ce ton ; c'est le pendant ou, si l'on veut, la contre-partie des *Confessions*, qui d'ailleurs y sont citées, col. 530 C.

11. *Synodica* (col. 553-574). — Au carême de 966, Rathier avait réuni un synode diocésain ; il avait pu y constater l'extrême ignorance et le peu de valeur morale de son clergé. Peu avant Pâques il fit donc paraître cette ordonnance synodale, où il rappelle aux ecclésiastiques les vérités essentielles de la foi, les préceptes de la morale dont ils doivent se pénétrer eux-mêmes et qu'ils doivent enseigner à leurs ouailles. Document capital pour l'étude des mœurs au X^e siècle ; Rathier n'ose pas encore imposer le célibat ecclésiastique.

12. *De nuptu cujusdam illicito* (col. 567-574). — Est sensiblement de la même date. Le mariage illicite dont il s'agit est celui d'un fils de prêtre, clerc lui-même, avec une fille de prêtre ; le mariage avait de plus été célébré en carême. C'est cette dernière circonstance de temps prohibé qui émeut surtout Rathier ; s'il proteste d'autre part contre l'union célébrée, c'est parce qu'elle perpétue — c'était une coutume invétérée — la tradition des familles sacerdotales. Quelques mots de l'évêque ne laissent aucun doute sur la situation courante en ces pays, à cette époque : le mariage des prêtres (il s'agit bien plus de mariage que de concubinage) est chose habituelle : *Monendi et obsecrandi, fratres, ut quia prohiberi, prohi dolor ! a mulieribus valeatis nullo modo, filios de vobis generatos dimitteretis saltem esse laicos, filias laicas jungeretis, ut vel in fine saltem vestro terminaretur et nusquam in finem saeculi duraret adulterium vestrum*. Col. 572 A. Tout en considérant le mariage des prêtres comme illicite (*adul-*

(*terium*), Rathier ne voit pas le moyen de l'empêcher : du moins voudrait-il que les dégâts fussent limités. Bientôt il va se montrer plus exigeant, sans plus de succès d'ailleurs.

13. *Itinerarium Rathieri Romam euntis* (col. 579-600). — A la fin de 966, il était question, en Italie, d'un grand concile que le pape Jean XIII et l'empereur Othon devaient réunir à Rome. Rathier décida de s'y rendre et prévint son clergé de ce qu'il allait faire dans la Ville éternelle. Il ne cache pas qu'il soulèvera la question du mariage des prêtres, et d'autres aussi qui ont causé quelque émoi dans son diocèse. On remarquera le bel éloge qu'il fait de l'autorité romaine ; soutenue comme elle l'est maintenant par le pouvoir impérial, elle peut beaucoup entreprendre. Col. 582. C'est tout un plan de réforme ecclésiastique que l'évêque esquisse dans la seconde partie de ce court traité. En fait le concile prévu ne put se tenir à Rome ; mais il y eut à Ravenne, à la mi-avril 967, une grande assemblée présidée par le pape et l'empereur. S'il faut en croire une lettre de Rathier adressée un peu plus tard au chancelier impérial, on aurait décidé d'imposer aux clercs mariés le choix entre l'abandon de leurs femmes et la renonciation à leur office. *P. L.*, *ibid.*, col. 679-680. A vouloir faire exécuter cette décision, Rathier se créerait les pires difficultés. C'est de quoi parlent les opuscules suivants.

14. *Judicium seu fundatio et dotatio clericorum Ecclesie Veronensis* (col. 605-614). — Une des raisons alléguées par les clercs mariés pour persévérer dans le *statu quo*, c'était la modicité de leurs ressources ; la dot apportée par leurs femmes, les services que celles-ci leur rendaient leur étaient, disaient-ils, indispensables pour vivre. Il y avait quelque chose de fondé en ces réclamations. Après s'être heurté à l'opposition de ses clercs, dont témoigne la lettre au chancelier, Rathier songea à une meilleure distribution des revenus ecclésiastiques. Un décret rendu à l'automne de 967 attribue à un certain nombre de prêtres, de sous-diacres et de clercs inférieurs les émoluments attachés à des bénéfices dont les titulaires avaient été récalcitrants aux ordres de l'évêque.

15. *De clericis sibi rebellibus* (col. 613-618) et *Discordia inter ipsum et clericos* (col. 617-630). — Nonobstant les précautions prises, l'opposition des clercs de Vérone allait croissant. Le *De clericis* est une sérieuse admonestation lancée par l'évêque aux rebelles, à l'Avent de 967 ; la *Discordia*, rédigée au carême de l'année suivante, est un mémoire adressé au chancelier impérial pour le mettre au clair sur l'origine des troubles ecclésiastiques de Vérone ; les ennemis de l'évêque se flattaient d'obtenir de l'empereur sa déposition, il fallait les prévenir.

16. *Liber apologeticus* (col. 629-642). — Parmi les griefs qui se colportaient en haut lieu contre Rathier, il en était un qui semblait grave. L'évêque aurait détourné de sa destination un don considérable fait par l'empereur. Dans une sorte de lettre publique, écrite un peu avant Pâques 968, Rathier justifie l'emploi fait par lui des munificences impériales.

Mais la situation à Vérone était trop tendue, et Rathier, au cours de cette année 968, abandonnait définitivement son siège épiscopal. Nous ne possédons plus d'écrits postérieurs à cette date. Folcuin signale, il est vrai, un opuscule écrit avant son départ et adressé par Rathier à Lobbes ; ce *Conflictus duorum*, où le pauvre évêque mettait en balance ses raisons de rester à Vérone et ses motifs de partir, ne s'est pas conservé. Cf. *Gesta abb. Laubien.*, n. 28, *P. L.*, t. cxxxvii, col. 572 B.

2° *Correspondance*. — Dans la II^e partie de leur édition, les Ballerini ont groupé 14 lettres de Rathier ; il faut y ajouter une pièce insérée dans les *Præloquia*. Nous allons ranger ces lettres dont quelques-unes ont

une certaine importance doctrinale, dans l'ordre chronologique restitué par Vogel ; nous leur donnerons le numéro d'ordre fourni par les Ballerini.

1. *Lettre à Urson*, insérée dans les *Præloquia*, l. III, n. 25-28, col. 239-245, écrite pendant la captivité à Pavie et sans doute au début. Rathier fait au destinataire qui l'a trahi de vifs reproches.

2. *Lettres d'envoi des Præloquia*, aux archevêques Guy de Lyon et Sobbon de Vienne et à deux évêques (*Epist.*, II, col. 648), écrite de Côme en 937-939 ; à Brunon, frère d'Othon I^{er} (*Epist.*, IV, col. 651), vers 939-940 ; à Robert archevêque de Trèves (*Epist.*, III, col. 649, écrite peu après l'*Epist.* II). — Rathier avait également adressé son ouvrage au célèbre Flodoard de Reims, cf. Folcuin. *op. cit.*, n. 20, col. 562 B ; la lettre d'envoi ne s'est pas conservée.

3. *Lettre au pape* (*Epist.*, V, col. 656). Le destinataire n'est pas autrement désigné, quoique les Ballerini, à la suite des précédents éditeurs, écrivent : *Ad Joannem summum pontificem* (il ne pourrait s'agir dans leur pensée que de Jean XII, 955-963). En fait la lettre écrite au moment où Rathier désespère de recouvrer son siège usurpé par Milon, après sa vaine tentative de 951, ne peut s'adresser qu'au pape Agapet II (946-955). Elle lui demande de trancher de son autorité apostolique le différend pendant entre lui et Milon : il ne peut y avoir qu'un évêque de Vérone : *quis autem nostrum sit vestrae pastoralitatis decernere debet provisio*.

4. *Deux lettres à tous les fidèles et à tous les évêques d'Italie, de Gaule et de Germanie* (*Epist.*, VI et VII, col. 665-670), rédigées à la même date et dans les mêmes conditions que la précédente, comme un appel à l'opinion publique.

5. *Lettre à Palrice* (*Epist.*, I, col. 643-648), écrite alors que Rathier dirigeait l'abbaye d'Aulne, dans les derniers jours de 957 ou tout au début de l'année suivante. Un clerc, inconnu par ailleurs, a demandé à Rathier pourquoi il ne dit pas plus souvent la messe. C'est, répond l'évêque, qu'il a conscience de la pureté nécessaire pour recevoir l'eucharistie. Peut-être son correspondant ne se rend-il pas un compte exact de ce qu'est le sacrement et ne « réalise-t-il » pas le mystère de la présence réelle. Et Rathier de lui exposer que, « par la bénédiction de Dieu, le vin devient en vérité et non en figure le sang du Christ, le pain devient sa chair ». Affirmation très précise de la transsubstantiation, encore que le mot ne soit pas prononcé, cette lettre coupe court à certaines chicanes qu'auraient pu justifier d'autres expressions de Rathier. Voir en particulier, *De contemptu canonum*, I, 20, col. 509, un passage où l'auteur semblerait dire que l'indigne communiant ne mange point la chair du Seigneur, ni ne boit son sang.

6. *Lettre à Martin, évêque de Ferrare* (*Epist.*, X, col. 675), écrite vraisemblablement à l'avent de 963 ; de Vérone, Rathier met en garde son voisin contre les ordinations simoniaques et la pratique d'ordonner de tout jeunes enfants.

7. *Deux lettres à Milon, usurpateur du siège de Vérone* (*Epist.*, IX, col. 674 ; *Epist.*, VIII, col. 670), la première n'est conservée que de façon fragmentaire ; elle date de 965, vraisemblablement de l'automne ; la seconde est de quelques mois plus tard, très peu avant Noël ; sérieux avertissements à Milon qui ne cesse pas ses intrigues.

8. *Lettres occasionnées par les graves difficultés de 968* (*Epist.*, XIII à l'impératrice Adélaïde, col. 686 ; *Epist.*, XI, au comte de Vérone, Nannon, col. 676 ; *Epist.*, XII, au chancelier impérial Ambroise, col. 679). La dernière lettre de la collection Ballerini (*Epist.*, XIV, col. 687) est une réponse de l'évêque de Liège, Événacle, à une lettre non conservée de Rathier, qui lui

a manifesté, au milieu de 968, son intention de rentrer à Lobbes.

3^e *Sermons*. — Les Ballerini ont recueilli onze sermons de Rathier, tous prêchés, semble-t-il, après le troisième retour à Vérone. Vogel en a publié un autre *op. cit.*, t. II, p. 231-238.

De l'année 963, nous avons un sermon prononcé en carême (*Serm.*, I, col. 689), un pour Pâques (*Serm.*, IV, col. 719), un pour l'Ascension (*Serm.*, VIII, col. 734), un pour la Pentecôte (*Serm.*, X, col. 745); ils ne présentent rien de particulier.

À l'année 964 se rapporte un long sermon de carême (*Serm.*, II, col. 692-714), qui porte dans un ms. ce titre singulier : *Sermo valde prolixus de quadragesimo Rathieri Veronensis vel troieque se vivente, ut est sibi visum garrulus*; il n'a certainement pas été prononcé tel quel, et nous avons affaire avec un opuscule mis en circulation dans le public. La première partie traite de divers abus qui se glissent dans l'observance du carême ou d'autres préceptes, n. 1-28. Une seconde partie s'élève contre « l'hérésie des anthropomorphites », dont Rathier avait perçu quelques échos dans son voisinage; elle s'élève aussi contre une superstition qui attribuait une valeur très spéciale à la messe célébrée le lundi en l'honneur de l'archange saint Michel, dans tel sanctuaire de Vérone. Les précisions doctrinales fournies par l'évêque furent mal comprises. Il dut s'expliquer dans un petit tract, où il voulut être plus clair encore; cf. col. 713-714. En plusieurs manuscrits, la sortie de l'évêque contre les *anthropomorphites* figure comme un opuscule spécial. — De la même année 963 nous avons aussi un sermon pour le jeudi saint (*Serm.*, III, col. 714-719); il faut compléter le texte très lacuneux des Ballerini par l'édition donnée par Vogel. Le sermon roule non sur l'eucharistie, mais sur la réconciliation des pénitents et l'absolution qui se donnait ce jour-là, comme prélude à la communion. Intéressant pour l'histoire de la pénitence.

Pour 965, nous n'avons qu'un seul sermon (*Serm.*, XI, col. 749) intitulé *De Maria et Martha*, et prononcé le dimanche qui avait suivi la fête du 15 août. Il n'y est pas question de la sainte Vierge et l'histoire de Marthe et de Marie ne vient guère que pour permettre à l'évêque de répondre à diverses accusations portées contre lui.

L'année 968 est l'année des grandes difficultés; toute une série de sermons en traitent qui permettent de préciser et les vues réformatrices de Rathier et les oppositions auxquelles il se heurte : sermon de Pâques (*Serm.*, V, col. 723), très dur à l'égard de ceux que le carême n'a pas amendés; sermon de Quasimodo (*Serm.*, VI, col. 726), où l'évêque, reprenant le mot de Jésus à Judas, demande à ses ennemis dont il n'ignore pas les agissements de « faire vite »; sermon pour un des dimanches après Pâques (*Serm.*, VII, col. 732), de même inspiration que les deux précédents; semblablement le sermon pour l'Ascension (*Serm.*, IX, col. 740), et celui pour la Pentecôte (il n'est pas dans *P. L.*, le voir dans Vogel, t. II, p. 231-238), qui se termine par un hymne à la charité, cette vertu dont avaient tant besoin les diocésains de Rathier.

Tel est l'ensemble de la production littéraire de Rathier, de celle du moins qui est venue jusqu'à nous. Elle permet de se faire une idée du personnage. Admirablement armé pour la lutte — aucun de ses contemporains ne saurait, pour la culture intellectuelle, lui être comparé — animé des meilleures intentions, pénétré de l'urgence qu'il y avait de travailler à la réforme de l'Église, il laisse néanmoins l'impression d'une vie gâchée. Peut-être lui manquait-il surtout le sens des réalités, le souci de la mesure, la claire vue des possibilités. Il réfléchissait pourtant beaucoup; mais il réfléchissait trop. Hauck le caractérise fort bien quand

il le nomme « un génie de la réflexion ». Le repliement sur soi-même, l'habitude de tout soupeser, de voir les diverses faces des choses n'est pas toujours favorable à l'action; l'hésitant, après de multiples tâtonnements, se décide tout à coup pour une solution, qui n'est pas toujours celle qui convient. Trop préoccupé de son moi, d'ailleurs, Rathier ne pouvait que susciter autour de lui des antipathies qui ne pardonneraient pas, des oppositions qui ne désarmaient jamais. Il ne semble pas qu'il ait jamais été aimé, ni qu'il ait aimé personne. Et pourtant il apparaît au milieu du X^e siècle comme l'un des hommes qui comptent; s'il n'a, de son vivant, abouti à rien, il est resté quelque chose des idées qu'il a mises en circulation. Il n'est guère vraisemblable, sans doute, qu'il ait été beaucoup lu. Mal écrite, mal composée, obscure à plaisir, sa production littéraire n'a pas dû sortir des milieux monastiques qui seuls pouvaient, non sans effort, y entendre quelque chose. Il ne faut donc pas se hâter d'en faire un des précurseurs au sens propre du mot de la réforme grégorienne. Ce dont on s'est entretenu longtemps dans les monastères de Basse-Lorraine, c'est bien plutôt, pensons-nous, de son énergie, de sa résistance aux puissants, de son désir de faire triompher, envers et contre tous, la cause qui lui était chère de la réforme de l'Église.

I. VIE. — 1. *Sources essentielles*. — Elles sont constituées d'abord par les ouvrages mêmes de Rathier, qui abondent en indications; la lettre V, au pape Agapet, en particulier donne une tranche considérable du *curriculum vite* de l'auteur. Polcuin, dans les *Gesta abbatum Laubiensium*, complète ces renseignements, n. 19, 20, 22-24, 28. *P. L.*, t. CXXVII, col. 569 sq.; quelques-uns aussi, dans Lutprand, *Antapodosis*, I, III, n. 43 et 52, *P. L.*, t. CXXIV, col. 852, 856.

2. *Travaux*. — Mabillon, *Acta sanctorum*, ord. S. Bened., sac. V, p. 478-487; Fabricius, *Bibl. latina mediæ et infimæ ætatis*, t. VI, p. 144-149; P. et J. Ballerini, *Rathieri vita*, dans les *prologomènes* de leur édition, reproduite dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 27-142, travail sérieux et qui a servi de base aux études ultérieures; R. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, t. XIX, p. 633-658, antérieur au travail des Ballerini et qui est fort insultant, même dans la nouvelle édition; *Histoire littéraire de la France*, t. VI; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVII, col. 772; Alb. Vogel, *Rathierus von Verona und das zehnte Jahrhundert*, 2 vol., Léna, 1854; G. Pavani, *Un vescovo belga in Italia nel secolo X*, Studio storico-critico su Rathier di Verona, Turin, 1920.

II. *Œuvres*. — 1^{re} *Éditions*. — Le rassemblement des œuvres de Rathier s'est fait lentement : Surius, *Vita sancti*, april., 1572, donne la *Vita Ursuarii*; J. Chapeauville, dans les *Gesta pontificum Tungrun.*, t. I, 1613, donne les lettres, V, VI, IX et XIV (Épître à Rathier); L. d'Achéry, *Spicilegium*, t. II (de la 1^{re} éd.) donne la plus grande partie des opuscules, et les plus importants des sermons; B. Pez, en 1729, au t. VI de son *Thesaurus* (= *Cod. diplomatique-historico-epistolaris*), donne les décrets sur les réordinations, les lettres XII, XIII, XI, et le *Judicium*; c'est à Martène et Durand que l'on doit l'édition des *Proloquia*, et de trois lettres, II, III, VII, dans *Amplius... collectio*, t. IX, 1733. Ce sont les Ballerini qui fournissent l'édition définitive, Verone, 1765, à laquelle il y a eu peu d'apports nouveaux, en dehors du Sermon sur la Pentecôte de 968, édité par Vogel, t. II, p. 231 sq., et d'un fragment de lettre à Baldric de Liège édité par Dümmler dans *Neues Archiv*, t. IV, 1879, p. 178-180.

2^e *Études*. — Outre les travaux cités ci-dessus, voir les modernes histoires de la littérature médiévale : Ebert, *Literatur des M. A.*, t. III, p. 373; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, 3-4^e éd., t. III, 1906, p. 284-295; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, 1926 (= *Spicil. Loman.*, fasc. 6), passim et surtout p. 75-92; Manitius, *Gesch. der lat. Litterat.*, des M. A., t. II, 1923, p. 34-52 (étude littéraire très soignée). É. AMANN.

RATIONALISME. — I. Idée générale. II. Les origines (col. 1690). III. Le XVI^e siècle (col. 1697). IV. Le XVII^e siècle : libertins et esprits forts (col. 1720). V. Le XVIII^e siècle : le philosophisme (col. 1737). VI. Le XIX^e siècle : le scientisme (col. 1765).

I. IDÉE GÉNÉRALE. - Dans son sens général, le mot *rationalisme* signifie l'emploi exclusif et à tout le moins prédominant de la raison, c'est-à-dire de la spéculation et de la critique rationnelles, ainsi que du raisonnement, dans l'étude des questions religieuses, morales et métaphysiques. Le rationalisme suppose donc la valeur des principes premiers et des méthodes appelées rationnelles, autrement dit, de la raison humaine.

Ainsi entendu, il s'oppose d'une part au scepticisme, au pyrrhonisme, au criticisme, à l'agnosticisme, au phénoménisme de toute espèce... et dans le même ordre au fidéisme et au traditionalisme; d'autre part, au *Magister dixit*; enfin à l'intuitionnisme, à l'expérience religieuse et au mysticisme, ainsi qu'au pragmatisme; à ces derniers points de vue, le rationalisme a pour synonyme le mot « intellectualisme ».

C'est un rationalisme de cet ordre que supposent les traités classiques dits *De vera religione*, introduction à la théologie, et aussi les apologies classiques du christianisme. C'est en ce sens que l'on peut parler du rationalisme et de l'intellectualisme de saint Thomas, puisque le Docteur angélique tente de faire rentrer le donné révélé dans le cadre des choses intelligibles : *Fides quaerens intellectum*. C'est en ce sens encore que l'on a pu poser cette question : *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?*; cf. É. Bréhier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, p. 133-162; et les réponses de : M. Blondel, même *Revue*, octobre-décembre 1931, et dans *Cahiers de la nouvelle journée*, 1932, cahier n° 20, consacré au *Problème de la philosophie catholique*; L. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, 2 vol. in-8°; M. Souriau, *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1932, p. 353-385. Certains même ont exagéré; ils ont prétendu ramener au rationnel tout le donné révélé et faire des mystères eux aussi des vérités intelligibles. Ainsi, Guillaume Postel dans son *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, 1544, in-8°, avant plusieurs.

Le rationalisme dont il va être ici question est tout autre. Il est la prétention de résoudre la question religieuse et morale avec les seules lumières naturelles, en excluant tout secours, toute influence de l'autorité quelle qu'elle soit, même et surtout de l'autorité divine, manifestée dans la révélation. On le résumerait exactement dans cette formule que Kant donne pour titre à l'un de ses ouvrages : *De la religion dans les limites de la raison*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en la dégageant, il est vrai, de l'interprétation particulière qu'en donne son auteur. Sa première règle serait la première règle de la méthode cartésienne, en l'interprétant, il est vrai encore, en son sens obvie, sans tenir compte de la pensée propre à son auteur, et en l'appliquant aux choses religieuses que, justement, cet auteur écarte; elle se formulerait ainsi : « Je n'accepterai pour vraie aucune doctrine religieuse qui ne me soit évidente par elle-même et dont je ne puisse avoir l'intelligence entière. »

Le rationalisme ainsi entendu sépare la religion du surnaturel. Affirmant l'homogénéité du savoir humain et de la connaissance religieuse, il n'accepte plus la révélation comme source de vérité — puisque l'homme ne peut avoir l'intelligence du mystère et que le donné révélé accessible à la raison est accepté par le croyant, non parce qu'intelligible, mais parce qu'enseigné de Dieu — et la théologie n'a plus de place dans le savoir humain. Non seulement la philosophie n'est plus l'*ancilla theologiæ* des scolastiques, mais la théologie est hétérogène au savoir humain que couronne dès lors la philosophie. Puis, si les lumières naturelles peuvent démontrer l'existence d'un Dieu créateur, « auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, grand et puissant et éternel », Pascal, *Pensées*, fr. 556, de cette notion on ne saurait déduire nécessairement

la paternité divine, la providence particulière, l'efficacité de la prière, qu'enseigne seule la révélation. Il s'ensuit que le rationalisme comprend tout autrement que le chrétien, l'économie de ce monde et les rapports de l'homme avec Dieu. Le miracle lui apparaît métaphysiquement impossible, dans un monde qui est soumis à des lois immuables, et la prière, qui demande, lui semble inutile. Enfin, le rationalisme écarte également la notion de la grâce, lumière de l'intelligence, soutien de la volonté, vie de Dieu en nous, non seulement parce qu'il n'admet pas la théorie pascalienne, que l'âme, pour avoir de Dieu une connaissance certaine doit s'être placée dans l'ordre de la charité, voir ici, t. XII, col. 2135, mais parce que l'on ne saurait tirer de la notion d'un Être suprême, comme conséquence nécessaire, la notion « du Dieu des chrétiens, Dieu d'amour et de consolation qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède, qui s'unit au fond de leur âme... qui la rend incapable d'autre fin que lui-même ». Pascal, *ibid.* « Incroyable que Dieu s'unisse à nous! » *Id.*, *ibid.*, fr. 430.

Toute l'économie morale s'en trouve également modifiée. Avec le rationalisme, il n'est plus vrai de dire que « l'homme passe infiniment l'homme ». *Id.*, *ibid.*, fr. 434. L'idéal moral, créé par l'homme, ne peut plus être qu'à la proportion directe de sa nature.

Tous les rationalistes sont unanimes à déclarer le surnaturel irrecevable. Mais il s'en faut qu'ils soient d'accord pour formuler une doctrine religieuse. Les lumières naturelles sont loin de projeter en chacun les mêmes clartés et la raison fort loin de rendre les mêmes oracles. D'aucuns s'en tiennent à l'agnosticisme : Dieu est l'*inconnaissable*, cf. t. I, col. 595-605; ou au pyrrhonisme, au scepticisme, au criticisme, la raison est incapable de sortir de cette antinomie : Dieu existe, Dieu n'existe pas. D'autres concluent à des affirmations, mais combien différentes! Les uns aboutissent à la religion naturelle ou déisme, cf. t. IV, col. 231-244, mot qu'ils ne comprennent pas tous cependant de la même manière; autre est le déisme de Voltaire, autre celui de Rousseau : les plus religieux d'entre eux acceptent l'existence d'un Dieu créateur, rémunérateur et vengeur, et l'immortalité de l'âme. D'autres concluent, avec des nuances encore, au panthéisme, t. XI, col. 1855-1874; d'autres enfin à cette affirmation que Dieu n'existe pas, non plus que l'âme; c'est l'athéisme, t. I, col. 2190-2209, la libre-pensée, et le monisme matérialiste, t. X, col. 282-334, qui lui aussi est loin de n'avoir qu'une formule et dans lequel se rangent l'évolutionnisme matérialiste, le scientisme. Le modernisme, de son côté, t. X, col. 2009-2047 est un rationalisme subtil.

C'est de cet état d'esprit complexe et si difficile à définir que le présent article voudrait esquisser la genèse et les formes diverses dans leur évolution historique.

II. LES ORIGINES : DU XIII^e AU XVI^e SIÈCLE. - Le rationalisme, celui qui s'oppose ainsi au christianisme, date du XVI^e siècle. Il a des origines psychologiques : tout aussi bien que l'hérésie, il est dans la logique de la nature humaine. A sa base, il y a le sentiment de l'autonomie de la personne humaine. La personne humaine ne relevant que de soi, même si dans le domaine de la connaissance elle dépend de l'objet, elle ne saurait dépendre d'une autorité en dehors d'elle-même. Une question historique se pose cependant : sous quelles influences l'esprit humain discipliné par l'Eglise, habitué à croire durant tout le Moyen Age, s'est-il déshabitué de la foi et de ses disciplines? Aucun mouvement philosophique ne naît spontanément; il a des racines dans un passé parfois très lointain.

« Le XVI^e siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le XIII^e siècle n'ait eue avant lui. » C'est le mot vrai et connu de Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852,

p. 183. Mais d'où le XIII^e siècle à son tour tira-t-il « ses mauvaises idées » ?

1. *Il y a du VIII^e au XII^e siècle — de la renaissance carolingienne à la renaissance du XIII^e siècle — un travail de réflexion philosophique, qui avec Scot Érigène et Abélard prépare un terrain favorable.* Sans doute le Moyen Âge eut ses enfants perdus, ses libertins de mœurs et de paroles, que l'on devine à la lecture des fabliaux et de ce *Renard le contrefait*, qui ne ménage guère les gens d'Église, même les plus hauts en dignité et dont Rabelais, sous plusieurs rapports, ne sera que le continuateur. Mais la chrétienté a alors une façon commune de penser et qui est chrétienne et, durant cet intervalle de quatre siècles, on ne saurait indiquer aucun rationaliste, pas même Jean Scot Érigène et Abélard, dont quelques-uns ont fait les pères du rationalisme moderne.

Érigène (IX^e siècle), cf. t. v, col. 401-434, principalement col. 422-426, « lettré..., érudit..., logicien et surtout penseur », F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. 134, est un mystique qui se rattache au pseudo-Denys l'Aréopagite; spéculant d'après Platon sur le principe du pur réalisme, esprit complexe, « sphinx placé au seuil du Moyen Âge », *Real-Encyclopädie*, t. xiv, 1861, p. 155, il a inspiré directement ou indirectement les mystiques plus ou moins hétérodoxes, « et pour les panthéistes modernes depuis Spinoza, il en est de même que pour les mystiques ». Picavet, *loc. cit.*, p. 140. B. Hauréau, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. 1, p. 153-154, l'appelle « un très libre penseur dont le nom doit être inscrit le premier sur le martyrologe de la philosophie moderne ». Or, si Érigène fut condamné, ce fut : au XI^e siècle, pour ses doctrines touchant l'eucharistie (on lui attribua par erreur le traité sur l'eucharistie de Ratramne) et la grâce; au XIII^e pour son panthéisme, sur lequel Amaury de Chartres et David de Dinant avaient ramené l'attention, cf. G. Théry, *Autour du décret de 1210*, t. 1, *David de Dinant*, Paris, 1925, mais nullement parce que rationaliste. Deux de ses paroles sembleraient cependant justifier cette qualification : l'une de son *De divisione naturæ*, l. I, c. lxxix, *P. L.*, t. cxxii, col. 513, où il paraît faire bon marché de l'autorité en matière d'enseignement : *Omnis auctoritas quæ vera ratione non approbatur infirma videtur esse*; l'autre de son *De prædestinatione*, c. 1, n. 1, col. 357, où il paraît identifier la philosophie, recherche de la sagesse, et la théologie : *Quid est aliud de philosophia tractare nisi veræ religionis... regulas exponere*. Mais il suffit, pour voir que c'est là une fausse interprétation, de lire le contexte et de connaître le fond même de la pensée d'Érigène : s'il tente, et d'une manière très personnelle et très indépendante, la philosophie de la doctrine révélée, il n'est pas tenté de nier la valeur surnaturelle de cette doctrine. Cf. Dom Cappuyns, *Scot Érigène*, Louvain, 1933.

Abélard (1079-1142), cf. t. 1, col. 37-55, dont Cousin fait l'égal de Descartes : « Ce sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France », *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, 1836, p. 6, passe également pour un rationaliste avant l'heure. « Tous deux, continue Cousin, ils doutent et ils cherchent; ils veulent comprendre le plus possible et ne se reposer que dans l'évidence. » L'historien d'Abélard, Ch. de Rémusat, écrit de son côté : « Chrétien de cœur, orthodoxe d'intention, il était rationaliste par la nature et les antécédents de son génie. » *Abélard*, t. II, p. 355.

Qu'Abélard ait jugé supérieure à la foi du charbonnier la foi s'appuyant sur l'intelligence personnelle des choses : « Seuls les ignorants recommandent la foi avant de comprendre » *Introductio*, l. II, n. 3, *P. L.*, t. cxxviii,

col. 1046-1047, qu'il ait tenté de faire rentrer tout le donné révélé dans ses conceptions philosophiques, cela paraît incontestable. On lui a reproché d'avoir : 1. subordonné la théologie à la philosophie, d'avoir glorifié les représentants de la raison, les philosophes antiques, à l'égal des prophètes et les sages « dont les vertus reproduisent la perfection à l'égal des saints », *Theol. christ.*, *P. L.*, t. clxxviii, col. 1179-1206; 2. d'avoir reconnu des droits excessifs à la critique, en interprétant dans ce sens le mot de saint Paul aux Thessaloniens : *Omnia probate, quod bonum est tenete*, I Thess., v, 21, disant dans le prologue du *Sic et non* : « *Non doctoris opinio sed doctrinæ ratio ponderanda est* », *ibid.*, col. 1348 D, et opposant dans ce livre que l'on a rapproché du *Dictionnaire* de Bayle, les raisons pour et contre 158 affirmations religieuses importantes, *ibid.*, 3, d'avoir faussé le dogme pour le faire rentrer dans le cadre de sa pensée philosophique, si bien que sa théologie fut condamnée par l'Église, et d'avoir interprété les mystères de la manière où il les voyait plus accessibles à la raison, si bien que saint Bernard pourra dire : *Cum de Trinitate loquitur sapit Arium, cum de gratia Pelagium, cum de persona Christi Nestorium*, cf. art. ABÉLARD, t. 1, col. 43-47. Mais de tout ceci et de la grande confiance qu'il eut en son sens personnel, on ne saurait conclure qu'il fut un rationaliste. Si l'Église le condamna, ce fut pour des erreurs théologiques et non pour une erreur fondamentale comme le rationalisme. Il fut un homme de son temps; il eut la foi, mais il crut aussi à la philosophie et au savoir et son *Sic et non* est tout simplement un de ces exercices de disputation, familiers à ses contemporains. En somme, Abélard fut un croyant qui s'égara parfois. Cf. P. Lasserre, *Un conflit religieux au XIII^e siècle. Abélard contre saint Bernard*, Paris, 1930.

Érigène et Abélard, s'ils ne furent pas des rationalistes pour leur compte, créèrent cependant un état d'esprit favorable au rationalisme : confiance en la raison, droit supérieur de la raison par rapport à l'autorité enseignante, interprétation personnelle des doctrines religieuses, ces principes latents en leurs théories ne demeurèrent pas sans influence.

2^e *Au XIII^e siècle, la philosophie arabe prépare la doctrine et les méthodes du rationalisme. Averroès et l'averroïsme.* — Du VIII^e siècle, après la conquête, au XII^e, il se fit chez les Arabes un grand travail intellectuel. Il porta sur le Coran et la théologie, sur les sciences : les Arabes cultivèrent les mathématiques, la chimie, l'astronomie et l'astrologie et, à ce point de vue, ils influèrent déjà sur la formation de l'esprit moderne. Quand, par l'intermédiaire des traducteurs syriens, ils connurent les œuvres d'Aristote, du moins interprétées par les néo-platoniciens, il naquit chez eux et se développa une philosophie qui ne se rattache pas au Coran. Son ambition est « de bien connaître Aristote », que « souvent elle altère par des éléments pris aux néo-platoniciens, aux gnostiques, aux médecins grecs et à leur psychologie matérialiste ». Picavet, *loc. cit.*, p. 302. Cette philosophie, on l'appelle arabe, alors qu'elle n'est guère qu'un emprunt à la Grèce » *id.*, *ibid.*, et averroïsme encore qu'elle ne soit pas du seul Averroès. Averroès (1126-1198), cf. t. 1, col. 2607-2638, ne fut pas en effet une sorte de Descartes ou de Kant déterminant en son pays un mouvement philosophique original. « Il ne fut nullement une étoile de première grandeur au ciel de la philosophie arabe »; d'autres philosophes arabes plus grands que lui l'avaient précédé, mais après lui s'éteignit le mouvement. Et lui, le commentateur, il a résumé les résultats de la philosophie arabo-aristotélique dans ses commentaires sur Aristote. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Solingen, 1866, traduction française par H. Pommerol, t. 1, Paris, 1877, p. 166.

L'averroïsme est en opposition avec la pensée chrétienne sur les points suivants : 1. il affirme la supériorité de la philosophie sur la théologie et par conséquent de la raison sur la révélation. Pour Averroès, dit Renan, *loc. cit.*, p. 131-132, « la philosophie est le but le plus élevé de la nature humaine : ... la révélation prophétique y supplée pour le vulgaire ». Et le prophète n'est pas un personnage surnaturel. « Le prophétisme n'est pas l'inspiration divine mais une faculté de la nature élevée à sa plus haute puissance. » *Id.*, *ibid.*, p. 134. Renan ajoute : Cette théorie « se retrouve dans tous les philosophes arabes et forme un des points les plus importants et les plus caractéristiques de leur doctrine ». *Ibid.* ; 2. Il tend à mettre sur le même pied d'infériorité en regard de la philosophie les trois religions que connaissent les Arabes : christianisme, judaïsme, islamisme. D'où le Moyen Âge fera d'Averroès le symbole de l'incrédulité et du blasphème, et lui attribuera le livre des *Trois Imposteurs*. Voir plus loin. 3. Il donne cette explication du monde : le monde n'a été créé ni dans le temps, ni *ab aeterno*; la matière est éternelle par elle-même; 4. Il n'y a pas de providence : Dieu est confiné dans la sphère suprême qui couronne les sphères inférieures; 5. Il n'y a pas d'âme individuelle immortelle. L'âme individuelle est matérielle; elle meurt avec l'homme. L'intellect actif, qui crée en chacun l'intelligence des choses et le savoir, à l'action de qui l'âme individuelle se trouve prédisposée, est immortel, mais il est un pour tous les hommes. L'intellect actif est aux âmes humaines ce qu'est la lumière aux objets par lesquels elle se réfléchit sans rien perdre de son unité. Ainsi sont ruinées l'immortalité de l'âme, telle que l'entend l'Église, l'éternité des peines et des récompenses. L'orthodoxie musulmane coupa court à ces doctrines dans le monde arabe.

Mais il y eut bientôt des averroïstes latins. Vers le milieu du XIII^e siècle, en effet, presque tous les ouvrages importants d'Averroès ont été traduits de l'arabe en latin. Ces averroïstes dépassèrent même la position d'Averroès. Ils enseignèrent l'éternité du monde, l'unité de l'intellect, la négation de la transcendance du christianisme, de l'immortalité et de la providence mais aussi le déterminisme (la volonté est une faculté passive) et le principe de la double vérité qui fournira à l'averroïsme padouan sa grande tactique : il peut y avoir opposition entre la philosophie et la foi, mais une chose peut être vraie en philosophie qui ne l'est pas selon la foi. Ces choses s'enseignèrent dans la seconde moitié du XIII^e siècle à l'Université de Paris, où elles rencontraient les tendances héritées de Scot Érigène et d'Abélard. Leur principal tenant y fut Siger de Brabant, à côté de qui l'on voit figurer Boèce de Dacie; cf. t. II, col. 922-924; P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd., Louvain, 1911, 2 vol. in 4^o. Ce mouvement, combattu par saint Albert le Grand et par saint Thomas d'Aquin, fut condamné une première fois en 1270 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et une seconde fois en 1277. Cf. Renan, *loc. cit.*; Mandonnet, *loc. cit.*, t. I, p. 196 sq., et 231 sq.; Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquins*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXXVII, 1913, p. 266, et Stephen d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, t. I, *Moyen Âge et Renaissance*, p. 169-170. C'était le triomphe de saint Thomas, que, deux siècles après, le peintre Benozzo Gozzoli représentait foulant aux pieds Averroès. Ses erreurs ne sont point mortes cependant. Pierre d'Abano (1250-1320) les introduira à Padoue, où elles trouveront un terrain favorable. Il y professera également des doctrines occultistes qu'enseignèrent encore au XVI^e siècle plusieurs rationalistes italiens et qui se rattachent plus ou moins à la métaphysique néo-platonicienne. L'univers est vu divisé en deux sphères, la sphère céleste et

le monde sublunaire. Celui-ci dépend de celle-là. Qui connaîtrait à fond la nature intime des astres, leurs mouvements, leurs conjonctions aurait le chiffre de tous les événements. Et, après l'astronome arabe, Aboul Nazar, Pierre d'Abano tirait de ce principe cette application où le blasphème des Trois Imposteurs recevait une forme nouvelle : « par la conjonction de Saturne et de Jupiter au commencement du signe du Bélier, ... tout le monde inférieur est bouleversé, comme cela eut lieu à l'avènement de Moïse, ... du Nazaréen, de Mahomet. » *Conciliator controversiarum quæ inter philosophos et medicos versantur*, in-fol., Venise, 1565. Ainsi étaient résolus le problème de l'origine des religions et la question de l'incarnation. Sur Pierre d'Abano, voir Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. V, Milan, 1823, et les ouvrages qui vont être cités de V. Rossi et de J. Burckhardt.

3^o Dès la fin du XIV^e siècle, l'humanisme et, au XV^e, la Renaissance, modifiant la mentalité et les mœurs, favorisent l'apparition du rationalisme.

L'humanisme, cet effort passionné pour mieux connaître les littératures antiques, la latine d'abord, puis et surtout la grecque, pour mieux imiter leur art et même leur langue, n'était en soi ni croyant ni rationaliste. Certes, il y eut parmi les premiers humanistes, des Italiens, des personnages scandaleux, le Pogge (1380-1459), Laurent Valla. Ce dernier (1405-1457) esprit critique, ne ménagea ni les textes sacrés dont se sert l'Église, dénonçant dans ses *Adnotationes in novum Testamentum* les erreurs de la Vulgate, ni les ordres religieux, blâmant leur institution et le vœu de chasteté dans son *De professione religiosorum dialogus*, ni la tradition, faisant rentrer la Donation de Constantin au nombre des légendes; dans son *De voluptate et vero bono*, il fit même du plaisir le but de la vie, mais il ne songera nullement à nuire à l'Église et il s'efforcera de concilier sa doctrine du plaisir avec le christianisme. Cf. son *Antidotum in Poggium* et son *Apologia pro se et contra calumniatores, ad Eugenium IV*, dans ses *Opera*, Bâle, 1543, l. IV. En fait ces premiers humanistes, à peu près tous, furent des littérateurs et des érudits qui s'inquiétaient moins de ce qu'ils disaient que de la manière de le dire. Ils sont « indifférents au contenu ». Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, t. I, Naples, 1873, p. 368, cité par Brunetière, qui ajoute : « Cela ressemble beaucoup à ce qu'on appelle la théorie de l'art pour l'art. » *Histoire de la littérature française classique*, t. I, p. 18-19. Ils ne pensent pas au dogme; derrière Pétrarque, leur maître à tous, ils se montrent même hostiles à l'averroïsme. Cf. Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1907, 2 vol. in-8^o; V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milan, 1897, in-8^o, dans la *Storia letteraria d'Italia*; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 10^e éd., Leipzig, 1910; G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 3^e éd., Berlin, 1893; R. Charbonnel, *La pensée italienne en France au XVI^e siècle et le courant libertain*, Paris, 1911, et encore Renan, *loc. cit.*

Cependant, il y avait dans le principe même de l'humanisme — l'admiration pour les littératures antiques — quatre choses qui devaient provoquer un ébranlement des croyances traditionnelles : 1. on proclamait la supériorité de la culture antique sur les formes habituelles de la pensée chrétienne et sur ses méthodes. Comment ne pas préférer aux dures règles de l'École les formes d'exposition simples et naturelles des anciens — *ars disserendi* — de Cicéron, par exemple, qui pour cette raison jouira de toute vogue. Cf. Marius Nizolius, 1498-1576, *Antibarbarus sive de veris principis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, Parme, 1553. D'aucuns iront jusqu'à un véritable esprit de combat contre le Moyen Âge; 2. on

ramenait à l'étude des textes. Ainsi les adversaires du Moyen Âge s'efforceront de prouver que l'Aristote incorporé dans la synthèse scolastique n'est pas l'Aristote authentique, celui des textes, en opposition avec la pensée chrétienne, en attendant qu'ils contestent à Aristote son titre de Magister; 3. on ramenait aussi à l'étude des textes sacrés, prônant leur révision, jetant ainsi une suspicion sur l'enseignement de l'Église: la révision des textes semblait appeler la révision des doctrines, puis, subordonnant en fait le théologien et même l'Église aux philologues, assimilant l'Écriture dans la manière de l'étudier aux textes antiques, les humanistes feront descendre vers l'humain les textes sacrés et les croyances qui naissent d'eux. Par tout cela ils se rapprocheront d'un côté de la Réforme et de l'autre, ils aideront au rationalisme; 4. enfin et surtout, l'antiquité n'étant pas seulement « une littérature mais une philosophie », autrement dit, une conception de la divinité, du monde, de l'homme, de l'idéal moral où l'homme peut s'élever, n'offrant pas seulement des modèles du bien-dire mais des types d'action, le contact prolongé avec les textes ne pouvait pas être « sans action sur l'idéal religieux ou moral dont avait vécu l'Europe ». Certains passeront de l'admiration pour le style à l'admiration pour les idées. Surtout qu'à ce moment l'Église ne cesse d'être dénoncée comme inférieure à sa tâche. Cf. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, *L'Église catholique, la crise et la Renaissance*, 1909, t. III, *La culture nouvelle*, p. 334. Dès la première heure, ce fut la crainte de quelques-uns que l'étude des auteurs antiques ne conduisit les âmes mal afferries dans la foi à l'incrédulité. Au début du x^v^e siècle, Florence eut sa querelle du *Ver rongeur*. Voir ici, t. VI, col. 1170. Contre le chancelier Salutati qui a vanté la culture nouvelle, le livre intitulé *Lucula noctis* du dominicain Dominici soutiendra que l'étude des textes antiques faisant courir un péril à la culture chrétienne, ces textes ne peuvent être remis aux mains des jeunes gens indifféremment. Le xvi^e siècle ne s'y trompera pas non plus : il désignera les premiers rationalistes de noms qui rappellent leurs maîtres païens : cicéroniens, lucianistes...

Toutefois, si un Gémisthe Pléthon (1356-1452) nourri de Platon, préfère en somme le paganisme au christianisme, dont il annonce la disparition, les premiers humanistes ne se crurent pas condamnés à choisir entre le christianisme et la culture antique, il était impossible d'ailleurs de revenir à la seule culture antique après quinze siècles chrétiens; ils tentèrent de les concilier; ils furent des « humanistes chrétiens ». Mais alors où les situer sur le plan chrétien? Un moment, ils auront avec les réformateurs une apparente communauté d'aspiration : comme les réformateurs, ils parleront d'un christianisme renouvelé, retrempe à sa source primitive, l'Écriture; ils attaqueront les théologiens qui faussent la religion, les moines qui la corrompent, les pratiques qui nuisent au sentiment religieux. Mais, comme ils ont une haute idée de la raison, de la bonté de la nature humaine, de la sagesse et de la volonté humaines, ils se heurteront à la protestation passionnée des réformateurs, convaincus de la corruption radicale de la nature humaine et de l'inutilité des prétendues vertus morales acquises par l'homme. Si l'on excepte, car son orthodoxie est à tout le moins douteuse, ce Lefèvre d'Étaples (1450-1536), dont « la pensée demeure l'expression la plus haute de l'humanisme français », Renaudet, *Pré-reforme et humanisme*, Paris, 1916, p. 384, les humanistes, tel Érasme (1464-1536) qui fut « dans le premier tiers du xvi^e siècle, comme le chef et le guide de l'humanisme international », H. Sée et Rebillon, *Le xvi^e siècle*, Paris, s. d. (1934), p. 4, tel John Colet (1467-1519), « qui introduisit le platonisme dans les cercles universitaires d'OX-

ford », Stephen d'Irsay, *loc. cit.*, p. 276, et bien d'autres restent dans l'Église. Ce n'est pas cependant sans quelque dommage pour l'orthodoxie. L'un des premiers effets de leur contact plus complet avec les anciens avait été la restauration du platonisme, qui avait paru « le résumé de la sagesse humaine, la clef du christianisme et le seul moyen efficace de rajeunir et de spiritualiser la doctrine catholique ». Lefranc, *Le platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1896, p. 3. Marsile Ficin (1433-1499) qui traduisit Platon, Plotin, Porphyre, etc. et l'Académie de Florence, cf. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, inclinaient à un mysticisme où se mêlaient avec l'Évangile, le platonisme, le néoplatonisme et quelques vues d'astrologie et de magie. Pic de la Mirandole (1469-1553), tentera également de fondre le platonisme et les philosophies antiques dans un christianisme plus ou moins interprété à la lumière de la Cabale, puisque l'une de ses neuf cents *Conclusiones philosophicæ, cabalisticæ, theologicæ*, est : « Nulle science ne peut nous convaincre plus fermement de la divinité du Christ que la Cabale »; cf. T. G. H. Box, *Les études juives au temps de la Réforme*, dans le *Legs d'Israël*, études de sir G. A. Smith, 1931, p. 306-365. Érasme et ses semblables donnent à leurs croyances l'allure d'une philosophie, se mettent, eux, savants, philosophes, érudits, au-dessus des théologiens et même de l'Église et, s'ils ont un désir sincère de réveiller le sentiment religieux, c'est en laissant volontairement tomber les dogmes sur lesquels on se divise et en ne voyant dans les cérémonies qu'un moyen d'agir sur le peuple.

L'humanisme se fonda finalement dans le mouvement de la Renaissance, qui, sous l'influence du développement économique, emportait les peuples vers une vie facile, amie des arts, du luxe, des plaisirs, raffinée, éloignée de l'ascétisme chrétien. Cf. Burckhardt, *op. cit.* En même temps les progrès de la science et de l'esprit scientifique, à la suite de Roger Bacon, (1210-1294), ainsi que les découvertes maritimes font voir les choses sous un autre aspect que le traditionnel, bouleversent certaines conceptions arrêtées, posent des problèmes nouveaux et augmentent la confiance de l'homme individuel en lui-même.

Sur Lefèvre, cf. ici t. IX, col. 131-159; sur Érasme, t. V, col. 388-397; P.-S. Allen et Mme H.-M. Allen, *Opus epistolarum J. R. Erasmi*, Oxford et Londres, 1904-1926, 5 vol.; W.-K. Ferguson, *Erasmi opuscula*, La Haye, 1933; P.-S. Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914; *Erasmus, Lectures*, Oxford, 1934; P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus: Humanismus und Devotio moderna*, Leipzig, 1917; Renaudet, *Érasme, sa vie et son œuvre jusqu'en 1517*, dans *Revue historique*, 1912 et 1913; *Érasme, sa pensée religieuse et son action, 1518-1521*, Paris, 1926; Pincus, *Érasme, sa pensée religieuse, et Érasme et la papauté*, Paris, 1924; M. Mann, *Érasme et les débuts de la Réforme française, 1517-1536*, Paris, 1933; Th. Queniam, *Érasme*, Paris, 1935; St. Zweig, *Érasme, Grandeur et décadence d'une idée*, traduit par A. Helia, Paris, 1935. Sur Colet, ici t. III, col. 362-363; F. Seebohm, *The Oxford Reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More*, 4^e ed., Londres, 1911; Daniel Sargent, *Thomas More*, traduction de M. Rousseau, Paris, s. d. (1935). Sur ces humanistes en général, voir Voigt, *op. cit.*; Renaudet, *Pré-reforme et humanisme*; Paquier, *L'humanisme et la Réforme*, Jérôme Aléandre, Paris, 1900.

4^e La Réforme. Est-elle à l'origine du rationalisme moderne? — Héritière des mystiques allemands du xiv^e siècle, sortie de l'expérience religieuse de Luther, répondant à certains besoins religieux qui ne trouvaient plus satisfaction, la Réforme paraît à l'opposé du rationalisme. Telle que la voulurent les grands réformateurs, cela est certain. S'ils rejettent en effet le primat de l'Église, ils proclament le primat sans

appel de l'Écriture; ils posent en principe l'infirmité totale de la raison humaine en matière religieuse depuis le péché originel: la religion qu'ils proposent heurte sur plus d'un point la raison; enfin, ils ne sont nullement disposés à abandonner la notion d'orthodoxie et ils acceptent très bien une orthodoxie d'État. Toutefois l'on a pu écrire: « Il n'y a certainement pas un mouvement qui dans ses derniers résultats ait contribué plus que la Réforme à l'émancipation de l'esprit humain. » Lecky, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, Londres, 1900, t. 1, p. 57. En effet, « rejetant une partie des conceptions dogmatiques et rituelles de l'Église, diminuant le pouvoir du clergé, le protestantisme a préparé la voie à la sécularisation générale de l'esprit humain, qui est la marque la plus caractéristique de la civilisation moderne » *Id.*, *ibid.* D'autre part, les controverses entre catholiques et réformés, qui se traitent mutuellement d'hérétiques, les « variations des Églises protestantes » conduiront certaines âmes à chercher la religion en dehors des Églises, dans le déisme. Enfin et surtout le protestantisme libéral si proche du rationalisme, cf. F. Buisson et Wagner, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1913, prouve qu'en elle-même, et quels qu'aient été la pensée et l'effort contraires des réformateurs, la Réforme portait un principe favorable au rationalisme: « la curiosité humaine entièrement abandonnée à elle-même », dira Bossuet, *Histoire des variations*, I, IX, n. 123, d'où naîtront la tolérance de toutes les doctrines et l'indifférence, si bien que certains réformés en viendront à « tirer les sociniens du nombre des hérétiques ». *Id.*, *Sixième avertissement*, III^e part., n. ix. Ce principe opposera Castellion à Calvin, cf. F. Buisson, *Sébastien Castellion, 1515-1563*, Paris, 1891, et, quand un climat favorable lui sera donné, deviendra le principe courant du libre examen.

III. AU XVI^e SIÈCLE : LES PADOUANS ET LES RATIONALISTES DE LA RENAISSANCE FRANÇAISE. — Le rationalisme qu'ont préparé, après quelques théologiens du Moyen Âge, l'averroïsme et l'humanisme et que va favoriser dans une certaine mesure le protestantisme prend, au XVI^e siècle, forme et consistance.

1^o *L'université de Padoue*. — Il naît sous la forme d'un enseignement philosophique. Et non à l'université de Paris, bien qu'elle ait été le foyer de la pensée spéculative philosophico-religieuse du Moyen Âge, mais en Italie, à l'université de Padoue. Cette université doit de vivre aux Carrare. Venise, qui a occupé Padoue en 1405, n'a rien négligé pour en faire une grande université à laquelle, en 1449, Eugène IV reconnaîtra les privilèges des universités de Paris, Oxford et Salamanque.

1 *Caractères généraux*. — A proprement parler, les philosophes de l'école de Padoue n'ont pas construit une doctrine philosophique personnelle. En face du courant platonicien et néo-platonicien, ils prétendent simplement exposer et commenter la parole d'Aristote. En cette tâche, ils subissent l'influence de l'humanisme, et surtout des deux grands interprètes de la pensée du maître, Averroès, qui leur est connu par Pierre d'Abano, Alexandre d'Aphrodisias dont les commentaires sur Aristote viennent d'être publiés chez Alde Manuce. Cf. Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, Paris, 1870. Ils seront donc averroïstes ou alexandristes. Il y a entre eux des divergences, surtout sur la question de l'âme; elles ne seront pas telles cependant qu'on ne puisse leur trouver une doctrine commune.

Par le fait d'abord qu'ils s'inspirent d'Alexandre d'Aphrodisias ou d'Averroès, ils s'écarteront de la scolastique et du dogme, puisque le principe de la scolastique est l'accord de la raison et de la foi, par la subordination de la première à la seconde. Ils rompent

ainsi la synthèse édifiée par saint Thomas entre la doctrine de l'Église et celle du Lycée et ils cessent de subordonner la raison à la foi avec leur théorie — qu'ils ont reprise des averroïstes du XIII^e siècle — de la double vérité: une chose peut être vraie en philosophie et son contraire faux en théologie et inversement, principe dont ils donnent parfois, sous la pression des circonstances, cette version adoucie: une vérité de foi, même quand elle n'a rien du mystère, peut n'être pas démontrée par la philosophie; et cette autre, plus inoffensive encore: une vérité de foi peut n'être pas démontrée par la philosophie d'Aristote.

Deux questions les préoccupent: 1. celle de l'âme, qui passionnait les universités d'alors: qu'est l'âme? quelle est la nature de l'intellect agent par lequel se conçoit l'universel? L'âme est-elle immortelle? Tous, partant de ces faits psychologiques que l'âme ne saurait penser sans image et que la connaissance part de la sensation, rejettent la solution thomiste que l'âme humaine est individuelle, qu'elle a la puissance de connaître par elle-même l'universel et qu'elle est immortelle. Ils se divisent lorsqu'il s'agit de préciser leurs idées: ceux-ci soutiennent la solution averroïste, qu'il y a dans l'homme deux âmes en quelque sorte, l'une individuelle mais matérielle et mortelle, l'autre, l'intellect agent, influx en elle d'une intelligence transcendante et immortelle qui se communique à tous sans se diviser — telle la lumière — et leur survit une et entière; ceux-là, s'inspirant d'Alexandre d'Aphrodisias, interprètent ainsi Aristote: l'âme est la forme du corps, en ce sens qu'elle en est « la perfection », le couronnement. Elle a par nature la puissance de connaître l'universel, mais réalisé en dehors d'elle et antérieurement à elle par l'intellect agent unique, qui est Dieu. Elle n'est donc pas en soi immatérielle et immortelle. Mais si l'homme n'a pas, à proprement parler, une âme individuelle et la liberté au sens théologique du mot, un de ses principaux fondements n'est-il pas enlevé à la morale traditionnelle? Et ces théories n'appellent-elles pas une morale indépendante?

2. L'autre question est plus étendue. C'est celle que toute philosophie se doit de résoudre: l'explication rationnelle de l'univers, autrement dit, la question du monde et de ses rapports avec Dieu. Ces questions, les Padouans vont les résoudre en des spéculations où se mêlent les doctrines d'Aristote, le principe de perfection si capital chez Plotin, le panpsychisme et ses accompagnements, la magie et l'astrologie, et un déterminisme spécial. Le monde leur apparaît comme une synthèse de causes et d'effets, que ne commandent sans doute ni le déterminisme scientifique, ni même le *fatum* stoïcien, mais où la nature obéit à des lois. Ce monde et son ordre sont-ils l'œuvre d'une pensée et d'une puissance antérieure et supérieure? Autrement dit, le monde a-t-il été créé et est-il gouverné par la providence? Partant de la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, les Padouans soutiennent, d'après le principe *ex nihilo nil fit*, que la matière n'a pas été créée. Elle est le sujet éternel, nécessaire de toute génération. Ce passage de la puissance à l'acte, de la matière indéterminée à la matière informée, c'est la nature qui le réalise, d'après les lois de chaque être et obéissant au « désir », c'est-à-dire à l'aspiration de chaque être à sa perfection. Le « désir » appelle de même l'ensemble de l'univers à l'unité et à l'ordre; son objet final est l'Acte pur, l'Absolu, Dieu, immobile lui-même puisqu'il est tout acte, toute réalité, toute perfection. Ce Dieu n'est pas le créateur de ce monde; il en est, suivant le mot d'Aristote, le premier moteur, non qu'il lui ait donné « la chiquenaude » initiale, puisqu'il est l'Immobile nécessaire, mais en ce que, sans le savoir, sans le vouloir, par le fait, indépendant de sa volonté, qu'il est la perfection, l'Absolu, il le fait pas-

ser de la puissance à l'acte. Ce Dieu est vraiment le Dieu « des philosophes et des savants ». Après cela, peut-on parler encore de la providence ? De la providence générale, peut-être, à la condition de ne pas serrer de trop près la question. De la providence particulière, assurément non : dans le monde ainsi conçu, quelle place pourrait-il y avoir pour le miracle et même pour la prière ? D'autant plus que, dans leur désir d'expliquer naturellement toutes choses, les Padouans invoquent l'influence des astres et des forces occultes : l'astrologie et la magie sont des pièces essentielles de leur système philosophique. Il y a, disent-ils, des forces mystérieuses ; qui les connaît obtient des effets merveilleux. Et comme l'homme est un microcosme, en lui peuvent se retrouver les mêmes forces mystérieuses. Bien mieux : par son imagination, il est lui-même une force qui peut agir sur la nature. D'autre part, ils distinguent avec Aristote le monde céleste, au centre duquel est Dieu, et distribué en plusieurs sphères commandées chacune par une intelligence ou par une force mue elle-même par l'appel de l'Absolu, et le monde sublunaire qui subit lui aussi l'attrait de l'Absolu, mais par l'intermédiaire de ces intelligences et de ces forces, si bien que tel homme agit sous l'influence de tel astre qui met en branle son activité, tel grand événement surgit dans la conjonction de tels astres : ainsi l'apparition d'un fondateur de religion, ainsi tel prodige. Les mouvements des astres expliquent même les révolutions des empires et leurs alternances de grandeur et de décadence. Cf. Ragnisco, *Carattere della filosofia patavina*, dans *Atti del Istituto Veneto*, t. v, ser. vi, disp. 3, 1886-1887 ; Charbonnel, *La pensée italienne en France au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, 1919 ; H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, et *Rabelais et le miracle*, dans *Revue des cours et conférences*, 1929, p. 385-400.

2. Principaux représentants. — a) Le prophète principal de ce rationalisme est le professeur de Padoue, Pietro Pomponazzi (1462-1525). Il n'est pas un philosophe de premier plan, mais, par l'intermédiaire des étudiants qu'il attire, il exercera une incroyable influence en France comme en Italie. Cf. L. Picot, *Les Français italianisants au XVI^e siècle*, Paris, 1906-1907 ; Busson, *loc. cit.*, c. III, IV, V. Il consacre à la question de l'âme son fameux traité *De immortalitate animæ*, Bologne, 1516, dont il faut rapprocher les deux livres où, en 1520, il justifie ce traité du reproche d'incrédulité que lui ont adressé Contarini et Niphus : *Apologia adversus Contarinum et Defensorium adversus Niphum*, ainsi que son *De nutritione et aetione*, Bologne, 1521. Il y rejette comme *nedum in se falsissima, verum intelligibilis et monstruosa* l'opinion d'Averroès que soutient son collègue Achillini († 1512). Mais, s'il juge concluants les arguments de saint Thomas contre Averroès, il n'admet point avec saint Thomas une pluralité d'âmes immortelles. Sans se prononcer très nettement, et pour cette raison que la pensée ne pouvant s'exercer sans images est liée au corps, il penche pour la solution d'Alexandre d'Aphrodisias que l'âme est matérielle et mortelle. Voir dans Charbonnel, *loc. cit.*, p. 245-249, et p. xxxii-xxxix, la controverse élevée entre les deux historiens italiens Fiorentino et L. Ferri, le premier soutenant que Pomponazzi est matérialiste, le second qu'il s'en tient au doute. Pomponazzi insiste sur ce point que les preuves morales et sociales de l'immortalité de l'âme lui paraissent sans valeur philosophique. 1. Preuve par le consentement universel. Des masses d'hommes peuvent être dans l'erreur. Des trois religions, judaïque, musulmane et chrétienne, deux au moins ne sont-elles pas fausses ? (L'on voit ici pourquoi Pomponazzi figure parmi les auteurs des *Trois Impos-*

croissance à l'immortalité est née et a vécu : les chefs des peuples, avaient tout intérêt à l'insinuer et à la conserver. 2. Preuve par la nécessité des sanctions de l'au-delà. Philosophiquement, l'homme n'a pas à chercher un idéal et un bonheur qui le dépassent. Qu'il accomplisse sa tâche humaine : là est un bonheur dans la logique de sa nature. D'ailleurs agir pour une récompense ou par crainte d'un châtement venant du dehors est irrationnel. La vertu est à elle-même sa récompense et le vice à lui-même son châtement. Ainsi, après avoir séparé la raison de la foi spéculative, il sépare la religion de la raison pratique et appelle une morale sinon sans obligation du moins sans sanction.

Son *De Fato*, qu'il date du 25 novembre 1520, examine la question du libre arbitre en face de la providence et de la prédestination. Comment les concilier ? A la manière d'un Bayle, il expose les solutions proposées, les objections soulevées et finalement se rallie au déterminisme stoïcien qui soumet toutes choses à la loi de cette nécessité interne que crée Dieu, âme du monde. Cette solution explique, mieux que toute autre, l'enchaînement nécessaire de causes et d'effets qu'offre la nature. Si l'on objecte : Dieu est donc l'auteur du mal ; que l'on y réfléchisse : le Dieu stoïcien est impersonnel et, dans l'ordre universel, le mal est comme la rançon du bien. Seulement le stoïcisme se heurte à ce fait que nous sommes libres. Force nous est donc de regarder ailleurs et, dans la carence d'une solution rationnelle indiscutable, d'accepter les solutions de la foi.

Enfin dans son *De naturalium effectuum causis seu de incantationibus liber*, terminé en 1520 mais publié seulement en 1556, il traite du gouvernement de ce monde par la providence, autrement dit, du miracle. Tous les phénomènes ont des causes naturelles, il y a des phénomènes ordinaires : leurs causes sont connues de tous ; des phénomènes extraordinaires : on les explique par l'intervention de Dieu, de la sainte Vierge, des saints et par des incantations. Rien de plus irrationnel. Il n'y a pas de miracle au sens théologique du mot, mais des *insueta et rarissima facta... in longissimis peracta*, qui ont leurs causes dans la nature tout comme les autres : parfois ces forces mystérieuses mais naturelles rayonnent des êtres, des plantes, des hommes et de l'imagination de l'homme : ainsi s'expliquent, quand ils ne sont pas le fruit de la supercherie des uns et de la naïveté des autres, les miracles qui sont à l'origine de toutes les religions, qui caractérisent les thaumaturges, et aussi les effets indiscutables obtenus par la prière ; la prière agit à la manière d'une force de la nature. Une réserve toutefois : nous devons croire l'Église, dit Pomponazzi, quand elle proclame que certains faits sont des miracles. Voltaire a fait de semblables réserves mais ont-elles, au XVI^e siècle, le même sens qu'au XVIII^e ? Sur Pomponazzi, cf. ici t. XIII, col. 2545-2546 ; Charbonnel, *loc. cit.*, p. 227-231, 245-248, 267-270 ; Busson, *loc. cit.*, p. 32-56, 60-63 ; du même, *L'influence du De incantationibus sur la pensée française, 1560-1650*, dans *Revue de littérature comparée*, 1929, p. 308-317.

b) Hériteront de ses idées, à Padoue même, Lazaro Bonamico, (1479-1552), professeur non de philosophie mais de littérature latine et grecque, tout pénétré des théories de Pomponazzi et qui eut Dolet pour élève ; cf. Busson, *loc. cit.*, p. 58-62 ; Zarabellà (1533-1589), mathématicien, astrologue et qui enseigna la philosophie. Il traite des mêmes questions que son maître dans son *De rebus naturalibus libri triginta*, Cologne, 1589, in-fol. ; 1594, in-1^{re} ; ses *Opera logica*, Cologne, 1579, in-4^o ; *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, Francfort, 1601, in-4^o ; *In Aristotelis libros De anima*, Padoue, 1606, in-4^o ; *De inventionem interni motoris ex operibus*, Francfort, 1618 ; cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 384, n. 1. Et surtout Cremonini, (1550-1631), que ses contemporains

appellent « le génie d'Aristote, le prince des philosophes » et Balzac « le grand Cremonini ». Il a beaucoup écrit. Voir dans Charbonnel, *loc. cit.*, p. 230 sq., le catalogue de ses œuvres imprimées et manuscrites. Cremonini qui a pris pour règle pratique : *Fortis ut moris est, intus ut libet*, s'écarte cependant des croyances chrétiennes. Il précise en les modifiant parfois, mais non dans l'essentiel, les doctrines de Pomponazzi. Ainsi pour l'âme et sa vie, il précise : l'âme est la forme du composé vivant ; « elle est le faisceau de toutes les énergies d'un degré suréminent que peuvent apporter les puissances matérielles diversement actuelles qui entrent dans l'organisme physique. » Elle finit donc à la dissolution de l'organisme. En un sens cependant on peut la dire spirituelle et immortelle : spirituelle, en ce qu'elle est attirée par le modèle suprême, Dieu, elle projette ses énergies coordonnées vers l'idéal. Immortelle, en ce que « l'intellection est l'actualisation de la puissance dernière de l'âme sous l'influence d'une forme suprême qui est l'Universel », et que cette actualisation sous cette influence la fait rentrer dans le concert des êtres éternels. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 230-271 ; Mabillean, *Cesare Cremonini*, Paris, 1881.

Faut-il ranger Machiavel (1469-1527), comme le veut Nourrisson, *loc. cit.*, préface, p. II et III, parmi les disciples des Padouans ? Il ne semble pas, quoique l'on puisse rapprocher du rationalisme padouan ce que R. Charbonnel appelle « le positivisme » de Machiavel, à condition, bien entendu, que l'on n'oublie pas la distance qui sépare de Comte le *xvi^e* siècle, *loc. cit.*, p. 389. Ce n'est pas sans raison qu'en 1559 les jésuites, entrés à l'université d'Ingolstadt, brûlaient Machiavel en effigie, que Paul IV et le concile de Trente mettaient ses œuvres à l'Index : ses principaux ouvrages, *Discours, Du Prince, Istorie*, publiés à Rome en 1531 et 1532, après sa mort par conséquent, mais qui avaient circulé manuscrits et où il s'inspire, en les dépassant, des anciens, de Polybe en particulier, sont en complète opposition avec les principes chrétiens. Autant que l'homme privé, dit le christianisme, l'homme d'État doit se conformer à la loi de justice ; d'autre part l'État doit faire parvenir l'homme à son but le plus élevé, le salut éternel. Machiavel estime-t-il qu'il y a une loi de justice ? que cette loi commande l'homme d'État ? Il ne tranche pas la question théorique. Pratiquement, l'homme politique lui paraît inférieur à son rôle quand il poursuit un autre but que son intérêt : la raison d'État est la règle suprême. De là, un renversement des valeurs. La qualité idéale du politique est la *virtù*, la force. Le prince ne doit reculer pour assurer son succès devant aucune considération : la terreur, le crime, les massacres, la trahison, le parjure sont justifiés par le fait qu'ils sont utiles. De là encore un renversement des buts : l'État est à lui-même sa propre fin. Il n'a pas à se préoccuper de l'au-delà. Un renversement aussi dans la valeur des religions. Le christianisme, tel du moins que l'interprète la lâcheté humaine, a émasculé les âmes en exaltant l'humilité, l'abnégation, la souffrance, en plaçant dans l'au-delà le but de la vie. Supérieures à lui étaient les religions antiques qui exaltaient la force des corps, l'énergie des âmes, toutes les qualités qui rendent l'homme redoutable, glorifiaient les héros et par leurs sacrifices sanglants apprenaient à ne pas craindre de verser le sang. Le prince comptera toutefois avec la religion. Non que la Providence préside au destin des peuples, puisque ce destin dépend de la fortune et du hasard, des volontés de qui l'astrologue nous avertit parfois ; mais l'homme peut aider ces puissances ou ruser avec elles, lutter contre elles ; et un excellent moyen d'action, c'est la religion, le christianisme, à la condition de le retenir à ses sources, l'Église l'ayant amené à la décadence. Machiavel a donc séparé la politique de la religion et

même de la morale, proclamé le droit absolu de la raison d'État à l'heure où se constituaient les États modernes qui allaient user largement de la doctrine. Sur Machiavel, les ouvrages les plus importants sont ceux de Pasquale Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Florence, 3^e édit., Milan, 1914, 1877-1878, 3 vol. ; Ch. Benoist, *Le machiavélisme*, Paris, 1934, t. II, *Machiavel* ; sur le *Prince*, Federico Chabod, *Del Principe di Machiavelli*, Milan, 1926 ; Charbonnel, *loc. cit.*, p. 389-438.

Le contemporain de Machiavel, l'historien florentin, François Guichardin (1482-1540) partage les mêmes conceptions morales et religieuses. Ses *Opere inedite...*, illustrées par Giuseppe Canestrini et publiées par cura dei conti Pietro e Luigi Guicciardini, Florence, 1857-1867, 10 vol., surtout au t. I, les *Ricordi politici e civili*, le montrent ébloui non par la victoire morale, mais par le seul attrait du succès pratique, ne connaissant que la doctrine de l'intérêt et conseillant la dissimulation, le mensonge, la perfidie, les moyens les plus atroces quand ils paraissent nécessaires et, d'autre part, niant le surnaturel sous toutes ses formes, blâmant l'Église, tout en gardant comme beaucoup les habitudes religieuses de son siècle. Cf. E. Benoist, *Guichardin historien et homme d'État italien*, Paris, 1862 ; A. Gellroy, *Revue des Deux-Mondes*, du 15 août 1861, *Un politique italien de la Renaissance*, et du 1^{er} février 1874, *Une autobiographie de Guichardin d'après ses œuvres inédites* ; sur Machiavel et Guichardin, V. Poirel, *Essai sur les discours de Machiavel avec les considérations de Guicciardini*, Paris, 1869 ; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au *xvi^e* siècle*, Paris, 1936.

2^o La pénétration en France. — D'Italie, les idées padouanes pénétrèrent en France par l'intermédiaire des étudiants et des maîtres qui vont d'un pays à l'autre ; les œuvres d'Aristote commentées par les Padouans sont imprimées à Lyon ou à Paris ; mais c'est surtout après 1542 que leur philosophie s'enseigne et se répand.

Cette année-là, l'un d'entre eux, Vicomercato (1500-1570) annoncera au Collège de France Aristote selon Pomponazzi, tandis qu'à la Sorbonne s'enseigne la scolastique. Vicomercato expose avec quelque ménagement, mais aussi une malice agressive, les points où l'aristotélisme s'oppose au dogme : Dieu, la création, la providence, l'âme. Sur la question de l'intellect agent, il se sépare de Pomponazzi ; la vérité — encore qu'il cite quelques textes d'Aristote d'où l'on peut conclure à l'immortalité personnelle — lui semble être avec Averroès plutôt qu'avec Alexandre d'Aphrodisias. Son enseignement sera attaqué dès 1543 par Ramus (1515-1572), qui n'est pas encore son collègue au Collège de France, et en 1552 par Postal (1510-1581). Voir Vicomercato : *In tertium librum Aristotelis de anima*, Paris, 1543, in-8° ; *In octo Aristotelis de naturali auscultatione commentarii...*, Paris, 1550, in-fol. ; *In eam partem duodecimi libri metaphysicæ Aristotelis in qua de Deo et cæteris mentibus disseritur*, Paris, 1551, in-4° ; *In quatuor libros Aristotelis meteorologicorum commentarii*, Paris, 1556, in-fol. ; *De principiis rerum naturalium libri tres*, Padoue, 1596, in-4°. Et sur Vicomercato, Busson, *loc. cit.*, p. 203-207, 208-231.

Plus personnel est Jérôme Cardan (1501-1576). Il n'enseigne pas en France mais il y séjourna, aussi bien qu'en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas et en Allemagne. Cf. Cardan, *De propria vita*, Paris, 1543, in-8°. Mathématicien, cf. Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, Paris, 1838-1841, t. III, p. 167, médecin, naturaliste, philosophe, il a beaucoup écrit, entre autres : *De sapientia libri V*, Genève, 1544, in-4° ; *De immortalitate animarum*, Lyon, 1545, in-8° ; *De subtilitate*, Nuremberg, 1550, in-fol. ; *De rerum varietate*, Bâle, 1557. Voir les écrits philosophiques, t. I, II, III, X, des *Œuvres complètes*, Lyon, 1663, 10 in-4°. Pour Cardan,

qui subit avec l'influence de Padoue celle de Nicolas de Cusa, ce qui existe forme un tout, où le principe d'unité est l'Ame universelle. L'univers s'explique en effet par ces trois principes. l'espace, la matière, principe passif, l'Ame universelle, principe actif ou céleste, dont les âmes ou formes immatérielles des êtres sont des fonctions. Cette Ame universelle s'assimile-t-elle avec Dieu? Cardan ne le dit pas; mais il a rendu Dieu inutile. Sur l'âme humaine, il varie : il accepte d'abord la doctrine d'Averroès, puis, dans le *De consolatione*, l. V, l'immortalité personnelle; enfin dans le *Theonoston*, une solution conciliatrice : l'âme universelle s'individualise en chacun. Au reste la croyance à l'immortalité personnelle n'est nullement nécessaire, l'homme peut arriver sans elle à la valeur morale. Cardan croit à l'astrologie et à la magie, au profit de laquelle Agrippa de Nettesheim (1487-1535), dans son *De incertitudine et vanitate scientiarum*, Cologne, 1527, avait tenté de montrer le néant du savoir humain. L'influence des astres explique même les religions; elle justifie les sciences occultes et les arts magiques et donne au miracle des explications naturelles. Il faut se garder toutefois d'ébranler la religion du peuple : si l'homme cultivé a droit à la pleine indépendance de sa pensée, la foule doit être maintenue dans l'obéissance, par conséquent dans la religion.

3° *La réaction plus particulière de la France.* — En France cependant la poussée rationaliste n'aura pas pour point de départ unique Aristote et ses commentateurs padouans; née du mouvement général des esprits et de la Renaissance, elle y devancera même leur influence : le *De incantationibus* de Pomponazzi n'est publié qu'en 1556 et Dolet, bien avant cette date, attaque le miracle. Les Padouans donneront au rationalisme français plus de consistance, préciseront les points à discuter et la façon de poser la discussion. Cf. Imbart de La Tour, *loc. cit.*, c. v, et vi. Paris, Lyon, Toulouse, Bordeaux seront les principaux centres de ce mouvement. Briand Vallée, Antoine Govéan, Jules-César Scaliger seront de purs déistes. Mais trois noms dominent ici : Rabelais, Bonaventure des Périers, Dolet.

1. *Rabelais.* — Le plus populaire est François Rabelais (1494-1554) passé de l'ordre de Saint-François, cf. Gilson, *Rabelais franciscain*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, 1924, n° 3, à l'ordre de Saint-Benoît, puis moine en rupture de vœux, étudiant la médecine à Montpellier, 1530, l'exerçant à Lyon, 1532-1533, accompagnant à Rome le cardinal Jean du Bellay, évêque de Paris, en 1534, puis en 1535-1536, où il se fait relever des censures encourues et même de ses vœux religieux, reprenant l'étude et l'exercice de la médecine, séjournant à Rome une troisième fois de 1548 à 1550, nommé en 1551 par du Bellay aux cures de Saint-Martin de Meudon et de Saint-Christophe-de-Jambet dans la Sarthe, qu'il n'administra jamais et dont il démissionna en 1553, mort en 1554, cf. F. Plattard, *François Rabelais*, Paris, s. d. (1932). Il a laissé d'inoubliables écrits : dans l'ordre chronologique : 1. *Les horribles et espouvantables faicts et prouesses du très-renommé Pantagruel, roi des Dipsodes, fils du grand géant Gargantua*, composez nouvellement par maître Alcofrybas Nasier (anagramme de François Rabelais), Lyon, 1532?; 2° *La vie très-horricifique du grand Gargantua, père de Pantagruel*, sous le même pseudonyme, Lyon, 1534? En 1542, parut une édition subreptice des deux ouvrages, œuvre de Dolet, elle était intitulée : 1° *La plaisante et joyeuse histoyre du géant Gargantua, prochainement reveue et de beaucoup augmentée par l'auteur mesme*. 2° *Pantagruel, roi des Dipsodes, restitué à son naturel*. Peu après était donnée à Lyon par Rabelais lui-même, une édition des deux mêmes ouvrages mais amendés. 3° *Le tiers livre des faicts et dictz*

héroïques du noble Pantagruel; composez par M. Franç. Rabelais, docteur en médecine, Paris, 1546; 4° *Le quart livre des faicts et dictz héroïques du bon Pantagruel*, Paris, 1548, édit. incomplète; 1552, édit. complète; 5° *Le cinquième livre ou l'Isle sonnante par M. François Rabelais, qui n'a point encore esté imprimé*, 1562. Cf. P. P. Plan, *Les éditions de Rabelais de 1532 à 1571*, Paris, 1906. Les principales éditions récentes des *Œuvres* de Rabelais sont : l'édition Marty Laveaux, Paris, 1869-1903. 6 vol. in-8°; J. Plattard, Paris, 1929, 5 vol. in-8° et surtout l'édition critique qui sera citée ici, de A. Lefranc, *Œuvres de François Rabelais*, 7 vol. in-4°, dont 5 ont paru : t. I et II, *Gargantua*, avec une *Introduction*, t. I, p. I-LXXXVII, 1912; t. III et IV, *Pantagruel*, avec une *Introduction*, t. III, p. I-CXXXVII, 1922; t. V, *Le tiers-livre*, 1931.

Quelle est la pensée religieuse de ces ouvrages? Assurément, écrits pour amuser, ils n'exposent pas un système philosophico-religieux à la manière padouane; mais Rabelais y faisant naître, grandir, agir, voyager et mourir ses personnages, rencontre les croyances et les habitudes, les hommes et les choses de la religion. Humaniste passionné, homme de la Renaissance, avec sa mentalité de moine récalcitrant et son fonds gaulois, il ne pouvait toucher à ces questions dans le sens traditionnel. Dès 1533 et en 1543, la Sorbonne censurera son œuvre. Jusqu'où Rabelais est-il donc allé? Il condamne le Moyen Âge, ses idées, ses principes, ses institutions et en particulier la scolastique et les théologiens de Sorbonne; cf. t. I, c. XIV et XV, l'aspect grotesque qu'il donne à la culture selon la tradition, et *ibid.*, c. XVI-XX, la mission de maître Janotus de Bragmardo auprès de Gargantua; il s'élève contre le monachisme, institution inutile, *ibid.*, c. XL, et dont frère Jean des Entommeures « vray moine si onques en feut », ignorant, malpropre, grossier, glouton, est encore le meilleur produit, *ibid.*, c. XXXIX; il rend ridicules les gens d'Église : le moine qui dit la messe, t. IV, c. XVI; les papes, *ibid.*, c. XXX; aux enfers renversement des situations : il tourne en dérision les pratiques religieuses populaires : les processions, t. III, c. II, pour conjurer la sécheresse; *ibid.*, c. XXII, du Saint-Sacrement; les visites jubilaires, *ibid.*, c. XVII; voire le culte des saints, non seulement de ceux à qui la superstition de la foule attribuait certains fléaux, comme à saint Sébastien, la peste, t. II, c. XLV, mais de tous en général, *ibid.* et t. I, c. VI; il bafoue le dogme, ainsi le dogme de l'enfer, dont il parle à la manière de Lucien, t. IV, c. XXX; et l'Écriture sainte elle-même. Il n'y a guère de chapitres où il ne l'emploie d'une façon irrévérencieuse : la généalogie de Pantagruel, t. III, c. I, est une parodie de celle du Christ; la résurrection miraculeuse d'Épistémon, t. IV, c. XXX, reproduit les résurrections de la fille de Jaïre et de Lazare; le miracle du salut de Panurge condamné par les Turcs au supplice de saint Laurent et leur échappant, *ibid.*, c. XIV, rappelle la délivrance de saint Pierre-ès-liens. N'a-t-il pas tenté même de ruiner l'idée de miracle, ce qui était dans l'air depuis Pomponazzi, en rapprochant les miracles de l'Évangile de ces fables évidentes? Cf. H. Busson, *Les sources... du rationalisme*, p. 179-189, et *Rabelais et le miracle*, *loc. cit.* Par tant de ces faits, de la condamnation de Pantagruel par la Sorbonne dès 1533, des jugements sévères de Calvin, de Robert Estienne et de certains catholiques sur Rabelais, A. Lefranc, *Pantagruel*, Introduction, c. III, *La pensée secrète de Rabelais*, fait de lui un « lucianiste » militant, un rationaliste matérialiste qui cache derrière son rire une arrière-pensée de propagande. Faut-il, d'autre part, rattacher à la Réforme l'auteur du *Gargantua* et du *Pantagruel*? Il a « goûté à la Réforme », dira de lui Calvin dans le *Traité des scandales*. Cf. Thuasne, *Études sur Rabelais*, Paris, 1901, p. 400-447.

En réalité, quand il écrit ses deux premiers livres, où il ne faut pas prendre au tragique ses facéties scripturaires, Rabelais est simplement, mais avec son tempérament propre, un humaniste hostile à tout ce qui vient du Moyen Âge et qu'enthousiasment la culture antique et les mœurs nouvelles. Il n'en faut d'autres preuves que l'opposition entre Gargantua élevé selon l'ancienne mode et Épistémon élevé selon la nouvelle, t. I, c. XIV et XV, la lettre où Gargantua fixe à Pantagruel le programme de son éducation, t. III, c. VIII, la vie à l'abbaye de Thélème, t. II, c. LII-LVII. S'il est exagéré de voir sous cette description une philosophie optimiste de l'homme opposée au pessimisme ascétique du Moyen Âge, on peut à tout le moins y voir un idéal moral qui n'a rien de chrétien : l'honneur suffisant pour rendre la vie belle et digne. Et, parce que c'était l'illusion des humanistes que les « évangéliques » poursuivaient comme eux une réforme religieuse, inspirée par l'étude directe de l'Évangile intégral, interprété par des esprits cultivés, libres, hostiles aux pratiques extérieures, il n'y a, malgré tout, rien d'étonnant à ce que Rabelais ait manifesté de la sympathie pour la Réforme naissante. Voir le vœu de Pantagruel, t. IV, c. XXIX. Sur toute cette question, cf. Gilson, *loc. cit.*; P. Villey, *Œuvres de François Rabelais*, compte-rendu, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1924, p. 528-536; J. Plattard, *François Rabelais*, 1932, p. 160-162 et 188-192. Mais « l'évangélisme de l'auteur de *Gargantua* n'était que superficiel. Il était la forme qu'avait prise son christianisme sous la poussée de sa raison qui tendait au déisme ». J. Plattard, *loc. cit.*, p. 193. Après que « l'affaire des placards », octobre 1534, eut affirmé l'intransigeance de la Réforme et sa rupture avec la royauté, Rabelais, comme d'autres humanistes, n'eut donc aucune peine à se détacher de l'évangélisme comme il était déjà détaché du catholicisme. Cf. P. Villey, *loc. cit.*, p. 535. Douze ans plus tard, dans son *Tiers Livre*, condamné dès son apparition, en dehors de quelques passages où la Sorbonne vit sans doute des attaques contre l'immortalité de l'âme, cf. Busson, *Les sources... du rationalisme*, p. 266-268, de quelques charges contre les moines, t. V, c. XV, il ne touche pas à la question religieuse. Dans le *Quart livre* de 1552, en revanche, excité peut-être par les attaques d'un bénédictin de Fontevault, Puits-Herbault, *Putherbeus*, qui, dans un livre intitulé *Theotimus*, Paris, 1549, le dénonce comme un écrivain immoral et un homme plus immoral encore, et de Calvin qui dans son *De scandalis* le qualifie de « lucianiste », il ne ménage plus ni Papefiges ni Papimanes. Contre ceux-ci, profitant des conflits survenus entre Rome et le roi, il ridiculisait le respect des catholiques pour le pape, les exigences financières de la cour romaine et aussi l'autorité de cette cour sur l'Église, établie par les *Décrétales*. Cf. c. XLVIII-LIII. Contre les uns et les autres il affirme son culte pour Physis ou la Nature, source inépuisable de beauté, d'harmonie, de bonté, de santé physique et morale, sa haine, pour Antiphysis qui prétend discipliner, redresser la Nature et qui aboutit seulement à ces monstres « les démoniacles Calvinotes, imposteurs de Genève, les enragés Putherbes... », c. XXXII. Quant au *Cinquième livre*, est-il de Rabelais? On en peut douter. Il offre en tous cas, avec une violente satire du seul catholicisme, représenté par l'Isle sonnante, c. I-IX, une théorie où la reine Quinte-Essence attribuée à tous les miracles une cause naturelle. Si donc il est difficile de saisir en sa profondeur et en toutes ses nuances la pensée religieuse de Rabelais, ceci du moins demeure incontestable qu'il fut un penseur libre qui en prit à son aise avec les religions d'autorité, y compris le calvinisme. Il n'a rien attaqué d'ailleurs que n'ait attaqué son temps, dont il connaissait les théories philosophiques sur l'immortalité de l'âme, la providence et le miracle et dont il

partagea les engouements et les haines : de là, le caractère militant et agressif de ses livres. Il y a en lui des survivances chrétiennes — Pantagruel s'émeut de la mort du grand Pan, notre unique Servateur..., sous le règne de Tibère César — néanmoins à ses yeux la vraie sagesse est le pantagruélisme, le bon sens éclairé par le savoir humain, libéré de la scolastique ; la vraie règle de la vie c'est la nature, libérée des contraintes chrétiennes, guidée par cette sagesse humaine. C'est là ce qu'on a appelé le *naturalisme* de Rabelais. Cf. Brunetière, *Sur un buste de Rabelais*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1887, t. III, p. 204-214.

2. *Bonaventure des Périers* (1510?-1544). — Bourguignon, valet de chambre de Marguerite de Navarre ; il a écrit à côté de *Joyeux devis et récréations*, un petit livre intitulé *Cymbalum mundi*, qui, imprimé en mars 1537, fut saisi et anéanti par arrêt du Parlement du 19 mai 1538, puis déféré par le Parlement à la Sorbonne qui en prononça la suppression. Cf. *Cymbalum mundi*, édition du bibliophile Jacob, in-16, Paris, 1858 ; et dans *Œuvres françaises de Bonaventure des Périers*, revues sur les éditions originales et annotées par M. Louis Lacour, Paris, 1856, 2 in-16, t. I, p. 301-377. *Cymbalum mundi* en français contenant quatre dialogues poétiques fort antiques, joyeux et facétieux. Dès 1543, Postel, dans son *Alcorani sc. Mahometi legis et Cenevangelistarum* (luthériens) *concordiæ liber*, en 1550, Calvin dans son *De scandalis*, en 1566, Henry Estienne, dans son *Apologie pour Hérodote* comptent le *Cymbalum* parmi les œuvres impies. Toutefois, jusqu'en 1823, ce petit livre parut une énigme. Cette année-là un amateur, Éloi Johanneau, *Lettre à M. de Schonen*, émit l'idée qu'il était une attaque contre le christianisme et Jésus-Christ, dépassant en violence les attaques du temps. L'idée a été acceptée. F. Franck, un éditeur du *Cymbalum*, l'appelle « un Contre-Évangile ». Cité par A. Chenevière, *Bonaventure des Périers. Sa vie, ses poésies*, Paris, 1886, p. 61-62. « Il est hors de doute, a écrit A. Lefranc, *Œuvres de François Rabelais*, t. III, *Pantagruel*, Prologue, p. LXI, qu'il doit être considéré, d'un bout à l'autre, comme l'attaque la moins déguisée et la plus violente qui ait été dirigée, au cours du XVI^e siècle, contre l'essence même du christianisme. Le *Cymbalum* comprend en effet, à la manière de Lucien, quatre dialogues — comme il y a quatre Évangiles — Les trois premiers dialogues se tiennent, ayant pour personnage central Mercure qui est Jésus-Christ. On y trouve les attaques habituelles contre la scolastique, les moines, les pratiques religieuses. Mais il y a plus. Dans le premier, à propos « du livre d'immortalité » que ses compagnons vont dérober à Mercure, et qui a pour titre : *Quæ in hoc libro continentur : Chronica rerum memorabilium quas Jupiter gessit antequam esset ipse. — Fatorum prescriptum, sive eorum quæ futura sunt certæ dispositiones. — Catalogus heroum immortalium qui cum Jove vitam victuri sunt sempiternam*, des Périers attaque les dogmes de la création, de la providence, et soutient l'évhémérisme. Dans le second, le plus important des trois, il s'en prend directement à Jésus-Christ et à l'Évangile. Mercure — Jésus-Christ — a montré aux hommes la pierre philosophale — l'Évangile. Mais cette pierre philosophale il l'a réduite en poudre et rendue inutilisable. Il a promis aux philosophes toutes sortes d'avantages merveilleux s'ils la retrouvaient. Naïfs, ils se sont mis à la chercher. Rhétulus (Luther). Cubercus (Bucer), Drarig (Gérard Roussel?), les trois interlocuteurs de Mercure en ce dialogue, s'y sont vainement essayés. Mercure s'est moqué d'eux, parce que, leur a-t-il dit, ils cherchent l'impossible. Le troisième dialogue n'apprend rien. Dans le quatrième, deux chiens, Hylador et Pamphagus (Rabelais, dit A. Lefranc, *loc. cit.*, p. LXI-LXII) qui ont tous deux la parole se rencontrent et Hylador presse Pamphagus de

dire tout ce qu'il pense, c'est à-dire, presse Rabelais d'exprimer sans réserve l'idée qu'il a du christianisme.

Mais J. Delaruelle, dans un article de la *Revue d'histoire littéraire*, janvier-mars 1925, p. 1-23, intitulé : *Étude sur le problème du Cymbalum mundi*, n'admet pas cette interprétation. Pour lui, le *Cymbalum* est « l'œuvre d'un aimable esprit qui n'a eu en l'écrivant aucun dessein pernicieux ». Sans doute, des Périers s'est moqué des moines, de certaines pratiques religieuses, mais quel est l'humaniste qui n'a pas fait cela ? Il n'y a qu'un endroit « où la satire indique un dessein suivi » ; c'est dans le dialogue second, les passages où Mercure démontre à Rhetulus (Luther) la vanité de ses prétentions réformatrices. « Le *Cymbalum* n'est donc pas un « monstre » qui ait, du premier coup, révolté à la fois catholiques et protestants. Il a dû trouver de l'écho chez tous ces laïques éclairés qui ne voulaient pas quitter les pratiques de leurs frères et qui voyaient dans les chefs luthériens des novateurs dangereux. » La Sorbonne lui paraît avoir jugé comme lui, à l'apparition du livre, puisqu'en le condamnant, elle déclara qu'il ne contenait pas « d'erreurs expresses ». En tous cas, un écrivain autrichien, Ph. A. Becker, dans son *Bonaventure des Périers als Dichter und Erzähler* (publié en 1924 dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CC, arrive aux mêmes conclusions que lui. Cf. Busson, *loc. cit.*, p. 193-201, 374-375. Sur la vie de des Périers, voir A. Chenevière, *op. cit.*,

3. Étienne Dolet (1509-1546), élève des Padouans mais aussi des Anciens — « il est le chef du cicéronianisme français », Busson, *loc. cit.*, p. 121 — et qui appartient successivement aux groupes humanistes de Toulouse et de Bordeaux, se posa, dès 1533, à Toulouse, en défenseur des droits de l'intelligence et du savoir en face de ce qu'il jugeait l'intolérance et la crédulité. Cf. *St. Doleti orationes in Tholosam, ejusdem epistolarum libri duo*, s. I. (Lyon, 1534). De bonne heure, donc, il eut une réputation d'impiété et Calvin dans le passage déjà cité dira : *Doletum et similes vulgo notum... Evangelium semper fastuose sprevisse*. Dans son *De imitatione ciceroniana*, Lyon, 1535, il affirme qu'aux yeux de beaucoup, à la suite des discussions religieuses, les dogmes, tels ceux de la providence et de l'immortalité, ont perdu toute valeur. Si maintenant l'on ouvre ses deux livres *Commentariorum linguae latinae*, Lyon, 1535 et 1536, 2 vol. in-8°, où il fait un commentaire de chaque mot, l'on voit au mot *Fatum*, par exemple, qu'il est bien de ceux qui ne croient plus à la providence. Le monde est un enchaînement nécessaire de causes et d'effets et il n'y a pas de place ici pour le miracle. La vraie paix de l'âme est de voir les choses sous cet aspect. Il n'est pas athée cependant ; il croit en un Dieu indifférent. Croit-il à l'immortalité de l'âme ? Il ne semble pas. C'est d'ailleurs à propos de cette question qu'en raison de sa traduction du dialogue *Aziochus*, faussement attribué à Platon, Lyon, 1544, on l'accusa de nier l'immortalité. Comme il avait imprimé et vendu à Lyon des livres proscrits et comme, l'année précédente, il avait déjà été condamné pour crime de droit commun, mais gracié par François I^{er}, tout permit cette fois d'en finir avec lui. Il fut en somme un libre-penseur à la pensée parfois flottante. Cf. J. Boulmier, *Estienne Dolet. Sa vie, ses œuvres, son martyre*, Paris, 1857 ; R. Coplet Christie, *Étienne Dolet, martyr de la Renaissance* (traduction Stryanski), Paris, 1886 ; Galtier, *Étienne Dolet, sa vie, son œuvre, son caractère, ses croyances*, in-12, Paris, 1907.

4. Quelques noms moins importants sont à citer : Antoine Govéan qui enseigna la philosophie à Paris en 1541 et 1542 et qui fut choisi avec Vicomercato pour défendre Aristote contre Ramus. Calvin le cite avec Rabelais et des Périers comme étant passé au ratio-

nalisme après avoir goûté à l'Évangile ; cf. Mugnier, *Antoine Govéan, professeur de droit*, Paris, 1901, et Busson, *loc. cit.*, p. 114-116. — Briand Vallée, président au tribunal de Saintes, puis conseiller à Bordeaux, ami de Govéan, que celui-ci accusera d'athéisme. *Id.*, *ibid.* — Sadolet, né à Modène, que Léon X nommera en 1517 évêque de Carpentras, qui sera cardinal en 1536 et qui publiera un traité *De liberis recte instituendis*, Lyon, 1532, et *Phædrus, sive de laudibus philosophiæ libri duo*, Lyon, 1538. Il écrira dans ce dernier livre : « La raison est notre maîtresse et notre reine ; tout ce que nous sommes, nous le devons à la raison, en sorte que la raison est tout l'homme. Comme le propre objet est de rechercher la vérité et que la vérité est surtout dans les choses religieuses, la recherche des vérités religieuses appartient à la philosophie. » P. 640 et 652. *Id.*, *ibid.*, p. 105-109.

5. *Les adversaires*. — Cette philosophie qui oppose les solutions de la raison aux solutions de la foi et même la raison à la foi, a tellement pénétré les esprits que les croyants eux-mêmes s'en inquiétaient. Ou bien comme Postel (1510-1581), dans son *De rationibus Spiritus sancti libri duo*, Paris, 1542, in-8° et surtout dans son *De orbis terræ concordia libri primus*, 1542? et *De orbis terræ concordia libri quatuor*, in-8°, Bâle, 1544, ils soutiennent que, la raison étant la voix de Dieu en nous, les vérités de la religion loin de lui être opposées sont au contraire démontrées par elle. Sur Postel, voir ici, t. XII, col. 2658-2662, et Busson, *loc. cit.*, p. 288-296. Ou bien, considérant que l'incrédulité s'autorise du nom d'Aristote, qu'en s'appuyant sur ce philosophe, saint Thomas en conséquence s'est trompé et qu'Aristote conduit tout droit à nier les dogmes, ils s'attaquent au Stagirite. Ainsi Ramus (1515-1572), qui, dans ses *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis et ses Dialecticæ institutiones*, 1543, inaugure contre Aristote et son influence philosophique une lutte fameuse au profit du platonisme. Voir son *Pro philosophica Parisiensis Academiæ disciplina*, Paris, 1551, in-8° ; sa *Præfatio physica I^a*, en tête des *Scolarum physicarum libri octo*, 1565, sa *Præfatio physica II^a*, en tête des *Scolarum metaphysicarum libri quatuordecim*, 1566, après son *Somnium Scipionis... explicatum*, Lyon, 1556, et où il aura en face de lui P. Gallain, professeur au collège de France, voir son *Pro scola parisiensi contra novam academiam P. Rami oratio*, Paris, 1551, in-8°. Ainsi encore Vicomercato. Sur Ramus, cf. Waddington, *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*, Paris, 1848 ; Lefranc, *Le Collège de France*, 1893 ; A. Darnesteter et A. Hatzfeld, *Le XVI^e siècle en France*, Paris, 1887, p. 14 sq., et Gassendi, *Exercitationes peripateticæ adversus Aristotelem*, Paris, 1624, Préface. — Enfin certains abandonnaient la raison, passaient au pyrrhonisme et se réfugiaient dans le fideïsme. Bunel, Reginald Pole commenceront ; les controverses entre philosophes, l'exaltation de la foi par le calvinisme, achèveront de pousser les esprits dans cette voie. Cf. Busson, *op. cit.*

4^e La seconde partie du siècle. — 1. En Italie. — a) André Césalpin (1519-1603), discute les mêmes questions que les Padouans et dans le même esprit. Dans ses *Questiones peripateticæ et Dæmonum investigatio*, Florence, 1569 et 1580, en effet, à l'abri derrière cette idée qu'il développe la pensée même d'Aristote — et non, comme les scolastiques, cette pensée ordonnée à la théologie — il expose ainsi la question des rapports de Dieu et du monde : le monde est éternel et tout y est régi par la nécessité. Dieu, intelligence première, est le premier moteur. Par son seul attrait, il imprime aux sphères célestes, par l'intermédiaire des intelligences qui en sont l'âme, un mouvement nécessaire qui passe des cieux aux éléments (Bayle rapprochera pour ces vues Césalpin de Spinoza). Ces intelligences,

comme d'ailleurs l'âme humaine et l'âme de tous les êtres, sont des individualités de l'âme universelle grâce à la matière qui est « étendue ». Mais, tandis que, dans les âmes célestes, « la participation au divin est éternelle au même titre que la chose qui y participe », dans le monde sublunaire, les genres et les espèces jouissent seuls de la pérennité. L'âme humaine toutefois est proprement immortelle, grâce à sa puissance de concevoir l'universel puisque l'intellect agent s'assimile à Dieu. Césalpin admet aussi l'existence de démons, esprits privés d'un corps mais agissant néanmoins sur la nature par des moyens pris dans cette nature elle-même. La magie serait l'art de leur fournir ces moyens ou de les leur ravir. Cf. Charbonnel, *op. cit.*, p. 100-101, 299-302; M. Derolle, *Questions péripatéticiennes* par A. Césalpin, traduction et introduction, Paris, 1929.

b) *Vanini*. — Pompeo Uclilio Jules-César Vanini (1586-1619) est le dernier disciple de l'école de Padoue. Ce Napolitain d'esprit souple, carme, théosophe et astrologue, péripatéticien selon Pomponazzi qu'il proclame son maître, familier du Louvre, dont on connaît les pérégrinations, l'apostasie en Angleterre, le retour en France comme catholique martyr de sa foi et la fin tragique, et qui aurait beaucoup écrit, si on l'en croit, a laissé deux livres : d'abord l'*Amphitheatrum aeternae providentiae, divino-magicum, christianophysicum, astrologico-catholicum adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos, stoicos*, etc., Lyon, 1615, in-12, qu'il écrivit pour se concilier les jésuites et par eux obtenir le droit de vivre en France, après son apostasie en Angleterre. Non sans de multiples attaques contre les idées et les méthodes scolastiques, « chimères nées de l'ignorance et nourries d'obstination », saint Thomas compris, il affirme : Dieu, non pour « la nécessité d'un premier moteur » — il n'accepte pas cette preuve aristotélicienne — mais parce que des êtres finis et contingents supposent un être infini et éternel : la création : le monde, fini, n'est pas éternel, quoi qu'en disent Démocrite et certains commentateurs d'Aristote ; la providence : incorporel, donc intelligent, Dieu créateur a, de toute éternité, réglé toutes choses. Pour finir, Vanini proteste de sa soumission au jugement de l'Église. La censure ne trouva rien à blâmer dans ce livre, où, cependant, tout en réfutant, et parfois vigoureusement, les objections de Diagoras, de Protagoras, de Cicéron, contre la providence, il semble se complaire à les mettre en pleine lumière.

L'autre livre est intitulé : *Julii Cæsaris, theologi, philosophi et juris utriusque doctoris, de admirandis naturæ, reginæ deque mortalium, arcanis, libri quatuor*, ou simplement *Dialogues*, Paris, 1616, in-12. Ce livre et le précédent, sous le titre d'*Œuvres philosophiques* de Vanini ont été traduits pour la première fois en français par X. Rousselot, Paris, 1842, in-12. Les *Dialogues* livrent la vraie pensée de Vanini, qui y affirme (trad. Rousselot, p. 426), « avoir écrit beaucoup de choses dans l'*Amphithéâtre* auxquelles il n'ajoutait pas la moindre foi ». Aucun doute n'est permis sur cette pensée : « Nous avons lu ce livre d'un bout à l'autre avec attention, écrit Cousin, et, dans l'ensemble comme dans le détail, dans le ton général comme dans les principes, nous le trouvons... coupable, envers le christianisme, envers Dieu, envers la morale. » Vanini. *Ses écrits, sa vie et sa mort*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1843, t. iv, p. 699 sq. Dans ces *Dialogues*, où, comme déjà le remarque Descartes, cité par Cousin, *ibid.*, l'objection de l'athée annule la réponse, le monde est donné comme éternel, nécessaire, vivant de sa propre vie, Dieu, en quelque sorte ; il est gouverné par ses propres lois, les lois de la nature, « reine et déesse ». Qu'est-ce que l'âme ? Si Vanini

n'ose soutenir ouvertement « qu'esprit vient de respirer et que respirer est un phénomène qui tient fort à la matière », car il a fait vœu, dit-il « de ne pas traiter cette question, avant d'être vieux, riche et Allemand », *Dialogues*, p. 492, du moins sa pensée est claire. D'ailleurs, la vertu et le vice sont non les fruits de notre liberté mais les fruits nécessaires de la nourriture, « les esprits animaux dépendant d'elle, les esprits animaux étant les instruments de l'âme, et tout agent opérant conformément à son instrument », *ibid.*, p. 147 ; du climat, du tempérament hérité, et surtout des astres. Il n'y a d'autre loi morale que celle de la nature ; les autres sont les inventions intéressées des princes et des prêtres. Jésus-Christ n'est qu'un habile : on le voit à ses réponses à propos de la femme adultère, du tribut à César... Que l'on n'invoque point ses miracles : des miracles, les religions païennes en invoquent tout autant et il n'y en a pas, au sens strict du mot : tous sont ou des impostures ou les effets de puissances occultes mais naturelles. *Ibid.*, p. 227. Au reste, le christianisme n'a rien de divin : il est né à l'heure marquée par la conjonction de Jupiter avec le soleil. *Ibid.*, p. 218. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 302-383.

c) *Le courant issu de la Réforme*. — Mais déjà deux courants se mêlaient au padouan et emportaient les esprits vers la religion naturelle, telle que vont la comprendre les modernes : le protestantisme et le progrès scientifique.

Après une alliance de courte durée, les humanistes et les réformateurs s'étaient opposés, ceux-ci reprochant à ceux-là de s'en remettre à la nature humaine et de faire mésestimer la révélation et la rédemption. Mais, sous l'influence du principe qu'a posé la Réforme de la libre interprétation de l'Écriture — dont Luther et Calvin se sont efforcés de limiter les effets, en proclamant « orthodoxes », c'est-à-dire, exigées par la pensée même du Christ, d'essentiels doctrines traditionnelles, car ils sentent bien que c'en est fait de toute croyance, si, après avoir anéanti l'autorité de l'Église, on laisse les livres saints au libre examen — l'on voit alors apparaître, après les anabaptistes et les mystiques à eux apparentés, héritiers des mystiques allemands des xiii^e et xiv^e siècles, que Calvin appelle « la secte fantastique et furieuse des libertins dits spirituels », cf. *ici t. ix*, col. 703-705, les *achristes*, qui, venus de la Réforme, interprétant l'Écriture à leur fantaisie, ou même en niant l'inspiration, ressuscitent l'antitrinitarisme ou l'arianisme. Ils rejoignent ainsi le rationalisme existant et lui donnent un nouvel aspect.

a. *Le prophète de la libre interprétation est alors Castellion* (1515-1563). Passé jeune de l'humanisme à la Réforme, élève de Calvin à Strasbourg en 1540, directeur du collège de Genève, il devenait vite suspect au réformateur qui l'écartait du ministère paroissial. Se basant en effet sur le droit proclamé du libre examen, il refusait de reconnaître pour inspiré le *Cantique des cantiques* et pour article de foi la descente du Christ aux enfers. Il dut quitter Genève. Il fut le principal rédacteur de l'ouvrage paru en 1554 sous le pseudonyme de Martin Ballie, intitulé, en latin : *De hæreticis, an sint persequendi*, Magdebourg (Bâle) ; en français : *Traité des hérétiques, à savoir si on doit les persécuter*, Rouen (Lyon), où, à propos du supplice de Servet, 27 octobre 1553, il soutient la thèse de la liberté absolue des croyances. D'après l'Évangile, dit-il, ce qui fait le chrétien, ce ne sont pas les croyances positives mais l'esprit. Nul ne doit donc être puni pour ses croyances. Dans un ouvrage non publié, *De arte dubitandi*, il soutiendra le principe fondamental du futur protestantisme libéral : la règle dernière des croyances est la raison individuelle. « C'est... de la lettre des textes à la raison que Jésus-Christ amène les hommes, dira-t-il, comme plus tard saint Paul les renverra à la

conscience, cette autre forme de la raison individuelle. » Dans ses *Principes* quatuor, que Fausto Socin edita en 1578 et dont le concert donna en 1581 une traduction néerlandaise, il fournira à Arminius (1560-1609), cf. ici t. 1, col. 1968-1971, ses thèses sur la prédestination, l'élection, le libre arbitre et la foi, par où s'accroît la poussée rationaliste dans la Réforme. Castellion n'est-il pas allé jusqu'à l'antitrinitarisme? On le voit en effet dans son *De arte dubitandi* faire combattre le dogme de la Trinité que soutient saint Athanase par un adversaire vigoureux, qui lui est de toute évidence sympathique et qui est ou lui-même ou un antitrinitaire avec qui il était fort lié. En tous cas, il voyait l'homme comme le voyaient les humanistes, capable d'atteindre la perfection morale, et il ramenait le christianisme à n'être guère qu'un esprit ou mieux la volonté du bien, la seule vraie foi étant celle qui fait agir. Lecky a donc eu raison de voir en Castellion « un des plus éminents précurseurs du rationalisme ». *Loc. cit.*, p. 46. Sur Castellion, voir F. Buisson, *Sébastien Castellion*, Paris, 1892, 2 vol. in-8°.

Vers la fin de 1542, Antoine Fumée, conseiller au Parlement, cf. Haag, *La France protestante*, envoyait de Paris à Calvin une lettre où déjà il signalait le nombre croissant des *achristes*, comme il les appelait, qui ne croyaient plus au christianisme. « Ils n'acceptent pas, dit-il, que l'Écriture soit inspirée : l'Ancien Testament a les pages immorales du *Cantique des cantiques*, le Nouveau est l'œuvre d'un sage, rien de plus. Jésus-Christ n'a rien d'un Dieu; ses discours ne sont pas de la qualité littéraire voulue et ses miracles sont de faux miracles. Il a été divinisé par ses admirateurs. » Hermingard, *Correspondance des réformateurs*, t. VIII, p. 228. « C'est, conclut H. Hauser, la religion tout entière avec ses dogmes fondamentaux, dans son principe, dans ses preuves historiques, dans ses preuves morales que ces nouveaux libertins s'attachent à renverser. » *Études sur la Réforme française*, Paris, 1909, p. 57.

b. *Les noms de Servet, d'Ochin et des deux Socins dominent l'histoire de ce mouvement.*

L'Aragonais Michel Servet (1509-1553) avait eu de bonne heure l'idée d'une réforme religieuse. En 1531, après avoir pris contact avec Mélancthon, Bucer, Écolampade, qui blâment ses idées, il publie à Haguenau son premier ouvrage, *De erroribus Trinitatis libri septem*, bientôt suivi, 1532, à Haguenau également, de *Dialogorum de Trinitate libri duo*. Ses livres font un tel scandale qu'il prend le nom de Michel de Villeneuve sous les initiales duquel il publiera en 1547 son grand ouvrage, *Christiani restitutio : Totius Ecclesiae apostolicæ ad sua limina vocatio in integrum restituta cognitione Dei, fidei christianæ, justificationis nostræ, regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restitutio denique nobis regno cœlesti Babylonis impiæ captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo*, Vienne. Ayant échappé à la justice catholique il n'échappa point à Calvin. Formées sous l'influence d'idées mystiques et rationalistes, dérivées du millénarisme et de l'humanisme (cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4^e éd., t. III, p. 775), nourries de platonisme alexandrin et de fantaisies cabalistiques, les théories de Servet sont parfois confuses. Ayant rompu totalement avec Rome, s'il eût voulu amener Calvin, c'est l'expression de Harnack, *loc. cit.*, p. 780, à franchir le pas décisif. Sa *Restitutio* était une réponse à l'*Institution chrétienne*. Le christianisme n'eût plus été qu'un déisme ou plutôt un panthéisme. Dieu est indivisible, mais il s'est manifesté aux hommes de trois manières principales : c'est à cela qu'il faut ramener l'idée chrétienne de Trinité. Jésus-Christ, c'est Dieu manifesté de la manière la plus parfaite. La création, éternelle, est le développement éternel de Dieu. Dieu s'est incarné en

produisant la nature; son incarnation dans le Christ est du même ordre mais infiniment supérieure. Jésus est le Fils de Dieu, en ce sens; il est Dieu mais Dieu, participant des créatures, Dieu visible dans la chair, le centre de tout le reste de la création. Sur Servet cf. tous les ouvrages consacrés à Calvin; F. Buisson, *Castellion*; Saisset, *Servet*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1848, t. 1, p. 585-618, 817-848; Buisson, *loc. cit.*, p. 353-358.

La Réforme s'était répandue rapidement en Italie. Des moines s'y laissent même gagner et s'en firent les apôtres. Bernardino Ochino (1487-1564), franciscain puis capucin, prédicateur qui tenait toute l'Italie sous le charme de sa parole, fut le type le plus achevé de ces moines. Cf. t. XI, col. 916-928. Il crut bon de se réfugier à Genève en 1542. Il n'y demeurera pas. Ce qu'il demandait à la Réforme, c'était non pas une doctrine mais le droit de penser librement. A l'abri derrière le principe de la justification par la foi, il reconnaît à chaque fidèle le droit de se faire sa croyance et sa loi, blâmant la peine de mort pour crime « d'hérésie ». Dans son dernier grand ouvrage, *Dialogi XXX in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque Dialogos XVIII, secundus est tum de rebus variis tum de Trinitate*, pour son compte personnel, il se montre incertain de la Trinité que n'enseigne pas l'Écriture, de la divinité de Jésus-Christ et accepte la polygamie. On lui attribua les *Trois imposteurs*. Ses idées sur la Trinité et sur le Christ furent reprises et propagées par ses deux compatriotes, les Socins.

Les Socins, nés à Sienne comme lui, l'oncle Lelio (1525-1562) et surtout le neveu, Fausto (1539-1604), tendent eux aussi à la religion naturelle. Partant de ce principe que l'Écriture doit être interprétée selon la raison ou, si c'est impossible, d'une manière allégorique, ils aboutissent à ces conclusions que le dogme de la Trinité doit être interprété dans le sens du modalisme, mais nient l'union hypostatique, la préexistence ou l'éternité du Verbe. Le Christ, chargé d'une mission divine, pour laquelle Dieu l'a assisté, fut l'apôtre d'une doctrine de vérité et d'amour. Fausto soutint ces idées dans son *De Christo servatore* et dans le *Catéchisme de Rakow*, ou *Catéchisme socinien*. Cf. *Bibliotheca fratrum Polonorum*, t. 1, p. 651-676 et t. II, p. 115-246. La secte des sociniens à laquelle il donna son nom lui survécut en Pologne. Si ces transfuges du christianisme n'avaient pas rompu toute attache avec lui, du moins ils attaquaient ses dogmes fondamentaux, en particulier la divinité de son chef et proclamaient la souveraineté de la raison.

d) *Le courant scientifique.* — C'est le progrès scientifique qui appellera plus encore le rationalisme moderne. — 1. Mettant à la base du savoir l'étude directe des choses, l'expérience, il affranchira définitivement l'esprit humain de l'aveugle admiration vouée à l'antiquité, particulièrement à Aristote — à travers lequel on voyait la nature — en attendant qu'il l'affranchisse du pansychisme des Padouans et des croyances astrologiques et magiques par où ils expliquaient les choses. 2. Il amènera à séparer les sciences expérimentales de la philosophie et de la théologie en attendant qu'il oppose la science et la foi. 3. Par le fait qu'il ruine des théories aveuglément soutenues jusque-là, il développera l'esprit critique qui dénonce les facteurs subjectifs intervenant spontanément mais faussant la véritable vue des choses. 4. Et dès son apparition, il posera ce problème : est-il possible de concilier les résultats de la science avec les données de la théologie et l'interprétation traditionnelle des Livres saints? Et si cette conciliation apparaît impossible, quelle attitude prendre? Sûr de lui-même, dans de telles conditions, n'acceptant plus ni la tradition, ni l'autorité, l'esprit

ne sera-t-il pas logiquement amené à la religion naturelle ou à l'athéisme? Il faudra du temps sans aucun doute pour que penseurs et savants arrivent à un tel état d'esprit, mais dès le xvr^e siècle il se fait déjà saisir.

Léonard de Vinci. — Au xvr^e siècle, Roger Bacon (1214-1294), cf. t. II, col. 8-31, tout en acceptant les croyances astrologiques de son temps, avait déjà indiqué la valeur et quelques traits de la méthode scientifique. Après lui, le travail avait continué, entravé ou caché par le mouvement philosophique ou théologique. Mais à la fin du xv^e siècle, Léonard de Vinci (1452-1519) offre déjà tous les caractères du savant moderne; il est au-delà de la scolastique : la science de la nature n'est plus ramenée à la logique, elle est pour lui la science des phénomènes et de leurs causes données par l'expérience; au-delà de l'humanisme : s'il connaît Aristote, Euclide, Vitruve, Archimède surtout, qui lui apprend à ne poser que des problèmes limités afin de les pouvoir vérifier, il contrôle toujours l'autorité par le fait. Il semble cependant — mais n'est-ce pas simplement la théorie de la double vérité? — mettre à part l'Écriture sainte : « Je laisse de côté les Écritures sacrées, parce qu'elles sont la suprême vérité. » Cité par Séailles, *Léonard de Vinci...*, Paris, 1892, p. 195. Il aboutira à cette conception générale des choses : le monde est un ensemble de phénomènes unis par des rapports nécessaires que les mathématiques peuvent traduire en nombres, mais plutôt un vivant qu'une machine. Une âme anime le monde, âme artiste qui fait de lui une œuvre harmonieuse, raison souveraine dont la « quintessence » est l'effort vers un bien pressenti, la cause finale. L'homme est un microcosme surtout par son âme; il aide à comprendre la vie universelle. Sa loi morale est la nature mais réglée; sa vraie fin, la science qui lui donne la mesure des choses. Le sage est donc celui qui sait. Évidemment, il n'y a place dans ce système pour aucune forme du surnaturel. Vasari, *Della vita de più eccellenti pittori...*, Venise, 1550, accuse même le Vinci d'impiété : il a contre les moines et les prêtres, dit-il, contre les pratiques religieuses, contre les saints et la sainte Vierge, des paroles qui annoncent Luther et tout le xvr^e siècle; mais de plus, sa façon de voir l'univers lui permet même de se passer d'un Dieu personnel. L'un des derniers historiens du Vinci, Francesco Crestano, *Leonardo da Vinci*, Rome, s. d. (1920), a rattaché ses conceptions philosophiques à la philosophie du Portique. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 438-453. Les contemporains du Vinci ne connurent pas ses écrits mais sa pensée ne fut pas sans influence sur eux. Plus tangible est l'influence immédiate de Copernic, dont le *De orbium coelestium revolutione* paraît à Nuremberg, 1543. Ruinant la foi dans la valeur absolue de la perception sensible, qui faisait supposer la terre et l'homme centres du monde, affirmant le principe de la simplicité de la nature — la nature atteint son but par les moyens les plus simples — il aboutissait à l'héliocentrisme auquel semblait se refuser la Bible et bouleversait ainsi de fond en comble les opinions reçues sur les rapports de la terre et du ciel.

e) *Enfin le stoïcisme a passé au premier plan de l'humanisme.* — Si, de Juste Lipse (1547-1606), cf. t. IX, col. 778-783, à Guillaume du Vair (1556-1621), traducteur du *Manuel d'Épictète*, 1585?, auteur de *La Philosophie morale des stoïciens*, 1586?, du *Traité de la Sainte Philosophie*, 1603, des penseurs tentent de concilier stoïcisme et christianisme, d'autres s'éprennent du stoïcisme : de sa morale, ou parce que, détachés du christianisme divisé, il leur plaît de rencontrer une morale élevée et qui exalte la nature humaine, ou parce que cette morale est une protestation contre la corruption du siècle et un refuge dans le malheur des

temps — de sa métaphysique ensuite, avec son concept du destin, son Dieu immanent au monde. C'est une poussée vers la laïcisation de la morale et vers le panthéisme.

En Italie, les trois principaux représentants du mouvement ainsi créé sont Telesio, Bruno, Campanella. Hostiles à l'aristotélisme, s'inspirant du néoplatonisme et du stoïcisme, n'ayant point encore l'esprit scientifique, mais restés dans la tradition padouane, tous trois sont avec des nuances diverses immanentistes; ils ont une conception animiste des choses; enfin, s'ils tiennent compte encore des dogmes, c'est pour les interpréter dans le sens de leur philosophie.

a) Bernardino Telesio de Cosenza (1508-1588), principalement dans son *De rerum natura juxta propria principia*, Rome, 1555, Genève, 1558, lutta contre l'aristotélisme pour l'étude indépendante de la nature et pour l'expérience. *Non ratione sed sensu*. Il voit le monde comme un animal gigantesque, où chaque être, organisé suivant les nécessités de sa fin particulière et doué de sensibilité et de conscience, s'harmonise suivant des lois nécessaires avec les êtres voisins en vue de la fin commune. L'homme, organisé lui aussi suivant sa fin, est âme et corps. Il a deux âmes : une âme de matière subtile dans les cavités cérébrales, par où il reçoit l'impression des choses extérieures, et une autre immortelle — concession sans doute à l'orthodoxie — par où l'homme s'élève moralement. L'âme réagit dans le sens de la conservation : de là viennent la science et la morale. Comme cette conservation suppose en effet l'entente avec autrui, à côté de la *sapientia* qui nous donne la mesure des choses par rapport à nous, il y a l'*humanitas* qui résume les vertus sociales; la *subtilitas* les comprend l'une et l'autre sous leur forme parfaite. Ces vertus donnent à l'homme une satisfaction qui constitue la sanction morale. Spinoza renouvellera ces vues morales. Le *De rerum natura*, l. IX, *De somno. Quod animal universum ab unica animæ substantia gubernetur*, a été mis à l'Index par le concile de Trente : *App. Donec expurgentur*. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 453-458.

b) Giordano Bruno (1548-1600), cf. t. II, col. 1148-1160, ce dominicain suspect dès son noviciat, cherchant dans la Réforme dès 1576 l'absolue liberté d'agir et de penser, rompant avec elle parce qu'elle trompait cet espoir, revenu ensuite non à la doctrine catholique mais en pays catholique, où il finit comme l'on sait, sans mériter l'éloge enthousiaste qu'ont fait de lui Jacobi, Schelling et Hegel, est néanmoins « l'homme en qui le génie de la Renaissance se produit avec le plus d'éclat ». Saisset, *Giordano Bruno*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1847, t. II, p. 1085. On ne connaît pas de façon certaine les huit raisons par quoi le Saint-Office motiva sa condamnation. Mais de ses écrits où se mêlent Platon, Plotin, Scot Érigène, saint Thomas et surtout Raymond Lulle, Nicolas de Cusa et Copernic et pour quelques détails, Aristote, où les plus récentes données de l'astronomie et de la cosmographie et des théories très anciennes s'associent dans une synthèse parfois confuse, flottante, et où Tocco, éditeur de ses *Œuvres latines*, édition nationale, 8 tomes en 3 volumes, Naples et Florence, 1879-1891, a distingué trois phases, ceci ressort : 1. Bruno, s'inspirant de Telesio, condamne l'aveugle soumission à Aristote et même à toute la tradition. Cf. *Cabala del Cavallo*, dans *Œuvres latines*, t. II, p. 143 : « Si l'âge est la marque et la mesure du vrai, dit-il, puisque le monde a aujourd'hui vingt siècles de plus, les modernes sont supérieurs aux anciens. Cité par Saisset, *loc. cit.*, p. 1090. « Le juge suprême du vrai », ce n'est pas l'autorité, « c'est l'évidence... si les sens et la raison sont muets, sachons douter et attendre ». Mais cette manière de voir toute moderne n'est pour rien dans sa condam-

nation. Cf. Gelson, *Descartes en Hollande*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1921, p. 547. Il ne s'en tient pas cependant aux données de l'expérience; il est entraîné bien au-delà par la spéculation philosophique et par les sciences occultes auxquelles il croit et qui concordent avec son animisme universel. 2. Il distingue dans l'univers la *matière* qui est la base éternelle de l'être, l'*âme* qui ordonne tout sans jamais se morceler, l'*intelligence* qui est la cause formelle des êtres, puisqu'elle les produit suivant un plan préconçu, leur cause efficiente, et leur cause finale, puisqu'elle s'identifie au principe platonicien de perfection. 3. Mais ce ne sont pas là trois substances distinctes; elles sont trois aspects de l'*Unité* infinie ou Dieu. En Dieu, qui peut se définir « l'absolue coïncidence », *De minimo*, 1581, p. 132, le monde des choses et le monde de la pensée trouvent leur unité. Immanent à l'univers, il le produit en vertu d'une nécessité interne. La nature « être vivant, saint, sacré, vénérable », *De immenso*, l. V, c'est Dieu incarné, « nature de la nature ». *Spaccio* dans les *Opere* publiées par Wagner, Leipzig, 2 vol., 1830, t. II, p. 220. Il est *natura naturans*, la nature saisie dans sa force génératrice; l'univers est *natura naturata*. 4. Conséquences : a) Dieu ne se définit pas; ce serait l'enfermer dans des limites; on ne le représente pas : tous les symboles sont imparfaits; on ne le démontre pas : l'âme ne le saisit que dans l'universelle harmonie. b) On a vu que sans cesser d'être un, il est triple : matière, âme, intelligence ou encore unité, âme, intelligence : voilà la Trinité. Cf. É. Namer, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris, 1926; c) l'univers est infini dans l'espace et dans le temps. Le monde solaire n'est qu'un monde parmi les mondes infinis. Bruno conduisait le système de Copernic à des conséquences devant lesquelles Copernic s'était arrêté. d) Jésus-Christ n'est donc pas le Verbe incarné, mais un fondateur de religion en qui il y a comme une présence efficace de Dieu. 5. Le sage n'a pas à espérer le ciel ou à craindre l'enfer : la vraie religion est une gnose, la connaissance que « Dieu est voisin de l'homme, avec lui et plus intérieur à lui que lui-même ». Cité par Blanchet, *Campanella*, Paris, 1920, p. 452. Et le but dernier de la vie morale est la fusion de l'âme avec l'Être divin. Cf. *Eroici furori*, dans *Opere*, t. II. Le christianisme a tort de diminuer la nature humaine par la théorie du péché originel et de lui imposer un rigoureux ascétisme. L'échelle des valeurs qu'a établie la sagesse antique est bien supérieure. 6. Que le catholicisme cesse de s'opposer à la philosophie et se contente de remplir auprès des masses sa mission morale et sociale : une vérité dite de foi est l'enveloppe d'une idée morale. Qu'il garde les formules traditionnelles qui assurent l'efficacité de ces idées sur le peuple, mais qu'il laisse les philosophes les interpréter à leur manière. Cf. *Della causa* dans *Opere*, t. I, p. 275; *Cena de la Ceneri*, *ibid.*, p. 175; *Spaccio*, *ibid.*, t. II, p. 172. Sur Bruno, voir Bartholmess, *Giordano Bruno*, 2 vol., Paris, 1847; Charbonnel, *loc. cit.*, p. 459-565, et *L'éthique de Giordano Bruno et le second Dialogue du Spaccio*, Paris, 1919; Xénia Athanassiévitch, *La doctrine métaphysique et géométrique de Bruno exposée dans son ouvrage « De triplici minimo »*, Belgrade, 1923; É. Namer, *Giordano Bruno, De la causa, principio et uno*, traduction française, Préface, Paris, 1926.

c) Campanella (1568-1639), bien que du XVII^e siècle, reste de la Renaissance italienne par sa pensée. « Sa doctrine, dit son plus récent historien, L. Blanchet, est bien le legs de la philosophie du XVI^e siècle, à celle du XVII^e. » *La pensée italienne au XVI^e siècle*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1920, p. 236. Ce dominicain, que le Saint-Office condamnera à la prison perpétuelle pour avoir tenté en Calabre une révolte

politico-religieuse, suivit de bonne heure le naturalisme et le panpsychisme de Telesio. Dans son *De sensu rerum et magia libri IV, pars mirabilis occultæ philosophiæ, ubi demonstratur mundum esse Dei vivam statum, benèque cognoscendum, omnesque illius partes partiumque particulas sensu donatas esse...* *quantus sufficit ipsarum conservationi ac lotius in quo consentiunt*, Francfort, 1620, in-4^e, on retrouve, accentuées, les théories de Telesio sur Dieu immanent au monde et sur l'univers pénétré d'intelligence et de sensibilité. On y retrouve aussi la théorie qui se rattache à cette conception de la magie, puissance naturelle. Mais c'est une question débattue de savoir si Campanella doit être rangé parmi les libertins. R. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 574-614, et C. Dejob, *Est-il vrai que Campanella fut simplement déiste?* dans *Bulletin italien*, t. XII, 1911, p. 124-140, 232-245, 277-286, soutiennent qu'il fut un catholique, mais avec quelques inconséquences qui expliqueraient ses condamnations par le Saint-Office. L. Blanchet affirme au contraire que, « sous le masque de formules orthodoxes », il a une doctrine « déiste, panthéiste et toujours naturaliste ». *Loc. cit.*, p. 242. La révolte de la Calabre, dont Campanella fut l'inspirateur sous le nom de Messie, eût été alors le premier pas vers l'avènement d'une république universelle, démocratique et communiste, dont tous les peuples eussent été unis par une religion sans dogmes ou à peu près. Cf. la *Cité du soleil*, qu'il écrit en 1602, publiée en 1623 à Francfort, à la suite de ses *Realis philosophiæ epilogisticæ*, et où il s'inspire de l'*Utopia* de Thomas Morus. Et Campanella demeura fidèle à son esprit rationaliste. Dans son *Atheismus triumphatus*, Rome, 1631, in-fol., il soutient si faiblement les dogmes attaqués par l'athéisme, qu'on l'a soupçonné d'hostilité voulue envers ces dogmes. En tous cas, il entasse au c. II les objections faites au christianisme et à toute religion en général; l'effet était déplorable; ses supérieurs l'obligèrent à mettre la réponse en face de l'objection. Enfin, il est moderniste avant l'heure. Considérant les découvertes faites par Copernic du système solaire, par Galilée de nouvelles étoiles, par Colomb d'un nouveau monde, *De gentilismo novo retinendo*, Paris, 1636, in-4^e : *Utrum liceat novam post Gentiles condere philosophiam?*, il tire deux conclusions : 1. la philosophie et la théologie ont des domaines distincts; 2. la théologie ne doit plus s'appuyer sur aucune philosophie, et moins que sur toute autre sur celle d'Aristote qui lui a valu tant de déboires. Elle doit se présenter non comme fondée en raison mais comme fondée sur le Christ, « première Raison, première Sagesse, première et éternelle Philosophie ».

Somme toute : « distinguer de la foi le domaine de la raison », revendiquer pour la raison l'indépendance, à tout le moins soumettre à la critique les données de la foi et aboutir à nier la divinité de Jésus-Christ, « à montrer par des considérations historiques ou logiques que la religion chrétienne, loin de jouir d'un privilège surnaturel, n'est ni plus ni moins que les autres... », découronner la religion de son prestige surnaturel pour la ramener à n'être qu'une affaire politique » et pour la réduire à une fonction sociale auprès du peuple, « nier l'immortalité personnelle de l'âme, dont la durée ne saurait dépasser celle de chaque organisme, ou y substituer un retour anonyme au foyer de l'âme universelle, sinon une métempsychose indéfinie, de manière à faire apparaître comme chimériques... les récompenses du ciel et les châtements de l'enfer... supprimer la providence particulière, si bien que la prière devient inefficace et le miracle illusoire, métamorphoser le Dieu du christianisme en une force immanente mêlée au corps de l'Universel, amorcer ainsi le panthéisme »; affirmer que la nature vit par elle-même soumise à l'action interne de l'âme des choses et des

forces occultes; que l'homme, loin d'être diminué par un péché originel, se suffit à lui-même et peut, par lui-même, se fixer une règle morale élevée; telles sont les leçons que les penseurs italiens (chacun avec la nuance originale de son génie, directement ou par des intermédiaires) ont semées d'un geste hardi et dont les libertins les plus sérieux firent leur bagage intellectuel». Charbonnel, *loc. cit.*, p. 751-716.

2. *La France.* — a) Bodin. — Quoiqu'il y eût des *achristes* assez nombreux, à Lyon par exemple, cf. Busson, *loc. cit.*, p. 539 et 540 et n. 2, un seul écrivain est nettement tel, Jean Bodin (1530-1596). Cet ex-carme, relevé de ses vœux pour les avoir prononcés avant l'âge canonique, ce juriste qui devait publier un traité *De la République*, Paris, 1577, où il s'efforce de montrer contre Machiavel que l'homme politique reste soumis au droit naturel (cf. R. Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la « République »*, Paris, 1914; L. Feist, *Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin*, Halle, 1930; J. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933), qui écrivit une *Démonomanie des sorciers*, 1582, où il a toute la crédulité de son époque, un *Universæ naturæ theatrum*, 1596, a écrit également un *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*, où il attaque la divinité de Jésus-Christ. Marguerite de Navarre (1492-1549), avait professé le platonisme mystique, Postel, un platonisme rationnel : il avait voulu réaliser l'unité religieuse de la terre, *De orbis terræ concordia*, 1542, en montrant que toutes les vérités enseignées par le christianisme, y compris les mystères, se démontrent rationnellement. Bodin a repris l'idée de Postel, mais en la dépassant. S'il veut réaliser l'unité religieuse des esprits, c'est dans la religion purement naturelle. Distinguant la raison de la foi, il établit que les vérités de la foi ne sauraient avoir aucune autorité fondée. Il soumet à une âpre critique les religions positives, judaïsme, islamisme mais surtout le christianisme et, dans le christianisme, la divinité de Jésus-Christ. Sa critique est moderne : il attaque la valeur historique des Évangiles, nie la valeur probante des miracles et des prophéties; il conteste que la vie et « la mort de Jésus soient d'un Dieu » et que même le Christ ait eu conscience de sa divinité. Mais il affirme Dieu, les anges et les démons, la création et la providence, ainsi que l'immortalité de l'âme, toute la religion naturelle. « Sous une forme diffuse et savante, dit H. Busson, qui consacre à Bodin le chapitre xvii de son livre, l'*Heptaplomeres* est la somme de la théologie libertine de la Renaissance. » P. 565. L'*Heptaplomeres* cependant ne fut publié pour la première fois qu'en 1841, à Berlin, par Guhrauer; en 1914, R. Chauviré en a publié des extraits en français, *Colloque de Jean Bodin. Des secrets cachez des choses sublimes*, Paris. Le livre circula cependant manuscrit, assez pour que Bodin eût au xvii^e siècle la réputation d'un *achriste*. Cf. A. Garosci, *Jean Bodin; politica e diretto nel rinascimento francese*, Milan, 1934.

b) Montaigne. — Si l'*Heptaplomeres* est surtout un témoin, les *Essais* de Montaigne sont « un livre dont les libertins ont fait pendant deux siècles leur bréviaire et qui n'a pas cessé d'être encore aujourd'hui le meilleur instrument que la littérature de notre pays nous présente pour former des esprits libres », c'est-à-dire incroyants. G. Lanson, *Les essais de Montaigne*, Paris, s. d. (1930). Catholique de pratique — et de volonté, quoi qu'en aient dit le Dr Armaingaud et A. Gide, *Essai sur Montaigne*, Paris, 1929 — il a écrit un livre « incroyant ». Lanson, *ibid.*, p. 264. Il est loin de s'attaquer à quelque dogme, mais séparant, lui aussi, la foi en dehors de laquelle il n'y a point de certitude, de la raison, qui ne peut nous en donner aucune, il livre la foi sans défense aux attaques de l'incrédulité. D'un

côté, il sépare également la religion de la vie; c'est d'une sagesse tout humaine, de bonne qualité humaine, ne se rattachant précisément à aucune école philosophique, qu'il fait la source profonde des pensées et des actes. S'il est sceptique en théorie sur la valeur de la raison, il ne l'est pas sur la valeur de la raison pratique; il ne pense guère au péché originel. L'homme, en suivant simplement sa nature raisonnable, peut réaliser un idéal d'honnêteté, qui n'aura peut-être rien de transcendant mais qui lui assurera la vraie récompense de toute vie, les joies de la conscience. Cf. J. Plattard, *Montaigne et son temps*, Paris, s. d. (1933); M. Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris, 1935.

c) Charron. — Les mêmes leçons se dégagent de l'œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Ce chanoine, qui copie Montaigne, Juste Lipse, du Vair, cet apologiste du catholicisme (cf. *Les trois vérités*, 1593), sépare la religion de la morale dans son livre intitulé *Sagesse*, 1601 : il donne comme base à l'éthique la nature humaine; la morale est la perfection de l'homme comme homme. C'est donc la sécularisation de la morale. Cf. Dedieu, *Les origines de la morale indépendante*, dans *Revue pratique d'apologétique*, juin-juillet 1909. Dans ce même livre, il met également bien au-dessus des religions positives, à l'exception de la chrétienne, — mais les lecteurs prendront-ils l'exception au sérieux? — la religion naturelle, celle « de l'homme comme homme ». Heureusement, ayant professé dans les *Trois vérités*, dans ses *Discours chrétiens*, 1601, et surtout dans *Sagesse*, un certain agnosticisme, concernant la nature divine et l'immortalité de l'âme, encore que par là il eût nui à la foi en lui refusant l'appui de la raison, il conclut, plus ou moins logiquement, qu'étant donné la misère de la raison, il faut s'en tenir à la vieille doctrine de l'Église. Malgré cela son œuvre porta ses fruits naturels et Garasse la déclarera « traîtresse, brutale, cynique, athéiste, libertine ». Voir *ici*, t. xii, col. 1906-1916.

Note sur « les Trois Imposteurs ». — Au xiii^e siècle, en face du conte des *Trois anneaux* qui, rapprochant les trois religions monothéistes : christianisme, judaïsme, islamisme et attribuant à chacune une origine divine, conclut à la tolérance, on parle du blasphème des Trois Imposteurs : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, auraient sciemment trompé le peuple en se donnant dans une mesure inégale mais également fausse comme les messagers de Dieu. L'on parla d'abord, d'un propos, puis d'un livre, attribué successivement aux personnages suivants : Averroès, Frédéric II de Hohenstaufen ou son secrétaire Pierre des Vignes, Simon de Tournai, Arnould de Villeneuve, Symphorien Champier, Pomponace, Cardan, Bernardino Ochino, Herman Ryswick, Boccace, le Pogge, Pierre Arétin, Machiavel, Rabelais, Érasme, Dolet, Guillaume Postel, Campanella, Muret, Bruno, Vanini, Hobbes, Spinoza...

Si l'on en croit Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, 1877, t. i, p. 471, n. 22, le propos aurait été inventé et répandu à dessein « pour faire détester les libres-penseurs » et aurait mis « une arme terrible entre les mains des mendiants ». Il est difficile cependant de nier que, dès le xiii^e siècle, le propos eût été tenu. Grégoire IX l'attribue formellement à Frédéric II : « Quod ille rex pestilentie dixit : A tribus impostoribus, scilicet Jesu Christo, Moyse et Mahomete, totum mundum fuisse deceptum. Ad Mogunt. archiep., anno 1239, dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, t. v, p. 336. Frédéric II aurait pris le mot de Simon de Tournai, théologien qui, par virtuosité de dialecticien, aurait avancé que Jésus était un imposteur, afin d'avoir à ruiner cette affirmation. Cf. A. Rambaud, *L'empereur Frédéric II*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1887, t. iv, p. 445. L'empereur se

défendit d'ailleurs d'avoir tenu ce blasphème, et Innocent IV ne le lui attribua pas lorsqu'il le condamna au concile de Lyon, 1245.

Quant au livre, au moment où l'on commença à parler de lui il n'existait certainement pas. Mersenne prétend en avoir eu entre les mains un texte arabe, mais il ne connaissait pas l'arabe et il était facile à tromper. Dans une *Lettre au président Bouhier*, datée du 16 juin 1712 et qui se lit à la suite des *Menagiana* réédités, t. iv, p. 283-312, La Monnoye affirmera encore qu'au XVI^e et au XVII^e siècle des écrivains ont répété le thème fondamental du fameux livre, mais que ce livre n'existait jamais. En 1712 cependant, il pouvait exister. Ce n'est point évidemment le livre intitulé *Les trois imposteurs* et qui circula en France à partir de 1785. Ce livre est un extrait d'un ouvrage intitulé : *La vie et l'esprit de M. Benott de Spinoza*, in-12, paru en 1719 en très peu d'exemplaires. La *Vie*, qui était du médecin Lucas parut de nouveau à Hambourg en 1735; l'*Esprit* fut publié également à part sous le titre, *Les trois imposteurs*. Six chapitres : I. De Dieu. Fausses idées que l'on a de la divinité, parce qu'au lieu de consulter le bon sens et la raison, on a la faiblesse de croire aux imaginations des gens intéressés à tromper le peuple. II. Des raisons qui ont engagé les hommes à se figurer un être invisible qu'on nomme Dieu. De l'ignorance des causes physiques et de la crainte produite par des accidents naturels est née l'idée de l'existence de quelque puissance invisible : idée dont la politique et l'imposture n'ont pas manqué de profiter. III. Toutes les religions sont l'ouvrage de la politique. Conduite de Moïse pour établir la religion judaïque. Examen de la naissance du Christ, de sa politique, de sa morale, de sa réputation après sa mort. Artifices de Mahomet pour établir sa religion; succès de cet imposteur, plus grands que ceux du Christ. Cf. Lanson, *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1912, p. 19 sq. Mais en 1716, Arpe, dans une *Réponse à la dissertation de La Monnoye*, Leyde, affirmait avoir eu entre les mains, en 1706, à Francfort, un manuscrit latin — dix cahiers in-8° — des *Trois Imposteurs*. Renouard, *Catalogue de la bibliothèque d'un amateur* soutint qu'Arpe était tout simplement l'auteur de ce manuscrit. Or, vers 1689, Trentzelius, au dire de l'un de ses amis, aurait fourni d'un manuscrit latin de même titre une description correspondant exactement à la description faite par Arpe. Le *Journal des savants* de 1691, p. 327, annoncera comme venant de paraître : *Joannis Frederici Meyer dissertationes selectæ Kilonienses et Hamburgenses, quibus præmittitur pristino de libro De tribus impostoribus commentarius, una cum sciographa et parte ejusdem libri*, Francfort, in-4°. Au début du XIX^e siècle, on connaissait trois copies manuscrites du livre dont l'une avait été publiée à Vienne chez Straube, en 1753, et dont une autre, vendue chez le duc de la Vallière en 1784, fut publiée à Paris en 1861, *De tribus impostoribus*, 27 pages de texte et notes I-LV et 29-75, par Philomneste Junior (G. Brunet); une traduction française fut publiée par le même en 1867. Le texte latin fut réédité par Weller à Heilbronn en 1876 : *De tribus impostoribus...*, zweite, mit einem neuen Vorwort versehene Auflage, 39 p. in-12.

Le manuscrit était daté de 1598, mais c'est évidemment une date supposée. Il est question dans le livre de saint Ignace, canonisé en 1622, des Chinois, « qui sont seulement entrés dans la littérature courante avec l'édition de 1595 des *Essais* et par une simple note de Montaigne », de la question de l'intelligence des animaux qui, mise en route vers 1596, ne deviendra populaire que vers 1645 et enfin des Védas et avec une précision que l'on ne pouvait avoir en 1598. Est-il de la fin du XVII^e siècle? Du commencement du XVIII^e?

Ce livre nie simplement la valeur des religions positives et tend à réduire la religion à un déisme très large. Comment choisir entre Jésus, Moïse ou Mahomet? Et à quoi bon? Si Dieu existe — car le monde peut s'expliquer sans lui, par la série indéfinie des causes, et le consentement universel a pour source l'autorité des princes dont la croyance en Dieu favorise l'action — qu'a-t-il à faire des pratiques du culte? Il ne peut exiger que l'homme l'aime, puisqu'il a créé le mal dans le monde, tenté l'homme et permis sa chute, sacrifié son propre fils. On retrouve ici la pensée de l'*Heptaplomeres* et des *Quatraines du déiste*. Voir plus loin. Cf. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1932, p. 94 sq.

On trouvera une bibliographie abondante sur la plupart de ces questions et de ces personnages dans les ouvrages cités de : J.-R. Charbonnel, p. O.-U. et de H. Busson : *Les sources... du rationalisme*, p. 635-651. Voir particulièrement Du Plessis d'Argentré, *Collectio aduocorum de nominis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post incarnationem... usque ad annum 1632, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris, 1724-1736, 3 vol. in-fol.; Reimmann, *Historia universalis athéismi et atheorum falso et merito suspectorum apud judæos, ethnicos, christianos, mahumedanos, ordine chronologico descripta et a suis initis ad nostra tempora deducta*, Hildesheim, 1725, in-8°; J. Burekhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1860, trad. franç. M. Schmitt, *La civilisation italienne au temps de la Renaissance*, Paris, 1885, 2 vol. in-8°; Lecky, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, 2 vol., Paris, 1900; Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, texte revu et présenté par F. Mentré, 2 vol., Paris, s. d. (1934), t. I; les *Histoires de la philosophie*, dont É. Brehier, t. I : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1930; les *Histoires de la littérature française au XVI^e siècle*; le *Dictionnaire de Bayle*; le *Dictionnaire philosophique* de Franck; la *France protestante* de Haag... les diverses *Revue de l'histoire de la philosophie* et des lettres, en particulier *Revue des études rabelaisiennes*, 1903-1912; *Revue du XVI^e siècle*, 1913...; *Revue de la Renaissance*, 1902-1906; *Humanisme et Renaissance*, t. I et II, 1934-1935.

IV. AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE : LIBERTINS ET ESPRITS FORTS. — 1^o *Idee générale*. — Dans l'histoire du rationalisme, le XVII^e siècle semble marquer un temps d'arrêt. Cela tient à l'effort déployé par l'Église pour ressaisir les esprits, à toute la poussée religieuse connue sous le nom de Contre-Réforme, et aussi au caractère religieux des gouvernements : partout il y a une Église d'État, donc une censure et des peines. En réalité, les incrédules ne manquent pas, mais ils se dissimulent plus ou moins. Ils ne constituent pas d'ailleurs, une secte, au *credo* bien précis, bien délimité, mais plutôt un courant. Ce qu'ils ont de commun, c'est la tendance à rejeter l'autorité de la révélation et de l'Église, de son enseignement et de sa morale. Leurs contemporains ne s'y sont pas trompés; ils les appelleront *libertins*, c'est-à-dire, affranchis des croyances et des règles morales traditionnelles. Vers la fin du siècle, prévaudra le nom d'*esprits forts*; un peu tout le long du siècle, on les appellera aussi parfois beaux esprits. Quelques-uns écrivent en effet et fréquentent les milieux littéraires. On les suit surtout en France. Ils sont les héritiers de la pensée du XVI^e siècle, qui survit un temps au milieu d'eux, comme on l'a vu, c'est-à-dire, des Padouans, des épicuriens, des stoïciens — sans cependant se préoccuper comme eux des problèmes métaphysiques — les héritiers aussi des sociniens; mais ils seront surtout les héritiers de Montaigne et de Charron. Ils évolueront d'ailleurs.

2^o *Les libertins*. — 1. *Ceux du début* sont de qualité nettement inférieure. Ce sont ceux dont le jésuite Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, 1623, in-4°, et Mersenne, *Questiones celeberrimæ in Genesim*, 1623, in fol., *L'impiété des déistes et libertins du temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la*

théologie, 1624, 2 vol. in-8°; Lessius, *De providentia Numinis et animi immortalitate, libri duo adversus atheos et politicos*, Anvers, 1613, in-8°, ont dénoncé ou réfuté — Garasse, on sait avec quelle violence — les erreurs. Voir aussi : Mersenne, *Vérité des sciences*, 1625; *Correspondance*, publiée par Mme P. Tannery, t. 1, 1617-1627, Paris, 1934; J. de Selhan, *Les deux vérités*, 1626. Non seulement ces libertins n'ont plus cette érudition ou ce sens métaphysique qui caractérisaient les hommes du xvi^e siècle, mais ils professent l'incrédulité sous sa forme la plus vulgaire.

Blasphémateurs — sur le scandale du blasphème à cette époque, cf. Bussan, *De Charron à Pascal*, c. 1, § 11 — vulgaires débauchés, se moquant des miracles, des mystères, niant la divinité de Jésus-Christ, s'ils acceptent Dieu, ils n'acceptent ni sa providence, ni sa justice, ni l'immortalité de l'âme et la notion de péché est loin d'eux. Ils ont peu écrit. Cf. les publications bien connues de F. Lachèvre; leur doctrine fondamentale semble contenue dans la pièce appelée *Les quatrains du déiste* ou l'*Anti-Bigot*, publiée pour la première fois par F. Lachèvre dans son *Voltaire mourant*, et au t. II du livre dont il va être parlé : *Le libertinage devant le Parlement de Paris. Le procès de Théophile de Viau*, 11 juillet 1623-1^{er} septembre 1625, Paris, 1909, 2 in-4°. Ces 106 quatrains s'élèvent d'abord contre l'idée que le « bigot » se fait de Dieu : le superstitieux (le croyant) n'est-il pas insensé d'imaginer Dieu constant et variable, gouvernant le monde et cédant aux passions, tout comme un homme? (3-4) effronté, d'exalter son amour et de le voir plus cruel qu'un barbare? (5-6) Il n'y a pas d'enfer. Si Dieu est infiniment bon, quelle vraisemblance qu'il punisse d'un châtement éternel? S'il est juste, peut-il punir plus que l'offense ne le mérite? (7-14). N'a-t-il pas d'ailleurs, puisqu'il est prescient, accepté d'être offensé? (41-43). Il serait peu glorieux pour lui d'user à ce point de sa puissance contre un inférieur (58-62, 68-71). L'enfer n'est qu'une invention des religions (72). Si l'invention est utile en ce que la crainte oblige ceux qui ne réfléchissent pas à dompter leurs passions (52), ceux qui pensent savent à quoi s'en tenir (78-83). Que le déiste écoute la nature et ne se mortifie pas. Si Dieu lui réserve un bonheur infini, pourquoi lui interdirait-il les bonheurs d'ici-bas? (84-86). Sans crainte et sans espoir de récompense, comme le demande la vraie vertu qui n'est « ni servile, ni mercenaire », tandis que le bigot n'agit que dans la crainte ou dans l'espoir du gain (92-101), en paix avec tout le monde tandis que le bigot ne cesse de condamner (102-103), le déiste, au-dessus de l'athée, car il adore Dieu, est également au-dessus du bigot, car il adore Dieu en vérité (106). Cette pièce qui circula manuscrite eut assez de succès pour que Mersenne crût devoir y répondre par les deux volumes de son *Impiété des déistes*. Y eut-il alors des athées? En 1623, Mersenne dans ses *Questiones celeberrimæ* en compte 50 000 à Paris; mais il ne faut pas oublier que l'on désigne alors du nom d'athées tous ceux qui ne partagent pas toutes les croyances chrétiennes.

L'écrivain qui donne le mieux l'idée de ces libertins, fanfarons de vice et d'impiété est ce Théophile de Viau (1590-1626), dont F. Lachèvre a publié la plupart des œuvres. Cf. *op. cit.* Ce huguenot de bonne famille, poète non dépourvu de talent, libertin de très bonne heure, scandalisant par ses débauches et ses propos impies, ayant néanmoins ses entrées à la cour de Marie de Médicis et la protection du grand amiral Montmorency, finit par être compromis comme l'un des auteurs des recueils licencieux qui se multipliaient alors. Cf. Lachèvre, *Les recueils de poésies libres et satiriques publiées de 1600 à la mort de Théophile*, 1626, Paris, 1914. Exilé de Paris en 1619, obligé de passer en Angleterre en 1620, il en revient converti au catholi-

cisme en 1622. A propos de la publication du *Parnasse satyrique* en avril 1623, il ne put échapper à Garasse qui dénonçait ce livre comme « une boutique de toute impiété et saleté », et à Mathieu Molé; il était condamné le 19 août 1623 par le Parlement de Paris à être brûlé vif pour les « impiétés, blasphèmes et abominations » de ses poèmes. Il se sauvait du bûcher, mais appréhendé le 13 septembre de la même année, il était condamné le 1^{er} septembre 1625 au bannissement à perpétuité. Il mourut en septembre 1626. Cf. Lachèvre, *op. cit.*; C. Vergniol, *L'affaire Théophile de Viau*, dans *Revue de France*, 1^{er} novembre 1925, p. 77-104; Perrens, *Les libertins en France au XVII^e siècle*, Paris, s. d. (1896), in-8°.

2. *Gassendi?* — Faut-il compter Gassendi (1592-1655), parmi les libertins? Si ce professeur de philosophie aristotélicienne combattit l'aristotélisme en lui opposant toutes les objections possibles dans ses *Exercitationes paradoxæ adversus Aristotelem*, Aix, 1624, s'il contredit Descartes, repoussant avant tout l'innéisme et soutenant l'empirisme, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et Responsa*, Amsterdam, 1644, s'il restaura l'épicurisme : *De vita et moribus Epicuri, libri octo*, Lyon, 1647; *Animadversiones in librum decimum Diogenii Laërtii qui est de vita, moribus placitisque Epicuri. Continent autem quas ille tres statuit partes : I. Canonicam; II. Physicam; III. Ethicam*, Lyon, 1649, il ne restaura pas l'irréligion et le matérialisme d'Épicure, comme le prouve son *Syntagma philosophiæ Epicuri cum refutationibus dogmatum, quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt, oppositis per Petrum Gassendum*, Lyon, 1649. S'il avait en effet restauré le système atomiste d'Épicure, c'était pour substituer au péripatétisme le système philosophique qui répondait le plus complètement aux tendances empiriques des temps modernes, cf. Lange, *op. cit.*, t. 1, p. 230, et non pour nuire au christianisme. Il rend même l'épicurisme chrétien. A l'origine des atomes, il met Dieu, un Dieu personnel, infiniment parfait, créateur et providence; écartant l'hypothèse arbitraire du *clinamen* qui remet tout au hasard, il montre les atomes doués du pouvoir de se diriger suivant une loi intime et de réaliser ainsi le plan divin. D'autre part, il reconnaît à l'homme avec une âme sensitive matérielle, une âme raisonnable, incorporelle et immortelle. Même tentative de conciliation en morale mais avec moins de bonheur : le plaisir, dit-il, est le souverain bien. La vertu elle-même ne vaut que par le plaisir qu'elle procure. Tous les plaisirs ne sont pas à rechercher de même façon : seule la vertu nous donne un bonheur durable, exempt d'inquiétude et d'angoisse — indolence et ataraxie d'Épicure — et de qualité supérieure.

3. *L'influence de Gassendi.* — Gassendi ne fut pas un chef d'école, mais il exerça une grande influence. En 1674, un de ses disciples, François Bernier, donnera un *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*; il devra le rééditer plusieurs fois. Bernier avait résumé la vraie doctrine de Gassendi : l'épicurisme corrigé par l'Évangile. Beaucoup se contenteront de l'épicurisme pur et simple, surtout de sa morale, tels Chapelain, Molière, le prieur de Vendôme, Chaulieu. Les gassendistes se fonderont ainsi avec les libertins. Car, si la condamnation de Théophile de Viau a imposé à ceux-ci quelque contrainte, ils n'ont pas cessé de se multiplier. D'aucuns même sont demeurés grossiers et cyniques : ainsi des Barreaux, neveu de ce Geoffroy Vallée, d'Orléans, un libertin spirituel, brûlé en 1674 pour les audacieuses négations de sa *Béatitude des chrétiens* ou *Le fléau de la foi*. Cf. Lachèvre, *Le prince des libertins : Jean Vallée des Barreaux, 1599-1673*, Paris, 1907. En général cependant une évolution se produira chez eux; avec

l'affinement général des mœurs ils tendront à plus de retenue. D'autre part, à moins qu'ils n'aboutissent au scepticisme sur la portée de l'esprit humain, c'est à leur raison — et non plus à leurs seuls instincts ni, d'un autre côté à la simple érudition — qu'ils remettront le soin de déterminer leur attitude à l'égard des grands problèmes que pose la vie, des problèmes religieux comme des autres. Évidemment, leur raison se laissera influencer ou par leur désir d'une vie facile, ou par ce sentiment à la mode que la distinction de l'esprit et sa force consistent à nier des croyances que le vulgaire accepte par tradition. Ainsi finalement se forma le libertin « honnête homme », homme du monde accompli, trouvant dans sa politesse le moyen de se contraindre, ayant, comme le dira Molière, « des clartés de tout », mais n'acceptant d'autre lumière que sa raison, ne croyant donc pas que « l'homme passe infiniment l'homme » et gagne à l'ascétisme, n'acceptant pas la divinité de Jésus-Christ, parce que, vraiment d'une humanité trop humble, pas assez chargée de grandeur, jugeant même que la raison ne pouvait leur donner la certitude de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. On reconnaît ici ce Méré à qui répondait certainement Pascal, lorsque ses *Pensées* affirmaient les « trois ordres » et que Jésus-Christ avait toute la grandeur de son ordre ou qu'elles donnaient à l'incrédule le moyen de sortir des antinomies où il prétendait se heurter : « impossible que Dieu soit ; impossible qu'il ne soit pas », ou qu'elles signalaient que la perfection mondaine laisse subsister la corruption de l'âme.

Ces libertins écrivent peu : ils parlent. Cf. *Divers propos du chevalier de Méré en 1674 1675*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1922 sq. Dans l'*Encyclopédie*, article *Épîcure*, Diderot énumère les principaux salons libertins du XVII^e siècle français : rue des Tournelles, chez Ninon de Lenclos (1620-1705), qui fut persuadée toute sa vie qu'elle n'avait pas d'âme et qui tint, pour ainsi dire, école d'incrédulité ; puis à Auteuil où se réunissaient les premiers épicuriens, disciples de Gassendi. Des libertins se réuniront plus tard à Neuilly, et bientôt se fondront avec d'autres qui se réunissent à Anet et au Temple. Parmi eux, Chapelle, Chaulieu, les Vendôme, La Fare, Campistron. A Sceaux, également, mais c'est un monde plus élégant, plus raffiné. Cf. M. Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle de 1600 à 1660*, Paris, 1935, in-8° ; J. Vianey, *L'éloquence de Bossuet* ; II. *L'apologie des dogmes catholiques contre les libertins* ; III. *Les oraisons funèbres*, dans *Revue des cours et conférences*, 28 février 1929, p. 81-498 ; sur Gassendi et ses premiers disciples, voir Sortais, *La philosophie moderne de Bacon à Leibniz*, t. II, Paris.

Parmi ceux de ces libertins qui ont écrit, quelques-uns sont à citer : deux qui ont des traits du libertin sans les avoir tous, deux médecins, l'un, auteur de *Lettres* utilisées par tous les historiens, Guy Patin (1601-1672), frondeur et gallican, l'homme des demi-réformes, comme dit Sainte-Beuve, qui lui consacre deux articles, *Causeries du lundi*, t. VIII, et l'autre Naudé (1600-1653), érudit, disciple de Cremonini et de Machiavel qui, dans son *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, 1623 ; dans l'*Apologie pour les grands personnages accusés de magie*, 1625 ; dans les *Considérations politiques sur les coups d'État*, 1630, donne aux questions qu'il pose les solutions des Padouans et de Machiavel, mais dont la pensée fuyante ne permet pas d'affirmer qu'il est pleinement libertin. Cf. Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. II, p. 466-512 ; J. Denis, *Sceptiques et libertins au temps de Louis XIV*, Caen, 1884, p. 15-28. Plus certainement libertin est ce poète Jean Dehesnault († 1682), le conseiller de cette Mme Deshoulières qui attendit vingt-neuf ans avant de faire baptiser sa fille, et sur le

compte duquel Dubos écrivait à Bayle le 27 avril 1696 : « C'était un homme d'esprit et d'érudition, débauché avec art et délicatesse. Mais... il se piquait d'athéisme et faisait parade de son sentiment avec une fureur et une affectation abominables. Il avait composé trois différents systèmes de la mortalité de l'âme. » Cité par P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, 3 vol. in-8°, 1935, t. I, p. 168, n. 1 ; cf. Lachèvre, *Les œuvres de Jean Dehesnault, parisien*, Paris, 1922 ; *La vie de Jean Dehesnault*, Paris, 1922, in-8°. De même Cyrano de Bergerac (1619-1655), qui est peut-être de tous les libertins de ce temps le plus audacieux. Cf. Lachèvre, *Œuvres libertines de Cyrano de Bergerac, parisien, 1619-1655*, 2 vol., Paris, 1921. Dans ses œuvres, surtout *L'autre monde* qui comprend : 1° *États et empires de la Lune* ; 2° *États et empires du Soleil*, et où il a pillé Campanella et Morus, non seulement il rejette le géocentrisme et l'anthropocentrisme, adopte toutes les conséquences possibles du système de Galilée, y compris l'infinité de l'univers et la pluralité des mondes habités, attaque les jésuites, mais hanté, comme beaucoup de ses contemporains, par les questions de Dieu, de l'âme, de la création, du miracle, il fait siennes les solutions les plus opposées au christianisme.

Faut-il ranger parmi les libertins ce La Mothe Le Vayer (1588-1672) qui, héritier de Mlle de Gournay, fille adoptive de Montaigne, a poussé jusqu'au paradoxe le système de Montaigne et prêché la « sceptique chrétienne ». Cf. *Discours pour montrer que les données de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences*, 1668 ; *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*, 1671. On sait combien son livre *De la vertu des patens* scandalisa Port-Royal et que ses *Cinq dialogues d'Oratius Tubero* semblent mettre toutes les religions, sauf la chrétienne, sur le même pied. Quant à Méré (1610-1685), ce type du libertin « honnête homme », qui se vantera — à tort d'ailleurs — d'avoir appris à Pascal l'esprit de finesse, il contribua par son exemple à répandre cette idée que, sans être chrétien et sans imiter les anciens, par lui-même, l'homme peut atteindre une véritable perfection et vivre en paix dans la société par le fait seul d'une politesse purement humaine. Cf. *Œuvres complètes de Méré*, publiées par Ch.-H. Boudhors, Paris, 1930, 3 in-12 ; Chamailard, *Le chevalier de Méré*, Niort, 1921.

Pour finir, l'ami de Ninon de Lenclos, Saint-Évremond (1610-1703), avec qui s'éteint le type du libertin du XVII^e siècle. C'est un « honnête homme », à la Méré, plus sensuel cependant. Il « ne connut, dit de lui P. Hazard, loc. cit., p. 162, d'autre idéal que d'être libertin : aussi eut-il le temps de devenir le libertin-type, le libertin par excellence, apparaissant comme tel aux Français qui le regrettaient, aux Anglais qui l'aimaient et aux Hollandais encore chez lesquels il séjourna longtemps ». Cet épicurien, qui entendait obéir à sa raison, mais dans la recherche du plaisir et de manière à conquérir « l'agréable indolence du bon Épicure », rejoignant les Padouans, prétendait n'aboutir sur Dieu, sur l'âme qu'à des antinomies. La foi, en dehors de la raison, nous donne seule ces certitudes. Cf. *Œuvres de Saint-Évremond*, éd. Planhol, 3 vol. in-8°, Paris, 1927.

3° *Le XVIII^e siècle préparé*. — Mais le XVII^e siècle n'a pas seulement prolongé, en l'affinant pour terminer, le rationalisme du XVI^e ; il a une tout autre portée : il a surtout préparé le philosophisme du XVIII^e. Le philosophisme du XVIII^e siècle en effet n'est pas simplement le libertin prolongé : « dans Voltaire il y aura autre chose et plus qu'un libertin. » P. Hazard, loc. cit., p. 169 ; le mot de libertin cesse d'être employé dans son sens antérieur ; il ne signifie plus que le débauché ; l'incrédule devient l'esprit fort, puis le philosophe. Quatre influences sont à l'origine de cette évolution :

1. Descartes (1596-1650) et le cartésianisme. — Depuis Huet, *Censura philosophiæ cartesianæ*, 1689, et *Alnetanæ questiones sive de concordia rationis et fidei, libri III*, 1690, et depuis Bossuet qui écrivait à ce même Huet, le 18 mai 1689 : « Ce que je pense de la doctrine de Descartes? Il y a des choses que j'improove fort, parce qu'en effet je les crois contraires à la religion », cf. Brunetière, *Études critiques*, 5^e série, *Jansénistes et cartésiens*, p. 176 sq., jusqu'à nos jours, personne — à l'exception de L. Dimier, *Descartes*, 1917, p. 303, qui apporte des réserves — ne croit pouvoir nier que le philosophisme et par conséquent le rationalisme contemporains se rattachent au cartésianisme. Pourtant, quoi qu'en aient dit après sa mort quelques-uns de ses contemporains et récemment M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929, 2 vol., Descartes n'est pas un libertin qui, par crainte des sanctions ecclésiastiques et civiles, cache son incrédulité, ni, quoi qu'en ait dit C. Adam, *Vie de Descartes* au t. XII et dernier de l'édition Adam-Tannery des *Œuvres de Descartes*, 1897-1910, 12 vol. in-8°, p. 553, un catholique « demeuré de la religion de sa nourrice », parce que « c'était là quelque chose d'extérieur qui tenait surtout aux circonstances et ne valait pas la peine qu'on en changeât ». Sans doute, il ne fut pas « un saint qui n'est que dévotion », comme dit le même M. Leroy, résumant le livre d'A. Espinas, *Descartes et la morale*, Paris, 1925, 2 vol.; il scandalisa même des catholiques en allant vivre en Hollande, 1628-1649, cf. G. Cohen, *Écrivains français en Hollande pendant la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1920, p. 357-692; il en irrita quelques autres par ses attaques contre la scolastique; mais, s'il fut un croyant banal en regard de Pascal, il fut néanmoins un croyant sincère. Au début, dès 1626, il donna même à ses travaux un but apologetique et si, suivant le mot de L. Blanchet, *Les antécédents historiques du : Je pense donc je suis*, Paris, 1920, « les projets du savant prirent bientôt le pas sur les visées de l'apologiste », jamais, il n'écrivit rien que pussent condamner les théologiens — on sait le soin avec lequel il leur soumit ses *Méditations de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur*, 1641, par crainte sans doute après la condamnation de Galilée, mais aussi par conviction sincère. Évidemment, il ne philosophe pas en tant que croyant; mais, comme il se refuse à « la sceptique chrétienne », qui, exagérant la défiance envers la raison en choses de foi, détourne la religion de la pensée et lui confie la direction de la vie, comme il se refuse à la théorie de la double vérité, convaincu qu'entre la foi et la raison bien conduite — sa philosophie par conséquent — il ne peut y avoir de conflit, « il ne lui déplait pas de penser que son système philosophique... donnera à la foi une précieuse confirmation. Il fait même de la philosophie la préface de la théologie... en ce sens qu'il met Dieu au point de départ de sa physique; sa mathématique est interdite aux athées; sa métaphysique prouve l'existence de Dieu d'une manière aussi certaine que 2 fois 2 font 4 ». H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, p. 235. Elle montrait aussi que l'âme, pensée, et le corps, étendue, étaient irréductibles l'un à l'autre. La philosophie de Descartes apportait donc à la religion un précieux appui contre les libertins sceptiques et négateurs. Or, au premier moment, cela passa inaperçu; on se passionna pour des questions de détail, les tourbillons, les animaux-machines, mais l'influence profonde fut restreinte. Cinquante ans plus tard, tout est changé : le cartésianisme travaille en faveur du rationalisme. On a rejeté la métaphysique cartésienne — on sait les critiques qu'en formulait déjà Pascal — mais on a gardé la méthode du cartésianisme et ses tendances favorables au rationalisme.

Descartes, dira Fontenelle, « a amené cette nouvelle manière de raisonner beaucoup plus estimable que sa philosophie même ». Cf. P. Hazard, *op. cit.*, p. 171-173. Non seulement, le cartésianisme a achevé de discréditer les arguments et les positions traditionnels des théologiens, mais son esprit est la confiance en la raison. Cette confiance, Descartes ne la créa pas sans doute, cf. G. Lanson, *Le héros cornélien et le généreux selon Descartes*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1894, p. 397, mais il a fait de la raison l'instrument unique de la connaissance certaine, l'instrument tout-puissant du progrès indéfini. Et, comme les vérités de la foi sont d'un autre ordre, il s'ensuit qu'elles sont rejetées du nombre des vérités certaines : leur acceptation ne dépendra que de la volonté. D'autant plus que, par respect plus encore peut-être que par crainte, Descartes les a mises lui-même en dehors de son doute. Même conclusion de son principe de l'unité de la science, de la méthode, laquelle a sa première application dans les mathématiques, et de cet autre que l'évidence est dans l'idée claire et distincte. Il n'y a plus de préparation rationnelle à l'acte de foi. Par ailleurs, le doute méthodique, qui n'est pour Descartes qu'un procédé, faisait appel à l'esprit de libre examen et de critique. Reste sa conception mécanique du monde, où tout, jusqu'à l'animal, devient machine. Dans ce monde, Pascal le signalait déjà, il n'y a plus de place pour la providence particulière et Dieu, vraiment le Dieu des philosophes et des savants, n'est plus que l'explication de l'ordre universel. Sa morale enfin est une sagesse purement humaine. D'abord donnée comme une « morale par provision », *Discours sur la méthode*, 1637, III^e partie, puis comme définitive, *Lettres à la princesse Élisabeth, Correspondance avec Chanut, Traité des passions*, reposant sur une conception raisonnée de l'homme en tant qu'homme, à travers Charron, du Vair, Montaigne même, elle rejoint les morales antiques. Elle est en somme une morale du bonheur et de la tranquillité. Étudiant l'homme du point de vue social, elle lui commande le conformisme social et le juste milieu, un pur relativisme donc; l'étudiant en lui-même, elle lui commande la constance dans la volonté : une fois une décision prise, s'y tenir; la modération dans les désirs et la soumission aux choses, puisqu'elles sont réglées par l'ordre du monde. Cf. P. Mesnard, *La morale de Descartes*, Paris, 1936, in-8°, et sur Descartes en général J. Chevalier, *Descartes*, Paris, 1921; G. Sortais, *op. cit.*, t. III, 1929; Larberthonnière, *Études sur Descartes*, 2 vol. in-8°, Paris, 1935; G. de Giulii, *Cartesio*, Florence, 1933; Louis Berthé de Bésaucèle, *Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux dix-septième et dix-huitième siècles*, Paris, 1920; M. Nicholson, *The early stage of Cartesianism in England*, dans *Studies in philology*, t. XXVI, 3 juillet 1929.

2. Spinoza (1632-1677) « le premier qui ait réduit l'athéisme en système », dépasse de beaucoup Descartes — à qui le rattachent certains caractères; cf. P. Lachèze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 1932 — dans ses ouvrages, dont les principaux sont le *Tractatus theologico-politicus*, Hambourg, 1670, in-4°, et l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, qui parut dans les *Opera posthuma*, *ibid.*, 1677. Cf. *Œuvres de Spinoza*, traduction Saisset, Paris, 1876, 3 vol. in-12; traduction Ch. Appuhn, Paris, 1904, 3 vol. in-8°; *Spinoza Werke*, édition Gebhardt, Heidelberg, 1923, 4 vol. in-8°. Juif élevé dans toutes les traditions de sa race, ayant traversé des milieux chrétiens, surtout ceux affranchis de la théologie et animés de l'esprit socinien, connaissant la physique et la philosophie de Descartes, Spinoza a fait une critique destructrice des religions révélées. Il n'y a pas d'autre révélation que la lumière naturelle de la raison. La Bible n'est donc pas l'expres-

sion d'une révélation divine spéciale, mais bien du sentiment religieux d'Israël aux divers moments de son existence. Elle est donc une révélation nationale qui s'explique par ses conditions historiques. Les dogmes qui y sont enseignés, providence, rétribution, accommodent à la faiblesse des humbles des réalités que leur entendement ne saurait comprendre. Il en est de même des histoires qu'elle raconte. Les prophètes sont tout simplement des hommes doués d'une imagination plus vive. Quant aux miracles, ils sont une illusion des simples. Le cours des choses, *natura naturala*, comme disait G. Bruno, est immuable. Tous les miracles de l'Écriture sont susceptibles d'une interprétation naturelle. A quoi serviraient-ils d'ailleurs? Une doctrine n'a d'autre justification, au regard du sage, que sa conformité avec la lumière intérieure. L'indépendance du philosophe à l'égard de l'Écriture est donc absolue et la Bible doit être interprétée comme tout autre ouvrage humain, non pas d'après des indications prises du dehors, mais en elle-même. Pour cela, il faut donc bien connaître l'histoire de la langue et ses lois; celle de l'Écriture et ses caractères généraux; l'histoire du canon, et aussi de chaque auteur, de chaque livre pour en établir le degré exact de créance. En appliquant ces règles, Spinoza arrivait à conclure que « les cinq premiers livres de la Bible n'ont point été écrits par Moïse, ni ceux de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel, des Rois par ceux dont ils portent le nom, que les auteurs du Nouveau Testament l'ont écrit non en tant qu'apôtres, mais comme hommes privés : cela se voit à leurs divergences. La religion est donc indépendante des croyances théologiques, des rites, où les Églises l'enferment et par lesquels elles s'opposent, et l'État n'a pas à prendre parti.

Mais qu'est donc vraiment ce Dieu au nom duquel prétendent parler les religions? Cf. G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913. Il n'est pas le Dieu personnel, transcendant, qui a créé et gouverne librement, intervenant dans le cours des choses pour aboutir à des fins voulues par lui. Si l'on entend par substance ce dont le concept peut être conçu sans avoir besoin du concept d'une autre chose, et par attribut ce que la raison conçoit dans la substance même comme constituant son essence, Dieu est « l'Être absolument infini, la substance unique douée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Des attributs infinis de Dieu, nous ne connaissons que la pensée et l'étendue. Tout ce qui existe est un mode de la pensée ou de l'étendue divines. Immanent au monde, Dieu est la cause universelle, *natura naturans*, non par un acte libre de sa volonté, mais en vertu de la nécessité qui définit son être et suivant un ordre qui ne peut être autre.

Mode de l'étendue et de la pensée divines, l'homme n'a pas à devenir le saint : la religion se réduit à la morale et la morale à la justice et à la charité, mais le sage se connaît *sub specie æternitatis*, en son essence éternelle, et il aboutit par là à la béatitude. Cf. V. Brochard, *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, Études de philosophie ancienne et moderne, p. 371 sq.

L'influence de Spinoza ne fut pas grande sur les penseurs de son temps ou sur les philosophes du XVIII^e siècle. On le trouvait obscur. Mais ses négations agirent sur les jeunes et fortifièrent l'incrédulité. En 1731, dans sa prétendue *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza*, Avec la vie de Spinoza par Jean Colerus, Bruxelles, in-12, Boulainvilliers tentera même de vulgariser les idées de l'Éthique. Sur Spinoza, cf. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 3^e éd., Paris, 1923, in-8°; Delbos, *Le spinozisme*, 1926; Van der Linden, *Bibliografie van Spinoza*, La Haye, 1871; J.-R. Carré, *Spinoza*, dans *Recueil des cours et conférences*, 1936, en particulier, 30 juillet : *La religion de Spinoza*.

Après Spinoza, de qui les contemporains le rapprocheront déjà, il faut citer Malebranche (1638-1715). Bien que, dans sa volonté, ses œuvres, en particulier, *Recherche de la vérité*, 1674-1675, 3 in-12, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Rotterdam, 1688, in-12, et *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ*, Paris, 1676, in-12, fussent une apologie des dogmes chrétiens, Arnauld, Bossuet, Fénelon lui reprocheront d'avoir fait la part trop grande à la raison. Et, comme, dans la pensée de rendre inattaquables les dogmes fondamentaux du christianisme, incarnation, rédemption, il les fait nécessaires, ainsi il aggrave les difficultés traditionnelles touchant la déchéance de l'homme et l'incarnation et il fournit des armes aux incrédules. Bayle en usera. Cf. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926, in-8°; E. Allard, *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux, 1701-1715*, dans *Abhandl. zur Philosophie und ihrer Geschichte*, fasc. 43, 1921.

3. *Le progrès scientifique*. — Il a commencé au XVI^e siècle. Sous l'influence de Copernic, Telesio, Giordano Bruno, après d'autres, la physique péripatéticienne et scolastique a perdu de son autorité et l'étude de la nature a été libérée de principes qui la faussaient ou la stérilisaient. D'autre part, son domaine a été élargi. Mais le XVI^e siècle ne voit dans le mouvement des choses qu'une forme de la vie : les choses sont vivantes; une âme les anime; elles ont des antipathies ou des sympathies, des influences mystérieuses que la science se charge de découvrir.

Au XVII^e siècle, le progrès continue. Il se fait en ce sens qu'à l'interprétation vitale des phénomènes et du monde se substitue l'interprétation mécanique. Toute cause de changement physique apparaît une force mécanique mesurable; toute loi, un rapport constant mesurable et, par conséquent, ramené à une formule mathématique entre deux phénomènes ou un groupe de phénomènes; le monde, un ensemble de rapports nécessaires et constants se traduisant en lois de plus en plus générales. C'est Képler (1571-1630), ce disciple de Tycho-Brahé (1546-1601), qui oriente de ce côté la science : « Je croyais d'abord, dira-t-il, que la cause motrice des plantes est une âme. Mais lorsque j'en suis venu à considérer que cette cause motrice s'affaiblissait avec la distance, j'ai conclu que cette force ne pouvait être que quelque chose de corporel. » Mais c'est Galilée (1564-1642) qui conduira au mécanisme universel. Gassendi, astronome et physicien, et Descartes parleront dans le même sens, chacun avec ses nuances propres. En même temps, François Bacon (1561-1626), partant de cette idée que la subtilité de l'esprit ne saurait égaler celle de la nature et que, par rapport aux choses, l'esprit est comme un miroir déformateur, dans le *Novum organum*, 1620, le *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX*, 1624, et toutes les œuvres qui forment l'*Instauratio magna*, donne comme but à la science la connaissance des causes (efficientes, il exclut la cause finale), comme moyens de connaissance l'expérience ou l'étude directe des phénomènes et leur réduction à des phénomènes constants et mesurés. Cf. G. Sortais, *op. cit.*, t. I, Paris, 1912. Le rationalisme allait s'emparer de cette conception du monde pour en exclure non seulement le miracle, mais encore, puisque le principe du mouvement est dans les choses, la création et la providence générale. Cf. A.-A. Cournot, *op. cit.*, I, III, XVI^e siècle.

4. *L'influence anglaise*. — A ce moment même l'Angleterre entre en scène. C'est pour affirmer le rationalisme; mais un rationalisme qui croit en Dieu, le déisme, la religion naturelle, et qui même ne rompt pas tout lien avec l'Écriture. Ce déisme est spécial;

on l'appellera le déisme anglais, le christianisme rationnel. Voir ce mot, t. II, col. 2415-2417. Des Anglais religieux, mais venus d'une secte protestante, gémissent de voir les sectes de cet ordre s'excommunier l'une l'autre et vont chercher à constituer « la religion », c'est-à-dire, à retrouver au fond de toutes les formes religieuses chrétiennes des croyances communes que tous puissent accepter et qui seraient entre les hommes un lien et non une cause de division. Sur eux a passé l'influence du socinianisme, entaché de pensée libre et qui réclame l'interprétation purement rationnelle de l'Écriture.

a) *Cherbury*. — Tandis que, en Hollande, Grotius préparait son traité *De veritate religionis christianae* (1627), tendant à ramener la foi chrétienne à une manière de rationalisme universel, assez pénétré cependant de christianisme pour que l'on ait pu y voir comme une apologie d'un christianisme libéral, l'Anglais Herbert de Cherbury (1582-1648), voir *CHERBURY*, publiait à Paris un livre qui indiquait bien sa pensée : *De veritate prout distinguitur a revelatione*, 1624, et que Grotius approuvait. En 1645, il publiera à Londres un autre traité déiste, *De religione gentiliū*, où il s'efforce de retrouver dans les religions antiques l'essence de la religion. La religion se résume pour lui en ces cinq choses : 1. Existence de Dieu; 2. nécessité de lui rendre un culte; 3. ce culte ne consiste pas en pratiques extérieures; la vertu et la piété, voilà le vrai culte; 4. faire le mal est contraire à la conscience, autrement dit à la raison; il faut donc se repentir du mal que l'on a fait; 5. il y a une vie future et des sanctions. Cf. C. Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1874, in-12.

b) *Hobbes* (1588-1679), voir son article, dépasse cette position. L'auteur du *Leviathan*, 1631, et du *De cive*, 1642, qui met à l'origine de la société non pas Dieu ou la nature, son œuvre, mais la volonté libre de l'homme, un pacte social, et qui donne au souverain un pouvoir absolu s'appuyant sur la force, en vertu de cette conception et dans le désir d'assurer la paix religieuse, reconnaît à ce même souverain le droit d'interdire dans ses États toutes les religions qui lui paraîtraient contraires à la paix publique, à sa propre autorité, et d'imposer à tous ses sujets la religion qu'il jugerait utile. D'ailleurs, la religion ne s'impose pas à l'homme au nom de la raison; les Livres saints, dont se réclament toutes les sectes chrétiennes, soumis à la critique rationnelle, apparaissent bien ne pas mériter la croyance qu'on leur apporte, et donner comme prodiges des choses dont tout simplement les contemporains ignoraient les causes. Cf. G. Sortais, *op. cit.*, t. II, Paris, 1922; Ad. Levi, *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milan, 1929; Landry, *Hobbes*, Paris, 1930.

c) *Charles Blount*, qui se suicida en 1693, s'inspirant d'Herbert de Cherbury et de Hobbes, compléta leur œuvre. Son grand ouvrage est la *Vie d'Apollonius de Tyane* qu'il traduisit de Philostrate, en y ajoutant notes et commentaires, 1680. L'analogie y est latente entre Apollonius et Jésus-Christ. Et, si l'on rapproche de cet ouvrage les lettres de Blount publiées après sa mort sous ce titre *Oracles de la raison*, 1705, et les œuvres moins importantes, qu'il publia lui-même, *Anima mundi*, 1679, *La grande Diane d'Éphèse*, on le voit faisant une critique moqueuse ou acerbe des croyances surnaturelles, juives et chrétiennes, attaquant leurs preuves intrinsèques et historiques et sans ménagement les miracles de l'Ancien Testament, avec quelque modération ceux du Nouveau.

4^e Période de transition (1680-1715). — L'incrédulité du XVIII^e siècle ne sortit pas toute faite cependant de ces influences. Elles en constituent comme la préparation lointaine. De 1680 à 1715, dans une période

de transition, se formeront les idées, les arguments qu'émettront les rationalistes du XVIII^e siècle.

1. *Les relations de voyage : la relativité des religions contre la transcendance du christianisme*. — Le XVI^e siècle avait commencé la découverte du monde; le XVII^e avait continué : pour Dieu, pour le roi, pour le commerce, pour l'aventure, Hollandais, Anglais, Français ont parcouru le monde, surtout l'Orient et l'Extrême-Orient. De là de multiples récits de voyages. Cf. Boucher de la Richaderie, *Bibliothèque universelle des voyages*, Paris, 1808. P. Martino, *L'Orient dans la littérature française*, Paris, 1906, compte, de 1660 à 1735, cent relations de voyage; L. Bourgeois et L. André, *Les sources de l'histoire de France*, I, *Géographie*, en comptent cent soixante-neuf de 1670 à 1715. Mais alors c'est toute une revision des jugements et des principes. C'était un lieu commun de l'apologétique que la transcendance du christianisme. Cf. De Chaumont, ancien évêque d'Acqs, *Réflexions sur le christianisme enseigné dans l'Église catholique*, Paris, 1692, 2 vol. in-12. Or les voyageurs vantent en général les peuples qu'ils ont vus. On a le « bon sauvage » : Baron de Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens (Iroquois) qui a voyagé et Mémoires de l'Amérique septentrionale*, La Haye, 1703, 2 vol. in-12; le sage Égyptien : Marana, *Les entretiens d'un philosophe avec un solitaire sur plusieurs matières de morale et d'érudition*, 1696; le bon musulman : A. Reland (Hollandais), *De religione mahomedica libri duo; quorum prior exhibet compendium theologiæ mahomedicæ; posterior examinat nonnulla quæ falso Mohammedanis tribuuntur*, Utrecht, 1715, traduit en français, en 1721, par le pasteur David Durand, sous ce titre : *La religion des mahométans exposée par leurs propres docteurs avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées*; le bon Chinois à qui va la vogue. Cf. l'art. CÉRÉMONIES CHINOISES, t. II, col. 2364-2391. De là, deux conclusions : 1. La relativité des religions. Déjà Chardin, *Voyage en Perse*, Londres, 1696, écrit : « Le climat de chaque peuple est toujours, à ce que je crois, la cause principale des inclinations et de la coutume des hommes. » 2. La sagesse des autres religions égale celle du christianisme. C'est la conclusion même que tire Boulainvilliers de sa *Vie de Mahomet avec des réflexions sur la religion mahométane et les coutumes des musulmans*, Londres et Amsterdam, 1730 : chaque nation possède une sagesse qui lui est particulière. Mahomet figure la sagesse des Arabes comme le Christ figure la sagesse des Juifs. 3. D'aucuns exalteront même, au-dessus du christianisme, la religion naturelle qu'ils affecteront de trouver chez ces peuples : « Vive le Huron ! », s'écrit Lahontan; le sauvage s'élève par la religion naturelle, la morale naturelle, la société simple; c'est le civilisé qui est le barbare. Le philosophe et le solitaire de Marana étalent une sagesse qui n'a rien de chrétien et, des débats sur les cérémonies chinoises, un Boulainvilliers, *loc. cit.*, p. 180-181, tirera ces deux leçons : les Chinois ont une civilisation admirable et ils l'ont sans le christianisme, puisqu'ils sont athées. Cf. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Paris, 1932.

Il y eut aussi des romans de voyages du même esprit. L'auteur se transporte dans un pays imaginaire dont il étudie l'état religieux — en fait, la religion naturelle — politique, social, et il montre qu'en face de cet état le christianisme et plus particulièrement le catholicisme, les institutions politiques et sociales sont absurdes et barbares. « Ce qui frappe en ces romans c'est une volonté continue de détruire. Pas une tradition qui ne soit contestée. De sages vieillards vantent la religion sans prêtres, sans églises, dogmatisent contre les dogmes, prônent la sagesse... des hommes qui ont perdu la notion du péché. » P. Hazard, *op. cit.*, t. I, p. 33.

Tels, *Les voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux-Cologne (Hollande), 1710, ouvrage anonyme mais dont l'auteur est Tyssot de Patot, Genevois, professeur de mathématiques à Deventer. Massé est un libertin. En passant à Lisbonne, il se convertit au catholicisme, ressaisi par la religion de son enfance, mais non convaincu par sa raison, la Bible lui apparaissant « un roman mal concerté », les prophètes un « galimatias ridicule », l'Évangile une « fraude pieuse ». Un naufrage le jette ensuite « au beau pays du déisme », où l'incarnation est déclarée une « idée insupportable », indigne de Dieu, la création une « allégorie », Jésus-Christ un grand homme, l'enfer une absurdité, l'homme ne pouvant offenser Dieu, les mystères, « ce que nous ne pouvons pas définir », la religion chrétienne en somme une imposture, utile à certains égards, des rois et des prêtres. Enfin Massé arrive à Goa, terre d'Inquisition et un prisonnier de l'Inquisition s'y proclame « universel, de la religion des honnêtes gens. J'aime Dieu, dit-il, je l'adore et je fais du bien aux hommes ». Quoi de mieux? Thèmes semblables, dans la *Terre australe*, de Gabriel de Foigny, 1676, l'*Histoire des Sévarambes*, de Denis Veiras, 1677, 1678, 1679. Cf. G. Lanson, *Origines de l'esprit philosophique en France*, dans *Revue des cours et conférences*, décembre 1907-avril 1910; G. Atkinson, *The extraordinary Voyage in French literature before 1700*, New-York, 1920; F. Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac. La vie de Gabriel de Foigny*, Paris, 1922; N. Van Wyngaarden, *Les odysées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Harlem, 1932.

Il y a même vers ce moment un essai d'une histoire comparée des religions, traitées toutes comme des phénomènes de semblable origine dans les *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde*, 1723-1737, 11 in-fol., de Jean-François Bernard. Toutes les religions se valent, dit-il, dans toutes les choses qui méritent le mépris du sage, mais « il faut avoir pour elles les égards que l'on a pour des personnes fort âgées ».

2. *La critique biblique* : Richard Simon. — La Bible a cessé d'être le livre sacré que la chrétienté entendait tout entière dans le même sens. Les réformateurs ont déjà contesté certaines interprétations traditionnelles; les sociniens ont réclamé le droit de libre examen. Mais le fait que la Bible est entre toutes les mains, que la Renaissance a appelé à une revision des textes, et surtout la difficulté de faire concorder la chronologie des Chinois, des Égyptiens, qu'ont fait connaître les explorateurs, les missionnaires, avec la chronologie biblique — ou plutôt avec son interprétation traditionnelle — va provoquer la naissance de l'exégèse biblique, pour mettre la Bible en contradiction avec les traditions des autres peuples, avec elle-même et détruire son autorité.

Sans parler de Capelle, dont l'orthodoxie n'est pas douteuse, qui a écrit un *De critica sacra sive de variis quæ in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri VI*, Paris, 1650, in-fol, les initiateurs sont Hobbes qui traite dans son *Leviathan*, III, 33, « du nombre, de l'ancienneté, de l'autorité et de l'interprétation des livres de la Bible »; le protestant Isaac de La Peyrère (1594-1676), voir LA PEYRÈRE et aussi PRÉADAMITES, de Bordeaux, qui, sur un passage de l'*Épître aux Romains*, c. v, soutient qu'Adam n'est pas le premier homme et qu'il y a des préadamites : *Præadamitæ, primi homines ante Adamum conditi*, 1655, in-4°; Spinoza qui proposera d'interpréter la Bible « par une méthode semblable à celle qui sert à interpréter la nature », où l'on étudie les phénomènes pour aboutir à d'exactes définitions. Mais le vrai fondateur de l'exégèse biblique, celui dont elle tient sa méthode et son esprit, c'est l'oratorien Richard Simon (1638-1712).

Arguant de ce que l'Église s'appuie sur la tradition et de ce que le protestantisme ne peut que perdre à une revision scientifique des livres sacrés, il se livra à cette revision — malgré Bossuet — dans l'*Histoire critique du Vieux Testament*, 1685; l'*Histoire critique des textes du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, in-4°; l'*Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, in-4°; l'*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, in-4° (contredite par Bossuet dans sa *Défense de la Tradition des saints Pères*, 1763); le *Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques*, Trévoux, 1702-1703, 2 vol. in-4°, dit *Version de Trévoux*, condamné par Bossuet et le cardinal de Noailles. « Ceux qui font profession de critique, dit-il lui-même, *Histoire critique du Vieux Testament*, I, III, c. xv, ne doivent s'arrêter qu'à expliquer le sens littéral de leurs auteurs et éviter tout ce qui est inutile à leurs desseins. Ils n'ont donc pas à tenir compte de considérations théologiques ou morales mais à traiter, tout comme ils le feraient pour un livre profane, ces questions : 1. Les livres donnés sont-ils bien de l'auteur à qui la tradition les attribue? Ainsi, Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque tout entier : il a fait les lois et les ordonnances; des scribes ont rédigé sur son ordre et peut-être après lui la partie historique; 2. les textes nous sont-ils parvenus intégralement? Il y a dans tous des altérations, des interpolations; 3. il faut retrouver la pensée même de l'auteur. Entre le sens traditionnel et théologique donné à tel passage et le sens « grammatical ou littéral », le critique n'a pas à hésiter. « Il doit toujours avoir devant les yeux le sens littéral. Autrement chacun prendrait la liberté de traduire l'écriture selon ses préjugés et alors ce ne serait plus interpréter la parole de Dieu, mais l'expliquer selon ses idées. » *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, 1690, p. 447.

Un protestant, Isaac Leclerc (1657-1736), professeur à Amsterdam, tout en combattant certaines de ces idées fit écho à Richard Simon en le dépassant. Dans les *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composée par Richard Simon*, Amsterdam, 1685, 2 in-8°, et dans ses *Parrhasiana ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire...*, Amsterdam, 1699, in-8°, après avoir critiqué l'hypothèse de Richard Simon sur le Pentateuque pour en avancer une autre plus radicale, il soutient que, là où la Bible ne s'accorde pas avec la conscience et la raison, elle n'est pas inspirée. Ainsi, les livres historiques ne sont pas inspirés; les Proverbes sont un livre de sagesse purement humaine. Ses attaques contre Richard Simon furent pour celui-ci l'occasion d'une nouvelle publication : *De l'inspiration des livres sacrés avec la Réponse au livre intitulé : Défense des sentiments*, Rotterdam, 1687, in-4°. L'œuvre de Richard Simon obligera les catholiques à une nouvelle exégèse et fournira aux libertins un nouveau terrain de combat et de nouvelles armes. Sur R. Simon, cf. A. Bernus, *Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne, 1869; J. Denis, *Critique et controverse ou Richard Simon et Bossuet*, Caen, 1870; Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIII^e siècle*, Paris, 1900, in-8°; H. Fréville, *R. Simon et les protestants*, dans *Revue d'histoire moderne*, janvier-février, 1931.

3. *Bayle : la critique des croyances*, « le préjugé de la raison » et l'apologie de l'athéisme. — Pierre Bayle, (1647-1706), voir son article, avec ses écrits *Sur la comète*, 1682-1705, ses *Nouvelles de la République des lettres*, 1684-1687, son *Commentaire philosophique sur le Compelle intrare*, 1686-1687, et surtout son *Diction-*

naire historique et critique, 1697, « qui a peut-être été la plus grande œuvre de la première moitié du XVIII^e siècle » (D. Mornet, *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, 1926), vaut à lui tout un groupe. Il ne formule pas une doctrine : il détruit en jetant le doute. Ses armes sont la critique rationnelle. « La raison, a-t-il écrit dans le *Commentaire*, est le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel. » Il ruine toute démonstration *a priori* des thèses métaphysiques, spiritualistes et religieuses, en montrant toutes les contradictions, les incertitudes de la raison quand elle s'attaque à ces problèmes, toutes les contradictions aussi des croyants, catholiques et protestants, qui ne cessent de se combattre. Sa tactique est celle-ci : il expose les thèses avec toute leur force, puis il s'efforce d'y découvrir des contradictions philosophiques ou historiques, des impossibilités et les privant ainsi « de tout point d'appui dans la nature et dans la raison humaine, il les renvoie à la seule autorité divine ». É. Bréhier, *loc. cit.*, t. II, p. 300. Mais alors, interprétant les faits que lui fournissent l'expérience et son érudition qui est immense et ramenant le problème du christianisme à un problème historique, il ruine par le doute également les preuves externes de la croyance. Il est donc impossible, soutient-il, d'établir d'une façon incontestable : l'existence de Dieu, aux preuves de laquelle la raison peut opposer d'insolubles objections ; la providence — il y revient toujours — inconciliable avec la permission du mal et la liberté de l'homme, et par conséquent, l'incarnation et la rédemption ; l'immortalité de l'âme : le péripatétisme, Pompanace l'a prouvé, ne l'établit pas et aux preuves de Descartes Gassendi a opposé une réplique que l'on n'invoque pas en faveur des dogmes ; le miracle : il y a affinité entre les miracles auxquels croit l'Église et les comètes au pouvoir de prédiction desquelles croit le vulgaire. En réalité, il n'est pas arrivé plus de malheurs que d'ordinaire dans les années à comètes. La croyance universelle n'y fait rien : c'est « une illusion... de prétendre qu'un sentiment qui passe de siècle en siècle ne peut être faux ». De même le miracle répugne à la raison. Rien n'est plus digne de Dieu que de maintenir l'ordre du monde. Que l'on n'invoque pas non plus en faveur des dogmes leur utilité morale. L'immoralité la plus flagrante ne se concilie-t-elle pas dans la pratique avec la religion et des athées ne sont-ils pas d'honnêtes gens ? C'est un fait. On peut concevoir d'ailleurs une société d'athées supérieure à une société de croyants : de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister. « C'est que... les motifs religieux sont loin d'être nos seuls motifs d'action », Art. *Sadducéens*, rem. E., et la nature doit être réhabilitée. Dans le domaine moral et pratique, la raison, qui, dans l'ordre métaphysique, est impuissante, est pleinement et positivement souveraine. Elle pose, indépendamment de toute religion, la loi morale, éternelle qui fixe le bien et le mal, le vice et la vertu. Cette loi fait partie de notre nature. « S'il y a des règles certaines pour les opérations de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Ces règles ne sont pas toutes arbitraires ; il y en a qui émanent de la nécessité de la nature. » La conscience est donc juge de la foi, juge de l'Écriture, dont bien des récits prouvent la relativité ; la morale est indépendante de tout *credo*, heureusement, car le christianisme est anti-social. D'une part, il a inspiré d'atroces violences ; d'autre part, il a livré ses tenants sans défense. Enfin, comme les passions, non les idées, conduisent les hommes, dit-il, il faut réhabiliter les passions.

Bayle, on le voit, fut non pas un sceptique mais un rationaliste, plus près de l'athéisme que du déisme. Cf. J. Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle (religion, critique et philosophie positive)*, Paris, 1919 ; L. Lévy-

Bruhl, *Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, janvier-mars, 1927 ; Ducros, *Les Encyclopédistes*, 1900 ; Brunetière, *Études critiques*, v.

Une société de vrais chrétiens, avait dit Bayle, ne saurait subsister, étant donné l'état présent du monde, sans le luxe et le vice. L'idée fut reprise par Mandeville, 1670-1733, dans la *Fable des abeilles*, publiée d'abord en 1705, puis en 1716 et en 1723, accompagnée alors de *Remarques*, en tout 2 vol. in-8°. Des abeilles prospèrent parce que vicieuses ; elles deviennent vertueuses : c'est la misère et la dispersion. « L'orgueil, source des dépenses, est une source de félicité publique ; l'envie et la vanité sont des ministres de l'industrie ; la frugalité n'est pas autre chose qu'une suite de la pauvreté. » Il y a donc accord parfait entre l'égoïsme naturel et l'utilité sociale. Le *Mondain* de Voltaire répondra au mondain dont Mandeville dessine le portrait et montre l'utilité sociale. Cf. A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIII^e siècle. Le Mondain et ses sources*, Paris, 1909.

4. Fontenelle : la notion de loi et le déterminisme. — Fontenelle (1657-1757), auteur d'une tragédie, de *Dialogues des morts*, d'*Opéras*, de *Pastorales*, sans grande valeur, publia en 1686 une œuvre de vulgarisation scientifique dans le goût du temps, *Entretiens sur la pluralité des mondes* ; en 1687, son *Histoire des oracles*. Secrétaire de l'Académie des sciences de 1697 à 1740, il donna une *Histoire de l'Académie royale des sciences depuis le régleme fait en 1699 et des Éloges historiques des Académiciens de 1708 à 1739*. Son *Histoire des oracles*, suite des *Pensées sur la comète*, émut beaucoup le monde chrétien. Les Pères de l'Église, estimant que les oracles païens étaient rendus par les démons et qu'ils avaient cessé à la venue du Christ, avaient tiré de ce fait un argument en faveur du christianisme. Mais, en 1683, le Hollandais, Van Dale, *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duo*, Amsterdam, avait soutenu que les oracles anciens étaient une imposture des prêtres et avaient cessé non à l'apparition du Christ, mais sous les empereurs chrétiens. Fontenelle, le Cyprien de La Bruyère, avait repris ce livre très lourd pour en faire une œuvre très claire. La thèse des Pères, soutient-il, est une explication commode des miracles du paganisme, mais par là même elle est suspecte. La vérité est que les oracles n'ont point cessé à l'avènement du Christ. Ils n'avaient même pas à cesser, n'étant que des impostures sacerdotales. Et une assimilation s'insinue tout le long du livre entre le christianisme et les religions antiques. Et ainsi, non seulement est enlevé à l'apologétique un de ses arguments et atteinte l'autorité des Pères, mais l'action de Dieu dans l'histoire est niée : donc ni prophéties, ni miracles, ni surnaturel ; niée aussi l'existence des démons, assimilés les prêtres chrétiens aux prêtres païens, les fidèles à des dupes et encouragé l'esprit de critique. Mais plus grave peut-être est la leçon qui découle de la *Pluralité des mondes* et de l'œuvre scientifique de Fontenelle. Cartésien convaincu, il voit le monde soumis à un unique système de lois et la connaissance du monde pouvant être ramenée à une science unique de forme déductive. Évidemment on est loin de cela, mais l'on y tend. C'est la loi de l'esprit humain, dit Fontenelle, de chercher, dans le connu, l'explication de l'inconnu. Les mythes, les fables ne sont que cela. A mesure que l'homme connaîtra mieux les faits, à mesure ses explications entreront dans la science. On peut même concevoir une histoire *a priori*, où, de la nature humaine scientifiquement connue, on pourra déduire les faits historiques à venir. Fontenelle a l'idée complète du déterminisme. Cf. Maigron, *Fontenelle*, 1906 ; Laborde-Milaa, *Fontenelle*, 1905 ; Faguet, *Dix-huitième siècle* ; Brunetière, *Études critiques*, v ; Fontenelle, *Œuvres*,

1790, 8 in-8°; Trublet, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. de Fontenelle*, 1761, in-12.

5. Newton et Locke : expérience et empirisme, mécanisme et matérialisme. — Newton (1642-1727) et Locke (1632-1704), furent vraiment les maîtres du XVIII^e siècle, qui ne les entendit pas toujours comme ils eussent voulu : ils étaient croyants, même Locke, latitudinairiste plutôt que déiste, mais tels qu'il plut aux philosophes anti-chrétiens. Newton n'admettant d'autre explication des phénomènes que celle « déduite d'eux-mêmes », par l'expérience, *non fingo hypotheses*, il sera permis d'exclure les causes finales. De son côté la loi de la gravitation, bien que Newton l'ait complétée par l'appel à ce Dieu géomètre et architecte qu'acceptera Voltaire, permet de réduire l'univers à un mécanisme universel, où il n'y aura place pour aucune action surnaturelle et à peine pour une action ordinaire de Dieu. Enfin l'attraction pouvant s'expliquer par une propriété de la matière, la matière apparaîtra comme pouvant avoir des propriétés « à l'infini », dira Voltaire, *Philosophie de Newton*, 2^e partie; et alors pourquoi pas la pensée? Cf. L. Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908; D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIII^e siècle*, 1911.

Locke, (1632-1704) *Essai sur l'entendement*, 1690, *Le christianisme raisonnable*, 1696, combat la théocratie anglicane et réserve les droits de la conscience, affirme que la Bible suffit au salut, mais interprétée par la conscience humaine qu'aucun système humain ne satisfait et qui trouve ici la parfaite morale; il accepte le miracle, mais le fait relatif à la doctrine et au témoin, et ramène en somme le christianisme à l'humain, à un véritable déisme. D'autre part, jugeant que tout cela suppose fixés les pouvoirs et les limites de notre entendement, il établit la valeur et la dignité supérieure du fait. Au point de départ de toute opération intellectuelle est la sensation. L'esprit n'enferme ni idée, ni principe à l'état de virtualité. La pensée est l'action de l'âme, non son essence. Et à ce propos, il ajoute : « Nous ignorons à quelle espèce de substance Dieu a trouvé à propos d'accorder cette puissance..., il aurait pu la donner à quelques amas de matière disposés comme il le juge à propos. » Cette réflexion qui rejoignait la découverte newtonienne d'une propriété inconnue de la matière sembla autoriser le matérialisme et les Encyclopédistes parleront avec foi de la matière pensante. Cf. Carlini, *La filosofia di Locke*, Florence, 1920; Ch. H. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1931; Al. Campbell Frazer, *Locke*, Londres, 1932; H. Ollion, *La philosophie générale de John Locke*, Paris, 1908; Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVIII^e siècle*, Paris, 1930, et ici l'article LOCKE.

6. Grotius, Pufendorf, Cumberland : les droits de l'homme et de la société fondés sur la nature; sécularisation du droit. — La chrétienté avait trouvé dans l'Évangile le fondement des droits de l'homme et des sociétés. Machiavel et Hobbes avaient opposé à cette doctrine la théorie du droit absolu, unique du prince, que rien ne limite ni du côté de Dieu, ni du côté de l'homme. Or, dès 1625, Grotius, dans le *De jure belli et pacis libri duo*, revendiquait contre Machiavel, pour l'homme et les sociétés, des droits imprescriptibles, mais à ces droits il donnait comme fondement premier la nature considérée en elle-même en dehors du Créateur. On peut aussi, ajoutait-il cependant, voir en Dieu l'auteur de ce sentiment des droits de l'homme et de la société. En 1640, dans son *Traité théologico-politique*, il écrivait : *Propositio vi, Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Res enim singulares modi sunt quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur; hoc est res potentiam,*

qua Deus est et agit certo et determinato modo, exprimitur; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat; sed contra omne, quod ejus existentiam potest tollere, opponitur; adeoque quantum potest, et in se est, in suo esse perseverare conatur. Même note dans Pufendorf, *De jure naturæ et gentium libri octo*, 1672; dans Cumberland, *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, 1672, répondant à Hobbes; dans Thomasius, *Fundamenta juris naturæ et gentium, ex sensu communi deducta*, 1705; dans Gravina, *Origines juris civilis quibus ortus et progressus juris civilis... explicantur*, 1708; dans Locke, *Du gouvernement civil*, 1689, où il est dit en effet : « La raison... enseigne à tous les hommes... qu'étant égaux et indépendants tous, nul ne doit nuire à un autre au regard de sa vie, de sa santé, de son bien... *lex insita ratione* ». Jurieu, *Seizième lettre pastorale de la troisième année*, 15 avril 1689 : *De la puissance du souverain, de son origine et de ses bornes, ira jusqu'à reconnaître aux peuples le droit à l'insurrection*; cf. Bossuet, *Cinquième avertissement aux protestants : Le fondement des empires renversé par le ministre Jurieu*, 1690. Voir Franck-Puau, *L'évolution des théories politiques du protestantisme français, pendant le règne de Louis XIV*, dans *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, 1913, et *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, *ibid.*, 1917; J. Dedieu, *Le rôle politique des protestants français*, Paris, 1920. — Sur l'ensemble de la question, cf. E. Wolf, Grotius, Pufendorf, Thomasius..., Tubingue, 1927; G. Gurvitch, *L'idée du droit social, Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, 1931; L. Le Fur, *La théorie du droit naturel depuis le XVII^e siècle...*, dans *Recueil des cours de l'Académie de La Haye*, t. XVIII, 1927, p. 393 sq.

7. Bayle, Locke : l'idée de la tolérance. — Si la vraie religion est la religion naturelle, telle que la demande la simple raison humaine et par rapport à laquelle les religions positives ne sont que des superfétations, comme le veut Bayle, et si, de par la nature, tous les hommes ont le droit de penser librement, et si, entre le souverain et le sujet, il y a un pacte bilatéral, comme le veut Locke, la tolérance se déduit de là nécessairement. Locke, *Essai sur la tolérance*, 1666; *Epistolæ de tolerantia*, 1^{re}, 1689; 2^e, 1690; 3^e, 1692, soutient que le droit du mandataire se réduit à interdire les attitudes religieuses contraires au pacte social : en Angleterre, par exemple, le papisme, qui appelle l'intervention d'un souverain étranger et l'athéisme puisque la croyance en Dieu garantit l'ordre. D'ailleurs, la vraie religion ignore les prêtres, la véritable Église étant une « société volontaire d'hommes qui se réunissent de leur propre gré, afin d'adorer publiquement Dieu de la façon qu'ils pensent lui être agréable » et à cela, ces hommes ont de par la nature un droit absolu. Cf. Ch. Bastide, *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1906. Au XVIII^e siècle, Fénelon passera pour un apôtre de la tolérance. Il devra cette réputation à l'Écossais Ramsay, qu'il avait converti en 1709. Cf. A. Chérel, *Ramsay et la tolérance de Fénelon*, dans *Revue du XVIII^e siècle*, janvier-juin 1918; *Fénelon au XVIII^e siècle en France*, 1917; A.-M. Ramsay, Paris, 1926, in-8°. Comparer ce que dit Bossuet de la tolérance, dans une lettre de 1692 à Leibniz : « Je crois que ceux qu'on appelle sociniens et avec eux ceux qu'on nomme déistes et spinozistes, ont beaucoup contribué à répandre cette doctrine qu'on peut appeler la plus grande des erreurs, parce qu'elle s'accorde avec toutes. Car craignant de n'être pas soufferts et que les lois civiles ne s'en mêlassent, ils ont été bien aises d'établir qu'il fallait tout souffrir. De là est né le dogme de la tolérance... » Cité par P. Hazard, *op. cit.*, t. II, p. 95.

8. *La querelle des anciens et des modernes* (1690-1720) : la notion du progrès naturel indéfini. — Cette fameuse querelle où Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, 1688, intervint aux côtés de Perrault, fut autre chose qu'une querelle purement littéraire. Elle traduit ce sentiment du progrès, qu'autorisaient les découvertes scientifiques et autres du temps, que Pascal exprimait déjà dans l'image bien connue : « Toute la suite des hommes doit être considérée comme un même homme... qui apprend continuellement », *Fragment d'un traité sur le vide*. Mais aussi ce sentiment de progrès, qui faisait descendre sur la terre l'objet de l'espérance chrétienne, se tournait contre la tradition et par conséquent contre le christianisme, l'homme, ayant pris confiance en ses facultés, a non seulement perdu le sentiment de la déchéance originelle, mais des limites et des contradictions de sa nature, sur lesquelles Pascal encore avait tant insisté. Et l'homme entend poursuivre ce progrès indéfini en dehors du christianisme et même contre lui. Tout cela est senti au moins confusément. Cf. H. Rigault, *Histoire de la querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, 1859, in-8°; A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. III, 47^e leçon; Brunetière, *L'évolution des genres*, Paris, 1890, in-12, 4^e leçon. Ce dernier signale comme conséquence de la querelle, « l'idée d'une certaine relativité des choses littéraires ». On verra plus loin l'idée de relativité s'introduire dans les questions de religion.

Sur l'ensemble de cette période cf. Busson, *op. cit.*; Cournot, *op. cit.*; A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, 1916; G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*, dans *Revue des cours et conférences*, dec. 1907-avril 1910; *La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1680 à 1715*, dans *Revue du mois*, janvier 1910; *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1912; P. Hazard, *op. cit.*, t. I; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933.

V. AU XVIII^e SIÈCLE (1715-1815). LE PHILOSOPHISME. — 1^o Les principes et les caractères généraux du XVIII^e siècle; 2^o Première période, de 1715 à 1750; 3^o Deuxième période, de 1750 à 1780; 4^o Troisième période, de 1780 à 1815.

C'est vers 1750 seulement que se manifestera dans toute son étendue, sa force et son ardeur au combat le philosophisme antichrétien du XVIII^e siècle. Mais, dès 1715, les principes du siècle sont fixés et ses caractères généraux.

1^o *Les principes et les caractères généraux du XVIII^e siècle.* — 1. *La souveraineté de la raison.* — Ce mot, on l'oppose à préjugé, ignorance, crédulité, superstition, en réalité à la révélation et à l'autorité. Aucune conciliation mais une irréductible opposition entre la raison et la foi. Pas de « double vérité ». La raison décide. N'est-elle pas la lumière donnée par la nature? « Partout où nous avons une décision claire et évidente de la raison, nous ne pouvons être obligés d'y renoncer sous prétexte que c'est une matière de foi. Nous sommes hommes avant d'être chrétiens. » *Encyclopédie*, art. *Raison*. « Qu'importe que d'autres aient pensé de même ou autrement que nous, pourvu que nous pensions selon les règles du bon sens. » *Ibid.*, art. *Philosophie*. « *Philosopher*, c'est rendre à la raison toute sa dignité et la faire rentrer dans ses droits. » *Ibid.* « La philosophie consiste à préférer... la raison à l'autorité. » *Ibid.* On est loin du « Taisez-vous, raison imbécile ».

La foi en la raison remplace la foi en la révélation et en l'Église. La raison est commune à tous, puisqu'elle vient de la nature universelle : rien n'est hors de son domaine; elle se suffit à elle-même : « il n'y a plus lieu

de parler des raisons du cœur », et pour qu'elle puisse prononcer en toute sécurité sur toute matière, il ne saurait plus être question de dispositions morales nécessaires au jeu de l'intelligence. « Toutes les sciences réunies, dit le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, ne sont autres que l'intelligence humaine, toujours une, toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique. » Et cette raison souveraine, ce n'est pas la puissance spéculative qui édifie la métaphysique : Newton et Locke ont détrôné Descartes; c'est le bon sens. Une chose est vraie qui est évidente pour le bon sens ou qu'a rendue évidente l'expérience. « Le philosophe... aime mieux faire l'aveu de son ignorance toutes les fois que le raisonnement ne saurait le conduire à la vraie raison des choses... Il ne se rend qu'à la conviction qui naît de l'évidence. » *Ibid.* « Le XVIII^e siècle, dira Brunetière, *Histoire et littérature*, a cru à deux choses : ayant nié ce qu'il y a de fixe et de solide, il a mis sa complaisance dans ce qu'il y a de plus trompeur et de plus changeant dans l'homme, l'expérience de l'œil et de la main, et dans ce qu'il y a de plus illusoire et de plus faillible au monde, la raison raisonnante. »

Ce principe a pour corollaire les droits absolus de la libre discussion et de l'esprit critique. Les dogmes que Descartes a soustraits soigneusement à son doute seront de toute nécessité soumis à la critique rationnelle. « Notre âge, écrira Kant, est vraiment l'âge de la critique; rien ne peut échapper à son tribunal, ni la religion avec sa sainteté, ni le législateur avec sa majesté. »

2. *La morale fixée par la raison pratique ou la conscience. L'hédonisme et la morale sociale. Le progrès moral lié au progrès de la raison.* — La morale est indépendante de la religion, antérieure et supérieure à elle. « Toutes les nations civilisées s'accordent sur les points essentiels de la morale, autant qu'elles diffèrent sur ceux de la foi. » *Encyclopédie*, art. *Morale*. D'ailleurs les athées ne peuvent-ils pas être aussi vertueux que des croyants? Enfin, « la foi tire sa principale sinon sa seule vertu de l'influence qu'elle a sur la morale ». *Ibid.* La crainte des sanctions annoncées par la religion peut en effet retenir dans le devoir ceux qui ne pensent pas. C'est donc la raison pratique ou la conscience individuelle qui fixe la loi morale. La vertu n'est autre chose que l'habituelle soumission à la conscience. « La grâce détermine le chrétien à agir; la raison détermine le philosophe. » *Ibid.*, art. *Philosophie*. Or, d'une part, la conscience éclairée par la nature invite l'homme à chercher le bonheur : « Le vrai philosophe ne se croit pas en exil en ce monde; il veut jouir en sage philosophe des biens que la nature lui offre... Il n'est pas tourmenté par l'ambition, mais il veut avoir les commodités de la vie, ...un honnête superflu. » Pas d'ascétisme. Suivre la nature; obéir même à ses passions, mais soumises à la raison. « Les autres hommes sont emportés par leurs passions; ils marchent dans les ténèbres; ...le philosophe, dans les passions mêmes, n'agit qu'après la réflexion; il marche dans la nuit, mais un flambeau le précède. » *Ibid.* « L'homme est fait pour le bonheur et il n'est point vrai que l'homme passe infiniment l'homme. » D'autre part, il vit en société, c'est un fait; quelle que soit l'origine de ce fait, « la raison exige du philosophe qu'il travaille à acquérir les qualités sociales. La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui ». *Ibid.* Il sait en effet que les autres hommes ont des droits qu'il doit respecter, s'il veut que ses droits soient respectés, et lui rendent des services qu'il doit reconnaître, s'il veut en profiter. En somme, l'homme n'a qu'à suivre sa nature; il n'a de devoirs pour le contraindre qu'envers ses semblables; le droit de la nature s'arrête où commence le droit de la société. La loi morale est uniquement

sociale. Le progrès moral intérieur qui fait le vrai philosophe — il n'est plus question du saint : « l'idée de la sagesse n'est demeurée liée à celle de la théologie que dans l'esprit des prêtres orgueilleux et de leurs imbéciles esclaves », *Encyclopédie*, loc. cit. — dépend uniquement des lumières de la raison. Plus un homme est éclairé, meilleur il est. « Plus vous trouverez la raison dans un homme, plus vous trouverez en lui de probité. Il est pétri, pour ainsi dire, avec le levain de l'ordre et de la règle; il est rempli des idées du bien de la société civile. Le crime trouverait en lui trop d'opposition. » Cf. G. Lanson, *La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1680 à 1715*, dans *Revue du mois*, janvier 1910; P. Pellisson, *La sécularisation de la morale au XVIII^e siècle*, dans *La Révolution française*, 1903; *La question du bonheur au XVIII^e siècle*, dans *La grande revue*, 1906; W. Menzel, *Der Kampf gegen den Epicureismus in der französischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts*, Breslau, 1931.

3. *La Nature remplace Dieu et la Providence.* — La nature! mot dont usent beaucoup les « philosophes », mais qui est vague. En laissant de côté ces sens : ce qui est spontané, primitif — l'ensemble des choses et des êtres, tels qu'ils nous apparaissent — l'ensemble des forces conscientes ou inconscientes qui conduisent un être vers sa fin, ils font signifier à ce mot — après Rabelais, Molière — d'abord l'ensemble des forces saines et vitales qui, dans l'âme comme dans le corps, appellent l'homme à une activité sans souffrances, sans sacrifices, qui satisfera son âme et son corps. « O Nature, dira Diderot, souveraine de tous les êtres, et vous, ses filles adorées, Vertu, Raison, Vérité, soyez à jamais mes seules divinités. Montre-nous, ô Nature, ce que l'homme peut faire pour obtenir le bonheur que tu lui fais désirer. » Évidemment, cet homme naît bon, — il ne saurait être question du péché originel — et, comme il vient d'être dit, il n'a qu'à suivre la nature.

La nature, c'est encore cette puissance mystérieuse qui assure l'ordre du monde — le *Système de la nature* — qui peut même en être l'explication; puissance aveugle, que ne conduit aucun but moral; immuable puisqu'elle régit tout suivant des lois nécessaires, suivant un invincible déterminisme. De cette conception des choses découlent ces conséquences : a) Le miracle est impossible, la providence particulière ne peut s'exercer et la prière est inutile. « Tu es en délire, écrit Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, si tu crois qu'il y ait rien soit en haut, soit en bas, dans l'univers, qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. » b) Les causes finales seront exclues du savoir. Elles ne sauraient entrer dans l'explication des choses. c) L'histoire se développe suivant des lois nécessaires, « qui découlent de la nature même des choses », et non suivant les volontés libres et morales du Dieu de *l'Histoire universelle*. d) Dieu est-il même nécessaire à l'origine des choses? e) Et l'homme est-il vraiment libre?

4. *La religion naturelle supérieure aux religions positives.* — Niant tout le surnaturel, la révélation, le miracle et même la grâce, puisque l'homme se suffit à lui-même, les philosophes qui acceptent Dieu parlent de la religion naturelle ou du déisme. Au début du siècle, Fénelon écrivait : « Les libertins de notre temps se font honneur de reconnaître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans ses ouvrages, mais, selon eux, ce Dieu ne serait ni bon, ni sage s'il avait donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de pécher, de renverser l'ordre et de se perdre éternellement (on reconnaît ici l'objection que Bayle répète). En ôtant toute liberté réelle, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme, de tout enfer; on admire Dieu sans le craindre et on vit sans remords au gré de ses passions. » Et l'évêque anglican Gastrett : « Le déiste

est celui qui, admettant un Dieu, nie la providence... et ne se croit obligé au devoir que pour des raisons d'intérêt public ou particulier, sans la considération d'une autre vie. » Cité par É. Bréhier, loc. cit., t. II, p. 323. Ces idées demeureront jusqu'au bout du siècle, celles des philosophes déistes, chacun d'eux leur donnant une nuance particulière.

Que sont donc les religions positives et, pour préciser, le christianisme? Les religions positives ont pour origine, d'une part, l'ignorance des causes naturelles, de l'autre, l'ambition des prêtres et des rois. Elles ont été funestes à l'humanité. Cf. *Encyclopédie*, art. *Prêtres* : « Dieu est trop bon essentiellement, avait dit Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Saint-Omer, 1686, pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives, il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices. » Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Religion*... C'est donc un devoir de combattre les religions positives. Les attaques des philosophes portèrent en particulier sur les miracles rapportés dans l'Écriture. Ils en contestèrent ou la possibilité, ou l'authenticité, ou la possibilité de les constater, ou la valeur démonstrative.

5. *La valeur absolue du droit naturel*, fondé sur la raison et la nature souveraines — par elles-mêmes — en dehors de Dieu. Et par conséquent de la personne humaine. Parmi ces droits, celui de pratiquer la religion qui semble bonne. Ce droit impose l'obligation de la tolérance à tous. L'homme est indéfiniment perfectible, comme sa raison.

Les philosophes n'affirmèrent souvent ces idées que sous des formes cachées, ou dans des ouvrages anonymes, craignant la censure et ses conséquences. Leurs ruses furent multiples.

2^o *Première période, de 1715 à 1750.* — 1. *Le rationalisme anglais : le christianisme rationnel.* — De 1715 à 1734, c'est l'Angleterre qui donne le ton. Ses déistes s'y sont mis à l'école de Bayle, l'ennemi de la révélation et des dogmes, le champion de la raison et de la conscience; ils vulgariseront ses thèses en Angleterre et plus encore en France où ils seront influents. Ils donneront à ces thèses cependant un aspect tout spécial, on l'a vu : ils les rattacheront aux Livres saints et aux croyances dont ces Livres sont la base. Convaincus que la raison et la conscience sont les lumières supérieures de l'homme, ils s'efforceront de ramener les enseignements de l'Écriture sur le plan de la raison et par conséquent le christianisme à la religion naturelle, ses preuves extrinsèques, prophéties et miracles, à des événements selon la nature, sinon ils les expliqueront par la faiblesse intellectuelle des croyants et l'imposition des prêtres. Les institutions religieuses qui se réclament du christianisme, le culte et le clergé, deviennent ainsi des institutions tout humaines et arbitraires. Vivant dans un pays où le clergé est richement doté et très influent, les déistes anglais, qui viennent la plupart des sectes dissidentes, sont violemment anticiéliques. Aucun d'entre eux cependant ne traite la question dans toute son ampleur. L'un s'en prend à tel caractère surnaturel du christianisme, un autre à tel autre.

a) *Toland.* — Le premier en date des écrivains déistes, qui vont continuer l'œuvre inaugurée par Herbert de Cherbury et Blount, est Toland (1669-1722). Irlandais catholique, il apostasia en Écosse, et il arrive bientôt au christianisme purement rationnel, dans son livre, *Le christianisme sans mystères*, Londres, 1696. Sa thèse est la suivante : Le christianisme vient de

Dieu, comme le prouvent les miracles du Nouveau Testament — les autres miracles, « ceux qu'acceptent les papistes, les juifs, les brahmanes et les mahométans », il ne les accepte pas. Par ailleurs, la raison est la lumière que Dieu nous a donnée. La révélation n'en est pas une autre, mais un moyen d'information. Nous devons donc l'interpréter avec notre raison, la dépouillant de tout ce que n'accepte pas cette raison.

Mais il va dépasser cette position relativement conservatrice. Dans sa *Vie de Milton*, 1698, il jette le doute sur l'authenticité de l'Écriture et dans l'*Amyntor*, 1699, qu'il écrit pour se défendre, devant l'école de Tübingue, il répand sur les Évangiles canoniques l'ombre des apocryphes. Ses *Lettres à Sérénia*, 1704, que traduira d'Holbach en 1768, sont pires encore. Il soutient dans la première, *Origine et force des préjugés*, que les prêtres trompent sciemment les peuples; dans la seconde, que l'immortalité de l'âme et la vie future sont des dogmes « inventés chez les païens », à une époque tardive : les Égyptiens les ont professés tout d'abord; dans la troisième, qu'à l'origine la religion était très simple, c'était la religion naturelle, mais « on l'a chargée de fables qui l'ont rendue mystérieuse, d'offrandes qui l'ont rendue lucrative, de sacrifices et de spectacles qui permettent aux prêtres de faire bonne chère ». En 1709, *L'Adeisdæmon sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Annexæ sunt Origines judaicæ*, soutient que, « le mouvement étant essentiel à la matière », il ne saurait y avoir un Dieu, premier moteur. Les religions, la juive comme les autres, sont donc des inventions humaines et le Penta-teuque n'est pas même un livre à prendre à la lettre : où il met le surnaturel, il n'y a que du très simple. Il attaquera de même les miracles de la Bible dans son *Tetradymus*, « les quatre jumeaux », 1720. Mais il ira plus loin encore. D'une part, dans le *Nazarenus*, 1718, trompé par une traduction apocryphe de l'Évangile dit de saint Barnabé, il soutient ce paradoxe que les musulmans ont du christianisme une notion plus saine que les chrétiens. Le véritable christianisme en effet est celui des ébionites et des nazaréens, où Jésus était représenté comme un simple homme et auquel l'islamisme a emprunté. D'autre part, dans le *Pantheisticon*, 1720, il aboutit au panthéisme le plus formel. Il avait combattu Spinoza : il le rejoint. C'est même lui qui met en usage le mot panthéiste. Le monde est comme un immense animal dont tout ce qui existe est une sorte d'organe. Toland dans son évolution avait ainsi touché à tous les thèmes dont vivra le déisme anglais.

b) *Shaftesbury*. — Différent est Shaftesbury (1671-1713). Cet élève de Locke, correspondant de Bayle et protecteur de Toland, que Voltaire appellera cependant « l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre », *Homélies prononcées à Londres*, 1765, est un homme du monde. Aimant les stoïciens et Platon, il les concilie avec un christianisme large, quelque peu idéaliste. Lui-même a réuni ses œuvres sous ce titre : *Caractéristiques*, 1713, 3 vol. in-8°. Se plaçant sur le terrain des principes, parlant plutôt sous une forme ironique, c'est au nom du scepticisme qu'il fait la guerre au christianisme et à l'Écriture. Protestant qu'il se soumet « aux opinions établies par la loi », il se réserve le droit de les juger intérieurement. Or, il n'accepte pas une religion fondée sur des témoignages historiques ou des spéculations métaphysiques; il ne croit avec Locke qu'à l'expérience personnelle. D'autre part, il ne reconnaît pas au miracle une valeur démonstrative : la contemplation de l'univers est une preuve autrement convaincante de Dieu; le miracle porterait plutôt à l'athéisme, puisqu'il suppose un Dieu corrigeant ce qu'il a fait. Enfin les auteurs des Livres saints ne sont pas inspirés autrement que ne le sont les autres écrivains. Leurs œuvres n'ont donc pas une valeur spéciale. D'autre

part, il était optimiste. La vie doit donner le bonheur. Comment? Une condition est de ne pas prendre au tragique la religion, comme le font « ces prophètes français », les Camisards, réfugiés en Angleterre, et qui se livrent à de ridicules excentricités. *Lettre sur l'enthousiasme*, 1705. Dieu n'est pas le Dieu tragique du pari de Pascal, ni le Dieu injuste que suppose la prédestination, ou chargé de ressentiment que crée la crainte de l'enfer. Il n'oblige pas non plus les hommes à être des égoïstes, faisant le bien en vue de récompenses futures. Il faut sourire de ces imaginations; faisons appel à notre raison et à l'expérience. Nous sommes portés à rechercher notre bonheur et aussi le bonheur des autres. Mais nous éprouvons encore des sentiments d'estime ou de mépris pour la beauté ou la laideur morales et ces sentiments sont accompagnés d'impressions de joie ou de déplaisir. Nous avons donc une sorte de sens moral du bien et du mal. La vertu consiste non dans la contrainte ou l'ascétisme, mais dans l'accord de notre amour du bonheur et de nos penchants bienveillants sous la direction de ce sens moral. La vertu ainsi entendue et le bonheur se confondent. *Essai sur le mérite et la vertu*. Diderot le traduira librement en 1745. Hutcheson dans ses *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, 1725, a donné un tour plus systématique aux idées de Shaftesbury et ramené davantage la vertu au bien social.

c) *Collins* (1676-1729), reprend bien des idées de Shaftesbury, mais il réclame d'une façon plus pressante le droit à la pensée libre. C'est l'objet de son *Discours sur la liberté de penser*, 1713, d'où naquirent les mots de libre pensée et de libres penseurs. Pour Collins, la lumière naturelle de la raison doit juger les vérités de la foi comme les autres. Il attaque l'autorité des Livres saints : leurs innombrables variantes, dit-il, les rendent « douteux autant qu'on veut l'imaginer ». Que l'on n'invoque pas les miracles en faveur du christianisme : les autres religions en invoquent également. Enfin dans les *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* 1724, il s'attaque spécialement aux prophéties. S'il y en avait de véritables, dit-il, elles prouveraient l'origine divine du christianisme, mais il n'y en a pas. Il en étudie cinq; il les discute et il conclut qu'on ne peut les prendre dans le sens prophétique qu'en les interprétant d'une manière allégorique et mystique. Enfin, dans des *Lettres à Dodwell*, 1707, — un théologien qui soutenait en 1706 que « l'âme est un principe naturellement mortel » et qu'avait combattu Clarke, — il montre l'union du matérialisme et du sensualisme. « La pensée étant une suite de l'action de la matière sur nos sens, c'est là une propriété ou affection de la matière, occasionnée par l'action de la matière. »

d) *Thomas Woolston* (1669-1731) aura ceci de spécial, qu'il interprétera d'une façon allégorique les miracles de l'Évangile, y compris la résurrection de Notre-Seigneur. Dans son premier ouvrage, *L'ancienne apologie*, 1705, il soutient que, si le christianisme est attaqué, c'est qu'on entend dans un sens littéral ce que l'on ne devrait entendre que dans un sens figuré, et il cite en exemple les miracles de l'Exode. Vingt ans plus tard, dans le *Moderateur*, où il se posait en médiateur entre Collins et ses adversaires, il soutenait que c'est par la seule interprétation allégorique des prophéties que l'on peut établir que le Christ est le Messie, les miracles de Jésus, même sa résurrection pouvant être mis en question. De 1727 à 1729, en six *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, accumulant contre l'interprétation littérale des récits évangéliques concernant les miracles toutes les objections, parlant d'impossibilité, d'absurdité, il conclut : « L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée par les évangélistes, est une représentation emblématique de sa vie spirituelle dans l'âme de l'homme, et ses miracles sont les figures de ses

opérations mystérieuses. » Dans la controverse que provoquera ce livre interviendra en sa faveur Pierre Annet, qui soutiendra en 1744 dans son livre, *La résurrection de Jésus-Christ*, que sa résurrection était simplement la guérison de ses blessures.

e) Tindal (1657-1733), « le plus ferme soutien de la religion naturelle », a dit Voltaire, *Lettres au prince de Brunswick*, faisait, si l'on peut ainsi dire, la philosophie de ces publications dans son *Christianisme aussi ancien que le monde* ou l'*Évangile, nouvelle publication de la loi naturelle*, 1730. Il n'y a pas d'autre religion vraie que la religion naturelle, révélée à l'homme par sa raison. Cette religion se réduit à la morale : devoirs envers Dieu, devoirs envers ses semblables ; c'est tout. Dans le christianisme se retrouvent ces éléments de la religion naturelle ; en ce sens donc, il est aussi « ancien que le monde ». Comme cette religion, chemin faisant, s'était chargée de superstitions, Jésus est venu promulguer une seconde fois la religion naturelle. En conséquence : 1. Nous avons le droit de rejeter tous les dogmes qui dépassent la raison. 2. La Bible n'est pas un livre inspiré. Aux défauts que l'on peut relever en elle et aux infériorités de la morale qu'elle enseigne, elle apparaît bien comme une œuvre purement humaine. L'Évangile aussi, avec ses hyperboles et son langage figuré. 3. On ne saurait croire aux miracles ; ce sont des inventions humaines. Combien de soi-disant interventions divines rapportées dans la Bible sont ridicules ! 4. Non moins extraordinaires sont les ordres donnés aux prophètes par le Seigneur. Les prophéties sont d'ailleurs incompréhensibles.

f) Thomas Morgan († 1768) fit écho à Tindal dans son *Philosophe moral*, 3 in-8°, 1737, 1739, 1740. Il exalte la raison : la révélation est simplement la découverte de la vérité rationnelle. Ce qu'il a de particulier, c'est qu'il multiplie les attaques contre l'Ancien Testament, dont les miracles sont des événements naturels, des contes ou des mythes, de la réalité de qui les auteurs, poètes ou orateurs, ne s'inquiétaient guère, et dont les prophéties firent un instrument de parti. Le Nouveau Testament, c'est la vraie religion, la religion naturelle, la pure morale fondée sur la raison. Le vrai chrétien, c'est Paul, qui combattit le judaïsme, mit la raison à la première place et fut « le plus grand libre penseur de son temps, le vaillant champion de la raison contre l'autorité et la superstition ».

g) Chubb (1679-1747), gagné à l'arianisme que faisait revivre en Angleterre le livre de Whiston, *Préface historique*, 1710, publie en 1715 un écrit arien : *La suprématie du Père*, mais bientôt dans son *Véritable Évangile de Jésus-Christ*, popularisant les idées du rationalisme, il ramène l'Évangile à la prédication de Jésus-Christ, et il comprend cette prédication de telle manière que Voltaire a pu dire : « Thomas Chubb ose penser que Jésus-Christ est de la religion de Thomas Chubb, mais il n'est pas de la religion de Jésus-Christ. » Dans ses *Œuvres posthumes*, il s'attaque aux miracles du Nouveau Testament : il en nie la valeur démonstrative ou l'authenticité ; il attaque saint Paul l'accusant de fourberie. Aucune religion positive ne vaut mieux qu'une autre. La vraie religion est fondée sur la raison, « ce guide infaillible, cette règle éternelle et invariable du bien et du mal ».

h) Bolingbroke. Voici enfin Bolingbroke (1672-1751), l'ami de Voltaire. Voir son article. Ce n'est pas un philosophe ; c'est un homme du monde qui traite des sujets de religion, tout comme Shaftesbury, mais sans la même suite dans les idées. Il est déiste. L'existence de Dieu lui est garantie non par les preuves *a priori* de Clarke, mais par l'ordre et la beauté de ce monde — les causes finales — et par le consentement universel. Mais son Dieu « est plus puissant que bon, plus souverainement imposant que présent et que

juste ». C'est « un Dieu qu'on admet mais qu'on n'adore point ». Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. x, p. 26. Son œuvre est belle : toute l'ordonnance en est bien. On ne peut aller plus loin sans « faire de Dieu un homme infini ». Il est clair dès lors que Bolingbroke ne saurait accepter les dogmes chrétiens. Il s'en prend surtout au judaïsme. Ni la Bible n'est authentique, ni les miracles qu'elle raconte ne sont vrais ; on y saisis à chaque page une déformation de Dieu ; elle réédite les superstitions de l'Égypte. En frappant le judaïsme, Bolingbroke atteignait déjà — Voltaire fera de même — le christianisme. Mais il l'attaque en lui-même : les dogmes chrétiens de la rédemption, de l'éternité des peines, sont absurdes, indignes de Dieu, inconciliables avec ses attributs. Au reste, le christianisme contemporain ne lui paraît plus le christianisme primitif qui était une seconde promulgation de la loi naturelle. Saint Paul a faussé l'Évangile du Christ.

Peu lu en Angleterre, cet auteur eut plus d'influence en France, grâce à Voltaire, qui lui attribue du reste un de ses écrits polémiques : *Examen de milord Bolingbroke*, 1767. Cf. Hassal, *Life of Bolingbroke*, 1915 ; Butler, *The Tory tradition (Bolingbroke...)*, 1914. A ces déistes faut-il ajouter Pope (1688-1744) ? Dans son *Essai sur l'homme*, Londres, 1733, traduit en France, en prose par Silhouette, en vers par l'abbé Renel, plus ou moins inspiré du déisme de Bolingbroke et de l'optimisme de Shaftesbury, il affirme que Dieu a créé le meilleur monde possible pour le bonheur de tous les êtres, qu'il gouverne le monde par des lois générales auxquelles il ne saurait toucher sans se désavouer et qu'en conséquence l'homme doit céder aux lois de la nature, sous la modération de la raison, des passions devant sortir les vertus ; il fut pour cela rangé en France parmi les déistes, quoiqu'il s'en défendit.

Tel fut le déisme anglais. Au nom de la raison, il ne laissait rien subsister du christianisme surnaturel. Ses principaux adversaires anglais comprirent bien où était le mal. Clarke (1675-1729), maintenant les attributs moraux de Dieu, ce dont se moquera Bolingbroke, s'efforcera de montrer que la raison conduit l'homme à accepter les vérités chrétiennes : *Discours concernant l'existence et les attributs de Dieu*, 1704, dirigé plus particulièrement contre Spinoza et Hobbes ; *Discours concernant les obligations de la loi naturelle et la certitude de la religion révélée*, 1705. Warburton (1698-1779) démontrera au contraire que la religion révélée produit ses bienfaits en l'absence des motifs d'agir que la raison juge nécessaires. Moïse n'a pas enseigné à son peuple l'immortalité de l'âme, cette vérité sur laquelle se fonde rationnellement la morale. Dieu a donc surnaturellement rendu ce peuple capable de se passer de cet enseignement : la *Mission divine de Moïse démontrée sur les principes des déistes*, 1737-1741, 5 vol. in-8°. Enfin, Joseph Butler (1692-1752) dans son *Analogie de la religion, naturelle ou révélée, avec la constitution et le cours de la nature*, 1736, s'applique à démontrer — ce qui rappelle le Pascal du pari — qu'en religion, si l'on ne saurait atteindre toujours une certitude rationnelle, partout égale — telle que la supposait Clarke — il fallait se contenter de cette probabilité dont on se contente partout ailleurs. Sur l'ensemble du sujet, cf. Lanson, *op. cit.*, et ici CHRISTIANISME RATIONNEL.

i) Hume (1711-1776), Écossais qui s'est pénétré des idées de Locke et de Berkeley, terminera plus tard la série des déistes anglais. Dans ses ouvrages, *Traité de la nature humaine*, 1739-1740, 3 vol. in-8° ; *Essais moraux et politiques*, 1741-1743, 3 vol. in-8°, et surtout *Histoire naturelle de la religion*, 1757, *Dialogues sur la religion naturelle*, composés sans doute vers 1749, mais publiés seulement après sa mort, en 1779, il soumet les idées religieuses à sa méthode critique et il n'en laisse rien subsister, quelles qu'aient été ses croyances prati-

ques et même si l'on en croit Compayre, *La philosophie de D. Hume*, Toulouse, 1873, *Du prétendu scepticisme de Hume*, dans *Revue philosophique*, 1879, t. II, p. 449, « a volonté d'en sauver quelque chose pour les autres. Il s'en prend d'abord aux dogmes de la religion naturelle, que Clarke considérait comme une introduction à la religion révélée : l'existence de Dieu. Il n'accepte pas la preuve ontologique qui serait la négation de son idéalisme phénoméniste ; il n'accepte pas davantage l'argument cosmologique de Clarke : Comment concevoir un être nécessairement existant ? L'imagination est toujours libre de nier cette existence. Pourquoi d'ailleurs cet être ne serait-il pas la matière ? Si nous connaissons toutes ses propriétés, « sa non-existence nous paraîtrait, peut-être, aussi contradictoire que la proposition : deux fois deux font cinq » ; il rejette l'argument des causes finales que Voltaire répétait. C'est un raisonnement par analogie entre un mécanisme de fabrication humaine et l'univers. Or cette analogie conduit à tout ce que l'on veut, sauf à cette conclusion certaine : Dieu existe. La providence ? Contre elle il y a l'objection du mal. Or, dit Hume, rien n'empêche de concevoir un univers d'où le mal disparaîtrait par une action régulière ou volontaire de Dieu. Nous restons donc libres de conclure que la cause suprême des choses est indifférente à l'homme. L'immatérialité de l'âme ? Toutes les solutions se heurtent à d'insolubles objections. La preuve historique ne supporte pas davantage l'examen. Les déistes pouvaient révoquer en doute les récits de la Bible, tous acceptaient comme un fait primitif le monothéisme. Dans son *Essai sur l'histoire naturelle de la religion*, Hume avance cette théorie qu'ont soutenue depuis Tylor, Lubbock, Spencer..., que le polythéisme a partout précédé le monothéisme, « la multitude ignorante ne pouvant s'élever tout d'un coup à la notion de l'Être tout parfait, qui a mis de l'ordre et de la régularité dans toutes les parties de la nature, d'un être pur, tout sage, tout puissant, immense, avant de se le représenter comme un pouvoir borné, avec des passions, des appétits, des organes même semblables aux nôtres ». Le polythéisme primitif était donc anthropomorphe. Fontenelle, qui soutenait la même thèse, prétendait que l'homme était arrivé au polythéisme par la recherche spontanée des causes. C'est le sentiment, l'espoir et surtout la crainte qui ont conduit l'homme au polythéisme et de là au monothéisme, dans le désir de se concilier un Dieu plus puissant que les autres, tout-puissant. Quant aux religions révélées, peut-on s'y réfugier, comme l'ont fait quelques sceptiques ? Non. Évidemment on invoque des arguments en leur faveur, mais le raisonnement qui aboutit à l'existence des spectres vaut-il le raisonnement qui aboutit à l'existence des corps ? Quant aux miracles rapportés dans l'Écriture, le témoignage sur lequel ils reposent ne saurait contrebalancer la certitude que tout événement se produit selon des lois naturelles ; ceux affirmés par les contemporains — ceux du diacre Paris, par exemple — se heurtent à la même difficulté. De même les prophéties. Et ainsi « quiconque est poussé par la foi à lui donner son assentiment, a conscience qu'il s'opère en lui-même un vrai miracle perpétuel, qui renverse tous les principes de son intelligence et le détermine à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience ». Cf. H. Meinardus, *D. Hume als Religionsphilosoph*, Erlangen, 1897 ; J. Didier, *Hume*, Paris, 1912 ; A.-E. Taylor, *D. Hume and the miraculous*, Cambridge, 1927 ; R. Metz, *D. Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1929 ; A. Leroy, *La critique et la religion chez David Hume*, Paris, 1930.

2. En France. C'est avec la Régence, la réaction qui suit le règne de Louis XIV et le bouleversement de

fortunes provoqué par le système de Law, un abaissement des mœurs et par conséquent un affaiblissement des croyances. Le milieu est favorable au rationalisme, d'autant plus que l'influence anglaise commence à s'exercer.

a) Tout d'abord cependant, il n'y a pas d'écrivains rationalistes de marque. L'on vit sur le passé. « Les œuvres de Fontenelle sont rééditées dix ou douze fois de 1686 à 1724. Les *Pensées sur la comète* de Bayle ont sept éditions jusqu'en 1749 » ; son *Dictionnaire* figure dans 288 bibliothèques sur 500 ; Spinoza est lu. Une transformation s'est faite dans les esprits, sous l'action des maîtres que l'on a vus. Il y a aussi « des maîtres cachés », dont les œuvres sont imprimées clandestinement ou répandues sous la forme de manuscrits. Ainsi : *Le militaire philosophe ou difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche de l'Oratoire*, par un ancien officier (Naigeon), imprimé à « Londres » en 1768 : dix-huit difficultés, soi-disant proposées à Malebranche et prouvées chacune par une « démonstration » syllogistique. Il faut examiner les questions religieuses avec la lumière que Dieu nous a donnée : la raison. Puisque le christianisme est souvent en opposition avec la raison, il est injurieux à Dieu, contraire, à tout le moins inutile à la morale. Ainsi encore *Le testament du curé Meslier* — mort en 1725 — que Voltaire publiera en 1762, non sans atténuation et qui s'inspire de Spinoza. Les choses sont possibles ou impossibles par elles-mêmes ; elles existent donc par elles-mêmes. La substance est une ; le mal est nécessaire comme tout est nécessaire. Les religions sont l'œuvre d'imposteurs. Le néant est la destinée de l'homme. Dans les notes qu'il a mises aux marges des *Œuvres philosophiques* de Fénelon, Meslier affirme : « Il n'est rien autre chose que la matière ou la nature elle-même qui est tout en tout. » Même esprit dans la *Lettre de Trasibule à Leucippe* de Fréret (1688-1749), composée vers 1725 ; l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, attribué à Fréret par son auteur, Lévêque de Burigny (1692-1785), composé vers 1730, imprimé plus tard ; l'*Examen de la religion* de La Serre, publié en 1745 ; l'*Analyse de la religion chrétienne* de Dumarsais (1676-1756), publiée en 1743 ; les *Lettres à Eugénie*, vers 1720 ? où se trouvent attaqués la Bible comme grossière et absurde, les miracles comme invraisemblables, les prophéties comme dépourvues de sens, la morale chrétienne comme contre-nature, la théologie comme un galimatias et la religion comme l'œuvre des prêtres et des rois pour asservir les peuples ; *Le ciel ouvert à tous les hommes* de Pierre Cuppée, publié en 1732, plus modéré, qui se contente de protester contre l'ascétisme de la religion et contre l'enfer. « Ces ouvrages seront réédités après 1760, par les soins de Voltaire, Diderot, Naigeon, d'Holbach et parfois confondus avec leurs œuvres. Ils n'avaient pas tort de les associer à leur entreprise philosophique ; ces écrivains parlaient exactement comme eux ; il ne manquait à leur déisme ou leur athéisme que quelques arguments de physique ou de politique pour se confondre avec le leur. » D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 2^e édit., 1934, p. 28. Furent écrits dans le même sens de 1730 à 1740 : *Les princesses malabares ou le célibat philosophique*, anonyme, Andrinople (Paris), 1734, condamnées par le Parlement, le 31 décembre de la même année ; réédition de la vie de Spinoza (*Les trois imposteurs*), 1735 ; les *Dialogues critiques et philosophiques*, de l'abbé de Charte-Livry, dialogues satiriques entre Neptune et saint Antoine de Padoue, prêchant aux poissons, entre Homère et le pape sur l'infailibilité et la tradition, entre saint Paul et Moïse, sur les prédictions vagues dont il est facile de trouver l'accomplissement ; en 1736, le *Recueil de divers écrits*, de saint Hyacinthe,

dont : *Agathon ou de la volupté par Rémond le Grec*; le *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*, dirigées surtout contre les prêtres, de De Radicati qui donne encore en 1741, *L'Examen sur la religion en général dont on cherche de bonne foi l'éclaircissement*, rééd. en 1745 et 1761; en 1748, *Nouvelles libertés de penser*, recueil d'opuscules : une *Lettre sur l'argument de Pascal et de M. Locke* (le pari), les *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* (la matière peut penser). Cf. Monod, *op. cit.*, p. 293, n. 3. Mais déjà quelques grands noms émergent, ceux de Montesquieu (1689-1755) et de Voltaire (1694-1778).

b) *Montesquieu*, voir son article. — En 1721, paraissaient les *Lettres persanes*, Montesquieu y adopte toutes les thèses du déisme. Seules sont vraies les choses que la raison démontre clairement. Dès lors comment croire aux religions, au catholicisme surtout, car le protestantisme lui est supérieur? Que valent en effet ses doctrines : « histoire de l'Éternité », révélation « d'une petite partie de la bibliothèque divine »? Ses descriptions du Paradis « capables d'y faire renoncer les gens de bon sens »? Son surnaturel : on montre le miracle, là où il serait simple de « voir la véritable cause »? Son clergé, le pape, « magicien qui fait croire que trois ne font qu'un », les évêques, qui passent leur temps à dispenser des lois qu'ils ont faites? Sa discipline ridicule, avec le célibat des prêtres et les vœux monastiques? Les discussions religieuses de ses théologiens, avec les tendances mystiques et quietistes d'un certain nombre? Ses prétentions à la transcendance, alors que les voyageurs établissent les ressemblances entre l'Évangile et le Coran? Sa morale ascétique qui ne sert à rien, alors que la loi de l'homme est la loi du bonheur et du devoir social? Avant cinq cents ans le catholicisme aura vécu. En attendant, le mieux que puisse faire l'État, c'est de laisser les religions se multiplier autour de la religion dominante. Obligée de se défendre, elle sera plus facile à dominer. La tolérance sera une garantie d'ordre.

L'Esprit des lois, écrit sous les influences opposées de Warburton et de Bolingbroke, en 1748, infiniment plus respectueux des choses religieuses, du catholicisme en particulier, que les *Lettres persanes*, n'est pas plus religieux. Voltaire dira : ce livre « semble fondé sur la loi naturelle et sur l'indifférence des religions. C'est depuis *L'Esprit des lois* qu'on vit les progrès du déisme qui jetai depuis longtemps de profondes racines ». En réalité, ce n'est pas sur le droit naturel, mais sur la nature des choses, que Montesquieu fait reposer les lois. Elles ont entre elles une interdépendance, comme il y en a entre les rouages d'une machine. Elles s'appellent l'une l'autre, non pas fatalement : c'est aux gouvernements à saisir cet appel. Elles n'ont pas à réaliser un idéal moral identique, dont les conditions essentielles sont : le dévouement de tous à l'intérêt général et l'esprit de liberté, mais le bonheur des sociétés. Elles seront donc commandées par le climat, le terrain, l'esprit général, les mœurs, les traditions, parfois pour réagir contre. Tout sera donc relatif, les religions comme le reste. Rencontrant les religions, Montesquieu rejette le paradoxe de Bayle qu'un peuple d'athées serait supérieur à un peuple de mauvais chrétiens. « Même fausse, la religion est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. » Parmi les religions, la chrétienne paraît la plus apte à « faire notre bonheur dans cette vie ». Il soutient même que « les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts » que tous les ressorts laïques, que « ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques », à plus forte raison que « cette crainte servile des États despotiques ». Le christianisme, en effet, au-dessus de la justice humaine a montré une justice supé-

rieure, fondé les droits de l'homme et le droit des gens, condamné l'esclavage, etc. Il n'est pas question de la transcendance du christianisme. Et son efficacité sociale, Montesquieu ne l'attribue pas à la puissance divine de la vérité. Il ne parle pas davantage de ses droits de société divine : il est un rouage dans l'État, l'État doit donc le tenir dans la soumission. D'autre part, que de choses encore à critiquer dans le christianisme! son esprit de propagande et d'intolérance, certaines de ses prescriptions, son ascétisme, etc. Quant à la loi morale qu'il prône, Montesquieu la voit également relative, dans « l'harmonie qui s'établit entre la vie individuelle et le principe du gouvernement » et il condamne, au point de vue de l'intérêt social, certaines institutions d'Église comme le monachisme et l'opposition de l'Église au divorce. Le livre sera mis à l'Index, le 3 mars 1752. Il enlevait à l'Église — autant qu'à la monarchie traditionnelle — son prestige divin et la livrait comme une institution purement humaine, sujette à des erreurs, aux discussions humaines.

c) *Voltaire*. — Avant 1733, Voltaire ne fut guère connu du public que comme poète dramatique, épique, et pour ses aventures. Dans *Édipe*, 1718, quelques traits, indiquent déjà les tendances de l'ancien élève des jésuites, de l'habitué du salon de Ninon de Lenclos et du Temple : « Ne nous endormons point sur la foi de leurs prêtres — Qui nous asservissent sous un pouvoir sacré — Font parler les destins, les font taire à leur gré... Notre crédulité fait toute leur science. » En 1722, il écrit, mais pour ne la publier que dix ans plus tard, *l'Épître à Uranie, Le pour et le contre*, destinée à éclairer Mme de Ruppelmonde, incertaine de ce qu'elle devait croire. Il y expose, en deux tableaux opposés, les raisons qui militent en faveur du christianisme et contre lui, celles-ci avec plus de complaisance que celles-là. D'une part, il conclut — le contre — s'adressant à Dieu : « Je ne suis pas chrétien mais c'est pour t'aimer mieux » — de l'autre, parlant à Jésus-Christ : « C'est un bonheur encor d'être trompé par lui. » La seule certitude c'est « la religion naturelle » — Dieu « nous juge sur nos vertus. Et non pas sur nos sacrifices ». Mêmes tendances dans la *Henriade*, 1723 : Critique de « Rome, qui, sans soldat, porte en tous lieux la guerre »; inutilité du catholicisme pour la vertu : du protestant Mornay il dit : « Au milieu des vertus l'erreur fut son partage »; foi en Dieu cependant, dont la providence « change, élève et détruit les empires du monde ». C'est en Angleterre seulement, de 1726 à 1729, qu'il se fixe dans son incrédulité. Il a vécu dans l'intimité de Bolingbroke; il a été le témoin des controverses que provoquaient les négations de Collins touchant les prophéties et de Woolston touchant les miracles. Ses idées sont arrêtées; il combattra pour la raison contre la Bible et contre l'Église. Cinq ans après son retour, il publiait les *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*. Il y en a vingt-quatre, sans parler de celle consacrée aux *Pensées* de Pascal. Sept sont réservées aux questions religieuses : quatre aux quakers, une à la religion anglicane, une aux presbytériens, la septième aux sociniens ou ariens ou antitrinitaires. Le tout pour aboutir : 1. A conclure en faveur de la tolérance. Le nombre des sectes appelle la paix religieuse et rend l'État maître sans qu'il soit obligé de persécuter; 2. A attaquer toutes les formes du christianisme — leurs Livres saints, leurs croyances, leurs rites — leur clergé, quand elles en ont un, même le clergé catholique dénoncé comme intrigant et vénal. Lettre v. Il n'y a d'inattaquable que la religion naturelle. La Lettre xxv, sur les *Pensées* de M. Pascal, n'a aucun rapport avec l'Angleterre, mais elle concorde très bien avec les idées que Voltaire rapportait d'Outre-Manche et qui l'inspireront toujours. En Pas-

cal, il visait l'apologétique chrétienne la plus gênante pour lui, celle qui considère la croyance chrétienne comme répondant aux exigences de la nature humaine. Sa thèse est simple. Le catholicisme, selon le jansénisme que défend Pascal, ou tout simplement le catholicisme, ne soutient pas l'examen de la raison. A la base de sa démonstration, Pascal met l'énigme de l'homme qu'explique seul le péché originel. Mais l'homme n'est nullement une énigme et, si le péché originel est l'objet de la foi, la raison ne me le démontre pas. Le pari? mais il est faux, indécent, puéril. Il vaut mieux démontrer Dieu par la raison. D'ailleurs, quel intérêt aurais-je à croire en Dieu, s'il prédestine à la damnation la plus grande partie de l'humanité? La misère de l'homme? Mais elle n'existe pas pour qui n'est pas « un misanthrope sublime ». Voltaire soumet également à la critique les preuves que Pascal tire, en faveur de la divinité de Jésus-Christ, des Juifs, de leurs espérances, de leurs prophéties. Il y a LV remarques de ce genre auxquelles s'ajouteront dans la suite dix-huit autres. « C'était la nature, dit Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 399, qui secouait la religion et ressaisissait en jouant toute sa liberté, tout son libertinage. » A ce moment Voltaire est bien en possession de ses idées, de sa méthode. Il est dégagé du christianisme et résolu à le combattre.

d) *Autour de ces noms, il faut en citer quelques autres plus ou moins retentissants alors, aujourd'hui bien oubliés.* — Mirabaud (1675-1760), ancien militaire, ancien oratorien, précepteur des filles de la duchesse d'Orléans et qui sera secrétaire perpétuel de l'Académie, 1742. De lui circulaient plusieurs manuscrits : *Le monde, son origine et son antiquité; De l'âme et de son immortalité*, qui tous deux seront publiés en 1740, par J.-F. Bernard, l'auteur de *Cérémonies et coutumes*, dans un recueil intitulé : *Dissertations mêlées*; enfin : *Existence de la foi chrétienne ou Motifs pressants pour exciter la foi des chrétiens et pour leur en faire produire les actes*, que Naigeon publiera en 1769 sous ce titre : *Opinions des anciens sur les Juifs. Réflexions impartiales sur l'Évangile*. Cf. Lanson, *Revue d'histoire littéraire*, avril 1912. Mirabaud y attaque le Nouveau Testament et la divinité de Jésus-Christ. Contre la divinité de Jésus-Christ, il invoque son obscurité, le refus des Juifs de croire en lui, le silence de Philon et de Josèphe. Il relève les discordances des évangiles. Il nie la vérité des miracles évangéliques : peut-être, dit-il, devançant les modernes, n'ont-ils existé que dans l'imagination des disciples. Les contemporains de Mirabaud l'appellèrent *le Celse moderne*. — D'Argens (1704-1771), ce vulgarisateur forcené des théories déistes — il déteste les athées autant que les inquisiteurs et les moines — de ses contemporains. En 1768, ses *Œuvres* complètes comprendront 24 volumes : *Lettres chinoises*, 1738; *Lettres cabalistiques*, 1739; *Le législateur moderne, La philosophie du bon sens*, 1739. Cf. E. Johnston, *Le marquis d'Argens*, 1928. — Toussaint (1715-1772), futur collaborateur de l'*Encyclopédie*. Dans un livre, *Les mœurs*, 1748, il refuse à l'autorité et à la foi tout crédit; il affirme sa confiance en la nature humaine et le souverain domaine de la raison. Il ne voit lui aussi comme vertus de l'homme que le bonheur par la satisfaction des passions et l'humanité, la bonté envers les autres. « Les passions ne sont point mauvaises en elles-mêmes », quoi qu'en disent les dévots, mais « bonnes, utiles, nécessaires ». A la vérité, on ne peut les suivre aveuglément : il y faut la tempérance. Il y faut aussi « l'humanité » : il n'y a pas de bonheur égoïste. Il n'y a de bonheur parfait que pour qui « aime les hommes, les traite avec bonté, en leur simple qualité d'hommes », et non en considération de Dieu. La religion concourt « à donner des mœurs », c'est vrai; mais pour cela, la religion naturelle suffit. « Je ne vais

donc pas plus loin », dit Toussaint. D'ailleurs, « s'il y a quelque culte qui suppose des dogmes contraires à ceux de la religion naturelle, Dieu les réprovoque ». — En 1748 encore, La Mettrie publie *l'Homme-machine*. La Mettrie (1709-1751) avait déjà publié une *Histoire naturelle de l'âme*, 1745, pour laquelle il avait dû fuir en Hollande; il composera plus tard à Berlin, où il s'est réfugié après *l'Homme-machine, l'Homme-plante*, 1748; ... *Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine*, 1751. Par la brutalité audacieuse de la doctrine — et même des titres — il dépasse la mesure habituelle. « L'homme est une machine. Il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée, la matière. Nos fonctions mentales sont des fonctions organiques. L'homme ainsi fait ne peut exister que pour le bonheur et le bonheur par les sens. Pour ce bonheur, « il est égal qu'il y ait un Dieu — La Mettrie juge son existence probable — ou qu'il n'y en ait pas », ou plutôt « l'univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit athée ». Dans le cœur des athées, la vertu, l'humanité ont pris les plus profondes racines. Que l'on n'invoque point la morale chrétienne. Elle n'a rendu les hommes ni plus honnêtes ni plus heureux. En 1749, Diderot publiera sa *Lettre sur les aveugles*. Cf. D^rR. Boissier, *La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe*, 1931, et ici l'art. LA METTRIE, t. VIII, col. 2537.

3^e *Deuxième période. De 1750 à 1780. Le triomphe du rationalisme.* — La France durant cette période domine tout. Sa pensée est la pensée européenne. Le rationalisme n'y modifie rien de ses doctrines : c'est toujours l'opposition de la raison et de la foi; la malfeasance des religions révélées, du catholicisme surtout; la séparation de la religion et de la morale, ramenée à être la morale du bonheur terrestre, trouvé dans la satisfaction des passions sous la modération de la raison et dans « l'humanité », c'est-à-dire dans la tolérance religieuse, élevée à la hauteur d'une vertu et dans le dévouement à ses semblables, sur le plan de l'humanité plutôt que de la patrie. L'homme est donc toujours appelé, au nom de la raison, à s'affranchir du surnaturel, des croyances et de la morale traditionnelles, de l'obéissance à l'Église, du respect des Livres saints et à réaliser le type de l'homme nouveau dont les philosophes lui tracent le modèle et lui donnent l'exemple. Conduit par sa raison, confiant en son savoir — la science ne cesse de progresser — affranchi par là de toute crainte superstitieuse, ne voyant plus dans le monde qu'un mécanisme, obéissant à la nature, il demandera à la vie tout le bonheur qu'elle peut donner, sans s'inquiéter de la qualité, qui d'ailleurs n'existe pas à proprement parler, sans remettre au lendemain et sans chercher au-delà. Ce qu'il y a de modifié, c'est l'effort. Les philosophes font tout pour répandre leur idéal et le faire triompher. Ils ont un mot d'ordre : « Écrasons l'infâme ». Ils luttent avec acharnement, sans se départir cependant de toute prudence. En 1750 justement, est arrivé à la direction de la librairie, un de leurs amis, Malesherbes (1721-1794) : cela leur facilite les choses; en cas d'alerte Frédéric II leur offre un asile; cf. J.-P. Belin, *Le commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789*, 1913; Brunetière, *La direction de la librairie sous M. de Malesherbes* dans *Études critiques*, n^e série, p. 144 sq. En 1763, quand Malesherbes quitta son poste, la partie était à peu près gagnée. Elle l'était totalement en 1770. A partir de là jusqu'à la Révolution, ce fut l'exploitation de la victoire.

Les philosophes ne laissèrent pas d'avoir de chaudes alertes. L'Église avait ses défenseurs qui, pour n'avoir pas le talent des assaillants, n'en luttaient pas moins vaillamment. Quelque neuf cents ouvrages furent publiés de 1715 à 1789 pour la défense du christianisme. Cf. Monod, *op. cit.* On connaît les attaques répétées contre les philosophes du *Journal de Trévoux*,

celles de Fréron, dans l'*Année littéraire* de 1754 à 1776, cf. F. Cornou, *Elle Fréron*, Paris, 1921; la comédie des *Philosophes*, 1760, de Palissot, cf. Delafarge, *La vie et l'œuvre de Palissot*, Paris, 1913; le *Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouas*, 1757, de l'avocat Moreau; le *Déisme réfuté par lui-même*, 1765, la *Certitude des preuves du christianisme*, 1767, l'*Apologie de la religion chrétienne*, 1769, de l'abbé Bergier. Surtout ces défenseurs de l'Église exploiteront contre leurs adversaires quelques audaces exagérées : la thèse de l'abbé de Prades en 1751, plus encore la publication de l'*Esprit* en 1758. Les philosophes connaissent aussi des divisions mais ces divisions ne sont pas telles que leurs adversaires puissent en profiter.

Avant les philosophes et les œuvres où s'incarne cette période : Diderot et l'*Encyclopédie*, Voltaire et le *Dictionnaire philosophique*, Helvétius et l'*Esprit...*, il faut citer deux penseurs qui, sans partager toutes les idées des philosophes, facilitèrent leur tâche et à tout le moins montrent l'esprit du jour : Vauvenargues (1715-1747), qui meurt quand s'ouvre cette période, et Condillac (1715-1780), qui la traverse tout entière. Dans son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 1746, suivie de *Réflexions et maximes*, 1747, dans le *Traité du libre arbitre*, les *Dialogues*, la *Correspondance avec Mirabeau*, publiés après sa mort, voir *Œuvres*, éd. Varillon, Paris, 1929, 3 vol. in-8°, Vauvenargues se montre, dit Lanson, *Littérature française*, 5^e édit., p. 720, « irrégulier sans tapage, déiste avec gravité »; « il demeure, dit Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. III, p. 109, dans des sentiments religieux philosophiques et libres ». En réalité, il fut un croyant mais qui, ambitieux de gloire littéraire, à défaut de gloire militaire, sacrifie aux idées du jour, sans en être néanmoins l'aveugle tenant. Ainsi, il fait confiance à l'homme, à sa nature, mais il ne croit pas au progrès par la diffusion des lumières. Ce qui fait la valeur d'un homme, c'est sa puissance d'action. Or, ce sont les passions qui font agir et rien n'est plus faux que le stoïcisme qui suppose au-dessus des passions une volonté libre. La puissance d'action d'un homme, sa valeur par conséquent dépend donc de cette force instinctive qu'est le cœur. Vauvenargues prépare ainsi Jean-Jacques Rousseau et de loin Nietzsche. Il rejoint d'autre part les philosophes en ne voyant à l'homme d'autres obligations que les sociales. Cf. Paléologue, *Vauvenargues*, 1890; G. Zieler, *Vauvenargues, ein Vorgänger Nietzsches*, dans *Hamburger Korrespondenz*, 1907, n. 9; Borel, *Essai sur Vauvenargues*, Neuchâtel, 1910; R. Lenoir, *Les historiens de l'esprit humain*, 1926.

Condillac, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, dans le *Traité des sensations*, 1754; cf. *Œuvres complètes*, 23 vol. in-12, 1798, bornant, après Locke qu'il simplifie et avec tout son siècle, la métaphysique « à l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature mais pour en connaître les opérations », *Essai*, *Introd.*, s'en tient à un sensualisme radical. Il dénie toute activité à l'esprit dans la connaissance, faisant dériver des sensations non seulement les idées mais même les facultés. Cela ne l'empêchait pas de croire à l'immortalité mais plusieurs conclurent de son sensualisme au matérialisme. Cf. Bagnenault de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, 1910; J. Didier, *Condillac*, 1911; R. Lenoir, *Condillac*, 1924.

1. L'*Encyclopédie*, 17 vol. in-fol., sans parler de 11 volumes de planches terminés en 1772, est le centre autour duquel se déroule l'histoire du rationalisme en France de 1750 à 1765. « On ne saurait exagérer son importance. Avant son apparition, les philosophes sont quelques hommes de lettres isolés et peu écoutés. Quand son dernier volume a paru, ils forment un parti puissant et universellement respecté. » J.-P. Belin,

Le mouvement philosophique de 1748 à 1789, Paris, 1913, p. 53. « Sa publication fut sinon la cause essentielle, du moins la marque la plus éclatante du triomphe des philosophes. » D. Mornet, *op. cit.*, p. 75.

Commença-t-elle comme une simple entreprise de librairie, ainsi qu'il paraît? Comme une œuvre de propagande voulue? La franc-maçonnerie eut-elle quelque part à l'entreprise? Cf. Lanson, *Revue d'histoire littéraire*, 1912, *Questions diverses*. Peu importe. (En 1746, l'abbé J.-B. Gaultier (1685-1755), un janséniste au service de Colbert, évêque de Montpellier, dans son livre, *Le poème de Pope intitulé Essai sur l'homme convaincu d'impiété* « lance un des premiers l'idée qui fera son chemin d'un immense complot tramé contre la religion, et le premier à notre connaissance, dit A. Monod, *op. cit.*, p. 302, il soupçonne les francs-maçons d'en être les auteurs »).

Deux hommes ont fait l'*Encyclopédie*, Diderot et d'Alembert. Quand Diderot (1713-1784), Langrois, élève des jésuites à Louis-le-Grand, esprit curieux de tout, prit la charge de l'*Encyclopédie*, il avait déjà publié un *Essai sur le mérite et la vertu*, traduit de l'anglais (imité de Shaftesbury), 1745, des *Pensées philosophiques*, 1746, beaucoup plus hardies que les *Lettres philosophiques*, tirant vers le matérialisme et épuisant le principe de la raison souveraine. Nourri de Bayle, il y parle du Dieu cruel, de l'athéisme préférable à la superstition, des passions bienfaisantes, il y fait la critique de l'Écriture où vraiment le Saint-Esprit parlerait trop mal, de la croyance au miracle : même accompli sous nos yeux, le miracle est inadmissible parce que la raison est supérieure aux sens. Diderot esquisse aussi tout un programme de morale indépendante. Deux ans plus tard, dans sa *Lettre sur les aveugles*, il déclarait Dieu insaisissable. Émettant cette idée que la matière douée par elle-même d'une puissance de vie avait créé, après une série d'essais, les êtres et les espèces, il rendait Dieu inutile. Dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754, sous l'influence de la loi de continuité qu'a formulée Leibnitz et en vertu de laquelle d'une forme à l'autre il y a passage insensible, et aussi de la *Thèse sur la formation des corps organisés*, 1751, écrite en latin mais traduite en français par l'abbé Trublet, où Maupertuis, sous le pseudonyme du docteur Baumann, de l'Université d'Erlangen, note que la nature procède par une série de créations successives qui s'enchaînent, Diderot, « sous l'adroit prétexte de réfuter Baumann, pousse les conséquences de ces prémisses aussi loin qu'elles peuvent aller ». Belin, *op. cit.*, p. 75 « Il trace déjà tout le programme en quelque sorte de la doctrine évolutionniste ». Faguet, *Le XVIII^e siècle*, 1890, p. 286. Ainsi, il est matérialiste et, dans la conception des choses, athée, sans peut-être nier Dieu spéculativement, sans l'affirmer non plus. Il est évidemment affranchi de toute morale surnaturelle et même de toute morale convenue. Cela, c'est de l'artificiel : « La morale est une invention d'anciens tyrans subtils. Si cependant vous voulez une règle... fiez-vous à vous-même, scrupuleusement interrogé; quelque chose de bon parlera en vous qui vous dirigera bien, même contre le gré de la loi civile. » Faguet, *loc. cit.*, p. 295. Ce quelque chose vous fera chercher le bonheur pour vous et vous rendra bienveillant pour autrui. Il était enfermé à la Bastille, 1749, lorsque vint le moment pour lui de diriger l'*Encyclopédie*. On lui rendit la liberté et en 1750, il lançait le Prospectus.

D'Alembert (1717-1783), membre de l'Académie des sciences depuis 1742, de l'Académie de Berlin depuis 1746, partageait ces idées, mais avec moins d'imagination, moins d'intelligence aussi et plus de prudence. Ce fut lui qui rédigea le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, qui parut au début du t. I. Voir ici, t. I, col. 706-707. Leurs collaborateurs partageaient leurs

principes : souveraineté de la raison, autonomie de la science, certitude du progrès indéfini, basé sur la science, morale du bonheur et du devoir social, déisme mais pas de providence, matérialisme en somme et par-dessus tout anticatholicisme. Cf. M. Muller, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, 1926.

Le *Discours préliminaire*, destiné à mettre l'unité entre les articles du *Dictionnaire*, n'exposera ces idées qu'avec la plus grande réserve. Faisant tout sortir de la sensation, d'Alembert arrive à la notion de Dieu. Il la salue en passant, mais il a soin de noter que, lorsque nous sortons de l'expérience personnelle et des sciences, nous sommes dans l'obscur, dans l'inconnaissable même. Après cela il peut affirmer : « Rien ne nous est plus nécessaire qu'une religion révélée qui nous instruit. A la faveur des lumières qu'elle a communiquées au monde le peuple même est plus décidé sur un grand nombre de questions. » Dans le texte même des articles peu d'audaces ouvertes. Les articles théologiques ont été confiés à des théologiens : à un abbé Yvon (1714-1791), docteur en Sorbonne, qui fournira les articles *Ame*, *Athée*, à l'abbé Morellet. Quelques audaces : à l'article *Propagation de l'Évangile* et aux articles *Tolérance*, *Persécuteur*, mais ici les Encyclopédistes sentent l'opinion avec eux. Et toujours le principe de la souveraineté de la raison est rappelé. Mais, à part cela, la négation se fait sournoise. Aux articles *Bible*, *Canon*, une doctrine orthodoxe est formulée, mais toutes les difficultés soulevées sont longuement exposées, les preuves si faiblement données que la thèse est condamnée ; ailleurs « la superstition, le fanatisme », — les croyances — sont combattus à propos des fausses religions de telle manière que le christianisme se trouve assimilé. Même tactique en morale. L'article *Bonheur* fait l'éloge de la vertu et affirme qu'elle apporte le bonheur. Mais l'*Encyclopédie* répète que la vertu n'est pas nécessairement ascétique, et qu'« il ne faut pas confondre immoralité et irréligion. La morale peut être sans la religion et la religion peut être, même souvent, avec l'immoralité ». Elle enseigne la bienfaisance et l'humanité. Ses collaborateurs ont été réunis « par l'intérêt général du genre humain ». Quand le premier volume eut paru, pour calmer les inquiétudes naissantes, Malesherbes proposa trois censeurs ecclésiastiques, les abbés Tamponnet, Millet et Cotterel et « pas un seul article des sept premiers volumes ne parut sans avoir été paraphé par un des trois ! » Malesherbes, *Liberté de la presse*, p. 90, cité par J.-P. Belin, *op. cit.*, p. 58. Malgré ces précautions l'*Encyclopédie* laissa percer dès l'origine son rationalisme. Et dès novembre 1751, elle était frappée quand éclata l'affaire de l'abbé de Prades — cet ami de Diderot qui lui avait fourni quelques articles, entre autres *Certitude* pour l'*Encyclopédie* et qu'il avait aidé à préparer ses thèses de licence. — Naturellement, les thèses avancèrent des propositions scandaleuses, entre autres, que, sans les prophéties, les guérisons miraculeuses opérées par Jésus-Christ ne diffèreraient pas des guérisons opérées par Esculape. De Prades fut reçu néanmoins. Protestations. Les thèses étaient condamnées, le 27 janvier 1752, par la Sorbonne, le 29 par un mandement de l'archevêque de Paris, le 11 février par le Parlement, tandis que l'abbé s'enfuyait à Berlin. Comme ses thèses, suivant l'arrêt du Parlement, « soumettaient la foi à la raison et la raison aux sens, attribuaient une origine empirique aux lois, à la société, à la conscience, affaiblissaient les preuves victorieuses de la religion », en un mot, « étaient pleines d'échos des philosophes à la mode », il fut facile de leur assimiler l'*Encyclopédie* dont le second volume venait de paraître. Le 12 février, un arrêt du Conseil supprimait les deux volumes parus de l'*Encyclopédie*. La publication reprit cependant en 1753. En 1757, nouvelle alerte à propos de l'article

Genève écrit par d'Alembert, voir ici, t. I, col. 707, où l'auteur du *Discours préliminaire*, sous l'inspiration de Voltaire, traçait, en louant les pasteurs de Genève, le portrait idéal des ministres de la religion, selon le cœur des Encyclopédistes. Non seulement, il y eut la retentissante protestation de la *Lettre sur les spectacles*, mais « le parti dévot » dénonça encore une fois les audaces rationalistes du *Dictionnaire*. Cela n'aboutit cependant qu'à l'inefficace Déclaration royale du 23 avril 1757 contre les écrits irréligieux et au départ de d'Alembert, qui sortit de l'affaire inquiet pour sa tranquillité. En 1758, nouvelle crise, provoquée par l'apparition de l'*Esprit*. L'*Encyclopédie* était englobée dans la condamnation qui frappait ce livre et sept autres le 7 février 1759 ; le 8 mars suivant, un arrêt du Conseil révoquait purement et simplement le privilège de l'entreprise. Cf. ici, t. VI, col. 2134-2135. Dans la polémique, le nom de l'*Esprit* sera souvent inséparable de celui de l'*Encyclopédie*. Ainsi, les *Préjugés légitimes et réputation de l'Encyclopédie, avec un examen critique du livre de l'Esprit*, 1758, 8 in-12, d'Abraham Chaumeix, dont quatre attaquent l'*Esprit*, quatre l'*Encyclopédie*, ou plutôt Locke en qui l'auteur voit le vrai père de l'*Encyclopédie*. Les Encyclopédistes, Diderot en tête, firent front. La publication du *Dictionnaire* s'acheva et l'on sait quelle réponse cruelle constitue aux *Préjugés légitimes* le *Mémoire pour Abraham Chaumeix contre les philosophes Diderot et d'Alembert*, 1759, qui est, croit-on, de Morellet.

Diderot ne borne pas son activité à l'*Encyclopédie*. Il aide tout le monde autour de lui. Il fournit à de Prades la troisième partie de son *Apologie*, 1752 ; il inspire Rousseau et d'Holbach, écrit un quart de l'*Histoire philosophique* de Raynal ; il rédige une série d'ouvrages dont les plus importants ne seront publiés qu'après sa mort, mais qui montrent du moins quelles idées il semait autour de lui : le *Supplément au voyage de Bougainville*, 1796, le *Rêve de d'Alembert*, 1830, la *Promenade du sceptique*, 1830, sans parler de ses contes, romans et des *Salons*. Le *Rêve de d'Alembert* est le plus important de ces ouvrages. Diderot y complète la théorie évolutionniste ébauchée dans l'*Interprétation de la nature*. « La matière vivante, éternelle et éternellement douée de force, et sans plan préconçu, sans but, sans « cause finale », sans intelligence ordonnatrice, évoluant indéfiniment, créant des êtres, puis d'autres êtres, des espèces, puis d'autres espèces ; versant l'élément nutritif dans l'animal et en faisant de la sensation et des passions, dans l'homme et en faisant de la sensation, de la passion, de la pensée ; rejetant l'animal et l'homme dans l'éternel creuset, et de ces fibres qui pensèrent faisant des végétaux, qui deviendront plus tard, sous forme d'animal ou d'hommes, des choses sentantes et pensantes à leur tour : c'est le système qui séduit son esprit et la vision où son imagination se complait. Il est matérialiste comme un Lucrèce. » Faguet, *loc. cit.*, p. 287. Cf. Assezat et Tourneux, *Œuvres de Diderot*, 1875-1877, 20 vol. in-8° ; au tome XIII, *Notice sur l'Encyclopédie* ; J. Reinach, *Diderot*, 1894 ; Ducros, *Diderot*, 1894 ; *Les Encyclopédistes*, 1900 ; Morley, *Diderot and the Encyclopédistes*, Londres, 1890, 2 vol. in-8° ; F. Mauveaux, *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*, Montbéliard, 1914 ; F. Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens, 1928.

2. *Voltaire*. — Durant cette période, Voltaire passe au premier rang parmi les protagonistes de la lutte contre l'Infâme. Le mot est de lui et de cette période ; il apparaît pour la première fois dans une lettre à d'Alembert du 23 juin 1760, mais Voltaire dut le prononcer plus tôt, à Potsdam, où sans doute il l'apprit. De 1750 à 1753, il vit à la cour de Frédéric II. En 1758, il s'installe à Ferney. Dans l'intervalle, il s'est fait historien. Mais l'histoire lui sert à combattre. Le *Siècle de*

Louis XIV, 1751, lui fournit l'occasion non de nier quelque dogme mais d'attaquer l'Église, ses chefs, ses moines, ses missionnaires, de l'accuser de superstition, de fanatisme. Le chapitre final lui est un moyen de rappeler que des moines et des missionnaires ont eu des querelles pendant plus de cent ans et d'exalter en conséquence la religion naturelle. *L'Essai sur les mœurs*, 1756, le *Discours sur l'histoire universelle*, sont également l'apologie de la tolérance et du déisme et une attaque contre la transcendance du christianisme. « Incapable de percevoir les grandes forces et, par elles, les grandes explications mystiques soit de race ou de nature, soit surtout de religion », Mornet, *loc. cit.*, p. 83-84, Voltaire s'occupe de prouver que les hommes ont eu grand tort de se laisser duper « par les tyrans-rois et par les tyrans-prêtres ». *Id.*, *ibid.* Ils ont été ainsi les victimes du fanatisme religieux et de l'intolérance. Quant au christianisme, sous des témoignages de respect, il le montre — avec quelque dissimulation — plus funeste que toutes les autres religions et à tout le moins n'ayant rien de bon qu'elles ne l'aient eu. Le salut des hommes sera d'écouter désormais les sages. Il se fait aussi, toujours pour combattre, poète philosophe, sans cesser cependant de détester la métaphysique. Il publie en 1756 la *Loi naturelle*, composée en 1752 et dont la morale toute déiste est : « Enfants du même Dieu, vivons au moins en frères ». Puis ce fut le poème sur le *Désastre de Lisbonne*, décembre 1755. Voltaire n'avait jamais été optimiste, du moins à la façon dont l'avait été Malebranche. Cette fois, en face du mal dans ce monde, il voit « un terrible argument » contre la théorie providentialiste du *Tout est bien*. Il se refuse cependant à conclure sur les choses en soi : « Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ». C'est également la leçon de *Candide*, 1759. Mais il est à Ferney; il ose davantage. On est au plus fort de la mêlée, après la condamnation de *l'Esprit* et de *l'Encyclopédie*. Sans parler des petites pièces qu'il publie pour défendre les *Cacouas*, surnom que leurs ennemis ont donné aux philosophes, contre les attaques de Palissot, Le Franc de Pompignan, Fréron, ni de la *Pucelle* dont il donne en 1762 une édition définitive, d'où ont disparu les passages contre le roi mais non les impiétés ou les obscénités, il mène le combat par trois voies convergentes contre l'Infâme. Dès 1762, à propos des Calas, au nom de l'humanité et de la nature, du droit lui-même, si l'on peut ainsi dire, il se fait l'apôtre de la tolérance, qui égalise les religions, et de l'unité religieuse dans le déisme. Cf. *Traité sur la tolérance*, 1763, en particulier, c. xxiii, *Prière à Dieu*. Puis il s'attaque aux Juifs, à l'Ancien Testament, qu'il arrange et au besoin travestit pour lui faire signifier contradiction, cruauté sans motif, absurdité, galimatias, obscénité. « Puisque, dit-il, *Dîner du comte de Boulainvilliers*, le christianisme est fondé sur le judaïsme, voyons donc si le judaïsme est l'ouvrage de Dieu. » Cf. le *Précis de l'Écclésiaste*, le *Précis du Cantique des Cantiques*, dialogue entre le *Chaton et la Sulamite*, 1759, *Sermon du Rabi Akeb*, 1761, *Saül*, 1763; cf. également, Guénée, *Lettres de quelques Juifs...*, 1769, à qui Voltaire répondra par *Un chrétien contre six Juifs*, 1776, par des additions au *Dictionnaire philosophique*. Enfin, il attaque de front, non parfois sans avoir esquissé une révérence ou s'être dissimulé sous un nom d'emprunt ou l'anonymat; l'Église est bien affaiblie, avec la destruction des jésuites. Vaincue sur ce terrain, elle est plus facile à battre sur tous. Il publie donc coup sur coup, *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, 1762; *Sermon des cinquante*, 1762; *Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien*, 1763; le *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764, ou « la raison par alphabet », auquel se mêleront des *Questions sur l'Encyclopédie* de 1770 et l'*Opinion par alphabet*, si bien que le Diction-

naire comprendra plus de cinq cents articles; *Questions sur les miracles*, 1765; l'*Examen important de milord Bolingbroke*, 1766; le *Dîner du comte de Boulainvilliers*, 1766. Le christianisme, soutient-il, est déraisonnable et malfaisant. Ses croyances choquent la raison, et son fondateur est un paysan illettré. Si l'on juge de l'arbre à ses fruits, le christianisme est à rejeter : il n'a su apporter à la terre que la haine, la guerre, les ruines et de vaines disputes théologiques. Ses titres de créance : les miracles, impossibles puisqu'ils vont contre l'ordre des choses — et Voltaire a le sentiment de la fixité des choses; le Dieu horloger la lui garantit — irréels, puisqu'ils n'ont jamais été rigoureusement constatés; les prophéties, qui prêtent à Dieu un langage indécent et que l'on est obligé de torturer pour leur faire dire ce que l'on veut, et le judaïsme, son fondement historique, ne sauraient l'accréditer auprès des gens sensés. « Il est impossible que le point dans lequel tous les hommes de tous les temps se réunissent ne soit l'unique centre de la vérité et que les points dans lesquels ils diffèrent tous ne soit l'étendard du mensonge », *Sermon des cinquante*, début. La vraie religion ne serait-elle pas « celle de servir son prochain pour l'amour de Dieu, au lieu de le persécuter... au nom de Dieu; celle qui tolérerait toutes les autres et qui, méritant ainsi la bienveillance de toutes, serait seule capable de faire du genre humain un peuple de frères »? *Dictionnaire philosophique*, art. *Religion*, section première. Et ce fut ainsi jusqu'à sa mort dans ce que l'on a appelé la « Manufacture de Ferney ». Belin, *op. cit.*, p. 253. Cf. en plus des ouvrages cités, le *Manuel bibliographique* de Lanson et Norman, L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 1930, et sur ce livre le compte rendu qu'en a donné F. Baldensperger, dans *Revue de littérature comparée*, 1931.

3. *Écrivains de second plan. La secte holbachique.* — Autour de Diderot et de Voltaire, de l'*Encyclopédie* et du *Dictionnaire philosophique*, des auteurs et des œuvres de moindre importance mènent le même combat, sans toutefois garder toujours la position du chef. C'est le cas d'Helvétius (1715-1771) et de d'Holbach. Voir leurs articles.

Compte seul, parmi les œuvres d'Helvétius, son livre de *l'Esprit*, 1758, dont il a été indiqué plus haut les conséquences pour l'*Encyclopédie*. Une direction nouvelle est donnée au mouvement philosophique. C'est le matérialisme en chose intellectuelle. L'homme n'est que matière; tout vient à l'esprit de l'impression physique, de la sensation. Ce qui fait les différences entre les hommes, c'est que, sous l'influence de l'éducation, du milieu et des mœurs sociales, la sensibilité physique s'est développée différemment en eux. D'Holbach (1725-1789) est également matérialiste. Peu importe que Diderot, Naigeon l'aient aidé : les livres qui portent son nom sont violemment et obstinément dirigés « contre l'Infâme ». Pour cette guerre, il a recueilli tous les arguments des déistes ou matérialistes français et anglais. Dans son *Antiquité dévoilée*, 1766, 3 in-4°, se souvenant de Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, 1761 (posthume), il attribuait la naissance des religions à la crainte qu'avaient ressentie les premiers hommes en face des calamités et des catastrophes. Son *Christianisme dévoilé*, 1767, fait du christianisme la même critique que Voltaire, de sa source, l'Écriture sainte, de sa préparation, le judaïsme, de ses preuves historiques, de ses dogmes, de ses rites. Il déclare sa morale et son organisation dangereuses pour la société avec son idéal de vie ascétique et paresseuse, et son clergé autoritaire et fanatique. Et, tandis que sont publiées, 1768-1770, par lui, par Naigeon (1738-1810), ou Bordes (1720-1781) par toute la secte holbachique, « les capucins athées », comme dit Grimm, des brochures dont quelques-unes avaient

auparavant circulé manuscrites et dont l'esprit était le même : *l'Esprit du clergé*, les *Prêtres démasqués*, *l'Imposture sacerdotale*, les *Doutes sur la religion*, le *Militaire philosophe*, les *Lettres à Eugénie*, les *Opinions des anciens Juifs*, *l'Examen des prophéties*, *l'Enfer détruit*, le *Caléchumène*, *Réflexions impartiales sur l'Évangile*, la *Contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition*, d'Holbach préparait et publiait son fameux *Système de la nature*, « lois du monde physique et du monde moral », dit le sous-titre, 1770, 2 vol. in-8°, dont l'apparition fut un scandale sans précédent. « C'est l'exposé le plus complet qu'on eût vu jusqu'alors du matérialisme et de l'athéisme. Il n'y a dans le monde que la matière douée de la faculté de sentir. Ni âme, ni liberté. L'ordre des choses est non pas l'effet d'un plan divin, mais une disposition rigoureusement nécessaire de la matière dans ses parties. Dieu est donc inutile et la religion naturelle sans objet et toutes les religions manquent ainsi de leur base. Or, dans l'humanité ainsi dégagée des religions, naît une morale sociale toute naturelle. L'homme agit par amour du plaisir; son voisin aussi mais différemment. L'un par l'autre leur plaisir grandit. Toute une morale — qui consistera à vouloir le bien d'autrui — peut s'édifier sur ce fait, contraignante au même degré que la morale religieuse, pourvu que « les puissances de la terre lui prêtent le secours des récompenses et des peines dont elles sont dépositaires ». En 1772, sous ce titre, *Le bon sens ou les lumières naturelles opposées aux lumières surnaturelles*, d'Holbach vulgarisait, en les accentuant encore, les idées maîtresses de son livre; en 1773, sous cet autre titre, *Le système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, il prêchait le droit au bonheur et enseignait que les devoirs ne sont que des moyens de satisfaire plus complètement notre sensibilité physique.

Pendant que Grimm (1723-1807), dans sa *Correspondance*, 1754-1790, traduisait pour l'Europe, les idées « du corps des philosophes », à Paris, des salons leur permettaient de s'entendre et servaient à leur propagande. Fontenelle, Diderot, d'Alembert, Raynal, Morellet, Boulanger, Saint-Lambert, Galiani se rencontraient dans les salons de Mme Geoffrin, de Mme du Deffand qui ne croit à rien, de Mlle de Lespinasse qui est celui de d'Alembert, d'Helvétius et de d'Holbach, de Mme Necker qui, elle, est très chrétienne. Surtout, l'Académie est leur domaine; ils y exposent leurs théories; ils n'entendent pas y être attaqués et ils le prouvent bien à Le Franc de Pompignan. Cf. Brunel, *Les philosophes et l'Académie française au XVIII^e siècle*, in-8°, 1884.

4. Rousseau. *Le protestantisme rationaliste et pieux.* — A part est Jean-Jacques Rousseau (1712-1758). Né calviniste et de Genève, converti à seize ans au catholicisme, mais au catholicisme de Mme de Warens, piétiste convertie, qui a séparé la piété de la morale et qui garde quelque chose du libre examen, autodidacte, il arrive à Paris en 1741, se lie avec les philosophes, plus particulièrement avec Diderot, 1745, qui le détache de « l'abominable » croyance, mais non totalement du christianisme. En 1754, à Genève, il abjurera son catholicisme et recouvrera ses droits de citoyen, autrement dit, son caractère de calviniste. Il n'aura pas accepté cependant tout le *Credo* genevois : il aura pris la position de chrétien libéral ou, si l'on veut, rationaliste. Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, et le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755, il condamne ce dogme du progrès, au nom duquel les philosophes ont déclaré la guerre à la religion, mais en même temps, il formule ce principe dont il s'inspirera toute sa vie : l'homme est naturellement bon. En d'autres termes l'homme primitif, tel qu'il

est sorti des mains du Créateur, était fait pour vivre sans souci, sans cupidité, sans haine, ne soupçonnant pas le mal; la société — c'est-à-dire le progrès, les livres, la philosophie — a rendu cet homme impossible et a dépravé le type humain. C'est la négation du péché originel, tel du moins que l'entendaient les calvinistes de Genève. En 1756, dans sa *Lettre sur la Providence*, répondant au *Poème sur le désastre de Lisbonne*, il affirmera Dieu, la providence, la vie future. En 1758, dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, en sa réponse à son article *Genève* dans l'*Encyclopédie* qui louait les successeurs de Calvin de leurs tendances sociniennes, mais les blâmait de ne pas ouvrir leur ville au théâtre, s'il proteste contre l'idée d'introduire à Genève cet élément de perversion civilisée qu'est le théâtre, s'il affirme, pensant peut-être à *l'Esprit* qui vient de paraître : « On ne peut être vertueux sans religion », *Préface*, du moins il ne s'élève point contre le socinianisme, c'est-à-dire, contre la négation de la divinité de Jésus-Christ : son christianisme sera sans dogmes.

À côté du socinianisme, une autre forme de rationalisme s'est infiltrée, en effet, dans le protestantisme : le rationalisme pieux, le piétisme. Né en Souabe, à la fin du XVII^e siècle, sous l'impulsion de l'Alsacien Spener (1635-1705), ce rationalisme, faisant bon marché du dogme, identifiait la religion avec la piété intérieure, individuelle par conséquent. Il avait gagné en Suisse, Bâle, Zurich, Berne, la Suisse romande. Cf. Ritter, *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande*, II^e série, t. III, *Magny et le piétisme romand*. Certes Rousseau a une religion personnelle, mais il rentre bien dans la catégorie de ces rationalismes pieux, à côté de Bêat de Muralt, l'auteur de *l'Instinct divin recommandé aux hommes*, 1727, et surtout de Marie Huber (1695-1753), qui distingue la religion chrétienne de ses formes confessionnelles, l'assimile à la religion naturelle, non pas telle que la constitue la raison, mais telle que l'accepte l'assentiment de notre conscience, d'après la nature et nos affirmations intérieures et ainsi religion avant tout pratique. *Lettre sur la religion naturelle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, Amsterdam, 1738, in-12; édit. plus complète, Londres, 1739, 2 vol. in-8°, et édit. définitive avec Supplément et *Lettres posthumes*, Londres, 1756, 4 vol. in-8° et 6 vol. in-12. C'est la formule, personnelle à Rousseau, de ce christianisme que donnera la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Une première idée de cette profession de foi est donnée dans la *Nouvelle Héloïse*, 1761. Julie mourante, « raisonnable et sainte », dit qu'au jour de son mariage elle a rejeté sa religion positive (le calvinisme orthodoxe genevois), ses dogmes et ses pratiques, pour s'en tenir à la religion que lui dicte sa raison guidée par son cœur. Elle a lu la Bible, mais elle l'a interprétée avec sa raison et son cœur. Elle croit à l'immortalité, mais elle meurt sans crainte, non pour les promesses que lui fait le pasteur, mais parce qu'elle a le sentiment d'une bonté divine qui ne peut guère damner. Ainsi, elle n'accepte pas le protestantisme dogmatiste officiel. Chemin faisant, Rousseau avait porté son jugement sur le catholicisme qu'il juge vénal, chargé de croyances et de règles inutiles. Dans le *Contrat social*, 1762, organisant la société, c'est la même note. Contre Bayle et ses disciples, il affirme : Un État doit avoir une religion pour maintenir l'État dans la justice et les citoyens dans l'obéissance. Cette religion ne saurait en aucun cas être le catholicisme, qui donne aux citoyens deux souverains, deux lois, brise l'unité sociale et l'accord de l'homme avec lui-même et met en scène un clergé ambitieux. Le théisme évangélique conviendrait mieux, puisqu'il n'oppose aucun souverain, aucune loi, au souverain, à la loi de l'État; il créerait une vraie frater-

nité. Il est vrai que, mettant le but de la vie en dehors de la vie, il semble peu s'adapter à l'État, mais les chrétiens ne sont pas si absolument chrétiens qu'ils ne puissent être de vrais citoyens. Quant à son *Credo* complet, il le donne à la suite de l'*Émile*, 1762, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, complétée par sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, 1763, et ses *Lettres écrites de la montagne*, 1764, où il répond aux condamnations qu'ont faites de l'*Émile*, l'archevêque de Paris et les pasteurs de Genève. La vraie lumière religieuse, celle qui ne trompe pas, ce n'est pas la raison qui ne vient qu'en second lieu et au nom de laquelle des philosophes ont pu nier Dieu, c'est le sentiment, c'est le cœur, c'est la conscience, « instinct divin ». Rousseau acceptera « pour évidentes toutes les idées auxquelles, dans la sincérité de son cœur, il ne pourrait refuser son consentement et pour vraies toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec ces premières ». Il laissera « toutes les autres dans l'incertitude, sans se tourmenter à les éclairer, quand elles ne mènent à rien d'utile dans la pratique ». Sûr ainsi de Dieu, sans s'inquiéter de le connaître davantage, et de l'âme, pour laquelle il admet l'immortalité, les récompenses mais pas l'enfer, suivant dans sa vie morale les commandements de sa conscience, écho de la volonté divine, Rousseau juge que toute autre révélation est superflue, impossible à prouver. Dans cette religion idéale peut rentrer le christianisme, un certain christianisme. Non pas le catholicisme, qui ne se prouve ni par les faits extérieurs, ni par les prophéties, toujours difficiles à interpréter et dont on ne saurait assurer la force probante, ni par les miracles, difficiles à discerner — il y a dans les choses tant de forces inconnues! — et sans véritable force démonstrative, ni par ses dogmes, qui, ne pouvant être conçus, ne peuvent être crus. Les mêmes raisons valent contre le protestantisme orthodoxe. Reste le christianisme qui, ayant rejeté tout l'irrationnel de la révélation, parle au cœur : « La sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur. » Le christianisme « a sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur ». Dans l'Évangile, « je reconnais l'esprit divin, cela est immédiat autant qu'il peut l'être; il n'y a point d'hommes entre cette preuve et moi ». Quoi qu'il paraisse, ce rationalisme pragmatiste et sentimental fut plus funeste finalement à l'orthodoxie que le rationalisme brutal de Voltaire et de d'Holbach. Cf. *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, publiée, commentée et annotée par T. Dufour, 1924-1935, 20 in-8°; P. M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, Fribourg-Paris, 3 vol., 1914, et la bibliographie, t. III, p. 401 sq.; A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*, Paris, 1927; *La pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, 1929; Metzger, Marie Huber, *sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, 1887, in-8°.

Sur le rationalisme au XVIII^e siècle, voir Lanfrey, *L'Église et les philosophes*, 1857; Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, 1857-1862, 3 vol.; Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e siècle*, 1865-1867, 2 vol.; Les moralistes français au XVIII^e siècle, 1873; Bersot, *Études sur le XVIII^e siècle*, 1855; Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII^e siècle*, Paris, 1820; Desnoireterres, *Voltaire et la société du XVIII^e siècle*, 1867-1876, 8 vol.; Aubertin, *L'esprit public au XVIII^e siècle*, 8^e édit., 1873; Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIII^e siècle*, 1906; Pellisson, *Les hommes de lettres au XVIII^e siècle*, 1911, in-12; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. VI, 1909; A. Monod, *op. cit.*, D. Mornet, *op. cit.*

4^e Troisième période : De 1780 à 1815. Les derniers philosophes et l'apparition de l'Allemagne. Transition. — 1. En France. — Les protagonistes de la philosophie

vont quitter la scène : Voltaire en 1778, non sans avoir reproduit une fois de plus ses critiques habituelles contre l'Ancien Testament dans sa *Bible enfin expliquée*, 1776; mais l'édition de Kehl de ses *Œuvres complètes*, 1783-1790, va prolonger son influence. En 1783, c'est d'Alembert qui, devenu le chef du parti, en publie hautement les idées dans ses *Éloges*. En 1784, c'est Diderot qui donne comme préface à une traduction de Sénèque, faite par d'Holbach et Naigeon, un *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, 1778, où il reprend l'idée de la relativité de la morale, exalte la morale de Sénèque, attaque les prêtres qui vendent le mensonge, se félicite des progrès de la philosophie qui a empêché les peuples de tomber plus bas dans la superstition et leur a enfin appris ce que c'est que la vertu. En 1789, ce sera le tour de d'Holbach. Avant sa mort, deux ouvrages impies paraissent encore à Paris : *Le Nazaréen ou le christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans*, traduit de l'Anglais Toland; les *Lettres philosophiques sur saint Paul, sur sa doctrine politique, morale et religieuse, et plusieurs points de la religion chrétienne, considérée politiquement*. Ceux de leurs disciples qui leur survivent ou les remplacent n'ont pas la même valeur. Marmontel (1723-1799), La Harpe (1739-1803), Delisle de Sales (1743-1816), qui, dans sa *Philosophie de la nature ou traité de morale pour le genre humain tiré de la philosophie*, laquelle a cinq éditions au moins de 1770 à 1789, déclare une fois de plus la guerre à la « superstition » et au « fanatisme »; Raynal (1713-1796), dont l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Indes*, 1772, est avant tout une histoire « des crimes » du « fanatisme et de la superstition », un éloge de la tolérance et de « l'humanité » et que Morellet résume ainsi : « La morale chrétienne est... barbare, puisqu'elle met les plaisirs qui font supporter la vie au rang des plus grands forfaits; abjecte, puisqu'elle impose l'obligation... de l'humiliation; extravagante, puisqu'elle menace des mêmes supplices les faiblesses de l'amour et les forfaits les plus atroces; superstitieuse... intéressée. » Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) est bien un disciple de Rousseau : il est plus près néanmoins que son maître du catholicisme.

Mais de graves événements surviennent : la Révolution. En août 1789, la *Déclaration des droits* proclame les libertés des cultes, de la presse, l'égalité de tous, quelle que soit leur religion, devant la loi. Puis la Révolution met en action le philosophisme du XVIII^e siècle. C'est la déchristianisation, le culte de la Raison, dont la fête inaugurale se célèbre à Paris le 20 brumaire an II (10 novembre 1793). L'*Encyclopédie* triomphe. Vient ensuite le triomphe de Rousseau, avec le culte de l'Être suprême, la loi du 18 floréal an II (7 mai 1794) et la fête du 20 prairial suivant (8 juin). Après le 9 thermidor, s'installe le régime de la séparation de l'État et des Églises, suivant la formule convenue, autrement dit de la laïcisation de l'État. Mais alors, en face du catholicisme qui cherche à revivre, l'État cherche à créer le culte laïque de la patrie dans le cadre du calendrier révolutionnaire : ce fut le culte décadaire. Cf. Constitution de l'an III, art. 301. Au début de 1797, apparaît le culte des théophilanthropes, établi par des citoyens, mais bientôt adopté par l'État. C'était la religion naturelle en pratique.

Tout cela disparut avec le Concordat, devenu la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802). De 1800 à 1815, Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821), après Chateaubriand (1768-1848) qui s'efforcent de rendre à la France une pensée chrétienne, se heurtent aux « idéologues », héritiers du sensualisme de Condillac et de la pensée du XVIII^e siècle, ceux-ci maintiennent les traditions des philosophes. Ils régneront à

l'Institut, comme ceux-là régnaient à l'Académie; un journal, la *Décade philosophique* répandra leurs idées. La première génération des idéologues, ceux qui sont morts avant la fin du siècle comprend : Condorcet, Volney, Dupuis.

Condorcet (1743-1794) est l'auteur d'une *Vie de Voltaire*, 1787, où il loue Voltaire d'avoir combattu toute sa vie contre les préjugés, d'une édition des *Pensées* de Pascal, précédée d'un *Éloge de Pascal*, où il fait de Pascal un sceptique et un malade, où il met en valeur dans un groupe, sans les correctifs et les éclaircissements donnés par Pascal, tout ce que celui-ci a dit des obscurités de la foi, des controverses sur les miracles, et où beaucoup de notes sont simplement les *Remarques* de Voltaire; il est l'auteur aussi de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, 1795. « A un moment donné le soleil n'éclairera plus que des hommes libres, ne reconnaissant de maître que leur raison... La perfectibilité de l'homme est indéfinie, en ne lui supposant que les facultés et l'organisation dont il est aujourd'hui pourvu. Mais les facultés et l'organisation elles-mêmes peuvent s'améliorer. » Progrès indéfini donc dans les sciences physiques, où l'esprit n'aura jamais épuisé tous les faits de nature, dans leurs applications techniques et aussi dans les sciences morales, où l'on peut toujours chercher une plus exacte combinaison de l'intérêt de chacun avec l'intérêt de tous, et par conséquent un progrès dans le bonheur. Condition : une éducation bien orientée qui protège l'homme des préjugés religieux car ils l'enferment dans d'étroites limites. — Volney (1757-1820) est l'auteur des *Ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, 1791, où, cherchant l'origine des religions, afin de déterminer leur rôle, il voit en elles avant tout, suivant la tradition de Fontenelle et avant Auguste Comte, une fausse physique. En quête d'une solution à l'énigme du monde, l'homme a divinisé les forces physiques, de là le culte astrologique d'où tous les autres sont dérivés. Le progrès de la science expliquant les choses dissipera l'erreur et assurera le bonheur de l'homme. Comme Condorcet, il voit dans les sciences physiques et morales l'indispensable moyen pour rendre l'homme heureux; il est l'auteur encore du *Catéchisme du citoyen français*, 1793, qui deviendra plus tard la *Loi naturelle ou les principes physiques de la morale*. La loi naturelle où l'ordre régulier et constant des faits avertit l'homme que Dieu existe; l'homme rend à Dieu ses devoirs en se conformant à l'ordre qu'il a fixé. La douleur et le plaisir, seuls guides de l'homme, qui vit d'ailleurs en société, lui enseignent ce principe fécond : le devoir de l'homme est de se conserver et de développer ses facultés; de là dérivent en effet les idées de bien et de mal, de vice et de vertu, de juste et d'injuste, qui fondent la morale de l'homme individuel et social. — Dupuis (1742-1809) est connu pour son livre *De l'origine de tous les cultes* (3 vol. in-4° et atlas, 1794, 12 in-8°). Il en donnera en 1798 un *Abrégé*. Il pose ce principe : « On écrit l'autrefois l'histoire de la nature et de ses phénomènes comme on écrivait depuis celle des hommes et le soleil fut le principal héros de ces romans merveilleux ». Les mystères païens de Mithra, d'Isis et Osiris sont des mythes solaires. Or le Christ est identique à ces dieux païens, avec cette différence, que ceux-ci ont été chantés avec plus de génie que lui ne l'est dans les évangiles. Le Christ est donc le Soleil. « De toutes les formes du culte rendu au Soleil, c'est avec celle des Perses que la secte du Christ semble avoir plus de ressemblance. » Le christianisme traditionnel est donc à rejeter d'autant plus qu'il prêche une morale révoltante; il faut le détruire. — Sylvain Maréchal (1750-1803), donna en 1797 son *Almanach des honnêtes gens*, où, avant Auguste Comte, il remplace les saints par des hommes illustres, et en 1800 un *Dictionnaire des athées*

où figurent Jésus-Christ et saint Justin, Bossuet et Bellarmine...!

Une seconde génération d'idéologues, comprendra Laplace, Cabanis, Destutt de Tracy. — Laplace (1749-1827) faisait servir la science à son rationalisme. Dans son *Exposition du système solaire*, 1796, et son *Traité de mécanique céleste*, 1799, « avec Volney et Dupuis, il fait des connaissances astronomiques la base de toutes les théogonies. Il parle du fanatisme et de la superstition (autrement dit, du christianisme) comme Volney ou Naigeon; des causes finales comme l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes; de l'esprit philosophique comme Voltaire... » Picavet, *Les idéologues*, p. 170. — Le médecin Cabanis (1757-1808), dont le principal ouvrage est fait de ses mémoires sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802, et répond « à un espoir très vif à cette époque, celui de constituer des sciences morales qui, égalant en certitude les sciences physiques, puissent fournir une base suffisante à une morale indépendante du dogme et ramenée à la recherche du bonheur individuel que l'on considérerait d'ailleurs comme indissolublement lié au bonheur de tous », est non seulement un moniste, mais il partage l'optimisme naturaliste du XVIII^e siècle : « la nature a en elle-même les conditions nécessaires et suffisantes de son progrès ». É. Bréhier, *op. cit.*, t. II, p. 607-610. — Destutt de Tracy (1754-1836), qui s'occupa surtout de dresser des plans d'éducation, était convaincu que « la théologie est la philosophie de l'enfance du monde; il est temps, disait-il, qu'elle fasse place à celle de son âge de raison; elle est l'ouvrage de l'imagination, comme la mauvaise physique et la mauvaise métaphysique qui sont nées avec elle, dans des temps d'ignorance et qui lui servent de base, tandis que l'autre est fondée sur l'observation et l'expérience ». Cité par É. Bréhier, *ibid.*, p. 600. Ainsi se préparait le positivisme. Cf. Damiron, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 1828; Joyau, *La philosophie en France pendant la Révolution*, 1893; Chabot, *Destutt de Tracy*, Moulins, 1895; Chinard, *Jefferson et les idéologues*, 1923. Cependant, Laromiguière (1756-1837), Maine de Biran (1766-1824), qui comptaient alors parmi les idéologues, associaient le sensualisme de Condillac au spiritualisme, surtout Maine de Biran qui devait aboutir à un spiritualisme chrétien et, dès 1803, portera un coup décisif au sensualisme par son mémoire intitulé : *Ce qu'est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Sur Laromiguière, voir Lami, *Philosophie de Laromiguière*, 1867; Alfaro, *Laromiguière et son école*, 1929. Sur Maine de Biran, A. de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran. Essai de biographie*, 1914; Maine de Biran, *critique et disciple de Pascal*, 1914; E. Rostan, *La religion de Maine de Biran*, 1890.

2. En Allemagne. De Wolf à Kant. — Absorbée par la question confessionnelle, l'Allemagne fut jusqu'au XVIII^e siècle en dehors de la pensée moderne et de ses mouvements. Au XVIII^e siècle, cette pensée lui arrive sous la forme du rationalisme anglais, dont le piétisme de Spener (1635-1705), faisant bon marché du dogme, facilitait l'acceptation. Si quelques-uns s'employèrent à la réfuter — ainsi Kortholt, *De tribus impostoribus* (Herbert, Spinoza, Hobbes), Kiel, 1679; Musæus, *Examen Cherburianismi*, Wittenberg, 1708; Mosheim, *De vita, fatis et scriptis Tolandi*, en tête des *Vindiciæ antiquæ christianorum disciplinæ*, Hambourg, 1720; Föker, *Examen paralogismorum Woolstoni*, Leipzig, 1730 — tandis que la France entraînait également dans la voie du déisme, le rationalisme se faisait écouter également de l'Allemagne, Wolf lui servit d'introduit.

a) Wolf (1679-1754) était le disciple de Leibnitz (1646-1716), cet éternel conciliateur, qui se proposait de réconcilier la raison et la foi et de donner à tous les problèmes religieux qui divisaient l'humanité chrétienne

une solution qui fût acceptée de tous. Wolf donc, qui enseignait à l'Université de Halle y publia une sorte de théodicée de tendance rationaliste, *Pensées philosophiques sur Dieu*, 1719. Lui aussi avait cru trouver le moyen de réconcilier les confessions religieuses hostiles, en établissant rationnellement des vérités religieuses acceptables pour tous, édifiait ainsi une religion « naturelle », c'est-à-dire rationnelle. Il y cherchait aussi à édifier une morale qui garderait sa valeur, même si Dieu n'existait pas. Il fut ainsi amené à nier le surnaturel : c'est notre raison, dit-il, qui juge de la vérité d'une doctrine révélée. Quant au miracle, il serait contraire à la gloire de Dieu et ne prouverait rien : l'ordre du monde étant infiniment supérieur. Enfin, en 1726, après avoir formulé une morale dont la règle essentielle était : « Fais ce qui te rend plus parfait toi et ton prochain et abstiens-toi de l'opposé », c'est-à-dire une morale individualiste et naturaliste, il proclama la morale de Confucius supérieure à celle du Christ. Dans les universités et dans le monde lettré d'Allemagne, ce fut alors l'*Aufklärung*, l'époque des lumières, que Kant définissait « l'émancipation de l'homme sortant de la minorité intellectuelle où il a vécu jusqu'alors du fait de sa propre volonté. Ose faire usage de ton jugement ! Voilà la formule de l'*Aufklärung* ». Cité par J.-L. Spénél, *La pensée allemande*, 1934, p. 31.

Mais en Allemagne le christianisme s'identifiait avec l'Écriture. Comme en Angleterre l'on va y chercher à l'interpréter rationnellement. Hermann von der Hardt (1660-1746), dès 1723, dans ses *Ænigmata prisci orbis*, s'efforcera d'éliminer le surnaturel de la Sainte Écriture.

b) *L'entourage de Frédéric II*. — En 1740, l'avènement de Frédéric II (1712-1786), le roi philosophe, le protecteur de Maupertuis, de La Mettrie, de l'abbé de Prades, l'ami de Voltaire, ne pouvait que donner une impulsion au rationalisme allemand. Humilié de voir ses États en retard sur les autres nations, « il se disait que c'était à lui d'inaugurer cette nouvelle ère de Renaissance dans le Nord ». Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. III, p. 146. Et, dans la lettre où il sollicitera Voltaire, alors à Cirey, d'entrer en relation avec lui, à la louange de Voltaire il unira celle de Wolf. Dès lors, l'Allemagne intellectuelle marche à grands pas dans la voie ouverte. Baumgarten (1706-1757), professeur de théologie à Halle, sera un disciple de Wolf, ainsi que son élève Semler (1721-1791), qui publia 171 écrits théologiques dont le principal est un *Traité du libre usage du canon*, 1771-1775, 4 in-8°. Il y soutenait que la Bible n'est pas la règle de la foi, mais le catalogue des livres officiellement désignés pour être lus dans l'Église. L'autorité de la Bible est conventionnelle. Est inspiré tout ce qui édifie le lecteur. La Bible contient la vérité religieuse sans la constituer elle-même. Quelques années auparavant, un professeur de théologie et de littérature comparée à Leipzig, Ernesti (1707-1781), dans son *Institutio interpretis Novi Testamenti*, 1761, avait récusé, pour l'interprétation de la Bible, l'autorité de l'Église, le sentiment propre, la méthode allégorique, les systèmes philosophiques et repris la règle de Richard Simon : *Una eademque ratio interpretandi communis est omnibus libris*, qu'il avait lui-même reçue de Wettstein de Bâle (1693-1754).

c) *Lessing*. — D'une tout autre envergure fut Lessing (1729-1781), élève d'Ernesti. C'était un sceptique, à la manière de Bayle, avec l'accent de Voltaire. Il était connu de toute l'Allemagne pour ses travaux littéraires, lorsqu'il devint, en 1770, bibliothécaire de Wolfenbüttel. C'est là qu'il publie de 1774 à 1777, *Les fragments de Wolfenbüttel*, écrit du déiste Reimarus (1694-1768), l'auteur du livre intitulé *Les principales vérités de la religion naturelle*, 1766, où il soutenait que la religion doit être cherchée dans le cœur humain et dans

la nature, autant que dans le catéchisme. Cet écrit n'était pas destiné à être publié. Il attaquait en effet tout ce que vénérât l'Allemagne chrétienne, protestante ou catholique, les Livres Saints et la personne même du Sauveur. Dans la controverse que Lessing eut à cette occasion avec le premier pasteur de Hambourg, Goeze, il affirme l'égalité de toutes les religions, parce que toutes, le christianisme comme les autres, ont leur fondement véritable dans le cœur de l'homme. Le christianisme n'est pas vrai parce qu'il est dans la Bible ; il est dans la Bible parce qu'il est vrai. Au reste, appliquant à la religion la théorie du progrès indéfini, il soutient dans sa brochure, *L'éducation du genre humain*, 1780, que le christianisme n'est qu'un stade dans l'évolution religieuse de l'humanité. Ce qui importe plus que d'atteindre la vérité absolue c'est de vivre la vérité que l'on détient. A Lessing s'opposera Jacobi (1743-1819), d'accord avec Herder (1744-1803) dans son aversion pour le rationalisme, avec la conscience profonde qu'il avait du mystère partout répandu et au nom du sentiment très vivant en lui des vérités morales.

d) *Kant*. — « Tiré de son sommeil dogmatique par Hume », plus encore peut-être par Rousseau, cf. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 125, Kant (1724-1804), (voir son article), refuse à la raison théorique le droit d'établir les bases de la religion et repousse l'idée que la religion puisse dépendre de traditions historiques qu'il impose à l'homme passif. Mais il a été élevé dans le piétisme et il est disciple de Rousseau : il maintiendra donc la religion, mais uniquement sur le plan de la morale qu'il crée ; disciple de Wolf, il ne l'admettra que « dans les limites de la raison ». « La religion consiste pour lui dans la volonté stable d'accomplir nos devoirs pour plaire à Dieu. » É. Bréhier, *loc. cit.*, p. 554. Il ne refuse pas au christianisme le droit d'être « la religion » ainsi entendue, parce qu'il peut s'adapter. Pour exprimer ses théories, Kant usera du langage chrétien. « Au moment de rédiger la *Religion dans les limites de la simple raison*, 1793, il relira le catéchisme qui, quelque soixante ans auparavant, lui avait fait connaître les thèmes fondamentaux du christianisme. » Brunschwig, *L'idée critique et le système kantien*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1924, p. 197. Mais, si « la religion » n'est que le bon vouloir moral se rapportant à Dieu, le christianisme ne peut être la religion, qu'en laissant tomber tout ce qui ne va pas à cela : ses données et ses preuves historiques ; l'idée de révélation qui d'ailleurs n'est pas d'une expérience possible ; l'inspiration des Écritures, qui n'ont aucune valeur dans tout ce qui est autre chose qu'une leçon de morale ; le miracle, qu'on ne peut d'ailleurs constater dans le déterminisme phénoménal universel ; ses affirmations doctrinales ; ses exigences culturelles, la prière même. Vaines sont donc les querelles entre théologiens ; vaine la prétention du christianisme d'être transcendant et vrai par rapport aux autres religions positives. Et même dans les dogmes qu'affirment ensemble le christianisme et la religion kantienne, quelles différences ! Comme le Dieu de Kant est loin du Dieu de Luther ! loin de la Providence de Bossuet. Cette Providence, Kant la condamne spécialement, puisqu'elle subordonnerait l'effort moral de l'homme autonome à des desseins définis de toute éternité. Le christianisme est donc bien la religion en tant qu'il satisfait à l'idée de moralité. Toutefois, « ce n'est pas seulement d'une façon négative, parce qu'il en respecte les exigences, c'est aussi dans ce sens positif qu'il ajoute à ce que, par lui-même, l'homme est capable de déterminer, même de concevoir. » Brunschwig, *op. cit.*, p. 192. Kant adapte à sa doctrine le dogme du péché originel et le transforme en « mal radical ». « Le mal radical, c'est la volonté mauvaise, en son fond, soumise aux passions

que chaque homme apporte en naissant. » Bréhier, *loc. cit.* Ce mal se constate en ce que l'impératif de la raison se présente comme une « contrainte assumée à contre-cœur ». On est loin ainsi du péché originel, tel surtout que l'entendit Luther, et de la théorie rousseauiste : c'est la société qui déprave l'homme. Il y a aussi la notion d'Église. L'acte moral, qui complait à Dieu, dit Kant, qui garde autant que possible, on l'a vu, les formules chrétiennes, nous fait entrer dans le royaume de Dieu. « En méditant Rousseau, Kant a compris que l'un des aspects essentiels du problème moral était dans la liaison entre la destinée propre de l'individu et l'orientation de la culture dans la société et qu'il ne pouvait être résolu pour l'homme à part de l'humanité. » De là, il garde la notion de l'Église. Il la définit à la manière de Luther : l'ensemble des hommes de bonne volonté, animés d'une foi pure. Mais « une faiblesse particulière de la nature humaine a cette conséquence qu'il ne faut jamais compter sur cette foi pure, autant qu'elle le mérite, pour fonder une Église sur elle seule ». Dès lors, il faut des Églises, créations humaines, qui soutiennent l'humaine faiblesse, mais qui doivent se rapprocher autant que possible de ce que serait l'Église universelle. » Cf. W. Reinhard, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, Berne, 1927 ; E. Boutroux, *La philosophie de Kant*, 1926.

VI. LE XIX^e SIÈCLE. — Deux périodes : 1^o De 1815 à 1850 ; 2^o Depuis 1850.

1^o Première période de 1815 à 1850. — 1. En France : Les grands systèmes constructeurs. — De 1815 à 1848, sous les Bourbons où le catholicisme a recouvré son titre de religion d'État, sous la monarchie de Juillet où, la crise anticléricale de 1830 passée, l'Église est néanmoins une puissance, le rationalisme du XVIII^e siècle n'est pas mort. Il est à l'arrière-plan, mais il vit, d'autant plus que certains partis politiques en font une arme de combat. On l'appelle alors plutôt le voltairianisme. Il affecte souvent en effet cette forme que donnait Voltaire, mais combien supérieurement, à sa critique religieuse : atteindre une idée en la rendant ridicule. Ce rationalisme, fidèle au XVIII^e siècle, se nourrit de ceux qui l'ont créé : « Du mois de février 1817 jusqu'au mois de décembre 1824, écrit A. Nettelement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, t. II, 3^e édit., 1874, p. 359, on publia 31 600 exemplaires des œuvres de Voltaire », soit « 1 598 000 volumes. Les ouvrages les plus sceptiques de cet écrivain furent publiés à part, sous le titre de *Voltaire des chaumières*. » Toutefois, tandis que les écrivains romantiques sont opposés à la tradition rationaliste du XVIII^e siècle — encore que quelques-uns rendent parfois un son plutôt en accord avec le siècle qu'ils combattent — Paul-Louis Courier (1772-1825), dans ses pamphlets, Béranger (1780-1857), dans ses chansons, excitent le sentiment antichrétien. Enfin, en 1828, Broussais (1772-1838) osera, dans son célèbre *Traité de l'irritation et de la folie*, attaquer le spiritualisme et reprendre les thèses matérialistes de Cabanis. Au premier plan, dans le conflit des idées, en face de l'école catholique dont Lamennais prend la tête, figurent l'école éclectique et aussi les écoles socialistes et positivistes. C'est le temps des grandes doctrines constructives.

L'éclectisme s'incarne dans Victor Cousin (1792-1867). De 1815 à 1820, de 1828 à 1852, il occupa, sauf quand il fut ministre, la chaire de philosophie à la Sorbonne. Ce véritable pontife de l'Université, désireux d'échapper à l'empirisme, mais aussi au subjectivisme kantien, eût voulu, remarque Sainte-Beuve, fonder une grande école de philosophie, école du juste milieu, « qui ne choquât point la religion, qui existât à côté, qui fût indépendante, souvent auxiliaire, en apparence, mais encore plus protectrice et par instants domina-

trice, en attendant peut-être qu'elle en devint héri-tière ». Cité par É. Bréhier, *loc. cit.*, p. 666. Or le clergé ne cessa de lui reprocher le caractère antireligieux de sa philosophie, un peu sans doute parce que, désireux de conquérir la liberté d'enseignement, il n'était pas fâché de souligner ce caractère dans le chef reconnu de la philosophie universitaire, mais aussi parce que la philosophie de ce chef appelait cette critique. Cousin en effet oppose sans cesse au « Dieu abstrait de la scolastique » le Dieu « de la conscience partout présent dans la nature et l'humanité ». « Incompréhensible comme formule et dans l'École, dit-il, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste et pour l'âme qui le possède et qui le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme qui en exprime les attributs les plus sublimes, comme le fini peut exprimer l'infini. » « Un Dieu sans monde, dit-il encore, est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu — La création n'est pas seulement possible, mais elle est nécessaire — Dieu est à la fois Dieu, nature et humanité. » Cousin ne put donc échapper au reproche de panthéisme.

C'est pour d'autres raisons que son disciple le plus célèbre, Jouffroy (1796-1842), fut également combattu. Tout en défendant la spiritualité de l'âme contre l'école de Cabanis et de Broussais, il était détaché du christianisme et émettait des théories en conséquence. En 1825, parut dans le *Globe*, organe des libéraux du temps, son célèbre article : *Comment les dogmes finissent*. En 1830, dans ses leçons sur *Le problème de la destinée humaine*, posant en principe que chaque être a une destinée, il affirme que la solution chrétienne de la question ne saurait plus suffire et que la philosophie est loin de pouvoir donner la réponse définitive. En attendant, que chacun prenne le parti qui lui paraîtra le mieux répondre à l'état présent de l'humanité. Cf. P. Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, 1877 ; Barthélemy-Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vol., 1885 ; L. Ollé-Laprune, *Théodore Jouffroy*, 1899 ; M. Salomon, *Théodore Jouffroy*, 1907.

Dans ses *Études de philosophie et d'histoire*, 1836, un autre professeur de philosophie, ancien rédacteur du *Globe*, Lerminier, continuera Jouffroy, affirmant, lui aussi, que le christianisme a fini son temps et que la philosophie est appelée à le remplacer.

Enfin le socialisme naissait, qui écartait également le christianisme et faisait appel à la raison et à la science. Fourier (1772-1837), rattache ses projets de réforme sociale à des théories philosophiques du XVIII^e siècle. La Providence, dit-il, a mis une harmonie parfaite dans les mouvements des mondes matériel, organique et animal. Or « le mouvement social » est désordonné. Il n'est donc pas ce que veut la Providence. L'homme est fait pour le bonheur. Le bonheur, il ne peut le trouver que dans l'accord entre sa nature, autrement dit, les passions primitives qu'il tient de la nature, et les conditions de son existence assurées par la productivité du travail. Or, jusqu'ici, la loi, la morale, la religion enserrent les passions de l'homme dans leurs contraintes. Pour le bonheur de l'homme, il faut donc laisser ses passions se développer. Pour Saint-Simon (1760-1825), autre prophète d'une réforme sociale, il préconise l'action d'un « nouveau christianisme » ou plus exactement du vrai christianisme avec un personnel renouvelé. Le christianisme se résume pour lui dans le précepte : « Aimez-vous les uns les autres », qu'il traduisait pour son époque dans celui-ci : « La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. » Or le christianisme sous toutes ses formes a perdu le sens de sa mission. Le catholicisme s'est laissé absorber par ses préoccupations dogmatiques ou cultuelles, par

l'ambition de dominer et il s'est fait l'instrument des puissants. Le luthéranisme est plus coupable encore. Le personnel religieux doit être remplacé par un personnel nouveau : les « philanthropes », savants et industriels, remplaceront les prêtres. L'âge de la connaissance théologique ou métaphysique fera place ainsi à un état positif, c'est-à-dire, reposant sur la science expérimentale. Cf. le *Système industriel*, 1821 ; le *Nouveau christianisme*, 1825.

Son disciple, Auguste Comte (1798-1857) a une bien autre importance, puisque son influence dominera la seconde moitié du XIX^e siècle. Cf. *Cours de philosophie positive*, 1830-1842 ; *Discours sur l'esprit positif*, 1844 ; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848 ; *Système de politique positive*, 1851-1854 ; *Caléchisme positiviste*, 1852 ; *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, 1856. Son but est la réorganisation de la société pour le bonheur de l'humanité. Le XVIII^e siècle avait attendu ce bonheur, soit, avec l'*Encyclopédie*, d'un développement général de la raison, affranchie des croyances religieuses, éclairée par les sciences, selon la loi du progrès ; soit, avec les économistes, des sciences se rapportant directement aux faits sociaux. Comte unit les deux courants. Il y a dans le positivisme des négations et une partie constructive. Suivant une loi nécessaire d'évolution intellectuelle, l'humanité a passé par deux phases : la phase théologique, où, pressé par son besoin d'explication, l'homme a eu recours aux causes surnaturelles ou anthropomorphiques ; la phase métaphysique, où à ces causes il a substitué des causes abstraites, occultes, causes premières et causes finales, créations de son esprit. Il est arrivé avec les progrès de la science à un troisième stade, l'âge positif, où, répudiant toutes les hypothèses métaphysiques, n'acceptant pas plus l'athéisme et le panthéisme que la providence, excluant toute recherche des causes premières ou des causes finales, cessant de chercher l'explication de l'univers en dehors de lui, la science se contentera « de découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, les lois effectives des phénomènes, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude ». *Cours de philosophie positive*, 1^{re} leçon. C'est la négation de la théologie et de la métaphysique. Dieu devient l'inconnaissable ; l'âme humaine également. Kant avait précédé le positivisme dans cette voie. D'autre part, la religion étant le pouvoir de régler les volontés individuelles et de les rallier, Comte sera amené par ses déductions à la religion de l'*Humanité*. Cette religion mettra fin à « la régence de Dieu », indispensable pendant la minorité de l'humanité, et dès lors au conflit entre l'intelligence critique et la théologie.

2. En Allemagne. — a) Les philosophes. — Il n'y a pas à s'arrêter longuement à Goethe (1749-1833) et à Schiller (1759-1805). Il faut parler d'eux cependant car ils orientèrent la pensée allemande dans le sens d'une culture purement humaine. Pris d'abord dans le mouvement romantique du *Sturm und Drang*, réaction contre l'*Aufklärung* et le classicisme, ils revinrent, à peu près en même temps, à l'idée d'*humaniser* l'âme allemande — nullement de la christianiser — et pour cela de la mettre à l'école de la Grèce antique. C'est là qu'il fallait chercher « le Canon éternel de l'humanité », « l'Universel humain » ; c'est à cette école qu'ils réalisèrent « la sagesse de Goethe ».

De ce moment datent également trois penseurs continuateurs de Kant, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831). Fichte, professeur à l'université d'Iéna, finit par devenir professeur à l'université de Berlin où il prononça ses fameux *Discours à la nation allemande*. Dans son livre *Sur la croyance d'un gouvernement divin du monde*, 1798, reproduisant

la critique de Kant contre les preuves de l'existence de Dieu, il ramenait le divin à l'ordre moral ou à la Raison suprême qui rend le monde intelligible. Faire ce qu'on doit sans songer aux conséquences, se conformer par conséquent à l'ordre moral, voilà le divin pour nous ; n'agir qu'en vue des conséquences heureuses ou malheureuses, voilà l'athéisme. Celui qui croit au devoir croit à Dieu. Plus tard, il fait de Dieu l'Absolu dont nous tirons lumière et béatitude. « Le philosophe voit comme du dehors et par réflexion l'éternelle production du Verbe par l'Absolu ; il la voit dans la mesure où ce Verbe se réfracte en des consciences individuelles, dont l'une est lui-même, et où l'aspiration libre de sa conscience vers la vie spirituelle se pose comme devoir moral. Mais, ni mystique, ni naturaliste, la pensée de Fichte trouve son expression dernière dans le dogme fondamental du christianisme ; ce dogme c'est l'incarnation du Verbe ; et cette incarnation, c'est le développement progressif de la moralité et de la raison dans le monde. L'homme devient l'instrument de Dieu. » É. Bréhier, *loc. cit.*, p. 710.

Schelling, comme Fichte, professe un panthéisme idéaliste pour qui Dieu, l'Absolu, est tout. Nature et Esprit ne diffèrent de l'Absolu qu'en ceci : dans le sujet-objet Nature, il y a un excès d'objectivité ; dans l'Esprit, il y a un excès de subjectivité. Plus tard, sans renoncer à l'unité de substance, mais pour se séparer du panthéisme logique de Hegel, Schelling revient à une certaine notion de la personnalité divine. Et il affirme que, de la religion telle qu'elle est donnée par le christianisme, la philosophie doit tirer la religion pleinement spirituelle. Von Hartmann appelle ce système le panthéisme de la personnalité. Cf. Weber, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasbourg, 1860.

Plus abstrait encore est le panthéisme de Hegel. Dieu, pour Hegel, n'est pas seulement l'Être en soi, la Substance ; il est surtout l'Esprit absolu. Il n'y a de réel que l'Idée. L'Esprit c'est l'Idée prenant conscience d'elle-même. Où l'Idée prend-elle conscience d'elle-même ? Ce ne peut être qu'en l'homme ; l'esprit humain, c'est donc l'esprit universel lui-même. L'Art, la Religion, la Philosophie expriment l'Idée d'une manière de plus en plus parfaite. Parmi les religions, la religion absolue, vraie, où l'Esprit se dévoile, c'est le christianisme, mais le sommet c'est la philosophie, qui traduit le christianisme en langage spéculatif et Dieu ne se connaît que dans et par cette culture. Cf. Renan qui fera de Dieu la « catégorie de l'idéal ». Voir P. Roques, *Hegel, sa vie, ses œuvres*, 1912 ; B. Hermann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, Leipzig, 1927 ; P. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1931.

Ces théories provoquèrent des réactions de la part des orthodoxes assurément, mais aussi de la part de non orthodoxes. Tel Schleiermacher (1768-1834). Il est loin d'être un rationaliste à proprement parler, mais son christianisme se ramène au fond à une religion naturelle. Le christianisme c'est moins le dogme — la dogmatique chrétienne doit comprendre uniquement les croyances indispensables — que le sentiment qui nous unit au Christ historique, tel du moins qu'il se présente dans l'évangile de saint Jean. Manière de voir qui reconnaît la valeur de la critique historique. Peu importe maintenant que l'Être suprême dont nous nous sentons dépendants soit un être personnel ou non. La religion c'est le sentiment de notre dépendance et nous nommons Dieu, l'être multiple ou un, personnel ou non, selon les religions, dont nous dépendons. Schleiermacher pense d'ailleurs que Dieu et le monde ne sont que deux valeurs pour une même chose, sans accepter cependant d'être panthéiste.

D'autres ramenèrent le matérialisme. Feuerbach

(1801-1872), un de ces jeunes hégéliens de gauche, comme on les a appelés, qui tirèrent les conséquences extrêmes des doctrines du maître, après avoir critiqué Hegel d'avoir dit que religion et philosophie ont le même *objet* traduit en deux langages différents, montre dans son *Essence du christianisme*, 1841, qu'en réalité l'homme crée Dieu. « Pour trouver un Dieu dans la nature — comme avaient fait les déistes du XVIII^e siècle — il faut d'abord, dit Feuerbach, l'y mettre. » Dieu n'est rien que l'ensemble des attributs élevés, sagesse, amour..., qui appartiennent à l'espèce humaine et que l'homme projette au dehors de lui-même, les attribuant à un sujet personnel, Dieu. Feuerbach ne condamne pas cependant le christianisme, « révélation solennelle des trésors du cœur humain » et besoin de ce cœur. Il lui refuse le droit de se dire la vérité et de devenir une théologie. Il faut remplacer la théologie par une anthropologie positiviste, qui montrera dans le fait religieux un fait simplement humain et l'intégrera, dépouillé des illusions qui le transforment, dans la science générale de l'homme. A côté de cela, dans ses *Grundsätze der Zukunft*, il incline vers un sensualisme qu'il logiquement conduisait au matérialisme. — Vogt (1817-1895), dans la *Foi du charbonnier et la science*, déclare : « Les activités spirituelles ne sont que les fonctions du cerveau » ; et encore : « La physiologie se déclare catégoriquement contre une immortalité individuelle, comme en général contre toutes les hypothèses qui se rattachent à l'existence d'une âme distincte ». — Moleschott (1822-1893), dans son livre sur la *Circulation de la vie*, 1852, va, comme Feuerbach, du sensualisme au matérialisme. La matière et la force sont inséparables, dit-il, et il y a une circulation perpétuelle de la matière et de la force. — Büchner enfin (1824-1899) part également de l'empirisme. La force et la matière, affirme-t-il, sont inséparables, éternelles : « L'âme n'est qu'un ensemble de forces converti en unité. » D'autre part, désordres de la création, organes inutiles ou nuisibles, monstruosités, tout semble prouver que les énergies fatales de la matière ont donné naissance à d'innombrables formes, dont seules ont survécu celles qui se sont trouvées appropriées aux conditions environnantes. Cf. *Force et matière*, 1852. Il retournait ainsi en arrière jusqu'à d'Holbach.

D'autres enfin aboutissent au pessimisme : Schopenhauer (1788-1860), dans ses ouvrages : *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1813 ; *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818 ; *La volonté dans la nature*, 1836 ; *Deux problèmes fondamentaux*, 1841 ; les *Parerga und Paralipomena*, 1851. Sa doctrine est une construction du monde : le seul réel, c'est nous-mêmes et c'est la volonté qui constitue la substance et l'essence de l'homme. Voltairien, il écartera toute philosophie chrétienne, « ce centaure », comme il dit, de la construction du monde. Il n'admet ni l'idée du libre arbitre contradictoire dans son système, ni la règle morale, puisque la volonté n'est déterminée en toute occasion que par le *vouloir-vivre*, au fond l'égoïsme. Puisque d'autre part les obstacles que rencontre le *vouloir-vivre* font du monde un mauvais rêve, le moyen de le guérir c'est de considérer l'identité absolue des êtres, dont chacun a la volonté absolue, inconditionnée de conserver son existence ; cette connaissance s'accompagne de la pitié qui a trouvé son expression dans l'Évangile ; mais cela est insuffisant ; il faut aller jusqu'à la suppression du *vouloir-vivre*, dont l'ascète hindou nous donne le modèle puisqu'il supprime en lui l'humanité. Cf. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, 1874 ; J. Volkelt, *A. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900 ; Ruyssen, *Schopenhauer*, 1911.

b) *Les exégètes*. — Mais l'attaque principale menée alors en Allemagne contre la révélation vint de la cri-

tique biblique. L'éditeur des *Fragments de Wolfenbützel* avait fait bon marché des miracles. Qu'importe, avait-il dit, qu'ils soient faux. N'est-on pas assuré de l'origine divine de la morale chrétienne par ses fruits ? Dans la voie ainsi ouverte, des commentateurs entrèrent aussitôt, enlevant au christianisme ses preuves protectrices. Ainsi Eichhorn (1752-1827). Il ne s'en prend, il est vrai, qu'à l'Ancien Testament, mais il en nie tous les récits surnaturels en vertu de ces trois principes : 1. Les peuples anciens, incapables d'expliquer par leurs causes naturelles les phénomènes qui les frappaient, les attribuaient à la Divinité ; 2. les Sémites tout particulièrement ; 3. dans la conviction où ils étaient que Dieu intervenait, les Hébreux ont négligé de rapporter certains caractères qui montraient dans les soi-disant miracles des phénomènes naturels. Paulus (1761-1851), va plus loin. Nourri de Spinoza, dont il a traduit les œuvres, et de Kant, il ramène le christianisme « aux limites de la raison ». Il s'en prend au Nouveau Testament et, dans les miracles de Jésus, il cherche à distinguer les faits, tous naturels, des jugements qui les transformaient pour des causes diverses en miracles. A cette explication, de Wette substitue l'explication mythique. Mythes historiques, mythes philosophiques, mythes poétiques allaient maintenant expliquer les faits surnaturels racontés par les Livres saints. De Wette (1780-1849), *Introduction à l'Ancien Testament*, 1806, rappelle ce principe cher à tous les rationalistes, que les Livres saints doivent être interprétés comme les ordinaires et pose celui-ci, que, dans l'interprétation de l'Ancien Testament, il n'y a pas à tenir compte des données de la tradition, incontrôlables, mais uniquement de la critique interne. Il concluait de là : le Pentateuque n'est pas de Moïse et les miracles de l'Exode sont des mythes. En 1817, dans son *Introduction historique et critique à l'Ancien Testament*, il portait ce jugement : « Au pragmatisme historique est substitué le pragmatisme théocratique. Un plan divin domine l'histoire d'une manière visible et tous les événements sont subordonnés à ce plan ; bien plus, Dieu lui-même intervient immédiatement dans l'histoire par des révélations et des miracles ; ... l'histoire cède la place à la mythologie. » Strauss (1808-1874), étendit le système au Nouveau Testament. Étudiant à Tübingue, il avait perdu la foi à la lecture de Schleiermacher et surtout de Hegel, pour qui, on s'en souvient, christianisme et philosophie ont même contenu, le premier sous la forme de l'image, le second de l'idée. En 1835 et 1836, paraissaient à Tübingue les deux volumes de sa *Vie de Jésus, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Les croyants, disait-il, ont une foi entière aux récits évangéliques ; ils ont tort. Soumis à la critique, les évangiles, en raison de leurs contradictions, perdent toute valeur de témoignages. Une vie de Jésus basée sur de tels témoignages s'écroule d'elle-même. Les critiques qui ont interprété comme des faits naturels les miracles évangéliques n'y ont rien vu. Les miracles racontés sont vraiment tels, mais ils sont des mythes, création collective et impersonnelle des premiers disciples de Jésus, convaincus de sa messianité, désireux de faire partager leur certitude et de glorifier leur Maître. Christian Baur (1792-1860) opposa une explication soi-disant historique mais pas plus orthodoxe au mythisme de Strauss : l'explication des tendances doctrinales. Les premiers temps de l'Église nous la montrent partagée : il y a le *pétrinisme* des judaïsants, le *paulinisme* des partisans de la conciliation avec les païens. Les trois évangiles dits synoptiques sont les fruits postérieurs de ce conflit. Quant à l'évangile de Jean, c'est une œuvre théologique tardive, synthèse de toutes les tendances de l'âge apostolique.

3. *En Angleterre*. — Durant cette période, la seule

nouveauté « rationaliste », si l'on peut ainsi dire, c'est l'organisation en système de la morale utilitaire avec Bentham (1748-1832). Sans parler des applications pénales et législatives qu'il fait de sa théorie, il pose comme règle suprême de la morale : le plus grand bonheur du plus grand nombre. Est bon l'acte d'où nous pouvons prévoir que nous retirerons le plaisir et que la société, qui sert l'intérêt de tous, approuvera pour le profit qui lui en revient. Bentham a établi l'*arithmétique morale*, c'est-à-dire une science qui étudie la valeur comparative des plaisirs, et il condamne « la doctrine étrange » qui considère le plaisir comme un mal et la douleur comme un bien. Cf. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Stuart Mill (1806-1873) complètera cette doctrine. Il s'efforcera de prouver que la morale de l'intérêt peut rendre compte du préjugé moral de l'humanité, satisfaire les âmes élevées et devenir sans contradiction une morale sociale. De la même époque et se plaçant au seul point de vue économique sont Malthus (1766-1834) *Essay of the principle of population*, 1798; Ricardo (1772-1823), *Principles of political Economy and Taxation*, 1827, et James Mill (1773-1836) *Elements of political Economy*, 1821. Cf. E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 1901-1904, 3 vol. in-4^e.

2^e Deuxième période : Après 1850. — 1. Caractères généraux. — Abandonnant les grands systèmes métaphysiques, l'esprit revient à la critique. Il soumet à la discussion toutes les croyances chrétiennes, les affirmations des Livres Saints, les données de l'histoire religieuse. On retourne au XVIII^e siècle. Mais ce n'est plus au nom du bon sens que se fait cette critique; c'est au nom de la « Science ». A Fichte, à Hegel, on préfère Kant, Condillac, Comte, et les doctrines favorites seront le darwinisme et l'évolutionnisme de Spencer. On soumet donc toutes les idées au contrôle des faits. Le positivisme domine. C'est le règne du scientisme, suivant le mot de Renouvier, c'est-à-dire de la science qui dépasse ses droits.

Devant les indéniables progrès de la science, conçue comme la connaissance de faits bien observés et de leurs lois, ramenées elles-mêmes à des lois de plus en plus générales, en attendant — le progrès ne permet-il pas cette espérance? — que l'on arrive à formuler la loi suprême du Tout, l'axiome éternel, ses représentants ont formulé les affirmations suivantes comme d'incontestables postulats :

1. La certitude scientifique est la certitude-type. En dehors d'elle, il n'y en a pas. Les données de la révélation ne sont donc pas certaines.

2. Les seuls objets de la science sont du domaine de l'observation et de l'expérience. Dieu et l'âme sont donc exclus du connaissable.

3. Rien de ce qui existe n'est en dehors de la science. Elle doit fixer les lois de la morale comme les lois de la physiologie.

4. Puisque la science englobe tout le réel et en fixe les lois selon la même méthode, elle est une.

5. Les lois qu'elle proclame ont ce caractère d'être universelles, nécessaires donc immuables. Le miracle ne peut jamais être qu'une supercherie et une illusion. Il n'y a pas de surnaturel : c'est un fait.

6. La religion n'est donc qu'une affaire de sentiment sans objet.

2. *La théorie de l'évolution : Inutilité de la création et monisme matérialiste.* — La théorie scientifique qui a la vogue est certainement la théorie de l'évolution.

Elle a été entrevue par Diderot et préparée par Buffon (1707-1788). Aux trois premiers volumes de son *Histoire naturelle*, 1749-1788, 36 vol. in-4^e, où il expose la *Théorie de la Terre*, il émet cette idée que la terre n'est point sortie toute faite des mains du Créateur : elle s'est constituée par une lente superposition de couches

géologiques en 60 000 ans au moins — au lieu des 6 000 que l'on croyait lire dans la Bible. Il émettait également l'idée non de la filiation des espèces mais de leur suite : elles constituent pour lui une série parfaitement une, comme si leur formation correspondait à un plan. Le 15 janvier 1751, la Sorbonne censura quatorze propositions de l'*Histoire naturelle*, dont quatre relatives à l'origine du monde. Dix-sept ans plus tard, quand parurent les *Époques de la nature*, Buffon fut menacé de censure pour les mêmes raisons. A vrai dire, le danger n'était pas dans les propositions condamnées, mais dans ce fait que la science des origines s'organisait en dehors du christianisme. Buffon avait parlé comme si la Genèse n'existait pas, non qu'il voulût du mal au christianisme, mais la foi ne l'intéressait pas. Cf. D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIII^e siècle*, 1911, in-8^e. — A Buffon, fit écho F.-B. Robinet (1735-1820), qui devait publier en 1770 une *Analyse raisonnée de Bayle* et qui, dans son livre *De la nature*, Amsterdam, 1761-1768, 4 vol. in-8^e, revenant aux théories de la Renaissance, voit dans la nature un vivant qui réalise des formes de l'être de plus en plus parfaites, dont l'homme est le sommet visible. Au-delà de lui, il n'y a plus que des intelligences dématérialisées. — Laplace (1749-1827), dans l'*Exposition du système du monde*, 1796, la *Mécanique céleste*, 1799-1805, 5 vol. in-8^e, en même temps qu'il aidera au déterminisme en démontrant la stabilité de l'univers au point de vue mécanique, préparera lui aussi les théories de l'évolution par son hypothèse sur l'origine du monde planétaire. — Peu après, Lamarck (1744-1829), *Philosophie zoologique*, 1809, formula la théorie transformiste. Il n'y eut primitivement, dit-il, que quelques espèces animales, peut-être, une seule. Mais, étant donné le milieu (climat, nourriture...), la loi du besoin, sous l'action de ce principe d'activité interne qu'est le pouvoir de la vie, créa dans les espèces primitives des modifications qui fixa l'*habitude* et d'où sortit, à la longue, en vertu du même mécanisme, la variété des espèces. — Darwin (1809-1882) explique cette même évolution par la sélection naturelle qui s'opère par une puissance interne de variation agissant seulement pour l'adaptation, et sous l'action de la concurrence vitale ou lutte pour la vie. Cf. *On the origin of Species*, 1859. L'espèce humaine, comme les autres, est née de là et les caractéristiques de l'homme : le développement intellectuel, les facultés morales, le sentiment religieux s'expliquent comme des variations utiles. Cela, Darwin l'avance timidement. — H. Spencer (1820-1903), qui rejoint la pensée de Comte, fait, pour ainsi dire, la synthèse de toutes ces hypothèses en soumettant toutes choses à la loi de l'évolution. Pour Laplace l'évolution est la loi de la formation de notre monde planétaire; pour Lamarck et Darwin elle est la loi de la nature vivante; pour Spencer, elle est la loi universelle. La loi de la formation des mondes, du développement des êtres, des idées, des institutions, des sociétés. La même force mécanique fait passer toutes choses « d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente ». Dans ce monde que devient la morale? Spencer rejoint la morale utilitaire. Les lois mêmes de la nature dirigent spontanément l'être vers son bien. Le bien consistera donc dans l'ajustement aux conditions du milieu. Quant à Dieu, Spencer ne le nie pas. Dieu est l'Inconnaissable — c'est Spencer qui a créé le mot agnostique — idée dans laquelle il voit autre chose que du négatif : l'Inconnaissable, c'est l'Être sans aucun des caractères positifs dont les religions entourent Dieu. C'est, si l'on veut, le fond des choses, la Force, dont la réalité est une manifestation. La science est ainsi complètement dégagée de la religion et la religion n'a plus rien à voir en ce domaine qu'est le monde, y compris société et morale.

Les disciples de Darwin et de Spencer modifient parfois leurs positions. Huxley (1825-1895) dans *Man's place in nature*, 1863, *Collected essays*, 1894, veut la rupture de la science avec toute hypothèse métaphysique ou religieuse : « Mon axiome fondamental de philosophie, dit-il, est que matérialisme et spiritualisme sont deux pôles opposés de la même absurdité, l'absurdité de penser que nous connaissons n'importe quoi de l'esprit ou de la matière ». — John Fiske, dans *Darvinisme*, 1879, *The destiny of man*, 1884, voit dans l'évolution une finalité immanente, puisqu'elle tend au développement de la conscience et de l'intelligence : l'expérience nous fait donc connaître un Dieu immanent, âme du monde. — L'Allemand Heckel (1834-1919), *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868, *Anthropogenie*, 1874, *Énigmes du monde*, 1899, professe un monisme mécanique qui rend nettement inutiles Dieu, la liberté et l'immortalité : l'homme n'est qu'un agrégat de matière et d'énergie. Par une évolution de ce monisme, dans les *Lebenswundern*, 1904, il verra la vie dans la matière brute elle-même et Dieu identique au monde. Mécaniste, matérialiste et athée, tel se présente tout d'abord l'évolutionnisme. Cf. Le Dantec, *Lamarekiens et Darwiniens*, 1899; A. W. Benn, *History of English rationalism in the XIXth century*, 1906; Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, 1888; Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, 1934.

3. En France, influence du positivisme. L'histoire contre les croyances. — Tandis qu'en Angleterre le rationalisme faisait siens le transformisme et l'évolutionnisme, en France le positivisme d'Auguste Comte dominait certains esprits qui s'en faisaient les apôtres. Littré (1801-1881), disciple de Comte — sauf en ce qui concerne la religion de l'humanité, que Pierre Lafitte au contraire acceptait pleinement — ne raisonne dans ses ouvrages, *Conservation, révolution, positivisme*, 1852; *La science au point de vue philosophique*, 1873; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876; *Auguste Comte et le positivisme*, 1873, et dans ses articles du *National*, où il collaborait avec Armand Carrel, 1844, 1849-1851, que d'après les principes de son maître : « L'immutabilité des lois naturelles à l'encontre de la théologie, qui introduisait des interventions surnaturelles; le monde spéculatif limité, à l'encontre de la métaphysique qui poursuit l'infini et l'absolu ».

Mais c'est dans l'histoire surtout que se manifeste l'influence du positivisme. Certes, Michelet (1798-1874) à partir de 1843 et son ami Quinet qui l'avait aidé à composer le livre *Des jésuites*, 1843, n'avaient pas ménagé l'Église. Mettant en scène le peuple de France, Michelet voulait trouver la force mystérieuse incoercible qui en explique la vie. Or, « dans la banalité des idées..., avec la violence d'un encyclopédiste », Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, 2^e édit., 1899, p. 455, Michelet dénonçait comme ennemie du progrès l'Église, bannissait toute intervention divine de la vie de la France et donnait comme force historique, suffisant à expliquer tout l'esprit, l'âme du peuple de France. Cf. *Le prêtre, la femme et la famille*, 1845; *Le peuple*, 1846; *Histoire de la Révolution française*, 1847-1853, 7 in-8°; *La Bible de l'humanité*, 1864. — Autre est Taine (1828-1893), philosophe, critique et historien dont les œuvres principales sont *Essai sur les fables de La Fontaine*, 1853; *Les philosophes français du XVIII^e siècle*, 1856; *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, 5 vol. in-12; *De l'intelligence*, 1870; *Les origines de la France contemporaine*, 1876-1890, 6 vol. in-8°. Taine est déterministe absolument, sans restrictions ni réserves. « Dans la pensée du philosophe, a-t-on dit en reprenant un de ses mots, l'univers se ramenait à une hiérarchie de lois inexorables, enfouissant au

cœur de toutes choses, sans excepter le cœur de l'homme, les tenailles d'acier de la nécessité. » « Au suprême sommet des choses, a-t-il dit lui-même, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice composé par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement est un de ses actes. L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise. » *Les philosophes français*, p. 371. C'est donc en naturaliste qu'il étudie l'homme, ses œuvres, les sociétés. Toute intention, toute préoccupation morale doit donc être bannie. Au reste, le savoir crée la moralité, « la lumière de l'esprit » procure partout « la sérénité du cœur ». Pour comprendre un homme, une époque, l'historien, le critique doit se souvenir des lois qu'a fixées la nature elle-même : loi de la corrélation des formes ou de connexion nécessaire : toutes les aptitudes et inclinations d'un homme, d'une époque sont interdépendantes; aucune ne peut varier sans que les autres varient d'autant; loi du caractère dominateur : chaque homme est le produit de sa race, de son moment, de son milieu, mais il y a en lui une faculté maîtresse que le critique doit rechercher. La psychologie devient l'histoire naturelle des esprits; la morale, celle des mœurs. Cf. V. Giraud, *Essai sur Taine*, 1904; *Hippolyte Taine*, 1928; A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, 1932.

Renan (1823-1892) intéresse cette étude à deux titres; parce qu'il croit à la science ou plutôt au scientisme et qu'il s'est fait l'historien des origines chrétiennes. On connaît ce livre, *L'avenir de la science*, qu'il composa en 1848, aux premiers temps de son amitié avec Berthelot, lui aussi pénétré de la religion de la science. Il y formulait ces principes : Il n'y a pas de surnaturel. « Ce n'est pas d'un raisonnement mais de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat. » Pas de révélation : « La science ne comprend son but et sa fin qu'en dehors de toute croyance surnaturelle. » Pas de miracle : la croyance au miracle est la conséquence des conceptions anthropomorphiques de l'humanité primitive. La loi des trois états est incontestable. Non moins incontestable, la loi du progrès indéfini. Et, à ce point de vue, ce qu'il importe d'étudier, ce n'est pas l'homme, c'est l'humanité, comme l'a vu Comte. Elle est, non un total d'individus, mais un être organisé qui tend vers sa force. Dans ce développement organique, la Révolution de 1789 marque une date capitale. C'est le passage de l'humanité de l'état spontané à l'état réfléchi. Mais l'humanité n'est pas encore organisée scientifiquement. C'est au savant que revient cette tâche et d'abord au philologue (il appelle philologie toutes les sciences qui aident à reconstituer le passé et donc à construire l'avenir). La science a aussi pour tâche d'organiser Dieu scientifiquement, c'est-à-dire de « faire Dieu parfait », autrement dit de « réaliser la grande résultante définitive qui clora le cercle des choses par l'unité ». Le mot Dieu résume nos besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal et en même temps la limite où l'esprit s'arrête dans l'échelle de l'infini. Savoir est la première condition pour s'initier à Dieu et à mesure que son savoir s'élève, l'humanité crée Dieu.

Renan reviendra sur la question du miracle dans son *Histoire des origines chrétiennes*, en particulier dans l'introduction aux *Apôtres*. Il y affirme qu'il n'exclut pas le miracle au nom d'une métaphysique, mais de l'expérience. Puisque le miracle est un fait, il doit être constaté selon les méthodes des sciences d'observation, et soumis comme eux à des expérimentations, mais à des expérimentations officielles, préparées, répétées, vu son importance. Quel miracle a été ainsi constaté? Ceux que l'on a affirmés, étudiés de près, se sont résolus en impostures ou en illusions.

Ces principes le guident dans son *Histoire des origines du christianisme*, 1863-1881, à laquelle il donna plus tard comme préface, l'*Histoire du peuple d'Israël*, 1887-1893. Évidemment cette histoire est une histoire critique, Jésus-Christ et son œuvre s'y trouvent ramenés à des proportions purement humaines. Le Jésus des évangiles n'est plus un personnage mythique comme pour Strauss, mais un personnage, vu par ses Apôtres, tel qu'ils le racontent, non tel cependant qu'il était dans la réalité de la vie. Il se place parmi les hommes que l'on peut appeler divins mais qui restent des hommes.

Enfin dans sa *Prière sur l'Acropole*, parue pour la première fois dans la *Revue des Deux Mondes* du 1^{er} décembre 1876, il exaltait la sagesse antique, la sagesse purement rationnelle des Grecs au détriment de la sainteté chrétienne, la raison au détriment de la foi. C'est ainsi que de multiples manières il prêcha le rationalisme à ses contemporains. Cf. G. Séailles, *Renan*, 1895; F. Pommier, *La pensée religieuse de Renan*, 1925.

Le rationalisme spiritualiste classique, si l'on peut ainsi dire, aura son prophète dans Jules Simon (1814-1896) avec ses livres de *La religion naturelle*, 1856; *La liberté*, 1859; *La liberté de conscience*, 1857.

4. En Allemagne, Nietzsche ou l'amoralisme. — Nietzsche (1844-1900), fils et petit-fils de pasteur, élève puis maître dans différentes universités allemandes, puis obligé de quitter l'enseignement en 1879 pour raisons de santé, ne s'occupa dans les années qui lui restaient à vivre, que de cette question : quelle culture l'homme doit-il se donner? Quelle valeur doit-il acquérir? Dans ses livres *Humain trop humain*, 1878; *Le voyageur et son ombre*, 1880; *Aurore*, 1881; *Le gai savoir*, 1882; *Généalogie de la morale*, 1887; *Par delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, 1886, et surtout *Ainsi parla Zarathoustra*, 1883-1891, il répond à cette question. Dans *Aurore*, au paradoxe de Rousseau, « Cette civilisation déplorable est cause de notre mauvaise moralité », il oppose : « C'est notre bonne moralité qui est cause de notre mauvaise civilisation. Nos conceptions sociales du bien et du mal, faibles et efféminées, leur énorme prépondérance sur le corps et sur l'âme ont fini par affaiblir tous les corps et toutes les âmes et par briser les hommes, capables d'une civilisation forte. » Pour lui, la valeur d'un homme consiste dans la somme des forces dont il dispose et non dans l'usage qu'il fait de son libre arbitre, par où la faiblesse est changée en mérite. L'humanité doit réformer tous ses jugements de valeur. Christianisme, pessimisme, science, rationalisme, morale du devoir, démocratie, socialisme, tout cela est à rejeter. Le vrai, le bien, Dieu, le péché, mots par lesquels on affaiblit l'humanité. Vivre en s'efforçant de conformer sa vie à ces choses, c'est se condamner à rentrer dans le type grégaire d'une humanité médiocre, dans ce troupeau d'esclaves que conduit le prêtre. Rien n'a de valeur en soi. Une seule chose compte : la volonté de puissance, autrement dit, la puissance des instincts, des désirs, des passions qui commandent nos actes. L'homme en qui est cette force ne recule, pour aboutir à la grandeur, à la domination, à la vie pleine, devant aucun risque à courir, aucun effort à produire, aucun sacrifice à accomplir, aucune souffrance même à imposer : « Devenez durs. La pitié est la plus terrible tentation, le dernier péché. » Toutefois l'homme ne doit pas se disperser, « être l'homme faible et multiple », mais « l'homme synthétique », qui est maître de toutes ses forces, les conduit vers un but que sa force lui aura fait choisir et qui sera d'autant mieux choisi que sa force sera plus grande. A ce prix l'homme sort de la catégorie des esclaves pour passer dans la catégorie des maîtres, des aristocrates. Il sera le surhomme. Cf. Ch. Andler, *Nietzsche*, 6 vol. in-8°, t. I. *La philosophie de Nietzsche*,

1920; II. *La jeunesse*; III. *Le pessimisme esthétique*, 1921; IV. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, 1922; V. *La maturité*, 1928; VI. *La dernière philosophie*, 1930. Sur son influence en France, G. Bianquis, *Nietzsche en France*, 1929.

Guyau (1854-1888) en France fera écho à Nietzsche, sur plus d'un point. Dans ses livres : *Manuel d'Épictète*, 1875; *Morale d'Épicure dans ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1878; *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885; *L'irréligion de l'avenir*, 1887; *L'art au point de vue social*, 1889, il est immoraliste comme Nietzsche. Revenant à l'idée du XVIII^e siècle que ce qu'on appelle morale est simplement l'obligation pour l'homme de s'adapter à la vie sociale où il se trouve pris, Guyau, faisant appel aux forces inconscientes, s'efforcera de montrer que la loi de la vie, une loi tout aussi générale que l'attraction newtonienne, amène l'homme, sous une poussée obscure, à se sentir partie solidaire d'un tout vivant, l'humanité. Que l'éducation fasse bien entrer dans la conscience réfléchie de l'homme ce sentiment spontané, l'hérédité le fixera dans l'espèce et l'espèce aura la morale sans obligation ni sanction métaphysique ou religieuse. Cf. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889.

5. Karl Marx ou l'athéisme et le matérialisme social. — Karl Marx (1818-1883) procède de Hegel et de Feuerbach. Dans son *Essence du christianisme*, 1841, Feuerbach avait voulu être le philosophe de l'athéisme. C'est sur l'athéisme que Marx veut élever la société nouvelle. La religion étant « l'opium du peuple » et encore « une réalisation purement imaginaire de la nature humaine », il faut donc la supprimer. Mais Feuerbach avait conservé le culte de l'humanité; il parlait de Droit, de Justice et de Fraternité. Ce sont des choses dont la science économique n'a pas à se soucier. La science économique condamne aujourd'hui le capital que la loi économique historique a édifié autrefois. Il disparaîtra par l'effet de la même loi. La puissance qui réalisera cette évolution, c'est la force, la violence du prolétariat. Quelques phrases de Marx sont caractéristiques : « Le moulin à bras vous donnera la société féodale, le moulin à vapeur le capitalisme individuel. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son mode d'existence, c'est son mode d'existence qui détermine sa conscience ».

Il s'opposait à Proudhon (1809-1865), un Français, qui réclamait une réforme sociale au nom de la justice : « La propriété c'est le vol », et qui combattait le communisme. Œuvres : *Qu'est-ce que la propriété?* 1840; *Système des contradictions économiques*, 1846; *Solution du problème social*, 1848; *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 1850. Ce qui importe ici, c'est que tout en affirmant Dieu, Proudhon ne croit pas à la providence. Dieu n'a rien de commun avec nous, son intelligence parfaite et immuable ne connaissant que le parfait et l'immuable. La justice n'a donc pas son siège en Dieu et en l'Église. Elle a son siège dans l'âme humaine, et la Révolution, écho de l'âme humaine, inspirée par Diderot et Volney, Voltaire et Condillac, a rêvé la réalisation de cette justice. Hélas! l'immoralité du temps a éloigné ce rêve. Entre la justice, telle que la conçoit l'Église et la justice telle que l'ont conçue les grands hommes du XVIII^e siècle et de la Révolution, il n'y a pas à hésiter.

Vers 1890, le rationalisme était orienté dans la voie des négations radicales et matérialistes. Rien ne semble alors demeurer debout des croyances traditionnelles. Le spiritualisme lui-même semble fini. Tout est matière; tout est régi par les lois d'un inexorable déterminisme; au-delà, il n'y a rien ou rien que l'Inconnaissable. Depuis, les croyances chrétiennes n'ont cessé d'être soumises à une critique qui conclut toujours

contre elles, au nom de la raison, de la science, de l'histoire. F. Le Dantec (1869-1917), par exemple, soutient toujours le matérialisme. Tous les phénomènes biologiques se ramènent à des phénomènes physico-chimiques et les phénomènes dits intellectuels se ramènent aux biologiques. Un combat se livre toujours autour des Livres saints, à propos surtout de la question des origines, cela se comprend, tout le reste est suspendu à cette question; cf. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, 1902; des évangiles et de la personne du Christ : ainsi Ch. Guignebert qui réduit à très peu de chose les données de l'histoire sur la personne de Jésus et laisse à ses disciples le soin de l'auréoler, cf. Ch. Guignebert, *Jésus*, 1933, et le Dr Couchoud, qui, au nom de l'histoire, refuse à Jésus l'existence, 1926, tandis qu'autour de lui l'Union rationaliste soumet à la critique « scientifique » les thèses des origines chrétiennes. Une histoire des religions a été entreprise qui essaie de faire rentrer le christianisme dans le cadre des religions les plus humaines. Une réaction s'est produite cependant. Non seulement les apologistes maintiennent leurs positions; mais du dehors, on a secoué le joug de la raison et de la science et revendiqué les droits de l'âme humaine qui ne saurait se limiter à la raison, montré que la science dépassait de beaucoup, dans ses affirmations ou ses négations, ses conclusions légitimes et affirmé l'irréductibilité de la conscience et de la liberté. Et pour atteindre Dieu on a cherché d'autres voies, fidéisme, pragmatisme. Cf. les œuvres de Lachelier, Boutroux, Bergson, Blondel, James. Le modernisme enfin a essayé une conciliation malheureuse entre les doctrines qui se réclamaient de la raison et de la science et les doctrines révélées, sacrifiant celles-ci à celles-là. Cf. MODERNISME.

Conclusion. — C'est tout le traité *De vera religione* qu'il faudrait exposer en l'adaptant à chaque époque pour réfuter les doctrines rationalistes. En tous cas l'Église n'a cessé de les condamner. Sans parler des œuvres mises à l'Index et des condamnations particulières qui ont frappé telle ou telle doctrine, il faut remarquer que le *Syllabus*, dans ses quatre premiers paragraphes : I. *Pan théisme, naturalisme et rationalisme absolu*. II. *Rationalisme modéré*. III. *Indifférentisme, latitudinarisme*. IV. *Socialisme, communisme*, rappelle les condamnations solennelles faites par les papes des principes et des théories du rationalisme. Enfin, la *Constitutio dogmatica de fide catholica* du Concile du Vatican, et les canons qui la suivent : I. *De Deo, rerum omnium creatore*. II. *De revelatione*. III. *De fide*. IV. *De ratione et fide* portent exclusivement sur le rationalisme.

On a cité, à propos des principaux auteurs ou des principales périodes, les ouvrages les plus récents. D'ailleurs bon nombre des écrivains signalés ont eu ou auront leur article spécial dans le Dictionnaire. Le lecteur y est renvoyé.

Il y a peu d'ouvrages à citer sur l'ensemble de la question. Voir cependant : Ollivier-Laprune, *La raison et le rationalisme*, Paris, 1906; A. Bremond, S. J., *Rationalisme et religion*, cahier 4, du volume XI des *Archives de philosophie*; Bartholmess, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, Paris, 1895, 2 vol.; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 1^{re} édit., 1886-1890, 4 vol.; 3^e édit. revue et augmentée, 18: 0-1891, 5 vol., t. I et II; Lange, *op. cit.*; Cournot, *op. cit.*; Lecky, *op. cit.*; dans ce Dictionnaire les articles APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1511-1580; ATHÉISME, t. I, col. 2190-2210; DIEU, t. IV, col. 755-1300; MATÉRIALISME, t. X, col. 282-334; PANTHÉISME, t. XI, col. 1858-1874; dans le Dictionnaire apologétique d'A. d'Alès, les articles *Déterminisme*, *Évolution*, *Monisme*, *Libre pensée*, *Pantheïsme*, *Providence*.

Voir aussi, Haag, *La France protestante*, 1847-1859, 9 vol.; 2^e édit., 1877-1889; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, 1877-1882, 13 vol. in-8°; Herzog et Hauck, *Protestant Real-Encyclopädie*, Franck; *Dictionnaire des sciences philosophiques*; les histoires de la philosophie, en parti-

culier : Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*, 1897, t. III et IV, 4 vol. in-8°; É. Béchier, *op. cit.*; les *Histoires de l'Église*; les *Histoires des littératures et des Histoires des différentes nations et des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*.

C. CONSTANTIN.

RATISBONNE (Berthold de), frère mineur, un des plus grands prédicateurs allemands du Moyen Âge, appelé aussi *Rusticanus*, nom qu'il s'était donné à lui-même par amour pour le peuple et par humilité. Originaire de Ratisbonne, où il dut naître avant 1210, il fut probablement un des premiers Allemands qui, dans son pays, sont entrés dans l'ordre des mineurs. Malgré de patientes recherches, les données historiques acquises sur la vie de Berthold sont presque nulles avant 1246 et restent rares après cette date. Si les auteurs du Moyen Âge ne tarissent pas d'éloges sur sa personne et sur son éloquence, ils oublient de nous renseigner sur ses parents, sur ses premières années de vie religieuse, sur les circonstances dans lesquelles il a vécu, sur le milieu qui l'a formé et dans lequel il a reçu la formation littéraire et la science qui se manifestent dans ses sermons. Pour la plupart de ces détails nous sommes réduits à des conjectures. Entré dans l'ordre, à une date inconnue, à Ratisbonne, il y eut probablement pour maître des novices le célèbre mystique David d'Augsbourg, qui plus tard sera son ami et son compagnon de mission. Fr. M. Henquinet admet qu'il doit avoir été envoyé de bonne heure au *Studium generale* de Magdebourg, où il eut pour professeurs Barthélemy l'Anglais, dont il a mis abondamment à profit dans ses sermons le *De proprietatibus rerum*, et un certain frère Marquardus, qui l'initia au droit. Le même auteur affirme que Berthold fut peut-être lecteur dans le court espace qui va de la fin de ses études jusqu'au début de son ministère, et qu'il aurait composé à cette époque une *Expositio super Apocalypsim*, non encore retrouvée, mais louée par Salimbene. Toujours d'après le même auteur, Berthold aurait commencé le ministère de la parole vers 1235-1237 en Bavière (*Dict. hist. géogr. ecclési.*, t. VIII, col. 980). La première donnée précise touchant Berthold est une notice d'une chronique d'Augsbourg, qui signale, comme un événement, qu'en 1240 il prêcha dans cette ville. Les archives du monastère de Niedermünster à Ratisbonne rapportent que, le 31 décembre 1246, Berthold et David d'Augsbourg, avec deux chanoines de Ratisbonne, furent chargés par le légat pontifical Philippe de faire la visite des communautés des nobles moniales de Niedermünster et d'Obermünster à Ratisbonne. Il faut conclure qu'à cette époque Berthold devait déjà être un homme mûr et que, par conséquent, il a dû naître tout au début du XIII^e siècle, et non en 1220 comme le soutiennent les anciens auteurs.

A partir de cette époque les chroniques fournissent des renseignements sur la date des tournées successives de Berthold. Après 1240, il évangélisa l'Allemagne du Sud et la Suisse; en 1253, il poussa jusqu'en Bohême. Dès lors les missions lointaines ne prennent tout entier et nous le voyons parcourir sans relâche toutes les régions de langue allemande, flagellant le vice et exhortant le peuple à la vie chrétienne intégrale, soutenant les faibles et les pauvres, luttant contre les nombreuses sectes hérétiques, s'efforçant de rétablir la paix et la concorde. En 1254, il est à Spire et, en 1255, des documents authentiques le signalent en Bavière, en Suisse, dans la vallée du Rhin, en Bohême, où il eut fr. Pierre pour interprète. En 1257-1258, il évangélise la Silésie et, en 1262-1263, il prêche en Hongrie, où il ramena à l'Église un grand nombre de chrétiens déchus et combattit les flagellants et les juifs usuriers. Pendant ses pérégrinations apostoliques Berthold exerça aussi les fonctions de diplomate et

de pacificateur. En 1253 il travailla à réconcilier avec l'Église le duc Othon de Bavière, qui avait embrassé la cause de l'empereur contre le pape. En 1257, il obtint d'Albert de Saxe le Jeune la restitution de la forteresse de Wartenstein, enlevée à l'abbaye cistercienne de Pföffer. En 1258, il opéra la réconciliation de Boleslas, duc de Silésie, avec Thomas, évêque de Breslau, que le duc détenait en prison. En 1259, il servit d'arbitre entre Louis de Lebezell et Irmengarde, veuve d'Henri IV, margrave de Bade. Par un bref du 21 mars 1263, il fut adjoint par Urbain IV à saint Albert le Grand pour prêcher la croisade pour le recouvrement des Lieux saints. A cette occasion il parcourut de nouveau toute l'Allemagne et la Suisse et poussa même jusqu'à Paris, où il se rencontra avec saint Louis et le roi de Navarre. Berthold semble avoir passé les dernières années de sa vie à Ratisbonne, où il mourut le 13 ou le 14 décembre 1272. Le peuple l'honora comme un saint et des pèlerinages de tous les pays allemands se rendaient tous les ans à son tombeau, où d'après la tradition des miracles se seraient opérés. Il fut l'objet d'un culte ininterrompu jusqu'à la sécularisation sous Napoléon, et jouit du nom de bienheureux dans l'ordre des frères mineurs et en Bavière.

La merveilleuse et surprenante prédication de Berthold est conservée dans une multitude de sermons allemands et latins. Les premiers n'ont point été rédigés par Berthold lui-même, ni prononcés tels qu'ils sont conservés, mais ils constituent des notes prises par quelque auditeur, qui a négligé tout ce qui lui semblait pur incident de la vie intérieure et n'a jugé digne de passer à la postérité que les grands mouvements oratoires. Les sermons allemands constituent donc plutôt un florilège. Plusieurs cependant semblent provenir de notes de Berthold lui-même, développées plus tard par des franciscains, qui vraisemblablement appartenaient au groupe mystico-littéraire, sans doute du couvent d'Augsbourg, où se sont élaborés les recueils juridiques *Deutschenspiegel* et *Schwabenspiegel*. Cf. I. Frisse, *Die Franziskaner und die deutschen Rechtsbücher des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXI, 1934, p. 185-186. D'autres ne sont que des fragments brillants, cousus tant bien que mal les uns aux autres, des ébauches, de simples plans. Il s'en suit que les sermons allemands semblent amorphes, que les différentes parties sont décousues et disproportionnées, que l'ossature fait défaut. Souvent même le point principal n'est qu'indiqué et la partie doctrinale et instructive est passée sous silence. Cependant, malgré leur état fragmentaire, les interpolations et les mutilations qu'ils ont subies, les sermons allemands sont les plus belles pages de prose populaire du XIII^e siècle allemand. Ils ont été édités en vieil allemand par F. Pfeiffer et J. Strobl, en 2 vol., à Vienne, en 1862 et 1880; en allemand moderne par F. Göbel, à Ratisbonne, en 1873 (5^e éd. en 1929), et par O.-H. Brandt, à Leipzig, en 1924.

Les sermons latins ont Berthold pour auteur et leur authenticité n'est mise en doute par personne. Il les a mis lui-même par écrit parce que la rédaction, qu'en avaient faite des clercs et des religieux au fur et à mesure de ses voyages, fourmillait d'erreurs. Berthold s'y donne le nom de *Rusticanus* et appelle ces sermons *rusticani*. D'après G. Jakob, *Die lateinischen Reden des sel. B. v. R.*, Ratisbonne, 1880, il y aurait 393 sermons latins, à savoir : 258 *rusticani*, répartis en trois groupes : *Rusticanus de dominicis* ou *Vetus vel antiquus Rusticanus* (58 sermons); *Rusticanus de sanctis* (125 sermons); *Rusticanus de communi* (75 sermons); 87 *sermones ad religiosos*; 48 *sermones speciales* ou *extravagantes*. Les *Rusticani* ne sont toutefois pas les sermons tels qu'ils furent prononcés par

Berthold, qui d'ordinaire improvisait. Ce ne sont à proprement parler que des plans de sermons admirablement ordonnés et d'une proportion parfaite, riches en citations de l'Écriture et des Pères, des philosophes, surtout d'Aristote, de la liturgie, des poètes latins, des juristes, des scolastiques. Ils abondent en aperçus profonds, en matériaux de toute espèce, en comparaisons bibliques, en détails folkloriques, qui en font une source importante pour l'histoire du peuple allemand au XIII^e siècle. La langue en est châtiée et le style soigné. Les idées toutefois n'y sont indiquées que sommairement et aucune n'est développée. Outre la sainte Écriture, les Pères (surtout saint Augustin et saint Bernard), Alexandre de Halès, Raymond de Peñafort, Hugues et Richard de Saint-Victor, Berthold a principalement utilisé le *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais. Les *Rusticani* auraient été composés entre 1250 et 1256, et des extraits en ont été édités par A. Schönbach, dans *Sitzungsberichte d. kais. Akademie d. Wissenschaften in Wien*, Philol.-hist. Klasse, t. CXLII, 1900; t. CXLVII, 1904; t. CLV-CLIII, 1905-1906; t. CLIV-CLV, 1906-1907, et par G. Jakob, *op. cit.* L'édition critique, commencée par H. Felder, O. M. cap., et continuée par A. Baumgartner, cap., a été reprise par K. Moser du même ordre à Fribourg en Suisse. Les *Sermones ad religiosos* ont été rédigés sur des notes et des canevas de sermons prêchés par Berthold. Les *Sermones speciales* dérivent d'ébauches de sermons que Berthold n'a pas corrigées. Bien que d'après A. Schönbach ces derniers sermons y compris les *Extravagantes* ne méritent pas d'être édités, P. Hoetzel a publié 20 *Sermones ad religiosos* (Munich, 1882). Enfin dans plusieurs manuscrits on trouve des sermons qui ont été rédigés à l'aide des *Rusticani*, ainsi que des sermonnaires composés, sous l'influence de Berthold, par ses compagnons, ses amis, ses imitateurs, ses continuateurs; cf. *Dict. hist. géogr. ecclés.*, t. VIII, col. 985.

Pour la bibliographie se reporter à l'article *Berthold de Ratisbonne*, par Fr. Henquinet, dans *Dict. hist. géogr. eccl.*, t. VIII, col. 985-987. Y ajouter la 5^e éd. de 41 sermons allemands faite par Fr. Göbel, *Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg*, Ratisbonne, 1929; E. W. Keil, *Deutsche Sitten und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern*, Dresde, 1931; A. Hübner, *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige in der Deutschspiegelfassung und sämtlichen Schwabenspiegelfassungen, dans Abhandlungen d. Gesellschaft d. Wissenschaften z. Göttingen*, Philol.-histor. Klasse, sér. III, n. 2, Berlin, 1932; I. Frisse, *Die Franziskaner und die deutschen Rechtsbücher des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXI, 1934, p. 184-186.

A. TEETAERT.

RATRAMNE, moine de Corbie, IX^e siècle. I Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Sur la vie de Ratramne nous savons fort peu de chose : il fut moine de Corbie où il a dû entrer après 825. Sa profession monastique se place vraisemblablement au temps de l'abbé Adalhard ou de son successeur Wala; il fut prêtre. Il fut aussi disciple de Paschase Radbert, mais, comme dit dom Grenier, de disciple, il devint son émule et son censeur. Il a enseigné à Corbie, où il eut sans doute Gottschalk comme élève; il fut en relations avec Loup de Ferrières. Sa réputation de théologien était grande : on voit à diverses reprises Charles le Chauve le consulter.

Son nom a été défiguré de plusieurs manières : les uns écrivant Ratram, d'autres, Rotram; d'autres enfin, Bertram; sans compter diverses modifications orthographiques secondaires. Il a été confondu avec un abbé de Neuville en Alsace, avec un abbé d'Orbais, avec un moine de Saint Denis de Paris. A cause de cela un certain nombre de faits lui sont attribués, qui n'ont rien de commun avec lui. En réalité, nous ne

savons rien sur son activité extérieure et c'est uniquement par ses ouvrages qu'il nous est connu.

II. ŒUVRES. — Son œuvre conservée n'est pas très étendue : elle occupe dans Migne le tiers du t. cxxi, col. 9-346, et les pièces publiées ailleurs ne grossissent pas considérablement le lot ; mais elle touche à toutes les questions controversées du moment : Ratramne prend chaque fois une part active à la discussion. Esprit vif et pénétrant, il lance ses idées avec vigueur, il est discuté, combattu, mais il combat lui aussi ; cela naturellement lui vaut des adversaires mais aussi d'ardents amis et admirateurs, qui tiennent à connaître son opinion et la sollicitent. Moine de Corbie comme Radbert, et son disciple, puisque Radbert fut d'abord son écolâtre puis son abbé, il prend place en face de lui parmi les personnages qui font autorité ; il faut bien reconnaître que les deux « maîtres » ne sont pas souvent du même avis ; leur tempérament intellectuel est en effet assez différent : Radbert est plus réaliste, plus simpliste aussi, pourrait-on dire ; Ratramne est plus subtil, plus logicien, plus « théologien ». La différence apparaît surtout dans la manière dont l'un et l'autre prétendent suivre le « Maître » saint Augustin. La pensée intuitive et parfois un peu imprécise de saint Augustin prendra sous la plume de nos auteurs des contours plus fermes et plus accentués en sens divers. Par son réalisme un peu candide, Radbert sera mieux protégé contre les écarts que Ratramne par sa dialectique trop facilement poussée.

1^o *Trina Deitas*. — L'archevêque de Reims, Hincmar, trouvait malsonnante la conclusion de l'hymne *Sanctorum meritis inclyla gaudia* des premières vêpres du commun des martyrs, qui commence ainsi : *Te trina Deitas unaque poscimus...* L'expression paraissant chère à Gottschalk, c'était une raison de plus pour la combattre. Ratramne écrivit là-dessus une *Compilation* qui ne nous a pas été conservée et dans laquelle il établit le caractère traditionnel de la formule. C'est Hincmar qui nous révèle l'existence de ce travail, dont il parle en termes méprisants dans le prologue de son *De una et non trina Deitate*, P. L., t. cxxv, col. 475 A. *Ratramnus Corbeie monasterii monachus ex libris beatorum Hilarii et Augustini, dicta eorumdem detruncando et ad pravam suum sensum incongrue inflexendo... ex hoc volumen quantilatis non modice scribens ad Hildegarium Meldensem episcopum compilavit.*

2^o *De corpore et sanguine Domini* (P. L., t. cxxi, col. 125-170). — On sait comment la publication, en 844, du *De corpore et sanguine Domini* de Radbert (cf. art. RADBERT) provoqua une controverse eucharistique importante. Le traité de Radbert est dédié à Charles le Chauve ; celui-ci, théologien à sa manière, comme l'avait été Charlemagne, institua une sorte d'enquête sur la question et Ratramne en particulier fut sollicité de donner son opinion, ainsi que le montre la lettre-préface de son ouvrage adressée au souverain. Radbert avait choqué les augustiniens de stricte observance par son « réalisme », par l'insistance qu'il mettait à affirmer l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ. C'était là, pensait-on, outrepasser singulièrement la pensée de saint Augustin. Celui-ci disait bien que l'eucharistie est à la fois figure et réalité, *res et figura*, mais il ne disait nullement que cette *res* fût la personne même du Christ historique. Ratramne entreprend donc de mettre les choses au point. Par un procédé de composition qui paraît un peu étrange, il pose le problème comme s'il s'agissait d'éviter deux erreurs contraires : d'après certains, il n'y aurait dans l'eucharistie aucun mystère, ne s'y produisant rien d'autre que ce qui frappe les sens ; d'après les autres, sous le voile des apparences, nous aurions réellement présent le corps même de Jésus, né de Marie et mort sur la

croix. La seconde opinion que Ratramne qualifie d'erreur est celle de Radbert, et elle est bien connue ; quant à la première, il semble qu'elle ait été inventée pour la symétrie, pour permettre à Ratramne de situer sa propre pensée dans un juste milieu. Pour lui, en effet, il est absurde de parler de « corps et de sang » du Christ si, après la consécration, il n'y a sur l'autel rien de changé, ces mots alors n'auraient plus qu'un sens métaphorique sans objet réel, ne serait-ce pas là un rationalisme inavoué, conservant le vocabulaire chrétien ? Mais d'autre part, la réalité cachée sous la figure ne saurait être le corps même du Christ historique.

En effet, le corps et le sang du Christ dans l'eucharistie sont appelés « mystères ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils paraissent une chose aux sens, mais qu'ils opèrent une autre intérieurement et invisiblement ? Sous le voile des choses corporelles une « vertu divine » est cachée : *tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat*. Col. 147 A. L'eucharistie, ressemblant en cela aux autres sacrements, communique donc aux fidèles une réalité secrète qui est véritablement divine. Mais quelle est ici plus spécialement la « puissance divine » communiquée, qu'on appelle corps et sang du Christ ?

Ce serait une grave erreur de penser que c'est le Christ en personne. Prenant dans un sens tout différent un texte de saint Ambroise utilisé par Radbert, Ratramne pose cette affirmation : « *Vraie* était la chair du Christ qui fut crucifiée, mais *sacramentelle* est la chair du Christ que nous avons dans l'eucharistie : *vera utique caro, quæ crucifixæ est, quæ sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum*. Col. 150 A.

Jésus a pu donner lui-même son corps, précisément parce qu'il ne donnait pas l'être historique de ce corps, de son corps charnel, vrai, tangible, sensible ; il donnait un élément spirituel de vie pour nourrir en nous ce qui est spirituel et divin : donc, quand nous disons que nous avons le corps du Christ, il faut entendre le mystère d'une présence purement spirituelle : l'eucharistie est le corps du Christ en ce sens que l'Esprit du Christ devient présent, *fit (ou sit) in eo spiritus Christi, id est, divini potentia Verbi*. Col. 153 A. Il est assez piquant de remarquer que toute l'argumentation de Ratramne, augustinien s'il en est, est empruntée à saint Ambroise ; c'est qu'il s'agit de retourner contre Radbert les textes de l'évêque de Milan allégués par lui.

Ratramne n'est donc pas « symboliste ». Il affirme une *présence spirituelle*, une présence divine. Mais il faut reconnaître que l'on ne voit pas très bien comment cette présence est plus réelle dans l'eucharistie que dans les autres sacrements qui contiennent eux aussi une vertu divine, qui réalisent l'action de l'Esprit du Christ dans l'âme des fidèles. Il semble bien que pour lui le « sacrement » ou « mystère » eucharistique ne soit qu'une forme particulière de l'action de l'Esprit dans l'Église, dont il est dit qu'elle est le corps du Christ. Car, si Ratramne se fait de la présence eucharistique une idée qui paraît trop peu « réaliste », il se fait des « sacrements » en général une idée très haute : le secret du mystère divin, caché dans les choses sensibles est adorable ; les sacrements ne sont pas seulement des signes, ils contiennent réellement le mystère de la présence et de l'action divine dans les âmes, et l'on conçoit que l'eucharistie apparaisse ainsi comme le mystère par excellence, celui où la puissance de l'Esprit du Christ, du Verbe divin, se communique davantage.

La comparaison qu'il établit entre baptême et eucharistie nous permettra de mieux saisir sa pensée. Dans l'eau du baptême, il y a quelque chose de sensible, un élément fluide, sujet à la corruption et qui n'est capable que de laver le corps de ceux qu'on y

plonge, mais, outre cela, il y a au dedans de cette eau une vertu de vie, une vertu de sanctification, une vertu d'immortalité : *virtus vitalis, virtus sanctificationis, virtus immortalitatis*. Col. 136 A. Cette vertu qui est dans l'eau vient directement de l'Esprit-Saint, lequel, à la prière du prêtre, a communiqué à l'eau cette efficacité surnaturelle. De même le corps et le sang du Christ considérés dans leur extérieur et en surface sont des créatures sensibles et corruptibles; mais si on les considère par rapport à la vertu du mystère qui est en eux, ils sont aliment de vie immortelle. *Si mysterium perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem*. Col. 136 A. Il y a donc dans le baptême une vie mystérieuse qui nous est communiquée, cette vie est entretenue par l'eucharistie; pour indiquer l'origine de cette vie, et aussi sa nature, un mot revient comme un leit-motiv : *virtus divina* : c'est une réalité divine, toute spirituelle.

Interprétant à la lettre le texte de saint Paul : *omnes in Mose baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem escam spiritualem manducaverunt...* (I Cor., x, 1-14), Ratramne n'hésite pas à affirmer que les Hébreux participèrent réellement à cette « puissance spirituelle » qui est contenue dans nos sacrements, *quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas*, col. 137 B; *...nimirum ipsam quam hodie populus credentium in Ecclesia manducat et bibit*. Col. 138 A.

Dans ces conditions, il n'est plus nécessaire de parler de « mutation » ou de « conversion ». Le pain et le vin ne subissent aucun changement, ils restent ce qu'ils sont, l'eucharistie n'est aucunement un miracle matériel, mais sous le voile de ces créatures matérielles se réalise le mystère divin auquel on a donné le nom de corps et de sang du Christ. Il suit de là également que la messe sans la présence corporelle du Christ ne peut être qu'une action de grâces, une commémoration du sacrifice passé, un rappel de l'unique oblation offerte au Calvaire. Voir art. Messe, col. 1014 sq.

Étant données les idées qu'il soutenait, le petit traité de Ratramne devait avoir une destinée assez complexe. Au x^e siècle, il est encore cité sous le nom de son auteur par l'écrivain anonyme de l'opuscule : *Sicut ante nos dixit quidam sapiens*. Après avoir rappelé la composition du traité de Paschase Radbert, l'anonyme marque en effet l'opposition que celui-ci rencontra de la part de Raban Maur, dans sa lettre à l'abbé Égilon, et de Ratramne dans un petit livre adressé au roi Charles. P. L., t. cxxxix, col. 179 D. L'anonyme s'efforce d'ailleurs d'atténuer la différence entre les thèses soutenues de part et d'autre. A partir de ce moment, le *De corpore...* de Ratramne ne sera plus cité sous son nom que par deux auteurs du Moyen Âge. Sigebert de Gembloux († 1112) lui fait une place dans ses *Scriptores ecclesiastici*, n. 95 : *Bertramus* (des mss. lisent *Ratramus*) *librum scripsit « De corpore et sanguine Domini » et ad Carolum librum « De predestinatione »*. P. L., t. clx, col. 569. Peu de temps après l'Anonymus Mellicensis, vers 1135, s'exprime ainsi à son sujet : *Ratramnus, vir doctus, scripsit libellum cuidam principi « De corpore et sanguine Domini », a cuius libelli interim laude cessamus, donec perlecto eo, si forte ad manum venerit, an sanæ et catholicæ fidei concordel agnoscamus*. P. L., t. ccxiii, col. 961. Cette notice semble indiquer que l'anonyme a eu vent de quelques discussions sur le compte de l'ouvrage.

En fait l'opuscule de Ratramne avait été condamné une centaine d'années auparavant, mais sous un autre nom. Lors de la controverse béregarienne, il circulait en effet sous le nom de Jean Scot (Érigène). Bérenger dans son argumentation s'appuyait sur lui, et tout naturellement le livre était pris à partie par les

adversaires catholiques de l'écolâtre de Tours, en particulier par Lanfranc. Aussi fut-il condamné au concile de Verceil, tenu par le pape saint Léon IX, en septembre 1050. Voir les références dans Jaffé, *Regesta PP. RR.*, post n. 4233.

Au début de la Renaissance, Trithème fait mention du livre et de l'auteur, qu'il appelle Bertrame; mais la façon dont il en parle ne semble pas indiquer qu'il ait eu en main l'ouvrage; il recopie simplement la notice de Sigebert de Gembloux. Voir P. L., t. cxxxi, col. 11-12. Comment le bienheureux Jean Fisher, évêque de Rochester, en eut-il connaissance, c'est ce que nous ne saurions dire; le fait est qu'il allégué au moins le nom de Ratramne et de son traité dans la préface de son *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia*, Cologne, 1527. Mais, quand le texte de Ratramne eut été publié à Cologne, en 1532, et que des traductions en langue vulgaire en eurent facilité la diffusion, les protestants s'en emparèrent, trouvant dans Ratramne un de ces premiers « témoins de la vérité », comme ils disaient, entendons un précurseur de leurs négations. Les catholiques lui firent, on le comprend, mauvais accueil et plusieurs émirent l'idée que l'on avait affaire soit avec un faux d'origine protestante, soit avec l'ouvrage perdu de Jean Scot, lequel, ayant laissé une réputation assez fâcheuse, pouvait être plus facilement réputé coupable. Le traité fut inscrit à l'Index de 1559. Le xvii^e siècle amena une réaction. En 1655, Jacques de Sainte-Beuve, professeur royal en Sorbonne, entreprit dans son cours la réhabilitation de Ratramne. Profitant de ses travaux, l'abbé Jacques Boileau (frère du poète), donna en 1686 une édition du traité avec une traduction française et des notes copieuses. C'est une traduction latine de cette édition, parue en 1712, et complétée par une série de dissertations dirigées contre Hardouin, qui est reproduite dans P. L., t. cxxxi. Le souci de retirer aux protestants l'appui de Ratramne — nous sommes, il ne faut pas l'oublier, à l'époque de la *Perpétuité de la foi catholique* — a empêché l'abbé Boileau de saisir la vraie pensée de l'auteur qu'il commente. Sa thèse essentielle, à savoir que Ratramne polémique non contre Radbert, mais contre un auteur inconnu (où Boileau veut voir l'Érigène), est radicalement fautive et les efforts qu'il fait pour ramener les dires du moine de Corbie aux alignements de la théologie moderne se révèlent inopérants. C'est donc avec beaucoup de défiance — le conseil n'est pas inutile — qu'il faut lire les notes copieuses qui encombrèrent le bas des colonnes de l'édition de Migne et plus encore les dissertations *ex professo* qui suivent. Même en tenant compte du développement normal du dogme chrétien, il est difficile non seulement de concilier le point de vue de Ratramne avec celui de Radbert, ce qui n'aurait somme toute qu'un intérêt secondaire, mais de décerner à Ratramne un brevet d'orthodoxie : alors qu'il croit rester fidèle à saint Augustin, Ratramne apparaît en dehors du mouvement de croissance, d'explicitation par la pensée chrétienne du mystère eucharistique.

3^o *De anima*. — Deux ouvrages de Ratramne sont connus sous ce titre. Le premier a été signalé par Mabillon qui nous en a conservé quelques extraits. Voir *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. vi, p. 153, 154. Le manuscrit que put lire Mabillon est perdu : nous savons que Ratramne combattait une théorie suivant laquelle une seule âme serait commune à tous les hommes.

Le second *De anima* a été publié pour la première fois par dom Wilmart dans la *Revue bénédictine*, juillet 1931, d'après un ms. de Corpus Christi College à Cambridge. Le destinataire de ce traité semble avoir été Charles le Chauve. « Le roi des Francs, dit dom Wilmart, vers l'année 850, au lendemain du synode de Quierzy, doit avoir consulté les gens d'Église au sujet

de diverses questions soulevées plus ou moins directement par l'affaire de Godeseale. La seconde de ces questions aurait eu pour objet la nature de l'âme. » P. 208. Ratramne démontre donc, à l'aide de textes patristique et de raisonnements personnels, que l'âme humaine n'est pas corporelle, il suit de là qu'elle n'est pas localisée. Ce dernier point demande des précisions; Ratramne semble dire que l'âme n'est pas circonscrite et comme enfermée dans son corps, puisque la pensée humaine n'est limitée ni par le temps ni par l'espace : son argumentation et les témoignages allégués démontrent, dit-il, *inlocalitatem animæ et incircumscriptionem*. Cette philosophie ne fut pas du goût de tout le monde, et de Reims, peut-être d'Hincmar lui-même, partit une réfutation de ce second point : on doit admettre que l'âme est incorporelle, mais elle n'en est pas moins « dans son corps » et elle en subit la limitation.

4° *De nativitate Christi* (P. L., t. cxxi, col. 81-102). — Cet opuscule se présente encore sous un autre titre : *De eo quod Christus de Virgine natus est*. Il étudie non pas le problème de la conception virginale de Jésus par l'opération de l'Esprit-Saint, mais le « comment » de la « naissance » virginale de Jésus. Ratramne nous avertit en effet dans son introduction qu'une opinion étrange venait de se répandre en Allemagne, d'après laquelle Jésus, pour respecter la virginité de sa mère, serait sorti de son sein d'une manière tout à fait extraordinaire (quelques-uns disaient : par l'aisselle). Ratramne estima que cette opinion, si elle se répandait, pourrait provoquer une véritable hérésie : on conclurait en effet, de ces considérations fabuleuses, à la non-naissance du Christ et la vérité de l'incarnation serait compromise. Pour lui, puisque le Christ eut réellement un corps humain, une nature humaine, il dut naître à la manière des hommes : *per uleri januam, aperto utero*. Autrement, Marie ne pourrait pas être sa mère; il n'y a d'ailleurs rien d'impur et de choquant dans l'œuvre de Dieu, là où le péché n'est pas intervenu. La virginité perpétuelle de Marie consiste donc en ceci qu'elle ne connut jamais le commerce charnel, ni avant ni après la naissance de Jésus. On peut voir à l'article RADBERT comment cette opinion ne satisfait point l'ancien abbé de Corbie, et comment il y répondit, dans le sens conforme à la doctrine catholique.

5° *De prædestinatione Dei libri duo* (P. L., t. cxxi, col. 13-80). — La controverse prédestinienne est certainement, parmi les controverses théologiques du ix^e siècle, celle qui présenta la plus vive ardeur, dura le plus longtemps et mit aux prises le plus d'antagonistes. Parmi ceux-ci, Ratramne tient une place importante aux côtés de Gottschalk contre l'archevêque de Reims Hincmar. Nous n'avons pas à raconter en détail et à suivre toute l'histoire de la querelle, mais seulement à situer les interventions de Ratramne. Voir l'art. PRÉDESTINATION, § IV, *La controverse du ix^e siècle*, t. xii, col. 2901-2935.

Gottschalk, livré à Hincmar par l'archevêque de Mayence Raban Maur, condamné par un synode de Mayence et par un synode de Quierzy, était emprisonné au monastère de Hautvillers, sous la garde de l'archevêque de Reims. La surveillance sans doute n'était pas très stricte, puisque le prisonnier, utilisant ses loisirs à étudier les problèmes théologiques, pouvait communiquer avec quelques-uns des meilleurs théologiens du moment, et ainsi, au désespoir d'Hincmar, continuer à répandre ses idées. Parmi ses correspondants et amis figurait en bonne place Ratramne. Nous en avons pour témoignage le *Carmen ad Ratramnum* de Gottschalk qui montre une amitié ancienne qu'il faut faire remonter à l'époque où Gottschalk était à Corbie. Texte de Gottschalk dans *Mon. Germ.*

hist., Poetæ, t. iii, p. 735 sq. Un autre moine de Corbie, Gislemar était en relations avec lui et nous savons par Hincmar lui-même que Gottschalk lui écrivit au sujet de la prédestination. Hincmar crut donc nécessaire de mettre en garde les « simples » de son diocèse contre les erreurs de son prisonnier; puis il consulta plusieurs théologiens. Il n'est pas probable que Ratramne fut consulté : mais, ayant eu connaissance de l'écrit d'Hincmar et de la réponse que Gottschalk lui avait déjà faite dans sa *Confessio prolixior*, il entra dans la querelle par une lettre *ad amicum*, c'est-à-dire à Gottschalk. Cette lettre est perdue, mais nous savons qu'elle déplut vivement à Hincmar qui en écrivit à Raban Maur. Cf. Raban Maur, *Epistola ad Hincmarum*, P. L., t. cxii, col. 1522 B. Charles le Chauve était au courant de l'affaire de Gottschalk, il eut donc l'idée de s'informer auprès de Loup de Ferrières, et aussi de Ratramne qu'il avait déjà consulté sur l'eucharistie. La réponse de Loup fut défavorable à Hincmar et celle de Ratramne plus encore.

Hincmar sans doute ne se faisait pas d'illusion sur les dispositions de Ratramne à l'égard de sa doctrine et il ne voyait pas d'un très bon œil le crédit dont ce moine jouissait auprès de Charles le Chauve. Un peu auparavant, en 849, la nomination de l'évêque d'Amiens, Hilmerade, avait provoqué le mécontentement de l'archevêque; la compétence doctrinale de l'évêque était en effet quelque peu douteuse, aussi Loup de Ferrières écrivit-il à Ratramne pour lui recommander de lui rendre tous les services qu'il pourrait dans cet ordre, et il avait déjà écrit à Hincmar dans le même sens, P. L., t. cxix, col. 540; il est probable que l'archevêque ne fut rassuré ni sur l'orthodoxie de son suffragant, ni sur celle du théologien qu'on lui donnait comme conseiller.

Ratramne donc, consulté par Charles le Chauve, rédigea en 850 les deux livres *De prædestinatione*. Cet ouvrage nous montre clairement sa méthode de travail habituelle. Tout d'abord, il s'efforce de suivre la ligne de la tradition par une suite de citations choisies avec soin. C'est ainsi que nous voyons figurer dans l'argumentation non seulement saint Augustin, comme il est naturel de l'attendre, mais saint Grégoire le Grand, Prosper d'Aquitaine, Salvien, Fulgence de Ruspe et Isidore de Séville. Après qu'il a fait le recensement des textes, il pose en manière de conclusion sa synthèse personnelle, et elle est toute favorable à Gottschalk : il faut croire à une double prédestination, l'une pour les élus, l'autre pour les réprouvés. La prédestination de ces derniers n'est pas au péché mais à la peine due au péché qu'ils ont commis librement. En effet, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans les actes humains doit être attribué à la grâce de Dieu : les bonnes œuvres et le salut qui en est la suite sont le résultat de sa bienveillance toute gratuite, Dieu ayant voulu d'un vouloir éternel, immuable, antécédent à la prévision de tout mérite, tirer tel et tel de la masse de damnation dans laquelle la faute originelle a jeté tous les hommes. Les autres, les réprouvés ont été simplement laissés à eux-mêmes, à leur libre arbitre, à leurs péchés volontaires, mais ils ne sauraient échapper à Dieu qui, connaissant de toute éternité les péchés qu'ils commettent librement, dispose en conséquence leur sort éternel et ses propres plans sur le monde. La querelle prédestinienne se prolongea, mais nous ignorons si Ratramne y intervint encore.

6° *Contra Græcorum opposita libri quatuor* (P. L., t. cxxi, col. 223-346). — En 867, au lendemain de la violente offensive de Photius contre Rome, le pape Nicolas I^{er} avait envoyé une lettre simultanément aux évêques des Gaules et à ceux de Germanie pour leur demander la solution des difficultés théologiques, soulevées par les Orientaux et spécialement la question

du *Filioque*. Cf. Jaffé, n. 2879-2883. Dans la province de Reims, nous savons qu'Odou, évêque de Beauvais, ancien moine de Corbie écrivit sur la question. Ratramne laisse entendre qu'il fut sollicité d'écrire lui aussi, mais nous ne savons par qui.

Ratramne remarque d'abord qu'il est toujours gênant pour une Église que les empereurs se mêlent d'intervenir et de légiférer en matière dogmatique. Sur le *Filioque*, il s'applique, suivant sa manière habituelle, à montrer par des citations des Pères grecs que les Latins ont tout à fait raison d'enseigner que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils et non du Père seulement. Il passe ensuite en revue la masse des griefs plus ou moins ridicules que les Orientaux accumulent contre les Occidentaux. Parmi ceux-ci, la justification du célibat ecclésiastique occupe une place importante. Enfin, il démontre par des considérations scripturaires, patristiques, historiques, que la primauté de l'Église n'a pas passé de Rome à Constantinople avec l'Empire.

7^e *Epistola de cynocephalus* (P. L., t. CXXI, col. 1153-1156; mieux dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. VI, p. 155). — Cette lettre adressée à Rimbert prêtre, sans doute le disciple de saint Anchaire, et qui devint après lui archevêque de Brême, et écrivit la vie de son maître, indique que toute une correspondance s'était échangée sur le sujet des cynocéphales, dont il est question dans la « Cité de Dieu » de saint Augustin, l. XVI, c. VIII. Ces êtres étranges auraient la tête et l'aboiement du chien et le reste du corps comme les hommes. Rimbert en a-t-il jamais rencontré? Sont-ils des humains ou des bêtes? Rimbert a répondu qu'il avait entendu dire que ces êtres présentaient plus d'intelligence que les animaux n'en peuvent montrer et Ratramne d'après ses indications conclut qu'en effet, il y a en eux plus que l'instinct animal : *quod agriculturam exercent, quod ex frugum missione colligitur; quod verenda non bestiarum more delegant, sed humane velent perecundia, quod in usu leguminis non solum pelles verum etiam vestes eos habere scripsistis; hæc omnia rationalem quodammodo testificari videntur eis inesse animam*. S'il en est ainsi on ne saurait douter qu'ils ne descendent d'Adam. La lettre est curieuse à bien des points de vue.

Pour l'ensemble de la bibliographie se référer à l'art. RATRAMNE; tous les ouvrages qui y sont cités, traitent plus ou moins de Ratramne.

De l'œuvre de Ratramne, c'est le *De corpore et sanguine Domini*, qui a été connu le premier, il paraît à Cologne, 1532; *Beati presbyteri de corpore et sanguine Domini ad Carolum Magnum* (sic), le texte, reproduit plus ou moins fidèlement, a été traduit en allemand, en néerlandais, en français et en anglais; on trouvera une énumération sommaire des diverses éditions dans Fabricius, *Bibl. med. et infim. latin.*, t. II, reproduit dans P. L., t. CXXI, col. 9-10; en 1608, il est inséré par S. Goulart, dans le *Catalogus testium veritatis*, col. 1657-1075; l'édition latine de J. Boileau est de 1712, c'est celle qui est reproduite dans P. L. — Le *De prædestinatione* paraît d'abord dans les *Vindicie prædestinationis* de Mauguin, t. I, 1659, d'où il passe dans la *Biblioth. maxima Patrum* de Lyon, t. XV, et de là dans P. L.; c'est à L. d'Achery que l'on doit l'édition du *De nativitate Christi* et du *Contra Græcos de Spicilegium*, t. I, p. 52 sq., 63 sq. Il n'y a pas d'éditions critiques récentes à signaler en dehors des publications d'inédits par dom Wilmart, et des lettres rassemblées dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. VI, p. 149-161.

II. PELTIER.

RAUSCHER Joseph-Othmar, archevêque de Vienne et cardinal (1797-1875). Né à Vienne, le 6 octobre 1797, d'une famille de hauts fonctionnaires, il fit ses premières études à Vienne même, où il se destina d'abord à la carrière du droit. Amené à l'état ecclésiastique par l'action de saint Clément Hofbauer, il émigra de la faculté de droit à celle de théologie et fut ordonné prêtre en 1823. Après un passage très

court dans le ministère pastoral, il fut, en 1826, nommé professeur de droit canonique et d'histoire ecclésiastique au lycée de Salzbourg, dont il devint recteur en 1830. Appelé à Vienne en 1832 pour diriger l'Académie orientale, école préparatoire à la carrière diplomatique et consulaire, il devait entrer en des relations assez suivies avec la haute administration; en 1844, il fut chargé de donner l'enseignement philosophique à l'archiduc François-Joseph, le futur empereur, et à ses deux frères. C'était le chemin des honneurs; ceux-ci lui vinrent rapidement. En 1849, l'archevêque de Salzbourg, Schwarzenberg, le faisait prince-évêque de Seckau. Quatre ans après, l'empereur François-Joseph l'appela au siège archiepiscopal de Vienne, 1853, et Pie IX lui donnait la pourpre en 1855. Ce fut le cardinal Rauscher qui négocia, avec pleins pouvoirs, le concordat autrichien de 1855, d'abord à Vienne, puis à Rome. Ce traité entendait mettre fin au josphisme, qui avait dominé à Vienne pendant toute la première moitié du XIX^e siècle; il reconnaissait le droit pour l'Église de porter des ordonnances, sans avoir besoin de recourir à l'État, admettait son droit en affaires matrimoniales, lui accordait la direction de l'enseignement primaire et secondaire. A ces diverses causes le cardinal consacra une bonne partie de son activité. Très opposé à ce que l'on appelait alors les idées libérales, il voyait l'idéal dans une collaboration étroite de l'État et de l'Église, à qui l'État reconnaissait une certaine supériorité. Absolutiste d'autre part, il ne comprenait guère qu'une monarchie à peu près sans contrôle, et, pour ce qui regardait la situation de l'Autriche à ce moment, il faisait bon marché des droits des diverses nationalités incorporées dans l'empire. Le réveil même du nationalisme hongrois lui inspirait de la défiance. Hostile à la Prusse protestante, il fut durement affecté par les événements de 1866; volontiers il eût interdit à ceux qui dépendaient de lui de faire cause commune avec les catholiques allemands. Il vécut assez pour connaître l'échec des grandes idées qu'il avait défendues, en particulier il vit en 1870 la rupture du concordat dont il avait été le grand artisan.

Sans être ultramontain au sens précis du mot, il a fait beaucoup pour introduire dans la double monarchie, en réaction contre le josphisme de l'âge antérieur, un esprit moins éloigné des tendances générales du catholicisme romain. Cela ne l'empêcha pas, lors du concile du Vatican, de faire partie de la fraction antiinfaillibiliste. Les *Observationes de infallibilitatis Ecclesie subjecto*, publiées par lui à Naples et à Vienne en 1870, font surtout état des divers faits historiques que l'on pouvait alléguer contre l'infailibilité « séparée » du pape (affaires de Vigile, d'Honorius; réordinations pratiquées par certains papes; décisions prises par d'autres dans les affaires mixtes relatives à l'Église et à l'État). Au scrutin du 13 juillet il vota *non placet* et, comme les évêques de la minorité, rentra aussitôt dans son diocèse. Mais c'est vainement que les vieux catholiques auraient compté sur lui; dès le 8 août, il faisait publier dans le périodique diocésain la constitution *Pastor æternus*. Le cardinal survécut encore quelques années au concile, il mourut le 24 novembre 1875. Il laissa à Vienne et en Autriche le souvenir d'un prêtre très intelligent, fort instruit, d'une culture générale dépassant de beaucoup la moyenne de ses collègues de l'épiscopat, autoritaire, un peu distant aussi; malgré sa générosité qui était très grande et sa vertu qui était très réelle, il s'était acquis plus d'admiration que de sympathie.

Jeune professeur il avait commencé la publication d'une *Geschichte der christlichen Kirche*, dont deux volumes (jusqu'à Justinien) parurent à Sulzbach, 1829; cette publication ne fut pas continuée; dom

Célestin Wolfsgruber a donné, en 1898, un *Augustinus*, Paderborn, 1 vol., 952 p., étude assez ample sur la vie, l'œuvre, la doctrine de saint Augustin, arrangée d'après les papiers laissés par le cardinal. Le même éditeur a publié de la même manière, en 1891, à Saulgau (Wurtemberg) une *Darstellung der Philosophie*, qui représente vraisemblablement les leçons données au futur François-Joseph. Le reste des publications du cardinal appartient à son activité pastorale. On a fait longtemps état de ses deux opuscules : *Anweisung für die geistlichen Gerichte in Oesterreich bezüglich der Ehesachen et Die Ehe und das zugehörige Hauptstück des bürgerlichen Gesetzbuches*, Vienne, 1868, sorte d'apologie ou de commentaire de l'*Anweisung*. Ses œuvres pastorales ont été réunies à diverses reprises; l'édition complète, Vienne, 1875-1889 compte 9 volumes. Beaucoup de ses opuscules ont été publiés séparément : citons au moins : *Der Papst und Italien*, 1860; *Der Staat ohne Gott*, 1865, sorte de commentaire du *Syllabus* de Pie IX; *Oesterreich ein katholischer Staat*, 1866; *Das allgemeine Concil*, 1870.

Il y a une biographie considérable : C. Wolfsgruber, *Joseph Ottomar Cardinal Rauscher*, Libourg-en-B., 1888 (tourne volontiers au panegyrique; il faut encore lire la notice de von Schulte, qui donne quelques souvenirs personnels, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXIV, 1888, p. 449-457, parue antérieurement au volume précédent; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. V b, col. 1627.

E. AMANN.

RAUTENSTRAUCH (Franz Stephan von) naquit à Platten en Bohême, le 26 ou le 29 juillet 1734; il entra assez jeune dans l'ordre bénédictin, au monastère de Braunau, où il fit profession le 14 novembre 1751, et fut ordonné prêtre le 15 octobre 1758. Puis il étudia le droit canonique à Prague où il prit le doctorat en théologie. Il enseigna ensuite à ses confrères de Braunau la philosophie, puis le droit canonique et la théologie. Ses premières publications de droit canonique, qui datent de 1769, faillirent être condamnées à Rome sur la demande de l'archevêque de Prague, Antoine Prichowsky; mais elles lui valurent à Vienne une médaille d'or de la grande Marie-Thérèse, qui jeta les yeux sur ce religieux pour réformer les études cléricales dans l'Empire. Ces premières marques de faveur l'encouragèrent à approfondir les questions canoniques, laissées en jachère en Allemagne depuis la fin des disputes du Moyen Âge, tout spécialement celles qui concernent les rapports de l'Église et de l'État. En 1773, prenant parti définitivement en faveur de l'empereur, il publia une dissertation lui reconnaissant le droit de retarder l'âge de la profession solennelle des religieux.

En 1773, il fut nommé abbé de son monastère, et la même année ou l'année suivante, directeur de la faculté de théologie de Prague, et aussi assistant de la commission impériale des études. En 1774, il fut appelé à Vienne avec le titre de recteur de la Faculté de théologie et de président de la section des cultes à la chancellerie. Il avait en même temps la cure de Wollstadt en Silésie et il devint visiteur de son ordre dans les provinces de Silésie et de Moravie. En 1782, il fut nommé par Joseph II conseiller de la chancellerie impériale. Il mourut prématurément à Erlau en Hongrie, le 30 septembre 1785, au cours d'une visite qu'il faisait des monastères de la région.

Cette carrière bien remplie fut tout entière au service du josphisme. Inutile d'y chercher des cheminement préparatoires, des palinodies ou des regrets tardifs : les grands ouvrages de Rautenstrauch énoncent sereinement la même doctrine de l'omnipotence de l'État sur les choses d'Église que ses pamphlets ou son action réformatrice. Il fallait que le nationalisme fût bien envahissant dans ce milieu pour

mettre ainsi des ceillères à un esprit clairvoyant et réaliste, à un religieux exemplaire, qui chercha de bonne foi les progrès du royaume de Dieu.

ŒUVRES. — On a de lui : 1° un opuscule de combat, qui ouvrait les portes des monastères aux intrusions impériales : *De jure principis præfigendi maturiorem professioni monasticæ solemnī zelalem*, Prague, 1773. — 2° *Institutiones juris ecclesiastici cum publici tum privati, usibus Germaniæ accommodatæ* : c'était la somme de son enseignement à l'abbaye de Braunau, dont il donna, sous des titres légèrement différents, au moins trois éditions presque identiques à Prague, en 1769, 1772 et 1774. Une fois nommé recteur de la faculté de théologie de Vienne, il résuma son cours, sous forme de manuel : 3° *Synopsis juris ecclesiastici*, Vienne, 1776; puis 4° *Institutum facultatis theologicæ Vindobonensis*, Vienne, 1778 : c'était un véritable *ratio studiorum ecclesiasticorum*, mais sous une forme encore théorique et irénique. — 5° Toutes différentes dans leur accent et leur portée pratique, signalons en allemand l'*Instruction sur l'organisation des facultés de théologie des États héréditaires de l'empereur*, Vienne, 1776, et 6° l'*Instruction sur l'établissement des séminaires généraux*, 1784.

Trois autres ouvrages furent donnés aux écoles cléricales de l'Empire par le moine réformateur, lesquels ont rapport aux autres disciplines théologiques; ce sont de simples sommaires, sous des titres modestes, mais qui gardent leur intérêt : — 7° *Anleitung und Grundriss der systematischen dogmatischen Theologie*, Vienne, 1774; — 8° *Institutionum hermeneuticarum V. T. skiagraphia*, Vienne, 1775, et Prague, 1776, où l'auteur étudie, non seulement l'Ancien mais aussi le Nouveau Testament; — 9° *Patrologiæ et historiæ litterariæ theologicæ conspectus*, Vienne, 1786.

Enfin, dans quatre opuscules datés de 1782, il se fit le panégyriste de Joseph II et des concessions arrachées par lui au pape : 10° *Sur le voyage du pape Pie VI à Vienne*, et 11° *Pourquoi le pape Pie VI vient-il à Vienne?* 12° *Représentation à S. S. Pie VI*, simple traduction d'une brochure française de Delauris, où l'auteur demandait au pape de bannir aussi bien la tyrannie des croyances que l'incrédulité; 13° *Considérations patriotiques*, œuvre personnelle de Rautenstrauch, où il dénie au pape le droit de paralyser l'action réformatrice de l'empereur Joseph II.

Dans cette production considérable, où se succèdent des ouvrages d'ampleur et d'importance très diverses, on peut dire que les plus dignes d'attention à notre époque, ce sont les plus courts. En effet, dans les lourds traités canoniques du début de son enseignement, le savant bénédictin n'a guère fait que mettre en relief les thèses les plus caractéristiques de Van Espen et de Fébronius, avec une inconscience plus grande encore des droits de l'Église et du pape dans les questions mixtes. Sur ces ouvrages d'un josphisme intégral, les canonistes du XIX^e siècle ont été très sévères : « Sous prétexte de mettre le droit de l'Église en harmonie avec les vues confuses du droit public de cette époque, l'Église devrait être entièrement soumise à ce qu'on appelait « les hautes raisons » de l'État », comme une sorte d'institution policière. » Les enseignements pontificaux, et aussi les concessions plus récentes des papes nous ont montré que ces deux forteresses, qu'on avait crues adverses et impénétrables, à lire les traités de Rautenstrauch, avaient des fenêtres et devaient se constituer des ponts-levis.

Rautenstrauch seconda les vues de Joseph II plus encore par son action réformatrice que par sa doctrine. A l'instigation de l'empereur, il dressa un plan complet d'enseignement obligatoire pour les clercs séculiers et réguliers, sur toute l'étendue de l'Empire. Il régenta, comme visiteur impérial des monastères

bénédictins et comme conseiller de la commission des études, les « séminaires généraux » de Vienne, de Pest, de Prague, d'Innsbruck et d'Olmütz. Si d'autres auxiliaires de Joseph II se heurtèrent en Belgique à des résistances victorieuses, on doit dire qu'avec l'appui des conseillers de l'empereur, il réussit à faire accepter en Autriche, en Hongrie et dans sa Bohême natale les idées qu'il avait professées à Braunau, en 1774, dans son cours de droit canonique, et qu'il souleva encore, deux ans plus tard, dans sa *Synopsis juris ecclesiastici*. Par ce livre, cependant, il ne prétendit pas supplanter les manuels plus faciles d'Eybel et de Pehem, les deux canonistes officiels de l'université de Vienne, ni les livres de Riegger, qui restèrent classiques jusque bien après la mort de Joseph II. C'est surtout par son action personnelle et ses écrits de circonstance, que, pendant les dix dernières années de sa vie, il se fit le défenseur convaincu et l'organisateur d'un enseignement canonique qui exagérât les droits de l'État au détriment de ceux de l'Église. Les idées n'étaient pas neuves, puisque, comme on l'a dit à l'article JOSÉPHISME, « le joséphisme n'est qu'une des formes du gallicanisme politique : il ne diffère du gallicanisme des parlementaires français que par une minutieuse application à faire passer dans le domaine de la pratique des idées que les légistes gallicans étudiaient surtout en théorie ». Mais, de cette mise en pratique systématique et tracassière, le bénédictin Rautenstrauch fut la cheville ouvrière jusqu'en 1785. Il fut le témoin, sans regrets et non sans contentement, du voyage de Pie VI à Vienne en 1782 et des premières concessions du malheureux pape, relativement aux dispenses matrimoniales, puis l'instigateur du voyage de l'empereur à Rome, à Noël 1783, qui arracha au pape par surprise le privilège de nomination aux évêchés de Lombardie, faveur analogue aux droits accordés jadis par le concordat aux rois de France. Par cet exemple, on peut voir que certaines de ces concessions pouvaient se concilier avec les prérogatives du pontificat romain. Ce qui était inadmissible, même dans le feu de la polémique, c'est qu'un homme d'Église, instruit comme l'était Rautenstrauch de l'ancienne et de la nouvelle discipline ecclésiastique, conseillât à l'empereur de régler les questions mixtes en dehors du pape, et encourageât les évêques autrichiens à ne pas même faire état des permissions que Pie VI leur concédait directement. Il faut dire à sa décharge qu'il ne fut pas témoin des toutes dernières réformes de Joseph II, et que nous ne pouvons savoir ce que, lui, moine bénédictin, aurait pensé de la suppression unilatérale de six cents monastères de son pays.

À côté des réformes dans la discipline, notre théologien introduisit — et cette fois par une initiative qui porte sa marque — des changements plus heureux dans l'enseignement des clercs. Il demande qu'avant d'aborder l'étude de l'Écriture sainte, ils s'initient aux langues originales. Ayant un mépris altier pour la philosophie et la théologie scolastiques, fruit naturel de la formation livresque et mesquine de son époque, il impose aux étudiants des séminaires généraux trois ans d'études pratiques et de « théologie pastorale » avant de commencer la dogmatique, qui sera avant tout la mise en ordre des définitions conciliaires. Avec les notions assez confuses qu'il conservait sur le pouvoir respectif du pape et des évêques, les doctrines de Jansénius ne lui faisaient pas peur, non plus que celles de Fébronius; mais il demande d'éclairer les études canoniques par l'histoire de l'Église. Seulement, comme il n'avait sous la main aucun ouvrage élémentaire qui le satisfît, pas même l'équivalent du Fleury gallican, il préconisa des manuels d'inspiration protestante.

Au reste, on ne peut que le féliciter d'avoir mis en vogue la patristique et la théologie pastorale. Plus encore que son manuel de patrologie, qui ne parut qu'au lendemain de sa mort (1786), ses instructions écrites et ses encouragements favorisèrent l'éclosion timide, parmi les bénédictins d'Autriche et de Bavière, d'historiens des Pères et d'éditeurs méritants comme D. Schram et G. Lumper.

Hurter, *Nomenclator*, 3^{ed.}, t. va, col. 510; *Kirchenlexicon* au mot *Rautenstrauch*; Meusel, *Lexicon*, t. xi, p. 64; *Scriptores ord. S. Bened.* qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco Hungarico, Vienne, 1881, p. 362; A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. xvi, p. 475; Wurzbach, *Biograph. Lexicon*, t. xxv, p. 67; Rulf, *Kaiser Joseph II.*, Prague, 1882; Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II.*, Vienne, 1868, p. 322 sq.; *Acta historica ecclesiae nostri temporis*, t. iii, Vienne, 1784.

P. SÉJOURNÉ.

RAVECHET Hyacinthe (1654-1717) naquit à Guise, diocèse de Laon, en 1654; il fut le précepteur de l'abbé de Pomponne, qu'il accompagna à Rome, en 1694, et à Venise, en 1705. Il fut pourvu de la prévôté de Chivres, près de Soissons, et resta toujours très attaché au parti janséniste; il fut à cause de cela exilé à Saint-Brieuc; il mourut à Rennes, le 24 avril 1717, alors qu'il se rendait au lieu de son exil.

Ravechet joua un grand rôle surtout comme syndic de la faculté de théologie, où il fut nommé le 1^{er} octobre 1715. Ce fut lui qui, en janvier 1716, fit déclarer nul le décret, porté par la faculté le 5 mars 1714, pour recevoir la bulle *Unigenitus* et il poursuivit le procès de l'ancien syndic, Le Rouge, accusé d'avoir inventé ce décret. Voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, t. 1, p. 380-381. Il faut citer, à ce sujet, *Relations des délibérations de la faculté de théologie de Paris au sujet du prétendu décret du 5 mars 1714*, in-8°, s. 1, 1716 et *Suite de cette Relation avec un recueil de pièces dont il est parlé*, 4 vol. in-12, Paris, 1718; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à M. Ravechet, syndic, en date du 20 septembre 1716, à l'occasion du discours prononcé par ce dernier, le 9 du même mois, dans une assemblée de Sorbonne*; *Lettre de M. Hyacinthe Ravechet, syndic de Sorbonne, à M***, au sujet d'une Relation répandue dans Paris, dans laquelle on avance beaucoup de choses contre lui*, s. 1, 1716; *Profession de foi de M. Ravechet, syndic de Sorbonne*, in-8°, s. 1, 1717, donnée en annexe à la *Réponse au premier discours de M. le Régent par plusieurs cardinaux, archevêques et évêques contre plusieurs chapitres, livres et universités*, in-8°, s. 1, 1717; *Remarques sur la profession de foi de M. Ravechet, adressées aux R. P. bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*; cet écrit fut dénoncé le 12 octobre 1717 au parlement de Bretagne. Pour connaître le rôle de Ravechet, il faut lire *La nouvelle relation en forme de lettre de toutes les assemblées de Sorbonne, sur le sujet de la constitution Unigenitus, jusqu'à la fin de janvier 1716, où l'on découvre toutes les intrigues du syndic et de ceux de son parti*, in-12, s. 1, 1716; c'est la *Lettre d'un docteur de Paris à un provincial*. Dans la première partie, on raconte dans un sens très favorable la conduite du syndic Le Rouge (210 p.) et dans la seconde partie, on trouve le récit de l'élection de Ravechet et sa conduite jusqu'en janvier 1716; *Suite de la seconde partie de la nouvelle relation de toutes les assemblées de Sorbonne, du 2 janvier 1716 jusqu'à la fin de février*, in-12, s. 1, 1716 (80 p.); *Supplément à la nouvelle relation de Sorbonne, contenant ce qui s'est passé au mois de mars 1716, avec le procès-verbal*, in-12, s. 1. (31 p.).

Nouvelles ecclésiastiques du 9 mars 1737, p. 37-38; Rondet et Barral, *Appellants célèbres*, p. 3-13; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iv, p. 70-72; *Relation abrégée de la vie et de la mort de Ravechet*, in-12, Paris, 1717;

Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, 1755, p. 46-75; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII^e siècle*, 1760, p. 39-42; *Supplément au Nécrologe du Port-Royal*, avril, p. 579-585; abbé Pêcheur, *Annales du diocèse de Soissons*, t. VII, p. 54-60; Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VI, p. 77-79.

J. CARRELYRE.

RAVESTEYN (Josse van), originaire de Tiel (d'où son nom latin de *Jodocus Tiltanus*), où il naquit vers 1506, fut un des professeurs célèbres de Louvain, où il mourut le 7 février 1570. Docteur en théologie en 1546, il occupa une des chaires de cette faculté, et fut chargé en 1551 de représenter l'université au concile de Trente, en compagnie de Ruard Tapper, d'Hasselius (Van der Eycken) et de Vulmar Bernaerts; il ne séjourna pas longtemps à Trente. De même fut-il mandé par l'empereur au colloque de Worms en 1557, où il se trouva avec Canisius et Latomus. Ravesteyn fut à Louvain l'un des adversaires les plus décidés de Baius, dont il dénonça la doctrine aux universités espagnoles d'Alcala et de Salamancue, à celle de Douai, aux évêques d'Ypres (Rythovius) et de Ruremonde (Lindanus). C'est ce qu'il fit aussi dans une *Epistola P. Laurentio Villavicentio, ord. erem. S. Augustini*, datée de Louvain, 20 novembre 1564, et insérée dans les *Baiana* de Gerberon, p. 37-38. On trouvera dans le même recueil trois lettres de Ravesteyn à Baius avec les réponses de celui-ci, p. 174-177, 181-185, 188-191 (il s'agit de la nature de l'oblation du Christ dans le saint sacrifice). Notre docteur s'occupait très activement de faire condamner par Rome les idées de son collègue, et c'est chez lui que Baius fit sa soumission en décembre 1567. Ravesteyn polémiqua aussi contre les protestants. Il réfuta en 1567 un manifeste des ministres paru, en janvier, en latin et en néerlandais : *Confessionis sive doctrinae quae nuper edita est a ministris... succinta confutatio*, Louvain, in-8°, 121 p., à quoi fait suite une *Apologia catholicae confutationis... contra inanes cavillationes Matthaei Flacci Illyrici*, Louvain, 1568, in-8°, 438 p. Du même ordre d'idées une *Apologia seu defensio decretorum ss. Concilii Tridentini de sacramentis adversus censuras et exam. Martini Kemnitii*, dont la première partie seule parut, Louvain, 1568, in-12. Paquot signale les manuscrits d'un commentaire sur les Sentences (évidemment cahiers de ses élèves) et une *Admonitio* demeurée manuscrite pour défendre la Vulgate.

Aubert le Mire, *Elogia*, 1602, p. 44; Valère André, *Bibliotheca belgica*, 1643, p. 594; Foppens, *Bibl. belg.*, 1739, p. 770; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. litt. des dix-sept provinces des Pays-Bas*, éd. in-12, t. XVI, p. 306-315; *Biographie nat. de Belgique*, t. XVIII, 1905, col. 802-806.

É. AMANN.

RAVIGNAN (Gustave-Xavier de La Croix de) jésuite et prédicateur français. I. Biographie. — II. Conférences de Notre-Dame. — III. Influence. — IV. Écrits divers.

I. BIOGRAPHIE. — Gustave-Xavier de Ravignan naquit à Bayonne, le 1^{er} décembre 1795, d'une noble et chrétienne famille. Ses premières études se firent à Paris, en deux périodes successives; puis il étudia le droit avec le jurisconsulte Soujon, rejoignit aux Cent-Jours le corps du général de Damas qui avait suivi en Espagne la fortune du duc d'Angoulême; il reprit à la Restauration ses études juridiques, entra dans la magistrature et fut nommé conseiller-auditeur en 1817, et en 1821 substitut du procureur du roi à la cour de Paris. Des paroles louangeuses du président Viguière et des lettres du procureur-général Bellart lui promettaient le plus brillant avenir. Il « planta là », selon son expression, ses amis et protecteurs, et s'enferma le 5 mai 1822 au séminaire d'Issy. Il y trouva Henri Lacordaire et Félix Dupanloup. D'accord avec Frays-

sinous son confesseur et le vénérable sulpicien Mollevault, qui encourageaient tous deux sa détermination, il frappa le 2 novembre à la porte du noviciat des jésuites, à Montrouge. Après ses premiers vœux prononcés le 3 novembre 1824, il aborda immédiatement l'étude de la théologie. Il la commença rue de Sèvres, continua à Vitry dans la banlieue de Paris, puis à Dôle et finalement à Saint-Acheul (1825-1829). Ces migrations successives trahissent la difficulté des temps pour les jésuites. Après les ordonnances de 1828, la révolution de 1830 y ajouta encore. Le P. de Ravignan, qui était devenu professeur de théologie à Saint-Acheul (1828-1829), se transporta avec ses élèves à Brigg, en Valais (1830-1835). Ces cinq années de professorat s'achevèrent par la troisième année de probation, à Estavayer (Suisse), sous la direction du P. Godinot, ancien provincial de Paris (1835).

De retour en France, Ravignan prêcha le Carême à Amiens (1835), à Saint-Thomas d'Aquin de Paris (1836) et l'Avent à Bordeaux (1836); il fonda dans cette ville une résidence dont il fut supérieur (1837-1842). Vers le milieu de 1836, Mgr de Quélen l'invita à monter, après Lacordaire, dans la chaire de Notre-Dame de Paris. Il la tint dix ans (1837-1846). Mais ces conférences ne suffisaient pas à son zèle. On l'entendit durant l'Avent à Lyon (1837), à Bordeaux (1838 et 1840), à Rome (1841), à Besançon (1842), à Rouen (1843), à Toulouse (1844), à Metz (1845). Ces travaux excessifs amenèrent une fatigue grave, qui empêcha l'orateur de prêcher à Paris le Carême de 1847. Ainsi fut marquée la fin d'un haut apostolat singulièrement béni de Dieu, surtout dans cette retraite pascalle par laquelle il établit la coutume de couronner la station quadragesimale. Dès 1849, l'apôtre se remit à la besogne. Les œuvres charitables d'Amiens, d'Orléans, de Tours, du Havre l'eurent pour prédicateur; il fit à Poitiers le panégyrique de saint Hilaire, et à Bruges il chanta la fête séculaire du Saint-Sang (1848-1849). On le revit ensuite à Paris. Les vendredis du Carême de 1850, il prêcha à Saint-Thomas-d'Aquin; les vendredis du Carême de 1851, à la métropole. Depuis 1841, Lacordaire, devenu fils de saint Dominique, avait repris à Notre-Dame de Paris ses éclatantes prédications. Durant les Avents de 1843 à 1846 et les Carêmes de 1848 à 1851, il expliqua magnifiquement les effets de la Rédemption; mais il tint à ce que son frère et ami le P. de Ravignan organisât à sa mode, en 1850 et 1851, les retraites pascals qu'il avait si heureusement inaugurées jadis. En cette même année 1851, profitant de l'occasion que lui offrait l'exposition universelle de Londres, le cardinal Wiseman appela chez lui l'orateur jésuite. Celui-ci fit, dans la chapelle de Farm Street, devant un auditoire clairsemé, une série de sermons en français. Surtout il vit du monde. Le jour de Saint-François-Régis (16 juin 1851) il assista, à sa première messe, le docteur Manning, récemment converti et ordonné; il noua amitié avec les grands catholiques anglais du moment (Monsel, Fullerton, Wilberforce, le comte de Shrewsbury, le duc de Norfolk) et cette duchesse Hamilton devenue catholique, et qu'il devait diriger pendant de longues années.

A partir de 1851, on peut dire que la grande carrière oratoire du P. de Ravignan est close. Le Carême aux Tuileries en 1855 sera une exception. L'orateur y parlera d'ailleurs en homme de Dieu, et « sa personne sera son éloquence », comme dit fort justement son historien. Jusqu'à la fin, ses prédications consisteront désormais en des allocutions familières, à des religieuses, aux enfants de Marie de la rue de Varenne, à vingt autres réunions pieuses. Par ailleurs, il recevait beaucoup de visites, écrivait beaucoup de lettres, convertissait beaucoup de protestants; dans ses entretiens et sa correspondance, comme en chaire, il demeurait un apôtre,

Le retentissement de sa parole à Paris et dans les plus grandes villes de France, ses rares qualités personnelles devaient induire ses amis en tentation de le mêler aux affaires publiques. En 1818, on voulut le faire député, comme Lacordaire; il refusa. Il refusa aussi l'archevêché de Paris que lui offrait le général Cavaignac. En 1845, il avait eu une entrevue avec Guizot et écrivit une note pour Mgr Affre, au sujet des mesures prises par le gouvernement contre les jésuites; plus tard, il verra Napoléon III, quand celui-ci ordonnera la fermeture du collège de Saint-Étienne. On sait combien le projet de loi Falloux, la querelle des classiques païens dans l'enseignement secondaire, la direction à donner au journal *L'Univers*, divisèrent alors les catholiques. Plus ami de Dupanloup, Montalembert et Berryer, que de Louis Veuillot et de Paris, le P. de Ravignan se tint, sur les trois questions, aux côtés de ses amis, quoiqu'il ait apporté à son jeu la modération que lui commandait sa robe. L'abbé Dupanloup aurait beaucoup voulu l'associer à la direction de *L'Ami de la religion*; mais le général de la Compagnie, consulté, n'agréa point la chose. Le P. de Ravignan ne fournit à *L'Ami* que quelques articles. C'est uniquement sur la question des jésuites qu'il prit publiquement ses responsabilités. Son livre *De l'existence et de l'institut des jésuites* (1841) fut un événement, encore qu'il n'ait guère assagi le gouvernement de Louis-Philippe. Ses deux volumes *Clément XIII et Clément XIV* servirent au moins à montrer en quelles conditions odieuses la Compagnie des Jésus disparut au XVIII^e siècle.

Employée toute au service de l'Église, la vie du P. de Ravignan finit admirablement. Nous avons le journal de sa dernière maladie : il chante la destruction graduelle de ses forces et l'espoir du ciel tout proche. Jusqu'au bout le souvenir de saint Ignace lui fut présent. Le livre de *l'Imitation* qu'il avait tant aimé demeura son livre de chevet, et il voulut que la biographie du cardinal Bellarmin l'aiderait à bien mourir. Le 26 février 1858, les sacrements reçus, tandis que le P. de Ponlevoy tenait un crucifix devant ses yeux, le saint malade expira doucement.

II. LES CONFÉRENCES DE NOTRE-DAME. — Elles furent publiées en 1860, par le P. Aubert. Avant de mourir, le P. de Ravignan, cédant à bien des instances, avait préparé l'édition de trente-neuf discours, en les groupant dans un certain ordre logique. Le P. Aubert a respecté ce groupement; aucun compte n'est tenu de l'ordre chronologique. Celui-ci pourtant a son intérêt; et l'éditeur l'a bien senti, puisque, dans sa préface, il a inséré un tableau des conférences, année par année. Mais ce tableau doit être rectifié; et il est facile de le faire, en le contrôlant par les périodiques de l'époque.

Tout d'abord, la station de 1838 se termina par une conférence sur les *Caractères essentiels de l'enseignement religieux* et non par la conférence sur *l'immortalité*. En 1840, septième et dernière conférence : *La raison de l'Église*. En 1841, l'orateur parla du *Centre de l'unité*, avant de parler des *Raisons d'admettre l'autorité de l'Église*. En 1841, 4^e conférence : *L'autorité de l'Église*. Pour la station de 1845, le P. de Ravignan, trop occupé peut-être par ses travaux pour la défense de son ordre persécuté, commença par reprendre, en les retouchant, la 2^e, la 3^e, la 4^e, la 5^e et la 6^e conférence de 1837; il y ajouta deux conférences nouvelles : *L'esprit de la lutte, la notion vraie du christianisme*. Il suit de là que nous n'avons pas le texte véritable des conférences de 1837. La station de 1846 fut la dernière que prêcha l'orateur; la maladie l'empêcha de prononcer les six discours qu'il avait préparés pour 1847; ils ont été publiés par le P. Aubert.

Comme Lacordaire, le P. de Ravignan suppose un

auditoire ignorant, indifférent, plus ou moins éloigné du catholicisme. Il s'agit donc de montrer que nos croyances sont mieux fondées, plus raisonnables, plus heureusement efficaces sur la conduite humaine, que n'importe quel autre système religieux. Ce genre de prédication n'était pas dans les goûts d'un homme profondément apostolique; il eût préféré exposer la doctrine, commenter l'Évangile, entraîner les âmes à une sincère pratique du christianisme. Mais il se soumit aux conditions de l'apologétique inaugurée par Lacordaire en 1835; il en comprenait fort bien la nécessité; de son mieux, il tâcha de répondre aux besoins des esprits en quête de la vérité. Sa première conférence prouve qu'il connaissait très exactement son époque. Pouvait-il ignorer que les barrages de l'Empire et de la Restauration avaient laissé passer bien des eaux troubles du torrent philosophique et révolutionnaire; pouvait-il douter que l'*Essai* foudroyant de Lamennais sur *l'indifférence* n'eût laissé debout bien des incroyants, quand Lamennais lui-même n'était plus qu'un pauvre détroqué? Xavier de Ravignan, en 1814, avait paru un moment à l'armée; dans les salons de sa grand-mère de Saint-Géraud, de son beau-frère le général Exelmans et des grands magistrats parisiens, il avait vu beaucoup de monde. Vingt ans passés à Paris l'avaient mis à même de savoir, lui chrétien de toujours, si les églises et les sacrements étaient fréquentés. Les survivants de la grande Révolution étaient encore nombreux; et les explosions d'impiété qui suivirent les journées de juillet n'étaient pas si loin qu'on les pût oublier.

Aussi l'orateur prend-il résolument son parti : c'est le mot de « lutte » qu'il met en vedette dès ses premières conférences; il l'y maintiendra pendant les dix années de sa prédication. On pourrait croire qu'il cède simplement au temps, ou à son tempérament personnel, ou à sa vocation de jésuite hanté par la méditation ignatienne des « deux étendards ». Il y a des raisons plus profondes de son attitude. *Unum contra unum*, c'est la loi du monde formulée par l'Écriture; c'est particulièrement la loi de la vie religieuse. Pour le comprendre, il suffit de se rappeler Adam et Jésus-Christ, les conséquences de la chute du premier homme et celles de la rédemption opérée par l'Homme-Dieu. Qu'il s'agisse de la vérité religieuse dans son ensemble (conf. de 1837); de la notion de Dieu, de sa providence (1838) et de ses droits sur l'intelligence humaine (1841); du fait divin de l'Évangile, de la personne, de la doctrine et du caractère de Jésus-Christ (1839); de la foi chrétienne et de ses mystères (1842); de son efficacité, et de ses garanties (1840); de la vie surnaturelle, de son économie et de son terme (1843); de l'Église, de son autorité, de son infailibilité et de son chef suprême (1841); de ses lois, de ses sacrements, de sa prière et des vertus spécifiques que le christianisme exige et obtient (1846, 1847); de la liberté, de la raison, de l'immortalité de l'âme (1838, 1844, 1846); tout est objet d'une dispute éternelle. Dans sa *Lettre sur le Saint-Siège*, en 1836, Lacordaire disait : « La guerre est entre les deux formes de l'intelligence humaine, la foi devenue par l'Église une puissance, et la raison devenue également une puissance, qui a ses chefs, ses assemblées, ses chaires, ses sacrements. » Il est vrai. Mais ce phénomène est permanent. Toutes les erreurs, les hérésies, les schismes, et même les persécutions des pouvoirs régnants ont-elles d'autres racines que l'orgueil de l'esprit humain refusant de se courber sous le joug de la vérité divine? La position des problèmes semble varier de génération en génération; c'est surtout la formule de l'erreur qui change partiellement, tandis que la vérité divine demeure identique à elle-même depuis les premiers jours du monde; le Nouveau Testament n'a succédé à l'An-

cien, que pour enrichir le trésor des vérités certaines sur Dieu et sur l'homme; et l'Église enseignante n'a succédé au Christ enseignant, que pour illustrer d'une plus vive lumière les leçons transmises par l'Évangile et la tradition apostolique.

C'est le spectacle de cette « lutte », et des deux cités toujours coexistantes, que le P. de Ravignan offre sans se lasser aux regards de ceux qu'il rassemble autour de sa chaire. C'est à la comparaison constante entre les doctrines antérieures ou opposées au christianisme et celles de l'Église, qu'il les invite, pour les déterminer à embrasser la foi catholique tout entière. Ainsi procédaient avec les païens les premiers Pères apologistes; et saint Augustin, avec les manichéens de son temps.

Dans l'ordonnance de ses démonstrations, le P. de Ravignan aime à en appeler aux faits et à l'histoire. Il n'abonde pas en métaphysique. Sur la philosophie ancienne ou moderne, et sur les hérésies qui ont divisé l'Église au cours des siècles, il va *per summa capita*, dédaignant la brouille des détails et des textes, il cite peu, quoiqu'il ait lu beaucoup, sans doute aucun. La production en matière religieuse était considérable. Les philosophes s'en mêlaient avec Jouffroy, Cousin et Comte, les historiens avec Mignet et Michelet, les naturalistes avec Geoffroy Saint-Hilaire, les géologues avec Constant Prévot, les physiologistes avec Magendie, les professeurs de Sorbonne avec Quinet et Villemain, les prophètes de l'humanité nouvelle avec Lamennais, Saint-Simon, Leroux.

Hors de l'Église, et au besoin contre elle, des architectes audacieux entreprenaient de construire l'édifice de la philosophie, de la science, de l'histoire, de la politique, indépendamment de toute croyance. Des revues, des livres, des cours en Sorbonne mettaient en circulation ces propos et les ébauches de leur réalisation. Mgr de Quélen l'avait dit dans son mandement de 1834, c'est surtout en vue de la jeunesse des écoles que les conférences de Notre-Dame avaient été instituées. Il fallait donc que le conférencier, sans prétendre à être un maître universel, prît une teinture de toute cette littérature de la pensée rationaliste.

Heureusement, dans l'arsenal des anciens controversistes, bien des armes étaient bonnes encore. Parmi les hommes célèbres du XIX^e siècle, Bonald, Joseph de Maistre, Lamennais étaient au premier rang; et dans la *Législation primitive*, dans les *Soirées de Saint-Petersbourg*, dans l'*Essai sur l'Indifférence* étaient ramassés des matériaux précieux. Depuis 1830, Bonnetty publiait, avec des amis catholiques, les *Annales de philosophie chrétienne*; et leur dessein était précisément de combattre les erreurs courantes, et de drainer au profit de la religion catholique, les dernières nouvelles apportées par les chercheurs obstinés des secrets de la nature et de l'histoire, par les savants appliqués à l'étude des monuments de l'art et des institutions humaines.

Homme de conscience et travailleur acharné, le P. de Ravignan n'a point négligé ces ressources. Nous avons les mémoires qu'il rédigea, au début de sa carrière juridique, et de son professorat en théologie. Par là, nous connaissons ses habitudes intellectuelles : la sûreté du fond lui importait avant tout. Par ailleurs, ses lettres nous apprennent par quel labeur il préparait ses conférences, le martyre des recherches avant celui de la composition. Mais il sait que, dans la masse énorme des auditeurs qui se pressent autour de sa chaire, peu sont habitués à la gymnastique des idées, et aptes à suivre des discussions compliquées ou subtiles. Même les étudiants des écoles seront vite embarrassés en des problèmes nouveaux pour eux. Le conférencier de Notre-Dame n'est point le professeur d'une élite et le directeur d'un séminaire de cher-

cheurs; il est l'évangéliste des ignorants dans une matière vaste comme l'histoire de l'infini. Le P. de Ravignan va donc tout droit aux formules brèves, claires, significatives, qui dégagent l'essentiel des systèmes et des faits. Tout en étudiant les idées anciennes il ne manque point, par une allusion rapide, de marquer le point de contact des formules de jadis avec celles du jour. Et pour animer cet exposé, parfois difficile, toujours austère, il a le don de la clarté, une grande force de logique, la vivacité de sa foi, un désir ardent de convaincre, la compassion pour ceux qui vivent dans la nuit, l'assurance, la fierté, la paix de son âme croyante.

III. INFLUENCE. — Au début, il faut le dire, le nouveau prédicateur de Notre-Dame avait contre lui l'incomparable éclat de la parole de Lacordaire; le fait d'un moindre don oratoire, la défaveur attachée au nom même des jésuites, le mettaient en situation difficile. Il le sentait mieux que personne, ses lettres de 1837 en témoignent. Mais, fort de l'obéissance, il monta dans la chaire illustre. Son auditoire fut pris, dès le premier contact. Bonnetty, triomphant, disait aux journalistes incrédules (*Annales de phil. chrét.*, 30 avril 1837, p. 292) : « Venez donc voir, vous qui disiez l'année dernière... c'est la curiosité, c'est la mode... le même concours a eu lieu, le même empressement, la jeunesse a tout d'abord sympathisé avec l'orateur. » L'année suivante, saluant à la fois Ravignan et Lacordaire, le même Bonnetty leur criait (*ibid.*, 30 juin 1838, p. 418) : « Continuez votre carrière, c'est à vous qu'était réservée la gloire toute chrétienne de réconcilier le siècle avec la religion. Quant aux critiques isolées, forts de l'approbation de vos évêques, laissez-les passer inaperçues et impuissantes. La fréquence de vos auditeurs et les conversions qui suivent répondent assez pour vous. » L'enseignement scientifique de la religion, observait encore Bonnetty, « est exilé des églises et des universités », il se cache dans les séminaires « où il n'est pas toujours à la hauteur des connaissances actuelles », les évêques essaient de le faire revivre dans les facultés de théologie de l'État; mais la véritable chaire de cet enseignement, elle est dressée dans « la vieille cathédrale de Paris » (*ibid.*, avril 1841, p. 246).

Donc un auditoire grandissant était assuré au P. de Ravignan et il faisait à Notre-Dame œuvre de lumière. C'est en l'année 1841, qu'il institua, pour couronner la station, la retraite pascalle. Des fruits merveilleux s'ensuivirent. L'orateur lui-même adressait à ses auditeurs ces mots qui disent tout, sur les lèvres d'un homme si modeste : « Les cœurs se pressent comme les rangs autour de la chaire sacrée. Il y a vie encore dans les âmes. La langue apostolique est acceptée, comprise, les consciences heureusement troublées, et de jeunes et nombreux courages, recouvrant toutes les impressions de la foi, ne craignent pas, en son nom, de triompher hautement du monde et des passions. Messieurs, j'ai besoin de vous le témoigner dans ces derniers instants qui nous rassemblent, vous avez rempli mon âme de joie et d'espérance. Ces sentiments avaient fui de mon cœur, je l'avoue, mais vous avez montré dans ces heures bénies de la retraite tout ce que la religion conserve encore de force et de puissance... Non, je ne veux plus désespérer de l'avenir. »

Comment en aurait-il désespéré? Quatre années d'expérience lui avaient révélé qu'il avait son auditoire bien en main. Commencée dans la petite église de l'Abbaye-aux-Bois, en face de centaines d'hommes entassés, la retraite avait continué dès le lendemain à Saint-Eustache. Écoutons le P. de Ravignan : « Ferrures des portes, crénélures des piliers, grilles, tout était couvert d'hommes suspendus; nef et bas-côtés inondés et pressés plus que de raison; et le plus pro-

fond, le plus religieux silence. Pas un désordre, point de force armée. Trois ou quatre mille voix d'hommes chantant le *Miserere* et le *Stabat*... J'avais donné mon adresse et déterminé six heures par jour, que je donnerais aux hommes qui voudraient me voir; ils sont venus en foule. J'ai confessé toute la semaine, six à sept heures par jour, des hommes jeunes, âgés, distingués ou du commun, tous fort arriérés... J'ai reçu une certaine quantité de lettres, les plus touchantes, d'hommes revenus à Dieu et qui s'étaient adressés à d'autres. » En 1842, retraite et communion générale eurent lieu à la cathédrale. Foule immense, écrit le P. de Ravignan, et conversions nombreuses.

Et le mouvement continua ainsi grandissant, jusqu'en 1846. Au début, le Père parlait trois fois par jour : le matin à 7 heures pour le peuple, à une heure pour les dames, à 7 heures du soir pour les hommes. Mais il fallut, dès 1842, renoncer à l'exercice du matin; les forces de l'apôtre ne suffisaient pas à l'effort. D'autant que, dans ces exercices, il se donnait tout entier. « Quel zèle, quel amour, quel feu! Quelles brûlantes étincelles nous sentions tomber dans nos âmes, quel ascendant dans ce grand chrétien », a écrit Poujoulat qui suivait ces retraites. Dans le t. iv des *Conférences*, le P. Aubert a publié quelques instructions des retraites de 1844, 1845 et 1846. Ce sont des sténographies prises à l'audition. Elles donnent une idée de la manière dont l'apôtre comprenait les exercices de la semaine sainte.

Dans la *Vie* due à la plume du P. de Ponlevoy on peut lire les noms de quelques hommes illustres convertis par le P. de Ravignan; la foule anonyme des pécheurs revenus à Dieu est bien plus touchante et glorieuse.

D'où venait à cet homme cet « ascendant »? De rares qualités humaines l'expliquent en partie : il avait grand air, il était intelligent et instruit, sa parole avait une beauté mâle, ses convictions étaient fortes et la sincérité de son âme s'échappait dans sa voix bien timbrée et une action oratoire impressionnante. C'était un homme. A le voir, à l'entendre, on en était sûr. Personne, jamais, ne l'a pris pour un charlatan ou un dilettante heureux de jouer de son instrument pour étonner le public. Il faut aller plus outre : ce prêtre naturellement énergique, noble et éloquent, était un saint religieux. A l'école de saint Ignace, son âme s'était assoupie, trempée, transformée. Il priait, il faisait prier, il s'oubliait lui-même; Dieu et les âmes absorbaient tout son cœur. Il disait en 1846 aux jeunes jésuites de Vals : « Dieu seul, cherché et obtenu par un travail courageux et patient, par une prière vive et souffrante, voilà tout le secret de l'homme apostolique. Beaucoup parlent de la tête; peu, très peu, du fond des entrailles; les gens du monde ne s'y méprennent pas ». Sainte-Beuve ne s'y est pas mépris : Le P. de Ravignan, a-t-il écrit, « se tue à faire le bien ». Cette immolation de soi est le propre des saints; c'est aussi le secret du succès de leur apostolat. Le Père n'avait pas l'imagination et la richesse de couleur de Lacordaire; il le reconnaissait, en ajoutant : « N'est pas peintre qui veut. » Dès la première année de sa prédication, on l'a appelé le *Bourdaloue du XIX^e siècle*. Il en a la langue claire, la véhémence dialectique, le souci des conclusions qui importent à la conduite de la vie. Mais, aux dons humains qui lui manquaient, il suppléa abondamment par le rayonnement spontané de cette vie intérieure qu'il avait profonde, à la manière des grands apôtres, et par le crucifiement de soi en union avec Jésus crucifié, *In cruce salus*. Souvent il l'a rappelé aux autres. C'était sa pensée la plus constante et la plus intime dans le gouvernement de lui-même, la conclusion de ses oraisons et de ses retraites. Le journal spirituel de ce vail-

lant a été brûlé, lacérées les lettres écrites à ses supérieurs sur l'état de son âme. Seules ces pages nous auraient révélé le martyre qu'il souffrit, par la violence de son naturel, les assauts de l'enfer et la désolation de sa prière. Mais son historien en dit assez (*Vie*, t. II, p. 347-368), pour que nous devinions ce que fut cette tribulation, presque aussi longue que la vie du P. de Ravignan. Et, au milieu de ce combat sans trêve, la volonté de ce vrai soldat du Christ demeurait « intacte et robuste ». Ce sera sans doute par cette fidélité courageuse qu'il aura mérité les grâces divines qui ont fécondé son apostolat.

IV. AUTRES ÉCRITS. — Nous l'avons déjà noté dans l'esquisse biographique, quand il descendit de la chaire de Notre-Dame pour n'y plus remonter, le P. de Ravignan consacra bien des jours de sa vie apostolique à des religieuses. Les filles de sainte Thérèse, de sainte Jeanne de Chantal et de sainte Sophie Barat l'entendirent souvent. Deux recueils sont sortis de ces entretiens, l'un dû aux soins des dames du Sacré-Cœur de la rue de Varennes, l'autre aux soins des carmélites de la rue de Messine. Les deux ont eu plusieurs éditions. D'après le P. de Ponlevoy (*Vie*, t. II, p. 305), le P. de Ravignan avait fait « un commentaire complet des méthodes de saint Ignace, dans lequel il appropriait à des femmes l'apostolat des *Exercices* ». Sommervogel n'en dit rien. En revanche, il mentionne, sur la vie chrétienne des femmes dans le monde, un opuscule demeuré incomplet, et qui fut édité par le P. Aubert. Des discours entendus ou des conférences publiées, divers auteurs ont tiré des choix de pensées, ou des réflexions sur l'abandon dans les souffrances. Mgr de Ségur a imprimé des souvenirs d'une retraite pascalle du P. de Ravignan. Pendant les années 1844 et 1845 où la Compagnie en France et l'Église de France connurent quelques secousses, le P. de Ravignan s'employa à quelques travaux de défense religieuse. Il écrivit sur la liberté de l'Église un *Essai* dont le manuscrit subsiste encore; il le publia en plusieurs articles dans *L'Ami de la religion*, en ces années de 1848 et 1849, où les catholiques étaient partagés entre la crainte et l'espoir en face d'une révolution nouvelle. Il avait aussi entrepris alors une apologie étendue de son ordre. Le pamphlet de Gioberti, *Il gesuita moderno*, celui d'Eugène Sue et le livre du comte de Saint-Priest sur la suppression des jésuites, lui avaient paru exiger une réplique. Mais le loisir manqua pour achever ce plaidoyer estimé nécessaire. Il s'en tint à sa brochure *De l'existence et de l'institut des jésuites*. On sait qu'elle fut saluée par Lacordaire par un triple ban, dans une réunion du Cercle catholique que présidait l'archevêque de Paris. En quatre chapitres nerveux, l'auteur faisait connaître sous leur vrai jour, les *Exercices spirituels* et les *Constitutions* de saint Ignace, les doctrines, les missions de la Compagnie de Jésus. En terminant, il demandait hautement la revision morale d'un procès, où les griefs produits étaient imaginaires et où les accusés n'avaient été ni entendus ni jugés par sentence motivée. Assurément le livret du P. de Ravignan aurait suffi pour désarmer les calomnieux, si la calomnie pouvait disparaître de la terre. Vatimesnil était un jurisconsulte de marque et un ami de Ravignan. Il prit occasion de la brochure, pour écrire un mémoire sur la situation légale des religieux en France; ce mémoire figure en appendice dans quelques éditions de *De l'existence et de l'institut des jésuites*. Il y est tout à fait à sa place. A la consultation Vatimesnil (devenue dans la suite celle de Demolombe et de Rousset) aucun juriste n'a répondu chose qui vaille.

Sur le désir du T. R. P. de Roothaan, général de la Compagnie de Jésus, le P. de Ravignan publia en 1854 un ouvrage intitulé *Clément XIII et Clément XIV*.

Le titre seul fait deviner qu'il s'agit de la suppression des jésuites; il suggère aussi une question : comment Clément XIV a-t-il pu abolir, pour le bien de l'Église, en 1773, un ordre religieux vengé par Clément XIII contre toutes les attaques des princes et muni par lui d'une approbation nouvelle en 1765? Le travail de l'historien a deux volumes, un de récit, un autre de documents. Il suffirait des documents pour révéler les intrigues, l'emportement passionné des ministres des cours bourbonniennes, la vaillance de Clément XIII qui leur résista, la faiblesse de Clément XIV qui leur céda. Le P. de Ravignan n'use d'aucune plainte, d'aucune violence de parole. A quoi bon? Le poids des textes est assez accablant. Mais il plaide pour la faiblesse du pape destructeur de la Compagnie les circonstances atténuantes. C'était le vœu du P. de Roothaan, et la pensée est dictée par la pitié filiale. Historiquement, il est impossible de démontrer que de 1765 à 1773, les circonstances eussent tellement changé qu'elles commandassent deux attitudes contradictoires. Ce n'est pas la bataille, ce sont les chefs qui différaient. Désormais la lumière est faite sur un événement qui fut une erreur; les énormes dossiers recueillis dans toutes les archives d'Europe, par le P. Gaillard, jésuite toulousain, ont servi à L. Pastor pour une étude décisive, bien qu'assez brève. Avec les pièces que le P. de Ravignan avait sous la main, déjà il était manifeste que la suppression ordonnée d'abord au Portugal, en Espagne, en France et à Parme par les souverains, et finalement accomplie par le pape, n'est point une œuvre de justice. Les États s'en trouvèrent mal, et aussi l'Église.

Le livre de l'écrivain jésuite rendait le même son pur et fort que les sermons de l'orateur. Xavier de Ravignan fut « un homme qui faisait honneur à l'homme ». La noblesse naturelle de son âme et la virile énergie de son caractère se haussèrent encore à l'école de saint Ignace. De là son indépendance, son calme et sa liberté d'action, parmi les circonstances et les hommes contraires; sa vigueur dans le gouvernement de lui-même; son zèle ardent et son incroyable autorité. On sait comment Mgr Dupanloup parla aux funérailles : *Defunctus adhuc loquitur*. Et Lacordaire écrivit (*Correspondant*, mars 1858, p. 515) : « Un respect dont tout le monde était complice répandait autour de sa personne l'inviolabilité prédestinée à ce qui demeure au-dessus du temps. » Cet hommage honore celui qui l'a signé autant que celui auquel il s'adresse.

I. ŒUVRES DU P. DE RAVIGNAN. — Le catalogue en est dressé par le P. Sommervogel dans sa *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1503-1507. On en reproduit ici les articles principaux. (Sauf indications contraires le lieu de publication est Paris.)

Oraison funèbre de Mgr Louis-Hyacinthe de Quélen, 1840; *De l'existence et de l'institut des jésuites*, 1844 (neuf rééditions); *Conférences prêchées à Saint-Étienne de Toulouse*, Toulouse, 1844; *Entretiens du R. P. de Ravignan recueillis par les Enfants de Marie au Sacré-Cœur*, 1859; *Suite des entretiens...*, 1863; *Dernière retraite du R. P. de Ravignan donnée aux religieuses carmélites de la rue de Messine*, 1859; *Conférences du R. P. de Ravignan*, 1860, 4 vol.; *La vie chrétienne d'une dame dans le monde*, 1861; *De la liberté de l'Église*, dans *L'Ami de la religion*, t. cxxxix, p. 201-204, 341-346, 685-700; t. cxi, p. 45-49, 485-488, 506-510; *Des études ecclésiastiques*, *ibid.*, t. cxliii, p. 515-519; t. cxlvi, p. 601-603; t. cxlvii, p. 13-17; *Souvenirs d'une retraite par Mgr de Ségur*, 1886.

II. SUR LE P. DE RAVIGNAN. — Copieux résumés des conférences dans *L'Ami de la religion*, *L'Univers*, les *Annales de philosophie chrétienne*; *Maladie et mort du P. de Ravignan* [par le P. de Ponlevoy], 1858; Alexandre de Saint-Aubin, *Notice historique sur le R. P. de Ravignan* (suivi de l'oraison funèbre prononcée à Saint-Sulpice par Mgr Dupanloup), 1858; Marquis de Dampierre, *Le R. P. de Ravignan*, 1858; Lacordaire, *Le R. P. de Ravignan*, dans le *Correspondant*, mars 1858, p. 509-515; A. de Ponlevoy, S. J., *Vie du R. P. de*

Ravignan, 1860; Pourjoulat, *Le P. de Ravignan, sa vie et ses œuvres*; A. des Glaveux, *M. de Ravignan magistrat*, dans le *Correspondant*, 15 juin 1878; Abbé J. Hibert, *Lettres du R. P. de Ravignan à M. l'abbé Dupanloup*, Tournai, 1899; L. Ledos, *Le P. de Ravignan*, 1908; Pierre Tienissolle, *Les conférences de Notre-Dame*, 1935, t. i, p. 191-289.

P. DUDON.

RAYMOND ALBERTI Jacques, frère mineur de l'observance de Catalogne, qui en 1751 exerça la charge de lecteur au couvent Saint-Bonaventure de Majorque. Il composa selon la doctrine de Duns Scot : *Tractatus micrologicus seu logicæ eruditionis summulisticum prælium ad universam Aristotelis logicam facilius capiendam*, rédigé en 1751; *Tractatus dialecticus*; *Brevissima in octo libros Aristotelis explanatio*; *Tractatus in Aristotelis metaphysicam*. Tous ces ouvrages sont conservés dans le ms. 4138 (400 fol.) de la bibl. Ayamans de Palma de Majorque.

Samuel d'Algaïda, *Documents para la historia de la filosofia catalana*, dans *Criterion*, t. ix, 1933, p. 65.

A. TEETAERT.

RAYMOND GODEFROID, frère mineur français, appelé aussi *Gaufredi*, *Gaufridi*, *Galfridi*, *Galfredi*, etc. Né à Aix (Provence) vers 1250, d'après B. Hauréau, *Hist. litt. de la France*, t. xxvii, p. 113, il appartenait à une famille noble et même princière, puisque, selon le *Lanercost Chronicle* (éd. J. Stevenson, Édimbourg, 1839, p. 141), il était un proche parent de la reine-mère d'Angleterre, Éléonore de Provence († 24 juin 1291). Entré chez les mineurs, il habita le couvent de Marseille et en 1286 travailla à libérer Charles II d'Anjou, alors prisonnier du roi d'Aragon, auquel il était lié d'amitié. Appartenant au parti sévère de la « Communauté », il s'opposait aux excès aussi bien des « Spirituels » que de la « Communauté ». Ainsi, vers 1286, Pierre Jean Olieu répondit au *Mémoire*, répandu en Provence par ses censeurs, qui avaient condamné 34 propositions extraites de ses œuvres, par une lettre datée de Montpellier et adressée à Raymond Godefroid et à ses autres disciples, qui l'avaient pressé de se justifier. Cette lettre a été éditée par le P. Gratién, dans *Études franc.*, t. xxix, 1913, p. 414-422. Probablement simple custode en 1289, il fut néanmoins choisi au chapitre général de Rieti, en cette même année, pour succéder comme général de l'ordre à Matthieu d'Aquasparta, élevé au cardinalat le 16 mai 1288. Ce choix, bien que contraire aux désirs du pape Nicolas IV, fut agréable au roi de France, Philippe le Bel, et aux « Spirituels », dont Raymond s'était toujours montré l'ami et le partisan. Raymond Godefroid entreprit, aussitôt après son élection, la visite des provinces. Arrivé dans la Marche d'Ancone, un de ses premiers actes fut de délivrer les frères emprisonnés pour avoir manifesté trop de zèle à l'égard de la pauvreté. Le roi d'Arménie, Hayton II, lui ayant demandé que des frères vinssent s'établir dans son royaume, Raymond lui envoya quatre de ces « Spirituels », Thomas de Tolentino, Marc de Montelupone, Pierre de Macerata et Pierre de Fossombrone (Ange de Clarenio), qui échappèrent de la sorte à la situation difficile qui leur était faite dans leur province après le départ du général. Cet acte avait rempli d'espoir tous les groupes des *zelanti*. Plusieurs historiens affirment que Raymond a libéré aussi de prison Roger Bacon. Ils appuient leur assertion sur une note, rédigée par un ancien copiste et ajoutée à la fin du *Verbum abbreviatum de leone viridi*, attribué à Raymond Godefroid. On y lit : *Explicit Verbum abbreviatum majoris operis fr. Raymundi Gaufredi, ministri ordinis fratrum minorum. Quod quidem verbum habuit a fr. Rogero Bacone, anglico, qui fuit de ordine fratrum minorum. Et ipse Rogerus propter istud opus, ex præcepto dicti Raymundi, a fratribus ejusdem ordinis*

erat captus et imprisonatus; sed Raymundus exsolvit Romanum a carcere quia docuit eum istud opus. Voir B. Hauréau, *op. cit.*, p. 120; A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, p. 194.

Raymond Godefroid ne se contenta pas de visiter les provinces italiennes, mais se rendit aussi au-delà des Alpes. Ainsi d'une lettre de l'archevêque Jean Pecham (voir *Registrum epistolarum J. Peckham*, éd. C.-T. Martin, t. III, Londres, 1885, p. 982), il résulte que Raymond Godefroid était en Angleterre avant le 12 août 1291. Il y présida le chapitre provincial le 15 août suivant et assista, les 8-9 septembre, aux funérailles de sa proche parente, Éléonore de Provence, reine-mère d'Angleterre. Après quoi, il visita la province d'Irlande et à la fin d'octobre il fut de nouveau en Angleterre. Il prêcha en effet à l'université d'Oxford le 28 octobre et le 1^{er} novembre. Ces deux sermons sont conservés dans le ms. Q. 46, fol. 294 r^o-298 v^o, de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester et ont été édités par A. G. Little, dans *Collectanea franciscana*, t. IV, 1934, p. 165-174. Un troisième sermon qui, d'après P. Glorieux (*Répertoire*, t. II, p. 136), aurait été prononcé par Raymond à Gainsborough, le 2 novembre 1291, est de fait un sermon donné par Guillaume de Gainsborough. Voir A.-G. Little et Fr. Pelster, *Oxford Theology and Theologians*, p. 157.

Puis Raymond Godefroid visita en 1294 la province d'Aragon et y présida le chapitre à Barcelone. A cette occasion il rencontra saint Louis d'Anjou, alors prisonnier à Barcelone, et s'entretint longuement avec lui au sujet de la vocation religieuse du prince. En 1289 il présida le chapitre général des religieuses de Fontevault, dans lequel il prit la parole pour ramener les esprits révoltés à l'obéissance. En 1297, Raymond assista saint Louis d'Anjou, évêque de Toulouse, pendant sa dernière maladie. Celui-ci le désigna comme l'exécuteur de ses dernières volontés.

Malgré ses efforts, Raymond Godefroid ne parvint à contenter aucune des deux factions qui divisaient l'ordre et s'accusaient réciproquement de menées schismatiques. Aussi entendit-il bientôt murmurer contre lui non seulement les partisans de la « Communauté », parce qu'il avait mis en liberté de turbulents rigoristes, mais aussi les *zelanti*, parce qu'il n'avait pas encore exterminé tous les abus. Les premiers et les plus graves embarras lui vinrent des « Spirituels », qui, croyant pouvoir compter sur l'appui du général, ne cessèrent de s'agiter et d'accuser les supérieurs de la « Communauté » de graves manquements à la régulière observance, ce qui conduisit en divers lieux à des complots et à des mutineries. Cette recrudescence des idées réformistes alarma la « Communauté », qui porta plainte devant le pape. Par ordre de Nicolas IV, Raymond dut procéder contre les « Spirituels » de Provence; il confia l'enquête à Bertrand de Sigottier, inquisiteur franciscain du Comtat Venaissin. L'enquête terminée, Raymond Godefroid, à la demande du roi Philippe le Bel, convoqua le chapitre général à Paris, le 25 mai 1292. Pierre-Jean Olieu y comparut et y défendit avec succès la théorie de l'*usage pauvre*. Mais, comme il résultait de l'enquête de Bertrand de Sigottier que quelques disciples d'Olieu semblaient vouloir établir un schisme en Provence et soutenaient des doctrines erronées, Raymond, malgré sa sympathie pour eux, se vit obligé de les châtier. Au même chapitre assistèrent Thomas de Tolentino et deux compagnons, que Hayton II avait députés en Europe pour demander du secours au pape et aux rois de France et d'Angleterre. Les délégués présentèrent à Raymond des lettres du roi d'Arménie, qui furent lues au chapitre et dans lesquelles Hayton remerciait le général du bien accompli dans son pays par les missionnaires franciscains, qu'il lui avait envoyés. Mais

ni ces louanges à l'adresse des *zelanti*, ni l'appui du général ne réussirent à désarmer l'hostilité de la « Communauté » contre les « Spirituels ». Philippe le Bel, ayant pu apprécier dans ce chapitre général la prudence et la droiture de Raymond Godefroid et voulant lui donner une marque de son estime, obtint pour lui de l'université le titre de maître en théologie.

Les missionnaires du parti des *zelanti* que Raymond avait envoyés en Arménie après les avoir délivrés de prison, ne purent y prolonger leur séjour. Sujets à toutes sortes de vexations de la part des frères de la province de Romanie, ils revinrent en Italie en 1293. Le vicaire provincial de la Marche, leur province d'origine, refusa de les recevoir avant qu'ils ne se fussent présentés au général. Celui-ci les reçut avec bienveillance et conseilla à Pierre de Macerata et à Pierre de Fossombrone de demander une audience au pape. Célestin V, qui avait fondé un nouvel ordre d'ermites (les célestins), les accueillit avec bonté, les délia de toute obéissance à l'égard de l'ordre franciscain et ordonna à un abbé des célestins de mettre à leur disposition des ermitages, dans lesquels ils pourraient observer à la lettre la règle et le testament de saint François. Pour ne pas susciter les susceptibilités des mineurs, il les appela du nom de « Pauvres ermites ». A cette époque Pierre de Macerata prit le nom de Libérat et Pierre de Fossombrone celui d'Ange de Clarenio. Pierre de Macerata leur fut donné comme supérieur en 1294; c'était la première fois qu'un rameau se détachait du grand arbre franciscain. L'existence en fut toutefois de courte durée. Après l'abdication de Célestin V, le 13 décembre 1294, Boniface VIII, élu le 24 décembre de la même année, annula, dès le 27 décembre, tous les privilèges concédés par Célestin V, et, le 8 avril 1295, il replaçait les « Pauvres ermites » sous la juridiction du général des mineurs. La bulle *Ad augmentum* du 12 novembre suivant ne fit que compléter les mesures destinées à refaire l'unité. Entre temps Boniface VIII s'était brouillé avec Philippe le Bel et la puissante famille romaine des Colonna, tandis que Raymond Godefroid avait gagné l'amitié du roi de France. Boniface VIII prit ombrage de la faveur que Philippe le Bel accordait à Raymond qui, se montrant sympathique aux « Spirituels », alliés des Colonna, lui devint vite suspect. Voulant lui enlever la direction de l'ordre, le pape lui offrit l'évêché de Padoue. Le général refusa, objectant qu'il ne se sentait pas capable d'administrer un diocèse. « En ce cas, répliqua Boniface VIII, vous êtes encore moins apte à administrer l'ordre des frères mineurs » et il le déposa aussitôt (29 octobre 1295). Jean Minio de Murrovalle de la Marche d'Ancône lui succéda comme général.

Raymond Godefroid devint dans la suite partisan des « Spirituels », mais toujours modéré et raisonnable. Le cardinal Ehrle a publié le *Mémoire* qu'il composa en leur faveur lors des controverses qui suivirent le concile de Vienne. Dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 142-144. Raymond Godefroid n'a cependant pas eu le bonheur d'assister au premier triomphe de la cause des « Spirituels » qu'il défendit. Il mourut en effet entre le 14 avril 1310, date de la bulle *Dudum ad apostolatus*, où il est désigné comme vivant encore, et le 23 août de la même année, date d'une lettre, dans laquelle Clément V annonce à Philippe le Bel la mort de Raymond, qui devait témoigner dans le procès de Boniface VIII. Raymond tomba malade dans un château appartenant à sa famille et mourut dans l'espace de cinq jours. La rapidité de ce trépas frappa les esprits. Tandis que les uns y virent un châtement divin, d'autres, les « Spirituels », crurent à un empoisonnement et cette rumeur circula à la cour d'Avignon.

Outre les ouvrages déjà mentionnés, à savoir le *Mémoire sur les Quatre Questions* et les deux *Sermons*, B. Hauréau et A.-G. Little attribuent encore à Raymond Godefroid quelques ouvrages d'alchimie. Ainsi ces deux auteurs lui assignent un traité intitulé *Verbum abbreviatum de leone viridi*, qui constituerait un abrégé d'un ouvrage analogue de Roger Bacon. Il a été édité sous le nom de Roger Bacon (auquel d'ailleurs P. Glorieux l'attribue toujours dans son *Répertoire*, t. II, p. 62) en 1485, sans indication de lieu, avec le titre : *Opera chymica Rogeri Baconis*. Le même volume fut réimprimé en 1603, à Francfort, sous le titre : *Sanioris medicinæ magistri Rogeri Baconis, Angli, de arte chymicæ scripta* et enfin, *ibid.*, 1620, avec le titre : *Sanioris medicinæ... thesaurus chemicus*. Les auteurs déduisent d'un passage de la préface que Raymond Godefroid doit être considéré comme l'auteur de ce traité. Il y est dit : *Isud verbum, a multis non immerito desideratum, ab egregio doctore nostro Rogero Bacone est primo declaratum. Deinde ego fr. Raymundus Gaufridus, ordinis fratrum minorum minister generalis, ipsum verbum, brevius quam potui, breviter explanare filiis philosophiæ curavi*. Voir B. Hauréau, *loc. cit.*, p. 119, et V. Doucet, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 556, où le texte diffère un peu de celui de B. Hauréau. C'est à tort que J.-H. Sbaralea considère le *Verbum abbreviatum* et le *De leone viridi* comme deux ouvrages distincts et il se trompe quand il propose de corriger *De leone viridi* en *De colore viridi*. Raymond ne se serait pas seulement contenté, selon B. Hauréau, d'abrégé le traité de Roger Bacon, mais il aurait aussi exposé des théories personnelles sur certains problèmes chimiques dans des ouvrages, qui ne sont peut-être pas tous parvenus jusqu'à nous. Roger Bacon, en effet, a composé un ouvrage entier, intitulé *Ad Raymundum qui scripsit de viridi leone brevis breviarum de dono Dei*, pour réfuter une opinion de Raymond, qui, se fondant sur un passage d'Aristote, au l. IV des *Météores*, avait nié la possibilité de la transmutation des métaux. Bacon au contraire y démontre la possibilité de cette opération. Or, comme cette citation du l. IV des *Météores* ne se rencontre pas dans le *De leone viridi*, elle doit se trouver dans un autre ouvrage de Raymond, peut-être dans le *Tractatus solis et lunæ*, qui, dans un manuscrit de la bibliothèque de Genève, est attribué à Raymond Godefroid. Voir Senebier, *Catalogue des manuscrits de Genève*, p. 215. Il est cependant à noter que V. Doucet refuse, et non sans raison, d'accepter, sans plus, l'authenticité de ces ouvrages d'alchimie, alléguant à propos que les alchimistes de cette époque avaient la coutume de cacher sous de grands noms leurs expériences suspectes. Et il conclut que, « pour la même raison, il est fort probable qu'un grand nombre d'ouvrages ont été attribués à Roger Bacon, qui ne sont pas de lui ». Voir *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 26.

B. Hauréau attribue encore à Raymond un poème astrologique, commençant par les mots : *O qui stelligeri cursus moderaris Olympi* et conservé dans un recueil du Corpus Christi College à Oxford, sous le titre : *Liber cursusum planetarum capitulique draconis*. Il y est attribué à Raymond de Marseille, qui d'après Hauréau doit être identifié avec Raymond Godefroid.

Enfin J.-H. Sbaralea affirme avoir vu dans quelques couvents de l'Italie une *Constitution* de l'année 1290 pour les mineurs de la province de Milan, ainsi qu'une autre pièce administrative, intitulée *Memorabilia*, qui contient les instructions données par Raymond aux provinciaux de l'ordre, dans le chapitre général de Paris en 1292.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. V, Quaracchi, 1931, an. 1278, n. XXIX, p. 58; an. 1289, n. XXII, p. 234; an. 1290,

n. X et XI, p. 263-264; an. 1295, n. XII et XIV, p. 379-381; t. VI, an. 1310, n. III, p. 188 sq.; an. 1318, n. XIII et XVI, p. 356-358; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806, p. 626-627; Salimbene, *Chronico ord. minorum*, ed. O. Holder-Egger, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXXII, Hanovre, 1905-1913, p. 669, 670, 671, 676; *Chronicon de Lanercost*, ed. J. Stevenson, Edimbourg, 1839, p. 141 et 143; Fr. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. des M. A.*, t. I, 1887, p. 138-160; Acland, *Pict. de la Provence*, t. III, p. 344; le même, *Hommes ill. de la Provence*, t. I, Paris, 1786, p. 344; Barthélémy de Pise, *Le conformite vita b. Francis ad vitam Domini Jesu*, l. I, fruct. IX, 2^e part., fruct. XI, 2^e part., dans *Analeceta franc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 440, 544; H. Harter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 591; B. Hauréau, *Raymond Gaufridi, general des fr. mineurs*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, Paris, 1877, p. 112-122; A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 194-195, 208; le même, *Letter of Bonagratia, min. gen. to Edward I. King of England*, A. D. 1282. *With some notes on visitations of provinces by ministers general in the 13th cent.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 238-240; le même, *Two sermons of Fr. Raymond Gaufridi, min. gen. preached at Oxford in 1291*, dans *Collectanea franc.*, t. IV, 1934, p. 161-174; le même et Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 174, 176, 178, 189-190; Gratien de Paris, *Une lettre inédite de Pierre Jean Olivi*, dans *Études franc.*, t. XXIX, 1913, p. 414-422; le même, *Hist. de la fond. et de l'évol. des fr. min. au XIII^e siècle*, Paris, 1928, p. 365, 382, 401, 416, 419, 426, 427, 438, 442, 444, 451, 554, 579, 629; L. Amorós, *Serie condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 504-505; *Raymond Gaufridi, min. gén.*, dans *France franc.*, t. V, 1922, p. 443-444; P. Glorieux, *Répert. des maîtres en théol. de Paris au XIII^e siècle*, t. II, Paris, 1934, p. 136 et 62; V. Doucet, *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au Répert. des maîtres... de M. le chan. P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 26; M. R. Townbee, *Saint Louis of Toulouse*, Manchester, 1929, p. 72, 76, 78, 132, 178, 236-237; D. L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932, p. 10-13, 54, 90; K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster-en-W., 1911, p. 90, 95, 174-177, 179-184, 186-188, 208 sq., 213-214, 216, 221, 247, 263, 265-274, 267 sq.

A. TEETAERT.

RAYMOND DE PENYAFORT (Saint), ou *Peñafort*, *Pennafort*, dominicain catalan du XIII^e siècle, qui, tant par la compilation des décrétales de Grégoire IX, que par la composition de sa célèbre *Summa casuum*, a exercé sur le droit canonique et la morale une influence durable, et pour ainsi dire unique († 1275).

I. VIE. — Originaire de Villafranca de Penades, près de Barcelone, où la noble famille de Penyafort, apparentée très étroitement avec les comtes de Barcelone et peut-être même avec les rois d'Aragon, avait son château fort, Raymond doit y être né vers 1175-1180. De son enfance et de sa jeunesse nous ne possédons que des détails rares et laconiques, que nous ont transmis les anciennes chroniques et vies, éditées dans *Raymundiana seu documenta quæ pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, recueillis et publiés par Fr. Balme et C. Paban, O. P., dans *Monum. ord. fr. prædical. historica*, t. IV, fasc. 1, Rome, 1898. Il fréquenta l'école de la cathédrale de Barcelone, où il fit le *trivium* et le *quadrivium*. Ayant terminé ses études, il y devint lui-même professeur, à la demande de l'évêque et du maître en chef et y enseigna gratuitement la rhétorique et la logique. En 1210, au grand déplaisir des étudiants, il renonça à sa chaire de l'école de la cathédrale pour se faire de nouveau étudiant et s'adonner à l'étude du droit à l'université de Bologne. Quand il s'y rendit à pied avec Pierre Ruber ou le Rouge par Arles et Turin, il suspendit son voyage pendant quelques jours à Briançon, pour constater de ses propres yeux un miracle opéré par Notre-Dame de Delbeza, qui venait de

restituer les yeux et les mains à un jeune homme, dont les brigands avaient crevé les yeux et coupé les mains. La relation authentique de ce fait, écrite par Raymond lui-même, est éditée dans *Raymundiana*, fasc. 2, Rome, 1901, p. 3-5. Raymond s'adonna à Bologne avec assiduité à l'étude du droit et il y connut et fréquenta les professeurs et étudiants, qui dans la suite se sont acquis du renom, tels Accurse, Tancredi, Pierre de la Vigne, Rolffredo le Gibelin, Sinnibaldo Fieschi (plus tard Innocent IV), Claro, Roland de Crémone, Moneta, Paul de Hongrie, Conrad d'Allemagne, (ces deux derniers, auteurs eux aussi d'une *Summa de penitentia*), Gilbert de Frachinet, Jacques Buoncambio, Martin de Fano, etc.; ces sept derniers sont entrés dans la suite également dans l'ordre des dominicains. Après six ans d'études, Raymond fut promu docteur en droit en 1216 et obtint la *licentia ubique docendi*. Il resta à Bologne pour y enseigner à son tour le droit. Ses cours étaient fréquentés surtout par les nobles et les lettrés. Comme il n'exigeait aucune rémunération de la part des étudiants qui suivaient ses leçons, la ville de Bologne lui accorda un subside annuel.

En 1218 Bérenger IV de Palou, évêque de Barcelone, était venu à Bologne, dans l'espoir d'y rencontrer saint Dominique, afin de lui demander quelques frères pour une fondation à Barcelone. A peine entré dans la ville, il entendit parler dans les termes les plus élogieux de Raymond de Penyafort. Il conçut aussitôt l'idée de le gagner pour lui et d'en faire un professeur du séminaire qu'il avait l'intention de fonder à Barcelone, conformément aux décrets du IV^e concile du Latran, pour l'éducation du clergé. Ce n'est toutefois qu'après longue et mûre réflexion que Raymond accepta l'offre de l'évêque de Barcelone. A la fin du mois d'octobre 1219 ils partirent tous les deux pour Viterbe, afin d'y rencontrer saint Dominique, qui résidait à la cour pontificale d'Honorius III. Ayant obtenu quelques frères, ils se mirent en marche pour Barcelone, où ils durent arriver au début de 1220. Raymond fut bientôt nommé chanoine de la cathédrale et, peu de temps après, prévôt du chapitre de Barcelone. Il abandonna le clergé séculier le vendredi saint 1222 pour s'enrôler dans l'ordre des dominicains. Au début de sa vie religieuse, Raymond eut une large part dans la fondation de l'ordre de la Merci. Après un fervent sermon dans la cathédrale de Barcelone, il revêtit lui-même saint Pierre Nolasque et ses compagnons, en présence du roi Jacques I^{er} et de l'évêque Bérenger de Palou, de l'habit blanc et du scapulaire. Parmi les différentes dates alléguées par les historiens, il semble qu'il faudrait placer le fait de la prise d'habit de saint Pierre Nolasque et conséquemment de la fondation de l'ordre de la Merci de préférence au 10 août 1223 ou 1222. Voir E. Vacas Galinda, O. P., *San Raimundo de Peñafort, fundador de la orden de la Merced*, Rome, 1919, p. 460 sq. Saint Raymond rédigea pour ce nouvel ordre, dévoué à la rédemption des captifs, un corps de prescriptions et de règles, inspirées de celles de son ordre à lui. Les clercs récitaient le bréviaire dominicain et, en dehors de la règle commune, ils avaient accepté certains extraits des constitutions des frères prêcheurs, principalement par rapport à la vie ecclésiastique. C'est encore saint Raymond qui obtint de Grégoire IX, en février 1235, l'approbation définitive de l'ordre des mercédaires, de sorte qu'il doit être considéré de fait et de droit comme le co-fondateur de cet ordre.

Saint Raymond remplit les plus graves et les plus importantes fonctions et missions, d'abord auprès du cardinal Jean Helgrin d'Abbeville, légat du Saint-Siège en Espagne, puis à la cour pontificale. En 1229, Jean d'Abbeville fut envoyé en Espagne dans un

triple but : prêcher la croisade contre les Maures, déclarer nul le mariage contracté entre Jacques d'Aragon et Éléonore de Castille, faire la visite canonique des églises et mettre en vigueur, là où besoin était, les décrets du concile du Latran. Il s'attacha comme coopérateur saint Raymond, qui parcourait les villages pour préparer le peuple à recevoir le légat. Bien que nous ne possédions que deux documents officiels attestant que saint Raymond a participé aux actes de la légation du cardinal Jean d'Abbeville en Espagne, nous savons cependant par l'*Ancienne vie* du saint qu'il a coopéré très activement à tous les actes importants de cette légation. Sur cette légation on peut consulter Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 8335, 8336 (6 février 1229); Aury, *Registres de Grégoire IX*, n. 267; cf. Guiraud, *Registres de Clément V*, p. 28; E. Berger, *Registres d'Innocent IV*, p. 212. Après l'accomplissement de sa mission, Jean d'Abbeville retourna en septembre 1229 à la cour pontificale et le 25 novembre il était déjà à Pérouse, auprès du pape, pour lui rendre compte de sa mission en Espagne et du concours précieux que saint Raymond lui avait prêté. Aussi le pape chargea-t-il, le 28 novembre, Raymond et le prieur de Barcelone de prêcher dans les provinces d'Arles et de Narbonne en faveur de l'expédition de Majorque, entreprise contre les Maures par le roi Jacques d'Aragon. Lettre du 28 novembre 1229, dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 12-13.

Peu après, en 1230, Grégoire IX appela saint Raymond à la cour pontificale et le choisit comme confesseur. Il le fit ensuite son chapelain et pénitencier : en cette qualité Raymond rédigea un grand nombre de documents, dont un certain nombre ont été publiés dans *Raymundiana*, fasc. 2. Pendant son séjour à la cour pontificale, il prit une part active à l'introduction de l'Inquisition en Aragon et, le 30 avril 1235, il donna, sur l'ordre de Grégoire IX, une consultation touchant la procédure à suivre à l'égard des hérétiques de la province ecclésiastique de Tarragone. *Raymundiana*, fasc. 2, p. 41-45. Pressé par le pape d'accepter l'archevêché de Tarragone, devenu vacant par la mort d'Esparrago, Raymond refusa énergiquement et fit nommer Guillaume de Montgri à sa place, à la fin de 1234. Grégoire IX adressa à ce dernier une réponse touchant les peines à infliger aux hérétiques qui ont abjuré leurs erreurs. *Raymundiana*, fasc. 2, p. 39-41. Grégoire IX chargea saint Raymond de faire une nouvelle collection de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les multiples collections déjà existantes. Le nouveau compilateur mena son œuvre avec une grande activité et acheva, dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection qui, par la bulle *Rex pacificus* du 5 septembre 1234, envoyée de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, fut revêtue du caractère de collection officielle. Exténué de fatigue et brisé par la maladie, saint Raymond, sur le conseil des médecins, quitta Rome en avril 1236 pour regagner son pays natal, où il arriva en juin ou juillet de la même année. Le 15 octobre il prit part aux Cortès de Monçon, convoquées pour préparer l'expédition de Valence et présidées par le roi Jacques d'Aragon. Procès-verbal dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 54-59. Le 5 février 1237, Grégoire IX chargea Raymond d'absoudre le roi Jacques d'Aragon de l'excommunication qu'il avait encourue pour l'attentat, auquel il s'était livré, par ses agents, contre l'évêque élu de Saragosse passant par Huesca, pour aller se faire sacrer à Tarragone. *Raymundiana*, fasc. 2, p. 59-60. De nombreux documents publiés dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 54-72, il résulte que Raymond exerça encore les fonctions de pénitencier pontifical jusqu'en 1237 et peut-être jusqu'au début de 1238.

Au chapitre général, réuni à la Pentecôte de 1238 à Bologne pour élire un nouveau général à la place de Jourdain de Saxe, mort dans un naufrage le 13 février 1237, près de Saint-Jean d'Acres, saint Raymond, bien qu'il n'assistât pas au chapitre et vécût retiré dans sa cellule à Barcelone, fut désigné à l'unanimité pour prendre la succession de Jourdain de Saxe comme maître général de l'ordre. Une délégation de plusieurs provinciaux, parmi lesquels Hugues de Saint-Cher, provincial de France, fut envoyée à Barcelone par le chapitre pour décider le saint à accepter son élection. Après une longue résistance, il s'inclina devant l'insistance de la commission. Jaloux de la régulière observance, il s'adonna sans tarder à une nouvelle rédaction des constitutions approuvées dans le premier chapitre général tenu en 1228 sous Jourdain de Saxe. La nouvelle rédaction de saint Raymond fut introduite et approuvée au chapitre général de Paris en 1239, sous forme d'inchoation, approuvée au chapitre de 1240 et confirmée enfin dans celui de 1241. Cette rédaction est restée jusqu'à nos jours le fondement des constitutions et de toute la partie législative de l'ordre des dominicains, jusqu'en 1924, date de la revision complète et de la dernière codification. Raymond prononça au même chapitre de Paris de 1239 un sermon, dont le canevas, conservé à la bibl. Ambrosienne de Milan, ms. A. 11, fol. 28, a été édité dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 80. En 1240 il se démit du généralat et retourna dans son couvent de Barcelone.

Dans sa retraite, saint Raymond ne resta pas oisif, mais, prédicateur zélé et homme de grande doctrine, il favorisa et propagea l'apostolat catholique auprès des Juifs et des infidèles d'Espagne et d'Afrique et travailla efficacement et avec succès à la répression de l'hérésie en Catalogne et en Espagne. Il prêcha avec le plus grand succès les croisades et engagea Jacques I^{er} à introduire l'Inquisition en Espagne. Le roi d'Aragon d'ailleurs l'honorait de sa confiance et de son amitié et recourait bien souvent à son ministère et à ses conseils. Un des grands mérites de Raymond est d'avoir érigé des écoles de langues orientales, afin de procurer une éducation plus appropriée aux futurs missionnaires. Ainsi il fonda et ouvrit en 1250, à Tunis, une école d'arabe et parmi les premiers élèves on cite Raymond Martin, le fameux controversiste avec les Juifs. De la sorte il devint possible aux frères d'exercer un ministère efficace auprès des Maures d'Espagne et des populations arabes d'Afrique et d'Asie. Malgré l'opposition de quelques frères, l'entreprise de Raymond obtint l'approbation officielle du général de l'ordre. Sur l'initiative du saint, une école d'hébreu fut ouverte à Murcie, pour faciliter le ministère auprès des Juifs d'Espagne, et, en 1281, une autre fut fondée à Barcelone. C'est à la prière et sur les instances de Raymond que saint Thomas d'Aquin composa sa *Summa contra Gentiles*, qui fut étudiée avec un grand succès dans ces écoles de missionnaires, fondées par le saint.

Après avoir mené une vie toute d'abnégation et de renoncement, de sacrifice et de prière, après avoir brillé par les vertus les plus admirables et les plus héroïques, le docteur catalan mourut, en odeur de sainteté, le 6 janvier 1275, dans sa ville même de Barcelone. Quatre années après sa mort édifiante, l'archevêque de Tarragone déposa une supplique pour sa canonisation et, en décembre 1297, le concile de Tarragone fit des démarches pour introduire sa cause de béatification. Celle-ci cependant fut retardée durant trois siècles et ne fut proclamée qu'en 1601 par le pape Clément VIII.

II. ŒUVRES. — Malgré les multiples occupations auxquelles saint Raymond était obligé de s'adonner comme professeur, pénitencier et maître général de

son ordre, malgré le peu de santé dont il jouissait et son œuvre d'apostolat, le grand docteur trouva encore les loisirs nécessaires pour écrire des ouvrages de grand mérite.

1^o *Summa juris*. — Lors de son professorat à Bologne (1216-1219) Raymond doit avoir écrit une *Summa juris*, inconnue jusqu'à ces derniers temps et demeurée inaperçue de la plupart de ses biographes, principalement anciens. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des M. A. bis 1400*, t. 1, Berlin, 1885, p. 15, n. 76, et Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 410-411, n. 6, ont tiré cette somme de l'oubli. Elle est conservée dans le ms. *Borgh.* 261 de la bibl. Vaticane et commence par les mots : *Frequens instantia et ignita karitas sociorum, nexibus aureis indissolubilibus vincula, meum diu pulsaverunt animum ut quasi pignus amoris aliquid mei laboris memoriale relinquerem eis et posteris profuturum*. Raymond composa cette somme à la prière de ses collègues, afin de venir en aide aux étudiants et de les préparer à l'exercice du saint ministère. Elle est divisée en sept parties en l'honneur des sept dons du Saint-Esprit. *In prima particula ponuntur variae species et differentia juris; in secunda agitur de ministris canonum, differentis et officiis eorumdem; in tertia de ordine judiciario; in quarta de contractibus et rebus tam ecclesiarum quam ecclesiasticorum; in quinta de criminibus et poenis; in sexta de sacramentis; in septima de processione Spiritus Sancti*. La méthode suivie dans l'exposé de la matière est la suivante. Raymond commence dans chaque partie par donner les rubriques, dans lesquelles il expose aussi amplement que possible la matière de chaque rubrique. Ensuite il pose brièvement les questions et donne les solutions. Après cela il ajoute des notes juridiques qui se rapportent à la rubrique. Enfin, il indique les endroits du Décret, des décrétales et de leurs gloses, où les lecteurs pourront trouver la matière exposée. Le prologue a été édité dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 5-6.

2^o *Summa casuum*. — L'ouvrage le plus célèbre, dû à la plume du docteur catalan, est sans conteste sa fameuse *Somme*, universellement connue sous le titre de *Summa casuum*, *Summa de poenitentia*, ou *Summa de casibus conscientie*.

1. Renseignements généraux. — Peu de travaux, en effet, ont connu une diffusion aussi grande que cette *Somme*. On la retrouve en manuscrit dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe. Voir J. Dietterle, *Die « Summæ confessorum sive de casibus conscientie » von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, t. xxiv, 1903, p. 536, et Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, p. 410, note 6. Il faut remarquer cependant que le plus grand nombre de ces manuscrits datent d'entre 1250 et la fin du xiv^e siècle et qu'un nombre très minime seulement sont du xv^e siècle. De plus il est à noter que, pendant les xv^e et xvi^e siècles, la *Somme* de Raymond n'a jamais été éditée et que la 1^{re} édition, d'après Fr. von Schulte, *op. cit.*, t. II, p. 536, daterait de 1603, à Rome. Elle fut rééditée à Rome, en 1619; à Vérone, en 1744; à Avignon, en 1715. Selon le même Fr. von Schulte, l'édition de Louvain, en 1480, et celle de Paris n'auraient jamais existé.

D'où il faut conclure que l'influence exercée par la *Somme* est allée en décroissant et que peu à peu l'œuvre du docteur catalan a été remplacée par d'autres traités du même genre, plus complets et mieux adaptés aux besoins nouveaux des temps suivants. Telles sont les sommes de Jean de Fribourg, de Barthélemy de San Concordio, d'Astesan, de Baptiste de Sale ou Trovamala, d'Ange de Clavasio, de Silvestre

de Prierias, de saint Antonin de Florence. D'après les critiques, le plus ancien ms. de la *Somme* de Raymond serait le cod. 370 de la bibl. de l'Arsenal de Paris; d'après les *Raymundiana*, fasc. 2, p. 10, il daterait de 1244 ou 1245. A ce ms. il faut en ajouter un autre qui, à plusieurs points de vue, est beaucoup plus important. C'est le ms. 20-3-17 de la bibl. universitaire de Barcelone, écrit vers 1242, comme l'indique une formule placée sur la première feuille : *prima die martis aprilis? anno Domini MCCXLII*.

La *Somme* du docteur catalan constitue, comme l'auteur lui-même en convient dans le prologue, une collection *ex diversis auctoribus et majorum meorum dictis*, parmi lesquels il faut citer Vincentius Hispanus, Huguccio, Jean le Teutonique, Bernard de Pavie, Laurent d'Espagne, Alanus, Jean de Galles, Roffrède et Tancrède. En dehors du droit canonique il a utilisé aussi le *Corpus juris civilis*, c'est-à-dire les Pandectes et le *Codex juris civilis*. D'après P. Mandonnet, Raymond aurait utilisé aussi et même dans une mesure assez large la *Summa de penitentia* de Conrad de Teutonie, O. P., provincial d'Allemagne, que le docteur catalan a connu à Bologne; voir La « *Summa de penitentia Magistri Pauli S. Nicolai* », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. 1, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M.A.*, Supplementband, III, Münster-en-W., 1935, p. 532-533.

Le but que s'était proposé saint Raymond, en rédigeant sa *Somme*, était de venir en aide à ses confrères et de leur donner des règles utiles pour la direction de leurs pénitents et pour la solution des cas de conscience rencontrés le plus habituellement au confessionnal. C'est dans ces termes d'ailleurs qu'il s'exprime lui-même dans le prologue : *ut si quando fratres ordinis nostri vel alii circa iudicium animarum in foro penitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium, tam in consiliis quam in iudiciis, quæstiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare*; voir éd. de Rome, 1603. D'après ce texte, saint Raymond ne se serait point proposé d'écrire une *Somme* destinée à l'enseignement scolaire, comme cela ressort d'un passage d'un des plus anciens manuscrits de la *Somme*, où on lit : *tam in iudiciis quam in scolis* (ms. 370 de l'Arsenal), au lieu de *tam in consiliis quam in iudiciis*, mais un guide à l'usage des confesseurs, comme il ressort des manuscrits et d'un passage de l'*Ancienne vie*. Voir *Raymundiana*, fasc. 1, p. 21-22.

La *Somme* proprement dite de saint Raymond, à l'exclusion du *Tractatus de matrimonio*, qui, comme nous le dirons plus loin, fut ajouté plus tard, constitue un travail systématique et est divisée en trois parties, dont le docteur catalan lui-même résume le contenu dans le prologue : *Distinguitur ergo per tres particulas, in quarum prima agitur de criminibus, quæ principaliter et directe committuntur in Deum; in secunda de his, quæ in proximum; in tertia de ministris irregularibus et irregularitatibus et impedimentis ordinandorum, dispensationibus, purgationibus, sententiis, penitentibus et remissionibus*; éd. cit., p. 2, col. 1. La première partie comprend 16 titres, qui en substance traitent : de *simonia*, de *magistris* et ne aliquid exigant pro *licentia vocendi*, de *judeis*, etc., de *hæreticis*, *schismaticis*, *apostatis*; de *volo et volorum transgressionibus*; de *juramento*, *perjurio*, *mendacio*, *adulterio*, *sortilegiis*; de *feriis*, de *immunitate ecclesiastica*, de *decimis primitiarum* et *oblatis*, *desepulturis*; la seconde a 8 titres, dans lesquels il est question : de *homicidiis*, *torneamentis*, *duello*, *ballistariis* et *sagittariis*, *raptoribus*, *prædonibus* et *incendiariis*, *furtis*, *usuris*, *negotiis secularibus* et *utrum de illicitis possit fieri elemosyna* et de *aleatoribus*; la troisième comprend 34 titres, dont la matière a été donnée en raccourci plus haut. Dans les éditions

de la *Somme* ces titres sont, à leur tour, subdivisés en paragraphes.

Quant à la méthode employée par le docteur catalan, il nous renseigne encore lui-même à ce sujet dans son prologue : il ne fait que suivre la méthode de tous les autres scolastiques. Il expose d'abord la matière annoncée dans chaque titre et dans chaque paragraphe et il y ajoute ensuite des *dubiæ quæstiones* et des *casus*. Il s'est efforcé de fournir un exposé clair, méthodique et complet de chaque matière, donnant tout ce qui pouvait être utile ou nécessaire pour une compréhension plus détaillée et plus complète de la matière traitée, et il a visé aussi à rejeter tout le superflu et à éviter toutes les répétitions inutiles. Il a ajouté enfin des notes précieuses de droit, où sont exposées certaines opinions touchant les questions qu'il examine.

Le prologue nous fournit également des renseignements, dont il résulte que saint Raymond doit avoir composé sa *Somme* proprement dite dans son couvent de Barcelone. Il y écrit en effet qu'il a rédigé son œuvre *ad honorem beatæ Catharinæ*. éd. cit., p. 1. Or sainte Catherine était la patronne du couvent des prêcheurs de Barcelone. Quant à la date de composition — nous excluons le *Tractatus de matrimonio* — on tient généralement qu'elle doit être fixée après 1234, date à laquelle Grégoire IX a promulgué officiellement les Décrétales collectionnées par saint Raymond. Le principal argument à l'appui de cette thèse se réduit au fait que les Décrétales de Grégoire IX y sont citées couramment et continuellement sous le sigle *Extra*. Cette opinion est admise par la généralité des auteurs, Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 412, et J. Dietterle, *art. cit.*, p. 535, en tête. Nous ne pouvons toutefois nous rallier à cette opinion, vu le grand nombre d'arguments contraires; nous croyons plus fondée l'opinion, admise par les auteurs des *Raymundiana*, qui met la composition entre 1223 et 1229 (fasc. 2, p. 9, note 1), ou celle de A. Danzas, dans *Études sur les temps primitifs de l'ordre de Saint-Dominique*, II^e sér., t. II, p. 152, 209, n. 1, 275-280, et de B. Kuhlmann, dans *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin*, Bonn, 1912, p. 55-56, qui soutiennent que saint Raymond doit avoir commencé sa *Somme* avant 1234 (c'est-à-dire vers 1227), bien qu'il ait pu la terminer après 1234. Nous avons apporté dans les *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, t. v, 1928, p. 65-70, un grand nombre de preuves, empruntées tant à la critique externe qu'à la critique interne, qui permettent de fixer la composition entre 1222 et 1230, c'est-à-dire entre la date de l'entrée de Raymond dans l'ordre des prêcheurs et la date de son départ de Barcelone pour la cour pontificale.

2. *Importance de la Somme dans l'histoire de la pénitence.* — Quant à la place occupée par la *Somme* de saint Raymond dans l'évolution des traités pénitentiels, elle est d'une importance exceptionnelle. Pour le montrer, nous donnerons un résumé de l'exposé que nous avons fait dans notre ouvrage *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle*, Bruges, 1926.

Dans le haut Moyen Âge prédominaient les livres pénitentiels à but exclusivement pratique, qui établissaient la pénitence à imposer pour les divers péchés et constituaient de la sorte un livre indispensable pour les prêtres. Plus tard, avec l'introduction des pénitences arbitraires, les traités de pénitence gardèrent leur caractère foncièrement canonique. Ainsi, dans les recueils des deux plus grands canonistes de l'époque de transition, on trouve principalement des préoccupations d'ordre pratique; c'est à la partie morale, beaucoup plus qu'à la dogmatique, qu'ils donnent leur attention. Réginon de Prüm, dans plusieurs chapitres de son traité *De causis et disciplinis*, dans *P. L.*,

t. cxxxii, col. 175 sq., donne des recommandations pratiques relatives à la pénitence: Burchard de Worms lui consacre tout le livre XIX de son *Décret* qui, pour cette raison, porte le titre de *Corrector et Medicus*, dans P. L., t. cxi, col. 943-1014; c'est un des exposés les plus complets sur l'administration de la pénitence que nous ait légués le haut Moyen Âge. Le point de vue qui le domine est purement pratique: il apporte les remèdes au pénitent et enseigne à tout prêtre, même peu lettré, la façon de porter secours à toutes les catégories des pécheurs. Ce n'est qu'incidemment que l'on peut y trouver des vestiges d'une doctrine dogmatique. Par contre, la partie que nous appellerions la pastorale, y est amplement représentée: l'examen de conscience, l'interrogatoire par le confesseur, les modes de pénitence, etc., y sont longuement traités. Les auteurs de recueils canoniques à l'époque de la réforme grégorienne, tels Anselme de Lucques, le cardinal Deusdedit et Bonizon de Sutri, puis les compilateurs du groupe français, Yves de Chartres en tête, agirent comme Burchard et placèrent au premier plan les questions morales et pratiques dans l'administration du sacrement de pénitence. Voir aussi J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 279-306.

Avec le développement progressif de la doctrine pénitentielle, qui vers cette époque, plaça la partie principale de la pénitence dans la contrition, et sous l'influence de la méthode dialectique abélardienne, introduite en théologie, de nombreuses discussions furent engagées entre les diverses écoles théologiques, principalement touchant la nécessité de la confession et la valeur de la contrition. Sous l'influence de ces discussions théologiques, Gratien donna, pour la première fois, une extension notable aux questions doctrinales relatives à la pénitence. De la sorte s'ouvrit une nouvelle période dans l'histoire du droit pénitentiel: la théologie y prit définitivement place. A l'encontre de Burchard, d'Yves de Chartres et des collections italiennes, qui donnaient une large place à la partie pratique de la pénitence, le *De penitentia* de Gratien aborde directement le côté dogmatique du problème et montre clairement le contre-coup des écoles de théologie dans le droit canonique. A partir de cette époque, en effet, le traité de la pénitence gagna en importance et en étendue chez les canonistes et les théologiens qui, grâce à une influence réciproque, lui consacrèrent un exposé plus ou moins long et détaillé. De plus, une série de théologiens, Pierre le Chantre en tête, introduisirent à leur tour des questions purement pratiques et casuistiques dans leur traité théologique de la pénitence et inaugurèrent de la sorte la casuistique. Ils se posèrent un grand nombre de cas pratiques et une multitude d'objections à des principes admis, qu'ils s'efforcèrent ensuite de solutionner. Ainsi l'on peut voir les cas les plus bizarres posés par Pierre le Chantre par rapport à la confession aux laïques. Voir A. Teetaert, *op. cit.*, p. 164.

Le droit canonique, de son côté, à cause de son évolution continuelle durant le XI^e et le XII^e siècle, avait pris, au début du XIII^e siècle, une extension considérable et embrassait une multitude de matières, qui n'intéressaient proprement que le droit civil. De plus, les éléments canoniques et théologiques, nécessaires ou utiles à l'administration des sacrements, se trouvaient dispersés à des endroits différents de volumes énormes, composés depuis le milieu du XI^e siècle et étaient éparpillés dans diverses sommes et traités théologiques et dans diverses collections et gloses du *Décret* ainsi que dans les différentes compilations, qui étaient venues grossir le matériel canonique rassemblé dans le *Décret*. Les livres des Sentences et les Sommes tant théologiques que canoniques, ainsi que les compi-

lations et leurs gloses, n'étaient destinés d'ailleurs qu'aux savants; les simples prêtres, souvent pauvres et sans instruction étendue, ne pouvaient se servir de ces ouvrages trop érudits et trop coûteux. La nécessité s'imposait donc, au début du XIII^e siècle, de composer pour les prêtres une sorte de manuel, dont ils pussent se servir avec fruit dans l'administration des sacrements et surtout du sacrement de pénitence. Ces manuels ont reçu le nom de *Summæ confessorum*. Ces nouvelles Sommes ne contiennent pas seulement des leçons théoriques, mais aussi et principalement des exposés pratiques, se rapportant aux différents sacrements, mais surtout au sacrement de pénitence. Les auteurs de ces Sommes posent des cas pratiques, tels que les confesseurs peuvent en rencontrer, les développent et y donnent la solution désirée; ils y rassemblent en même temps toutes les questions qui se rapportent à l'administration des sacrements et principalement du sacrement de pénitence. Un des premiers théologiens-canonistes qui soit entré dans cette nouvelle voie, est l'anglais Robert de Flamesbury, pénitencier de l'abbaye de Saint-Victor, près de Paris. Son *Penitential*, qui doit avoir été écrit avant le IV^e concile du Latran de 1215 (c'est-à-dire vers 1207-1215), constitue un recueil méthodique des cas de conscience, rencontrés probablement lorsque, d'après un usage établi et approuvé ensuite par Innocent III, il entendait à Saint-Victor les confessions des étudiants de Paris. Le pénitencier de Saint-Victor s'efforça de rassembler dans cet ouvrage toutes les connaissances juridiques nécessaires au confesseur. Cette nouvelle direction, imprimée aux exposés sacramentaires et pénitentiels, a été suivie durant les siècles ultérieurs par un grand nombre de théologiens-canonistes.

La nécessité de ces manuels pratiques devint encore plus évidente après la promulgation du can. 21 du IV^e concile du Latran (1215), dans lequel il fut statué que tous les fidèles, arrivés à l'âge de raison, étaient tenus de se confesser, au moins une fois l'an, à leur propre prêtre. Ce même canon contient en outre toute une réglementation touchant la conduite à tenir par les confesseurs vis-à-vis des pécheurs: «le prêtre devra être prudent et sage, savoir verser le vin et l'huile sur les blessures, discerner les circonstances du péché et l'état d'âme du pécheur, afin de pouvoir trouver les conseils à donner et les moyens à employer pour guérir le malade». Le prêtre avait donc le devoir d'examiner les consciences et de se prononcer sur les cas de conscience proposés. En outre, sous l'influence de la scolastique, la morale avait pris une forme casuistique, de même que le droit ecclésiastique; il n'est donc pas étonnant que cette direction imprimée à la théologie et au droit, avec les exigences pratiques du ministère sacerdotal, aient provoqué la casuistique théologique, la *jurisprudencia divina*, comme l'appelle Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 512-525. Comme le ministère du prêtre au confessionnal présentait de multiples ressemblances avec l'activité du juge civil, la transition de la casuistique à la jurisprudence se faisait d'autant plus facilement que le droit et la morale se rencontrent continuellement sur un terrain commun. Il était d'autant plus difficile de les distinguer que le droit ecclésiastique, dans sa préoccupation de concilier les données du droit avec celles de la morale, amena bien souvent une fusion intime entre les domaines de ces deux sciences. Là même où elles existaient séparées, il n'était souvent pas possible au confesseur de ne pas examiner le côté juridique d'un cas de conscience proposé.

De la sorte le droit était intimement lié à la morale et la connaissance de l'un et de l'autre était absolument requise chez le confesseur. Les *Summæ confessorum* lui offrirent abondamment et lui donnèrent tout ce

dont il avait besoin dans l'administration du sacrement de pénitence, et même toutes les connaissances requises pour l'exercice de son ministère sacerdotal en général; elles lui donnèrent en outre la solution des divers cas de conscience, et lui offrirent toutes les déclarations officielles, principalement du droit canonique, nécessaires pour l'exercice de son ministère auprès des fidèles.

Parmi les *Summae confessorum*, la *Summa casuum* de saint Raymond occupe une place d'honneur et constitue sans conteste la Somme la plus célèbre et la plus importante par son intérêt et son influence considérable. Elle a un caractère foncièrement canonicomoral et pratique : elle apporte les remèdes aux pénitents et enseigne à tous les prêtres, même peu lettrés, la façon de porter secours à toutes sortes de pécheurs. Ce n'est qu'incidemment que l'on y trouve des exposés dogmatiques, alors que la partie pastorale y est amplement représentée. Il est donc naturel que dans la *Somme* de saint Raymond la profondeur et la subtilité de la spéculation, qui sont de mise dans les problèmes dogmatiques, soient pour ainsi dire absentes et c'est à tort que J. Dietterle, *art. cit.*, en fait un grief au docteur catalan. On ne peut d'ailleurs nier que Raymond ait réussi à créer, dans le domaine où le droit est uni intimement à la théologie morale, un véritable système, et qu'il ait exercé une influence considérable sur les générations suivantes. Comme J. Dietterle lui-même le reconnaît, le docteur catalan semble être le premier, qui, dans les *Summae confessorum*, ait introduit des distinctions juridiques dans le domaine de la morale et qui ait fait entrer des décisions et des déclarations du droit civil dans le droit canonique. Bien plus dans des questions purement civiles et matérielles il laisse au droit canonique de décider et relègue à l'arrière-plan les thèses du droit civil. D'où il suit que, dans saint Raymond, l'évolution du droit canonique, principalement en ce qui regarde le for intérieur, consiste à subordonner le droit civil au droit ecclésiastique et à faire absorber le premier par le second, de sorte que le docteur catalan et son époque sont à un tournant important de l'évolution du droit canonique.

On ne doit pas perdre de vue que la *Somme* du saint catalan est une compilation, un agrégat de doctrines et de thèses prises chez d'autres auteurs, que saint Raymond s'est efforcé d'unir entre elles au moins par un lien logique externe. On ne peut donc lui reprocher le manque d'originalité dans les doctrines exposées, comme l'a fait à tort J. Dietterle, puisque le but poursuivi était avant tout pratique, à savoir rassembler les théories, thèses et sentences dispersées dans des volumes copieux et coûteux. Raymond est parvenu à exposer les discussions et les débats d'une façon claire et intelligible et à éviter les particularités et les difficultés superflues. L'exposé ne prend pas en général la forme d'une déduction strictement juridique, mais plutôt d'une instruction populaire dans la langue et le style qui caractérisent la scolastique du xiii^e siècle. Il ne néglige pas de citer les autorités, entre lesquelles se trouvent non seulement des canonistes, mais aussi le droit romain. Ainsi dans le l. II, *De peccatis in proximum*, dans lequel le docteur catalan introduit le droit civil et aussi plus spécialement le droit privé, on rencontre des exposés, dans lesquels les principes et les thèses du droit romain occupent une place d'honneur, comme par exemple dans les titres *De furtis*, *de asiis*, *de negotiis secularibus*. Dans le titre *De raptoribus, pædonibus et incendiariis*, il existe une série de questions, dont le contenu appartient essentiellement au droit privé et dans lesquelles il expose la doctrine de l'obligation de la restitution et de la compensation, de l'accomplissement de ce devoir par la cession de

l'héritage, la doctrine de l'héritage, de la prescription du juge, etc. Dans toutes les questions juridiques le dernier mot appartient au droit canonique, auquel le droit civil et privé est subordonné. Ainsi Raymond applique les principes du droit canonique à la responsabilité qu'entraînent les héritages pour les débiteurs et les testateurs, à la relation qui existe entre le « quart falcidique » et la partie obligatoire, à la *bona fides* dans la prescription et surtout en matière d'impôts. Il dénie toute valeur aux lois civiles qui mettent obstacle à l'imposition de l'impôt et applique les principes canoniques à de très nombreuses questions. Il examine par exemple si et dans quelle mesure les prescriptions canoniques ont été transgressées dans les différents métiers et les diverses affaires commerciales. Il déclare coupables de péché ceux qui achètent des produits à un vil prix dans l'intention de les vendre plus chers à d'autres (la glose elle-même fait observer que cette sentence est *nimis dura, si indistincte intelligatur*). Quant à la doctrine pénitentielle de saint Raymond, nous l'avons exposée dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. iv, 1928, p. 145-182. L'originalité de saint Raymond consiste donc moins dans la nouveauté des doctrines et des théories alléguées que dans les procédés suivis dans l'exposé des matières traitées.

De la grande autorité dont jouit la *Somme* de saint Raymond dans l'ordre des prêcheurs témoignent les prescriptions des maîtres généraux et des chapitres généraux et provinciaux de l'ordre par rapport à l'emploi obligatoire de la *Summa casuum* dans les écoles et à l'exposé des matières qui s'y rencontrent. La haute estime dans laquelle les dominicains avaient cette *Somme* est une autre preuve en faveur de sa grande autorité. Ainsi, tandis que dans l'ordre quelques-uns s'insurgeaient contre Albert le Grand et que d'autres s'opposaient à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, tous ont traité toujours avec la plus grande bienveillance la matière théologique pratique exposée dans la *Somme*. Les professeurs dans les écoles et les auteurs dans leurs ouvrages invoquent continuellement l'autorité de Raymond pour confirmer leurs doctrines. Dans les bibliothèques de l'ordre une place d'honneur est réservée à la *Summa casuum*. Enfin l'autorité peu commune dont jouissait la *Somme* en dehors même de l'ordre des prêcheurs, résulte du nombre vraiment prodigieux des exemplaires qu'on trouve dans toutes les bibliothèques de tous les pays de l'Europe. Cf. A. Walz, *S. Raymundi de Penyafort auctoritas in re penitentiali*, Rome, 1935, p. 32-46.

La *Summa casuum* de saint Raymond n'a pas seulement joui d'une grande autorité auprès des canonistes et théologiens contemporains et postérieurs au docteur catalan, mais elle a exercé aussi une influence considérable sur les *Summae confessorum* et sur la littérature canonique. De très bonne heure des docteurs se sont appliqués à gloser la *Somme* de Raymond. Telle est, par exemple, la glose universellement connue du précheur Guillaume de Rennes. Un grand nombre d'auteurs se sont inspirés de la *Somme* de Raymond, qu'ils ont retravaillée de toutes façons. De nombreuses *Sommes* abrégées ont été composées sur le type de celle du docteur catalan et en ont été extraites en grande partie. Elles portent le nom de *Summulae S. Raymundi* ou de *Summulae de summa S. Raymundi* ou de *Summulae abbreviatæ S. Raymundi* et elles se rencontrent presque aussi nombreuses que la *Somme* elle-même de saint Raymond. Elles sont généralement anonymes et se retrouvent dans toutes les bibliothèques d'Europe. Ainsi, dès avant 1250, Arnulphe de Louvain, abbé de l'abbaye cistercienne de Villers, avait composé une *Summa metrica* sur celle du saint docteur. Vers le milieu du xiii^e siècle un clerc de Metz et vers la fin du même siècle Robert

de Corbone ont transcrit pour ainsi dire littéralement la *Somme* de saint Raymond. Voir *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. VI, 1934, p. 202; B. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn, 1912, p. 58; E. Goller, *Die päpstliche Penitentiare von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, t. I, Rome, 1907, p. 60. La plus célèbre *Summa metrica* est celle du dominicain Adam († 1408).

La *Somme* de Raymond a inspiré aussi un grand nombre d'autres *Summæ confessorum*, dont elle constitue la source principale. Telles sont, par exemple, les *Sommes* de Jean de Fribourg, O. P. (1314) et du dominicain Berthold, qui n'a fait que retravailler la *Somme* de Jean de Fribourg en allemand. Burchard de Strasbourg, Guillaume de Cayeux, etc. ont utilisé dans une grande mesure la *Somme* de saint Raymond pour la rédaction de leur *Summa*, qui, au fond, n'est qu'un abrégé plus ou moins long de l'ouvrage du docteur catalan. Enfin la *Summa casuum* de Raymond a constitué une des principales sources non seulement pour les *Summæ confessorum* postérieures, mais aussi pour les autres auteurs, principalement les canonistes et les moralistes. Voir pour ce dernier point A. Walz, *op. cit.*, p. 49-55.

3^e Le *Tractatus de matrimonio*. — Après l'achèvement de la *Summa casuum* proprement dite, Raymond y a ajouté un *Tractatus de matrimonio*, qui fut regardé et désigné de bonne heure comme le *liber quartus* ou la *pars quarta* de la *Summa de casibus*. Il est cependant très douteux que saint Raymond ait eu primitivement l'idée de faire du *Tractatus de matrimonio* la quatrième partie de la *Somme*. Le contraire semble bien plus vraisemblable, comme nous avons pensé le démontrer dans *Summa de matrimonio S. Raymundi de Penyafort*, dans *Monographiæ juridicæ*, II^e sér., fasc. 9, Rome, 1929. Arguments de critique interne : dans le prologue de la *Somme*, où le docteur catalan énumère les différentes matières qu'il exposera, il ne dit pas un mot de son intention d'ajouter un traité sur les fiançailles et le mariage. Il y dit que la *Somme* comprendra seulement trois parties et détermine les sujets qui seront traités dans chacune; il n'est nulle part question de la quatrième partie, du *Tractatus de matrimonio*. D'autre part, dans la préface, qui précède le *Tractatus de matrimonio*, Raymond dit explicitement qu'il a ajouté ce traité à sa *Summa de pœnitentia*, parce qu'il arrive fréquemment que des douteux et des cas de conscience surgissent chez les confesseurs touchant le mariage; voir *éd. cit.*, p. 503. Ces paroles laissent entendre que le docteur catalan s'est seulement décidé, après l'achèvement de sa *Somme* proprement dite, à écrire un traité spécial (*specialem tractatum subjeci*) sur le mariage. Quoi qu'il en soit des motifs qui l'ont déterminé à écrire le *Tractatus de matrimonio*, toujours est-il que le prologue de la *Summa casuum* proprement dite et la préface du *Tractatus de matrimonio* ne deviennent intelligibles que dans le cas, où l'on admet que Raymond ne songeait nullement au début à composer un traité sur le mariage. Celui-ci a donc été ajouté après l'achèvement de la *Summa de pœnitentia* proprement dite.

Par ailleurs, il est certain que la tradition manuscrite constitue une forte preuve en faveur de notre thèse. Dans à peu près tous les mss., le *Tractatus de matrimonio* est séparé des trois livres de la *Summa de pœnitentia* par un espace blanc plus ou moins étendu. De plus, un très grand nombre de mss. ont un *explicit* spécial pour le l. III de la *Somme* et un *incipit* et un *explicit* particuliers pour le *Tractatus de matrimonio*. Dans d'autres, la *Somme* n'a pas d'*explicit* spécial, tandis que le *Tractatus* a un *incipit* et un *explicit* particuliers. Quelques-uns ont un *explicit* tout à fait

spécial pour la *Somme*. Dans d'autres mss., des traités entiers sont intercalés entre la *Summa de pœnitentia* et le *Tractatus de matrimonio*. En outre, quelques mss. ne contiennent que les trois livres de la *Somme*, tandis que d'autres n'ont que le *Tractatus de matrimonio*. Dans d'autres encore le *Tractatus de matrimonio* précède les trois livres de la *Somme*. Il résulte de ces considérations que la tradition manuscrite distingue explicitement le *Tractatus de matrimonio* des trois livres de la *Summa de pœnitentia* et que, très probablement, le *Tractatus de matrimonio* n'a pas fait partie de la *Somme primitive*, mais qu'il a été composé dans la suite par saint Raymond et ajouté comme l. IV aux trois premiers livres de la *Somme*. Cette conclusion devient encore plus évidente, si l'on considère qu'il existe des mss. qui contiennent, comme l. IV de la *Somme*, la *Summa de matrimonio* de Tancrède, comme c'est le cas pour le ms. XIV. G. 48 de la bibl. universitaire de Prague, le ms. 643 de la bibl. munic. d'Assise, le ms. lat. 13 466 de la Bibl. nation. de Paris. De ces données il résulte qu'originellement saint Raymond se serait contenté de reprendre simplement la *Summa de matrimonio* de Tancrède et de l'ajouter à sa propre *Somme* comme quatrième partie, pour subvenir de la sorte aux demandes de ceux qui le suppliaient de vouloir exposer le sacrement de mariage en vue du ministère sacerdotal. Le docteur catalan aurait retravaillé, dans la suite, la *Summa de matrimonio* de Tancrède et lui aurait donné la forme qu'elle a de nos jours. Il a substitué au prologue de Tancrède une nouvelle préface, où il expose les raisons pour lesquelles il a ajouté la *Summa de matrimonio* aux autres livres, en indiquant également les grandes divisions de ce traité. Tout le reste de la *Summa de matrimonio* du docteur catalan correspond pour la plus grande partie, à celle de Tancrède, dont elle ne constitue d'ailleurs qu'une transcription le plus souvent littérale. Les seules différences entre les deux *Sommes* consistent en ce que celle de saint Raymond omet les parties, qui n'étaient plus en harmonie avec les Décrétales de Grégoire IX, et contient de nouvelles décrets, empruntées à la nouvelle collection officielle. La thèse selon laquelle saint Raymond s'est contenté d'abord de reprendre la *Summa de matrimonio* de Tancrède comme quatrième partie de sa *Somme* et qu'il a retravaillé dans la suite cette *Summa* pour l'adapter aux Décrétales de Grégoire IX est confirmée par l'*explicit* de la *Somme*, conservée dans le ms. lat. 16 417 de la Bibl. nation. de Paris, où on lit : « *Explicit summa nova Remundi de matrimonio.* » Comme le texte de cette *Somme* correspond à celui de la *Summa de matrimonio* actuelle, l'*explicit* cité suppose qu'auparavant il existait un autre texte de la *Summa de matrimonio*, distinct de celui qui se lit dans le ms. de Paris. Or cet autre texte, existant avant celui du ms. parisien et celui que nous avons actuellement, ne peut être, d'après la tradition manuscrite, que la *Summa de matrimonio* de Tancrède. De cet exposé il résulte encore que le texte actuel de la *Summa de matrimonio* de saint Raymond ne peut avoir été rédigé qu'après 1234, date de la promulgation des Décrétales de Grégoire IX. Quant à la matière traitée dans cette *Somme*, elle est indiquée par saint Raymond lui-même dans sa préface : *Primo, de sponsalibus et matrimoniis. Secundo, de quindecim impedimentis matrimonii. Tercio, qualiter ad matrimonium conjungendum vel disjungendum agatur. De filiis insuper legitimis, et dotibus et donationibus propter nuptias : ordinate ostendens rubricas in locis debitis, et dubitationes diversas ad rubricas singulas pertinentes.*

4^e La collection des Décrétales. — Saint Raymond a compilé et coordonné la collection des décrets, dite de Grégoire IX. Ce souverain pontife le chargea, en

1230, de faire une nouvelle collection de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les nombreuses autres compilations existantes. Le nouveau compilateur mena cette œuvre gigantesque avec une très grande activité et acheva, dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection qui, par la bulle *Iuxta pacificus* du 5 septembre 1234, envoyée par Grégoire IX de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, fut revêtue du caractère de collection officielle. La tâche de Raymond était double : d'abord il devait collationner en un seul livre toutes les décrétales contenues dans les autres compilations en y ajoutant les constitutions et les décrets de Grégoire IX ; ensuite, en ordonnant et rédigeant les différentes décrétales en particulier, il devait rejeter tout ce qui était superflu et écarter les oppositions et les contradictions qui existaient entre diverses décrétales. Quant au premier point, il n'avait qu'à se conformer au système adopté par Bernard de Pavie, maintenu dans les collections postérieures et complété entre temps par l'addition du titre *De fide catholica*. En ce qui concerne le deuxième point, saint Raymond rejeta toutes les lois émanées du pouvoir temporel, ainsi que les décrétales qui concordaient avec celles d'un autre chapitre ou qui avaient été abolies par des constitutions postérieures. Il faut noter toutefois que le docteur catalan a quelquefois manqué à ces principes fondamentaux. De ce que des décrétales à certains points de vue s'accordaient entre elles et à d'autres points de vue différaient les unes des autres, saint Raymond a bien souvent conservé ce qui devait être négligé et a écarté ce qui devait être retenu. Souvent aussi il corrigea le texte des décrétales pour les faire accorder entre elles et ces décrétales ainsi corrigées portent le nom de Grégoire IX. Mais ces corrections avaient le grand désavantage que bien souvent un texte devenait intelligible ou recevait un tout autre sens. Saint Raymond abrégua aussi un certain nombre de décrétales. Il retint les mots du début, tandis que du reste de la décrétale il ne gardait que ce qui lui semblait requis pour donner une décision pouvant servir de norme au juge. Il est à noter cependant que toutes ces abréviations ne proviennent pas du seul docteur catalan ; un grand nombre sont dues à Bernard de Pavie. Enfin, à l'exemple de Pierre de Bénévent, il a distribué différentes parties d'une même décrétale en plusieurs titres et livres, et il a transporté des chapitres des anciennes compilations en d'autres endroits et dans d'autres compilations. Dans l'emploi de la collection des décrétales de Grégoire IX, il faut prendre en considération ces différentes remarques. Voir à ce sujet G. Phillips, *Kirchenrecht*, t. IV, Ratisbonne, 1851, p. 271-287.

Saint Raymond a compilé, après l'achèvement de ses décrétales, un certain nombre de décrétales, extraites de la collection récemment promulguée par Grégoire IX, notamment celles qu'il jugeait le plus utiles et le plus appropriées à ses confrères pour l'exercice de leur ministère, en attendant qu'ils pussent avoir des copies suffisantes et authentiques de la collection même des Décrétales de Grégoire IX. Ce recueil, intitulé *Decretales in consiliis et confessionibus necessariae*, est conservé dans le ms. K. 12 (J. CCL) du chapitre métropolitain de Prague et commence : *Venerabilibus et carissimis patribus et fratribus ordinis predicatorum*. A ce ms., considéré par Fr. von Schulte comme le seul existant (*op. cit.*, p. 97-98), nous pouvons en ajouter deux autres : le ms. Z. 50 Sup. de la bibl. Ambrosienne de Milan et le ms. B. XI. 2 de la bibl. univers. de Bâle. Le fait d'avoir extrait un certain nombre de décrétales de la collection de Grégoire IX fournit encore un argument en faveur de la thèse que saint Raymond doit avoir composé sa *Summa de*

casibus avant d'avoir compilé les décrétales. Pourquoi, en effet, extraire de la collection de Grégoire IX un certain nombre de décrétales, qu'il considère comme utiles, *tam in consiliis quam in confessionibus necessariae*, et les envoyer à ses confrères, si ces derniers ne possèdent pas encore un traité général, sur lequel ils peuvent se baser pour l'exercice de leur ministère au confessionnal ? Cet envoi s'explique au contraire très bien, si les frères étaient déjà auparavant en possession de la *Summa de casibus*. Dans ce cas saint Raymond aura trouvé expédient d'envoyer les décrétales, qu'il estimait le plus utiles aux frères pour compléter sa *Summa de casibus* et favoriser l'exercice de leur ministère, en attendant qu'ils pussent avoir des copies suffisantes et authentiques de la collection des Décrétales de Grégoire IX.

5° *Consultations juridiques*. — Vers la même époque (fin de 1234), saint Raymond a rédigé des *Responsa canonica*, données au nom du pape Grégoire X au prier des frères prêcheurs et au ministre des frères mineurs, demeurant dans le royaume de Tunis. Ce sont des cas se rapportant au ministère exercé par les ordres mendiants auprès des chrétiens de Tunis et non auprès des mahométans. Ces réponses sont contenues dans le ms. K. 12 du chapitre métropolitain de Prague et éditées par Fr. von Schulte, *Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Praags*, Prague, 1868, p. 97-98, et dans les *Raymundiana*, fasc. 2, p. 29-37.

Pendant son séjour à la cour pontificale comme pénitencier, saint Raymond donna aussi de nombreuses consultations juridiques, qui rendent témoignage de son parfait esprit d'équité, ainsi que de sa science profonde du droit. Quelques-unes de ces réponses, pourvues de l'approbation explicite du pape, sont venues jusqu'à nous dans la collection intitulée : *Dubitata cum responsionibus ad quaedam capita nissa ad pontificem*. Fr. von Schulte a retrouvé cette collection, intéressante pour la jurisprudence pénitentielle, et l'a publiée dans l'ouvrage précédemment cité p. 98 sq. Elle est conservée dans le ms. K. 12 J. CCL) du chapitre métropolitain de Prague.

Saint Raymond est aussi l'auteur d'une *Consultation* donnée par lui, sur l'ordre de Grégoire IX, touchant la procédure à suivre à l'égard des hérétiques de la province ecclésiastique de Tarragone. Elle débute : *Credo quod deprehensi in haeresi* et, du premier mot par où elle commence, elle est citée souvent sous la dénomination de *Credo*. Éditée dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 41-44. Il faut lui attribuer encore un *Directorium* ou guide pour les inquisiteurs, dans lequel il détermine les normes et les règles à suivre et à observer par les inquisiteurs de la province de Tarragone. Ce traité commence par les mots : *Cum nos Petrus* et a été publié par F. Valls y Taberner, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. V, 1929, n. 3.

6° *Constitutions religieuses*. — Saint Raymond composa aussi une nouvelle rédaction des *Constitutions* des frères prêcheurs, qui fut proposée et acceptée au chapitre général de 1239 *inchoatio*, présentée de nouveau et approuvée au chapitre général de 1240 *approbatio*, et présentée une dernière fois et confirmée au chapitre général de 1241 *confirmatio*. La première rédaction des *Constitutions*, qui fut promulguée par Jourdain de Saxe dans le chapitre général de 1228, a été éditée par H. Denifle, dans *Archiv f. Lit.-u. Kirchengeschichte d. M.A.*, t. I, 1885, p. 193-227. Saint Raymond changea dans sa nouvelle rédaction l'ordre adopté dans les premières *Constitutions*, rassembla dans les mêmes paragraphes tout ce qui avait rapport à la même matière et se trouvait dispersé à différents endroits de la première rédaction, il donna à ces paragraphes, au moins en partie, de nouveaux titres, il précisa çà et là, sans transformer cependant les statuts,

quelques phrases, écarta quelques expressions insignifiantes, introduisit les déterminations et les changements apportés depuis 1228. On n'a pu retrouver jusqu'ici d'exemplaire de la rédaction de saint Raymond. Il est cependant possible de la reconstituer approximativement par une comparaison entre le texte des *Constitutions* de 1228 et celui de la rédaction de 1256, publiée par H. Denifle, dans la collection citée, t. v, 1889, p. 533-564. Dans cette dernière édition tous les textes qui contiennent des statuts ajoutés après 1241 sont imprimés en italique de sorte que l'on peut se faire une idée assez exacte de la rédaction de saint Raymond. Toutefois les parties des *Constitutions* du docteur catalan, qui ont été écartées de la rédaction de 1256, ne peuvent être reconstruites. Ces *Constitutions* comprennent deux parties, dont la première traite de l'observance régulière et la seconde de l'administration. La rédaction de saint Raymond a constitué la base des constitutions et de la législation entière de l'ordre des prêcheurs jusqu'à la revision complète et la codification de 1924. Pour le texte des *Constitutions* de saint Raymond, voir aussi *Analecta ord. fr. prædicatorum*, t. III, p. 26-60, 98-122, 162-181. Dans le même ordre d'idées, il faut rappeler la part que prit saint Raymond à la rédaction de la règle des mercédaires.

7^o *Ouvrages divers.* — A la demande de quelques évêques saint Raymond a composé une *Summa pastoralis*, appelée encore *Tractatus de ratione visitandæ diocesis et curandæ subditorum salutis*, ou plus correctement *Libellus pastoralis de cura archidiaconi*, d'après L. Delisle, qui a édité cet ouvrage dans *Catalogue des manuscrits*, t. I, Paris, 1849, p. 592-649. Cette *Summa pastoralis*, dont la date de composition est incertaine, constitue un guide pratique et un directoire pour les évêques dans la visite canonique des églises de leurs diocèses. Elle comprend quatre parties. Dans la première le docteur catalan expose les principaux devoirs des évêques dans leurs visites des églises, à savoir enseigner en exhortant, en discutant, en réprouvant et surtout en prêchant. Le saint ne perd pas son temps en de vaines subtilités et de vagues spéculations, mais va toujours droit au nœud de la question. Dans la deuxième partie il esquisse la manière dont la visite doit être conduite. Ainsi l'évêque doit s'informer sur les différents offices exercés par les curés, veiller à la manière dont les sacrements sont administrés et le chant ecclésiastique exécuté, examiner les registres paroissiaux, interroger les fidèles et les prêtres des alentours, enfin adresser quelques paroles aux fidèles. L'évêque doit aussi prendre des informations sur la vie privée du curé, sur sa conduite à l'égard des prêtres et des religieux des environs, de ses paroissiens, sur les membres de sa famille qui résideraient avec lui; sur l'administration des biens de la paroisse, l'administration des sacrements, la prédication de la parole de Dieu, la libéralité envers les pauvres. La troisième partie contient des instructions au sujet du temps et de la méthode à suivre dans la réforme ou la suppression des abus et indique les lois ecclésiastiques qui doivent guider les visiteurs dans cette action. Dans la quatrième partie toute la procédure à suivre est soigneusement décrite et les droits du pape, de l'évêque, du visiteur et du curé sont clairement esquissés. Les questions examinées par saint Raymond embrassent tous les aspects de la vie médiévale religieuse, sociale et économique. Voir L. Delisle, *Études sur la condition de la classe agricole et l'état de l'agriculture en Normandie au Moyen Âge*, Paris, 1903, p. 203-207; K. Lessel, *Die Entwicklungsgeschichte der kanonisch-scholastischen Wucherlehre im 13. Jahrhundert*, Luxembourg, 1905, p. 9, 13-22 et passim; V. Brant, *Les théories économiques aux XIII^e et XIV^e siècles*, Louvain, 1895.

Il faut noter encore le canevas ou l'esquisse d'un sermon prononcé par saint Raymond, lors du chapitre général de Paris en 1239, dans le couvent de Saint-Jacques, après les vêpres, devant le clergé. Il est conservé dans le ms. A. II, f. l. 28, de la bibl. Ambrosienne de Milan entre les sermons d'Humbert de Romans et de Pierre de Tarentaise; il est édité dans les *Raymundiana*, fasc. 2, p. 80. Depuis Quétil-Echard, *Scriptores ord. fr. prædicatorum*, t. I, p. 110, jusqu'à J.-M. de Garganta, *L'obra literaria de Sant Ramon de Penyafort*, dans *Bulleti del setè centenari de les Decretals*, t. I, 1934, p. 8-12, à peu près tous les bibliographes du docteur catalan lui attribuent une *Summa quando pœnitens remitti debet ad superiorem*, traitant des péchés réservés; un *Tractatus de bello et duello*; un *Modus juste negociandi in gratiam mercatorum*. Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 412-413, toutefois émet l'opinion que le *Tractatus de bello et duello* ne constitue probablement qu'un extrait de la *Somme* de saint Raymond et que la *Summa pastoralis*, le *Modus juste negociandi in gratiam mercatorum* et la *Summa quando pœnitens remitti debet ad superiorem* auraient été rédigés par d'autres auteurs sous le nom du docteur catalan.

L. Feliu, enfin, a écrit et édité cinq documents relatifs à saint Raymond, qu'il a découverts dans les archives du monastère de Sainte-Anne à Barcelone (aujourd'hui au musée diocésain du séminaire de Barcelone). Ces documents datent de 1249, 1255, 1264, 1265 et 1270. C'est cependant à tort que l'auteur déclare erronée la date assignée à la mort de saint Raymond par un nécrologe du fonds de Santa Eulàlia del Camp, à savoir *VIII idus januarii 1274*, puisque, dit-il, d'après une bulle de Grégoire IX du 13 août 1274 le docteur catalan est toujours en vie à cette date. L'auteur, en effet, n'a pas remarqué, observe avec raison H. Bascour, dans *Bulletin de theol. anc. et méd.*, t. II, 1933, n. 91, 92, que dans le nécrologe est employé le style de l'incarnation en usage à cette époque en Catalogne et que par conséquent *VIII idus januarii 1274* correspond parfaitement à *in die Epiphaniæ 1275* d'Étienne de Salagnac, qui écrivit en 1278 le traité *De quatuor in quibus Deus ordinem prædicatorum insignivit*, dont la partie relative à saint Raymond a été éditée dans *Raymundiana*, fasc. 1, p. 4-5. Ces documents ont été décrits et publiés dans *Vita cristiana*, t. XVIII, 1930-1931, p. 296-300, et dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. VIII, 1932, p. 101-109.

Quétil-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, Paris, 1719, p. 106-110; Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 408-413; *Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Prags*, Prague, 1868, p. 97-104; J. Dietterle, *Die « Summa confessorum sive de casibus conscientie » von ihren Anfängen an bis zu Sylvester Prierius*, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, t. XXIV, 1903, p. 530-542; R. Stintzing, *Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland am Ende des fünfzehnten und im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1867, p. 493-500; G. Phillips, *Kirchenrecht*, t. IV, Ratisbonne, 1851, p. 271-287; H. Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, dans *Archiv f. Litter. u. Kirchengeschichte d. M. A.*, t. I, 1885, p. 165-227; le même, *Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Penyafort*, dans la même collection, t. V, 1889, p. 530-564; A. Danzas, *Études sur les temps primitifs de l'ordre de Saint-Dominique*, II^e sér., *Saint Raymond de Penyafort*, t. I, Lyon, 1885; Fr. Balme et C. Paban, *Raymundiana seu documenta que pertinent ad S. Raymundi de Penyaforti vitam et scripta*, dans *Monum. ord. fr. prædic. historica*, t. IV, fasc. 1 et 2, Rome, 1898 et 1901, où se trouve une copieuse bibliographie; B. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn, 1912, p. 56 sq.; E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, t. I, Rome, 1907; A. Van Hove, *De Decretalium Gregorii IX origine historica*,

utilité et moment, in *Jus pontificium*, t. XIV, 1934, p. 102-120; H. Sancho, *San Raimundo y las Decretales de Gregorio IX*, dans *Contemporanea*, t. III, 1933, p. 464-473; A. Farrell, *St. Raymond and the Decretals*, dans *Blackfriars*, t. XX, 1934, p. 841-851; Ribas, *Estudios históricos y bibliográficos sobre San Ramon de Penyafort*, Barcelone, 1890; P. Mandonnet, *La carrière scolaire de saint Raymond de Penyafort*, dans *Analecta ord. fr. praedicatorum*, t. XXVIII, 1920, p. 277-280; E. Vaeas Galinda, *San Raimundo de Penyafort, fundador de la orden de la Merced*, Rome, 1919; Douais, *S. Raymond de Penyafort et les hérétiques*, dans *Le Moyen Age*, 1899, p. 305-325; F. Valls y Taberner, *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. V, 1929, p. 5-52; J. M. de Garganta, *L'obra literaria de Sant Ramon de Penyafort*, dans *Bulleti del setè centenari de les Decretals*, Barcelone, 1934, p. 8-11; *Constitutiones sancti Raimundi*, dans *Analecta ord. fr. praedic.*, t. III, p. 26-60, 98-122, 162-181; L. Rockinger, *Berthold von Regensburg und Raymond von Penyafort im sogenannten Schwabenspiegel*, Munich, 1877; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 361-365; M. Grabmann, *Die Missionsidee bei den Dominikanischen Theologen des 13. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. f. Missionswissenschaft*, 1911, p. 137-147; B. Altaner, *Die Dominikanermmissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt, 1923, p. 90 et 105 sq.; A. Walz, *Compendium hist. ordinis praedic.*, Rome, 1930; le même, *S. Raimundi de Penyafort auctoritas in re penitentiali*, Rome, 1935; L. Felin, *Documents inédits sobre Sant Ramon de Penyafort*, dans *Vida cristiana*, t. XVIII, 1930-1931, p. 296-300; le même, *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort. Nouv. documents*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. VIII, 1932, p. 101-109; Th. M. Schwertner, *Saint Raymond of Penyafort of the ord. of fr. preach.*, revised and edited by C. M. Antony, Milwaukee, 1935; A. Teetaert, *La confession aux latins dans l'Egl. lat. dep. le VIII^e jusqu'au XVI^e s.*, Bruges, 1926, p. 354-357; le même, *La « Summa de penitentia » de saint Raymond de Penyafort*, dans *Ephemer. theol. Lovanienses*, t. V, 1928, p. 49-72; le même, *La doctr. pénit. de saint Raymond de Penyafort*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. IV, 1928, p. 121-182; le même, « *Summa de matrimonio* » S. Raimundi de Penyafort, dans *Monographiae juridicae ex ephemeride « Jus pontificium » excerptae*, II^e sér., fasc. 9, Rome, 1929.

A. TEETAERT.

RAYNALD Marc-Antoine, frère mineur conventuel. Originaire de Faenza, il appartient à la province de Bologne, dans laquelle il régit plusieurs gymnases et couvents, enseigna la théologie et la philosophie et exerça la charge de provincial depuis 1597 jusqu'à sa mort, en 1599. Il est l'auteur d'un *Commentarius in I^{um} librum Physicorum Aristotelis*, dont J.-H. Sbaralea a vu un exemplaire manuscrit dans la bibliothèque du couvent de Saint-François à Bologne. D'après le même J.-H. Sbaralea il aurait composé un commentaire sur les autres livres de la *Physique* d'Aristote et d'autres ouvrages non encore retrouvés. Il faut lui attribuer aussi quelques *Carmina* en latin.

J. H. Sbaralea, *Supplem. ad scriptores ord. min.*, t. II, Rome, 1921, p. 208; L. Carboni, *De pacificatione et dilectione inimicorum*, Florence, 1583; J. Franchini, *Bibliografia e memorie lett. di scrittori francesc. convent. ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, n. 146.

A. TEETAERT.

RAYNAUD Théophile, jésuite, l'un des plus célèbres et des plus féconds théologiens et auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle.

I. VII. — Né à Sospello, dans le comté de Nice, (aujourd'hui Sospel, Alpes-Maritimes), le 15 novembre 1583, ou peut-être plus exactement 1587 (Sommervogel, Hurter, cf. *Opera omnia*, t. VI, p. 628), il entra dans la Compagnie (province de Lyon) vers la fin de 1602, enseigna les lettres au collège d'Avignon, puis, ordonné prêtre en 1613, professa au collège lyonnais de la Trinité la philosophie pendant six ans et la théologie pendant huit ans.

En 1631, le P. Raynaud vint à Paris, appelé par le prince Maurice de Savoie, qui l'avait choisi pour confesseur. Le cardinal de Richelieu s'étant montré très

irrité d'attaques dirigées contre sa politique d'alliance avec les protestants par un jésuite espagnol, Hurtado de Mendoza, le P. Maillan, récemment nommé confesseur de Louis XIII, proposa au P. Raynaud de réfuter l'ouvrage espagnol; celui-ci refusa (Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jesus en France*, t. IV, p. 395, n. 4), ce qui le rendit suspect à Richelieu et le fit rentrer à Lyon.

Envoyé à Chambéry, il quitta bientôt la Savoie devant les démarches du Sénat, désireux de le donner comme successeur au frère de saint François de Sales sur le siège épiscopal de Genève. Il y revint en 1639 et encourut de nouveau la colère de Richelieu pour avoir secouru un confrère, le P. Monod, enfermé à la demande du tout puissant ministre dans le château de Montmélian; il en résulta que la cour de Savoie retint le P. Raynaud trois mois en prison. Quand il en fut sorti et comme il se rendait à Rome, des imprudences de langage — elles semblent lui avoir été coutumières — le firent garder six mois à Avignon dans une chambre du palais pontifical.

Le P. Raynaud put cependant parvenir à Rome et y fit un bref séjour. Il y retourna une seconde fois en 1645, mais en partit précipitamment quand le pape le pressa d'entreprendre la réfutation du traité de Pierre de Marca, futur archevêque de Toulouse et de Paris, le *De concordia sacerdotii et imperii*, paru en 1641 et mis à l'Index le 7 avril 1642. Revenu une troisième fois à Rome sur l'invitation du Père général, il y professa quelques mois la théologie positive. Fort éprouvé par le climat, il n'y put demeurer et passa les vingt dernières années de sa vie à Lyon.

Il s'y dévoua avec grand succès à la direction de la congrégation des Messieurs, au ministère de la confession, à la composition et à la revision de ses nombreux ouvrages. Son jubilé sacerdotal de cinquante ans fut célébré solennellement en 1633 : à sa messe, dans la chapelle de la congrégation, le P. Girin, cordelier de l'Observance, prononça en sa présence un discours terminé par son panégyrique; il est reproduit, avec un autre éloge composé par le P. Boniel, jésuite, au t. VI des *Œuvres complètes*, p. 621 et 628. Le P. Raynaud mourut à Lyon, au collège de la Trinité, le 31 octobre 1663. D'après Monconys, *Voyages*, II^e part., p. 394-397, les bruits les plus diffamatoires coururent en Allemagne sur cette mort; la vérité est qu'elle fut au contraire fort édifiante. Malgré son caractère vif et même violent et son esprit volontiers original et caustique, le P. Raynaud laissa la réputation d'un excellent religieux, dévoué à l'Eglise, attaché à sa vocation et à son sacerdoce, d'une ardeur extrême au travail, d'une remarquable réserve dans ses mœurs.

II. CARACTÉRISTIQUES. — La réputation de l'écrivain fut de son vivant plus grande encore; le P. Raynaud passa aux yeux de ses contemporains pour « un des plus savants hommes et des plus grands théologiens de son siècle » (abbé Lambert). Guy Patin l'appelle « un grand maître ». Dans l'imprimatur donné aux œuvres complètes, Mgr de Villeroy, archevêque de Lyon, déclare « l'avoir pendant sa vie toujours honoré comme le premier théologien de son âge ». Le *Journal des savants*, 1667, p. 79, lui reconnaît, avec une rare application à l'étude, prolongée jusqu'à la vieillesse, « un esprit hardi et décisif, une imagination vive et une mémoire prodigieuse. Mais il était trop piquant et trop satirique, ce qui lui avait attiré l'inimitié de quantité de gens. Sa grande érudition lui fournissait une quantité de traits sur toutes sortes de matières; mais souvent il s'éloigne du sujet sur lequel il s'était proposé d'écrire... » Ellies Du Pin, *Bibliothèque...* III^e part., p. 271, après avoir signalé lui aussi « sa grande lecture et sa mémoire prodigieuse », lui reproche de manquer « de goût, de jugement et de discerne-

ment. Il ne fait aucun choix des auteurs qu'il cite et se contente de compiler quantité de passages et de citer beaucoup d'auteurs anciens et modernes, bons et mauvais sans aucune critique... Il est extrêmement diffus... Il s'éloigne souvent du sujet dont il s'était proposé d'écrire; il a des pensées et des tours extraordinaires et bizarres; il avait la plume extrêmement satirique et mordante et ses ouvrages sont pleins d'aigreur et de termes injurieux. Son style n'est pas moins extraordinaire, il affecte de se servir de termes hors d'usage et de mots tirés du grec, il emploie souvent des expressions triviales... Tout cela, conclut Du Pin, n'empêche pas que ses ouvrages ne soient quelquefois d'usage et qu'il ne soit bon de les consulter, quand on veut étudier les matières qu'il a traitées. »

Notre âge souscrirait volontiers à ce jugement en somme peu favorable, si même il n'en accentuait la rigueur. Égalé jadis aux Petau et aux Sirmond, le P. Raynaud est maintenant bien oublié. Son manque de critique, l'obscurité et l'affectation de sa langue, ses perpétuelles digressions, l'outrance déplaisante de sa polémique enlèvent presque tout leur prix à sa verve pittoresque, à sa curiosité d'esprit parfois originale, à son érudition incontestable mais trouble. Sur aucune des grandes questions théologiques, croyons-nous, il n'est plus invoqué; ses travaux ne gardent quelque intérêt qu'en des points secondaires (le mensonge, le martyre, l'histoire ecclésiastique de Lyon, le costume liturgique...). Notons encore que ses démêlés avec l'Index et ce qu'il en écrivit sont importants pour l'histoire de cette institution et de son action en France.

Par ses qualités et ses défauts, le P. Raynaud reste en définitive un type très représentatif de toute une classe de théologiens et d'érudits, combattifs, abondants et curieux, qui ont marqué jadis et n'ont pas été sans contribuer à mettre de l'ardeur et de la vie dans les sciences religieuses.

III. ŒUVRES. — La liste des ouvrages, très divers de genre et de dimension, composés par le P. Raynaud durant près de quarante-cinq ans d'intense activité, ne tient pas moins de trente colonnes et de cent numéros dans *Sommervogel*; nous ne pouvons qu'y renvoyer.

Dans les dernières années de sa vie, le P. Raynaud, retiré à Lyon, avait entrepris une édition d'ensemble de ses œuvres revues, corrigées, complétées soit par des additions, soit par des travaux inédits. La mort empêcha l'entière exécution de son dessein. Un de ses confrères, le P. Jean Bertet, termina l'édition et la fit paraître, non sans difficultés, en 1665, à Lyon, sous le titre : *Theophili Raynaudi, Societatis Jesu theologi, opera omnia, tum hactenus inedita quam alius excusa, longo authoris labore aucta et emendata... sumptibus Horatii Boissiat et Georgii Remeus*, 19 tomes in-fol., le dernier ne contient que des tables. Un t. xx fut ajouté en 1669, formé d'une revue critique faite par le Père de ses propres ouvrages et, d'autre part, de divers écrits, la plupart de caractère très polémique et non avoués de son vivant par l'auteur. Ce volume était présenté comme édité à Cracovie chez Annibal Zangowski, mais venait manifestement de la même imprimerie et des mêmes éditeurs que les dix-neuf autres.

Sans donner tout le détail des vingt volumes, nous en citerons les titres et en indiquerons le contenu général ainsi que, — s'il y a lieu avec la date de la première publication, — les ouvrages plus importants ou plus curieux, qui y sont présentés.

T. I. *Theologia Patrum... Christus Deus homo*; t. II. *De attributis Christi*. — Ces deux premiers tomes, le 1^{er} paru à Anvers en 1652, le 2^e inédit, constituent une christologie développée.

T. III. *Moralis disciplina ad præstruendam theologiam practicæ ac jurisprudentiæ viam*.

T. IV. *De virtutibus et vitiis*. — Ce sont deux traités de morale plus philosophique que théologique, qui avaient été publiés à Lyon, l'un en 1629, l'autre en 1631. Raynaud y traite surtout des principes, sans descendre à la casuistique, et s'y montre plutôt rigoureux.

T. V. *Theologia naturalis sive entis creati et increati intra supremam abstractionem ex naturæ lumine investigatio*. A cette théologie naturelle, de forme très métaphysique, parue à Lyon en 1622, est joint un opusculé plus pratique *Scalæ a visibili creatura ad Deum* (Lyon, 1624).

T. VI. *Eucharistica*. Ce tome comprend six écrits se rapportant à des matières eucharistiques. Le 3^e, *Exuvie panis et vini in eucharistia* (inédit) défend l'existence réelle des accidents ou espèces eucharistiques contre la philosophie cartésienne. — Le 4^e, *Christianum sacrum acathistum* (Lyon, 1661) attaque l'usage de donner des chaises et de s'asseoir pendant le sacrifice de la messe. — Le 8^e, *De 1^a missa et de prærogativis christianæ Pentecostes* (Lyon, 1658) prétend prouver que la première messe après la Cène a été célébrée le jour de la Pentecôte; à ce propos il est traité de la 1^{re} messe de chaque prêtre et du jubilé sacerdotal de cinquantaîne; le panégyrique du P. Girin et l'éloge du P. Bonniel, dont il a été parlé plus haut, y sont joints. — Le 6^e, *De communione pro mortuis tractatus* (Lyon, 1630) soutient que la communion des fidèles n'a pas d'effet satisfaisant direct pour les âmes du purgatoire; il fut censuré à Rome (18 décembre 1646), mais l'éditeur obtint en 1664 la permission de le corriger et de le réimprimer, (cf. t. XI).

T. VII. *Marialia*. Cinq traités ayant pour objet les perfections ou le culte de la sainte Vierge. Le 2^e, *Scapulare Marianum illustratum et defensum* (Paris, 1654) fut écrit contre Launoy à la prière du procureur général des Carmes; il valut à son auteur, à sa mort, des prières de tout l'ordre. Le 3^e est une défense du privilège de l'immaculée conception, *Dissertatio de retinendo titulo immaculatae conceptionis*, Cologne, 1651. Le dernier, *O Parascaveasticum*, etc... (Lyon, 1661) donne le précis de sept sermons prêchés sur les sept antennes solennelles *O* qui précèdent la fête de Noël; le P. Raynaud ne prit que cette seule lettre pour sujet.

T. VIII. *Hagiologium Lugdunense* concerne l'histoire religieuse lyonnaise et renferme onze traités ou dissertations.

T. IX. *Hagiologium exoticum*. Six traités sur divers saints, sur le bon Larron, Judas, l'ange gardien.

T. X. *Pontificia*. Cinq dissertations sur les titres des papes, sur certaines bénédictions pontificales (*Agnus Dei*, Rose d'or, etc...), contre l'erreur du souverain pontificat attribué comme à un seul sujet à saint Pierre et saint Paul. Une phrase, « saint Pierre et saint Paul, ces chefs de l'Église qui n'en font qu'un », mise par Barcos dans la préface du livre d'Arnauld, *De la fréquente communion*, souleva de vives discussions et donna lieu à une condamnation du Saint-Office, décret du 2 janvier 1647, Denz.-Bannw. n. 1091. L'opusculé du P. Raynaud, *De bicipiti Ecclesia sub SS. Petro et Paulo*, etc..., parut cette même année à Rome.

T. XI. *Critica sacra*. Neuf traités dont le plus remarquable est une étude sur la censure des livres, *De justa et injusta confixione librorum seu Erotemata de bonis et malis libris*, (considérations sur les livres à condamner, conduite à tenir par les censeurs, etc...). Deux ouvrages du P. Raynaud avaient été mis à l'Index en 1646, le *De martyrio per pestem*, cf. t. XVII, et l'*Error popularis de communione pro mortuis*, cf. t. VI. En 1653 il fit paraître à Lyon ces *Erotemata* pour protester et exposer ses idées sur la censure des livres. A leur tour les *Erotemata* furent condamnés par décret du 3 février 1659, spécialement à cause d'une censure satirique du

symbole des Apôtres, que le P. Raynaud avait du reste empruntée à un théologien anglais. Voir Sommervogel, n. 1. Des démarches faites vers la fin de sa vie aboutirent à une permission de réimprimer les trois ouvrages après corrections (décret du 20 mars 1664). Les textes primitifs, y compris le *Credo* satirique sont reproduits dans le t. xx, p. 120 sq. Le t. xi se termine par des *Tabulæ chronologicæ* de l'histoire ecclésiastique et profane, qui avaient été, sous une forme moins complète, la première publication du P. Raynaud (Lyon, 1619).

T. xii. *Miscella*. Trois traités moraux sur les abus dans la distribution et l'usage des bénéfices, — la fréquentation des femmes par les ecclésiastiques, — la calomnie, ses procédés et les manières de s'en défendre.

T. xiii. *Philologica*. Huit écrits sur diverses questions curieuses; citons le 2^e, *De stigmatismo sacro et profano* (Grenoble, 1617), le 5^e, éloge, quelque peu inattendu chez un tel auteur, de la brièveté, le 8^e, traité copieux *De pilæ cæterisque capitis legminibus lunæ sæcis quam profanus* (Lyon, 1655).

T. xiv. *Opuscula moralia*. Six traités : le 1^{er}, *De honore iudicis*... dédié au parlement d'Aix et auquel sont jointes diverses pièces, expose l'obligation qu'ont les juges de rétracter une sentence injuste; il fut écrit à l'occasion d'une condamnation portée par le parlement d'Aix contre le traité *De immunitate Cyriacorum*, cf. t. xx; — le 3^e, *De æquivocatione et mentali restrictione*..., est dirigé contre le bénédictin anglais, Jean Barnesius, pour défendre Lessius : d'abord publié à Lyon, en 1627, sous le titre *Splendor veritatis moralis... collatus cum tenebris mendacii et æquivocationis*, et sous le nom de Stephanus Emonerius, il fut reproduit à la suite de diverses éditions du *De iustitia* de Lessius; il a été mis à l'Index, bien après la mort du P. Raynaud, par décret du 24 novembre 1681, (voir pour les détails de cette condamnation, Reusch *Der Index*, t. II, p. 405). — Les 5^e et 6^e opuscules de ce tome traitent *De ortu infantium contra naturam per sectionem cæsaream* (Lyon, 1630) et *De triplici eunuchismo : an ob musicam exsecutio puerorum licita?* (Dijon, 1655).

T. xv et xvi. *Heteroclitia spiritualia et anomala pietatis, ad solidæ pietatis regulam directa*. Recueil et examen en quatre parties de diverses superstitions concernant Dieu, la Vierge, les saints, les âmes du purgatoire, les sacrements et les sacramentaux, les vertus chrétiennes, la vie religieuse. C'est une édition, très augmentée, croyons-nous, de deux ouvrages publiés l'un à Grenoble en 1646, l'autre à Lyon en 1654.

T. xvii. *Ascelica*. Six traités sur diverses questions se rapportant à la vie religieuse.

T. xviii. *Polemica*. Neuf traités parmi lesquels nous citerons : *Nova libertatis explicatio*... (Paris, 1632) contre l'ouvrage de l'oratorien Gibieuf, *De libertate Dei et creaturæ* (1630). — Arnaldus de Brizia rediit in Arnaldo de Lutetia (inédit) contre Antoine Arnould.

— *De exsolutione a votis religionis substantialibus dissertatio apologetica pro S. Ignatio Loyola*, une lettre du P. général J.-P. Oliva (10 juillet 1666) protesta contre la publication de cet opuscule inédit (cf. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. II, p. 355). — Joannes Lonojus, Hercules Commodianus repulsus (Aix, 1646), contre Launoy, comparé à l'empereur Commode s'habillant en Hercule pour faire croire à sa bravoure, — *De martyrio per pestem* (Lyon, 1630), destiné à prouver que ceux qui meurent au service des pestiférés sont de véritables martyrs; ce traité fut mis à l'Index le 18 décembre 1646; la réimpression en fut permise après correction en 1661, cf. t. xi; diverses pièces se rapportant aux polémiques du P. Raynaud sur ce sujet qui lui était cher se trouvent au tome xx.

T. xix. *Indices generales*. Ces tables sont au nombre de dix-sept, « la plupart, note Nicéron, assez inutiles... Celles des matières, qui devrait être la plus complète et la plus exactement faite, est la plus courte et la plus légère » (*Mémoires*, p. 286).

T. xx. *Apopompæus, admodum rara continens, tomus vigesimus et posthumus per anonimum novissime digestus*, Cracovie (en réalité : Lyon), 1669. Le nom d'*Apopompæus* fait allusion à la victime que les juifs chargeaient de malédictions et chassaient dans le désert, Lev., xvi, 10. Ce tome est surtout destiné à recueillir des œuvres, la plupart violemment polémiques, que le P. Raynaud n'avait pas signées et dont quelques-unes avaient été frappées par l'Index. Il s'ouvre par un examen critique, fait par l'auteur lui-même, de ses ouvrages, parus dans les 18 premiers volumes et intitulé *Synagma de libris propriis*.

Parmi les treize écrits qui suivent, nous signalerons les suivants : *Calvinismus bestiarum religio*, contre le calvinisme et le dominicain Bañez; publié à Paris en 1630, sous le nom du R. P. de Rivière, augustinien, il fut mis à l'Index par décret du 26 avril 1632; — deux opuscules où le P. Raynaud discute la défense faite par l'Inquisition d'écrire sur les matières de la grâce et cherche à montrer qu'elle est périmée ou demande au pape de la supprimer; — divers écrits de controverse à propos de la communion pour les morts ou du martyre par la peste; l'un d'eux, dirigé contre Thomas Hurtado, *Theologia antiqua de vera martyrii notione*, parue sous le nom de Leodegarius Quintinus Heduus, Lyon, 1656, a été mis à l'Index par décret du 27 mars 1658; — une dissertation *pro Francisco Suare* sur l'absolution donnée à un malade après confession épistolaire; publiée en 1655 à la suite du *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficaci* de Suarez, elle fut aussi mise à l'Index par décret du 10 juin 1658; — une violente diatribe contre les dominicains, les accusant, grâce à leur position dans l'Inquisition romaine, de mettre les autres à l'Index et de s'en préserver eux-mêmes, alors qu'ils mériteraient par leurs ouvrages et leurs actes bien des censures; cet ouvrage, intitulé *De immunitate Cyriacorum a censura* (*Cyriaci* est l'équivalent grec de *Dominicani*), fut publié par le P. Raynaud peu avant sa mort sous le pseudonyme de Petrus a Valle Clara, S. T. D.; il fut désavoué, d'après Quétil et Échard, t. II, p. 605, par une lettre du P. général J.-P. Oliva, en date du 22 mai 1662, au P. provincial de Lyon, mis à l'Index par décret du 20 juin 1662 et condamné au feu par les parlements d'Aix (cf. t. xiv) et de Toulouse. — Deux traités terminent ce tome complémentaire des œuvres : *Hipparchus de religioso negotiatore* (Francfort, 1642) et *Autos epha, os Domini locutum est* (Lyon, 1665), exhortation faite aux jansénistes de se soumettre à la constitution d'Innocent X.

L'*Apopompæus* reproduisait sans permission quatre écrits condamnés par l'Inquisition romaine; il fut lui-même mis à l'Index par décret du 1^{er} septembre 1671, les deux derniers traités que nous venons de citer étant exceptés de la condamnation, à condition d'être publiés à part.

Il faut enfin ajouter que le P. Raynaud a en outre édité quelques ouvrages de Pères ou d'auteurs ecclésiastiques, saint Anselme, Léon le Grand, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue...; voir Sommervogel, n. 11, 19.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1547-1550; Hurter, *Nomenclator*, 3^e edit., t. III, col. 978-984; *Journal des savants*, 14 mars 1667, p. 69 sq. (abbé Gallois); P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3^e edit., Rotterdam, 1720, t. III, p. 2420-2424; Ellies du Pin, *Bibl. des auteurs ecclés. du XVII^e siècle*, 1708, III^e partie, p. 185-274; Nicéron, *Mémoires*..., t. XXVI, 1734, p. 268-293; Lambert,

Histoire littéraire du siècle de Louis XIV, t. I, 1751, p. 31-47; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 267 (Weiss); Reusch, *Der Index*, 1885, t. II, p. 434-441, etc.; H. Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. V, 1925, p. 281.

R. BROUILLEAU.

RAYNIER Caroli, frère mineur conventuel italien du XVII^e siècle. Originaire de Rimini, il appartient à la province de Bologne, qu'il gouverna de 1674 à 1677, et fut maître en théologie. Il est l'auteur des ouvrages : *De immaculata B.M.V. conceptione* en 2 vol.; *Tractatus veritatum fundamentalium ord. min. conventualium*, Rimini, 1693; *Arborum enaligasis, qua status religionis franciscanæ ab initio usque ad hæc tempora repræsentatur*, Rimini, 1697, in fol., dédié au général Félix Rotundo.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scritti ed autori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1900*, Assise, 1931, p. 51-52; J. Franchini, *Bibliografia*, Modène, 1909, p. 574.

A. TEETAERT.

RAZENRIEDT ou **RATZENRIEDT Oebhard**, né à Razenried (Wurtemberg) en 1583, entra dans la Compagnie de Jésus en 1603. Après avoir enseigné pendant sept ans les humanités et la rhétorique, il fut recteur à Eichstätt (1621-1631), régent à Ingolstadt et recteur à Augsbourg (1637-1641). Il remplit ensuite les fonctions de confesseur de l'archiduchesse Isabelle Claire Eugénie, fille de Philippe II, et mourut à Mantoue le 14 août 1652.

Razenriedt publia de nombreux ouvrages de controverse contre les protestants. Contre un pamphlet du prédicant protestant Laurent Lælius intitulé *Scriptura loquens* (Nuremberg, 1629), il écrivit en 1629 et 1630 huit opuscules (voir les titres dans Sommervogel) qu'il réunit ensuite en un volume : *Lælius de amicitia cum hæresi contracta convictus*, in-12, Munich, 1631; ils ont pour objet de répondre aux attaques de Lælius contre l'Église, de prouver le pouvoir suprême du pape, de réfuter la doctrine protestante que la Bible est l'unique source de la révélation. Plusieurs autres ouvrages écrits en allemand sont destinés à prouver par la foi et la pratique constante de l'Église les principaux dogmes attaqués par les protestants : *Cæna Domini*, in-4°, Straubing, 1645; *Purgatorium*, in-12, Straubing, 1646; *Maria mater admirabilis*, in-12, Ingolstadt, 1647; *Wegweiser zu der recht und waren auf Petrum (Math. 16) gebauten Kirche*, in-12, Straubing, 1648. Aux attaques du protestant Théodose Wider contre l'eucharistie il répondit par un ouvrage dont le titre, selon la mode de l'époque, commence par un jeu de mots (Wider = béliér) : *Aries inter vepres victima. Pro Filio Dei et hominis in SS. Eucharistia adorando, sumendo, sacrificando*, in-4°, Ingolstadt, 1648.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 284-285; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1551-1553; B. Duhr S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II a, p. 228, 239, 610; t. II b, p. 504.

J.-P. GRAUSEM.

RAZZI Séraphin, dit **RADIUS**, dominicain de Saint-Marc de Florence, mort en 1613. Il écrivit allègrement de nombreux ouvrages d'histoire, de parénétique, de philosophie et de théologie. En histoire, l'histoire sainte et l'histoire de son ordre eurent naturellement sa préférence. En parénétique outre de nombreux sermons et des travaux d'Écriture sainte il a publié divers volumes de poèmes religieux : *Il Rosario della Madonna*, Florence, 1583, etc. En philosophie il a écrit sur la logique et surtout sur la cosmologie. En théologie, outre des travaux demeurés manuscrits sur les anges et l'incarnation, il a composé un ouvrage de morale pratique : *Cento casi di coscienza stampati*, Florence, in-8°, 1578 et 1585, Venise, Gênes, etc. souvent réédité, et surtout un traité

sur les lieux théologiques : *De locis theologicis prælectiones, quibus RR. D. Melchioris Cano, O. P. de eisdem eruditio omnis compressius tamen, ac magis acie colligitur, atque explicatur cum vindicatione quorundam gravissimorum patrum, qui ab ipso D. Canariensi episcopo passim in suo aliquo eruditissimo opere sigillantur atque reprehenduntur; auctore F. Seraphino Ractio, O. P., ac gymnasii Perusini in ædibus S. Domini regente primario*, Pérouse, 1603, in-4°, 409 p.

Quetif-Féhard, *Scriptores ord. prædicatorum*, t. II, 1721, p. 386-387.

M.-M. GOSSEL.

READING (Jean de), frère mineur anglais du XIV^e siècle, qu'il faut distinguer de Jean de Reading, abbé d'Osney, qui entra chez les frères mineurs à Northampton en 1235 (cf. Thomas de Eccleston, *Tractat. de adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collect. d'études et de docum.*, t. VII, Paris, 1909, p. 24), et d'un autre Jean de Reading, qui, en 1229, était visiteur en Allemagne et en 1231 provincial de Saxe (cf. Fr. Jordani *Chronica*, éd. H. B. ehmer, dans *Collect. d'études et de docum.*, t. VI, Paris, 1908, p. 49-54). D'après une liste des lecteurs de l'école franciscaine d'Oxford, notre Jean de Reading appartient à l'école des mineurs d'Oxford, où il fut le 45^e lecteur (Th. de Eccleston, *op. cit.*, p. 70). La même chronique apprend qu'il succéda à Thomas de Saint-Dunstan et eut pour successeurs Jean de Yornton et Richard de Drayton. Bien que le *Commentaire sur les Sentences* de Jean de Reading soit tout à fait impersonnel, comme d'ailleurs la plupart des œuvres scolastiques, et ne fournisse aucune donnée biographique certaine à son sujet, il résulte du prologue, q. v, où il reproduit une explication verbale que Duns Scot lui aurait donnée, qu'il aurait connu personnellement le Docteur subtil. Ce texte est édité par E. Longpré, O.F.M., *Jean de Reading et le bienh. Jean Duns Scot*, dans *La France franciscaine*, t. VII, 1924, p. 102-103. Quant à la date de l'enseignement de Jean de Reading, elle peut être fixée approximativement grâce à des données certaines antérieures. Nous savons en effet qu'en 1314 Jean de Wilton occupa la chaire franciscaine à Oxford. Comme d'un côté Jean de Wilton occupe la quarantième place sur la liste des lecteurs dans la *Chronique* d'Eccleston (*éd. cit.*, p. 69) et que, d'un autre côté, il est certain que la durée normale du lectorat ne pouvait être inférieure à une année, il s'ensuit que Jean de Reading, qui, d'après la liste citée, fut le 45^e lecteur, ne peut avoir enseigné les *Sentences* avant 1319. D'Oxford Jean de Reading passa à Avignon, probablement en 1320, pour y occuper la chaire du *Studium generale* des franciscains. Il y était certainement aux environs de 1323, puisque, parmi les consultations données par Jean XXII aux évêques et théologiens avant la publication de la décrétale *Antiquæ concertationi* du 1^{er} décembre 1323, on lit celle de Jean de Reading dans le ms. 79, fol. 56^{vo}-58^{ro}, de la bibl. Alexandrine de Rome. De ce que dans son *Commentaire sur les Sentences* il cite, comme exemple d'une boisson amère, appétible en tant que favorisant la santé, celle que se fabriquaient les habitants de la Terre du Labour contre le choléra, la question peut se poser si Jean de Reading n'a pas séjourné également dans l'Italie méridionale. On peut trouver ce texte dans E. Longpré, *art. cit.*, p. 104, n. 4. Il mourut à Avignon à une date inconnue et y fut enterré d'après la *Chronique* d'Eccleston, *éd. cit.*, p. 70.

Jean de Reading a composé un *Commentaire sur le premier livre des Sentences*, dont le prologue extraordinairement développé (fol. 1-117^{ro}) et le commentaire jusqu'à la dist. V sont conservés dans le ms. *Conv. soppr. D. IV. 95* de la bibl. nationale de Florence, dont le P. Longpré a donné une description assez

complète, *art. cit.*, p. 105-108. Il débute : *Quia secundum Augustinum, VI Confessionum, c. 1, ad inveniendum siquidem veritatem, opus erit nobis auctoritas sacrarum Scripturarum, in quibus tractatur specialiter de cognitione ultimi finis, ideo quaero primo de ista cognitione et Scriptura tria secundum ordinem*; il finit : *Non autem dicit quod verbum est amor et notitia*, fol. 279 r°. Ce manuscrit, d'après E. Longpré, remonte à la première moitié du xiv^e siècle et semble d'origine anglaise. Bien que jusqu'ici une minime partie du *Commentaire sur le premier livre des Sentences* ait seule été retrouvée, il résulte cependant des renvois que l'auteur fait dans les premières questions aux distinctions ultérieures, par exemple à la dist. XVIII (fol. 271 v°) et à la dist. XXXI (fol. 291 v°), qu'il a terminé ce commentaire. Que Jean de Reading ait commenté les trois autres livres des *Sentences*, nous ne le pouvons point prouver avec certitude aussi longtemps que ce commentaire ne sera pas découvert. Nous pouvons toutefois affirmer qu'il a eu l'intention de commenter au moins le I, II, comme cela résulte des déclarations faites dans la partie retrouvée, telles : *ut alias patebit, libro II* (fol. 16 v°) et : *sicut patebit libro II in materia de individuatione* (fol. 191 r° et 203 v°).

Le manuscrit présente un intérêt tout spécial à cause des nombreuses notes marginales, en général de première main, qui s'y lisent, surtout au *Prologue des Sentences*. Grâce à ces précieuses indications, en effet, il nous est possible de déterminer les scolastiques que Jean de Reading approuve ou combat et de « reconstituer ainsi une page très intéressante de l'histoire philosophique et théologique de l'école franciscaine d'Oxford ». E. Longpré, *art. cit.*, p. 106. D'après ce même auteur, dans les *Questions du Prologue des Sentences*, dont il donne d'ailleurs la liste (*art. cit.*, p. 107), Jean de Reading étudie avec grand soin « les problèmes les plus importants relatifs à la connaissance abstraite et intuitive, à la nature de la science, au rapport de la théologie et des sciences » et s'y oppose directement à Guillaume d'Occam. Jean de Reading se montre dans son commentaire un disciple fidèle de Duns Scot, dont il fut d'ailleurs l'ami et dont il cite un grand nombre d'ouvrages : les *Questiones in Metaphysicam*, le *De primo principio*, l'*Opus Oxoniense*, les *Reportata Parisiensia* et un *Quodlibet*, de sorte que ce commentaire présente un intérêt spécial pour la détermination de l'authenticité des œuvres du Docteur subtil. Ailleurs il fait appel à un texte du *Prologue* écrit de la main de Scot. Quant à la date de composition du commentaire sur le I, I, il résulte des indications trouvées dans la partie conservée que Jean de Reading doit l'avoir achevé pendant la période de son enseignement à Avignon. Les deux maîtres franciscains qui lui ont succédé à Oxford, Jean de Yorton et Richard de Drayton, y sont allégués longuement. Ensuite il y combat la tendance nominaliste de Guillaume d'Occam, dont les *Questions sur les Sentences* semblent avoir été rédigées entre 1318 et 1320. Enfin Gauthier de Catton, dont le *Commentarius in IV^{um} Sententiarum* fut achevé peu après la bulle *Ad conditorem* de Jean XXII (6 décembre 1322), n'y est jamais cité, bien que, comme Jean de Reading, il s'attaquât au nominalisme naissant. De ces diverses données il est permis de conclure, avec E. Longpré, que la partie retrouvée du *Commentaire sur les Sentences* de Jean de Reading fut rédigée entre 1319 et 1322.

Il faut probablement attribuer aussi à Jean de Reading les fragments de deux *Quodlibeta*, dont le texte suit celui du *Commentaire* sur le I, I des *Sentences* dans le ms. cité de la bibliothèque nationale de Florence (fol. 282 r°-309 v°). Du premier *Quodlibet*

feraient partie les trois premières questions numérotées III, IV et V ainsi que le fragment d'une autre question (fol. 282 r°-303 v°), tandis que la dernière question qui s'y lit appartiendrait au deuxième *Quodlibet* (fol. 304 r°-309 v°). Les titres de ces questions sont pour le *Quodlibet I*, q. III : *Utrum manente eodem actu beatifico cognitio, possit variari notitia circa obiecta secundaria* (fol. 282 r° sq.); q. IV : *Utrum proprietates constituens primam personam in divinis sit formaliter absoluta vel relativa vel relatio* (fol. 290 v° sq.); q. V : *Utrum unio naturæ humanæ in Christo terminetur ad naturam vel personam* (fol. 294 v°-302 r°); suit alors le fragment d'une question, qui débute : *Est actio de genere actionis sed quantitas absoluta*, et termine : *cum super ipsum erigatur demonstratio* (fol. 303 r°-303 v°); pour le *Quodlibet II* : *Utrum primum cognitum a viatore via generationis sit Deus* (fol. 304 r°-309 v°). On peut lire l'*incipit* et l'*explicit* de ces différentes questions dans E. Longpré, *art. cit.*, p. 108, n. 2. Bien que l'authenticité de ces questions ne soit pas encore prouvée avec toute certitude, il résulte cependant d'une déclaration faite par Jean de Reading, dans le *Prologue des Sentences*, qu'il doit avoir composé des questions avant la rédaction de son *Commentaire*, puisqu'il y renvoie à la troisième question de *conceptu* : *secundum quod de hoc patet alibi, Illa questione de conceptu* (*ms. cit.*, fol. 7 r°). D'après E. Longpré cette troisième question de *conceptu* correspondrait à la question incomplète mentionnée plus haut (*art. cit.*, p. 109). Il faut noter enfin que les deux premières questions du *Quodlibet I* font défaut dans le ms. cité et que la quest. IV de ce même *Quodlibet* a été éditée par M. Schmaus, dans *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d.M.A.*, t. XXIX, Münster-en-W., 1930, p. 286*-307*.

En philosophie et en théologie, Jean Reading fait la critique du nominalisme et se rallie généralement aux thèses scotistes. Par rapport au caractère scientifique de la théologie, il combat la thèse qui considère la théologie comme une science proprement dite et admet une double évidence en théologie, à savoir l'évidence extrinsèque, c'est-à-dire la certitude de la vérité des principes théologiques résultant du témoignage divin et l'évidence négative, c'est-à-dire l'intelligence de la non-répuance des vérités théologiques. La théologie ne peut pas être une science proprement dite, parce que la certitude qu'elle fournit des vérités de la foi n'est point obtenue par l'évidence intrinsèque de ces vérités ni *ex terminis* ni *ex effectu proprio*, comme c'est le cas dans les sciences proprement dites, mais par l'évidence extrinsèque fondée sur le témoignage divin, qui est démontré par les miracles avec une certitude propre aux sciences expérimentales. Voici d'ailleurs son raisonnement : Dieu, invoqué en témoignage d'une doctrine ne peut point confirmer cette doctrine par une œuvre qui dépasse toutes les forces naturelles et ne peut être opérée que par lui, si cette doctrine n'est pas vraie. Or Dieu, invoqué en témoignage par les prophètes, le Christ, les apôtres et les martyrs pour les doctrines contenues dans l'Écriture sainte, qu'ils prêchaient, a accompli des œuvres, seulement possibles à sa puissance, à savoir des miracles, pour confirmer cette doctrine. Donc cette doctrine est vraie. Toutefois pour adhérer aux vérités révélées, Jean de Reading exige la *fides infusa* et la *fides acquisita*, qui dispose et incline l'homme à admettre tout ce que Dieu a révélé. La théologie détermine et établit les vérités révélées, mais l'adhésion à la révélation en général et aux vérités révélées en particulier est l'effet de la foi. Jean de Reading rejette d'une manière catégorique l'évidence négative.

Quant à la sainte Trinité, Jean de Reading tient qu'elle ne peut pas être connue naturellement. Il combat les théories de Pierre Aureoli et de Guillaume d'Occam sur les processions immanentes et la génération en Dieu pour se rallier à la thèse scotiste. Il enseigne, avec le Docteur subtil, que l'essence est le terme formel de la génération, de sorte que le Fils reçoit l'essence *formaliter per essentiam* et non *per filiationem*. L'essence divine cependant n'engendre pas et, pour le prouver, il fait appel à la raison profonde alléguée par Scot, à savoir, que, si l'essence divine engendrait, il faudrait admettre la distinction et la division en Dieu. Comme principe de la génération en Dieu, Jean de Reading admet, à la suite de Scot, la mémoire ou l'intelligence, qui est une puissance opérative et productive comme la volonté et qui précède celle-ci dans ses opérations. L'intelligence possède en soi une fécondité suffisante pour produire un effet adéquat sans la coopération de la volonté. Que la volonté ne puisse pas être le principe de la génération en Dieu, Jean de Reading le déduit d'abord de ce qu'un principe fécond ne peut pas produire deux effets adéquats et ainsi la volonté, qui est le principe du Saint-Esprit, ne peut point être le principe du Fils, et ensuite de ce qu'un effet ne peut pas être causé par deux principes suffisants. D'où il résulte que l'intelligence doit être considérée comme le principe du Fils et non la volonté. Cependant, à côté de la mémoire ou de l'intelligence, il faut admettre aussi la nature comme principe de la génération en Dieu, parce que le Fils par la génération est semblable au Père, le générateur. L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils par la volonté, à la manière de l'amour, dans une activité libre. Contre le Docteur subtil, Jean de Reading admet le caractère relatif des principes constitutifs des personnes divines. Celles-ci se distinguent entre elles non par des propriétés essentiellement identiques et formellement distinctes, mais par des relations différentes. Ainsi la paternité constitue la première personne, la filiation la seconde, la spiration la troisième. L'étude des théories de Jean de Reading présente un intérêt spécial, parce qu'il est possible, à cause des nombreuses citations que l'on y rencontre, de reconstituer les thèses des auteurs contemporains, principalement de Duns Scot, qui y est toujours désigné par son titre de « Docteur subtil » et même de rendre avec certitude à leurs auteurs les ouvrages dont des extraits y sont cités, comme V. Doucet l'a fait pour le *Commentaire sur le premier livre des Sentences* de Guillaume Alnwick, O.F.M., dans *Descriptio cod. 172 bibl. communalis Assisiensis*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxv, 1932, p. 387-389. C'est sans conteste une des plus anciennes sources dans lesquelles le titre de *Doctor subtilis* est donné au Docteur marial.

E. Longpré, *Jean de Reading et le bienh. Duns Scot*, dans *La France franciscaine*, t. vii, 1924, p. 99-109; le même, *Jean de Reading e il beato Duns Scoto*, dans *Riv. di filosofia neoscolastica*, t. xvi, 1924, p. 1-10; le même, *Gualtiero de Catton, un maestro francese. d'Oxford*, dans *Studi franc.*, t. ix, 1923, p. 101-114; D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford*, Oxford, 1930, p. 284; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A.*, t. xxx, fasc. 1-2, Münster-en-W., 1931, p. 39, 82, 101-104, 117, 244; M. Schmaus, *Der Liber Propugnatus des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, dans la même collection, t. xxix, Münster-en-W., 1930, p. 34; 70-71; 139-141, 236, 522-525, 664, 286*-307*; P. Glorieux, *La littér. quodlibétique*, t. II, Paris, 1935, p. 184; A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 168.

A. TEETAERT.

RÉALISME. — Le réalisme est la doctrine philosophique qui est contenue implicitement dans le catholicisme et dans la plupart des formes du christianisme. Il s'oppose tantôt au nominalisme, tantôt à

l'idéalisme. L'une de ces deux positions extrêmes, le nominalisme, tend à nier la valeur des idées, du moins des concepts; l'autre position extrême, l'idéalisme, tend à ôter à la connaissance sensible sa valeur absolue de représentation d'un monde extérieur, sa valeur indépendante de l'esprit humain.

Le réalisme, non pas naïf mais philosophique et théologique, comprend ce que chacune des deux positions extrêmes affirme comme positif et vrai, puisqu'il admet à la fois la valeur de certaines idées des plus abstraites et la consistance des faits les plus matériels.

Le réalisme chrétien reconnaît dans les richesses les plus matérielles de l'univers des traces d'esprit invisible. Selon les circonstances de temps et de lieux, il a eu à s'opposer à l'un ou l'autre des deux systèmes extrémistes; et, par le fait même, il a paru ressembler à celui de ces deux systèmes qu'il n'avait point à combattre. C'est comme une sorte d'idéalisme modéré qu'il s'opposait, au Moyen Age, au nominalisme trop terre à terre. C'est à titre de pluralisme concret, et comme légèrement teinté de nominalisme, qu'il s'oppose, dans les temps modernes, aux idéalismes outranciers. Dans un sens ou dans l'autre il a toujours été se complétant, se précisant, se perfectionnant. C'est un système très riche et qui pourrait sembler un syncrétisme artificiel à qui ne saurait voir que ses richesses, en apparence antinomiques, sont en réalité complémentaires.

Ainsi le réalisme aboutit à la fois à admettre la valeur des idées générales, telles que les notions spécifiques, et l'existence d'individus irréductibles aux espèces analogiques dont ils font néanmoins partie. De même il en vient à considérer que l'esprit humain se construit son univers dans l'activité de ses idées et il continue pourtant à admettre fermement que, dans l'acte de connaître, chaque esprit possède un reflet exact de ce qui existe en dehors de lui.

En regard du nominalisme et du réalisme, certaines philosophies plus modernes, qui nient le problème du réalisme en rejetant la valeur des sens aussi bien que celle des concepts, méritent une particulière attention comme une des formes les plus subtiles et les plus absolues d'hétérodoxie.

I. Les philosophies grecques et le réalisme chrétien. II. Le problème du réalisme chrétien et la solution d'Abélard (col. 1844). III. La thèse hellénistique de l'unité de l'intellect et le psychologisme concret de saint Thomas d'Aquin (col. 1849). IV. Le réalisme concret de Scot et le nouveau nominalisme (col. 1858). V. Le néo-réalisme scolastique : Capréolus, saint Vincent Ferrier (col. 1868). VI. De la philosophie réaliste de la conscience à la critique idéaliste moderne du réalisme médiéval (col. 1869). VII. Les néo-réalismes et le réalisme chrétien (col. 1877). VIII. Le blondélisme et le réalisme intellectualiste et théologique (col. 1881). IX. La philosophie nouvelle d'H. Bergson et son apport à la théologie réaliste (col. 1889). X. Accord du réalisme avec les exigences des sciences positives et des disciplines historiques (col. 1904).

I. LES PHILOSOPHIES GREQUES ET LE RÉALISME CHRÉTIEN. — Dès qu'il émigra des milieux les plus populaires du Transtévère romain, des faubourgs d'Alexandrie ou des campagnes palestiniennes, le christianisme se trouva entrer en relation ou en conflit avec des formes de philosophie existantes : matérialisme stoïcien et astrologie déterministe à la manière de Celse, idéalisme issu d'une simplification de la connaissance sensible par la métaphysique platonisante. Il parut d'abord que les ennemis les plus acharnés du christianisme s'avéraient parmi les partisans du matérialisme. De fait, il y avait entre les deux vues du monde une incompatibilité radicale.

Pour ce qui est des rapports entre le platonisme et

le christianisme le débat fut plus nuancé. Sans qu'il y ait lieu de réduire les origines chrétiennes au jeu de quelques mythes platoniciens, comme il fut de mise chez certains critiques il y a un siècle, on tend de plus en plus à admettre comme un lointain apparentement, mieux : un « halo » commun plutôt qu'une atmosphère commune. Les deux vues du monde pour être vaguement apparentées n'étaient pas moins nettement discordantes. Divers historiens récents de la philosophie ont compris qu'il y avait, avec le christianisme, une rupture dans l'idéal spéculatif ou religieux de l'humanité, soit qu'on ait considéré, avec M. Emile Bréhier, comme une « intrusion » de la philosophie chrétienne, soit qu'on ait parlé, avec Pierre Lasserre, du *Drame de la métaphysique chrétienne*, soit qu'on ait dénoncé davantage encore le divorce entre la théorie scolastique thomiste de l'essence et de l'existence distinctes et la science philosophique antique ou contemporaine, préféré par M. Louis Rougier dans : *La scolastique et le thomisme*. Mais, de tous les philosophes qui ont su pressentir l'irréductibilité des philosophies chrétiennes et païennes, celui qui semble avoir décelé la contradiction avec le plus d'acuité est le P. Laberthonnière dans son petit livre : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Laisant de côté l'incompatibilité manifeste des scientismes et du christianisme sous ses diverses formes, le P. Laberthonnière a trouvé le moyen de dégager, de définir, de situer les deux termes, qui révèlent le mieux le débat angoissant et délicat : *réalisme, idéalisme*. Désormais, sous ces désignations générales, deux courants d'idées vont s'affronter, mêler leurs eaux, tourbillonner. Ce n'est pas seulement aux origines chrétiennes que ces deux courants vont ainsi se combattre. Le christianisme, qui sous sa forme « intégriste » est réaliste, luttera de toutes ses forces contre un idéalisme issu de Kant dans les temps modernes. Mais il est vrai que ce combat philosophique a commencé plus tôt et qu'il date de ce que l'on a bien le droit d'appeler en effet l'idéalisme grec issu de Platon avant Kant. Le christianisme devait le rencontrer comme un obstacle, dès son essor, avant de le briser. Est-ce à dire que le petit livre du P. Laberthonnière demeure toujours parfait ? Le problème qu'il a vu ou deviné, en tout cas dont il a désigné les termes avec bonheur, a-t-il été très exactement situé par lui ? Non. Le Saint-Office le fit savoir, dès 1907, par un décret qui mettait l'ouvrage à l'Index. C'est que — on aura l'occasion de s'en rendre compte — le P. Laberthonnière, après avoir montré les exigences réalistes du christianisme, aboutissait à faire dissoudre ce réalisme dans une sorte de demi-relativisme, dans une vue du monde que beaucoup jugèrent atteinte de la déformation moderniste. A un tout autre point de vue, qui a aussi son importance, le P. Laberthonnière exagérait beaucoup lorsqu'il ne voulait voir dans la pensée grecque pas autre chose qu'un idéalisme selon Platon. Le réalisme chrétien ne fait que développer le réalisme implicite du sens commun vulgaire, assez réparti parmi tous les hommes. Chez les Grecs, Aristote tendait par bien des points de sa doctrine à un réalisme des plus nets. Plotin, esprit religieux mais païen, est même, à l'époque hellénistique, un philosophe réaliste qui servira à beaucoup de réalistes de tous les temps. Par de tels docteurs réalistes, les Grecs influeront sur les plus grands réalistes chrétiens. Saint Augustin doit beaucoup à Plotin, saint Thomas doit beaucoup à Aristote. Le P. Laberthonnière qui a vu que le réalisme convient au christianisme s'est fourvoyé en faisant du réalisme l'apanage du christianisme seul. On pourrait ainsi concevoir une foule de positions philosophiques nullement chrétiennes et qui exigeraient pourtant un réalisme ferme. Ces réserves étant faites, et elles sont d'importance, on peut trouver profit à ana-

lyser, même avec le P. Laberthonnière, un certain idéalisme latent en beaucoup de pensées grecques, et à le décrire comme un obstacle au réalisme chrétien ; en sorte que, pour le chrétien, un certain choix philosophique s'imposait.

Le principe le plus général et le plus simple de la vieille tendance idéaliste des Grecs est tout simplement la survivance, comme en tout esprit humain, de la mentalité primitive. La technique de M. Lévy-Brühl, telle qu'elle s'est à présent précisée et assouplie, discerne dans la mentalité des primitifs non pas une mentalité absolument opposée à la mentalité d'une humanité plus mûrie, mais une sorte d'infantilisme, qui guette tous les adultes, et qui consiste à user un peu à tort et à travers des grands principes de la raison. On a tôt fait de dire : *post hoc, ergo propter hoc*. Les phénomènes sont facilement liés en séries causales ou bien ils sont classés en bloc dans la même catégorie parce qu'ils se ressemblent plus ou moins vaguement. Bref, on tâche, au petit bonheur, d'utiliser ce fait qu'il y a des analogies dans l'univers, de quoi, espère-t-on, rendre l'univers compréhensible, évaluable, catalogable.

A partir de cet infantilisme primitif, la pensée grecque aboutit souvent à ce que l'on peut considérer comme une toute première adolescence de la pensée. A ce stade, on maintient, quoique avec plus de doigté, les mystifications commodes qui permettent de penser l'univers à bon compte. Le conceptualisme s'est créé par mesure d'économie pour éviter de penser les multitudes mouvantes des phénomènes. On éliminera, de la sorte, le mouvement et le temps difficiles à analyser logiquement. Comme il existe, par ailleurs, des aspects de profondes vérités éternelles dans le kaléidoscope toujours changeant de l'univers, on n'en fut que mieux fondé à se contenter d'une rapide idéalisation de la nature. Voilà ce qu'a si bien décelé le P. Laberthonnière en une remarque qui ne peut être négligée désormais, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 14-15 : « Comment arriver à penser le monde, le monde qui étale sa réalité en multiplicité infinie dans l'espace et en mobilité sans arrêt dans le temps ? » D'aucuns y renoncèrent à l'époque grecque, qui furent les sceptiques. D'autres utilisèrent à leur insu le génie propre à leur civilisation. La civilisation grecque réduisit ou plutôt fixa toutes ses richesses par la précision de ses *canons*. Les philosophes, conformément au génie de leur race, cherchèrent donc les *canons* des phénomènes mouvants. Ils trouvèrent des idées, des abstractions. « Pour penser le monde, à la réalité des choses ou des êtres individuels qui ne peut être appréhendée par l'esprit parce qu'elle est incessamment fuyante et infiniment multiple, ils substituèrent donc par abstraction les *idées* des choses et des êtres. Ainsi naquit ce qu'on a appelé la *philosophie des concepts*. Quel que soit le rapport qu'ils imaginent entre les idées et la réalité, entre le monde intelligible de la pensée et le monde sensible de l'expérience, et si opposés par exemple que soient sur ce point Aristote et Platon, c'est toujours le même service qu'ils demandent aux idées. Par elles, dans le multiple ils trouvent l'un et dans le mobile ils trouvent le stable à quoi leur esprit peut se prendre et se fixer. Ils idéalisent donc la matière pour la considérer *sub specie aeternitatis*, afin qu'elle ne leur échappe plus. » Toutes ces considérations méritent d'être retenues pourvu qu'avec le P. Laberthonnière lui-même (mais plus que lui) on insiste sur la différence entre Platon et Aristote, Aristote sauvegardant beaucoup plus que Platon le réel multitudinisme des phénomènes concrets.

Qu'on appelle comme on voudra : *idéalisme*, ou même, si l'on veut, *réalisme* cette métaphysique à bon marché à laquelle se tient Platon, on y trouvera toujours que les *idées* y sont présentées comme les *absolus*

et que « l'esprit du sujet n'est rien de plus qu'un réceptacle transitoire du monde intelligible ». Cette nouvelle remarque du P. Laberthonnière est d'importance capitale. *Ibid.*, p. 17. « Les idées (de chaque esprit) ne sont pas ses idées mais les idées. Et les idées sont les essences éternelles dont il reçoit ses déterminations. » Voilà la grande différence entre ce que l'on pourrait appeler l'idéalisme platonicien et ce qui constitue l'idéalisme kantien, où la part de l'activité subjective constructive dans la production des idées est mise en particulière évidence. Bref, le platonisme en reste à se contenter d'une primitive schématisation d'idées, ces idées étant considérées, dans leur éternité, comme extérieures à l'individu qui en ressentirait, comme passivement, on ne sait trop quelle participation indéfinissable.

Il est si vrai que les positions philosophiques commandent déjà l'accès des positions religieuses, que ce n'était pas seulement un vague spiritualisme qui émanait des spéculations platonisantes. C'était toute une manière morale et religieuse de prendre la vie. De cette proposition, en apparence inoffensive : « Il n'y a de science que de l'idée qui est universelle et qui, parce qu'elle échappe au temps et à l'espace, peut se définir ; il n'y a pas de science du particulier, de l'individuel », le contemplatif platonicien tirait cette conséquence : « Le monde sensible est l'objet d'opinion ou de conjecture, mais non de certitude et d'affirmation... Fuyons de ce monde en l'autre. » Ce conseil de Platon suggéré au P. Laberthonnière une critique fondée, *op. cit.*, p. 20-21 : « On parle souvent, écrit-il, de l'idéal des philosophes grecs. Mais il faut bien remarquer que c'est un idéal statique ; simplement beau à voir... Il n'agit pas, il ne travaille pas du dedans la réalité. Il est et rien de plus. » A-t-on le droit de dire que le devoir, au sens que l'on donne actuellement à ce mot, n'a pas de place dans ce système ? Ce serait peut-être trancher un peu vite. A-t-on même le droit d'imputer sans restriction à Aristote cette thèse que Dieu ne connaît pas la matière, parce que pour lui la connaître serait participer à son imperfection ? En tous cas le dédain de la divinité pour les phénomènes de ce monde est une thèse qui est en suspens dans la philosophie grecque et que d'aucuns y professeront expressément. Seulement le P. Laberthonnière, en ne dénégant que ce statisme de la pensée grecque, oublie qu'en d'autres occasions cette pensée a produit — c'est le cas d'Héraclite — les plus déterminés des philosophes du devenir. « Tout devient. Tout change. On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. » Le P. Laberthonnière, à faire cette constatation, n'en aurait eu que plus de force pour concentrer sur le seul Platon (Aristote lui-même devant être laissé un peu en dehors du débat), sa critique du hiératisme simpliste. Il est vrai que l'historien peut considérer qu'une théorie du devenir informe, amorphe ici-bas, est dans la pensée grecque la contre-partie, gauchement brutale, de la contemplation des vérités éternelles de l'au-delà.

Les Grecs auraient donc tendance à négliger que l'existence de chaque être, tout comme l'existence de l'humanité, tout comme l'existence du Cosmos, constitue une série d'événements, une histoire où, non seulement tout devient et se transforme, mais où l'on connaît réellement, dans leurs devenir et leurs transformations, des êtres distincts, irréductibles les uns aux autres, irréductibles à un vague concept. D'où les choses viennent-elles et où vont-elles ? Création et fin du monde ? Voici des problèmes que la pensée grecque, pas assez soucieuse de faire collaborer l'histoire à la métaphysique, ne s'attarde guère à résoudre. Platon constitue simplement dans les nuées avec beaucoup d'art, un peu d'artifice et que que peu de sophisme un idéal à contempler. Son habileté consistait en une

superposition de l'idéal à la réalité. Mais cette habileté n'est pas philosophiquement honnête et il y a du vrai dans le blâme que prononce le P. Laberthonnière, p. 31 : « Toute cette sagesse consiste à penser le monde comme pour oublier de vivre, à s'enchanter de spéculations comme pour se soustraire au mystère poignant de l'existence et à la responsabilité que l'existence implique. Mais le mystère de l'existence et sa responsabilité sont toujours là ; et on a beau oublier de vivre, il faut vivre quand même et il faut aussi mourir. La philosophie grecque n'y remédie pas. Elle fait dans le temps un rêve d'éternité. Mais le temps l'emporte et son rêve avec elle, impuissante qu'elle est à se dérober à ses atteintes. »

Dans la suite de son développement, le P. Laberthonnière, qui a le sentiment d'avoir été trop absolu par son blâme, essaie d'en restreindre la portée. Il lui eût fallu préciser que, parmi des systèmes de penseurs grecs bien plus concrets et réalistes que celui de Platon, on peut admirer la pensée d'un soi-disant néoplatonicien qui a été surtout un néo-aristotélicien, sur lequel par ailleurs des influences diverses, même chrétiennes, ont pu agir : Plotin. On se demande si parmi d'autres influences qui ont pu agir sur Plotin ne se trouveraient pas les *Upanishads* hindous. Sa sagesse n'est pas seulement concrète parce qu'elle réussit à expliquer le mal par des causes individuelles. Elle l'est à un autre titre, en ce qu'elle réintègre le temps dans l'être à titre d'extension, de permanence et de durée. Elle convie donc à une contemplation enrichie et comme historique, faite d'histoire. Certes les spéculations des philosophes sur le Verbe alexandrin avaient pu aider déjà saint Justin, jusque là païen, à rallier le christianisme. Mais, à plus forte raison, le réalisme plotinien trouvait ce que la spéculation platonisante cherchait à tâtons. Ainsi fut-il précieux à saint Augustin, non seulement pour parfaire sa conversion, mais pour élaborer sa théologie. Le paganisme religieux et réaliste de Plotin suffirait à prouver, s'il en était besoin, que l'idéalisme grec n'était pas absolument exclusif de tendances pluralistes et concrètes et que le réalisme n'est pas une invention du catholicisme.

Il n'en reste pas moins vrai que le christianisme à tendances totalitaires suppose, postule en philosophie un réalisme absolutiste. Le P. Laberthonnière a eu raison d'y insister, p. 38, en termes qui méritent une approbation sans réserve : « Si nous regardons, dit-il, le christianisme dans ses sources qui sont l'Ancien et le Nouveau Testament, nous constatons qu'au lieu de se présenter, comme une doctrine abstraite, comme un système d'idées fixe et immobile au-dessus de la réalité changeante du monde, il se présente au contraire comme constitué par des événements occupant une place dans la réalité même du monde qui se déroule à travers le temps. A ce titre, il est une histoire. Et rien que par là, au premier coup d'œil, se manifeste combien profondément il diffère de la philosophie grecque. » Sans doute, il y a une part de doctrine dans le christianisme, mais c'est selon le mot du P. Laberthonnière « doctrine concrète ». On pourrait dire : événements, événements déclenchés par leurs causes, suivis de leurs conséquences. Le péché originel, l'incarnation, la rédemption, voilà des événements. Dieu lui-même constitue comme le premier, le plus durable des événements, l'Acte pur. Certes, la notion même d'humanité ne disparaît pas dans le christianisme qui insiste au contraire sur le fait que tous les hommes sont solidaires. Mais, élu ou réprouvé, coopérateur par ses œuvres ou ses scandales du salut ou de la perte d'autrui, chaque homme apparaît au christianisme comme irréductible à ce voisin sur lequel il influe. L'humanité n'est plus pour le chrétien un troupeau, elle est une machine organisée et chaque homme y est un rouage.

Ce rouage engrène sur les autres, mais il a son rôle propre. Le P. Laberthonnière, p. 40, a parfaitement le droit de le dire : « La Bible est essentiellement une explication ; elle exprime une conception de la vie et du monde » ; et il suffit de préciser combien cette conception du monde loin d'être idéaliste et abstraite à la manière platonicienne, est réaliste et concrète. Parce qu'elle est une histoire, en s'occupant de religion, la Bible est beaucoup plus qu'une histoire. Elle est un « enseignement métaphysique et moral que le récit porte avec lui ».

Bien entendu, un enseignement porté par le récit peut toujours se reprendre, se préciser, se prolonger tant dans ses parties spécifiquement religieuses que dans ses présupposés plus simplement métaphysiques. Ces deux aspects religieux et métaphysique y restent d'ailleurs non seulement parallèles mais solidaires ; et ceux qui, après les Pères de l'Église, simples docteurs ou théologiens ont commenté les enseignements de la Révélation, ont été du même coup — Augustin, Thomas ou Scot — des philosophes, des moralistes. Il fallait plus nécessairement encore que ces philosophes et moralistes fussent des réalistes, même lorsqu'ils ont, comme Occam, trahi ce réalisme à force d'être des réalistes. Tant il est vrai que le fait de la philosophie chrétienne, étudié en ces dernières années par MM. É. Bréhier, Maritain, Blondel, etc., n'est pas celui d'une parenthèse théologique dans le développement philosophique des idées, mais celui de l'intrusion d'un système de philosophie concrète et réaliste parmi d'autres systèmes issus de la spéculation grecque, et où le réalisme, le sens du concret, pour être représentés diversement et honorablement, n'en étaient pas moins laissés au second plan. Ce qui comptait, même pour Aristote, c'était l'explication globale *métaphysique* du monde physique. On a parfois remarqué, et la remarque vaut, que pour les Grecs une seule finalité générale semble étendre son *fatum* à tout l'univers, tandis que, pour les chrétiens, les finalités impliquées dans l'univers se morcellent avec le pullulement des destinées personnelles diverses. La *diversité des choses* devient comme un corollaire du créationisme chrétien et juif. La Bible suppose qu'il y a un Dieu, des hommes distincts et libres, des choses, des animaux, toutes sortes de réalités absolues créées par Dieu.

Certes, on peut, dans une sorte d'éclectisme chrétien, ne plus prendre la Bible à la lettre. Cette attitude plus fantaisiste encore que critique, ne sera pas celle des catholiques à qui l'Église indique l'absolue inerrance biblique. Il est vrai que, dans le cas où l'on ne prend plus comme argent comptant les dires de la Bible, alors c'est le réalisme chrétien lui-même, avec toutes ses nuances, avec toutes ses richesses, qui s'estompe. Or, il s'estompe dans la proportion même dont on se sera éloigné et de la lettre et, au fond, de l'esprit. En tous temps, la Bible et le christianisme ont trouvé des interprètes larges jusqu'à l'infinilabilité. Spinoza « faisait de la religion, avec les dogmes et les préceptes qu'elle enseigne comme révélés, un équivalent pratique de la vérité pour les simples qui ne sont pas en état de la penser par eux-mêmes et à qui l'autorité tiendrait lieu de raison ». Au *xx^e* siècle, Édouard Le Roy suggérerait encore que les dogmes sont moins des vérités objectives que des stimulants de l'activité morale, tout se passant comme s'ils étaient vrais encore qu'ils ne soient guère vrais : « Il y a toujours eu des tendances, continue avec lucidité le P. Laberthonnière, p. 44, plus ou moins avouées à traduire de cette façon toute la Bible en symboles. Mais la Bible ne s'y prête pas, parce qu'elle est, en elle-même et directement, une doctrine ; et en lui appliquant ce procédé on n'aboutit qu'à la contredire. » Bien des modernistes, qui dans la Bible en prennent et en laissent, montrent

tout simplement, du même coup que leur philosophie, n'étant plus assez strictement réaliste, ne peut plus supporter la lettre du texte. Par contre, il est vrai, d'autres penseurs pourront théoriquement être réalistes et pourtant modernistes ; mais il n'y a pas de contradiction entre le modernisme par manque de réalisme et le modernisme sans manque de réalisme, parce que le réalisme, à lui tout seul, ne constitue pas la condition suffisante de l'orthodoxie religieuse. Il reste qu'il en est une condition nécessaire, et il en est une condition nécessaire d'abord puisqu'il en est, si l'on peut accoler ces deux termes, une « condition biblique ».

Dans la doctrine chrétienne dont la Bible est le premier livre, ce sont les « faits eux-mêmes » qui « deviennent doctrinaux ». Il ne s'agit pas de faits simplement matériels. Certes il s'agit d'abord de faits qui ont une teneur matérielle. Mais ils sont reliés par des réalités spirituelles, groupés en manifestations d'esprits. « Le sensible et le matériel, objets de constatations empiriques, ne sont que le dehors des faits. Les faits ont aussi un dedans. Et c'est par le dedans qu'ils ont une unité, un sens et une vraie réalité : car par le dehors ils se dissolvent en une multiplicité infinie qui, réduite à elle toute seule, serait insaisissable » (Laberthonnière, p. 48). Bref, tandis que le platonisme conviait à abstraire des multitudes de phénomènes semblables l'idée fixe de l'espèce, le christianisme convie à deviner, à admettre, derrière des multitudes de phénomènes, des substances : des personnes, des anges, des hommes, un Dieu. C'est un personnelisme. Si c'est un spiritualisme, ce n'est pas parce que l'esprit y remplace la matière au point de la supprimer, mais au contraire parce que l'esprit la crée ou l'utilise, s'y compromet ou la dépasse. La philosophie chrétienne est une philosophie des vies, des psychologies, des intentions qui guident les actes. Lorsque saint Thomas d'Aquin utilisera non seulement la terminologie aristotélicienne (d'ailleurs classique en son temps), mais des thèses même d'Aristote, on verra que, pour transposer l'aristotélisme (pourtant beaucoup plus réaliste que le platonisme) en christianisme réaliste, il fera équivaloir les formes substantielles (qui en fait sont encore des *idées* dans la philosophie grecque) à des personnes, à des individus. Il multiplie l'espèce humaine en individus. Ces personnages qui sont singuliers accomplissent des actes qui ne sont pas moins singuliers. Ainsi la philosophie, avec le christianisme, quitte les abstractions nuageuses pour venir s'établir sur la terre ferme, dans le concret, *in medias res*. « Des actes sont quelque chose de positif, de concret... » note le P. Laberthonnière, p. 47. Et à ce titre ils n'ont rien de commun avec l'universel des concepts logiques en qui s'unifie abstraitement le multiple de l'expérience. L'unification par *interprétation* qui ramène une diversité extrême à l'unité intérieure d'un acte est donc toute différente de l'unification par abstraction. Dans un cas la réalité donnée est subsumée à un concept qui n'est qu'une entité logique, tandis que dans l'autre cas elle est subsumée à une intention qui est concrète et réelle comme elle. » Une même intention, dans la conduite d'un homme, explique divers actes dont les dehors paraissent dissemblables, mais qu'elle unifie, tout en restant concrète et singulière. Sur ces bases de l'intentionnalité humaine tout un bouleversement, retournement et remembrement de la métaphysique s'institue. Au lieu d'être, en tout et pour tout, le chapitre le plus général des sciences physiques, la métaphysique, pour sa meilleure part, devient une discipline privilégiée qui perce les mystères des esprits. L'essentiel de la métaphysique appliquée à l'action humaine est en effet le *discernement des esprits*, l'interprétation des *intentions*. Toute intention étant un fac-

teur de vie et la vie tout entière étant suspendue à l'intention implicite d'être heureux, c'est toute une biographie concrète que deviendra la métaphysique de chaque activité humaine irréductible (en un certain sens au moins) aux autres activités humaines.

Un tel discernement des esprits, une telle explication par des causes spirituelles concrètes, voilà ce qui dans la Bible est plus important que les détails du récit lui-même. C'est que ce spiritualisme n'est pas seulement philosophie qu'on admet, mais religion à laquelle on croit. Le P. Laberthonnière fait observer, p. 51 : « A cause de cela, au lieu de dire que la Bible est une histoire, ce qui peut induire en erreur, il serait plus juste de dire simplement qu'elle est historique. » On pourrait peut-être aller jusqu'à conjecturer (ce serait aux théoriciens de l'inspiration biblique à nous fixer sur ce point) que, même si des erreurs historiques de détail se trouvent disséminées dans la Bible, l'appareil métaphysique et théologique que suppose la rédaction de ces détails douteux — fût-elle conçue en termes anthropomorphiques — reste d'un bout à l'autre des Livres saints un appareil métaphysique et théologique toujours semblable à lui-même. Il n'y a pas nécessairement là le seul objet de l'inerrance biblique. Mais qui sait si ce ne serait pas avant tout l'objet ultime et principal de cette inerrance ?

Avec le dogme de la création, cette métaphysique est celle de la distinction des essences et des existences, les essences analogiques des espèces subsistant. Le chrétien sait, comme le païen que, pour recourir à des exemples vulgaires, le petit d'une grenouille n'est jamais un jeune éléphant. Les êtres sont réalisés selon des types doués d'une certaine fixité. Mais l'individu ne se réduit pas à son type spécifique : « Les existences ne découlent pas d'une essence, comme le remarque le P. Laberthonnière, p. 53; elles ne sont pas déduites, elles sont faites, elles sont créées. Ce n'est pas logiquement ou statiquement qu'elles s'expriment, c'est historiquement ou dynamiquement. » Chaque être sera comme une extension originale selon son temps. L'épanouissement sera plus visible encore aux frontières matérielles de l'être que du côté de sa source spirituelle où l'unité est plus durable. On reconnaît là un point essentiel de la philosophie explicitée par Plotin et par saint Augustin.

L'historique et le transitoire sont ainsi révélateurs du transcendant et de l'immuable. Il faut donc que l'historique et le transitoire soient vrais, suivant une certaine vérité absolue, afin que des récits historiques, comme ceux par exemple de la Genèse, aient assez de consistance pour mouvoir la piété et aussi pour mériter l'assentiment. Il reste que, si cette matérialité des faits est un absolu nécessaire, cet absolu est peu en comparaison de l'absolu transcendant divin ou même humain.

Ce qui ainsi est vrai de la Genèse et de l'Ancien Testament l'est plus encore de l'Évangile; et il est difficile sur ce point nouveau de donner tort au P. Laberthonnière lorsqu'il affirme p. 55-56 : « La métaphysique de la Genèse et de l'Ancien Testament en général est une interprétation de la nature et de l'humanité... pour y découvrir la présence et l'action d'un Dieu Créateur et Providence; la métaphysique de l'Évangile et du nouveau Testament est une interprétation directe du Christ lui-même *pris dans sa réalité et ses manifestations temporelles* pour découvrir par lui la présence et l'action en nous d'un Dieu Père. » Il faut insister sur le caractère de données obvies, indépendantes des interprétations qu'on en peut faire, que représentent les scènes si concrètes des évangiles. Elles n'ont rien à voir avec une construction de l'esprit en chaque lecteur. Le P. Laberthonnière lui-même n'insiste pas assez sur ce réalisme profond; et trop tôt il oblique à considérer le rôle sentimental ou psychologique que le

texte évangélique doit remplir pour la satisfaction du cœur humain. Par cette considération de l'ordre affectif, il néglige le réalisme de base postulé et proposé dans l'Évangile. Il faut agréer à plein tout le réalisme des anecdotes de la vie de Jésus pour pouvoir porter le réalisme plus hautement spirituel concernant la psychologie réelle humaine et divine du Christ. Sans quoi l'on aboutirait à la position encore trop moderniste de H. Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'Évangile y est réduit en effet à être — que le Christ ait existé ou non — une recette valable d'expériences intérieures prestigieuses. Il est exact de dire avec Laberthonnière que l'Évangile n'est pas qu'un témoignage historique, puisqu'il est dans son fond le livre d'une religion métaphysique. Mais, encore une fois, il ne réussit à être proprement le livre de cette religion liée à une métaphysique qu'à la condition d'être d'abord ce qu'il prétend être dans les termes immédiats de sa lettre : un témoignage historique. On peut conserver à l'Évangile une très grande estime en lui faisant commettre le mensonge de s'affirmer comme témoignage objectif quand il ne serait pas témoignage objectif. En ce cas, on possède une sorte de religiosité de forme apparemment chrétienne. On ne peut cependant plus dire qu'on est chrétien radicalement, intégralement; et l'on devient idéaliste-moderniste dans la mesure même selon laquelle, comme on l'a dit plus haut, on quitte la lettre et l'esprit réalistes des textes. Aussi, parmi les réflexions plus ou moins pertinentes que le P. Laberthonnière fait en cet endroit de son livre, il en est une qui est incontestablement saine, c'est celle où il attache finalement l'assentiment de son esprit au réalisme concret impliqué par l'Évangile, p. 63-64 : « On ne pourra jamais dire par exemple, sans méconnaître complètement la doctrine chrétienne, que la conception virginale ou la résurrection sont des symboles, parce qu'alors le Christ perdrait son caractère et cesserait d'apparaître comme la vie de Dieu s'insérant dans la vie de l'humanité : les dogmes ne seraient plus que des mythes au lieu d'être des réalités. Et la doctrine chrétienne, s'évanouissant elle-même dans un idéalisme sans consistance, se superposerait encore au réel au lieu d'en être l'explication. Elle deviendrait à son tour une doctrine abstraite. Si dans les récits qui servent de véhicule à la doctrine chrétienne il y a lieu de distinguer l'essentiel de l'accidentel, ce n'est donc pas du tout que cette doctrine puisse se détacher de la réalité historique. Et ce qui ressort au contraire de ce que nous venons de dire, c'est qu'elles sont inséparablement unies. »

Le P. Laberthonnière oppose trop violemment le Dieu d'Aristote au Dieu des chrétiens. Mais il faut reconnaître avec lui que toute la métaphysique relative à Dieu, à la création, etc., devient, de par le fait du christianisme, singulièrement plus développée et concrète. La même doctrine de personnalisme-réalisme, va se développer tout aussi bien dans la philosophie naturelle, p. 71 : « Les êtres de la nature, en tant que réellement et individuellement existants, n'ont pas pour principe et pour fondement l'union transitoire d'une matière avec une essence éternelle qui découlerait logiquement de l'essence de Dieu; mais ils ont pour principe et pour fondement la volonté de Dieu qui les pose librement dans son éternité. » Cet hiatus entre les phénomènes mouvants de ce monde et les vérités éternelles, les Grecs n'avaient d'abord pas su l'expliquer. Pour trouver l'explication, du moins l'explication valable, il fallait arriver à l'époque de Plotin et à l'époque chrétienne. Ici encore le P. Laberthonnière voit juste, p. 75 : « L'éternité n'est pas hors du temps, ce qui était avant le temps et ce qui sera après. Ainsi conçue, elle ne serait toujours que du temps. Elle est dans le temps même pour en susciter et en soutenir le devenir.

Le temps n'est que la forme qu'elle revêt en nous, relative à nous, pour se rendre participable. Et de cette forme nous nous dépouillons à mesure que nous y participons davantage et qu'en vivant nous nous concentrons en Dieu. »

Ce réalisme de la métaphysique devient, en matière plus strictement religieuse, un traditionalisme. « Puisque ce qui est, c'est-à-dire la réalité du monde et de la vie que nous expérimentons, se trouve conditionné par des événements qui occupent une place dans le passé, nous avons besoin de connaître ces événements, pour connaître ce que nous sommes... » L'expérience personnelle devra donc être complétée par la tradition. Très habilement le P. Laberthonnière montre combien cette tradition, de par sa nature même, « oit se révéler riche et vivante, p. 76-77 : « Comme ce n'est pas pour eux-mêmes qu'on retient et qu'on transmet les événements, mais pour les actes qui se sont manifestés par eux et dont l'intention, le rôle et la portée dépassent infiniment la place qu'ils occupent dans le temps, les événements ne sont pas toujours transmis traditionnellement qu'avec l'interprétation qui les élabore en doctrine. » L'interprétation de l'un aidant à l'interprétation de l'autre, les richesses à découvrir étant d'autre part divines et infinies, tout un monde de discussions et de progrès dans des démarches humaines éclaire toujours de plus en plus un monde divin qui se laisse peu à peu pénétrer par le développement de la tradition.

Chacun interprète lui-même les traditions interprétées par autrui et qui lui sont proposées. Ainsi la commune orthodoxie de la doctrine est repensée et aimée personnellement. C'est toujours la même doctrine; et elle va grandissant dans la connaissance explicitée qu'on en a. Ces interprétations qui pénètrent de la sorte le vital profond s'engagent en jugement où se manifeste à plein la puissance de l'esprit interpréteur; non seulement sa puissance, mais plus encore son activité. L'intelligence humaine dans le système chrétien, cesse d'être une sorte d'appareil photographique pour idées séparées. Elle devient une devineuse en quête des esprits et de leurs intentions. Il y a là un effort prodigieux et, ce qui est merveille, cet effort réussit. Le P. Laberthonnière biaise à ce sujet en quelques expressions réticentes qui ont l'air de faire de cette collaboration du connaissant et du connu comme une compromission où chacun des deux perd un peu de ses titres absolus à être distinct. Cependant, réfléchissant sur ce mystère de la connaissance, il y voit bien que ce qui est *notre* y est *autre* et que ce qui est *autre* y est *notre*. Ce serait antinomie, si ce n'était miracle, p. 84 : « Il est vrai de dire que nous n'avons rien que nous ne l'ayons reçu et il est également vrai de dire que nous n'avons rien que nous ne l'ayons acquis. » Lorsqu'il s'agit de la connaissance, il n'est pas à moitié vrai de dire que nous connaissons notre conscience et à moitié vrai de dire que nous connaissons l'objet extérieur. Il est pleinement vrai et que nous avons une activité de connaissance et que nous avons une réalité de connaissance. Ainsi, il y a, déjà dans la connaissance, une autonomie, un autodynamisme et presque une autocréation ou plutôt une auto-récréation dans le cas de chaque homme. Mais il y a bien plus : dans la lettre même des textes saints, tout comme dans la croyance du sens commun empirique, l'idée autonome de chacun dirige chaque acte. L'autonomie s'étend à l'action; et il faut dire avec le P. Laberthonnière, p. 99-100 : « Nous avons une autonomie dont la profondeur et l'étendue doivent tour à tour nous jeter dans l'effroi et le ravissement. Elle ne consiste pas seulement en ce que nous disposons de notre esprit et de nos idées. Elle consiste en ce que nous disposons de notre être même, et par notre être de toute réalité à laquelle il est lié... »

Le réalisme chrétien brise l'unité du monde où tout le mouvement, selon l'ancien paganisme, partait du premier moteur et descendait de sphère en sphère; les natures spécifiques régissaient les individus comme les astres altiers régissaient les mouvements physiques de l'univers, le tout à partir du ciel. La contingence même, dans l'aristotélisme, paraît un renforcement de la nécessité, si tout événement particulier en apparence sans cause est en réalité un nœud, une rencontre, un concours, une superposition de causalités diverses. La contingence, la liberté, l'autonomie morale deviennent au contraire les apanages de cette multitude de premiers moteurs de leur moralité que constituent, selon le christianisme, les hommes créés chacun à part. Bref, au lieu du monisme, de la rigidité des lois rationnelles ou spécifiques, le christianisme met en évidence que le monde est fait d'une multitude de cas particuliers, simplement plus ou moins semblables. C'est un pluralisme, et l'action y apparaît, chez Dieu comme chez l'homme, affaire d'intention et pour ainsi dire de morale. Le P. Laberthonnière est fondé à dire, p. 101 : « D'après la philosophie grecque tout se faisait d'une part fatalement et d'autre part logiquement. D'après la doctrine chrétienne au contraire tout se fait librement et moralement. » Certes, c'est nuire à une thèse que de l'exposer sans lui apporter les atténuations nécessaires. Mais il demeurera toujours ceci : tandis que les systèmes grecs sont des scientismes qui insistent relativement peu sur les distinctions d'essence et d'existences, au fond du système chrétien on décèle la fameuse distinction entre l'essence abstraite et les existences réalisées. Cette distinction pourra être rendue plus profonde par les thomistes en chaque être individuel doué d'essence et d'existence. Mais, sous sa forme la plus simple, la plus grossière et absolument indispensable à titre de minimum, la distinction d'essence abstraite et d'existence concrète suffirait déjà, impliquant le créationisme, à impliquer tout le réalisme pluraliste. En tout ceci, encore une fois, il ne convient pas d'opposer brutalement l'hellénisme et le christianisme. On a fait remarquer, au contraire, et de plus en plus souvent en ces dernières années, que la spéculation grecque préparait le christianisme. Tout un vocabulaire commun sur le Verbe ou la Sagesse ne va pas sans quelques idées quelque peu parallèles. Ce qui est vrai, c'est que le christianisme transmuait ces idées à la lumière de son réalisme : réalisme pour sa théodicée, réalisme pour sa philosophie de l'homme, réalisme pour sa conception de la nature.

Seulement le réalisme de l'Église resta, surtout pendant les siècles de barbarie, une philosophie implicite. Saint Augustin eut à peine le temps, à partir de Plotin, d'inaugurer une grande philosophie chrétienne. Déjà les barbares assiégeaient Hippone; et ils eurent raison du monde de culture raffinée qui était nécessaire à la mise au point d'une philosophie. Réduite à la barbarie germanique pour plusieurs siècles, l'Europe chrétienne subit une dépression sensible jusque dans la valeur même de son christianisme. Il fallait vivre d'une manière précaire, *primum vivere, deinde philosophari*. La renaissance carolingienne, encore qu'elle s'accompagnât des spéculations de Jean Scot Erigène, fut plus littéraire que philosophique. Il fallut attendre deux siècles pour qu'on eût les loisirs de se passionner à propos du problème du réalisme.

II. LE PROBLÈME DU RÉALISME CHRÉTIEN ET LA SOLUTION D'ABÉLARD. — Si l'on veut comprendre quoi que ce soit au problème médiéval du réalisme et du nominalisme, il y a un ouvrage auquel il faut toujours revenir parce qu'il groupe les textes essentiels avec un commentaire pertinent : *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie. Philosophie du Moyen Âge*, par Victor Cousin (5^e éd., 1865). Il est exact

comme le dit ce livre, que tout le problème du réalisme philosophique chrétien et avec lui toute la philosophie scolastique sont sortis d'une phrase de Porphyre traduite par Boèce.

Boèce, en effet, au VI^e siècle, au moment où la plus grande partie de la civilisation antique disparaissait, mais où il allait cependant en demeurer quelque chose dans le christianisme devenu barbare, « avait traduit de la philosophie grecque ce qui pouvait servir à polir et à façonner un peu la rude enfance de la société barbare et chrétienne ». P. 56. Il s'attacha surtout à la grammaire et à la logique aristotéliennes, peu compromettantes pour la foi orthodoxe et utiles quand il s'agissait de raisonner. Cependant, dans un système philosophique, tout, se tient. Même en laissant de côté les aspects essentiels de la métaphysique des Grecs, il arriva à Boèce de transmettre à la postérité un germe d'inquiétude philosophique à partir duquel la position réaliste tout entière allait avoir lieu de s'expliquer.

Cette phrase de Porphyre qui allait porter ce germe de discussions et d'élaborations philosophiques et que Boèce traduisit pour le Moyen Âge est celle-ci :

« Puisqu'il est nécessaire pour comprendre la doctrine des catégories d'Aristote de savoir ce que c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident, et puisque cette connaissance est utile pour la définition et en général pour la division et la démonstration, je vais essayer dans un abrégé succinct et en forme d'introduction de parcourir ce que nos devanciers ont dit à cet égard, m'abstenant des questions trop profondes et m'arrêtant même assez peu sur les plus faciles. Par exemple, je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence, ni, dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie; ce problème est trop difficile et demanderait des recherches plus étendues; je me bornerai à indiquer ce que les anciens et parmi eux surtout les péripatéticiens ont dit de plus raisonnable sur ce point et sur les précédents. »

Conférer une réalité aux genres et aux espèces et une autre réalité irréductible, très importante, aux individus des espèces, en particulier aux personnes humaines responsables de leur destinée, c'était être réaliste et facilement conforme au christianisme. Rejeter les individus pour n'admettre que les idées générales, c'était revenir aux formes les plus rigides et les plus conventionnelles de l'idéalisme grec. Admettre les individus et oublier les lois naturelles de chaque espèce, c'était aboutir non seulement à un pluralisme qui doit rester organisé, mais à un multitudinisme anarchique. Si chacun, par exemple, agit à sa guise et se bâtit sa destinée, comment peut-il être puni ou récompensé selon des lois qui valent pour l'ensemble des hommes et qui dans cette grande affaire d'éternité distinguent même, essentiellement, l'homme de la bête. Ce multitudinisme n'est plus un personnelisme raisonnable, mais un individualisme tel que seule une religion intérieure y peut compter. Pour lui, en effet, toute religion collective, sociale, rituelle et sacramentelle devient non seulement inutile, mais inapplicable et même blâmable. Certes, le Christ pourrait à la rigueur sauver séparément tels et tels hommes, chaque fois par une sorte de rédemption entièrement distincte, littéralement « ineffable », indicible et quasi irrationnelle. Mais alors, certains dogmes, comme le péché originel qui s'attache à toute l'espèce humaine, seraient inacceptables. En même temps qu'un problème sur la texture de l'univers, le problème sur la nature des *universaux* est un problème de théologie.

Dès que, après les premiers siècles de barbarie, avec les facilités des ressources matérielles accrues, d'une vie moins dure et moins troublée, on eut la possibilité de repenser et de méditer la phrase de Porphyre traduite par Boèce, on comprit toute l'importance du

débat. Est-ce christianisme foncier ou simplement bon sens de la connaissance vulgaire? En tout cas il semble prouvé que, dès le IX^e siècle, à l'époque où fleurissaient les écoles de Tours dont Raban Maur est comme un ultime témoin, on tendait davantage à situer la réalité du côté du concret divers qu'à retourner à un idéalisme renouvelé de Platon. Cousin, *op. cit.*, p. 79.

Ce qu'on a appelé le nominalisme de Roscelin paraît même une exagération de ce réalisme polymorphe. Mais en enlevant toute consistance aux idées générales, Roscelin enlevait tout caractère commun entre les trois personnes de la Trinité qui ne pouvaient plus apparaître comme faites d'une même nature divine. Roscelin ne voyait dans les idées générales que des mots creux; aussi, plutôt même que le nom de nominaliste, ses contemporains comme Othon de Freisingen lui attribuaient comme marque distinctive d'être l'inventeur de ce qu'on appelait la *sententia vocum*. En ce haut Moyen Âge, on n'aurait peut-être pas discerné directement que la position de Roscelin rendait impossible le savoir humain, qui est obligé de prévoir des similitudes entre les êtres, des retours dans les situations et les faits, des classifications aux tiroirs commodes. Mais comme Roscelin poussait son nominalisme à toutes sortes de conséquences extrêmes et que sa doctrine *trithéiste* n'était guère compatible avec l'unité divine, il souffrit persécution. Malgré ses erreurs, il faut reconnaître avec V. Cousin qu'il avait lancé en circulation pour le service de la vérité philosophique deux idées qui feront leur chemin dans l'histoire de la pensée parce qu'elles sont riches de sens : « 1. Il ne faut pas réaliser des abstractions. 2. La puissance de l'esprit humain est en grande partie dans le langage. » *Op. cit.*, p. 99.

Mais, en son temps, on ne retenait point ce qui, dans le réalisme de Roscelin poussé jusqu'au nominalisme, servait l'orthodoxie. On ne voyait que ce qu'il y avait d'hérétique. D'où la doctrine opposée que formulait saint Anselme. Ce dernier appelle les universaux : *substantias universales*. Par rapport à un nominaliste, il est évidemment réaliste, mais ce réalisme, outrancier à sa manière, est surtout un idéalisme platonisant, ennemi de l'empirisme. Il accuse le nominalisme de ne point comprendre comment plusieurs hommes particuliers ne sont qu'un seul et même homme : « *Nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo.* » Comme l'ajoute Victor Cousin, p. 104 : « donc il pensait que non seulement il y a des individus humains, mais qu'il y a en outre le genre humain, l'humanité qui est une, comme il admettait qu'il y a un temps absolu que les durées particulières manifestent sans le constituer, une vérité une et subsistante par elle-même, un type absolu du bien que tous les biens particuliers supposent et réfléchissent plus ou moins imparfaitement. » Ainsi, il ne poussait pas l'idéalisme jusqu'à nier les êtres multiples. Il n'était pas non plus mauvais théologien, lorsqu'il préparait, par une théorie de l'*exemplarisme divin*, l'étude de Dieu. Mais du même coup, il faisait la part plus belle à l'idéalisme qu'au réalisme des êtres individuels. En même temps qu'il néglige un peu ces groupes concrets de propriétés et de phénomènes qu'est chaque être de la nature, l'idéalisme d'Anselme est trop porté à isoler la « réalité accidentelle » et à lui conférer une réalité absolue en dehors du sujet individuel où cette réalité a été perçue. Telle est la manière dont on s'y prend pour hypostasier des abstractions. C'est ainsi qu'Anselme reproche à Roscelin de ne pas savoir discerner la couleur d'un corps de ce corps comme tel. Il « admettait que la couleur a de la réalité hors du corps coloré comme le genre humain a sa réalité indépendamment des individus qui le composent ».

Engagé dans cette voie, le spéculatif, avec quelques

propriétés ou plutôt quelques entités abstraites et universelles se chargerait volontiers de fabriquer un individu concret, n'ayant d'autre substance qu'en ces abstractions. Le soi-disant nominalisme n'est-il pas quelquefois plus réaliste quand il demande qu'on évite de prendre la paille des mots pour le grain des choses.

Bien entendu, en faisant pressentir la réaction qui se dressera chez les philosophes chrétiens contre cet archétypisme anselmien, il ne s'agit pas d'attenter à la mémoire du célèbre théologien. Il faut d'ailleurs comprendre qu'il était lui-même dans son rôle d'orthodoxie en réagissant avec toute la vigueur nécessaire contre le nominalisme parfaitement hétérodoxe de Roscelin. Au reste, dans la pensée essentiellement théologique de saint Anselme, l'idéalisme philosophique n'est qu'un à côté.

Or, voici que cette doctrine devient l'essentiel dans le système de Guillaume de Champeaux. Celui-ci n'est pas un agnostique qui songerait à nier l'existence des individus. Mais dans les mêmes individus d'une espèce il ne voit qu'une seule réalité : *eandem rem*. Les individus ne diffèrent aucunement, selon lui, dans leur essence, mais seulement dans leurs éléments accidentels, *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudo accidentium varietas*. Il alla même plus loin et, dans une opinion qui prétendait tenir compte davantage du concret, tout en y maintenant à fond l'unité de l'espèce, il disait : *rem eandem non essentialiter sed individualiter*. Depuis un siècle, éditeurs de manuscrits et historiens de la scolastique se demandent comment Guillaume de Champeaux a pu écrire : « une chose est la même chose qu'une autre non par son essence mais par son individualité » (cf. V. Cousin, *op. cit.*, p. 117). On a même été (et Cousin se rangeait à cette opinion avec Baumgarten-Krusius) jusqu'à supposer, conformément d'ailleurs à d'excellents manuscrits, une variante meilleure : *indifferentier* au lieu d'*individualiter*. En réalité il semble que Guillaume de Champeaux aurait admis la lecture la plus difficile : *individualiter*. C'est en effet sur le terrain de l'*individualiter* qu'Abélard l'attaquera. La doctrine de Guillaume de Champeaux rendait très facile la théorie du péché originel : il n'y a qu'un individu, nous avons péché en Adam; mais elle rendait très difficile l'explication de beaucoup d'autres points du christianisme. Il s'était produit que, croyant raisonner à partir des faits, Guillaume de Champeaux raisonnait comme ces biologistes qui, à propos du peuplier d'Italie (lequel se reproduit par boutures à partir d'une première bouture connue) déclarent qu'il n'existe qu'un seul individu de cette espèce. Grattez dans Socrate, si l'on peut dire, les apparences fragiles d'une *socralité* et vous y trouverez tout de suite, selon Guillaume de Champeaux, l'individu humain. L'idée générale n'est plus séparée des réalisations concrètes dans ce système aussi ingénieux qu'incompréhensible. C'est pourtant bien la forme la plus réaliste qu'ait prise, dans la maturité de sa pensée philosophique, l'idéalisme initial de Guillaume de Champeaux. Sous les auspices de Guillaume et sous celles de saint Anselme ce réalisme singulier garde des adeptes tels Odon de Cambrai et Bernard de Chartres, jusqu'au milieu du xiii^e siècle. Mais, dès les premières années du siècle, l'outrance simplificatrice était frappée à mort.

Il y avait eu un grand philosophe : Abélard. Désormais chez les chrétiens, et en faveur de leurs dogmes comme de la vérité des sciences physiques les plus positives, on ne pourrait plus maintenir cette équivoque de l'*οὐσία*, substance, qui tantôt désigne l'espèce et tantôt désigne l'individu chez le très concret et réaliste Aristote. Par sa thèse absurde qui voulait par trop anéantir la métaphysique et réduire le concret à une abstraction, Guillaume de Champeaux avait suscité

la protestation d'Abélard. Sans doute, la thèse idéaliste et simplificatrice qui veut expliquer le concret par l'abstrait au lieu d'expliquer l'abstrait par le concret réapparaîtra sous d'autres formes et très séduisantes, au cours des âges. Cette tendance correspond à une pente de l'esprit humain. Mais la tentative idéaliste spéciale de Guillaume de Champeaux ne sera plus jamais reprise jusqu'au bout de sa logique. Abélard en avait eu raison; et son raisonnement mérite d'être cité. (V. Cousin, *op. cit.*, p. 137-139.) Abélard chercha les conséquences qui découleraient des prétentions de Guillaume de Champeaux, si on les admettait. Ce serait la confusion absolue de tous les hommes :

« Si l'animal qui existe tout entier en Socrate, dit Abélard, est affecté de maladie, il l'est tout entier puisque tout ce qu'il prend il le prend dans toute sa quantité et dans le même moment il n'est nulle part sans maladie; or ce même animal universel est tout entier dans Platon : il devrait donc y être malade aussi; mais, il n'y est pas malade. Il en est de même pour la blancheur et la noirceur relativement au corps. Nos adversaires ne peuvent pas échapper en disant : Socrate est malade, mais non pas l'animal; car s'ils accordent que Socrate est malade, ils accordent que l'animal est malade aussi dans l'individu... S'ils imaginent que l'animal universel n'est point malade quand l'individu l'est, ils se trompent bien; car l'animal universel et l'animal individuel sont identiques (selon leur sophisme). Ils ajoutent : l'animal universel est malade mais non pas en tant qu'universel. Plaise à Dieu, qu'ils s'entendent eux-mêmes. S'ils veulent dire l'animal n'est pas malade en tant qu'universel, c'est-à-dire que son universalité l'empêche d'être malade, il ne sera jamais malade, puisqu'il est toujours universel. Et semblablement son universalité l'empêche d'être malade puisqu'aucun individu n'est malade en tant qu'individu... S'ils ont recours à l'expression d'*état* et qu'ils disent : l'animal en tant qu'universel n'est pas malade dans l'état universel, qu'ils nous expliquent ce qu'ils veulent dire par ces mots : l'état universel. S'agit-il d'une substance ou d'un accident? Si c'est d'un accident, nous accordons que rien n'est malade dans l'accident, si d'une substance, c'est de la substance animale ou de quelque autre substance. Si c'est d'une autre, nous accordons encore que l'animal n'est pas malade dans une substance autre que la sienne. Si enfin il s'agit de l'animal, il est faux que l'animal ne soit pas malade dans l'état universel, c'est-à-dire que l'animal en soi ne soit pas malade quand l'animal est malade. Je ne vois pas qu'il y ait ici moyen d'échapper. »

Avec une verve inouïe Abélard vida l'école de Guillaume de Champeaux. Dans l'ambiance de l'hilarité déchainée contre la métaphysique de Guillaume de Champeaux, il établit à Paris, grâce à un grand concours d'étudiants enthousiastes, un centre d'études qui ne cessera plus et qui sera l'origine de l'Université. Abélard acharné contre Guillaume de Champeaux, retournait sans cesse le fer dans la plaie (*op. cit.*, p. 150). Il disait :

« Dans le système de Guillaume, chaque individu humain en tant qu'homme est l'espèce et non pas une espèce, comme traduit V. Cousin. D'où il suit que l'on pourrait dire de Socrate : Cet homme est l'espèce. Il est certain que Socrate est cet homme; dont on peut conclure avec toute raison suivant les règles de la troisième figure du syllogisme : Socrate est espèce. Si en effet une chose s'affirme d'une autre et qu'il y ait encore un autre sujet au sujet, le sujet du sujet sert de sujet au prédicat du prédicat : C'est ce que personne ne peut raisonnablement nier. Je poursuis : Si Socrate est espèce, Socrate est universel et s'il est universel il n'est point Socrate. Ils se refusent à cette conséquence : s'il est universel il n'est point singulier; car dans leur système tout universel est singulier et tout singulier universel. »

Certes il se rencontre dans cette âpre dialectique une opposition si farouche à la théorie simpliste des genres et des espèces, qu'on a pu relever, à juste titre (art. NOMINALISME, col. 717-734); la tendance nominaliste d'Abélard. Cependant (même art., col. 717), tout de suite, indubitablement, on reconnaît qu'Abélard n'est pas un nominaliste de cette école de Roscelin qui ne

distinguaient que des mots dans les genres et les espèces. Abélard est beaucoup plus perspicace : les hommes, comme il le reconnaît, sont simplement *semblables*; mais cette similitude n'est pas rien; elle constitue une très importante réalité. La réalité humaine, ainsi, pourra apparaître comme double : il existe les humanités concrètes des personnes et il existe aussi cette ressemblance spécifique où se groupent les personnes (V. Cousin, *op. cit.*, p. 164-165) : *Illud tantum humanitatis informatur Socrate quod in Socrate est. Ipsum autem species non est, sed illud quod ex ipsa et ceteris similibus essentialiter conficitur* : « Ce qui prend la forme de la socratéité, ce n'est pas l'humanité en soi, mais ce qu'il y a d'humanité en Socrate. L'espèce en effet n'est pas cette portion seule d'humanité mais sa réunion avec toutes les humanités semblables. » Bref, Abélard n'est pas seulement un réaliste contre l'idéalisme de Guillaume de Champeaux, il est aussi un réaliste contre le nominalisme outrancier de Roscelin. Il reprend expressément à son compte la théorie des universaux qu'avait esquissée Porphyre en y décelant une collection d'êtres semblables. V. Cousin, *op. cit.* p. 185. Mais il insiste sur la réalité que représente, entre les êtres de la collection, cette similitude même. Seulement de cette ressemblance il ne veut pas faire un être *réalisé à part des individus*. Les individus n'étant pas « mécanisés » par cet archétype gardent leur liberté, ils sont capables de destins propres, responsables. Abélard, grâce à son réalisme modéré à égale distance des deux extrêmes, était en état de faire progresser la théologie, spécialement la théologie morale, puisqu'il maintenait et les lois de la nature humaine, et les initiatives des individus.

Ce qu'il y avait d'instable et d'imprudent dans la personnalité d'Abélard ne se rencontra heureusement plus chez certains de ses disciples bien avisés, tel Pierre Lombard. Le ^{xiii}^e siècle parisien tout entier, sans trop le dire, sans trop se l'avouer peut-être, car Abélard n'était pas en odeur de sainteté, vécut de ces grands principes abélardiens, assagis au service de l'Église, service auquel d'ailleurs ils étaient si aptes, jusque dans leurs audaces apparentes. Mais après avoir trouvé chez elle, dès les temps carolingiens, par Porphyre et Boèce, des problèmes du paganisme où le réalisme chrétien pouvait être remis en question, la chrétienté se trouva bientôt en présence de thèses païennes agressives qui lui venaient par les Arabes d'Espagne et de Sicile. Après Abélard, il lui faudra Thomas d'Aquin pour expliciter à nouveau son réalisme.

III. LA THÈSE HELLÉNISTIQUE DE L'UNITÉ DE L'INTELLECT ET LA PSYCHOLOGIE CONCRÈTE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. — Ce n'étaient pas seulement les tendances astrologiques renouées de l'antiquité païenne et hostiles à l'autonomie de chaque homme qui prirent un développement considérable au ^{xiii}^e siècle, à l'aurore, à l'aube plutôt des sciences positives. Cette astrologie elle-même recevait l'appui important qui lui venait du monde arabe depuis les environs de l'an 1000, depuis l'époque de Gerbert. Les Arabes avaient hérité en Syrie de la science antique et ils avaient accru cet héritage. De même ils avaient acquis et amplifié les spéculations les plus mystiques des néo-platonisants. De la sorte ils avaient doublé leur panthéisme matérialiste et scientifique d'une sorte de panthéisme spiritua-liste et mystique.

Déjà, aux écoles chartraines du ^{xii}^e siècle, l'orthodoxie est confusément atteinte par l'une et l'autre de ces deux tendances, où ni Dieu ni la nature ne sont oubliés mais où l'on a franchement oublié l'homme. Aux environs de 1215, dans l'université naissante de Paris, au temps d'Amaury de Bène et de David de Dinant, c'est, au fond, la tendance au monisme simplificateur, antiréaliste qui est condamnée. Cependant,

pendant plusieurs décades, les réalistes parisiens vont encore avoir de la peine à expliciter davantage les conditions philosophiques de cette croyance réaliste qu'ils tiennent de leur foi et au service de laquelle ils possèdent déjà les découvertes d'Abélard. C'est que les conditions ne sont pas extrêmement favorables à une explication de réalisme. La raison en est une tendance philosophique commune à tous les docteurs parisiens, séculiers ou religieux. Les nouveaux religieux adonnés aux études (et au temps d'Alexandre de Halès ils sont à Paris davantage peut-être des franciscains que des dominicains), tout comme les séculiers, suivent les doctrines de l'arabe Avicenne, baptisées dans l'augustinisme par l'espagnol Gundissalinus. Les tendances les plus piétistes peuvent s'en accommoder. Le réalisme d'Avicenne peut d'ailleurs paraître suffisant. Distinguant l'essence et l'existence, ce philosophe arabe distingue aussi les existences les unes des autres, en particulier (ce qui est très important) il distingue les unes des autres les existences des êtres doués d'intelligence comme les hommes. Cf. Roland-Gosselin, *De ente et essentia*, p. 155-157. Cependant il y a une limite à ce réalisme d'Avicenne, parce que pour lui, du moins pour ses disciples chrétiens, que M. Gilson appelle les gundissalinistes ou les augustinistes avicennisants, l'activité de l'intelligence demeure l'apanage de Dieu. Selon cette doctrine, l'esprit humain connaissant est moins un poste émetteur qu'un poste récepteur. Par une attache trop directe des cas humains divers à l'Intellect divin, on compromettrait, sans qu'on s'en rendit compte, l'indépendance de chaque homme. A cette époque où la science débutait à peine, plutôt que les divergences des cas particuliers on était naturellement porté à observer d'abord les analogies entre les phénomènes, d'autant plus qu'on espérait pouvoir les rattacher à quelque influence astrale. De la même manière, les lois qui régissent les espèces animales paraissaient fort rigoureuses. On les supposait simples. Pour peu qu'on considérât les esprits humains comme de simples postes récepteurs de l'Intelligence divine, on risquait de laisser s'estomper le réalisme d'Abélard et d'expliquer de nouveau, avec Aristote, les apparences contingentes de la nature comme les résultantes, les nœuds de normes rigides spécifiques.

On ne mesura vraiment l'importance du danger que courait le réalisme que lorsqu'arriva d'Espagne une nouvelle doctrine moins apparemment assimilable au christianisme que celle d'Avicenne, à savoir celle d'Averroès. Ce dernier était un scientifique plus encore qu'un philosophe. Tournant à son côté physique la métaphysique d'Aristote, il insistait sur ces faits qui lui paraissaient patents : « Tout ce qui se meut est mu physiquement. Tout ce qui se meut est mu par un autre. » Les deux propositions sont en effet dans Aristote. Avec une logique trop claire, Averroès en tirait un monisme physique, l'intelligence n'étant plus, au dessus de ce monde, qu'une sorte de phosphorescence, une représentation partielle, un épiphénomène. Chaque esprit humain n'était plus donné que comme un reflet d'une intelligence aussi unifiée que le monde. Par ailleurs cette intelligence était considérée comme hors d'état de mouvoir quoi que ce soit.

Bien entendu, en Italie, puis en France, où elles parvinrent peu à peu, les doctrines d'Averroès ne furent pas partout acceptées dans leur intégralité hétérodoxe. On se borna souvent à faire au profond commentateur d'Aristote, qu'était en effet Averroès, des emprunts de détails. Mais comment emprunter des détails à un commentateur qui gauchissait l'autorité d'Aristote dans un sens incompatible avec le réalisme chrétien, sans se laisser solliciter par la double mentalité d'Averroès et d'Aristote? Il se produisit donc que des averroïstes parisiens ne mirent pas toujours dans

leurs emprunts au maître arabe cette discrétion à laquelle sut se tenir saint Thomas d'Aquin. Il se rencontra même qu'un soldat refusait en mourant les consolations de la religion parce qu'il disait être sauvé avec saint Pierre n'y ayant qu'une âme au monde avec lui ». Il se croyait sauvé dans l'âme de l'espèce humaine, refaisait à son compte, sans le savoir, le raisonnement sophistique qu'Abélard prêtait à Guillaume de Champeaux. Ce cas et sans doute quelques autres, des conciliabules fort peu chrétiens qui réunissaient divers maîtres parisiens, souvent des plus jeunes, tout ce danger fit peur. Dès 1258-1259, saint Thomas d'Aquin réagissait vigoureusement. Il préparait sa *Summa contra gentiles*, le premier de ses grands travaux originaux. La *Summa contra gentiles* était moins dirigée, comme on l'a cru longtemps, contre les Maures d'Espagne que contre ceux qu'elle désigne expressément comme *gentiles*. Dans le langage universitaire d'alors, les *gentiles* sont les païens qui retrouvent des partisans à la faveur des diverses doctrines philosophiques ou scientifiques venues du monde arabe. Dans sa *Summa contra gentiles*, Thomas d'Aquin, après avoir exposé la théodicée, insiste longuement sur les distinctions des choses et sur les distinctions des substances intellectuelles. Surtout, il pose le grand principe de son réalisme chrétien. C'est d'ailleurs moins d'un principe qu'il s'agit que d'une constatation, plus importante en faveur du réalisme que ce qu'avait discerné Abélard lui-même. C'est cette constatation qu'il convient de dégager comme essentielle au réalisme thomiste.

Thomas d'Aquin est, avant tout peut-être, un inventeur en philosophie réaliste. Sans doute, en toute sa réflexion philosophique il s'est beaucoup servi de l'école des philosophes arabes : Avicenne, Al-Farabi, Al-Gazel, comme il s'est servi de beaucoup d'auteurs latins. Pourtant le gundissalinisme, qui était un avicennisme déjà christianisé, fut rejeté par Thomas d'Aquin comme pas assez réaliste, comme ouvrant une brèche par laquelle l'averroïsme lui-même aurait pu trouver le moyen de s'infiltrer dangereusement. C'est que, au fond, malgré la multitude de ses informations, peut-être en raison même de leur diversité, saint Thomas n'est pas dans le sillage des Arabes, différent en cela de la plupart des docteurs chrétiens de son temps. Tout en faisant un large emploi de certaines thèses de l'aristotélisme pur, il est un penseur très personnel au service du réalisme chrétien. L'augustinisme le plus dévot avait trouvé à prendre dans les doctrines des *gentiles* et plus encore les « artistes », jeunes maîtres ou étudiants en humanités et en sciences, dont l'orthodoxie au contact de l'averroïsme paraissait plus particulièrement atteinte. Albert le Grand et Bacon relevaient des Arabes et Roger Bacon trouvait même le moyen d'unir leurs tendances dangereuses les plus opposées, leurs mentalités trop physiennes et trop mystiques. C'est au moment où tant de syncrétismes, qui laissaient de côté divers aspects plus ou moins essentiels du réalisme chrétien, arrivaient à maturité, que Thomas d'Aquin leur opposa sa doctrine personnelle.

Le point précis par où il s'opposait ainsi à ses contemporains est la *théorie du nombre des intellects agents*. En ce temps-là, les philosophes chrétiens, même s'ils distinguaient une multiplicité d'intellects passifs humains, se contentaient d'admettre l'existence d'un seul intellect agent. Albert le Grand lui-même, retenu par ses sources gréco-arabes, n'avait pas osé multiplier les intellects agents et il n'avait peut-être même pas songé sérieusement à considérer chaque intellect agent comme un attribut de chaque homme, comme un élément essentiel de sa personnalité. Contre l'augustinisme mystique et contre la physique averroïste, Thomas d'Aquin invente, dans sa *Summa contra gen-*

tiles, la philosophie morale, et métaphysique aussi, de l'individu. Ainsi ce qu'il faut voir dans la *Summa contra gentiles*, ce n'est pas seulement une polémique antimusulmane ou antiaugustinienne ou antiaverroïste, polémique qui s'y trouve en effet et longuement; c'est plus encore : c'est l'œuvre où Thomas d'Aquin est maître, pour la première fois, de sa synthèse réaliste, qui n'était qu'ébauchée dans son précédent ouvrage de jeunesse, son *Commentaire sur les sentences de Pierre Lombard*. Thomas d'Aquin, dépassant en cela Albert le Grand, sut voir que les similitudes des raisons individuelles ne forment pas uniquement une seule raison transcendante. Elles ne sont que comparables à tous les autres genres des similitudes des êtres. Il remarque que, sous ses dehors les plus impersonnels, l'intelligence est un des éléments les plus personnels, en même temps que le plus connu, le plus essentiel de la personnalité même du moi humain. Il lui arrive de dire *manifestum est quod hic homo singulariter intelligit*. Une autre phrase assez semblable lui est également chère : *Experitur seipsum esse qui intelligit*. (Cf. A. Forest, dans *Revue des cours et conférences*, 1932, p. 381.) L'activité singulière personnelle de chaque intelligence humaine paraît à saint Thomas ou bien être un fait, ou bien découler des faits. On pourrait presque dire qu'il en appelle au même critère d'évidence que Descartes dans son *Cogito, ergo sum*. Cette constatation ou plutôt ce jugement de valeur porté sur les faits est essentiel au réalisme. Il faut qu'un jugement de valeur et d'existence soit ainsi porté, légitimant les apparences. Ainsi s'accomplit le passage de la personnalité psychologique (qui se définit par les apparences d'unité et d'activité de la conscience) jusqu'à la personnalité métaphysique conçue comme substance, substance « actée » ou plutôt « révélée » par ces *accidents* que sont les phénomènes psychiques. Les *accidents* étant d'ordre intellectuel et volontaire, c'est-à-dire concernant le dynamisme de chaque intelligence, la volonté apparaissant par ailleurs comme essentiellement liée à l'intelligence, cette substance humaine personnelle ne peut être dite que substance intellectuelle. Ce terme, ou plutôt ces deux termes accolés sont chers à saint Thomas. Dans la terminologie et la mentalité générale aristotélicienne dont celui-ci continuait à user abondamment, l'homme est un « animal raisonnable », mieux : « l'animal raisonnable ». Son caractère spécifique, qui caractérise son essence est la raison, cette raison où Aristote mettait bien, avec l'intelligence, la volonté. Ainsi l'aristotélisme, placé nettement dans sa psychologie même sur le terrain métaphysique, suggérait à Thomas d'Aquin son réalisme personnel et chrétien.

Cet acquis philosophique étant réalisé, cette vérifiable découverte majeure étant faite, Thomas d'Aquin était en état de réfuter le monisme intellectualiste dont la philosophie de son temps était plus ou moins atteinte. Ainsi put-il écrire son c. LXXVI du l. II de la *Summa contra gentiles* : *Quod intellectus agens non sit substantia separata sed aliquid animæ. Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus ut Alexander etiam ponit et Avicenna...* Il pouvait faire plus et édifier sur son réalisme intellectualiste toute une morale chrétienne. En effet, il posait maintenant des équivalences chrétiennes entre certaines notions psychologiques proches de l'expérience et certaines notions de la métaphysique aristotélicienne. Il mettait, sous les notions vagues et comme « passe-partout » de la métaphysique conceptuelle issue des spéculatifs grecs, des réalités psychologiques concrètes, repérables, existantes.

Ainsi les historiens de la pensée de saint Thomas d'Aquin n'ont en général pas assez insisté sur l'importance d'une *équation* posée par saint Thomas en méta-

physique et qui constitue le bouleversement ou plutôt la transmutation de l'aristotélisme en ce lointain début des philosophies modernes. Cette équation philosophique peut se formuler comme suit, (le premier membre étant en terme de philosophie antique, le second membre étant en terme de philosophie moderne) : la forme de chaque homme = son intelligence, sa conscience. L'âme de chaque homme est, ni plus ni moins, sa raison individuelle. Les textes de saint Thomas à ce sujet sont fréquents, longs et n'apparaîtraient contradictoires qu'à celui qui refuserait de les méditer. Voici quelques-unes de ces expressions dans la *Summa contra gentiles* : *Si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis... Aristoteles ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio scilicet intellectus possibilis et intellectus agens convenit homini... Intellectus possibilis et agens sunt virtutes quædam in nobis formaliter existentes... Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis. Naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes... Intelligere et ratiocinari est operatio hominis in quantum homo est... Homo est movens seipsum... Primum autem movens in homine est intellectus... Substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor neque continetur ei solum per phantasmata, ut dixit Averrhoes sed ut forma... Anima humana est intellectualis substantia corpori unita ut forma... Homo potest definiri per hoc quod est intellectivus... Intellectus agens est causa efficiens.*

Ce qui paraît ainsi à Thomas d'Aquin être l'expression d'un fait, lui paraît également nécessaire pour la foi catholique, car il s'agit de sauvegarder la liberté humaine. *Summa contra gentiles*, I, II, c. LXXVI : *Operatio propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum sed actus ab alio et sic non erit dominus suarum operationum nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica, quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.* On trouvera dans les *Questiones disputatæ* et dans la *Summa theologia*, écrite après la *Summa contra gentiles*, plus que des textes parallèles : la mise en œuvre, tout au long des divers problèmes de la théologie catholique, du réalisme noétique ainsi élaboré.

Il s'agit bien en effet de toute une élaboration d'un réalisme noétique. Historiquement, saint Thomas, comme l'a indiqué son premier biographe, Guillaume de Tocco, est le philosophe qui a su voir que l'espèce humaine se multiplie en personnalités par la multiplication des activités intellectuelles. Pour l'homme, aime à répéter saint Thomas, l'intelligence c'est la vie. Autant d'intelligences humaines, autant de vies humaines, autant d'êtres humains. Oser ainsi combattre une forme « monopsychiste », anémiée, idéaliste de l'aristotélisme, une forme de pensée qui, avec Averroès et même Avicenne, faisait de l'intelligence un épiphénomène unique et impersonnel, détruisant les prérogatives de chaque conscience au profit du *diktat* de l'espèce, c'était en réalité, de la part de saint Thomas, poser sur le terrain scientifique la philosophie implicite du christianisme, selon qui chacun a pour destinée de finir par voir Dieu pour son propre compte. Le triomphe divin est la multiplication même de l'intelligence parmi les hommes et cette « intelligence » doit être considérée au sens le plus large du mot. L'intelligence ne pouvait en effet être désignée par le génie de saint Thomas comme étant quasiment le tout de chaque homme, qu'à la condition d'être conçue par lui

au sens très large de conscience mouvante, à la condition d'équivaloir avec ce que E. Le Roy nomme « la pensée vivante ». L'intelligence n'est pas seulement l'art d'abstraire; elle est l'art de se conduire; l'inspiratrice de la morale comme le principal titre de l'homme à exister. Cette intelligence, qui se trouve elle-même par une appréciation globale, qui saisit Dieu par une autre appréciation globale, est aussi près que possible d'un intuitionisme souple, à la condition que cet intuitionisme ne limite pas l'intelligence au « fonctionnement bureaucratique de l'esprit ». Il faut que cet intuitionisme largement intellectualiste à la manière de saint Thomas d'Aquin sache distinguer : les êtres qui transcendent le temps, la durée des courants de conscience, les permanences même dans la mobilité de chaque esprit. Sur ce dernier point saint Thomas d'Aquin a été fort loin, étudiant à fond les *habitus*, les intentions, les finalités, principes de permanence par rapport aux moyens successifs de leur réalisation.

Il faut bien, comme le voudrait Bergson, que le réalisme thomiste puisse s'accorder là-dessus avec le réalisme plotinien, ou alors c'est la séparation définitive de l'augustinisme et du thomisme. Si cette vue des choses de l'esprit peut être agréée, le corps, très réel, retrouve sa place dans ce que Dwlshauvers appelle la synthèse mentale. En ce cas le corps serait instrument à l'usage des fins de l'âme, une image pour le langage vécu de l'action. Il participerait aussi à ce rôle du monde qui est d'être un langage que Dieu parle à l'homme.

La magistrale analyse de l'acte humain, cet accident de la grande action immanente qu'est chaque forme humaine, a été faite par saint Thomas, entièrement neuve et originale dans la I^a-II^æ de la *Summa theologia*. Grâce à son réalisme, elle vaut non seulement pour l'ordre psychologique, mais pour l'ordre métaphysique et pour l'ordre moral, puisque cette intelligence que l'on y voit à l'œuvre est la réalité essentielle de l'homme. L'intelligence dure comme le veut Plotin, philosophe réaliste de l'extase intellectuelle et de la durée spirituelle opposées au temps matériel. A travers les circonstances transitoires qui suggèrent à l'esprit des moyens passagers pour des intentions plus durables, se font jour, parmi l'écoulement rapide des cellules du corps, des permanences plus durables encore d'égoïsme vital. L'ordre dynamique et l'ordre statique se mêlent aussi intimement que l'ordre intellectuel et l'ordre volontaire. Ce que l'on appelle le sentiment du cœur comme ce que l'on nomme intuition de l'esprit sont des éléments de cette unité à deux faces (intellectuelle et volontaire) qui englobe les multiplicités les plus variées, les plus réelles. La psychologie de saint Thomas, parce qu'elle est métaphysique, pourra, par ailleurs, donner naissance à une morale profondément chrétienne. Il est vrai par contre que son réalisme suppose de telles merveilles qu'il ne peut vraiment tenir qu'avec une théodicée solide, aux confins de la théologie catholique. Ainsi la foi viendra, en un sens, au secours de celui qui a admis cet intuitif et global jugement de valeur : « Je pense et je connais des êtres multiples, donc j'existe et ces êtres existent comme je les connais. »

On ne peut connaître ce qui n'apparaît pas que d'après ce qui apparaît. Mais que valent les plus simples apparences? A un moderne tout le bel édifice du réalisme thomiste paraîtra reposer sur le miracle d'une connaissance à la fois entièrement subjective et entièrement objective; subjective par son activité, objective par son réalisme. Il ne semble pas qu'il faille chercher la justification de ce personnalisme thomiste dans des matériaux empruntés à l'aristotélisme. L'élaboration des *species* allant de l'objet extérieur à l'inté-

rieur de l'intellect expliquerait à la rigueur une sorte de bombardement de l'esprit par des particules matérielles. Elle n'expliquerait pas la réaction toute psychique de la connaissance, ni même la présence des images matérielles dans la conscience. L'homme, par cette réaction intérieure qui dépasse les agitations de la matière et les reproduit dans la conscience, est un petit dieu, comme s'il refaisait dans son microcosme le vaste macrocosme. C'est un dieu partiel, il est vrai, puisqu'il ne fait le monde que peu à peu, en partie et conformément à un modèle objectif. Malgré tout, c'est un petit dieu que l'homme connaît. Son prodige dans la connaissance, ne faut-il d'ailleurs pas l'expliquer par le fait que l'homme est comme fils de Dieu et à son image? N'est-ce pas finalement au miracle de la puissance du Dieu créateur à rendre compte des merveilles des créatures? Et quelle merveille plus grande que la vie psychique d'un esprit comme l'homme dans une ambiance matérielle? Dans l'homme, lui-même corps et âme, qui pouvait mettre cette harmonie, qui pouvait répartir les indépendances et les dépendances des êtres surtout des « substances intellectuelles », si ce n'est Dieu en personne? Dieu crée non seulement chaque fragment d'être, mais la création tout entière, ainsi que le requiert la foi catholique. La vraie relation entre chaque être isolé à la manière d'une monade leibnizienne (le *vinculum*, non *vinculum substantivum*, mais *vinculum substantiarum*) c'est Dieu lui-même. La relation serait un être de pure raison, si elle n'avait ses plus profonds titres à être dans les êtres qui sont ses termes. Qu'un être hors série soit l'auteur des deux êtres en relation, il est du même coup l'auteur du destin commun de ces deux êtres, liés en un superêtre créé, pourvu qu'on appelle superêtre la totalité des deux êtres en question, totalité à qui doit correspondre comme une spéciale subsistance, et non pas une relation, privée arbitrairement de ses deux termes ontologiques. Si l'on ne veut pas de ce Dieu explicatif de saint Thomas on retombe à l'agnosticisme; saint Thomas a donc réussi à lier le réalisme universel au subjectivisme humain. Il a résolu le problème de la construction du monde par l'esprit, problème auquel Kant s'emploiera, avec moins de succès. Chez saint Thomas (et chez son disciple le P. Garrigou-Lagrange, cf. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les principes dogmatiques*), on ne se contente pas d'étudier les principes du cheminement de l'esprit dans un ordre logique. On montre comment ces principes du cheminement de l'esprit postulent tout le réalisme. Si l'on considère, par exemple, le principe très simple « ce qui est est », on y trouve tout autre chose qu'une simple tautologie. Ce principe d'identité équivaut à cet énoncé : « ce qui apparaît comme phénomène possède une valeur absolue métaphysique. » Le principe de raison d'être ou de raison suffisante : « Tout ce qui est a sa raison d'être », « tout est intelligible », se rattache au principe d'identité ainsi conçu ontologiquement. Garrigou, *op. cit.*, p. 108. Ce qui est synthétique *a priori*, c'est l'affirmation nécessaire de l'intelligibilité, de l'ordre et de la réalité de l'univers. Ce qui est analytique *a posteriori*, c'est la description que l'on fait de l'univers par les différentes applications des premiers principes, liant ou détachant de l'ensemble du cosmos les divers êtres qui apparaissent, les divers événements qui se produisent. Dans le problème primordial de la connaissance, la philosophie moderne, trop souvent à la remorque d'un kantisme étroitement conceptuel, n'a guère étudié que le *de modis cogitandi*.

Certes, cet aspect du grand problème n'est pas négligeable. Mais le tort de beaucoup d'idéalistes modernes a été de trop se désintéresser du caractère complexe, concret, sensible, irréductiblement donné, qui caractérise les objets de la connaissance. Il eût fallu se soucier

d'avantage de *rebus cogitatis*. Elles ne sont pas négligeables si elles mènent au Dieu créateur des choses et des esprits, si ce Dieu trouve utile de penser les choses et de les faire penser aux autres esprits.

Thomas d'Aquin avait largement ouvert la voie à un réalisme dans le prolongement de celui d'Abélard, creusant plus profondément le sillon déjà tracé par le premier en date des philosophes parisiens. Mais il ne faut pas demander à Thomas d'Aquin d'avoir poussé le réalisme à ses ultimes conclusions acceptables, encore moins à ses extrêmes conclusions outrancières. Il était demeuré, comme ses contemporains et comme beaucoup d'hommes de tous les temps, légitimement émerveillé par ce haut prestige de l'intelligence qui est de pouvoir grouper et comparer des images matérielles afin d'en tirer des idées abstraites. Il s'ensuivit que ce même philosophe, qui faisait équivaloir, au sens large du mot, l'intelligence avec l'âme humaine, d'un autre côté restreignait le terme d'intelligence à signifier la faculté d'abstraire. En cette dernière signification, il était supposé implicitement que la connaissance des singuliers, de ces singuliers que l'homme connaît pourtant, ne constitue qu'une simple connaissance sensible inférieure. Il arriva même à saint Thomas d'insister sur le fait que, dans la connaissance confuse qui précède la connaissance exacte, ce sont ces idées abstraites qui, peu à peu, viennent s'appliquer sur le cas singulier pour le faire connaître intellectuellement. Le fait est exact. Mais les premières suggestions, qui se présentent à l'esprit à propos d'un objet lointain restent insuffisantes précisément tant qu'on n'est point parvenu à la connaissance concrète.

Saint Thomas n'a pas eu le temps de pousser plus loin sa théorie de la connaissance. Mais son explication réaliste de la multiplicité des intellects était si forte que tous ses contemporains y acquiescèrent implicitement, tandis qu'avant lui tous avaient l'opinion contraire. Aussi, à la date de 1270, les autorités ecclésiastiques et universitaires parisiennes condamnèrent tous ceux qui croyaient à l'unité spécifique et idéaliste de l'intelligence. Les anciens avicenniens ne furent pas les derniers à porter cette condamnation ou à y applaudir. On comprenait maintenant si bien, autour de saint Thomas, les conditions pluralistes et personnalistes du réalisme philosophique et théologique, qu'on reprochait même à Thomas d'Aquin ses timidités, ses coquetteries partielles ou plutôt apparentes avec les hérétiques idéalistes qu'il avait combattus. On affectait parfois de se scandaliser de quelques allégations de saint Thomas qui paraissaient inopportunes et même sans fondement. Thomas d'Aquin avait déclaré que, selon une logique supérieure et abstraite, les âmes séparées apparaîtraient idéiques en dehors de leurs compromissions avec la matière, leurs différences provenant seulement des matières inégalement pesantes qu'elles ont à traîner, des corps plus ou moins fâcheux où elles s'empêtrèrent. Cette « individuation par la matière seule » présentait une forte occasion de scandale à qui voulait se scandaliser. C'était, d'aucuns ne voulaient pas en douter, supprimer la responsabilité morale et faire dépendre tout l'homme de son corps. Thomas d'Aquin enseignait, au contraire, que le corps est fait pour l'âme et non l'âme pour le corps. On ne voulait voir que dans sa lettre sa thèse aristotélicienne sur l'individuation. On condamna donc, comme trop idéaliste à la manière grecque, ce philosophe du réalisme chrétien; et on le condamna en compagnie des paganisants, des nécromanciens, des pornographes, peu de temps après sa mort, en 1277, à l'occasion d'une sorte de *compendium* des idées subversives colligé par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et quelques docteurs en général bonaventuriens. Voici les propositions qu'on attribuait, pour le perdre, à Thomas d'Aquin : *quod*

Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset facere plures ejusdem speciei. Quod formæ non recipiunt divisionem nisi per materiam : error si intelligatur de formis eductis de potentia materiæ. Quod Deus non posset facere plures animas in numero. Quod individua ejusdem speciei differunt sola positione materiæ... Il est assez piquant de constater que les plus prompts à manier l'anathème contre le réaliste Thomas d'Aquin furent des avicennisants ou demi-arabisants, convertis de la veille au réalisme explicité par Thomas. Il est vrai que leur foi autant que leur philosophie les avaient aidés, en leur ouvrant les yeux sur l'hétérodoxie de l'idéalisme poussé jusqu'à l'averroïsme. Ils n'en étaient pas moins, quoique à un moindre degré que les averroïstes, des idéalistes platonisants. Ce n'était pas à eux, convertis toujours prêts à renchérir, que revenait le droit de reprocher à Thomas d'Aquin d'être demeuré trop grec, trop soumis à la hantise de l'unité de l'espèce. Il est assez piquant de constater de la sorte que ceux qui mettaient auparavant le réalisme en péril par une thèse avicennienne de l'unité de l'intellect agent ont fait condamner le principal docteur du catholicisme, comme enseignant que les individus d'une même espèce se multiplient par une simple contingence accidentelle de matière. Certes, il y a de cela dans l'authentique thomisme. Mais il y a aussi beaucoup plus ; et les détracteurs de saint Thomas avaient affaire à celui qui a analysé solidement en chaque homme une forme, une conscience scientifiquement discernable. Il en a étudié à fond mieux que l'anatomie, la dynamique. Il faut seulement concéder que saint Thomas reste attaché, pour de bonnes raisons, à une certaine individuation par la matière. Il est vrai aussi que Thomas d'Aquin s'inquiète assez peu des genres et des espèces les plus divers que retient la philosophie naturelle, tandis qu'il s'intéresse à ce qui concerne l'espèce humaine et ses individus. Il est plus psychologue et moraliste que physicien, ainsi que doit l'être un théologien. Il lui suffit d'être frappé du fait de l'existence des lois physiques. Avec ses contemporains il maintient que les lois physiques, pour une part au moins, dérivent de l'influence des astres sur les êtres physiques particuliers. Évidemment, il demeure dans cette conception, qui deviendra bientôt archaïque, une sorte de défiance contre la pleine autonomie de chaque être de la nature et comme un souvenir vivace de cette vieille théorie qui faisait évanouir les êtres au profit des lois, puisqu'elle ne considérait les êtres contingents que comme des points de rencontre, des carrefours de lois déterministes. Qu'importe ceci ? L'élan pour s'émerveiller davantage des richesses d'êtres du monde concret était donné, et c'était Thomas lui-même qui avait imprimé cet élan à la pensée de ses contemporains. L'élan ira si loin qu'il emportera certains penseurs jusqu'à haïr l'intellectualisme, jusqu'à établir un réalisme si excessivement anticonceptuel qu'il méprisera les universaux et se reniera lui-même dans l'anarchie nominaliste. Cependant, entre l'excès nominaliste et l'essor thomiste, le réalisme sera encore à bonne école avec Duns Scot. Ce dernier philosophe, franchement réaliste aura pour rôle d'établir la philosophie réaliste en métaphysique naturelle, comme saint Thomas l'avait établie en métaphysique noétique et anthropologique. Entre Scot et Thomas lui-même, tout un groupe de penseurs intermédiaires aidera à l'explication progressive du réalisme dans le domaine de la philosophie naturelle. Soucieux de voir les espèces sous leur aspect pluraliste, cet effort de la pensée philosophique laissera bien entendu par trop dans l'oubli les idées générales, les universaux. Il préférera se demander en quoi consistent les caractères concrets infatigables qui caractérisent chaque réalité que l'on expé-

rimente dans la nature, loin des phrases toutes faites et des classifications reçues. Cette tâche, à la condition de ne pas être exclusive, était légitime. On peut même dire qu'elle a contribué à son tour à mettre en relief un aspect notable des vérités du réalisme en aboutissant jusqu'au scotisme.

IV. LE RÉALISME CONCRET DE SCOT ET LE NOUVEAU NOMINALISME. — Des penseurs franciscains, entre Thomas d'Aquin et Duns Scot, ont fait progresser le réalisme concret de la philosophie naturelle en se demandant comment l'on connaît les singuliers matériels.

L'un des premiers en date de ces penseurs, Guillaume de La Mare (cf. Landry, *Duns Scot*, p. 40-41), était un esprit compréhensif, et en même temps très sincèrement engagé dans les doctrines de ses confrères franciscains. Comme ceux-ci se sont mis à lire la *Summa* de saint Thomas, les autorités de leur ordre, plutôt que de faire renoncer à la lecture d'un ouvrage où il se rencontre tant de richesses théologiques, préférèrent amender le thomisme sur les points qui ne convenaient pas à leurs doctrines traditionnelles. Guillaume de La Mare se charge (ou est chargé) de cet arrangement qui paraît dès 1278 sous le titre de *Correctorium fratris Thomæ*. Les historiens se sont surtout attachés à signaler le caractère d'acrimonie de la lutte qui s'en suivit entre thomistes dominicains et scolastiques franciscains. En vérité, il faudrait ne pas perdre de vue qu'amender au lieu de détruire est déjà rendre un certain hommage. Les thomistes admettaient une connaissance sensible des singuliers, où les images du passé viendraient même en aide aux sensations du présent. Mais cette théorie ne suffisait pas à Guillaume de La Mare. Il indiqua les raisons qui, selon lui, donnent à la connaissance des singuliers une haute valeur intellectuelle : Les singuliers se mêlent aux raisonnements ; ils entrent dans l'esprit comme matière première de cette machine à distiller les essences. L'esprit porte un tel intérêt aux singuliers qu'il retourne à la connaissance des images au terme de ses spéculations pour les vérifier ; et les spéculations elles-mêmes sont sans valeur si elles ne rejoignent pas le concret. Toute la vie morale, suprême valeur de l'intelligence en travail de bonheur, a pour buts et pour circonstances des singuliers qui ne sont pas tous de purs esprits, de sorte que s'attarder aux réalités tangibles n'est pas un mince devoir pour l'esprit. Guillaume de La Mare, confiant en une certaine expérience *de facto*, ne se pose pas la question de savoir si la haute connaissance des singuliers matériels est possible. Elle existe. Ce qu'il se demande, c'est comment elle est possible. Aristote ayant parlé d'images, de similitudes, de *species* qui se trouvent dans l'esprit et y tiennent lieu des espèces, Guillaume de La Mare pensa qu'il n'y avait qu'à étendre ce procédé explicatif de l'abstraction pour expliquer ainsi la connaissance des singuliers. Il déclara qu'il existait, tout comme des *species* tenant lieu de l'espèce, des substituts mentaux de chaque réalité singulière dans chaque esprit. Cf. Simonin, *La connaissance des singuliers matériels*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 290-292.

Des intransigeants protestèrent. Mais un franciscain conciliateur, Mathieu d'Aquasparta, reprit la tentative de Guillaume de La Mare pour essayer de fonder, par un biais de métaphysique, la connaissance intellectuelle des singuliers. N'y a-t-il pas équivalence entre l'être et le vrai, entre les êtres réels et les vérités connues ? Si les êtres réels sont singuliers, il faut bien que les vérités par où on les connaît dans l'intelligence soient affectées aussi de ce caractère de singularité. Enfin Mathieu d'Aquasparta fait à Thomas d'Aquin l'honneur de le citer longuement là où sa doctrine se présente sous le biais le plus favorable pour amorcer

une théorie de la connaissance intellectuelle sinon des singuliers, du moins des images singulières (S. Thomas, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. x, a. 3). Certes, Mathieu d'Aquasparta trouve dans Thomas d'Aquin des difficultés. Thomas ne nie pas la connaissance sensible des singuliers, mais comment dans sa doctrine expliquer que cette connaissance sensible est rendue intelligible du fait de l'intellect agent? Simonin, *op. cit.*, p. 293-296. Cependant cette fin de non-recevoir ne transforme pas Mathieu d'Aquasparta en un ennemi décidé du thomisme. Le moment est d'ailleurs très favorable au docteur dominicain. C'est le moment où Thomas d'Aquin déjà appelé *Doctor eximius*, *egregius*, *famosus* va être appelé *Doctor communis* ou *communior*; cf. Mandonnet, *Les titres doctrinaux de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1909, p. 601-608. Le titre de *Doctor angelicus* qui portera plus tard Thomas d'Aquin, officiellement intronisé docteur de l'Église, ne vaudra pas ce titre de *Docteur commun* qui lui fut décerné tout spontanément par les philosophes quinze ans après sa mort.

Un autre franciscain, Richard de Mediavilla, va faire un pas de plus pour rapprocher la doctrine thomiste de la connaissance et une théorie de la connaissance intellectuelle des singuliers même matériels. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, Richard admet avec Thomas que l'esprit atteint d'abord l'universel plutôt que le singulier. Mais il lui paraît que, pour s'enrichir, l'esprit doit atteindre en ses détails chaque objet de vérité qui peut aussi être un objet d'amour. Ce dernier trait mérite d'être souligné : *Universalis non movet*. Le mouvement de l'intellect agent, conquérant moyens et fins les uns avec les autres et les uns pour les autres, est appliqué au concret par l'amour. L'intelligence pratique donne à chaque instant le coup de pousse de l'amour qui choisit. Elle vit d'options; et elle vit ainsi d'options même à propos de choses matérielles qu'elle connaît donc en son for interne, concrètement. N'est-ce pas du même coup que l'on connaît l'espèce en général et le cas concret en particulier? Richard de Mediavilla est-il si mal fondé à dire que l'occasion qu'on a de connaître l'espèce est assurément le singulier? Le singulier révèle l'espèce, et l'espèce révèle le singulier. Simonin, *op. cit.*, p. 297. Aussi atteint-on le singulier avec l'universel. L'intelligence saisit par réflexion directe que la connaissance sensible a été le truchement pour connaître l'universel. Richard de Mediavilla se la représente en possession d'une science des intuitions des singuliers comme en possession d'une science des universaux. Mais n'est-ce pas, du reste, l'intelligence elle-même qui constate sa double richesse? Cf. Simonin, *op. cit.*, p. 298-299.

Dans les toutes dernières années du XIII^e siècle, l'étude de l'intelligence des singuliers est encore serrée de plus près. C'est alors en effet que paraît le *De rerum principio* qu'on pense être l'œuvre du franciscain Vital du Four. Le *De rerum principio* se rattache nettement à l'augustinisme classique avec ce caractère particulier d'être très en garde contre les faux mysticismes. Pour ne pas voguer au hasard dans le ciel, il veut prendre pied sur la terre. Or, sur terre, un solide premier principe de connaissance intellectuelle est que la connaissance doit partir du sens. Se basant sur l'existence et la valeur fondamentale de cette connaissance sensible, l'auteur du *De rerum principio* donne le premier rang à cette science intuitive des singuliers dont avait parlé Richard de Mediavilla. Puisque chaque cas particulier possède ses richesses concrètes, il faut aller jusqu'à admettre que ces richesses trouvent dans la connaissance des « substituts mentaux », des *locum tenentes*, des *species* qui leur sont propres. Il faut donc aller jusqu'à admettre ces *species* spéciales qui révèlent le concret et qu'avait soupçonnées Mathieu d'Aquas-

parta. Simonin, *op. cit.*, p. 300-301. Reprenant ces arguments des scolastiques franciscains dont les ouvrages avaient immédiatement précédé sa parution, le *De rerum principio* y ajoute un souci plus psychologique et positif encore où se révèle comme quelque chose de l'esprit moderne. Cependant cette nouvelle philosophie admettait encore dans la matière une certaine unité théorique. On y lit, c. viii : « J'admets qu'en tous les êtres créés tant spirituels que matériels il existe une matière unique. » Mais il ne faut pas supposer que l'auteur du *De rerum principio* tendrait à un certain monisme cosmique. Il fait au contraire sortir les êtres divers de *raisons séminales*, entités reçues en philosophie augustinienne, mais dont saint Thomas s'était déjà demandé comment elles pouvaient bien exister.

Duns Scot comme saint Thomas s'affranchira des *raisons séminales*. Il préférera chercher la raison d'être des êtres divers non plus dans les origines aussi mystérieuses, mais dans leurs subsistances qui les maintiennent dans l'être, dans leur cohésion propre, définitive, qualificatrice d'eux-mêmes. Ce faisant, il est moins en réaction contre le *De rerum principio*, qu'il n'en explicite en fin de compte les vues réalistes, ainsi que toute la doctrine peu à peu élaborée par les penseurs franciscains qui avaient immédiatement précédé. Né en 1266, mort en 1308, Scot n'est aucunement le génie éphémère qu'on a longtemps décrit d'une manière par trop romantique. C'est un philosophe très équilibré et qui a eu le temps de parvenir pleinement à une précoce maturité. On ne doit pas non plus faire de lui un écrivain insaisissable pour qui il serait impossible de dresser le catalogue de ses travaux authentiques. Certes, on peut ne pas s'entendre sur l'authenticité d'écrits scotistes importants, tels les *Theoremata* ou les *Reportata Parisiensia*. Mais l'*Opus Oxoniense*, ouvrage tout à fait considérable dans de larges développements de philosophie, décele le génie constant d'un penseur très remarquable. Duns Scot, comme réaliste du moins, c'est l'auteur de l'*Opus Oxoniense*.

Le réalisme de Scot paraît plus étendu que celui d'un thomisme trop littéral, si l'on considère quelles sont ces réalités que l'esprit humain peut connaître. Il ne saurait plus être question, dans le scotisme, de réduire la connaissance à la *quiddité* abstraite des choses sensibles. L'esprit humain paraît au scotiste avoir prise sur bien plus de réalités. D'une part, en effet, il paraît capable de deviner, d'apprécier les esprits par des intuitions *sui generis*. D'autre part, ce même esprit paraît capable de connaître intellectuellement jusqu'aux singuliers matériels. Désireux d'insister sur l'importance des moindres linéaments du concret, Scot considère comme des *formes adventices des substances* ces qualités que le thomisme appelait seulement qualités formelles. Thomas d'Aquin était très éloigné de négliger ces aspects, même les plus concrets du réel. Dans la connaissance des singuliers par cette intelligence pragmatique qu'il appelle la cognitive, tout un monde de généralités universelles lui paraît impliqué. *De anima*, l. II, leç. 13, *ad fin.*; *Anal. poster.*, édit. léonine, p. 402, 414, col. 2. Si à saint Thomas le concret paraît « ineffable », ce n'est pas par défaut d'intérêt, c'est parce qu'il existe avec de telles richesses que la science humaine ne peut en faire un bilan total. Elle n'épuise qu'en partie la richesse de l'individu en la découpant en idées générales. Il y a dans certaines assertions du thomisme en ce sens, quelque chose qui dépasse l'aristotélisme étroit. Si saint Thomas insiste avant tout sur l'universel spécifique, c'est qu'il se place le plus souvent au point de vue de la métaphysique. Par rapport à leur causalité divine les réalités semblables sont certainement créées, au premier chef, en tant que semblables. Une similitude n'est pas un hasard, voire un caractère dérivé et

accessoire. Si les êtres ont été créés semblables indépendamment de leurs destins individuels, c'est que le créateur, au premier chef, a voulu cette similitude. Vis-à-vis des destinées de chacun, la similitude n'est peut-être qu'un moyen. Eu égard à cette similitude comme telle, ce sont, au contraire, les réalisations particulières qui ne sont plus que des modalités d'expression. Seulement, dans l'ordre de la connaissance où nous voyons le monde à l'envers, ce sont les cas particuliers et singuliers qui nous font découvrir peu à peu jusqu'à l'espèce. Les aristotéliciens, en notant l'existence d'un *universale ante rem* primordial, ne sont donc pas à blâmer. Dans l'ordre métaphysique où ils se tiennent ils ont raison. Mais les esprits plus simplement positifs ou plus portés à l'expérience, tel Duns Scot, ne se trompent pas non plus, au point de vue de la science humaine en insistant sur les diversités riches du concret, richesses à travers lesquelles chevauchent tant d'idées générales analogiques.

Porté surtout à l'examen expérimental des choses, Scot s'intéressera davantage aux questions d'existences multiples qu'aux questions d'essence spécifique. Du point de vue spécial où il se place, il découvrira une légitime primauté du concret sur l'analogie idéale de l'espèce. Dans le monde, il n'y a pas seulement des espèces, il y a surtout : ça et ça. Les scotistes, plutôt que Duns Scot dont le vocabulaire est plus richement nuancé, disent il y a *cette réalité-là* et *cette réalité-là*. Or, qui leur contesterait le droit de traiter substantiellement ce qui est substantiel en effet? Sans vouloir ici prendre parti le moins du monde pour ceux des métaphysiciens qui veulent voir dans l'*hæccéléité* ce que l'École appelle le « principe d'individuation », cherchant simplement dans cette pensée médiévale ce qui veut aider à promouvoir un réalisme complet, il semble qu'on peut accorder un certain crédit ici à Scot. (Cf. certains textes de l'*Opus Oxoniense* où le philosophe paraît se pencher sur l'extrême concret des choses, l. I, dist. III, q. III et VII) Ne faut-il pas aller chercher des *hæccéléités* jusque dans les détails des objets? L'être concret n'est pas un « mixte » uniformisé, où les détails perdraient leurs caractéristiques. L'être concret pourrait bien être représenté comme une colonie disciplinée d'organes, de parties, de cellules et d'atomes avec une unité d'harmonie transcendante méritant le nom scolastique d'« unité de forme ».

Le scotisme n'est pas un positivisme rétréci. Mais il a la prudence et comme la pudeur du spiritualisme réaliste véritable. Il ne veut pas, par excès de réalisme, mêler des conjectures aux richesses du réel, sous prétexte de compléter le réseau constaté des causalités essentielles. Que l'on discerne les grandes causalités spirituelles dans l'univers, est une tâche non seulement loisible mais nécessaire. Prétendre expliquer la physique ou la chimie en recourant à des *deus ex machina*, à des causalités au moins anthropomorphiques, est un travers auquel il ne faut pas céder. Ainsi « il ne faut pas chercher l'explication des propriétés des formes. Le feu brûle parce que sa nature est de brûler. Il brûle, c'est un fait ». *Opus Oxoniense*, l. III, dist. VII, q. 1, n. 19. Un fait s'impose, se constate. Il ne faut pas chercher les raisons d'un fait.

On ne doit donc pas chercher par trop à définir les essences, mais à constater les existences de ces réalités singulières qui se présentent aussi en fait. A les considérer, on trouve qu'il n'y a pas *rien*, qu'on atteint en elle quelque chose de positif, un *non-néant*. Cf. Déodat de Basly, *Scotus docens*, p. 14-15, 17. Il est vrai que Scot n'admettait pas très bien la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. Mais il faudrait voir de plus près s'il n'y a pas au fond de cette équivoque une question de vocabulaire. En réalité, entre la *norme* spécifique et le *substrat* individuel, nul ne fait mieux la

distinction que Scot lui-même. Son disciple le P. Déodat de Basly (*Scotus docens*, p. 18-19) dégage du scotisme la notion des durées concrètes. La seule pente dangereuse pour le scotisme serait de négliger par trop, au profit des existences qui sont en effet singulières, la considération des essences qui sont à la fois spécifiques et singulières. Mais ce danger étant signalé, il faut reconnaître que cette vue concrète du monde a l'avantage de tourner les esprits vers la science positive sans renier pour cela la métaphysique spiritualiste. Scot ôte son intérêt prétendu à certaine étude des vagues potentialités et « vertus », pour considérer davantage les phénomènes *en acte*, objets de savoir expérimental précis. De la même manière, il rejette résolument hors de son aristotélisme repensé, rechristianisé, la vieille tendance cosmogonique qui datait des origines de la philosophie. Déodat de Basly, *op. cit.*, p. 32-33 et 77-78. Aristotélicien, saint Thomas l'était déjà à sa manière, c'est-à-dire en réaliste chrétien. Scot l'est d'une manière encore plus libre et personnelle. Cf. Longpré, *La philosophie du bienh. Duns Scot*, p. 28-29. Avec Scot, les dernières traces d'arabisme averroïste sont diligemment éliminées. Il n'est plus guère gardé d'Aristote que l'esprit positif. Avec son génie propre, l'auteur de l'*Opus Oxoniense* a utilisé les réflexions de ses prédécesseurs franciscains sur les singuliers et tout aussi bien l'esprit déjà scientifique et nuancé de l'albertino-thomisme, mais il n'a pas voulu adorer le moins du monde les exemplaires, les archétypes des Grecs, des platonisants, des arabisants. L'averroïsme, en marche pourtant vers la science positive, n'avait pu aller jusque là. En Scot les traditions de Paris et d'Oxford sont déjà des traditions de simple et concrète honnêteté et humilité scientifiques. Ainsi, là où saint Thomas, avec une égale probité, disait avec Aristote que la connaissance va de la connaissance générale à la connaissance particulière, Scot approuve, mais à sa manière. Voici comment il décrit le progrès dans la prise de connaissance du concret : « Je discerne un objet à une certaine distance. Je dis aussitôt ; c'est quelque chose. Il se rapproche et je le vois s'avancer et j'ajoute alors : ce quelque chose est vivant. Mais le voici plus proche et plus distinct, c'est un homme, dis-je, et quand il n'est plus qu'à quelques mètres je m'écrie : tiens c'est un tel » (cité par Belmond, *Essai sur la théorie de la connaissance d'après Duns Scot*). Si une connaissance confuse précède ainsi la connaissance précise, si le progrès de la connaissance requiert, par ailleurs, des ressemblances entre des objets connus, à chaque étape de ce progrès c'est en se penchant sur ces « phantasmes », sur les images singulières dont sa perception s'enrichit, que l'esprit avance par des classifications de plus en plus asymptotiques au réel. De plus, chaque fois, l'esprit connaît mieux l'écart entre chaque cas particulier et la loi de l'espèce. Il n'existe plus seulement, dès lors, une science du général, il existe, *in concreto*, une véritable science du singulier où chaque être s'étudie selon les moments de sa destinée propre.

Ainsi, par derrière la science des lois, on peut déjà soupçonner une science historique plus proche de ce réel qui, en théologie notamment, est moins légal qu'historique. On pourrait bâtir là-dessus toute une cosmologie, à la fois scotiste et thomiste, Scot prolongeant saint Thomas vers la science positive, saint Thomas sauvegardant pour Scot la vérité si importante des espèces, des genres et des lois. On pourrait même se demander comment il se fait que cette cosmologie si utile n'ait pas été tout de suite plus approfondie, à l'époque où prenaient naissance les diverses disciplines scientifiques et en liaison avec ces disciplines, preuve perpétuelle de l'accord profond entre le réalisme chrétien, qui va jusqu'à la théologie, et les sciences de

pure observation ou expérimentation. Cette déficience, qui eut dans l'histoire des idées des conséquences importantes, s'explique par la faute de ceux qui, à une époque que l'on peut situer vers le milieu du XIV^e siècle, ont exagéré le scotisme dans le sens d'un nominalisme oublieux des genres et des espèces. Le multitudinisme anarchique, préparé tout de suite après la mort de Scot par Durand de Saint-Pourçain et Pierre d'Auriol, ne devait pas tarder à atteindre, avec ses pernicieuses conséquences, son plein épanouissement.

Le théoricien en fut Guillaume d'Occam. Pour la deuxième fois — la première avait été avec Roscelin avant Abélard — le nominalisme occupait le premier plan de la scène philosophique. Il occupait le premier plan aussi des disputes théologiques, car ses corollaires concernant la simplicité divine, le caractère tout personnel et tout gratuit de chaque justification, sa méfiance contre les idées abstraites ou générales que le théologien manie à bon droit, sont de grande importance pour l'orthodoxie. Voir l'art. NOMINALISME, t. XI, col. 734-783.

V. LE NÉO-RÉALISME SCOLASTIQUE : CAPRÉOLUS, SAINT VINCENT FERRIER. — A l'époque où le nominalisme risquait ainsi de s'introduire, avec Durand de Saint-Pourçain, jusque dans l'ordre de saint Dominique, la pensée thomiste y gardait de nombreux adeptes. Même lorsque Scot eut rencontré beaucoup de faveur dans le monde des théologiens, les dominicains étaient demeurés fidèles à la doctrine de saint Thomas qu'on avait canonisé et élevé au rang de docteur de l'Église en 1323. Le réalisme thomiste trouva dès lors, dans l'organisation scolaire et universitaire des dominicains répandus dans toute la chrétienté, une institution entièrement dévouée à sa défense et à sa diffusion. La plupart des thomistes qui vécurent à cette époque s'orientèrent davantage vers la théologie proprement dite que vers les attaches philosophiques du système. L'un d'eux, Capréolus, mérite cependant d'être considéré comme philosophe réaliste en même temps que comme théologien.

1^o Capréolus. Capréolus († 1414) fut professeur au couvent de Toulouse (cf. Percin, *Monumenta conventus tolosani*, p. 94). Contre Auriol, Occam, Grégoire de Rimini, il défend le réalisme thomiste tout au long d'un vaste commentaire sur les Sentences. Plus encore, il poursuit le perfectionnement de la philosophie réaliste, en précisant la notion de *subsistence* et en faisant reposer l'être sinon sur la durée bergsonienne, du moins sur le temps. Par quoi il semble réussir, comme l'avait fait Plotin, à éliminer le caractère statique et abstrait qui trop souvent caractérise l'ancienne ontologie. A propos de la personne et des natures du Christ, Capréolus, *In I^{um} Sent.*, dist. IV, q. II, édit. Paban-Pègues, t. I, p. 239 a, met en évidence un texte de saint Thomas qui fait équivaloir la notion d'être à celle d'une réalité subsistante. Il revient sur cette idée qui lui est chère, *ibid.*, dist. XLIV, q. I, édit. Paban-Pègues, t. II, p. 555 b, toujours à propos des qualités divines, car il trouve une importance primordiale à cette qualité de *subsistence*, *ibid.*, dist. VIII, q. I, t. I, p. 307 a, en cela expressément d'accord avec saint Thomas, *I^a*, q. IV, a. 2. Ce n'est qu'en apparence que la subsistence d'un être paraît simplement relative à un temps qui ne serait qu'extérieur. Capréolus discerne dans cette subsistence une incommunicabilité, une indivision, *ibid.*, dist. XXVI, q. I, t. II, p. 234 a, ce que, de prime abord, on mettrait plus directement sous la notion d'être que sous celle de subsistence. Ce qui est dit par Capréolus de l'être divin ne lui paraît pas moins vrai de l'être de la nature. *In III^{um} Sent.*, dist. V, q. III, t. V, p. 110 a. A cette durée qu'est la subsistence se rattache l'action de l'être. *Ibid.*, dist. XII, q. I, t. V, p. 162 b. Cette durée n'est pas le

changement, le temps qui s'écoule, *In I^{um}*, dist. IX, q. I, t. II, p. 5 a. Cette durée de l'être, Capréolus va jusqu'à l'appeler *unitas ipsius actualitatis*, *ibid.*, dist. IX, q. I, t. II, p. 10 a et b. C'est ainsi qu'en Dieu un instant unique de durée représente l'acte pur, ce qui n'empêche aucunement la multiplicité des « temps-changements » créés. Capréolus va jusqu'à se demander comment ce *présent* substantiel d'un être peut se répandre en temps. *In I^{um}*, dist. II, q. II, t. III, p. 179 b. Les instants de ce *nunc* sont des accidents : *accidunt successive*, *Ibid.*, p. 180 a. Voici donc le présent et le temps avec ses instants réintroduits dans l'ordre de l'être. Capréolus ne nie pas l'être du devenir. Le temps lui semble être : *sicut quodlibet ens successivum quia suum esse consistit infieri*, *ibid.*, p. 186 b, et à ce propos il pense : « Rien n'empêche de dire que le temps est une créature de Dieu et cependant il ne jouit pas d'une existence complète en dehors de l'esprit. » En effet, si l'on veut trouver l'être « à plein », il ne faut pas le considérer du côté du temps, mais du côté du présent. Il existe un présent au sens large où des multitudes de temps sont incluses. *Ibid.*, p. 188. Le passage du présent au temps ou plutôt le confluent du présent et du temps, c'est l'instant. *Ibid.*, p. 189 a. Micux, il existe des réalités d'ordre surtout spirituel où l'on voit les instants du temps se grouper dans la durée essentielle de l'être : ce sont les habitudes, les vertus. *In IV^{um}*, dist. XIV, q. I, t. VI, p. 304 a et b. Philosophe, Capréolus est tout autant théologien et il s'efforce de maintenir la théologie au dessus du nominalisme qui en sape la certitude. En effet, le nominalisme ne trouve pas possible de faire des considérations psychologiques détaillées et analytiques à propos de la perfection simple de Dieu.

2^o Vincent Ferrier. — Mais Capréolus, premier en date des théologiens-philosophes thomistes, n'est pas le premier de ceux qui ont défendu, sans toucher à la théologie, le réalisme de saint Thomas contre les thèses de Guillaume d'Occam, le *venerabilis inceptor*. Pour la lutte contre le nominalisme, dès le XIV^e siècle, le titre de *princeps thomistarum* qu'on donne souvent à Capréolus pourrait bien revenir surtout à ce *magister Vincentius de Aragonia*, dont des œuvres encore inédites paraissent se trouver à la Bibliothèque nationale de Paris et que la dévotion connaît sous le nom de saint Vincent Ferrier. Guillaume d'Occam avait établi son nominalisme théologique sur deux principes, l'un intéressant la thèse déjà théologique de la distinction des choses, l'autre relatif à la puissance de connaître dont bénéficie l'esprit humain tant en philosophie qu'en théologie. La première thèse est celle de l'unité de l'intellect. La seconde thèse est celle de la liaison ou de la séparation du discours humain rationaliste et du réel complexe mêlé de singularités irrationnelles. C'est, en langage nominaliste, la théorie des suppositions dialectiques. Ainsi, ce qui, selon le vocabulaire de l'époque, semble relever de la logique plutôt que de la religion met bien en question la théologie proprement dite. Vincent Ferrier démantelant les deux points de départ de l'idéologie occamiste et y répondant par deux ouvrages : *Quæstio de unitate universalis* et *Tractatus de suppositionibus dialecticis*, tout en demeurant philosophe sur ce terrain de la logique et presque de la grammaire, défendait la base même de la théologie de saint Thomas. Ses deux écrits, trop peu connus, méritent d'être analysés.

1. Sur l'unité de l'universel. Il s'agit du mode d'existence de l'universel dans les choses. Le degré de réalité qu'il y possède se mesure à la plus ou moins grande distinction qui le sépare des individus où il se réalise. Voir art. NOMINALISME, col. 735. Vincent Ferrier commence par bien poser, selon les préoccupations de son temps, la définition de l'universel : *natura*

habens unitatem de multis. Il commence par exposer les arguments des partisans d'un réalisme outrancier : 1. la science qui est du *général* suppose l'existence réelle d'une uniformité entre les individus de l'espèce, une unité de l'universel ; 2. Tout titre à être est titre à unité et à unification ; *ens et unum convertuntur* ; 3. il n'y aurait même pas de vraies diversités s'il n'y avait de vraies ressemblances ; 4. il faut bien noter que Platon et Socrate se ressemblent davantage entre eux qu'ils ne ressemblent à une pierre ; 5. il y a unité d'action dans une même espèce ; 6. c'est ce qui fait que l'espèce est une famille unie tandis que le genre est une catégorie plus vague ; 7. Socrate et Platon ne diffèrent que par des détails, des gestes, ils s'identifient dans l'humanité ; 8. et 9. il est peu de différence entre les hommes ; 10. peu de différence entre les ânes (sic), mais d'une espèce à l'autre toujours un abîme ; 11. chaque être vit selon la nature de son espèce ; 12. chaque être obéit aussi à ce principe spécifique qui le domine.

Les arguments des nominalistes sont ensuite exposés au nombre de quatorze : 1. l'unité absolue concrète de l'universel irait contre la multiplicité des créatures ; 2. contre la multiplicité des âmes distinctes créées par Dieu ; 3. il n'y aurait plus de différence entre le particulier et l'universel ; 4. quand une hostie serait consacrée, toutes le seraient ; 5. Socrate n'aurait plus rien en propre qui ne se confonde pas avec l'humain ; 6. Aristote lui-même parle de multiplicités réelles ; 7. dans la théorie de l'unité absolue de l'universel, on ne pourrait discerner Socrate de Platon ; 8. ce serait revenir aux idées séparées ; 9. à la mort de Pierre on ne comprendrait pas comment l'humanité ne meurt pas chez Guillaume ; 10. Aristote n'a pas assez combattu Platon sur ce point ; 11. on peut déduire de la thèse ultra-réaliste que la nature ne pourrait détruire un individu d'une espèce sans annihiler tous les autres ; 12. puisque l'humanité comporte un corps, la même humanité serait en plusieurs lieux ; 13. une même âme serait damnée et sauvée, ne faisant qu'un avec saint Paul sauvé et Judas damné ; 14. une même âme dans le même rapport serait à la fois bonne et mauvaise.

On voit que, pour ce juge des idées vivant au *xiv^e* siècle, Siger de Brabant au *xiii^e* siècle et son unité de l'intellect constitue comme une certaine réédition partielle de Guillaume de Champeaux au *xii^e* siècle avec son unité de l'espèce. Saint Vincent Ferrier parvenu en cet endroit de son exposé doit faire sienne l'une des parties opposantes plutôt que l'autre. Il va bien entendu, selon la méthode scolastique, donner un corps d'article, puis pourfendre un à un les arguments de celle des deux listes qui lui agréait le moins. Il est facile de prévoir que les réalistes absolus ou plutôt les idéalistes platonisants sont moins agréables à son créationisme que ne l'est la position des nominalistes. Le fait est qu'il a consacré aux douze arguments des réalistes outranciers deux pages et qu'il a consacré quatre pages aux quatorze arguments des nominalistes. Il n'a même pas pris la peine de numéroter leurs quatorze arguments car il ne les discutera pas un à un. Il a numéroté par contre les arguments des réalistes outranciers et en effet il les réfutera en trois pages après un corps d'article d'une page. Dans le corps de l'article, il précise qu'il faut distinguer deux unités : une *unitas realis* et une *unitas rationis*. L'unité de l'universel n'est pas une unité réelle, c'est le premier point qu'il faut énoncer : *unitas naturæ universalis non est realis*. Les réalistes outranciers ont évidemment tort. Ils l'ont si évidemment qu'on pourrait ne pas même prendre la peine de les réfuter à nouveau, les arguments des nominalistes les ayant déjà en bloc confondus. Il existe cependant une unité de l'universel, c'est une *unitas rationis*. Dans un thomisme aristotélicien qui paraît avoir profité des acquis

de la sagesse franciscaine, Vincent Ferrier précise : *Natura universalis nihil aliud est quam omnia sua singularia sumpta secundum illud in quo sunt conformia naturæ unitate actu.* Vincent Ferrier explique aisément que c'est la théorie de l'analogie qui permet d'expliquer comment l'esprit saisit la ressemblance spécifique *unitas rationis* des individus de l'espèce : *Omnia singularia hominis et omnia singularia animalis sunt similia in humanitate et animalia in animalitate. Ergo, quodcumque intellectus noster intelligit ea ut sunt homines præcise, vel ut sunt animalia præcise, intelligit illa ut unum. Sed homo in communi ut animal in communi nihil aliud est quam sua singularia sumpta secundum quod sunt homines præcise vel secundum quod sunt animalia præcise nihil considerando de aliis.* Edit. Fages, p. 9. Que cette unité de l'intellect recomposée par l'intelligence humaine provienne d'abord d'un dessein divin et qu'il y ait lieu de tenir compte d'un exemplarisme créateur, voilà ce que Vincent Ferrier ne se demande même pas ici. S'il a songé à cette unité de départ de l'universel, il a dû préférer s'en taire, de crainte de présumer des conditions métaphysiques de la création. Il s'en tient à un ordre humain et proprement gnoséologique, laissant de côté tout ce qui, dans un thomisme plus primitif et plus théorique, aurait pu sembler le fondement nullement abandonné, au fond, par lui, de la thèse sur l'individuation par la matière seule. Un fait lui paraît acquis : *probatum est quod unitas universalis non est realis...* Alors, il entreprend la série des réponses particulières aux douze arguments des réalistes aversoisants : 1. d'abord la science du général repose sur la connaissance des particuliers ; 2. l'un et l'autre sont convertibles en chaque individu et non seulement dans l'espèce ; 3. il n'y aurait pas de vraies ressemblances s'il n'y avait pas de vraies diversités ; 4. Platon et Socrate, en différant moins entre eux qu'ils ne diffèrent d'une pierre, peuvent cependant différer réellement entre eux ; 5. l'unité de l'action de l'espèce peut être portée par des individus distincts ; 6. l'espèce peut être une analogie simple mais étroite des individus et le genre une analogie plus lointaine ; 7. Platon et Socrate ne s'identifient dans l'humanité qu'en tant qu'ils y sont semblables ; 8 et 9. le fait qu'il y a des abîmes entre les espèces n'empêche pas chaque individu de différer de chaque autre dans chaque espèce ; 10. rien n'oblige à se représenter l'espèce comme correspondant à un seul dessein de la nature ; 11. chacun, selon la nature de son espèce, vit à sa manière ; 12. la loi de l'espèce ne détermine pas rigoureusement tous les actes de l'individu.

Cependant Vincent Ferrier n'est pas un nominaliste. L'universel n'est pas pour lui un *flatus vocis*. Il écrit en terminant sa question, que, si l'unité de l'universel n'existe pas réellement, la nature de l'universel est essence réelle : *Natura universalis sit realis et non sit una realiter.* Du reste si cette *questio de unitate universalis* est dirigée contre les tendances trop monistes, plutôt que contre les nominalistes, le nominalisme n'y est que mieux remis à sa place. D'autre part, l'autre ouvrage de logique que l'on doit à Vincent Ferrier, son *Tractatus de suppositionibus dialecticis* est dirigé nettement et avant tout contre les nominalistes excessifs. Vincent Ferrier les y combat en connaissance de cause, suivant de près leurs analyses, et pas du tout en se bornant à des réfutations globales et inopérantes.

2. *Sur les suppositions dialectiques.* — L'étude des suppositions dialectiques avait été poussée très loin par le nominalisme. Selon l'école de Guillaume d'Occam, la pensée humaine est déjà comme un premier langage commun à tous les hommes. C'est dans ce langage complexe du réel qu'on découpe en se servant de mots, de phrases, des morceaux tout petits, des portions qui sont comme substituées au réel concret. Le signe sert

de substitut au réel. Mais, si l'on peut employer ces métaphores hasardeuses : « Le signe n'enlève pas sa patrie naturelle à la semelle de ses souliers » : ces cartes du jeu dialectique sont déjà insuffisantes. Les mots sont de fausse monnaie. Les phrases sont des opérations de banque médiocres. La critique des *suppositiones* matérielles, personnelles et simples qu'avait faite Occam (voir art. NOMINALISME, col. 737) était assez destructrice de la raison raisonnante pour mettre les théologiens en fâcheuse posture. Il fallait donc refaire la théorie des suppositions. Saint Vincent Ferrier dans son *Traité des suppositions dialectiques* regarda de très près le mécanisme par où l'on substitue la paille des mots au grain des choses. Il montra que, quelle que soit la délicatesse de telles opérations, on a néanmoins le droit de manier des abstractions, non seulement parce qu'abstraire n'est pas nier ce qu'on a laissé de côté ; mais parce que, dans un autre sens du mot, abstraire c'est comprendre ce que l'on a découpé dans le réel. Le terme garde toujours son sens, gagé sur le réel, comme un bon billet de banque est gagé sur l'or. Le terme permet de retrouver le réel le cas échéant. Telle est, du moins, la philosophie de Vincent Ferrier.

Il commence par montrer qu'un terme unique peut parfaitement correspondre à des individus divers de même espèce, et cela en vertu de sa souple théorie de l'unité de l'universel. Cette théorie, il tend à la rattacher à Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Hervé de Nédellec. Il l'oppose au réalisme intempestif du semi-averroïste Walter Burleigh et plus encore au nominalisme d'Occam et de ses partisans, *sui sequaces, opinio extrema*. Dans le c. I, Vincent Ferrier veut montrer que la supposition se maintient en contact avec le réel profond et concret. Il va contester aux occamistes leur interprétation qui veut voir dans la *suppositio* simplement une *acceptio seu usus termini*. La supposition comporte un terme. Elle ne fait pas que comporter un terme, que se réduire à comporter un terme. Ce que l'on y suppose, ce n'est pas seulement un terme c'est une réalité. Le signe, pour avoir une signification, suppose l'existence d'une chose signifiée. *Quid sit suppositio*, demande le c. II ? Et Vincent Ferrier de répondre que, dans une proposition, c'est une *proprietas subiecti*. Au lieu de couper, de séparer du sujet réel, elle retient un aspect du sujet réel. *Suppositio est propria passio subiecti secundum quod comparatur ad prædicatum*. Cette supposition (explique le c. III : *De divisione suppositionis*) peut porter sur des propriétés essentielles du sujet ou sur des aspects réels toujours, mais simplement accidentels. La supposition accidentelle, de beaucoup la plus fréquente, parmi ces nombreux recours à des suppositions dont s'accompagne l'exercice de la pensée, peut être personnelle ou simple. Ce sont là les expressions que le nominalisme avait employées, Vincent Ferrier s'y astreint. La supposition personnelle sera, bien entendu, celle qui se rapporte à une personne, par exemple : *homo currit*. La supposition simple sera celle qui concerne un aspect accidentel commun, par exemple : *homo est species*.

Avant toute autre supposition, on doit donc étudier (c. IV) la supposition naturelle, qui atteint au vif quelque chose de l'essence profonde des êtres, par exemple « l'homme est raisonnable ». Cette supposition peut revêtir des déterminations définies : « Tel homme est risible », ou rester indéfinie : « Tout homme est risible. » Étant donnée l'importance de ces suppositions naturelles, qui sont les plus profondément fondées en réalité et qui sont les plus injustement méconnues par les occamistes, Vincent Ferrier insiste beaucoup sur elles. Si, dans son traité, il ne leur consacre qu'un chapitre sur dix, ce chapitre comprend le tiers de la longueur totale de l'ouvrage. Ces suppositions naturelles lui paraissent régies par quatre règles : 1. *Quandoquocumque in*

aliqua propositione prædicatum dicitur de subiecto in aliquo modo dicendi per se, semper talis propositionis subiectum supponit naturaliter et e converso (édit. Fages, p. 19); 2. *Omnis propositio cuius subiectum habet suppositionem naturalem seu demonstrativam est universaliter vera scilicet pro omni tempore et pro omnibus suppositis* (édit. Fages, p. 20); 3. *A propositione de tertio adjacente cuius subiectum supponit naturaliter ad propositionem de secundo adjacente nunquam valet consequentia* (édit. Fages, p. 36); 4. *Nulla propositio cuius subiectum supponit naturaliter ad sui veritatem requirit existentiam terminorum* (édit. Fages, p. 42). La règle 1 vise le caractère ontologique des suppositions naturelles. La règle 3 précise qu'elles se conforment au réel complexe plutôt qu'elles ne se déduisent logiquement les unes des autres. La règle 4 précise que cette relation au réel n'est pas telle qu'il faille que les termes employés aient une existence présente ; ce qui est assez apparent dans le cas d'une proposition négative. La deuxième règle est plus importante. Elle fixe la valeur réaliste totale des suppositions naturelles, extraites peut-être en apparence à partir de circonstances contingentes. C'est naturellement la règle la plus difficile à établir contre la tendance agnostique que manifestait le nominalisme, contre sa méfiance à l'égard des idées générales et des vérités éternelles. La tactique de beaucoup consistait à faire de la vérité plus grande de ces propositions plus substantielles une question de degré plutôt qu'une question de nature. Mais c'était la tactique de sophistes qui précisément voulaient noyer dans les singularités indicibles les catégories irréductibles mais discernables des choses. « La couleur est l'objet de la vue. » Elle n'est pas « l'objet de la vue plutôt que l'objet de l'ouïe ». C'est qu'on ne peut pas résoudre cette essentielle question de nature, si l'on n'a pas une théorie à la fois souple et ferme sur l'unité de l'universel, sur la manière dont le monde est fait de situations réellement semblables.

Presque aussi important est le c. V : *De suppositione personali*. La supposition personnelle relate des événements, des accidents réels survenus à des êtres réels. De telles suppositions pourront être plus ou moins simples, claires ou confuses, rattachées à une collectivité ou à un être singulier. Chaque fois les questions classiques de compréhension et d'extension se poseront et compliqueront l'étude. Mais, pour l'exposé réaliste de Vincent Ferrier, la grosse difficulté est passée en cet endroit de son ouvrage ; la teneur ontologique de ces suppositions s'explique à partir du moment où l'on a reconnu la valeur ontologique des suppositions naturelles. Le c. VII étudie la supposition discrète qui se ramène au cas précédent et la supposition matérielle qui ne suppose que ce que le terme signifie matériellement, par exemple : *homo est vox dissyllaba*. Le c. VIII étudiera la supposition relative, le c. IX la supposition impropre. Vincent Ferrier pourra y concéder beaucoup à ses adversaires nominalistes. L'essentiel pour lui était d'avoir montré que, dans certains cas au moins, la *suppositio*, base de la confiance de la pensée autant que du langage, est un crédit fait d'autre valeur que d'une pure inflation, *flatus vocis*. Il était en état d'esquisser dans un c. X une étude des variations des suppositions.

Bref, Vincent Ferrier ne contesterait pas trop à Guillaume d'Occam le fait que la pensée quelque peu organisée est déjà solidement tissée du langage qu'elle emploie. Il ne contesterait pas non plus à un théoricien plus récent comme Meyerson que la pensée identifie des réalités simplement semblables et trie dans le réel plus complexe avec une remarquable désinvolture. Mais il remarquerait aussi que les singularités du réel ne sont jamais entièrement perdues de vue par les suppositions et arrangements dialectiques légitimes. Il assurerait

de la sorte, non seulement à la simple dialectique mais, ce qui est plus important, aux démarches prudentes du théologien une aire de sécurité réaliste, un domaine de travail légitime, et, pour employer les expressions qu'emploie M. Brunschvicg : « un univers de discours » qui reste encore un « univers de réel ».

VI. DE LA PHILOSOPHIE RÉALISTE DE LA CONSCIENCE À LA CRITIQUE IDÉALISTE MODERNE DU RÉALISME MÉDIÉVAL. — Parce que le ^{xvi}^e siècle a brillé dans les arts plastiques, on se le figure volontiers comme un siècle en progrès dans la pensée humaine. En réalité, il y est surtout marqué par les progrès de l'humanisme trop littéraire et relativement peu philosophique. C'est l'époque où le nominalisme excessif déborde de plus en plus de la philosophie dans le domaine de la religion. Cependant l'anarchie métaphysique du ^{xvi}^e siècle n'est pas due au manque de préoccupation philosophique. Elle tient seulement au manque d'unité des esprits. Toutefois, les penseurs les plus divers semblent avoir hérité des philosophies médiévales, thomisme, scotisme, occamisme, le souci de la psychologie expérimentale servant de base commune à la morale et à la métaphysique, tout en demeurant en liaison avec le développement réel des sciences exactes à la fois expérimentales et mathématiques.

Il ne se pouvait pas que la renaissance catholique en France au début du ^{xvi}^e siècle, au temps de Bérulle, avec ses préoccupations apologetiques et mystiques n'aboutit pas sur le terrain ainsi défini, à de nouveaux efforts en faveur d'un réalisme psychologique et théologique. Ce fut en effet l'époque de Pascal et, plus particulièrement encore pour la métaphysique, l'époque de Descartes. « Je pense donc je suis » est l'aphorisme essentiel de cette philosophie de la conscience qui remonte à Scot, et jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Cet aphorisme se systématisa dans la pensée de Descartes. Est-ce au point qu'il faille voir dans le psychologisme qu'est bien le cartésianisme le rejet du réalisme médiéval qui serait déjà considéré comme trop matérialiste? Descartes serait-il le chef de file des idéalistes modernes? Non. Il ne l'est que pour ceux qui le considèrent, si l'on peut dire, rétrospectivement, à travers Kant. Son psychologisme même n'aurait pas effrayé les contemporains de saint Thomas. Il faut reconnaître cependant qu'il a anémié le réalisme traditionnel par une opposition arbitrairement schématisée de la matière substance étendue et de l'esprit substance pensante. Il a donné, sinon une raison, du moins un prétexte à ceux qui ont fait de la physique une science purement mathématique. Mais Descartes eût protesté le premier, en théologien qu'il était, contre ceux qui voudront réduire le monde à une mathématique universelle. N'était-il pas d'ailleurs le théoricien d'une doctrine fort réaliste de l'univers celle des « natures simples »?

Mais après Descartes, il y eut Kant, que le réalisme ne peut retenir à aucun prix, malgré les efforts de ce philosophe pour doubler son idéalisme transcendantal d'un réalisme empirique. Certes, à lire Kant, on a parfois l'impression qu'il maintient une certaine objectivité, une certaine réalité à l'espace et au temps. En vérité, s'il les hypostasie, c'est à titre de cadres de connaissance. Ce qui est « objectif », ce n'est pas, dans son vocabulaire, ce qui correspond à une réalité extérieure. Kant a été séduit par l'économie de pensée réaliste qui avait été réalisée par les sciences newtoniennes; le mot *objectif* n'équivaut plus pour lui qu'à *nécessaire* et à *universel*. Kant se plaît à opposer cette réalité subjectivement organisée et privilégiée de l'espace et du temps, à ce qu'il juge être la pure subjectivité des déterminations qualitatives de la sensation. La sensation ne mérite même pas à ses yeux le titre de phénomène. Le phénomène est selon lui, une organi-

sation dans l'espace et le temps. La sensation, liée de trop près à l'inconnaissable noumène, lui paraît une matière informe que l'esprit adapte à ses catégories propres, considère, pour employer un terme vulgaire, avec ses « lunettes » spécifiques. De sa détermination étroite des concepts d'espace et de temps, l'espace hypostasié, le temps réduit à une unité d'être qui rappelle l'être ultra-abstrait de Parménide, Kant tire une légitimation des sciences apodictiques à type mathématique. Mais, vidant du même coup l'univers de tout ce qui constitue très exactement ses réalités et ses richesses, c'est par là qu'il méconnaît non seulement la valeur de certaines idées générales reposant sur le concret mais, ce qui est beaucoup plus grave encore, la valeur de la connaissance du concret. Kant imagine que l'esprit humain plaque une organisation toute subjective sur le monde extérieur, qu'il lui suffit de déclarer inconnaissable et comme inorganisé, donc inconsistant. Où a-t-on vu l'esprit déployer ainsi à la surface de noumènes (jamais constatée) l'étoffe toute tissée par lui, de la connaissance sensible ou abstraite, *abstraite* à un premier degré de déploiement, *sensible* lorsque le déploiement est complètement réalisé? Ce système est à rejeter, non pas seulement parce qu'il est ruineux des vraies valeurs aussi bien abstraites que concrètes, mais parce qu'il constitue, dans le fond, dans l'attirail faussement technique de ses vocabulaires et de ses explications, non pas une hypothèse sérieuse, mais une conjecture impudente. Il n'impressionne que les esprits non avertis, ceux-là mêmes que ce que l'on peut considérer en un sens comme sa première édition, le platonisme, avait impressionnés jadis. Il n'échappe pas à la critique qu'en fait H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 81. « Tout l'objet de la Critique de la raison pure, écrit M. Bergson, est d'expliquer comment un ordre défini vient se surajouter à des matériaux supposés incohérents. Et l'on sait de quel prix elle nous fait payer cette explication : l'esprit humain imposant sa forme à la « diversité sensible » venue on sait d'où : l'ordre que nous trouvons dans les choses serait celui que nous y mettons nous-mêmes. De sorte que la science serait légitime, mais relative à notre faculté de connaître et la métaphysique impossible, puisqu'il n'y aurait pas de connaissance en dehors de la science. L'esprit humain est ainsi relégué dans un coin comme un écolier en pénitence : défense de retourner la tête pour voir la réalité telle qu'elle est. Rien de plus naturel si l'on n'a pas remarqué que l'idée de désordre absolu est contradictoire ou plutôt inexistante, simple mot par lequel on désigne une oscillation de l'esprit entre deux ordres différents. »

La théologie des pays protestants semble avoir été victime de ce kantisme qui ôte une partie de la réalité à Dieu pour la donner à l'homme, à la création purement humaine substituée à la création divine première. Ceux des idéalistes qui succédèrent à Kant accentuèrent encore son anthropocentrisme. Un dilemme se présente dès lors aux âmes religieuses : *ou bien* il faut agréer une religion nouvelle, fondée non sur la Bible extérieure ou sur une révélation impossible dans l'autonomie de la conscience, et il faut baser cette religion sur la seule expérience religieuse intérieure subjective; *ou bien*, pour autant que Dieu diffère de l'homme au sein de cette expérience où l'on ne voudrait pas diviniser l'homme purement et simplement, on est obligé de retourner subrepticement à un commencement de réalisme, par exemple à un réalisme immatérialiste et au moins spiritualiste comme l'idéalisme de Berkeley. Dans cette dernière position, à moins de trop donner encore à l'homme, on restitue subrepticement des valeurs objectives à la création et à Dieu.

Il n'en reste pas moins vrai qu'avec Kant les philosophes modernes ont trouvé un de leurs maîtres prin-

cupaux, si diverses que soient leurs philosophies personnelles. Le réalisme, simplement philosophique ou plus spécifiquement chrétien, aura à soutenir désormais une lutte non seulement contre le nominalisme, mais contre un retour au platonisme, à l'ancienne métaphysique établie par Platon et restaurée par Kant, lequel l'a, d'ailleurs, plus nettement orientée dans le sens d'un scientisme mathématique. Bien que le réalisme soit professé sous diverses formes, dans les pays anglo-saxons, en France avec Bergson, en Allemagne avec Husserl, il n'a pas encore remporté, dans l'esprit des contemporains, une victoire décisive. Il suffit, pour s'en rendre compte, de constater combien certaines allégations des idéalistes contemporains trouvent encore créance ou du moins sont laissées sans réfutation.

Aussi faut-il préciser l'importante position philosophique de cet idéalisme, au nom duquel le réalisme va être souvent condamné. C'est un vocable séduisant que ce terme d'idéalisme que ces philosophes d'une école déterminée ont comme retenu à leur profit. Selon l'acception qu'ils lui donnent, le terme *idéaliste* est d'ailleurs assez délicat à définir. On ne peut confondre l'*idéalisme* contemporain avec le subjectivisme radical, où il n'atteint que chez quelques disciples extrêmes de Fichte. Le mieux est de considérer que l'idéalisme est toujours un psychologisme extrémiste. Il voudrait être spiritualiste. A cette fin il croit nécessaire de minimiser ou de nier les données matérielles de l'univers. Souvent, il trouve en effet que la seule manière de ne pas être matérialiste est de nier l'existence de la matière. D'autres, parmi les idéalistes, professent à leur façon l'apophtegme aristotélicien selon lequel la matière est inconnaissable. Cet idéalisme a couvé lentement avant d'aboutir à la pleine crise de la conscience moderne. Le platonisme pensait déjà que la vraie résidence de la matière est l'idée séparée. Réduisant trop la matière au *quantum*, faisant de la pensée, et donc de l'idée, l'essence des créatures spirituelles, le réaliste Descartes s'approche encore davantage de l'idéalisme moderne. Insistant sur le fait que ce que l'on connaît n'est jamais connu que comme connu, Kant fait triompher l'idéalisme chez les philosophes. Lachelier en reste à ce stade, *Psychologie et métaphysique*, p. 151-155 : « Dire que quelque chose est pensé comme existant c'est dire qu'il y a une idée de l'être... Aussi l'idée de l'être considérée comme contenu de la pensée a pour antécédent, pour garantie, l'idée de l'être considéré comme forme de cette propre pensée. » Ainsi ce n'est pas de l'expérience extérieure que l'être vient à l'esprit, selon l'idéaliste, c'est du dedans par la seule spontanéité spirituelle. Hamelin renchérit et dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 8, il écrit : « On ne donnerait pas une idée fautive de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi. » Une telle position philosophique est radicalement inconciliable avec celle du réalisme chrétien, plus spécialement avec le réalisme scolastique qui aboutissait à conclure à l'existence d'un grand nombre de choses en soi, d'hæccécités. Pour l'idéaliste, il n'existera donc, selon le mot de Lachelier, qu'une « dialectique vivante ».

Le plus déterminé peut-être des tenants de l'idéalisme en France, M. Léon Brunschvicg, reprenant cette idée s'est demandé quelle est la forme la plus haute, la plus harmonieuse, la plus cohérente, la plus justifiée vis-à-vis d'elle-même que peut revêtir cette « dialectique vivante ». Il a trouvé que c'est la forme mathématique. Il faut selon lui que disparaissent toutes les références sensibles à des *substrats*, à des êtres en tant qu'êtres. Dès son ouvrage intitulé : *La modalité du jugement*, 1897, p. 7, Brunschvicg écrit de la philosophie de Kant : « l'être en tant qu'être cessa d'être une idée

philosophique, puisque c'est, par définition même, la négation de l'idée en tant qu'idée », puisque cette découverte montre une vérité qu'on ne connaissait pas auparavant, n'est-ce point que la pensée dans son état vrai, concret, historique constitue une marche au progrès, allant de découverte en découverte? Examinant sous cet aspect l'histoire générale de la pensée humaine, M. Brunschvicg s'y persuade que c'est la pensée mathématique qui seule fait les découvertes, laissant s'évanouir les vains fantômes de la connaissance animale et sensible des singuliers.

Bref les théories de l'idéalisme qui privilégient l'espace et le temps, le temps étant lui-même conçu sous forme quasi-géométrique, aboutissent chez M. Brunschvicg à rejeter tout ce qui n'est pas absolument conforme à ces cadres mathématiques *a priori*. Le *sensible*, auquel le réalisme médiéval portait un si grand intérêt, fait horreur à l'idéalisme, spécialement à l'idéalisme de M. Brunschvicg. Être idéaliste, à la manière surtout de ce dernier, c'est donc, tout autant que précrire des doctrines constructives plus ou moins personnelles, instituer un vaste procès du réalisme.

Ces amis de l'idée plus ou moins platonicienne vont donc blâmer d'abord Aristote qui dans sa théorie de l'abstraction fait dépendre la pensée du *sensible*. La pensée est aux yeux de M. Brunschvicg et des autres idéalistes tout autre chose qu'un concept abstrait, tout autre chose qu'un discours fait de concepts. Heureusement Descartes vint. Pour l'historien idéaliste de la philosophie, Descartes est déjà un sauveur parce qu'il rétablit l'intelligence dans sa fonction propre. Serait-ce que Descartes est purement idéaliste? Non; mais il est géomètre et sa méthode toute géométrique trouve une science rigoureuse qui s'exprime d'ailleurs en géométrie. Voilà ce qui paraît solide. Malebranche conviendra ensuite que l'étendue est essentiellement intelligible. Leibniz inventera, au service des véridiques géomètres analystes, le calcul infinitésimal. Il y a bien ça et là des retours en arrière, mais les succès acquis restent acquis, et l'idéalisme qui considère que la science est œuvre de l'esprit humain triomphe des nouvelles victoires scientifiques par où l'esprit humain se révèle plus grand. Kant semble avoir expliqué ce pouvoir de l'esprit. Riemann semble le prouver plus sérieusement encore en désolidarisant la géométrie d'avec les postulats fixés par Euclide. Tout récemment encore Einstein détruit par son relativisme — l'idéalisme n'est-il pas le relativisme même? — une vieille confiance routinière en l'existence de « qualités premières et intuitives ».

Toutes ces conclusions qu'il avait pensées ou repensées pour lui-même au cours d'une vie entièrement vouée à de telles méditations, toutes ces conclusions dont l'ensemble même était dirigé contre le réalisme, M. Brunschvicg les a mises au point et exposées avec concision dans son livre *Les âges de l'intelligence*, 1934. Cet ouvrage qui n'est pas le plus complet s'il s'agit d'étudier la philosophie personnelle de ce penseur, est le plus utile s'il s'agit d'étudier la critique idéaliste du réalisme. Or, si l'on connaît généralement assez bien les positions centrales de l'idéalisme, on néglige trop les arguments précis que l'idéalisme dirige contre le réalisme. Ces arguments doivent être pesés.

Selon le nouvel écrit idéaliste consacré à cette critique du réalisme chrétien, la philosophie médiévale, celle des substrats et des êtres, est la pensée de l'enfance balbutiante de l'humanité. L'âge mûr philosophique aurait produit la philosophie contemporaine, celle des *normes*, des mathématiques, des sciences. Il est toujours bon de se mêler de ces procédés qui évoquent de prétendus âges de l'intelligence. D'aucuns diront malignement que l'âge mûr c'était la pensée médiévale et la décrépitude l'âge contemporain.

Du tout premier âge de la pensée humaine, M. Brunschvicg pense qu'on peut avoir une idée par les peuplades non civilisées actuelles. A ces primitifs il reproche leur *préjugé de l'intelligible*. Ils expliquent tout dans la nature par des esprits répandus partout. En vérité, ces primitifs exagèrent. Mais il reste que certains faits sur le plan irrécusable des apparences s'expliquent par des esprits. Si la finalité dans un monde biologique plus inférieur est bien difficile à décrire, la finalité humaine est un fait expérimental. Elle ne se laissera jamais mettre en équations mathématiques, en ces équations qui semblent avoir, pour l'idéalisme nouveau, le privilège exclusif de la vérité. Dans un second chapitre de son ouvrage, intitulé *Le fantôme de l'irrationnel*, M. Brunschvicg découvre que le miracle grec, au temps des pythagoriciens, faillit faire évanouir le fantôme des *substrats* : êtres, esprits et choses au profit des *normes* authentiquement mathématiques. Mais cet éclair dans les ténèbres de l'obscurantisme peut paraître beaucoup moins net qu'il ne paraît à M. Brunschvicg. C'est bien avant Pythagore que ce que l'on a appelé avec quelque grandiloquence la science mystérieuse des pharaons s'était fait jouer aux nombres un rôle essentiel dans la nature. Bien plus tard, en plein Moyen Âge, des astrologues, même mystiques, jalonnant la route pour la pensée moderne de M. Brunschvicg, pensent déjà comme lui qu'il n'y a de vérité que dans l'emploi de la méthode mathématique. Cette opinion se trouve exprimée en toutes lettres et longuement par Roger Bacon.

Mais au fond peu importe à M. Brunschvicg, les balbutiements des primitifs et l'échec (selon lui proche du succès) des mathématiciens antiques, empêtrés dans des difficultés de détail comme l'existence des nombres *irrationnels*. Le grand scandale de l'idéaliste contemporain c'est ce troisième âge de l'intelligence, cette pensée médiévale que des enseignements de l'université de Paris analysent pourtant consciencieusement. M. Brunschvicg ne se montre pas tendre pour ce qu'il appelle *l'univers des discours*. Il craint visiblement qu'on propose à l'époque scientifique moderne, toute mathématique selon lui, ce retour en arrière que lui paraît être, au service de la foi, la philosophie médiévale. Il reproche àrement au Moyen Âge d'avoir cru à la vertu du syllogisme. Il a raison de dire, un scotiste ou un thomiste éclairé l'appuieraient, que le syllogisme ne vaut que par rapport à une expérience extérieure dont il est un vêtement. Le syllogisme : « Tout dragon est une chose qui souffle des flammes. Tout dragon est un serpent. Donc quelque serpent souffle des flammes » rend bien compte du réel à la condition que ce soit d'un réel qu'il rende compte — à la condition qu'il existe des dragons. La pensée logique vaut donc davantage comme moyen lumineux d'expression de l'âme obscure de l'idée que comme fondement même de l'intellectualité. M. Brunschvicg discerne tout l'intérêt du travail de M. Serrus : *Le parallélisme logico-grammatical*. Un thomisme admettrait en effet que, dans le parallélisme *intellectuel logique*, la logique n'est, selon ses règles de jeu, qu'une commodité de l'esprit, commodité légitime, un moyen pour une fin. Il faut admettre qu'une même pensée s'exprime en un alinéa variable dont les propositions se groupent en nombre plus ou moins grand avec des liaisons internes de conjonctions susceptibles de varier à l'infini. La même proposition peut toujours se multiplier en discours ou se condenser au contraire en une nuance d'adjectifs au point de rentrer dans l'implicite et dans l'ombre. Mais c'est donc que, pour le penseur médiéviste authentique, tout comme pour son critique idéaliste lui-même, l'univers à connaître est autre chose que l'univers élastique des discours. Le vrai problème est celui de cette réalité mystérieuse qui dépasse le dis-

cours, c'est le problème de cette raison, et toute objective, et toute personnelle, qui tantôt exprime et tantôt cache, *suppose* (comme disaient Occam et Vincent Ferrier) ou *oublie*. M. Brunschvicg fait encore une remarque pertinente lorsqu'il dénonce, p. 66, n. 1, avec le P. Festugière et M. Robin, une équivoque de la pensée grecque qui a alourdi la scolastique médiévale. Le P. Festugière montre en effet qu'en métaphysique « le terme οὐσία est appliqué tantôt à l'individu concret, réalité première et qui seule en vérité mérite au propre le nom de substance et tantôt à l'universel abstrait, premier intelligible, lequel, pourvu aussi du nom d'οὐσία avec le sens premier d'essence, n'en semble pas moins regardé comme substance objet propre de la métaphysique ». Mais cette vérité, si parfaitement discernée par le P. Festugière, va contre la position même de M. Brunschvicg. Elle consacre la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. En effet chaque être concret ou objet de connaissance demeure distinct comme *substrat* de l'espèce qui lui dicte sa *norme*. La loi prend dans ce système une valeur simplement analogique. Il y a donc bien des différences entre chaque être concret, dont les propriétés personnellement essentielles ne font qu'un avec l'existence personnelle, et puis le groupe scientifique, où l'essence diffère de l'existence au point de n'être plus qu'une analogie entre les individus du groupe. Elle conserve toujours implicite, au moins l'un que comporte l'être. Cet être est partout répandu et l'intuition le saisit comme le fil qui unit des groupes de sensations, propriétés et images sensibles. Le rôle de la mathématique est de multiplier, de diviser cet être, en écrivant, dans chacun des deux membres de ses équations indigentes, que, diversement réparti et découpé, un même total reste le même. Ce n'est pas une pure tautologie, car il y a l'art de découper et de mettre en évidence certains détails anatomiques des quantités. D'autre part, cette mathématique-univers du discours savant, reste en référence avec un objet extérieur concret. Si appauvrie que devienne la considération que l'on fait de cet objet, c'est encore lui et lui seul qui vaut comme expression des *normes analogiques*. La mathématique exprime ces normes comme elle peut. C'est qu'en effet chaque norme approximative ainsi déterminée ne coïncide que plus ou moins avec les *substrats* réels concrets. Ces derniers, Meyerson le maintient à juste titre, comme on le verra plus loin, sont au point de départ de la science.

M. Brunschvicg voudrait décisif le quatrième et dernier chapitre de son livre, *l'univers de la raison*. On admettra volontiers avec lui que le xviii^e siècle est un grand siècle métaphysique, qui a apporté du neuf au Moyen Âge. Bien qu'il soit loin d'être parfait, Descartes a l'avantage de séparer la matière de l'esprit, ce qui évite des simplifications et confusions fâcheuses. Il maintient les *substrats*, les *natures simples*. Il ne se borne pas à comparer, comme l'expose M. Brunschvicg, des êtres matériels selon la quantité, en sorte que les substrats de ces êtres disparaîtraient ne laissant plus qu'un univers de relations. Dans le cartésianisme véritable — et par endroits M. Brunschvicg ne peut entièrement l'oublier — les relations sont portées par les substrats. Étendues et quantités demeurent « substantielles », tout en étant propres aux mathématiques. Il demeure en Descartes, avec le sens des natures concrètes, un principe philosophique excellent dont pourtant la critique idéaliste lui fait grief. Voici ce dont il s'agit, p. 98 : « Pour que l'homme se libère du doute, écrit M. Brunschvicg, pour qu'il surmonte l'obsession du malin génie que représente le cercle vicieux qui impliquerait l'affirmation immédiate de la réalité de sa connaissance, il faudra qu'il découvre au fond de sa pensée quelque chose qui n'est plus tout

à fait humain, l'idée simple d'une perfection infinie, sagesse accomplie et puissance absolue à quoi il suspendra la transparence intellectuelle d'un univers physique et d'où il déduira la légitimité d'une cosmologie. » Cette nécessité d'un Dieu pour finir de rendre compte du système de la connaissance, c'était du bon Descartes. Mais l'idéaliste, qui rapporte si exactement cette forte pensée non seulement cartésienne mais simplement philosophique, ne peut l'admettre. Il lui répugne d'être mis devant le dilemme *Dieu ou rien*. Il n'admet pas qu'un Dieu largement conçu comme une personne rende le monde intelligible à la manière, si l'on peut dire, d'un humanisme transcendantal, divin. Il ne veut point que le monde soit ainsi ordonné d'une manière spirituelle, finaliste, concrète. Il ne peut concéder à saint Thomas que les qualités des corps empêchent réellement que tout se réduise à des lois mathématiques. Il ne peut concéder à Descartes que les étendues, chaque substrat corporel, empêcheraient réellement que tout se réduise à des normes mathématiques. Les étendues substantielles conservent en fait les natures simples et ne sont pas un espace vide et homogène. Dépasant dangereusement le meilleur de ses maîtres, Spinoza, M. Brunschvicg ne gardera comme principe divin du monde qu'une unité mathématique. Or, le monde qui comporte des normes comporte plus encore des substrats; et, puisque chaque individu est substrat, comme l'ont bien vu les derniers en date des scolastiques, il y a même dans l'univers plus de substrats que ne l'avait supposé le haut Moyen Âge. Ce dernier gardait quelquefois trop de confiance dans l'archétypisme grec.

M. Brunschvicg peut donc paraître fournir, par ses remarques exactes, des armes pour réfuter certaines de ses assertions. Il lui arrive par exemple de blâmer l'œuvre du logisticien Bertrand Russell. L'erreur impardonnable de celui-ci serait d'avoir voulu maintenir l'existence d'un monde d'essences « qui ne devrait rien à la notion d'esprit », et donc un anti-idéalisme! Il est vrai que Russell voulait y parvenir par une *panlogique* qui aurait été en réalité une *panmathématique*, après tout assez semblable à celle de M. Brunschvicg lui-même. Ne serait-il point déplorable que l'on ne dise un jour de l'effort philosophique de M. Brunschvicg ce qu'il a dit de l'effort de son prédécesseur Russell, p. 80 : « Son formidable édifice, lié en apparence à toute l'ampleur et à tout le raffinement de la métaphysique moderne, s'est disloqué comme par l'effet d'une piqure d'épingle sur un ballon énorme et mal protégé. » Certes, M. Brunschvicg a raison de suivre Lachelier, « le logicien qui a su retrouver dans les figures du syllogisme les démarches vivantes de l'esprit ». Mais l'erreur de Russell n'est point d'avoir assimilé la logique des mathématiques à la logique d'un discours supérieur et compliqué, c'est d'avoir méconnu que deux réalités sont irréductibles : la mathématique et le concret. La mathématique-univers du discours savant, a toujours un objet. Elle garde une référence à l'expérience.

A en croire le nouvel idéalisme, Kant a pleinement possédé cette puissance d'esprit géniale qui avait failli porter Descartes vers la vérité d'un monde purement mathématique. Mieux que Descartes il aurait compris que les étendues et les temps sont des catégories de notre esprit. Qu'on enlève donc leur *en soi* aux fausses apparences du monde sensible, voilà ce qui paraît essentiel pour M. Brunschvicg. Or, c'est précisément ce qu'il importe au plus haut point de ne pas faire. Mais, pour l'idéaliste, l'expérience véritable ne portera plus que sur des relations, des mesures susceptibles de calculs. « Loin de prétendre s'isoler et s'ignorer, raison et expérience, dit M. Brunschvicg, p. 104, se tournent l'une vers l'autre; elles se rejoignent et s'étreignent

pour substituer à l'univers de la perception comme à l'univers du discours l'univers de la science qui est le monde véritable. » Aussi le nouveau disciple de Kant ne peut-il pardonner à son maître (qu'il avait jugé pourtant si génial) d'avoir été comme illogique avec sa propre pensée, en maintenant la croyance plus que surrogatoire à des choses en soi. Cependant Kant avait bien dit à la satisfaction de M. Brunschvicg qui relève ce propos, p. 108 : « Il n'y a de scientifique dans notre connaissance de la nature que ce qui est mathématique » (*Premiers principes de la nature*, trad. Andler-Chavannes, p. 6).

Le nouvel idéalisme, p. 120, voit dans la physique purement mathématique d'Einstein, où les temps sont multipliés par l'esprit autant que faire se peut, le triomphe du kantisme et de ses catégories subjectives. Cependant, ce n'est pas à un subjectivisme du moi que purement et simplement se rallie M. Brunschvicg. Il se rattache à la très curieuse *Weltanschauung* de M. Jean Piaget (*Deux types d'attitude religieuse : 1. Immanence et transcendance*, p. 35) : « Le *cogito*, dit M. Piaget approuvé par M. Brunschvicg, c'est le résultat de la réflexion sur les mathématiques. Le soi-disant subjectivisme kantien, c'est la prise de conscience de l'objectivité physique. L'intériorisation, en théorie de la connaissance, c'est l'expression directe et nécessaire de l'objectivité en science. Le réalisme seul est subjectiviste qui projette au dehors le contenu de l'esprit. L'idéalisme au contraire s'en tient à l'expression de l'activité scientifique authentique, laquelle a toujours consisté à appliquer au donné brut de la perception physique les connexions mathématiques dues au pouvoir législatif de l'esprit... » Bref, les mathématiques auraient l'avantage de *dépersonnaliser*, de *désobjectiver* la raison. Selon les analyses de Piaget et de Brunschvicg (et aussi selon les analyses quelque peu semblables du philosophe chrétien Maurice Blondel, que l'on retrouvera plus loin) il n'y aurait pas seulement deux termes entre lesquels le choix s'impose mais mieux trois termes : la transcendance, le moi et en dernier lieu la pensée avec ses normes impersonnelles. Une doctrine curieuse sort de là, théologie en raccourci, théologie de compromis, qui revient à identifier Dieu « non pas au moi psychologique, mais aux normes de la pensée ». Divers esprits simplificateurs, à l'époque actuelle, sont favorables à cette manière de voir, rétablissant l'absolu en Dieu seul, dans cette idéale conscience qui, pour Brunschvicg, est purement mathématique. Une seule conscience : épiphénomène général, auquel nous participerions! Ce retour à l'averroïsme est inadmissible. Nier les absolus hors de Dieu est d'ailleurs une hétérodoxie beaucoup plus grave que celle d'Averroès. Les absolus irréductibles et irréductibles à Dieu foisonnent, infinis de petitesse qui sont en réalité des infinis de grandeur parce qu'ils sont d'irréductibles miracles. Le monde est riche de complexités concrètes, biologiques, physiques, infra-atomiques comme panstellaires. Il se décrit historiquement, géographiquement, concrètement. Les moyennes, les statistiques, les « probabilités » sont les mathématiques approximatives où les complexités réelles ne se laissent qu'imparfaitement inscrire. Les normes suivent, de loin, les substrats. Les substrats ne sont pas des *néants* obéissant mathématiquement aux lois. S'ils n'étaient que des *néants*, faute d'être par quelque biais des *absolus*, ils n'auraient même pas de quoi obéir aux lois. En ce cas chimérique, les lois ne seraient les lois de rien.

Ainsi les idéalistes peuvent être tentés de croire que le vieux problème posé par la théologie chrétienne n'a plus de sens et que les universaux avec leurs réalistes et leurs nominalistes sont éliminés de leurs préoccupations. En vérité ce grand problème d'autrefois, ce

grand problème du réalisme reste le grand problème commun de la philosophie et de la théologie. La philosophie médiévale de Scot et de Thomas d'Aquin trouve d'ailleurs, on le verra, à s'appuyer actuellement sur la philosophie des sciences de Bergson et de Meyerson. En vain divers ouvrages, comme celui qui vient d'être analysé et réfuté ci-dessus, essayent-ils de rééditer contre le réalisme et la théologie, en termes idéalistes, ce qu'Auguste Comte énonçait déjà en termes positivistes : le prétendu fait de la dépossession, par la nouvelle ère scientifique, de l'ère métaphysique et théologique. En vérité, tandis que la philosophie médiévale, développée pour les besoins de la théologie catholique, se trouve contenir en germe toutes les données détaillées depuis par les techniques scientifiques, l'idéalisme trop simplement kantien ne paraît plus répondre pleinement aux exigences de la science contemporaine, à son pluralisme expérimental, ni à ses préoccupations historiques, ni à son besoin d'introduire dans la loi l'indétermination du concret (qu'il ne faudra d'ailleurs pas confondre avec le libre arbitre). Cependant on a vu des idéalistes éminents prétendre admettre la théologie catholique. Dans certains cas, comme dans celui de Lachelier, il y a certainement une tendance implicite à un fidéisme dont l'orthodoxie ne s'accommode pas. Dans d'autres cas, comme celui plus récent de M. Lachize-Rey, il se trouve que le kantisme se retourne, par une certaine progression, en un réalisme chrétien. Ce cas d'espèce qui échappe à un fidéisme (lui-même croyance à un certain réalisme) mériterait d'être examiné. Voir Lachize-Rey, *Le moi, le monde et Dieu* dans la *Revue des cours et conférences*, 15 janvier 1935.

VII. LES NÉO-RÉALISMES ET LE RÉALISME CHRÉTIEN. — Ce serait une erreur de croire que l'époque moderne ne connaît en philosophie que la descendance intellectuelle de Kant. Elle revient en partie à des formes de réalisme de plus en plus conciliables avec le réalisme chrétien.

Les premiers tenants de ces idées se trouvent jusque dans l'Allemagne de la période postkantienne. Fechner (1801-1887) n'est pas seulement le premier maître de la psycho-physiologie, l'auteur d'une loi qui décrit que la sensation croît avec le logarithme de l'excitation. Son nouvel animisme accorde à chaque phénomène de la nature l'éminente dignité réaliste d'une sorte de conscience individuelle.

Son compatriote Lotze (1817-1881) renchérit dans le sens du réalisme tout en abandonnant les idées quasi pythagoriciennes que Fechner avait voulu introduire dans son spiritualisme. Lotze rend le service d'insister sur le danger des généralisations présomptueuses et des dialectiques en porte-à-faux. « Aucune parcelle de vérité, écrit-il, ne doit être sacrifiée à des déductions. » Il reconnaît le caractère individuellement actif de chaque conscience humaine connaissante et agissante. Il critique âprement le formalisme décoloré de la spéculation kantienne. Le monde lui apparaît comme riche d'une vaste multiplicité d'essences singulières susceptibles de conscience, de liberté, parfois de morale.

De la même manière Preyer, Sigwart, Teichmüller préparent dans leur pays ce qui deviendra aux États-Unis la vue du monde des *néo-réalistes*, la vue d'un monde composé de choses distinctes qui donnent raison à l'expérience sensible, monde riche surtout d'individus irréductibles, susceptibles chacun de progrès spirituels et religieux.

Dans ses articles du *Popular Science monthly*, entre 1870 et 1890, Ch. S. Peirce s'élève contre le déterminisme abstrait des savants. Ces derniers confondent trop aisément les faits concrets, différents et négligent par trop dans le monde les faits de spontanéité et les

sentiments. En 1898, les philosophes anglais qui publient le volume de mélanges intitulé : *L'idéalisme personnel* : Sturst, Stout, Gibson, Undechill, Marret, Russell, Rashdall, Schuler surtout, sont sur le chemin du réalisme autant que du pragmatisme. Le réalisme nouveau se fait jour en Amérique avec Dewey et Howison. Dewey met en évidence la primauté du concret réel sur l'abstrait trop souvent illusoire. Howison tient le monisme en suspicion : il démele que le monisme idéaliste et le monisme matérialiste sont le *revers* et l'*avers* d'une prétendue métaphysique scientifique, la même dans les deux cas et qui est toujours une parodie de la science légitime.

Josiah Royce, plus près encore des anciennes conceptions médiévales, s'applique à discerner dans ce multitudinisme évident un absolu qui lui donne valeur sans l'éclipser. Voir Gabriel Marcel, *La métaphysique de Josiah Royce*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1917. La subsistance des idées générales dans un monde fait d'individualités est bien mise en lumière par H.-E. Moore. Quant à B. Russell, plus encore peut-être que logicien, il est, en fait, métaphysicien habile à mettre en relief les discontinuités qui se remarquent partout, le caractère concret de ce tout qui ne se laissera pas habiller facilement par le vêtement de confection des mathématiques scientifiques.

William James vit de toutes ces idées et il y ajoute son apport personnel. Même lorsque dans son anti-intellectualisme il semble s'associer à Bergson contre Russell et les admirateurs de l'intelligence concrète, il ne se sépare pas de ces derniers. Car l'expérience de James, l'intuition de Bergson, c'est encore ce que Russell appelle, à bon droit : de l'intelligence. Il ne faut d'ailleurs pas placer sur le même plan un H. Bergson et un B. Russell. Russell reste très soucieux de concepts. Tous ces philosophes pluralistes d'Allemagne, d'Angleterre, d'Amérique ne s'identifient que par des allures générales de leur pensée. Peu importe : la ressemblance demeure et elle est essentielle qui fait d'eux comme autant de précurseurs d'H. Bergson, même lorsque H. Bergson les a ignorés.

En France même on pourrait citer de nombreux efforts parallèles. Le pluralisme de Renouvier et de Lequier ne doit pas être laissé de côté par les partisans du réalisme spiritualiste. Renouvier a trouvé le moyen de partir des libertés, des autonomies spirituelles comme de faits. C'est peut-être la seule façon de prouver ensuite l'accord des libertés divine et humaine : la liberté divine rendra compte de la liberté humaine au lieu de la contrecarrer. Renouvier n'a pas seulement exercé une influence sur des spiritualistes français comme son ami Jules Lequier. Il se trouve comme englobé dans le pragmatisme religieux de William James. Par Ravaisson aussi, par toute une pléiade de psychologues amis du concret expérimental, ennemis des entités abstraites, à l'école des faits objectifs, c'est encore Bergson qui se prépare.

Cependant en Allemagne, où les premiers réalistes postkantien avaient paru d'abord (et peut-être dans la ligne de Condillac), l'idéalisme, par Hegel, avait abouti à une dialectique. Cette dialectique universelle, reprise en dehors de l'idéalisme par Karl Marx, allait constituer aux yeux de nombreux sociologues, en divers pays, comme une base métaphysique. Mais cette dialectique même, allait, elle aussi, favoriser indirectement le progrès contemporain du réalisme médiéval et chrétien. Elle est plus près du réalisme médiéval dans la sociologie d'E. Lasbax que dans les écrits de Karl Marx.

Quant aux rapports de la phénoménologie de R. Husserl, si répandue en Allemagne vers 1930, avec le réalisme thomiste, ils sont si patents qu'ils ont été étudiés, et de près, par Edith Stain, *Husserls Phänome-*

nologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino..., Halle, 1929. Cette étude a été accueillie avec faveur par les maîtres de la phénoménologie. Dès 1923, Husserl avait guidé lui-même le travail de dom Mathias Thiel, *Die phänomenologische Lehre der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie*, dans *Divus Thomas*. Par le réalisme du psychologue Brentano, par toute une ambiance philosophique où la scolastique était connue, R. Husserl avait en effet renouvelé sa première culture philosophique qui avait été puisée à l'idéalisme kantien. De cet idéalisme kantien il va toujours conserver cette constatation saine que tout ce que l'on connaît, on ne le connaît que dans sa conscience. Seulement, avec une réelle ingéniosité d'épistémologue, Husserl va déclarer que l'essence qui se donne comme existante n'est pas une inconnaissable noumène, mais le phénomène lui-même. Il va tâcher de tirer parti, comme il en a le droit, de ce double caractère réel et intentionnel, pleinement cosmique et rien que mental, que le phénomène présente à l'esprit. Pour s'introduire au réalisme, à vrai dire mitigé et d'allure parfois idéaliste, de R. Husserl, le mieux sera de profiter de l'introduction générale à sa phénoménologie qu'il a professée à la Sorbonne alors que sa pensée était déjà mûrie. Il l'a publiée sous le titre de *Méditations cartésiennes*, Paris, 1931. Husserl y remarque, p. 51, le caractère durable de chacun de ces phénomènes que l'esprit peut observer. L'objet apparaît réel, d'une réalité évidente, transcendante pour l'esprit, p. 52. Cependant l'objet réellement existant n'est qu'un morceau du champ de la conscience, p. 53. Par suite de cette remarque, Husserl a de la peine à s'échapper de l'idéalisme le plus subjectiviste. Mais il en est gardé par son sens du concret. A son *moi* concret qu'il voit au sein de sa conscience, *moi* lié à son corps, il voit s'opposer, au sein même du monde intérieur conscient, tout un univers, p. 89. Il existe notamment d'autres hommes et ces hommes contemplent le même univers que le *moi*, mais différemment : « Je n'appréhende pas « l'autre » écrit Husserl, p. 99, *tout simplement comme mon double*, je ne l'appréhende ni pourvu de la sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l'« ici » (*hic*), mais — à considérer la chose de plus près — avec des phénomènes tels que je pourrais en avoir si j'allais « là-bas » (*illic*) et si j'y étais. Ensuite, l'autre est appréhendé dans l'appréhension comme un « moi » d'un monde primordial ou une monade. Pour cette monade, c'est son corps qui est constitué d'une manière originelle et est donné dans le mode d'un « *hic absolu* », centre fonctionnel de son action. Par conséquent le corps apparaissant dans *ma* sphère monadique dans le mode de l'*illic*, appréhendé comme l'organisme corporel d'un autre, comme l'organisme de l'*alter ego*, l'est en même temps comme le même corps, dans le mode du « *hic* » dont l'autre a l'expérience dans sa sphère monadique. Et cela d'une façon concrète, avec toutes les intentionnalités constitutives que ce mode implique. » Poursuivant cette analyse, Husserl trouve que l'organisme corporel d'autrui apparaît comme un objet premier en soi tout comme l'autre homme est dans l'ordre de la constitution l'homme premier en soi, p. 106. Par cette considération il ébauche un réalisme de la nature aussi bien que de l'esprit. Tout un monde coexiste, p. 108, pour l'autre et pour moi. Ce monde est fait de riches structures concrètes, p. 117. C'est un monde objectif unifié, une seule nature, p. 119, qui peut porter, c'est-à-dire justifier, les concepts des idées abstraites que l'on se fait, p. 131.

La Société thomiste, a consacré à ce réalisme de la phénoménologie une « journée d'études » (à Juvisy, le 12 septembre 1932. Voir l'ouvrage qui rassemble des

communications et les discussions : *La phénoménologie*, le Saulchoir, 1932). Dom Failing fit observer le caractère prononcé du réalisme husserlien, *op. cit.*, p. 33, encore plus prononcé chez son disciple Heidegger, p. 37. On fit remarquer que c'est le procédé épistémologique de Husserl qui demeure plus spécialement idéaliste, p. 14, pourtant très proche de Bergson, très loin de Kant. Husserl, comme l'observa Mlle Stein, « écarte les sciences (dont part le néo-kantisme) pour remonter aux données préscientifiques et au lieu de déduire leurs constitutions ou à un degré supérieur la constitution des sciences elles-mêmes, il révèle les données par l'analyse réflexive », p. 46. Il retourne aux objets. M. Heidegger est nettement intellectualiste, p. 51. « L'idéalisme transcendantal » de Husserl se ramène lui-même au réalisme pur et simple parce qu'il conçoit la constitution transcendantale par l'*Ego absolu et divin*, de telle sorte que les *moi* psychologiques et leurs objets sont constitués dans leur qualité strictement objective », p. 52. L'intuition des essences dans la phénoménologie n'est, à tout prendre, pas très opposée, du moins de manière irréductible, à l'intuition du bergsonisme. On verra plus loin que cette intuition bergsonienne est réaliste. Bref, phénoménologie, thomisme, bergsonisme jusqu'à un certain point s'apparentent. Il est vrai que pour le P. Kremer, p. 70, la phénoménologie paraît manquer encore d'une théorie satisfaisante de la connaissance. Il y demeure, incontestablement, une crainte tenace de prêter le flanc à la critique des idéalistes. Dans la phénoménologie, au gré des thomistes, la théorie de l'abstraction demeure rudimentaire. Faute de s'être appliqué à cette étude si importante pour un intellectualiste véritable, Husserl, qui tient tant au rôle activement constructeur de chaque esprit humain, en serait même arrivé à faire de l'esprit humain un simple « contemplatif » d'objets concrets, p. 82. Mlle Stein a mis au point les qualités réelles que possède la phénoménologie, même dans l'étude de ce problème délicat : « l'intuition phénoménologique, pense-t-elle, p. 85, n'est pas simplement vision de l'essence *uno intuitu*. Elle comporte une œuvre de dégagement des essences par l'opération de connaissance de l'intellect-agent, une abstraction, c'est-à-dire l'action d'écarter le contingent et de dégager positivement l'essentiel. Sans doute, le terme de tout ce travail est-il bien la tranquillité de la vision; mais saint Thomas connaît lui aussi cet *intus legere* et nous dit de lui que l'intellect humain aux sommets de son opération se rencontre avec le mode de connaissance des purs esprits. Il semble cependant vouloir restreindre cette opération des sommets à l'intuition des principes. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par principes et si saint Thomas et Husserl s'accordent sur ce qu'on peut considérer comme susceptible de connaissance intuitive. »

Il est à remarquer que la conciliation d'Husserl et de saint Thomas comme celle de Scot et de saint Thomas, comme celle de Bergson et de saint Thomas est relativement facilitée, dans l'intérêt d'une pérennité du réalisme, si, comme on va le proposer plus loin à propos du bergsonisme, on peut bien considérer la théorie de la connaissance chez saint Thomas moins comme une abstraction des *species* aristotéliennes que comme une théorie de la connaissance à partir des sensations considérées comme à l'intérieur de la conscience. Husserl, qui a le sens du concret et aussi du caractère essentiellement psychique, intentionnel de la connaissance du réel, est, sur ce point, plus proche encore du réalisme thomiste qu'il ne l'est sur d'autres points. Par ailleurs, divers disciples de Husserl ont pu utiliser les thèses générales de la phénoménologie, voire ses méthodes, dans des études réalistes de philosophie religieuse.

VIII. LE BLONDÉLISME ET LE RÉALISME INTELLECTUALISTE ET THÉOLOGIQUE. — Platon n'était-il pas un idéaliste comme Kant? Leibniz avait-il été au bout du réalisme? Spinoza n'avait-il point édifié un monisme panthéistique? Dans le Moyen Âge des milliers de fraticelles avaient prêché le retour à l'un et le mépris de l'être inconsistent des créatures. Maître Eckart avait été le métaphysicien d'un semi-panthéisme très pieux et peut-être moins hétérodoxe qu'on l'a parfois imaginé. Dans un ensemble doctrinal d'allure thomiste, Malebranche avait compromis les proportions du système en réduisant la causalité des créatures au profit de la causalité incréée. Quantité d'auteurs chrétiens préparaient, en particulier depuis Descartes, une nouvelle philosophie adaptée à la foi. Tous ces penseurs ouvraient la voie au P. Laberthonnière et à M. Maurice Blondel. Ces derniers sont donc moins des novateurs que des rénovateurs de méditations philosophiques parfois très anciennes, fort séduisantes et, pour une moitié au moins, exactes puisqu'il est très vrai qu'en comparaison de l'immensité de Dieu chacune des créatures apparaîtrait comme quasi-néant. Ces deux penseurs sont, par ailleurs, des réalistes, au moins en intention. Le P. Laberthonnière a écrit en effet un livre en faveur du réalisme chrétien contre l'idéalisme grec, et M. Blondel s'est dit très directement thomiste et réaliste par delà la lettre de ses propres écrits. C'est donc que les pensées personnelles de ces deux auteurs s'accommodaient dans leur intention avec le réalisme classique. Il reste toutefois à préciser certains points de leur réalisme. Ces deux philosophes, plus associés entre eux qu'on ne le croit quelquefois, pourront paraître victimes dans leur système idéologique de quelques équivoques ou contradictions nuisibles à l'économie interne du réalisme véritable. De telles contradictions on ne doit point s'étonner : elles sont signes que ces auteurs sont exempts de l'esprit de systématisation outrancière, le pire esprit en philosophie.

Pour faire éclater une de ces apparentes contradictions partielles qu'il y a entre le fond de pensée réaliste des deux philosophes en question et d'autre part leurs expressions si opposées à leur profonde conviction, voici un texte du P. Laberthonnière qui pourra paraître comme une tache dans son ouvrage *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 114-115 : « L'opposition de la raison et de la foi se ramène tout simplement en dernière analyse à une opposition entre deux attitudes entre lesquelles, en vivant et en pensant, chacun au fond de lui-même choisit librement : d'une part l'attitude de ceux qui, s'érigent en absolu, entendent que tout relève d'eux sans qu'ils relèvent de rien et qui, fixes dans ce qu'ils sont, font de leurs propres idées la mesure de tout le reste, d'autre part l'attitude de ceux qui, reconnaissant leur dépendance et leur relativité, travaillent à s'ouvrir et à sortir d'eux-mêmes pour chercher plus haut le centre de leur vie et de leur pensée. On pourrait dire que l'une est la foi en soi-même et l'autre la foi en Dieu. » Le réalisme chrétien exige que les idées soient la mesure de ce qui n'est pas l'homme, sans quoi précisément on ne pourrait sortir de soi-même. En vérité on a le droit, Dieu y aidant, d'avoir confiance en la valeur de son intelligence pour connaître le réel. La bonne intention du P. Laberthonnière ne l'empêche donc pas ici de donner dans un certain fidéisme. La foi elle-même ne s'oppose pas à la raison, pas plus que la grâce ne s'oppose à la nature. Elle la complète. Elle prolonge ses intuitions, ses interprétations par le secours de la révélation qui donne un plan du monde agrandi et précisé, pour reculer, sans les contredire, les horizons humains. La foi n'est pas si séparée de la raison que ne l'insinue le P. Laberthonnière. L'une et l'autre sont faites d'intelligence réaliste. La foi est le produit d'une raison prototype

et première réaliste : la raison de Dieu. Saint Bonaventure poursuivait une idée qui n'est pas sans portée philosophique lorsqu'il plaçait la foi avant la raison, allant jusqu'à dire qu'on ne peut guère avoir la raison si l'on n'a pas la foi. Sainte Catherine de Sienne faisait de la foi « la pupille de l'œil de l'intelligence ». Saint Thomas d'Aquin a beaucoup insisté pour que l'on considérât la foi, non pas comme une affaire de volonté et de courte morale, mais comme une affaire d'intelligence et de métaphysique étendue et profonde. Ce n'est pas par le phénomène intellectuel qu'elle comporte, ce n'est pas même par sa nature intellectuelle que la foi diffère de la raison ordinaire, c'est par son caractère de don supplémentaire, par l'intention salvatrice qu'elle suppose de la part de Dieu, par ses conséquents comme ses aboutissants. Elle constitue, après la grâce naturelle de la raison, la grâce surnaturelle d'un prolongement de la raison. Il n'est pas vrai non plus d'opposer raison et clarté d'une part, foi et mystère d'autre part. La raison a ses mystères. La foi a ses clartés.

Le reproche qui peut être fait sur ce point à la philosophie du P. Laberthonnière a paru également s'étendre au système de M. Blondel. Ce philosophe aurait mal situé, l'un par rapport à l'autre le *naturel* et le *surnaturel*. Là encore ce qui apparaîtra surtout déficient, c'est l'explication insuffisante d'un réalisme chrétien. Sans qu'on ait à revenir sur *L'action*, les derniers écrits de M. Blondel : *La pensée*, 2 vol. 1934, *L'être et les êtres*, 1935, peuvent mettre en évidence ces lacunes subsistantes du réalisme blondélien. Pour prendre contact avec ces textes récemment publiés il paraît au moins indispensable d'analyser l'introduction que M. Blondel leur donne sous le titre *déblaiement et sondages* au t. I de *La pensée*. On jugera de la sorte s'il se met en situation de préciser le réalisme dans le sens si précieux du concret objectif.

Il était difficile, commence-t-il à expliquer, p. v-vi, de parler de l'*Action*, en 1893, à l'époque où il consacrait sa thèse à ce grand sujet. Croit-on, p. vi-vii, qu'il est plus facile de parler actuellement de la *Pensée*? La *pensée*, le mot même n'est-il pas malheureux là où l'on ne voit que des *pensées*? Pourquoi mettre dans le guépier des pensées un hôte plein de sérénité, le *metacos paradoxus*? C'est peut-être que cet hôte se trouvera. La pensée paraîtra peut-être par contre trop inconsistante pour être étudiée comme étant la réalité métaphysique primordiale : Aussi est-ce moins la pensée, et surtout les pensées, que les conditions profondes du *penser* qu'il faut étudier. Bref, la pensée fait « problème ». P. viii. Pour savoir ce en quoi elle consiste, il faudra déblayer les fausses solutions du problème et parvenir sur le terrain ainsi déblayé jusqu'aux démarches suprêmes et décisives.

Et d'abord il faut éliminer les fausses solutions. On pose souvent le problème en ces termes : « faut-il regarder le foyer producteur ou la clarté projetée et produite? » Mais les notions mêmes de sujet et d'objet sont sujettes à caution. P. x. Notion de l'objet, notion de sujet, rapport même de ces deux pôles sont le fruit d'élaborations progressives. Il faudra même expliquer l'alternance et le clignotement de nos considérations, tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre de ces deux points de vue. En tous cas, il ne faut pas partir d'entités aussi peu primitives que ces sujets et ces objets. Il faut partir de la pensée vivante. Il ne faut pas décomposer le mouvement de la vie en parties figées inexistantes. P. xii. En fait, ces soi-disant autonomies sont des réalités qui paraîtront s'impliquer l'une l'autre. Il ne s'agit pas de faire connaître un être à un autre être. Il faut plus simplement prendre une conscience sereine de ce qu'est réellement l'unité de la pensée en toutes choses. A quoi bon essayer par exemple d'opposer rationnel et irrationnel, quand pensée et unité se re-

joignent? P. xiv. Il ne faut pas s'arrêter aux petites antinomies, aux exclusivismes. L'esprit vivant « réunit ce que l'analyse notionnelle semblait opposer ». « La vie associe ce que la spéculation tendrait à disjoindre et à heurter. » « La diversité réelle » est au service de l'unité et au service de cette unité seulement, unité spirituelle sous-jacente. Avant la distinction *sujet-objet*, considérons donc la pensée en acte : dans le langage, dans la logique de la grammaire, dans la métaphysique implicite « immédiate ». P. xvi. Des « tests linguistiques » nous apprennent que les mots forment le corps de la pensée, de quoi faire travailler l'imagination et l'esprit. Peut-on saisir une unité dans ce travail à base de mots? D'abord on aura l'impression de mots choisis assez bas pour désigner le travail même de la pensée. Avec la diversité des langues cette diversité semble s'accroître. Mais il faut examiner de plus près cette complexité apparente. En français, en italien, en latin, le mot *cogitatio* veut dire « tassement ». P. xviii. Les Grecs qui ont bâti une noétique par détails, ont connu aussi, au dessus un *φρονεῖν*, une *φρόνησις* unifiant les détails comme à la chaleur de la vie. Toutes ces expressions diverses montrent que la pensée apparaît toujours comme dépassant la simple mise en mots et en images. On est donc convié à examiner les tests sémantiques et logiques. Le mot « pensée » est un mot qui s'applique à des réalités évidemment diverses « en apparence ». Mais ce n'est là qu'une apparence, car une logique secrète lie tous ces sens du mot pensée. P. xx. Il existe toute une « généalogie » de sens qui fait que « pensée » équivaut tantôt à *formes concrètes*, tantôt à *aspect subjectif*. Aussi là où il paraissait y avoir des discontinuités, il existe un « puzzle » et il faut chercher la manière d'« emboîter les pièces ». A cette fin il faut tâter de toutes parts, faire des « prospections », élargissant en bas et en haut. On n'a pas le droit d'oublier les extrêmes : haut et bas de la pensée. « L'autre en tant qu'autre », la dualité du sujet et de l'objet ne nous fera pas oublier que « reste incoercible l'exigence d'unité pour la pensée consciente de son vœu essentiel ». P. xxii. Il ne faut pas en rester à « la cage tournante... des oppositions intestines ». La métaphysique doit tout fondre en son baume. Par delà les manifestations multiples de la pensée, la tâche est donc de retrouver la solidarité essentielle de ces manifestations multiples là où elle est, c'est-à-dire en une « pensée en soi », plutôt qu'en une « pensée en nous » dont la « pensée en soi » seule rendra compte. Ainsi, il faut avoir l'espoir qu'à examiner la pensée on y trouvera plus que le chaos qui s'y perçoit d'abord. P. xxiv. Ce sont les spéculations partielles et partiales, plus exactement les découpages arbitraires des abstractions qui perpétuent le chaos, tandis qu'au concret la pensée réelle est un rythme vital et unitaire. Le livre qu'écrit M. Blondel expliquera cela progressivement. La grande erreur des naïfs est « de fonder les réalités une à une, comme si chaque être formait un tout indépendant des autres dans son individualité close ». L'unité pacifiante cherchée est d'ailleurs moins une évasion hors de la mêlée des choses qu'une unité sous-jacente aux apparences. P. xxvii. On partira à la recherche de la pensée, où tout s'unifie dans l'être. Cette méthode d'étude de la pensée « risque d'émouvoir » ceux qui pensent tenir déjà du vrai de telle manière que, pour ce qu'ils ignorent, il leur suffirait de « s'annexer tout champ nouveau d'investigation ». Ces esprits timorés auraient tort de s'émouvoir de la sorte. En réalité la philosophie que veut construire M. Blondel n'est pas établie au même étage que la leur. C'est ce que tout de suite on va montrer par « quelques anticipations ». P. xxix.

Puisqu'il s'agit en somme d'un nouveau « Discours sur la méthode », il convient d'y insister : trouver cette

nouvelle vérité métaphysique qu'on cherche, demande qu'on ait préalablement trouvé une nouvelle méthode d'accès. Seulement cet instrument méthodique ne peut être établi entièrement *a priori* et il restera à le limer suivant les besoins de l'enquête. On cherchera l'« invariant » de toutes les pensées, « la présence effective ou même efficiente d'un dynamisme reliant tous les états en apparence éparés ou même exclusifs les uns des autres ». Cela doit être fait avec une grande ampleur, car la science de la pensée doit comprendre tout ce qui touche la pensée, par exemple « l'ordre universel du monde physique ». P. xxxi. Si des données réelles sont possibles, si la conscience est possible, c'est que toutes ces assertions sont unies par une « connexion entière ». Pour s'en rendre compte, il ne faut pas suivre les chemins battus mais les fourrés mal explorés. La vie comme la pensée ne serait-elle pas une idée unitaire? On partira donc des pensées les plus basement naturelles, p. xxxiv, dans le but de préciser finalement les origines et la nature de la pensée unitaire. Il faut considérer non seulement l'efficacité mais la vérité de la pensée. En ce sens, la pensée impliquée dans les pensées doit être cherchée comme l'unité explicative de tout le reste. Ainsi, à la place des prétendues vérités abstraites, il faut découvrir la vérité une impliquée. P. xxxvi. A travers les apparentes cacophonies, il faut débrouiller « la symphonie totale de la pensée ». Pour cela M. Blondel désire faire abstraction de tous les conflits et de toutes les régions de conflits. Ce ne sera pas une exclusion arbitraire que l'éloignement de ces zones de conflits. En effet « le monde réel ne comporte pas les séparations facticement instituées par notre art et notre technique ». Hélas, en ce bas monde, il est impossible d'unir en un hymen absolu et souhaitable l'objet et le sujet seulement fiancés et promis à l'unité. P. xxxix. Peut-on cependant se résoudre à n'avoir de la pensée que la connaissance inférieure qui concerne ses opacités troublées? Quand on connaîtra la pensée véritable, tout le reste s'éclairera, car la pensée est clarté universelle. P. xli. Qu'on oublie donc toute métaphysique préjugée. Qu'on chasse les fantômes pour qu'apparaisse la « pensée pure ». L'étude de la « pensée cosmique », p. xli, introduira ainsi à la connaissance de « la pensée réelle hors de la pensée pensante ou pensée ». Titre de la première partie.

On s'est astreint à résumer ainsi en une phrase chacun des alinéas des 1 500 pages in-8° des trois volumes récemment publiés par M. Blondel. Il est regrettable qu'on ne puisse donner ici cette analyse, seul moyen impartial pour entrer dans la pensée philosophique de M. Blondel. On verrait de la sorte qu'on semble pouvoir résumer son réalisme déficient dans cette proposition qu'il énonce ainsi (*La pensée*, t. 1, p. 130) : « Les objets auxquels se prend la pensée ne trouvent leur stabilité spéculée que par un artifice de langage. » On peut encore citer cette proposition, *ibid.* : « Nous substantivons les choses que nous savons n'être point des substances; » et encore, p. 131 : « La notion d'objet... est un de ces découpages, mensonge chronique, improbité ruineuse. » Le ton est identique p. 20 : « D'après les implications réciproques qui résultent de nos constats directs, la matière apparaît non comme une chose à part, comme un être indépendant du reste et même d'un Créateur et encore moins comme une créature *sui generis*. » Et, p. 346 : « Spontanément la conscience projette tout ce qu'elle connaît, même de ses propres états ou des élaborations auxquelles elle participe, sous la forme d'objets, comme si elle était le simple témoin d'un réel indépendant d'elle-même. C'est ainsi que les impressions les plus subjectives sont toujours naïvement « objectivées. »

Si l'on n'avait pas affaire à une reprise par M. Blondel du réalisme déficient du P. Laberthonnière, on pourrait être tenté de déclarer ce philosophe un pur

idéaliste. En réalité, la philosophie relativement commune des deux penseurs touche au réalisme par ce qu'elle affirme au sujet d'une option et donc d'une certaine autonomie. L'option pour l'être divin, voilà ce qui chez le P. Laberthonnière caractérise peut-être le mieux la part de réalité autonome dans chaque créature : le pouvoir de se refuser ou de se donner. *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 87. M. Blondel dans *La pensée*, t. II, p. 89-109, reprend cette thèse. L'un et l'autre de ces auteurs intéresseraient grandement les réalistes, en précisant en quoi consiste ce pouvoir d'option. Il ne suffit pas de dire avec le P. Laberthonnière, *loc. cit.* : « Chacun de nous reçoit de Dieu l'être et la vie par l'intermédiaire des autres êtres qui constituent le monde et dont le Christ fait partie. Et cependant notre autonomie est telle que chacun est mis à même de ratifier ce don. Nous ne pouvons pas ne pas être et ne pas vivre par Dieu et par les autres ; mais nous pouvons vouloir ne pas être et ne pas vivre par eux afin de ne pas avoir à être et à vivre pour eux. Il n'y a donc d'eux en nous, dans notre vie voulue et réfléchie, que ce que nous introduisons. En nous ils relèvent de nous. » Il ne suffit pas de dire ainsi qu'en adoptant Dieu ou en ne l'adoptant pas on peut se gagner soi-même ou se perdre soi-même. De telles considérations sont vraies dans l'à peu près du discours parénétique ; elles ne sont pas vraies en métaphysique, où, comme le demande saint Thomas, il faut parler *formaliter et per se*. Tout au moins faudrait-il expliquer comment un choix équivaut à un être. Il y a du danger, en ce sens, dans certaines expressions qu'on veut mettre à la mode et précisément en faveur d'un réalisme blondélien. Telle est l'expression équivoque : « le consentement à l'être », formule dont on a essayé d'user récemment, dans un excellent but en faveur de la philosophie de M. Blondel.

En son inspirateur premier, le P. Laberthonnière, cette philosophie avait déjà des formules malheureuses comme celle-ci, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 88 : « Tandis qu'ontologiquement nous sommes et nous vivons par Dieu et par les autres, intellectuellement et moralement c'est par nous que Dieu et les autres existent et vivent en nous. » Cette assertion pourrait passer comme un à peu près d'orateur sacré. Peut-on la passer à un philosophe ? A la prendre dans sa lettre, elle signifierait que l'intelligence et la volonté ont valeur de créer Dieu en l'homme. Or, dans ce même système philosophique, elles n'auraient pas ce titre *absolu* à exister qui les ferait subsister indépendamment de Dieu. Selon le P. Laberthonnière, l'homme créerait Dieu au moins intellectuellement dans son cœur, mais Dieu n'a pas le droit de créer l'homme du moins ontologiquement à part de lui-même. En vérité MM. Laberthonnière et Blondel tiennent à édifier l'univers et son Dieu sur la *faculté de se refuser à Dieu*. Il paraît difficile de mieux préparer le chemin à une double hérésie qui unirait le pélagianisme le plus radical au panthéisme le plus naïf. Il faut se hâter de dire que ni le P. Laberthonnière, ni M. Maurice Blondel n'ont eu ces intentions hétérodoxes. Mais M. Blondel lui-même, en voulant estomper l'être de la créature devant l'être du Créateur, est-il, dans son excellente intention chrétienne, exempt, indemne de cette théorie de l'idéaliste Jean Piaget que l'on citait plus haut, col. 1876 : « il y a trois et non deux termes entre lesquels le choix s'impose : la transcendance, le moi et en dernier lieu, la pensée avec ses normes impersonnelles. Or l'immanence revient à identifier Dieu non pas au moi psychologique, mais aux normes de la pensée. » Ces normes qui en Dieu font les choses, comme M. Blondel l'expliquera tout au long dans son livre *L'être et les êtres*, cette pensée « en dehors de la pensée pensante ou pensée », comme l'explique M. Blondel dès

le t. I, de son ouvrage *La pensée*, tout cela n'est-il pas un terrain d'entente profonde entre le réaliste Blondel et l'idéaliste Piaget ?

Voici comment un thomiste, le P. de Tonquédec, S. J., diagnostique le manque de réalisme radical de M. Blondel. *Deux études sur « La pensée » de M. Maurice Blondel*, 1936, p. 72-74. *Confusion entre divers sens du mot absolu*. « M. Blondel, écrit le P. de Tonquédec, s'indigne qu'on puisse accorder à quoi que ce soit « en dehors de Dieu » une valeur « absolue » : il nous rappelle que rien de créé, de fini ne mérite pareille épithète (*La pensée*, t. I, p. 263 ; t. II, p. 502). Curieuse et vraiment sophistique équivoque. Car d'abord, au point de vue *logique*, « absolu » désigne, d'après l'usage courant, en un sens nullement métaphysique, mais seulement propre et exact, ce qui est terminé, achevé (*absolutus*), quelque chose à quoi on n'aura plus besoin de revenir pour le modifier ou le corriger. C'est ainsi qu'on parle de certitudes absolues, qu'on dit d'une proposition qu'elle est absolument vraie, qu'elle exprime une vérité absolue : et cela signifie non pas qu'elle est Dieu, mais simplement qu'elle est vraie sans restriction, qu'elle ne requiert aucune distinction, ne comporte aucune réserve et ne craint aucun démenti. Secondement, au point de vue *métaphysique*, l'absolu s'oppose au relatif : être absolu c'est n'être point rapporté à autre chose, ne pas dépendre. Mais il y a plusieurs espèces de relations, plusieurs manières de dépendre. Dieu seul n'a aucune relation à quoi que ce soit, ne dépend de rien en aucune façon. Mais beaucoup d'autres êtres possèdent une indépendance limitée, définie par des titres spéciaux. L'auteur de *La pensée* confond sans cesse dans son ouvrage divers modes de dépendance et par exemple le rapport *causal* avec le rapport d'*inhérence*. La substance créée est un absolu, non point en ce sens qu'elle ne dépend pas de ses causes et d'abord de la cause première, mais parce qu'elle existe en elle-même (*ens in se*) et non pas par elle-même (*ens a se*). (La scolastique, soucieuse de ne rien embrouiller et de parer à toute équivoque, divisait, même les accidents en absolus et relatifs : les premiers étant tous ceux qui enferment un élément distinct du simple rapport). M. Blondel commet ici la même confusion qui a conduit Spinoza au panthéisme. » L'infirmité de son idéalisme lui vient de ce qu'il n'a su trouver d'être absolu qu'en Dieu. « Pour tant, lui explique le P. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 87-88, les choses sont : vraiment, à la lettre, dans l'acception propre et rigoureuse du mot et, si lointaine qu'elle soit, leur analogie avec le type divin de l'existence est une analogie strictement réelle. En effet, les créatures possèdent un être qui leur appartient en propre, un « en soi » et, quoi qu'en dise M. Blondel, une « subsistance entitative » (t. II, p. 474), non pas « séparée », mais distincte de celle de Dieu. Leur être n'est pas une apparence : il a en lui-même une valeur ontologique. Bien plus, le cœur du créé est formé d'éléments stables, solides, reposant en eux-mêmes, « substantiels ». Or, la notion de la subsistance finie semble échapper tout à fait au philosophe de *La pensée* : il la confond, souvenons-nous en, avec l'indépendance causale. Cependant des êtres cosmiques qui ont une cause ne sont pas pour cela réductibles à un « devenir » pur, et il n'est pas vrai que la pensée, ignorante de Dieu « ne s'appuie que sur le fieri sans se « suspendre à un être » (t. II, p. 228) : car il y a d'autres êtres que Dieu. Il n'est pas vrai qu'en dehors de Dieu n'existe qu'un mouvement fuyant à l'infini, un miroitement de phénomènes sans consistance intrinsèque, que, par exemple, « notre pensée apparaisse non comme « un être subsistant en soi mais comme un devenir (t. II, p. 46). »

M. Blondel semblait avoir mis au point certaines imprécisions de sa doctrine, dans un article de la *Revue*

thomiste intitulé : *Fidélité conservée par la croissance même de la tradition*, juin 1935. Il y reconnaissait, p. 617, l'existence de plusieurs *entia absoluta*, tandis que, dans son livre (t. II, p. 502; t. I, p. 267, etc.), il ne reconnaissait qu'un *ens absolutum* : Dieu. Mais, en fait, cette mise au point ne représentait peut-être pas une profession de foi à un réalisme radical. Le nouveau livre, *L'être et les êtres*, paru depuis, réédite en effet les particularités du réalisme nuancé et presque réticent de M. Blondel. Ce livre n'est peut-être pas entièrement nouveau. Ses thèses se rencontrent parfois avec celles du P. Laberthonnière, ou même avec celles d'idéalistes contemporains. L'ouvrage en entier serait-il comme en germe dans une page du P. Laberthonnière : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 85 : « Nous subissons de la présence en nous des autres êtres. Chacun des êtres, peut-on dire, est par tous et tous sont par chacun. Ils se donnent mutuellement de la solidité par leur solidarité. Mais, d'autre part, cette solidité qui vient pour ainsi dire de tous à chacun et de chacun à tous comme d'en bas, tous ensemble la reçoivent d'en haut. Puisque les êtres du monde, dans leur réalité ultime, sont un acte de Dieu, le *fiat* créateur qui les pose dans leur solidarité est une reproduction au dehors de la vie divine qui se communique et qui se partage sans se fractionner. Et ceci signifie que le Fils éternel du Père, le Verbe comme l'appelle saint Jean, sans cesser d'être éternel et Dieu comme son Père, pour faire exister d'autres êtres, les rend présents à lui-même et se rend présent à eux comme ils sont présents les uns aux autres; de telle sorte qu'ils sont créés et établis dans l'être par une insertion de sa propre réalité dans la création. En s'incarnant, il se fait solidaire d'eux pour les faire solidaires de lui et les faire exister par lui. *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil*. Et il court les risques de leur vie dans le temps. Il accepte d'être responsable d'eux, il subit les conséquences de leur faute pour étendre à tous le mérite éternel de ses actions et de son sacrifice. C'est avec tout cela et pour tout cela que nous sommes; c'est de tout cela que nous vivons : Et tout cela nous est donné; nous le recevons, nous le subissons même; c'est une nécessité pour nous, puisque, si nous pouvions en abuser, nous ne pouvions pas ne pas en user. »

Dans *L'être et les êtres*, M. Blondel semble se ranger à cette conception d'ensemble. Les êtres ne lui apparaissent que comme solidaires les uns des autres. C'est ce qu'il appelle, p. 486 : « la solidarité fonctionnelle des êtres jusque dans l'aspect sous lequel on peut considérer le mal. » Il se pose cette question, p. 75 : « La matière est-elle un être? » Il répond, p. 80 : « Elle n'est pas un « en soi. » Il s'interroge encore, p. 95 : « Les personnes sont-elles des êtres? » Il répond non, et va jusqu'à écrire, p. 106, que ces personnes ne constituent que « le chemin de l'être », un « devoir être ». Même l'ensemble de l'univers ne lui paraît que de « l'être ébauché », de la « mendicité universelle ». Les beautés, les richesses de la création, prises à part les uns des autres, lui paraissent quasi-rien. Selon le concile du Vatican, elles sont si absolument riches de transcendantaux qu'elles aident à prouver Dieu. Mais M. Blondel va encore plus loin dans les déficiences de son réalisme. La « solidité », « la consistance des êtres », conformément au P. Laberthonnière, ne lui paraissent pas résider même dans leur totalité où « ils se soutiennent cependant les uns les autres ». P. 231. Leur force de soutien mutuel leur vient par en haut, p. 232 : « comme le prêt d'une transcendance véritable, non pas seulement au sens abstrait ou idéal du mot, mais en son acception la plus concrète : *In eo sumus*. » Nous sommes en Dieu. D'ailleurs au même moment, soucieux d'éviter le panthéisme, M. Blondel ajoute qu'il a dessein de ne pas « ruiner la valeur propre des êtres

dont justement » il vient « établir la ferme existence ». C'est avec l'espoir d'y parvenir qu'il imagine, tout comme l'idéaliste qu'est M. Piaget, un rôle des *normes* divines dans la constitution des armatures ontologiques des êtres. P. 237-324. Par là, on revient aux conjectures des idées séparées de Platon. On explique le concret par l'abstrait, ce qui n'est facile qu'à ceux qui ne sont pas frappés par l'existence du concret. M. Blondel désire, de toute évidence, retrouver les thèses de l'ontologie traditionnelle. Comment se fait-il donc que cette belle intention, du moins dans ce dernier livre, *L'être et les êtres*, où il serait temps d'aboutir, ne retrouve pas le réalisme pleinement thomiste? Son malheur est sans doute d'avoir voulu recourir à une méthode exclusivement adaptée aux besoins de l'esprit moderne. Il s'en est tenu à une méthode personnelle trop étroite, méthode basée sur deux principes premiers : le principe de l'implication et celui du rôle purement instrumental de la connaissance notionnelle. Pour donner son rang à Dieu, il entend démontrer qu'aucun être n'est vraiment, si ce n'est cet Absolu; seul il est dans toute la force du terme, puisqu'il est en soi, par soi et pour soi. Et les autres êtres? Les autres existent aussi à demi, à moitié en eux-mêmes, mais dans un tel état d'incomplétude que celui d'entre eux qui jouit de la raison, l'homme, est acculé à se poser le problème de son *achèvement* définitif. Or, en scrutant ses tendances *incoercibles*, il découvre en lui le désir de voir Dieu face à face. Le surnaturel devient donc pour lui une hypothèse légitime.

Quels sont, dans ces conditions, les rapports de cette philosophie avec l'orthodoxie? A ne regarder que les conclusions, qui dévoilent d'ailleurs les intentions profondes de M. Blondel, il n'y a pas dans l'état terminal de sa philosophie de postulation du surnaturel. Si l'on considère la méthode (implication) et les arguments utilisés, il faut avouer que cette postulation reste un danger. En effet, la méthode d'implication souligne inlassablement la *continuité foncière* de tout le réel et préconise un *dynamisme impérieux* qui pousse tous les êtres à désirer la satisfaction de leur inachèvement foncier. De plus, elle dédaigne les distinctions des théologiens sur les divers états de nature pour ne tenir compte que de l'état concret de nature réparée. Il suit de tout cela qu'elle habitude l'esprit à considérer la vision béatifique dans la ligne *possible, mais logique* de la nature et que, maniée par des intelligences peu averties, elle pourrait avoir de funestes résultats.

Voici d'ailleurs les conclusions de M. Blondel sur les rapports de la grâce et de la nature. 1. La création offre rationnellement une place à la notion de surnaturel dans la philosophie la plus autonome; 2. la puissance obédientielle est active; 3. le désir naturel de voir Dieu, bien qu'inefficace, prouve la possibilité positive de la révélation; 4. le philosophe, qui rencontre ainsi le surnaturel en faisant la philosophie concrète de l'homme concret, peut étudier, en dehors de toute considération apologetique ou théologique, les conditions de la possibilité du surnaturel. On le voit, ces propositions sont dangereuses sans pourtant atteindre la substance du *Credo*. Il arrive d'ailleurs qu'elles soient plus ou moins intégralement professées par des théologiens, lesquels, ayant une formation théologique qui paraît manquer à M. Blondel, sont en état de se garder de divers excès. M. Blondel est au moins imprudent en parlant des balbutiements trinitaires dans l'ordre de la raison et en refusant, de ce même point de vue, à la personnalité à Dieu, sous le prétexte que la personnalité est essentiellement soumise au progrès de la conscience. Quant à la thèse de M. Blondel contestée ci-dessus et concernant les relations de Dieu et des créatures, elle est moins dangereuse par un faux semblant de panthéisme qui n'empêche pas un véritable

réalisme, que par sa théorie de l'implication qui empêche ce réalisme d'être assez radical. En somme, M. Blondel occupe des positions qui ne sont pas contre la lettre stricte du dogme, mais qui peuvent pousser des disciples moins avertis à rééditer les erreurs de Baïus ou celles des fraticelles. Orthodoxe comme auteur, M. Blondel, par les lacunes de son réalisme chrétien, est dangereux comme chef d'école, et ne rend guère à la pensée catholique les profonds services qu'il souhaite lui rendre. Il est juste d'ailleurs de remarquer qu'il faudrait peu d'effort pour compléter son système dans le sens du réalisme absolu. Le groupe des philosophes qui réunissent un certain nombre d'ouvrages sous le titre commun de *Philosophie de l'esprit* : MM. Lavelle, Valensin, Gabriel Marcel, Aimé Forest, R. Le Senne aideront ou ont même déjà aidé à remettre le blondélisme sur le chemin du réalisme intégral. Par exemple de l'ouvrage de M. Le Senne : *Obstacle et valeur*, on pourrait tirer des analyses philosophiques nouvelles sur la réalité des obstacles que l'action rencontre. Certains de ces obstacles sont purement matériels. Tous, même les plus spiritualisés, doivent plier devant la valeur spirituelle qui se développe pour les dépasser. Cependant, dominés par l'esprit, ces obstacles n'en persévèrent pas moins, et ils subsistent réellement, comme l'expose la philosophie réaliste.

IX. LA PHILOSOPHIE NOUVELLE DE H. BERGSON ET SON APPORT A LA THÉOLOGIE RÉALISTE. — 1° *Le développement réaliste de la pensée de M. H. Bergson.* — Il n'y aura pas lieu ici de s'attarder longuement à démontrer que M. H. Bergson est réaliste. Voir *Bergson et le realismo*, dans *Sophia*, janvier 1936. Lui-même non seulement revendique le titre de réaliste, mais il entend rattacher ses vues « au réalisme le plus radical ». É. Bréhier a toujours rattaché le bergsonisme au réalisme, à un réalisme à la manière de Plotin. Dans une de ses lettres, H. Bergson écrivait qu'il aime Plotin, parce que cet auteur se rattache au réalisme d'Aristote beaucoup plus qu'à l'idéalisme de Platon. Les philosophes chrétiens craignent de M. Bergson non pas un manque de réalisme mais les excès possibles de son réalisme. Cette crainte pourrait ne pas être chimérique, en ce sens qu'à force de considérer comme existant réellement les moindres nuances de chaque chose le bergsonisme risque de trop s'attarder aux détails de l'univers et d'oublier les traits communs de ces détails concrets : les lois, les genres, les espèces, les grandes analogies de l'être, les transcendants. A force de réalisme, il pourrait se laisser aller à la pente du nominalisme par lequel, faute d'idées générales, il se perdrait à nouveau dans l'agnosticisme. Sans doute, quoique parvenu au réalisme et au rejet de l'idéalisme, Bergson ne renie pas ses anciennes méditations. Elles ont porté, surtout dans les premières années, sur des phénomènes qu'il s'agissait d'observer, sur des données entremêlées qu'il s'agissait de débrouiller. En ce sens, le bergsonisme a été, est et restera un phénoménisme. Mais il y a un phénoménisme et phénoménisme. Ce que l'on a décrit en termes de phénomènes, il faut ensuite l'interpréter à la lumière d'une critériologie. Il faut préciser la portée qu'on accorde aux phénomènes. Sont-ce des apparences trompeuses, distinctes des noumènes? Alors le fond des choses restant mystérieux parce qu'incommensurable avec les apparences, on sera dans l'idéalisme sur la pente de l'agnosticisme. Ou bien ces phénomènes sont-ils des faits et des lois d'expérience inéluctable, révélateurs des substances à la manière des accidents aristotéliens? Alors, le fond des choses étant, jusqu'à un certain point, connu par les phénomènes, on est dans la logique du réalisme classique. Seulement, lorsqu'un philosophe commence à décrire l'univers en termes de phénomènes, on ne

peut pas s'attendre à ce qu'il conclue tout de suite à l'interprétation réaliste ou à l'interprétation idéaliste des phénomènes. Ainsi le phénoménisme a été pour H. Bergson une méthode pour tâcher d'aboutir. Il risquait de rester en route, ou de conclure mal. Le fait remarquable, est qu'il ait conclu au réalisme. Il ne faut donc pas chercher les assurances définitives de ce réalisme dans ses premiers écrits. Alors, les phénomènes qu'il étudiait le laissaient incertain. Il ne pouvait savoir ce qu'ils représentaient au juste. Dans l'océan des choses mal discernées, ces données fixes, qu'il trouvait déjà, étaient-elles de simples radeaux emportés au gré d'une tempête? Ou bien était-ce la terre ferme, le « continent » de l'être, si l'on peut employer de telles métaphores? Dans son premier livre *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Bergson a été simplement phénoméniste. Il décelait non pas une indiscernable puissance de liberté, mais des *actes spontanés* dans la conscience humaine, une apparence d'activité libre. Il ne pouvait creuser davantage. Dans son second livre, *Matière et mémoire* (1896), Bergson n'était plus seulement phénoméniste. Il distinguait deux groupes de phénomènes apparemment irréductibles, les corps et les esprits, et il esquissait cette doctrine que les corps sont en dehors de l'esprit de la même manière qu'ils sont dans l'esprit : « La vérité, est qu'il y aurait un moyen et un seul de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue. Telle est précisément l'attitude du sens commun vis-à-vis de la matière, et c'est pourquoi le sens commun croit à l'esprit. Il nous a paru que la philosophie devait adopter ici l'attitude du sens commun, en la corrigeant toutefois sur un point. La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte ainsi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle. » Il y avait là l'ébauche d'un réalisme à la fois hésitant et radical. Le troisième livre de Bergson : *L'évolution créatrice* (1907), compromet le spiritualisme bergsonien. Les êtres divers y furent trop noyés dans l'unité floue du devenir. *L'évolution créatrice* était en son temps une dangereuse Bible d'une religion qui n'était ni le protestantisme ni le catholicisme, mais le modernisme. Le quatrième grand livre de Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), supposait : la pluralité des personnes, leurs différences d'avec les choses, tout un réalisme et un Dieu qui, quoique trop objet d'expérience plus que de preuve, était néanmoins un Dieu personnel sans compromission avec le panthéisme. Malheureusement, jetant le discrédit à la fois sur les routines, les rites, les pratiques collectives, au profit d'une religion uniquement personnelle, M. Bergson avait encore de quoi dérouter ou froisser ses lecteurs catholiques. Voir ci-dessous l'article RELIGION. Mais H. Bergson tenait en réserve une interprétation entièrement réaliste des descriptions de phénomènes qu'il avait faites pendant toute sa carrière philosophique. Il en a constitué les premières pages d'un recueil intitulé : *La pensée et le mouvant* (1934). Désormais, il ne cache plus sa sympathie pour les réalistes, fussent-ils médiévaux et scolastiques comme Thomas d'Aquin et Albert le Grand. Sans cesse, ce sont ses propres expressions, il les trouve *plus près* de sa propre pensée.

C'est tout le bergsonisme qui doit être repensé et réinterprété en ce sens ; et cela mène très loin. Les premiers à comprendre les étapes initiales de la pensée bergsonienne furent sans doute des idéalistes à la manière du célèbre disciple qu'est pour H. Bergson M. Édouard Le Roy, son successeur au Collège de France. Les approbations données en leur temps par M. Bergson aux doctrines de M. Le Roy suffisaient à prouver que, pendant longtemps, le maître ne distinguait pas encore nettement la teneur toute réaliste, tout absolutiste que prendrait un jour le bergsonisme. M. Le Roy, toujours fidèle à beaucoup d'éléments de pensée bergsonienne, a manifesté depuis plusieurs années, par la publication de toute une série d'ouvrages que sa pensée personnelle se fixait dans l'idéalisme. Ses derniers écrits outrepassent davantage l'effort blondélien que le réalisme concret tenu déjà en suspens par la réflexion prolongée d'Henri Bergson. Il ne faut pas cependant opposer trop catégoriquement, même aujourd'hui, le disciple et le maître. M. Bergson en reste sur divers points, en particulier en théodicée, à des positions qui sont celles d'Éd. Le Roy. Mais déjà de longue date, H. Bergson a connu un tout autre interprète. M. Jacques Chevalier était profondément réaliste. Disciple de Bergson, dans un livre qui fit sensation, il fut spécialement approuvé par son maître. Par là Bergson, plus ou moins consciemment déjà, faisait sienne l'interprétation réaliste et, pour tout dire, traditionaliste, qui était donnée de son propre message philosophique. M. J. Chevalier dans un autre livre *L'habitude, essai de métaphysique expérimentale*, 1930 développait le pluralisme réaliste qui n'était qu'un germe dans *Matière et mémoire*. Mais l'effort de M. Jacques Chevalier pour rajeunir le réalisme déplaisait à certains traditionalistes, plus portés à admettre le réalisme *a priori* comme un dogme qu'à l'admettre *a posteriori* comme un fait dûment vérifié. Ces anti-modernes ne pouvaient pas goûter le bergsonisme idéaliste de M. Éd. Le Roy. Bergson lui-même appelait *intuition* la connaissance psychologique, le jugement implicite qui jaillit à propos de quelque réalité spirituelle. Il lui arrivait de critiquer « l'intellectualisme » comme une doctrine qui prétendrait qu'on connaît les flueuses subtilités de l'esprit de la même manière que les solides géométriques du monde matériel. Les réalistes qui se proclament intellectualistes, comme M. Jacques Maritain, surtout lorsqu'ils étaient en possession d'un système philosophique cohérent, partirent en guerre contre le bergsonisme. C'était, disait-on, une hérésie incompréhensible, qui voulait tout laisser dans le flou et refusait les clartés de l'intelligence, représentées en l'espèce par les thèses que M. Maritain déclarait, à bon droit, thomistes. Dans une réédition plus récente de sa condamnation absolue du bergsonisme, M. Jacques Maritain semble atténuer sur certains points la virulence de son jugement de jeunesse. Dès 1929, il rendait hommage à ce que pourrait devenir un bergsonisme repris et rectifié en écrivant, *Bergsonisme et métaphysique* dans *Roseau d'or. Œuvres et chroniques*, IV^e série, p. 33-34 : « Si l'on transférait à la perception intellectuelle proprement dite, qui a lieu par le moyen de l'abstraction et qui a l'être pour objet, certaines des valeurs et certains des privilèges que M. Bergson attribue à l'« intuition », la critique bergsonienne de l'intelligence se trouverait comme automatiquement rectifiée, et au lieu de ruiner notre puissance naturelle d'atteindre le vrai, ne porterait plus que contre un usage vicieux de celle-ci. C'est là un des traits qu'il convient de mettre en lumière à propos du bergsonisme d'intention. Le bergsonisme réel souffre-t-il une pareille transposition ? Assurément M. Bergson est libre de formuler, comme l'ont fait plusieurs grands philosophes, une *seconde philosophie*. Il peut refondre sa

doctrine en une synthèse nouvelle, la transformer substantiellement. Et cette transformation pourrait le rapprocher de la métaphysique éternelle. Nul ne le souhaite plus que nous. »

Or, M. Bergson a effectué cette synthèse nouvelle récemment, de manière à satisfaire les réalistes. (En fait, même en des temps déjà lointains, M. Bergson était très soucieux d'être concret et il y parvenait souvent. C'était par souci des différences qui se rencontrent dans le réel qu'il répugnait à recouvrir du même nom de « travail intellectuel » l'abstraction qui triomphe dans la matière et la finesse psychologique qui devine les esprits.)

De ci, de là, des critiques plus ou moins acerbes et partiales continuaient à se faire jour contre le bergsonisme au nom du réalisme chrétien. Mais ce devaient être comme d'ultimes protestations. *Les deux sources de la morale et de la religion* paraissaient (1932). Elles commençaient à plaire, au moins partiellement, à des traditionalistes difficiles. Les auditeurs de M. H. Bergson au Collège de France n'avaient pas été écoutés, lorsqu'ils avaient affirmé que son enseignement était plus réaliste que sa réputation. Maintenant il fallait bien croire les interlocuteurs de M. Bergson au cours de ses conversations privées, ses correspondants les plus divers.

Dorénavant il faudra croire M. Bergson lui-même puisqu'il a publié son ouvrage : *La pensée et le mouvant*, 1934. Ce livre réunit divers travaux, publiés déjà antérieurement, mais dont l'accès était demeuré difficile. Ces travaux appartiennent à diverses périodes de la pensée philosophique du maître et il ne les désavoue pas, montrant que sa pensée s'est développée à la manière d'un acquis continu, comme par alluvions successives, sans avoir à renier ses origines. Or, et c'est là l'intérêt majeur de ce livre, M. Bergson y fait précéder ces anciennes choses, maintenues, par de nouvelles considérations qui confirment son réalisme, sans même qu'il ait besoin de faire subir à tout son système une transposition, par exemple du plan idéaliste au plan réaliste. Il se borne à se fixer, définitivement, dans le plan réaliste, y situant tous les différents aspects de sa pensée. Elle mérite sous cette forme mûrie et définitive d'être analysée de près.

M. Bergson dit, dès ses premières lignes, en réaliste qui aime le concret, p. 7 : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes ; où les hommes se passeraient de boire et de manger ; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne divagueraient ; où ils naîtraient décrépis pour finir nourrissons ; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation, où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites et par conséquent si vastes qu'on y ferait tenir tout le possible et même de l'impossible à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet : point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger ; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques ? » Bref, il faut faire accomplir à la métaphysique le progrès en précision accompli par la science. Pour un intellectualisme en réalité plus parfait parce que plus concret, il faut dépasser les généralités vagues parce que systématiques. Il ne faut pas négliger ces complexités de

l'expérience qui se moque de nos concepts simplistes, p. 55 : « Quand elle écarta ces concepts pour regarder les choses, la science parut, elle aussi, s'insurger contre l'intelligence; « l'intellectualisme » d'alors recomposait l'objet matériel, *a priori*, avec des idées élémentaires. En réalité cette science devint plus intellectualiste que la mauvaise physique qu'elle remplaçait. Elle devait le devenir du moment qu'elle était vraie... La forme mathématique que la physique a prise est ainsi tout à la fois celle qui répond le mieux à la réalité et celle qui satisfait le plus notre entendement. Beaucoup moins commode sera la position de la métaphysique vraie. Elle aussi commencera par chasser les concepts tout faits; elle aussi s'en remettra à l'expérience. Mais l'expérience intérieure ne trouvera nulle part, elle, un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept... qu'elle l'assoupisse et qu'elle annonce par la frange colorée dont elle l'entourera qu'il ne contient pas l'expérience tout entière. » Bref, partout, en science ou en métaphysique, c'est la systématique trop simplement conceptuelle qui était l'ennemie. P. 84-87. Pour le plus grand profit d'une métaphysique cogente, Bergson pense avoir réussi à serrer le concret de plus près. Mais il ne fallait pas espérer y parvenir par une dialectique simplement fertile en déductions. Seule une positivité expérimentale valait, cheminant de problème en problème et attentive au seul réel mis en question. P. 90-91. Il fallait même éviter d'être trop ambitieux en matière d'expérience, et ne pas chercher à voir l'esprit fabriquer le réel à la manière des platonisants et des kantistes, prékantistes et postkantistes, p. 95-96 : « Toutes ces théories, écrit Bergson, tombaient avec l'illusion qui leur avait donné naissance... au fond nous revenions simplement à l'idée du sens commun. » On étonnerait beaucoup, « écrivions-nous, un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche n'existe que dans son esprit et pour son esprit ou même plus généralement n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berkeley... Mais d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit... Donc pour le sens commun l'objet existe en lui-même, et d'autre part l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons. » C'est une image, mais une image qui existe en soi. » Comment une doctrine qui se plaçait ici au point de vue du sens commun a-t-elle pu paraître aussi étrange? On se l'explique sans peine, quand on suit le développement de la philosophie moderne et quand on voit comment elle s'orienta dès le début vers l'idéalisme, cédant à une poussée qui était celle même de la science naissante. Le réalisme se posa de la même manière, il se formula par opposition à l'idéalisme, en utilisant les mêmes termes. » En somme, la philosophie du sens commun des réalistes était encore trop une idéaliste systématisation appauvrie. Il fallait que le sens commun sentit qu'il peut toujours accroître ses conquêtes. De nouveaux voyages formeront toujours son éternelle jeunesse; il lui faut éviter la thèse doctrinaire. Il lui faut peindre l'univers riche, coloré, avec des moyens expérimentaux toujours grandissants.

L'humaine erreur est de tout gauchir en systématisant tout. On croit être sérieux, et on dessine des caricatures, exagérant certains traits, négligeant tous les autres. « Essayez en effet, demande M. Bergson, p. 17, de vous représenter aujourd'hui l'action que vous accomplirez demain, même si vous savez ce que vous allez faire. Votre imagination évoque peut-être le mouvement à exécuter, mais de ce que vous penserez et éprouverez en l'exécutant vous ne pouvez rien savoir aujourd'hui, parce que votre état d'âme comprendra demain toute la vie que vous aurez vécue

jusque là avec en outre ce qu'y ajoutera ce moment particulier. » Mais aux complexités de la vie, et même à celles du cosmos sensible et vrai, l'homme préfère instinctivement ce qui peut se réduire en équations simples, p. 19 : « L'univers matériel, poursuit Bergson, forme-t-il un système de ce genre? Quand notre science le suppose, elle entend simplement par là qu'elle laissera de côté dans l'univers tout ce qui n'est pas calculable. Mais le philosophe qui ne veut rien laisser de côté est bien obligé de constater que les états de notre monde matériel sont contemporains de l'histoire de notre conscience. Comme celle-ci dure, il faut que ceux-là se relient de quelque façon à la durée réelle. En théorie, le film sur lequel sont dessinés les états successifs d'un système entièrement calculable pourrait se dérouler avec n'importe quelle vitesse sans que rien fût changé. En fait, cette vitesse est déterminée, puisque le déroulement du film correspond à une certaine durée de notre vie intérieure... Quand on veut préparer un verre d'eau sucrée, avons-nous dit, force est bien d'attendre que le sucre fonde; cette nécessité d'attendre est le fait significatif. Elle exprime que, si l'on peut découper dans l'univers des systèmes pour lesquels le temps n'est qu'une abstraction, un nombre, l'univers lui-même est autre chose. Si nous pouvions l'embrasser dans son ensemble, inorganique mais entretissé d'êtres organisés, nous le verrions prendre sans cesse des formes aussi neuves, aussi originales, aussi imprévisibles que nos états de conscience. » L'objet de la métaphysique est donc le réel extérieur tout comme l'objet de la science. Ce qui était donné en 1903, en divers passages de l'*Introduction à la métaphysique*, se trouve donc repris et précisé en cette introduction de 1934. *La pensée et le mouvant* réédite, au reste, l'opuscule de 1903 comme une étape de cette longue méditation que M. Bergson ne renie pas tout en reconnaissant avoir précisé ses points de vue. Les idéalistes avaient donc raison de se plaindre de Bergson depuis longtemps. Bergson est si réaliste qu'il lui paraît ridicule de quitter la peinture du réel pour se demander vainement *ce qui serait arrivé si...* P. 21-22. Il ne faut même pas trop rechercher de ces causes qui relieraient comme par un fil trop rigide les événements les uns aux autres. Ce fil risquerait d'être un présupposé de l'esprit. Il existe, parmi les divers événements de l'histoire, plus de spontanéité que ne le supposent les mauvais historiens. Ces derniers sont de dignes imitateurs des mauvais métaphysiciens et des mauvais savants lorsqu'ils veulent réduire à une unité théorique les complexités du réel. P. 93-94. Bref, la philosophie, comme l'histoire, comme la science, doit se donner la tâche de serrer davantage un réel complexe pluraliste, morcelé. Mais quel va être le rôle de cette philosophie par rapport aux autres disciplines qui s'occupent aussi de ce réel concret? Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité au bergsonisme, que, pour lui, la philosophie cesse d'être le refuge des généralités vagues, communes à toutes les catégories de l'expérience. A cette question H. Bergson ne se dérobe pas.

H. Bergson a remarqué que les différentes disciplines qui, à l'époque moderne et contemporaine, se donnent le nom de sciences ont inégalement progressé. Les sciences physiques ont facilement trouvé leur méthode. Mais l'emploi de cette méthode, dite strictement scientifique, n'a pas fait progresser beaucoup la plus expérimentale des sciences de l'esprit, la descriptive psychologie. Ne serait-ce pas parce que les mensurations de l'expérience physique ne constituent pas le vrai moyen d'expérimenter les dons de l'esprit? Ces méthodes-là y sont trop et trop peu. Si donc l'on pouvait trouver une discipline qui connaîtrait par un autre biais expérimental les esprits, causes d'action, réalités importantes dans l'univers, cette *noétique* mériterait

profondément le nom de philosophie. Mais, pour réaliser ce beau rêve, il faut déterminer la méthode qui lui permettrait d'aboutir à ses certitudes propres. Or, en fait, expérimentalement, comment se révèle-t-on profondément psychologue? Comment connaît-on la valeur des autres esprits? N'est-ce point, manifestement, par des sortes de « flairs » spéciaux, par des « intuitions »? Il fallait donc déclarer que la philosophie nouvelle et véritable serait l'ensemble des connaissances qu'entrevoit déjà le vulgaire dans ses « intuitions ». Cette méthode de savoir pourrait aller fort loin. N'atteindrait-elle pas, par delà le domaine du spirituel, le domaine du simplement vital? Ne permettrait-elle pas de constituer cette biologie profonde, encore qu'expérimentale, que les physiologistes trop matériellement descriptifs présentaient sans pouvoir l'explorer par delà la physico-chimie de leurs constatations courtes? « La sympathie et l'antipathie irréflechies, écrit Bergson, qui sont souvent divinitaires, témoignent d'une interpénétration possible des consciences humaines. Il y aurait donc des phénomènes d'endosseuse psychologique. L'intuition nous introduirait dans la conscience en général. Mais ne sympathisons-nous qu'avec des consciences? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital et par conséquent une métaphysique de la vie qui prolongera la science du vivant? Certes, la science nous donnera de mieux en mieux la physico-chimie de la matière organisée, mais la cause profonde de l'organisation... ne l'atteindrons-nous pas en saisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous? » P. 36. L'intuition nous fait également percevoir les temps, ces durées qui ne se ramènent pas à de l'espace matériel, mais qui survivent dans la mémoire psychique. Ne sont-ils pas des réalités profondément spirituelles et dont l'envers serait comme l'éventail, l'éparpillement des instants? Tel serait le miracle de la connaissance philosophique par intuition, p. 37 : « Son domaine propre étant l'esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité, nous dirions à la divinité... »

L'intuition bergsonienne serait-elle apte à s'élever au niveau de preuve intellectualiste de l'existence de Dieu? Si bizarre que peut paraître d'abord cette question, elle n'est pas dénuée de tout fondement. L'intuition bergsonienne en effet prétend atteindre au fond des choses de l'esprit. Elle veut être la clarté la plus haute de l'intellectualité. Si H. Bergson avait pu paraître en un temps l'ennemi de l'intellectualisme, c'est qu'on ne s'entendait pas sur les mots. Ce que l'on croyait une opposition de doctrine n'était qu'un qui-proquo de vocabulaire, p. 97-98 : « Qu'est-ce que l'intelligence? » se demande Bergson. Et il se répond : « C'est la manière humaine de penser. Elle nous a été donnée comme l'instinct à l'abeille pour diriger notre conduite. La nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, ... le développement de l'intelligence s'effectue donc dans la direction de la science et de la technique... On peut donner aux choses le nom qu'on veut et je ne vois pas grand inconvénient à ce que la connaissance de l'esprit par l'esprit s'appelle encore intelligence, si l'on y tient. Mais il faudra spécifier alors qu'il y a deux fonctions intellectuelles inverses l'une de l'autre, car l'esprit ne pense l'esprit qu'en remontant la pente des habitudes contractées au contact de la matière et ces habitudes sont ce que l'on appelle couramment les tendances intellectuelles. Ne vaut-il pas mieux alors désigner par un autre nom une fonction qui n'est pas ce qu'on appelle ordinairement intelligence? Nous disons que c'est l'intuition. » Il peut paraître au contraire très préférable d'appeler l'intuition bergsonienne

du nom d'intelligence des qualités et des valeurs, au dessus de l'intelligence mathématique. En tout cas, entre le bergsonisme et l'intellectualisme, encore qu'il y ait bien des choses à préciser concernant l'intuition, voici qu'est à peu près comblé déjà un prétendu abîme. Si cette identité globale : « intuition vaut intelligence » est dorénavant retenue par le bergsonisme, on a donc, selon cette philosophie, la pleine connaissance intellectuelle d'une quantité de mouvements, de vies, d'êtres mouvants, vivants, diversement spirituels. Le réalisme qui en résulte devient pleinement ontologique, absolutiste, complet. Assurément. Et là-dessus encore H. Bergson prend la peine de se justifier avec minutie.

Sur la valeur absolue de la connaissance métaphysique et de la connaissance scientifique, H. Bergson est absolument formel. « Nous assignons donc, dit-il, à la métaphysique un objet limité, principalement l'esprit, et une méthode spéciale, avant tout l'intuition. Par là nous distinguons nettement la métaphysique de la science. Mais, par là aussi, nous leur attribuons une égale valeur. Nous voyons qu'elles peuvent l'une et l'autre toucher le fond de la réalité. Nous rejetons les thèses soutenues par les philosophes, acceptées par les savants, sur la relativité de la connaissance et l'impossibilité d'atteindre l'absolu. » P. 42. Et un peu plus loin : « Pour tout résumer, nous voulons une différence de méthode, nous n'admettons pas une différence de valeur, entre la métaphysique et la science. Moins modeste pour la science que l'ont été la plupart des savants, nous estimons qu'une science fondée sur l'expérience, telle que les modernes l'entendent, peut atteindre l'essence du réel. Sans doute, elle n'embrasse qu'une partie de la réalité, mais de cette réalité elle pourra un jour toucher le fond; en tous cas, elle s'en rapproche indéfiniment. Elle remplit donc déjà une moitié du programme de l'ancienne métaphysique : métaphysique elle pourrait s'appeler si elle ne préférerait garder le nom de science. Reste l'autre moitié. Celle-ci nous paraît revenir de droit à une métaphysique qui part également de l'expérience et qui est à même elle aussi d'atteindre l'absolu. Nous l'appellerions science, si la science ne préférerait se limiter au reste de la réalité. La métaphysique n'est donc pas la supérieure de la science positive : elle ne vient pas, après la science, considérer le même objet pour en obtenir une connaissance plus haute. Supposer entre elles ce rapport, selon l'habitude à peu près constante des philosophes, est faire du tort à l'une et à l'autre, à la science que l'on condamne à la relativité, à la métaphysique qui ne sera plus qu'une connaissance hypothétique et vague, puisque la science aura nécessairement pris pour elle par avance tout ce qu'on peut savoir sur son objet de précis et de certain. Bien différente est la relation que nous établissons entre la métaphysique et la science. Nous voyons qu'elles sont ou qu'elles peuvent devenir également précises et certaines. L'une et l'autre portent sur la réalité même. Mais chacune n'en retient que la moitié, de sorte que l'on pourrait voir en elles, à volonté, deux subdivisions de la science ou deux départements de la métaphysique... » P. 52-53.

Ainsi tout, dans l'expérience, est ordre et être. Rien de ce qui ne se trouve ni dans la fine expérience intuitive, ni dans la lourde expérience géométrique de l'intelligence tournée vers la matière ne doit encombrer la métaphysique ou la science. P. 80-82. On ne doit jamais considérer que le vrai réel concret, fait de matières, d'esprits, et de vivants intermédiaires entre la matière et l'esprit. Voilà qui donne au bergsonisme une autre consistance que ce pragmatisme qui ne connaissait d'autres valeurs que les succès apparents, à la manière du « commodisme » d'Henri Poincaré. Comme les méthodes baconiennes de discriminations récipro-

ques, la méthodologie bergsonienne s'explique dans le réalisme. En effet, ce qui réussit, c'est ce qui est taillé en plein dans l'être et dans le vrai, c'est ce que portent l'être et le vrai. Réussir dans une expérience revient à constater qu'on a bien suivi les « fibres » du réel selon ses évolutions compliquées. Réussir revient à faire l'expérience de ce qui se continue dans l'être et trouve son support dans la réalité. Ainsi le pragmatisme, conçu de la sorte, aboutit à vérifier, à justifier les durées absolues, les « subsistances » absolues pour employer le vocabulaire technique des réalistes scolastiques, tels Capréolus et les thomistes médiévaux. Par l'étude de ces « subsistances » à laquelle les conviait le personnelisme chrétien, ces derniers, comme on l'a vu, en étaient venus à considérer comme l'objet principal de la sagesse métaphysique, moins la collection des immuables archétypes, que les hommes et les choses, tels qu'ils sont, avec leurs similitudes, mais aussi avec leurs singularités historiques.

Depuis l'anthropologie morale de saint Thomas, le premier coup de pioche démolisseur avait été donné à l'archétypisme grec et païen d'Aristote et surtout de Platon. Les scotistes, les occamistes poussèrent ce morcellement de l'être en êtres multiples jusqu'à aboutir finalement à un nominalisme, impalpable poussière par où le réalisme même se dissolvait. C'était l'excès d'un bien et Aristote n'avait sans doute pas été assez loin en ne faisant que commencer à « concasser l'être de Parménide », si l'on peut employer une telle expression. M. Bergson héritier lointain des réalistes les plus radicaux du bas Moyen Âge, excelle à montrer la vanité de cet archétypisme grec dont Aristote, suivant son temps, était demeuré quelque peu entaché : « Le métaphysicien, écrit M. Bergson, p. 57, travailla *a priori* sur des concepts déposés par avance dans le langage, comme si, descendus du ciel, ils révélaient à l'esprit une réalité supra-sensible. Ainsi naquit la théorie platonicienne des Idées. Portée sur les ailes de l'aristotélisme et du néo-platonisme, elle traversa le Moyen Âge, elle inspira, parfois à leur insu, les philosophes modernes. Ceux-ci étaient souvent des mathématiciens que leurs habitudes d'esprit inclinaient à ne voir dans la métaphysique qu'une mathématique plus vaste, embrassant la qualité en même temps que la quantité. Ainsi s'expliquent l'unité et la simplicité géométriques de la plupart de nos philosophies, systèmes complets de problèmes définitivement posés, intégralement résolus. » P. 57.

Bergson a raison de détester les classifications trop rigides et trop sommaires. D'ailleurs il est si réaliste et si objectif, qu'il ne nie pas les véritables ressemblances qui existent entre choses multiples. Il lui arrive présentement, dans l'ultime étape de sa pensée élaborée, de se rendre compte combien genres et espèces ontologiques, dont se souciait tant l'antique scolastique, tout comme les lois scientifiques modernes, sont fondés en réalité, puisque les cas particuliers se ressemblent. Certes H. Bergson, comme jadis, continue à se défier — et à l'excès! — des généralisations qui peuvent être hâtives. Sa critique réaliste de l'idéalisme craint qu'on substitue quelques mots passe-partout à des choses multiples et irréductibles. Néanmoins son attitude ancienne, trop prudemment prolongée, gardée, ne lui masque pas l'importance des idées générales en métaphysique, tant il a l'esprit tourné vers le réel, p. 68-69 : « L'expérience, écrit-il, nous présente des ressemblances que nous n'avons plus qu'à traduire en généralités. Parmi ces ressemblances, il en est sans aucun doute, qui tiennent au fond des choses. Celles-là donneront naissance à des idées générales qui seront encore relatives dans une certaine mesure à la commodité de l'individu et de la société, mais que la science et la philosophie n'auront qu'à dégager de cette gangue

pour obtenir une vision plus ou moins approximative de quelque concept de la réalité... Même parmi (les idées générales simplement commodes) on en trouverait beaucoup qui se rattachent par une série d'intermédiaires au petit nombre d'idées qui traduisent des ressemblances essentielles; il sera souvent instructif de remonter avec elles, par un plus ou moins long détour, jusqu'à la ressemblance à laquelle elles se rattachent... (Ainsi les dernières) sont importantes et par elles-mêmes et par la confiance qu'elles irradiant autour d'elles, prêtant quelque chose de leur solidité à des genres tout artificiels. C'est ainsi que des billets de banque en nombre exagéré peuvent devoir le peu de valeur qui leur reste à ce qu'on trouverait encore d'or dans la caisse. »

H. Bergson esquisse ainsi une théorie de la ressemblance simplement analogique, théorie d'une analogie qui rejoindrait l'analogie des aristotéliens pour sauvegarder les indépendances vitales de chaque être impliqué dans la ressemblance. Le monde de la vie est celui où les *vivants* ne sont que *semblables*. Il est tout le contraire du domaine des mathématiques déterministes où le *divers* s'unifie dans l'identité : « on trouvera, croyons-nous, écrit-il, que l'identique est du géométrique et la ressemblance du vital. » P. 71. Il serait plus pertinent encore d'employer ici au lieu du mot *vital* le mot *réel* ou le mot *réaliste*. En effet, la matière physico-chimique elle-même constitue un champ d'étude où l'on ne réalise que par analogies les classifications et les lois. Tout y demeure approximatif. Il n'empêche que Bergson a raison dans l'ensemble de sa vue du monde, souple et expérimentale. Sa philosophie nuancée est une conquête sur l'esprit rigide, systématique, conventionnel de tant de ses devanciers. Ceux-là, trop souvent, déduisaient des conséquences en étirant des prémisses, en considérant simplement des principes, comme si le monde était une géométrie déterministe. Bergson conclut en ces termes, p. 112-113 : « Étendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le centre de ses investigations est une inclination naturelle à l'esprit humain, mais à laquelle il ne faut jamais céder. La philosophie s'y abandonne naïvement quand elle est dialectique pure, c'est-à-dire tentative pour construire une métaphysique avec les connaissances rudimentaires qu'on trouve emmagasinées dans le langage. Elle continue à le faire quand elle érige certaines conclusions tirées de certains faits en « principes généraux » applicables au reste des choses. Contre cette manière de philosophie toute notre activité philosophique fut une protestation. Nous avons ainsi dû laisser de côté des questions importantes, auxquelles nous aurions facilement donné un simulacre de réponse en prolongeant jusqu'à elles les résultats de nos précédents travaux. Nous ne répondrons à telle ou telle d'entre elles que s'il nous est concédé le temps et la force de la résoudre en elle-même, pour elle-même. Sinon, reconnaissant à notre méthode de nous avoir donné ce que nous croyons être la solution précise de quelques problèmes, constatant que nous ne pouvons, quant à nous, en tirer davantage, nous en resterons là. On n'est jamais tenu de faire un livre. »

Il n'en reste pas moins qu'en dépit de cette prudence souple et même à cause de cette prudence souple, M. Bergson admet déjà que les idées générales ne sont pas un crédit inflationniste et malsain, mais qu'elles sont parfois des billets gagés sur l'or, par un aspect essentiel du réel. Ce n'est pas à la notion indigente de l'être de Parménide qu'il aboutit. C'est à la notion de l'être divers et diversement riche.

Si l'ontologie bergsonienne veut éviter un « statisme » qui se croit le comble du vrai dogmatisme et qui n'est que le plus bas degré de l'indigence spiri-

tuelle, elle n'est pas du tout opposée à la notion de substance, bien au contraire. Bergson n'opposerait plus la statique profonde de la substance (statique prétendue fausse par certains, mais parfaitement véridique) à la dynamique de l'action. Il sait, avec les scolastiques, que la substance vaut par l'acte plus encore que par la puissance et que ce qu'on dit en termes d'actions on doit le dire aussi en termes de formalités. Plofin lui permet d'intégrer le temps, comme durée, dans l'être en tant que substance. Les thomistes eux-mêmes y prêtent la main, car les théologiens ont mis en évidence la notion de *subsistance*. Il faut penser ici à ce qui a déjà été dit plus haut de Capréolus. Mais on peut plus encore penser à Ambroise Catharin qui, pour avoir accédé à des points de vue pré-bergsoniens, peut paraître avoir dépassé les deux plus grands des thomistes : Cajétan et Bañez, en ce qui concerne la double étape du créé et de l'incrété, les rapports et libertés réciproques qu'ils entretiennent : prédestination, providence.

2° Du bergsonisme phénoméniste au thomisme théologique. — Puisque H. Bergson admet qu'il n'est pas un anti-intellectualiste, mais bien plutôt un intellectualiste et un réaliste à la manière de saint Thomas d'Aquin, puisque la durée bergsonienne retourne à l'être thomiste comme l'intuition retourne à l'intelligence, puisque ce que Bergson appelle phénomène ou image, c'est, nous le verrons encore de plus près, ce que les thomistes appellent sensations plus ou moins organisées ou accidents substantiels, faut-il faire équivaloir purement et simplement les deux réalismes, le thomiste et le bergsonien? Non pas. Le bergsonien apparaît surtout, avec son allure chercheuse et ses expressions modernes, comme une voie d'accès au thomisme traditionnel. Le réalisme est décrit par le bergsonisme comme une hypothèse séduisante, il lui faut encore des descriptions nouvelles, afin de persuader que les liens et indépendances des choses sont tels qu'ils nous apparaissent d'abord, puis davantage. C'est là que, pour rejoindre le thomisme, le bergsonisme doit se compléter par un nouvel effort.

Mais sur quel point surtout faut-il compléter le réalisme bergsonien pour le justifier davantage et l'incurver vers un thomisme, même théologique? Afin de répondre à cette question, il faut dégager en quoi consiste la difficulté essentielle du réalisme véritable. Maintenant que le bergsonisme est arrivé nettement au réalisme, M. Bergson et ses disciples vont rencontrer la difficulté suivante: L'*idéalisme* est une philosophie facile; pour constituer l'univers il y suffit de supposer un seul foyer actif : l'esprit humain; le *réalisme* est une philosophie difficile, qui tient compte de l'existence d'une double activité dans la connaissance : la causalité de l'objet connu et la causalité de l'esprit connaissant. Comment l'objet qui est au dehors arrive-t-il au dedans de l'esprit, si l'esprit ne se confond point avec le reste de l'univers qu'il reproduit dans son microcosme?

Le bergsonisme n'est pas un réalisme mutilé, mais un réalisme exubérant. Toutes les impressions des sens lui paraissent conformes aux réalités extérieures : elles existent donc comme extérieures absolument identiques à ce que nous percevons (il y a même au dehors ce que nous ne percevons pas, ce que peut-être personne ne perçoit et ne percevra jamais en ce monde). D'autre part, le bergsonisme commence à admettre la valeur des idées générales.

La difficulté est donc pour lui, double : 1. il lui faut décrire le processus du passage de l'image accident de la substance extérieure, à l'image élément de notre connaissance intérieure de la substance et aussi le processus de l'élaboration des idées générales à partir de la connaissance sensible, ce procédé de l'abstraction qu'il a

eu le tort jusqu'à présent de trop laisser de côté; 2. il faudra justifier le mystère merveilleux qu'implique l'extraordinaire réussite de ces opérations compliquées, cette harmonie absolue, ce dualisme radical et radicalement réaliste, cette double réalisation du monde, dans notre conscience, dans l'univers.

Bref, pour être un réalisme solide, pour rejoindre le réalisme thomiste, il faut au bergsonisme une théorie complète de la connaissance par abstraction. Il faut qu'il s'entende parfaitement là-dessus avec le thomisme, puisqu'une philosophie de l'abstraction est nécessaire pour compléter une philosophie du concret.

1. *Théorie réaliste bergsonienne et thomiste de l'abstraction.* — C'est à saint Thomas lui-même qu'il faut demander la description puis l'explication de la manière dont l'intelligence active de l'homme considère les images et en abstrait les idées.

On pourra s'étonner de ce procédé qui consiste à développer le bergsonisme à partir de textes de saint Thomas; c'est pourtant le seul qui soit conforme à la saine devise : *velera novis augere*. C'est seulement de cette manière qu'on poursuivra dans sa propre ligne la *philosophia perennis*, au lieu de risquer d'en briser l'unité dynamique par de brusques recours à des innovations dangereuses. Que des philosophes apportent du nouveau, rien n'est mieux. Mais qu'il en soit de ce nouveau en philosophie comme il en est du nouveau dans la délibération morale ou dans le développement scientifique. C'est avec l'acquis philosophique du passé qu'il faudra juger les théories nouvelles ou interpréter les expériences, quitte, bien entendu, à réformer du passé, s'il le faut, ce qui doit être réformé.

L'avantage de cette méthode sera que de la sorte non seulement le bergsonisme sera complété dans la bonne voie, mais encore que l'on se rendra compte que les éléments objectifs à intégrer dans la synthèse mentale sont, pour saint Thomas, bien moins les *species* déjà élaborées, que les *phantasmata*, les images pour employer le vocabulaire bergsonien. Ce sont effectivement ces mêmes réalités, au même niveau de richesse concrète, que Bergson et saint Thomas étudient. Seulement les thomistes ont surtout commenté littéralement la théorie thomiste de l'abstraction. Ils ont trop négligé une difficulté plus fondamentale, celle que retrouve maintenant le bergsonisme : comment se fait-il que l'image-sensation appartenant au monde extérieur, aboutisse à l'image consciente et par là au concept élaboré par abstraction?

Pourtant il est dans la *Somme théologique* un article qui peut fixer le bergsonisme avec le thomisme. Ia, q. LXXXV, a. 1 : *Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmalibus?* On trouvera à l'*Ad quartum* les renseignements précis dont on a besoin mais déjà tout l'article orientait vers une solution. Dans le corps de l'article, saint Thomas s'était référé aux conditions du savoir humain, tourné vers les apparences les plus sensibles des choses de ce monde, mais capable d'y puiser des idées. Il répondait ensuite à une première objection qui ne comprenait pas qu'on pût retenir des cas concrets des traits communs sans se perdre dans des classifications arbitraires. Il a précisé, contre un second objectant, que la matière ainsi connue est celle que l'on appellerait aujourd'hui cosmique, physico-chimique. Il a reconnu à un troisième objectant que le passage du réel sensible extérieur à l'intellectuel humain qui compare et identifie pose un problème compliqué. D'un côté les couleurs par exemple sont *in materia corporali individuali sicut in potentia visiva*; et d'une autre part, à cause de l'intellect agent, *virtute intellectus agentis*, il s'en produit, dans l'intellect possible, *quædam similitudo*. Saint Thomas va être en-

core plus embarrassé devant un cinquième et dernier objectant, qui lui fera préciser que l'abstraction ne doit jamais être une abstraction séparée totalement du réel. Cet objectant indiscret se fondait sur Aristote qui disait : *intellectus intelligit species in phantasmalibus* : in *phantasmalibus* ce n'est pas tout à fait la même chose que *in phantasmalibus*; saint Thomas comprend que l'abstraction ne vaut que parce qu'elle arrache toute vive sa richesse *in medias res*, *in phantasmalibus*. Il faut qu'au moment où l'on découpe le réel sensible on ait ce réel sensible *présent dans l'esprit*, afin qu'on assiste à l'opération de ce découpage dans la vision même du réel sensible de base : *Ad quantum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmalibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmalibus : quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit nisi convertendo se ad phantasmata*. Toute la difficulté du problème, et aussi toute la valeur de sa solution, se trouve reportée de la sorte sur la réponse à un quatrième objectant lequel fait observer, avec raison, que l'intelligence humaine est d'abord obligée de s'éclairer à l'intérieur d'elle-même ces *images* qui, fussent-elles sur la rétine, sur les papilles de la langue ou dans les récepteurs auditifs, n'en seraient pas moins encore étrangères à l'esprit. Il y faut la présence d'esprit *intellectus agens... se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, qui non abstrahit aliquid a coloribus sed magis eis insuit*. A partir de cette remarque capitale dont il faut bien qu'il tienne compte, saint Thomas va exposer dans son *ad quantum* les étapes principales réelles de la connaissance.

En effet, avant qu'on puisse comparer les traits communs des *images* et, de la sorte (la mémoire aidant d'ailleurs, comme on le verra, la sensation du présent), abstraire, en restant en plein concret, il faut qu'on ait ces indispensables images à l'intérieur de l'intelligence. Or, un tel acquis ne résulte pas d'un accès mécanique des images dans la conscience. Il y faudra une remarquable activité intellectuelle de saisie directe des images, une activité qui recrée les images en dedans. C'est que les *images* du monde extérieur et la conscience spirituelle, ce n'est pas au même étage, cela ne se mélange pas; on ne voit pas comment de soi-même cela pourrait communiquer. Pour qu'on puisse abstraire les essences, il faut que les *phantasmes* soient traités dans l'usine même de l'intellect-agent. Il faut que les *images* soient *illuminées* dans l'intellect-agent : *ita phantasmata ex intellectus agentis virtute redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur*. Alors les images étant vraiment à pied d'œuvre, incorporées à la conscience personnelle, le travail de l'abstraction se fera, ainsi que le décrivent par exemple les psychologues expérimentaux modernes : *in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus*. Grâce à l'emploi de l'analogie, les intelligences humaines ont le pouvoir, réunissant le passé et le présent, de saisir, au vif du concret, les traits communs des choses, ou plutôt des accidents qui révèlent les substances : les images. On peut alors, par une étiquette simplificatrice, conserver facilement les classifications ainsi obtenues et qui valent, puisqu'elles sont taillées en plein réel d'images. La sensation est déjà elle-même une synthèse concrète, une moyenne où viennent se fondre des hétérogénéités plus concrètes encore et dont la conscience ne pénètre pas le détail. L'abstraction en faisant intervenir des comparaisons du passé et du présent ne fait que continuer ce pouvoir simplificateur que l'esprit manifestait déjà dans la sensation. L'esprit, déjà actif pour recréer en lui l'image qui existait au dehors, est encore plus actif

dans l'abstraction, car il ne s'agit pas là d'une moyenne qui se ferait toute seule, mais d'une moyenne que l'esprit établit, improvise, à ses risques et périls. Il y a même dans l'acte d'abstraire toute une attitude quasi-religieuse de l'esprit. L'esprit y a la foi que le monde est fait par classes, par catégories, qu'on trouvera réellement, par les abstractions, ces catégories du réel et non pas des cotes mal taillées de compromis sans valeur profonde.

Toute cette partie de l'intellection qu'est l'abstraction se trouve donc aisément décrite par le thomisme qui peut prêter son secours au bergsonisme, puisque, comme le bergsonisme, le thomisme suppose que le réel pénètre dans l'esprit à titre non d'idées mais de *phantasmata*. Toute la difficulté est reportée sur cette « pénétration » du réel dans l'esprit à titre d'images. Pénétration, c'est la présente analyse qui emploie ce mot si impropre. Saint Thomas qui sait que l'esprit n'est pas purement passif emploie le mot juste : « illumination. » L'activité de l'esprit au point de départ de la connaissance est une illumination opérée par l'intellect-agent et qui a pour résultat d'opérer dans l'esprit la présence des images. L'activité constructive de l'esprit, dans cette partie quasi-kantienne du thomisme, est dans la construction des *images*. L'esprit fabrique les images de la conscience. Ensuite, son activité est comparative, identificatrice : mais elle identifie à partir de données sensibles que l'esprit se donne lui-même. Le premier rôle de l'intellect agent est donc celui qu'au temps de Jean de Jandun on appelait le rôle de *sens-agent*. — D'autre part, pour autant que ces données sensibles internes ne seraient pas identiques aux données réelles externes, elles ne révéleraient pas le réel, elles le masqueraient, il faut donc un parallélisme absolu entre le macrocosme et le microcosme. H. Bergson a parfaitement raison qui tantôt considère l'image comme parfaitement intérieure et tantôt comme parfaitement extérieure. Elle vaut pour l'intérieur et l'extérieur.

Alors le thomisme bergsonien serait-il une *monadologie* à la manière de Leibniz? Chaque homme serait-il simplement inspiré du dedans? Il faut répondre à cette question, subsidiaire mais importante, que l'on peut fort bien imaginer un monde idéal, où le Créateur aurait fait autant de créations que de créatures, dominant, lui seul, à chaque créature les richesses ontologiques ou spirituelles dont elle a besoin. Mais c'est un fait que Dieu a créé chaque créature liée aux autres créatures dans un phénomène général de solidarité : solidarité que les théologiens connaissent bien et qui va du péché originel au jugement dernier en passant par la communion des Saints, la réversibilité des mérites, l'Église; solidarité que les physiciens ne méconnaissent pas non plus dans le champ électromagnétique de l'univers. Or, le fait de solidarité se vérifie parfaitement dans le cas de la connaissance humaine. Elle ne requiert pas seulement l'action du sujet connaissant : elle requiert aussi le concours, l'active présence de l'objet connu. On peut assister sans cesse autour de soi à la reproduction de cette grande loi de la connaissance : des sujets humains font acte de connaître au moment même où les objets à la portée de leurs sens font acte de présence. Il faut pour qu'il y ait connaissance qu'il y ait présence d'esprit, présence de l'esprit. Il faut aussi qu'il y ait présence des corps et en particulier par l'état de veille, pleine présence du corps. Des philosophes médiévaux, comme Scot, se sont parfaitement rendu compte de cette collaboration du connaissant et du connu. Ils y voient une double causalité semblable à celle du père et de la mère dans la génération. Pour employer leur langage aristotélicien : des *species* correspondent à l'objet à l'extérieur, et d'autres absolument semblables y correspondent à l'intérieur

du sujet pensant. La connaissance est leur collaboration. Elles sont simultanées et solidaires.

Voilà une merveille, un miracle. Cette solidarité, cette simultanéité montrent que les problèmes de la connaissance et de l'abstraction, les problèmes du réalisme ou de l'idéalisme agnostique ne se résolvent complètement que si l'on fait intervenir, hors les causalités collaboratrices, la grande causalité première harmonisatrice et créatrice. Faute d'elle, le miracle devenant inexplicable, le système réaliste s'écroule. Aussi à voir le monde riche d'images réelles, selon les exigences réalistes du bergsonisme, on arrive à envisager une preuve de Dieu. Dieu est, ou tout redevient incompréhensible. C'est Dieu, ou c'est rien. On rentre, ici, dans le domaine des preuves classiques de l'existence de Dieu, selon saint Thomas. Il est heureux qu'un bergsonisme un peu approfondi ait besoin de telles preuves de l'existence de Dieu. Cela lui évitera à l'avenir de s'attacher par trop à des « expériences » de Dieu, plus ou moins suspectes d'erreur. Avec une théorie de l'abstraction qui jouera dans le microcosme concret illustré d'images, le bergsonisme peut aussi s'enrichir d'une preuve de Dieu. Encore faut-il reconnaître que cette théorie de l'abstraction et cette preuve de l'existence de Dieu (l'une et l'autre doctrines qu'il postule et donc auxquelles il devrait conduire), c'est le thomisme qui, en fait, les fournit. Voilà en quel sens on a droit de dire que Bergson oriente vers saint Thomas.

2. *L'intuition bergsonienne en théologie.* — Le bergsonisme comme tel pourrait-il aider les progrès de la théologie catholique? Peut-être, en ce sens qu'il montre le caractère discret et pourtant sérieux du jugement de valeur par lequel on prend possession indirecte des réalités spirituelles de la théologie. La méthode de la théologie spéculative en sera précisée. L'assentiment de l'esprit dans l'intuition paraîtra quelque peu identique à lui-même et dans un raisonnement humain et dans un acte de foi. Mais, dans l'acte de foi surnaturelle, l'intuition bergsonienne devinera, en plus des intuitions humaines, la présence d'un Dieu profondément actif visant à un triomphe surnaturel de sa créature. La part de « volontaire » dans l'acte de foi ne sera pas un « volontaire irrationnel ». La foi sera une intuition humano-divine à longue portée. De même, le procédé d'étude préconisé par cette noétique bergsonienne aidera à comprendre comment, dans l'intuition, l'homme pénètre ses fins et choisit ses moyens, guidé qu'il est par de permanentes intuitions anciennes dans la mémoire vivante d'un chacun. Toute la morale thomiste peut être maintenue et comme fortifiée par cette base psychologique du bergsonisme. L'intuitionisme fera mieux comprendre la finalité.

Encore faudra-t-il adapter cet intuitionisme si l'on veut l'employer aux tâches théologiques. Avant tout, il faudrait préciser un peu plus ce qu'est l'intuition. L'intuition de H. Bergson, pour être prolongée dans le sens de la théologie thomiste demanderait une étude plus détaillée et de son intellectualisme et de ce qu'on appelle ses « options ». C'est que cette noétique véridique comporte des « options masquées », qu'il importe de bien déceler, et pour cela il faut examiner de près le mécanisme même de l'intuition.

Toute la méthode de la théologie se trouve mise en question et finalement précisée, si l'on veut bien préciser d'abord tout ce qui concerne les intuitions bergsoniennes et les options que bien des philosophies modernes, celle de M. Maurice Blondel, remettent en honneur. La théologie sera ce que sera la philosophie qui lui sert de base et aussi qu'elle contient à titre implicite.

Or, deux types de philosophies continuent depuis longtemps à se partager les suffrages des penseurs, le nominalisme absolu qui rend le monde impensable étant laissé de côté. Il reste d'une part la philosophie

des systèmes de Platon et de Kant, d'autre part la philosophie qu'on pourrait rattacher à Aristote, mais qui, explicitée surtout par saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, rejoint plutôt H. Bergson. Pour le platonicien, l'augustinien, finalement pour le kantien qui va au bout de cette logique, le monde est constitué par des idées qui mériteraient plus ou moins d'être traitées de divines, puisqu'elles possèdent le pouvoir prestigieux de construire ou de reconstruire des univers, systèmes immatérialistes et où l'on a tendance à dire que le monde des images n'est qu'un monde de ténébreux. Le penseur aristotélicien, thomiste, bergsonien, au contraire, demeure imprégné de cette conviction que l'idée apparaît exprimée de manière plus ou moins imagée ou du moins schématique; et si ce penseur, plus directement bergsonien, admet des intuitions, le problème se pose pour lui de la désincarnation ou de l'incarnation des intuitions dans la matière, sinon en leurs objets mêmes, du moins quant à la connaissance que l'on peut prendre de telles intuitions à un état plus ou moins pur. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas, pour le réaliste, de nier nécessairement les idées, les formes, les esprits qui présideraient à la constitution de l'univers, comme le demande la théologie catholique. Seulement le réaliste, proche du concret, fait des réflexions plus humbles sur la difficulté qu'il y a à séparer les idées d'avec les phénomènes matériels, phénomènes matériels par exemple que sont les mots et les phrases. Il les faut toujours interpréter; et alors, que de quiproquos commis, que de contresens. Il est très beau de parler avec le très réaliste Bergson d'intuition. Mais il ne faut pas faire de ces intuitions de purs soleils intelligibles. Même lorsqu'il s'agit de sa propre pensée, chacun n'y distingue qu'un fantôme schématique; et par là chacun est trompé, car on demeure incertain et changeant dans ce contenu de sa conscience. Ce n'est pas l'univers qui fait défaut, c'est l'humaine pensée. Or cette distance de la phrase à l'idée (qu'on rêvait intuition pure) est bien plus grande encore lorsqu'il s'agit de mots prononcés par autrui. En fait, lorsqu'on pense, les couleurs les plus vives sont images et les idées risquent d'être bien décolorées, les intuitions d'être bien floues. Les hommes sont des enfants perpétuels, feuilletant des images d'Épinal et se contentant de mettre sous chacune une légende pauvre. Le pire est quelquefois que les hommes — et les théologiens sont hommes — se contentent de mots qui, pour être mesquins, desséchés, n'en sont pas moins des termes aux sens ambigus, équivoques. Les notions même concernant l'homme et dont il faut bien que la théologie morale s'occupe : *vie, conscience, être, psychologie, relation, vertu*, sont des réalités de sens variable, liées à des mots aussi invariables qu'équivoques. On tombe nécessairement dans l'approximatif et dans un certain flou. Quand il s'agit de la réalité théologique la plus importante, Dieu, ce pur esprit ne se voit point et se comprend mal. On s'en fait une idée ou plutôt une espèce de pseudo-imagination avec des mots dont on modifie le sens pour les besoins du moment. On a d'ailleurs raison d'agir de la sorte et saint Thomas dit bien que l'on connaît les réalités invisibles par comparaison avec les réalités visibles. La comparaison, hélas! est lointaine et l'on conçoit que l'intuition bergsonienne relative à Dieu, pour percer plus avant, ait voulu se donner l'illusion d'être une quasi-expérience de Dieu.

X. ACCORD DU RÉALISME AVEC LES EXIGENCES DES SCIENCES POSITIVES ET DES DISCIPLINES HISTORIQUES.

— Si la philosophie de H. Bergson se trouve d'un côté confiner, de la manière qui a été dite, avec la théologie, elle se trouve aussi très proche (en ses aspirations premières et en ses desseins continués), d'une philosophie des sciences très au courant des exigences du pro-

grès scientifique. D'ailleurs H. Bergson ne représente pas le seul témoin des exigences réalistes et spirituelles à la fois du savoir scientifique. Tous les philosophes des sciences, fussent-ils plus soucieux de simple méthodologie que de profonde métaphysique, s'orientent vers les mêmes résultats.

1^o Le plus remarquable peut-être d'entre eux, Émile Meyerson, est tout à fait représentatif de cette tendance à laquelle, à des degrés divers et parfois à leur insu, les divers méthodologistes scientifiques participent. Meyerson n'est pas un métaphysicien; il n'est que logicien des sciences. Il a même eu horreur de toute confusion par où l'on eût pu tenter de transposer sa pensée depuis le plan logique jusqu'au plan ontologique. La confusion était à craindre, elle a même été faite à propos de Meyerson lui-même. En vérité son livre, *Du cheminement de la pensée*, 1931-1933, pourrait aussi bien s'intituler *Les procédés de l'esprit*, nom qui conviendrait également à *La critique de la raison pure* de Kant. En s'affirmant personnellement idéaliste, Meyerson ne faisait pas que céder à l'emprise d'une ambiance philosophique. Il refaisait Kant pour son compte. Seulement le kantisme de Meyerson n'est plus du vrai kantisme. Kant et Comte avaient ceci de commun qu'en sciences ils étaient persuadés que le monde est mené par des lois, lois tendues et inflexibles, lois qui mèneraient l'univers à la manière du ressort dont le déroulement s'impose aux diverses pièces d'un jeu mécanique enfantin. Meyerson, au contraire, reconnaît que les lois ne sont pas *a priori* dans la nature, mais *a posteriori* dans l'esprit du savant. Ce qui ne se laisse pas voir dans l'hypothèse kantienne, c'est la fabrication de ce monstre qu'est l'objet du sens commun. L'expérience porte sur le concret avant d'échafauder des lois abstraites. Ce qui serait dû à la contexture particulière de l'esprit humain, ce ne serait pas l'objet comme le croient les hyper-idéalistes, ne serait-ce pas plutôt la loi? Si les objets sont des apparences, les lois apparaissent encore plus simplement apparentes, comme des apparences de seconde zone. Les classifications sont multipliées par l'esprit parce qu'elles sont commodes. La science trie de la sorte dans le réel des aspects semblables. Mais du même coup elle tronque le réel et crée des fantômes. Meyerson a beau jeu pour se moquer du concept de « corps électrisé » cher aux physiciens, ce qui ne veut point dire que le corps électrisé n'existe pas, il est une apparence partielle d'un réel complexe. La chimie comme la physique identifie des disparates. En écrivant $\text{Na} + \text{Cl} = \text{NaCl}$, elle affirme qu'un métal mou et un gaz véritable sont identiques en tous points à un sel incolore; ce qui n'est qu'à moitié exact. Même des naturalistes se représentent que le monde est dû « à un très petit nombre de causes, astres, atomes ou corps simples. Les interférences même de ces causes peuvent se calculer. Les jeux du hasard deviennent des jeux de probabilité, tout au plus comme la chance de tourner le roi d'atout à l'écarté ». La verve de Meyerson ne lâche plus ce qu'on pourrait appeler le ridicule du scientisme, une fois qu'il l'a saisi au vif. Meyerson prouve surabondamment que les prétendues lois scientifiques sont toujours des simplifications à propos de plusieurs choses plus riches en êtres que ne l'est la loi où on les enserme, où on les réduit. On a d'ailleurs raison de grouper en énoncés quasi-dogmatiques les analogies des phénomènes qui sont parfaitement réelles. Mais on aurait tort, pour avoir sacrifié à cette systématisation, d'oublier les libertés que chacun des phénomènes prend avec sa loi. L'espèce humaine n'empêche pas la primordiale et irréductible diversité des cas humains. Montaigne le disait déjà très joliment : « Ingénieux mélange de nature, si nos faces n'étaient semblables, on ne saurait discerner l'homme de la bête; si elles

n'étaient dissemblables, on ne pourrait discerner l'homme de l'homme. » Ainsi l'esprit humain apparaît en toutes ses démarches comme une machine à identifier pourvu qu'on lui donne comme matériel des objets donnés positivement comme extérieurs. C'est tellement la pente naturelle de l'esprit humain, que la connaissance sensible elle-même n'est déjà qu'une synthèse concrète, une vue des choses à une certaine distance, une enveloppe qui cache les divisions sous-jacentes de la matière. Du moins, par rapport à d'autres théories qui se croient subtiles, cette synthèse concrète de la connaissance sensible a l'avantage de laisser subsister assez d'hétérogénéité entre les objets pour ne pas sombrer dans le scientisme le plus niveleur, le plus destructeur du réel complexe.

Meyerson, parce qu'il fait de la science une activité du savant, est assez proche des thèses réalistes thomistes sur la multiplicité des intellects-agents et sur le caractère d'activité qui est celui de chaque intelligence distincte. D'être pluraliste au moins dans la considération des apparences sensibles l'amène, sinon en métaphysique, du moins en psychologie, à être pluraliste et dans ce nouveau domaine être pluraliste c'est être personneliste spiritualiste.

2^o Retourner, sinon au sensualisme de Condillac, du moins au concret, peindre au lieu de ratiociner, décrire, fût-ce en langage mathématique, au lieu d'expliquer, telles sont les recommandations de Meyerson. Or, tout cela se retrouve encore dans une autre réflexion sur les sciences contemporaines et leur effort : *la philosophie des sciences* de l'École de Vienne, où l'on ne trouve pas d'ailleurs l'égalité du génie de Meyerson. Voir F. Bergounioux, *L'École de Vienne*, etc... dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, mars 1936.

Les problèmes de classifications, étant donné que les individus ne se laissent pas facilement enfermer dans des classes arbitraires, sont particulièrement difficiles en biologie, parce que la vie est en chaque être une individuation plus grande. En ce domaine les systématisations scientifiques ont pris facilement, depuis un siècle, le chemin du transformisme. Mais il semble que les beaux jours du transformisme soient comptés, car plus on trouve d'espèces intermédiaires qui devraient tracer comme en pointillé le chemin suivi par la vie dans ses transformations d'êtres en êtres plus on trouve à la place de « la vie », entité mal déterminée, *des vivants*, dont les groupes et les sous-groupes apparaissent différenciés les uns des autres par un grand nombre de petits détails, sans suivre, dans l'ordre du temps, une évolution régulière. On croyait trouver une courbe évolutive, mais on découvre des faits qui ne se laissent situer sur aucune trajectoire. Voir Bergounioux, *Les chéloniens fossiles du bassin d'Aquitaine*. Du même coup, on s'aperçoit de plus en plus qu'il n'existe pas de critère absolu pour une classification. On se débrouille comme on peut à partir d'un réel concret ou plutôt des traces partielles qu'on en possède.

Ce que dit le biologiste, le médecin le dit aussi, et il serait facile de développer l'adage — combien juste — « il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades ». Ainsi pour le médecin, tout comme pour le biologiste ou le physicien, la science apparaît comme la patiente généralisation des cas particuliers qu'il importe au plus haut point de connaître. Par là même on ne peut avoir la prétention d'aboutir à des lois simples, à plus forte raison on ne peut se flatter de tout réduire à un petit nombre de lois s'enchaînant les unes aux autres. L'intuition du savant influe. L'historien, le géographe, le statisticien, l'ethnologue prennent dans le réel ce qui leur convient et se tracent chacun leur itinéraire. Seule une philosophie qui fera intervenir d'une part les mobiles propres de l'intelligence de chaque savant,

d'autre part l'objectivité des ressemblances des singuliers et la possibilité de connaître les singuliers à la base de ces ressemblances, seule une telle philosophie répondra à l'exigence de la science qui à son tour contribuera à authentifier cette philosophie; elle est ici assez désignée par les exigences scientifiques : la science moderne postule le réalisme dont la doctrine générale se trouvait explicitée dans la philosophie médiévale scolastique, impliquée déjà dans l'Évangile.

C'est un merveilleux pouvoir de l'intelligence que de classer les genres et les espèces, que de légiférer et de trouver les lois auxquelles la nature ensuite obéit : dans un monde inconnu, la première conquête de l'esprit est d'y voir clair en reconnaissant des groupes dont le comportement est semblable. Ainsi en fut-il de la science grecque et de ses archétypes. Mais on ne pouvait en rester là; surtout à partir du moment où la Révélation, en insistant sur des réalités profondes, mettait en évidence un spiritualisme personneliste et une vue diversifiée de la nature. Dès le Moyen Age, autour de Scot, après que le personnelisme thomiste eut été acquis, on comprend que cette « science du général », que nos contemporains opposent encore parfois à l'histoire, n'empêche pas une science des concrets, des cas singuliers que nous sommes tous. Aucun phénomène n'est rigoureusement superposable à aucun autre. Par de telles considérations on se rapproche de la structure du réel, car toute classification comporte une part, petite ou grande, d'arbitraire ou d'insuffisance.

Le progrès scientifique moderne considère non seulement l'objet dans son flou spécifique, mais dans ses détails concrets. Le savant devient comme l'historien de l'évolution de la moindre chose. Certes on trouverait ici la pente dangereuse des lois de la nature; ce qui importe, c'est de discerner l'écart moyen des cas particuliers vis-à-vis de la *moyenne* qu'est la *norme*. Les physiciens actuels en sont venus à cela, puisqu'ils étudient des éléments infra-atomiques suffisamment irréductibles pour que leurs lois ne soient qu'une moyenne. On tient compte des écarts moyens de la dispersion des faits par rapport à leurs lois. Les méthodes des statisticiens sont de plus en plus généralisées. Le grand nom de *Calcul des probabilités* sous lequel on range ces méthodes ne doit pas faire imaginer quelque mystère prophétique. Il ne s'agit en tout ceci que de pourcentages et de moyennes. — Mais à mesure que ces savants se mettent au point et que leurs méthodologistes sérieux, comme Meyerson, leur indiquent la voie véritable, on constate davantage qu'une certaine philosophie moderne est de plus en plus inapte à répondre aux exigences et aux résultats de la science, à ces exigences et à ces résultats auxquels la philosophie médiévale répondait si bien. Cela ne veut pas dire qu'il faille restaurer la physique désormais périmée du Moyen Age. En effet, par un étrange chassé-croisé, l'erreur et la vérité s'étaient associées en deux couples monstrueux; il faut mettre fin à ces deux compromissions : *compromission* de la physique médiévale fautive et fausement anthropomorphique avec la métaphysique spiritualiste médiévale exacte et justement anthropomorphique, *compromission* de la science moderne exacte avec certaine philosophie idéaliste floue et insuffisante. La vérité totale, ce serait la science moderne avec la philosophie médiévale et bergsonienne. L'erreur totale, ce serait autant que la science médiévale, certaine queue de l'idéalisme post-newtonien.

Il ne s'agit pas là d'une boutade. Science médiévale et idéalisme pourraient s'accorder en un monisme. L'une et l'autre ne proclament-ils pas à qui mieux mieux la même erreur : le monde serait une unité de lois rigoureuses agglomérées en un magma, liées dans le déterminisme. Science moderne et philosophie

médiévale mises ensemble, voient au contraire le monde riche d'êtres concrets et de normes analogiques. Elles n'en constituent pas moins à elles deux, une philosophie supérieure de l'unité, d'une unité à vrai dire riche, où les minutes de synthèse succèdent à des analyses quasi infinies, où ce qui unit, comme on l'a dit si bien, est très supérieur à ce qui divise. Au lieu de l'un mathématique, au lieu même de l'être verbal et vidé de tout de Parménide, c'est l'Un Divin de la théodicée, si facilement retrouvé en théologie par les données de la foi.

3^e Parmi les disciplines scientifiques dont le développement, somme toute favorable à la théologie, a été si remarquable aux *xix^e* et *xx^e* siècles, se trouvent les disciplines historiques. La méthode et les préoccupations de l'histoire s'introduisent partout. La théologie n'a pas échappé à cette préoccupation d'historiens. Sans doute qu'a été parfois à son détriment et on a même pu dire que le modernisme a été en grande partie un historicisme. Cependant il ne paraît pas, bien au contraire, que l'histoire judicieusement appliquée ruine le réalisme catholique de la théologie. En effet, on ne peut manquer de se rendre compte de l'exigence réaliste des disciplines historiques, spécialement en théologie, pour peu qu'on reprenne l'étude de cette question, par exemple avec le P. Laberthonnière, qui en avait examiné divers éléments de solution (sans d'ailleurs parvenir à résoudre exactement le problème).

Afin d'opposer la foi à la connaissance simplement humaine, le P. Laberthonnière tenait à opposer vigoureusement les procédés philologiques de l'érudition biblique d'une part et d'autre part cette *option* pour le Christ ou pour telle ou telle forme de christianisme, voire d'opinion théologique, qui caractérise par sa spontanéité *sui generis* l'acte personnel de la sagesse du chrétien. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 117-153. De la sorte il réussit à montrer toute la distance qu'il y a entre l'historicisme et le fidéisme. Du même coup et dans un ordre d'idées moins élevé, il permet d'apprécier quelle différence il y a entre la maigre érudition et l'histoire jugée raisonnablement. En ce sens, certaines de ses considérations peuvent être interprétées favorablement, p. 143-144 : « Le passé, dit-il, n'est pas un simple spectacle où nous serions conviés pour amuser notre curiosité ou exercer la sagacité de notre esprit. Il est historiquement la source d'où nous vient la vie. Et, de plus, il se présente à nous comme une série d'efforts sans cesse renouvelés pour retrouver historiquement et pratiquement la solution du problème que la vie pose en nous. Mais si, sous prétexte d'impartialité, en étudiant le passé, on ne cherche pas soi-même cette solution, et si, rien qu'en la cherchant, on ne l'ébauche pas, du moins par une croyance naissante, — car chercher c'est croire au moins qu'on peut trouver et c'est déjà s'orienter — on reste comme un étranger en face de ce qui s'est fait et de ce qui s'est dit. On n'a rien de plus, encore une fois, qu'une phénoménologie déconcertante. Il en résulte que tout se vaut. Et la conclusion est que rien ne vaut, c'est que rien ne tient, c'est que rien n'est solide. » P. 143-144. C'est, explique le P. Laberthonnière, qu'on a indûment, implicitement proclamé ce principe pernicieux : *il faut rejeter toute appréciation de valeur, toute intuition des qualités ou des intentions.* « On prétendait n'avoir pas à conclure sur le fond, être au-dessus et être neutre, mais, comme on n'est pas au-dessus, on n'est pas neutre. On conclut quand même, et on conclut contre soi-même et contre tout le monde par une négation radicale. » Comme on n'avait voulu introduire nulle part de jugement de valeur, on ne trouve de valeur à rien « c'est pour avoir pris cette attitude, par exemple, que la critique d'un Renan et de beau-

coup d'autres qui l'ont continué, si avisée qu'elle paraisse, et si munie qu'elle soit d'informations, n'en est pas moins pour l'essentiel foncièrement inintelligente ».

Tout cela est fort bien. Mais on n'a pas le droit d'en tirer que ce qui est inintelligent, c'est l'objectivité historique. Par exemple la recherche des intentions de Dieu sur nous, les jugements de valeur que nous portons à ce sujet et à propos de la Bible atteignent des réalités noétiques par derrière des faits matériels sérieux. Il y a des réalités du cœur et de l'esprit rendues par des réalités sensibles; et il faut prendre garde de substituer indirectement à la contemplation du réel matériel et spirituel un fidéisme vague. Bien au contraire, ce qui est vrai, c'est qu'il faut connaître tout le réel, le réel des événements quasi-matériels et plus encore le réel des esprits qui meuvent le monde : le réel de la science et le réel de la métaphysique noétique, les deux sources du vrai absolu. Soucieux de dépasser le stade inférieur des simples constatations d'érudition, le P. Laberthonnière explique, p. 155-156, que, lorsque les historiens aboutissent à leur insu « à des conclusions doctrinales qui portent sur le fond des choses », ils ne se rendent pas compte qu'ils introduisent dans leur science une croyance. Certes il s'agit d'une croyance, d'une interprétation. Mais cette interprétation peut être juste, être le fruit d'une juste option. Il y a une science absolue de l'interprétation dans les esprits bien faits. C'est leur manière de connaître l'absolu spirituel. Toutes ces réalités sont riches et nuancées. Elles se rattachent peu à peu à l'ordre matériel dont Dieu lui-même est le Créateur. Il n'y a donc pas seulement deux attitudes : une foi globale et une érudition superficielle. Certainement, l'Évangile est de l'histoire orientée de manière à faire porter des jugements de valeur. Mais précisément, à cause de cette base historique, la méthode historique aide à la compréhension de la Bible à tous ses degrés : théologie biblique, psychologie des évangiles. A partir de l'histoire on connaît mieux les dogmes en eux-mêmes et comme désincarnés des circonstances de temps et de lieux où ils ont été révélés. Ce sont les érudits trop simplement érudits qui ont rendu l'histoire vaine ou dangereuse, parce que, la bornant à ses matérialités, ils ont voulu la déshumaniser. L'histoire remplit au contraire un tel rôle dans le réalisme chrétien, qu'il n'y a plus qu'à s'en remettre aux intuitions supérieures de l'Église inspirée, qui se présente elle-même dans le cadre historique de la théologie positive. Lorsqu'on veut juger l'Église elle-même, c'est à son histoire qu'on jugera la conformité de son œuvre et de sa doctrine. Le mot histoire est pris ici dans le sens, évidemment très étendu et métaphysique, de connaissance des valeurs spirituelles concrètes et réelles à travers les faits historiques également réels.

Enfin dans le dernier chapitre de son livre *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 191-212, le P. Laberthonnière montre comment se concilie l'immutabilité de Dieu et de ses dogmes avec la mobilité des événements qui font que le christianisme prend peu à peu connaissance de ses immuables richesses divines. C'est là un nouvel et précieux exemple de la manière dont l'histoire fait connaître, pourrait-on dire, ce qui dépasse l'histoire. Toujours des accidents, pour employer le langage scolastique, font de mieux en mieux connaître, dans leurs apparitions successives, l'être substantiel dont ils sont comme l'éventail, tant il est vrai que partout, dans sa théologie, le catholicisme de Catharin, Capréolus, Thomas d'Aquin et Augustin vient s'adapter au réalisme de Plotin, et plus simplement encore au réalisme concret, à la réalité.

Outre les ouvrages cités et analysés au cours de l'article on pourra consulter : J. Chevalier, *L'idée et le réel*, Grenoble, 1932; P. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste com-*

paré à l'idéalisme kantien, Lille, 1907; G. Dwelshauvers, *Réalisme et idéalisme critique*, Bruxelles, 1896; A. Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, Paris, 1931; H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, Paris, 1935; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3^e édit., Paris, 1932; du même, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932; E. Gilson, *L'idéalisme méthodique*, Paris, 1936; M.-M. Gorcé, *L'essor de la pensée au Moyen Âge : Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Paris, 1933; du même, *Principaux principes de philosophie*, Paris, 1933; du même, *Saint Vincent Lerrier*, Paris, 1924; du même, *Cajetan précurseur de Catharin et de Le Roy*, dans le recueil *Cajetan*, Saint-Maximin, 1935; M.-M. Gorcé et F.-M. Bergounioux, *Science moderne et philosophie médiévale*, Paris, 1936; M. Grabmann, *Der kritische Realismus Oswald Külpes*, Vienne, 1916; du même, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaterzeit*, Fribourg, 1934; du même, *Thomas von Aquin*, Munich, 1936; A. Hodgson, *The metaphysics of experience*, Londres, 1898; P. Kremer, *Le néo-réalisme américain*, Louvain, 1920; O. Külpe, *Einführung in die Philosophie*, Leipzig, 1921; du même, *Die Realisierung*, Leipzig, 1912 et 1920; du même, *Zur Kategorielehre*, Munich, 1915; L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904; G. Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, 1933; F. Olshati, *La filosofia bergsoniana ed il realismo*, dans *Lista di filosofia neo-scolastica*, 1936; C. Ottaviano, *Critica del idealismo*, Naples, 1936; M. D. Roland-Gosselin, *Le De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, le Saulchoir, 1926; J. Souilhé, *La philosophie chrétienne de 1^{re} escartée à nos jours*, 2 vol., Paris, 1934; R. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantienne de l'idéalisme français*, Paris, 1936; J. Wahl, *La philosophie pluraliste d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920; du même, *Néo-réalisme d'Angleterre et d'Amérique*, dans *Revue philosophique*, 1923. — Pour le surplus des études et des articles de revue consacrés au réalisme, consulter la table des matières annuelle dans la collection de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* et la collection du *Bulletin thomiste*.

M.-M. GORCÉ.

REBELLUS Ferdinand, (FERNAO REBELO), jésuite portugais, né en 1546 dans le diocèse de Lamego, à Prado, ou, d'après le P. Franco, à Caria. Entré au noviciat le 20 mai 1652, il enseigna six ans la philosophie et douze ans la théologie à l'université d'Evora et en fut huit ans chancelier. Il était renommé à la fois pour sa science et sa mansuétude dans les discussions publiques. Appliqué ensuite à la prédication, il fit en 1606 un voyage à Rome comme envoyé de sa province à la congrégation des procureurs et mourut à Evora, le 20 novembre 1608.

On a de lui un ouvrage de morale casuistique, dont il surveilla l'impression à Lyon en revenant de Rome et qui parut l'année de sa mort : *Opus de obligationibus justitiæ, religionis et caritatis... doctoribus et confessoribus perutile et perjudicandum*, ad R. P. Claudium Acquaviva, ejusdem societatis præpositum generalem, Lyon, 1608, in-fol., 889 p. L'ouvrage parut aussi en 1610 à Venise avec cette légère modification du titre : *De obligationibus, etc... quæstiones D. Ferdinandi Rebelli*, etc. Dans sa dédicace au P. Acquaviva, Rebellus déclare qu'il a été invité et même, malgré ses résistances, forcé par le P. général à faire paraître quelques-uns de ses commentaires scolaires sur saint Thomas. L'ouvrage devait comprendre cinq parties, trois sur la justice, les deux autres sur la religion et la charité, et former deux volumes. Le premier seul de ces volumes a vu le jour; il contient les deux premières parties de la justice : généralités et restitution; contrats. La mort a sans doute empêché l'auteur d'achever ou, en tout cas, de publier son deuxième volume.

En tête des contrats, — ceci est propre à Rebellus et ne se rencontre pas dans les autres ouvrages similaires de l'époque, croyons-nous, — il est traité du contrat matrimonial : tout ce qui concerne la morale naturelle du mariage y prend place. A ce propos (I. III, q. XIX, sect. III) est examinée la question de la légèreté de matière en fait de luxure directe hors du

mariage. L'auteur prend fortement parti pour la doctrine sévère, niant même la probabilité intrinsèque de la matière légère que, à ce moment, d'excellents moralistes, comme Lessius et Sanchez, tendaient à admettre. C'est à l'exposé et à la démonstration de Rebellus que renverra l'*Opus morale in præcepta decalogi*, (1631, l. V, c. vi, n. 12) de Sanchez, où l'on peut lire une rétractation de l'opinion favorable à la matière légère, que présentait le *De matrimonio* du célèbre moraliste, voir art. JÉSUITES (*Théologie morale*), t. VIII, col. 1037. Cette rétractation et ce renvoi à Rebellus, publiés en 1613, sont-elles de Sanchez lui-même (1610) ou de l'éditeur de son œuvre posthume? Il faut noter que Sanchez a pu connaître l'œuvre de Rebellus, qui parut en 1608, et l'utiliser dans son manuscrit, si la rédaction de ce passage est bien de lui. En tout cas Rebellus a été sans conteste un des premiers moralistes à soutenir avec tant de netteté une doctrine, qui allait devenir commune et qu'Acquaviva ne devait pas tarder à faire prévaloir dans la Compagnie de Jésus.

Si l'on met à part ces questions sur le mariage, les autres matières exposées par Rebellus dans son volume forment un traité analogue aux *De iustitia* de Molina, Soto, Lessius : ce traité n'a pas rencontré le succès de ces derniers, malgré les réelles qualités de clarté et de précision qu'il présente, malgré sa forme soignée et son fond très riche (des détails sur les opérations commerciales et financières du temps gardent en particulier un sérieux intérêt historique).

Saint Alphonse ne cite Rebellus que rarement et, semble-t-il, de deuxième main. Ce qui a fait survivre surtout le nom de ce moraliste, ce furent les discussions sur le probabilisme. Depuis Concina (*Ad theol. christ. apparatus*, t. I, l. III, diss. vi, c. VIII, § 6, n. 7), il est cité en tête, dans l'ordre historique, des rares jésuites qui s'efforcèrent de résister au probabilisme d'abord triomphant; de nos jours, Mgr Müller, *Theol. mor.*, 6^e éd. 1889, t. I, § 78, le met au nombre des tutoristes et des probabilioristes; le P. de Blic, *Diction. apolog.*, art. *Probabilisme*, col. 318, le maintient parmi les quelques dissidents qui font dissonance dans l'accord probabiliste de 1580 à 1656, — et il juge cet auteur un équiprobabiliste. En sens opposé, dans le catalogue de moralistes placé en appendice de sa *Théologie morale*, Lehmkühl proteste contre la qualité d'adversaire du probabilisme qu'on attribue à tort à Rebellus, *Theol. mor.*, 8^e éd., 1896, t. II, p. 825.

Qu'en est-il au juste? Dans sa dédicace à Acquaviva, Rebellus a déclaré qu'il s'était efforcé avant tout de donner une doctrine, qui fût « plus commune, plus approuvée, plus sûre, plus solide » et de se tenir entre les moralistes qui lâchent par trop les rênes et ceux qui les serrent à l'excès. En fait, certaines de ses solutions sont sévères, rigoureuses et imposent des opinions probabilioristes ou tout au moins également probables; mais en beaucoup d'autres, comme nous avons pu nous en assurer, il autorise à se servir d'opinions simplement probables. En tout cas, nulle part, à notre connaissance, il n'a traité directement et à fond la question du probabilisme, ni explicitement déclaré son jugement sur le système. Aussi, croyons-nous qu'il serait historiquement plus exact de ne pas citer Rebellus comme auteur antiprobabiliste, ni surtout probabilioriste, et tout au plus de parler à son propos de tendance à la sévérité et à la rigueur dans les matières de justice.

P. ANF. FERRER, *Ano santo da Companhia de Jesus em Portugal* (1721), t. I, Porto, 1931, p. 694; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jesus*, t. VI, col. 1559-1564; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., 1907, t. III, col. 598.

R. BROUILLARD.

RECHLINGER ou REHLINGER François, né à Augsbourg en 1607, entré dans la Compagnie de Jésus en 1626, enseigna à Ingolstadt et à Dillingen la philosophie, la théologie, l'Écriture sainte et la controverse; il mourut à Inspruck le 8 décembre 1670. Il publia plusieurs thèses soutenues en discussion publique, en particulier *De scientia Dei creata et increata*, Dillingen, 1656; *De libera Dei prædestinatione et reprobatione hominum*, ibid., 1657; *De sacramento pœnitentiæ*, ibid., 1661.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jesus*, t. VI, col. 1564 sq.

J.-P. GRAUSEM.

RECHLINGER ou REHLINGER Frédéric, né à Augsbourg en 1652, admis dans la Compagnie de Jésus en 1669, professa à Dillingen la philosophie et la théologie morale et scolastique; il mourut le 12 février 1716. Nous avons de lui plusieurs thèses philosophiques et théologiques défendues en soutenance publique. D'après Sommervogel, le séminaire d'Eichstätt conserve de lui plusieurs commentaires inédits de la Somme de saint Thomas : *De Deo uno et trino*, *De angelis*, *De virtute et sacramento pœnitentiæ*.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jesus*, t. VI, col. 1665 sq.; Fr. S. Romstock, *Die Jesuitenmatten Prantl's an der Universität Ingolstadt, Eichstätt*, 1898, p. 304-307.

J.-P. GRAUSEM.

RÉDEMPTION, terme générique pour désigner le salut du genre humain par la vie et la mort du Christ, c'est-à-dire la solution donnée par le christianisme à l'un des problèmes essentiels que devrait ou voudrait résoudre toute religion. — I. Affirmation de la foi catholique. II. Genèse de la foi catholique (col. 1921). III. Explication de la foi catholique (col. 1957). IV. Notes sur l'histoire littéraire de la question (col. 1942).

I. AFFIRMATION DE LA FOI CATHOLIQUE. — Du latin *redemptio*, qui se rattache à la racine *redimere*, le mot « rédemption » évoque, à la lettre, un acte de « rachat ». Métaphore de l'ordre commercial, qui s'applique usuellement, par extension, à toute idée de délivrance et spécialement à l'action par laquelle Dieu travaille à libérer l'homme de ses misères. Ce concept, qui, en soi, peut convenir à la préservation ou à la guérison des simples maux physiques, se réalise éminemment dans l'ordre spirituel par rapport à ce mal par excellence qu'est le péché. Mais, à ce point de vue, « rédemption » est un terme des plus compréhensifs, dont il faut d'abord distinguer avec soin les divers aspects pour déterminer le point spécifique sur lequel la foi chrétienne fait porter son enseignement. — I. Notion de la rédemption. — II. Doctrine de l'Église (col. 1915).

I. NOTION DE LA RÉDEMPTION. — Même sans faire intervenir l'immense variété des religions humaines, le christianisme est de contenu suffisamment riche pour qu'une catégorie aussi souple que celle de rédemption y puisse trouver les applications les plus différentes. De ce chef, il n'est peut-être pas un mot de la langue religieuse qui donne lieu à autant d'indécisions ou d'équivoques, auxquelles peut seule obvier l'analyse méthodique des acceptions qu'il est susceptible de revêtir.

1^o *Sens large.* — Il suffit d'avoir devant l'esprit la moindre notion de Dieu et de l'âme pour voir s'en dégager un certain concept de rédemption.

En effet, l'homme apparaît à la raison comme un être spirituel, doué de conscience et de libre arbitre. Ce qui lui donne les moyens d'assurer le règne de l'ordre sur ses appétits inférieurs. Et si, dans cette lutte, son inévitable contingence le rend capable de défaillir, sa liberté même lui permet de se redresser. Toute vie morale est-elle autre chose, en somme, qu'un per-

pétuel effort d'élévation et, quand il y a lieu, de relèvement?

D'autre part, Dieu n'est-il pas sagesse et bonté? Ces deux attributs fondent le concept de providence, qui nous interdit de le concevoir autrement qu'attentif à veiller sur l'œuvre de ses mains. Il ne peut donc pas ne pas collaborer avec la volonté humaine dans le travail de perfectionnement qu'elle poursuit. Peu de réflexion suffit même à comprendre que c'est à la cause première que doit, en l'espèce, revenir le rôle principal. On ne dépasse donc pas le plan rationnel en se représentant un Dieu qui, par les lumières qu'il répand sur la conscience, les secours qu'il déparait à la liberté, ne cesse de provoquer et d'aider l'homme à se maintenir ou à se remettre dans les voies difficiles du bien. Οὐδὲ γὰρ σώζων παύεται, συμβουλεύει δὲ τὰ ἀρίστα. Clément d'Alexandrie, *Cohort.*, 10, P. G., t. VIII, col. 208. Cf. 9, col. 200: Οὐδὲν γὰρ ἄλλ' ἢ τοῦτο ἔργον... ἐστὶν αὐτῷ σώζεσθαι τὸν ἄνθρωπον.

En conséquence, l'idée générale de rédemption ainsi comprise est inséparable, pour ne pas dire pratiquement synonyme, de celle de religion. Sous peine de s'évanouir, celle-ci ne comporte-t-elle pas, à titre essentiel, la prière adressée à Dieu pour obtenir son secours et, le cas échéant, solliciter son pardon? *A fortiori* quand la charge de ses responsabilités dans la vie présente se complète chez l'homme par les perspectives de l'éternité.

Ces exigences de la foi religieuse ne peuvent qu'être particulièrement vives dans une religion comme le christianisme, qui affine le sentiment du devoir et développe la conviction de notre insuffisance, tandis qu'il nous invite à voir en Dieu un père toujours prêt à nous secourir. Des paraboles comme celle de l'enfant prodigue ou celle du bon pasteur qui laisse là son troupeau fidèle pour courir à la recherche de la brebis perdue sont tout à la fois révélatrices des possibilités de conversion qui restent au pécheur et de l'aide, non seulement efficace mais préventive, qu'il peut attendre de Dieu à cet effet. Il y a de même, peut-on dire, toute une anthropologie et toute une théodicée rédemptrices dans ces formules du *Pater* qui font demander — donc espérer — au chrétien la remise de ses dettes et sa délivrance du mal.

En un sens très vrai, la rédemption s'identifie donc à cette œuvre commune de Dieu et de l'homme d'où résulte la présence dans le monde d'un ordre moral, avec ses alternatives de paisible affirmation, de lent progrès ou de laborieux rétablissement. Mais il est non moins évident que ce serait rester à la surface du christianisme que de s'en tenir là.

2° *Sens restreint.* — Cet optimisme spirituel inhérent à toutes les religions, et qui consiste à mettre au service des fins humaines la force même de Dieu, la foi chrétienne le synthétise dans le mystère de l'incarnation. Le Verbe fait chair y devient le centre des voies divines et, pour l'humanité, le principe immédiat du salut. Suivant la parole de l'Apôtre, Eph., 1, 10, il a plu à Dieu de « tout restaurer dans le Christ ». Et cela d'une manière exclusive; car il n'y a plus désormais « d'autre nom sous le ciel qui soit donné aux hommes pour se sauver ». Act., iv, 12.

Aussi, dès sa naissance, Luc., II, 11, Jésus est-il salué par les anges comme le « Sauveur » et son nom même ainsi interprété, Matth., 1, 21. Mais ce salut, que le messianisme populaire détournait vers l'ordre politique et national, tout son ministère va le ramener à l'ordre exclusivement religieux.

De fait, abstraction faite de toute considération dogmatique, l'Évangile n'est-il pas un principe et une école de rédemption? Pendant sa vie, Jésus avait prêché l'amour et le service du Père qui est aux cieux, l'avènement de son royaume et l'obligation de la pénitence

pour s'y préparer. Toute son action n'avait tendu qu'à relever les pécheurs et à stimuler les âmes généreuses vers les suprêmes sommets de la perfection. Son œuvre posthume est de même nature : au judaïsme desséché, au paganisme corrompu elle a substitué la civilisation chrétienne, avec tout le renouvellement qu'elle comporte dans le double domaine des idées et des mœurs. Pour les croyants de tous les âges, en même temps qu'un docteur, Jésus n'a pas cessé d'être un modèle et un ferment par son admirable sainteté. D'une manière générale, ce sont les thèmes que la littérature de circonstance provoquée par le XIX^e centenaire de la rédemption (1933) s'est contentée de rafraîchir.

À cet égard, il est reçu de distinguer un triple office, prophétique, royal et sacerdotal, du Christ. Division particulièrement chère aux protestants, voir Calvin, *Inst. rel. chr.* (édition définitive, 1559), II, xv, 1-6, dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. II, col. 361-367, mais qui n'est pas non plus étrangère à la théologie catholique. Cf. Jésus-Christ, t. VIII, col. 1335-1359. Elle peut fournir un cadre commode pour grouper et classer les multiples bienfaits que l'humanité doit au Fils de Dieu comme illuminateur des intelligences par la prédication de la vérité, législateur des volontés par ses préceptes et ses institutions, sanctificateur des âmes par la grâce et les sacrements. Voir J.-H. Osswald, *Die Erlösung in Christo Jesu*, t. II, p. 148-219.

Il n'y a pas moins de substance doctrinale, en peu de mots, dans cette préface gallicane de l'Avent, récupérée par un bon nombre de propres diocésains, où le Sauveur attendu est chanté comme celui *cujus veritas instruet inscios, sanctitas justificaret impios, virtus adjuvaret infirmos*. Bien des prédicateurs ont le bon goût de s'en inspirer.

Ce n'est là pourtant, si l'on peut ainsi dire, que l'aspect extérieur et social de la rédemption chrétienne, où il reste encore à dégager un élément plus profond.

3° *Sens précis.* — Au nom de la seule psychologie, toutes les misères ou détresses auxquelles la venue du Christ a pour but de porter remède ne sont, en définitive, que des formes ou des conséquences du péché. Le dogme de la chute confirme et précise tout à la fois cette conclusion.

En dehors de ses suites funestes, le péché cependant est un mal en soi et, pour une conscience religieuse, le plus grave de tous. Il manquerait l'essentiel à l'œuvre du rédempteur si elle ne l'atteignait. Mais on peut en concevoir diversement le moyen.

1. *Idées en présence.* — Sur ce point, deux tendances rivales se sont fait jour dans la pensée chrétienne, suivant qu'on retenait surtout du péché la *diminutio capitis* qui en résulte pour son auteur ou qu'on envisageait de préférence l'atteinte qu'il porte à l'ordre divin du monde moral. À la limite, deux doctrines de la rédemption en sont issues, elles-mêmes susceptibles de revêtir bien des modalités individuelles, mais qui ne peuvent dissimuler au regard attentif les traits permanents par où elles s'opposent, au double point de vue de l'histoire et de la théologie, en deux types caractérisés.

Dans le premier cas, c'est l'homme qui est le centre et l'objet de l'action rédemptrice. Qu'il s'agisse de nous mettre sous les yeux un exemple à imiter ou, d'une manière plus intime, d'allumer en nos cœurs la flamme de l'amour divin par l'amour qu'il nous témoigne, d'ouvrir au sens du péché les consciences endormies et d'y faire naître la confiance dans le pardon de Dieu, l'activité du Christ ne cesse pas de se cantonner dans le domaine de la psychologie. Sous ces différentes variétés, la rédemption est toujours de caractère anthropocentrique et subjectif.

Au contraire, dans le second cas, le péché n'est plus seulement un mal à guérir, mais un désordre à réparer. Qu'on parle d'un hommage rendu à Dieu en compensation de nos fautes ou d'un acquittement bienveillant de la peine qui nous était due, le Christ est conçu comme réalisant en notre faveur une œuvre qui a un sens et une valeur en soi, indépendamment de ses répercussions possibles ou réelles sur nous. Au lieu de viser seulement l'homme, il vise également Dieu : la rédemption est alors de caractère théocentrique et objectif.

Il faut d'ailleurs ajouter que, dans l'économie de la foi chrétienne, la considération du péché individuel est subordonnée à celle de la faute collective qui pèse sur le genre humain. De ce chef, la rédemption signifie avant tout la réparation de la déchéance originelle et le rétablissement par le Christ à notre profit du plan surnaturel primitif, suivant le schéma classique : *institutio, destructio, restitutio*.

2. *Termes usuels.* — Pour désigner ce mystère, le langage ecclésiastique dispose de vocables nombreux et divers.

Il s'agit tout d'abord d'énoncer le rôle actif du Sauveur dans la reprise de nos bons rapports avec Dieu. La Bible fournit à cette fin l'image populaire de rachat, les analogies rituelles d'expiation et de sacrifice, les catégories sociales de médiation et de réconciliation; l'École y ajoute les notions plus savantes de satisfaction et de mérite. Tandis que les professionnels retiennent plutôt celles-ci, la langue courante se sert plus ou moins équivalement de toutes les autres. L'allemand a le privilège d'avoir deux mots : *Erlösung* et *Versöhnung*, qui correspondent respectivement aux deux aspects, général et précis, du salut; l'idiotisme anglais *atonement* exprime ce dernier avec une originalité qui défie la traduction.

Au surplus, quand elle est prise au sens objectif, la rédemption apparaît comme une œuvre accomplie pour une bonne part à notre place. En conséquence, elle implique une certaine idée de substitution. D'où la formule technique *satisfactio vicaria*, qui a l'infortune de ne pouvoir guère se traduire qu'en allemand, et qu'on se gardera d'invertir en ce lamentable pléonisme *substitutio vicaria* qui n'est rien moins qu'inouï. Voir Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento*, Rome, 4^e édit., 1887, p. 326-328; Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 6^e édit., 1927, p. 270.

II. DOCTRINE DE L'ÉGLISE. — C'est un fait souvent constaté qu'il faut, d'ordinaire, à l'Église la pression de la controverse pour l'amener à formuler officiellement sa propre foi, tandis qu'elle laisse à l'état plus ou moins vague celles de ses croyances même les plus fondamentales, qui ne rencontrent pas de négateurs. Nulle part sans doute ce cas ne se vérifie mieux qu'au sujet de l'œuvre du Christ, qui, pour n'avoir de longtemps pas soulevé de problème, n'a non plus reçu que très tard un commencement de définition.

1^o *Période ancienne.* — Avant le concile de Trente on ne trouve aucun acte saillant de l'autorité ecclésiastique sur le chapitre de la rédemption. Les voies communes du magistère ordinaire suffisent aisément à garantir aux fidèles la possession normale de la *regula fidei*.

1. *Époque patristique.* — Indirectement toutes les hérésies relatives à la personne du Christ en arrivaient à compromettre son œuvre de salut. Mais celle-ci n'a jamais proprement suscité de contestation. La prétendue erreur du gnostique « Bassus », en réalité Colorbasus, voir ce mot, t. III, col. 378-380, qu'on a parfois donné comme un ancêtre du subjectivisme abélardien, n'est due qu'à une méprise d'Alphonse de Castro, *Adv. omnes hæres.*, c. IV : *Christus*, Anvers, 1565, fol. 122 v^o,

recueillie de confiance par Suarez, *De incarn.*, disp. IV, sect. III, 5, édit. Vivès, t. XVII, p. 56.

Ni le docétisme, en effet, ni, plus tard, le nestorianisme ou le pélagianisme, en dépit de la logique, ne déroulèrent leurs virtualités en matière de sotériologie. La Gnose, où le ministère prophétique du Christ constituait le principal de son action salutaire, se disqualifiait assez par l'ensemble de sa christologie pour ne pas apparaître comme un danger spécial en matière de rédemption. Aussi l'ancienne Église n'eut-elle pas à insister sur ce point.

a) *Symboles primitifs.* — Non seulement la lecture des livres saints maintenait les premières générations chrétiennes en contact réel avec l'œuvre du Christ, mais la catéchèse ecclésiastique leur en proposait le sens.

On a dit que, dans la primitive Église, en dehors de la christologie sur laquelle se concentrait l'attention, « le reste paraissait accessoire ». A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 43. Défaut de perspective dû à une méprise complète sur la portée des premiers symboles de la foi, dont le type est le symbole romain. Textes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 122-127; choix des principaux dans Denzinger-Bannwart, n. 2-10.

Ces formules sans prétentions théologiques, où la carrière terrestre du Sauveur est succinctement résumée, n'ont pas pour but d'en indiquer et, moins encore, d'en épuiser la signification. On n'oubliera pas que l'Écriture, la prédication générale et la liturgie de l'Église en formaient le commentaire perpétuel. Même réduite à la forme simple de l'Évangile, la christologie implique une sotériologie : le processus normal de la pédagogie chrétienne suffisait à en dégager cet aspect.

Il s'en faut, du reste, que la lettre du symbole soit aussi indigente qu'on veut bien l'assurer. A lui seul déjà le rappel de la venue au monde et de la mort du Christ laisse entendre qu'il ne s'agit pas là de faits indifférents. Le texte, au surplus, se continue bientôt par une allusion à la « rémission des péchés ». Grâce qui, de toute évidence, non plus que le don de la « vie éternelle » qui en est la suite, ne saurait rester étrangère à l'avènement du Fils de Dieu et, par là-même, en est posée, au moins d'une manière implicite, comme le fruit.

A ces paroles s'ajoutait d'ailleurs la leçon vivante des rites. Dans l'ablution baptismale se réalisait pour les âmes le bienfait de la rédemption, cependant que la cène eucharistique la reliait expressément à la mort du Rédempteur.

b) *Symboles postérieurs.* — En même temps qu'ils élargissent, à l'encontre de l'arianisme, les énoncés de la première heure sur la personne du Christ, les symboles rédigés à partir du IV^e siècle accusent aussi en termes plus explicites sa mission de sauveur.

Pour l'ensemble de l'Église, deux documents autorisés attestent ce développement. *Qui PROPTER NOS ET PROPTER NOSTRAM SALUTEM descendit de calis.... crucifixus etiam PRO NOBIS*, lit-on dans le symbole dit de Nicée-Constantinople, qui a pris place dans les prières de la messe. Denzinger-Bannwart, n. 86. Et plus synthétiquement dans le symbole dit de saint Athanase, *ibid.*, n. 40 : *Qui passus est PRO SALUTE NOSTRA*.

On relève des énoncés analogues dans les textes symboliques de diverses Églises du monde chrétien. Voir Denzinger-Bannwart, n. 9, 10, 13, 16 et 54; Hahn, *op. cit.*, p. 135, 140 et 157.

c) *Condamnation des grandes hérésies.* — Quelques *obiter dicta* sur la rédemption sont également fournis par les définitions dogmatiques opposées par l'Église aux erreurs du temps.

Aucune hérésie n'intéressait plus gravement l'œuvre du Sauveur que le pélagianisme. Le canon 21 du concile d'Orange (529), Denzinger-Bannwart, n. 194, montre combien l'Église en eut conscience. « Si la justification vient par la nature, y est-il déclaré d'après Gal., II, 21, le Christ est mort pour rien... Bien au contraire, il est mort afin d'accomplir la Loi... et aussi de réparer en lui-même la nature perdue par Adam... et nous par Adam perdue par Adam réparateur ».

Diviser le Christ en deux « personnes », comme le faisait Jean de Nostrius, avait pour conséquence inévitable de fausser le but de sa mort. Le lien qui rattache l'union hypostatique au mystère de la rédemption s'affirme dans l'anathématisme 10 de saint Cyrille d'Alexandrie, Denzinger-Bannwart, n. 122 : « ...Si quelqu'un dit qu'il s'est offert en sacrifice pour lui-même et non pas plutôt pour nous seuls — car il n'avait pas besoin de sacrifice, n'ayant pas commis de péché — qu'il soit anathème. » Bien que d'origine privée, ces anathématismes ont fini par prendre une certaine autorité pratique dans l'Église, en suite de leur insertion d'ailleurs tardive dans les actes du concile d'Ephèse et des conciles postérieurs. Celui-ci a l'intérêt de refléter la foi de l'Église au sacrifice rédempteur de la croix.

En dehors de toute controverse, le *symbolum fidei* du XI^e concile de Tolède (675), appuyé sur II Cor., v, 21, présente l'oblation du Christ comme un *sacrificium pro peccatis*, Denzinger-Bannwart, n. 280.

2. *Époque médiévale*. — Pas plus que la période patristique, le Moyen Âge n'a connu de choc doctrinal sérieux en matière de rédemption. Seules quelques intempérances dialectiques d'Abélard amenèrent le concile de Sens (1140) à censurer une de ses propositions, que nous retrouverons en temps et lieu (col. 1945). Acte plutôt négatif et qui ne dépassait pas suffisamment les contingences du cas pour être l'occasion d'un progrès.

La foi commune de l'Église à cette époque s'exprime incidemment, soit dans les termes bibliques de rançon et de sacrifice, comme dans le canon 4 des conciles de Quierzy (853) et de Valence (855), provoqués par la controverse prédestinatoire, Denzinger-Bannwart, n. 319 et 323, soit par le retour plus ou moins littéral aux formules du symbole, ainsi que dans les professions de foi souscrites par Bérenger (1079), *ibid.*, n. 355 : *Christi corpus... pro salute mundi oblatum*, et Michel Paléologue (1274), *ibid.*, n. 462 : *... in humanitate pro nobis et salute nostra passum*, ou dans celle que promulgue, *ibid.*, n. 429, le quatrième concile du Latran (1215) : *... pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus*.

Un peu plus tard, le formulaire ecclésiastique s'enrichit du concept de « mérite », qui survient dans une bulle de Clément VI relative aux indulgences (1343), Denzinger-Bannwart, n. 552, puis dans le décret d'Eugène IV pour les jacobites, *ibid.*, n. 711 : *Firmiter credi, profiteri et doceri in una Ecclesia hominem unquam... a diaboli dominatione fuisse liberatum nisi pro merito operis sui*.

Au vocabulaire traditionnel l'Église commençait de la sorte à joindre l'un des termes que l'École utilisait depuis saint Anselme avec une parfaite unanimité qui avait déjà par elle-même la valeur d'un consensus.

2^e *Période moderne*. — Comme tant d'autres, la doctrine de la rédemption allait recevoir, au moment de la Réforme, un surcroît de précision et de clarté.

1. *Enseignement du concile de Trente*. — Loin de faciliter au sein du protestantisme, l'œuvre rédemptrice du Christ y devenait un élément essentiel du système de la justification par la foi. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2137-2146. Ce n'est donc pas le besoin de

réagir contre l'erreur, mais le souci de donner à la synthèse catholique toute sa plénitude qui amena le concile de Trente à y toucher. Voir J. Rivière, *La doctrine de la rédemption au concile de Trente*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1925, p. 260-278.

a) *Session V : Mérite du Christ*. — En définissant la transmission héréditaire du péché originel, le concile en souligne, au passage, l'extrême gravité, dont il demande la preuve à la façon dont il nous est remis. Ce qui l'amène à faire intervenir, comme une donnée connue, l'œuvre du Rédempteur et la notion de mérite qui est une des manières de l'exprimer. Sess. v, can. 3; Denzinger-Bannwart, n. 790; Cavallera, *Thesaurus*, n. 871.

Si quisque Adam peccatum... Sed postquam per Christum...
...ad hoc mundum...
...virescentem...
...assitit...
...omnis...
...munda...
...Isti...
...nos...
...omnes...
...fide...
...et...
...sum...
...per...
...applicari. A. S.

Ce rapprochement entre le médiateur et le premier père, en vue d'opposer à l'action néfaste de celui-ci la mission salutaire de celui-là, est une allusion manifeste au parallèle paulinien des deux Adam. Aussi, pour caractériser le rôle du second, le texte conciliaire emprunte-t-il volontiers les formules de saint Paul; la suite y ajoute d'ailleurs, à titre justificatif, des déclarations d'allure encore plus générale telles que Act., iv, 12 et Joa., I, 29. De ce dossier scripturaire le terme abstrait de mérite accentue et précise la portée; mais il est ici employé comme usuel plutôt que proprement défini.

b) *Session VI : Mérite et satisfaction du Christ*. — Une seconde fois la doctrine centrale de la justification, qui fit l'objet de la session VI, allait amener le concile à rencontrer celle de la rédemption qui en est le fondement.

Suivant le cadre dessiné au début de l'Épître aux Romains, le décret commence par traiter brièvement de *naturæ et legis ad justificandos homines imbecillitate*. En regard de cette impuissance consécutive à la chute se dresse un exposé non moins succinct de *dispensatione et mysterio adventus Christi*. Sess. VI, c. I-II; Denzinger-Bannwart, n. 793-794. La défaillance du genre humain, aggravée plutôt que guérie par les deux régimes provisoires sous lesquels il vécut, appelait à titre de remède la venue du Rédempteur, qui, dès lors, ne s'affirme pas seulement comme le principe efficace de notre salut, mais arrive à prendre une sorte de nécessité.

Pour achever d'insérer la justification dans le plan général du surnaturel, le concile en veut, un peu plus loin, expliquer les « causes », qui sont ramenées à cinq : finale, efficiente, méritoire, instrumentale et formelle. Nomenclature scolaire qui permet de l'envisager tour à tour sous ses différents aspects. C'est évidemment Dieu seul qui peut nous justifier. Mais le jeu souverain de cette « cause efficiente » n'en est pas moins préparé par l'intervention d'une « cause méritoire ». Rubrique sous laquelle s'introduit le rôle du Christ dans l'économie du salut. Sess. VI, c. VII; Denzinger-Bannwart, n. 799 et Cavallera, *Thesaurus*, n. 879.

... Merito...
...justificationis...
...Unigenitus...
...omnis...

noster Jesus Christus, qui, cum essemus inimici (Rom., v, 10), propter nimiam charitatem... et pro nobis Deo Patri satisfecit.

Notre-Seigneur Jesus-Christ, lequel, alors que nous étions ennemis, en raison du grand amour qu'il nous portait, par sa passion très sainte sur le bois de la croix nous a mérité la justification et a satisfait à Dieu son Père pour nous.

Des deux agents principaux qui concourent à notre justification le rapport mutuel est facile à établir. La réalisation appartient au Père : *efficiens [causa] misericors Deus qui gratuito abluet et sanctificat*, mais avec le concours de la passion du Fils à titre de moyen déterminant. Il est d'ailleurs assez curieux de voir appliquer à celui-ci un texte que l'Apôtre, Eph., II, 4, écrivait de celui-là. Preuve sans nul doute que ce « grand amour » qui met tout en branle est commun aux deux.

C'est d'abord le concept de mérite qui sert à spécifier le rôle du rédempteur. On le trouvait déjà *per transennam* au c. III, Denzinger-Bannwart, n. 795, sous la forme de *meritum passionis*; on le retrouve au canon 10, *ibid.*, n. 820, où il est question de cette *Christi iustitia per quam nobis meruit*. Cf. sess. XIX, c. VIII, *ibid.*, n. 905.

Mais celui de satisfaction lui est aussitôt associé. En toute rigueur de termes, on pourrait même dire que ce dernier n'est, en somme, qu'une modalité du précédent, puisque les deux sont compris sous la désignation générale de *causa meritoria*. Ce qui invite, sans négliger la nuance de chacun, à ne pas perdre de vue la réalité commune à laquelle ils sont l'un et l'autre coordonnés. La « satisfaction » du Christ devait également reparaître plus tard, à propos de celle que le sacrement de pénitence laisse au compte du pécheur. Sess. XIX, c. VIII et can. 12, Denzinger-Bannwart, n. 904, 905 et 922. Ainsi encore dans le texte condamné de la 59^e proposition de Baïus. *Ibid.*, n. 1059.

Il ne s'agit d'ailleurs pas là d'une définition doctrinale que rien n'appelait. Par le fait d'être ainsi incorporées dans le décret solennel relatif à la justification, les deux catégories de satisfaction et de mérite, déjà courantes dans l'École pour qualifier l'œuvre du Christ, n'en prenaient pas moins, en quelque sorte, un caractère officiel.

c) Session XXII : *Sacrifice du Christ*. — Quel que fût son désir de revendiquer, à l'encontre des protestants, la valeur sacrificielle de la messe, l'Église, précisément pour la mettre *in tuto*, ne pouvait pas ne pas rappeler qu'elle est identique au sacrifice de la croix. Aussi bien cette mention revient-elle à maintes reprises au cours du décret promulgué à la session XXII, c. I et II, can. 3 et 4, Denzinger-Bannwart, n. 938, 940, 950 et 951. Ce qui a l'intérêt de montrer, en ce qui concerne la rédemption, que les vocables nouveaux de satisfaction et de mérite n'enlèvent pas sa raison d'être à l'un des mieux accrédités parmi les anciens.

Aucune explication n'est, d'ailleurs, fournie par l'Église sur le sens des termes par elle adoptés. L'exposé pour ainsi dire officieux du *Catéchisme romain*, v, 3-5 et XXIV, 1, peut servir à montrer comment elle faisait sien le langage reçu dans l'École, avec une tendance notoire à faire prédominer sur les autres le concept de satisfaction, qui semble dès lors propre à les synthétiser.

2. *Condamnation des sociniens*. — A l'extrême gauche de la Réforme néanmoins, dès la seconde moitié du XVI^e siècle, la secte des unitaires, héritière des Socin, ne voulait reconnaître à la mort du Christ que la valeur d'un exemple. C'était la première opposition systématique à laquelle se soit heurtée la foi traditionnelle en la rédemption.

Sans doute parce qu'elle intéressait plutôt les des-

tinées internes du protestantisme, l'Église n'a tout d'abord pas accordé d'attention spéciale à cette hérésie. En cas de besoin, elle pouvait, du reste, paraître suffisamment exclue par le chapitre du concile de Trente qu'on vient d'analyser.

Bientôt cependant la propagande faite en Italie par les sociniens allait amener Paul IV à prendre contre eux des mesures directes de répression (7 août 1555). Censures que le pape justifie par l'indication de leurs erreurs, dont l'une consiste à nier *eumdem Dominum nostrum Jesum Christum subisse acerbissimam crucis mortem ut nos a peccatis et ab aeterna morte redimeret et Patri ad vitam reconciliaret*. Denzinger-Bannwart, n. 993. Formule où s'affirme une fois de plus la croyance de l'Église au caractère objectif de notre rédemption, mais sans ajouter aucun appoint de précision technique aux données acquises du langage courant.

La constitution de Paul IV fut renouvelée sans changement par Clément VIII (3 février 1603).

3^e Période contemporaine : *Un projet de définition*. — Soit pour combattre le rationalisme croissant du protestantisme moderne, dont la théologie de Hermès et de Günther accueillait trop aisément les suggestions, soit pour donner à l'architecture du dogme catholique son complet achèvement, le concile du Vatican avait mis à son programme une constitution générale de *doctrina catholica*. Le dogme de la rédemption y devait figurer en bon rang.

Un avant-projet fut soumis aux Pères dès le 10 décembre 1869. Le chapitre consacré à la personne du Christ se terminait par quelques lignes sur son œuvre, ramassée autour des notions de mérite et de *satisfactio vicaria*, dont la négation aurait dû comporter la note d'hérésie. *Primum schema const. de doctrina catholica*, c. XIV, dans *Collectio Lucensis*, t. VII, col. 515. Deux longues *adnotationes*, 33-34, *ibid.*, col. 543-544, expliquaient, à l'encontre des objections qu'elle soulève, la manière exacte d'entendre la *satisfactio vicaria*.

Le *schema* remanié retenait également le mérite ainsi que la satisfaction du Christ, et celle-ci était présentée comme « ce qui fait la vertu de son sacrifice ». *Schema const. de praecipuis mysteriis fidei*, c. IV, 7-8, *ibid.*, col. 561. Aussi la possibilité et la réalité de cette satisfaction étaient-elles consacrées par les deux canons suivants : *Si quis affirmare praesumpserit satisfactionem vicariam, unius scilicet mediatoris pro cunctis hominibus, iustitiae divinae repugnare*, A. S. — *Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris poluisse satisfacere, vel vere et proprie satisfacisse*, A. S. Can. 5 et 6, *ibid.*, col. 566.

Bien que ces documents n'aient pas d'autorité canonique, ils ne laissent pas d'être précieux pour vérifier l'état normal du magistère ordinaire et voir d'après quelle ligne s'orienterait une définition dogmatique, si elle devait un jour avoir lieu.

Au total, il résulte de ces divers textes que l'Église a bien l'intention d'imposer une foi très ferme, sinon définie, en matière de rédemption. Elle ne rattache pas uniquement le salut de l'humanité à la mission générale du Christ, mais avec une particulière insistance au drame de sa mort. A celle-ci elle ne reconnaît pas seulement la valeur d'une leçon : elle y voit un moyen objectivement et souverainement efficace de rétablir entre Dieu et l'homme les rapports qu'avait rompus le péché.

Pour caractériser cette action, elle ne se contente pas de retenir les expressions communes de la langue biblique et religieuse; elle adopte officiellement la terminologie plus précise mise en cours depuis le Moyen Âge par ses théologiens. « Mérite » et « satisfaction » du Christ recouvrent donc plus que des

théories d'école ou des thèses reçues : l'idée fondamentale impliquée dans ces termes appartient à la formule de la foi catholique pour exprimer l'œuvre de rédemption surnaturelle éminemment réalisée par le sacrifice de la croix.

II. GENÈSE DE LA FOI CATHOLIQUE. — Plus l'Église se montre affirmative sur notre rédemption par la satisfaction et le mérite du Christ, plus il importe de vérifier les titres qui assurent à ce dogme une place légitime dans le dépôt de la révélation. — I. Religions païennes. — II. Message chrétien (col. 1926). — III. Tradition patristique : « Perpétuité de la foi » (col. 1932). — IV. Tradition patristique : Essais de construction doctrinale (col. 1938). — V. Théologie médiévale (col. 1942). — VI. Organisation définitive : Dans l'Église catholique (col. 1947). — VII. Organisation définitive : Dans les Églises protestantes (col. 1951).

I. RELIGIONS PAÏENNES. — D'après J. de Maistre, la rédemption serait « une idée universelle ». *Éclaircissement sur les sacrifices*, à la suite des *Soirées de Saint-Petersbourg*, Lyon, 1836, t. II, p. 392, et il entendait par là, d'une manière toute spéciale, « la rédemption par le sang ». *Ibid.*, p. 389. Principe qui, après l'esquisse du célèbre penseur, allait inspirer l'ouvrage de B.-J. Schmitt, *Grundideen des Mythos oder Spuren der göttlichen geoffenbarten Lehre von der Welterlösung in Sagen und Urkunden der ältesten Völker*, Francfort-sur-Mein, 1826, aussitôt traduit en français par R.-A. Henrion, Paris, 1827, dont la traduction est passée dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XIII, col. 1081-1208, sous ce titre significatif : *La Rédemption du genre humain annoncée par les traditions et les croyances religieuses, figurée par les sacrifices de tous les peuples*.

Ces rapprochements, d'où le traditionalisme croyait pouvoir tirer une apologétique, sont aujourd'hui copieusement exploités par l'école dite *religions-geschichtlich* pour expliquer scientifiquement l'idée chrétienne de rédemption, en la ramenant au niveau des autres croyances religieuses dont elle serait une forme plus évoluée, sinon même un plagiat. Voir *La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions* (d'après O. Pfleiderer), dans *Revue de l'histoire des religions*, t. IV, 1881, p. 378-382; t. V, 1882, p. 123-137 et 380-397; J.-G. Frazer, *The scapegoat*, Londres, 1913; J. Wach, *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, 1922; pour les religions orientales, R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1911, et *Vorchristliche Erlösungslehren*, Upsal, 1922; pour les religions de l'antiquité gréco-romaine, H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Tubingue, 1908; J. Toutain, *L'idée religieuse de rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*, en tête de l'*Annuaire 1916-1917* publié par la Section des sciences religieuses à l'École pratique des Hautes-Études; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919.

Une enquête préalable sur le paganisme s'impose de ce chef à la théologie, à titre pour ainsi dire de préface obligatoire, en vue de maintenir au mystère chrétien son indépendance et son originalité. Dans ce sens, voir K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908, p. 6-38; E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1910; *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, IV^e session (Milan, 1925), Paris, 1926, p. 237-304; A. Médebielle, art. *Expiation*, dans *Dict. de la Bible*, supplément, fasc. 12, col. 1-48.

1^o Principaux thèmes. — Il ne saurait, d'ailleurs, être question d'instituer ici une étude complète, qui appartient à la science des religions et mériterait une monographie. En attendant, il suffit au théologien d'une orientation synthétique à travers les divers

courants du monde non chrétien dont la science incroyante a principalement voulu tirer parti.

1. Idée générale de rédemption. — Certaines classifications distinguent un groupe de religions dites rédemptrices ou religions de salut. À prendre les choses de haut, il n'est pas de religion, par le fait que toutes impliquent un commerce avec une divinité secourable, qui ne mérite, en réalité, ce qualificatif. Seulement rien n'est plus variable que le genre de bienfait qui en est espéré.

a) Au plus bas degré de l'échelle se placent les religions qui sont ou semblent absorbées par le souci des biens temporels. Encore est-il qu'attendre de Dieu ou des dieux soit la marche heureuse, soit le rétablissement normal des forces naturelles, en matière de santé, de récoltes, de guerre et de paix, signifie un besoin de protection et, s'il y a lieu, de pitié miséricordieuse auquel, pour humble qu'en soit l'objet, le concept générique de rédemption peut convenir.

Jusque chez ces « primitifs » où l'Être suprême est indifférent à son œuvre, il est suppléé dans son rôle de Providence terrestre par « un Sauveur ou Civilisateur », généralement identifié à l'« Ancêtre tribal ». W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. A. Lemonnyer, Paris, 1931, p. 258.

b) Sans toujours atteindre un niveau bien élevé, les grandes religions classiques donnent déjà plus d'ampleur, chacune suivant son génie propre, à la notion de salut.

Dans le *parsisme*, Zoroastre découvre à ses fidèles la parole divine qui leur permet de triompher des mauvais démons. Le mythe d'Héraclès passe communément pour traduire, dans le monde grec, l'action tutélaire des dieux contre les maux qui accablent l'humanité. Plus tard, le *Logos* fournit le cadre dans lequel les cercles cultivés aimaient à présenter cette œuvre bienfaisante, non sans l'étendre à toutes les formes de la civilisation, tandis que le personnage populaire de Mercure servait parfois à revêtir ces abstractions des couleurs de la vie. Cf. E. Krebs, *op. cit.*, p. 20-39.

Il s'en faut pourtant que le souci des réalités matérielles y perdît ses droits. À cet égard, les souverains, en tant qu'expression visible de la Providence divine, finirent, la flatterie aidant, par accaparer de plus en plus le titre de « Sauveurs ». Voir dans H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, p. 1-26, la série des inscriptions où il était abondamment décerné par leurs panégyristes officiels à toutes sortes de rois et d'empereurs, soit en Orient, soit en Occident.

c) Au lieu du bonheur collectif, c'est le souci de la destinée individuelle qui prime dans le *bouddhisme*. Il s'agit de trouver ici-bas la paix intérieure, plus encore d'échapper à l'épreuve des existences futures en vue d'atteindre le *nirvāna*. De ce chef, « la délivrance est la raison d'être du bouddhisme ». L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, p. 107. Et le moyen pour cela, « c'est la suppression du besoin par l'anéantissement complet du désir », où, dans son fameux sermon de Bénarès, le Bouddha lui-même proclamait avoir trouvé la « rédemption de son esprit ». Voir Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 380-381.

2. Idée spéciale d'expiation. — Peu de religions cependant — et peut-être faudrait-il dire aucune, à y bien regarder — se renferment dans ces conceptions terre à terre. Un minimum plus ou moins consistant de vie spirituelle y apparaît, de manière à situer dans l'ordre moral la norme des bons rapports entre Dieu et l'homme, avec une certaine préoccupation des moyens propres à les rétablir.

a) *Le péché.* — Rien de plus rudimentaire que la notion du mal chez beaucoup de peuples, où dominant

les « tabous ». Voir R. Hertz, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, notes posthumes publiées par H. Mauss, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXI, 1922, p. 1-60.

Ceux-là néanmoins qui semblent aux ethnologues le plus près de l'état primitif conçoivent l'Être suprême comme « l'auteur de la loi morale », parmi les exigences de laquelle, avec l'observation des cérémonies proprement religieuses, figurent « la soumission aux anciens, le respect de la vie humaine, la défense de verser le sang sans juste motif, la prohibition de l'adultère, de la fornication, des vices contre nature, des relations sexuelles avant le mariage, l'honnêteté, l'assistance aux indigents ». W. Schmidt, trad. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 337. De cet ordre par lui posé Dieu devient logiquement le gardien et le vengeur, jusque par des sanctions dans l'au-delà. *Ibid.*, p. 338-340. Prémisses qui entraînent forcément, au milieu de bien des superstitions, cf. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1911, p. 245-246, la possibilité d'une saine appréciation du bien et du mal.

A plus forte raison n'est-il pas contestable qu'une idée saine de la loi morale ne fût, en somme, inculquée aux Égyptiens par la célèbre confession négative contenue dans le « Livre des morts ». Une vive impression du péché s'affirme dans plusieurs hymnes védiques, cf. Chantepie de La Saussaye, *op. cit.*, p. 344 et K. Staab, *op. cit.*, p. 8-9, ainsi que dans les psaumes babyloniens de pénitence. Voir M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 224-225. Il est notoire que les « mystères » grecs et asiatiques répondaient à un besoin de purification que les cultes officiels ne satisfaisaient pas.

b) *Remèdes au péché.* — Aussitôt que la conscience du péché, pour imparfaite qu'elle soit, pénètre dans une âme d'homme, un mouvement naturel porte celle-ci au repentir et à la prière en vue d'en obtenir le pardon. Expression vécue de ces sentiments, les formules religieuses dont l'histoire enregistre le témoignage ne pouvaient aussi que les provoquer.

Non moins significatif, à cet égard, et certainement plus universel que les paroles était le langage des rites. Or les cérémonies d'ablution ou de lustration, dont le taurobole était la plus expressive, se rencontrent partout.

En particulier, parmi les multiples fins du sacrifice, entraînait souvent de la manière la plus explicite la purification du péché. Ainsi en fut-il chez les Sémites, voir Lagrange, *op. cit.*, p. 237, 256-258, 261-263; cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 274-275, ainsi que chez les Grecs et les Romains, Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 498, 606 et 608-609. W. Schmidt, trad. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 344, constate le même fait chez les Semang de Malacca.

3. *Idee précise de victime expiatoire.* — Par-dessus tous ces moyens individuels se rencontre aussi l'idée plus ou moins nette qu'une victime humaine puisse faire bénéficier les autres de son immolation.

Dans l'antiquité classique, au moment des grandes épreuves nationales, Origène atteste, *Cont. Cels.*, I, 31, P. G., t. XI, col. 717-720, que l'oblation spontanée d'un chef à la mort passait pour être le suprême sacrifice qui détournait la colère des dieux. Les annales de la vieille Rome ont immortalisé le souvenir de l'héroïque dévouement des trois Décus. Voir A. Bouché-Leclercq, art. *Devotio*, dans Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, t. II, p. 117-119. Même contrainte, la mort prenait parfois la même valeur. Là sans doute est la principale raison des sacrifices humains, que le paganisme a si souvent pratiqués. Un des plus réguliers et des plus connus — dont quelques répliques se retrouvent, du reste, ailleurs — est le « saut de Leucade », où un condamné était jeté à la mer, en la fête

annuelle d'Apollon, afin de conjurer le péril éventuel des vengeances divines. Coutume barbare où J. Toutain, *loc. cit.*, p. 1-18, veut retrouver en germe « l'idée religieuse de la rédemption ».

A cette catégorie se rattacherait le culte des dieux morts et ressuscités, dont les « mystères » faisaient revivre annuellement, sous les yeux de leurs fidèles, la tragique destinée : Osiris en Égypte, Dionysos en Grèce, Adonis à Byblos (ou à Babylone sous le nom de Tammouz), Attis en Phrygie. Voir Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907. Textes dans M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheit*, Tübingue, 1908, et J. Leopoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig, 1923.

2° *Examen critique.* — Il est difficile que la simple exposition des faits dont se réclament les écoles comparatistes n'ait pas pour effet de montrer combien ils sont loin du dogme chrétien. Une critique attentive du dossier achève de fortifier aisément cette impression.

1. *Règles générales de méthode.* — Chaque fois qu'il s'agit de comparer des croyances ou des institutions religieuses pour en chercher le rapport, il faut avant tout se rappeler quelques règles primordiales qui commandent le cas.

De toute évidence, on ne saurait entreprendre de rapprocher que des faits bien établis et des valeurs du même ordre. Il faut, par conséquent, ne pas être dupe de ces enquêtes factices où sont recueillis sans contrôle des témoignages de toutes mains, où les interprétations problématiques se mêlent aux constatations exactes, où l'on généralise à plaisir ce qui n'est vérifié que de certains temps ou de certains lieux.

Autant qu'à ces falsifications matérielles il importe de prendre garde à ces déformations plus subtiles qui consistent à fausser les données du problème en négligeant les différences qui peuvent exister entre les termes en cause pour n'en retenir que les ressemblances. En matière d'idées religieuses plus qu'ailleurs, ce n'est pas la lettre qui compte, mais l'esprit, et il est non moins clair qu'on ne peut valablement songer à les mettre en parallèle qu'en les prenant *sub eodem respectu*.

Une fois les prémisses dûment reconnues, il reste à n'en pas forcer les conclusions. On doit, par exemple, tenir pour un « abus critique » des plus caractérisés « la confusion si fréquente entre analogie et dépendance historique ou emprunt ». H. Pinard de La Boulaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, Paris, 1922, p. 474-475. Car il est toujours possible qu'une même cause, ici un « climat » spirituel plus ou moins semblable, explique la production simultanée de ces effets.

Il ne faut pas moins exclure, avec le même auteur, *ibid.*, p. 477, « ce présupposé aussi gratuit qu'une religion divine dans son origine ne doit présenter aucune analogie avec les religions d'origine humaine. Bien au contraire... il est essentiel à la religion vraie de donner satisfaction à tous les besoins vraiment humains, à une religion surnaturelle de répondre à toutes les aspirations naturelles, de s'adapter, à l'heure où elle se présente, à tout ce qui est sain et de ne se présenter qu'au moment où les âmes sont disposées en quelque mesure à l'accepter. »

Ce qui semblait objection devient ainsi la marque d'« une préparation providentielle », à la fois autorisée par la raison et suggérée par l'histoire. « Incapable d'abandonner purement et simplement aucune des âmes qu'il a créées, Dieu aurait départi sa lumière aux philosophes de la gentilité, comme il le faisait avec plus d'abondance en faveur du peuple élu; il aurait favorisé la diffusion des meilleures doctrines

et de la sorte préparé les voies à l'Évangile... Bref, sans supprimer les facteurs humains, il les aurait utilisés et dirigés, conformément à un plan dont les grandes lignes se laissent entrevoir. »

2. *Principaux cas d'espèce.* — Une idée multiforme comme l'est celle de rédemption rend l'usage de ces préceptes d'une saine méthode particulièrement nécessaire et bienfaisant. De ce chef, tous les faits de la première catégorie doivent être exclus d'emblée comme n'étant pas *ad rem*. La rédemption chrétienne, en effet, est autre chose que le concept d'une Providence bienveillante ou vaguement libératrice, et cela non seulement parce qu'elle se réfère à la personne du Christ, mais parce qu'elle porte sur un objet tout différent. Il ne s'agit pas ici d'échapper aux misères de l'existence, mais de parer au désordre introduit par les défaillances coupables du libre arbitre : la carence de l'humanité religieuse à l'égard de ceci apparaît d'autant plus sensible que croît davantage sa préoccupation de cela.

Au contraire, le sens du péché, la présence de formules ou de rites d'expiation, dans la mesure même où ils sont établis, sont l'indice normal du besoin auquel le dogme chrétien de la rédemption a précisément pour but de satisfaire. Les faits de ce genre sont donc à retenir comme une disposition psychologique plus ou moins lointaine à l'égard du christianisme, mais tout aussi incapable d'en expliquer la naissance que l'appétit de créer l'aliment ou la maladie de faire arriver le médecin. D'autant que ces parties saines où se traduisait, jusque dans le paganisme, l'action de la *religio perennis* restèrent elles-mêmes toujours de caractère très mêlé.

Seule donc serait proprement en relation directe avec le problème tel que la foi chrétienne le pose et le résout l'idée d'une médiation à fins expiatoires. Idée suffisamment naturelle, au demeurant, pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner que la conscience humaine en ait eu quelques soupçons.

Mais on chercherait vainement une religion où elle ait pris corps. Les victimes contraintes n'ont trop manifestement rien de commun avec l'oblation personnelle du Christ sur la croix. Bien qu'elle se meuve sur un plan supérieur et soit, dès lors, beaucoup plus rare, la notion d'après laquelle un chef devrait se vouer aux dieux infernaux pour le salut des siens relève d'un tout autre concept religieux que l'expiation du péché. Prendre pour une identité une lointaine et grossière analogie serait le pire des contre-sens.

En tout cas, le culte des dieux morts et ressuscités mérite moins que tout autre d'entrer en ligne de compte. Car « l'idée que le dieu meurt et ressuscite pour conduire ses fidèles à la vie éternelle n'existe dans aucune religion hellénique à mystères. Cette victoire du dieu sur la souffrance et la mort est bien pour l'initié... le symbole et la garantie d'une vie bienheureuse dans l'au-delà... Mais la mort du Dieu n'est pas un sacrifice expiatoire. » A. Boulanger, *Orphée*, Paris, 1925, p. 102. D'ailleurs, « avant l'ère chrétienne », d'après Éd. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. III, Stuttgart et Berlin, 1923, p. 393, « l'épithète de *Sôler* n'est nullement caractéristique de ces divinités ». Pour une discussion détaillée, voir B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XV, 1926, p. 5-34; L. de Grandmaison, *Dieux morts et ressuscités*, dans *Jésus-Christ*, Paris, 1931, t. II, p. 510-532; A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 9-13 et 44-48.

Si donc il est possible de relever dans les religions païennes, particulièrement au début de notre ère, une certaine « aspiration vers le christianisme », H. Pinard de La Boulaye, *op. cit.*, p. 479, nulle part on ne peut

y découvrir « une fermentation religieuse capable de le produire tel quel ».

II. MESSAGE CHRÉTIEN. — Tandis que, dans le paganisme, la rédemption n'était, au mieux, qu'une vague tendance ou un obscur pressentiment, la révélation chrétienne allait en faire une réalité. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 29-99; *Étude théologique*, p. 25-71.

1° *Données préparatoires de l'Ancien Testament.* — Entre certaine théologie qui la majorait à plaisir et la critique moderne qui voudrait la réduire presque à rien, la portée religieuse de la Loi judaïque est exactement marquée par la parole de l'Apôtre : *Umbra habens Lex futurorum bonorum*. Hebr., x, 1. Vue de croyant que vérifient les observations de l'historien.

1. *Le peuple de Dieu.* — Avec la connaissance du Dieu unique et de la loi morale qu'il devait au Décalogue, il est incontestable qu'Israël eut en mains tous les éléments pour acquérir une vraie notion du péché. Que ces principes n'aient pas toujours été mis en pratique et se soient trop souvent associés à bien des superstitions, ce n'est guère douteux : ils n'en étaient pas moins posés et ne pouvaient donc pas ne pas exercer une certaine action.

Comme remède au péché, en même temps que la pénitence que ne cessaient de recommander les prophètes, ainsi Is., I, 11-18; Jer., III, 22; Joël, I, 12, et les bonnes œuvres, Jer., VII, 5-7; Dan., IV, 24, la Loi offrait à la conscience juive diverses variétés de sacrifices. Voir A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 48-81. Les critiques dirigées contre ceux-ci par quelques prophètes, Am., V, 25; Jer., VII, 22; Mal., I, 7-8, ou psalmistes, Ps., XLIX, 8-10 et L, 17-18, visaient des abus et non pas l'institution. Non moins qu'à des impuretés purement légales ou à des manquements rituels, ils s'appliquaient aussi à des fautes morales proprement dites. En assurant le pardon divin, ils entretenaient de la sorte un sentiment de culpabilité dans les âmes religieuses et il n'est pas jusqu'à leur multiplicité même qui ne pût déjà, comme devait l'observer Hebr., x, 1-4, donner l'intuition d'un déficit.

2. *L'avenir messianique.* — Cette paix avec Dieu, à laquelle tendait sa vie normale, Israël l'attendait surtout de l'avenir. En effet, parmi les biens de l'époque messianique entraient la rémission des péchés. Is., IV, 3 et XXXIII, 24; Jer., XXXI, 34 et XXXIII, 8. Par où il faut entendre, avec l'exemption de la vindicte divine, un état intérieur de sainteté qui rendrait enfin le peuple élu digne de sa vocation. Ez., XXXVI, 24-25; Os., II, 16-21.

Au lieu de reporter l'origine de cette grâce à la seule miséricorde, Isaïe, LIII, 1-12, l'attribue aux souffrances expiatoires d'un « serviteur » de Jahvé, qu'il représente comme une victime innocente broyée pour les crimes du peuple et lui obtenant le pardon par la vertu de son sacrifice. Haute et mystérieuse figure dont la critique admet de plus en plus que les traits ne peuvent convenir qu'au Messie. Voir art. *Messianisme*, t. X, col. 1474-1476; A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 90-100. Dès là qu'il aurait suffi de quelques justes pour préserver Sodome, Gen., XVIII, 22-33, cf. Ex., XXX, 11-15, rien d'étonnant à ce que le juste par excellence procure aux siens le même bienfait.

Il est vrai que la tradition judaïque ne devait pas s'ouvrir à cette révélation précoce des peines rédemptrices du Messie futur. Voir *Judaïsme*, t. VIII, col. 1628-1634; J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1934, p. 160-162; *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, p. 380-386. Ce qui s'explique par les préjugés nationaux d'Israël.

On y retient du moins le principe général de cette

réversibilité des souffrances et des mérites. C'est ainsi que le sang des jeunes Machabées, martyrs de leur attachement à la Loi, est tenu pour un ἀντίψυχον, IV Mac., vi, 28-29; xvii, 20-23, et qu'à ce titre leur mort devient pour tout le peuple une source de salut et de propitiation. II Mac., vii, 37-38. Un terrain favorable était préparé par là, où le germe chrétien trouverait à s'enraciner.

2^e Enseignement de Jésus. — Dans sa prédication sotériologique il n'est pas douteux que Jésus n'ait fait entrer, en un rang spécial, le mystère de sa mort.

1. L'Évangile. — Conscient d'être « envoyé vers les brebis perdues de la maison d'Israël », Matth., xv, 24, plus que cela désireux de soulager ceux qu'écrase le poids de leurs peines, *ibid.*, xi, 28, Jésus annonce à tous « les secrets du royaume », *ibid.*, xiii, 11, et les conditions pour y accéder. A mots couverts, il se donne, en particulier, comme le médecin des pécheurs, Marc., ii, 17, et il en fournit la preuve en réhabilitant des courtisanes ou des publicains. Tout son Évangile est, dès lors, un message de salut, dont la répercussion intéresse jusqu'à nos destinées éternelles : suivant qu'on aura confessé ou renié son nom devant les hommes, on le sera par lui devant le Père qui est aux cieux, Matth., x, 32; sa parole ne laisse pas d'autre alternative que d'être sauvé ou condamné. Marc., xvi, 16.

Mais bientôt la résistance des pharisiens l'oblige à prévoir, pour sa carrière, le dénouement tragique de celle des anciens justes, Matth., xxiii, 35, et naguère encore de Jean, *ibid.*, xvii, 12. A partir de la confession de Césaire, *ibid.*, xvi, 21, il « commence » à faire envisager sa mort aux disciples étonnés comme une partie intégrante de sa mission, en vertu d'un vouloir divin qui lui en fait un devoir exprimé par la formule impérative δέξ. Tous les synoptiques sont d'accord pour lui prêter une triple série de prédictions où s'affirme cette idée : Matth., xvi, 21-22; xvii, 22-23; xx, 17-19 et parallèles.

Rien qu'à cette insistance on pourrait deviner que sa mort a un rôle essentiel à jouer dans l'économie de l'œuvre messianique. Jésus s'en explique formellement quand il déclare, en réponse à l'ambition des fils de Zébédée, être venu « pour donner son âme en rançon pour beaucoup », Matth., xx, 28; Marc., x, 45; puis à la dernière cène, quand il présente son sang comme le sang de l'alliance répandu pour beaucoup, Marc., xiv, 24 et Luc., xxii, 20, cf. I Cor., xi, 25 — ces deux derniers récits le font également parler en termes semblables de son corps — en rémission de leurs péchés, précise Matth., xxvi, 28 : mots d'autant plus suggestifs qu'ils faisaient corps avec une institution.

Volontiers Jésus s'appliquait l'oracle d'Isaïe sur le serviteur de Jahvé. Luc., iv, 17-21; xxii, 37. En assumant la mission de victime expiatoire, on voit qu'il entendait la réaliser jusqu'au bout.

A la forme près, le quatrième évangile donne au message du Christ les mêmes traits essentiels. Jésus y résume son ministère de sauveur en se posant comme « la voie, la vérité et la vie », xiv, 6. L'obligation de se rattacher à lui par la foi en sa parole, vi, 68, s'explique en celle d'une union organique, analogue à celle qui existe entre la vigne et les sarments, xv, 1-6. Ce qui suppose une véritable renaissance, iii, 3-8, en vue de participer à la vie même de Dieu, vi, 40 et 57. Tout cela grâce au don que le Père nous fait de son Fils, iii, 16-17; vi, 32-39. Mais l'œuvre de celui-ci ne s'achève que dans le mystère de sa mort, qui est tout à la fois pour nous un exemple d'héroïsme, x, 11-18; xii, 24-25, et un sacrifice de sanctification, xvii, 19.

Cette convergence des relations évangéliques est la preuve d'une tradition ferme où se reflète l'enseignement personnel de Jésus.

2. Positions de la critique. — Si les déclarations du Christ relatives à son œuvre morale ou mystique ne souffrent guère de difficultés, il en est autrement de celles qui concernent le rôle de sa mort et le sens de sacrifice expiatoire que la foi chrétienne y a reconnu.

a) Forme ancienne. — Longtemps la critique s'est exercée dans l'ordre exclusivement rationnel, en vue d'arracher leur signification dogmatique aux textes en question. Après Socin, il se trouve encore des modernes pour prétendre que se donner comme rançon n'était pour Jésus qu'une manière de laisser entendre l'influence de son amour sur les cœurs. Quant à l'alliance nouvelle, d'après J. Holtzmann et d'autres, l'effusion de son sang, comme celui des victimes offertes pour inaugurer la première, Ex., xxiv, 8, n'aurait pas d'autre but que de la sceller. Voir A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 130-133 et 137-145.

Pareille exégèse fait évidemment violence au sens obvie de ces passages. Bien que peu explicite, la « rançon » ne peut raisonnablement se comprendre que d'une valeur objective offerte en vue de notre délivrance, de manière à sauvegarder, sans sortir du sens littéral par un rapprochement factice avec Matth., xvi, 26, un minimum d'analogie avec l'image initiale d'un rachat de captifs.

Quant à la « nouvelle alliance », toute l'économie de la doctrine évangélique atteste que Jésus en est l'auteur et non pas seulement le héraut. En donnant à l'effusion de son sang « la rémission des péchés » pour objet, saint Matthieu ne fait que dégager ce que les textes moins complets des autres relations contiennent implicitement.

b) Forme actuelle. — Aussi bien l'interprétation traditionnelle a-t-elle désormais partie gagnée. C'est, en effet, la densité dogmatique de ces paroles qui devient inacceptable à la critique d'aujourd'hui et paraît dénoncer l'influence de saint Paul.

Mais, outre que la dépendance de nos évangiles à l'égard du paulinisme est une hypothèse gratuite, on ne comprend guère, si elle était réelle, pourquoi elle se manifesterait d'une manière aussi rare et aussi peu caractéristique : l'imprécision même des paroles prêtées à Jésus est une garantie de fidélité. Bien au contraire, en ce qui concerne le souvenir de la dernière cène, l'Apôtre lui-même se réfère expressément à la tradition, I Cor., xi, 23. Voir C. van Crombrughe, *De sotériologie christiana primis fontibus*, Louvain, 1905, p. 24-67.

En réalité, cette objection tient beaucoup moins à des difficultés positives qu'à certains postulats sur la prétendue forme authentique de l'Évangile. Si le message du Christ eût été, comme on l'a voulu, complètement dominé par la fausse perspective d'une parousie prochaine, il est clair que la notion de mort expiatoire ne pourrait y avoir ni place ni sens. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1903, p. 115-117. Mais cet eschatologisme exclusif n'est qu'une simplification arbitraire — et, de ce chef, pour une bonne part déjà périmée — des textes et des faits.

Plus fantaisiste encore est la prétention de ramener le Jésus de l'histoire à la taille d'un simple agitateur national, dont toute l'ambition eût été de secouer le joug romain. Lancé par R. Eisler (1929-1930), sur la foi d'un « Josèphe slave » tardif et sans autorité, ce système ne mérite pas d'être pris en considération. Voir M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1930, p. 29-46; R. Draguet, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. xxvi, 1930, p. 833-879; M. Goguel, dans *Revue d'hist. et de phil. rel.*, t. x, 1930, p. 177-190. Pas davantage la preuve de la même conception demandée par J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. i, p. 305-321, à la dissection interne du Nouveau Testament. Il n'est pas jusqu'à Ch. Guignebert, dans *Revue historique*, t. clxxxi, 1933, p. 567-

569, qui ne traite cette méthode géométrique avec une juste sévérité.

Au nom d'une sélection inverse, les protestants libéraux ne veulent connaître de la prédication de Jésus que ses appels à la pénitence et cette révélation inconditionnée du Dieu Père dont la parabole de l'enfant prodigue est éminemment l'expression. De quoi ils s'autorisent pour exclure comme contradictoire l'éventualité d'une satisfaction préalable dont sa mort serait le moyen. Voir A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 21-27. Mais ces deux aspects de l'Évangile ne s'opposent pas. On peut donc et il faut également retenir, pour les compléter l'une par l'autre, la promesse du pardon divin et la médiation du Fils qui en est la condition.

Parmi les « erreurs des modernistes » figure la suivante : *Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina*. Décret *Lamentabili*, n. 38, Denzinger-Bannwart, n. 2038. En condamnant cette position pour faire du Christ en personne la source de sa foi au mystère de la rédemption, loin d'avoir rien à redouter d'une saine critique, l'Église garde sur les systèmes adverses l'avantage de rester fidèle à l'Évangile dans toute son intégrité.

3° *Témoignage des Apôtres*. — « Scandale pour les juifs et folie pour les païens », I Cor., I, 23, le sacrifice de la croix, dont le Maître leur avait découvert le secret, ne laisse pas d'être, pour les Apôtres, un des objets principaux de leur prédication.

1. *Foi de la primitive Église*. — Destiné d'abord à des juifs, le message des premiers disciples commence, tout naturellement, par se mouvoir dans les cadres messianiques, mais élargis sous l'action de l'esprit chrétien. Si donc Jésus est annoncé comme le Messie, Act., III, 13, il est en même temps donné comme Sauveur, IV, 11, et le bienfait primordial qu'il garantit aux siens est la rémission des péchés, V, 31; cf. II, 38; III, 19 et 26; X, 43 (dans la bouche de saint Pierre); XIII, 38-39 (sur les lèvres de saint Paul).

Cette grâce de salut est mise en étroite relation avec la mort du Christ. Si les Apôtres avaient d'abord partagé sur ce point les préjugés de leurs contemporains, cf. Matth., XVI, 22, et s'il avait fallu que Jésus lui-même, après sa résurrection, « leur ouvrît l'esprit pour comprendre les Écritures », Luc., XXIV, 45, cf. *ibid.*, 25-28, ils avaient fini par élever leur intelligence au niveau de cette révélation. Aussi les voit-on associer le drame du Calvaire à l'œuvre messianique du Maître comme répondant à « un dessein arrêté de Dieu », Act., II, 23; IV, 28.

Au nombre des prophéties dans lesquelles s'exprime ce plan divin, Act., III, 18; XIII, 27 et XXVI, 22-23, le c. LIII d'Isaïe tenait un rang spécial. VIII, 28-36. En même temps que le fait providentiel de la passion, comment aurait-il pu ne pas en faire apparaître également le sens rédempteur?

Sous ces diverses influences, la catéchèse primitive dont saint Paul résume la teneur, I Cor., XV, 3, portait « que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures ». Témoignage que les critiques les moins confessionnels s'accordent à tenir pour décisif. Voir J. Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie*, Fribourg-en-Br., 1897, t. I, p. 366-367; Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 97.

2. *Doctrine de saint Paul*. — Gardien de cette foi, qu'il transmettait comme il l'avait reçue, l'Apôtre des gentils allait, en outre, la développer sous ses diverses faces, jusqu'à l'encadrer dans une large et riche théologie. Voir Éd. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 131-225; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10^e éd., Paris, 1925, p. 191-277; R. Bandas, *The master-idea of saint Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges, 1925. Doctrine

complexe, au demeurant, qui pose, dans le détail, force problèmes d'exégèse ou de spéculation, et qu'on ne peut exposer ici que *per summa capita*.

A la base de cette synthèse doctrinale, il va de soi qu'on suppose l'authenticité des lettres communément reconnues à saint Paul. Le morcellement dont A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Paris, 1933 et *Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament*, Paris, 1935, emprunte le programme à « H. De-la-fosse » (J. Turmel), *Les écrits de saint Paul*, Paris, 1926-1928, n'est qu'une de ces créations subjectives qui ont toutes les chances d'appartenir à la catégorie des systèmes mort-nés.

a) *La mort du Christ dans l'économie du salut*. — Dès la première de ses épîtres, où la perspective du jugement tient encore tant de place, l'Apôtre évoque la parousie du Fils de Dieu, en rappelant qu'il « nous a préservés de la colère à venir ». I Thess., I, 10. Un peu plus tard, il parle des chrétiens comme rachetés au prix de son sang, I Cor., VI, 20; VII, 22-23. Préservation et rachat qui s'entendent, il va de soi, dans l'ordre spirituel; « car Dieu dans le Christ se réconciliait les hommes, ne leur imputant plus leurs péchés ». II Cor., V, 19.

Ces traits épars vont prendre, au début de l'épître aux Romains, les proportions d'une synthèse grandiose et destinée à rester classique. Aux deux régimes de l'ancienne économie religieuse, loi naturelle et loi mosaïque, l'une aussi bien que l'autre impuissantes à nous justifier, s'oppose le régime nouveau du salut gratuit qui nous vient « par le moyen de la rédemption dans le Christ Jésus », Rom., III, 23-24, « lequel fut livré pour nos fautes et ressuscita pour notre justification », *Ibid.*, IV, 25.

« Justifiés dans son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés de la colère par lui. » *Ibid.*, V, 9. La mort du Christ devient un principe subjectif de réconfort pour le croyant sur qui pèse l'angoisse de son péché, mais parce qu'elle est, au préalable, le moyen objectif choisi par l'amour de Dieu pour nous en obtenir la rémission.

Tout cet exposé du plan divin aboutit au parallèle des deux Adam. Rom., V, 12-21. Du premier nous n'héritons pas seulement la mort, mais un véritable péché qui entraîne une condamnation. Voir PÉCHÉ ORIGINEL, t. XII, col. 306-311. Au second nous sommes redevables de la justice, de la grâce et de la vie. C'est même le retentissement salutaire de l'œuvre de celui-ci qui permet à l'Apôtre de comprendre l'influence néfaste de celui-là. Leur action est de sens inverse, mais de même extension et de même efficacité. Cf. I Cor., XV, 21-22 et 45-49.

Sous une forme plus dense, les épîtres de la captivité dessinent une semblable économie du salut, qui se développe suivant la même trilogie : état préalable de péché comme *terminus a quo*; réconciliation avec Dieu, qui comporte l'affranchissement de nos âmes et leur affiliation au royaume céleste, comme *terminus ad quem*; mort sanglante du Christ comme facteur immédiat de cette rédemption. Eph., I, 5-10 et II, 1-18; Col., I, 12-22; I Tim., II, 5-6. Restauration spirituelle qui, dans la perspective paulinienne, ne s'entend pas seulement des individus, Gal., II, 20 et I Tim., I, 15, mais encore et surtout, Act., XX, 28; Eph., V, 23-27; Tit., II, 14, de l'Église comme corps.

b) *Efficience de la mort du Christ*. — Outre la claire attestation du rôle central dévolu à la mort du Christ dans l'économie du surnaturel, on peut tout au moins surprendre chez l'Apôtre quelques suggestions théologiques sur le mode spécial de son action.

Comme afin de mieux étreindre un mystère qui le déborde, saint Paul, quand il s'agit de l'énoncer, multiplie sans aucun souci d'unification les analogies de

l'ordre humain. Tour à tour, la mort du Christ est donnée comme une rançon, I Tim., II, 6, un sacrifice, I Cor., v, 7 et Eph., v, 2, spécialement un sacrifice propitiatoire, Rom., III, 25, mais aussi comme un acte de médiation réconciliatrice, Rom., v, 9-10; Eph., II, 14-18; I Tim., II, 5, dont la solidarité qui nous unit à notre chef mystique, Eph., IV, 15 et Col., I, 18, étend jusqu'à nous la vertu. Rom., v, 15; I Cor., xv, 21-22.

Pour expliquer la raison interne qui donne au drame du Calvaire sa valeur devant Dieu, l'Apôtre ouvre à l'esprit deux voies différentes, mais complémentaires. Tantôt c'est la souffrance imméritée du Juste qui retient son attention. Rom., IV, 25 et VIII, 32. Bien que, même lorsqu'il le montre devenu « péché », II Cor., v, 21, ou « malédiction pour nous », Gal., III, 13, contrairement à l'exégèse excessive de J. Holtzmann, reprise par A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 180-181, il ne soumette jamais le Christ à la colère divine, il n'en invite pas moins à voir dans sa mort l'expiation de la peine due à nos péchés. Tantôt il insiste davantage, et avec non moins d'énergie, sur l'aspect volontaire, Phil., II, 6-8, voire même spontané, Gal., I, 4 et II, 20; Eph., v, 25; I Tim., II, 6, de cette mort, en soulignant qu'elle doit « car caractère d'être « un sacrifice d'agréable odeur » devant Dieu, Eph., v, 2, et de constituer un acte d'obéissance propre à compenser la révolte d'Adam. Rom., v, 19.

Qu'on regarde à la puissance de l'affirmation dogmatique ou à la richesse de l'analyse théologique, saint Paul léguait à l'avenir un capital qui ne serait pas perdu. Mais l'histoire doit maintenir qu'à cet égard, loin d'être un créateur, comme on l'a voulu, il ne faisait que développer la foi de tous.

3. *Derniers écrits du Nouveau Testament.* — Sauf saint Jacques et saint Jude, qui ne quittent guère le terrain pratique, les derniers écrivains du Nouveau Testament rendent à la foi de l'Église naissante, chacun à sa façon, le même témoignage fondamental.

a) Toute paulinienne de fond sinon de forme, l'épître aux Hébreux a pour but d'établir la caducité de l'Ancien Testament sur le plan particulier du sacrifice.

En regard des rites lévitiques, incapables, par leur caractère trop matériel, soit de purifier les âmes, IX, 9, 13 et X, 1-4, soit de plaire à Dieu, X, 5-8, l'auteur place l'œuvre du Christ, qui a offert une fois pour toutes le sacrifice de son propre sang, parfaitement et définitivement efficace pour la rémission de nos péchés. IX, 24-28 et X, 9-14. Valeur due tant à la personne du prêtre, VII, 26-28, qu'aux sentiments intimes dont procède son oblation, II, 9-10, 14-18; V, 7-9; X, 5-9. La mystique et la théologie postérieures du sacrifice rédempteur, l'une et l'autre extrêmement abondantes, se dérouleront dans le cadre ainsi tracé. Voir A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 190-202.

b) Chez saint Pierre, le rituel de l'ablution, I Petr., I, 2, puis le sacrifice de l'agneau pascal, *ibid.*, 18-19, cf. II Petr., II, 1, servent à décrire l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ. Au passage, l'Apôtre cite et commente également l'oracle d'Isaïe sur la souffrance expiatoire du serviteur innocent. I Petr., II, 21-25. Un peu plus loin, *ibid.*, III, 18, son langage rappelle celui de l'épître aux Hébreux, quand il parle du Christ « mort une seule fois pour nos péchés, lui juste pour nous pécheurs, en vue de nous rapprocher de Dieu ». Cf. A. Médebielle, *loc. cit.*, col. 242-253.

c) Dans les écrits johanniques, avec l'œuvre générale de lumière et de vie qui tient à la personne du Verbe incarné, s'affirme aussi le rôle de la croix.

Au cours du quatrième Évangile, la parole mystérieuse de Jean-Baptiste sur « l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde », Joa., I, 29, 36, et la prédiction

involontaire de Caïphe sur la providentielle nécessité de sa mort, XI, 50-53 et XVIII, 14, vont de pair avec les déclarations personnelles de Jésus, voir col. 1927. Selon l'Apocalypse, les élus sont rachetés, I, 5; V, 9; XIV, 3-4, et purifiés, VII, 14, cf. XXII, 14, par l'immolation de l'agneau. Pour détruire le règne du démon et du péché, ce qui était le but principal de l'avènement du Christ, I Joa., III, 5 et 8, la première des épîtres johanniques fait aussi intervenir la vertu de son sang, I, 7. Où l'Apôtre, avec saint Paul, voit une preuve de l'amour de Dieu, qui envoya son Fils « comme victime de propitiation pour nos péchés », IV, 10; cf. II, 1-2. Voir A. Médebielle, *loc. cit.*, col. 202-242.

Cette œuvre de rachat spirituel et de réconciliation avec Dieu, que l'Ancien Testament attendait du Messie, dont le Christ s'est proclamé l'agent, l'Église apostolique tout entière a eu la conviction d'en jouir, et ces divers témoins de la révélation divine sont d'accord pour la rapporter au sacrifice du Sauveur. Aux formules techniques près, tout le dogme chrétien de la rédemption est là.

III. TRADITION PATRISTIQUE : « PERPÉTUITÉ DE LA FOI ». — Mise en possession d'une doctrine aussi explicite, il est difficile d'imaginer comment l'Église aurait pu ne pas s'y tenir, à plus forte raison de concevoir qu'elle en ait dévié. De fait, envisagé sans parti pris, le rôle de la tradition ecclésiastique à cet égard apparaît avant tout comme celui d'une fidèle et active conservation.

Néanmoins, d'après les historiens adverses, entre la période patristique et le Moyen Âge, où le dogme de la rédemption prit sa forme actuelle, il y aurait la plus flagrante discontinuité, avec la circonstance aggravante des pires déformations au regard de l'Écriture et du sens moral. La sotériologie chrétienne aurait d'abord passé par une phase archaïque, « celle des Pères de l'Église... dominée par la notion mythologique d'une rançon payée par Dieu à Satan ». A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 90. Thèse classique chez les protestants depuis Chr. Baur (*Loskaufs- ou Redemptionstheorie*), reproduite à ce titre par d'innombrables vulgarisateurs, souvent d'ailleurs embellie d'un prétendu marché (*Tauschtheorie*), qui se complique lui-même d'une clause frauduleuse par où Dieu jouerait son partenaire (*Listtheorie*), en attendant que J. Turmel, sous le pseudonyme d'« Hippolyte Gallerand » puis sous son propre nom, entreprit de l'ériger à la hauteur de la science. A quoi s'ajouterait, d'après A. Ritschl et Ad. Harnack, une divergence entre l'Église latine et l'Église grecque, celle-ci faisant dépendre uniquement le salut de l'incarnation. Une indifférence très répandue sur la portée de la passion du Christ achèverait le tableau.

En réalité, il ne s'agit là que de synthèses polémiques ou cavalièrement simplifiées, qu'on élève à plaisir au mépris des faits les plus certains, et dont la critique objective a déjà fait bonne justice. Il nous suffira de présenter ici les conclusions acquises, avec un minimum de documentation à l'appui, en renvoyant, pour une justification plus étendue, aux monographies déjà nombreuses, voir à la bibliographie, col. 1995, dont cette doctrine fut l'objet sur le terrain positif.

Pour ne rien dire de l'insuffisance parfois dérisoire du dossier qui les soutient, un vice radical de méthode est commun aux plus monumentales comme aux plus sommaires des systématisations pseudo-historiques au nom desquelles il est entendu que la tradition catholique devrait être déboutée sans appel de ses prétentions à une perpétuelle stabilité *in eodem sensu eademque sententia*. Toutes ont le tort de ne s'attacher qu'à des phénomènes de surface, et qui n'intéressent que la spéculation théologique ou moins encore, en

négligeant les manifestations plus banales, mais d'autant plus représentatives, où s'accuse la permanence du donné chrétien. Quand il s'agit d'un corps organisé, il est pourtant clair que ces dernières sont celles qui comptent le plus. Or tout, de l'extérieur comme de l'intérieur, contribue à montrer que, dans le cas présent, l'Église n'a pas défailli.

1^o *Données externes.* — En fait, de ces événements qui ont agité l'histoire de certains dogmes dans l'antiquité, celui de la rédemption n'en connut jamais aucun. Ses vicissitudes sont donc tout internes, sans autres perspectives que les modalités de sa présentation.

1. *La prétendue crise marcionite.* — Au dire de J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. 1, p. 329-332, la tradition ecclésiastique aurait passé, vers le milieu du 1^{er} siècle, par un tournant décisif.

Jusque-là régnait la conception primitive qui faisait du Christ un rédempteur politique, son retour glorieux devant enfin réaliser cet affranchissement de la puissance romaine auquel il avait sacrifié sa vie. A quoi Marcion aurait substitué l'idée mythique d'une lutte contre les puissances invisibles, dont le Sauveur triomphe en succombant d'abord sous les coups du dieu mauvais. Il aurait interpolé dans ce sens les anciens textes chrétiens, qui subsistaient de Paul, de Jean, d'Ignace d'Antioche : ce qui aurait contraint l'Église à remanier à son tour ces écrits, de manière à leur donner la forme orthodoxe sous laquelle ils se lisent maintenant. La théorie du rachat au démon, censée dominante chez les Pères à partir de cette époque, attesterait l'influence durable de l'hérétique asiatique et en indiquerait la direction.

Pas plus que l'inversion de l'Évangile qui en est la base, voir col. 1928, ce bouleversement des origines chrétiennes n'a jusqu'ici reçu l'adhésion d'aucun historien. Tout s'oppose à ce qu'il puisse être jamais pris au sérieux.

En effet, tout autant que celui qui l'aurait censé précédé, le nouveau concept de la rédemption qui forme la clef de voûte du système n'est guère qu'une conjecture en l'air. A peine trouve-t-on la trace de ce mythe chez des disciples tardifs, alors que pas un de ses adversaires contemporains n'en laisse deviner l'existence chez Marcion ou ne lui reproche d'avoir innové sur ce point. Toutes les apparences, dès lors, sont plutôt pour qu'avec plus ou moins d'illogisme il soit ici resté dans la ligne de l'Église : de même que son docétisme ne l'empêchait pas de retenir dans son *Apostolicon* les textes pauliniens relatifs au sacrifice du Christ, son dualisme a fort bien pu ne pas donner lieu aux déductions que la logique abstraite semblerait appeler.

Quant à la part faite aux « droits » du démon dans la théologie patristique, elle a un tout autre caractère, voir col. 1939, et le synchronisme de leurs manifestations tend à établir qu'elle a influencé la sotériologie du marcionisme postérieur au lieu de s'en inspirer. Voir J. Rivière, *Un exposé marcionite de la rédemption*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 1, 1921, p. 185-207 et 297-323. Cf. *ibid.*, t. v, 1925, p. 634-642.

Au demeurant, quoi qu'il en soit des positions prises par Marcion lui-même, voir t. ix, col. 2022, on ne s'explique pas comment il aurait pu combiner à ce point l'Église qui l'a si formellement combattu. La cascade d'interpolations dont résulterait la littérature chrétienne primitive ne fait qu'ajouter à cette première invraisemblance, au nom d'une critique interne étrangère à toute méthode scientifique, voir Éd. Du Jardin, *Grandeur et décadence de la critique*, Paris, 1931, p. 41-112 et 132-148, le paradoxe d'une franche impossibilité.

2. *Cours normal de la pensée chrétienne.* — Une fois dissipé le mirage pseudo-critique de ce drame imagi-

naire, la doctrine de la rédemption n'apparaît plus qu'avec une destinée sans éclat, dont les phases et formes normales de la pensée patristique marquent à peine le cours.

Elle ne peut que tenir peu de place dans l'œuvre toute pastorale et d'ailleurs si restreinte des Pères apostoliques. De même chez les Apologistes, absorbés, à l'exception de saint Justin, par la défense du christianisme au dehors. N'en est-il pas de même pour les autres dogmes proprement chrétiens ? Certaines lacunes, dans le cas présent, n'ont pas plus de signification.

Avec la fin du 1^{er} siècle et le début du 3^{ème} s'ouvre, au contraire, dans l'Église, l'ère des théologiens. Sans avoir spécialement retenu leur effort, il serait étonnant que la sotériologie n'eût pas recueilli quelque bénéfice de leurs réflexions. Elle survient de fait, par manière tout au moins de vues occasionnelles, chez Clément et Tertullien, beaucoup plus encore dans la défense de la tradition opposée à la Gnose par saint Irénée, où l'on a pu, avec à peine une certaine exagération de langage, très justement signaler « un *Cur Deus homo* précoce », A. Réville, *De la rédemption*, p. 19, et dans l'abondante littérature exégétique d'Origène. Il n'est pas un aspect de la foi commune qui n'y soit touché.

Cette activité des intelligences croyantes ne fait que s'accroître aux deux siècles suivants. Aussi l'œuvre du Christ est-elle au moins effleurée, au passage, non seulement par les exégètes, ceux-là surtout qui entreprennent, comme l'*Ambrosiaster* et Pélagie, le commentaire de saint Paul, ou les orateurs sacrés dont plusieurs ont composé des séries méthodiques de catéchèses, mais par les théologiens tels que saint Hilaire, saint Cyrille d'Alexandrie ou saint Augustin, qui n'ont pas manqué d'en saisir le rapport avec les grandes controverses doctrinales du temps. Quelques synthèses dogmatiques, dont les principales sont le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase, la *Grande catéchèse* de saint Grégoire de Nysse et l'*Enchiridion* de saint Augustin, commencent à dégager le lien de la rédemption avec l'économie générale du surnaturel. Bien que moins personnels, en résumant la doctrine des maîtres, les écrivains postérieurs prennent encore la valeur de témoins.

A elle seule une histoire aussi monotone et aussi paisible n'est-elle pas une garantie de continuité ? Toujours est-il que les jalons ne manquent pas à la critique pour vérifier, sous réserve des explorations plus approfondies que peuvent mériter les points délicats, la courbe suivie dans l'espèce par le courant de la tradition.

2^o *Données internes : Croyance de l'Église.* — Par suite du pli qu'ils tiennent de leur formation religieuse ou de leur déformation confessionnelle, il est difficile, sinon même impossible, aux historiens façonnés par le protestantisme d'apercevoir ou d'apprécier autre chose, dans le passé chrétien, que la série des opinions individuelles, quand ce n'est pas des excentricités, auxquelles le sujet de la rédemption a pu donner lieu. Mais, par delà ces épiphénomènes, la véritable histoire peut et doit découvrir la foi profonde et simple dont l'Église vivait.

1. *Indices contraires.* — Quelques textes ont donné l'impression à des critiques hâtifs, par exemple A. Sabatier, *op. cit.*, p. 44, que l'Église n'était pas encore bien fixée sur le sens de la passion. Celui, par exemple, où, parmi les questions discutables, saint Irénée, *Cont. hær.*, I, x, 3, P. G., t. vii, col. 556, indique celle-ci : « Pourquoi le Verbe s'est-il incarné et a-t-il souffert ? » De même lorsque saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, xxvii, 10, P. G., t. xxxvi, col. 25, range « les souffrances du Christ » au nombre des matières dans les-

quelles « réussir n'est pas sans profit », mais « échouer est sans péril ».

Remis dans leur contexte, ces passages ne visent que la part faite à la spéculation, une fois la *regula fidei* préalablement mise *in tuto*. La preuve en est qu'un peu plus haut, I, x, 1, col. 549, le même Irénée donnait comme l'un des articles de la foi universelle le fait que « le Fils de Dieu s'est incarné pour notre salut ». Chez Grégoire, on lit pareillement, *Or.*, xlv, 28, P. G., t. xxxvi, col. 661, que, pour être sauvés, « nous avions besoin de l'incarnation et de la mort d'un Dieu ».

D'autres ont allégué, d'une manière non moins malencontreuse, un mot de saint Augustin, *Cont. Faust.*, xxvi, 7, P. L., t. xlii, col. 483, déclarant renoncer à dire, pour l'abandonner à Dieu, *cur omnia illa in carne ex utero feminae assumpta pati [Christus] voluerit*. Ce qui réserve seulement le problème spéculatif de savoir pourquoi l'incarnation a eu lieu « dans une chair » en tout semblable à la nôtre, tandis qu'ailleurs les *crendenda de Christo*, pour l'évêque d'Hippone, comprennent expressément, *De fide et oper.*, ix, 14, P. L., t. xl, col. 206, *quæ perpessus et quare*.

Il suffirait, au demeurant, de se rappeler que tous les Pères ont lu et plusieurs commenté le symbole. Saint Ambroise atteste à quel point la portée dogmatique de ses formules était alors réalisée, quand il déclare, *In Luc.*, vi, 101, P. L., t. xv (édition de 1866), col. 1782 : *Ipse est enim Christus qui natus est ex Virgine, ... ipse qui mortuus est pro peccatis nostris et resurrexit a mortuis. Unum si retraxeris, retraxisti salutem tuam*.

2. *Assertions courantes.* — Rien de plus facile, au contraire, que de se rendre compte avec quelle force et quelle netteté l'Église tenait la mort du Christ comme le moyen objectif de nous obtenir devant Dieu la grâce de la rédemption. Non pas que d'autres fins secondaires ne viennent également s'y ajouter, alors comme aujourd'hui, sur lesquelles il serait inutile de s'étendre; mais, plus ou moins développée, celle-là se retrouve partout comme une constante qui apparaît dès l'origine et ne se dément jamais. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 101-278.

a) Il en est ainsi déjà chez ceux qu'on peut nommer les primitifs. « C'est à cause de l'amour qu'il avait pour nous, écrit saint Clément de Rome, *I Cor.*, xlix, 6, que Jésus-Christ a donné son sang pour nous, suivant la volonté de Dieu, et sa chair pour notre chair et son âme pour nos âmes. » Saint Ignace aime à le représenter comme souffrant la mort « à cause de nous » (δὲ ἡμῶν). *Polyc.*, iii, 2; *Smyrn.*, i, 2; *Trall.*, ii, 2, et « de nos péchés » (ὕπερ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν). *Smyrn.*, vii, 1. Ailleurs, *Rom.*, vi, 1, il s'inspire visiblement de saint Paul, *Rom.*, iv, 25, tandis que saint Polycarpe, *Phil.*, viii, 1 et ix, 2, unit au même texte celui de saint Pierre, *I Petr.*, ii, 22-24. Il n'est pas besoin d'autres sondages pour mesurer le niveau moyen de la foi chrétienne dès le premier jour.

Avec les Pères apologistes, qui s'adressent au monde païen, le Christ est surtout présenté comme le maître des intelligences et le vainqueur du démon. Mais saint Justin ne laisse pas de connaître le rôle salutaire, *Apol.*, i, 32, 50; *Dial.*, 74, 134, 135, et, soit d'après le rituel lévitique, *Dial.*, 40-41, 111, soit d'après le chapitre LIII d'Isaïe, *Dial.*, 13, 89, 95, la valeur expiatoire de sa passion. Clément d'Alexandrie, qui, dans ses traités philosophiques, ne semblerait admettre qu'une rédemption de caractère intellectuel ou mystique, *Protr.*, 10-11; *Paed.*, i, 8 et iii, 12, n'ignore pas non plus que le Christ s'offrit en « sacrifice pour nous », *Strom.*, v, 11, P. G., t. ix, col. 108, et que sa mort « expia celle que nous devons pour nos péchés ». *Quis dives salv.*, 23, *ibid.*, col. 628. Cf. 37 et 42, col. 641 et 649.

b) Beaucoup plus riche est, naturellement, la pensée des théologiens immédiatement postérieurs.

A notre déchéance saint Irénée oppose notre « récapitulation » dans et par le Christ, en soulignant, avec Clément de Rome, le mystère de substitution qui préside à notre rachat, *Cont. hær.*, V, i, 1, P. G., t. vii, col. 1121, et plus souvent encore, d'après saint Paul, l'obéissance réparatrice du nouvel Adam, *ibid.*, III, xviii, 5-7 et V, xvi, 3, col. 935-938 et 1168, qui « nous a rendu l'amitié de Dieu en apaisant pour nous le Père contre qui nous avions péché », V, xvii, 1, col. 1169. Cf. V, xiv, 3, col. 1162-1163; *Dem. apost. præd.*, 31-42. Voir IRÉNÉE (*Saint*), t. vii, col. 2469-2479.

Origène applique tour à tour au Sauveur, en les entourant de longs commentaires, et la page d'Isaïe sur le serviteur souffrant, *In Johan.*, xxviii, 14, P. G., t. xiv, col. 720-721; cf. *In Lev.*, i, 3, P. G., t. xii, col. 408, et le texte de saint Jean sur « l'agneau immolé devenu, d'après des lois ineffables, la purification du monde entier », *In Johan.*, vi, 35, P. G., t. xiv, col. 292, et ceux de saint Paul sur notre réconciliation avec Dieu par le sang du Christ, *In Rom.*, iii, 8; iv, 12 et v, 1, P. G., t. xiv, col. 946-951 et 1002-1005. Voir ORIGÈNE, t. xi, col. 1542-1543.

En Occident, Tertullien emprunte à saint Paul le parallèle des deux Adam, *Adv. jud.*, 13, et revendique énergiquement, à l'encontre des docètes, la réalité de la chair du Fils de Dieu, qui lui permit de s'offrir en sacrifice pour nos péchés, *ibid.* 14; cf. *Adv. gnost. scorp.*, 7 et *Adv. Marc.*, iii, 18, de nous racheter, *De fuga*, 12, et de nous réconcilier avec Dieu au prix de son sang, *Adv. Marc.*, v, 17, de substituer sa mort à celle des pécheurs. *De pud.*, 22. Toutes assertions qui foisonnent en termes plus ou moins équivalents chez saint Cyprien. Voir *Ad Fort.*, 3 et 5; *Ad Demetr.*, 26; *De bono pat.*, 6; *De lapsis*, 17; *De opere et elem.*, 1-2; *Epist.*, lxxiii, 4, 13, 14 et 17.

Il n'est pas jusqu'à l'uniformité de ces témoignages qui ne traduise l'identité d'une même foi sous la variété convergente de ses expressions.

3° *Premiers développements.* — Sur ces données élémentaires la méditation des intelligences ne manquait d'ailleurs pas de s'exercer. Effort encore tout occasionnel et qui n'aboutit qu'à des vues fugitives, mais auquel la doctrine de l'Église est déjà redevable de précieux enrichissements.

1. *Justification dogmatique.* — En plus des innombrables citations partielles qui font valoir l'un ou l'autre des passages où s'exprime la parole de Dieu, on trouve dès ce moment quelques véritables démonstrations.

Que Jésus-Christ ait été une victime pour le péché et qu'il se soit offert pour la purification des pécheurs, toutes les Écritures l'attestent », écrit Origène. Pour le prouver, l'auteur de réunir les principaux témoignages de saint Paul, avec une conclusion qui en dégage la portée. *In Rom.*, vi, 12, P. G., t. xiv, col. 1095. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad reginas*, P. G., t. lxxvi, col. 1289-1297.

Un dossier beaucoup plus considérable, où figurent, avec paraphrase à l'appui, tous les textes, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, qu'exploitent encore aujourd'hui nos manuels, est constitué par saint Augustin au cours de la controverse pélagienne. Voir *De pecc. meritis et remiss.*, I, xxvii, 40-xxviii, 56, P. L., t. xlvii, col. 131-141. Enquête dont il totalise ainsi le résultat, 56, col. 141 : *Universa Ecclesia tenet, quæ adversus omnes profanas novitates vigilare debet, omnem hominem separari a Deo nisi qui per mediatorum Christum reconciliatur Deo, nec separari quemquam nisi peccatis intercludentibus posse, non ergo reconciliari nisi peccatorum remissione... per unam victimam verissimi sacerdotis*.

Plus encore que de montrer l'érudition scripturaire de leurs auteurs, ces sortes de justifications ont l'intérêt de faire saisir pour ainsi dire sur le vif la conscience ferme qu'ils avaient, en l'occurrence, de « garder un dépôt ».

2. *Conclusions théologiques.* — Il n'est pas rare, d'autre part, qu'à la simple assertion de la foi vint en même temps s'ajouter le prolongement de quelques deductions.

Forcément l'œuvre du Sauveur ne pouvait que gagner en précision au travail qui s'accomplissait alors autour de sa personne. D'autant que celle-là servait habituellement de *substratum* pour fixer la notion correcte de celle-ci. Comment le Christ sauverait-il le genre humain s'il n'en faisait partie et à la fois ne le dépassait? Argument classique contre le docétisme et l'apollinarisme d'une part, l'arianisme ou le nestorianisme de l'autre, aux termes duquel sa parfaite humanité et sa parfaite divinité s'imposaient comme conditions indispensables du salut.

Sur la doctrine même de la rédemption, un langage commençait à se constituer qui en décrivait le contenu. « C'est la mort du Christ qui est devenue en Occident le *punctum saliens*. Dès avant saint Augustin, elle est considérée un peu sous tous les aspects possibles : comme sacrifice, comme réconciliation, comme substitution pénale. Saint Ambroise lui découvre (?) un rapport avec le péché comme une dette. » Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4^e édit., t. III, p. 54. Or on a pu voir, col. 1935-6, que ces diverses catégories ne sont pas moins familières aux Pères grecs des II^e et III^e siècles. Elles restent, bien entendu, tout aussi courantes au IV^e, où, pour exprimer la substitution inhérente à la mort du Christ, sont usuels les termes ἀντίψυχον, ἀντίλυτρον, ἀντάλλαγμα, voir S. Athanase, *De incarn. Verbi*, 9, *P. G.*, t. xxv, col. 111; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, 2, *P. G.*, t. xxxiii, col. 773; S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, v et xi, *P. G.*, t. XLV, col. 693 et 860, tandis que la valeur du sacrifice de la croix est régulièrement spécifiée par les épithètes ἱλαστήριος, καθάρσιος ou autres semblables. Voir, par exemple, Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.*, I, 10, *P. G.*, t. xxii, col. 88; S. Basile, *In Ps. XLVIII*, 4, *P. G.*, t. xxix, col. 441; S. Grégoire de Nazianze, *Or.*, xxx, 20, *P. G.*, t. xxxvi, col. 132.

Tout en restant une grâce, la médiation du Fils de Dieu ne laisse pas d'apparaître, à qui regarde la situation des pécheurs, avec un certain caractère de nécessité. « Qu'est-ce, en effet, lit-on déjà dans l'*Épître à Diognète*, IX, 4, qui pouvait couvrir nos péchés sinon sa justice? » Avec plus ou moins de rigueur, le même raisonnement est appliqué au mystère de sa mort. Voir S. Basile, *In Ps. XLVIII*, 4, *P. G.*, t. xxix, col. 440; S. Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom., v, 1, *P. G.*, t. Lxiii, col. 47; S. Ambroise, *In Ps. XLVII*, 17, *P. L.*, t. xiv (édition de 1866), col. 1208; *In Luc.*, vi, 109, *P. L.*, t. xv, col. 1786; Ps.-Ambroise, *In I Cor.*, vii, 23, *P. L.*, t. xvii, col. 233; Ps.-Jérôme, *In II Cor.*, v, 15, *P. L.*, t. xxx (édition de 1865), col. 819.

Mais, si cette intervention était jusqu'à un certain point nécessaire, il va de soi qu'elle fut largement suffisante. *Cujus sanguinis pretium poterat abundare ad universa mundi totius redimenda peccata*, note saint Ambroise, *In Ps. XLVIII*, 14, *P. L.*, t. xiv, col. 1217. Ainsi encore, en Orient, saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, 33, *P. G.*, t. xxxiii, col. 813. Équivalence traduite, à l'occasion, par les termes juridiques ἀντίππος, spécial à saint Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom., xvii, 2, *P. G.*, t. Lxiii, col. 129, ou ἀντάξις qui revient à satiété dans la polémique de saint Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius. Voir en particulier *In Johan.*, XI (xviii, 7-9), *P. G.*, t. Lxxiv, col. 585; *De recta fide ad reginas*, 7, *P. G.*, t. Lxxvi, col. 1208;

Epist., xxxi et I, *P. G.*, t. Lxxvii, col. 152 et 264. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), t. III, col. 2515; CYRILLE DE JÉRUSALEM (*Saint*), *ibid.*, col. 2550-2551.

Autant de points sur lesquels, en traits épars, la théologie patristique préludait aux questions que l'École devait un jour se poser et aux réponses qu'elles devaient y recevoir.

IV. TRADITION PATRISTIQUE : ESSAIS DE CONSTRUCTION DOCTRINALE. — Bien que la sotériologie des Pères soit aussi peu systématisée que possible, quelques vues générales plus ou moins constantes et consistantes ne laissent pas de s'y faire jour, qui tendent à dessiner — et d'une certaine façon raisonner — l'économie chrétienne de la rédemption. Théories dont la critique de gauche exploite à l'envi l'indigence ou la diversité. Chacune doit être examinée à part et, sur le plan spéculatif où elle se meut, jugée tant d'après ses qualités propres qu'au regard du mystère qu'il s'agissait d'élucider.

1^o *Thème de la divinisation.* — Liée à tout l'ensemble de nos destinées surnaturelles qu'elle a pour but de rétablir, l'œuvre du Christ a, de ce chef, souvent pris place dans cette mystique platonisante de la divinisation dont saint Pierre s'inspirait déjà, II Petr., I, 4, pour les résumer. D'où ce que les historiens protestants, à la suite de Ritschl, appellent volontiers la « théorie physique » de la rédemption, qui caractérise surtout la pensée des Pères grecs.

1. *Esquisse.* — Partant de cette idée que l'essence du bonheur primitif de l'homme consistait en une participation au privilège divin de l'immortalité, ce qui amène logiquement à concentrer le malheur de notre déchéance dans le fait global de la mort, on arrive à définir l'élément principal du salut par τοῖκονομία qui nous délivre de celle-ci pour nous restituer celle-là. Le rôle prépondérant appartient, dès lors, au mystère de l'incarnation, grâce auquel le Logos divinise notre nature par son union hypostatique avec elle et détruit notre mort en nous associant à sa propre résurrection.

Tel est le schème spécialement développé par saint Athanase, voir t. I, col. 2169-2170, dans son *De incarnatione Verbi*, 3-8 et 44, *P. G.*, t. xxv, col. 101-109 et 173-176, ainsi que par saint Grégoire de Nysse dans sa *Grande catéchèse*, 5-16, *P. G.*, t. XLV, col. 20-52. Il a ses racines lointaines dans la doctrine du quatrième évangile, dont saint Irénée tirait déjà parti, *Cont. hær.*, V, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1121; cf. III, XVIII, 1-3, col. 932-934, et se retrouve ensuite, sous une forme plus ou moins appuyée, tant chez les Grecs, comme Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 1-8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 728-735, ou Grégoire de Nazianze, *Or.*, xxx, 6 et 21, *P. G.*, t. XXXVI, col. 109 et 132, que, surtout à l'occasion de la controverse nestorienne, chez les Latins. Voir S. Léon le Grand, *Serm.*, xxii, 5 et xxv, 5, *P. L.*, t. LTV, col. 198 et 211; *Epist.*, xxviii, 2, *ibid.*, col. 759. Thème qui tout à la fois pouvait orchestrer la théologie de la divinisation humaine et servait à résoudre le problème rationnel du pourquoi de l'incarnation.

2. *Portée.* — Il y a là une ébauche déjà très poussée de notre dogmatique de l'état surnaturel, mais qui ne saurait constituer une brèche dans la tradition sotériologique de l'Église que dans la mesure où elle présenterait un caractère exclusif. Or la mort du Christ y est expressément incorporée par Athanase, ainsi qu'on le verra bientôt ci-après, col. 1941, comme compensation de celle que Dieu se devait de nous infliger, et Grégoire de Nysse, dans le reste de ses ouvrages, ne manque pas de lui appliquer les catégories pauliniennes du sacrifice expiatoire. Voir *Cont. Eunom.*, vi, xi, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 717, 729, 860 et 888-889. A plus forte raison en est-il de même chez les auteurs qui ne touchent à cet aspect du salut qu'en passant.

Pourquoi voudrait-on opposer ce qui ne s'opposait pas? En elle-même, la mystique de l'incarnation n'a rien qui soit de nature à compromettre le rôle proprement rédempteur de la croix. Tout au plus a-t-elle pu, chez les anciens comme encore chez quelques théologiens modernes, en former la toile de fond.

2^e Thème des « droits » du démon. — Dans les perspectives de la révélation chrétienne, où la lutte entre le bien et le mal domine tout le drame de la vie humaine, il est normal que le salut se concrétise dans le fait de passer de *potestate Satanae ad Deum*, Act., xxvi, 18. Un certain rapport avec le démon est, de ce chef, inhérent à l'œuvre du Rédempteur. Cf. Col., i, 13; Joa., xii, 31; xiv, 30; I Joa., iii, 8. Sur ce thème, où l'on devine, au demeurant, combien l'imagination pouvait aisément trouver son compte, une sotériologie plus ou moins oratoire allait se constituer, dans la bizarrerie de laquelle, à condition d'en brouiller et forcer à plaisir les contours, la critique adverse a trouvé son terrain d'élection. Il suffit, pour tout mettre au point, de distinguer, à la lumière des textes, les époques et les concepts. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 373-445.

1. Idées : Rachat? — Rien n'est plus courant que d'imputer aux Pères de l'ancienne Église, en bloc et sans débat, la théorie mythique de la rançon. Mais, à l'épreuve, ce postulat se révèle à peu près dénué de tout fondement.

Il est clair qu'on doit tout d'abord exclure du dossier les textes où le terme « racheter » et autres de même famille ne dépassent pas la ligne de l'analogie scripturaire pour dire le fait de notre délivrance. Quant à l'idée grossière d'un rachat littéral à Satan dont le sang du Christ serait le prix, c'est à peine si l'on peut en surprendre la trace verbale dans Origène, *In Matth.*, xvi, 8, *P. G.*, t. xiii, col. 1397-1400; Grégoire de Nysse, *Or. cal. magna*, 22-24, *P. G.*, t. xlv, col. 60-65; Basile, *In Ps. XLVIII*, 3, *P. G.*, t. xxix, col. 437; Ambroise, *Epist.*, lxxii, 8-9, *P. L.*, t. xvi (édition de 1866), col. 1299-1300; Jérôme, *In Eph.*, I (i, 7), *P. L.*, t. xxvi (édition de 1866), col. 480-481. Or ce dernier n'est qu'un simple rapporteur. Quant aux autres, sauf peut-être saint Ambroise, l'analyse du contexte permet de ramener ces passages à de simples métaphores pour signifier les conditions onéreuses dans lesquelles le Christ voulut nous sauver. Preuves dans *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 146-240. Ici même, voir ORIGÈNE, t. xi, col. 1543.

En tout cas, cette conception telle quelle est clairement écartée par Adamantius, *De recta in Deum fide*, i, *P. G.*, t. xi, col. 1756-1757; Grégoire de Naziance, *Or.*, xlv, 22, *P. G.*, t. xxxvi, col. 653; Jean Damascène, *De orth. fide*, iii, 27, *P. G.*, t. xciv, col. 1096. Alors même qu'elle ne se réduirait pas à une question de mots, la théorie de la rançon n'aurait donc, par rapport à l'ensemble de la tradition des premiers siècles, que la portée d'un phénomène accidentel. Le prétendu marché qu'on y ajoute parfois n'est qu'une imputation gratuite dont aucun texte ne garantit le bien fondé. Voir *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 3^e éd., appendice x, p. 373-391. Il n'y a donc pas lieu de retenir à la charge de l'ancienne Église le dualisme dont si volontiers la critique adverse lui fait grief.

2. Idées : Abus de pouvoir et revanche. — Ce qui caractérise à cet égard la sotériologie patristique, c'est la théorie, très déterminée mais toute différente, de l'abus de pouvoir.

Elle n'est pas entièrement inconnue des Grecs. Voir S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. xiii, 5, *P. G.*, t. lx, col. 514; Théodoret (sous le nom de saint Cyrille), *De inc. Dom.*, xi, *P. G.*, t. lxxv, col. 1433-1436. Mais

elle est surtout propre au monde latin, où elle est esquissée par saint Hilaire, *In Ps. LXVIII*, 8, *P. L.*, t. ix, col. 475, et le Pseudo-Ambroise, *In Col.*, ii, 15, *P. L.*, t. xvii (édition de 1866), col. 455, puis organisée par saint Augustin, *De lib. arb.*, III, x, 29-31, *P. L.*, t. xxxii, col. 1285-1287, et *De Trin.*, XIII, xii, 16-19, *P. L.*, t. xlii, col. 1026-1029. Voir AUGUSTIN, (*Saint*) t. i, col. 2371-2372; *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 101-154; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 32-44 et 91-103.

Ici le démon apparaît investi d'un certain « droit » sur les pécheurs, mais qui ne signifie pas autre chose que le pouvoir de les châtier qu'il tient de Dieu. En faisant mourir le Christ innocent, il s'est donc rendu coupable d'un attentat, qui lui valut d'être, à son tour, justement puni par la perte de ses captifs. La manifestation de cette justice rétributive ne relève d'ailleurs jamais que de la simple convenance; mais, à ce titre, elle ne paraît pas indigne de Dieu et sert à motiver l'avènement de son Fils. Voir *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 77-100; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 22-32 et 82-90.

D'autres fois, cette préoccupation de la « justice » aboutit au système de la revanche. Vainqueur de l'homme, notre ennemi, grâce à l'incarnation, fut vaincu par un membre de la famille humaine et n'aurait pu l'être convenablement sans cela. Théorie dont saint Irénée posait déjà le principe, *Cont. hær.*, III, xviii, 7, *P. G.*, t. vii, col. 937, et qui, depuis lors, accompagne souvent la précédente. Ainsi dans Augustin, *Enchir.*, 108, *P. L.*, t. xl, col. 283; *De Trin.*, XIII, xvii, 22-xviii, 23, *P. L.*, t. xlii, col. 1032-1033.

Sous leur forme archaïque, ces sortes de « *Cur Deus homo* populaires » ne tendent qu'à mettre en évidence la sagesse du plan suivi par Dieu.

3. Images. — Maintes fois, la rhétorique aidant, ces diverses conceptions reçoivent la surcharge d'un vêtement imaginaire qu'il faut savoir en discerner.

Tantôt la rédemption apparaît comme une œuvre de puissance, et l'on assiste alors à un combat singulier, dont les épisodes s'enchaînent depuis la scène de la tentation jusqu'au drame de la croix pour amener l'écrasement final du démon lors de la descente du Christ aux enfers. Voir S. Ambroise, *In Ps. xl*, 13, *P. L.*, t. xiv (édition de 1866), col. 1124-1125; S. Jean Chrysostome, *In Col.*, hom. vi, 3, *P. G.*, t. lxii, col. 340-341; Théodoret (sous le nom de saint Cyrille), *De inc. Dom.*, 13-15, *P. G.*, t. lxxv, col. 1437-1444; S. Césaire d'Arles, *Hom. I de Pasch.*, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1043.

Plus fréquemment l'attention se porte sur l'habileté qui préside à une économie où la nature humaine dissimule au démon la divinité du Sauveur pour mieux l'exciter à la lutte qui doit lui être fatale, et l'imagination d'évoquer alors les variétés les plus réalistes du piège rédempteur : hameçon, avec Grégoire de Nysse, *Or. cal. magna*, 24, *P. G.*, t. xlv, col. 65, ou Grégoire le Grand, qui le double du lacet, *Moral.*, XXXIII, vi-xx, 12-37, *P. L.*, t. lxxvi, col. 677-698; souricière, avec Augustin, *Serm.*, cxxx, 2; cxxxiv, 6; cclxiii, 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 726, 745, 1210. Au même genre appartient le poison qui oblige notre vainqueur à vomir ses prisonniers une fois qu'il s'est jeté sur l'appât que lui tendait le Christ. Ainsi dans Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xii, 15, *P. G.*, t. xxxiii, col. 741; Proclus, *Orat.*, vi, 1 et xiii, 3, *P. G.*, t. lxxv, col. 721 et 792.

On peut discuter le goût dont procèdent ces diverses représentations, mais à condition de reconnaître que, ni en droit ni en fait, elles n'ont de lien avec le « droit » que la théologie patristique de la rédemption accorde à Satan. Conçues pour dramatiser la défaite de celui-ci, en faisant ressortir d'une manière pittoresque la responsabilité qui lui revient dans la catastrophe où il va

succomber, elles n'ont rien de commun avec la loi de « justice » que Dieu voulut par ailleurs observer à son égard. Les polémistes qui accusent à l'envi d'immoralité la sotériologie de l'ancienne Église ne peuvent le faire qu'en amalgamant de leur cru, contre toute méthode et toute équité, des éléments disparates que ses représentants n'ont jamais unis.

3^e. *Thème de la rémission des péchés.* — À côté de ces théories plus ou moins excentriques par rapport à l'essentiel, on oublie, d'ailleurs, trop de voir que la sotériologie patristique en offre d'aussi nettes, souvent chez les mêmes auteurs, où le mystère de la croix est expressément coordonné au principal de ses effets réparateurs.

1. *Expiation pénale.* — Pour s'expliquer l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ, il était obvie de faire valoir qu'elle acquitte, par voie de substitution, la peine due à nos péchés.

Aussi bien ce thème est-il, dans toute l'antiquité chrétienne, comme une sorte de lieu commun. Difficilement sans doute arriverait-on à trouver un seul Père qui ne l'ait plus ou moins largement traité, soit *motu proprio*, soit d'après le chapitre LIII d'Isaïe et les divers textes qui s'en inspirent dans le Nouveau Testament. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 111 (épître à Diognète), 115 (Justin), 132-133 (Clément d'Alexandrie), 135-138 (Origène), 168, 173, 175-176 et 183-184 (derniers Pères grecs du IV^e siècle), 216-217 (Tertullien), 219 (Cyprien), 230, 235-236, 243 et 255-257 (derniers Pères latins).

Quel que soit le prix de ces mentions fugitives, il est encore plus significatif de voir que cette idée fait déjà très souvent l'objet de développements continus. Ainsi dans saint Athanase, *De inc. Verbi*, 6-10, P. G., t. XXV, col. 105-113, au nom de la vérité divine, et dans Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.*, I, 10 et X, P. G., t. XXII, col. 84-89 et 716-725, autour du concept d'ἀντιψυχον. Voir encore S. Cyrille d'Alexandrie, *De ador. in spir. et veril.*, III, P. G., t. LXVIII, col. 293-297.

2. *Sacrifice réconciliateur.* — À d'autres c'est la philosophie religieuse éparse dans l'épître aux Hébreux qui inspire une théologie complète du sacrifice dont la croix du Sauveur occupe le sommet.

Dès le III^e siècle, on voit cette doctrine atteindre d'emblée sa plénitude avec Origène, *In Num.*, XXIV, 1, P. G., t. XII, col. 757-758 : « Quoniam peccatum introit in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necesse fuit provideri hostiam pro peccato... Sed... unus est agnus qui totius mundi potuit auferre peccatum; et ideo cessaverunt ceteræ hostiæ, quia talis hæc fuit hostia ut una sola sufficeret pro totius mundi salute. »

Un peu plus diluée, mais non moins facile à reconnaître pour peu qu'on se donne la peine d'en dégager la trame, elle se retrouve encore à la base de maintes synthèses théologiques chez les grands docteurs du siècle suivant. Ainsi dans Grégoire de Nazianze, *Or.*, XLV, 12-30, P. G., t. XXXVI, col. 640-664; Augustin, *Enchir.*, 33-50, P. L., t. XL, col. 248-256. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2368-2370.

3. *Bilan de la sotériologie patristique.* — Malgré l'état précaire et inachevé de ces constructions sotériologiques, il n'en faut pas davantage pour se rendre compte que la foi au mystère de la rédemption commençait, dès le temps des Pères, à s'organiser en une doctrine cohérente dont les grandes lignes sont encore celles de maintenant.

Plus superficiel, le thème de l'expiation n'a guère, en somme, progressé depuis : sous les espèces de la substitution pénale, il indiquait déjà, sans les formuler *ex professo*, la gravité de nos fautes devant Dieu et le rôle du Christ en vue de leur pleine réparation. Au thème du sacrifice il manqua seulement de franchir

la phase oratoire pour poser à vif et résoudre à fond le problème religieux du péché. Du moins a-t-il fourni le canevas de la solution. Voir *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 159-178; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 44-46 et 104-131.

En regard, toujours est-il que le schéma fondé sur les « droits » du démon n'a que la signification d'une « excroissance doctrinale ». A. Grétilat, *Essai de théologie systématique*, t. IV, p. 283; repris dans H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, p. 324. Il n'y a que des polémistes aveuglés par le parti pris, comme après bien d'autres J. Turmel, à vouloir la prendre pour le tronc.

Quant à la mystique de la divinisation, rien n'empêche qu'elle ait pu et puisse encore encadrer — d'autres diraient élargir — la doctrine relative à la mort propitiatoire du Christ. Tout au plus risquait-elle d'en amortir le relief. Et c'est ce qui finit par arriver à la tradition grecque, telle qu'elle est résumée par saint Jean Damascène, *De orth. fide*, III, 25-27 et IV, 4, 11, 13, P. G., t. XCIV, col. 1093-1096 et 1108, 1129, 1136-1137, au lieu qu'en s'attachant, avec saint Grégoire, *Moral.*, XVII, xxx, 46, P. L., t. LXXVI, 32-33, à la dogmatique traditionnelle du sacrifice, même sans beaucoup l'approfondir, l'Occident restait sur le chemin qui devait le mener au but.

V. THÉOLOGIE MÉDIÉVALE. — Il était réservé au Moyen Âge de réaliser la synthèse doctrinale dont la tradition patristique avait préparé les matériaux. Le tournant du XI^e siècle allait voir s'accomplir d'un coup ce progrès dans le *Cur Deus homo* de saint Anselme, et d'une manière, somme toute, assez heureuse pour que la crise ouverte par Abélard ne fit que le consolider. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 279-345 et 446-482; *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, p. 63-260.

1^o *Œuvre de saint Anselme.* — Historiens et théologiens de tous les bords sont unanimes à reconnaître que le *Cur Deus homo*, P. L., t. CLVIII, col. 361-430, fait époque. Il fut publié en 1098 et il n'y a pas à compter avec l'hypothèse, soutenue par E. Druwé, *Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita*, Rome, 1933, d'une « première rédaction » entièrement différente du texte actuel. Voir J. Rivière, *Un premier jet du « Cur Deus homo » ?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XIV, 1934, p. 329-369. On lui doit d'avoir pour la première fois systématisé la théologie rédemptrice autour du concept de satisfaction.

1. *Exposé.* — Sous la forme d'un dialogue avec son disciple Boson, Anselme y développe une thèse méthodique, en vue d'établir au nom d'une dialectique péremptoire, *rationalibus necessariis*, et de caractère purement rationnel, *remoto Christo quasi numquam aliquid fuerit de illo* (préface), la stricte nécessité de l'incarnation et de la passion. Voir ANSELME (*Saint*), t. I, col. 1338-1339.

Cette démonstration se déroule en deux livres, dont le premier commence par écarter les conceptions courantes de l'économie rédemptrice, notamment celle qu'il était habituel d'emprunter à la « justice » envers le démon (I, 7). Une fois le terrain ainsi déblayé, l'auteur définit le péché comme une violation de l'honneur dû à Dieu et, en conséquence, la satisfaction comme un hommage propre à réparer cette offense (I, 11). D'où il déduit qu'une satisfaction pour le péché s'imposait, au regard tant de Dieu que de l'homme (I, 12-19), mais que celui-ci n'était pas en mesure de la fournir *secundum mensuram peccati* (I, 20-24). Ce qui ne laisse pas à l'humanité coupable d'autre alternative pour être sauvée que l'avènement du Fils de Dieu (I, 25).

Au second livre, Anselme remonte plus haut, pour montrer que Dieu ne pouvait pas renoncer à son plan

sur le genre humain (II, 1-5) et que, dès lors, l'incarnation était nécessaire (II, 6-10). N'étant pas soumis à la mort, en l'acceptant pour ne pas trahir sa mission le Christ pourrait l'offrir à Dieu en compensation de nos péchés (II, 11-13), qu'elle réparerait *in infinitum* (II, 14-18). Ce faisant, il acquerrait un mérite dont il a demandé et obtenu que le bénéfice fût reporté sur nous (II, 19-20).

Trois propositions, au total, marquent les étapes de cette dialectique. Étant donnée la création, nécessairement Dieu se devait de pourvoir à la restauration de l'humanité déchu. À cette fin il devait exiger du pécheur une satisfaction complète pour son péché. Or cette satisfaction due par l'homme était absolument au-dessus de ses forces et ne pouvait être fournie que par un Homme-Dieu. Ainsi les conditions requises pour la rédemption du genre humain postulerait l'incarnation, qui, à son tour, éclaire la nature et garantit la réalité de celle-là.

La méditation XI : *De redemptione humana* (1099), P. L., t. CLVIII, col. 762-769, n'est qu'un résumé du *Cur Deus homo* sur le mode affectif.

2. *Appréciation*. — En raison même de son importance, l'œuvre anselmienne soulève plus encore de préventions que de difficultés.

Chez les critiques étrangers à l'Église, les pires outrances de langage restent de tradition. Avec toutes sortes d'antinomies, Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, 4^e éd., p. 401-409, sur les pas de Baur et de Ritschl, y découvre une notion mythologique de Dieu ainsi qu'une opposition digne de la Gnose entre la justice du Père et la bonté du Fils, que vient compliquer une division parfaitement nestorienne de la personne du Christ, le grief général de transformer en catégories juridiques les réalités de la foi planant sur le tout. J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 413 et 419-426, s'acharne de préférence contre la cohésion du système, où il ne voit que sophismes et contradictions. Autant de reproches qui se discréditent par leur manque de mesure et trahissent, avec un défaut complet d'objectivité, le parti pris contre la doctrine catholique dont le *Cur Deus homo* reste le principal boulevard. Il incombe aux théologiens d'y parer en s'appliquant à prévenir ou dissiper les déformations et les méprises de *l'ignoratio elenchi*.

Au concept fondamental de satisfaction la mode fut quelque temps de chercher, avec E. Cremer, une origine apocryphe dans la notion germanique du *Vergeld*. L'histoire la moins partielle reconnaît maintenant, cf. Ad. Harnack, *op. cit.*, p. 391-392, et F. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4^e éd., p. 509-511, qu'il est emprunté à la langue de l'Église, où il avait cours depuis Tertullien pour désigner le rôle de la pénitence personnelle du pécheur.

Son application à l'œuvre du Christ ne marquerait-elle pas du moins une rupture avec la tradition des siècles antérieurs qui l'ignorait? Ainsi G.-C. Foley, *Anselm's theory of the atonement*, p. 77 et 96-99. Mais ce n'est là qu'une expression nouvelle de ce que désignaient les anciennes catégories de sacrifice et de rachat. Ce qui ne va pas au-delà d'un légitime développement.

Du point de vue catholique, le système anselmien ne laisse pas d'être vulnérable dans plusieurs de ses parties. Son déficit le plus saillant a toujours paru la nécessité qu'il introduit à chaque moment de l'économie rédemptrice et, malgré tous les essais périodiques d'interprétation bénigne, on ne peut guère douter qu'Anselme ne l'ait entendue au sens le plus rigoureux. Pour la preuve détaillée, voir *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 313-347. Aujourd'hui surtout beaucoup de théologiens en regrettent la méthode trop exclusivement juridique,

par suite de laquelle Anselme réclame pour la satisfaction un acte strictement surrogatoire, au risque certain d'isoler la mort du Christ de l'ensemble de sa vie, ou ramène l'application des mérites du Sauveur à une convention artificielle entre le Père et le Fils au détriment de la notion paulinienne de solidarité.

Mais ces défauts de détail, et qu'il est, au demeurant, facile d'amender, ne doivent pas empêcher de reconnaître la valeur unique d'une œuvre puissante entre toutes, à laquelle, au surplus, la théologie chrétienne de la rédemption doit sans conteste le capital dont elle a vécu depuis.

2^o *Œuvre d'Abélard*. — Rapproché d'Anselme par la chronologie, Abélard en diffère du tout au tout par son genre de contribution à l'histoire de la sotériologie catholique, où il ne compte guère, comme ailleurs, que par ses témérités.

1. *Exposé*. — À défaut d'une synthèse comparable au *Cur Deus homo*, la doctrine rédemptrice d'Abélard se trouve ébauchée dans un *excursus* de son commentaire sur l'épître aux Romains (après 1125), II, III, P. L., t. CLXXVIII, col. 833-836.

Comme l'archevêque de Cantorbéry, l'écolâtre parisien s'élève tout d'abord contre la conception usuelle, qu'il présente sous les traits passablement lourds d'un rachat au démon. À quoi il oppose que celui-ci ne saurait avoir aucun droit sur les pécheurs au châtement desquels il est préposé par Dieu, pas plus que le géolier ou le bourreau sur ses clients.

Suivent un certain nombre de questions rapides et pressantes qui intéressent le fond même du mystère de la rédemption. Quel besoin Dieu avait-il de s'incarner pour notre salut? Comment pouvons-nous être justifiés par la mort du Christ qui ne nous rend pas meilleurs et provient elle-même d'un crime autrement grave que la faute d'Adam? Si elle est une rançon, comment peut-elle agir sur celui qui la détermine? N'est-ce pas une injustice pour Dieu que de réclamer la mort de l'innocent ou une cruauté que d'y prendre plaisir?

Une seule réponse lui semble propre à dénouer ces antinomies, savoir de chercher le secret de notre justification dans les leçons que la mort de Jésus nous donne et dans l'amour qu'elle a pour but de nous inspirer. Tout le mystère tient dans cette psychologie : *Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio*. Cf. *ibid.*, II, v et III, VIII, col. 860 et 898.

2. *Appréciation*. — Par sa critique de la sotériologie populaire, Abélard peut sembler, en gros, d'accord avec Anselme. À y regarder de près cependant, on voit qu'avec le « droit » du démon il contestait également son *dominium* ou sa *potestas* sur les pécheurs. Une équivoque des plus graves, et tout entière à sa charge, allait de ce chef peser sur le débat.

Il est banal de le faire passer pour un adversaire de la satisfaction, que le docteur de Cantorbéry venait de systématiser. Aucun de ses arguments ne vise, en réalité, les positions du *Cur Deus homo*. Ce n'est pas contre le système anselmien, mais contre les données essentielles de la foi que portent ses *rationes dubitandi*. Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, p. 96-129.

Les théologiens du protestantisme libéral lui font honneur d'avoir franchement situé la rédemption sur le terrain subjectif. Éloge qui suffit à montrer combien il s'éloignait de l'Église et de sa tradition. Voir ABÉLARD, t. I, col. 47.

Quelques auteurs, surtout protestants, ont entrepris d'arracher Abélard à cette réputation compromettante, en faisant valoir les divers passages où il semble assez fidèle aux exigences de l'orthodoxie. Ainsi S.-M. Deutsch, *Peter Abälard*, Leipzig, 1883.

p. 370-387. Mais des textes oratoires sur le sacrifice du Christ et la vertu rédemptrice de sa croix sont trop vagues pour rien trancher ou s'entendent sous le bénéfice d'un subjectivisme constant par ailleurs. Quant à ces « mérites » du nouvel Adam qui suppléeraient à l'insuffisance des nôtres, *In Rom.*, II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 863 et 865-866, ils peuvent tout au plus constituer une de ces inconséquences fréquentes chez Abélard et ne sauraient donner le change sur la direction de son enseignement dans les endroits où il s'exprime en termes formels.

3. *Influence.* — Ces positions d'Abélard se retrouvent exactement dans l'école issue de lui. Voir ici même, t. I, col. 49-51. Cf. J. Rivière, *De quelques faits nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1931, p. 107-113; *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Âge*, p. 170-193 et 232-237.

Avec des nuances, Roland Bandinelli, maître Omnebene et l'anonyme de Saint-Florian témoignent de la même hantise dialectique à l'égard du rachat au démon et s'attachent à souligner l'amour dont l'œuvre du Christ est la source, pour ne toucher qu'en passant à la valeur sacrificielle de sa mort. Voir A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Br., 1901, p. 157-162; H. Ostlender, *Sententiae Florianenses*, Bonn, 1929, p. 14-16; Ps.-Augustin, *Hom.*, 9, *P. L.*, t. XLVII, col. 1218.

Seul Hermann, tout en gardant ce cadre, subordonne assez nettement l'infusion de la charité qui nous justifie au sacrifice que le Christ offre à Dieu dans sa passion. Voir *Epitome theol. chr.*, 23, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1730-1732.

En même temps qu'il achève de caractériser les tendances d'Abélard, le suffrage de ses disciples n'en montre-t-il pas suffisamment le danger?

3^e *Destinées immédiates des deux initiateurs.* — A la croisée des chemins doctrinaux qu'ouvraient devant elle ces deux maîtres illustres, ni l'Église ni la théologie du XII^e siècle naissant n'eurent d'hésitation.

1. *Condamnation d'Abélard.* — Dénoncé par Guillaume de Saint-Thierry, puis, à son instigation, par saint Bernard, Abélard vit dix-neuf de ses erreurs condamnées par le concile de Sens (1140), puis par le pape Innocent II. La quatrième avait trait à sa doctrine de la redemption.

En effet, la sotériologie de l'écolâtre parisien recevait une large part dans les deux mémoires accusateurs. Voir Guillaume de Saint-Thierry, *Disp. adv. Abel.*, 7, *P. L.*, t. CLXXX, col. 269-276; S. Bernard, *Tract. de err. Abel.*, v, 11-ix, 25, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1062-1072. Avec l'insolence agressive d'Abélard contre l'enseignement commun, l'un et l'autre attaquaient sa manière de rejeter l'assujettissement des pécheurs au démon et de réduire à celle d'un exemple l'efficacité de la mort du Sauveur. Le premier grief fut seul officiellement retenu et donna lieu à un *capitulum* ainsi libellé : *Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo diaboli liberaret*. Denzinger-Bannwart, n. 371.

Tout en se plaignant avec amertume d'avoir été mal compris, Abélard lui-même ne laissa pas de prendre condamnation sur cet article. *Fidei confessio*, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 105-106. Il n'en fallut pas davantage pour couper court à son influence et arrêter le développement de la petite école qui commençait à la subir.

2. *Témoignage de saint Bernard.* — Rien n'est mieux fait pour montrer quel était, à l'époque, le cours ordinaire de la théologie que l'attitude prise dans ces circonstances par l'abbé de Clairvaux.

On ne se prive pas d'inscrire à son passif l'ardeur qu'il met, non seulement à défendre, comme réel au-

tant que « juste », l'empire du démon sur nous jusqu'à l'attentat criminel qui le lui fait perdre non moins justement, mais à proclamer « convenable » cette procédure de « justice ». Preuve certaine de la place que ces vieilles conceptions tenaient encore dans les habitudes mentales du temps. Encore est-il que Bernard s'attache surtout à revendiquer la « puissance » du démon sur les pécheurs, qu'il voyait ou croyait niée par Abélard, cf. col. 1944, et non pas précisément son « droit ». C'est dire que, chez lui, tout le débat roule sur un fait élémentaire de l'ordre religieux, sans égard aux spéculations juridiques dont il s'était peu à peu chargé. Telle est également l'unique portée de la censure infligée au novateur par le concile de Sens.

En revanche, on néglige d'observer qu'il ne déploie pas moins d'énergie pour maintenir sa signification traditionnelle au *sacramentum redemptionis* et que, pour l'exprimer, il fait bon accueil au concept de satisfaction. *Tract. de err. Abel.*, vi, 15, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1065; *Lib. ad milites templi*, xi, 33, *ibid.*, col. 934; *In Cant.*, serm. xx, 3 et xxii, 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 868 et 881. Voir BERNARD (*Saint*), t. II, col. 764-767.

Ferme témoin de la foi chrétienne au mystère de la redemption, saint Bernard l'est aussi de la manière dont la théologie anselmienne y était dès lors associée pour en traduire le contenu.

3. *Action progressive de saint Anselme.* — Pour les besoins de l'antithèse, le prestige d'Abélard auprès de ses contemporains fait pendant, chez un certain nombre d'auteurs, à l'éclipse de l'archevêque de Cantorbéry. Ainsi encore dans J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 426-427. Simplification tendancieuse et de tous points contraire aux faits. Voir *Le dogme de la redemption au début du Moyen Âge*, p. 133-169 et 238-246.

Il est vrai que l'ancienne sotériologie démonocentrique persistait encore chez Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux et d'autres moins importants. Le même phénomène se constate d'ailleurs tout autant après l'intervention plus véhémement d'Abélard. Ce qui prouve tout simplement qu'une question aussi favorable à la tyrannie de la routine offre un terrain particulièrement mal choisi pour mesurer l'action théologique des deux docteurs.

Sur des points plus substantiels, l'influence doctrinale d'Anselme apparaît déjà, d'une manière indirecte, dans l'allure imprimée à la théologie traditionnelle du sacrifice par des auteurs comme Pierre le Vénérable, *Tract. cont. Petr.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 786-798, Hildebert de Lavardin, *Carm. misc.*, 52, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1406, et Bruno d'Asti, *De inc.*, *P. L.*, t. CLXV, col. 1079-1081, ou de l'expiation pénale, par exemple chez Rupert de Deutz, *De Trin. et op. ejus: De opere Spir. S.*, II, 18, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1612. Cf. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, 3^e éd., t. III, p. 225.

On la saisit directement à la diffusion croissante d'un thème aussi spécifiquement anselmien que celui de la satisfaction. Voir, dès le vivant d'Anselme, Odon de Cambrai, *Disp. cont. Jud.*, *P. L.*, t. CLX, col. 1048; peu après sa mort, Guibert de Nogent, *De inc.*, III, 2-3, *P. L.*, t. CLVI, col. 508-509; Hermann de Tournai, *De inc.*, 1-6, *P. L.*, t. CLXXX, col. 11-12; Honorius d'Autun, *Elucid.*, I, 15-18 et 21, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1120-1122; Rupert de Deutz, *Com. in Johan.*, III, *P. L.*, t. CLXIX, col. 330-331, auxquels on ajoutera désormais le *Libellus... cur Deus homo*, 24-37, édit. Druwé, p. [22]-[36]; Pierre le Peintre, *Lib. de s. euch.*, 2-3, *P. L.*, t. CCVII (sous le nom de Pierre de Blois), col. 1139. Témoins obscurs, mais d'autant plus significatifs, et qui annonçaient l'œuvre délibérée d'assimilation qu'allait réaliser l'école de Saint-Victor. Voir Hugues, *De sacram.*, I, pars VIII, 3-4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 307-309. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 279.

Dès la génération qui le suit, l'auteur du *Cur Deus homo* se révèle, à de clairs indices, comme le maître de l'avenir.

VI. ORGANISATION DÉFINITIVE : DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE. — Sur la base du système anselmien, au prix de quelques modifications de surface, le dogme catholique de la rédemption allait rapidement prendre la forme qu'on lui voit encore aujourd'hui.

1° *Préparation de la scolastique.* — Tout le travail d'élaboration qui prépare l'avènement de la scolastique s'accomplit, en effet, pratiquement en dehors d'Abélard et sous l'emprise croissante de l'archevêque de Cantorbéry. Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, appendice III, p. 363-409.

1. *Autour de Pierre Lombard.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter à la survivance des vieux thèmes qui, dans la deuxième moitié du XII^e siècle autant que dans la première, maintiennent la tradition des « *Cur Deus homo* populaires » chez un certain nombre de prédicateurs. A ne considérer que les apparences, Abélard n'eut pas, sur ce point, plus de succès que n'en avait eu saint Anselme. Tout juste peut-on y remarquer une tendance plus ferme à transformer le « droit » du démon en un semblant de droit. Ainsi Raoul Ardent, *Hom.*, I, 36, *P. L.*, t. CLV, col. 1447; Innocent III, *Serm.*, I et XXIX, *P. L.*, t. CCXVII, col. 320 et 587.

C'est aux théologiens qu'il faut recourir pour avoir la ligne authentique de la pensée médiévale. Non sans quelques restes d'embarras, elle continue à s'orienter dans le sens anselmien.

Gandulphe de Bologne trahit encore un peu l'influence d'Abélard en insistant sur l'action morale du Christ, *Sent.*, III, 83, édit. J. de Walter, p. 335, à l'œuvre duquel il ne laisse pas d'appliquer les concepts de mérite et de sacrifice. *Ibid.*, 80-82, p. 329-333; cf. 103-104, p. 351 et 354. De même Robert Pullus, qui paraît plus ardent à contester les « droits » du démon qu'à s'expliquer sur la valeur de rédemption qu'il reconnaît à la croix. *Sent.*, IV, 13-14, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 820-821.

Pierre Lombard, de son côté, fait preuve d'un éclectisme doublement conservateur, en ce qu'il se préoccupe d'assurer une part, sous la forme d'une *justitia humilitatis* mal définie et d'ailleurs facultative, à la « justice » envers notre détenteur, *Sent.*, III, dist. XIX, c. II et XX, c. II-III, tandis qu'il néglige entièrement l'idée anselmienne de satisfaction. Du moins est-il très ferme pour éclairer l'œuvre du Christ par les catégories de mérite et de sacrifice, *ibid.*, dist. XVIII, auxquelles il unit, du reste, l'influence psychologique de son amour, dist. XIX, I, chacune de ces propositions étant largement appuyée sur des textes de saint Augustin. Avec le Maître des Sentences, la théologie rédemptrice ne fait pas plus de progrès qu'elle ne subit de recul. Voir PIERRE LOMBARD, t. XII, col. 1998.

Ses contemporains et successeurs immédiats montrent plus de décision. D'une part, ils réduisent de plus en plus le rôle de Satan et de ses « droits ». Ainsi l'auteur inconnu des *Quæstiones in epistolas Pauli*, *In Rom.*, 90, *P. L.*, t. CLXXV, col. 457; Pierre de Poitiers, *Sent.*, IV, 19, *P. L.*, t. CCXI, col. 1210; Simon de Tournai, *Disp.*, XLV, 1, édit. Warichez, p. 130. En même temps, c'est à la doctrine de la satisfaction, sans préjudice d'ailleurs pour la notion de mérite, qu'ils demandent le cadre de leur théologie de la rédemption. Richard de Saint-Victor continue sur ce point, *De Verbo inc.*, 8-11, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1002-1005, la tradition inaugurée par Hugues, qui ne s'affirme pas moins chez Robert de Melun, voir *Revue d'hist. eccl.*, t. XXVIII, 1932, p. 325, et Pierre de Poitiers, *Sent.*, IV, 14, *P. L.*, t. CCXI, col. 1195-1196. Cf. *Quæst. in epist. Pauli*, *In Rom.*, 96, *P. L.*, t. CLXXV, col. 458; Nicolas

d'Amiens, *De art. cath. fidei*, III, 1-5, *P. L.*, t. CCX (sous le nom d'Alain de Lille), col. 610-611.

Avec le suffrage de l'École naissante, l'œuvre anselmienne recevait également celui des mystiques et des orateurs sacrés. Voir, parmi les plus notables, Raoul Ardent, *Addenda : Hom.*, I, 10, *P. L.*, t. CLV, col. 1700; saint Martin de Léon, *Serm.*, IV, 25, *P. L.*, t. CCVIII, col. 363; Innocent III, *Serm. de sanctis*, I, *P. L.*, t. CCXVII, col. 454; Eckbert de Schönau, *Stimulus dil.*, *P. L.*, t. CLXXXIV (sous le nom de saint Bernard), col. 962-963; Geoffroy d'Admont, *Hom. dom.*, IX, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 62; Pierre de Celle, *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. CCII, col. 659.

2. *Commencement du XIII^e siècle.* — Pour autant qu'on les puisse atteindre, les ancêtres immédiats des grands scolastiques témoignent, à leur tour, d'un semblable mouvement.

De Guillaume d'Auvergne, par exemple, il existe un *Cur Deus homo*, dans *Tract. Guil.*, édition de Nuremberg, circ. 1486, fol. CVII r^o-CXV v^o, qui rivalise avec celui d'Anselme, sans le valoir, pour imposer au nom de la dialectique l'incarnation du Fils de Dieu en vue de la *satisfactio condigna* requise pour nos péchés. Le mérite et la satisfaction du Christ font l'objet d'une analyse didactique dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, III, tract. I, c. VII, édition Régnaud, fol. 132-133. En regard, le vieux problème des droits du démon ne tient plus qu'un rang effacé.

Non moins que pour adopter la substance du système anselmien, les deux maîtres sont aussi d'accord pour l'interpréter. Guillaume d'Auvergne, fol. CVIII r^o, admet qu'en dehors de l'incarnation un autre moyen de salut était possible à Dieu de *sua potestatis immensitate*; mais il ajoute aussitôt : *Peccati modum et magnitudinem hunc modum requirere satisfactionis*. D'une manière encore plus nette, Guillaume d'Auxerre, après avoir combattu les opinions qui concluaient à la nécessité du plan divin, fol. 131 v^o, enseigne que la mort du Christ s'imposait, fol. 133 r^o, *manente Dei decreto*, c'est-à-dire, explique-t-il, dans l'hypothèse où Dieu voudrait exiger un *sufficiens pretium* pour tout le genre humain.

Ainsi les voies sont ouvertes qui permettront de conserver, avec la doctrine de la satisfaction, jusqu'à la logique interne au nom de laquelle Anselme la justifiait, moyennant de la transposer sur le plan du relatif.

2° *Apogée de la scolastique.* — Entre les docteurs du XIII^e siècle, il n'y a plus, en effet, que des nuances individuelles dans cette œuvre de mise au point. Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, appendice IV : *Dans l'atelier de l'École*, p. 410-458.

1. *École franciscaine.* — Nécessité de notre rédemption, puis d'une satisfaction quelconque et enfin d'une satisfaction par l'Homme-Dieu : il suffit de parcourir ces articles successifs, où d'ailleurs Anselme est, d'ordinaire, plus ou moins textuellement utilisé, pour voir combien Alexandre de Halès, *Sum. th.*, III, q. I, membr. 3-7, se tient près du *Cur Deus homo*. De même quand, par la suite, *ibid.*, q. XVI-XVII, il établit la nécessité, puis l'efficacité de la mort du Christ.

Cependant le décret initial de notre salut ne relève en Dieu que de la *necessitas immutabilitatis*, q. I, membr. 3. *De potentia absoluta* il pouvait de même nous racheter sans conditions d'aucune sorte : la nécessité d'une satisfaction ne s'impose qu'au regard de sa *potentia ordinata*, membr. 4. Il faut sans nul doute en dire autant des thèses complémentaires sur l'impuissance de l'ange aussi bien que de l'homme devant la satisfaction requise et la nécessité d'un Homme-Dieu pour la fournir. Sur toute la ligne, la fidélité d'Alexandre à la doctrine et jusqu'au langage d'Anselme ne va pas sans un perpétuel effort d'adoucissement.

Telle est aussi la position de saint Bonaventure, chez lequel il n'est pas jusqu'au libellé même des questions à résoudre qui ne place le problème sur le terrain du *congruum*. La « nécessité » de notre rédemption n'est plus, comme chez Alexandre, que l'immutabilité des desseins de Dieu. Si la réparation du péché, au double titre de son extension et de sa gravité, reste au-dessus de nos moyens et requiert la personne de l'Homme-Dieu, c'est uniquement d'un point de vue spéculatif. Car l'homme pouvait offrir une *satisfactio semi-plena* et rien n'empêchait que Dieu pût s'en contenter. In *III^{um} Sent.*, dist. XVIII-XX, édition de Quaracchi, t. III, p. 380-434. Voir R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, p. 28-47 et 72-118.

2. *École dominicaine*. — Simultanément les maîtres dominicains s'adonnaient au même travail d'élaboration.

Dispersée au cours de son explication des *Sentences*, la sotériologie d'Albert le Grand procède d'une même attitude à l'égard du système anselmien. On peut juger de sa méthode par cette déclaration occasionnelle sur la nature humaine du Sauveur, In *III^{um} Sent.*, dist. XII, a. 2 et 3, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXVIII, p. 226-227 : « ...*Deo nihil est impossibile; sed, quantum est de congruitate naturæ et satisfactionis, non debuit Christus aliunde quam de Adam accipere...* » NON DEBUI, ID EST NON FUIT CONGRUUM. Chaque fois que se posent des questions similaires, elles reçoivent une semblable solution. Voir *ibid.*, dist. XV, a. 1; dist. XVI, a. 1. La « nécessité » de l'économie actuelle du salut se ramène à une convenance et ne peut se défendre au sens fort que dans l'hypothèse d'une *redemptio* qui ne serait pas une simple *liberatio*. Dist. XX, a. 1-3.

A saint Thomas d'Aquin J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 440, imagine de prêter une évolution, suivant laquelle il aurait « commencé par prendre pour maître » Abélard et ne se serait tourné vers Anselme « qu'en second lieu ». Cette dernière position est celle de la *Somme théologique*, tandis que la première s'accuserait encore dans la *Somme contre les Gentils*, IV, 54. Hypothèse fantaisiste autant que tendancieuse, que ruine la parfaite identité doctrinale du *Commentaire des Sentences* (avant 1255-1256) et de la *Somme théologique* : les divergences que peut présenter la *Somme contre les Gentils* écrite entre les deux (1258-1260), et qui sont d'ailleurs de pure forme, tiennent à son but apologetique spécial.

De ces différentes sources ressort, au contraire, une doctrine constante, encore que peu systématique, dont l'œuvre anselmienne discrètement amendée fournit tous les matériaux. Il faut d'ailleurs compléter l'un par l'autre ces divers traités pour en reconstituer intégralement la teneur.

Congruentissimum fuit humanam naturam ex quo lapsa fuit reparari, lit-on dans In *III^{um} Sent.*, dist. XX, q. I, a. 1, sol. 1. En vue de cette fin, la *Somme théologique* enseigne, III^a, q. I, a. 2, que l'incarnation était le moyen le mieux approprié; c'est seulement dans le cas d'une *satisfactio condigna* qu'elle deviendrait hypothétiquement nécessaire, en raison soit de la malice propre au péché : *quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ maiestatis*, soit de l'étendue de ses ravages sur l'humanité. A son tour, la passion du Christ, *ibid.*, q. XLVI, a. 1-3, ne peut être dite nécessaire si ce n'est *ex suppositione* : en elle-même, elle est simplement convenable, en raison des multiples bienfaits qu'elle nous procure, et Dieu pouvait toujours se dispenser d'une satisfaction *salva iustitia*. Ce qui revient à rabattre sur le plan de la convenance toutes les thèses du *Cur Deus homo*.

L'exposé de l'œuvre rédemptrice est ensuite dis-

tribué par le Docteur angélique, non sans quelques hors-d'œuvre, sous les chefs suivants : psychologie de la passion, q. XLVI, a. 5-8; étude de ses causes, q. XLVII, a. 1-3; analyse de son action, q. XLVIII, a. 1-5, « par manière » de mérite, de satisfaction, de sacrifice et de rédemption, toutes catégories classiques auxquelles se superpose le théologoumène proprement thomiste *per modum efficientiæ*; inventaire de ses effets, q. XLIX, a. 1-6.

Multa, non multum : il est de règle, chez les vulgarisateurs, de reproduire ce jugement porté par Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4^e édit., t. III, p. 540, sur la sotériologie de saint Thomas. Lacune qu'aggraverait le grief positif de ces « contradictions mal dissimulées », dont parlait A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 60, et dont J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 440-445, vient d'enfler à plaisir l'effectif pour conclure sur les gros mots de non-sens et de fatras.

Plus encore que celles dont la construction anselmienne est l'objet, ces rigueurs tiennent, pour une bonne part, à la méconnaissance de la position catholique et de l'équilibre que ses représentants ont à cœur de garder entre les éléments divers du donné chrétien. A défaut d'une création personnelle ou d'une synthèse vigoureuse, le mérite de saint Thomas est d'avoir contribué plus utilement que personne à cette œuvre de judicieuse organisation. « La théologie traditionnelle » de l'Église lui doit « une forme et des contours définis ». H. Rashdall, *The idea of atonement*, p. 373-374.

Dans cette doctrine tout entière dominée par la valeur objective de la mort du Christ, il va de soi que son efficacité subjective ne laissait, du reste, pas d'avoir, à titre subsidiaire, sa place légitime et que l'œuvre du Rédempteur ne supprime pas notre part de collaboration. Voir Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 1 et 3; Bonaventure, In *III^{um} Sent.*, dist. XX, q. v.

Quant au rôle de Satan, il n'y survit que par un souvenir fugitif accordé à l'abus de pouvoir parmi les effets de la passion. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, III^a, q. XLIX, a. 2; Bonaventure, In *III^{um} Sent.*, dist. XX, q. III. A la différence de ses parties substantielles, dont la synthèse médiévale incorporait tout le fond, cet élément adventice de la tradition patristique finissait par tomber à rien.

C'est ainsi que, dans le moule théologique élaboré par saint Anselme, l'École donnait au dogme de la rédemption ses formes définitives. Développement d'ailleurs tout occidental, dont l'« orthodoxie » grecque tarderait à recueillir le bénéfice, voir *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 281-312, et dont quelques-uns de ses membres ne surent même pas toujours, à la longue, estimer suffisamment le prix.

3^o *Discussions et précisions ultérieures*. — Achevé dans ses lignes essentielles par les maîtres du XIII^e siècle, l'édifice de la sotériologie catholique ne devait plus recevoir dans la suite que de légères modifications, qui, pour quelques retouches de minime portée, en respecteraient le style et le plan.

1. *Œuvre critique de Scol.* — Jusqu'ici l'adaptation du système anselmien s'était poursuivie d'une manière sensiblement uniforme. Avec le Docteur subtil allait commencer, pour cette *doctrina recepta*, l'épreuve de la révision. Voir DENS SCOT, t. IV, col. 1894-1896. Les résultats de sa critique sont consignés dans *Opus Oxon.* : In *III^{um} Sent.*, dist. XIX et XX, édition de Lyon, t. VII, 1639, p. 412-431. Cf. *Report. Paris.*, t. XI, p. 495-502.

Reconnaître au mérite du Christ « une certaine infinité » de par sa nature propre lui paraît une « hyperbole » ; mais le péché n'est pas davantage, en lui-même,

un « mal formellement infini » : dans les deux cas, ce terme peut néanmoins être conservé par manière de « dénomination extrinsèque ». En conséquence, l'œuvre du Sauveur n'a, par rapport à nous, qu'une valeur de *congruo* et ne peut s'appliquer à notre profit que moyennant son acception par Dieu. L'analyse du péché ne permet pas davantage d'admettre la nécessité hypothétique de l'incarnation : *de possibili*, un ange ou même un homme ordinaire investi de la grâce étaient en mesure d'offrir une satisfaction que Dieu pouvait accepter pour tout le genre humain.

On ne peut pas faire un crime à la sotériologie scotiste de bouleverser les positions communément reçues, tant qu'il n'est pas démontré que celles-ci devraient se confondre avec les données de la foi. Elle se réfère à une conception théologique d'ensemble sur Dieu, l'homme et le Christ, qui, pour discutable qu'elle puisse être, n'en garde pas moins sa place dans l'Église, par-dessus toutes les préventions d'école, au rang des libres opinions.

2. *Scolastique récente*. — A partir de là, les discussions amorcées par la critique de Scot envahissent de plus en plus la théologie.

Une école scotiste est, en effet, constituée, qui recrute, par surcroît, le renfort du nominalisme. Or, pour quelques disciples tels que Matrius, Hauzeur ou Frassen, qui crurent devoir atténuer la doctrine du maître, par exemple, sur la valeur des mérites du Christ, la plupart eurent à cœur de la maintenir intégralement : ainsi François de Mayronis, Durand de Saint-Pourçain, Occam, Pierre d'Ailly, Biel. Voir S. Bonaventure, *Opera omnia*, édition de Quaracchi, t. III, p. 429-430, *scholion* des éditeurs; Th. Fettes, *Johannes Duns über das Werk des Erlösers*, p. 99-122.

Il va sans dire que les écoles rivales ne déployaient pas moins d'ardeur dans la défense des points contestés, quitte à se subdiviser en groupes différents suivant la manière de les concevoir. D'où ces interminables dissertations, qui sont la spécialité du second âge scolastique, sur la malice du péché ou la nécessité de l'incarnation pour y satisfaire adéquatement, et qui elles-mêmes entraînent d'autres sur la valeur de la satisfaction du Christ en vue de savoir si elle s'est ou non produite *ex rigore justitiæ*, peut-être même *ad strictos juris apices*. Voir, par exemple, Suarez, *De inc.*, disp. IV, sect. III-XII, édit. Vivès, t. XVII, p. 55-186; J. de Lugo, *De inc.*, disp. III-VI, édit. Vivès, t. II, p. 258-390.

De ces longues controverses auxquelles a donné lieu le besoin de précision technique en la matière, et dont les résidus surchargent encore beaucoup de nos manuels, il faut bien constater que l'importance n'égale pas l'ampleur. En tout cas, c'est d'ailleurs que, vers le même temps, des problèmes autrement graves pour la sotériologie chrétienne étaient en train de surgir.

VII. ORGANISATION DÉFINITIVE : DANS LES ÉGLISES PROTESTANTES. — Autant la logique immanente au système protestant évitait ses adeptes à maintenir au premier plan de leur foi le dogme de la rédemption par le sang du Christ, autant elle les prédisposait à en transformer inconsciemment la notion. Non seulement, en effet, leur conception de la déchéance humaine leur imposait de sacrifier notre régénération spirituelle à l'œuvre exclusive du Rédempteur, voir MÉRITE, t. X, col. 710-717, mais la hantise du péché et de son inexorable châtement, point de départ nécessaire du drame intérieur qui aboutit à nous justifier, devait réagir sur la direction et pour ainsi dire la couleur de celle-ci. Voir *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, p. 384-548.

De fait, la Réforme a déterminé, dans la théologie rédemptrice, un changement d'orientation dont les critiques protestants eux-mêmes n'ont pas pu ne pas

s'apercevoir. « Sans doute la doctrine luthérienne de la rédemption se rattache à la théorie d'Anselme... Mais elle s'en distingue principalement en ceci que la passion et la mort du Fils de Dieu n'y sont pas considérées comme un don offert à Dieu en place du châtement afin de réparer l'injure faite à son honneur, mais comme une souffrance de caractère pénal volontairement acceptée par substitution, comme la *sufficientissima penarum quæ nos manebant persolatio*. Nulle part, chez Luther, il n'est question que, dans la passion et la mort du Christ, il s'agisse uniquement d'une satisfaction en vue de rétablir l'honneur violé de Dieu. » Or « la doctrine des réformés, si l'on en juge par les brèves énonciations des symboles, ne semble pas différer essentiellement de celle des luthériens ». G.-F. Oehler, *Lehrbuch der Symbolik*, 2^e édit., Stuttgart, 1891, p. 465-466 et 471. Cf. G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, p. 151-152 : « Pour Anselme, la satisfaction accomplie par le Christ n'est pas regardée comme une punition, mais comme le remplacement d'une punition. C'est ici le point où la théologie de la Réforme et d'après la Réforme s'éloigne de lui et de la théologie médiévale en général... Il n'est plus question de la dignité ou de l'honneur de Dieu, mais de son inflexible justice : il ne s'agit plus d'une alternative entre la satisfaction et le châtement, mais d'une satisfaction par le châtement. » Bref, « c'est proprement l'antithèse du *Cur Deus homo* ». R.-W. Dale, *The atonement*, 24^e éd., p. 351.

Sur ce fond permanent la préoccupation instantée de « réaliser » la justification individuelle jette une note de mysticisme, que le principe toujours actif du libre examen complique, au surplus, d'une perpétuelle mobilité. Ce qui fait de la théologie rédemptrice dans les Églises protestantes un chapitre particulièrement chargé de l'histoire de leurs « variations ».

1^{re} *Période ancienne : Orthodoxie classique*. — Une sotériologie assez homogène s'ébauche dès l'origine, en attendant de se fixer en thèses rigides, qui allait caractériser pour des siècles l'empreinte spéciale donnée par les croyants de la Réforme à l'œuvre du Rédempteur.

1. *Églises luthériennes*. — Orateur et mystique plus que théologien, sans renoncer à la terminologie scolastique, Luther se plait à reprendre les vieux thèmes populaires sur la défaite du démon. Voir K. Grass, *Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes*, p. 49-58. Mais plus significative que cet archaïsme est l'idée qu'il donne ou suggère de la satisfaction du Sauveur.

Dans son commentaire de l'épître aux Galates (1531), III, 13, *Luthers Werke*, édition de Weimar, t. XL a, p. 432-440, en termes passionnés il se représente le Christ comme « un maudit et le pécheur des pécheurs ». Car, au regard de la loi, « il faut que le pécheur meure ». Pour l'en dispenser, avec la peine des coupables, le Fils de Dieu « porte aussi le péché et la malédiction », de telle sorte qu'il ne faut plus le considérer « comme une personne privée innocente », mais comme « un pécheur qui a sur lui et porte le péché de Paul..., de Pierre..., de David » etc. Substitution que les sermons du réformateur étendent jusqu'à faire peser sur le Christ l'angoisse des damnés. Textes dans W. Kölling, *Die Satisfactio vicaria*, t. II, p. 349-350.

Exponatur, écrit plus froidement Mélanchthon, *Decl. de dicto : Sis intentus*, dans *Corpus Ref.*, t. XI, col. 779, *mirandum Dei consilium, quod, cum sit justus et horribiliter irascatur peccato, ita demum placari iustissimam iram voluerit quia Filius Dei factus est supplex pro nobis et in sese iram derivavit*. Principes qui se reflètent jusque dans l'officieuse *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, III, 58, J.-T. Müller, *Die symb. Bacher der ev.-luth. Kirche*, 11^e éd., Gütersloh, 1912, p. 118.

De ces données la scolastique luthérienne du xvii^e siècle allait construire la systématisation, en les aggravant de la célèbre distinction entre l'obéissance active et l'obéissance passive du Christ, qui permettait de soumettre l'œuvre entière du Sauveur au même schéma pour mieux anéantir la nôtre devant le double mystère de sa vie et de sa mort. Voir, par exemple, J. Quenstedt, *Theol. didactico-polemica*, p. 114, c. iii, membr. ii, sect. i, th. xxxi xl, 4^e éd., Wittenberg, 1701, p. 228-247; J. Gerhard, *Loc. theol.*, xvii, c. ii, 31-63, édit. Cotta, Tubingue, 1768, t. vii, p. 30-72. Synthèse avec d'abondantes citations à l'appui dans Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, p. 285-352. A la fin du xviii^e siècle, la même conception s'affirme encore avec les mêmes traits essentiels. Voir, par exemple, J.-F. Sellar, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, Erlangen, 1778-1779.

2. *Églises réformées*. — C'est, au contraire, de son propre fondateur que le calvinisme tient la soteriologie méthodique dont l'autorité n'allait plus cesser de faire loi. *Inst. rel. chr.* (éd. de 1559), II, xvi, 1-12, dans J. Calvini *opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. ii, col. 367-379.

Elle coïncide absolument, dans ses grandes lignes, avec celle du luthéranisme. Pour satisfaire à la justice de Dieu, le Christ prend sur lui tout ce que nous avions mérité, c'est-à-dire, avec la mort, la malédiction qu'elle comporte : ... *Operæ simul pretium erat ut divinæ ultionis severitatem sentiret, quo et ira ipsius [Dei] intercederet et satisfaceret justo iudicio*. Aussi a-t-il éprouvé *omnia irati et punientis Dei signa*, y compris les peines de l'enfer que désignerait l'article du symbole : *Descendit ad inferos*.

Telle est la doctrine à laquelle se tiennent les théologiens calvinistes postérieurs, comme J.-H. Heidegger et Fr. Turretin en Suisse, J. Owen et Jonathan Edwards l'ancien, dans les milieux de langue anglaise; celle également dont s'inspirent les confessions officielles de foi, particulièrement le synode de Dordrecht (1619), II, 1-4, dans E.-F.-K. Müller, *Die Bekenntnisse der reformierten Kirche*, p. 848-849.

2^e Période ancienne : *Secousses doctrinales*. — Ces outrances de l'orthodoxie protestante déterminèrent aussitôt une réaction en sens inverse, qui vaudrait à la théologie rédemptrice de la Réforme, avec de longues difficultés, l'avènement d'un type nouveau.

1. *Explosion du rationalisme : Socin*. — *Hic plurimum erratum fuisse...*, INTER EOS PRÆSERTIM QUI SESE AB ECCLESIA ROMANA SEPARAVERANT. Il suffit de cette déclaration, inscrite par Socin en tête du *De Christo servatore*, pour attester ses intentions agressives et marquer en même temps quel en fut l'objectif principal. C'est à la doctrine de la satisfaction reçue dès lors dans le protestantisme qu'il destine ses coups et contre ses « erreurs » que son dogmatisme lui inspire l'assurance d'être le porte-parole de la véritable révélation. Voir *Prælectiones theologicæ* (édition posthume, 1609), 15-29, *Bibl. Fratrum Polonorum*, t. i, p. 564-600, dont les positions sont résumées dans *Christianæ religionis brevissima institutio*, p. 664-668, et copieusement défendues contre le pasteur J. Couet dans *De Christo servatore* (1578, mais édité seulement en 1594), *ibid.*, t. ii, p. 115-246.

Refutatio sententiæ vulgaris de satisfactione Christi pro peccatis nostris, écrit expressément Socin, *Chr. rel. inst.*, p. 665. Ses autres ouvrages poursuivent, en effet, cette « réfutation » au double point de vue rationnel et positif. La satisfaction ne lui semble ni nécessaire, puisque Dieu peut toujours renoncer au châtiment; ni réelle, puisqu'il affirme partout sa volonté de pardonner au coupable sans autre condition que le repentir; ni possible, puisque, pour acquitter notre dette en justice, le Christ aurait dû souffrir la

mort éternelle autant de fois qu'il y a de pécheurs. *Præl. theol.*, 15-18, p. 565-573; cf. *De Chr. serv.*, III, 1-6, p. 186-206. Après quoi l'auteur d'exterminer successivement, au nom de l'exégèse, les quatre groupes de textes auxquels il ramène la prétendue preuve scripturaire de cette notion. *Præl. theol.*, 19-23, p. 573-588; cf. *De Chr. serv.*, II, 1-8, p. 140-155.

Chemin faisant, on voit apparaître, à bâtons rompus, le système personnel de Socin. Il est d'une simplicité rudimentaire. Chacun peut et doit expier son péché par la pénitence : la mort du Christ n'y contribue que par l'amour et la confiance qu'elle tend à nous inspirer ou par le bénéfice qu'elle nous assure d'un intercesseur efficace dans le ciel. *Præl. theol.*, 19 et 23, p. 575 et 587.

Tant par ses affirmations que par ses critiques, le système socinien a longtemps régné sans rival, non seulement sur l'Église unitaire, mais encore sur la théologie rationalisante que le xviii^e siècle a vue inonder le protestantisme, soit en Allemagne, voir Chr. Baur, *op. cit.*, p. 505-530, soit un peu dans tous les pays.

2. *Essai d'apologétique légaliste : Grotius*. — Juriste de métier, mais théologien à ses heures, H. Grotius voulut opposer une réplique au rationalisme socinien. D'où sa célèbre *Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi* (1617).

L'auteur se réclame de l'Écriture et de la tradition de l'Église, jusqu'à terminer sa dissertation par une liste de *testimonia Patrum*. Mais il éclaire volontiers l'une et l'autre par un fréquent appel aux catégories juridiques. Au moyen de ce double critère, il entreprend la défense de la satisfaction contre la théologie et l'exégèse de Socin, dont il passe au crible les divers arguments. Si l'adversaire était de taille, son partenaire ne se montre pas inférieur à lui. Rarement sans doute un effort plus vigoureux fut accompli pour intégrer le mystère de notre rédemption dans un système cohérent de la raison et de la foi.

Cette *catholica sententia*, il va sans dire que Grotius la situe d'instinct dans les cadres protestants. *Pœnarum pro peccatis nostris persolutio* : c'est en quoi consisterait pour lui, *Def.*, I, 13, édit. Lange, p. 10, la forme de notre rédemption. Acquiescement où le vocabulaire du droit dont il est coutumier lui permet de voir, *ibid.*, 21-22, p. 22-23, une *punitio* en vue de nous assurer l'*impunitas*. Cf. III, 1, p. 46 : *Punitio unius ad impunitatem alteri consequendum*. Échange que le libre dévouement du Christ suffit à protéger contre le reproche d'injustice et qui ne porte pas atteinte à la bonté divine parce que, étant le fait d'un tiers, il ne peut nous profiter, VI, 7, p. 80, qu'au titre légal de la *solutio recusabilis*.

Mais, dans cette famille théologique, Grotius crée une importante variété. Au lieu de la justice vindicative, en effet, c'est à la sagesse de Dieu, en tant que souverain de l'univers, que revient chez lui le rôle dominant. La mort du Christ n'est plus, dès lors, au sens strict, qu'une *divinæ iustitiæ demonstratio*, I, 1, p. 2-3, c'est-à-dire « un exemple insigne » destiné à maintenir, malgré l'amnistie accordée aux pécheurs, cette sanction du péché qui est indispensable à la bonne marche du monde moral, V, 4-8, p. 67-70. Toute la philosophie de l'œuvre rédemptrice est ainsi réinterprétée sous le signe de la loi. Cf. Baur, *op. cit.*, p. 414-435.

Quelque peu méconnu par ses contemporains, le système de Grotius devait fructifier en Angleterre et plus encore, sous l'influence de Jonathan Edwards le jeune, aux États-Unis. Textes dans E.-A. Park, *The atonement*, Boston, 2^e éd., 1860; étude par F.-H. Foster, *Historical introduction* à la traduction anglaise de la *Defensio*, Andover, 1889. A l'orthodoxie postérieure il ne cesse de fournir bien des compléments.

3^e Diversité des courants modernes. — Mêlée d'opinions qui donne, à première vue, l'impression d'un chaos : tel est l'aspect sous lequel l'état présent de la théologie rédemptrice parmi ses coreligionnaires apparaît à J. Gindraux, *La philosophie de la croix*, Genève, 1912, p. 262. On peut aisément prendre un aperçu de cette confusion, pour l'Angleterre et l'Amérique, dans *The atonement. A clerical symposium*, Londres, 1883; *The atonement in modern religious thought. A theological symposium*, Londres, 3^e éd., 1907; pour l'Allemagne, dans E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Göttingue, 1929 (compte rendu d'un congrès théologique tenu en 1928 à Francfort-sur-Mein). Voir sur ces manifestations collectives, *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 355-428. Il suffit à la théologie catholique d'une orientation générale à travers cette littérature.

1. *En marge de l'orthodoxie*. — Vivement ouvert par Socin, le procès de la satisfaction traditionnelle est plus que jamais à l'ordre du jour pendant tout le XIX^e siècle et certaine convergence dans une nouvelle manière de la replacer arrive à s'établir parmi les écoles de gauche qu'unit cette réprobation.

Kant, puis Hegel donnent, un moment, aux théologiens d'Allemagne la tentation d'absorber la rédemption chrétienne, à titre de symbole, dans le développement moral de l'espèce humaine. Mais ces spéculations métaphysiques n'obtiennent qu'un succès momentané. Le « rationalisme » postérieur, aujourd'hui vulgarisé dans les masses par le mouvement national-socialiste, est devenu plutôt franchement négatif, en prétendant refuser au christianisme, voire même au simple théisme religieux, sous prétexte d'« autosotéris » (Ed. de Hartmann), l'audience de l'esprit contemporain.

Depuis Schleiermacher en Allemagne, Erskine et Coleridge en Angleterre, la pensée protestante s'installe de plus en plus sur le terrain exclusif de l'expérience religieuse. En conséquence, la sotériologie dogmatique d'autrefois se transforme en une psychologie, où le subjectivisme s'épanouit d'autant mieux que l'Écriture cesse d'être une autorité pour devenir un témoignage de la foi de ses auteurs et que l'histoire de ce dogme n'est plus qu'un moyen d'en faire toucher du doigt la relativité.

Il en résulte que, sauf peut-être en Amérique, où il survit au moins en partie chez H. Bushnell, le rationalisme socinien d'antan, avec ses horizons un peu courts, fait place aux formes plus subtiles du protestantisme libéral, diversement représenté, en Allemagne par Alb. Ritschl et Ad. Harnack; en France, autour de 1850, par A. Réville et l'école de Strasbourg, puis par Eug. Ménégoz (1905) et A. Sabatier (1903); en Angleterre et aux États-Unis, par F.-D. Maurice et B. Jowett au milieu du XIX^e siècle, G.-B. Stevens et H. Rashdall au début du XX^e. Dieu Père plein d'amour pour nous et indulgent au repentir sans besoin d'autre satisfaction : péché qui altère la conscience de notre rapport filial avec lui et nous rend esclaves des passions inférieures; salut par le Christ, dont la sainteté parfaite éveille en nous tout à la fois la conscience et détruit l'empire du péché, sa mort n'étant plus qu'un moment de cette œuvre spirituelle comme suprême révélation de la malice humaine et de l'amour divin : tels sont les thèmes désormais courants, avec toute une gamme de nuances personnelles dont il n'est pas possible de faire état.

Quelques doctrines moins communes ont vu le jour dans les milieux piétistes. Celle, en particulier, de la *Redemption by sample*, où le Christ est conçu comme le type de l'humanité, en ce double sens qu'il brise d'abord en lui-même la domination du péché par la parfaite sainteté de sa vie et qu'il nous communique ensuite le même pouvoir par la vertu contagieuse de

son héroïque mort. Voir R. Mackintosh, *Historic theories of atonement*, p. 232-250. Plus curieuse encore est la théorie, chère à nombre de prédicateurs anglais, *ibid.*, p. 252-256, d'après laquelle Jésus vient révéler dans le temps les souffrances éternelles que le péché cause à Dieu. Une christologie à base de kénose accentuée, d'ordinaire, le mysticisme de ces deux dernières conceptions, au risque de ne rejoindre l'ordre chrétien que pour se fourvoyer en plein irrationnel.

2. *Au sein de l'orthodoxie*. — Contre ces attaques violentes ou ces transpositions ruineuses les croyants de la Réforme n'ont pas manqué de faire front, sauf à hésiter sur la tactique la plus conforme aux besoins actuels.

Tout le commencement du XIX^e siècle est marqué par le règne à peu près universel de l'ancienne orthodoxie. Mais déjà plusieurs, comme P.-F. Jalaguier en France, R.-W. Dale en Angleterre, Fr. Godet en Suisse, croient devoir la pallier en recourant au légalisme de Grotius. Elle est formellement combattue par une école mitoyenne, qui se propose de maintenir la valeur objective de la rédemption, mais au moyen d'une théologie nouvelle où les considérations de l'ordre psychologique et moral passent au premier plan. Ses représentants les plus notables furent J. Macleod Campbell (1855) et R. Moberly (1901) en Angleterre, Edm. de Pressensé (1867) en France, Hofmann d'Erlangen (1853) en Allemagne. Dans la passion, au lieu de la peine comme telle, c'est la « pénitence » du Christ qu'ils s'appliquent à mettre en relief. Ce qui les amène à faire valoir, en conséquence, l'hommage que sa volonté sainte rend à la condamnation portée par Dieu contre le péché, dont son union physique et morale avec le genre humain fait, d'une certaine façon, peser sur lui le poids.

Dans la théologie contemporaine, en Angleterre surtout, s'accuse la tendance à un *reverent agnosticism*. La foi pourrait survivre au naufrage des systèmes et devrait suffire à notre curiosité.

Ceux qui parviennent à surmonter cette tentation s'appliquent à combiner en synthèses plus ou moins éclectiques les divers courants antérieurs. La formule dominante est celle d'une expiation pénale mitigée, où la dette des pécheurs reste payée par les souffrances tant corporelles que spirituelles du Christ, mais débarrassées de tout caractère vindicatif par l'appel à la notion moderne de solidarité, qui détrône la substitution de jadis, et transformées par la conscience pure du Sauveur en une décisive ratification du jugement divin. Tel est, en gros, le type d'orthodoxie auquel semblent appartenir, parmi bien d'autres, des théologiens considérables tels que les Allemands M. Kähler, H. Mandel, B. Steffen et R. Jelte, les Anglais P.-T. Forsyth et J. Denney, les Français Ern. Bertrand, C.-E. Babut et H. Monnier.

Il arrive même parfois que la préoccupation de la souffrance expiatoire y soit subordonnée à la médiation réconciliatrice du Christ (L. Choisy, Wetzel) ou à la réparation objective du péché par la vertu de son obéissance et de son amour (J.-S. Lidgett, G. Fulliet, P.-L. Snowden et, par instants, H. Monnier). Retours inconscients, et qu'on souhaiterait moins fugitifs ou moins isolés, vers les positions que l'Église mère n'a pas cessé de tenir.

Même en laissant de côté les négations persistantes qu'elle a provoquées sur le fond le plus essentiel de la foi, on peut difficilement ne pas reconnaître qu'en définitive, au seul regard de l'histoire, l'effort intense déployé par la Réforme autour du dogme de la rédemption n'aboutit qu'à un échec. Pour ne rien dire des autres, l'instabilité de ses meilleurs produits, si elle flatte son sens aigu de l'individualisme, ne dénonce-t-elle point, aux yeux de quiconque réalise la valeur

et le sens du dépôt, l'irréremédiable carence dogmatique d'une Église qui se montre aussi peu capable de fixer sa propre tradition, c'est-à-dire une de ces tares où s'inscrit sur le plan des réalités expérimentales la rançon du libre examen?

Il reste à se rendre compte que la situation est la même dans l'ordre proprement théologique, où, pour une intelligence soucieuse de résoudre les problèmes soulevés par cet article du *Credo* chrétien, ainsi que s'exprimait un anglican d'extrême-gauche, J. Campbell, *The new theology*, Londres, 1907, p. 144-145, « la doctrine catholique romaine de la satisfaction est une présentation bien supérieure de la vérité ».

III. EXPLICATION DE LA FOI CATHOLIQUE. —

Certe *crucis mysterium*, observe le catéchisme du concile de Trente, v, 1, édit. Doney, t. 1, p. 96, *omnium difficilimum existimandum est*. En dépit ou peut-être à cause de cette « difficulté », le dogme de la rédemption est sans doute celui qui a, de tout temps, le plus vivement excité et le plus richement nourri la spéculation des théologiens.

Lassés de n'aboutir qu'à des résultats précaires, en vain quelques-uns, parmi les protestants modernes, voudraient-ils abandonner toute investigation sur le mode pour ne retenir que le fait. Pour toute âme croyante, l'adage *Fides quærens intellectum* s'impose à la fois comme un besoin et un devoir. Autant qu'aux lois de la nature humaine, l'agnosticisme serait une injure au caractère divin de la révélation. Sous réserve du mystère, que personne évidemment ne peut ni ne veut perdre ici de vue, est-il nécessaire de dire, au demeurant, combien est précieux pour la foi le concours que la raison est susceptible de lui prêter?

Il ne s'agit d'ailleurs pas de se risquer à de problématiques improvisations. Au moins depuis saint Anselme, l'Église est en possession d'une doctrine qui a fait ses preuves : il n'est que de savoir la comprendre et l'utiliser.

Sans doute la critique de l'édifice construit par l'École en matière de sotériologie a-t-elle fait, pour sa part, les frais de toutes les crises intellectuelles. Tour à tour, au début du XIX^e siècle, le rationalisme chrétien, avec G. Hermès, voir t. VI, col. 2299, bientôt suivi par A. Günther, et, dans les premières années du XX^e, le dogmatisme moral, avec L. Laberthonnière, *Annales de phil. chr.*, 4^e série, 1906, t. 1, p. 516-534, dont devait s'inspirer le P. Sanson, *Conférences de Notre-Dame* (3 avril 1927), ont servi de prétexte à des assauts contre la *satisfactio vicaria*.

A condition de la prendre chez les maîtres et de se pénétrer de leur esprit, la théologie catholique n'a pourtant pas à chercher ailleurs. En même temps qu'un héritage traditionnel en partie consacré par le magistère ecclésiastique au service de la foi, elle y trouve toutes les ressources voulues pour présenter le dogme chrétien de la rédemption sous son jour le plus exact et le plus lumineux. — I. Cadre doctrinal de la rédemption. — II. Réalité de la rédemption (col. 1961). — III. Analyse de la rédemption (col. 1965). — IV. Synthèse de la rédemption : Essence de l'acte rédempteur (col. 1969). — V. Synthèse de la rédemption : Raison de l'économie rédemptrice (col. 1976). — VI. Effets de la rédemption (col. 1981). — VII. Valeur de la rédemption (col. 1987).

I. CADRE DOCTRINAL DE LA RÉDEMPTION. — Mystère central, la rédemption confine à tout un ensemble d'autres vérités, qui n'en délimitent pas seulement les contours, mais commandent nécessairement la façon de l'interpréter. Pour le développement, voir *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, p. 164-189; G. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, p. 10-85; L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, p. 157-178.

1^{re} *Plan idéal du monde spirituel*. — Dès la que la rédemption chrétienne se définit comme une restauration, elle suppose la vision exacte de ce que devrait être la cité de Dieu dans son état normal.

1. *Théodicée*. — Au sommet de toutes choses, à la double lumière de la raison et de la foi, il faut poser Dieu, c'est-à-dire l'Être absolu qui ne dépend de personne et de qui dépendent les autres, l'Être infini qui réunit en lui-même toutes les perfections.

Une fois devenu créateur par un acte de sa libre volonté, Dieu apparaît comme la cause première, de qui la créature tient son être tout entier. A ce titre, il est aussi la fin dernière, vers laquelle toutes choses doivent revenir. Car il a créé d'abord pour sa gloire, Prov., xvi, 4; Const. *Dei Filius*, I, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 1805, c'est-à-dire pour la manifestation de l'ordre dont il est l'auteur. Le « théocentrisme » est une exigence de la pensée avant d'être une exigence de l'action.

2. *Anthropologie*. — Parmi toutes les créatures, l'homme a le privilège d'avoir été fait « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Gen., I, 26. Ce qui lui vaut d'être, à son tour, un esprit doué de raison, de conscience et de liberté.

En conséquence, l'homme est essentiellement tenu de rendre hommage à Dieu, en le reconnaissant pour son maître et conformément sa volonté à l'ordre venu de lui. Ce faisant, il réalise sa fin et y trouve son bonheur. Mais aussi et surtout il collabore à l'avènement de ce règne de Dieu dont sa nature spirituelle lui impose et lui permet d'être le principal ouvrier.

A cet ordre naturel la vocation surnaturelle de l'humanité superpose de nouvelles obligations et de nouveaux moyens, mais qui s'entendent suivant les mêmes lois.

3. *Religion*. — Ces principes aboutissent à fonder la religion, qui est à la fois pour Dieu le plus inaliénable de ses droits et, pour l'homme, le plus impératif de ses devoirs, avant de devenir son suprême intérêt.

En sa qualité de cause première et de fin dernière, Dieu ne peut pas ne pas réclamer que toute l'activité de la créature s'ordonne vers lui. Pour les êtres sans raison, ce retour s'accomplit automatiquement par l'exercice même de leurs énergies. Ce qu'ils font sans le savoir ni le vouloir, il revient à l'homme de l'accomplir d'une façon consciente et libre, et cela tant en son nom personnel qu'au nom de la création inférieure qu'il a charge de représenter.

Si donc il est vrai que « les cieux racontent la gloire de Dieu », il ne l'est pas moins que le principal manque à ce concert tant que l'homme n'y a pas mêlé sa voix. Il appartient à la créature raisonnable de transformer en ordre moral et religieux l'ordre physique de l'univers.

2^o *État de fait : Le péché*. — Quand il s'agit d'un être contingent, la failliance de son libre arbitre est un risque toujours possible : l'expérience en atteste la réalité.

1. *Notion*. — A l'encontre de cette conscience élémentaire qui nous fait voir dans le péché une faute dont nous sommes responsables, certain panthéisme le tient pour une sorte d'expérience inévitable dans la voie du progrès spirituel. Conception malsaine à laquelle il faut, avec la *philosophia perennis*, opposer l'irréductible distinction du bien et du mal.

Forts de la bonté divine et de l'ignorance humaine, beaucoup de protestants libéraux voudraient du moins le réduire, après A. Ritschl, à n'être qu'une faiblesse digne de pitié. C'est faire une règle de l'exception. Ni la psychologie ni la foi ne permettent d'exclure l'hypothèse d'un désordre coupable de la volonté.

En revanche, le pessimisme du protestantisme orthodoxe tend à faire du péché un état qui nous serait

devenu congénital comme une seconde nature. Loin d'autoriser cet excès, l'Évangile est d'accord avec l'expérience pour laisser au mal moral son caractère d'accident.

A égale distance de ces deux extrêmes se tient la *via media* de la théologie catholique, ou le péché se définit, avec saint Thomas, *Sum. th.*, I^a-II^a, q. LXXI, a. 1, un acte humain désordonné. Voir PÉCHÉ, t. XII, col. 146-153; P. Galtier, *Le péché et la pénitence*, Paris, 1929, p. 11-57.

2. *Malice*. — On n'envisage parfois le désordre du péché qu'en fonction des souffrances qu'il entraîne dans ce monde ou dans l'autre. Aspect fondé et sans nul doute éminemment révélateur, mais néanmoins superficiel. De l'effet il faut savoir remonter à la cause et, suivant la formule de l'École, avec le *reatus pœnæ* faire entrer en ligne de compte le *reatus culpæ*.

Ce qui caractérise proprement le péché, c'est d'être un manquement à la loi divine : *Dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam*, suivant la définition augustinienne adoptée par saint Thomas, *Sum. th.*, I^a-II^a, q. LXXI, a. 6.

Mais, à travers la loi qui n'est qu'une abstraction, il atteint forcément le législateur. Le caractère inévitable du péché est d'être, en définitive, une offense de Dieu.

3. *Portée*. — Ainsi donc le péché est certainement tout d'abord le mal de l'homme. En raison de la diminution morale dont il le charge et des sanctions auxquelles il l'expose, il doit même être considéré comme le plus grand de tous les maux.

Ce n'est pourtant pas assez dire. Non point que le péché blesse ou diminue proprement Dieu en lui-même; mais il le prive de la gloire extérieure que la bonne marche de la création devrait normalement lui procurer. C'est ce que la langue chrétienne, après saint Anselme, appelle ravier à Dieu l'honneur qui lui est dû.

On voit, dès lors, comment se présente, au regard de l'âme religieuse, la situation d'un monde qui n'est pas seulement troublé par la faiblesse ou la malice d'innombrables individus, mais sur qui pèse cette faillite collective qui résulte du péché originel.

3^a *Rétablissement de l'ordre : La satisfaction pour le péché*. — Cette ruine de l'ordre spirituel n'est pourtant pas irréparable : la doctrine chrétienne du péché s'équilibre par celle de la satisfaction.

1. *Principe*. — En vertu de cette mobilité même qui lui permet de faillir, l'homme, tant qu'il est *in statu viæ*, reste susceptible de relèvement. Il ne dépend que de lui, moyennant le secours divin qui ne lui fait pas défaut, d'en réaliser les conditions. Voir PÉNITENCE-REPENTIR, t. XII, col. 722-746.

Sans doute il n'est pas possible au pécheur d'annuler ses actes coupables, qui demeurent à jamais dans l'ordre du réel. Mais, à défaut d'une action rétrospective sur le passé, il garde en mains une meilleure disposition du présent. Si le péché ne peut pas être aboli par son auteur dans sa réalité physique, il peut être moralement réparé.

Contrairement à la notion protestante de la pénitence, il ne suffit pas, pour cette réparation, d'interrompre l'habitude ou, bien moins encore, l'acte du péché. Seul peut être réparateur un effort positif de notre part. Voir P. Galtier, *Le péché et la pénitence*, p. 58-77.

2. *Application*. — Dans ce « mouvement de volonté contraire au mouvement antérieur », *Sum. th.*, I^a-II^a, q. LXXXVI, a. 2, il faut donc d'abord et avant tout faire entrer la contrition, qui est l'hommage intime rendu par la conscience à la loi supérieure du bien. Manifestement il ne saurait y avoir de pardon sans cela. Voir CONTRITION, t. III, col. 1673-1677.

Mais il faut y ajouter un élément nouveau, directe-

ment et activement ordonné à la réparation du mal commis. C'est à quoi le terme de satisfaction, encore que, *sensu lato*, il comprenne également ce qui précède, est proprement réservé.

Normalement cette satisfaction comporte des actes pénibles, qui répondent à la jouissance illégitime incluse dans le péché, savoir les peines que nous envoie la justice divine ou celles que le pécheur s'inflige à lui-même spontanément. *Sum. th.*, I^a-II^a, q. LXXXVII, a. 6. Il est clair néanmoins que ni les unes ni les autres ne peuvent avoir de valeur que par la bonne volonté de celui qui les offre ou les subit. En termes d'école, elles sont, par rapport à la satisfaction, un élément matériel, dont l'intention du sujet constitue l'élément formel. Voir P. Galtier, *De iust. ac reul.*, p. 394-397. A ce désordre moral qu'est le péché seul peut remédier un acte de l'ordre moral.

Ces deux éléments, interne et externe, de la satisfaction peuvent, d'ailleurs, être diversement réalisés. Déjà, pour notre nature déchue, l'accomplissement du plus certain de nos devoirs prend un caractère onéreux. *Sum. th.*, suppl., q. xv, a. 1 et 3. Tel est, en particulier, le cas pour la contrition : aussi peut-on concevoir, à la limite, qu'elle implique suffisamment de charité pour obtenir par elle-même l'absolution *ab omni pœna* devant Dieu. *Ibid.*, q. v, a. 2.

En définitive, la peine ou toute autre pénalité ne joue, dans l'économie de la satisfaction, qu'un rôle accidentel. *Satisfactio*, déclare saint Bonaventure, *In III^{um} Sent.*, dist. XVIII, a. 2, q. III, édition de Quaracchi, t. III, p. 393, *fit MAXIME per opera pœnalia*. De même Scot, *Opus Oxon.*, *In III^{um} Sent.*, dist. XX, qu. unic., n. 8, éd. de Lyon, t. VII, p. 429, demande uniquement, pour « satisfaire », *unum vel multos actus diligendi Deum propter se ex majori conatu liberi arbitrii quam fuit conatus in peccando*. Seul donc est essentiel pour un pécheur, quelle qu'en soit la matière ou l'occasion, le redressement de sa volonté, avec les œuvres de surcroît qui en sont logiquement le fruit, parce qu'il répond seul au canon classique de saint Anselme, *Cur Deus homo*, I, 11, *P. L.*, t. CLVIII, col. 377 : *Honorem quem rapuit Deo solvere*.

4^a *Le Christ médiateur*. — Du moment qu'à la satisfaction personnelle du coupable la foi chrétienne surajoute la médiation du Rédempteur, une claire notion de la christologie traditionnelle n'est pas moins indispensable pour comprendre de quelle manière et à quel titre il peut intervenir dans ce processus.

1. *Son être*. — Fils de Dieu fait homme ou, plus simplement, Homme-Dieu, le Christ est en deux natures et, par conséquent, possède une double activité. Des opérations qui en résultent la personne divine est le terme unique et non pas le moyen d'exécution. La nature humaine garde, par conséquent, son jeu normal dans le ressort qui lui est propre et la grâce de l'union hypostatique, sans rien changer à ses actes, leur donne seulement une nouvelle dignité. La kénose imaginée par la théologie protestante moderne est dénuée de sens non moins que de toute attache avec la tradition. Voir t. VIII, col. 2339-2349.

Or c'est par son humanité que le Christ est constitué médiateur. I Tim., II, 5. Étant l'un de nous, il peut devenir le nouvel Adam qui répare l'œuvre néfaste du premier. I Cor., xv, 21-22 et 45-47.

Son existence terrestre est celle d'un fils tout dévoué au service de son Père, Luc., II, 49 et, Matth., xx, 28, qui pousse l'abnégation jusqu'au sacrifice de la croix. Phil., II, 8. En regard de cette unité psychologique et morale, l'antique distinction luthérienne entre son obéissance active et son obéissance passive apparaît comme une sorte de vivisection. La vie et la mort du Sauveur forment un tout, que la sotériologie catholique, voir L. Billot, *De Verbo inc.*, 4^e éd., p. 493, envi-

sage *per modum unius*, sauf à respecter la proportion naturelle de ses divers moments : *sic tamen ut mors crucis habeatur tanquam principale*.

2. *Son rôle.* — Il s'ensuit que le Christ peut tout d'abord être considéré *secundum quod est quidam singularis homo*, ainsi que s'exprime saint Thomas, *Sum. th.*, III^a, q. vii. A cet égard, il est le type idéal de l'être humain. « Semblable à nous en toutes choses », I^{er} Petr., II, 17, l'éprouve y comprise, « sauf le péché », *ibid.*, IV, 15, il est « le Fils bien-aimé » en qui le Père « met toutes ses complaisances », Matth., XVII, 5 ; II Petr., I, 17, celui qui le connaît comme il veut être connu et le sert comme il doit être servi. Matth., XI, 27 ; Joa., XIV, 10 et 24 ; XVII, 4-7.

A ce rôle personnel s'ajoute un mandat pour ainsi dire social, qui fait de lui, suivant la formule parallèle de saint Thomas, *Sum. th.*, III^a, q. viii, *caput Ecclesiae*. Ce qui ne s'entend pas seulement d'une influence mystique sur l'âme de ses fidèles, Joa., XV, 1-5 ; Eph., II, 20-22 ; v, 30 ; I Petr., II, 4-6 et 9-10, mais d'une fonction représentative qui l'établit, à l'instar et à l'inverse du premier père, Rom., V, 12-21, chef moral du genre humain. Col., I, 12-18.

Tel est le cadre dans lequel la théologie catholique de la rédemption vient s'insérer et qu'il est, par suite, nécessaire d'avoir sous les yeux pour se la représenter exactement.

II. RÉALITÉ DE LA RÉDEMPTION. — Avant de s'enquérir du mode, en cette matière comme en toute autre, c'est d'abord la réalité du fait qu'il faut commencer par mettre *in tuto*. Opération d'autant plus nécessaire ici et, à première vue, semble-t-il, d'autant plus facile qu'il s'agit d'un dogme qui nous touche de plus près.

1^o *Preuve rationnelle?* — Vérité de foi pour tous les croyants, la rédemption est une de celles qu'on a le plus souvent cru pouvoir annexer au domaine de la raison. Diverses voies ont été suivies à cette fin, mais qui ne peuvent aboutir au terme souhaité.

1. *Méthode spéculative.* — Inaugurée par saint Anselme, la preuve par la dialectique abstraite a longtemps retenu la prédilection des spéculatifs.

Elle consiste à raisonner sur les exigences de l'être divin. Dieu ne pourrait pas, sous peine de compromettre son honneur, s'abstenir de racheter le genre humain après sa déchéance, ni le faire sans obtenir d'abord une satisfaction adéquate au péché. Or cette réparation serait telle que seul un Homme-Dieu peut la fournir. Au nom de la logique, l'incarnation serait donc une véritable nécessité. D'après l'orthodoxie protestante, les lois inviolables de la justice divine en ce qui concerne la sanction du péché autoriseraient un semblable argument.

Mais le syllogisme anselmien est loin de s'imposer. Tous les théologiens catholiques sont d'accord pour n'accepter la majeure qu'au prix de bien des atténuations : car il n'est pas établi, voir plus bas, col. 1976, que Dieu dût nous sauver et pas davantage qu'il ne pût se contenter d'une satisfaction imparfaite. A quelques-uns la mineure elle-même, voir col. 1951, a semblé passible de sérieuses objections. Dès lors qu'elle n'est pas rigoureuse, la preuve dialectique n'existe plus.

Sur le terrain de la justice vindicative, l'argumentation défaille tout autant. Qui voudrait tenir pour certain que le châtiment du pécheur soit encore nécessaire après son repentir ou qu'il puisse être infligé à un autre qu'à lui ?

2. *Méthode psychologique.* — A cette métaphysique les protestants modernes substituent la psychologie religieuse, qui tend à devenir leur unique ou du moins leur principale règle de foi.

Un double fait, à leur dire, serait constant. C'est d'abord que le poids du péché écrase toute conscience

d'homme ici-bas, qui se voit aussi tenu de le réparer qu'impuissant à y réussir. Et c'est ensuite qu'elle s'en trouve soulagée grâce au christianisme et spécialement au mystère de la croix. On aurait ainsi la preuve directe et la contre-épreuve, de telle sorte que la rédemption pourrait être doublement constatée : sous forme de réalité quand elle est accomplie, sous forme de besoin douloureux quand elle fait défaut.

Pour nobles et pieuses que puissent être ces considérations, elles ne laissent pas de présenter les faiblesses propres à toute méthode d'immanence. Et d'abord cette psychologie n'exploite visiblement que les impressions d'âmes déjà christianisées : ce qui met une pétition de principe à la base d'un raisonnement qui, pour avoir quelque valeur probante, devrait être purement expérimental. Comment se dissimuler, au demeurant, qu'il reste, dans ses plus fines analyses, trop d'intervalle entre les prémisses et la conclusion ? Tout au plus peut-il y avoir là des matériaux pour servir à la confirmation du dogme une fois qu'il est admis par ailleurs.

3. *Méthode historique.* — Cette expérience individuelle a reçu et reçoit encore habituellement le renfort de l'histoire, qui fournirait, avec le rite des sacrifices, un témoignage d'ordre collectif. Vulgarisée chez nous par J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, imprimé d'ordinaire en appendice aux *Soirées de Saint-Petersbourg*, et par l'école traditionaliste, voir A. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, 2^e éd., t. II, p. 50-84, cette méthode n'est pas moins chère aux auteurs protestants.

Dans la mesure même où elle est de caractère moins rationnel, la pratique des immolations sanglantes a paru dénoter un besoin mystérieux d'expiation, où il faudrait voir une prophétie en acte, obscure mais universelle, de l'oblation du Christ. Surtout lorsqu'on tient compte de certaines circonstances, telles que le choix de la victime et la manière de l'offrir, où se manifeste une idée révélatrice de substitution. D'autant qu'on voit les sacrifices durer et se multiplier partout dans le monde antique jusqu'à la mort du Sauveur, qui, au contraire, en marque la complète élimination.

Quel qu'en soit l'intérêt pour la psychologie religieuse, voir col. 1923, le sacrifice ne doit pourtant pas être abusivement stylisé. Avec des conceptions très hautes, n'en a-t-il pas abrité aussi de bien grossières, celle notamment de pourvoir aux nécessités alimentaires des dieux ? Vouloir en ramener tout le sens à une recherche obstinée de l'expiation serait non moins excessif que de prétendre ne l'y trouver jamais. La substitution sanglante de la victime aux coupables est un autre de ces postulats que l'expérience est loin de justifier. Quant à la disparition des sacrifices dans notre civilisation moderne, elle est tout simplement, sans autre mystère, un cas particulier de la victoire du christianisme sur le paganisme gréco-romain.

Au lieu d'une constatation positive dont tout observateur pourrait s'emparer, cette philosophie du sacrifice n'est qu'une adaptation construite après coup par des croyants. Pas plus que l'analyse psychologique, l'induction historique ne réussit donc à fonder rationnellement le fait de la rédemption et, au fond, pour les mêmes motifs.

2^o *Apologetique du mystère.* — Là où des apologistes confiants croient trouver comme une des données immédiates de la conscience religieuse, philosophes et théologiens rationalistes ne voudraient, au contraire, voir que la plus inacceptable des conceptions. D'où une nuée qui perpétuellement se reforme d'objections à dissiper.

Il ne saurait être question de discuter les prétentions à l'« autosotérie », dirigées contre l'« hétéroso-

terie de la foi chrétienne par certain naturalisme radical. Ce problème relève, soit de la théodicée qui établit l'existence de Dieu et ses droits sur nous, soit de l'apologétique proprement dite qui justifie les titres du christianisme à notre adhésion. On ne peut ici que le supposer résolu.

Sur le point même qui seul nous intéresse pour le moment, depuis Abélard et Socin, la critique rationnelle du dogme de la rédemption n'a pas désarmé : ce qui ne l'empêche pas d'être, le plus souvent, tributaire des plus lourdes confusions. A toutes les difficultés qui lui sont faites une présentation correcte de la doctrine catholique est donc la plus efficace des réponses. En attendant, il suffit de montrer que, dans ses traits constitutifs, le mystère n'a rien qui heurte nécessairement la raison.

1. *Attributs de Dieu.* — On objecte à l'envi que la rédemption, au sens de l'orthodoxie traditionnelle, suppose un Dieu cruel qui se complait à punir, au risque de se déchaîner sur l'innocent, ou du moins un Dieu implacable qui ne sait rien sacrifier de sa justice, alors que la raison et la foi nous le montrent sous le signe de la bonté.

Il n'est pas douteux que ces objections n'atteignent à plein la sotériologie protestante, où tout se ramène au drame juridique de l'expiation. Mais elles ne portent pas contre la théologie catholique, où la satisfaction stricte n'est pas conçue comme nécessaire et ne prend pas la forme d'un châtiment. Ici, en effet, Dieu reste essentiellement bon et la médiation du Christ n'a pas pour but de calmer sa colère au prix d'une substitution brutale, mais de mieux garantir les conditions d'un pardon bien ordonné, en rétablissant l'honneur divin par un hommage en rapport avec le mépris que lui avait infligé le pécheur.

Si la souffrance est entrée dans la réalisation de ce plan, il n'y a pas là plus de cruauté que dans le sort commun fait à l'humanité déchue, dont le Sauveur accepte librement la solidarité. Inconcevable comme une fin en soi, la mort du Christ ne choque plus quand elle vient consommer toute une vie de dévouement. La sagesse de Dieu ne risque pas davantage de paraître en cause pour avoir suspendu à cet épisode l'économie entière du surnaturel, dès là qu'il s'agit du sacrifice de son propre Fils.

2. *Œuvre du Rédempteur.* — Sous une forme ou sous une autre, il n'en est pas moins vrai que l'action du Christ, à peine de retomber dans l'ordre humain, doit être regardée comme une cause efficace de notre salut. Dès lors, peut-on éviter que Dieu ne soit dessaisi par là de l'initiative qui appartient à l'Être suprême et, plus encore, privé de la miséricorde prévenante qui caractérise l'Être infiniment bon ?

Il faut, en effet, se garder avec soin de transformer la rédemption en une sorte de pression sur la volonté de Dieu. En sa qualité de cause première, celui-ci ne dépend que de lui-même. Bien loin qu'elle puisse exercer la moindre contrainte sur lui, la médiation du Rédempteur est le don par excellence de son amour. Mais, sous le bénéfice de cette réserve, rien ne s'oppose à ce qu'il ait pu subordonner notre restauration surnaturelle à l'intervention d'une cause seconde qui tient de lui toute sa vertu. Il n'est pas besoin d'autre chose pour que la mort du Christ garde une réelle valeur à ses yeux.

D'autre part l'incarnation, en plaçant le Fils de Dieu dans l'humanité, lui donne le moyen de satisfaire pour elle, tandis que le jeu des deux natures, qui restent distinctes après l'union et rendent l'unique personne du Verbe incarné capable de tenir deux rôles, permet de concevoir, quoi qu'en dise J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 450-455, une suffisante différence entre celui qui offre la satisfaction et celui qui la reçoit.

Une place de choix dans l'histoire de la sophistique doctrinale doit être faite au mot célèbre sur « ce Dieu qui fait mourir Dieu pour apaiser Dieu », que Diderot envoyait au baron de La Hontan pour traduire l'incroyable absurdité du dogme chrétien. Il cumule tout simplement le double lapsus qui, sous couleur d'esprit, consiste à travestir le rôle de la passion dans l'économie rédemptrice et, moyennant un usage incorrect de la communication des idiomes, à confondre dans le Christ ces deux plans de la nature et de la personne que la théologie la plus élémentaire apprend à distinguer.

3. *Nature de l'homme.* — Comment imaginer cependant une rédemption qui se réalise tout entière en dehors de l'homme, pour lui être ensuite mécaniquement appliquée ? Il y aurait, dans cet extrinsécisme, un défi aux lois de l'ordre moral.

Aussi bien s'agit-il là d'une méchante fiction. Déjà le protestantisme le plus extrême exigeait du pécheur un minimum de participation personnelle représenté par la foi. *A fortiori* ce grief est-il inopérant contre la doctrine catholique de la justification, qui, en plus de cette collaboration trop insuffisante, demande au racheté celle de ses œuvres. Réalisée une fois pour toutes devant Dieu, la rédemption nous profite comme une sorte de capital à faire valoir, en ce double sens qu'elle sollicite notre concours et nous assure les moyens de le fournir.

Que, du reste, pour une bonne part et la meilleure, les bienfaits de cette rédemption échappent à l'expérience, on peut aisément le concéder. Mais la question ne serait-elle pas justement de savoir, au préalable, si, dans le cas, c'est à l'expérience qu'appartient la décision ? L'Église catholique, en tout cas, n'accepte pas le sacrifice de l'ordre surnaturel et de ses mystérieuses valeurs. Sur ce plan, la rédemption chrétienne bien comprise est indemne de toutes les impossibilités rationnelles dont ses adversaires ont entrepris de la grever.

3^o *Justification dogmatique du mystère.* — En fait de garanties proprement dites, s'il n'en a pas de différentes, le dogme de la rédemption offre au croyant toutes celles dont bénéficient les autres éléments de l'ordre révélé.

1. *Témoignage divin.* — C'est dire qu'à la base de notre certitude il faut mettre d'abord l'autorité de Dieu. Mais, à cet égard, il n'est sans doute pas de fait mieux établi.

Préparé déjà, dans sa teneur fondamentale, par l'oracle d'Isaïe sur le serviteur souffrant, le mystère de notre rédemption par la mort du Christ est sommairement énoncé par le Sauveur lui-même, abondamment développé par saint Paul et substantiellement retenu par les autres écrivains du Nouveau Testament. Une incontestable unité de signification règne à travers les diverses phases de la révélation scripturaire analysées plus haut, col. 1926-1932. Qu'il y soit question tout simplement d'une rançon ou d'un sacrifice offerts pour nous, qu'en termes plus précis le Fils de Dieu soit dit porter la peine de nos fautes et nous justifier dans son sang ou nous réconcilier avec Dieu en compensant à notre profit la révolte du premier père, sous ces formules convergentes, il s'agit toujours d'un rapport objectif autant que définitif entre la croix du Calvaire et notre salut pris au sens tout à la fois le plus intime et le plus profond, savoir la rémission des péchés. Incorporée de la manière la plus expresse, et dès l'origine, au cœur du message chrétien, la rédemption s'inscrit par là-même au nombre des vérités couvertes par le témoignage souverain du Dieu révélateur.

Réduite à ces données simples, quoi qu'il en soit des superfluations qui purent s'y greffer sur la défaite de

Satan, cette doctrine est restée constante dans l'Église, col. 1932-1942, et les actes du magistère, col. 1915-1929, en ont consigné l'essentiel. Par ou l'idée générale d'une restauration surnaturelle, due à la médiation du Christ et spécialement au mystère de sa mort, porte à bon droit le nom de dogme. A la même autorité dogmatique les formules modernes de mérite et de satisfaction participent à leur tour, dans la mesure où l'Église les a reçues pour traduire cette notion.

2. *Convenances postérieures.* — Guidée par l'enseignement de la révélation et de l'Église, la raison peut du moins y apercevoir des convenances, qu'on se gardera de surfaire autant que de négliger.

Le concept large d'un médiateur qui nous rapproche de Dieu, à condition qu'il ne supprime pas notre part nécessaire d'effort, et plaide notre cause en cas de péché, n'a rien que de conforme à notre nature, qui en éprouve à la fois le désir et le besoin. Beaucoup plus encore, si l'on fait intervenir la chute originelle, est-il normal que l'humanité retrouve la vie et l'amitié divines, comme elle les a perdues, par l'intermédiaire d'autrui.

Or qui pourrait mieux remplir cette mission que le Verbe incarné? L'union hypostatique le prédestine à devenir le chef moral de notre race et, si elle n'est pas indispensable à sa dignité, la fonction de rédempteur lui donne certainement un nouveau relief. Motif puissant pour qu'elle entrât dans le décret divin de l'incarnation. Du seul point de vue historique, l'avènement du Christ se pose comme un fait assez notable pour qu'il ne soit pas malaisé d'admettre que Dieu ait voulu en faire dépendre nos destinées dans l'ordre surnaturel.

Quant à l'expiation de nos péchés par la mort du rédempteur, la gloire de Dieu et le bien de l'homme n'y sont-ils pas également intéressés? Tous les arguments qu'on a dû récuser à titre de preuves, col. 1961, sont au moins des indices et gardent leur valeur comme tels.

Sans supprimer le recours, seul décisif en l'espèce, à l'autorité du témoignage divin, ces convenances rationnelles peuvent en faciliter l'intelligence et l'acceptation.

III. ANALYSE DE LA RÉDEMPTION. — Fixé par la révélation sur le fait et le sens de notre rédemption par le Christ, le croyant peut ensuite entreprendre de l'expliquer. S'il suffit à la foi simple de savoir que la mort du Sauveur nous obtient de Dieu la rémission de nos péchés, la théologie a la mission et l'espoir de montrer comment.

1^o *Catégories traditionnelles.* — Rien ne semble, au premier abord, moins difficile, tellement serait grande ici, d'après les exposés courants, l'abondance des matériaux.

1. *Exposé.* — Nécessairement la doctrine de la rédemption est corrélatrice à celle du péché, comme le *terminus ad quem* par rapport au *terminus a quo*. De ce chef, il n'est peut-être pas de mystère chrétien qui ouvre à l'esprit, au moins en apparence, des horizons plus variés.

« Autant d'aspects du péché, autant de faces de la rédemption. Si le péché est une déchéance, la rédemption sera un relèvement; si le péché est une infirmité, la rédemption sera un remède; si le péché est une dette, la rédemption sera un acquittement; si le péché est une faute, la rédemption sera une expiation; si le péché est une servitude, la rédemption sera une délivrance; si le péché est une offense, la rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme, une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10^e éd., p. 226.

« Tous ces points de vue sont justes dans une cer-

taine mesure, poursuit l'auteur, p. 240; tous doivent être mis en lumière et ils ne peuvent l'être que successivement. » C'est, en effet, à ce genre d'analyses successives que la plupart des théologiens, pour ne rien dire des exégètes et des prédicateurs, ont longtemps borné leur effort.

Un besoin d'ordre, sinon d'unité, pouvait-il cependant ne pas se faire sentir? De ces multiples catégories, plus ou moins représentées dans l'Écriture et dans la tradition antérieure, le Docteur angélique, en tout cas, n'a gardé que quatre espèces : mérite et satisfaction, sacrifice et rançon. *Sum. th.*, III^a, q. xlviii, a. 1-4. Ce cadre est resté classique et, le prestige de son auteur aidant, il règne encore autant que jamais, non seulement chez les commentateurs de saint Thomas d'Aquin, mais également, tout au plus avec de minimes retouches, dans la plupart de nos manuels.

2. *Fondement.* — Hasard ou calcul, il se rencontre que ces deux groupes binaires de catégories sotériologiques sont rangés par saint Thomas dans l'ordre inverse de leur apparition au cours des temps. C'est dire que, s'ils sont l'un et l'autre incontestablement traditionnels, ce n'est pourtant pas tout à fait de la même façon.

Rançon et sacrifice appartiennent au vocabulaire biblique et patristique le plus formel. Après avoir largement alimenté la langue religieuse du paganisme, ces termes ont fourni à la foi chrétienne son premier vêtement et ils n'ont pas cessé de la servir alors même que d'autres s'y sont ajoutés.

Satisfaction et mérite, au contraire, ne sont entrés qu'au Moyen Âge dans la théologie de la Rédemption. Voir J. Rivière, *Sur les premières applications du terme « satisfactio » à l'œuvre du Christ*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, p. 285-297, 353-369, et 1927, p. 160-164. Mais ce fut pour s'y tailler, de très bonne heure, une place prépondérante, qui leur reste acquise depuis lors. Il faut les tenir pour synonymes des précédents, à cela près, sans que d'ailleurs ce partage ait rien d'exclusif, qu'ils caractérisent plutôt le style de l'École, tandis que les autres conviennent davantage à la prédication et à la piété.

Bénéficiaires d'un long usage qui suffirait à les accréditer, ces quatre concepts, chacun à sa manière, expriment, au surplus, l'un ou l'autre des aspects sous lesquels se présente le mystère générateur de notre salut. En tant qu'elle comporte une délivrance, et qui ne coûte rien de moins que la vie même du libérateur, la rédemption chrétienne tient évidemment du rachat. Par comparaison avec les rites sanglants dans lesquels l'humanité cherchait la paix avec Dieu, la mort du Christ s'offrant lui-même en victime à son Père pour le fléchir en notre faveur est, sans conteste, de tous les sacrifices le plus véritable et le plus parfait. Que si, dans cet acte sacerdotal, on envisage le droit aux faveurs divines qu'il confère à son auteur ou l'hommage qu'il rend à la souveraineté de son destinataire, n'a-t-il pas tout ce qu'il faut pour apparaître sous l'angle du mérite et de la satisfaction?

Justement chères à nos théologiens comme un bien de famille, toutes ces analyses peuvent être conduites en fait avec plus ou moins de finesse et de bonheur : il n'est pas douteux qu'elles n'aient un *fundamentum in re*.

3. *Valeur.* — Encore ne faut-il pas attendre de ces notions et du cadre qui les rapproche plus qu'ils ne peuvent donner.

Assez indépendantes l'une de l'autre pour autoriser chacune son propre développement, elles ne le sont pourtant, au fond, que *secundum quid*. Quelque application, en effet, qu'il mette à nuancer l'expression de son *respondeo dicendum* pour le tenir à l'alignement de la question posée, il est visible que les

reponses du Docteur angélique sont faites chaque fois des mêmes éléments, savoir l'amour souffrant et la souffrance aimante qui se manifestent dans la passion du Fils de Dieu. Au lieu de distribuer un tout en ses éléments complémentaires, la quadruple division de saint Thomas ne fait que distinguer par voie d'abstraction les thèmes logiques applicables à un même fait.

Redemptio est quædam per modum meriti, satisfactionis aut sacrificii diversitas non est nisi secundum considerandi modum. P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 446; cf. p. 375 et 392, où déjà la même solution était appliquée au *per modum redemptionis*. Voir également L. Billot, *De Verbo inc.*, 5^e éd., p. 494.

Quant au rapport effectif de ces diverses catégories avec le fond même du mystère, la clause *per modum* qui les accompagne invariablement chez saint Thomas laisse entendre suffisamment qu'elles contiennent une bonne part d'analogie. De toute évidence, on ne saurait parler ici proprement de « rançon » puisqu'il n'y a pas plus de paiement effectif que de créancier pour le recevoir. Aussi bien le Docteur angélique admet-il expressément, q. XLVIII, a. 4, que c'est la satisfaction elle-même qui est, dans l'espèce, *quasi quoddam pretium*. De même enseignait-il un peu plus haut, q. XLVII, a. 2, que la mort du Christ fut *quoddam sacrificium acceptissimum Deo*, avant d'y montrer, q. XLVIII, a. 3, un *verum sacrificium*. La théologie de la rédemption ne saurait, en effet, se contenter d'un nominalisme purement rituel et la difficulté commence quand il s'agit de le dépasser. Plus proportionnées à l'objet, les notions de mérite et de satisfaction restent exposées, quand on ne les traite que du dehors, à un formalisme juridique non moins décevant.

Au total, le « rachat » ne saurait être qu'une métaphore pour marquer les conditions onéreuses de notre rédemption. Si l'on ne veut pas s'en tenir à des cadres vides, les autres concepts demandent, à leur tour, une définition et il se rencontre qu'ils en autorisent plusieurs. *Non una nec adeo clara est apud omnes auctores notio satisfactionis*, observe P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 393, et la question de l'essence du sacrifice fait notoirement l'objet d'un débat toujours ouvert.

En retenant ces termes traditionnels, il faut donc pousser l'analyse jusqu'aux réalités qui seules permettent de leur donner un point d'appui et de dominer les controverses d'école dont ils ont à supporter la répercussion.

2^e *Données constitutives.* — Inscrite dans la trame de l'histoire par la personne et l'œuvre de son auteur, la rédemption chrétienne offre, de ce chef, à la réflexion non moins qu'à la piété quelques données fondamentales sur lesquelles tous les croyants sont ou peuvent être aisément d'accord.

1. *Élément matériel : La passion du Christ.* — Ce qui frappe sans doute le plus dans l'Évangile, surtout lorsqu'on pense aux brillantes descriptions du roi messianique chez les Prophètes, c'est la souffrance et l'humilité du Fils de Dieu. Depuis l'obscurité de son enfance jusqu'aux tribulations de son ministère public et aux anavies de sa passion, il se révèle partout comme « l'homme des douleurs ».

Au surplus, ces traits extérieurs doivent être doublés des peines internes que l'on devine çà et là, en attendant qu'elles éclatent au grand jour dans la scène de l'agonie ou la terrible désolation de la croix. Voir, par exemple, les élévations de la bienheureuse Baptista Varani sur les « douleurs mentales du Christ », dans *Acta sanctorum*, mai, t. VII, p. 496-501. Parmi elles, bien qu'on ne puisse pas proprement parler de « pénitence » à son sujet, cf. JÉSUS-CHRIST, t. VII, col. 1286, il faut certainement faire entrer pour une grande part la peine qu'il éprouvait à voir, en ce monde pécheur, la volonté du Père si peu obéie et son nom si mal sanctifié.

Mais ces souffrances ne forment pas seulement un des principaux attraits de sa personne pour le cœur : autant qu'à la méditation de l'âme dévote, elles se recommandent à la raison du théologien. Dans l'économie actuelle du monde, en effet, la douleur est le châtiement du péché. Si donc Jésus souffre, qui est l'innocence même, c'est qu'il reçoit, n'en ayant pas de propres, le contre-coup des péchés d'autrui et en subit la peine. Conclusion aussi légitime que sont indéniables les prémisses de ce raisonnement.

Est-il besoin de dire pourtant qu'il y a dans ce fait, avec toutes les circonstances qu'il renferme, un vouloir de Dieu, qui, entre tous les modes possibles de l'incarnation, a choisi précisément celui-là ? Aucun doute non plus que la volonté humaine du Christ n'ait ratifié ce décret dans le sens même où il était porté. De toutes façons, que l'on regarde au plan objectif de la rédemption ou à sa réalisation subjective, elle apparaît comme un mystère d'expiation, où la faute des coupables n'est remise qu'au prix des souffrances imméritées de l'Innocent.

Non pas qu'il faille nécessairement imaginer une vindicte spéciale envers le Sauveur : en raison du péché qu'il implique à son origine, le drame du Calvaire ne peut relever, dans les plans d'un Dieu sage et bon, voir plus bas, col. 1973, que d'un acte permissif. Il suffit du lien, providentiel et volontaire tout à la fois, qui, par le fait de l'incarnation, unit le Christ aux pécheurs dont il est le frère pour comprendre que la souffrance et la mort aient gardé chez lui *materialiter*, cf. P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 398, 401, 403 et 411, le caractère de peine du péché qu'elles ont maintenant chez nous.

2. *Élément formel : L'âme du Christ.* — A cet élément pénal, qui tient aux conditions de l'œuvre rédemptrice, il faut ajouter le facteur moral dû à la personne de l'agent.

Tout le long de sa carrière, le Verbe incarné fut, à l'égard de Dieu, dans les plus purs sentiments d'obéissance et d'amour. Dispositions religieuses qui atteignent leur apogée au moment de la passion. Non seulement, l'heure venue, il accepte l'amer calice, mais on peut dire que, d'avance, il l'avait librement cherché, prévu et voulu, cf. Hebr., XII, 2, en luttant contre les autorités du judaïsme et affichant à l'encontre de leurs préjugés, avec des revendications qui leur paraissaient des blasphèmes, un messianisme qu'elles devaient trouver paradoxal, sinon scandaleux. Par où sa vie entière se colore d'une héroïque magnanimité, pour aboutir au plus généreux des sacrifices. Les conclusions de la christologie rejoignent ici les faits de l'histoire et *vice versa*.

Sans aucun doute, cette éminente sainteté fait du Christ notre modèle ; mais elle est aussi un bien en soi. Du moment que Dieu a pour agréable l'humble hommage de ses créatures, à plus forte raison celui de son Fils bien-aimé. Jamais il ne reçut plus grand honneur, parce que jamais la création spirituelle ne s'enrichit d'œuvres aussi hautes accomplies par une personne d'égale dignité. En quoi cette existence de filial service est par elle-même, devant la majesté divine, en vertu de la solidarité surnaturelle qui fait de lui le représentant de notre race, la compensation de nos péchés, et tout impose d'admettre que le Christ n'a pas pu ne pas l'animer de cette intention.

De ce chef, la rédemption se présente comme un mystère de réparation, où le cruel déficit d'un monde pécheur est comblé par les surabondantes richesses du Fils de Dieu. Qui pourrait ne pas voir combien, à ce titre également, elle est une affirmation de l'ordre éternel, et de toutes la plus grandiose, en regard du désordre qui l'avait extérieurement compromis ?

Ces éléments dissociés par l'analyse sont, d'ailleurs,

inséparables dans la réalité. Ni l'expiation, en effet, ne se comprend sans l'amour qui l'accepte ou la provoque, ni l'amour n'aurait tout son prix s'il n'était consommé dans la douleur. Voilà pourquoi la passion est bien le point culminant de l'économie rédemptrice, parce qu'elle synthétise éminemment les deux.

Il ne s'ensuit pas que l'un et l'autre occupent le même rang dans la hiérarchie des valeurs. Un récent commentateur de la Somme estime que, dans la satisfaction du Christ, le Docteur angélique tient pour « secondaire » le côté pénal. P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 257. Distinguant dans le sacrifice du Calvaire la *perpassio pœnæ* et la *perpassio ordinatio*, P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 401, place dans celle-ci l'*elementum formale*... seu *determinativum unde sit passio et morti vis atque valor apud Deum*. Cf. p. 407 : *Qui velit redemptionem et redemptorem vere et plene cognoscere, is contemplari in primis debet quo sensu et animo Christus ea omnia [que passus est] adierit et pertulerit*. Autant dire qu'ici élément formel ne peut pas ne pas être synonyme d'élément principal.

C'est pourquoi la théologie catholique est unanime à dire, voir col. 1980, qu'à la rigueur le Christ n'avait aucun besoin de souffrir quoi que ce soit pour offrir à Dieu une pleine réparation de nos péchés, qui, dans ce cas, tiendrait tout entière à la qualité de ses actes et de ses sentiments. Vue théorique sur les modalités possibles de la rédemption qui fournit un nouveau critère pour départir les facteurs dont elle fut positivement constituée et préciser l'importance relative de chacun.

IV. SYNTHÈSE DE LA RÉDEMPTION : ESSENCE DE L'ACTE RÉDEMPTEUR. — Ne faut-il pas néanmoins, sous peine d'une véritable carence rationnelle, dégager la logique interne et les proportions respectives des éléments ainsi juxtaposés ? Il n'y a pas d'autre moyen pour cela que de remonter à quelque principe central dont le développement homogène permette d'en faire comme les parties organiques d'un tout. La théologie de la rédemption ne s'est pas dérobée à ce dernier travail d'achèvement.

1° *Notions préalables*. — Devant ce genre de problèmes, il est rare, pour ne pas dire plus, que l'effort spéculatif n'ait pas suivi des chemins parfois assez divergents. A défaut d'écoles proprement dites, diverses tendances, bien que souvent trop peu remarquées, se sont fait jour, dans le cas présent, qui aboutissent à nuancer et, pour ainsi dire, équilibrer diversément l'exposé du mystère au nom de prémisses plus ou moins explicites sur son caractère distinctif.

C'est en général quand il s'agit de spécifier la position catholique en la matière par rapport à celle de la sotériologie protestante que surviennent ces ultimes précisions. Voir B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, p. 30-31 et 164-165 ; F. Stentrup, *Præl. theol. de Verbo inc. : Soteriologia*, t. I, p. 227-228 et 241-249. En voici, d'après L. Heinrichs, *Die Genugthuungstheorie des hl. Anselmus*, p. 4-5, un bilan méthodique et objectif, qui délimite avec une minutieuse exactitude le *status questionis*.

1. « ... Il y a d'abord la théorie du châtement (*Straftheorie*).

« Sous le nom de châtement au sens propre, il faut entendre, non pas seulement une peine infligée, mais infligée précisément pour la réparation de l'ordre détruit et de la transgression volontaire. Les autres fins, médicales, méritoires ou autres, ne sont pas nécessairement exclues ; mais elles doivent être subordonnées au but premier et capital.

« Par suite, le sujet propre de la souffrance pénale ne peut être que celui dont la transgression coupable doit être réparée, c'est-à-dire le pécheur lui-même ; car

le châtement a justement pour but de lui arracher par force ce que sa volonté refuse de fournir. Sans doute une autre personne pourrait endosser la peine et garantir ainsi une certaine compensation extérieure à l'ordre détruit. Même alors cependant faut-il que la réparation de l'ordre violé soit le motif dominant pour l'infliction de ces peines, si l'on ne veut pas que s'évanouisse la notion du châtement. »

2. « Que si maintenant de la notion de châtement nous retenons une seule partie, savoir le fait de supporter un mal, et si nous en écartons l'idée de vengeance pour mettre à sa place, dans celui qui inflige la peine, un sentiment de complaisance pour la générosité de celui qui accepte volontiers ce rôle douloureux, nous avons l'idée d'expiation (*Sühne*).

« Les éléments constitutifs de ce concept sont, par conséquent, d'une part le fait de supporter un mal, d'autre part l'absence de tout motif de représailles dans l'infliction de ce mal. Par ce dernier point, la théorie de l'expiation s'oppose à la théorie du châtement, avec laquelle pourtant elle coïncide par le premier. »

3. « Nous pouvons encore aller plus loin et faire abstraction de n'importe quel mal comme connotation essentielle, de telle sorte qu'il nous reste seulement la complaisance divine à l'égard d'une action qui est faite en compensation du désordre inhérent au péché.

« De cette manière, nous atteignons le concept strict de satisfaction. Bien entendu, pas n'est besoin pour cela que l'élément douleur soit exclu de fait : il suffit qu'il le soit formellement. Dès lors, dans la théorie de la satisfaction (*Genugtuungstheorie*), ce qui apparaît comme essentiel, par contraste avec la théorie de l'expiation (*Sühntheorie*), c'est le fait d'offrir une réparation d'honneur.

« Satisfaction et expiation ont entre elles, de ce chef, le rapport d'une idée plus large à une plus étroite. Tout acte d'hommage qui a pour but l'acquiescement d'une dette est une satisfaction, indépendamment de cette circonstance accidentelle qu'il comporte ou non le fait de supporter une douleur. Au contraire, si la souffrance comme telle constitue un élément essentiel de l'action réparatrice, de telle sorte qu'on mette l'accent, non plus sur l'hommage dans la souffrance, mais sur l'hommage dans la souffrance, alors cette satisfaction s'appelle proprement expiation. »

2° *Constructions sotériologiques*. — Selon que l'une ou l'autre de ces notions est adoptée comme point de départ — et, d'une manière plus ou moins systématique, toutes le furent à l'occasion — l'œuvre du Christ se présente sous un jour différent.

1. *Système du châtement*. — Pas un chrétien ne pouvait appliquer à la rédemption le concept de châtement proprement dit. Mais, si le Christ ne fut jamais coupable devant Dieu, on a cru pouvoir admettre qu'il n'en fut pas moins traité comme tel.

D'ordinaire, c'est la justice vindicative qui est mise au premier plan. Parce qu'il est un désordre, le péché appelle une sanction. Exigence tellement sacrée que, même en pardonnant, Dieu n'a pas renoncé — et l'on ajoute souvent qu'il ne le pouvait — à rétablir l'ordre par ce moyen.

Mais il n'y a pas d'obstacle invincible, assure-t-on, à ce que le châtement soit acquitté par un autre que par le débiteur, qui pourra, de la sorte, être amnistié sans que la justice perde rien de ses droits. C'est à une mutation de ce genre que se ramène la rédemption. Dans cette perspective, sans être personnellement l'objet de la colère divine, le Christ en ressent tous les effets, du moment qu'il voulut prendre par substitution la place des pécheurs. Les textes de saint Paul sur le Fils de Dieu fait « malédiction » et « péché » pour

nous, Gal. II, 13 et II Cor., V, 21, fournissent un appui biblique à ces déductions. A la limite, le Fils de Dieu souffre jusqu'aux tourments de l'enfer, comme en témoigneraient sa plainte sur la croix. Matth., XXVII, 46.

Caractéristique de l'ancienne orthodoxie protestante, col. 1952, à peine cette conception a-t-elle influencé, par voie d'infiltrations inconscientes, un certain nombre de nos mystiques ou de nos prédicateurs. Voir *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, p. 231-240; pour les sermonnaires anglais, H.-B. Loughnan, dans *The Month*, 1920, p. 320-329, traduit dans *Revue du clergé fr.*, t. CIII, 1920, p. 5-15. Cf. P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 399, qui donne, à cet égard, comme signalement l'application faite au Christ d'expressions telles que *peccatum* ou *peccator universalis*.

Il y a, d'ailleurs, des degrés dans le système. Tandis qu'en général le déroulement de la justice envers le substitut des pécheurs y est donné comme absolu, de plus modérés s'en tiennent à une « ombre de châtiement ».

A ce même type se rattachent encore, de loin, et la théorie du châtiement exemplaire inaugurée par Grotius, col. 1954, et la combinaison juridique esquissée par Dante, *De monarchia*, II, 11, en vue de trouver dans la condamnation légalement infligée à Jésus le caractère d'une *punitio*.

2. *Système de l'expiation.* — Tous ceux à qui répugne trop cette procédure de code pénal se rabattent sur l'idée moins massive d'expiation, au moyen de laquelle on peut conserver à la souffrance du Rédempteur un rôle dominant.

Ici le Christ n'est plus, en principe, l'objet d'une vindicte divine; mais il est soumis à la règle providentielle qui fait de la douleur la peine du péché. Loi sainte devant laquelle il s'incline pour nous en épargner les plus extrêmes sanctions. Car, sans être nécessairement du même ordre ou du même degré que celles que nous méritons, les souffrances de sa vie et de sa mort en sont l'équivalent. Moyennant quoi, la justice étant sauve par le fait que le Fils de Dieu a payé notre dette, remise peut nous être accordée tout au moins de la peine éternelle que nous aurions dû subir.

Sur ce fond commun apparaissent des variantes, suivant qu'on demande à la loi de solidarité ou bien à un décret de circonstance la source de l'expiation réalisée par le Christ. Le trait spécifique est toujours que la souffrance du Sauveur comme telle, qu'il s'agisse de son déchainement physique ou de ses formes plus intimes, reste au premier plan, les sentiments qui l'accompagnent n'intervenant en quelque sorte que pour la moraliser.

Dans ces lignes plus ou moins flottantes se meut l'orthodoxie protestante actuelle, avec des gradations de nuances qui souvent lui rendent quelque chose de son profil antérieur. Quelques théologiens catholiques, moins peut-être par leurs affirmations que par leurs réticences, ont pu donner l'impression d'en rester là. Témoign cette schématisation de Chr. Pesch, *De Verbo inc.*, n° 115, 1^{re} éd., 1896, p. 201; 3^e éd., 1909, p. 230 : *Propter peccatum Deus ab hominibus iuste poterat poenas expellere. Christus igitur, ut caput et vas generis humani, poenas suscepit et Deo obtulit, qui eas accepit. Unde Deus hominibus... NON TAM ILLAS poenas infligere potest, quia homines HAS poenas per Christum iam solverunt... Hæc est doctrina catholica de satisfactione Christi. Il faut attendre la 4^e-5^e édition de ce traité classique (1922) pour que la doctrine catholique y soit ainsi complétée : *Christum, NON SOLEM actibus internis caritatis et aliarum virtutum deo honorem peccatis hominum obtulit, sed etiam sensu presso satisfactionem præstare potendo pro hominibus poenam peccato debitam.**

3. *Système de la réparation.* — Alors que, sous une forme plus ou moins appuyée, c'est jusqu'ici le côté pénal de l'œuvre rédemptrice qui paraît propre à en livrer le secret, on peut, au contraire, le chercher dans la personne qui l'accomplit.

Envisagée sous cet aspect, soit qu'on regarde à la parfaite sainteté du Christ, à plus forte raison quand on fait entrer en ligne de compte la dignité qu'il tient de l'union hypostatique, sa vie est un perpétuel hommage à la volonté souveraine de Dieu. De ce chef, elle présente une valeur incomparable de l'ordre moral, qui la rend susceptible, aussitôt qu'elle est mise en balance avec le péché, de rétablir l'équilibre du monde spirituel. Il suffit qu'elle soit offerte et agréée dans ce sens. Le mystère de la rédemption consiste à réaliser, au profit du genre humain déchu, cette convergence entre l'amour incréé du Père et l'amour créé de l'*homo assumptus*.

Que cette œuvre, comme ce fut historiquement le cas, vienne à prendre une forme douloureuse, elle ne doit pas être appréciée différemment. La souffrance n'est qu'un élément de fait, dont la valeur est subordonnée à l'amour dont elle est l'occasion ou le fruit. Ainsi la passion du Christ, dès là qu'il était innocent, reste bien l'expiation de nos fautes. Mais ce n'en est là qu'un trait secondaire et superficiel : ce qui en fait essentiellement le prix et lui vaut d'être le moyen choisi pour notre rédemption, c'est le bien qu'elle représente comme soumission à Dieu en compensation de nos péchés. Acte éminemment réparateur en raison de la personne qui le pose et qui, par surcroît, devient chez ses bénéficiaires la source d'une activité de semblable esprit.

Abstraction faite de certaines particularités accessoires, c'est ainsi que se présente la satisfaction chez saint Anselme : *In doloribus potius quam per dolores juxta illum satisfecit Christus*. P. Ricard, *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*, p. 29.

L'autorité du docteur de Cantorbéry n'a plus cessé de maintenir cette doctrine dans la grande tradition catholique, en regard de laquelle les rares divergences qui ne sont pas de pure forme résonnent comme des notes fausses dans un concert bien ordonné. Non moins que nos théologiens, les auteurs protestants les plus objectifs s'accordent à constater, voir col. 1952, que là se trouve la différence entre les voies suivies par la théologie rédemptrice des deux confessions.

3^e *Discussion théologique.* — Par la force des choses, toutes les données réelles que l'analyse découvre dans le fait de la rédemption ont leur place à la base des divers systèmes qui cherchent à l'éclairer. Mais chacun est responsable de la manière dont il les met en jeu. Et comme celle-ci tient à un certain nombre de données connexes, pour formuler un jugement de valeur sur les conceptions en présence, il faut remonter à la notion de Dieu et du Christ qu'elles supposent, au rapport qu'elles instituent entre l'acte rédempteur et le mal auquel il a pour but de remédier.

1. *Système de châtiement.* — Regardé à la lumière de ces principes, le système du châtiement apparaît de tous points inacceptable et rien de ce qui lui est propre ne saurait avoir même une valeur d'appoint. Aussi bien serait-il sans doute difficile de lui trouver aujourd'hui un seul défenseur avéré.

En effet, l'attitude d'implacable justicier qu'il prête à Dieu est contraire à la raison autant qu'à la foi, qui reconnaissent la miséricorde pour un de ses attributs. Surtout quand cette justice est assez aveugle pour se prêter à une substitution de personnes et, à défaut des coupables, frapper l'innocent de toutes ses rigueurs. Autre chose est de reconnaître, col. 1968, que les souffrances du Rédempteur sont « matérielle-

ment « la peine de nos péchés et autre de prétendre leur en attribuer pour ce motif le caractère formel. Conclure à ceci de cela serait un passage flagrant de *genere ad genus* ».

Il n'est pas plus concevable que le Christ puisse être puni, même à titre de substitut. Car faute personnelle et châtement sont deux concepts strictement corrélatifs. *Si loquamur*, enseigne saint Thomas, *Sum. th.*, I-II^{ae}, q. LXXXVII, a. 8, de *pœna pro peccato infligta in quantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo puniatur*. Outre que les textes pauliniens allégués à ce propos comportent une exégèse moins rigide, cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10^e éd., p. 294-298, ils ne doivent pas être isolés de tant d'autres, voir col. 1931, qui servent à mettre au point ce qu'ils offrent d'un peu abrupt. Quant à parler d'une « ombre de châtement », qu'est-ce autre chose qu'une manière de sauver à tout prix un mot qu'on vide en même temps de son contenu ?

Rien en particulier n'est choquant pour le sens chrétien comme de vouloir que le Christ ait subi la peine du dam sous prétexte de nous en délivrer. Cette odieuse conséquence du postulat protestant fut dénoncée aux fins de censure par deux consultants du concile de Trente, cf. *Bulletin de litt. eccl.*, 1925, p. 275-278, et les plus illustres parmi les maîtres de l'époque la flétrissent au moins d'énergiques réprobations. Voir Maldonat, *In Matth.*, XXVII, 46; Bellarmin, *De Christo*, IV, 8; Suarez, *De vita Christi*, disp. XXXIII, sect. I, 1-13; saint François de Sales, *L'estendart de la sainte croix*, avant-propos, III, 2 et, au cours de l'ouvrage, I, 8.

Seul un insigne parti pris permet à J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 457-458, de confondre la doctrine catholique, sur la foi de quelques orateurs au langage intempestif, avec un système par elle si catégoriquement désavoué.

2. *Système de l'expiation*. — Conçu comme une atténuation du précédent afin d'en éviter les trop visibles excès, le système de l'expiation échappe, de ce chef, à ses défauts les plus criants. L'incontestable part de vérité qu'il exploite, voir col. 1967-8, et sa tournure en apparence plus mystique sont, à n'en pas douter, faites pour lui assurer un durable crédit. Mais, aussitôt qu'il prétend se donner comme total, et il le doit sous peine de perdre son individualité, les avantages qu'il a l'air d'offrir ne sauraient en masquer l'insuffisance au regard d'un théologien attentif. Voir, par exemple, P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 399-400.

Un inconvénient majeur tient à la base même sur laquelle il s'établit. C'est que la souffrance du Christ y devient l'objectif primaire et direct, sinon la fin suprême, du plan divin, alors que, même incorporée dans l'économie rédemptrice, elle ne cesse pas d'être un mal dont on peut tout au plus admettre qu'il soit permis par Dieu. *Non tradidit [Pater Filium]*, observe saint Bonaventure, *In III^{am} Sent.*, dist. XX, q. v, édition de Quaracchi, t. III, p. 427, *infigendo mortem vel præcipiendo, sed permittendo*. Cf. Suarez, *De vita Christi*, dis. XXXIII, sect. I, 4; *In Sum. th. com.*, III^a, q. XLVI, a. 10 et q. XLVII, a. 3; Bellarmin, *De septem verbis*, II, 1.

Souvent on croit la difficulté résolue quand on remplace l'antique schème juridique de l'imputation par le concept moderne de solidarité. Mais encore faudrait-il prendre garde à l'équivoque d'un terme qui peut ne signifier qu'un fait de l'ordre naturel. Aussi bien n'en est-il pas de plus familier au vocabulaire du protestantisme libéral pour expliciter les souffrances de Jésus. Voir A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 85-87 et 110-112. Que si la notion de solidarité s'entend dans l'ordre surnaturel, le problème n'est que reculé. Car il reste à dire si l'expiation douloureuse qui par là devient le lot du Christ est un moyen ou

une fin, s'il faut la concevoir comme le terme des voies divines, au risque de voir à nouveau surgir tous les obstacles qu'il s'agissait d'écartier, ou comme l'occasion providentielle d'un bien supérieur.

En second lieu, le système en question s'arrête à la peine du péché, c'est-à-dire, en somme, à l'un de ses effets, sans égard au *realis culpæ* qui en est le fond. Lacune des plus graves au regard de ce que demande la doctrine chrétienne de Dieu, de l'homme et de leurs mutuels rapports, col. 1958 sq. Ainsi comprise, la rédemption tournerait court devant son but principal; car, si la peine châtie le péché, à vrai dire elle ne le répare pas. Il est classique, dans l'École, de distinguer les deux concepts de *satisfactio* et de *satispassio* : on peut juger par là d'une doctrine qui commence, au contraire, par en décréter ou supposer acquise l'identification.

A quoi il faut bien ajouter que cette conception, bien qu'elle en soit théoriquement distincte, a toujours, en pratique, une sorte d'affinité congénitale par rapport à celle du châtement. Ce qui l'expose — et l'expérience atteste que le danger n'est rien moins que chimérique — à ramener « ces conséquences absurdes », dont parle F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10^e édition, p. 236, qui « ont jeté sur la théorie de la substitution pénale un discrédit dont elle n'est pas près de triompher ».

Si donc le fait de l'expiation est à retenir, il n'est pas moins sûr que le système de l'expiation doit être dépassé. Juste dans ce qu'il affirme, il partage avec toutes les synthèses mal venues le sort d'être inadéquat en raison de ce qu'il exclut ou laisse trop au second rang.

3. *Système de la réparation*. — A cette double élimination comment le système de la réparation pourrait-il ne pas gagner déjà le bénéfice d'une certaine probabilité? Conclusion qui s'élève au niveau de la certitude quand on observe qu'il est promu par un arbitre circonspect, P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 401 et 403, au rang de *doctrina communis*.

Pris en lui-même, il laisse à l'œuvre du Christ son équilibre normal. L'élément pénal de la passion y trouve, en effet, sa place, mais reste subordonné, comme il convient, à l'élément moral qui lui donne sa valeur. A ce caractère synthétique le système de la réparation doit de pouvoir assimiler tout ce que les autres ont de viable, en même temps que le fait de s'ordonner par principe autour de l'essentiel le met à l'abri de leurs défauts.

De ce chef, au lieu de rester à l'état de thème abstrait, l'expiation réalisée par le Sauveur s'éclaire par les indications les plus concrètes de la psychologie et de l'histoire, qui, sans rien lui ôter de son mystère, permettent de la rattacher à un plan digne de Dieu. Cf. L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, p. 189-200. Tout le drame de la carrière de Jésus tient au caractère spirituel de son messianisme, qui devait faire de lui un « signe de contradiction ». Luc., II, 34. Contre cette admirable création de la sagesse divine allaient, en effet, se dresser toutes les puissances de la chair et du sang, mais sans jamais ébranler ce ferme propos de « faire la volonté de Dieu », Hebr., x, 5-9, qui fut son programme initial. D'où ces épreuves et tribulations de toutes sortes, qui n'étaient, au fond, que les produits variés de la malice humaine déchainée sur l'Innocent, et qu'il acceptait avec amour sans laisser d'en souffrir, au dedans comme au dehors, d'autant plus qu'il l'avait moins mérité. Mal sans aucun doute, mais qu'un Dieu sage a pu permettre en raison du bien qui en résultait. Voir Suarez, *In Sum. theol.*, III^a, q. XLVI, a. 10, n. 1, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XIX, p. 572; Billot, *De Verbo inc.*, 5^e éd., p. 491.

Ainsi la carrière douloureuse du Christ se déroule

d'un bout à l'autre sous le signe de l'obéissance, Phil., II, 8, mais d'une obéissance qui, loin d'avoir rien de passif, signifie plutôt la correspondance héroïque à une vocation. En particulier, la croix qui en est le terme s'explique *propter obediendum servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret*. Anselme, *Cur Deus homo*, I, 9, P. L., t. CLXIII, col. 379; cf. II, 19, col. 426. *Malius mori quam tacere, qui tunc erat veritas dicenda Judæis. Et sic mortuus est propter iustitiam*. Scot, *Opus Oxon.*, In III^{um} Sent., dist. XX, q. unica, n. 10, édition de Lyon, t. VII, p. 430; cf. S. Thomas d'Aquin, *Sum. the.*, III^a, q. XLVII, a. 3. Ainsi faut-il comprendre où vont les complaisances du Père devant le suprême sacrifice de son Fils : *Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis*. S. Bernard, *Cont. err. Abrardi*, VIII, 21, P. L., t. CLXXXII, col. 1070.

Entre la mission de Jésus considérée sous cet aspect et le problème de la rédemption le rapport n'est-il pas obvie autant qu'adéquat? S'il porte la peine de nos péchés par ses souffrances, non moins certainement il en répare la coupe, en opposant à notre mépris du souverain Maître un amour et une soumission poussés jusqu'au plus total oubli de soi. Que faut-il de plus, quand il s'agit du propre Fils de Dieu, pour que la faute humaine, quelle qu'en soit la gravité, ait enfin trouvé ses contrepoids? Voir Thomas d'Aquin, *Sum. the.*, III^a, q. XLVIII, a. 2; Scot, *Opus Oxon.*, In IV^{um} Sent., dist. II, q. I, n. 7, édition de Lyon, t. VIII, p. 138-139.

D'autant que les actes du Rédempteur, au lieu d'avoir seulement une portée individuelle, sont en principe, en attendant de le devenir en fait, le bien commun de l'humanité dont il est constitué la tête. Éminemment personnel, l'hommage réparateur qui s'achève au Calvaire emprunte à la fonction représentative de celui qui l'offre un sens collectif.

Cette valeur de compensation, par où l'œuvre du Christ répond au désordre le plus visible du péché, doit, au demeurant, se compléter par sa puissance positive de restauration, qui rend l'humanité capable de fructifier désormais dans l'ordre surnaturel. Faute d'en venir là, on ne verrait pas assez comment l'action du premier Adam trouve sa contre-partie dans celle du second. Dès là que l'Église catholique n'a jamais consenti à priver la rédemption de ce dernier couronnement, on voit quel avantage en résulte pour la doctrine de la réparation, élaborée par ses meilleurs théologiens, sur les bases de l'enseignement de saint Paul, aux fins d'en rendre compte. Et il est à peine besoin de dire que la piété, pour peu qu'elle ne redoute pas l'air des cimes, peut à son tour y trouver le plus substantiel aliment.

Que d'ailleurs les simples données de la foi, où ces divers éléments sont à peu près confondus, suffisent à la plupart des croyants, rien de moins douteux. Mais tout théologien conscient de sa tâche doit reconnaître que, de fait, sous la forme d'indices quand ce n'est pas de théories arrêtées, divers systèmes d'interprétation : châtiment, expiation d'ordre pénal, réparation d'ordre moral et religieux sont en présence et que, de droit, la décision dernière des problèmes posés par le dogme de la rédemption en dépend. C'est, en effet, par là, et par là seulement, que les catégories traditionnelles de rançon et de sacrifice, de mérite et de satisfaction, déjà vérifiées en gros, col. 1966, arrivent à prendre un sens précis. Voir L. Richard, *op. cit.*, p. 205-210. Il n'y aurait pas de pire défaillance que de ne pas savoir en convenir, sauf à vouloir imposer ensuite des solutions qu'il faudrait auparavant justifier ou à chercher un refuge en des lieux communs qui ne dispensent de prendre parti qu'en éludant la question.

V. SYNTHÈSE DE LA RÉDEMPTION : RAISON DE L'ÉCONOMIE RÉDEMPTRICE. — Sa foi même en la révélation divine invite le chrétien à y voir un ordre dont il ne lui est pas interdit de percer le mystère. Avec le comment de la rédemption, à mesure surtout que l'économie en est plus riche, la spéculation théologique en a donc également abordé le pourquoi. Travail plus ou moins esquissé dès l'époque patristique, col. 1937, mais qui allait surtout devenir intense dans l'École depuis l'impulsion décisive que lui avait imprimée la puissante dialectique du *Cur Deus homo*. Voir B. Dörholt, *op. cit.*, p. 171-304.

Deux tendances extrêmes se manifestent, à cet égard, dans la pensée chrétienne : celle des dialecticiens qui prétendent tout démontrer et celle des agnostiques pour qui tout serait pareillement impénétrable. Entre les deux s'ouvre une *via media* dans laquelle, renonçant à soumettre le plan du salut à la loi d'une stricte nécessité, on y cherche et on y trouve tout au moins de hautes convenances accessibles à notre raison de croyants.

1^o Initiative du plan divin : Le décret primitif de rédemption. — A l'origine de l'économie rédemptrice il faut mettre le décret porté par Dieu de relever le genre humain après le désastre de la chute. La théologie n'a pas cru que ce fût excéder ses moyens ou manquer de respect à la mystérieuse transcendence des voies divines que d'en explorer le caractère initial.

1. Thèse de la nécessité. — Indépendamment de l'optimisme absolu, qui voudrait que toutes les actions de Dieu fussent commandées par la poursuite du plus parfait, quelques théologiens de marque ont pensé que la rédemption des pécheurs lui serait imposée comme une sorte d'obligation plus ou moins stricte par ses propres attributs.

Omnis dispositio salutis quæ circa hominem fuit, écrivait déjà saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, xxiii, 1, P. G., t. VII, col. 960, *secundum placitum fiebat Patris uti non vinceretur Deus [a serpente] neque infirmaretur ars ejus*. Principe d'où saint Athanase dégageait une loi supérieure de sagesse. « Il était inconvenant que des créatures douées de raison et admises à la participation du Verbe périssent et, par la corruption, retombassent dans le néant. Car il n'était pas digne de Dieu que ses œuvres fussent détruites par la fraude du démon... A quoi bon leur donner l'être au commencement?... S'il n'avait pas créé l'homme, personne ne songerait à l'accuser de faiblesse; du moment qu'il l'a fait et créé pour être, il serait tout à fait absurde qu'il pût périr, et plus encore sous les yeux de son auteur... C'est chose indécente et indigne de l'excellence de Dieu. » *De inc. Verbi*, 6, P. G., t. xxv, col. 108. Cf. *ibid.*, 13, col. 117-120.

Devant le même problème saint Anselme invoque l'immutabilité de la providence divine, qui lui interdirait de consentir à l'échec de ses plans. Voir *Cur Deus homo*, II, 4-5, P. L., t. CLVIII, col. 402-403 : *Aut hoc de humana natura perficeret Deus quod incepit aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum*. At... *valde alienum est ab eo ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat... Non enim illum latuit quid homo facturus erat cum illum fecit et tamen bonitate sua illum creando sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit... Necesse est [ergo] ut bonitas Dei, propter immutabilitatem suam, perficeret de homine quod incepit, quævis totum sit gratia bonum quod facit*.

2. Critique. — A cette dialectique s'oppose le sentiment chrétien élémentaire, d'après lequel notre rédemption doit être considérée, non pas seulement comme un effet de cette essentielle *bonitas* qui caractérise ontologiquement l'Être divin, mais encore comme un acte absolument gratuit de miséricorde et d'amour.

Impression établie sur les données les plus certaines de la révélation. Cf. Rom., III, 24; Eph., II, 8.

Il n'est pas trop malaisé d'apercevoir, en effet, que, dans l'hypothèse d'une ruine définitive de l'édifice surnaturel, aucun attribut de Dieu, à strictement parler, ne serait en cause. Car il avait fait entrer dans ses plans la liberté humaine, avec tout le surcroît de gloire mais aussi avec l'aléa qu'elle comportait. L'homme donc, bien entendu, n'a rien à réclamer, dès là qu'il est seul responsable de son infortune, et Dieu lui-même est à couvert, puisque la catastrophe est imputable à une défaillance prévue, mais qu'il n'était pas tenu d'empêcher. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1475-1476.

D'autant que les ressources de l'ordre naturel ne laissent pas de subsister à titre de compensation. État suffisamment normal, en dépit de son infériorité relative, pour constituer un ordre digne encore de Dieu et permettre à l'homme d'atteindre sa fin.

3. *Thèse de la convenance.* — Si la rédemption de l'humanité n'était pas nécessaire, elle peut et doit être, à tout le moins, regardée comme souverainement convenable. Ni Athanase ni Anselme ne voulaient peut-être dire autre chose : toujours est-il que la théologie catholique s'en tient à cette transaction.

Congruentissimum fuit, enseigne saint Thomas, *In III^{um} Sent.*, dist. XX, q. 1, a. 1, sol. 1, édit. Vivès, t. IX, p. 301, *humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari, quia in hoc manifestatur misericordia Dei, potentia et sapientia : misericordia quidem sive bonitas, quia proprii plasmatis non desepit infirmitatem; potentia vero in quantum ipse omnium nostrum defectum sua virtute vicit; sapientia autem in quantum nihil frustra fecisse invenitur. Conveniens etiam fuit quantum ad humanam naturam, quia generaliter lapsa erat. Similiter etiam ex perfectione universi, quod totum quodammodo ad salutem hominis ordinatur.*

Ainsi encore saint Bonaventure, *In III^{um} Sent.*, dist. XX, art. unic., q. 1, édit. de Quaracchi, t. III, p. 417-418, qui, sans négliger les autres, donne plus de place aux considérations anthropologiques : *Absque dubio congruum est et decens reparari genus humanum, non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis..., si consideretur dignitas hominis conditi et modus labendi et status lapsi. Dignitas namque hominis tanta erat ut propter ipsum facta sunt universa... Modus vero labendi fuit quod humana natura totaliter cecidit, alio peccante et alio suggerente... Status etiam hominis lapsi reparationi congruit, quia in illo statu simul fuit poenitentia cum miseria.*

D'un point de vue théologique plus général, pour mieux affirmer la sagesse de la Providence et l'harmonie de ses plans, de bons théologiens estiment qu'il est plus opportun aujourd'hui que jamais de remettre l'élévation primitive du genre humain dans les perspectives de la rédemption qui devait en renouer le fil. Sans qu'il y ait un rapport nécessaire entre ces deux étapes de l'économie surnaturelle, il devient moins difficile de comprendre la précarité de la première à mesure que la seconde en apparaît d'une manière plus directe, dans les desseins éternels de Dieu, comme la reprise et le complément. Voir A. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, 2^e éd., Paris, 1934, p. 102-131.

On s'explique d'ailleurs assez bien que pareille grâce de relèvement n'ait pas été faite aux anges. C'est que la volonté de l'homme est naturellement mobile, tandis que l'être angélique, parce que plus parfait, se fixe pour toujours dans chacune de ses décisions. Il y avait aussi lieu de tenir compte que les anges étaient déçus par suite d'un acte personnel, tandis que le genre humain fut compris par solidarité dans la faute d'Adam.

2^o *Modalités du plan divin.* — Aux différents décrets dans lesquels se décompose logiquement l'exécution de l'économie rédemptrice il faut appliquer la même solution.

1. *Problème de la satisfaction.* — En admettant que Dieu voulût racheter les pécheurs, devait-il exiger d'eux une satisfaction ou pouvait-il procéder par voie de condonation plus ou moins complète à leur endroit ?

a) *Nécessité ?* — D'après l'archevêque de Cantorbéry, *Cur Deus homo*, I, 15, P. L., t. CLVIII, col. 381, on serait ici acculé à la stricte alternative : *Satisfactio aut poena*. Et cela du côté de l'homme aussi bien que de Dieu : *Sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem qualem habebat antequam peccaret pervenire. Ibid.*, I, 19, col. 391. Ce qui s'entend, au surplus, d'une satisfaction adéquate au péché : *Hoc quoque non dubitabis... quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. Ibid.*, I, 20, col. 392; cf. I, 21, col. 394 : *Palet quia secundum quantitatem [peccati] exigit Deus satisfactionem*.

Vrai du repentir, ce raisonnement ne l'est pas de la satisfaction, qui reste soumise à la souveraine liberté de Dieu. *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere qui habet punire culpam in alium commissam... Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam.* Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 2, ad 3^{um}. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1476-1478.

A plus forte raison en est-il ainsi lorsque, avec la théologie protestante, on identifie satisfaction et expiation, jusqu'à vouloir que le péché ne puisse être remis sans que la peine en soit acquittée par le coupable lui-même ou par un substitut. « Personne parmi les catholiques ne soutiendra que la miséricorde soit impuissante ou que Dieu ne puisse pardonner sans avoir calmé les exigences de sa justice. » Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, 6^e éd., p. 267.

b) *Convenance.* — On s'en tiendra donc, ici encore, à penser qu'une satisfaction était convenable, soit du côté de Dieu pour mieux établir la majesté de ses droits, soit du côté de l'homme pour qu'il pût se sentir pleinement réhabilité.

C'est dans ce sens que saint Thomas transpose les thèmes anselmiens. Voir *In III^{um} Sent.*, dist. XX, q. 1, a. 1, sol. 2, édit. Vivès, t. IX, p. 301-302 : *Congruum etiam fuit quod natura humana per satisfactionem repararetur. Primo ex parte Dei, quia in hoc divina justitia manifestatur quod culpa per poenam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens perfectius integratur : non enim tantæ gloriæ esset post peccatum quantum erat in statu innocentie si non plenarie satisfecisset... Tertio etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per poenam satisfactionis ordinetur et sic nihil inordinatum in universo remaneat.* Ainsi Bonaventure, *In III^{um} Sent.*, dist. XX, art. unic., q. II, édition de Quaracchi, t. III, p. 419-422.

En vertu de l'adage : *Accessorium sequitur principale*, il va de soi que la question de degré ne comporte pas d'autre réponse. Une satisfaction adéquate à la faute ne saurait être que de *meliori bono*.

2. *Problème de l'incarnation.* — Si une satisfaction devait avoir lieu, on peut subsidiairement rechercher par quel moyen. Ce qui revient à déterminer si la médiation du Fils de Dieu fait homme ne s'imposerait pas en droit, vu la grandeur du péché, comme elle fut adoptée en fait.

a) *Nécessité absolue* ? — De ses prémisses relatives aux conditions rationnelles de la satisfaction saint Anselme concluait logiquement à la nécessité de l'incarnation pour notre salut.

Nondum considerasti, répliquait-il à Boso, *quantum ponderis sit peccatum*; et il l'amenait à concéder que le pécheur est incapable de réparer le mal qu'il a commis, soit parce que déjà il doit à Dieu tout ce qu'il possède, soit parce que son péché participe à l'infinité même de celui qu'il atteint. *Cur Deus homo*, I, 20-21, P. L., t. CLVIII, col. 392-394. Étant donné pourtant que Dieu ne saurait renoncer ni à racheter les hommes, ni à réclamer de leur part une satisfaction intégrale, il s'ensuit qu'on doit chercher celle-ci en dehors de l'humanité. Voir *ibid.*, II, 6, col. 404... *Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus... sed nec facere illum debet nisi homo... Ergo... necesse est ut cum faciat Deus homo.*

Qui ne sait pourtant que l'incarnation est présentée dans l'Écriture comme le don de Dieu par excellence ? Cf. Joa., III, 16; Eph., II, 4-5; I Joa., IV, 10. À l'encontre de cette donnée fondamentale aucun syllogisme ne saurait prévaloir. Qu'il n'y eût pas de moyen plus propre que l'incarnation à faire éclater la gloire de Dieu et à réaliser notre salut, tout le monde en convient; mais rien ne permet d'aller plus loin.

La tradition de l'Église en la matière est fixée par la parole classique d'Augustin, *De Trin.*, XIII, x, 13, P. L., t. XLII, col. 1024 : *Non alium modum possibilem Deo defuisse... sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse*. À son tour le Docteur angélique de se l'approprier, *Sum. th.*, III^a, q. 1, a. 2, pour montrer longuement la convenance de l'incarnation par les divers bienfaits qu'elle nous procure, soit *quantum ad promotionem hominis in bonum*, soit *ad remotionem mali*, non sans observer que son énumération n'a rien de limitatif : *Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt supra apprehensionem modum humani*. Développement à l'art. INCARNATION, t. VII, col. 1463-1470.

Tant s'en faut, d'ailleurs, que la dialectique anselmienne soit sans réplique sur son propre terrain. On peut, en effet, concevoir que l'homme trouve dans sa vie religieuse et morale, sous la forme soit d'actes surrogatoires soit d'une intention nouvelle imprimée aux actes déjà dus, la matière d'une réparation au moins inadéquate, et il n'est aucunement établi que Dieu ne s'en puisse contenter.

b) *Nécessité hypothétique* ? — Tout au plus est-il possible d'admettre, avec saint Thomas, *Sum. th.*, III^a, q. 1, a. 2, ad 2^{um}, que l'incarnation était nécessaire dans l'hypothèse où une réparation intégrale serait exigée du pécheur.

Soit la gravité propre du péché soit l'immensité de ses ravages semblent, en effet, requérir, pour que la satisfaction fût proportionnée au désordre, un acte d'une valeur infinie, tel que seul un Dieu fait homme pouvait le fournir : *Aliqua satisfactio potest dici... condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta..., tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis*. Solution théologiquement aussi fondée que favorable au sens religieux. Cf. INCARNATION, col. 1478-1482.

Encore s'agit-il d'une thèse proprement thomiste, contestée sur toute la ligne par l'école de Scot, col. 1951, et dont, par conséquent, l'incontestable crédit laisse toujours une porte ouverte à la discussion.

3. *Problème de la passion*. — On ne doit pas moins sauvegarder la liberté divine en ce qui concerne l'œuvre du Verbe incarné.

a) *Nécessité* ? — Presque inévitablement le système de l'expiation conduit à réclamer comme nécessaire la souffrance du Sauveur. Dès là qu'une peine était méritée par les pécheurs et que Dieu a voulu les en dispenser, on conclut qu'elle devait être acquittée par le Christ, et cela, pour que la justice fût complète, jusqu'à la mort inclusivement. Les textes scripturaires qui semblent parler d'un précepte de mourir imposé à Jésus ont paru corroborer ces inductions.

Telle est la position systématiquement adoptée par la plupart des protestants. Même chez nous, il n'est pas rare d'entendre invoquer, tout au moins *modo oratorio*, les exigences d'un ordre aux termes duquel, pour être efficacement conjuré, l'effet de la justice divine a dû être détourné avec toutes ses suites pénales sur la personne du médiateur.

Mais c'est un point de doctrine catholique à tenir que la mort du Christ n'était nullement nécessaire, en soi, pour nous racheter. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 1-2. À cet égard, aucun précepte, quelle que soit l'interprétation qu'on préfère des textes qui paraissent l'énoncer, voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1297-1309, n'était strictement requis du chef de la rédemption. D'après le dilemme anselmien : *aut satisfactio aut poena*, l'œuvre du Sauveur, au lieu d'en comporter l'acquiescement, fut, au contraire, une compensation de la peine qui nous attendait.

Il faut en dire autant de la passion tout entière. En effet, selon saint Thomas, *ibid.*, a. 5, ad 3^{um}, *secundum sufficientiam una minima passio Christi sufficisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis*. Principe que ses commentateurs étendent à « la moindre opération » du Fils de Dieu, « même celle qui n'exige aucune peine ». Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 99. Cf. L. Billot, *De Verbo inc.*, 5^e édit., p. 482 : *Verissimum est quod, attenta personæ dignitate, minimum opus satisfactorium sufficiebat ad compensanda peccata totius mundi et ultra*. De telle sorte qu'en définitive « Jésus pouvait nous sauver par un seul acte d'amour et de réparation ». J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, p. 270. Position classique s'il en fût, qui suppose le rôle secondaire de l'expiation pénale, col. 1939, en même temps qu'elle sert à le mettre en relief.

b) *Convenance*. — Ainsi que tout le reste de l'économie rédemptrice, la passion et la mort du Christ ne peuvent se justifier que par des raisons de convenance. Elles sont, d'ailleurs, aussi variées que faciles à découvrir.

Généralement on pense tout d'abord à l'expiation du péché, qui est plus complète et plus saisissante, à n'en pas douter, quand elle comporte la douleur. Rien de plus juste, à condition de ne pas dépasser la mesure dans l'expression et de ne pas vouloir que cette raison soit la seule ou nécessairement la plus capitale. Mystiques et simples croyants ont toujours demandé cette leçon au « chemin de la croix ». Ils peuvent se réclamer de saint Thomas, qui, non content d'analyser en détail les souffrances du Christ, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 5-8, les explique incidemment, *ibid.*, q. XLVII, a. 3, ad 1^{um}, par l'intention de faire apparaître cette *Dei severitas qui peccatum sine poena dimittre noluit*. Thème assez longuement développé dans *Opusc.*, I, 234 et II, 7, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXVII, p. 99-100 et 136-138.

Il y a pareillement lieu de faire valoir, avec le Docteur angélique, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 6, ad 6^{um}, le surcroît de plénitude objective que cette préférence pour la voie douloureuse confère à l'œuvre rédemptrice jusque dans l'ordre humain : *Non solum attendit [Christus] quantum virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfac-*

tionem. Et ce texte a paru digne de remarque à ses commentateurs les plus récents. Voir Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 100. Cf. *ibid.*, p. 94-95 et P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 244-245.

Mais la considération la plus féconde est encore celle des biens dont la passion est visiblement la source pour nous dans l'ordre de notre vie morale et religieuse. Voir, par exemple, les indications fournies par saint Thomas, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 3 : *Per hoc quod homo per Christi passionem est liberatus multa concurrunt ad salutem hominis præter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat et per hoc provocatur ad eum diligendum... Secundo quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ et ceterarum virtutum... Quarto quia per hoc est homini inducta major necessitas se innumera a peccato conservandi...* Cf. S. Bonaventure, *In III^{um} Sent.*, dist. XX, q. v et vi; *Brev.*, IV, 10.

Quel qu'en soit l'objet, ces vues spéculatives sur la raison d'être du plan divin partent des données acquises par la révélation, en vue d'y montrer l'application d'une loi rationnelle d'ordre et de sagesse. A ce titre, elles sont légitimes et bienfaisantes, pourvu que, sous prétexte de satisfaire un vain besoin de logique, on ne veuille pas introduire une illusion de nécessité dans une économie dont l'amour de Dieu est le premier et le dernier mot.

VI. EFFETS DE LA RÉDEMPTION. — Il reste, pour obtenir un concept intégral de l'œuvre rédemptrice du Christ, à tirer au clair la notion exacte et l'aire de son efficacité. C'est, au demeurant, plutôt par ses fruits qu'elle s'exprime dans les sources primitives de la foi. A suivre la marche inverse, qui est celle de la science, la synthèse théologique ne fait qu'achever de mettre en pleine lumière la compréhension et l'extension du donné.

1^o *Mode d'action*. — Parce qu'elle a un sens objectif, les premiers effets de la Rédemption, et les plus importants, se produisent en dehors de nous. C'est tout d'abord devant Dieu qu'elle compte et qu'il faut donc en marquer au juste le rôle comme facteur dans la réalisation de ses décrets.

1. *Déformations polémiques*. — A qui mieux mieux les adversaires de l'orthodoxie ecclésiastique inscrivent à son passif les plus lourdes charges en vue de la discréditer. Mais il suffit d'un minimum d'objectivité pour réduire ces mythes polémiques à néant.

C'est ainsi que la rédemption n'a pas pour but de réconcilier en Dieu les prétentions contradictoires de sa justice qui doit punir et de sa miséricorde qui voudrait pardonner. Après D.-Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, Tubingue et Stuttgart, 1841, p. 260-261, A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 53-54, et d'autres subalternes ont raillé ce « parallélogramme des forces » dont « la diagonale de la satisfaction viciaire » serait l'aboutissement. Sans doute le conflit des « filles de Dieu » tient une grande place, par manière de pieuse imagination, dans la littérature oratoire ou dramatique du Moyen Âge; mais il ne devait prendre une certaine consistance doctrinale qu'avec la Réforme. En réalité, pour une saine théologie, le problème n'existe pas. Ces sortes d'oppositions, qui déchirent nos volontés imparfaites en présence d'actes aux multiples aspects, se résolvent en harmonie dans la simplicité de l'Être absolu.

Il n'y a pas non plus à objecter que notre Rédempteur ne saurait agir sur Dieu à la façon d'une cause extérieure qui viendrait le réconcilier pour ainsi dire de force avec nous et lui arracher notre pardon. Au regard de la théodicée chrétienne la plus rudimentaire, en effet, il est certain que Dieu nous aime de toute

éternité et que c'est précisément pourquoi il veut faire miséricorde aux pécheurs. De cet amour l'avènement de son Fils n'est pas la cause, mais le signe et la preuve. Il dépend ensuite du théologien d'appliquer à l'analogie de la réconciliation la *via remotionis* et la *via eminentiæ* qui sont de rigueur.

On n'imaginera pas davantage un antagonisme entre le Père et le Fils, celui-là représentant la justice tandis que celui-ci incarnerait la pitié. Car les trois personnes divines sont dans les mêmes dispositions envers nous et le décret de notre rédemption procède, à n'en pas douter, de leur commun vouloir. Il faut rectifier au nom de ces principes du dogme trinitaire les anthropomorphismes du langage populaire et les outrances de certaines prédications.

2. *Vraie notion*. — Une fois le terrain ainsi déblayé de ces confusions grossières non moins que tendancieuses, il n'est pas impossible de concevoir que l'œuvre du Rédempteur puisse être un agent efficace dans la genèse objective du salut.

Le sens nécessaire et suffisant de la foi chrétienne est que Dieu, plein d'amour pour les hommes, désireux de remettre leurs péchés et de les rétablir dans leur destinée surnaturelle, a décrété comme condition préalable la vie et la mort de son Fils. De la sorte, aussi bien devant Dieu que devant les hommes, la mission du Sauveur, qui est un effet de l'éternelle bonté, devient en même temps une cause à laquelle en est désormais subordonnée la manifestation.

Notre rédemption par le ministère du Sauveur a donc pour unique point de départ l'initiative de Dieu. *Cum homo*, dit saint Thomas, *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 1, ad 3^{um}, *per se satisfacere non possit pro peccato totius humanæ naturæ...*, *Deus ei satisfactorem dedit Filium suum*. Mais, comme c'est en prévision et en dépendance de ce don initial que la grâce nous est ensuite octroyée, on peut et doit dire que la médiation du Christ sert à nous réconcilier avec celui qui nous en accorde le bienfait. Voir *ibid.*, q. XLIX, a. 4 : *Tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani*.

Pour qualifier, en définitive, le genre d'efficacité qui convient à l'œuvre du Rédempteur, il faut, par conséquent, dire qu'elle est une cause morale, comme suffirait à l'indiquer le terme de médiation qui la désigne, et cause dont Dieu lui-même est, au surplus, le premier auteur, mais dont il ne tient pas moins compte, après l'avoir établie, pour faire découler de son intervention les faveurs qu'il nous réservait.

2^o *Objet*. — De la rédemption ainsi entendue l'action s'étend à l'ensemble de l'ordre spirituel, où les « yeux de la foi », plus encore que les perceptions de l'expérience, en découvrent l'ampleur.

1. *Réalités de l'économie surnaturelle*. — C'est toute une création nouvelle que le dogme chrétien fait apparaître, de ce chef, à la plus grande gloire de celui qui en est l'ouvrier.

a) *Le monde racheté*. — Sous le bénéfice des précisions qui en ont défini le jeu, il est aisé de voir comment l'efficacité de l'œuvre rédemptrice couvre l'immense domaine du surnaturel qui nous est rouvert par sa vertu.

Elle est d'abord le principe de notre justification. Ce qui comporte en premier lieu la fin de l'inimitié divine et, avec elle, de toutes les sanctions, tant de la coulpe que de la peine, qui pesaient sur le genre humain du chef de son péché. *Sum. th.*, III^a, q. XLIX, a. 1-5. Mais l'Église ne se contente pas ici de l'amnistie extérieure qui suffisait aux protestants : pour elle, cette rémission de nos fautes ne va pas sans une régénération intime de l'être spirituel, qui assure à l'âme rachetée le privilège d'une participation mystérieuse

à la vie même de Dieu. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2217-2221. L'œuvre du Christ est plutôt caractérisée par le terme de satisfaction quand elle est envisagée sous le premier aspect et de mérite sous le second. Cf. *Sum. th.*, III^e, q. XLVI, a. 3 et q. XLVIII, a. 1-2.

Comment l'homme, une fois justifié, pourrait-il ne pas avoir une activité en conséquence? *Operatio sequitur esse*. Logique avec elle-même, la foi catholique lui reconnaît le pouvoir de produire à son tour des œuvres salutaires, qui lui confèrent un titre des plus authentiques à la faveur divine. Voir MÉRITE, t. X, col. 774-784. Il n'en fallait pas moins pour réparer les suites de la chute, qui avait à jamais paralysé ses énergies dans l'ordre supérieur auquel Dieu l'avait destiné. Mais la réparation fut assez grandiose pour dépasser en splendeur l'édifice primitif, au point que l'Église nous invite à chanter : *O felix culpa! O vere necessarium Ade peccatum!*

Au demeurant, cette restauration n'atteint pas seulement les individus. L'Église, avec la puissance de sanctification dont elle dispose et les fruits de sainteté qui la distinguent, en est le suprême épanouissement. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2150-2155; JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1359-1361. Détourné de sa fin par le péché, l'univers moral retrouve en mieux, à titre corporatif, les moyens de la remplir.

Non moins qu'avec son corps visible, il faut également compter enfin avec l'âme de l'Église, c'est-à-dire tout ce que représente de valeurs l'influence directe ou indirecte du christianisme dans le monde actuel, ainsi que les biens attachés par la Providence à la pratique de l'ancienne Loi, judaïque ou naturelle. Voir Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, nouvelle édition, Toulouse, 1934. Ce qui, en un sens très réel, étend la grâce de la rédemption à l'ensemble de l'humanité.

b) *Le Rédempteur du monde.* — C'est dans le cadre de ce tableau que la figure du Rédempteur prend elle-même ses véritables proportions.

Dans sa propre personne d'abord, au terme de son ministère ici-bas, le Christ retrouve, aux côtés du Père, la gloire qu'il avait au commencement. Joa., XVII, 5. Assis « à la droite de Dieu », Marc., XVI, 19; Act., VII, 55; cf. Ps. CX, 1, il y est élevé au sommet de la puissance. Apoc., V, 12-14, et associé au règne du Père, en attendant son retour comme juge universel et son triomphe définitif sur ses ennemis. Joa., V, 23; I Cor., XV, 24-26. Or cette gloire, entre autres caractères, a celui d'être la récompense de ses abaissements. Luc., XXIV, 26; Phil., II, 9-11. En proclamant la suprême royauté spirituelle du Sauveur, cf. S. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, III^e, q. LVII-LIX, la théologie catholique ne manque pas de retenir qu'il se l'est méritée par sa passion. *Ibid.*, q. XLIX, a. 6; q. LIII, a. 1 et a. 4 ad 2^{um}; q. LIX, a. 3. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1325-1327 et 1355-1359.

Mais, au lieu d'être un honneur stérile, cette glorification se double d'une activité qui ne connaît plus désormais les limitations et les entraves de la terre. C'est alors que le Christ entre en possession effective de la *gratia capitis* qu'il tenait de son incarnation.

« Par lui et en lui toutes choses ont été faites », Col., I, 6. Il suffit de croire que le Christ est le Fils de Dieu pour admettre que, de toute la création spirituelle, il soit « l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin », Apoc., XXII, 13, c'est-à-dire non seulement, pour son compte personnel, le « bien-aimé en qui le Père met ses complaisances », Matth., XVII, 5, mais l'« aîné de plusieurs frères » qui reçoivent de lui « l'esprit d'adoption », Rom., VIII, 15 et 29, pour former « un peuple de choix assidu aux bonnes œuvres », Tit., II, 14, et deviennent capables à leur tour d'honorer Dieu, I Petr., II, 4-5, par des sacrifices qui participent au rôle et au prix du sien.

De la vie surnaturelle qui nous est ainsi rendue le Christ, en même temps que l'initiateur lointain, est encore l'agent immédiat. Type idéal de l'humanité nouvelle qu'il réalise en sa propre personne, il ne cesse de produire la même régénération, par son influx vital, en tous ceux qui lui sont effectivement unis. Plus encore dans l'ordre des réalités invisibles que sur le plan de l'histoire, il est le mystique ferment toujours actif qui fait lever la pâte humaine vers Dieu. La doctrine de l'état de grâce incorpore la notion du salut chère aux Pères grecs. Cf. col. 1938. Voir L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, p. 82-92 et 179-188.

En tant qu'elle inaugure et préfigure cette œuvre positive de sanctification, l'incarnation par elle-même est déjà rédemptrice au sens large. Mais, dans le plan actuel de la Providence, elle est ordonnée vers la passion, qui lui permet seule d'agir sur les âmes, parce qu'elle est seule prévue comme le fait générateur de notre rédemption au sens précis.

Sous ce double rapport, le Christ est « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes », I Tim., II, 6. Toute la sève divine qui peut couler ici-bas vient de lui et de lui seul. Joa., XV, 4-5. De même il n'est pas sur la terre de sainteté, commune ou extraordinaire, dont ses mérites ne soient la source, pas d'œuvre agréable à Dieu dont il ne faille le reconnaître pour le premier agent. *In quo vivimus*, proclame le concile de Trente à propos de la pénitence, sess. XIV, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 904, *in quo movemur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos penitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre*. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1335-1353.

Marie, en particulier, n'a de privilèges qui ne lui soient accordés, tout comme celui de l'immaculée conception, Denzinger-Bannwart, n. 1641, *intuitu meritorum Christi*, parce que, suivant la formule classique de Pie IX (bulle *Ineffabilis*), elle est d'abord elle-même *sublimiori modo redempta*. Sa médiation, quelle que soit la manière de l'entendre, voir MARIE, t. IX, col. 2389-2405, ne saurait être concevable qu'à ce titre dérivé.

C'est pourquoi l'Église n'adresse jamais à Dieu de prière, en somme, qu'au nom du Christ et, lorsqu'elle répartit à ses enfants quelques faveurs, ne fait que monnayer, Denzinger-Bannwart, n. 550-552, le trésor qu'elle tient de lui. Si la messe est un sacrifice, elle le doit, comme l'expose officiellement le concile de Trente, sess. XXII, c. I-II, *ibid.*, n. 938-940, à ce qu'elle est une reproduction et une application du sacrifice unique de la croix.

Enfin l'œuvre du Rédempteur déborde le temps, de manière à se poursuivre, sous forme d'intercession, Rom., VIII, 34; Hebr., VII, 25; I Joa., II, 1, jusque dans l'éternité. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1335-1342.

2. *Réalités de la vie chrétienne.* — Il s'en faut, du reste, que, dans ce rayonnement ontologique du surnaturel, le domaine psychologique soit sacrifié.

Le bénéfice de la rédemption, en effet, n'est pas et ne saurait être automatique : il est dans l'ordre que chacun n'en reçoive le fruit que moyennant son libre concours. Cf. *Sum. th.*, III^e, q. XLIX, a. 1 et 3. Par où l'Église entend notre collaboration la plus complète d'êtres humains, c'est-à-dire non seulement la foi mais les œuvres qu'elle inspire. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2211-2217. Ainsi les mérites et satisfactions du Christ deviennent un point de départ au lieu d'un point d'arrêt : c'est le dogme même de la rédemption qui demande, loin de les exclure, le repentir du pécheur et son effort personnel de relèvement.

En exigeant cette coopération, le Christ nous met, du reste, en mesure de la fournir. L'action secrète de sa grâce ne s'accompagne-t-elle pas d'une autre, sur le terrain de notre activité consciente, où toutes nos

facultés spirituelles trouvent à la fois un stimulant et un secours?

Mais il n'est pas d'âme loyale qui n'ait le sentiment de son insuffisance. Quel homme ici-bas peut se rendre le témoignage de n'avoir pas défailli dans la réparation du mal ou la pratique du bien? Et qui voudrait se persuader que nos actions les meilleures sont adéquates à ce que Dieu est en droit d'attendre de nous? Par la solidarité qui nous unit au Christ, la rédemption nous permet d'abriter ces inévitables misères derrière son infinie sainteté. De telle sorte que celle-ci, en même temps qu'elle valorise objectivement nos humbles mérites, a pour effet subjectif d'en révéler tout à la fois et d'en combler le déficit. C'est là sans nul doute, aussitôt qu'on accepte le Christ comme Rédempteur au sens de l'Église, que se vérifie pour la conscience inquiète du pécheur le résultat le plus précieux de sa médiation.

Est-il besoin d'observer que ces bienfaits de l'œuvre rédemptrice dans l'ordre de la vie religieuse s'ajoutent, sans les supprimer, à ceux que les psychologues les moins croyants s'accordent à lui reconnaître dans l'ordre purement moral? Le Christ est toujours le maître dont les préceptes et les exemples font le guide par excellence de l'humanité sur les voies du redressement ou de la perfection.

Ces divers profits que le chrétien peut retirer de la rédemption n'en seraient pas moins bornés et précaires sans la foi à son rôle objectif dans le plan divin du surnaturel, qui leur donne seule plénitude et solidité.

3^e *Sujet*. — En connexion avec d'autres problèmes, on s'est parfois demandé quels sont les bénéficiaires de la rédemption. Voir B. Dorholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, p. 305-376. Débats pour une large part aujourd'hui périmés, qui n'en méritent pas moins quelques mots de rappel.

1. *Universalité des hommes*. — Par le fait de proclamer que le Fils de Dieu vint au monde *propter nos et propter nostram salutem*, le symbole indique où il faut avant tout chercher la sphère de son action. Mais, dans cet ordre, n'y aurait-il pas à la limiter?

a) *Question de principe*. — Contre toutes les formes de particularisme, l'Église enseigne que l'œuvre rédemptrice ne comporte, en elle-même, aucune exception.

Déjà la controverse prédestinatoire du IX^e siècle soulevait, à titre complémentaire, la question de savoir si le Christ est ou non mort pour tous. Voir PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2904-2905 et 2917-2918. Non sans une certaine confusion qui tenait à la divergence des écoles, *ibid.*, col. 2920-2935, les conciles de l'époque, dont les plus saillants furent ceux de Quierzy (853) et de Valence (855), tendaient à dire que la portée de l'œuvre rédemptrice ne connaît pas d'autres limites que celles que lui impose la résistance des pécheurs endurcis. Textes dans Denzinger-Bannwart, n. 319 et 323-324. Pour l'interprétation, cf. AUGUSTINISME, t. I, col. 2528-2530. Telle est aussi la ligne tracée par le concile de Trente, sess. VI, c. III, dans Denzinger-Bannwart, n. 795 : *Etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis eius communicatur*.

Avec Jansénus, Augustinus, III, III, 21, l'universalité de la rédemption allait être nettement soumise à des restrictions, conformes à son système de la grâce, qui revenaient à la nier. Voir JANSÉNISME, t. VIII, col. 398-399. L'Église jugea bon d'intervenir. D'où la 5^e des fameuses propositions condamnées par Innocent X (1653), dans Denzinger-Bannwart, n. 1096 : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fuisse*. Elle est qualifiée de « téméraire, fautive et scandaleuse » dans son sens obvie, voire même d'« hérétique » si l'on entendait qu'il s'agit de limiter l'œuvre du Christ aux seuls prédestinés. Pour le commentaire, voir JANSÉNISME, t. VIII, col. 492-494. De même furent censurées plus tard les thèses plus cauteleuses qui restreignaient par préterition le bienfait de la mort du Sauveur aux « seuls fidèles », Denzinger-Bannwart, n. 1294, et à plus forte raison aux « élus », 32^e proposition de Quesnel, *ibid.*, n. 1382.

En maintenant ainsi, de la manière la plus ferme, que le Christ est mort « pour tous », et cela sans exception, l'Église reste fidèle à la doctrine expresse de saint Paul. Rom., v, 18; I Cor., xv, 22, II Cor., v, 15; I Tim., II, 6 et IV, 10. Cf. Matth., XVIII, 11; Joa., I, 29 et VI, 51. Quant à l'expression *pro multis* de Matth., XX, 28 et XXVI, 28, qu'exploitaient volontiers les jansénistes, il est admis par l'exégèse moderne que cet hébraïsme suggère seulement l'idée d'un grand nombre, cf. Rom., v, 15, sans rien de limitatif. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 4^e éd., 1929, p. 283.

Aussi bien la tradition ecclésiastique n'a-t-elle jamais sérieusement varié sur le fond. Preuve dans Petau, *De inc. Verbi*, XIII, 2-12. La position de l'évêque d'Hippone est indiquée à l'article AUGUSTIN (Saint), t. I, col. 2370.

Du point de vue théologique, l'universalité de la Providence divine dans l'ordre surnaturel, voir GRACE, t. VI, col. 1595-1604, entraîne comme conséquence nécessaire l'universelle destination de la mort du Christ, qui, dans l'économie présente, en est l'unique moyen. Et il va de soi que, si elle est applicable à tous les hommes, la rédemption l'est aussi par le fait même, voir INCARNATION, t. VII, col. 1506, à tous leurs péchés.

Ce principe dogmatique se traduit : au for externe, par l'attitude pratique de l'Église devant le problème des races et des castes, ainsi que par son perpétuel effort d'apostolat; au for interne, par le droit qu'elle revendique d'étendre d'une manière indéfinie l'exercice du pouvoir des clefs.

b) *Question d'application*. — Ne fallait-il pourtant pas mettre cette doctrine d'accord, non seulement avec les démentis réels ou possibles de l'expérience, mais avec la perspective redoutable, ne fût-elle que théorique, d'un enfer éternel pour les damnés?

Cette antinomie apparente entre le fait et le droit fut résolue sans peine. Une fois liquidées les suites de la controverse prédestinatoire, dès la fin du XII^e siècle, cf. A. Landgraf, *Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 202-228, l'École s'est ralliée à la formule : *Christus redemit omnes quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam*. Voir Pierre de Poitiers, *Sent.*, IV, 19, P. L., t. CCXI, col. 1207; Simon de Tournai, *Disp.*, XXIII, édit. Warichez, p. 77. Distinction non moins requise de tous au courant du XIII^e, ainsi que l'antithèse qui la traduit. Voir S. Thomas d'Aquin, *In III^{um} Sent.*, dist. XIX, q. 1, a. 3, sol. 1; S. Bonaventure, *In III^{um} Sent.*, dist. XIX, a. 1, q. II, ad 1^{um} et q. 3. Cf. F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik*, Rome, 1929.

2. *Cas des anges*. — Faut-il étendre à l'ordre angélique le bienfait dont l'universalité des hommes est admise à jouir? Question liée à celle de la grâce des anges, au sujet de laquelle on discute, voir ANGES, t. I, col. 1238-1241, pour savoir s'il y a ou non lieu de l'annexer au domaine de la *gratia Christi*.

La solution est corrélatrice à l'opinion qu'on adopte sur le motif déterminant de l'incarnation. Aussi l'école thomiste est-elle pour la négative et ne veut tout au plus rattacher à l'œuvre du Christ que la gloire accidentelle des esprits bienheureux, tandis que l'école

scotiste, suivie par Suarez, *De inc.*, disp. XLII, sect. 1, 1-13, fait dépendre du Verbe incarné, comme pour nous-mêmes, la totalité de leurs privilèges surnaturels. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1495-1506.

En tout état de cause, les esprits mauvais en sont exclus. Seul, pour les englober dans son système d'universelle apocatastase, Origène, voir t. XI, col. 1556-1558, imaginait que le Christ serait mort également pour eux, peut-être même qu'il devrait être crucifié de nouveau à cette fin dans un monde futur. Réveillée au cours des querelles du VI^e siècle, voir t. XI, col. 1576-1578, cette dernière conception fait partie des doctrines origénistes condamnées en 543, Denzinger-Bannwart, n. 209, par les ordres de Justinien. Mais la première n'est pas davantage compatible avec la tradition chrétienne, qui tient les démons pour irréductiblement obstinés dans le mal.

A renoncer au charme de problématiques hypothèses pour s'en tenir à la révélation et à ses données certaines, on ne risque d'ailleurs pas d'affaiblir l'importance de la rédemption. Même restreinte dans le cadre de l'humanité, le fait que l'œuvre du Christ est le moyen de rétablir le cours surnaturel de nos destinées la met au centre du plan divin tel qu'il nous est connu.

VII. VALEUR DE LA RÉDEMPTION. — De même qu'elle se préoccupe de suivre pour ainsi dire en largeur l'efficacité de la rédemption, la théologie catholique a souci de la scruter en profondeur. Voir Dörholt, *op. cit.*, p. 376-500. Curiosité qu'autorise assurément le réalisme de la foi, mais que la nature du problème expose à rencontrer bientôt des obstacles impossibles à franchir.

1^o Points certains. — A travers les systèmes qui divisent l'École, on peut démêler au moins quelques données générales qui les dominent et, pour ce motif, s'imposent à tous.

1. Question de principe. — Il ne saurait y avoir le moindre désaccord sur l'idée fondamentale d'une perfection inhérente à l'œuvre du Christ qui, en principe, la proportionne adéquatement à sa fin. C'est ce que la langue technique, aussi facile à comprendre que difficile à remplacer, désigne en parlant de *satisfactio condigna et superabundans*.

Lorsqu'on lit, par exemple, dans l'Écriture que nous sommes rachetés, sanctifiés ou justifiés par le sang du Christ, c'est-à-dire à peu près dans tous les textes qui énoncent le mystère de notre rédemption, et que ces assertions ne sont entourées d'aucune réserve, ne faut-il pas entendre qu'il y a dans cette cause une vertu propre qui la rend capable de produire par elle-même cet effet? C'est pourquoi, dès la théologie patristique, voir col. 1937, s'affirme expressément, à l'occasion, l'idée d'une parfaite équivalence entre la mort du Christ et la dette des pécheurs. La scolastique ne prétend pas dire autre chose, au fond, par le terme abstrait de *condignitas*. Cf. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 197 et 200, où il est noté que *sufficiens* est synonyme de « satisfaction adéquate » chez saint Thomas.

Dans son parallèle des deux Adam, Rom., v, 15-17, saint Paul, au surplus, n'enseigne-t-il pas que l'œuvre salutaire du second dépasse l'action néfaste du premier? Énoncé concret dont le concept de surabondance ne fait qu'explicitier analytiquement le contenu. L'adaptation qui en est faite par saint Anselme à la mort du Christ, *Cui Deus homo*, II, 14, P. L., t. CLXIII, col. 415, reste pour ainsi dire classique après lui. Témoignent saint Thomas, *Sum. th.*, III^a, q. XLVIII, a. 2 et 4.

Sur le terrain des simples données religieuses, en dehors de toute prétention à des calculs décevants non moins qu'inutiles, on ne voit pas, en effet, ce qui pourrait manquer au sacrifice du Sauveur pour que

son offrande plaise à Dieu autant et plus que peuvent lui déplaire nos péchés. *Christus*, expose le Docteur angélique, *ibid.*, q. XLVIII, a. 2, *ex caritate et obœdientia patendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primo propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitæ suæ...; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti.*

Or, ce qui est vrai de nos offenses à réparer ne l'est manifestement pas moins des biens qu'il s'agissait de nous obtenir. Auprès du Père, le Fils est toujours en mesure de se faire écouter. Cf. Joa., XI, 42; Hebr., v, 7.

Parler ici de suffisance et de surabondance, à propos tant de la satisfaction que des mérites du Christ, n'est, en somme, qu'une autre manière de dire que son œuvre tient de sa personne quelque chose d'incomparable et de définitif. Voilà pourquoi cette immolation accomplie une fois pour toutes s'oppose, dans l'économie du monde religieux, à l'indéfinie non moins qu'impuissante répétition des rites anciens, Hebr., VII, 27-28; IX, 12, 26-28; X, 10-14, tandis que, dans sa vie personnelle, cf. Rom., v, 9-10; VIII, 32; Eph., II, 18; I Thess., I, 10; I Tim., I, 15; Hebr., VI, 19-20; IX, 25; X, 19; I Joa., I, 7 et II, 1-2; Apoc., v, 10, le croyant y peut trouver, en regard de sa propre misère, un de ces motifs de confiance qui ne trompent pas.

2. Question d'application. — En théorie pure, voir col. 1980, dans toute action ou souffrance du Christ, il y avait de quoi réaliser les conditions de cette valeur. Cf. *Sum. th.*, III^a, q. XLVI, a. 5, ad 3^{um}.

Mais, avec la *quantitas prelii*, comme saint Thomas le précise ailleurs, *Quodl.*, II, q. I, a. 2, il faut aussi regarder à sa *deputatio*. Or, dans l'espèce, *non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliæ passionēs Christi absque morte*. C'est ainsi que la mort du Sauveur devient seule, de fait, la satisfaction adéquate que tout autre de ses actes était, en droit, susceptible de constituer.

2^o Discussions d'école. — Au-delà commence la zone de ces *quæstiones disputatæ* qui ont absorbé le principal effort de la scolastique moderne, voir col. 1951, d'ordinaire sans autre bénéfice que de soulever des problèmes de plus en plus subtils autour desquels les écoles catholiques ont depuis lors couché sur leurs positions.

1. Détermination de la cause formelle. — Et d'abord d'où l'œuvre du Christ tire-t-elle exactement le principe de son efficacité?

Par rapport à nous, *in actu secundo*, il est entendu, non seulement qu'elle exige notre concours, mais qu'elle suppose une décision bienveillante de Dieu qui nous admette à en recevoir éventuellement l'application. Voir Galtier, *De inc. ac red.*, p. 398-399. Le chrétien lui-même, pour ne rien dire de l'infidèle, n'a pas plus de titre à l'héritage du Christ que le Juif n'en pouvait avoir, du chef de sa descendance charnelle, cf. Matth., III, 9, et Joa., VIII, 39, à celui d'Abraham.

Qu'en est-il maintenant si on la considère *in actu primo*, c'est-à-dire en soi? L'école thomiste professe qu'elle vaut par elle-même, au lieu que l'école scotiste la subordonne, en dernière analyse, à l'acceptation de Dieu. Ses qualités propres lui suffisent, dans le premier cas, pour assurer la rédemption du genre humain, tandis que, dans le second, la raison dernière de sa valeur de fait, qui n'est pas en cause, lui vient *ab extrinseco*.

Cette divergence tient d'abord à la façon de concevoir la source du mérite et, d'une manière plus générale encore, la situation essentielle de l'homme devant son Créateur. En dépit des objections qu'elle soulève à première vue, la conception scotiste a pour elle cette transcendance de l'Absolu qui le fait être le principe

de tout bien et nous empêche d'imaginer que rien s'impose à lui sans son agrément. Saint Thomas lui-même n'admet ni l'un ni l'autre, *Sum. th.*, I^a-II^a, q. cxiv, a. 1, voir MURTELL, t. X, col. 776 et 780, que nos œuvres les meilleures ne nous donnent, par rapport aux récompenses divines, qu'un droit *secundum quid*? A plus forte raison le lien devient-il encore de moins en moins rigoureux quand il s'agit de mériter pour d'autres que pour soi.

La solution du présent problème est ensuite, dans chacune des écoles, fonction des prémisses de sa christologie, qui amènent l'une à soumettre et l'autre à soustraire l'humanité du Fils de Dieu au régime de ce droit commun.

2. *Mesure du degré.* — Quelle qu'en soit la source, jusqu'à quel point de perfection faut-il porter la valeur inhérente à l'œuvre du Christ?

En vertu de l'adage : *Actiones sunt suppositorum*, l'union hypostatique, d'après les thomistes, demanderait qu'on la tienne pour infinie, comme la personne même qui en est l'auteur. Au contraire, en raison de la nature humaine d'où elle procède, elle ne saurait être, en soi, pour les scotistes, à quelques exceptions près, voir col. 1951, qu'un *bonum finitum*. La divinité du Verbe ne compterait que du dehors, mais assez pour permettre de lui attribuer une richesse pratiquement indéfinie : *Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo... habuit [meritum Christi] quendam rationem extrinsecam quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive pro infinitis*. Scot, *Op. Oxon.*, *In III^{um} Sent.*, dist. XIX, n. 7, édition de Lyon, t. vii, p. 417.

Plus encore que le précédent, tout ce problème est connexe à la théologie de l'incarnation. Or il y a diverses manières d'entendre, *salva fide*, l'union hypostatique, ainsi que, par le fait même, l'autonomie de l'*homo assumptus* et la dignité intrinsèque de ses actes. Il est normal que le cas particulier de ses mérites en subisse le contre-coup.

Quoi qu'on en dise plus d'une fois, la controverse n'est, d'ailleurs, pas davantage absolument tranchée par la présence des expressions *infinitus thesaurus* et *infinita Christi merita* dans une extravagante de Clément VI (1343), Denzinger-Bannwart, n. 552. En effet, au jugement d'un adversaire, Chr. Pesch, *De Verbo inc.*, 4^e-5^e édit., p. 256, suivi par P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 414, outre qu'une bulle sur les indulgences ne saurait contenir une définition doctrinale, on n'y voit pas assez *utrum illud « infinitus » intelligendum sit simpliciter an secundum quid*.

Une difficulté particulière, à mesure qu'ils sont plus rigides et plus exclusifs, attend ici les théoriciens de l'expiation pénale, qui se voient contraints de porter jusqu'à l'infini les souffrances du Rédempteur. La question a préoccupé de bonne heure les protestants. Voir J.-C. Velthusen, *De infinitate satisfactionis vicariæ Christi caute recteque æstimanda* (1784), dans *Com. theol.*, t. vi, 1799, p. 472-502, qui propose d'abandonner l'infinité matérielle pour s'en tenir à l'infinité d'ordre moral que la passion doit à la personne du Verbe. Solution générale qui laisse toute sa place à la recherche ultérieure au cours de laquelle thomistes et scotistes s'étaient depuis longtemps divisés.

3. *Précision de la rigueur juridique.* — Moins sûr devient encore le terrain quand on essaie de qualifier juridiquement l'œuvre du Christ. Relève-t-elle de la justice et, dans l'affirmative, cette justice doit-elle se prendre en toute sa rigueur? Ce sont désormais les tenants des principes thomistes qui se partagent là-dessus en groupes opposés.

Étant admis, ce qui semble imposé par le concept de satisfaction, qu'il y a vraiment lieu de faire intervenir ici la justice, il faudrait, pour aller plus loin, bien

établir, au préalable, les qualités requises pour une satisfaction *ad strictos juris apices*. Or elles sont diversement énumérées et, plus encore, diversement définies. Les principales, sur lesquelles tout le monde est à peu près d'accord, sont que l'œuvre satisfactoire soit *ad alterum, ex bonis propriis et alias indebitis, ad æqualitatem* : ce qui revient, en somme, à l'indépendance de celui qui l'offre et à son droit de la faire accepter par le destinataire sans aucune libéralité de la part de celui-ci.

Ces conditions, les deux premières surtout, paraissent irréalisables, non seulement à l'école proprement scotiste, mais à bien d'autres en dehors d'elle, tels que Vasquez, J. de Lugo, Lessius, voir B. Dörholt, *op. cit.*, p. 427, et, plus près de nous, L. Billot, *De Verbo inc.*, 5^e éd., p. 501-504. Par contre, tous les thomistes, depuis D. Soto, Capréolus et Gonet, voir par exemple Billuart, *De inc.*, diss. XIX, a. vii, renforcés par des indépendants tels que Véga, Driedo, Suarez, dont une longue liste est dressée dans B. Dörholt, p. 426, croient pouvoir les vérifier dans notre rédemption. Encore doivent-ils concéder que la justice rigoureuse dont ils se réclament prend ici un caractère spécial, du fait que le Christ, par son humanité, se range dans la catégorie des créatures et que Dieu ne peut être lié à son endroit, plus exactement à l'égard de lui-même, que pour l'avoir préalablement voulu. Ce qui fait dire à Chr. Pesch, *De Verbo inc.*, 4^e-5^e éd., p. 260, équivalamment reproduit par P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 417 : *Disputatio magna ex parte est lis de verbo*. Même position chez les franciscains de Quaracchi, dans les *scholia* de leur édition de saint Bonaventure, t. iii, p. 430.

Dans ces limites, le débat reste soumis à la sagacité de chacun, mais sans le moindre espoir d'aboutir à un résultat définitif. Peut-être, au demeurant, cette question « peu importante et sur laquelle tout a été dit », Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 94, est-elle aussi une question mal posée. Elle porte sur la manière plus ou moins stricte dont peuvent s'appliquer à l'œuvre du Christ les conditions juridiques de la satisfaction. Mais ce concept lui-même n'est pas autre chose qu'une « analogie ». P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. iii, p. 259-260. A vouloir trop la presser, comment, dès lors, pourrait-elle ne pas défaillir?

En tout cas, ce qu'il faut maintenir, c'est que le dogme catholique n'a pas de connexion essentielle avec ces sortes de problèmes et, par conséquent, ne saurait être compromis par l'incertitude ou la caducité des solutions qu'ils ont pu recevoir. Ces spéculations telles quelles, en effet, ne se sont jamais développées que sur le plan de la théologie et ne doivent pas en sortir. Rien donc ne serait plus contraire à toute méthode et à toute justice que de vouloir en imputer le déficit éventuel, ainsi que le fait J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. i, p. 442-455, à la doctrine même de la satisfaction, qui en restait, pour tous ces théologiens, l'*inconcussum quid* et n'exige pas du tout ce genre de compléments, qu'elle ignore longtemps sans dommage et dont elle peut encore aujourd'hui fort bien se passer.

Ni la foi ni sans doute la théologie n'ont besoin de résoudre ou seulement de soulever ces questions de pure technique pour qu'il soit vrai de dire avec l'Apôtre, Rom., v, 20 : *Ubi abundavit delictum superabundavit gratia*. Peut-être serait-il sage, en pareille matière, de renoncer à en savoir plus long.

CONCLUSION. — « Il faut, déclarait A. Loisy dans le programme impérieux qu'il croyait devoir intimar à la pensée catholique de notre temps, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. xxviii-xxix, cf. *ibid.*, p. xxiii, rassurer la foi sur la question de la rédemption et du

salut, en cherchant, derrière les formules et même les idées antiques, le principe d'éternelle vérité qu'elles recouvrent. » Et de même plus loin, *ibid.*, p. 154 : « La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption ? » Formules déjà menaçantes et dont les confidences de l'auteur ont éclairé depuis, *Mémoires*, t. II, p. 327 et 620 ; t. III, p. 301, le sens profond qu'elles recélaient à mots couverts.

Cette invitation qu'on ne peut même pas appeler discrète à une modernisation fallacieuse est nettement visée dans l'avant-dernière proposition du décret *Lamentabili*, Denzinger-Bannwart, n. 2064 : *Propter sus secretatum postulat in reformationem conceptus doctrina christianum de Deo, etc.*, 1. DE RÉDEMPTIONE. En la repoussant, l'Église manifestait l'assurance d'avoir, dans sa « doctrine » sur ce point, quelque chose d'absolument acquis.

On ne peut pas douter, en effet, que la religion chrétienne, en projetant une lumière plus aiguë sur le péché, n'en montre aussi le remède en la personne du Christ Sauveur. Et cela non seulement parce que celui-ci aide l'homme à s'en relever, mais parce que sa vie et sa mort ont devant Dieu un rôle décisif pour nous en assurer le pardon. Préparée par l'Ancien Testament, affirmée par Jésus lui-même, développée en traits multiples par saint Paul et les Apôtres, conservée par les Pères et progressivement analysée par les théologiens, cette idée fondamentale appartient à la croyance de l'Église avec une constance et une clarté qui défient toute contestation. Foi qui ne peut pas, dès lors, ne point participer à la valeur même du christianisme, tellement vivace qu'elle a pu longtemps subsister sans le rempart d'aucune définition, tellement essentielle que tout essai de ramener l'œuvre du Christ à l'ordre purement subjectif se caractérise par le fait comme une déviation et un appauvrissement.

Qui voudrait s'étonner que la rédemption ainsi entendue garde pour notre intelligence un aspect mystérieux ? Ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'il n'y ait place pour un exercice fructueux de la raison à son sujet.

Pour en rendre compte, l'Église catholique dispose d'une théologie, élaborée depuis le Moyen Âge par ses plus grands docteurs sur la base de la réparation qu'offrent à la sainteté de Dieu méconnue par les pécheurs les hommages de son Fils incarné souffrant et mourant pour nous. En regard, les conceptions plus dramatiques auxquelles s'est alimentée l'orthodoxie protestante n'ont abouti qu'à des excès que tous ses défenseurs actuels s'accordent à rejeter comme intolérables et dont le déchaînement du subjectivisme fut la douloureuse compensation. Mieux équilibrée, la doctrine anselmienne de la satisfaction garde encore de quoi répondre aux exigences légitimes du croyant. Il n'est pour cela que de la bien comprendre et les maîtres de l'École sont toujours là pour en fournir les moyens à quiconque veut prendre la peine de s'en nourrir.

De cette foi comme de la théologie qui se propose de l'expliquer la clef de voûte est dans la personne du Christ. Le dogme de la rédemption, en effet, postule celui de l'incarnation, qu'il ne fait guère, en somme, que prolonger. Aussi bien, à mesure qu'elle hésite ou capitule sur le second, voit-on la Réforme gauchir également sur le premier. C'est, au contraire, parce qu'elle reste inébranlable sur la divinité du Rédempteur que l'Église catholique peut et veut conserver à son œuvre le sens total qui lui est attribué par la révélation.

Si le Christ est vraiment un Dieu fait homme, comment pourrait-il ne pas intéresser les conditions les

plus essentielles de notre salut ? Maître et modèle sans nul doute, ne doit-il pas être encore foyer de grâce et principe de vie ? Unique révélateur des volontés et des promesses du Père, n'est-il pas normal qu'il soit le garant aussi bien que le messager de son pardon ? Et s'il est le Sauveur de par sa mission même, serait-il possible qu'il ne fût pas tout à fait ? Moins que tout le reste, le retour de l'amitié divine peut en être excepté.

Avec de telles prémisses, on est évidemment sur le chemin de la conclusion. Il suffit de « réaliser », à la lumière d'une tradition qui par saint Paul remonte à Jésus lui-même, ce que signifie dans le monde spirituel le sacrifice du Fils de Dieu, pour concevoir aussitôt, en attendant de le lire avec plus de précision sous les termes ecclésiastiques de satisfaction et de mérite, qu'il constitue, au profit de la famille humaine dont le Christ est le chef, un capital assez riche, non seulement pour couvrir amplement le montant de nos dettes, mais pour devenir la source inépuisable de tous les dons surnaturels qui nous sont départis et même, par anticipation, de tous ceux que l'humanité reçoit de la bonté divine en prévision de son avènement.

Élevée sur ces hauteurs qu'illuminent les clartés de la foi, il est évident que la rédemption se classe au nombre de ces vérités qui s'adressent à « l'âme tout entière ». De grands esprits y appliquèrent leurs facultés intellectuelles sans l'épuiser : à leur suite le champ reste ouvert à la recherche pour ceux qui en ont la force et le goût. Mais il n'est surtout pas de croyant qui ne puisse et ne doive s'en pénétrer le cœur. En soi, tel que l'Église nous le présente, aucun mystère n'est mieux fait pour nous révéler *in concreto* les attributs de Dieu, dont il est comme la suprême expression, ou pour nous inculquer le double sentiment corrélatif de notre misère et de notre grandeur. Leçon générale qui devient particulièrement saisissante quand, à l'exemple de l'Apôtre, Gal., II, 20 et I Tim., I, 15, avec tous les mystiques et tous les saints, chacun s'en fait à lui-même l'application et se met en état d'entendre la voix de Jésus lui murmurer au plus intime de son être comme à Pascal : « Je pensais à toi dans mon agonie ; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » *Pensées*, petite éd. Brunschvicg, n. 553, p. 574.

N'est-ce pas un fait d'expérience que la croix reste le grand livre du chrétien ? Saint Paul concentrait en « Jésus le Christ et le crucifié » l'unique savoir dont il se déclarât fier. Alternativement, bien que sans jamais les séparer, l'âme croyante approvisionne sa vie à ces deux sources complémentaires, où elle recueille le bienfait pratique de sa foi au Fils de Dieu fait homme. *Religiosiori pretiosior est Deus*, notait finement saint Ambroise, *Lib. de Joseph patr.*, 14, P. L., t. XIV (édition de 1866), col. 678, en parlant des deux natures dont se compose le Christ ; *peccatori pretiosior est Redemptor*.

IV. NOTES SUR L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA QUESTION.

Très abondante, surtout parmi les protestants chez qui leur dogme capital de la justification par la foi développe un intérêt passionné pour tout ce qui touche à l'œuvre du Christ, la littérature consacrée à la doctrine de la rédemption est aussi, par surcroît, très difficile à classer, tellement l'inspiration en est variable et les genres d'ordinaire confondus. Sous le bénéfice de cette remarque préliminaire, on essaiera d'en grouper les principales productions d'après l'aspect dominant, sinon exclusif, de leurs tendances et de leur objet. — I. Sources. II. Études positives (col. 1993). III. Études systématiques (col. 2000).

I. SOURCES. — En plus des auteurs sacrés, tous les témoins de la tradition chrétienne, ancienne ou mo-

derne, appartiennent au dossier de la question. Quelques œuvres plus notables se détachent de cette masse, qui, dans des sens d'ailleurs très différents, sont devenues classiques en raison de leur influence ou de leur valeur.

1° *Chez les catholiques.* — Anselme de Cantorbéry, *Cur Deus homo* (1098), édition Gerberton (très médiocre), dans *P. L.*, t. CLVIII, col. 361-430; édition critique par Fr.-S. Schmitt, Bonn, 1929 (dans *Florilegium patristicum*, fasc. XVIII). Sur la genèse du traité : E. Druwe, *Libri sancti Anselmi Cur Deus homo* : *prima forma inedita*, Rome, 1933 (*Analecta Gregor.*, t. III); J. Rivière, *Un premier jet du « Cur Deus homo »?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XIV, 1934, p. 329-369 (discussion du précédent); réponse d'E. Druwe dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXI, 1935, p. 501-540, suivie d'une réplique dans *Revue des sciences rel.*, t. XVI, 1936, p. 1-32.

Mise en œuvre du *Cur Deus homo* : S. Thomas d'Aquin, *Sum th.*, II^e, q. XLVI-XLIX (qui représente les positions communes de l'École). Glose dans T. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse et Paris, t. XVI, 1926; traduction, avec « notes explicatives » et « renseignements techniques », dans P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, Paris, 1931; utilisation pieuse dans Fr. Mugnier, *La passion de Jésus-Christ*, Paris, 1932. — Duns Scot, *Opus Oxon.*, In III^{um} Sent., dist. XIX-XX (dont l'action se retrouve à travers toute la scolastique des siècles suivants).

2° *Chez les protestants.* — J. Calvin, *Inst. rel. christ.*, II, XVI, 1-12 (édition définitive, 1559), dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. II, col. 367-379 (très représentatif de la direction nouvelle prise par le protestantisme en la matière). — F. Socin, *De Christo servatore* (1578), dans *Bibliotheca Fratrum polonorum*, Irénopolis (Amsterdam), post annum Domini 1656, t. II, p. 115-246 (synthèse du rationalisme unitarien). Échos de la polémique dirigée à son endroit par l'orthodoxie protestante dans J.-J. Rambach, *Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der ev.-luth. Kirche mit den Socinianern*, édit. Hecht, Cobourg et Leipzig, 1745, t. II, p. 395-535. — H. Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, Leyde, 1617 (dont l'importance est attestée par J.-J. Rambach, t. I, appendice, p. 406-428). Réédition par J.-J. Lange, Leipzig, 1730; traduction anglaise, avec introduction et notes, par F.-H. Foster : *A defence of the catholic faith concerning the satisfaction of Christ*, Andover, 1889. Critique du point de vue socinien par J. Crell, *Responsio ad librum Hugonis Grotii* (1623), dans *Bibl. Fr. Polon.*, t. V; défense par A. Essenius, *Triumphus crucis seu fides catholica de satisfactione ac merito Christi asserta*, Utrecht, 1666. Sur le mouvement américain issu de Grotius, au tournant du XVIII^e siècle, les « discours et traités » les plus caractéristiques sont réunis dans E.-A. Park, *The atonement*, Boston, 2^e édit., 1860. — Plébiscites religieux propres à dessiner en raccourci les courants du protestantisme contemporain : *The atonement. A clerical symposium*, Londres, 1883; *The atonement in modern religious thought. A theological symposium*, 3^e éd., Londres, 1907; E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Göttingue, 1929 (compte rendu d'un Congrès de théologiens allemands tenu à Francfort-sur-Mein, octobre 1928).

II. ÉTUDES POSITIVES. — Sans parler des partis pris inconscients, rares sont les auteurs qui ne mettent pas expressément leurs enquêtes au service d'un dogmatisme avoué. Ce sont même, dans l'ensemble, les travaux les plus négatifs qui répondent davantage au type des histoires écrites *ad probandum*. Il ne s'agit donc que de dresser ici l'état approximatif de

ceux dont la documentation est plus nourrie et le caractère positif plus accentué.

1° *Publications générales.* — Dans toutes les histoires des dogmes — ou synthèses équivalentes — celui de la rédemption reçoit une plus ou moins grande part.

1. *Chez les protestants.* — On peut surtout retenir : W. Münscher, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marbourg, 2^e éd., 1804; D.-Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, Tubingue et Stuttgart, 1841; Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e éd., Tubingue, 1909-1910; trad. angl. sur la 3^e éd., 1893; Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 4^e éd., 1906; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908-1920.

2. *Chez les catholiques.* — D. Petau, *De incarnatione Verbi*, II, 5-17 et XIII, 2-12, dans *Opus de theologicis dogmatibus* (1643-1650), édition de Bar-le-Duc, 1868, t. V et VI; L. Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, I, 1-21 et IX-X, 8-10, dans *Dogmata theologica* (1680-1689), éd. Vivès, Paris, 1868, t. III et IV; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Bs., 1860-1868; trad. A. Degert : *Histoire des dogmes*, Paris, 1901-1904; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1905-1909.

2° *Monographies.* — Plus qu'à tous les autres, c'est particulièrement à ces sortes d'ouvrages que les attaches confessionnelles et les préférences doctrinales de l'auteur impriment le cachet du subjectif.

1. *Chez les protestants.* — Simples ébauches : J.-Fr. Cotta, *Dissertatio... historiam doctrinæ de redemptione Ecclesiæ sanguine J.-C. facta exhibens*, dans son édition de J. Gerhard, *Loci theologici*, t. IV, Tubingue, 1765, p. 105-132; W. Ziegler, *Historia dogmatis de redemptione*, Göttingue, 1791; repris dans Velthusen, Kuinoel et Rupert, *Commentationes theologicæ*, Leipzig, t. V, 1798, p. 227-299 (l'un et l'autre de confession luthérienne orthodoxe); J. Priestley, *A history of the corruptions of christianity*, 2^e partie (Londres, 1782), réédition populaire, 1871 (socinien); B. Pozzy, *Histoire du dogme de la rédemption*, Paris, 1868 (calviniste conservateur). — Première étude méthodique : F.-Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838 (rationaliste). Elle inspire les esquisses plus brillantes que solides risquées chez nous par A. Réville, *De la rédemption*. Études historiques et dogmatiques, Paris, 1859; Aug. Sabatier, *Le dogme de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903; trad. angl., 1904. — Contributions postérieures, d'inspiration libérale et subjectiviste : A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, Bonn, 3^e édit., 1889; trad. angl., 1872; G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Edimbourg, 1905; H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, Londres, 1919; d'inspiration plutôt ecclésiastique et traditionnelle : K. Grass, *Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes*, Gütersloh, 1900; J.-K. Mozley, *The doctrine of the atonement*, Londres, 1915; R.-S. Franks, *A history of the doctrine of the work of Christ*, Londres, 1919; L.-W. Grensted, *A short history of the doctrine of the atonement*, Manchester, 1920; R. Mackintosh, *Historic theories of atonement*, Londres, 1920. — Presque toutes ces histoires, surtout les plus objectives, laissent de côté l'Écriture, pour ne s'arrêter qu'aux écrits des Pères et des théologiens. Naturellement, chacun des auteurs se montre plus exact et plus informé sur son pays respectif.

Au radicalisme le plus extrême et le plus agressif des historiens protestants il faut rattacher J. Turmel, *La rédemption*, dans *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1931, p. 299-464 (reprise élargie des articles publiés d'abord sous le pseudonyme d'« Hippolyte Galle- rand », 1922 et 1925).

2. *Chez les catholiques.* — Simples ébauches sous la forme de thèses dogmatiques plus ou moins ouvertes aux problèmes d'ordre positif : B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, Paderborn, 1891 (très complet sur les opinions scolastiques); J.-Fr.-S. Muth, *Der Heilsort Christi als stellvertretende Genugthuung*, Munich, 1904; K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi*, Paderborn, 1908. (Thèses de forte dimension).

Études méthodiques : H.-N. Oxenham, *The catholic doctrine of the atonement* (1865), Londres, 1^{re} édit., 1881, (tributaire de Bauer); trad. J. Bruneau : *Histoire du dogme de la rédemption*, Paris, 1909; J. Lavière, *Le dogme de la rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905 (i. La rédemption dans l'Écriture Sainte; ii. La rédemption chez les Pères grecs; iii. La rédemption chez les Pères latins; iv. La rédemption au Moyen Âge; v. La question des droits du démon); trad. angl., 1909. A compléter : a) Pour l'histoire de la sotériologie protestante, par *Le dogme de la rédemption*. Étude théologique, 3^e partie (Systèmes classiques : le protestantisme orthodoxe, le rationalisme socinien, le légalisme de Grotius; systèmes modernes : évolution du libéralisme, évolution de l'orthodoxie). b) Pour les périodes anciennes, par *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris, 3^e éd., 1933. (i. Règne du démon sur l'humanité; ii. Un aspect de l'économie rédemptrice : la « justice » envers le démon; iii. Le démon dans l'ensemble du plan divin; avec dix appendices : Le « droit » du démon dans l'ancienne Église; Une synthèse populaire; La loi de « justice » dans la tradition antérieure; « Numquid » ou « nonne » ? Un problème de critique textuelle : *Ten dicula crucis*; « *Muscipula diaboli* »; Dossier scripturaire de la rédemption; Premières ébauches de « *Cur Deus homo* »; Évolution de saint Augustin?; Le prétendu marché avec le démon; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, Paris, 1930 (i. Saint Léon le Grand; ii. Au temps de saint Grégoire; avec trois appendices : Rôle de la divinité du Rédempteur; Mort et démon chez les Pères latins; Mort et démon chez les Pères grecs, et un épilogue : Qui est Hippolyte Gallerand ?); *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, Paris, 1934 (i. Persistance de l'ancienne théologie; ii. Voies nouvelles : Anselme, Abélard; iii. Rencontre des deux courants : Influence de saint Anselme; École d'Abélard; Rôle de saint Bernard; avec quatre appendices : Réveil de la théorie du « rachat »; Le conflit des « filles de Dieu »; La fin du xii^e siècle; Dans l'atelier de l'École, et un épilogue : L'avenir du dogme de la Rédemption). c) Pour l'ensemble, par *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, 1^{re} série, Louvain, 1931 (i. Fondements scripturaire; ii. Tradition patristique. La surprise du démon : saint Ignace d'Antioche; La ruine du démon : Apologistes et premiers Alexandrins; La « justice » envers le démon : saint Irénée; Le « rachat » au démon : Tertullien, Origène, Derniers témoins de la théorie; iii. Systématisation médiévale. En Orient : Théodore Abû-Qurra, Nicolas de Méthone, Nicolas Cabasilas; En Occident : La doctrine de saint Anselme, Une page de Dante; iv. Variations modernes : Deux « Banquets » dans l'Église d'Angleterre; Un congrès de théologiens allemands); *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, 2^e série (en préparation).

3. *Études partielles.* — Ces études générales ont été précédées ou suivies d'innombrables travaux particuliers. Il suffira d'indiquer ceux qui semblent plus dignes d'attention. Bien qu'au total la question soit ici de moindre conséquence, il a paru bon, ne fût-ce qu'à titre documentaire, de distinguer, au passage, ceux qui proviennent de milieux protestants.

1. *Période scripturaire.* — Autour de l'Écriture se concentrent tous les problèmes théologiques et historiques soulevés par les origines du dogme chrétien.

a) *Sens de la révélation.* — V. Rose, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1902; A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. 1 : *L'Ancien Testament*, Rome, 1924; *La vie donnée en rançon*, dans *Biblica*, t. iv, 1923, p. 3-40; art. *Expiation*, dans *Dictionnaire de la Bible*, supplément, fasc. 12, Paris, 1934, col. 1-262 (avec une bibliographie très étendue); E. Ménégoz (prot.), *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882; *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894; *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, Paris, 1905; Éd. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, Paris, 10^e éd., 1925; R. Bandas, *The master-idea of saint Paul's Epistles or the redemption* (thèse de Louvain), Bruges, 1925; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents* (i. Fondements scripturaire, L'Évangile : Jésus « rançon »; Théologie de saint Paul).

b) *Révélation judéo-chrétienne et milieu païen.* — H. Lietzmann (prot.), *Der Weltheiland*, Tübingue, 1908; M. Brückner (prot.), *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, Tübingue, 1908; J. Leopoldt (prot.), *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig, 1923; Anonyme, *La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions* (d'après O. Pfleiderer, prot.), dans *Revue de l'histoire des religions*, t. iv, 1881, p. 378-382, et t. v, 1882, p. 123-137, 380-397; R. Reizenstein (prot.), *Vorchristliche Erlösungslehren*, Upsal, 1922; A. Jeremias (prot.), *Die ausserbiblische Erlöserserwartung*, 1927; W. Stärk (prot.), *Soler*, Gütersloh, 1933; J. Toutain, *L'idée religieuse de rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*, dans *Annuaire 1916-1917* publié par l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses, Paris, 1916; J.-G. Frazer (prot.), *The scapegoat*, Londres, 1913; trad. fr. : *Le bouc émissaire*, Paris, 1925; J. Wach (prot.), *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, 1922, (synthèse tendancieuse des matériaux fournis par l'histoire comparée des religions).

Chez les savants catholiques : L. Dürr, *Ursprung und Aufbau der jüdisch-israelitischen Heilandserwartung*, Berlin, 1905; L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris, 1929; C. van Crombrughe, *De sotériologie christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905; E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1910; *Semaine internationale d'ethnologie religieuse* (Milan, 1925), Paris, 1926, p. 247-304; B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. xv, 1926, p. 5-34; L. de Grandmaison, *Dieux morts et ressuscités*, dans *Jésus-Christ*, Paris, 1931, t. ii, p. 510-532.

2. *Période patristique.* — Non moins que les groupes ou les individus principaux, certaines questions d'ensemble ont particulièrement retenu l'attention dans l'Église et au dehors.

a) *Analyses d'auteurs.* — K. Bähr (prot.), *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, Sulzbach, 1832; L. Malfre (prot.), *Le dogme de la rédemption pendant les XI premiers siècles*, Montauban, 1869. — G. Wustmann (prot.), *Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern*, Gütersloh, 1905; P. Montagne, *La doctrine de saint Clément sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans *Revue thomiste*, t. x, 1905-1906; V. Schweitzer, *Polycarp von Smyrna über Erlösung*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXVI, 1904, p. 91-109; J. Rivière, *Un exposé marcionite de la rédemption*, dans *Revue des sciences rel.*, t. i, 1921, p. 185-207, 297-323, et t. v, 1925, p. 634-

642. — A. Chantre (prot.), *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860; J. Chaîne, *Le Christ Rédempteur d'après saint Irénée* (thèse de Lyon), Le Puy, 1919; P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans *Recherches de science rel.*, t. II, 1911, p. 1-24; A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, même périodique, t. VI, 1916, p. 185-211; Fr. Stoll, *Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung*, Mayence, 1905; V. Bordes (prot.), *Exposé critique des opinions de Tertullien sur la rédemption*, Strasbourg, 1860; A. Fournier (prot.), *Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption*, Strasbourg, 1860. — G. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1888; H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fribourg-en-Br., 1894; M. Scott (prot.), *Athanasius on the atonement*, 1914; V. Cremers, *De Verlossingsidee bij Athanasius den Grooten*, Turnhout, 1923; J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905. — K. Kühner (prot.), *Augustins Anschauung von der Erlöserbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890; J. Gottschick (prot.), *Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901, p. 97-213; O. Scheel (prot.), *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingue et Leipzig, 1901; *Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXVII, 1904, p. 401-433 et 491-554 (discussion du mémoire de J. Gottschick); C. van Crombrughe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. V, 1904, p. 237-257 et 477-503 (discussion de la thèse d'O. Scheel); « H. Gallerand », *La rédemption dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature rel.*, nouvelle série, t. VIII, 1922, p. 38-77; *La rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCI, 1925, p. 35-76. Articles repris sous son vrai nom par J. Turmel dans son *Histoire des dogmes*, t. I; discutés par J. Rivière, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 1928-1933, et *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, 1930.

b) *Problèmes particuliers.* — J.-Chr. Döderlein (prot.), *De redemptione a potestate diaboli* (1774-1775), dans *Opuscula theologica*, Iéna, 1789; J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytosis*, Trèves, 1906; L. Faillon, *Dissertation sur le mystère de la rédemption des hommes par N.-S. J.-C.*, éditée par H. Lesêtre, dans *Revue du clergé fr.*, t. LXXXII, 1915, p. 426-446 (curieuse collection d'archaïsmes patristiques). — G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix d'après saint Augustin*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XIII, 1924, p. 310-326; *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV^e et V^e siècles*, dans *Revue des sciences rel.*, t. V, 1925, p. 609-633. — H. Linssen, *Θεός σωτήρ. Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppen*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VIII, 1928, p. 1-76. — J. Rivière, *Le dogme de la rédemption devant l'histoire*. Un plaidoyer de M. Turmel, Paris, 1936 (I. Ensemble de la tradition patristique; II. Mythe de la rançon payée à Satan; III. Sens de la « justice » envers le démon).

3. *Période médiévale.* — C'est au Moyen Âge que le dogme de la rédemption s'est coulé dans son moule actuel. D'où l'intérêt provoqué par les divers artisans de ce travail.

a) *Questions générales.* — J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874-1875; J. Gottschick (prot.), *Studien zur Versöhnungslehre des Mittel-*

alters, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, I: [Saint Bernard et Abélard], t. XXII, 1901, p. 378-438; II: Petrus Lombardus, t. XXIII, 1902, p. 35-67; III: Alexander Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, t. XXIII, 1902, p. 191-222, 321-375, et t. XXIV, 1903, p. 15-45; IV: Duns et Biel, t. XXIV, 1903, p. 198-231; J. Rivière, *Sur les premières applications du terme « satisfactio » à l'œuvre du Christ*, dans *Bulletin de littérature eccl.*, 1924, p. 285-297 et 353-369; cf. 1927, p. 160-164.

b) *Fondateurs de l'École.* — E. Cremer (prot.), *Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfaktionsbegriffes*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LIII, 1880, p. 7-24; *Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre*, même périodique, t. LXVI, 1893, p. 316-345. — B. Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, Münster-en-W., 1903; L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909; G.-C. Foley (prot.), *Anselm's theory of the atonement*, Londres, 1909; P. Ricard, *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*. Dissertatio historico-dogmatica, Louvain, 1914. — J.-G. van der Plas, *Des hl. Anselm « Cur Deus homo » auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, dans *Divus Thomas* (de Fribourg-en-Suisse), 1929, p. 446-467, et 1930, p. 18-32; F. Stenstrup, *Die Lehre des hl. Anselm über die Nothwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung*, dans *Zeitschrift für die kath. Theologie*, t. XVI, 1892, p. 653-691; R. Hermann (prot.), *Anselmslehre von Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. I, 1923, p. 376-396. — « H. Gallerand », *La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCI, 1925, p. 212-241. Article repris sous son vrai nom par J. Turmel dans son *Histoire des dogmes*, t. I; discuté par J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au Moyen Âge*, 1934. — Th. Moosherr (prot.), *Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino*, dans *Jahrbücher für prot. Theologie*, t. XVI, 1890, p. 167-262; G. Blot (prot.), *Étude comparative de l'idée de satisfaction dans le « Cur Deus homo » de saint Anselme et dans la théologie antérieure et postérieure* (thèse de Paris), Alençon, 1886; H. Wiedemann, *Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Busse des germanischen Strafrechts*, dans *Pastor bonus* (Trèves), t. II, 1907, p. 1-10 et 49-59. Autres indications à la bibliographie de l'article ANSELME, t. I, col. 1350.

R. Seeberg (prot.), *Die Versöhnungslehre des Abälard und die Bekämpfung derselben durch den hl. Bernhard*, dans *Mitteilungen und Nachrichten für die ev. Kirche in Russland*, t. XLIX, 1888, p. 121-153; S.-M. Deutsch (prot.), *Peter Abälard*, Leipzig, 1883.

c) *Organisateurs de l'École.* — F. Büniger (prot.), *Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi*, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, t. XLV, 1902, p. 92-126; A. Landgraf, *Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 202-228; Fr. Anders, *Die Christologie des Robert von Melun*, Prüm, 1915. — R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Dusseldorf, 1921; P. Minges, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXIX, 1907, p. 241-279; Th. Fetten, *Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers*, Bonn, 1913; J. Rivière, *La doctrine de Scot sur la rédemption devant l'histoire et la théologie*, dans *Etudis Franciscans*, t. XLV, 1933, p. 271-283; F. Déodat de Basly, *Scotus docens*, Paris et Le Havre, 1934. — Sur les répercussions extérieures du dogme: *Histoire de la passion dans l'art français*, n° spécial de la *Revue des*

questions hist., mai 1934, p. 1-92 (par divers collaborateurs); El. Gilson, *La passion dans la pensée française du Moyen Âge*, même périodique, juillet 1931, p. 146-158.

3. Période moderne. — a) Dans ou sur le protestantisme. — Chr.-H. Weisse, *Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit*, Leipzig, 1845; F. C. G. Held, *De opere Jesu Christi salutaris quid M. Lutherus senserit*, Göttingue, 1860; J. Faure, *Étude sur l'anthropologie de Calvin dans ses rapports avec la rédemption*, Montauban, 1854; H. Ginolhac, *La rédemption dans Calvin*, Montauban, 1874; E.-M. Audouin, *La rédemption d'après Calvin*, Montauban, 1876; M. Dominicé, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris, 1933; H. Amphoux, *Essai sur la doctrine socinienne*, Strasbourg, 1850; O. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847; G. Thomasius, *Das Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung*, Erlangen, 1857. — F.-E. Wenger, *Le dogme de la rédemption au XIX^e siècle*, Montauban, 1857; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, 2^e édit., Paris, 1888; O. Bensow, *Die Lehre von der Versöhnung*, Gütersloh, 1904 (très riche en renseignements sur le XIX^e siècle); K.-G. Seibert, *Schleiermachers Lehre von der Versöhnung*, Wiesbaden, 1855; C. Weizsäcker, *Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?* (autour de J. Hofmann), dans *Jahrbucher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, p. 154-188; Ph. Bachmann, *J.-Chr.-K. von Hofmannsversöhnungslehre und der über sie geführte Streit*, Gütersloh, 1910; B. Steffen, *Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1910; P. Wapler, *Die Genesis der Versöhnungslehre J. von Hofmanns*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXV, 1914, p. 167-205. — F. Bonifas, *La doctrine de la rédemption dans Schleiermacher*, Paris, 1865; J. Autrand, *La doctrine de la rédemption dans Vinet* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870; E. Creissel, *La doctrine de la rédemption dans W.-E. Channing* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870; P. Fargues, *La rédemption d'après M. Secrétan*, Montauban, 1889; Ern. Bertrand, *Une nouvelle conception de la rédemption* (celle de Ritschl), Paris, 1891; G.-F. Grosjean, *La rédemption d'après Franz Leenhardt*, Paris, 1923.

J. Rivière, *Où en est le problème de la rédemption?*, dans *Revue des sciences rel.*, t. III, 1923, p. 211-232; W. Lütgert, *Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie*, Gütersloh, 1928; G. Aulen, *Die drei Haupttypen des christl. Versöhnungsgedanken*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. VIII, 1930, p. 501-538.

Il faut mettre en un rang à part, comme rebelles à toute classification, trois longs articles disparates, bien que reliés par un vague titre commun, où sont étudiés, du point de vue orthodoxe et en fonction des controverses du temps, d'ailleurs à grands frais d'érudition, quelques tournants choisis parmi les principaux que présente l'histoire de cette doctrine, savoir le Moyen Âge avec saint Anselme, la Réforme ancienne avec Grotius, le protestantisme récent avec Hasenkampf et Menken. Un mode paradoxal de publication achève de les caractériser. Sous cette rubrique sans précision : *Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre*, ils furent débités en petits morceaux dans *Evangelische Kirchen-Zeitung*, t. XIV, 1834, col. 246, 916 et 22-24 (Anselme); col. 521-526, 529-533, 537-541, 585-589, 593-600, 601-608, 609-614 (Grotius); t. XX, 1837, col. 113-116, 121-128, 153-158, 161-168, 169-176, 182-184, 517-520, 525-528, 535-536, et t. XXII, 1838, col. 489-495, 505-511, 513-519 (Hasenkampf-Menken, plus, en guise d'appendice, un bref épilogue sur G.-M. de Wette). L'ensemble constitue un document de première main sur la crise interne de la

sotériologie protestante en Allemagne au début du siècle dernier.

b) Dans ou sur l'« orthodoxie » orientale. — J. Orfanitzky (orth.), *Exposé historique du dogme de la rédemption* (en russe), Moscou, 1904; A. Bukowski, *Die Genugthuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911; Pl. de Meester, *Études de théologie orthodoxe*, II^e série, *Théologie économique*, t. II : *Le dogme de la rédemption* (extrait du Bessarione), Rome, 1923; IV : *Le mystère de la rédemption ou sotériologie*, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, t. IV, 1927, p. 577-612; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, p. 687-704.

c) Dans le catholicisme. — J. Rivière, *La doctrine de la rédemption au concile de Trente*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1925, p. 260-278. — Controverses : J. Stuller, *Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XXX, 1906, p. 385-407 et 625-649 (contre H. Schell); Chr. Pesch, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (*Theol. Zeitfragen*, t. VI), Fribourg-en-Br., 1916. Sur cette œuvre de polémique et d'approximation, voir *Revue du clergé fr.*, t. C, 1919, p. 294-299; *Revue des sciences rel.*, t. II, 1922, p. 303-316 : *Un dossier patristique de l'expiation*; cf. *Revue apol.*, t. XXXIII, 1921 : *Le sens de la rédemption*. — Contributions locales : H.-B. Loughnan, *Passions sermons and Isaia 53*, dans *The Month*, t. CXXXV, 1920, p. 320-329 (sur les prédicateurs anglais); trad. fr. dans *Revue du clergé fr.*, t. CIII, 1920, p. 5-15 : *Théologie et prédication*. — Crise moderniste : E. Buonaiuti, *Il dogma nella storia. Problema critico e problema apologetico*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. I, 1905, p. 713-728; S. Minocchi, *Il dogma della redenzione*, dans *Studi religiosi*, t. V, 1906, p. 541-587; E. Michaud, *Le dogme de la rédemption*, dans *Revue internationale de théologie*, t. XIV, 1906, p. 435-461. — Divers échanges de vues : *Le mystère de la rédemption*, dans *La science catholique*, t. XIX, 1905, p. 961-989, et t. XX, 1906, p. 119-131, 351-358, 467-472; *Le dogme de la rédemption et l'histoire*, dans *Annales de phil. chr.*, février et mai 1906, 4^e série, t. I, p. 516-534, et t. II, p. 176-192; *Le dogme et la théologie de la rédemption*, dans *Revue du clergé fr.*, t. LXXV, 1913, p. 115-120, 357-380 et 635-636; *La théologie de la rédemption*, dans *Revue thomiste*, 1913, p. 203-206; E. Peillaube, *La rédemption*. Note critique sur les conférences du P. Sanson, dans *Les Cahiers thomistes*, 25 juillet 1927, p. 682-689; discuté par E. Magnin, *De la nature, de la grâce et de la rédemption d'après le P. Sanson... et quelques autres*, dans *La Vie catholique*, 29 octobre et 5 novembre 1927; *Recherches de science religieuse*, t. XXIII, 1933, p. 125-128.

III. ÉTUDES SYSTÉMATIQUES. — Déjà sensible dans les études historiques, l'influence des convictions individuelles et des préventions ecclésiastiques ne peut que s'étaler à vif dans les explications théologiques du mystère de la rédemption. Nulle part le classement par confessions n'est à la fois plus nécessaire et plus révélateur.

1^o *Manuels classiques*. — A la mesure de leur crédit, on y trouve l'image de ce qu'est — ou de ce que fut — la moyenne de l'enseignement.

1. Chez les protestants. — Même sous le régime du libre examen, quelques ouvrages ont derrière eux une sorte de tradition scolaire, au moins pour l'époque où ils ont paru : Ch. Hodge, *Systematic theology*, 1871; W.-G.-T. Shedd, *Dogmatic theology*, 1889; A.-H. Strong, *Systematic theology*, 1886; nouvelle édition, 1907 (manuels d'origine américaine, mais qui ont aussi cours en Angleterre). — E.-A. Litton, *Introduction to dogmatic theology*, 2^e éd., 1902; D. Stone, *Outlines of*

christian dogma, 1900; T.-B. Strong, *A manual of theology*, 2^e éd., 1903 (manuels de provenance anglaise). — G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (1845-1849), 3^e éd. par F.-I. Winter, Erlangen, 1886-1888; O. Kirn, *Grundriss der ev. Dogmatik*, 3^e éd., Leipzig, 1910; J. Kaftan, *Dogmatik*, 5^e-6^e éd., Tübingue et Leipzig, 1909; Th. Häring, *Der christliche Glaube*, Stuttgart, 1906; trad. angl., 1913 (ces deux derniers influencés par A. Ritschl); W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, Bonn, 1898; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, Munich, 1902. — P.-F. Jalaquier, *Théologie chrétienne : Dogmes purs* (œuvre posthume), Paris, 1907; A. Grétilat, *Exposé de théologie systématique*, Neuchâtel, 1890, t. iv; J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1890, t. II; G. Fulliquet, *Précis de dogmatique*, Genève et Paris, 1912.

2. *Chez les catholiques.* — Tous nos traités *De Verbo incarnato* s'accompagnent, bien qu'il y soit, d'ordinaire, assez rétréci, d'un *De Deo redemptore*. Il n'y a donc ici que l'embaras du choix. Parmi les plus saillants, à des titres divers, il convient de signaler : J.-B. Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 3^e éd., 1881; F. Stenstrup, *Præl. theol. de Verbo incarnato*; *Soteriologia*, Innsbruck, 1889; C. van Crombrughe, *Tract. de Verbo incarnato*, Gand, 1909; Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, t. IV : *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Br., 4^e-5^e éd., 1922 (à comparer avec les précédentes pour en mesurer le progrès); L. Billot, *De Verbo incarnato* (Rome, 1900), 5^e éd., Prato, 1912; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, Paris, 1911; P. Galtier, *De incarnatione ac redemptione*, Paris, 1926 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. VII, 1927, p. 727-730); Ad. d'Alès, *De Verbo incarnato*, Paris, 1930 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XIII, 1933, p. 284-287). Étude comparative de ces deux derniers par J. Rivière, *Sur la « satisfaction » du Christ*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1934, p. 173-187.

2. *Monographies.* — Quoiqu'il faille y faire une part, souvent considérable, à l'équation personnelle, les créations de la philosophie religieuse et de la pensée théologique offrent un intérêt général pour les courants qui s'y reflètent ou qu'elles servent à provoquer.

1. *Chez les protestants.* — Il n'est pas de problème auquel la Réforme soit plus obstinément restée fidèle et autour duquel se dessine en traits plus nets la courbe ondoïtante de son évolution. Une végétation exubérante et touffue en proportion en est issue, qui formerait une bibliothèque. Il ne saurait être question que d'en mentionner les spécimens les plus représentatifs.

a) *Orthodoxie classique.* — J. Gerhard, *Loc. theol.* (1610-1625), loc. XVII, II, 31-63, édit. Cotta, Tübingue, 1768, t. VII; J. Quenstedt, *Theol. didacticopolemica* (1685), p. 3^a, c. III, membr. II, sect. 1, th. XXXI-XL, 4^e édit., Wittenberg, 1701; Fr. Turretin, *Inst. theologicæ elencticæ* (1682), loc. XIV, q. x-xiv, nouvelle édition, Leyde, 1696, t. II (avec un dossier complémentaire, *ibid.*, t. IV, emprunté à divers auteurs protestants sous ce titre : *De satisfactione Christi disputationes*); J.-F. Seiler, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, Erlangen, 1778-1779; J.-D. Michaelis, *Gedanken über die Lehre der hl. Schrift von Sünde und Genugthuung*, nouvelle édition, Göttingue, 1779; W.-F. Gess, *Zur Lehre von der Versöhnung*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, p. 713-778, et t. IV, 1859, p. 467-526. — J. Owen, *Salus electorum sanguis Jesu*, 1648; Jon. Edwards (l'ancien), *Concerning the necessity and reasonableness of the christian doctrine of satisfaction for sin*, dans *Works*, édition de Londres, 1817, t. VIII; *History of Redemption* (œuvre posthume), 1773. Sources lointaines de la tradition continuée par les manuels américains du XIX^e siècle

cités col. 2000). — G. Smeaton, *The doctrine of atonement as taught by Christ himself*, 1868; ...by the Apostles, 1870; T.-J. Crawford, *The doctrine of holy Scripture respecting the atonement*, 1871. — L. Boissonas, *Thèses sur l'expiation*, Genève, 1845; J.-H. Merle d'Aubigné, *L'expiation de la croix*, Paris et Genève, 1867; J. Martin, *Conférences sur la rédemption*, Paris, 1846; E.-E. Courvoisier, *De la mort de Jésus-Christ considérée comme sacrifice expiatoire*, Strasbourg, 1853; E. Guers, *Le sacrifice de Christ*, Genève, 1867; Fr. Bonifas, *Étude sur l'expiation*, Montauban, 1861; J. Bastide, *Exposé du dogme de la rédemption*, Montauban, 1869.

b) *Écoles adverses.* — Rationalisme ancien : C.-F. Bahrdt, *Ueber die kirchliche Genugthuungslehre*, Züllichau, 1796; C.-Chr. Flatt, *Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott*, Göttingue, 1797 (école de Kant); G.-M. de Wette, *Commentatio de morte Christi expiatoria*, Berlin, 1813; J. Wegscheider, *Inst. theologicæ chr. dogmaticæ* (1817), 8^e éd., Leipzig, 1841, III, II, 132-144; Chr.-B. Klaiber, *Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen*, Tübingue, 1823. — Libéralisme moderne : G. Menken, *Die Versöhnungslehre* (in véritables Auszüge aus dessen Schriften), Bonn, 1837 (école de Schleiermacher); Th. Häring, *Zu Ritschls Versöhnungslehre*, Zurich, 1888; *Zur Versöhnungslehre*, Göttingue, 1893 (école de Ritschl). — H. Bushnell, *The vicarious sacrifice*, Londres, 1866; J.-M. Wilson, *The gospel of the atonement*, 1901; T.-V. Tymms, *The christian idea of atonement*, 1904. — T. Colani, *Étude des faits moraux relatifs au salut*, dans *Revue de théologie* (Strasbourg), t. IV, 1852, p. 276-310; *De la coupe et de l'expiation*, puis *Examen de la notion orthodoxe du salut*, même périodique, t. V, 1852, p. 52-61 et 129-153; J.-P. Trotet, *De la nature, de la vie et de l'œuvre du Christ*, même périodique, t. VI, 1853, p. 204-223; *De l'expiation*, même périodique, t. XV, 1857, p. 157-175 et 177-201; Fr. Monnier, *Essai sur la rédemption*, Strasbourg, 1857. — L. Durand, *Étude sur la rédemption*, dans *Revue de théol. et de phil.* (Lausanne), t. XXII, 1889, p. 337-370; L. Émery, *La doctrine de l'expiation et l'évangile de J.-C.*, même périodique, nouvelle série, t. II, 1914, p. 273-300 et 386-407. — Mais c'est surtout parmi les études positives citées plus haut, col. 1994, qu'il faut chercher les sommes les plus achevées du protestantisme libéral. Dans le grand ouvrage de Ritschl, la construction doctrinale occupe le t. II tout entier; elle termine les esquisses historiques d'A. Réville et d'Aug. Sabatier, ainsi que les synthèses plus importantes de G.-B. Stevens et de H. Rashdall.

c) *Nouvelle orthodoxie de type moral et mystique.* — J.-Chr.-K. Hofmann (d'Erlangen), *Der Schriftbeweis*, t. II, Nördlingen, 1853, p. 115-335; *Schutzschriften für eine neue Weise alle Wahrheit zu lernen*, Nördlingen, 1856-1859. — J.-MacLeod Campbell, *The nature of the atonement* (Londres, 1855), 6^e éd., 1886, réimprimée en 1906; R.-W. Monsell, *The religion of redemption* (Londres, 1866), édition populaire, 1901; R.-W. Moberly, *Atonement and Personality* (Londres, 1901), 4^e éd., 1907. — Edm. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la rédemption* (extrait du *Bulletin théologique*), Paris, 1867.

d) *Orthodoxie actuelle de tendance éclectique.* — G. Kreibitz, *Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bewusstseins*, Berlin, 1878; W. Kölling, *Die Satisfactio vicaria*, Gütersloh, 1897-1899; M. Kähler, *Zur Lehre von der Versöhnung*, Leipzig, 1898; E. Cremer, *Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi*, Gütersloh, 2^e éd., 1900; H. Mandel, *Christliche Versöhnungslehre*, Leipzig, 1916; B. Steffen, *Das Dogma vom Kreuz*, Gütersloh, 1920; R. Jelke, *Die Versöhnung*

und der Versöhner. Leipzig, 1929; L. von Gerdthell, *Ist das Dogma von dem stellvertretenden Sühnopfer Christi noch haltbar?*, Eilenbourg, 1908 (inspire de Grotius); D. Wetzel, *Grundlinien der Versöhnungslehre*, Leipzig, 2^e éd., 1910 (se rapproche de la théologie catholique au moyen du concept de médiation). — R.-W. Dale, *The atonement* (Londres, 1875), 24^e éd., 1905; trad. fr. par M. Pellissier : *La rédemption*, Paris, 1883; P. T. Forsyth, *The cruciarity of cross*, 1909; *The work of Christ*, 1910; J. Denney, *The death of Christ et The atonement and the modern mind*, Londres, 1903; réunis en un seul volume, Londres, 1911; *The christian doctrine of reconciliation*, New-York, 1918; J.-S. Lidgett, *The spiritual principle of the atonement*, Londres, 4^e éd., 1897; L. Pullan, *The atonement*, Londres, 1906; W.-F. Lofthouse, *Ethics and atonement*, Londres, 1906; P.-L. Snowden, *The atonement and ourselves*, Londres, 1919 (ces quatre derniers plus détachés de l'expiation pénale et d'autant plus rapprochés de nous). — A. Matter, *Trois essais de théologie*. II : *La rédemption*, Paris, 1888; Ch. Bois, *De la nécessité de l'expiation*, dans *Revue théologique* (de Montauban), t. xiv, 1888, p. 97-117; *Expiation et solidarité*, même périodique, t. xv, 1889, p. 1-33; G. Fulquet, *La mort de Jésus*, dans *Revue chrétienne*, t. xi, 1893, p. 283-310 et 362-373; J. Gindraux, *La philosophie de la croix*, Genève, 1912; G. Frommel, *La psychologie du pardon*, dans *Études morales et religieuses*, Neuchâtel, 1913; C.-E. Babut, *Étude biblique sur la rédemption*, Nîmes, 1914; A. Hamm, *Essai sur la satisfaction vicairie*, Strasbourg, 1863; L. Choisy, *Le but de la vie, la rédemption*, Paris et Genève, 1879; H. Bois, *La personne et l'œuvre de Jésus*, Orthez, 1906; H. Monnier, *Essai sur la rédemption*, Neuilly, 1929 (ces quatre derniers avec quelques retours, inconscients et fugitifs, vers notre doctrine de la satisfaction).

2. Chez les catholiques. — Beaucoup moins nombreuses, les monographies conçues pour exposer ce dogme en dehors des cadres classiques ne manquent pourtant pas tout à fait.

a) *Rédemption au sens large*. — Documents pontificaux : Pie XI, encycliques *Quas primas* (11 décembre 1925) et *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928); bulle *Quod nuper* (5 janvier 1933) sur le xix^e centenaire de la rédemption.

Essais d'exposition doctrinale : Aug. Cochin, *Les espérances chrétiennes* (œuvre posthume éditée par H. Cochin, III^e partie : *La rédemption*, Paris, 1888). — Ritter, *Christus der Erlöser*, Linz, 1903; E. Krebs, *Heiland und Erlösung*, Fribourg-en-Br., 1914; E. Schlund et P. Schmoll, *Erlösung*, Munich, 1925; B. Bartmann, *Jesus Christus unser Heiland und König*, Paderborn, 3^e-4^e éd., 1929; A. Donders, *Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit*, Münster-en-W., 1926; R. Storr, *Erlösung*, Rottenbourg, 1935. — Fr. Mugnier *Souffrance et rédemption*, Paris, 1925; G. Bardy, E. Masure et M. Brillant, *Le Rédempteur*, Paris, 1933; H. Pinaud de La Boullaye, *La personne de Jésus*, Paris, 1933; *Jésus lumière du monde*, Paris, 1934; *Jésus Rédempteur*, Paris, 1936; R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy, 1934. — U. M. d. C., *Espiazione e redenzione*, Rome, 1930; A. Vaccari, etc., *La redenzione*. Conferenze bibliche, Rome, 1934.

Dans cette catégorie peuvent se ranger les études, anciennes ou récentes, consacrées à la notion de sacrifice : Ch. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, nouvelle éd., Paris, 1901; L. de Massiot, *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Poitiers, 1708; Fr. Plowden, *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1778; J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.*, Paris, 1911; E. Masure, *Le sacrifice du chef*, Paris, 1932 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. xii, 1932, p. 670-

672). — M. ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwicklung im Opfer Christi*, Fribourg-en-Br., 1920; E. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934.

b) *Rédemption au sens précis*. — J.-H. Osswald, *Die Erlösung in Christo Jesu*, II : *Soteriologie*, Paderborn, 1878; G. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, Ratisbonne, 1888; *Der Opfercharakter des Erlöserswerkes*, Ratisbonne, 1915. — C. Quiévreux, *La rédemption*, Paris, 1902 (oratoire); Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, (Paris, 1910), 6^e éd., 1927; J. Laminie, *La rédemption*. Étude dogmatique, Bruxelles et Paris, 1911; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*. Étude théologique (Paris, 1914), 3^e éd., 1931 (i. Révélation du mystère; ii. Explication catholique du mystère; iii. Déformations protestantes du mystère); esquisses préparatoires dans *Revue pratique d'apol.*, octobre-novembre 1911 et janvier 1912; L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1932 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. xiii, 1933, p. 112-114).

c) *Études partielles*. — L. Cristiani, *La foi et les grands mystères*, Paris, 1917; S.-F. Smith, *The atonement theologically explained*, dans *The Month*, t. cxxxiii, 1919, p. 348-358; L. Richard, *La rédemption mystère d'amour*, dans *Recherches de science rel.*, t. xiii, 1923, p. 193-217 et 397-418; *Sens théologique du mot satisfaction*, dans *Revue des sciences rel.*, t. vii, 1927, p. 87-93; *Péché et rédemption*, dans *Revue apol.*, t. i, 1930, p. 385-408; P. Galtier, « Obéissant jusqu'à la mort », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. i, 1920, p. 113-149; A. Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. xiv, 1925, p. 145-166; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption dans la foi et la piété chrétiennes*, dans *Revue de la passion*, 1933, p. 115-122.

3^e *Œuvres synthétiques*. — Sous une forme plus ou moins succincte, quelques travaux de caractère plus rapide peuvent rendre service à titre de première information.

1. *Notices dans les encyclopédies courantes*. — F. Lichtenberger (prot.), art. *Rédemption*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. xii, 1881, p. 132-152; O. Kirn (prot.), art. *Versöhnung*, dans *Realencyclopädie*, t. xx, 1908, p. 152-176; W.-E. Kent, art. *Atonement*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. ii, 1907, p. 55-58; J.-F. Sollier, art. *Rédemption*, *ibid.*, t. xii, 1911, p. 677-681; Divers, art. *Expiation and Atonement*, dans J. Hastings (prot.), *Encyclopædia of religion and ethics*, t. v, 1912, p. 636-671; Divers, art. *Erlöser et Erlösung*, dans H. Gunkel; L. Tscharnack (prot.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. ii, 2^e édit., 1928, col. 261-285; art. *Versöhnung*, t. v, 2^e éd., 1931, col. 1558-1569; A. d'Alès, art. *Rédemption*, dans *Dict. apolog. de la foi cath.* t. iv, 1924, col. 541-582 (étude critique dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, p. 146-150); J. Rivière, art. *Rédemption*, dans *Dict. pratique des connaissances rel.* t. v, 1927, col. 1034-1045; N. Schmauss, art. *Erlösung*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. iii, 1931, col. 759-765.

2. *Traité collectifs*. — En Angleterre surtout, au risque de quelques divergences et de maintes lacunes, on aime faire entendre sur un même sujet des personnalités compétentes, qui, dans un ordre approximatif, en touchent les principaux aspects. Le dogme de la rédemption a bénéficié de cette méthode telle quelle au moins deux fois : C. Lattey, etc., *The atonement*. Papers from the Summer School of catholic studies (31 juillet-9 août 1926), Cambridge, 1928; L.-W. Grensted, etc. (anglicans d'esprit conservateur), *The atonement in history and in life*. A volume of essays, Londres, 1929.

J. RIVIÈRE.

RÉDEMPTION DES CAPTIFS (*Ordre de la Merci ou de la*). — I. Fondateur. — II. Organisation et caractère de l'ordre. — III. Les théologiens de l'ordre. — IV. Quelques questions théologiques spécialement étudiées dans l'ordre.

I. FONDATEUR. — Ce fut saint Pierre Nolasque qui fonda l'ordre de la Merci. Français d'origine, il naquit en 1180 à Mas-Saintes-Puelles, village situé entre Toulouse et Carcassonne. Afin de trouver de plus grandes facilités pour l'exercice de sa profession de marchand ou, d'après d'autres historiens, pour s'évader des guerres sanglantes des albigeois, il quitta sa patrie dans sa jeunesse pour se rendre à Barcelone. Dans cette ville, il continua l'exercice du commerce, ce qui fut providentiel, car ce commerce le prépara à la mission que Dieu devait lui confier, en lui donnant une connaissance plus complète de l'horrible état des chrétiens détenus captifs par les musulmans et en lui donnant le courage nécessaire pour braver les dangers de la mer et des pirates.

Pierre Nolasque dépensa tous ses biens pour le rachat des captifs, il obtint même l'appui d'autres personnes charitables, mais tout cela n'était que fort peu de chose pour porter remède à un mal aussi généralisé. Ce fut à ce moment que, par ordre de Dieu, il fonda l'ordre de la Merci. Le fait, d'après tous les chroniqueurs de l'ordre, tant anciens que modernes, eut lieu de la façon qui suit : le saint se trouvait en prière dans la nuit du 1^{er} au 2 août de l'année 1218, quand il eut une apparition de la très sainte Vierge, qui lui ordonna de fonder un ordre ayant comme but tout spécialement le rachat des captifs. Le projet fut communiqué au roi don Jaime I^{er}, avec la protection duquel l'ordre fut fondé le 10 août de la même année, à l'autel de sainte Eulalie de la cathédrale de Barcelone. L'intervention du roi dans la fondation de l'ordre de la Merci est hors de doute; de nombreux documents postérieurs du même Jaime I^{er}, ainsi que de beaucoup de ses successeurs, en témoignent. Par contre, l'intervention de saint Raymond de Peñafort ne peut être affirmée que comme probable.

La règle de Saint-Augustin fut donnée à l'ordre. Grégoire IX l'approuva le 17 janvier 1235. L'habit des religieux de la Merci fut blanc dès le début. Sur la poitrine ils portaient la croix blanche de la cathédrale de Barcelone et, depuis 1251, aussi les bandes des armes d'Aragon, en vertu d'une concession faite la même année par le roi Jaime et dont l'original est conservé dans les archives de la couronne d'Aragon.

Dès que l'ordre fut fondé, Pierre Nolasque travailla, avec plus d'ardeur que par le passé, au rachat des captifs. Déjà d'autres personnes et institutions s'étaient adonnées plus ou moins à cette œuvre de charité dans l'Église, mais Nolasque lui imprima son caractère personnel par l'organisation qu'il adopta et les moyens qu'il imagina pour atteindre son but. Voici quels sont les trois moyens principaux dont il se servit pour donner de l'accroissement à son œuvre. D'abord il fonda dans les villes et bourgades des confréries qui ramasseraient les aumônes pour le rachat. Ensuite il déterminait pour chaque couvent des territoires dont le monastère serait responsable, et où il pourrait exercer son zèle sans difficultés ni entraves; dans les premiers temps ces couvents se firent aider par des quêteurs séculiers ou des tertiaires, vu le manque de personnel. Le troisième moyen « ce fut de mener, par les villes et les bourgades, les captifs eux-mêmes, afin qu'ils fussent un témoignage vivant du fruit des aumônes et des horreurs de la captivité ». P. Vázquez, *Hist. de la Orden*, t. 1, p. 51. Le zèle et l'ardeur que Nolasque mit dans la réalisation de son œuvre furent tels, qu'il y consacra, non seulement ses énergies, mais sa vie elle-même et le bien-être de ses fils les mercédaires.

Il ordonna, par exemple, la vente des biens des religieux ainsi que des couvents eux-mêmes, s'il le fallait, pour le rachat des captifs, ce qui en réalité se fit plus d'une fois. Il disposa même que les religieux donneraient leur liberté si les besoins du rachat l'exigeaient.

En 1238, Nolasque accompagna le roi Jaime au siège de Valence. Dans la ville conquise, le roi lui donna des maisons et une mosquée pour en faire un couvent, peu après il lui fit don aussi du château du Puig lequel ne tarda pas à devenir un couvent et sanctuaire très célèbre. Il paraît aussi que le saint fondateur accompagna le roi saint Ferdinand à la prise de Séville, dans les années 1247-1248; il s'y fonda de même un couvent de l'ordre. Bien que le rachat des captifs fût très pénible, l'ordre se développa assez rapidement pendant la vie du fondateur et s'étendit à la Castille et à la France, mais le personnel n'était pas nombreux, à cause des difficultés qu'on a mentionnées.

En 1245, Nolasque reçut d'Innocent IV une bulle solennelle signée par le pape et par douze cardinaux. Cette bulle approuvait de nouveau l'ordre et ratifiait ses privilèges, en ajoutait d'autres et plaçait l'ordre sous la protection spéciale du souverain pontife. Finalement, tandis que Pierre Nolasque s'occupait de l'érection d'une église à la Mère de Dieu à Barcelone, berceau de l'ordre, la mort vint le surprendre le 13 mai 1249, mais il laissait son œuvre bien affermie. Dès le x^{ve} siècle il fut vénéré comme saint et le pape Urbain VIII ratifia solennellement son culte en 1628. « Jamais il n'y a eu sur la terre un homme plus libéral que le grand saint Pierre Nolasque, fondateur de l'ordre sacré de Notre-Dame de la Merci » Bossuet, *Panég. de saint Pierre Nolasque*.

II. ORGANISATION ET CARACTÈRE DE L'ORDRE. — La Merci fut au début un ordre militaire comme l'étaient aussi les ordres d'Alcantara, de Calatrava et autres, et il conserva ce caractère pendant le premier siècle de son existence. C'est un fait certain que quelques chevaliers de l'ordre prirent part aux conquêtes de Majorque, Valence, Minorque, Almería, etc., et reçurent pour cela des donations de la part des rois, comme les autres conquérants. Cependant, dès les débuts, la Merci compta des prêtres parmi ses membres et, d'après une décision d'Innocent IV de 1245, la charge de supérieur général devait être conférée à celui qui aurait obtenu le plus grand nombre de suffrages, qu'il fût chevalier ou prêtre.

L'ordre fut d'abord gouverné par les dispositions et les conseils du saint fondateur, ainsi que par les décisions des chapitres généraux « sa règle, dit Jaime II en 1301, était fort semblable à celle des Templiers, Calatraves et Uclés ». Fink, *Acta aragonensia*, 1. Le premier recueil écrit de lois fut compilé par le quatrième maître de l'ordre, saint Pierre d'Amer, « après avoir vu et réuni les constitutions faites par les maîtres généraux nos prédécesseurs ». Les constitutions d'Amer furent promulguées au chapitre général de Barcelone en 1272. Elles sont très brèves. Le chapitre général, la grande institution de l'époque, devait être célébré chaque année pendant trois jours à partir du 3 mai. Tous les commandeurs (nom donné aux supérieurs des ordres militaires et qu'on conserve encore dans la Merci), ainsi qu'un religieux de chaque couvent de l'ordre, devaient y assister. La charge de maître général était à vie. Dans le chapitre, après que tous les capitulaires avaient prêté obédience au maître, on procédait à l'élection de son définitoire ou conseil, qui se composait de quatre religieux, deux laïcs et deux clercs et du prieur, prêtre qui était compétent pour les questions de juridiction ecclésiastique dans l'ordre tout entier. Le maître général, avec son conseil, nommait tous les commandeurs de l'ordre qui pouvaient être des chevaliers ou des clercs sans

distinction. Après quoi le maître recevait la profession des novices. Ceux-ci ne promettaient que l'observance des vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et des constitutions du chapitre général.

Ces constitutions exprimaient ainsi le but de l'ordre : « Tout l'ordre, tout le labeur et l'œuvre de ses moines peuvent se ramener à ceci : travailler de bonne volonté et de bon cœur à visiter et délivrer les chrétiens qui sont au pouvoir des Sarrasins ainsi que des autres ennemis de notre loi. » Avec la même simplicité, elles demandaient aux religieux, en peu de mots, l'accomplissement de ce devoir, exigeant d'eux jusqu'au suprême sacrifice : « Pour effectuer cette *merci*, que tous, comme fils de la véritable obéissance, soient joyeusement disposés à sacrifier leur vie, s'il le fallait, comme le Christ l'a fait pour nous. » (*Posar lur vida, axi com Jesu-Christ la posa per nos*, ainsi que dit le texte original catalan).

En 1317 le régime laïque de l'ordre fut changé ; désormais tous les supérieurs généraux furent des prêtres. Le premier d'entre eux, Raimond Albert, rédigea en latin (les précédentes l'étaient en limousin) d'autres constitutions adaptées au nouveau régime de l'ordre. Celles-ci furent promulguées au chapitre de 1327. Pour l'élection du général, l'ordre fut divisé en cinq provinces. On emprunta aux constitutions des dominicains les normes générales de vie religieuse et, pour le reste, on ne fit que traduire les constitutions d'Amer. Le changement de la Merci en ordre cléricale fut son salut, autrement l'ordre serait mort peu après comme les autres ordres militaires. En outre on commença de s'y adonner avec plus d'ardeur aux lettres et à toutes les formes du culte et de l'apostolat. Au cours des siècles suivants, d'autres réformes partielles furent faites dans la législation de l'ordre.

Les constitutions qui à présent régissent l'ordre, furent promulguées en 1895. Le but de l'ordre, tant pour le passé que pour le présent, y est ainsi exprimé : « Nos premiers religieux furent des rédempteurs de captifs, des pionniers de la parole de Dieu en même temps que des soldats qui maintes fois combattirent sur les champs de bataille contre les ennemis de la religion chrétienne. Ils donnèrent aussi une généreuse hospitalité aux miséreux et aux pèlerins. L'esclavage disparu, notre ordre se consacra entièrement au ministère sacré, à la conversion des infidèles et à l'éducation de la jeunesse. Nos religieux donc, en vertu de la nature et du but de notre institut, sont tenus d'étudier et de se consacrer avec ardeur à toutes sortes de ministères et de charges qui puissent, de quelque façon, aider le prochain à sauver son âme. » Art. 31-32.

L'ordre de la Merci se fit toujours remarquer par son héroïsme dans la pratique de la charité. Les papes ne savaient comment en faire l'éloge. Déjà en 1255, Alexandre IV appelait les membres de la Merci : « Les nouveaux Machabées de la loi de Grâce. » Vers le milieu du xve siècle, le Fr. Pierre de Cijar dans son œuvre théologique *Opusculum tantum quinque*, contre quelques adversaires de l'ordre, soutint que la Merci était la religion la plus parfaite entre toutes, et cela en vertu de son quatrième vœu, qui exige la charité à un degré héroïque, suivant la parole du Christ : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Joa., xv, 13). Peu de temps après, le P. Cijar, alors procureur de l'ordre à Rome, eut la satisfaction de voir sa doctrine confirmée expressément par Calixte III qui interdit aux membres de la Merci de passer à un autre ordre, à moins que ce fût celui des chartreux. Le pape en donne la raison, et ses paroles mémorables renferment tout ce qu'on pouvait dire de plus grand sur le caractère et la vocation de la Merci : *Semetipsos pro redemptione captivorum, qui in potestate infidelium duræ servituti subjiciuntur, Attis-*

simo decoverunt, profitentes se paratos, etiam pro unius redemptione captivi, non modo se ipsos captivitati paganorum, in excambium tradere, sed etiam, si opus fuerit, mortem et tormenta quælibet tolerare (Cf. *Bullarium* du P. Freitas, fol. 96). Cet exemple de rare abnégation fut toujours l'objet des plus grands éloges soit des papes, soit de plusieurs écrivains ; on n'ignore pas les éloges qu'aux « rédempteurs » rendent Cervantès, Villarroel, Balmès, Chateaubriand, etc. Voltaire lui-même le reconnaît : « Il faut bénir les frères de la charité, et ceux de la redemption des captifs. Le premier devoir est d'être juste. » *Quest. sur l'Encyclopédie*, art. *Apocalypse*.

La note caractéristique des religieux de la Merci ce fut leur activité prodigieuse malgré leur petit nombre. Si l'histoire n'en témoignait, le verdict populaire le prouverait ; en effet un proverbe qu'on entend encore en Castille et qui figure dans toutes les collections des proverbes espagnols dit : *Los frailes de la Merced son pocos, mas hacenlo bien*. « Les frères de la Merci sont peu nombreux mais travaillent bien. »

La Merci, fondée par ordre exprès de la Mère de Dieu, conserva toujours son caractère marial. Le général de l'ordre, le P. Caxal écrivait ces mots significatifs dans un document présenté au Saint Siège en 1414 : *...ad Dei laudem et gloriam singularem et ejus matris virginis gloriosæ Mariæ quæ nostri ordinis est fundamentum et caput* (cf. Gazulla, *Refutación*, p. 230). Ces mots révèlent clairement la pensée de l'ordre à ce sujet. Les membres de la Merci avaient tellement à cœur la gloire de Marie, leur mère et fondatrice que, malgré le petit nombre de leurs missionnaires, ils rendirent la dévotion envers Notre-Dame de la Merci extrêmement populaire dans les contrées de l'Amérique espagnole, au point que trois de ces républiques l'ont proclamée leur patronne.

III. LES THÉOLOGIENS DE L'ORDRE DE LA MERCI. — Pendant les deux premiers siècles de leur histoire, les membres de la Merci ne s'adonnèrent pas beaucoup aux travaux intellectuels. Il y eut cependant, même alors, des hommes qui cultivèrent les études sur tout les études sacrées. C'était une nécessité pour pouvoir soutenir des controverses avec les juifs et les maures, avec lesquels on était toujours en contact. Au xiv^e siècle surtout, les gradués en droit et en théologie sont particulièrement nombreux dans l'ordre. Pour acquérir le doctorat en théologie on devait se rendre à Paris ou dans d'autres universités étrangères, car l'Espagne ne posséda de faculté de théologie qu'en 1395, quand Benoît XIII en fit concession à l'université de Salamanque.

1^o *Les primitifs*. — On a discuté pendant deux siècles pour savoir si le saint évêque de Jaen, Pierre Pascual fut membre de la Merci. La question n'a pas encore été définitivement résolue, toutefois les raisons contre n'ont pas grande valeur. Ce grand évêque, qui subit le martyre à Grenade en 1300, écrivit plusieurs ouvrages de controverse, à l'adresse des juifs et des musulmans. Entre autres sont particulièrement remarquables la « *Dispute contre les juifs* » ou « *Petite Bible* », écrite en limousin, et l'« *Impugnation de la secte de Mahomet* » en castillan. Cette dernière lui valut le martyre. M. Amador de los Ríos, *Hist. de la littérature espagnole*, t. iv, p. 76, considère saint Pedro Pascual comme le vrai fondateur de l'éloquence sacrée espagnole, il faut aussi remarquer que c'est lui le premier qui ait fait usage de la langue espagnole pour écrire sur des matières théologiques.

Le général de l'ordre, Dominique Serrano († 1348) de nationalité française et professeur à Montpellier, donna un grand essor aux études dans la Merci ; après lui, les supérieurs ayant des titres universitaires sont nombreux.

Au début du x^ve siècle, le P. Antoine Caxal († 1417) se fait tout spécialement remarquer. Il passe pour l'un des plus éminents théologiens et canonistes de son siècle. Les rois Ferdinand I^{er} et Alphonse V d'Aragon l'envoyèrent comme ambassadeur au concile de Constance, où il travailla avec ardeur pour la fin du schisme. Pendant le concile, le roi Ferdinand d'Aragon vint à mourir et son ambassadeur prononça devant le concile une longue oraison funèbre, Mansi, *Concil.*, t. xxviii, col. 567. Son activité au sein du concile fut très brillante et les Pères le jugeaient digne de ceindre la tiare, mais le 25 mai 1417 il expirait à Constance. Il a composé le traité théologique *Rosa ad auroram* pour défendre l'immaculée conception de la vierge Marie.

Pendant le x^ve siècle se distinguent : Pierre Gijar, procureur de l'ordre en cour de Rome et auteur de l'ouvrage théologico-canonique *Tantum quinque*, imprimé au x^ve siècle et réédité en 1506. Antoine Morell, doyen en 1487 de la faculté de théologie de l'université de Toulouse et ensuite général de l'ordre. Le maître Sanrrasot de Dado, qui, dans les dernières années du même siècle, fut professeur de théologie à Bordeaux. Pierre de Becerril nommé arbitre en 1508 par Jules II pour dirimer les dissensions qui s'étaient élevées au sujet de la conception immaculée de Marie entre dominicains et franciscains. Le provincial de Castille, Fr. Jacques de Muros (1405?-1492), plus tard évêque de Tuy, conseiller de l'audience royale au temps des rois catholiques (Ferdinand et Isabelle de Castille), ambassadeur en cour de Rome et auprès d'autres cours d'Italie. Ce fut à ses instances que le chapitre général de Guadalajara, tenu en 1467, concéda aux gradués en théologie, de quelque université que ce fût, le droit de voix active dans l'élection du provincial. En 1475 on décida que le grade de maître ne serait octroyé qu'aux candidats qui auraient enseigné les quatre livres des *Sentences* et qui auraient présidé ou soutenu des conclusions en chapitre provincial ou général. Ces distinctions rehaussèrent le prestige de la théologie chez les membres de la Merci, et firent présager son plein essor au cours du xvi^e et du xvii^e siècle.

2^o A partir du xvi^e siècle. — La théologie se développa parmi les membres espagnols de la Merci, en même temps que se multipliaient les universités. Le P. Alphone Medina obtint, dès 1509, la chaire de Saint-Thomas à l'université de Salamanque et dès lors il y eut toujours dans cette université quelque professeur de la Merci. On peut en dire autant des universités d'Alcala, Santiago, Huesca, Valladolid, Barcelone, Valence, etc. Bien plus célèbre est Jérôme Pérez († 1549) qui fut le professeur de théologie des premiers jésuites à l'université de Gandie. Il était de Valence et fit ses études théologiques à Salamanque ou à Valence; pendant vingt ans il enseigna la théologie dans cette dernière ville. Il avait déjà obtenu le titre de « jubilé », quand il fut appelé par le duc de Gandie, le futur saint François de Borgia, comme professeur à l'université que celui-ci venait de fonder. Il y enseigna avec grand éclat. Le 10 janvier 1549, le P. Oviedo écrivait à saint Ignace : « Les leçons de théologie ont commencé et c'est le P. M. Pérez qui les fait; on dit de lui qu'il est un personnage très docte, ayant écrit sur saint Thomas et enseigné la théologie pendant plus de vingt ans... On attend beaucoup de fruit de ce cours, étant donnée la science de ce maître... il nous a semblé qu'ils (les jeunes religieux), doivent étudier très diligemment la théologie, car ils ont une commodité telle qu'à Paris peut-être il n'y a pas mieux. » *Mon. hist. S. J.*, t. xii, p. 177. Pérez mourut dans les derniers jours de 1549. Le 3 janvier 1550, François de Borgia écrivait au P. Araoz : « Maître Pérez a laissé la

chaire de la terre, puisse le Seigneur lui donner celle du ciel! »

Il écrivit plusieurs opuscules théologiques, mais son ouvrage le plus important est celui qui a pour titre : *Commentaria expostio super 1^{am} partem Summe S. Thomae Aquinatis. Quantum ad ea quae concernunt 1^{um} librum Sententiarum*, Valence, 1518, ouvrage extrêmement rare aujourd'hui. Pérez s'écarte souvent des commentateurs de saint Thomas de son époque. Il reproche constamment à Cajétan en particulier de ne pas avoir compris saint Thomas. Zumel dit que Pérez répétait souvent : « *Multiscius Thomas non est intellectus a Cajetano hoc loco.* » *De vitis patrum et magistr. general.*, Rome, 1924, p. 97.

Les deux points essentiels du molinisme, la science moyenne et la prédestination *ante praevisa merita* ont un célèbre précédent dans l'œuvre du P. Pérez. Quant au premier point qu'on lise le passage suivant emprunté au fol. 50 de ses *Commentaria* :

An Deus sciat futura contingentia? Circa primum notandum est : primo, contingens posse dupliciter considerari : uno modo in se ipso, prout est in actu, et sic, ut bene inquit sanctus Thomas, non consideratur ut futurum sed ut praesens... Secundum notandum est quod Deus futura contingentia non cognoscit ut futura praecise, ut nos, sed ut praesentia et hoc duobus modis : uno modo videndo ipsas eorum existentias prout sunt in seipsis; alio modo videndo ipsas in earum causis productivis, videndo omnia quae possunt eas impedire et quae de facto impediunt et quae non impediunt.

Quant à la prédestination, on trouve au fol. 70 la doctrine qui suit :

Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis? Circa primum articulum notandum est primum quod cum praedestinatio essentialiter sit cognitio, quae ad intellectum pertinet, et habet adjunctum propositum conferendi media et quae ad voluntatem pertinent, ideo titulus potest duobus modis intelligi : uno modo de causa cognitionis, quod non est dubitabile quia talis cognitio est Deus et Dei nulla est causa. Alio modo ex parte adjuncti, utpote quare Deus vult conferre talia media, et adhuc potest esse dupliciter, quia vel potest quaeri de causa volendi, et sic nulla est questio : aut potest quaeri de causa ipsius rei volitae, quae est effectus praedestinationis; hoc autem quod dixi de actu volendi intelligi secundum rem, quoniam secundum rationem bene potest dari causa.

Nous avons donné ces citations à cause de leur intérêt pour la connaissance du prémolinisme, car beaucoup de jésuites portugais furent les auditeurs du P. Pérez et ce fut du Portugal que la doctrine revint en Espagne. D'ailleurs, Molina connaissait parfaitement cet ouvrage, il le cite en effet pour se défendre dans une *Apologie* qu'il adresse à l'Inquisition. *Archivo Hist. Nacional de Madrid : Inquisición*, 4437. Le P. Henao, S. J., fait état, de son côté, de ce que Pérez « comprend le saint Docteur de la même façon que nous (les Jésuites) ». *Scientia media historiae propugnata*, Salamanque, 1665, n. 801.

Le P. J. Pérez se distingue des scolastiques de son époque par son style élégant et concis. Interprète habile de saint Thomas, il a souvent des points de vue originaux.

Cependant en fait de théologie, le personnage le plus remarquable de la Merci c'est Zumel (1540-1607). Le P. François Zumel naquit à Palencia. Il fit ses premières études à Salamanque où il enseigna pendant presque toute sa vie. Il occupa les plus hautes charges dans l'ordre, y compris celle de général. Il fut pendant plusieurs années vice-chancelier de l'université de Salamanque, au moment même où « cette école était la première du monde ». Il écrivit beaucoup, mais son œuvre la plus importante et la plus célèbre consiste en ses *Commentaires sur saint Thomas* surtout les volumes sur la morale.

Un peu avant Zumel, nous trouvons Gaspard de Torrès, professeur à Salamanque. Il fut pendant de longues années vice-chancelier de l'université. Il composa plusieurs ouvrages, entre autres les *Statuts* qui dès 1561 régirent cette université. Dans cette dernière saint Thomas remplaça le Maître des Sentences qui en avait été le livre de texte jusqu'à ce moment.

Zumel donna un très grand essor aux études, surtout théologiques, dans la Merci. Lafuente le reconnaît, *Hist. eclesiástica de España*, 2^e éd., t. v, p. 303; mais il se plaint de ce que, à son avis, la Merci oubliait peut-être un peu son but essentiel, le rachat des captifs.

Pendant les xvii^e et xviii^e siècles, les religieux de la Merci occupaient des chaires dans toutes les universités de l'Espagne et dans quelques-unes de l'étranger. « Dans la célèbre université de Salamanque, disait le cardinal Lambertini devant Clément XI, en 1717, la Merci a la première chaire d'Écriture sainte, de philosophie, de morale et de saint Thomas; dans celle d'Alcala, la deuxième chaire, dans celle de Compostelle la première chaire de théologie; dans celle de Tolède la deuxième; dans celle de Huesca la première chaire d'Écriture sainte et de philosophie; dans celle de Lerida la deuxième et de même dans celle de Saragosse; de sorte qu'il n'y a pas d'université en Espagne où la Merci non seulement ne brille par la contemplation, mais n'éclaire par l'enseignement. » *Allocutions de Rome*, année 1717.

Le P. Alonso Remón († 1632), écrivain très fécond, outre un grand nombre d'ouvrages ascétiques et mystiques en espagnol, publia en 1612 un *Epitome theologiae moralis*.

Le P. Antiocho Brondo († 1619) né à Cagliari en Sardaigne, publia le *De arcanis sacrae utriusque theologiae scholasticae et positivae disputationes*, etc., 2 vol., Rome, 1612 et 1614. Le premier volume très loué par Martini dans sa *Biographia Sardiniae* et d'autres, fut celui qui attira le plus de renommée à son auteur. Le deuxième volume est presque introuvable; d'après un exemplaire que j'ai eu entre les mains à Rome dans notre bibliothèque de Saint-Adrien, l'auteur se montre très érudit et théologien profond, soit dans la partie scolastique, soit dans la positive. Dans les questions sur la grâce il cite et suit généralement Zumel.

Contemporain de Brondo et comme lui né en Sardaigne, Ambroise Machin (1580-1640), fut général de l'ordre en 1618 et archevêque de Cagliari dès 1627. Machin est thomiste mais avec beaucoup de largeur d'esprit et sa polémique est toujours courtoise. « Il cite souvent Zumel et d'autres théologiens de son temps. Il s'écarte des thomistes en ce qui regarde la prémotion physique, quant au côté matériel du péché, et il s'en éloigne aussi dans la controverse sur l'immaculée conception. Avec Suarez il pense qu'il n'y a pas de contradiction à ce que la créature soit, par la puissance de Dieu, instrument obédientiel de la création; que l'ange ne peut, *ex natura sua*, pécher par subreption ou indéléberation, mais que par contre il le peut par légèreté de matière. Il affirme aussi que Dieu peut, par sa puissance absolue, faire que l'intelligence créée s'élève à la vision béatifique avant l'illumination de la gloire, et il soutient que des saints, tels que Moïse et saint Paul, ont joui transitoirement de la vision béatifique pendant cette vie... On ne peut pas refuser une place d'honneur au grand théologien sarde dans la lignée des commentateurs du Docteur angélique et dans le panthéon de la théologie scolastique du xviii^e siècle. » P. Goyena, S. J., dans *Razón y Fé*, 1918.

Non moins remarquable que Machin est Jean Prudencio (1610-1658). Il enseigna la philosophie et la théologie à Huesca et à Alcala successivement. De ses ouvrages, deux seulement furent imprimés : 1. *Com-*

mentarium super xxiv primas questiones III^e parl. Summae theologiae sanctissimi Thomae, deux forts volumes in-fol., Lyon, 1654; 2. *Opera theologiae posthuma super quaestiones XII, XIV et XIX S. P. D. Thomae*, Lyon, 1690, 1 vol. in-fol. D'après le P. Castell, O. S. B., Prudencio se montre dans ces ouvrages comme connaissant à fond la théologie tant ancienne que moderne, dialecticien habile et clair dans l'expression de sa pensée et polémiste redoutable. Prudencio réfute vigoureusement la « science moyenne » de Molina et répond avec succès aux difficultés qu'on oppose au concept de la grâce efficace *ab intrinseco* (*Tract. de arbitrio hum.*, pars II^a, p. 48). Prudencio est assurément l'un des premiers théologiens de son époque.

De ce même siècle est Silvestre Saavedra († 1643), profond théologien de la sainte Vierge, dont l'ouvrage *Sacra Deipara, seu de eminentissima dignitate Dei genitricis immaculatissimae*, Lyon, 1655, est très important et offre encore un réel intérêt.

Quoique d'importance moindre que ceux que nous venons de citer, il faut nommer : Pierre de Oña († 1626), dont l'œuvre théologico-ascétique sur les quatre fins de l'homme, *Postrimerias del hombre*, qui parut en 1603 à Madrid, fut plusieurs fois rééditée. Elle est aussi de grande valeur littéraire pour la langue espagnole. Cependant Oña est connu surtout comme philosophe car il écrivit des *Commentaria* très érudits des livres d'Aristote. — Jean Negrón († 1603), grand orateur, composa un *De sacramentis in genere et in specie*, Madrid. — François Pizaño († 1651) publia à Madrid en 1649 un *Compendium totius mysticae theologiae*, etc. (531 folios) que Hardá qualifie de *parvum mole, sed doctrina gigantem*. — Louis Aparicio († 1649) est l'auteur du *De cultu patris Adam sanctorumque V. T.*, Madrid, 1639. — Le P. Mendoza († 1665) mourut très jeune, mais il a laissé une preuve de son savoir, dans une *Theologica praefectio*, Alcala, 1661. — Gabriel de Adarzo y Santander, archevêque d'Otrante († 1674), composa parmi d'autres ouvrages un vol. in-fol. : *Quaestiones scholasticae*, Madrid. Il créa à l'université de Salamanque, en 1663, une chaire de théologie morale dont le premier titulaire fut le Fr. Joseph Gonzalez de la Merci. — Le P. Nolasque Melezé se fit remarquer, à la fin du xviii^e siècle, à Bordeaux où il fut régent de théologie. — Il faut citer aussi dans ce siècle le P. Barthélemy Laplaine († 1692) auteur de *Magna commentaria in universam calenam auream divi Thomae Aquinatis*, Paris. — Le P. François Alchacoa publia en 1685 une *Summa theologiae moralis* à Pampelune. — Le mexicain Fr. Pedro Celis († 1677) fit imprimer des *Tractatus theologici in I^{am} parl. D. Thomae*, et à Mexico, en 1615, un volume traitant de questions théologiques sous le titre de *Laurea mexicana*. — On peut aussi faire mention du fameux Seraphin de Freitas († 1632) qui écrivit *De justo imperio Lusitanorum*, etc., lequel eut plusieurs éditions. — En 1696, mourut à Valence le P. Jean Aparicio, homme d'une étonnante érudition, qui avait publié de nombreux ouvrages fort appréciés sur la théologie, la sainte Écriture, l'histoire, les mathématiques, l'astronomie, la géographie, la linguistique, etc.

3^e Le xviii^e siècle. — Bien que le xviii^e siècle soit un âge de décadence pour la théologie, la Merci compta pourtant deux théologiens remarquables : le P. Ambroise de Albendea et le P. Augustin Cabadés Magi.

Encore très jeune, le P. Albendea obtint une chaire de Saint-Thomas à l'université d'Alcala. Pendant la guerre de succession d'Espagne, il se rangea du côté de l'archiduc Charles d'Autriche, ce qui l'obligea de s'enfuir; il perdit ainsi, en 1711, sa chaire d'Alcala. Il mourut à Naples, en 1739, dans le couvent de Sainte-Ursule de la Merci. L'unique ouvrage qu'on ait imprimé de lui est intitulé : *Tractatus de spe theologiae*,

Madrid, 1700. Albendea fut un infatigable polémiste, son œuvre est remplie de discussions et de diatribes contre presque tous les théologiens de quelque renom. Son esprit est très fin et sa pensée originale. Hardá nous dit que son travail est *miro ingenio perfectum, et industria elaboratum*.

Le P. Cabadés Magí († 1797) connut plus de succès avec ses *Institutiones theologiae in usum tirorum*, 4 vol., Valence, 1784-1790. C'est le mérite du P. Cabadés d'avoir banni de l'Espagne les anciennes méthodes scolastiques pour s'adapter à ce que l'on faisait en d'autres pays. Sous ce rapport, son livre reçut un très bon accueil, si bien que, même au commencement du XIX^e siècle, il était employé comme livre de texte dans plusieurs centres ecclésiastiques de l'Amérique latine. Il est ennemi des controverses et des subtilités scolastiques, de bon goût littéraire et grand admirateur de saint Augustin.

On doit aussi nommer : Nicolas Caveró († 1757) théologien et historien fort érudit qui reçut des éloges chaleureux de Benoît XIV. — Michel de Ulate († 1721) exégète, historien et poète latin très élégant. — Ramirez de Orozco († 1788) qui démontra la légitimité du prêt à intérêt, ce qui lui valut d'abord d'innombrables critiques et plus tard de grands éloges. — Antoine Solís, auteur d'une intéressante *Disputa sobre materias morales*, Madrid, 1785, en castillan. — Jean-Antoine Pérez, qui publia en 1803 la continuation du *De locis theologicis* de Melchior Cano sous le titre : *Usus locorum theologicorum in expositione sac. Script. in defensione adversus... et in sacris concionibus*, Madrid, 1803. — Théologien insigne, grand canoniste et critique remarquable, le P. Manuel Villodas publia à Valladolid, en 1792, un ouvrage en deux volumes intitulé *Análisis de las antedades eclesiásticas de España*. Cet ouvrage fut adopté comme manuel dans quelques universités et centres d'études supérieures. Le P. Pierre Rodríguez Miranda le traduisit en latin en 1828-1830 (Madrid).

Les mercédairens enseignèrent la théologie dans quelques universités de France et d'Italie. Le P. Chrysostome Ferbos eut une chaire à Bordeaux dans la première moitié du XVIII^e siècle et l'université lui décerna les plus grands éloges. La même chaire était occupée en 1790 par le P. Melhie de Grange. Mais bien plus nombreuses étaient les chaires que les mercédairens occupaient dans l'Amérique latine et il serait trop long de citer tous les écrivains de ces régions.

Vers la fin du XVIII^e et le commencement du XIX^e s., une forte réaction se produisit dans la Merci tendant à réorganiser les études. Réaction qui échoua à cause des perturbations politiques, des sécularisations et autres vexations de la part du pouvoir civil.

Le général de l'ordre, Aguilar y Torrès, créa à Rome dans le couvent de Saint-Adrien (1785) une école de langues orientales qui forma plusieurs théologiens et biblistes, espagnols en majorité. Le R. P. Martínez (1774-1827) réformait à son tour les études dans la Merci par sa nouvelle *Ratio studiorum*. Grand théologien, le P. Martínez enseigna dix-huit ans à l'université de Valladolid. Son prestige était grand aussi dans les affaires politiques, c'est lui qui fut pendant plusieurs années l'arbitre de la politique du roi Ferdinand VII. Par ordre de ce roi il rédigea le *Plan d'études et règlement général des universités du royaume*, que le ministre Calomarde promulgua en 1824. « Par lui, dit Menéndez y Pelayo (*Hist. de los heterodoxos*, t. III, p. 525), l'enseignement de la théologie fut bien organisé. » Ce plan reproduisait en grande partie le plan de la Merci rédigé en 1817.

L'ordre de la Merci ne se répandit que dans les pays latins d'Europe et d'Amérique, c'est pourquoi les persécutions qui sévirent dans ces nations pen-

dant la première moitié du XIX^e siècle l'ont presque complètement anéanti. Aujourd'hui la Merci s'efforce de relever ses collèges majeurs pour former le personnel enseignant, et essayer de refaire le passé.

IV. PRINCIPALES QUESTIONS THÉOLOGIQUES ÉTUDIÉES DANS L'ORDRE. — Il nous reste maintenant à noter brièvement les points théologiques qui ont caractérisé l'ordre de la Merci.

1^o *La Communion quotidienne*. — Dans l'histoire de cette pratique la Merci a eu une part très importante. Voir COMM. EUCHARISTIQUE, t. III, col. 515 sq.

Pierre Machado, († 1609) écrivain profond, savant hébraïsant et bibliste remarquable, auteur de l'*Expositio literalis et moralis omnium evangeliorum*, etc. Burgos, 1604; Mayence, 1608 et Cologne, 1612, publia aussi un ouvrage intitulé *De la comunión cotidiana*, dans lequel il soutient, avec d'autres de son temps, qu'il faut communier même le vendredi saint. Et Jean de la Vega atteste, *Respuesta apologetica*, Madrid, 1659, p. 9, que dans l'église de la Merci au commencement du XVII^e siècle on communiait tous les jours, y compris le vendredi saint. Le P. Rodríguez de Torrès, *Empeños del alma a Dios* etc., Burgos, 1611, fol. 337, soutient la légitimité d'une telle pratique, il s'appuie sur l'usage de l'Église primitive et sur le fait de « ne pas trouver de texte canonique qui l'interdise ». Le Fr. Melchor de los Reyes publia à Cadix, en 1630, le traité *Prudencia de confesores en orden a la comunión cotidiana*, et le Père Mateo de Villarroel, en 1635, le livre *De la oración y frecuente comunión*.

Mais bien plus grande fut l'influence exercée par le Vén. Jean Falconi. Mort en odeur de sainteté en 1638, il laissait parmi ses écrits un ouvrage intitulé *El pan nuestro de cada día* (Notre pain de chaque jour). Imprimé pour la première fois à Madrid en 1656, il eut beaucoup d'autres éditions en espagnol, en italien et en français (la dernière parmi celles-ci ce fut celle du P. Couet, Paris, 1893). Le P. Jean Falconi usait à l'égard de ses dirigés, qui étaient fort nombreux à la cour, d'une méthode très simple et efficace. Au commencement, une confession générale suivie d'un certain temps destiné à la réforme des mœurs moyennant l'oraison mentale deux fois par jour. Puis il leur imposait la communion quotidienne qui, dans de telles conditions, produisait des grands fruits. Ses succès excitèrent la jalousie de quelques-uns, et c'est pour se défendre qu'il écrivit l'ouvrage cité. Le nom du P. Falconi est associé aux deux décrets fameux émanés du Saint-Siège au sujet de la communion fréquente : Celui de 1679, *Cum ad aures*, à la rédaction duquel prit part le P. H. Marracci qui avait traduit en italien l'ouvrage du P. Falconi; et celui de 1905, *Sacra Tridentina synodus*, par lequel Pie X mit fin à la polémique soutenue par les PP. Godts, rédemptoriste, et M. Chatel, d'une part, et le P. Couet d'autre part, à l'occasion de la traduction française faite par ce dernier de l'ouvrage du P. Falconi. D'autres théologiens prirent part ensuite à la polémique et, la cause ayant été portée à Rome, ce fut l'occasion du décret mentionné.

2^o *Théologie mariale*. — La Merci reconnaît en Marie sa fondatrice. Les membres de l'ordre se firent toujours un devoir de défendre la pieuse croyance à l'immaculée conception de Marie. Avant même Duns Scot, saint Pierre Pascual la soutint, et non comme une vérité quelconque. Ainsi que le dit Mgr. Valenzuela, *De intermaro Deiparae conceptu*, Rome, 1904, p. 176 : ... *ipse* (S. Pierre Pascual) *primus eam proposuit, non modo uti piam opinionem amplectendam, sed uti veritatem catholicam firmiter credendam*. Dès lors, tous ceux qui parmi les religieux de la Merci traitèrent de cette question, eurent à cœur de défendre ce privilège de la Mère de Dieu. Ayant voulu une fois cata-

loguer tous les théologiens contraires à cette vérité. Bandello, général des dominicains du temps de Sixte IV, dut avouer qu'il ne put retrouver aucun membre de la Merci qui fût favorable à son opinion à lui. Les constitutions prescrivaient de suivre saint Thomas, mais « exception faite en ce qui regarde l'immaculée conception de Marie que les membres auront toujours soin de soutenir ».

Pierre de la Serna fut le premier à enseigner que quiconque mourrait pour soutenir cette doctrine serait martyr. Il fut suivi par beaucoup d'autres théologiens et leur doctrine fut l'origine de ce qu'on appela « *el voto de sangre* » (le vœu de sang) qu'on faisait pour la défense de ce mystère.

Le P. Castelví († 1695) devint célèbre à cause de l'énergie avec laquelle il soutint aux universités de Salamanque (1649) et de Valladolid la « définitivité » *ultimo et proximo* de la conception immaculée, et l'idée que, dès le moment de sa conception, Marie avait joui de la vision béatifique. Il fut de ce chef délégué à l'Inquisition, mais il fut absous. Les deux frères Joseph († 1678) et François Pintre († 1671) composèrent et firent imprimer de gros volumes sur l'immaculée conception, tandis que Raymond Ferrini († 1782), un Romain, publiait à Naples, en 1781, une excellente *Dissertatio theologica apologetica etc.* sur le même mystère. Le P. Valenzuela (*op. cit.*, p. 218-224) rapporte un catalogue des ouvrages de 74 théologiens de la Merci ayant soutenu la « pieuse croyance », ce catalogue est cependant incomplet.

Deux membres de la Merci méritent plus que les autres l'honneur de paraître dans l'histoire de la théologie mariale. Pierre de la Serna (1580-1642) et Silvestre Saavedra († 1643).

Pierre de la Serna naquit à Séville, y prit l'habit de la Merci et y fit ses études. Pendant de longues années il professa la théologie et la philosophie, jusqu'à ce qu'en 1622 il passât chez les déchaussés où il fut provincial. Il mourut à Grenade en 1642, laissant de nombreux écrits sur des matières diverses : *Comentarios in Logicam Aristotelis*, Séville; *Sufficientia concinatorum*, Léon, 1637, etc., etc. Il nous intéresse ici principalement par *Fons vitae, sive de B. V. Maria*, 1623, 2^e éd., 1630; *Commentaria in Apocalypsim*, Madrid, 1640 et 1860, 2 vol. in-fol., et *Estatutos que han de guardar los esclavos de N. Señora de la Merced*, Séville, 1615. Ce dernier est un vol. de 303 fol. in-8°. Sur le dos du parchemin on lit *Esclavitud de Maria* (esclavage de Marie) et en dessous la lettre S. Il est intéressant de constater que dans cet ouvrage « l'esclavage de Marie » est exposé presque avec les mêmes termes qu'un siècle plus tard emploiera saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Le saint connut-il l'ouvrage en question? Nous l'ignorons, mais ce n'est pas improbable. Dans la revue mariale *El Mensajero de Maria*, 1922, le P. A. de Santa Maria fait un parallèle intéressant des passages les plus semblables dans l'œuvre du saint et dans celle du P. de la Serna.

Silvestre Saavedra a déjà été mentionné antérieurement, nous n'avons à rappeler ici que son ouvrage, *Sacra Deipara* qui, au dire du P. Gazulla, *Refutación* etc., p. 116, « compte parmi ce qu'on a écrit de plus génial et de plus profond sur la très sainte Vierge ». Il fut imprimé en 1655, douze ans après la mort de l'auteur. Ses idées furent attaquées par les *Salmantincenses* et il eut comme défenseur le P. Gonzalez, de la Merci, évêque de Ciudad Rodrigo et de Plasencia.

3^e *Théologie mystique*. — Depuis le xvi^e siècle, bien des membres de la Merci écrivirent sur les choses spirituelles.

Melchor Rodríguez de Torrès (1558-1642) laissa divers ouvrages ascétiques, parmi lesquels il faut surtout remarquer celui qui est intitulé *Agricultura del*

alma y ejercicios de la vida religiosa, Burgos, 1603. L'élégance du style, la sûreté de la doctrine et l'onction très délicate de cet ouvrage le placent au rang de ce qu'on a écrit de mieux pour l'instruction des jeunes religieux.

Un mouvement très intense de vie spirituelle caractérisa plusieurs couvents de la Merci au xvii^e siècle, notamment celui de Madrid. Ce mouvement eut son apogée dans l'éminente personnalité du P. Falconi. Un de ses maîtres, le P. Jean Chrysostome Puga († 1651) écrivit la *Vida de Fr. Juan de San José*, 1638, et *Jardín del Esposo*, 2 vol., Madrid. Un autre des maîtres de Falconi, Matthieu de Villarreal († 1635), composa le *Tratado de la necesidad de la oración y frecuente comunión*, et le précieux opuscule *Reglas muy importantes para el ejercicio de la frecuente oración*, etc. « qui eut autant d'éditions qu'il compte de mots » (1) au dire du P. Rojas. La traduction française en a été rééditée par M. Michel Even dans *La vie spirituelle*, 1932. Villarreal y expose la doctrine sur la prière que plus tard son disciple Jean Falconi (1596-1638) va développer.

Né à Finaña, dans la province andalouse d'Almería, Jean Falconi professa la théologie à Ségovie puis à Alcalá. Transféré à Madrid, il s'y adonna corps et âme à la direction des âmes. « Falconi et quelques autres Pères, dit un historien moderne, changèrent l'Église de Madrid en fournaise de ferveur et école d'oraison. » Il avait le don admirable de lancer les âmes dans le chemin de la prière et du renoncement. « Il semait tant d'amour de Dieu qu'il convertissait en un ciel les couvents qu'il visitait », dit le P. Pedro de Arriola, qui recueillit ses œuvres. Après de pénibles souffrances, et vénéré de tous, il décéda saintement à Madrid. Ses ouvrages furent imprimés après sa mort seulement, et furent édités plusieurs fois en espagnol, en italien et en français. En voici les plus importants : *Cartilla para saber leer en Cristo, libro de vida eterna*, (L'a b c, pour savoir lire dans le Christ, livre de vie éternelle); *Vida de Dios* (Vie de Dieu); *El pan nuestro de cada día* (Notre pain de chaque jour); *Camino recto para el cielo* (La voie qui conduit droit au ciel); *Carta escrita a una hija espiritual* (Lettre écrite à une fille spirituelle); *Carta escrita a un religioso en defensa del modo de oración en pura fe enseñado por él* (Lettre écrite à un religieux en défense de la méthode d'oraison de foi pure, enseigné par lui), etc. Falconi expose largement sa méthode d'oraison dans *El camino recto*, ouvrage qui n'est pas connu de la plupart des critiques tels que Poullain, Pourrat et le P. Dudon. Ils étudient par contre ses idées dans ses *Lettres* traduites tendancieusement par les partisans de Molinos et qui, dès lors, ne méritent guère de confiance. La version italienne de ces lettres et de *l'alphabet*, fut mise à l'Index par le Saint-Office, en 1688, parce que Molinos prétendait s'y appuyer. Néanmoins la sainteté et la bonne intention de Falconi est universellement reconnue. « Falconi, écrit le P. Dudon, était sans conteste un homme de Dieu, ses intentions étaient pures, sa vie durement crucifiée, son imitation des vertus du Sauveur fort active. » Michel Molinos, p. 14. M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iv, p. 199, fait remarquer l'influence de Falconi sur Malaval, Mme Guyon et d'autres préquétistes, mais il ne semble connaître que les opuscules mentionnés en dernier lieu et dans leur version française. Dans son ordre, Falconi fut toujours très estimé et tenu pour un saint.

Falconi fit école dans les couvents de la Merci. Nous ne ferons que mentionner quelques-uns de ses disciples : Pizaño de Léon, qui publia, en 1650, à Alcalá, une *Instrucción acerca de la oración mental* (Instruction sur l'oraison mentale); un an auparavant il avait fait paraître à Madrid un excellent *Compendium totius theologiæ mysticæ* (Madrid, 1649); le vénérable Fran-

gois Castelví (1626-1695), qui, entre autres, écrivit une défense de Falconi; Paul Ramírez de Bermudo († 1669) qui laissa un *Gobierno espiritual para las almas que desean en la Religión vivir vida perfecta* (Conduite spirituelle des âmes désireuses de mener une vie parfaite dans l'état religieux), Madrid, 1676; Jérôme Rodríguez de Valderas (1592-1671), évêque de Badajoz, qui, en plus d'autres ouvrages imprimés, laissa une apologie des écrits de Falconi et une vie du vénérable. Citons aussi Jean de Rojas y Ausa, évêque de Nicaragua († 1684), auteur de nombreux ouvrages ascétiques, entre autres : *La verdad vestida* (La vérité vêtue), Madrid, 1670; *Representaciones místicas...* (Représentations mystiques), Madrid, 1677; 2^e éd., 1679; *Catecismo real...* (Catéchisme royal...), Madrid, 1672; *Compás de perfectos con Cristo crucificado*, (Compas des parfaits avec le Christ crucifié), Madrid, 1668. Il écrivit en outre une vie de Falconi, Madrid, 1674, dans laquelle il expose largement ses doctrines. Bernard de Santander y Barcenilla († 1692) qui écrivit un livre intitulé *Escuela de Cristo* (L'école du Christ), 3 vol., Madrid, 1671-1673; 2^e éd., 1757. Il serait trop long de citer tous les autres. La vie du P. Falconi a été écrite par les P.P. Jean de Rojas, Philippe Colombo, Jean de Medrano, Jérôme de Valderas, François Boil et Pierre de Arriola. Parmi ceux qui prirent encore la défense de Falconi on peut citer Pierre-Étienne Menéndez et beaucoup d'autres. Nous avons nommé ces auteurs parce qu'ils gravitent plus ou moins autour de Falconi. La liste des écrivains ascétiques et mystiques de l'ordre de la Merci, aux XVI^e et XVII^e siècles, serait interminable.

Gaver, *Catholici magistrorum, etc., anno 1445 scriptus*, Tolède, 1928; Guimerán, *Breve historia de la orden de N. S. de la Merced*, Valence, 1591; Vargas, *Chronica ordinis de Mercede*, 2 vol., Palerme, 1618 et 1622; Zumel, *1^a vitis Petrum*, Salamanque, 1588, nouv. éd., Rome, 1924; Salmeón, *Recuerdos históricos*, Valence, 1646; Ribera, *Milicia mercenaria*, Barcelone, 1726; *Real patronato*, Barcelone, 1725; Fr. Gabriel Téllez (Tirso de Molina), *Historia de la Orden de la Merced*, en ms. à l'Académie d'histoire de Madrid; Linás, *Bullarium ordinis*, Barcelone, 1696; *Regula et constituciones ordinis de Mercede*, Rome, 1895; F. Gazulla, *Jaime I de Aragón y la orden de la Merced*, Barcelone, 1919; du même *Refutación de un libro titulado San Raimundo de Peñafort, etc.*, Barcelone, 1920; du même *Estudios histórico-críticos de la orden de la Merced*, Barcelone, plusieurs vol. en cours de publication; P. Gazulla, *Los primeros mercedarios en Chile*, Santiago de Chili, 1919; Pérez, *Los religiosos de la Merced que pasaron a la América española*, Séville, 1924; du même, *Historia de las misiones mercedarias en América*, Santiago de Chili, en cours de publication; du même, *Obispos de la Merced en América*, Santiago de Chili, 1927; Vázquez, *Manual de historia de la orden de la Merced*, t. 1, Tolède, 1931; du même, *Actas de algunos capítulos generales*, Rome 1930-1933; du même *El P. Fr. Francisco Zumel*, Madrid, 1920; du même *El Maestro Fr. Gaspar de Torres*, Ferrol, 1927; du même *Don Diego de Muros...*, Madrid, 1919; Valenzuela, *Obras de San Pedro Pascual*, 4 vol., Rome, 1905-1908; Hardá, *Bibliotheca scriptorum ordinis de Mercede* avec des suppléments et additions du P. Arques Jover, en ms. au couvent de la Merci de la Buena Dicha (Madrid); Garí, *Bibliotheca mercedaria*, Barcelone, 1875; P. Goxena, *La Teología entre los mercedarios españoles*, dans *Razon y Fe*, 1919; *La Merced*, revue mensuelle publiée par la Merci de Castille depuis 1918, au Ferrol et à Madrid, elle renferme beaucoup de documents et d'histoire de l'ordre; *Boletín de la orden de la Merced*, publié à Rome depuis 1912, il contient des documents importants.

E. SILVA.

REDERS Norbert, frère mineur allemand. Né à Paderborn le 6 juillet 1748, il fit ses études dans cette ville et entra dans l'ordre à l'âge de dix-huit ans. Il s'adonna avec assiduité à l'étude de la philosophie et de la théologie, qu'il enseigna ensuite à ses jeunes confrères dans différents couvents. Ainsi nous savons qu'il défendit le 3 juillet 1771 dans le *Studium* de Halberstadt, avec Vigilance Schulte, une série de thèses

sur *De Deo uno et trino, de vera religione, de Deo creatore, de creatura incorporata seu de angelis, de creatura adspectabili seu de exordio mundi primisque terre incolis et de novissimo mundi terrestri interitu*. Depuis 1780 jusqu'à 1789 il fut lecteur de théologie au même *Studium*, où il présida à peu près toutes les années une défense de thèses, qui parfois s'étendaient à des traités entiers de théologie et parfois se bornaient à des parties spéciales et déterminées de la dogmatique ou de la morale. Du texte de ces thèses, qui furent éditées dans *Franzisk. Studien*, t. v, 1918, p. 108-115, il résulte que l'on enseignait au *Studium* de Halberstadt, la théologie scolastique, et plus spécialement la théologie scotiste. Le P. Norbert Reders mourut à la fleur de l'âge le 15 janvier 1792. Dans ses disputes et ses controverses avec les protestants il s'est montré toujours discret et tolérant. Son attitude envers le catholicisme et la monarchie fut toujours claire et décidée : il considérait la monarchie comme la forme de gouvernement la plus heureuse, parce qu'elle était la plus paisible et il soutenait que l'Eglise catholique était la seule vraie, parce que seule elle était solidement établie et adéquatement démontrée. Ces principes sont d'ailleurs à la base de ses ouvrages.

Le P. Robert Reders est l'auteur d'un écrit intitulé *Sonderbare Verhelichungsart eines Katholiken, von einem Franziskaner als unerlaubt aus katholischen Gründen erwiesen*, publié dans *Journal von und für Deutschland*, 2^e année, 1785, p. 121-137; on ne sait pas si cet article a paru à part. Il y défend l'unité et l'indissolubilité du mariage catholique. L'occasion de cet écrit fut la proclamation que Jean Michel Rust publia dans le *Magdeburgischer Intelligenzzettel*, n. 92, du 16 novembre 1784. Ce dernier y divulguait qu'abandonné, malgré lui et sans aucune faute de sa part, par sa femme, pour empêcher que ses affaires domestiques, économiques et financières n'allassent à la dérive, il avait épousé le 26 décembre 1784, en présence de quatre témoins, une autre femme, avec laquelle il voulait mener une vie chaste, honnête et honorable et la laisser après sa mort son héritière universelle. Il priait en même temps ceux qui auraient des raisons et des arguments à faire valoir contre cette union de les lui faire connaître dans les quatre semaines et de s'abstenir après de toute critique désagréable et déplaisante. Ayant pris connaissance de cette invitation par un protestant, le P. Norbert Reders composa son traité dans le but de regagner le pauvre égaré à la vérité, de mettre à nu ce fait exorbitant et de démontrer l'illégitimité du mariage de Rust.

D'une plus grande importance est un autre ouvrage du P. Reders, où il prend position dans les luttes philosophiques de son époque : *Apologie, aus katholischen Grundsätzen, des 17ten und 18ten Paragraphs des weisen Religionsedikts König Friedrich Wilhelms von Preussen, wider das erste berlinische Fragment über Aufklärung und wider alle unter dem gemissbrauchten schönen Namen der Philosophie versteckte deistische und socinianische Proselytenmacher. Ein Wort zur Beherzigung aller treuen katholischen Unterthanen Sr Königl. Majestät von Preussen*, Halberstadt, 1790, in-8°, 371 p. L'occasion de ce livre fut l'édit de Frédéric-Guillaume II de Prusse, dans lequel il promulguait la liberté de religion et de conscience, assurait l'existence et la libre profession des religions existantes, réformée, luthérienne et catholique, condamnait les systèmes philosophiques de la religion, comme le déisme, le socinianisme, le naturalisme, le rationalisme et déclarait incompatible avec la conception de l'Eglise l'arbitraire absolu dans la doctrine. Cet édit donna lieu à la publication de deux *Fragmente* par le protestant André Riem, qui ouvrit par ces écrits les luttes en faveur de l'*Aufklärung*. Dans le premier *Fragment*,

intitulé : *Ueber Aufklärung. Ob sie dem Staate, der Religion oder überhaupt gefährlich sey und seyn könne. Ein Wort zur Beherrschung für Regenten, Staatsmänner und Priester. Erstes Fragment*, Berlin, 1788, qui eut jusqu'à quatre éditions, il traite trois questions : 1. Le progrès des lumières (*Aufklärung*) constitue-t-il un besoin de l'intelligence humaine? 2. Jusqu'où va ce progrès? A-t-il, oui ou non, des limites? 3. L'État gagne-t-il ou perd-il à ce progrès? A ce premier *Fragment* fit suite un second qui eut jusqu'à trois éditions. Contre ces *Fragmente* parurent un certain nombre d'écrits, qui attaquaient et réfutaient les théories préconisées par A. Riem. Parmi eux l'*Apolo-gie* de Norbert Renders occupe une place d'honneur. Dedicée au roi de Prusse, elle est sans conteste le plus copieux de ces écrits. Au début il y a deux entretiens : le premier entre Luther et Socin et le second entre Luther, Socin et Calvin. Dans le corps de l'ouvrage le P. Reders reprend la division du premier *Fragment* d'A. Riem. Il examine d'abord si l'*Aufklärung* constitue un besoin de l'intelligence humaine en 20 paragraphes, dans lesquels il soumet à une critique serrée et réfute autant de thèses du *Fragment*. La seconde partie : Jusqu'où va l'*Aufklärung* et a-t-elle des limites ou non? est très brève et se réduit à l'exposé d'un seul sophisme. La troisième partie : L'État gagne-t-il ou perd-il au progrès des lumières? est la plus longue et comprend 48 paragraphes. Le P. Reders s'y constitue le défenseur de l'Église catholique et de la liberté de conscience et s'efforce de détourner de l'Église toute contrainte et persécution sous n'importe quelle forme. Il refuse d'admettre que l'esprit de l'Église catholique ait produit l'Inquisition et considère les empereurs Constantin, Théodose et Justinien comme des souverains pieux, sages et justes, même quand ils ont sévi contre les hérétiques. Il reconnaît dans l'édit de Frédéric-Guillaume II le même zèle pour la religion qui remplit les empereurs mentionnés, et il loue le roi de ce qu'il a suivi leur exemple. Le P. Reders se révèle encore dans cet ouvrage bon juge des différences qui existent entre les doctrines catholiques et protestantes et il condamne sévèrement le déisme, le socinianisme et toute philosophie, qui refuse de se soumettre à la sainte Écriture et à l'Église. Il est animé envers ses adversaires d'une grande tolérance qui cherche à opérer l'union entre les différentes Églises, non par la force ou la violence, mais par le raisonnement.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. v, col. 547, lui attribue encore un ouvrage, dans lequel il aurait exposé la doctrine catholique sur les dix préceptes du décalogue et sur les sept sacrements et qui aurait été publié à Halberstadt, en 1787. G. Arndt ne mentionne toutefois pas cet écrit dans son article des *Franzisk. Studien*, t. v, 1918, p. 117-130.

C. van Ess, *Norbertus Reders*, dans *Gemeinnützige Unterhaltungen für 1803*, t. 1, Halberstadt, 1803, p. 170-173; J.G. Meusel, *Lexikon der deutschen Schriftsteller*, t. XI, Leipzig, 1811; Woker, *Geschichte der norddeutschen Franziskaner-Missionen der sächsischen Ordensprovinz vom heiligen Kreuz*, Fribourg-en-B., 1880, p. 105; P. Schlager, *Totenbuch der sächsischen Franziskaner-Ordensprovinz vom hl. Kreuze*, Düsseldorf, 1915, p. 12; H. Henke, *Beurteilung aller Schriften, welche durch das königl. preussische Religionsedikt und durch andere damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlaßt sind*, Kiel, 1795, p. 201-207 et 222; *Allgemeine deutsche Biogr.*, t. XXIX, p. 756-757; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. v, col. 547; G. Arndt, *Wissenschaftliche Tätigkeit im Franziskanerkloster zu Halberstadt um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts*, dans *Franziskan. Studien*, t. v, 1918, p. 103-130.

A. TEETAERT.

REDN Juste, frère mineur réformé de la province de Saint-Léopold du Tyrol. Originaire de Brixen (Bressanone), il exerça pendant de longues années la

charge de lecteur de théologie et de droit canonique et fut élevé aussi à la dignité de provincial. Il mourut le 3 août 1728. Il est l'auteur d'un ouvrage canonique, qui, à plus d'un point de vue, se rapporte également à la théologie : *Opus canonico-politicum de electione et electionis præsiede, in tres tomos divisum ac ex principis juris canonico-civilis, regularis et publici, statuarii et consuetudinarii compositum, in obsequium utriusque fori ecclesiastici et politici tam utile quam necessarium, nedum principibus et prælatis, illorumque subditis, verum etiam causarum patronis, consiliariis, iudicibus ecclesiasticis, regularibus et sæcularibus*, Augsbourg, 1720, 3 vol. in-fol., de LVIII-309, XXVIII-410, XXII-336 p. Dans cet écrit la théologie est étroitement liée à la jurisprudence. L'autorité et les droits de l'Église y sont vigoureusement défendus, de même que le saint sacrifice de la messe et le culte très anciens des saints. Cet ouvrage contient aussi un *Dialogue apologétique*, divisé en douze titres supplémentaires, qui font suite à la section intitulée *De objecto zeli in præsiede*. Les autorités, sur lesquelles l'auteur s'appuie principalement, sont les déclarations des souverains pontifes, les décrets des conciles et la sainte Écriture.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 1291.

A. TEETAERT.

REETH (Gonsalve de), frère mineur capucin de la province belge. Né à Reeth (prov. d'Anvers) le 5 septembre 1855, il s'appela dans le siècle François Rens. Il revêtit l'habit capucin le 25 septembre 1874, fut admis à la profession simple le 25 septembre 1875 et émit ses vœux solennels le 29 septembre 1878. Après son ordination sacerdotale (22 mai 1880), il fut successivement précepteur à Mons (1883-1885), lecteur de théologie dogmatique (1885-1886, 1888-1891), professeur à l'école sérapique (1886-1888). Il fut élu aussi définitiveur (1888-1891) et deux fois ministre provincial (1891-1894 et 1897-1900). Il exerça la charge de supérieur et celle de gardien du couvent de Verviers (1894-1897), celle de maître des novices (1900-1903). En 1903, il fut envoyé de nouveau à Verviers comme gardien, mais le 8 novembre de la même année, il partit comme missionnaire au Punjab (Indes anglaises), où, le 4 décembre 1903, il fut promu supérieur régulier de la mission et, le 5 février 1904, vicaire général du diocèse de Lahore. Après la mort de l'évêque, la Congrégation lui confia la charge d'administrateur apostolique du diocèse (fin 1904-janvier 1906). Le nouvel évêque retint le P. Gonsalve comme vicaire général jusqu'à sa rentrée en Belgique, au mois de juin 1920. Le P. Gonsalve resta désormais dans sa patrie, où il fut élu définitiveur au chapitre provincial de 1928. Il mourut l'année d'après, le 24 avril 1929, au couvent d'Alost.

Promoteur zélé des études, il fonda en 1898 une maison à Louvain pour permettre à quelques étudiants capucins de suivre les cours aux diverses facultés de l'université. Il éditait aussi un *Manuale theologiæ dogmaticæ*, Tournai, 1890, en deux vol. in-8° de 540 et 454 p. L'auteur y procède par questions et réponses en forme de catéchisme. Dans la composition de cet ouvrage, l'auteur s'inspire surtout des *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis seu fundamentalis* et des *Institutiones theologiæ theoreticæ seu dogmatico-polemicæ*, du P. Albert Knoll de Bolzano (Bozen), capucin comme lui.

Catal. provincie Belgicæ fr. min. capuce., Anvers, 1929, p. 36; Anvers, 1935, p. 112; *Necrologium der Minderbroeders kapucijnen der belgische Provincie van 1 maart 1882 tot 1 maart 1932*, Anvers, 1932, p. 32-33.

A. TEETAERT.

RÉFORME. — Ce nom désigne en histoire la révolution protestante, tandis que le nom tout à fait impropre de contre-réforme est appliqué à la réforme

catholique. En pays catholique, on a régulièrement fait précéder le mot réforme, au sens protestant, de l'adjectif « prétendue ». On parlait en France de la R. P. R. pour dire la « Religion prétendue réformée », c'est-à-dire le protestantisme.

Pour tout ce qui concerne la révolution elle-même, nous renverrons aux mots LUTHER, CALVIN, ANGLICANISME, ZWINGLI, etc. — On traitera ici des causes de la révolution et des doctrines qu'elle a engendrées. I. Causes. — II. Doctrines (col. 2039).

I. CAUSES. — Il y a eu jusqu'ici trois manières d'envisager les causes de la réforme protestante : la manière protestante, la manière catholique, et, à une date relativement récente, la manière historique et psychologique.

I. THÈSE PROTESTANTE. — A première vue, il semble évident qu'il faille aller demander les causes de la Réforme à ceux qui l'ont faite, à Luther, à Mélanchthon, en tant qu'auteur de la première confession protestante officielle, à Zwingli, à Calvin, aux auteurs des « trente-neuf articles ». Pourquoi ont-ils quitté l'Église romaine ? Pourquoi ont-ils fondé des Églises dissidentes ? A cette question, leur réponse est unanime : « la cause essentielle de la Réforme que nous avons voulu faire, répondent-ils en substance, c'est la corruption de la foi et du culte au sein de l'Église romaine ». C'est donc pour une raison théologique qu'ils ont rompu avec nous. Et ils mettent, du même coup, en cause le dogme capital de l'infailibilité et de l'indéfectibilité de l'Église.

Même lorsque les soi-disant réformateurs parlent des abus de l'Église romaine, ils ne songent pas en première ligne à des manquements à la discipline, à une déviation de l'esprit évangélique, à un relâchement de la morale du Christ au sein de l'Église, ils n'ont pas en vue les scandales de la cour romaine, les désordres du clergé tant séculier que régulier, le retour à des mœurs païennes d'un trop grand nombre de fidèles, à commencer par les princes. Non, il s'agit toujours pour eux, principalement, et presque exclusivement, de doctrines humaines substituées à la doctrine du Christ, d'une apostasie effective de la cour de Rome, au point que le pape ne puisse plus être considéré que comme l'Antéchrist, donc de prévarications dans l'ordre théologique.

A entendre les réformateurs, il est clair que l'Église de leur temps est nettement infidèle à sa mission, qu'elle a perdu le vrai sens des Écritures et surtout de l'Évangile.

1^o Luther et Mélanchthon. — Il suffit d'examiner même très superficiellement les œuvres de Luther et des autres chefs de la révolution, pour s'assurer que telle est bien leur pensée. Dès le *Manifeste à la noblesse chrétienne d'Allemagne*, qui est des premiers jours d'août 1520, Luther appelle les seigneurs allemands et tous les chrétiens à l'assaut des « trois murailles » derrière lesquelles s'est embusqué le « romanisme » : la distinction des clercs et des laïques, le droit exclusif d'interpréter la Bible, le droit exclusif de convoquer le concile. Or, ce sont bien là des « murailles dogmatiques ». Sans doute le reste du *Manifeste* est consacré à la description d'abus au sens propre du terme, tels que les « Griets de la nation allemande » les énuméraient depuis un siècle. Mais, dans ses écrits ultérieurs, Luther n'insiste que rarement sur ces objets secondaires. Dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, le second de ses grands écrits « réformateurs », il accuse l'Église d'avoir perverti le culte et d'avoir inventé des sacrements nouveaux, tout en corrompant le sens réel des sacrements authentiques. La cause de la « réforme luthérienne », la voici donc : c'est que « la papauté est une usurpation de l'évêque de Rome », *Papalus est robusta venatio Romani episcopi* (Luthers

Werke, éd. de Weimar, t. vi, p. 481 sq.), c'est que, par Rome, « l'Église a été dépouillée de toute liberté », c'est que « des sacrements inventés ont été ajoutés aux trois seuls que l'Écriture établit, et ces trois sacrements eux-mêmes, le baptême, la pénitence et le pain, ont été plongés dans une captivité lamentable ». *Ibid.* (Dans la suite de cet article, l'édition de Weimar des œuvres de Luther sera abrégativement désignée par W. et le *Corpus reformationum* par C. R.).

Et à partir de ce moment, plus Luther approfondit les problèmes qui s'offrent à lui, plus il croit constater que l'Église a trahi son mandat divin, qu'elle s'est mise en opposition formelle avec l'Écriture, qu'elle a perdu le véritable sens des enseignements apostoliques. C'est pourquoi, à la diète de Worms, le 18 avril 1521, il répondait aux sommations de l'official Jean d'Ecken : « Je suis lié par les textes que j'ai apportés et ma conscience est captive dans les paroles de Dieu. Je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni honnête d'aller contre sa conscience... » Voir Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911, p. 223.

Neuf ans plus tard, l'empereur Charles-Quint a réussi à mettre en face les uns des autres les tenants des nouvelles doctrines et les fidèles de l'ancienne. Il aspire au rôle de médiateur entre les camps opposés. Il demande aux princes protestants de présenter le sommaire de leurs croyances par écrit. C'est le fin Mélanchthon qui tient la plume en leur nom. Luther, toujours sous le coup du bannissement, n'a pu assister à la diète d'Augsbourg. Mélanchthon met sur pied la première *Confession* officielle du parti (25 juin 1530).

Il est à noter que Mélanchthon n'est pas un homme de combat. Il a un caractère conciliant et pacifique. Il recherche les transactions et il adoucit sur des points importants la rigueur des doctrines de son maître, Martin Luther. Cela ne l'empêche pas, quand il veut expliquer pourquoi lui et les siens se sont séparés de Rome, de faire appel à la même cause fondamentale que Luther.

Il déclare s'en tenir à la « pure parole de Dieu ». Il veut bien répondre de ses doctrines devant « un concile général, libre et chrétien ». Et, après son préambule, lorsqu'il en vient à exposer la théologie de son parti, il divise son rapport en deux sections : dans la première, il rappelle les « principaux articles de foi » sur Dieu, le péché originel, le Fils de Dieu, la justification, le ministère ecclésiastique, l'obéissance nouvelle, le baptême et les sacrements.

Ce n'est pas sur tous ces points qu'il diffère de sentiment avec l'Église romaine. Il a mélangé adroitement les croyances communes aux « réformateurs » et à l'ancienne Église avec les problèmes controversés. Mais il accuse en somme l'Église des oublis les plus graves en ce qui concerne la doctrine du Christ. On devine sans peine ce qui le frappe le plus. Son exposé nous aiguille vers la cause la plus profonde de la révolution. Le texte est à citer pour cette raison même. Il s'agit de la théorie de la justification par la foi seule et il écrit : « Cette doctrine peut être méprisée par les gens sans expérience. Mais les consciences pieuses et sensibles savent quelle consolation elle leur apporte, car les consciences ne peuvent être tranquillisées par aucune sorte d'œuvres, mais seulement par la foi qui les assure que le Christ leur est devenu propice... Toute cette doctrine doit être mise en rapport avec le combat intime de la conscience terrifiée par les jugements divins et ne saurait être comprise sans ce combat... Jadis les consciences étaient tourmentées par la doctrine des œuvres. Elles n'entendaient pas parler de la consolation par l'Évangile... Il était donc nécessaire de publier et de renouveler cette doctrine de la foi en Christ, pour ne pas laisser sans consolation les consciences timorées mais pour leur apprendre que par la

foi en Christ elles appréhendent la grâce et la rémission des péchés et la justification. »

Nous avons souligné trois fois le mot essentiel de ce passage. Ce qui nous semble le plus contestable dans la doctrine de Luther : la justification par la foi sans les œuvres, c'est cela qui a séduit une âme aussi délicate et scrupuleuse que celle de Mélanchthon. Il a trouvé dans la doctrine de Luther la consolation. Ce mot reviendra comme un leit-motiv dans tous les écrits des réformateurs. Il nous conduit au centre même de l'esprit de la réforme au moins chez les meilleurs des réformés. Il y a eu à cette époque comme une sorte de « romantisme de la consolation ». Et, pour se bien persuader que la doctrine qui leur apportait cette « consolation » tant désirée venait bien du Christ, ils se sont acharnés à prendre l'Église traditionnelle, dont la théologie n'avait pas de place pour une pensée si chère à leurs cœurs, en faute sur le plus grand nombre de points possibles.

C'est pourquoi, lorsque Mélanchthon, dans la seconde partie de la *Confession d'Augsbourg*, en vient à parler des « abus » de l'Église romaine, ce ne sont pas des abus au sens catholique qu'il signale, mais bien toujours des infidélités de l'Église envers le dogme ou le culte institué par Jésus-Christ : la communion sous une seule espèce, la messe érigée en sacrifice, la confession auriculaire, le célibat ecclésiastique, les vœux de religion, les jeûnes et abstinences imposés aux fidèles. En fait d'abus, Mélanchthon ne veut connaître que des abus de pouvoir. Mais les abus dont il parle ne sont pas ceux que les historiens ont ressassés avec une constance qui a fini par arracher à Michelet ce mot piquant : « Trois cents ans de plaisanteries sur le pape, les mœurs des moines, la gouvernante du curé : c'est de quoi lasser à la fin ! » *Introduction à la Renaissance*, § 12.

2^o Les autres réformateurs. — Si de Luther et de Mélanchthon nous passons aux autres « réformateurs », à Zwingli, Calvin, Farel, nous ne trouverons pas des idées différentes. Si Zwingli se sépare de Rome, ce n'est pas tant pour aboutir à la réforme des mœurs, dont sa vie privée ne témoigne pas qu'il ait eu un extrême souci, c'est pour obéir, il nous l'affirme, à la voix de sa conscience, pour restaurer la foi au nom des Écritures, pour éliminer toutes les surcharges, les superfluités abusives dont cette foi a été recouverte au cours de douze siècles d'histoire, depuis que la faveur de Constantin a fait de l'Église une puissance de ce monde.

Et lorsque le fougueux Guillaume Farel se ruait, le dimanche 19 février 1531, dans l'église de Dombresson, au Val-de-Rutz, ce qu'il reprochait au curé Gallon, ce n'était pas de mal vivre, mais de mal croire. S'il lui arrachait le missel d'entre les mains, ce n'était pas parce qu'il le reconnaissait et le proclamait indigne d'offrir les saints mystères, mais parce qu'il l'accusait de « renoncer pleinement la mort et passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ », en prétendant célébrer « un autre sacrifice que celui de la Croix ». Piaget, *Documents inédits sur la Réformation dans le pays de Neuchâtel*, 1909, p. 134.

Voyons-le encore, le 15 août 1530, à Boudevilliers, dans la seigneurie de Vallangin : « Comme il prêchait, nous racontait-on, le prêtre chantait aussi sa messe et le jeune homme, — Farel était âgé de 41 ans, — voyant que le prêtre élevait son Dieu, ému de zèle, ne se put contenir qu'il ne l'arrachât d'entre ses mains et se tournant vers le peuple, dit : « Ce n'est pas ici le « Dieu qu'il vous faut adorer : il est là-haut au ciel, en « la majesté du Père, et non entre les mains des « prêtres, comme vous le pensez et comme ils vous le « donnent à entendre... » Kidd, *Documents illustrative of continental Reformation*, Oxford, 1911, p. 488.

Sans doute Calvin, dans la célèbre *Lettre à François I^{er}*, qui sert de préface à son *Institution chrétienne*, parle durement des prêtres, qui n'ont, dit-il, tous qu'un « même propos, ou de conserver leur règne ou leur ventre plein » ; sans doute il assimile les couvents à de mauvais lieux ; mais la pensée qui règne d'un bout à l'autre de son éloquente adjuration est bien que la foi évangélique était oubliée dans l'ancienne Église et que la Réforme a consisté à la faire revivre. Voici comment il repousse le reproche que l'on fait à la doctrine des soi-disant réformateurs, à savoir d'être nouvelle : « Premièrement, en ce qu'ils l'appellent nouvelle, ils font moult grande injure à Dieu, duquel la sacrée parole ne méritait pas d'être notée de nouvelleté. Certes, je ne doute point que, touchant d'eux, elle ne leur soit nouvelle, auxquels et Christ même et son Évangile sont nouveaux. Mais celui qui sait que cette prédication de saint Paul est ancienne, c'est que Jésus-Christ est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, il ne trouvera rien de nouveau en nous. Ce qu'elle a été longtemps cachée et inconnue, le crime en est à imputer à l'impiété des hommes. Maintenant quand elle nous est rendue par la bonté de Dieu, pour le moins elle devait être reçue en son autorité ancienne. »

Il n'y a donc pas de doute pour lui : l'Évangile a été obscurci, négligé, oublié. Le réformateur n'innove rien. Il restaure, il revient au pur Évangile, il retourne à l'école du Christ. Il ne répudie que les sacrilèges enseignements des hommes. Ce refrain revient à toutes les lignes de l'histoire primitive de la Réforme protestante. Partout on retrouve la même pensée : le démon a ravagé l'Église de Jésus-Christ et en grande partie détruit son œuvre. L'Antéchrist siège en personne sur le trône placé au centre de l'Église catholique.

Un dernier document va résumer tout cela pour nous : il émane des réformés français et date de 1559. Pour la première fois, ceux que bientôt l'on appellera les « huguenots » se sont réunis en un synode national à Paris. Ils y ont rédigé leur confession de foi (*Confessio gallicana*). Ils la font précéder d'une adresse au roi, qui est encore le très hostile Henri II, et ils expliquent leur position en ces termes : « Les articles de notre Foi, qui sont décrits assez au long en notre Confession, reviennent tous à ce point, que puisque Dieu nous a suffisamment déclaré par ses Prophètes et ses Apôtres, et même par la bouche de son Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous devons cet honneur et révérence à la Parole de Dieu de n'y rien ajouter du nôtre, mais de nous conformer entièrement à la règle qui nous y est prescrite. Et parce que l'Église romaine, laissant l'usage et la coutume de la primitive Église, a introduit nouveaux commandements et nouvelles formes du service de Dieu : nous estimons très raisonnable de préférer les commandements de Dieu, qui est la vérité même, aux commandements des hommes, qui, de leur nature, sont enclins à mensonge et vanité. Et quoi que nos adversaires prétendent à l'encontre de nous, si nous pouvons dire devant Dieu et les hommes que nous ne souffrons pour autre raison que pour maintenir Notre-Seigneur Jésus-Christ être notre seul Sauveur et Rédempteur et sa doctrine seule doctrine de vie et de salut... » Kidd, *op. cit.*, p. 666. (La *Confessio gallicana* est datée du 26 mai 1559).

Voilà donc la thèse protestante établie pour des siècles : les causes de la Réforme, il ne faut pas les chercher en dehors de ceci : il était devenu nécessaire de « changer la foi de l'Église, corriger son culte, et renverser l'autorité du pape » (ce sont les expressions même de l'historien protestant Basnage, dans son *Histoire de l'Église*, Rotterdam, 1699, t. XXV, p. 147b) afin de rétablir le christianisme corrompu par l'Église romaine, en sa pureté primitive.

On comprend dès lors la gravité de la lutte religieuse qui remplit le *xvi^e* siècle. La révolte de Luther, de Zwingli, de Calvin, de Knox et de tous leurs partisans se donne comme une révolte des consciences, un appel à la liberté de Jésus-Christ contre l'oppression d'une Église tyrannique, dominée par l'Antéchrist.

Et pourtant l'ancienne Église continue. Elle résiste aux assauts des « novateurs », elle réfute leurs accusations, elle repousse leurs griefs, elle opère, elle, la véritable « Réforme », au moyen du concile de Trente. Elle retrouve force, jeunesse et prestige. La sainteté, la charité, l'apostolat évangélique en pays infidèle, ces grandes marques de la vie surnaturelle, refléussent dans son sein avec un incomparable éclat. L'historien le plus prévenu ne peut plus dire que la suite de son histoire, après la « réforme protestante » n'est plus que la force d'inertie des abus que maintient la routine et qui reste inaccessible à la raison et à l'évidence même. Une Église qui produit, au *xvi^e* siècle, des personnalités aussi vigoureuses que Gaétan de Tienne, Angèle Merici, Ignace de Loyola, François-Xavier, Pierre Canisius, François de Borgia, Philippe de Néri, Thérèse d'Avila, Baronius, Bellarmin, et au siècle suivant, sans parler des saints, des génies tels que Pascal et Bossuet, ne peut pas être considérée comme une simple survivance d'un passé périmé.

A la thèse protestante, sur les causes de la « so-disant Réforme », s'opposera donc la thèse catholique. Quelle sera cette thèse ?

II. THÈSE CATHOLIQUE. 1^o Pour les théologiens catholiques, il y a d'abord une chose bien certaine, c'est que la thèse protestante est radicalement fautive et complètement irrecevable. — A cette thèse, ils ont un triple reproche à faire ou, si l'on veut, ils découvrent chez ses auteurs une triple illusion :

Première illusion : de dire que l'Église pouvait errer, qu'il appartenait aux hommes de détruire l'œuvre du Christ, de faire oublier son message sur la terre et que ceux-là même qui en avaient reçu le dépôt fussent laissés libres par la Providence de trahir odieusement leur mandat. — A cela, les théologiens catholiques opposent les dogmes de l'infailibilité et de l'indéfectibilité de l'Église. Ils consacreront une bonne part de leurs efforts à démontrer que l'Église en droit ne peut errer, et qu'en fait elle n'a pas trahi le dépôt sacré qu'elle avait reçu du Christ.

Deuxième illusion : de s'imaginer qu'il appartenait à un homme ou à plusieurs hommes de retrouver la « Parole de Dieu », si réellement elle s'était perdue, et de la restituer dans sa pureté primitive, comme on retrouve un chef-d'œuvre littéraire enseveli dans la poudre d'une bibliothèque ou comme on restaure un édifice lézardé ou abandonné. Et les théologiens s'appliqueront, surtout au concile de Trente, à montrer que les doctrines des « novateurs » ne sont conformes ni au sens des Écritures ni aux interprétations autorisées des Pères.

Troisième illusion enfin : de croire que l'on allait arrêter la marche du temps et soustraire désormais le message du Christ, censé retrouvé et rendu aux hommes, à toutes les déformations, à toutes les superétations, à toutes les aventures dont l'on osait affirmer qu'il avait souffert dans le passé. Ou bien Dieu a gardé la foi dans son Église avant Luther, ou bien rien ne prouve qu'il la gardera mieux après lui. Et il suffira pour réfuter les prétentions des réformateurs de les regarder se combattre, s'opposer les uns aux autres, invoquer le Saint-Esprit avec la même audace sacrilège pour des dogmes différents : ce sera le grand argument des *Variations*, qui apparaît non pas seulement avec Bossuet, mais dès les premiers jours de la « prétendue réforme », par exemple au concile de Sens, en 1128.

Toute l'apologétique catholique roulera sur l'un ou l'autre de ces trois points.

Il est très curieux de noter que, de part et d'autre, au fond, c'était toujours à l'argument des *Variations* que l'on avait coutume de recourir. Mais cet argument était compris en des sens différents d'un camp à l'autre. Les protestants reprochaient aux catholiques d'avoir quitté la doctrine du Christ, d'avoir constamment « varié » à travers les siècles, pour en venir au degré de décadence qui les avait contraints de procéder à leur « réforme ». Les catholiques répliquaient en leur reprochant de n'être pas d'accord entre eux, et de « varier » dans leurs prétendues restaurations du christianisme pur. De part et d'autre, une notion manquait, la notion d'évolution. Ce sera le travail de Newman de faire la distinction entre une *variation* qui est une évolution vitale et une *variation* qui est une évolution de corruption. Il apportera ainsi à Bossuet un appoint décisif et inattendu. Bossuet veut que le *Credo* de Pie IV soit le même que celui des apôtres. Et il a raison. Newman observe toutefois qu'entre le *Credo* de Pie IV et celui des apôtres, il y a, au moins en apparence, une distance considérable. Mais il observe aussi que tout ce que l'on pourrait objecter au *Credo* de Pie IV pourrait aussi bien être opposé aux 39 *Articles*, et davantage encore aux diverses confessions protestantes. Et cette remarque va loin, car elle explique les changements de position continuels du protestantisme, dans la suite de son histoire, à la recherche du christianisme pur. Au nom de quelle archéologie Luther avait-il donc fixé les traits de ce christianisme pur ? Quelle science du passé chrétien avait présidé à la confection des 39 *Articles* ou des diverses confessions calvinistes ? Quelle date avait-on pu assigner à la corruption initiale du dogme ? A mesure que la science catholique faisait voir la continuité de sa doctrine avec celle des siècles antérieurs, les protestants s'acharnaient à remonter plus haut encore, pour redire avec le même accent de triomphe : vous voyez bien que votre théologie est une invention humaine. Tel ou tel dogme n'apparaît pas avant le second siècle ou ne se trouve pas dans les écrits apostoliques, ou en tout cas ne vient pas de Jésus-Christ en personne, car entre les écrits apostoliques et la doctrine véritable du Christ, il reste un fossé que nul ne pourra jamais combler.

La controverse entre protestants et catholiques aboutissait donc logiquement à la poursuite de l'« essence du christianisme », cette essence étant censée bien différente du dogme catholique. Le protestantisme moderne se piquait ainsi d'être fidèle à la pensée de Luther sinon à son enseignement littéral. Il se réservait pour lui-même « l'essence » et ne nous accordait que les « apports humains ».

Newman avait répondu d'avance. Sa thèse est qu'il ne faut pas croire qu'une doctrine est nécessairement plus pure en ses débuts. La lutte est indispensable pour l'éprouver. On ne sait ce qu'elle est et ce qu'elle vaut que si elle présente des signes de vitalité. Le temps est la grande épreuve des institutions. Un chêne de cent ans est davantage un chêne que le gland d'où il est sorti. Ce n'est pas en vain que Jésus a comparé sa doctrine au grain de sénevé. « Ici-bas, conclut Newman, vivre c'est changer et être parfait c'est avoir changé souvent. »

Seulement, entendons-nous bien, il y a deux sortes de développements : il y a l'évolution de la vie et l'évolution de la mort. La première est celle qui se rencontre en tout être vivant, c'est l'évolution du germe qui devient arbrisseau ou plante, de l'enfant qui devient homme. Est-on plus purement un homme à trois ans qu'à trente ? La doctrine du Christ est-elle davantage elle-même au concile de Trente qu'à celui de Nicée ?

Qui ne voit que c'est bien la même question? La seconde évolution est celle du cadavre qui se décompose. Il faut donc tout simplement, en cette querelle séculaire entre protestants et catholiques, savoir distinguer entre un corps vivant et un cadavre.

C'est donc chez Newman qu'il faut aller chercher la véritable conception des causes de la Réforme protestante. Les « réformateurs » disaient : il y a eu corruption doctrinale, voilà la cause de notre rébellion contre Rome. Les catholiques répondent : non, il n'y avait pas eu corruption, mais vivante évolution, c'est au contraire dans vos rangs que les doctrines, au lieu d'évoluer suivant une ligne de vie, reproduisent une évolution de déliquescence.

2^e Les abus, cause de la Réforme. — Mais ce n'est là que le premier point de la thèse catholique. La tâche de l'historien n'est pas achevée quand il a écarté du débat la prétention des soi-disant réformateurs de n'avoir été mis en mouvement que par l'évidence de la trahison de l'Église envers le dépôt de la révélation. Si la thèse protestante est fautive, il faut la remplacer par une thèse qui sera vraie.

On assure parfois, un peu à la légère, que la thèse positive du catholicisme se réduit à ceci : il y avait des abus, c'est-à-dire un relâchement général de la discipline canonique. Ce sont les abus seuls qui furent causes de la révolution protestante. Certes, nous ne songeons pas à nier les abus. Il suffit d'étudier l'histoire du concile de Trente et de ses travaux pour se persuader que les abus étaient nombreux et qu'ils ont pesé d'un poids très lourd dans la balance des événements au début du xvi^e siècle. Il y avait des siècles que le problème de la réforme de l'Église « en son chef et ses membres » était à l'ordre du jour. Ce sont les retards continuels apportés à cette grande œuvre de la réforme qui ont fini par rendre inévitable la catastrophe de la rupture de l'unité religieuse en Occident. Mais, si les abus expliquent fort bien la réunion d'un concile, ils ne suffisent pas à expliquer une révolution. Ils ne sont qu'une cause négative, une occasion si l'on veut. La cause proprement dite est à chercher ailleurs et ce serait diminuer la grandeur du conflit que de s'en tenir à une vue aussi superficielle. Il serait décidément absurde, comme on l'a dit, de n'attribuer à un vaste mouvement comme celui de la Réforme « d'autres causes et plus profondes que le dérèglement de chanoines épicuriens ou les excès de tempérament de deux ou trois nonnains de Poissy ». L. Febvre, *Une question mal posée*, etc., dans *Revue historique* de mai-juin 1929, p. 22.

Bossuet lui-même, si rapidement qu'il touche à ce problème, dans les premières lignes de *l'Histoire des variations*, insinue nettement que la cause principale fut une cause de psychologie individuelle et collective. Il rappelle, comme on vient de le faire, que « la réformation de l'Église était désirée depuis plusieurs siècles », que « la réformation que l'on désirait ne regardait que la discipline et non la foi », mais que toutefois, « il y avait des esprits superbes, pleins de chagrin et d'aigreur, qui, frappés des désordres qu'ils voyaient régner dans l'Église et principalement parmi ses ministres, ne croyaient pas que les promesses de son éternelle durée pussent subsister parmi ces abus ».

C'est bref et c'est très insuffisant. Mais l'indication donnée est précieuse. Les abus furent seulement l'occasion. La vraie cause de la révolution doit être cherchée dans le caractère, le tempérament, les idées, les talents, la force de persuasion et d'entraînement des « réformateurs » d'une part, et dans les tendances, les récriminations, les colères, les aspirations collectives des masses sur lesquelles les réformateurs ont agi.

La thèse catholique portait donc en germe la thèse que doit maintenant adopter la grande histoire.

La thèse protestante de la corruption doctrinale est abandonnée par les historiens sérieux. Lucien Febvre a fort bien montré que les mots « réforme, Église primitive » n'étaient que les éléments d'un mythe qui séduisait les imaginations des adversaires de l'Église traditionnelle. « Réforme, Église primitive », écrit-il, mots commodes, pour déguiser à leurs propres yeux, la hardiesse de leurs désirs secrets. Ce qu'ils souhaitaient en réalité, ce n'était pas une restauration, c'était une novation. Doter les hommes du xvi^e siècle de ce qu'ils désiraient, les uns confusément, les autres en toute clarté : une religion mieux adaptée à leurs besoins nouveaux, mieux accordée aux conditions nouvelles de leur existence sociale, que ses auteurs en aient eu plus ou moins nettement conscience, voilà ce que la Réforme a accompli en fait. » Art. cité, de la *Revue historique*, mai-juin 1929, p. 61 sq. Entre les deux hypothèses : réforme ou révolution, L. Febvre n'hésite pas un instant. En dépit de leurs affirmations probablement sincères, malgré tout ce qu'ils ont dit et pensé, les « soi-disant réformateurs » ne furent que des révoltés, des révolutionnaires. Leurs doctrines qu'ils donnaient comme une restauration du christianisme primitif n'étaient au fond pas autre chose, selon le mot connu de Wundt, que le « réflexe du siècle de la Renaissance ».

C'est à des historiens catholiques, tels que Janssen et Denifle qu'appartient le mérite de s'être engagés les premiers dans la voie des explications rationnelles sur ce point. Essayons donc à notre tour de préciser la méthode que nous estimons s'imposer dans la recherche des causes de la révolution religieuse du xvi^e siècle.

III. THÈSE HISTORIQUE. — Nous avons parlé de méthode pour découvrir les causes, plutôt que d'un exposé des causes elles-mêmes. Il a été d'usage en effet jusqu'ici, chaque fois que l'on a voulu déterminer les causes d'un grand événement historique, et notamment de celui qui nous occupe, de s'en tenir à une description plus ou moins approfondie de l'époque antécédente, en mettant simplement en évidence les motifs ou les signes de malaise politique ou social que l'on y pouvait découvrir. Si nous pouvons faire quelque progrès dans la philosophie de l'histoire, ce sera au contraire en faisant des analyses plus logiques et plus rigoureuses, d'un mot : en appliquant une méthode. Or, cette méthode est incluse dans les données mêmes du problème à résoudre. Elle comprend deux étapes : en premier lieu, il convient de préciser avec exactitude les caractères dominants de l'événement qu'il s'agit d'expliquer par ses « causes ». Une fois ces caractères dominants obtenus, il n'y a plus qu'à en rechercher la genèse dans le passé. Les causes en histoire ce sont les idées, les sentiments, les forces psychologiques à l'œuvre pour changer le cours de l'histoire. Ces forces émergent dans le mouvement qu'elles engendrent. Rechercher leur origine c'est cela même que nous appelons la recherche des causes.

Une application de ces principes au grand fait de la Réforme protestante nous fera voir la fécondité et la précision de cette méthode si simple.

1^o Caractères dominants de la Réforme protestante. — Nous appelons caractères dominants ceux qui se retrouvent dans toutes les variétés de la Réforme, ceux qui sont communs à toutes les Églises dissidentes et à toutes les sectes, à celles du moins qui ont réussi et qui ont duré. Nous isolons de la sorte les traits particuliers qui sont propres à chaque réformateur et n'appartiennent qu'aux biographies spéciales.

1. Ainsi, la Réforme protestante a été en premier lieu antipapale. Elle a ruiné l'autorité du pape, dans tous les pays et tous les centres où elle a triomphé. Elle a condamné, injurié, vilipendé, voué à l'horreur et à

l'exécution de ses partisans l'institution même de la papauté. Ce premier caractère est le plus général et le plus frappant de tous. Il appartient sans conteste à toutes les fractions du protestantisme. Il établit entre elles toutes une parenté indiscutable. Elles peuvent différer par bien des traits, elles ne diffèrent pas sous ce rapport. La haine du pape et de la papauté est égale chez Luther, chez Zwingli, chez Calvin ou chez Cranmer et ses successeurs.

2. La Réforme a été en général *étatiste* et *nationaliste*. Ce second caractère est cependant moins marqué que le précédent. Il est propre aux grandes sectes qui ont voulu vivre et s'appuyer sur un pouvoir fort. Dans le luthéranisme, en particulier, il n'est apparu qu'en seconde ligne et comme un pis aller. De fait, cependant, qu'ils l'aient voulu ou non, tous les grands réformateurs ont fini par conférer au pouvoir civil, au prince, au conseil de ville, au bras séculier en un mot, une notable partie des pouvoirs qu'ils refusaient désormais au pape. Les sectes mineures, en se mettant en opposition avec l'État, se sont vouées à l'insuccès. Elles ont végété. Elles se sont réfugiées dans les parties souterraines des peuples. Elles ont été réduites à ce rôle de sectes dissidentes que les catholiques durent subir dans les régions où la Réforme triompha. Avec des nuances importantes, on doit donc dire que la révolution opérée par Luther, Zwingli, Calvin, Henri VIII surtout, profita à l'État et porta le caractère de l'étatisme.

3. Cette même révolution a été, en troisième lieu, *mystique*, en ce sens qu'elle a voulu ramener la religion à un sentiment irrationnel, individuel, mystérieux dans son origine et son action. Toutes les sectes protestantes ont en effet en commun le dogme de la justification par la foi seule. Sans doute, il y a des nuances appréciables entre les grands réformateurs. Ils ne comprennent pas le principe de la foi justificante de la même manière. Mais tous ils l'adoptent et s'en font gloire contre la foi catholique.

4. Un trait commun également à toutes les sectes est d'avoir été *antimonastiques*, car toutes elles ont réprouvé l'idéal monastique, toutes elles ont fait du pillage et de la suppression des couvents et du transfert de leurs biens à l'État ou à la collectivité laïque, l'un des premiers devoirs de la « Réforme ».

5. Toutes les sectes ont été de même *antiliturgiques*; toutes elles ont bouleversé les rites anciens, les ont supprimés ou modifiés de la façon la plus radicale et la plus fantaisiste. Toutes notamment ont détruit chez elles le sacrifice de la messe, le culte des saints et des reliques, le sens profond des sacrements et des sacramentaux.

6. On n'hésitera pas davantage à reconnaître à toutes les sectes du protestantisme ce trait commun : elles ont été *antiscolastiques*, en ce sens qu'elles ont rejeté unanimement et en bloc l'œuvre des philosophes et des théologiens du Moyen Âge. Elles ont affecté de traiter toute cette œuvre comme si l'on ne devait y voir qu'un empiétement insolent de la raison humaine sur les institutions divines. Les scolastiques ont pris figure de profanateurs. On a rayé d'un trait tout l'effort de pensée de plusieurs siècles chrétiens. Un fossé a été creusé entre le Moyen Âge et la Réforme.

7. Enfin, la révolution protestante a été *biblique*. Elle a professé pour la Bible un culte exclusif, intolérant, enthousiaste, comme d'autres temps l'ont fait ou voulu faire pour la Science. Elle a érigé la Bible en autorité suprême et lui a conféré, parmi les pouvoirs arrachés à la papauté, tous ceux qu'elle n'avait pas remis à l'État, notamment celui de *juge suprême de la foi*. Les sectes protestantes ont du reste brandi inlassablement la Bible les unes contre les autres. Jamais on ne s'est autant battu autour des textes. Jamais on n'a fait de la Bible un emploi plus intensif et aussi plus abusif.

Il semble bien que ces sept caractères suffisent à tracer la ressemblance parfaite, le visage vrai de la révolution protestante. Cependant, si l'on s'en tenait là, l'on n'aurait qu'une énumération passablement désordonnée. Il est nécessaire de reprendre ces traits, de les classer, d'établir, s'il se peut, entre eux, une hiérarchie.

De fait, si l'on soumet ces sept caractères à un examen approfondi, on voit bien vite qu'ils peuvent et doivent se réduire à trois principaux.

Par exemple que la réforme ait été à la fois *antipapale* et *étatiste*, ce ne sont, à vrai dire, que les deux aspects complémentaires du même fait. Le sentiment religieux ne peut échapper à l'emprise de l'État qu'en revêtant un caractère strictement privé, ce qui est contraire à sa nature éminemment sociale, ou en prenant un caractère organisé, hiérarchisé, social en dehors et au-dessus de l'État, comme dans l'Église catholique. Le protestantisme, en renonçant à se mouvoir dans les cadres anciens, devait opter entre deux hypothèses : ou recourir à l'État, ou s'enfoncer dans le mystère des sectes illégales. Les grandes Églises « réformées » ont choisi le premier parti. Les petites sectes, composées en général d'illuministes, ont opté pour le second.

D'autre part, c'est la mystique particulière de la « Réforme » qui a déterminé la chute de l'idéal monastique et ouvert la porte aux convoitises des pouvoirs civils à l'égard de biens importants, constituant une main-morte considérable, que l'orientation économique nouvelle désirait secrètement remettre en circulation, ou que les princes voulaient utiliser pour secourir des finances trop souvent obérées par des besoins nouveaux.

Le caractère *antimonastique* de la Réforme est donc un caractère dérivé et secondaire. Les moines devaient disparaître, soit parce qu'on les considérait comme les supports du Siège romain, soit parce que leur vie était en contradiction avec le principe de la justification par la foi seule, sans les œuvres, soit parce que leurs propriétés étaient le point de mire d'ambitions d'ordre politique, financier et économique, suivant les cas.

On peut raisonner d'une façon analogue, en ce qui concerne la lutte contre la *scolastique*, ou contre l'antique *liturgie*. La scolastique avait établi sur des bases extrêmement fortes les dogmes traditionnels. Elle avait élevé très haut le pouvoir du pape. Elle avait consacré l'idéal monastique. Elle avait confirmé le culte de la messe et l'usage des sacrements. L'humanisme l'avait tournée en ridicule en raison de sa forme barbare. La Réforme la condamna pour le fond, et lui opposa la *Bible*. L'antiscolasticisme des réformés est donc une sorte de conséquence de leur biblicisme, de leur antiromanisme et de leur mysticisme concernant la justification.

Nous avons opéré de la sorte une réduction importante : nationalisme étatiste, antimonachisme, antiscolasticisme, antiliturgisme sont pour nous désormais des traits dérivés et secondaires, encore qu'ils aient exercé une action très importante sur le développement des trois caractères que nous conservons comme fondamentaux et primitifs : la haine de la papauté, la mystique de la justification par la foi seule, le biblicisme intégral.

Il ne restera donc plus qu'à décrire la genèse de ces trois choses pour avoir donné l'explication la plus logique et la plus complète du grand fait de la « Réforme protestante ». Mais il sera indispensable de faire intervenir, à leur place et à leur rang, les facteurs dérivés indiqués plus haut.

La recherche des causes de la révolution du xvi^e siècle se réduit donc à une triple enquête. Il faut d'abord remonter à l'origine de la décadence du prestige ponti-

fical, faire voir sur un plan parallèle la croissance de l'État en face du relâchement intime de l'esprit de chrétienté. Il faut remonter pour cela à la grande lutte entre le Sacerdoce et l'Empire, indiquer le commencement des abus, dans la gestion administrative du Saint-Siège, dès le temps d'Innocent IV, signaler le tournant qu'indique le « soufflet » symbolique d'Anagni, retracer la « captivité babylonienne » de l'Église, en Avignon, décrire le Grand-Schisme et les ébranlements considérables qu'il provoqua dans la constitution catholique, la lutte entre le pape et le concile et enfin cette politique de *magnificence*, inaugurée dans une excellente intention par Nicolas V et poursuivie de la façon la plus fâcheuse par les papes de la Renaissance.

C'est évidemment là une des causes les plus importantes et les plus actives de la révolution, d'autant plus que le développement en sens inverse de la politique particulière des États conduisit à ce fait capital : il n'y eut plus assez de numéraire en Europe pour financer deux politiques superposées, celle du Saint-Siège et celle des princes. On fut amené à sacrifier celle qui semblait la moins nécessaire. Ce n'est pas sans raison que l'occasion de la révolution fut une question d'argent : l'affaire des indulgences.

Mais la haine de la papauté n'aurait abouti, par elle-même, qu'à un schisme, si une nouvelle théologie n'était apparue et si, parallèlement à l'insurrection contre l'autorité du Saint-Siège, ne s'était révélée une doctrine opposée à la foi traditionnelle. Une révolution ne se fait pas sur une simple négation. La séparation de l'Église byzantine n'avait pas provoqué, au XI^e siècle, une scission dogmatique. A deux reprises, cette séparation avait failli être annulée par la réunion des Églises. Si Luther n'avait eu à proposer aux Allemands qu'une rupture avec Rome, il est à peu près sûr que cette rupture n'aurait été qu'un accident passager. Mais, à la différence de ses alliés d'un jour, les humanistes révolutionnaires, qui n'avaient contre Rome que les rancunes d'un nationalisme exaspéré et dont le paganisme élégant n'avait alors que peu de chance de se substituer à la religion traditionnelle, Luther n'était entré en rébellion ouverte avec la papauté que parce qu'il portait au cœur une théologie, ou pour mieux dire une mystique, une découverte, un secret, qui faisait désormais corps avec lui-même, qui tenait aux fibres les plus intimes de son âme et qu'il était résolu à défendre contre toute atteinte, avec une âpreté jalouse. Cette mystique, c'était le dogme de la justification par la foi seule.

Et cette mystique répondait si bien aux besoins d'une certaine partie de la société religieuse d'alors qu'elle allait devenir le centre de cristallisation de la résistance à Rome. Rechercher les antécédents de cette mystique, dire pourquoi elle eut tant de succès, expliquer les divers sens où elle fut prise et pourquoi elle devait plaire à la fois aux âmes les plus grossières, heureuses d'apprendre que les « œuvres » étaient inutiles, voire nuisibles, et aux âmes les plus scrupuleuses, toutes disposées à chercher l'assurance du salut uniquement dans l'infinie miséricorde du Christ, rappeler les conséquences que l'on pouvait tirer de cette mystique, soit contre la liturgie, soit contre le monachisme et la faveur que l'on devait rencontrer en attaquant celui-ci et celle-là, c'est ouvrir de nouvelles avenues vers l'intelligence du grand fait que l'on voulait éclaircir. On sera conduit de la sorte à étudier les diverses doctrines antérieures sur le péché originel, la justification et la prédestination, on s'arrêtera de préférence à l'école augustinienne et on introduira les courants mystiques antérieurs à Luther. On lui trouvera ainsi une parenté dans le passé et des précurseurs. Mais on n'arrivera pas à réduire sa doctrine purement et sim-

plement à ce qui n'en était que la préparation. Il y a eu un « coup de pouce » de sa part. La psychologie particulière de Luther entre ainsi en ligne de compte dans l'énumération des causes de la révolution. Nul ne s'étonnera que nous puissions conclure que « sans Luther il n'y aurait pas eu de luthéranisme ». Cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait pas eu de révolution. Mais elle n'aurait pas été la même. Elle aurait pris une autre direction qu'il nous est impossible de dessiner ou de prévoir. C'est en ce sens que l'étude des « causes » conduit nécessairement, en histoire, à la recherche des « responsables ». Les vraies causes sont des individus agissant sur des masses.

Seulement, pour que l'action de l'individu sur la masse soit profonde, il est toujours nécessaire que la puissante personnalité qui donne le branle touche à une fibre essentielle. Cette fibre, au XVI^e siècle, a été le culte de la Bible. La force de Luther, aux yeux de ses contemporains, ce fut qu'il eut l'air de s'effacer devant la Bible, de ne vouloir connaître qu'elle, de ne s'appuyer que sur la « Parole de Dieu ». La Bible fut le levier, dont il se servit pour soulever les peuples. Il faut donc, pour expliquer la révolution protestante, rendre compte de la prodigieuse autorité qui s'attache alors à la Bible. Il faut rappeler la lassitude causée dans les esprits par la roue scolastique tournant à vide, depuis l'ère des grands maîtres, l'élan causé par la Renaissance vers les « sources », la vogue des études bibliques, au temps où Luther commença d'enseigner. Mais il sera nécessaire, ici également, de faire la distinction entre le biblicisme de Luther et celui d'un Érasme, par exemple, tout comme on aura distingué antérieurement entre l'augustinisme de Luther et celui de ses précurseurs mystiques, Tauler ou l'auteur de la *Théologie allemande*.

Le biblicisme protestant s'explique par la décadence de la scolastique, par l'éclosion de l'humanisme religieux, par le renouveau des études bibliques dont Ximénès, Lefèvre d'Étaples et Érasme nous sont, à des titres divers, les témoins.

Mais le biblicisme protestant ne se borne pas à continuer le mouvement biblique antérieur. Il n'a rien d'objectif. Il n'utilise la Bible qu'au profit d'une thèse préconçue. Il a donc reçu des circonstances une empreinte toute particulière et, en un sens, il est tout le contraire du biblicisme qui l'a précédé et dont il s'est servi. La chose est très visible chez un érasmien de marque tel que Zwingli, mais elle est également très facile à constater chez Luther ou Calvin.

2^e Comment les causes entrèrent en action. — Si nous n'avons pu indiquer que très sommairement les causes de la Révolution protestante et si nous avons dû nous borner à l'exposé de la méthode pour les découvrir et les analyser, il nous appartient toutefois de les montrer dans leur ébranlement, au moment capital, pour engendrer l'événement même. Le professeur Ernesto Buonaiuti a distingué avec assez de bonheur trois étapes, dans la genèse de la Réforme. Il les intitule successivement : le drame dans le cloître ; le drame dans la nation ; le drame dans l'Église. Nous pouvons très bien utiliser cette division, qui est simple, claire et frappante.

1. Il y eut en effet d'abord le drame dans le cloître, drame nullement nécessaire, c'est-à-dire nullement contenu d'une façon fatale dans les antécédents historiques, drame tout intérieur et n'ayant pour origine que les besoins impérieux d'une âme passionnée à la recherche de son équilibre, l'âme de Luther.

En ce sens, la cause la plus prochaine, la plus évidente et la plus profonde de la révolution luthérienne, ce fut Luther lui-même, Luther avec ses scrupules, ses troubles intimes, ses appels anxieux à tout ce qui pouvait le rassurer, le « consoler », en face du redou-

table problème du salut éternel, les exhortations de son maître des novices, de Staupitz, les encouragements demandés avec angoisse aux mystiques, à saint Bernard, à Gerson, à Tauler, à l'auteur de la *Théologie allemande*.

Luther est ici ce que l'on peut appeler « un commencement absolu », une vraie cause dans toute la force du terme, c'est-à-dire un « responsable ».

Nous ne disons pas qu'il se soit fait lui-même de toutes pièces. D'où lui venait ce tempérament, cette impulsivité violente et aveugle, cette ardeur impétueuse de luttuer que rien n'arrête, ce caractère indomptable que l'opposition excite au lieu de le brider? De son milieu, de sa race, de son temps, aurait dit Taine, facteurs vagues où l'analyse la plus exacte ne découvre guère que ce qu'elle a commencé par y mettre. Il était Luther. Sans lui, les événements auraient été autres qu'ils ne furent. La psychologie est ici l'auxiliaire de l'histoire. C'est dans l'âme de Luther, au moyen d'une chimie inédite, que se sont fondus les éléments dont fut formée sa synthèse personnelle : augustinisme, nominalisme, mysticisme, biblicisme, le tout aboutissant à une chose entièrement nouvelle : le luthéranisme.

Le drame dans le cloître a conduit Luther, en ses luttes solitaires et désespérées, jusqu'au dogme de la justification par la foi seule, sans les œuvres, c'est-à-dire en somme à une religion nouvelle : la religion du salut inconditionnel, absolument gratuit, don de la pure miséricorde de Dieu, sans nul regard au mérite ou au démerite humain, sans la moindre place laissée à la coopération de la volonté humaine.

Entre cette religion nouvelle et l'ancienne, il est inévitable qu'un conflit s'engage un jour ou l'autre. Mais ce conflit aura plus ou moins d'ampleur, selon que les circonstances tendront à l'amplifier ou au contraire à le limiter.

On peut très bien imaginer l'hypothèse d'un moine découvrant exactement la doctrine de Luther, mais obligé, sans avoir pu faire le moindre prosélyte, de renoncer ou à son opinion propre ou à sa liberté, peut-être même à sa vie.

Ce qui fit de la trouvaille luthérienne une force énorme de rupture, au sein de l'Église, ce fut la correspondance entre le conflit particulier de Luther avec le passé catholique et les oppositions qui se manifestaient de toutes parts entre ce même passé et son siècle.

Depuis des siècles, on parlait de *réforme*. Ce fut pour Luther une première intuition de grande conséquence que de savoir couler son opinion propre dans le cadre tout prêt à la recevoir : celui de la réforme tant désirée. La plupart songeaient à une réforme disciplinaire, il identifia la réforme avec une rénovation mystique et il enferma cette mystique en cette formule : l'homme est justifié, selon la Bible, par la foi sans les œuvres. Le seul mot de réforme devait faire merveille. C'était alors un de ces mots « explosifs » que l'histoire peut noter aux diverses époques de transition. La Bible, le Salut, la libération des esprits par la Bible, la libération des âmes par la certitude du Salut, ne plus dépendre du pape, mais de la parole de Dieu seule, ne plus dépendre des œuvres, mais seulement de la foi dans la parole de Dieu, ce fut pour cette époque une sorte d'éblouissement! Comme nous l'avons dit, il y eut une espèce de romantisme de la « consolation ». On trouva dans la doctrine de Luther la réponse directe, intime, parfaite, à une angoisse générale. Dans un monde corrompu par le paganisme de la Renaissance, trouver ou plutôt retrouver la véritable interprétation du christianisme, de façon à pouvoir être de son temps et ne pas renoncer pour cela à la rédemption apportée par le Christ, c'était là un bienfait in-

comparable. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot cité de Wundt : « le luthéranisme fut le réflexe de la Renaissance. »

L'incident qui amena le conflit fatal, entre cette doctrine nouvelle et celle de l'Église, fut l'affaire des indulgences. Ce n'était qu'un incident secondaire. La preuve qu'il ne pouvait, à lui seul, légitimer une révolution, c'est qu'il passa presque aussitôt au second plan. Il n'était pourtant pas indifférent que la bataille fût engagée sur une question de cette nature. Les indulgences, dont le principe était non seulement défendable, mais foncièrement conforme à l'esprit du christianisme, qui est avant tout union fraternelle et communauté spirituelle de croyants, étaient devenues une sorte de taxe pontificale, dissimulée sous le couvert d'une institution pieuse. C'était là un des abus les mieux caractérisés, parmi ceux qui s'étaient glissés dans la société chrétienne. Et nous n'en voulons pour preuve que le soin avec lequel le concile de Trente condamnera les pratiques en usage à cet égard jusqu'à Luther.

Mais il y avait ceci de très important, que Luther, en attaquant cet abus, ne prenait pas seulement en main, comme il le prétendait, des intérêts spirituels, chose à laquelle le vulgaire n'était, à cette époque, comme à la nôtre, que médiocrement sensible, mais qu'il se posait en champion d'intérêts matériels très importants et que sa nation considérait comme de tout premier ordre.

2. *Le drame dans le cloître devenait de la sorte le drame dans la nation.* — Par un enchaînement inexorable, tout allait être mis en cause : l'autorité du pape, l'autorité des conciles, l'autorité du droit canonique, l'autorité des théologiens et du dogme établi, l'autorité de la liturgie traditionnelle, l'autorité de la mystique et de l'ascétique régnantes.

La révolution enfantait un déplacement général des valeurs et un transfert de souveraineté dans tous les domaines.

Ce qui caractérisa le drame dans la nation, ce fut le partage de l'Allemagne en deux camps. Déjà la « Querelle » de Reuchlin avait engendré de profondes divisions. D'autre part, les ambitions des princes contre le pouvoir de l'empereur allaient servir la cause du luthéranisme. Entre les théologiens, Luther trouverait des concours parmi les humanistes et les nationalistes; contre le pouvoir de l'empereur, Luther allait bénéficier de la volonté d'indépendance des princes. Avant lui, les forces contraires existaient déjà. Son intervention en précipita la mobilisation. A sa voix, répondirent des milliers d'autres voix. Il se sentit porté par le flot. Il se fit le héraut de revendications qui n'étaient pas les siennes et auxquelles il n'avait jamais songé. En revanche, il se trouva en foule des Allemands pour se passionner en faveur d'une théologie dont ils ne comprenaient pas le sens réel et qui leur demeurerait totalement étrangère, au sens où Luther avait voulu l'enseigner. Le mystique obscur de Wittemberg devint le champion de sa race. Il fut *kern-deutsch*, comme on dit en Allemagne. Il vit venir à lui non seulement les âmes avides, comme la sienne, de certitude et de « consolation » au sujet du salut, mais aussi les humanistes révolutionnaires, enragés contre Rome, contre les théologiens autoritaires et dogmatiques, contre les « mômeries » des couvents; il vit venir à lui les prêtres fatigués du célibat qu'ils observaient mal et à contre-cœur; les moines à qui leurs vœux étaient à charge et que l'impopularité de leur état intimidait; les bourgeois des petites républiques urbaines, jaloux de leurs évêques, heureux d'être délivrés du fardeau des impositions ecclésiastiques et du joug du pape, tout fiers d'avoir désormais leur pape à eux, imprimé tout neuf, dans leur bibliothèque, la

Bible; enfin, les princes, impatientes d'indépendance à l'égard des puissances du passé, celle du pape et celle de l'empereur, éblouis par la perspective d'être désormais les maîtres à la fois des corps et des âmes, dans les limites de leurs domaines, et d'être affranchis de toute redevance envers le Saint-Siège en un temps où les besoins de la politique moderne leur donnaient plutôt l'appétit de piller des couvents que de les enrichir de donations et celui de s'occuper de leurs propres finances plutôt que de venir au secours de celles d'un petit prince italien, l'évêque de Rome.

C'est ainsi que d'un fait individuel, d'une découverte mystique extrêmement discutable et du reste sans avenir, car la doctrine pure de Luther sur la justification n'a jamais été admise que d'un petit nombre, sortit un fait national, un fait mondial.

Luther eut l'art de se faire, suivant un mot connu, « le syndic de tous les mécontents » : clercs empressés à rentrer dans le siècle; chevaliers turbulents désireux de jouer un rôle et de redorer leur blason, de fonder une dynastie peut-être, en se créant des principautés au détriment des seigneuries ecclésiastiques; patriens qui veulent une religion plus commode, moins encombrée d'exigences et de pratiques extérieures, mieux adaptée à leurs goûts, à leurs besoins, à leurs intérêts; paysans aussi que le seul mot d'Évangile redresse dans un sentiment d'égalité chrétienne et qui croyaient le moment venu de faire entendre leurs séculaires revendications.

Luther fut si bien le centre de son siècle en Allemagne, qu'il eut plus de partisans qu'il n'en cherchait et qu'il fut contraint de faire un choix entre des adhésions souvent contradictoires. Il repoussera certaines alliances, après en avoir profité. Il se détachera sans regrets, sans remords, sans scrupules, des amis de la veille, en se portant d'instinct vers ce qui avait la force, ce qui représentait l'avenir, ce qui était l'ordre politique et social du moment. Il rompra de la sorte avec les chevaliers révolutionnaires et leurs amis, les humanistes; il repoussera durement les paysans qui avaient mis en lui leur naïve confiance; il gardera au contraire, parfois au prix des complaisances les plus étranges (bigamie de Philippe de Hesse), l'amitié et la faveur des princes et celle des bourgeois des villes. Après avoir hésité, au sujet de la puissance impériale, il finira par accorder le droit à ses disciples de lever les armes contre elle, sous prétexte qu'elle n'était qu'un pouvoir électif et non pas héréditaire.

On remarquera, à ce propos, que nous n'avons pas compté au nombre des causes qui ont agi sur la révolution protestante l'affaiblissement du pouvoir impérial, comme le font la plupart des historiens. Il nous paraît en effet absolument évident que si Charles-Quint, avec son caractère à la fois prudent et résolu, avec l'immense pouvoir dont il disposait encore, avec la volonté qu'il affirma à plusieurs reprises de rétablir l'unité catholique, ne parvint pas à écraser le luthéranisme naissant et se montra même impuissant à faire respecter, à l'égard de Luther, la sentence de bannissement portée à Worms, en 1521, la raison n'en doit pas être cherchée dans la nullité politique de son bisaïeul, Frédéric III, ni dans l'incohérence et la pénurie financière chronique de son grand-père, Maximilien I^{er}, ni même dans l'accroissement prodigieux d'autorité et d'indépendance que ces deux empereurs avaient laissé prendre aux princes et aux villes d'empire, mais uniquement à ce fait que Charles, toujours pris, depuis son avènement, entre trois périls, le péril français, le péril turc et le péril protestant, fut sans cesse contraint d'aller au plus pressé, remettant sans cesse au lendemain la grande affaire de la restauration religieuse, remportant des victoires en apparence décisives et qui, le lendemain, étaient remises en question,

et finalement échouant dans toutes les grandes entreprises de sa vie.

Ici encore, outre que Charles-Quint et surtout son entourage étaient plus ou moins touchés et à demi paralysés en matière religieuse par le *machiavélisme* commun à toutes les cours d'Europe, ce fut grâce à un concours extraordinaire de circonstances favorables que le drame de la nation, succédant au drame dans le cloître, aboutit à ce dénouement : consécration du particularisme allemand, division permanente de l'Allemagne en deux confessions rivales, perspectives de guerres de religion à la fois longues et sans pitié.

Mais, en troisième lieu, du drame dans la nation il était impossible que ne procédât pas le drame dans l'Église.

3. *Le luthéranisme ne fut pas seulement une question allemande. Il fut une crise de la chrétienté tout entière.* — C'est du reste une règle de l'histoire que les États chrétiens jadis unis sous la houlette suprême du pape ne puissent plus disjoindre entièrement leurs destinées même politiques ou sociales. Les révolutions de 1789, 1830, 1848 en France eurent leur retentissement dans toute l'Europe. La crise toute récente de l'option entre le « fascisme » et le « socialisme marxiste » se propage de même de peuple à peuple. La rébellion de Luther trouva ainsi des échos dans tous les pays voisins. Zwingli lui répondit de Zurich, Farel et Calvin, de Genève. Les « réformateurs » surgirent de partout à la fois, entraînés par l'exemple, par les écrits, par les succès de Luther. La révolution se propagea, avec des chances inégales, dans tous les pays catholiques. Ce fut l'intérêt des princes qui décida de la diffusion des idées nouvelles. Ni la haine de Rome, ni l'appel à la Bible, ni la mystique si commode du luthéranisme n'auraient réussi si les princes n'y avaient trouvé leur avantage et si les doctrines de Machiavel, empoisonnant l'atmosphère politique du xvi^e siècle, ne les avaient préparés à subordonner très généralement leurs croyances personnelles à leurs intérêts dynastiques. Le moindre coup d'œil jeté sur l'histoire du temps permet de constater que la « réforme » de l'Église est le moindre des soucis de ces princes, même les mieux intentionnés en apparence. Le concile de Trente ne recevra en général des États catholiques qu'un appui maussade et intermittent. Charles-Quint et Philippe II seront pour la papauté, quand elle se jettera dans l'œuvre si nécessaire de la réforme, de moins zélés protecteurs que les électeurs de Saxe ou le landgrave de Hesse ne l'avaient été pour Luther, ou la reine Elisabeth pour les « trente-neuf articles ».

Le drame dans l'Église n'en fut que plus complexe et plus poignant. Rarement l'action de la Providence fut plus visible. Ce que tant de réformateurs zélés n'avaient pu faire, en trois siècles, parce que leurs efforts étaient dispersés et leur champ d'action, insuffisamment étendu, l'urgence du péril le réalisa : la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres.

L'Église avait toujours affirmé qu'elle tenait de son divin fondateur des promesses d'immortalité et d'indéfectibilité. Elle s'était peut-être parfois un peu trop flée à ces promesses, oubliant que les secours divins n'excluent pas mais appellent au contraire les bonnes volontés humaines. Elle put se glorifier pourtant de ce que la Providence ne l'avait pas délaissée dans la plus terrible épreuve qui l'eût assaillie depuis ses lointaines origines.

Le redressement, commencé par des initiatives particulières, par des créations d'ordres religieux nouveaux, appelé par les vœux de plus en plus pressants de tout ce qui restait fidèle à la conception religieuse et à l'organisation traditionnelles, s'opéra définitivement aux grandes assises du concile de Trente, par une révision générale de tous les points contestés du

dogme et une remise en vigueur de l'antique discipline, désormais renouvelée et renforcée. L'avenir fut garanti par l'institution si précieuse des séminaires, pour la formation du clergé, dont on a pu dire que, si le concile n'avait pas eu d'autre résultat, il aurait accompli néanmoins la tâche qu'il s'était fixée.

Mais ce drame dans l'Église, bien que conduit à un dénouement plus heureux que l'on aurait pu le craindre, entre 1520 et 1540, aboutit néanmoins à la douloureuse constatation de la rupture définitive de l'unité religieuse en Occident, en raison du caractère incurable du schisme protestant, consolidé par ce que nous avons nommé le *machiaélisme* de l'ère historique dite moderne et qui devrait se nommer l'ère des monarchies absolues.

En résumé, nous distinguons trois causes essentielles de la Réforme ou révolution protestante : 1° *La déchéance de la papauté*, parallèle à la croissance des monarchies absolues, et aboutissant à la haine de Rome. — 2° *Le développement de la mystique augustinienne*, parallèle à un développement intense du paganisme mondain de la Renaissance, et aboutissant à une *mystique du salut* toute nouvelle, celle de la justification par la foi seule. — 3° *La décadence de la scolastique*, parallèle à un renouveau des études bibliques, facilitant le recours de Luther et de ses imitateurs à la Bible seule.

Mais nous estimons que tout ce mouvement ne put se prolonger, s'épanouir et finalement s'installer dans les faits que par suite de la transformation récente des idées politiques en Europe, idées dont Machiavel s'était fait le théoricien. Ainsi, philosophiquement parlant, l'ère moderne est dominée par les doctrines de Machiavel encore plus que par les idées religieuses résultant soit de la Révolution luthérienne soit de la Réforme tridentine.

Il ne saurait être question ici de faire une liste complète des ouvrages ou des sources dont doit s'éclairer l'historien ou le théologien désireux de découvrir les causes du vaste mouvement de la Réforme protestante. Il semble que pour se faire une idée juste de l'ensemble des faits, il soit nécessaire d'étudier séparément les quatre choses indiquées ci-dessus : la décadence du prestige papal, dans Pastor, *Geschichte der Päpste*, 8^e et 9^e éd., tomes I-IV, Fribourg-en-B., 1926, — le développement de la mystique augustinienne, dans Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1921, — la décadence scolastique, dans Renaudet, *Préforme et humanisme*, Paris, 1916, — Machiavel, et son œuvre, dans Vignal, *Machiavel*, Paris, 1929, mais à la condition de se servir des indications bibliographiques données dans ces quatre ouvrages pour approfondir d'après les sources les quatre chefs de méditation historique que nous avons énumérés. Voici en outre une liste alphabétique des ouvrages les plus utiles pour le sujet en question : Acton (Lord), *Lectures on modern history*, Londres, 1907; Allen, *The age of Erasmus*, Oxford, 1914; Arrowsmith, *The Prelude to the Reformation*, Londres, 1923; Belloc, *How the Reformation happened*, New-York, 1928; Besseler, *The Reformation and the Renaissance*, Londres, 1913; von Below, *Die Ursachen der Reformation*, Berlin, 1917; du même, *Die Bedeutung der Reformation in der politischen Entwicklung*, Leipzig, 1918; Samberger, *La Bible française au Moyen Age*, Paris, 1884; Arnold Berger, *Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung*, 3 vol., Berlin, 1895-1921; von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*, 1886-1890, 3 vol.; Heinrich Boehmer, *Luther im Lichte der neuen Forschung*, 5^e éd., Leipzig, 1918; Braun, *Biographisches und theologisches Verständnis der Entwicklung Luthers*, Berlin, 1918; Brieger, *Die Reformation*, Berlin, 1914; Buonaioni, *Lutero e la Riforma in Germania*, Bologna, 1926; Burckhardt, *Geschichte der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1891; du même, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 20^e éd., publiée par Geiger, Berlin, 1919; Cambridge, *modern History*, t. I-II, Cambridge, 1907; Carter, *The Reformers and holy Scripture*, London, 1928; Chaplin, *The effects of the Reformation on ideals and conduct*, Cambridge, 1927; Conde de Cedillo, *El cardinal Cisneros*, Madrid, 1921-1928; Cristiani, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908; du même, *Das lutheranische und protestantische*,

Paris, 1911; du même, *Luther et la question sociale*, Paris, 1912; Denifle, *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904; Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1906; Falk, *Die Bibel am Ausgang des Mittelalters*, Mayence, 1905; Lucien Febvre, *Une question mal posée*, dans *Revue historique*, mai-juin 1929; du même, *Un destin : Martin Luther*, Paris, 1928; Figgis, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1916; Flake, *Ulrich von Hutten*, Berlin, 1929; Ed. Futer, *Geschichte des europäischen Staudensystems von 1492-1559*, Munich, 1915; Gardner, *Luther and the Reformation in England*, 4 vol., Londres, 1908-1913; du même, *The english Church in the XVIIth century*, Londres, 1902; Cardinal Gasquet, *Henry VIII and the english monasteries*, Londres, 7^e éd., 1920; Gebhardt, *Die Gregorine der deutschen Nation*, Breslau, 1884; Gilson, *La philosophie du Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1922; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. VII-VIII, Berlin, 1903; Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Fribourg-en-B., 1927; du même, *Luther*, *ibid.*, 1924-1925, 3 vol.; du même, *Luther-Studien*, *ibid.*, 1921 sq.; J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, Paris, 1909; Haller, *Die Ursachen der Reformation*, Tubingue, 1917; Hauser et Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne*, Paris, 1929; Heifele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1907 sq.; Held, *Ulrich von Hutten*, Leipzig, 1928; Hermelinck, *Reformation und Gegenreformation*, Tubingue, 1911; Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911; Humbertclaude, *Érasme et Luther*, Fribourg, Suisse, 1909; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909 sq., 3 vol.; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, 14^e éd., revue par Pastor, Fribourg-en-B., 1897-1904; Kalkoff, *Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation*, Leipzig, 1917; du même, *Erasmus, Luther und Friedrich der Weise*, Leipzig, 1919; du même, *Ulrich von Hutten und die Reformation*, Leipzig, 1920; Kawerau, *Reformation und Gegenreformation*, Fribourg-en-B., 1907; Kneer, *Die Entstehung der konfessionellen Theorie zur Geschichte des Schismas*, 1893; Koehler, *Luther und die deutsche Reformation*, Leipzig, 1916; Koestlin, *Luthers Theologie*, 2 vol., Stuttgart, 1901; Kolde, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche*, 1876; Krause, *Eoban Hessus, sein Leben und seine Werke*, Gotha, 1879, 2 vol.; G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926; Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Paris, 1929; Lindsay, *A History of the Reformation*, 1906, 2 vol.; Longpré, *La philosophie de Duns Scot*, Paris, 1924; Lupton, *A life of John Colet*, 1887; Mackinnon, *Luther and the Reformation*, Londres, 1925 sq.; Mandel, *Theologia deutsch*, Leipzig, 1908; Alf. Martin, *Luther in oekumenischer Sicht*, Stuttgart, 1929; Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, Nordlingen, 1880; Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1912; Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912; du même, *Luthers Werdegang*, Gotha, 1920; du même, *Luther und Tauler*, Berne, 1918; Paquiert, article LUTHER dans le présent dictionnaire; du même, *Jérôme Alexandre*, Paris, 1900; Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899; du même, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-B., 1903; du même, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, 1922-1923, 3 vol.; Pollard, *Thomas Cranmer and the english Reformation*, Londres, 1926; Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, 1924; Renaudet, *Érasme, sa pensée religieuse et son action*, Paris, 1926; van Rhijn, Wessel Gansfort, Groningue, 1917; Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1895-1897; Rotta, *Il cardinale Nicolo di Cusa*, Milan, 1928; Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902; Samaran et Mollat, *La fiscalité pontificale au XIV^e siècle*, Paris, 1905; Scheel, *Martin Luther*, Tubingue, 1917 et sq.; Schulte, *Die Frugger in Rom*, Leipzig, 1904; Schnurer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. III, Paderborn, 1930; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, Leipzig, 1917; Seebohm, *The Oxford Reformers*, John Colet, Erasmus and Thomas More, Londres, 4^e éd., 1911; A. L. Smith, *Church and State, in the Middle Ages*, Oxford, 1913; Preserved Smith, *Erasmus*, Londres, 1923; du même, *The age of the Reformation*, New-York, 1920; Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908; Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 3^e éd., Munich, 1924; Tschackert, *Petrus von Ailly*, 1877; Valois, *Le pape et le concile*, Paris, 1909, 2 vol.; du même, *La France et le Grand Schisme*, Paris, 1896 sq., 4 vol.; Vansteenberghe,

Le cardinal Nicolas de Cuse, Paris, 1920; Villari, *Niccolo Machiavelli*, 4^e éd., Milan, 1927; du même, *Geschichte Giovanni Sannazaros*, Leipzig, 1898; Walthers, *Die deutsche Bibeldruckung des Mittelalters*, Brunswick, 1889-1892; du même, *Lebens deutsche Bibel*, Berlin, 1917; du même, *Luthers Character*, 2^e éd., Leipzig, 1917; Workmann, *John Wycliff. A Study on the English medieval Church*, Oxford, 1926, 2 vol.; du même, *The dawn of the Reformation, the age of Hus*, Londres, 1902.

II. LES DOCTRINES. — Nous n'avons pas l'intention de dresser ici une théologie protestante complète, mais de signaler les points de divergence principaux entre cette théologie, et celle de l'Église catholique. C'est justement le travail qui a déjà été fait, *implicitement*, au concile de Trente. Les Pères de ce concile ont eu en vue la réfutation solennelle des erreurs les plus importantes des soi-disant réformateurs. Mais les textes officiels de l'assemblée n'ont pas cherché à déterminer, dans chaque cas particulier, la teneur exacte de l'opinion qu'ils avaient pour mission de condamner. Ce qui était *implicite* dans ces textes, nous allons essayer de le rendre *explicite* et nous suivrons, dans les grandes lignes l'ordre même des décrets du concile.

1. LE PROBLÈME DES SOURCES DE LA FOI : LA BIBLE ET LA TRADITION. — Le biblicisme nous est apparu comme l'un des trois traits dominants et permanents de la « réforme » protestante. Les deux autres sont la haine de Rome et le dogme de la justification par la foi seule. La haine de Rome a fourni l'occasion et le prétexte. La mystique de la justification par la foi seule a été, chez Luther et Calvin, tout au moins et bien qu'à des titres divers, le moteur caché. Le biblicisme a servi de levier, d'arme offensive et défensive.

1^o *Le biblicisme chez Luther*. — Si le biblicisme fait corps avec la doctrine de Luther, à partir de sa rupture complète avec Rome (1520), si on le retrouve dans toutes ses œuvres, c'est surtout dans trois de ses ouvrages, qu'il en a affirmé le principe. Le premier, c'est le *Manifeste à la noblesse* (août 1520); le second, la *Préface de la Bible et de l'Épître aux Romains* (sept. 1522); le troisième, le *De servo arbitrio* (fin décembre 1525). Dans le premier, Luther a nié le pouvoir exclusif d'interprétation de l'Église; dans le second, il a développé le mystère de son exégèse personnelle; dans le troisième, il a affirmé la parfaite clarté de la Bible et donné ainsi le motif secret de sa négation du droit d'interprétation de l'Église.

Il manquerait pourtant quelque chose d'essentiel à l'exposé du biblicisme de Luther, si l'on s'en tenait aux trois idées que présentent ces trois ouvrages. Le point de départ du réformateur, c'est le parti pris qu'il a de n'accepter comme appartenant à la révélation que ce qui se trouve dans la Bible, en d'autres termes, la *négation de la tradition*. Nous avons donc quatre points à mettre en évidence : négation de la tradition, négation du droit de l'Église sur la Bible, clé générale du biblicisme luthérien, clarté de la Bible, dès qu'on en possède la clé.

1. *Négation de la tradition*. — Pour Luther, la Bible contient toute la révélation. L'on n'y peut rien ajouter. L'on n'en doit rien retrancher. Tout ce qui n'est pas dans la Bible n'est qu'une addition humaine et *tout ce qui est addition humaine vient de Satan*. C'est à Leipzig, en juillet 1519, que Luther formula publiquement, pour la première fois, cette règle de l'exclusivisme biblique : « Le fidèle chrétien, dit-il, ne peut être content d'admettre quoi que ce soit au-delà de l'Écriture sainte, qui est à proprement parler le *droit divin*, à moins que ne survienne une nouvelle révélation bien démontrée. Bien plus le droit divin nous interdit de croire autre chose que ce qui est prouvé par l'Écriture ou par une révélation manifeste ». Kidd, *Documents illustrative of the Continental Reformation*, p. 50. Cette déclaration est complétée par cette phrase du *De abroganda missa* : « Tout ce qui n'est pas dans les Écritures est tout simplement une addition de Satan » (novembre 1521, publié en janvier 1522). *Quod in Scripturis non habetur, hoc plane Satanae additamentum est*. W., t. VIII, p. 418.

Luther ne se rend pas compte de ce qu'il y a d'illogique dans ce radicalisme biblique. Il croit que tout fidèle est assisté de l'Esprit-Saint pour lire et comprendre la Bible. Il ne se demande pas si cette assistance de l'Esprit-Saint ne pourrait pas avoir été accordée à l'Église pour garder le dépôt de la révélation chrétienne et si réellement Jésus-Christ a bien entendu tout renfermer dans le texte écrit, alors que lui-même n'a rien voulu écrire et qu'il n'a jamais commandé à ses disciples d'écrire. Il oublie surtout de nous montrer dans quel texte de la Bible se trouve affirmé son propre biblicisme, quelle phrase des saints Livres nous oblige à croire que tout ce qui n'est pas écrit est une addition de Satan. Au point de départ de son système, il y a donc une affirmation gratuite. Il faudrait que cette affirmation fût un axiome évident, pour que nous n'exigions pas qu'il nous en apporte la preuve.

Il est probable que la négation de la tradition se rattachait, dans son esprit, au dogme de la corruption radicale de la nature humaine par le péché originel. Si tout est corrompu dans l'homme déchu, toute opinion humaine est erronée, comme tout acte humain est coupable. Donc, tout ce que l'homme ajoute à l'Écriture est une « addition de Satan ». Quoi qu'il en soit, Luther rejette toute *tradition*. Sans doute, il lui arrive fréquemment d'invoquer des autorités, telles que Gerson ou saint Augustin. Mais c'est uniquement, croit-il, en tant que ces autorités confirment les doctrines qu'il croit trouver dans les Écritures. Toute la valeur de ces autorités leur vient de leur intelligence de la Bible. En dehors de cette intelligence, leur prestige était pour lui rigoureusement égal à zéro. Au nom de ce biblicisme antitraditionaliste, Luther rejette une infinité d'usages ecclésiastiques. Il fait l'énumération de ces usages, en vue de la diète d'Augsbourg, dans un mémoire adressé, en mars 1530, à l'électeur Jean de Saxe. En tête de cette liste sans fin, il met ces simples mots : « Contre l'Évangile ». Et cela signifie simplement que les usages en question, carême, jeûnes, bénédiction des rameaux, lecture de la passion en latin, messe des présanctifiés, etc. ne sont pas dans l'Évangile.

2. *Négation du droit exclusif d'interprétation de l'Église*. — Luther ne s'est jamais expliqué sur la « tradition » autrement que de la façon négative que l'on vient de voir. Mais il n'est pas douteux que par « tradition » il entendait tout aussi bien le consentement des Pères, en dehors des commentaires bibliques, que les décisions des conciles et à plus forte raison les décisions des papes. Son rejet de la tradition n'avait au fond pour but que l'élimination de l'autorité de l'Église. Son biblicisme ne pouvait donc avoir toutes ses suites que si la Bible était enlevée à l'Église, pour être remise directement à chaque fidèle. Sans cette révolution, le biblicisme n'avait même aucune raison d'être. Sur ce point, le biblicisme de Luther ressemblait à celui des hérésiarques ses prédécesseurs, tels que Wycliff et Jean Huss. C'était une arme dressée contre l'Église enseignante et dirigeante. Mais l'identification du *droit divin* avec le texte biblique suffisait à reprendre à l'Église son droit d'interprétation, pour « abus de gestion ». Du moment que tout ce qui est ajouté à la Bible est « addition de Satan », l'Église convaincue d'avoir beaucoup ajouté à la Bible ne pouvait plus être que l'instrument de Satan ou son jouet. Elle devait être considérée comme « le siège

de l'Antéchrist ». C'est en effet ce que Luther affirmait dans son *Manifeste à la noblesse*. Parmi les « remparts » derrière lesquels se dérobe la tyrannie romaine, il dénonce justement le droit exclusif que s'arroge la hiérarchie d'interpréter les Écritures. Le pape et les évêques ont accaparé la Bible. C'est une usurpation intolérable. Luther essaie de le prouver par deux textes qui nous semblent dénués de tout rapport avec sa thèse : le premier est de saint Paul : « Si un autre, qui est assis, a une révélation, que le premier se taise. » I Cor., xiv, 30. Il s'agit des « charismes ». Luther en conclut que tout fidèle a le droit d'interpréter la Bible. Le second texte est de saint Jean : « Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu. » Joa., vi, 45. Luther veut tirer de ces deux passages la preuve que les clefs de saint Pierre appartiennent à tout le monde et non point au pape seul. Ce n'est pas le pape qui est infailible, c'est tout fidèle qui « possède la vraie foi, l'esprit, l'intelligence, la parole et la pensée du Christ », c'est-à-dire tout homme qui admet la mystique luthérienne de la certitude du salut par la foi seule. Saint Paul l'a dit tout le reste : « L'homme spirituel juge de tout et il n'est jugé lui-même par personne. » I Cor., ii, 15. Luther attache une grande importance à ce texte qu'il citera souvent. Il y voit la charte de la liberté de « l'homme spirituel ». Et nous verrons plus loin que l'« homme spirituel » pour lui est celui qui admet sa doctrine de la justification. En résumé, la Bible n'appartient pas au pape ni aux évêques. Elle est le livre des gens qui ont la foi. Eux seuls peuvent la comprendre. Eux seuls ont le droit de l'interpréter. Ni le pape ni les conciles ne peuvent rien contre l'homme spirituel. Or, l'homme spirituel, c'est simplement celui qui a la foi. Mais qu'est-ce que la foi, pour Luther ?

3. *La clé des Écritures, selon Luther.* — C'est dans sa *Préface de la Bible* que Luther s'est expliqué sur ce point. Avoir la foi, c'est croire que Jésus a tout payé pour nous, que nous ne devons plus rien, que nulle obligation légale ne pèse désormais sur nous, que Jésus a accompli seul toute la Loi, satisfait pour toute faute, mérité le ciel pour toute âme qui croira en lui, à la condition que cette foi soit une certitude sans l'ombre d'un doute. La Préface de Luther ne contient pas autre chose que ceci : le Nouveau Testament est le contraire de l'Ancien. L'Ancien Testament, c'est la Loi. Le Nouveau, c'est la Promesse, c'est le livre de la grâce. Le mot « Évangile » signifie justement « la bonne nouvelle », le « joyeux message », c'est-à-dire l'heureuse proclamation du fait que le « bon David », Jésus, a vaincu le péché, la mort et l'enfer.

Notons bien que ce n'est nullement par la philologie, par la science objective, par l'étude impartiale que l'on arrive à ce bienheureux secret qui se nomme la foi. Luther n'a pas la moindre intention d'instituer ce qu'on appellera plus tard « le libre examen ». Cette puerilité que l'on retrouve encore çà et là dans des ouvrages d'histoire est aussi éloignée que possible de la pensée des « réformateurs ». « Il est absolument sûr, écrit Luther, en 1518, que les saintes Écritures ne peuvent être pénétrées par l'étude ni par l'esprit (humain). Il faut donc que tu désespères entièrement de ton propre examen et de ta raison pour n'avoir confiance que dans le véritable influx de l'Esprit-Saint. Crois-en mon expérience. » *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. I, p. 142.

Or, cet influx de l'Esprit-Saint s'exerce d'abord en donnant aux prédestinés la foi, et avec la foi, la certitude du salut. La clé des Écritures, c'est celle-là. Celui qui a la foi peut les lire. Il sait ouvrir toutes les portes. Il a même un critérium sûr pour apprécier la valeur relative des différents Livres sacrés. Tous n'ont pas en effet le même prix, aux yeux de Luther. Son bibli-

cisme n'est nullement une adoration aveugle du texte biblique. Saint Paul lui a appris que « l'homme spirituel juge tout ». Son biblicisme est donc à base d'illumination. C'est au nom de cette mystique que nous avons nommée la « mystique de la consolation », que Luther classe les saints Livres. De même qu'on pèse le degré d'alcool d'une liqueur, Luther se fait fort de peser le degré d'esprit évangélique de diverses parties de l'Écriture, par l'unique emploi de la règle qu'il a su formuler : « Tous les Livres authentiques de la sainte Écriture concordent en ceci que tous ils traitent du Christ et prêchent le Christ. Et c'est cela qui est la vraie pierre de touche pour éprouver tous les Livres... Tout ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, quand saint Pierre et saint Paul l'enseigneraient. Inversement, tout ce qui prêche le Christ est apostolique, quand ce seraient Judas, Anne, Pilate et Hérode qui l'auraient fait... Par là, vous pourrez conclure et savoir quels sont les meilleurs (parmi les Livres saints)... Ainsi l'Évangile de saint Jean est le seul Évangile principal. Il est tendre et juste. Il faut le placer très haut au-dessus des autres. De même, les Épîtres de saint Pierre et de saint Paul passent bien avant les écrits de Matthieu, Luc et Marc. Bref, l'Évangile de saint Jean, sa première Épître, les Épîtres de saint Paul, surtout celles aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, la première Épître de saint Pierre, voilà les livres qui t'apprennent à connaître le Christ et t'enseignent tout ce qu'il t'est nécessaire de savoir pour être saint, sans qu'il soit utile de connaître aucun autre Livre saint, ou enseignement. Après de ces Livres-là, l'Épître de saint Jacques est une véritable épître de paille, car elle ne présente aucun caractère évangélique. » Kidd, *op. cit.*, p. 104-105.

En somme, Luther ne professe qu'un biblicisme tout subjectif. Chaque livre des Écritures ne vaut que par la « consolation » qu'il en a tirée, au moyen de la certitude inconditionnelle du salut par la foi. Il est donc tout opposé au biblicisme des humanistes et notamment d'Érasme.

4. *La clarté des Écritures.* — C'est justement dans sa controverse contre Érasme que Luther fut amené à affirmer que l'Écriture est parfaitement claire. Dans son système, cela est nécessaire. Il faut que la Bible soit claire. Tout croule pour lui, si elle ne l'est pas. Elle est donc d'une clarté sans nuages. S'il y a des passages obscurs, ils ne comptent pas. Si on objecte à Luther des passages qui semblent réfuter son dogme central, celui de la justification par la foi seule, il va jusqu'à renier l'Écriture sur ce point : « Tu fais grand fracas, écrit-il, avec l'Écriture. Elle n'est que la servante. Et tu ne la produis ni en entier, ni en ce qu'elle a de meilleur, mais seulement en quelques passages sur les œuvres. Je t'abandonne l'Écriture. Moi, je veux me prévaloir du Maître, qui est le roi de l'Écriture. Il est mon mérite, la rançon de ma justice et de mon salut. » W., t. XL a, p. 457-459, texte de 1531, recueilli en 1535, déjà cité à l'article LUTHER.

Le biblicisme de Luther a donc des éclipses. Il admet que l'Écriture contient des erreurs. Mais il jette un voile prudent sur cet aspect de sa doctrine. De tels aveux sont rares chez lui. Le plus souvent, il se borne à attester la parfaite clarté des Écritures : Si quelqu'un d'entre eux (les papistes) vous aborde et vous dit : Il faut étudier les Pères ; l'Écriture est obscure, vous leur répondez : C'est faux. Il n'y a pas de livre sur la terre plus clair que l'Écriture. Comparée aux autres livres, elle est comme le soleil auprès des autres lumières. » W., t. VIII, p. 235 (1521).

On comprend que, lorsqu'Érasme prétendit qu'il y avait dans la Bible des passages obscurs, Luther lui répondit avec indignation : « Qu'il y ait, dans l'Écri-

ture, des choses obscures et que tout n'y soit pas intelligible et clair, c'est ce que prétendent en effet les sophistes impies (entendez : les théologiens catholiques), dont tu adoptes le langage, ô Érasme. Mais ils n'ont pas pu apporter un seul article pour prouver l'opinion insensée qu'ils professent sur ce point. C'est par une illusion frivole que Satan a détourné les fidèles de la lecture des Saintes Écritures et rendu la Sainte Bible méprisable, pour que ses doctrines empoisonnées, extraites de la philosophie, pussent prendre le dessus dans l'Église. » *De servo arbitrio*, W., t. xviii, p. 607 sq.

A en croire Luther, la Bible ne peut être obscure que pour ceux qui n'ont pas la foi : « Tout chrétien doit avoir cette conviction que les saintes Écritures sont une lumière spirituelle, beaucoup plus claire que le soleil, au moins en ce qui concerne le chemin de la béatitude ou ce qui appartient aux vérités nécessaires. » Il n'y a que le démon qui a pu égarer les Pères, puisque son adversaire, Érasme, a pu lui en citer un très grand nombre qui ne croient pas au serf-arbitre. Et Luther ne voit pas la cause de trouble qu'il va engendrer dans les âmes, car si le démon a pu égarer les esprits des Pères, malgré leur science biblique, leur sainteté et leur sincérité, quelle confiance pouvons-nous avoir, nous, qui leur sommes si inférieurs ? Et si la Bible, si claire, selon Luther, a pu être comprise de travers par eux, comment serons-nous assurés d'être garantis contre tout risque d'erreur à notre tour ?

2^o *Le biblicisme chez Zwingli*. — Zwingli n'est pas venu au biblicisme par les mêmes voies que Luther. Il n'était pas un mystique. Il n'avait pas connu la vie monastique. C'était un homme d'action, mêlé à la vie de son pays et de son temps. Il avait appris le grec tout seul, s'était enthousiasmé pour les travaux et les talents d'Érasme. Il avait espéré un instant s'arracher à l'enlèvement de l'impudicité par la vertu du grec biblique. Après dix-huit mois d'efforts, il avait de nouveau cédé aux penchants de sa nature sensuelle. Dès lors il s'était laissé couler à pic. Les lamentables aveux de sa lettre du 5 décembre 1518, au chanoine Uttinger, ne laissent aucun doute sur ses débordements secrets. Depuis ce temps (1518), il était resté aigri contre les institutions ecclésiastiques. Il ne nous paraît pas douteux qu'il ait subi l'influence lointaine de la révolte luthérienne, bien qu'il n'ait jamais voulu en convenir. Et on peut lui accorder en effet que, si la révolte luthérienne lui donna une impulsion, il n'en accepta jamais les principes qu'en les adaptant très librement à son cas. Cependant, en ce qui concerne la Bible, ses idées se rapprochent beaucoup de celles de Luther, sauf sur un point essentiel : l'utilisation d'une clé d'origine mystique pour interpréter les Écritures. Nous ramènerons à deux les principes bibliques de Zwingli :

1. La Bible contient tout le droit divin. Il n'est pas permis d'y rien ajouter, d'en rien retrancher. Toutes les institutions qui ne sont pas fondées sur la Bible sont nulles et non avenues, criminelles et diaboliques. La Bible suffit. 2. La Bible se suffit ; elle est parfaitement claire et n'a besoin d'aucune interprétation ecclésiastique.

Sur le premier point, comme Luther, il se contente d'affirmer. Dès 1520, il obtient des bourgeois du conseil de Zurich une ordonnance érigeant le biblicisme en loi d'État. Il semble que le biblicisme apparaisse alors comme un principe premier, une évidence immédiate. On en a assez des opinions et des disputes d'école. Le seul mot de Bible exerce une fascination irrésistible.

Sur le second point, que Zwingli considérait comme capital, il a écrit un livre spécial : *De la clarté et de la certitude de la Parole de Dieu* (*Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*), 6 septembre 1522, C. R.,

Op. Zuinglii, t. I, p. 328-384. Nous n'en citerons que ce passage qui livre toute la pensée de Zwingli : « Ceux qui se font les défenseurs et les champions des doctrines humaines ont toujours l'habitude de parler de la manière suivante : Nous vous accordons, nous aussi, que la doctrine évangélique, inspirée de Dieu, doit être préférée à toutes les autres doctrines. Poussés en effet par la grâce ou par la puissance divine, ils ont fait ce progrès d'en venir jusque-là. Mais les manières d'interpréter l'Évangile, disent-ils encore, sont diverses et contradictoires. Dans une telle variété d'opinions, il faut qu'il y ait un juge, qui prononce sur la vérité de l'une de ces opinions et impose silence aux autres. Voilà ce qu'ils disent. Et tout cela n'a qu'un but, qui est de soumettre l'interprétation de la Parole de Dieu aux jugements des hommes, afin de pouvoir plus aisément, par les Caïphes et les Annes, persécuter les ministres de la Parole et les promener de tribunal en tribunal, devant les divers juges. Mais écoutez, je vous prie, notre réponse à nous. Les écrivains sacrés appellent *Évangile* non seulement ce qui a été écrit par Matthieu, Marc, Luc et Jean, mais tout ce qui a été livré par Dieu aux hommes, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, tout ce qui nous informe de la grâce et de la volonté de Dieu. Or, comme la volonté de Dieu est unique et unique son Esprit, qui n'est certes pas un Esprit de dissension, mais de concorde, il était nécessaire que le sens de la Parole divine fût unique et très simple, quelles que soient les expositions et opinions diverses par lesquelles il peut être déchiré par nous... Si donc tu permets à la Parole de Dieu de rester ce qu'elle est..., elle proférera en toi comme en moi toujours le même sens. » Voir Kidd, *loc. cit.*, p. 406.

Ce fut grâce à des assertions de ce genre, souvent répétées, que Zwingli réussit à persuader les bourgeois du conseil qu'ils avaient le droit et le devoir de s'ériger eux-mêmes, en dépit de leur incompetence, en juges souverains des controverses théologiques, à la condition que ces controverses seraient réglées par le recours unique à la Bible. Du moment que la Bible suffit et qu'elle se suffit, le bourgeois le plus étranger aux discussions théologiques peut trancher en dernier ressort dans les matières religieuses.

3^o *Le biblicisme chez Calvin*. — Si le biblicisme chez Luther est dominé par une certitude subjective, celle de la justification par la foi seule ; chez Zwingli, par la haine de toute autorité ecclésiastique et les tendances de l'humanisme vers le recours aux sources : il reçoit, chez Calvin, sa couleur particulière — il ne semble pas qu'on l'ait assez remarqué — de son tempérament et de sa formation de *juriste*.

Sans doute, Calvin, à la différence de Zwingli, est un mystique authentique de l'école de Luther. Il s'est assimilé les thèses luthériennes sur la justification, il en a ressenti la puissance consolante, il les a retrouvées dans l'Écriture. Mais c'est en tant que *juriste* rigoureux et intransigeant qu'il a fait, en matière de biblicisme, œuvre originale.

Il part, lui aussi, du principe fondamental de Luther et de Zwingli, à savoir que le *droit divin* est contenu dans la Bible. C'est pour lui le premier des dogmes. Il en déduit que toutes les institutions catholiques non appuyées sur la Bible, telles que la confirmation, l'ordre, l'extrême-onction, la pénitence, le mariage sacramentel, etc. sont des inventions diaboliques. Il se montre, sous ce rapport, beaucoup plus sec et plus radical que Luther, en qui des souvenirs demeurés chers à son cœur de prêtre dévoyé altéraient la rigueur des exécutions. L'appel à la Bible, chez Calvin, est continu. C'est un procédé de tous les instants, un argument inépuisable. On dirait que ce théologien-légiste a la fureur des textes, qu'il ne puisse

rien concevoir sans un texte, que la vie ne soit pas admissible pour lui en dehors des formules écrites, et qu'en particulier le magistère vivant d'une Église, la tradition vivante du catholicisme lui soient insupportables, comme un chaos d'usurpations humaines sur le droit divin. Exemple : il parle de l'adoration du Christ dans l'hostie consacrée, en usage dans l'Église catholique. Il condamne cette adoration avec violence et comme une vraie idolâtrie. Puis, il s'écrie : « Quant à nous, pour ne pas tomber dans une telle fosse, fixons nos oreilles, nos yeux, nos cœurs, nos esprits, nos langues totalement dans la doctrine sacrée de Dieu — il veut dire dans la Bible — car c'est l'école de l'Esprit-Saint, le plus parfait des maîtres, dans laquelle on fait tant de progrès que l'on ne doit rien apprendre d'ailleurs et que l'on renonce volontiers à savoir tout ce qui n'y est pas enseigné ! » *Institutio christiana*, édition de 1536, C. R., *Opera Calvini*, t. 1, p. 125; éd. Barth, t. 1, p. 144.

Les derniers mots de cette phrase sont surtout à retenir. On pourrait dire qu'ils sont la charte du puritanisme, en tant que le puritanisme est le plus intrinsèque des biblicismes et que le puritain ne veut plus être que l'homme d'un livre, du Livre par excellence, et ignorer tout le reste. Calvin avait pourtant été humaniste comme Zwingli. Mais, en se convertissant, il a dit adieu aux études profanes. Il ne veut plus connaître que la Bible. Il ne veut plus penser que bibliquement. La Bible est son code, sa loi, son tout. Elle contient les normes de la vie publique et privée, les lois éternelles et immuables de toute croyance, de toute morale, de toute politique, de toute vérité. *Ignorandum libenter quidquid in ea non docetur*, ces mots de Calvin le traduisent merveilleusement bien.

Toutefois ce n'est pas là que se trouve l'originalité principale de Calvin. La Bible suffit et la Bible se suffit. Ces deux principes étaient admis par ses deux devanciers. Mais en dehors de ces deux axiomes fondamentaux, Calvin a découvert deux autres idées, par quoi son biblicisme est quelque chose de nouveau et d'inédit.

En premier lieu, tandis que Luther et Zwingli tenaient pour accordé que l'Écriture est de droit divin, sans se demander par qui a été établi le canon des Écritures et de qui, par suite, l'Écriture tient son autorité en tenant sa canonicité, Calvin aborde résolument cette question épineuse. Pour Luther et Zwingli, l'Esprit-Saint n'est donné au croyant que pour interpréter l'Écriture. Pour Calvin, il fonde en outre, dans la foi du croyant, la canonicité des textes scripturaux. Pour Luther, la clé des Écritures est le dogme de la justification. Pour Calvin, il n'est pas question d'une clé de ce genre. Du moins, Calvin ne donne pas de précisions aussi limitées sur la nature des raisons qu'il a de croire que telle Écriture est canonique ou non. Mais il exclut en tout cas plus rigoureusement que Luther toute intervention de l'Église, même dans la détermination des Écritures canoniques.

Il s'indigne à la seule pensée qu'une autorité humaine puisse intervenir en cette affaire et l'injure vient sous sa plume : « Quant à ce que ces canailles demandent d'où et comment nous serons persuadés que l'Écriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église, c'est autant comme si aucun s'enquerrait d'où nous apprendrions à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. »

C'est qu'en effet, pour Calvin, « l'Écriture a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur et les choses douces et amères de montrer leur saveur. »

Calvin connaît cependant le mot célèbre de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je n'y

étais mû par l'autorité de l'Église catholique ». (*Contra Epistolam Manichei*, § 6). Il le cite et se l'objecte à lui-même. Mais à quoi servirait-il d'être avocat, si l'on n'était pas capable d'amortir la force d'un texte de jurisprudence ? Calvin explique le mot de saint Augustin en disant que, sans doute, l'autorité de l'Église attire l'attention sur la sainte Écriture, mais que seule l'Écriture, par son caractère propre, par une vertu que Dieu lui communique, a le pouvoir d'engendrer la foi. Elle est donc érigée par Calvin à la hauteur d'un principe premier. Elle possède une évidence qui lui est propre. On ne peut pas la confondre avec un autre écrit. Il suffit de la lire pour faire la différence entre un livre sacré et un livre profane, à condition toutefois que l'on soit prédestiné. La canonicité et l'authenticité des saints Livres, selon Calvin, « se voit à l'œil ». Vous lisez Démosthène ou Cicéron, Platon ou Aristote. Vous êtes enchaîné, remué, ravi. Mais si vous passez de là à la Bible, le charme des auteurs profanes s'évanouit. Leur éloquence n'est plus rien. « C'est d'un autre ordre », eût dit Pascal. On perçoit donc directement l'origine divine des textes bibliques. Ils portent la trace de la main de Dieu ! De plus, chaque croyant reçoit directement, de l'Esprit-Saint, la certitude que les Écritures sont inspirées de Dieu. *Institution chrétienne*, édition française de 1562, l. I, c. vii-ix : *Sur quoi se fonde l'autorité de l'Écriture*. Calvin a donc été jusqu'au bout du biblicisme. On ne pouvait pas aller plus loin dans cette voie.

Mais ce théologien-juriste a encore innové sur un autre point très important. Il ne se contente pas de voir dans l'Écriture la source du droit divin. Il veut y trouver le droit tout court. Pour Luther, l'Ancien Testament ne contenait que la Loi qui menace et effraie, tandis que l'Évangile nous apporte la Promesse qui console et apaise. Il s'ensuivait que la Loi n'était pas faite pour être observée, puisque précisément c'est notre impuissance à l'observer qui est à la base de notre foi en Jésus-Christ. Luther et Zwingli après lui étaient donc tout disposés à abandonner la législation politique et sociale au pouvoir civil. Luther avait utilisé la Bible pour créer une religion adaptée à ses besoins d'âme et à son goût de l'ordre monarchique. Zwingli avait plié la Bible à la fondation d'une Église dominée par l'aristocratie bourgeoise et républicaine d'une ville libre. Mais Calvin prend les choses infiniment plus au sérieux. Ce juriste a la révérence des textes. Du moment que Dieu commande, il commande pour l'éternité. Les lois qu'il pose sont valables pour tous les pays et tous les temps. Ces lois sont la règle même de la cité. Calvin n'admet donc pas que le pouvoir civil puisse faire des lois, qui ne soient pas, d'une façon ou d'une autre, tirées de la Bible. Le seul régime qu'il admette, dans un pays, une ville, un empire, c'est la « Biblicratie ». Il fera de Genève une « Ville-Église ». Il comprend la société sous forme de « couvent laïque ». Tout le puritanisme est en germe dans sa doctrine de la Bible. En 1535, quand il écrivait son *Institution*, il n'avait pas encore mis la main à la pâte. Il ne voyait dans l'Église que la société invisible des prédestinés. En 1539, dans une nouvelle édition de son livre, il a déjà évolué. Mais, en 1543, alors qu'il est revenu en vainqueur à Genève, il conçoit l'idée d'une Église, qu'il croit calquée sur l'Église primitive. Cette Église doit être la société même. Elle a ses lois propres. Loin de les recevoir de l'État, elle les lui impose. L'État doit obéir à la Bible, et par suite au théologien qui seul en fait est capable de la lire et de la bien comprendre, mais Calvin ne tire pas cette conséquence de fait.

Le biblicisme a atteint de la sorte son apogée. Il n'ira jamais plus haut ni plus loin, même au temps des « Saints » de Cromwell.

4^o *Le biblicisme des « 39 Articles »*. — La position de l'Église anglicane, au sujet de la Bible, est définie par le 6^e des trente-neuf articles de 1562, ainsi conçu : « La sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, de sorte que tout ce qui n'y est pas contenu ou ne peut pas être prouvé par elle ne doit être exigé d'aucun homme comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut. Sous le nom d'Écriture sainte nous comprenons ces Livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'autorité n'a jamais été mise en doute dans l'Église ».

Après cet article vient l'énumération des Livres reconnus comme canoniques. Sont exclus de la liste les livres deutérocanoniques, et en particulier les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch, etc.

Comme dans tout l'ensemble de sa constitution, l'Église anglicane prenait ici, un peu au petit bonheur, une *via media* entre le biblicisme rigide de Calvin et l'enseignement de l'Église catholique. Le sens de l'article 6 est en effet le suivant : 1. La Bible suffit au salut. 2. Elle ne suffit pas tout à fait, car pour savoir quels livres font partie de la Bible, il faut consulter la *tradition*. 3. Il appartient à une Église nationale de décider, à elle seule, si les livres regardés comme canoniques dans certaines parties de l'Église ou dans certaines périodes de l'histoire doivent être considérés ou non comme parole de Dieu.

Cela n'était pas très logique, car de deux choses l'une : ou le canon des Écritures est article de foi, et alors il est possible de fonder un article de foi sur une décision de l'Église, ou il n'est pas article de foi, et comment pourra-t-on fonder des articles de foi sur des textes dont la canonicité elle-même n'est pas de foi et se trouve par là même sujette à caution ?

Calvin seul avait vu la difficulté et avait trouvé dans une logique intrépide mais audacieuse une solution commode : un texte biblique porte en lui-même sa marque d'authenticité et de canonicité comme le soleil porte avec sa lumière la preuve de son existence.

II. *LE PÉCHÉ ORIGINEL*. — 1^o *Chez Luther*. — C'est à propos de la notion du péché originel que Luther a commencé à dévier de la doctrine catholique. On peut diviser en trois étapes son évolution à ce sujet : 1. Avant son voyage à Rome, il est encore substantiellement catholique, bien que ses expériences intimes et ses lectures favorites le poussent déjà à une conception très pessimiste de la nature déchue. — 2. A la suite de son voyage de Rome, il semble bien avoir adopté une théorie voisine de celle que Seripandi devait défendre au concile de Trente et qui porte le nom de théorie de la *double justice*. Cette théorie se résume en deux points : l'homme déchue peut, avec le secours de la grâce, faire quelque bien, mais son pouvoir est étroitement limité et ne suffit pas à assurer son salut. Il lui faut, en plus de sa « justice personnelle » une *seconde justice*, qui est celle de Jésus-Christ. Il y a donc deux justices, l'une infuse, l'autre imputée. C'est à peu près ce que l'on trouve dans le *Commentaire sur les Psaumes* de Luther, entre 1513 et 1514. — 3. Mais Luther ne s'arrête pas là. Il ne cesse de diminuer l'importance de la première justice pour grossir celle de la seconde, jusqu'à ce qu'il arrive à supprimer celle-là pour ne plus admettre que celle-ci. Dès son *Commentaire de l'Épître aux Romains* (1515-1516), il manifeste avec éclat son sentiment nouveau. Les injures aux théologiens y alternent avec les plus sombres descriptions de la corruption humaine : « Qu'est-ce donc, écrit-il, que le péché originel ? *Primo*, selon les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation et le manque de justice originelle. Quant à la justice, suivant eux, elle est dans la volonté comme dans son sujet. C'est donc là aussi que réside sa priva-

tion. Elle appartient en effet au prédicament de la qualité, selon la logique et la métaphysique. *Secundo*, selon l'Apôtre (saint Paul) et la simplicité du sens dans le Christ Jésus, ce n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, bien plus ce n'est pas seulement la privation de lumière dans l'intelligence, de force dans la mémoire, mais c'est en vérité la privation de toute rectitude et de toute puissance dans toutes les facultés tant du corps que de l'âme et de tout l'homme tant intérieur qu'extérieur. De plus, c'est le penchant même au mal, le dégoût du bien, la répugnance pour la lumière et la sagesse, l'amour au contraire des ténèbres et de l'erreur, la fuite et l'abomination des bonnes œuvres, l'empressement au mal... En somme, ainsi que les anciens Pères l'ont dit, ce péché d'origine, c'est le foyer même de la concupiscence, la loi de la chair, la loi des membres, la langueur de la nature, le tyran, la maladie originelle... » Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, t. 1 b, p. 143 sq.

Depuis ce temps, Luther, qui a changé sur beaucoup d'autres points, n'a plus varié en ce qui concerne le péché originel. Dans les *Articles de Smalkalde*, qui sont de 1538, son langage est le même en substance que celui qu'on vient de lire. Mais il ajoute les précisions intéressantes que voici : « Ce péché originel est une corruption si profonde et si mauvaise de la nature qu'aucune raison ne la connaît, mais que nous devons en recevoir la révélation par l'Écriture. De là vient qu'il y a eu beaucoup d'erreurs et de cécité sur cet article, tel que les scolastiques l'ont enseigné, notamment : 1. que, par la chute d'Adam, les forces naturelles de l'homme sont restées intactes et entières et que l'homme tient de sa nature une raison droite et une volonté bonne, comme disent les philosophes ; 2. que l'homme possède un libre arbitre pour faire le bien et éviter le mal ou inversement pour laisser le bien et faire le mal ; 3. que l'homme peut, par ses forces naturelles, accomplir et observer tous les commandements de Dieu ; 4. qu'il peut, par ses forces naturelles, aimer Dieu par dessus tout et son prochain comme lui-même ; 5. que, lorsque l'homme fait tout ce qui est en lui, Dieu lui donne sûrement sa grâce ; 6. que, lorsqu'il s'approche d'un sacrement, il n'a pas besoin du ferme propos de bien faire, mais qu'il suffit de n'avoir pas le mauvais dessein de pécher, tant la nature est bonne et efficace le sacrement ; 7. qu'il n'est pas établi par l'Écriture que pour faire une bonne œuvre il est nécessaire d'avoir l'Esprit-Saint avec sa grâce. » *Luthers Werke*, éd. Schwetschke, t. III, p. 55-56.

Dans la *Confession d'Augsbourg*, le péché originel est donné comme consistant en ce que les hommes naissent « sans la crainte de Dieu, sans confiance en Dieu et avec la concupiscence. » Kidd, *op. cit.*, p. 262.

En recueillant tous les textes, on arrive à la conception suivante, chez Luther : 1. L'homme est complètement déchue depuis la faute d'Adam. Il n'a aucune puissance pour le bien. Tous ses actes sont des péchés mortels. Même en croyant bien faire, nous péchons, *bene operando peccamus*, ou encore, *homo, quando facit quod in se est, peccat*. W., t. 1, p. 148 (1516). La grâce même de Dieu ne pourrait rien tirer de nous. Toute notre justice est imputée.

2. Il s'ensuit que tous les actes des hommes, aussi bien des sages du paganisme que des hommes régénérés par le baptême, sont de véritables péchés devant Dieu : « Toutes les vertus des philosophes, bien plus, de tous les hommes, soit des juristes, soit des théologiens, sont des apparences de vertus et en réalité des vices. » Cité par Denifle, *Luther und Luthertum*, t. 1, p. 528.

3. Et cela s'explique par ce fait que la concupiscence non seulement est invincible, en ce sens qu'elle ne peut être extirpée, mais en ce sens qu'elle vicie tous nos

actes, qu'elle est présente en tous et les corrompt, par une sorte de freudisme avant la lettre.

4. L'homme n'a donc plus aucune liberté. Cependant, il est à noter sur ce dernier point que Luther a présenté son déterminisme sous deux formes bien différentes. Avant d'écrire son *De servo arbitrio*, qui est de 1525, il parle toujours comme si la perte du libre arbitre était une conséquence du péché originel. C'est ce qui explique que, parmi les propositions de Luther condamnées par la bulle *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520, on trouve la suivante : *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est peccatum mortaliter*. Dans le langage de Luther alors la liberté n'est pas un pouvoir d'option, mais seulement le pouvoir de faire le bien. Ce pouvoir existait donc avant le péché, mais il a été perdu par le péché. Dans le *De servo arbitrio*, Luther parle du pouvoir d'option. Les raisons pour lesquelles il le refuse à l'homme sont aussi bien valables pour l'ange. Il ne fait au péché originel que de lointaines allusions. Son grand argument est que la liberté est un nom divin, un attribut divin, une propriété réservée à Dieu. Ce qui détruit la possibilité même de la liberté dans la créature, c'est la volonté omnisciente et toute-puissante de Dieu : « Par sa volonté immuable et éternelle, autant qu'infailible, Dieu prévoit et fait toutes choses. Cette proposition, semblable à un éclair, terrasse et détruit radicalement le libre arbitre... Il suit de là nécessairement que tout ce que nous faisons, que tout ce qui arrive, même lorsqu'il paraît contingent et accidentel, se produit effectivement d'une façon immuable et nécessaire, quand on fixe le regard sur la volonté divine... La liberté est en définitive un nom divin et ne peut être attribuée à personne qu'à Dieu ». W., t. xviii, p. 615 sq.; éd. Schwetschke (notes d'Otto Scheel), *Ergänzungsbände*, t. II, p. 235 sq. Mais comme, avant le péché, l'homme faisait le bien naturellement, on pouvait dire qu'il était libre, c'est-à-dire non enchaîné au péché, tandis que maintenant il n'a même plus cette liberté au sens large, il est enchaîné au mal, il est esclave du péché, de Satan et de la mort.

2° Zwingli et le péché originel. — Il y a entre la doctrine de Zwingli et celle de Luther, sur le péché originel, à la fois de frappantes ressemblances et des différences profondes. Ce fut là un des points de friction entre les deux réformateurs. Comme Luther, Zwingli admet ce paradoxe : l'homme est à la fois impuissant et responsable, tout arrive nécessairement, et Dieu est aussi bien l'auteur de la trahison de Judas que de la pénitence de saint Pierre. Il écrit à Brunner, le 25 janvier 1527 : « Accordons que c'est bien par l'ordre de Dieu que celui-ci est parricide et celui-là adultère... Que l'on dise donc que c'est en vertu de la Providence divine qu'il existe des traîtres et des homicides, nous le permettons. Nous aussi nous le disons, mais nous ajoutons que ceux qui font ces crimes sans se corriger ni se repentir sont destinés par la Providence aux supplices éternels, pour servir d'exemples de sa justice. Voilà notre canon! » C. R., Op. Zwinglii, t. ix, p. 30 sq.

Mais, en ce qui concerne le péché originel lui-même, Zwingli est presque aux antipodes de Luther. Dans son *Explication des 67 articles*, il distingue trois sortes de péché : 1. le péché d'incrédulité qui seul entraîne la damnation; — 2. le *Bresten*, c'est-à-dire la « contagion » ou infirmité originelle, la faiblesse de notre nature déchu, en Adam; — 3. les œuvres qui découlent de ce « Bresten », comme les branches sortent d'un tronc.

Il est aisé de voir que le « Bresten » de Zwingli n'est autre que le péché originel. Il l'identifie à la concupiscence. Mais contrairement à Luther, il n'admet

pas que cette « maladie » soit un vrai péché et qu'elle entraîne la damnation. Il la décrit comme une sorte d'amour-propre, qu'il nomme *φιλαντία*. Zwingli conservait de son humanisme une profonde sympathie pour les sages de l'antiquité. Il ne pouvait se résoudre à les condamner à l'enfer. Il absout de même les enfants morts sans baptême. On comprend dès lors ce passage de la *Fidei ratio*, qu'il adressa, le 8 juillet 1530, à l'empereur au cours de la Diète d'Augsbourg : « Le péché originel, tel qu'il existe dans les fils d'Adam, n'est pas proprement un péché... Il n'est pas en effet une violation de la loi. Il est donc une maladie et un état : une maladie, car, de même qu'Adam est tombé par amour de soi, nous tombons; un état, car de même qu'il est devenu esclave et sujet de la mort, ainsi nous naissons esclaves et fils de la colère et sommes sujets à la mort... Il résulte de là, si nous sommes rendus à la vie par le Christ, second Adam, comme nous avons été livrés à la mort par le premier Adam, que c'est à tort que nous damnons les enfants des parents chrétiens (morts sans baptême) et même ceux des païens... » Kidd, *op. cit.*, p. 472 sq.

Déjà sur ce premier point, le biblicisme de Zwingli rendait un son tout autre que celui de Luther et ce dernier trépignait d'indignation au sujet des doctrines de son rival.

3° Calvin et le péché originel. — Avec Calvin, nous revenons à la doctrine luthérienne pure. Sans insister sur les étapes de la pensée de Calvin, nous dirons que l'on peut résumer sa doctrine du péché originel, telle qu'elle est contenue dans l'édition définitive de l'*Institution* (1559), dans les six propositions suivantes : 1. Dieu avait créé l'homme dans un état de nature parfaite, en possession de la liberté de bien faire et de rester « conjoint à son Créateur ». — 2. Par suite du décret éternel de Dieu, Adam a péché. « L'infidélité a été à la base de sa révolte. De là est procédé l'ambition et orgueil, auxquels deux vices l'ingratitude a été conjointe ». — 3. Par cette faute, Adam « a ruiné tout son lignage... ayant perverti tout ordre de nature au ciel et en la terre ». — 4. le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de notre nature, laquelle étant répandue en toutes les parties de l'âme nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle œuvres de la chair ». C'est bien le péché d'Adam qui réside en nous et non point seulement la peine de ce péché. « La nature est une semence de péché, en sorte qu'elle ne peut être que déplaisante et abominable à Dieu. » Ce n'est pas assez dire que de déclarer que le péché originel est la privation de la justice originelle. Il faut y voir cette source fertile de tout mal que nous nommons la concupiscence. « L'homme n'est autre chose de soi-même que concupiscence ». — 5. C'est en ce sens qu'il faut dire que l'homme a perdu le franc arbitre. C'est à tort que les philosophes prétendent que la raison suffit à bien conduire l'être humain et que la volonté a la libre élection pour suivre en tout la raison. Calvin reconnaît que la plupart des Pères « ont suivi les philosophes », plus qu'il ne convenait. Saint Augustin seul a bien compris les Écritures. Pour Calvin, son sentiment est très net : « C'est une chose résolue, dit-il, que l'homme n'a point le libéral arbitre à bien faire, sinon qu'il soit aidé de la grâce de Dieu et de grâce spéciale qui est donnée aux élus seulement par régénération, car je laisse là ces frénétiques qui babillent qu'elle est indifféremment exposée à tous. » A vrai dire, Calvin n'oublie pas qu'il a été humaniste. Il ne peut se tenir d'exprimer son admiration en passant pour les sages de l'antiquité, surtout les jurisconsultes, les philosophes, les dialecticiens, les médecins du paganisme. Mais il reconnaît qu'ils n'ont pas eu la « sagesse

spirituelle » et que les quelques « gouttes de vérité » que l'on trouve chez eux ne font que mieux ressortir leur responsabilité et la profondeur des ténèbres qui les enveloppaient. — 6. Calvin maintient en effet la pleine responsabilité de l'homme, en dépit de son impuissance. Il ne voit pas qu'il fait de Dieu un monstre qui punit des créatures pour des fautes qu'elles n'avaient pas le pouvoir d'éviter. Voici comment il explique cette responsabilité : l'homme est tellement corrompu qu'il prend plaisir au mal. Il pèche avec délectation, sans contrainte, avec empressement. « Il pèche volontairement et non pas malgré son cœur, ni par contrainte, il pèche, dis-je, par une affection très encline et non pas étant contraint par violence. » Cette complaisance dans le mal apparaît à Calvin, ainsi qu'à Luther, comme constituant essentiellement la responsabilité. Ici encore le juriste l'emporte sur le théologien. Car le juriste ne veut savoir qu'une chose : si le délinquant n'a pas été contraint, s'il n'a pas été entraîné par la crainte ou quelque sentiment imposé du dehors. S'il apparaît qu'il a agi avec joie, de lui-même, il est tenu pour responsable devant la loi.

4^o *Le péché originel dans les « 19 Articles »*. — L'article 9 de la confession anglicane traite du péché originel en ces termes : « Le péché originel ne consiste pas dans l'imitation d'Adam (comme le prétendent vainement les Pélagiens) ; mais c'est la faute et la corruption de la nature de chaque homme qui, d'une façon naturelle, tire son origine d'Adam. Et c'est par là que l'homme s'est éloigné de sa droiture originelle et se trouve de sa propre nature incliné au mal, de sorte que les convoitises de la chair sont toujours contraires à celles de l'esprit. Et c'est pourquoi le péché originel mérite la colère de Dieu sur tout homme qui vient en ce monde. Et cette infection de la nature demeure même en ceux qui sont régénérés. C'est pourquoi la convoitise de la chair, appelée par les Grecs « phronéma sarkos », que l'on traduit sagesse, ou sensualité ou affection ou désir de la chair, n'est pas soumise à la loi de Dieu. Et, quoique cette sensualité n'entraîne pas de condamnation pour ceux qui croient et sont baptisés, cependant l'Apôtre confesse que la convoitise impure ou concupiscence a en elle-même la nature du péché. »

Cette doctrine diffère très peu de celle de Luther et de Calvin. Elle identifie la concupiscence et le péché originel. Elle pose en principe que la concupiscence est un véritable péché et que ce péché entraîne la condamnation des non-régénérés. Cependant, la confession anglicane évite toute expression trop âpre et elle corrige par la modération du langage ce qu'il reste de radicalisme dans la doctrine.

Au sujet du libre arbitre, l'art. 10 se rapproche nettement de la doctrine catholique : « La condition de l'homme, après la chute d'Adam, est telle qu'il ne peut s'appliquer et se préparer, par ses forces naturelles et ses bonnes œuvres, à acquérir la foi et à invoquer Dieu. C'est pourquoi nous n'avons pas le pouvoir d'accomplir de bonnes œuvres agréables à Dieu et acceptées de Lui, sans la grâce prévenante de Dieu, par l'intermédiaire du Christ, grâce qui peut nous donner un bon vouloir, et la grâce coopérante qui coopère avec nous après que nous avons acquis ce bon vouloir. »

On verra cependant, à l'article suivant que la conception anglicane de la coopération entre le vouloir humain et la grâce reste en deçà de l'enseignement catholique.

III. LA JUSTIFICATION. 1^o *Chez Luther*. — L'article de la justification est le plus important de tous ceux qui ont été touchés par les « réformateurs ». Nous avons vu que la mystique de la justification est l'un des trois traits communs, avec des nuances toutefois,

à toutes les branches de la prétendue réforme. Luther avait coutume d'appeler ce point « le point capital et le résumé » de toute la doctrine chrétienne, *summa et caput*. Mélanchthon, dans les *Loci communes* de décembre 1521, disait aussi : « Si quelqu'un ignore ces trois choses : la puissance du péché, la Loi, la Grâce, je ne vois pas comment je pourrais l'appeler chrétien ! » Kidd, *op. cit.*, p. 91. De fait, c'est dans la mystique de la justification que s'est trouvé le point de départ de la révolution luthérienne. C'est l'attrait de cette mystique commode et plus encore les conséquences matérielles, économiques, politiques et sociales, liturgiques même, qu'elle a engendrées, qui ont entraîné hors de l'Église romaine tant de cités, de principautés, de royaumes et de peuples divers.

On doit distinguer, dans l'évolution de Luther, plusieurs étapes avant son arrivée à une conception définitive sur la justification. On a vu, à l'article précédent, comment, à la suite de son voyage à Rome, peut-être sous l'influence de Gilles de Viterbe et de son jeune et brillant élève, Seripandi, qu'il y avait sûrement rencontré, il avait d'abord admis une théorie analogue à celle de la double justice. Vers 1515, il a déjà abandonné l'une de ces justices. Il ne croit plus qu'à la justice du Christ. Sa théorie du péché originel ne lui permet plus d'en admettre une autre. Sur ce point, il ne variera plus. Mais il n'est pas encore fixé sur la manière dont la justice du Christ est appréhendée par nous, sur le processus qui nous en assure l'imputation.

Après sa découverte de la concupiscence « invincible », qu'il identifie au péché originel, il flotte encore deux ou trois ans, à la recherche d'une doctrine qui lui donne pleine satisfaction. Sans doute, il parle déjà de « justification par la foi ». Les luthérologues protestants s'y sont trompés en général et ont cru que ses idées étaient définitivement arrêtées. Il n'en est rien. Ce qu'il entendait par le mot *foi*, en 1515, était quelque chose de bien différent de ce qu'il nommera de la sorte après 1518. Entre ces deux dates, 1515-1518, Luther cherche le salut dans l'anéantissement, dans l'abjection humaine, dans le désespoir de soi, dans la condamnation de soi-même et même dans l'acceptation de l'enfer. Il croit imiter sous ce rapport la mystique de Tauler et de la *Théologie allemande*, qu'il comprend de travers. Il entend donc par le mot « *foi* » ce sentiment de terreur qui le hante, cette honte intime de ses fautes, cette évidence de la damnation méritée, par laquelle il lui semble qu'il « justifie Dieu » et obtient ainsi d'être « justifié par lui ». Il combat surtout la « sécurité ». C'est pour cela qu'il condamne alors la doctrine des œuvres et qu'il s'élève contre les indulgences. Il maintient énergiquement la nécessité de l'ascétisme, de l'obéissance aux supérieurs. Il place l'humilité au-dessus de tout. Mais il fait consister l'humilité dans le sentiment de sa propre réprobation.

Soudain, en 1518, au sortir d'épreuves effrayantes, où il a ressenti, raconte-t-il, les tortures de l'enfer, il est illuminé d'une intuition prodigieuse : il s'avise que, puisque le salut ne dépend aucunement de nous, puisqu'il vient de Dieu seul, puisque c'est la foi qui nous l'apporte, puisque, en un mot, le salut est *inconditionnel*, douter du salut, c'est faire injure à Dieu qui nous l'a promis, c'est encore compter un peu sur nous-mêmes, sur nos efforts, sur la valeur de notre humilité ou de notre soumission au décret de damnation suspendu sur notre front. La foi lui apparaît dès lors comme ayant pour unique objet la *certitude du salut*. Jusque-là il condamnait la « sécurité ». Par un revirement qui n'a pas été assez remarqué des historiens, il en fera désormais son unique article de foi et la condition exclusive du salut. La coupure est si nette entre ses idées antérieures et celles qu'il professe depuis cette

découverte, que ce ne peut pas être autre chose que cette fameuse « Expérience de la Tour » (*Turnerlebnis*) dont il disait plus tard qu'elle l'avait fait entrer à pleines voiles au paradis, qui a provoqué chez lui cette révolution intime. Voir t. ix, col. 1206 sq.

A vrai dire, il n'avait aucunement besoin d'une illumination céleste pour en arriver là. N'était-ce point cette « certitude du salut » qu'il cherchait anxieusement depuis son entrée au cloître et probablement depuis sa naissance à la vie spirituelle personnelle? Même quand il s'élevait contre la « sécurité », ne voulait-il pas se rassurer lui-même? Par-dessous la contradiction apparente, n'y avait-il pas, dans son évolution inconsciente, une logique profonde et instinctive, non pas une logique rationnelle, mais une logique en quelque sorte passionnelle, dominée par la soif du salut?

Quoi qu'il en soit, à partir de 1518, la doctrine de Luther sur la justification est en possession de tous ses éléments et elle est définitive. Il s'empresse d'ouvrir aux autres le paradis où il croit être entré. Quel est ce paradis?

Sa doctrine tient en deux affirmations essentielles : 1. La Loi ne peut être observée; — 2. Il n'y a de salut que dans la foi au Christ-Sauveur.

La Loi ne peut pas être observée, parce que nous sommes déchus. Elle nous oblige quand même. Mais sa fonction est de nous conduire au désespoir, pour nous préparer à recevoir la « consolation » de la Foi. Sans désespoir, pas de consolation. Sans consolation, pas de foi, donc pas de salut. La mystique luthérienne oscille entre ces deux pôles : le désespoir engendré par la Loi et la certitude conférée par la Foi. Vingt fois, cent fois, Luther a ressassé cette doctrine bizarre. Voici un passage tiré de son meilleur ouvrage : *De la liberté du chrétien* (nov. 1520) : « Il faut savoir que les Livres saints contiennent deux sortes d'écrits : les lois ou préceptes de Dieu, et les promesses. Les lois prescrivent et enseignent beaucoup de bonnes choses, mais ces choses ne sont pas accomplies du fait que les commandements sont donnés. Les lois enseignent mais n'aident point. Elles apprennent ce qu'on doit faire, mais elles ne donnent pas de forces pour le faire. Aussi n'ont-elles d'autre but que de montrer à l'homme son impuissance pour le bien et de lui apprendre à désespérer de lui-même. Et c'est pourquoi elles s'appellent l'Ancien Testament et appartiennent toutes à l'Ancien Testament. Ainsi le commandement : *Non concupisces!* Tu ne convoiteras pas! démontre que nous sommes tous pécheurs, car personne ne peut manquer, quoi qu'il fasse, d'avoir de mauvais désirs. L'homme apprend ainsi à désespérer de lui-même et à chercher ailleurs le secours pour se débarrasser des mauvais désirs et accomplir par un autre (Luther veut dire par Jésus-Christ) le précepte qu'il ne peut accomplir de lui-même. Tous les autres commandements sont également impossibles pour nous ». (Cristiani, Traduction française de *La Liberté du chrétien* de Luther, Paris, s. d. (1914), p. 32).

Dans ses ouvrages ultérieurs, Luther introduit une précision intéressante sur le rôle de la Loi. On vient de voir qu'elle est faite non pour être observée, mais pour pousser au désespoir. Mais ceux qu'elle ne pousse pas au désespoir, ceux qui ne sont pas prédestinés au salut, ceux-là, elle les accable, elle autorise Dieu à les punir. Elle est pour les enfants de Dieu un précieux enseignement et la préface de la justification. Elle est pour ses ennemis la source d'un réquisitoire impitoyable et le titre d'une condamnation sans retour. Mais tout cela est écrit de toute éternité, dans le décret de prédestination.

On croit assez communément que la doctrine de la prédestination est propre à Calvin. C'est une erreur complète. Cette doctrine n'est pas moins rigide chez

Luther que chez Calvin. Luther attribue à Dieu seul la fixation éternelle du sort de chaque âme. Le libre arbitre n'y est pour rien, puisque ce n'est qu'un vain mot, une illusion et même un blasphème, en ce sens que prétendre jouir du libre arbitre c'est se faire Dieu! C'est donc Dieu qui est seul la cause et du bien et du mal. C'est Dieu qui a élu les uns et réprouvé les autres sans mérite ni démerite de leur part. Mais ce Dieu qui n'a pour règle de ses décisions que l'arbitraire le plus souverain, tient cependant à pouvoir déshonorer ses victimes avant de les plonger dans les flammes infernales. La Loi lui sert d'instrument, on pourrait dire d'artifice, pour cette formidable cruauté. Elle sera pour les uns l'origine du salut, pour les autres la source de leur perte. Pour les prédestinés, elle fait luire, dans leur inflexible rigueur, le tableau écrasant des devoirs à remplir et des fautes à éviter. Elle les terrifie par les menaces de la justice. Elle abaisse leur orgueil, leur enlève toute confiance en eux-mêmes et les jette dans les bras de la miséricorde divine. Pour les réprouvés, au contraire, elle sert de repoussoir, elle est la cause des révoltes et des aigreurs contre Dieu, elle enfante le goût du mal, elle donne au péché la saveur du fruit défendu. Elle est donc source de démoralisation et justification de la sévérité divine. Mais tout cela n'est qu'une mécanique sans liberté personnelle. Le jeu est réglé d'avance. Dieu ne craint pas de jouer et de tricher avec ses créatures. Elles croient être libres et ne le sont pas. Les prédestinés ne peuvent perdre la partie de dés où se joue leur destin. Les réprouvés ne peuvent la gagner. Les dés sont pipés par Dieu, de toute éternité. Dieu se moque également des uns et des autres. Il affirme en effet qu'il veut le salut de tous les hommes. Mais c'est pour mieux nous tromper. Écoutons Luther : « *La Diatribe* (d'Érasme) se fourvoie en raison de son ignorance. Elle ne sait pas distinguer entre le Dieu révélé et le Dieu caché, c'est-à-dire entre les paroles de Dieu et Dieu lui-même. Dieu fait beaucoup de choses qu'il ne nous révèle pas par sa parole et il veut beaucoup de choses que sa parole ne nous dit pas qu'il veut : ainsi, il ne veut pas la mort du pécheur, et cela s'entend selon sa parole, mais il la veut selon sa volonté cachée. Or, nous devons méditer la parole et laisser de côté cette insondable volonté. Car la parole est faite pour nous conduire et non la volonté cachée. » *De servo arbitrio*. Luther ne nous dit pas comment il sait qu'il y a en Dieu une volonté cachée opposée à sa parole. De deux choses l'une : ou cette volonté est réellement cachée et alors comment Luther la connaît-il? ou elle n'est pas réellement cachée, et alors elle doit se trouver dans l'Écriture, puisque ce n'est que par l'Écriture que nous connaissons la volonté de Dieu. Au surplus, quelle confiance pouvons-nous avoir dans la Bible, si nous avons la certitude que la parole de Dieu qui s'y trouve n'est pas conforme à la vraie volonté de Dieu? De fait, à en croire le bibliciste forcené qu'est Luther, toute l'Écriture nous trompe. Elle multiplie les exhortations, les oburgations, les menaces, les malédictions, les promesses, les préceptes. Mais tout cela n'est que façade illusoire. « Les jeux sont faits », et le résultat est décrété par Dieu de toute éternité. Nous ne sommes pour rien dans le drame qui se déroule sur le théâtre du monde. Dieu illumine saint Paul sur le chemin de Damas et il « endureit » Pharaon. « Si Dieu a prévu, écrit Luther, que Judas deviendrait traître, il était nécessaire que Judas fût traître et il n'était pas plus au pouvoir de Judas que de toute autre créature de changer sa manière d'agir ou sa volonté, encore qu'il ait agi sans contrainte, car sa volonté était une œuvre de Dieu accomplie par sa toute-puissance comme tout le reste ». *De servo arbitrio*, éd. Schwetschke, loc. cit., p. 344 sq., 395 sq. Luther va jusqu'à conclure, dans son

De servo arbitrio que si Dieu lui offrait le libre arbitre, il le refuserait. Il aurait trop peur de ne pas savoir s'en servir, de ne pas pouvoir résister aux assauts du démon. Il préfère la *sécurité* à la *liberté*. Cette sécurité qu'il combattait encore dans les thèses sur les indulgences, en 1517, elle est en effet l'essence de sa doctrine actuellement. Et cette sécurité, il la tire de la foi.

En somme, il ne s'agit pas, chez Luther, d'une théologie, d'un système raisonné et logique, il ne s'agit que d'un drame subjectif, d'un romantisme mystique, d'une autobiographie. Le moteur secret de tout son enseignement c'est le besoin de certitude et de sécurité.

Mais la grosse difficulté qu'il a rencontrée sur sa route a été le problème des œuvres. Quelle doctrine enseigner à ce sujet? Du moment que Jésus a satisfait pour nous, que la Loi ne peut plus nous opposer ses blâmes et nous maintenir dans le désespoir, que la foi enfin nous a donné l'assurance du salut sans condition, pourquoi nous sentirions-nous encore liés par les obligations de la Loi? Et pourtant, si nous ne sommes plus liés, que devient l'ordre public, la morale publique? Luther n'a jamais pu sortir de ce dilemme. Il donne tantôt une explication, tantôt une autre. Parfois, il semble, à l'entendre, que la foi sauve en faisant accomplir des œuvres, en infusant aux œuvres une valeur acceptée par Dieu et qu'elle ait en elle-même une portée morale qui nous revêt devant Dieu d'une véritable dignité. Le plus souvent, Luther affirme que la foi sauve malgré les œuvres, en nous imputant les mérites de Jésus-Christ, en recouvrant les ignominies de notre cœur de la robe d'or de ses vertus divines. La première explication pourrait s'appeler *morale*, la seconde purement *mystique*. Entre les deux, Luther oscille suivant les circonstances, ou bien il les emploie toutes deux, comme s'il était indifférent à la distance qui les sépare, à la contradiction qui les oppose.

Le *Sermon sur les œuvres*, dédié, le 29 mars 1520, au duc Jean de Saxe, peut passer pour le type de l'explication morale du rôle de la foi : « La première et la plus haute œuvre, la plus noble de toutes, y déclare Luther, c'est la foi au Christ. » Mais, comme il a maintes fois dit que toutes nos œuvres sont des péchés mortels, ce n'est pas de sa part faire un grand éloge de la foi que d'en faire la première des œuvres. Luther ajoute donc que « les œuvres faites en dehors de la foi ne sont rien et sont mortes totalement ». Puis il déclare que la foi « rend seule toutes les autres œuvres bonnes, agréables à Dieu et dignes de Lui... » Dans la foi, poursuit-il, « toutes les œuvres sont égales, l'une vaut autant que l'autre, toute différence disparaît entre elles, qu'elles soient grandes, petites, courtes, longues, nombreuses ou en petit nombre... » W., t. vi, p. 196 sq.

Mais Luther est bien loin de parler toujours ainsi. La plupart du temps, il se rattache à la pensée qu'exprime le mot fameux de sa lettre du 1^{er} août 1521 à Mélanchthon : « Dieu ne sauve pas les faux pécheurs. Sois donc pécheur et pêche hardiment, mais confie-toi et réjouis-toi plus hardiment encore dans le Christ, qui est vainqueur du péché, de la mort et du monde. Il faut pécher tant que nous sommes ainsi... Le péché ne nous arrachera pas à lui (au Christ) même si mille milliers de fois par jour nous commettons la fornication et l'homicide... » *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. iii, p. 207 sq.

On mesure aisément la différence de ces deux conceptions de la foi. Dans l'une, c'est notre foi qui nous justifie parce que toutes les œuvres qu'elle nous fait accomplir deviennent par elle agréables à Dieu et qu'il est bien entendu qu'elle ne nous fait accomplir que les œuvres conformes à la volonté de Dieu exprimée

dans la loi, dans l'autre, la foi n'est qu'un organe créé en nous, sans nous, par l'Esprit-Saint, pour appréhender la justice étrangère du Christ et nous la faire « imputer », encore que nos œuvres continuent à être mauvaises.

De ces deux conceptions, il semble que la première ait été à l'usage des profanes, mais ne représente pas la vraie pensée de Luther. Mélanchthon, qui avait d'abord éprouvé tant de consolations dans la doctrine de Luther, finit par être dévoré de doutes, au sujet de la suppression de la Loi, dans la doctrine de son maître. En 1536, selon les *Propos de table*, il posa nettement la question à Luther : « Estimez-vous, lui dit-il, que l'homme est justifié par une rénovation intérieure, comme Augustin paraît l'admettre? Ou au contraire, par une imputation gratuite, extérieure à nous, et par la foi, c'est-à-dire par une ferme confiance qui naît de la Parole de Dieu? » — « Je suis intimement persuadé, répondit Luther, et certain que c'est uniquement par une imputation gratuite que nous sommes justes auprès de Dieu. » — « Du moins, ne concédez-vous pas, reprit Mélanchthon, que, justifié avant tout par la foi, l'homme l'est secondairement par les œuvres? Sans doute, pour que notre foi ou confiance demeure certaine, Dieu ne requerra pas l'exécution parfaite de la Loi, mais la foi suppléera à ce qui manque aux œuvres de la Loi. Vous concédez une double justice, la justice de la foi et celle d'une bonne conscience, où néanmoins la foi vient suppléer à ce qui manque à l'accomplissement de la Loi. L'une et l'autre, vous les reconnaissez comme nécessaires devant Dieu. Mais cela, qu'est-ce autre chose que de dire que l'homme n'est pas justifié uniquement par la foi? » — « J'estime, répondit Luther, que l'homme devient, est et demeure juste *uniquement* par la miséricorde divine. Là seulement est la justice parfaite, qui rend l'homme saint et innocent et absorbe tout mal. » W., *Tischreden*, t. vi, n. 6727.

En somme, on peut ramener la pensée de Luther, au sujet de la justification, aux points suivants : 1. La Loi a pour fonction principale de révéler le péché originel avec tous ses fruits, de faire voir la profondeur de la déchéance de notre nature et sa radicale perversion... « Par là, l'homme est frappé de terreur, humilié, désespéré. Il cherche du secours et ne sait où en trouver. Il s'irrite, devient ennemi de Dieu et murmure contre Lui » (textuel, dans les *Articles de Smalkalde*, de 1538). — 2. A la Loi, s'oppose l'Évangile, c'est-à-dire la promesse, en vertu de laquelle Dieu nous assure de notre salut personnel, sans aucune œuvre de notre part, en nous justifiant par la foi seule. — 3. La foi consiste à croire d'une certitude absolue que Jésus est mort pour chacun de nous, qu'il a satisfait à la justice divine pour toutes nos fautes, que nous n'avons plus rien à payer, que dès lors notre salut ne peut faire aucun doute, pourvu que nous croyions que nous sommes sauvés. — 4. La foi nous unit au Christ par un mariage mystique. Il prend tous nos péchés et nous prenons toute sa justice. Nos fautes lui sont imputées et Dieu nous impute ses mérites. La justice acquise de la sorte est une sorte de mariage indissoluble, qui ne peut être rompu par aucune faute de notre part, sauf le péché d'incrédulité. Aussi longtemps que nous croyons, notre mariage demeure avec tous ses effets. (Cette doctrine, sous son allure mystique, est surtout exposée dans *La liberté du chrétien*). — 5. Tout cela cependant se produit en vertu de l'éternelle prédestination. Les croyants n'ont aucun mérite à croire. De toute éternité Dieu a élu ceux qui croiraient et réprouvé les autres, ce qui n'empêche pas que les fautes des damnés soient de vraies fautes.

Que si, maintenant, on veut comprendre les raisons qui ont assuré à cette doctrine un si grand succès,

nous répondrons ceci : Les âmes délicates, Mélanchthon par exemple, y ont cherché une certitude. Pour les autres, le secret de leur enthousiasme est assez éclairci par cette boutade échappée à Luther : « Dès que l'on admet ce principe (de la justification par la foi seule)... tombent la messe, le purgatoire, les vœux du cloître et tout le reste! » Kroker, *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, Leipzig, 1903, p. 236.

Moines en rupture de vœux, bourgeois heureux de spolier les fondations des églises et de remettre en circulation des capitaux improductifs, fils de la Renaissance charmés de pouvoir suivre la nature, sans désespérer de leur salut éternel, tels furent les diverses catégories de personnes où Luther recruta d'innombrables partisans.

2^o *La justification par la foi chez Zwingli.* — On a déjà vu combien Zwingli différait de Luther et comment. Ce ne fut pas pour des raisons mystiques que le curé de Zurich entra en rébellion contre le dogme traditionnel. Il avait l'esprit indépendant. Il fut poussé par des raisons d'ordre politique et ecclésiastique. La justification par la foi seule demeura toujours adventice dans son système. Parmi les titres de chapitre de son grand ouvrage *De vera et falsa religione commentarius* (1525), on chercherait en vain les mots foi et justification. C'est au mot *Evangelium* que se trouve exposée sa doctrine du salut. « L'Évangile, écrit-il, c'est que les péchés sont remis au nom du Christ. » C. R., *Opera Zuinglii*, t. III, p. 691. Il rappelle la prédication de Jean-Baptiste. Cette prédication était un appel à la pénitence. Elle ne pouvait engendrer que le désespoir. Mais Jean la faisait suivre de l'annonce du baptême par l'Esprit-Saint. « Or, qu'est-ce autre chose, conclut audacieusement Zwingli, de baptiser dans l'Esprit-Saint, que de rendre la conscience tranquille et joyeuse de sa venue? Et comment pourrait-elle être tranquille, si on ne lui donnait des espérances fermes de quelque chose qu'elle sache avec certitude ne pouvoir tromper? Baptiser dans l'Esprit-Saint n'est donc rien autre chose que ceci : le Christ nous donne son Esprit qui illumine nos cœurs et les entraîne si bien que nous ayons confiance en lui, que nous nous appuyions sur lui, qui est le Fils de Dieu, qui nous a été envoyé, et dont nous sommes devenus les frères, par sa miséricorde et non par nos mérites. » *Loc. cit.*, p. 693 sq.

En somme, le système de Zwingli, fortement apparenté à celui de Luther, se ramène aux éléments suivants : 1. Connaissance de soi-même. — 2. Désespoir. — 3. Recours à la miséricorde divine. — 4. Terreur causée par sa justice. — 5. Révélation de Jésus comme ayant accompli toute satisfaction à la justice et gage, pour ceux qui se confient en lui, de certitude du salut.

Voici un texte de l'ouvrage cité qui met bien ces éléments en relief : « Dieu nous illumine pour que nous nous connaissions nous-mêmes. Et, lorsque cela s'accomplit, nous sommes jetés dans le désespoir. Nous nous réfugions dans sa miséricorde, mais sa justice nous fait peur. Alors la sagesse éternelle découvre le moyen de satisfaire à sa justice, ce dont nous étions incapables, et de nous faire jouir de lui, appuyés sur sa miséricorde. Il envoie son Fils qui satisfait pour nous à la justice et qui devient le gage indubitable du salut. Mais c'est à condition que nous devenions une nouvelle créature et que nous marchions revêtus du Christ. Toute la vie du chrétien est donc pénitence. Quand est-ce en effet que nous ne péchons pas? » *Loc. cit.*, p. 695.

On remarquera dans ce passage moins ce qui y ressemble à la doctrine de Luther que ce qui en diffère. Zwingli n'est pas seulement un théologien biblique. Il est aussi et peut-être surtout un conducteur d'hommes.

Illégitime pour une république bourgeoise. Il raisonne en homme d'État. Il a donc bien garde d'ébranler la force de la loi, cette garantie nécessaire de l'ordre public. On ne trouve pas chez lui l'opposition chère à Luther entre la loi et la promesse. Il ne laisse jamais entendre que la Loi n'avait qu'un rôle préparatoire qui fait cesser sa force obligatoire au seuil de la Foi. La loi est au contraire pour lui l'expression de la volonté immuable de Dieu. *La grâce nous affranchit de sa puissance de damnation et non de sa puissance d'obligation.* C'est évidemment là une différence capitale d'avec Luther qui arrive à rendre la loi odieuse à l'homme. Zwingli veut au contraire qu'on adore la loi, tout en sachant bien qu'on ne peut pas l'accomplir. Il est très catégorique sur ce point. Le salut s'accomplit en nous par la confiance en Jésus seul Sauveur. Mais cela ne nous affranchit pas de la loi. Nous devons l'accomplir librement, heureusement, amoureusement, sans croire que nous puissions satisfaire à ses exigences profondes, mais en comptant sur le Christ pour nous arracher à la puissance de damnation qu'elle comporte et qui continue à peser sur les incrédules.

Toutefois, si Zwingli se montre moins brutal, plus nuancé que Luther dans l'intelligence de la loi, il ne diffère pas de lui sur le plan métaphysique, car lui non plus il n'admet pas que l'homme soit libre. Comme Luther, il fait reposer tout le système du salut sur la prédestination. Le sort de tous les hommes est réglé, de toute éternité, sans qu'ils y soient pour rien et sans que leur liberté entre en ligne de compte. Zwingli voit bien tout ce que cette doctrine de la toute-puissance arbitraire de Dieu présente de révoltant pour le sens de justice inné dans l'homme. Il se pose nettement l'objection : pourquoi Dieu, qui fait tout, punit-il les méchants? Et il ne fait à cette question que la réponse que voici : la loi demeure la loi, bien que Dieu agisse dans tous les êtres. Ceux qui la violent doivent être punis. — En ce cas, dira l'impie, c'est Dieu même qu'il faudrait punir, puisque c'est Lui qui est la cause du péché. — Vous vous trompez grossièrement, réplique Zwingli. Dieu est au-dessus de la loi. C'est lui qui l'a faite. Elle exprime sa volonté. Il n'est donc pas tenu de l'accomplir, mais seules les créatures y sont tenues. Dieu est essentiellement un Esprit et une Pensée libre de toute loi. L'acte qui est coupable pour la créature sujette à la loi n'est que sagesse pour Dieu qui est au-dessus de la loi et qui est seul cause de cet acte! Le déterminisme de Zwingli ne recule donc aucunement devant cette effroyable conséquence : Dieu est la cause, la source, l'instigateur et l'auteur effectif de tous les crimes et l'être humain qui n'est qu'un instrument entre ses mains, n'en mérite pas moins les châtiments éternels, pour la violation « forcée » de la Loi qui lui était imposée. Et Dieu n'en demeure pas moins la bonté, la miséricorde et la sagesse infinies!

C'est que Zwingli ne veut voir que le côté lumineux de l'élection. Il ne songe pas à s'attendrir sur les damnés. Ce sont des gens auxquels il ne faut pas penser. Ne regardons que les élus. La prédestination, selon Zwingli est « la libre constitution établie par la volonté divine au sujet de ceux qui doivent être bienheureux ». C'est cette constitution — terme juridique signifiant *décret* — qui explique tout le processus du salut. « L'élection passe devant, dit Zwingli. La foi suit comme signe de l'élection. »

La foi, selon Zwingli, contient essentiellement trois choses : 1. la certitude que le Fils de Dieu a satisfait pour nous; 2. la confiance en Dieu seul, en ce qui concerne l'affaire de notre salut; 3. un tel attachement à Dieu que l'on soit prêt à vivre et mourir pour lui. « Quiconque est couvert du bouclier de la foi sait qu'il est un élu de Dieu, en vertu de sa foi même. Elle

est en effet le gage que nous donne l'Esprit pour nous pousser à n'aimer que Dieu, ne voir que Dieu, ne nous confier qu'en Dieu... Celui qui a cette lumière et cette force de la foi, celui-là est certain que ni la mort ni la vie ne peuvent lui enlever ce trésor. Un tel homme est tellement bien élu que son élection n'est pas connue seulement de Dieu mais aussi de lui-même. » Tout cela dans le sermon *De Providentia* de 1529, C.R., *Opera Zuinglii*, t. vi, p. 79-144.

3° La justification par la foi chez Calvin. — Ni Luther ni Zwingli ne parlaient volontiers de la prédestination. Ils avaient sur ce point des idées identiques. Mais ils jugeaient avec raison que ce n'étaient pas là des choses à proclamer en public. Calvin n'est pas de leur avis. Si on voit volontiers en lui l'auteur du prédestinarianisme le plus radical, ce n'est pas qu'il diffère de ses prédécesseurs dans le fond, c'est surtout qu'il s'est complu davantage qu'eux dans l'exposé d'une doctrine aussi difficile et aussi dure pour la conscience commune des hommes.

Quand il aborde ce sujet, au c. xxi du l. III de l'*Institution*, il déclare tout net qu'il n'est pas d'avis qu'on l'évite, bien au contraire. « Je confesse, dit-il, que les méchants et blasphémateurs trouvent incontinent, en cette matière de prédestination, à taxer, caviller, aboyer ou se moquer. Mais si nous craignons leur pétulance, il faudra taire l'un des principaux articles de notre foi. »

« Nous appelons prédestination, poursuit-il, le Conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. » Pour les élus, le décret de Dieu « est fondé sur sa pure miséricorde, sans aucun regard à la dignité humaine ». Pour les réprouvés, il se fait « par un jugement occulte et incompréhensible, encore qu'il soit juste et équitable ». Chez les premiers, l'élection se manifeste par la « vocation », puis par la « justification », et elle se traduira un jour par l'entrée dans la gloire. Chez les seconds, la privation de la connaissance de la parole divine et de la sanctification par l'Esprit est le signe donné par Dieu du sort qu'il leur destine. Calvin affirme que Dieu « veut pour sa gloire en damner un grand nombre ». Il n'ignore pas que, « quand l'entendement humain ouit ces choses, son intempérance ne se peut tenir de faire troubles et émotions, comme si une trompette avait sonné l'assaut ». Mais il se fait fort d'avoir réponse à toutes les objections. Sa grande preuve, c'est que « tous les enfants d'Adam sont pris d'une masse de corruption ». Dieu est donc juste en les punissant. Que si on le presse, en lui demandant pourquoi les hommes ont été déchus en Adam, il est bien obligé de reconnaître que c'est parce que Dieu « l'avait ainsi ordonné en son conseil ». Mais « Dieu n'est point comptable envers nous, insiste Calvin, pour rendre raison de ce qu'il fait ». C'est pourquoi il convient de repousser toutes les critiques et de n'y voir que « grondements de pourceaux ». Ainsi se trouve liquidée toute opposition à la doctrine de Calvin.

La prédestination se révèle d'abord par la *vocation*, avons-nous dit. La vocation est gratuite. Elle « consiste en la prédication de la parole et illumination du Saint-Esprit ». Nous y sommes essentiellement passifs. Le propre de cette vocation, une fois acquise, c'est d'être inamissible. Ceux qui « trébuchent » n'ont jamais été véritablement appelés. « Telles manières de gens, dit Calvin, n'ont jamais adhéré au Christ d'une telle fiance par laquelle nous disons que notre élection est certifiée. »

La vocation aboutit immédiatement à la justification. « Nous avons ici deux choses principales à regarder, dit Calvin, c'est que la gloire de Dieu soit conser-

vée en son entier, et que nos consciences puissent avoir repos et assurance de son jugement. » Il aurait pu en ajouter une troisième, qui perce dans son langage de juriste : le souci de ne point affaiblir la majesté et la force contraignante de la loi. Sous ce rapport, Calvin est tout proche de Zwingli et très éloigné de Luther. Ce n'est pas lui qui dira jamais que la loi n'a d'autre but que de nous pousser au désespoir et qu'elle n'est pas faite pour être observée. En Calvin, encore plus qu'en Zwingli, nous rencontrons un directeur de république bourgeoise, qui se sent la responsabilité du maintien de l'ordre public dans la Cité et qui sait que les hommes ne se règlent pas uniquement sur des prédications éloquentes, mais sur des textes légaux.

Pour conserver en entier « la gloire de Dieu », Calvin estime, comme Luther, qu'il ne faut rien accorder au mérite humain, dans la question du salut. Il soutient donc énergiquement la justification par la foi seule. « C'est, dit-il, le principal article de la religion chrétienne... Celui est dit être justifié devant Dieu qui est réputé juste devant le jugement de Dieu et est agréable pour sa justice... Celui sera dit justifié par foi, lequel étant exclu de la justice des œuvres, appréhende la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la justice de Dieu, non pas comme étant pécheur, mais comme juste. » La foi est toute gratuite. C'est une œuvre que l'Esprit-Saint opère au cœur des prédestinés sans le moindre concours de leur part.

Les droits de Dieu ainsi mis hors d'atteinte, Calvin veut aussi donner aux consciences « le repos et l'assurance ». Mais, ici, il est moins heureux que Luther. Celui-ci n'a pas hésité à sacrifier la loi. Qu'est-ce qui vous empêche de croire que vous êtes sûrement sauvés ? C'est l'obsession de la loi violée par vous. Mais soyez donc tranquille. La loi n'est qu'un épouvantail. Elle n'est pas faite pour être appliquée. « Péchez hardiment !... »

Luther ne gardait plus aux œuvres de la loi qu'une valeur d'exemple, une valeur sociale et politique. Mais il y avait au cœur de son système un noyau central d'indifférentisme moral et, comme on devait dire plus tard, d'antinomisme. Calvin se sépare ici de son maître. Parlant de « liberté chrétienne », comme Luther l'avait fait, il dira que cet article est à la fois très nécessaire et très périlleux. Pour lui cette « liberté » consiste en trois choses : 1. que les consciences chrétiennes, quand il s'agit de chercher assurance de leur justification, s'élèvent et se dressent pardessus la Loi et oublient toute justice légale ; 2. que « les consciences ne servent point à la Loi, comme contraintes par les nécessités de la Loi », mais « qu'elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu » ; 3. que l'on n'attache aucune importance aux choses extérieures, « qui par soi sont indifférentes ».

Mais comment connaissons-nous la volonté de Dieu ? Précisément par la loi. Il faudra donc l'accomplir, non parce qu'elle sauve, mais parce que Dieu l'impose. La nuance est faible ! En fait, Calvin insiste sur la nécessité des œuvres. Le *Catéchisme de Genève* de 1553 est très formel : « Mais pouvons-nous être justifiés sans faire bonnes œuvres ? — Il est impossible. Car croire en Jésus-Christ, c'est le recevoir tel qu'il se donne à nous. Or, il nous promet non-seulement de nous délivrer de la mort et remettre en la grâce de Dieu son Père, par le mérite de son innocence, mais aussi de nous régénérer par son Esprit, pour nous faire vivre saintement. — La foi donc, non seulement ne nous rend pas nonchalants à bonnes œuvres ; mais elle est la racine dont elles sont produites ? — Il est ainsi : et pour cette cause, la doctrine de l'Évangile est comprise en ces deux points, à savoir Foi et Pénitence. — Qu'est-ce que Pénitence ? — C'est une

déplaisance du mal et amour du bien, procédant de la crainte de Dieu et nous induisant à mortifier notre chair, pour être gouvernés et conduits par le Saint-Esprit au service de Dieu. — C'est le second point que nous avons touché de la vie chrétienne (le premier point était d'avoir notre « fiancée en Dieu »). — Voire : et avons dit que le vrai et légitime service de Dieu consiste en ce que nous obéissions en sa volonté. — Pourquoi? — D'autant qu'il ne veut pas être servi à notre fantaisie, mais à son bon plaisir. — Quelle règle nous a-t-il donnée pour nous gouverner? — *La Loi.* »

Et pourtant Calvin, si rigide à maintenir l'obligation de la loi, maintient aussi notre impuissance à l'accomplir parfaitement. Il se demande donc, dans le *Catéchisme* « pourquoi requiert le Seigneur une telle perfection qui est au-dessus de notre faculté? » Et il répond : « Il ne requiert rien à quoi nous ne soyons tenus, moyennant que nous mettions peine à conformer notre vie à ce qui nous y est dit, encore que nous soyons bien loin d'atteindre jusques à la perfection, le Seigneur ne nous impute point ce qui défaut. »

Et à travers tout cela achève de se dessiner pour nous le portrait du puritain, selon le cœur de Calvin. Le puritain, avons-nous dit, est l'homme de la Bible. Mais nous pouvons ajouter maintenant : le puritain est l'homme qui se sait élu, qui lit son élection dans son biblicisme et dans son culte de la loi et qui ne regarde tous ceux qui diffèrent de lui que comme un gibier d'enfer, détesté justement par Dieu et qu'il doit détester lui-même!

4^o *Prédestination et justification dans la foi anglicane.* — Il y a une grande ressemblance entre la doctrine anglicane et celle de Calvin, sans doute parce qu'ici Calvin tenait de Bucer un respect de la loi que Luther n'avait pas affirmé assez hautement. Voici le texte des articles de la confession anglicane concernant les questions du salut : Art. 17 : « La prédestination est l'éternel dessein de Dieu, par lequel, avant que les fondements du monde ne fussent jetés, il a décrété, de toute éternité, par sa volonté impénétrable pour nous, de sauver de la malédiction et de la damnation ceux des humains qu'il a choisis en son Christ et de les conduire par le Christ au salut éternel, comme des vases d'honneur. En conséquence, ceux qui sont favorisés d'un si grand bienfait de Dieu, sont appelés, suivant le dessein de Dieu, par son Esprit opérant en temps opportun. Avec l'aide de la grâce, ils obéissent à cet appel : ils sont justifiés librement. Ils deviennent enfants de Dieu par adoption. Ils sont faits à l'image de son Fils unique, Jésus-Christ, ils progressent saintement dans les bonnes œuvres et, à la fin, avec la miséricorde de Dieu, ils obtiennent la félicité éternelle. »

Il y a dans cet exposé, un mot qui peut surprendre : le mot *librement*. Mais le sens paraît être que Dieu justifie librement sans qu'aucun mérite humain le contraigne à justifier. C'est ce qui ressort de l'art. 11 : « Nous sommes tenus pour justes devant Dieu seulement à cause du mérite de N. S. et Sauveur Jésus-Christ, par la foi et non pas à cause de nos propres œuvres ou mérites. Voilà pourquoi dire que nous sommes justifiés par la foi seulement est une doctrine très saine et très consolante. »

L'art. 12, sur les bonnes œuvres, est encore plus net contre l'idée d'une véritable coopération entre la volonté humaine et la grâce divine : « Quoique les bonnes œuvres, y lit-on, qui sont le fruit de la foi et qui suivent la justification, ne puissent effacer nos péchés et affronter le jugement de la sévérité de Dieu, cependant elles sont agréables à Dieu, en Jésus-Christ et naissent nécessairement d'une foi vraie et vive, si bien que c'est par ces bonnes œuvres qu'une foi vive

peut être aussi évidemment reconnue qu'un arbre à ses fruits. »

En somme, on retrouve ici tous les éléments du puritanisme calviniste et c'est pourquoi le puritanisme devait fleurir aussi bien dans l'anglicanisme que dans le presbytérianisme calviniste. Le puritain anglican lit son élection, lui aussi dans son accomplissement correct de la loi, car il y voit la preuve que sa foi est vive, que c'est bien la foi d'un prédestiné.

Mais tandis que Calvin méprise les non-prédestinés, les traite sans ambages de « pourceaux », les auteurs de la confession anglicane, manifestent timidement un souci d'ordre public, dans la déclaration suivante : « De même que la divine considération de la prédestination et de notre élection en Jésus-Christ est pleine d'une douce, riante, et indicible consolation pour les personnes pieuses et celles qui sentent en elles l'œuvre de l'Esprit du Christ, mortifiant les appétits de leur chair et leurs membres terrestres, — remarquons ces mots qui expliquent l'austérité puritaine, — élevant leur esprit vers les pensées supérieures et célestes, autant parce que cela établit et confirme profondément leur foi au salut éternel dont ils jouiront en Jésus-Christ que parce que cela enflamme très vivement leur amour pour Dieu, — de même, pour les personnes charnelles et curieuses, qui n'ont pas l'Esprit du Christ, la considération continuelle de la sentence de la divine prédestination est une occasion très dangereuse de ruine, par laquelle le démon les fait tomber soit dans le désespoir, soit dans le malheur d'une vie très impure, non moins périlleuse que le désespoir. »

Comme on le voit, les rédacteurs des 39 Articles auraient voulu conserver d'une part aux prédestinés la joie de se savoir élus, tout en préservant la société des débordements de ceux qui se savaient non-élus. Mais de quel droit arracher à ces derniers, avec les joies de la vie future, les satisfactions grossières de la vie présente, puisque c'était tout ce qu'ils pouvaient espérer de leur infortuné destin? Il semble que les rédacteurs des 39 Articles aient vaguement senti les dangers d'une doctrine trop rigide de la prédestination. Mais ils n'étaient pas des métaphysiciens. Hommes pratiques, ils voulaient pousser les sujets de leur Église à l'observation de la loi, sans excès toutefois, car l'art. 14, dirigé contre l'ascétisme monastique, interdisait toutes les œuvres de surérogation. Le « puritain » sera donc un homme précis et calculateur. La Bible contient pour lui la liste définitive de ses obligations. Il ne veut pas qu'on y ajoute rien. Il lui suffit d'être au premier rang des amis de Dieu et il repousse toute surenchère!

IV. LA DOCTRINE DES SACREMENTS : BAPTÊME; CONFIRMATION. — 1^o *Chez Luther.* — C'est dans les derniers mois de 1519 que Luther commence à s'occuper, avec le jeune Philippe Mélancthon, de la doctrine des sacrements. Il fait là des découvertes impressionnantes. Le peuple ne pouvait guère comprendre ses théories sur la justification et la prédestination. Mais toucher aux sacrements c'était toucher à ce qui frappait le plus les regards dans l'antique religion, c'était opérer une révolution. Luther semble avoir hésité quelque temps à livrer son opinion sur ce point, il le fait dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* (octobre 1520). Dès le début de cet ouvrage, il formule sa thèse : « Je nie les sept sacrements. Je n'en admet plus que trois : le baptême, la pénitence et le pain. Ceux-ci ont été plongés par Rome dans une lamentable captivité. L'Église a été dépouillée de toute sa liberté. »

Au surplus, il n'a jamais été bien fixé sur ce nombre trois. Dans la première édition de ses deux *Catéchismes* (1529) il ne parlait plus que du baptême et de la cène. La pénitence ne fut ajoutée que dans les éditions postérieures.

Il ne s'est pas attardé à faire un traité des sacrements en général. Mais il est aisé de déduire sa doctrine du reste de son système. Cette doctrine est articulée sur celle de la justification. La justification ne pouvant s'opérer que par la foi en la promesse, il est clair que le sacrement ne peut servir à la justification qu'en s'insérant dans le processus de la foi et il ne peut s'y insérer qu'en tant que *signe de la promesse*. On comprend dès lors la définition de Mélanchthon dans les *Loci Communes* (édition de 1545) : « Les sacrements sont des signes de la volonté de Dieu envers nous ou encore des témoignages de la grâce promise », ou plus savamment : « Le sacrement est un signe de la grâce, c'est-à-dire de la réconciliation gratuite qui nous est accordée à cause du Christ et qui est prêchée dans l'Évangile. »

La *Confession d'Ausbourg* avait dit dans le même sens : « Les sacrements ont été institués, non-seulement pour être des marques de profession religieuse parmi les hommes — ceci contre Zwingli, — mais bien plutôt pour être des signes et témoignages de la volonté de Dieu envers nous, ayant pour but d'exciter chez ceux qui en usent la foi et de la confirmer. »

La bonne manière d'user des sacrements, selon la dite *Confession*, c'est donc de « croire aux promesses que les sacrements rappellent et montrent ». Au surplus, la *Confession* exclut positivement la doctrine catholique. Elle « condamne ceux qui enseignent que les sacrements justifient *ex opere operato* et qui ne disent pas que, dans l'usage des sacrements, il est nécessaire d'avoir cette foi qui croit que les péchés sont remis. »

Par contre, Luther s'élève, dans ses *Catéchismes*, contre les sectes ultra-spirituelles, qui repoussent tout recours à des signes sensibles, dans le fait de la justification. « Parce que la tyrannie du pape est abattue, dit le *Petit catéchisme*, il en est qui ne veulent plus aller au sacrement (de la communion) et qui le méprisent. Il faut de nouveau les pousser quoique avec précaution. Nous ne voulons pousser personne à la foi, ni contraindre à la communion, ni établir une loi, ni temps, ni situation, mais nous voulons prêcher de telle façon qu'ils se contraignent eux-mêmes, sans aucune loi de notre part et, pour ainsi dire, forcer les pasteurs à leur présenter la communion. Et cela se fait en cette manière qu'on leur dit : « Quiconque ne cherche pas ou ne désire pas le sacrement, au moins une fois ou quatre fois dans l'année, celui-là donne à craindre qu'il méprise le sacrement et ne soit pas chrétien, car il n'écoute pas l'Évangile et n'y croit pas... Celui qui n'a pas une grande estime pour le sacrement, c'est un signe qu'il n'y a pour lui ni péché, ni chair, ni diable, ni monde, ni mort, ni jugement, ni enfer. »

L'histoire recommençait et Luther, tout en s'en défendant assez gauchement, se voyait contraint d'imposer, lui aussi, des règles pour la fréquentation des sacrements.

La théorie sacramentaire de Luther s'appliquait en première ligne au baptême. Pour lui, il n'y a qu'un péché qui damne : l'incrédulité, comme il n'y a plus qu'un acte qui sauve : la foi, au sens spécial de certitude du salut personnel. Le baptême n'a d'autre but que de nourrir cette foi. L'intention du ministre du baptême n'a plus aucune importance. Ce n'est pas un homme qui nous baptise, c'est la Trinité sainte. Seule la foi du baptisé est nécessaire. Ce qui donne au baptême son efficacité, c'est la promesse qu'il rappelle. Quiconque garde la foi en cette promesse conserve la grâce de son baptême. « Toute notre vie, dit Luther, doit prolonger notre baptême et accomplir le signe ou sacrement de baptême. »

Une conséquence capitale de cette efficacité du baptême, c'est qu'en assurant notre salut par la foi, il nous

affranchit de toute autorité humaine. « Ni le pape, ni les évêques, ni aucun homme n'a le droit d'imposer une syllabe à un chrétien, sans son consentement. Tout ce qui se fait autrement vient d'un esprit tyrannique. » (Tout cela dans *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, oct. 1520, W., t. vi, p. 529 sq.).

Il est également contraire au baptême et à la liberté qu'il confère de prononcer des vœux de religion. Les religieux commettent le crime de douter de l'efficacité de leur baptême. C'est un crime irrémissible!

Après avoir parlé du baptême, Luther, dans son *Prélude* de 1520, traitait de la confirmation. Mais c'était pour expédier sommairement la question. Il n'a jamais montré qu'un superbe dédain pour ce sacrement. « On se demande, disait-il, ce qui leur a passé par l'esprit de faire de l'imposition des mains un sacrement de confirmation. » C'était sans doute pour fournir aux évêques une belle occasion de parader! Mais, « un évêque qui ne prêche pas l'Évangile et qui n'exerce pas le ministère des âmes, qu'est-ce autre chose qu'une idole qui n'a plus que le nom et l'apparence extérieure d'un évêque? »

Ce qui est sûr, c'est qu'il n'y a pas dans la confirmation le rappel d'une promesse du Christ. Ce n'est donc pas un sacrement, mais une simple cérémonie extérieure. Elle n'a aucun droit à être rangée parmi les *sacrements de la foi*. Notons au passage cette dernière expression. Elle résume d'un mot les théories de Luther sur les sacrements. Ils sont des signes propres à exercer la foi, rien de plus, rien de moins.

2^o La théorie sacramentaire de Zwingli. — Très différente est la doctrine de Zwingli. Chaque fois qu'il aborde la question sacramentaire, c'est avec une mauvaise humeur sensible. Il n'aime pas ce mot de sacrement. Il estime que ce mot a été détourné de son sens étymologique. C'est par suite de cette erreur philologique que trois idées fausses se sont introduites dans l'Église : 1. que le sacrement est « quelque chose de saint et de haut, qui par sa propre vertu délivre la conscience du péché — il vise ici l'opinion catholique — ; 2. que le sacrement est le signe d'une chose sainte, en sorte que le rite joint à la confiance qu'on a en lui purifie intérieurement — il vise ici la doctrine de Luther, sans être plus juste pour elle que pour l'enseignement catholique — ; 3. que le sacrement est le signe de la réconciliation déjà accomplie et une confirmation de cette dernière — il vise ici, toujours sans nommer personne, les anabaptistes. »

Mais quel est donc son sentiment à lui? Il fait étalage d'érudition humaniste, avant de nous le dire. Il rappelle que le mot sacrement, chez les païens, signifiait soit une somme mise en gage aux pieds d'une idole par des plaideurs, une sorte de cautionnement sacré, soit le serment militaire, soit enfin un serment quelconque. Érasme avait déjà précisé ces divers sens dans le latin classique. Mais Zwingli veut à toute force en conclure que le mot de sacrement, dans la langue chrétienne, a dû signifier soit une initiation, soit une mise en gage. Le sacrement n'aurait donc pour lui aucune signification proprement religieuse. Zwingli laïcise le concept traditionnel de sacrement. Il n'y voit plus qu'un acte extérieur d'ordre politique et social.

Il est absurde, selon lui, de croire qu'on délivre des consciences avec de l'eau. « Dieu seul peut les délivrer, dit-il; comment l'eau, l'huile, le sel, ou d'autres choses aussi grossières pourraient-elles atteindre jusqu'à l'esprit? C'est donc une immense erreur de croire que les sacrements ont le pouvoir de purifier les âmes. »

Quant à dire, comme Luther, que le croyant a besoin du signe pour faire acte de foi dans la promesse, cela est enfantin! Il faut ne pas savoir ce que c'est que la foi, pour avancer chose pareille! La foi est une expérience intime. L'homme la sent en lui-même. Le bap-

tème ne peut apporter à ce sentiment aucun degré de confirmation. On l'a ou on ne l'a pas. Mais le Jourdain tout entier ne pourrait la donner. On peut très bien recevoir le baptême et ne sentir que la fraîcheur de l'eau, mais nullement la rémission des péchés ou la libération de l'âme. L'Esprit-Saint n'est lié par aucun signe, il souille où il veut, quand il veut. « S'il était contraint de se donner intérieurement, au moment précis où nous faisons le signe rituel, il serait complètement enchaîné à ce signe, ce qui est contraire à la vérité. »

Quant à l'opinion des baptistes que le baptême est le signe de la réconciliation déjà opérée, Zwingli la raille sans pitié. « Qu'a-t-il besoin du baptême, s'écrie-t-il, celui qui est déjà assuré par la foi de la rémission des péchés? » Est-ce une vraie foi, celle qui compte sur une confirmation de cette nature?

Enfin, Zwingli arrive à sa propre définition du sacrement : « C'est, dit-il, un signe ou une cérémonie, par laquelle un homme se voue à l'Église soit comme candidat soit comme soldat du Christ et il est destiné à donner la certitude de ta foi à l'Église bien plus qu'à toi-même. » C'est pourquoi Zwingli préférerait le mot de *témoignage public* à celui de sacrement, qui n'est bon qu'à égarer les esprits. Quant à s'imaginer que le rite extérieur engendre une purification extérieure, c'est tout simplement du judaïsme! Voir *Explication des Articles* (1523), *Commentaire de la vraie et fausse religion* (1525) et enfin *Ratio fidei*, présentée par Zwingli à la diète d'Augsbourg, en 1530, art. 7.

On comprend dès lors que Zwingli soutienne que le baptême de Jean ait eu la même efficacité que celui du Christ. Si on lui oppose le texte des Actes, xix, 1-10, où une différence est introduite entre ces deux baptêmes, il répond que saint Paul a dû se contenter d'instruire les gens d'Éphèse, baptisés au nom de Jean, en leur apprenant la confiance au nom de Jésus seul.

Il réfute les anabaptistes pour qui le baptême doit être le sceau de la conversion personnelle et qui, pour cette raison, repoussaient le baptême des enfants, en disant que le sort des enfants chrétiens serait pire que celui des enfants juifs, si on ne pouvait les agréger au peuple de Dieu. On doit au contraire les baptiser, non pour les sauver, mais pour attester leur appartenance à l'Église chrétienne en laquelle ils sont sauvés. On se souvient du reste que Zwingli nie que le péché originel soit un vrai péché qui prive du salut.

En somme, Zwingli unit dans sa pensée deux courants très différents : un spiritualisme très intransigeant qu'il croit puiser dans le Nouveau Testament et un théocratisme vigoureux qu'il extrait de l'Ancien. Son spiritualisme repousse le baptême en tant que cause de grâce. Son théocratisme par contre l'accueille volontiers, en tant que signe d'appartenance au peuple de Dieu et de soumission à la loi. Le baptême est ainsi expulsé de la doctrine du salut, pour ne garder qu'un sens politique et civil.

Inutile d'ajouter que Zwingli rejette complètement la confirmation, en tant que sacrement.

3^e *Les théories sacramentaires de Calvin.* — Calvin traite des sacrements au c. xiv du l. IV de l'*Institution chrétienne*. Dans le premier état de son livre (1536), cette question formait le c. iv. Il définissait alors le sacrement : « un signe extérieur, par lequel le Seigneur figure et atteste sa bienveillance envers nous, afin de soutenir la faiblesse de notre foi », ou encore : « un témoignage de la grâce de Dieu, manifesté pour nous dans un symbole extérieur ». *C. R., Op. Calvini*, t. 1, p. 102. Dans les dernières éditions il joignait à ces définitions la mention du rôle social des sacrements. « Sacrement, disait-il, est un signe extérieur, par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confirmer l'imbé-

cillité de notre foi, et nous mutuellement rendre témoignage tant devant lui et les anges que devant les hommes que nous le tenons pour notre Dieu. »

Plus brièvement : « C'est un témoignage de la grâce divine envers nous, confirmé par un signe extérieur, avec attestation mutuelle de l'honneur que nous lui portons. »

Si Dieu a institué de tels signes c'est pour s'accommoder à notre « rudesse ». Nous sommes des êtres sensibles. Il faut des signes ou symboles pour frapper nos sens. Calvin n'est donc pas de l'avis de Zwingli. Il ne croit pas que la foi se suffise à elle-même. Il réfute son opinion qu'il résume ainsi : ou la Parole de Dieu qui précède le sacrement est pour nous la véritable volonté de Dieu ou elle ne l'est pas. Si elle l'est, le sacrement n'y ajoute rien. Si elle ne l'est pas, ce n'est pas le sacrement qui peut nous en instruire. Mais en bon juriste, il réplique : « Les sceaux qui sont apposés aux chartes et aux actes publics, pris en eux-mêmes, ne sont rien. Ils seraient bien inutiles, si les parchemins ne contenaient rien d'écrit. On ne peut pourtant pas nier que les sceaux ne les confirment et ne contresignent ce qui est écrit, lorsqu'on le présente au public ». *Loc. cit.*

Mais si Calvin admet que le sacrement confirme la Parole, il enseigne aussi qu'il n'est rien sans cette Parole. Il attaque violemment la doctrine traditionnelle de la causalité *ex opere operato*. Les sacrements n'ont d'efficacité qu'en tant que « témoignages de la grâce de Dieu et comme sceaux de la faveur qu'il nous porte, lesquels, la signant en nous, consolent par ce moyen notre foi, la nourrissent, confirment et augmentent... au reste, ils produisent lors leur efficace quand le maître intérieur des âmes y ajoute sa vertu, par laquelle seule les cœurs sont percés et les affections touchées pour donner entrée aux sacrements. »

Par ailleurs, Calvin s'indigne de ce que Zwingli ait cru devoir apporter des préoccupations philologiques en cette matière. « J'affirme instamment, dit-il, que les anciens, qui ont donné aux signes le nom de sacrements, n'ont pas du tout considéré l'usage que les écrivains latins avaient fait de ce terme, mais qu'ils lui ont imposé une signification nouvelle, pour leur commodité, afin de désigner tout simplement des signes sacrés. »

Pour ce qui est du nombre des sacrements, Calvin, comme Zwingli, n'en veut connaître que deux : « Le baptême, dit-il, nous rend témoignage que nous sommes purgés et lavés, la cène de l'eucharistie que nous sommes rachetés. En l'eau est figurée ablution, au sang, satisfaction. » Il déclare aussi, au passage, qu'il ne voit aucune différence d'efficacité entre les sacrements de l'Ancienne Loi et ceux de la Nouvelle.

Voici en quels termes, le réformateur de Genève expose la nature et les effets du baptême : « Le baptême, dit-il, est la marque de notre chrétienté et le signe par lequel nous sommes reçus en la compagnie de l'Église, afin qu'étant incorporés au Christ, nous soyons réputés du nombre des enfants de Dieu. »

Le baptême sert donc à deux fins : à confirmer notre foi et à la confesser devant les hommes. Son efficacité dure toute la vie. « Et ne devons estimer, dit Calvin, que le baptême nous soit donné seulement pour le temps passé... En quelque temps que nous soyons baptisés, nous sommes une fois lavés et purgés, pour le temps de notre vie. Pourtant (et c'est pourquoi) toutes les fois que nous sommes recheus en péchés, il nous faut recourir à la mémoire du baptême et par elle nous confirmer en cette foi que nous soyons toujours certains et assurés de la rémission de nos péchés. » Il n'y a que le péché originel que le baptême ne puisse remettre, puisque ce péché n'est autre chose que la concupiscence que rien n'efface.

À la suite de Luther, Calvin n'hésite pas à admettre

contre les anabaptistes que les enfants eux-mêmes ne sont purifiés dans le baptême que par la foi. C'est « de l'arrogance et de la témérité, selon lui, que d'affirmer que la foi ne peut convenir à cet âge ».

Si du baptême, Calvin passe à la confirmation, c'est pour refuser à ce rite tout caractère sacramentel. « Où donc, s'écrie-t-il, est la parole de Dieu qui promet ici la présence de Dieu? Ils ne peuvent pas en montrer un iota. Comment peuvent-ils démontrer que leur chrême est le véhicule du Saint-Esprit? Nous n'y voyons que de l'huile, liqueur épaisse et grasse, rien de plus... Si la confirmation vient des hommes, elle n'est que frivolité et vanité, s'ils veulent nous persuader qu'elle vient du ciel, qu'ils le prouvent! »

L'imposition des mains pratiquée par les apôtres avait surtout pour but de conférer le pouvoir de faire des miracles, comme cela était nécessaire en ces débuts de l'Eglise. Mais l'imposition des mains n'avait rien à voir avec l'huile de la confirmation. « Pour moi, conclut Calvin, je prononce hardiment, non en mon nom, mais au nom du Seigneur, que ceux qui appellent l'huile une huile de salut abjurent le salut qui est dans le Christ, renient le Christ et n'ont aucune part au royaume de Dieu. » Laissons de côté les « engraisseurs ». C'est de ce sobriquet que Calvin affuble les évêques catholiques. Tout ce qu'il souhaite, à la place du faux sacrement de confirmation, ce serait une cérémonie dans laquelle les enfants de dix ans viendraient confesser leur foi en présence de l'Eglise, où ils seraient interrogés sur chaque chapitre du catéchisme et devraient répondre aux questions posées. Ce serait le meilleur moyen de guérir l'ignorance religieuse dans le peuple.

4° *La théorie sacramentaire anglicane.* — L'art. 25 de la confession anglicane est ainsi conçu : « Les sacrements institués par le Christ ne sont pas seulement des marques et des signes du chrétien, mais ils sont plutôt des témoins sûrs et certains et des signes efficaces de la grâce et de la bienveillance de Dieu envers nous, par lesquels il opère visiblement en nous et ne fait pas seulement naître mais aussi fortifie et confirme notre foi en lui. »

On retrouve une fois de plus dans ce texte ce mélange de doctrines qui caractérise les formules de transaction et de « juste milieu » qu'avaient voulu être les 39 Articles. L'expression « signe efficace de la grâce » est nettement catholique. Les mots « témoins sûrs et certains » sont du vocabulaire calviniste. Seul Zwingli est nettement réfuté. De même la confession anglicane veut que les sacrements « fortifient et confirment notre foi », ce qui est calviniste, mais peut aussi s'entendre au sens catholique. Mais elle prononce une énormité en disant que les sacrements « ne font pas seulement naître la foi », ce qui implique qu'ils la font aussi naître, en sorte que l'on peut présenter les sacrements à ceux qui n'auraient pas encore la foi, dans le but de la faire naître chez eux!

L'article continue : « Il y a deux sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Evangile, c'est-à-dire le baptême et la cène du Seigneur. Quant aux cinq autres appelés communément sacrements c'est-à-dire la confirmation, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, ils ne doivent pas être mis au rang des sacrements de l'Evangile. Les uns sont sortis d'une fausse imitation des apôtres, les autres sont des états de vie autorisés par les Ecritures. Toutefois, ils n'ont pas la même nature de sacrements que le baptême et la cène, parce qu'ils n'ont pas de signe visible ni de rite institué par Dieu. »

Ici encore, on aperçoit une intention de ménagement pour les traditions. Calvin parlait un tout autre langage. Il ne serait pas opposé à la lettre de ce texte de distinguer deux sacrements majeurs et cinq sacre-

ments mineurs comme l'ont fait, dans la suite, certains théologiens anglicans.

L'art. 26 précisait, contre l'antique donatisme, que l'indignité du ministre n'empêche pas l'efficacité du sacrement, ce qui, en territoire anglais, visait surtout les traditions du lollardisme, bien affaiblies du reste et noyées dans un foisonnement de sectes plus récentes issues du protestantisme.

L'art. 27 traitait du baptême. On y remarquera encore des restes de doctrine catholique : « Le baptême n'est pas seulement un symbole, une marque distinctive par laquelle les chrétiens se distinguent des autres hommes qui ne sont pas baptisés, mais c'est aussi un signe de régénération et de vie nouvelle. Par là, ceux qui le reçoivent sont greffés, comme à l'aide d'un instrument, sur l'Eglise; les promesses de pardon du péché et de notre adoption comme fils de Dieu, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, sont signées et scellées d'une manière visible. La foi est confirmée et la grâce augmentée par la vertu de la prière. Le baptême des enfants doit être, de toutes façons, conservé dans l'Eglise, comme très conforme à l'institution du Christ. »

V. DE L'EUCCHARISTIE. — 1° *Doctrine de la cène chez Luther.* — Si nous avons rencontré, soit à propos du péché originel, soit à propos des sacrements en général, de graves divergences parmi les protagonistes de la soi-disant Réforme, nous arrivons, en abordant l'eucharistie, à un point de friction particulièrement violent. Autour de ces quatre mots : *Hoc est corpus meum*, les chefs du protestantisme se battirent entre eux avec acharnement et finalement ne purent aboutir à aucune entente réelle.

C'est ce que soulignait déjà, en septembre 1527, le fougueux Osiander, dans une lettre à Zwingli, qui mérite d'être citée : « Voyons donc, s'écriait-il, combien vous variez : Karlstadt comprend ainsi : « Voici mon corps qui est livré pour vous ». — Toi ainsi : « Ceci signifie mon corps. » Ecolampade ainsi : « Ceci est la figure de mon corps. » Un autre, que tu reconnais pour un des tiens, ainsi : « Ceci que vous mangez, c'est, cela devient votre corps, lequel, grâce à votre foi, est déjà mon corps », (Théorie de Théobald Billikan). Un autre (Urbain Rhegius), qui m'a trahi, avec la dernière impudence, comme ayant passé à votre hérésie, ainsi : « Ceci, c'est-à-dire cette chose extérieure, est mon corps pour vos âmes, comme ce pain est pour vos corps. » Un autre (Conrad Sam), dont je n'ai pas retenu le nom, ainsi : « Ceci, c'est-à-dire le pain en général est mon corps, c'est-à-dire qu'il se soutient, qu'il a grandi et s'est augmenté grâce au pain, tout comme il écrit : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière, » au sujet de l'homme. » Voir cette lettre très étendue d'Osiander dans *C. R., Opera Zuinglii*, t. ix, p. 232-276, le passage cité ici est à la page 243.

Luther, lui, était beaucoup plus rapproché de l'opinion traditionnelle, sur le fait de la présence réelle. Mais il en était très éloigné, quant à l'explication de cette présence. Il existe une quantité de travaux de Luther sur l'eucharistie. Au début, il n'écrivait que contre la doctrine catholique. Après 1523, il écrit surtout contre Zwingli.

Dans le *Prélude de la captivité babylonienne* (oct. 1520), il se plaint de trois choses : 1. on a retranché aux laïques l'usage du calice; — 2. on a imposé comme un dogme l'opinion thomiste de la transsubstantiation; — 3. enfin on a fait de la messe un sacrifice. Pour lui, il prétend que l'usage de la communion sous les deux espèces est strictement obligatoire et il cherche à le prouver par les Ecritures (à noter qu'il n'admet pas qu'il soit question de l'eucharistie au c. vi de saint Jean, mais seulement du pain de la foi). Sur le second point : la transsubstantiation, il se réfère aux théologiens nominalistes. Il rappelle les critiques de Pierre-

d'Ailly contre ce prétendu dogme. Et il ajoute : Pour moi, quand j'ai reconnu quelle Eglise a défini cela, à savoir l'Eglise de Thomas d'Aquin et d'Aristote, je suis devenu plus hardi et j'ai fini, alors que je ne savais que penser et croire auparavant, par m'établir dans la conviction que le pain réel et le vin réel sont là et qu'en eux le vrai corps et le vrai sang du Christ ne sont ni autrement ni moins présents qu'ils ne le sont, d'après eux, sous les accidents. » Après tout, poursuit-il, sur quoi s'appuient les thomistes ? Ils n'apportent aucune preuve d'Écriture. Ils se contentent de crier au sujet de la thèse adverse : cela est wyclifite ! hussite ! hérétique ! Nous croyons, nous, au contraire, que l'on peut bien nier la transsubstantiation sans hérésie. Il faut prendre les paroles de l'Écriture en leur sens le plus obvie et le plus simple. Or, l'Écriture appelle l'eucharistie pain et vin, donc le pain et le vin restent après la consécration. Pendant douze cents ans l'Eglise n'a pas cru autre chose. Rien au surplus ne s'oppose à la permanence du pain et du vin. « Deux substances, le feu et le fer, se mêlent bien... de telle sorte que chaque partie soit à la fois feu et fer. Pourquoi le corps glorieux de Jésus-Christ ne pourrait-il pas mieux encore être présent dans chaque partie de la substance du pain ? » Heureusement, conclut Luther, le peuple ne comprend rien à toutes ces subtilités. Ne raffignons point. Lorsque Jésus dit : « Ceci est mon corps », entendons : « Ce pain est mon corps. » Et qu'on ne vienne point nous imposer la transsubstantiation comme un dogme !

Luther signale encore l'analogie qu'il y a entre l'incarnation et la présence réelle. Il est probable qu'il a ouvert des voies par là à l'opinion d'Osiander sur l'impanation ou union substantielle entre le pain et le corps de Jésus-Christ. Mais il ne semble pas que Luther ait admis l'impanation, c'est-à-dire l'union hypostatique entre le corps du Christ et le pain, mais bien plutôt la *consubstantiation*, c'est-à-dire la présence simultanée de la substance du corps du Christ avec la substance du pain. Le plus souvent il emploie les mots : *dans, avec, sous* le pain, sans s'expliquer davantage. Ainsi, dans le *Grand catéchisme* de 1529, il se demande ce que c'est que l'eucharistie et il répond : « C'est le vrai corps et sang du Seigneur Christ, *dans* et *sous* le pain et le vin, en vertu de la parole du Christ, nous recommandant de le manger et de le boire. » La parole de Dieu ne doit pas être mise en doute : « Quand même cent mille diables, joints à tous les fanatiques, viendraient dire : « Comment le pain et le vin peuvent-ils être le corps et le sang du Christ ? » je sais bien, moi, que tous les esprits et tous les savants, mis en un seul tas, ne sont pas aussi sages que la majesté divine, dans le bout de son petit doigt. » Luther ne veut donc pas de recherche savante. On doit se soumettre humblement à l'enseignement divin et ne rien regarder au-delà. Ni le ministre, ni le communiant ne peuvent rien changer au sacrement. « Même si un coquin prend ou donne le sacrement, il reçoit ou communique le vrai sacrement, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ, tout aussi bien que celui qui le traite aussi dignement que possible. Car il n'est pas fondé sur la sainteté des hommes, mais sur la parole de Dieu. »

Les effets du sacrement d'eucharistie sont renfermés dans ce mot : il est la nourriture de nos âmes. Il nous donne la certitude personnelle de la rémission des péchés et il nourrit cette certitude.

Pour le recevoir, une seule disposition est nécessaire, la foi. Il faut croire à ce que dit la parole : « Prenez et mangez, ceci est mon corps. » Il faut croire à ce qu'elle nous apporte. Et Luther achève son exposé en gourmandant les chrétiens négligents qui oublient le grand don que Jésus nous a fait, en nous laissant le sacrement de son corps et de son sang.

2^o La doctrine eucharistique de Zwingli. Les récentes recherches de Walther Köhler ont jeté une vive lumière sur les variations de Zwingli au sujet de l'eucharistie. Köhler, *Zwingli und Luther*, Leipzig, 1924. Le savant historien a établi que, jusqu'à 1522, Zwingli ne semble pas avoir élevé la moindre objection contre la doctrine eucharistique traditionnelle. Ses préoccupations d'alors portaient sur les lois pénitentielles du jeûne et de l'abstinence et sur le célibat ecclésiastique, dont on sait qu'il supportait très impatiemment le joug. C'est dans l'*Archeteles*, du 22-23 août 1522, que Zwingli commence à critiquer pour la première fois la doctrine catholique de l'eucharistie. Mais ses critiques ne portent encore que sur deux points : le caractère sacrificiel de la messe et la communion sous une seule espèce. Parmi les 67 thèses de la première dispute de Zurich, le 19 janvier 1523, la 18^e porte sur l'eucharistie et il n'y est question que de la négation du sacrifice de la messe, nullement de la présence réelle. Ce n'est que dans la lettre à Wytténbach, son ancien maître, que Zwingli s'élève contre la transsubstantiation (15 juin 1523). Jusqu'à 1524, ses idées sont assez voisines de celles de Luther, sauf sur un point : il n'admet la présence réelle que pendant la célébration de la cène : *in usu* et non *extra usum*.

Par ailleurs, Zwingli rappelle ici sa théorie sacramentaire. Il ne croit pas que le sacrement d'eucharistie ait pour but de nourrir la foi. La foi n'a pas besoin de sacrement. Elle se suffit sans cela. L'eucharistie n'est qu'un secours pour les simples ou, si l'on veut, un fortifiant, un embellissement esthétique de la foi du chrétien. Elle est surtout le banquet de la fraternité chrétienne. C'est surtout l'amour du prochain qui nous fait un devoir d'y participer.

Mais, vers le milieu de 1524, un changement radical se produit dans la doctrine eucharistique de Zwingli. Quatre facteurs principaux précipitent cette évolution : une lettre que Zwingli reçoit du Néerlandais Cornelius Hoen, l'entrée en ligne de Karlstadt, l'accentuation de la doctrine de Luther dans un sens réaliste, la rupture de Zwingli avec son premier maître Érasme.

De ces quatre facteurs, de l'aveu même de Zwingli, c'est le premier qui a agi avec le plus de force. Il dira positivement, dans son *Amica exegesis*, du 27 février 1527 : « C'est du Néerlandais Honius, dont la lettre me fut apportée par Jean Rhodius et Georges Saganus, que j'ai reçu l'interprétation de *est par significat*. » Et comme cette interprétation n'apparaît chez Zwingli que dans sa lettre à Matthieu Alber, de Reutlingen, en date du 16 novembre 1524, il y a de bonnes raisons de croire que la visite des amis de Hoen doit être placée au cours de cette même année, probablement en mai.

Cornelius Hoen (Honius) était un avocat de La Haye qui avait découvert, dans les écrits de l'hérésiarque Wessel Gansfort (1419?-1489), un traité de l'eucharistie qui l'avait engagé lui-même en des études sur ce sujet devenu brûlant depuis la révolte de Luther. Ses réflexions, il les avait rédigées sous forme de lettre. Les amis de Hoen avaient colporté cette lettre dans les divers centres de la soi-disant Réforme, à Wittenberg, Bâle, Zurich. Cette lettre indigna Luther mais séduisit Zwingli. Tandis que Luther, en mystique excessif, pour qui la « présence » est la source de douces consolations, dont il lui serait dur de se séparer, tiendra fermement à la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie, Zwingli, formé aux doctrines humanistes de la religion purement spirituelle, prêtre peu édifiant par ailleurs, éprouvera, semble-t-il, une sorte de soulagement à se libérer d'un dogme qui heurtait sa raison et ne parlait plus depuis longtemps à son cœur.

La lettre de Hoen contenait déjà tous les arguments dont Zwingli devait se servir dès lors pour nier la pré-

sence réelle. 1. Très souvent, dans la Bible, le mot est employé pour signifier, par exemple, au sujet de Jean-Baptiste : *Ipse est Helias*; au sujet de Jean l'Évangéliste : *Ecce filius tuus*; au sujet du Christ : *Petrus est Christus*. 2. Mais par dessus tout, l'eucharistie est essentiellement une commémoration. Or, on ne commémore qu'un absent. Donc Jésus n'est pas réellement présent dans la cène. Voir cette lettre dans *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. III, p. 412, ou dans *C. R., Opera Zuinglii*, t. IV, p. 512 sq.

Zwingli ne demandait sans doute qu'à être convaincu. Il le fut sans retard. Mais un encouragement à laisser connaître sa nouvelle opinion dut lui venir de la publication, coup sur coup, au cours de 1524, de cinq traités de Karlstadt, relatifs à l'eucharistie. Ce fut ce personnage qui mit le feu aux poudres. Ses traités parurent à Bâle. Tout le sud de l'Allemagne et la Suisse furent mis en émoi. Les anabaptistes surtout exultaient et leur enthousiasme provoquait dans l'opinion des remous dangereux. Zwingli eut à ce sujet un entretien avec Écolampade, le réformateur de Bâle. Ils tombèrent d'accord pour adopter une explication symbolique de l'eucharistie. Ils furent d'avis d'autre part que Karlstadt, bien que partant d'une idée juste, ne pouvait être pris au sérieux, quand il prétendait que Jésus en disant : *Hoc* n'avait pas désigné le pain, mais son propre corps. Ni Zwingli, ni Écolampade ne pouvaient douter qu'en se ralliant à une interprétation symbolique de l'eucharistie, ils allaient entrer en conflit avec Luther, car ce dernier, cessant de s'acharner contre la doctrine catholique, portait tout son effort vers la réfutation et l'extirpation des erreurs de Karlstadt. Mais précisément, cette attitude de Luther ne pouvait que pousser un caractère indépendant, tel que Zwingli, à prendre le contre-pied de l'impérieuse théologie du réformateur wittenbergeois. Enfin, les relations entre Zwingli et Érasme, très cordiales jusqu'à 1522, se gâtèrent tout à fait lorsque Zwingli témoigna de la sympathie à Hutten, ennemi mortel d'Érasme. Libéré de tout lien avec l'humanisme de sa jeunesse, Zwingli n'hésita donc plus à propager son opinion nouvelle sur l'eucharistie. C'est surtout dans son *Commentarius de vera et falsa religione* (mars 1525) et dans le *Subsidium sive coronis de eucharistia* (17 août 1525), tous deux antérieurs à la querelle sacramentaire proprement dite, qu'il faut chercher les idées et les arguments du docteur zurichois.

Le Christ siège à la droite du Père, dit-il. Il ne quittera plus ce trône jusqu'au jugement dernier. Il ne peut donc pas descendre dans l'eucharistie. On ne peut dès lors voir dans l'institution eucharistique qu'un « trope ». C'est le Christ lui-même qui a dit de l'eucharistie, après l'avoir instituée : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour, etc... » S'il l'appelle « fruit de la vigne », c'est que le vin n'était pas son sang, autrement qu'en figure. De même quand il dit : « Ceci est mon sang, qui est versé... » il ne peut parler de son vrai sang, puisqu'il n'est pas encore versé. Il parle donc symboliquement. Zwingli faisait aussi appel à un songe qu'il avait eu, dans la nuit du 12 au 13 avril 1525, à la suite d'une discussion très vive avec un catholique de Zurich, Joachim am Grüt. Il avait été poursuivi, jusque dans son sommeil, par le souci de la discussion. Et, en rêve, un argument nouveau lui apparut : *Est enim Phase, hoc est transitus Domini*, Ex., XII, 11. Sautant du lit, il avait pris note immédiatement de cette preuve. L'eucharistie, écrit Zwingli, est la reproduction lointaine de l'action de grâces célébrée dans l'agneau pascal. C'est donc là qu'il faut rechercher le sens des mots employés par le Christ. Or, dans l'agneau pascal, les mots : *Est enim Phase*, doivent être pris au sens de *Hoc significat*

Phase : mangez promptement l'agneau, car cet agneau est le symbole du passage du Seigneur. Donc, il faut interpréter de même, au sens symbolique, les mots du Christ : *Hoc est corpus meum*.

Enfin, Zwingli considérait comme absolument décisif l'argument tiré des paroles de Jésus, dans la synagogue de Capharnaüm : « La chair ne sert de rien, c'est l'Esprit qui vivifie. » Joa., VI, 63. Les Juifs, disait-il, avaient compris que Jésus voulait donner sa chair à manger. C'est donc cela même que Jésus déclare repousser à son tour, en disant que la chair ne sert de rien. Et que l'on ne fasse pas appel à la toute-puissance de Dieu. Il ne s'agit pas de ce que Dieu peut faire, mais de ce qu'il a fait. Dieu peut épuiser la mer. Mais la mer est toujours là. Il est absurde de croire qu'il y a deux substances ensemble dans le pain consacré. Tels sont les arguments de Zwingli, qui expédie ensuite sans façon les témoignages de la tradition patristique et tourne en dérision les inventions de la scolastique. *Subsidium sive coronis de eucharistia*, *C. R., Opera Zuinglii*, t. IV, p. 440-504; voir aussi *Comment. de vera et falsa religione*, *ibid.*, t. III, p. 773 sq.

En septembre 1525, son ami Écolampade publiait, par les soins du réfugié français, Guillaume Farel, un grand ouvrage sur l'eucharistie, principalement dans la tradition patristique. Le titre du livre était : *De genuina verborum Domini : Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos authores expositione liber*. Il y avait là un grand étalage d'érudition, mais l'auteur ne montrait pas le moindre sens de l'histoire. Pas un instant il n'essayait d'esquisser l'évolution du dogme eucharistique. Et pourtant la prétention de faire voir comment le réalisme s'était substitué, au cours des siècles, au symbolisme censé primitif aurait dû conduire à l'idée d'une évolution qu'il s'agissait de décrire. Écolampade ne cherchait dans les Pères qu'une chose : des témoignages en sa faveur. Et il osait conclure : « En somme, vers quelque auteur que vous vous tourniez, vous trouverez que tous expliquent le corps du Christ en disant que c'est un sacrement ou sainte figure de corps du Christ ou un mystère, ce qui est la même chose. » Puis il exposait sa propre opinion sur l'eucharistie, en accentuant encore le rationalisme contenu dans celle de Zwingli. « Si le corps du Christ, dit-il, était sur l'autel, comme on le prétend, il faudrait admettre plus de miracles dans ce seul pain que dans toutes les autres œuvres de Dieu. Et ces miracles ne seraient pas accomplis seulement une fois, comme la création du monde ou la résurrection des morts, mais très souvent et dans un nombre incalculable de lieux à la fois. »

De plus l'ubiquité n'appartient qu'à Dieu. Un corps omniprésent est une contradiction dans les termes. Il n'y a donc ici qu'un « trope ». Mais comme en hébreu, Jésus n'a pas employé de *copule*, ce n'est pas le mot est qu'il faut traduire par *significat*, c'est le mot *corpus* qu'il faut interpréter au sens de *figura corporis*. La nuance entre Zwingli et Écolampade est minime et provient uniquement d'une raison philologique. Par contre, Écolampade explique d'une façon originale les effets de la communion. Il en vient à admettre une sorte de présence réelle non pas du corps du Christ dans l'eucharistie, mais de Jésus lui-même dans nos cœurs. Nous sommes transformés par la foi en Jésus-Christ. Or, l'eucharistie est surtout une profession de foi. Nous sommes donc par elle transsubstantiés mystiquement en Jésus-Christ. C'est pourquoi Écolampade qui, lui aussi, comme Luther, était mystique et avait été religieux, appelle volontiers l'eucharistie : *panis mysticus*. Pour lui, l'acte de foi, proféré par le rite eucharistique, est une véritable « manducation spirituelle de la chair du Christ. » Écolampade dépasse donc Zwingli, pour qui le sacrement n'est qu'une com-

mémoraison, un signe social. Il admet, comme Luther, que l'eucharistie nourrit la foi et que Dieu s'en sert « pour exhorter, exciter, consoler, en un mot, pour faire à peu près tout ce qu'il fait par la Parole ».

Mais sur le point essentiel, celui de la présence réelle, il n'en restait pas moins qu'Écolampade se rangeait aux côtés de Zwingli. C'est pourquoi ce fut par la réfutation de son grand ouvrage que commença la fameuse *Querelle sacramentaire*. Nous n'avons pas à décrire ici les péripéties de cette lutte célèbre qui creusa entre les réformateurs le fossé le plus infranchissable.

La seule idée intéressante qui se fit jour, dans le long déroulement des arguments pour et contre la présence réelle, fut l'idée, bizarre du reste et d'une criante invraisemblance, que lança Luther pour expliquer la multilocation du corps du Christ. À l'entendre, c'était là une suite de la *communication des idiômes*. Il réfutait par là l'opinion, non moins bizarre de Zwingli, qui enchaînait si bien le Christ ressuscité « à la droite du Père », dans les cieux, qu'il ne lui permettait plus de descendre sur la terre.

Luther s'attaqua à cette objection de Zwingli surtout dans son ouvrage de 1527 : *Que cette parole du Christ : Ceci est mon corps, tient toujours ferme, malgré les fanatiques*. Vous prétendez, disait-il, en substance, que Jésus est à la droite de Dieu. C'est pour vous l'épée de Goliath. Que diriez-vous, si nous prenions l'épée de Goliath et si David s'en servait pour trancher la tête à votre opinion. Eh bien ! c'est ce que nous allons faire : la droite de Dieu n'est pas dans un lieu déterminé. Elle est partout. Jésus, qui est à sa droite est donc partout. Il est donc aussi dans le pain et le vin de l'autel ! Luther ne s'apercevait pas qu'à vouloir trop triompher, il rejoignait l'opinion même qu'il repoussait, car si Jésus n'est dans le pain et le vin que par cette ubiquité imaginaire, il n'y est ni plus ni moins qu'ailleurs et il n'est plus permis de parler de présence réelle dans le pain et le vin. Luther, on le sait, n'arriva pas à convaincre Zwingli, même au colloque de Marbourg (2-3 oct. 1529). La *Fidei ratio* présentée par Zwingli à Augsbourg, en 1530, disait ceci : « Huitièmement : je crois que dans la sainte eucharistie, c'est-à-dire dans la cène d'action de grâces, le vrai corps du Christ est présent pour la contemplation de la foi... Mais que le corps du Christ par son essence et réellement, c'est-à-dire le corps naturel lui-même, soit présent dans la cène, qu'il soit mâché par notre bouche et nos dents, ainsi que les papistes et certains autres — il veut dire les luthériens — qui regrettent les marmittes égyptiennes, le prétendent, cela non seulement nous le nions, mais nous le proclamons une erreur clairement opposée à la Parole de Dieu. »

3^e *Doctrine eucharistique de Calvin*. — Au cours de la querelle sacramentaire, une opinion s'était fait jour, qui portait de grandes ressemblances avec celle que Calvin devait défendre plus tard. Elle émanait d'un réformateur peu connu, un Silésien nommé Gaspard de Schwenkfeld (1490-1561), que Luther devait faire expulser bientôt de son pays, pour son indocilité. Selon ce personnage, les mots *Hoc est corpus meum* doivent se traduire : « Mon corps est ceci : c'est-à-dire le pain de vos âmes. » Développant sa doctrine, il en viendrait bientôt à soutenir que la régénération s'opère uniquement par l'Esprit et nullement par des moyens extérieurs, que le rôle de l'Esprit en nous est de nous communiquer le Christ, dont le corps et l'âme, devenus, après l'ascension, identiques à la divinité, nous sont donnés en nourriture spirituelle, ce qui est symbolisé par la cène.

Cependant si Calvin a défendu dans la suite des idées semblables, c'est par une rencontre toute fortuite. Il ne semble pas y avoir eu d'influence directe de Schwenkfeld sur sa pensée personnelle.

Calvin avait été beaucoup troublé, dans sa jeunesse, par les dissentiments des réformateurs. Ces dissentiments avaient pris des allures de violence extrême. Calvin sentait bien que des inspirés de l'Esprit-Saint — ce que les réformateurs prétendaient être — ne devaient pas se contredire d'une façon aussi flagrante. Il avouait dans la suite qu'il avait été longtemps arrêté par cette objection dans son désir de se joindre à eux. Luther n'avait-il pas dit, en un mot poignant : « En somme, eux ou nous, — il désignait Zwingli et ses amis — il faut que nous soyons les ministres de Satan ! »

La grande préoccupation de Calvin sera donc de trouver un moyen terme, une formule de conciliation où pourraient se rejoindre les membres disjoints de la prétendue Réforme. Il ne devait en fait qu'ajouter une opinion nouvelle à celle de ses devanciers. Lorsqu'on examine son enseignement, on est frappé de l'effort de syncrétisme qu'il représente. La première moitié de ses formules est nettement luthérienne, la seconde moitié, nettement zwinglienne. Sa grande originalité sera moins dans la doctrine que dans l'utilisation de l'eucharistie comme d'un moyen de gouvernement théocratique, dans l'État puritain rêvé par lui.

On trouve la doctrine eucharistique de Calvin soit dans le *Catéchisme* de Genève, soit dans l'*Institution*, soit surtout dans son *Traité de la sainte cène*, composé à Strasbourg, avec les encouragements de Bucer, en 1541.

Ce traité contient cinq parties : la fin, l'utilité, l'usage légitime de la cène, les erreurs diverses, les causes du conflit eucharistique entre les réformés.

1. *La fin* : l'eucharistie a été instituée pour nourrir les enfants que le baptême a donnés à Dieu. Elle est un signe visible ajouté à la Parole. Dans ce signe se trouvent rappelées les promesses du Christ. Voilà l'utilité du sacrement : il frappe les regards. Il donne une force nouvelle à la Parole. Il la confirme dans nos cœurs. En trois mots : l'eucharistie est une cène, parce qu'elle nourrit la foi, une eucharistie, parce que nous y remercions Dieu de ses bienfaits, un engagement public, parce que, en y participant, nous renouvelons notre profession publique de chrétiens.

2. *Le fruit ou l'utilité* de ce sacrement s'explique ainsi : du moment qu'il nous fait un aliment, c'est ce que nous ne pouvons nous suffire. En face de ce pain, nous devons nous rappeler notre impuissance totale, notre misère, notre corruption foncière, nous sentir accablés par le poids de nos fautes. C'est le premier acte de la préparation à la communion calviniste, l'équivalent de notre acte d'humilité, avec quelque chose de plus accablé, de plus désespéré. Et le second acte c'est l'acte de confiance en Jésus, qui nous est présenté dans ce pain. Arrivé à ce point de son exposé, Calvin voudrait nous faire croire qu'il enseigne vraiment la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie. Et il est bien vrai qu'il l'enseigne en parole. Mais quand il faut en venir à l'explication du comment, il la nie. Il est luthérien dans l'affirmation de la thèse et zwinglien dans sa manière de la faire comprendre.

Dans la première édition de l'*Institution*, il avait dit que Jésus, dans l'eucharistie, est donné *vere et efficaciter*. Il emploie toujours ces deux mots. « Nous confesserons, écrit-il, que de nier la *véra* communication de Jésus-Christ nous être présentée en la cène, c'est rendre ce sacrement frivole et inutile, ce qui est un blasphème exécrationnable et indigne d'être écouté. »

Et il précise qu'il ne peut s'agir de participer seulement à la divinité de Jésus, mais aussi à son humanité. À la différence de Luther, il admet, après Bucer, Zwingli, Écolampade, que le c. vi de saint Jean parle bien de l'eucharistie et il conclut des affirmations répétées de Jésus dans ce chapitre qu'« il convient que,

pour avoir notre vie dans le Christ, nos âmes soient repues de son corps et de son sang, comme de leur nourriture propre ».

Et si Calvin s'en tenait là, on ne pourrait douter qu'il soit un partisan décidé de la théorie luthérienne de la présence réelle. Il n'en est rien cependant. En poursuivant notre lecture, nous apprenons qu'il ne voit dans l'eucharistie qu'une figure et que tout ce qu'il dit de la communion au corps et au sang du Christ dans la cène doit s'entendre d'une communion avec ce corps et ce sang, en tant qu'ils sont au ciel, à la droite du Père !

Le lieu où son langage est le plus clair est dans le *Catéchisme* : « Avons-nous en la cène simplement le témoignage des choses susdites ou si elles nous sont vraiment données? — En tant que Jésus-Christ est la vérité, il ne faut douter que les promesses qu'il a faites à la cène, ne soient accomplies et que ce qu'il y figure n'y soit vérifié. Ainsi, selon qu'il le promet et représente, je ne doute pas qu'il ne nous fasse *participants de sa propre substance*, pour nous unir avec soi en une vie. » — Jusqu'ici, nous sommes en plein dans la doctrine luthérienne. Mais voici qui est zwinglien : « Mais comment cela peut-il se faire, vu que le corps de Jésus-Christ est au ciel et que nous sommes en ce pèlerinage terrien? — C'est par la vertu incompréhensible de son Esprit, *laquelle conjoint bien les choses séparées par la distance du lieu*. — Tu n'entends donc pas que le corps soit enclos dedans le pain, ni le sang dedans le calice? — Non, mais au contraire, pour avoir la vérité de ce sacrement, il faut élever nos cœurs en haut au ciel, où est Jésus-Christ en la gloire de son Père, et dont nous l'attendons en notre rédemption et non pas le chercher en ces éléments corruptibles. » Édition de 1553, rééditée en 1853.

Voilà qui est parfaitement net. Calvin admet une présence réelle, mais ce n'est pas une présence locale. Le pain et le vin ne sont là que pour « représenter » le corps et le sang du Christ. « Néanmoins, ajoute-t-il, ce n'est pas une figure nue, *mais conjointe avec sa vérité et substance*. » Il réunit donc le réalisme et le symbolisme. On dira peut-être : mais choisissez donc, ou Jésus est là et ce n'est pas une figure, ou c'est une simple figure et il n'y est pas! Calvin repousse ce dilemme. Il introduit ici la notion d'instrument. Le pain et le vin servent à Dieu d'instruments pour nous unir à son corps et à son sang. « C'est donc à bon droit, insiste-t-il, que le pain est nommé corps, puisque non-seulement il nous le représente, mais aussi nous le présente. » Mais, si on lui demande comment le pain nous peut présenter une chose qu'il ne contient pas, il n'a que cette réponse : « C'est par la vertu incompréhensible de l'Esprit. » C'est cette vertu qui « conjoint les choses séparées par la distance de lieu ». Et c'est tout. Mais cela suffit à Calvin pour affirmer que l'eucharistie nous donne la propre substance du corps de Jésus-Christ. La première utilité de ce sacrement sera donc de nous donner le corps et le sang de Jésus, la seconde, de provoquer notre gratitude, la troisième de nous conduire « à vivre saintement et surtout à garder charité et dilection fraternelle entre nous ».

3. *L'usage légitime*. — Ici encore apparaît le réalisme voulu de Calvin, si étrangement uni à son symbolisme. Calvin se montre extrêmement exigeant pour le communiant. Il veut faire de la communion le centre de la vie religieuse et une sorte de récompense des justes. La plus grande pénitence qu'il puisse infliger à un chrétien coupable est la privation de la communion, c'est-à-dire l'excommunication. « Quiconque approche de ce saint sacrement avec mépris ou nonchalance, ne se souciant pas beaucoup de suivre où le Seigneur l'appelle, écrit-il, il en abuse perversement et, en abusant, il le contamine. Or, polluer et contaminer ce que

Dieu a tant sanctifié, c'est un *sacrilège intolérable*. » Calvin n'hésite donc pas devant le mot le plus sévère de la langue théologique. La simple nonchalance devient pour lui « un sacrilège ». Il ne se rend pas compte de ce qu'il y a de vague dans ce terme « nonchalance ». Il oublie dans la pratique son dogme de la prédestination et il parle un langage tout à fait catholique, en disant : « Il n'y a rien au monde qui soit de plus grand prix et dignité que le corps et le sang du Seigneur, ce n'est donc pas petite faute de le *prendre inconsidérément et sans être préparé*. » Il admet donc qu'il appartient à l'homme de se préparer à la réception du sacrement et il condamne celui qui ne le fait pas. Cela ne l'empêche pas de blâmer énergiquement les « docteurs sophistiques » — il veut dire « catholiques », — qui « ont mis les pauvres consciences en perplexité trop périlleuse, ou plutôt en géhenne horrible, requérant je ne sais quel examen dont il n'était pas possible de venir à bout ». Il n'en réclame pas moins de ses fidèles disciples des conditions préparatoires à la communion. Quelles sont-elles? Calvin en indique deux : « une vraie repentance en nous-mêmes » et une « vraie foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Ces dispositions, nous les reconnaissons, ce sont les deux pôles de cette mystique de la consolation que Calvin tenait de Luther. Nous devons désespérer de nous-mêmes, pour n'espérer qu'en Jésus-Christ, car, « si nous avons en lui notre repos, il faut qu'en nous-mêmes nous ne sentions que tourment et inquiétude. Or, telle affection ne peut être qu'elle n'engendre premièrement un déplaisir de toute notre vie, puis après une sollicitude et crainte, finalement un désir et amour de justice ». En un mot, le désespoir provoqué par notre impuissance nous conduit à l'espoir en Jésus, cet espoir nous donne l'appétit de le recevoir au banquet eucharistique.

Calvin en vient à rétablir pour l'usage de l'eucharistie toute la discipline que la primitive Église avait établie. Il tire de la pratique de la communion tout l'idéal du puritain. « Car il n'y a ordre, dit-il, que nous prétendions être du corps du Christ, nous abandonnant à toute licence et menant une vie dissolue. Puisqu'en Christ, il n'y a que chasteté, bonté, sobriété, vérité, humilité et toutes telles vertus, si nous voulons être ses membres, il faut que toute paillardise, haute, intempérance, mensonge, orgueil et semblables vices soient loin de nous. »

De tels passages sont nombreux dans les écrits de Calvin. Il voudrait faire de sa cité genevoise une sorte de couvent laïque. Il interprète les intentions du Christ et va jusqu'à demander, dans son *Institution*, la règle de la communion hebdomadaire. Ses ordonnances du 16 janvier 1537, à Genève, parlaient aussi de la communion de chaque dimanche comme très désirable, et finalement prescrivaient la communion au moins mensuelle. C'est qu'en effet, si la communion n'était pas d'un usage fréquent, la grande arme de l'excommunication dont Calvin entendait bien se servir pour gouverner la ville, perdait une grande part de sa force.

Inutile d'ajouter que, comme Luther, Calvin réprouvait hautement le dogme de la transsubstantiation : « ce mensonge, disait-il, n'a nul fondement de l'Écriture et n'a aucun témoignage de l'Église ancienne », ainsi que le dogme du sacrifice de la messe. Il joignait dans la même réprobation le dogme de la présence locale du corps du Christ, sous les accidents du pain, et l'usage de la communion sous une seule espèce.

Notons en terminant que le genre de présence réelle qu'enseigne Calvin exclut la participation réelle à la cène de ceux qui n'ont pas les dispositions requises. Jésus n'est présent dans l'eucharistie que pour ses élus. Il n'y est pas pour les autres. S'ils reçoivent le pain et

le vin, ils ne reçoivent rien de plus. C'est ce qui va être exprimé plus explicitement dans la confession anglicane.

4^e *L'eucharistie dans les 39 Articles*. Dans la confession anglicane, la question eucharistique est traitée aux art. 28, 29 et 30. « La cène du Seigneur, dit l'article 28, n'est pas seulement un symbole de l'amour que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, mais plutôt un sacrement de notre rédemption par la mort du Christ, si bien que, pour ceux qui reçoivent ce sacrement comme il convient, dignement et avec foi, le pain que nous rompons est une participation au corps de Jésus-Christ et de même la coupe de bénédiction est une participation au sang de Jésus-Christ. »

On a remarqué, dans cette formule, les mots « comme il convient ». Ils signifient que la présence du corps et du sang du Christ n'est réelle que pour les bons chrétiens. Mais pour éviter toute équivoque à ce sujet, l'art. 30 précise en ces termes : « Les méchants et ceux qui n'ont pas une foi vive, quoi qu'ils pressent entre leurs dents, comme dit saint Augustin, d'une manière charnelle et visible le sacrement du corps et du sang du Christ, n'y participent d'aucune manière, mais plutôt ils mangent et boivent, pour leur condamnation, le signe ou le sacrement d'une chose si grande. »

« Ceux qui n'ont pas une foi vive. » L'expression était singulièrement vague. Elle désignait probablement ceux dont la foi ne se montre pas dans leurs œuvres. Le sens de l'article était que la présence réelle dépend de la disposition du communiant. Elle n'est donc pas quelque chose d'objectif. Elle est une réponse à la foi du chrétien. L'art. 29 complète l'ensemble de la doctrine qui est bien celle de Bucer et de Calvin : « Dans la cène, le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la cène, c'est la foi. »

Il s'ensuit que la confession anglicane est plus « radicale » sur ce point que la confession luthérienne, alors que, sur la plupart des autres points, elle prétend tenir un juste milieu entre le radicalisme calviniste et la tradition catholique.

D'autre part, l'art. 28 rejette la transsubstantiation, comme « ne pouvant être prouvée par les saintes Écritures, contraire aux textes clairs de la Bible, détruisant l'essence du sacrement et ayant donné lieu à de nombreuses superstitions ». L'art. 30 déclare aussi que « la coupe du Seigneur ne doit pas être refusée aux laïques ».

VI. DE LA MESSÉ. - 1^o *Luther contre la messe*. - Ce serait probablement une grave erreur de croire que l'unanimité exceptionnelle des Églises dissidentes, en ce qui concerne le rejet du sacrifice de la messe, a sa source dans l'examen impartial des textes bibliques. Nous avons essayé, dans la première partie de cette étude, d'analyser les motifs réels de cette aversion des novateurs pour le sacrifice de la messe. C'était moins à la messe que l'on en voulait qu'au sacerdoce inséparable de la messe et aux revenus des fondations dont vivait le clergé. C'est ce que semble bien prouver le passage suivant du *Vom Missbrauch der Messen*, de Luther, W., t. VIII, p. 522 sq., qui est de novembre 1521 : « Les misérables prêtres à messes (*Messpfaffen*), avec les confréries qu'ils érigent pour gagner de l'argent, avec les messes qu'ils disent pour les morts et pour les vivants, ne font rien autre chose que tromper le peuple des insensés et les entraîner avec eux en enfer, tout en volant leur argent et leur bien avec leurs mensonges. C'est bien là que se trouvent les fondements secrets et cachés de tout l'univers. Tout le monde sait bien pourquoi ont été établis les évêchés, les canonicats, les couvents, les églises et tout le royaume des prêtres, à savoir pour dire la messe,

c'est-à-dire pour l'idolâtrie la plus odieuse qui soit sur la terre. Tout cela est bâti sur des mensonges honteux, sur la profanation coupable et impie du sacrement de l'autel, sur une incrédulité plus scandaleuse que celle des païens. C'est pourquoi il est arrivé, par un juste jugement de Dieu, que tout leur argent et leur bien a été employé pour rien, si ce n'est pour un vain orgueil, pour la débauche et la goinfrerie, pour permettre aux prêtres de rester oisifs, de passer du bon temps et d'être inutiles à tous, à Dieu comme au monde, pour n'obéir qu'à l'idole romaine, car c'était là une digne récompense trouvée par ce sacerdoce impie. »

La haine presque sauvage qui traversait ces lignes fut partagée par tous les réformateurs. Ils ne purent jamais parler de la messe sans que les injures leur vinsent aux lèvres. Pour eux, la question de la messe était liée à celle de l'ordre, de la hiérarchie, en un mot à leur liberté envers Rome. Elle était liée par ailleurs à cette institution que tant de prêtres alors regardaient comme un fardeau intolérable, le célibat ecclésiastique.

Luther ne touchait pas cependant sans angoisse à la messe. « Quelle peine, quel travail, s'écriait-il, même en m'appuyant sur les textes certains de la sainte Écriture, n'ai-je pas eu à justifier ma propre conscience, en songeant que j'étais seul à m'opposer au pape, à le tenir pour l'Antéchrist, les évêques pour ses apôtres et les universités pour ses maisons de débauche ! Que de fois mon cœur tremblant n'a-t-il pas palpité et, se révoltant, ne m'a-t-il pas objecté cet argument : le plus fort et le seul qu'ils aient : Es-tu le seul sage ? Tous les autres se trompent-ils ? Tant de siècles ont-ils été dans l'ignorance ? Et si tu te trompais ? Et si tu entraîrais avec toi tant d'âmes à l'erreur et à la condamnation éternelle ? » *De abroganda missa*, dédicace du 1^{er} nov. 1521, W., t. VIII, p. 412.

Quels étaient donc les arguments de Luther ? Il les cherche dans les paroles de l'institution eucharistique. Pour lui, il est clair comme le jour que la cène n'est qu'un testament. Et qu'est-ce qu'un testament ? « Une donation faite par un mourant, par laquelle il désigne un héritier et institue un héritage. » Il ne faut voir que cela dans l'eucharistie. « Tu vois, s'écrie Luther, que ce que nous appelons la messe est le don de la rémission des péchés, accordé par Dieu et scellé par la mort de son Fils. » Mais un don ne suppose ni œuvre ni mérite de la part de celui qui le reçoit. Donc la messe n'est pas une œuvre et la dire n'est pas un mérite. La messe n'est que le souvenir de la promesse de pardon que Dieu nous a faite. Il suffit d'avoir foi en cette promesse pour être digne de célébrer la messe et de recevoir la communion. Aussi, quelle erreur de prononcer à voix basse les paroles de la consécration, comme le veut le rituel romain. Ce sont justement ces paroles qui contiennent la promesse. Il faut donc les faire entendre de tous, afin d'exciter la foi.

D'autre part, si la messe n'a d'autre but que d'exciter la foi, « c'est donc une erreur évidente et impie que d'offrir ou d'appliquer la messe pour des péchés, des satisfactions, pour des défunts ou tout autre besoin étranger (à la foi)... Qui peut en effet recevoir la promesse de Dieu pour un autre, puisque la foi est requise en chacun ?... Puis-je croire pour mon voisin ? »

En définitive, l'eucharistie, pour Luther, est un don de Dieu à l'homme et ne peut en aucune manière devenir une offrande de l'homme à Dieu, c'est-à-dire un sacrifice. Il s'ensuit que tout le monde peut célébrer la cène. Il n'y a plus de sacerdoce. « Dans la messe ou sacrement, nous sommes tous égaux, prêtres ou laïques. »

Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que l'Écriture ne connaît qu'un prêtre, qui est le Christ, et pareillement qu'un seul sacrifice qui est le sacrifice

de la croix. Les chrétiens ne peuvent offrir à Dieu qu'un sacrifice au sens large, le sacrifice de la mortification et de la prière.

Malgré cette destruction de l'essence de la messe, Luther ne se hâta point de toucher aux cérémonies traditionnelles de la messe catholique. Sa *Formule de la messe et de la communion* de décembre 1523 est encore en latin. Ce n'est qu'en décembre 1525 qu'il publie sa *Messe allemande*. Il y conserve, quoique avec répugnance, le nom de messe et aussi les vêtements sacrés, les cierges, l'autel. Il se contente de supprimer, à partir de l'offertoire, tout ce qui rappelle la notion de sacrifice. Il maintient l'élévation qui ne sera supprimée qu'en 1542. La consécration est chantée en allemand. La communion au corps du Christ se fait aussitôt après la consécration du pain. Ce n'est qu'après le chant du *Sanctus* et d'un cantique en allemand que vient la seconde consécration, celle du vin, et la seconde communion. Mais cette séparation des deux communions parut trop compliquée et fut supprimée en 1533.

Tout cela explique comment Mélanchthon a pu dire, dans la *Confession d'Augsbourg* : « C'est à tort que nos Églises sont accusées d'avoir supprimé la messe, nous avons au contraire conservé la messe et nous la célébrons avec un souverain respect. Nous avons conservé de même la plupart des cérémonies. »

Il développait ensuite contre la notion de sacrifice quatre arguments principaux : 1. L'Écriture ne dit pas que l'eucharistie soit un sacrifice, mais une commémoration et un testament ; — 2. Elle atteste que notre rédemption s'est faite par l'unique sacrifice de la croix ; — 3. Elle affirme que nous sommes justifiés par la foi seule ; — 4. La messe a engendré, dès qu'on l'a considérée comme sacrifice, d'innombrables abus, car rien n'a été vénal comme la célébration de la messe.

2^o Zwingli contre la messe. — On trouve, chez Zwingli, la même argumentation que dans la *Confession d'Augsbourg*. Deux preuves surtout lui paraissent décisives : 1. L'épître aux Hébreux enseigne que Jésus n'a été immolé qu'une fois ; — 2. Les textes de l'institution eucharistique prouvent que la cène n'est qu'une commémoration. Il est donc impossible qu'elle soit un sacrifice. Dans l'épître aux Hébreux, le *semet* qui apparaît à plusieurs reprises : vii, 27 ; ix, 12 ; ix, 26, lui paraît absolument décisif. Il ne réfléchit pas que le même argument vaudrait contre les sacrifices de l'Ancienne Loi, qui étaient pourtant institués par Dieu lui-même. Que s'il était bon qu'il y eût des sacrifices « annonciateurs », pourquoi n'y aurait-il pas un sacrifice « commémoratif » ? Non, pour lui, il y a incompatibilité entre une commémoration et un sacrifice. « De quel front, écrit-il, a-t-on osé faire d'une commémoration une oblation ? Pour nous, qui sommes fidèles, toutes les fois que nous mangeons et buvons le corps et le sang du Christ, claironnons la mort du Seigneur, aussi longtemps que le monde subsistera. La cause de cette proclamation est assez ample, à savoir que le Christ nous a délivrés par sa mort et par l'effusion de son sang. » *De canone missæ epicheiresis* du 29 août 1523. C. R., *Opera Zwinglii*, t. II, p. 352-608.

3^o Les placards de 1534 contre la Messe. — Nulle part, on ne semble avoir été aussi animé contre la messe que dans cette Suisse romande où Guillaume Farel promena son zèle impétueux et conquérant. Le document où la haine de la messe s'étale de la façon la plus frappante est ce tract fameux, rédigé par Antoine Marcourt et Viret, à Neuchâtel, puis affiché, dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534, en divers lieux de la ville de Paris, et jusqu'à la porte de la chambre à coucher du roi, à Amboise.

Les arguments que l'on y trouve, auprès d'énormes injures, sont les mêmes que chez Zwingli : 1. « A tout

fidèle chrétien est et doit être très certain que notre Seigneur et seul Sauveur Jésus-Christ, comme grand évêque et pasteur éternellement ordonné de Dieu, a donné son corps, son âme, sa vie et son sang pour notre sanctification, en sacrifice parfait : le quel sacrifice ne peut et ne doit être réitéré par aucun sacrifice visible... Car par le grand et admirable sacrifice de Jésus-Christ, tout sacrifice extérieur et visible est aboli et évacué et jamais autre n'est demeuré. Ce qui... est très amplement démontré en l'épître aux Hébreux, vii, 26 sq. ; ix, 12 ; x, 10, 18. » 2. « En cette malheureuse messe, on a non seulement provoqué, mais aussi plongé et du tout abimé quasi l'universel monde en idolâtrie publique. »

Tout l'esprit des placards se trouve résumé dans cette conclusion qui, par sa violence, laisse pressentir les futures guerres de religion : « Par elle (la messe), disaient-ils, toute connaissance de Jésus-Christ est effacée, la prédication de l'Évangile est rejetée et empêchée, le temps est occupé en sonneries, hurlements, chanteries, vaines cérémonies, luminaires, encensements, déguisements et telles manières de sorcelleries, par lesquelles le pauvre monde, comme brebis et moutons, est misérablement trompé, entretenu et promené et par ces lous ravissants mangé, rongé et dévoré. Et qui pourrait dire les larcins de ces paillardes ? Par cette messe, ils ont tout empoigné et tout détruit, tout englouti. Ils ont déshérité princes et rois, seigneurs et marchands et tout ce qu'on peut dire mort ou vif. » Ces dernières lignes mettaient à nu des motifs fort peu théologiques en faveur de la destruction de la messe. Ce ne furent pas les moins forts.

4^o Calvin contre la messe. — Luther avait conservé le mot de messe. Les zwingliens et les calvinistes l'ont rejeté avec horreur et la cène, telle qu'ils ont voulu la célébrer, ne ressembla que de très loin à l'office traditionnel catholique. A part cela, Calvin ne montre aucune originalité dans sa critique de la théorie du sacrifice de la messe. Ce sacrifice fait injure à celui de la croix. Voilà ce que développe son *Traité de la sainte cène*, quand il aborde la question de la messe.

Calvin concède sans doute que les anciens Pères ont appelé la cène un sacrifice. Mais il veut que ce soit uniquement parce que « la mort de Jésus-Christ y est représentée ». Il reconnaît que les sacrifices de l'Ancienne Loi étaient d'origine divine. Il les regarde comme légitimes en temps que figuratifs de celui de la croix. Mais ce qui a pu être figuré ne doit pas être renouvelé. « Depuis qu'il a été parfait, écrit-il, il ne reste plus sinon que nous en recevions la communication et c'est chose superflue de le figurer encore. »

A plus forte raison, pense Calvin, n'était-il pas permis d'imaginer un sacrifice non seulement commémoratif, à la façon des anciens Pères, mais propitiatoire, comme on l'a admis dans la suite. On a ainsi transféré à la messe tout ce qui ne pouvait appartenir qu'à la croix, à savoir de satisfaire pour nos dettes et de nous réconcilier avec Dieu. Sans doute les mérites de la mort du Christ doivent nous être appliqués. Mais Calvin ne veut pas que ce soit par la messe. Ce ne pourra être que par la prédication de l'Évangile et par la foi. « Voilà donc, conclut Calvin, comment il n'y a rien de plus contraire à la vraie intelligence de la cène que d'en faire un sacrifice, lequel nous détourne de reconnaître la mort du Christ comme sacrifice unique, duquel la vertu dure à jamais. »

En outre, la messe est condamnable en raison de ses conséquences désastreuses. L'assistance passive à la messe a pris la place de la communion. Le prêtre a communiqué seul. Or, pour Calvin, toutes les messes « auxquelles il n'y a point de communion, telle que le Seigneur l'a instituée, ne sont qu'abomination ». De plus, on a célébré la messe en l'honneur des saints de

chaque jour, ce qui était un abus insupportable. On a vendu les messes. Tout ce mouvement de foire autour de la cène est intolérable. Enfin, n'est-il pas évident que c'est le diable qui a inventé, à la place de la doctrine, dans la cène, toute cette foule de cérémonies et de grimaces que l'on appelle liturgie? « La messe, écrit Calvin, n'est que pure singerie et batellerie. Je l'appelle singerie, parce que l'on veut par là contrefaire la cène du Seigneur, sans raison, comme un singe, inconsidérément et sans discrétion, imite ce qu'il voit faire... Je l'appelle aussi batellerie, à cause que les fatras et les mines qu'on y fait conviennent plutôt à une farce qu'à un tel mystère, comme est la sacrée cène du Seigneur. »

Dans l'*Institution chrétienne*, Calvin renouvelle tous ces arguments que l'on peut ramener à trois : 1. Dans la messe « il se fait un blasphème et déshonneur intolérable à Jésus-Christ, prêtre unique et éternel ». — 2. « La messe ensevelit et opprime la croix et passion de Jésus-Christ », en réitérant un sacrifice fait pour demeurer unique. 3. La messe a engendré d'innombrables abus. Et Calvin n'hésite pas à traiter de brutes ignares tous les chrétiens qui ont pratiqué la messe jusqu'à lui!

5^o *La messe dans les « 39 Articles »*. — La confession anglicane est aussi radicale que les autres confessions protestantes en ce qui concerne la messe. Elle l'expédie sommairement, dans son art. 31 : « L'offrande du Christ offre une seule fois et la parfaite rédemption, la propitiation, et la satisfaction pour tous les péchés du monde, originel aussi bien qu'actuels. Il n'y a en dehors de celle-là aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses. »

On remarquera que dans ce texte, c'est surtout le caractère propitiatoire du sacrifice de la messe qui est repoussé, comme du reste dans les autres textes d'origine protestante. Un sacrifice de prière et de louanges a toujours été admis par les protestants, mais il ne s'agissait que d'un sacrifice au sens large.

VII. LA PÉNITENCE. L'EXTREME-ONCTION. LES INDULGENCES. LE PURGATOIRE. — 1^o *Luther et la pénitence*. — On a vu que Luther n'était guidé au fond, dans l'élaboration de sa doctrine, que par cette mystique de la consolation qui était sa découverte propre. Tout ce qui l'avait terrorisé, il s'en délivre. Tout ce qui l'avait consolé, il le conserve. C'est cela qui explique ses hésitations en ce qui concerne le sacrement de pénitence. Il en avait gardé des souvenirs mêlés. Le conserverait-il ou le détruirait-il? Il n'a jamais osé se prononcer. Dans son *Prélude* de 1520, il ne sait s'il admettra deux ou trois sacrements. Dans ses *Catéchismes*, il se prononce d'abord pour deux, puis il se décide pour trois. Zwingli et Calvin seront catégoriques. Luther et Mélanchthon ne seront jamais bien fixés au sujet de la pénitence. C'est qu'ils ont été souvent « consolés » par la confession. Or la « consolation » est pour eux l'indice de ce qui est biblique et divin. Ils gardent donc la pénitence en la libérant des abus qui sont venus la recouvrir et l'avilir. Le grand abus a été d'enlever à la pénitence ce qui en faisait un sacrement, c'est-à-dire la foi en la promesse. Les théologiens ne parlent ici que du pouvoir des clefs d'une part et des trois parties de la pénitence : contrition, confession, satisfaction, d'autre part. Ils ont oublié la foi, c'est-à-dire la certitude du salut. Seule, pourtant, la foi, qui conduit de la menace à la promesse, peut « contraindre » le cœur. Il fallait donc avant tout éveiller la foi. Pour cela, il est vrai, point n'était besoin de torturer le pénitent en lui faisant une obligation de dire toutes ses fautes, chose impossible du reste, puisque tous nos

actes sont des péchés mortels. Il fallait l'aiguiller vers la pensée de cette corruption radicale qui est en nous, le remuer par la certitude de la damnation méritée et faire luire ensuite, devant ses yeux, la certitude du pardon gratuit. Toute la théorie de la contrition chez les scolastiques est un tissu d'erreurs. La douleur des péchés n'est rien. Il n'y a que la foi qui compte. Quant à la confession et à la satisfaction, elles n'ont été jusqu'ici qu'une affaire d'argent!

Ce n'est pas que Luther rejette la confession auriculaire. S'il était logique, il devrait la rejeter, puisqu'il déclare ne pas la trouver dans les Écritures. Mais, selon lui, elle est utile et même indispensable, car elle est « l'unique moyen de salut pour l'âme tourmentée ». Voilà donc le grand mot lâché. Il ne s'agit pas de savoir si cela est biblique ou non, mais si le cœur de Luther en a été consolé ou non. Tout cela dans *Prélude sur la captivité babylonienne*, W., t. vi, p. 546.

Seulement, pour que la confession soit « consolante », il faut l'affranchir. Luther repousse la « réserve » des péchés. Il attribue à tous les chrétiens le droit d'absoudre. C'est à tous qu'il a été dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » On peut donc se confesser à qui l'on veut, comme on veut, quand on veut. L'essentiel, c'est de trouver la « consolation ». D'autre part, Luther rejette toute la théorie de la satisfaction. Pour lui le sens du mot *penitentia* doit être ramené à celui du mot grec *μετάνοια*, qui signifie « changement d'esprit et de sentiment ». La pénitence n'est donc rien de plus que le changement de la confiance en soi dans la confiance en Dieu seul. Elle se confond avec la foi au sens luthérien. Quant à l'absolution, elle n'est que le signe du pardon déjà accordé par Dieu au moyen de la foi et nullement l'instrument par lequel ce pardon est concédé.

Voici comment Mélanchthon traduit ces pensées de Luther dans la *Confession d'Augsbourg* : « Au sujet de la pénitence, ils (les protestants) enseignent que, pour les chrétiens tombés après le baptême, la rémission des péchés est possible en tout temps, dès qu'ils se convertissent, et que l'Eglise doit accorder l'absolution à ceux qui viennent à résipiscence. La pénitence comprend deux parties : l'une est la contrition, c'est-à-dire les terreurs que la connaissance du péché donne à la conscience. L'autre est la foi, qui est conçue au moyen de l'Évangile ou de l'absolution et par laquelle on croit que les péchés sont remis à cause du Christ. Par cette foi, la conscience est *consolée* et délivrée de ses terreurs. Ensuite doivent venir les bonnes œuvres, qui sont les fruits de la pénitence. »

La *Confession d'Augsbourg* repoussait formellement l'hérésie ancienne des novatiens qui n'admettaient point le pardon des péchés après le baptême, ainsi que l'hérésie récente des anabaptistes qui déclaraient la justice inamissible. Mais elle repoussait aussi l'opinion « de ceux qui n'enseignent pas que la rémission des péchés se fait par la foi et qui prescrivent de mériter la grâce par des satisfactions ».

Au sujet de la confession, Mélanchthon s'exprimait ainsi : « La confession n'est pas abolie chez nous. L'on n'a pas coutume en effet de présenter le corps du Seigneur aux chrétiens qui n'ont pas été au préalable examinés et absous. Le peuple est instruit, avec très grande diligence, de la foi en l'absolution, de laquelle on ne parlait jamais auparavant. Nous apprenons aux fidèles à attacher le plus grand prix à l'absolution, parce qu'elle est la voix de Dieu et parce qu'elle est prononcée par l'ordre de Dieu. Nous rappelons le pouvoir des clefs et nous montrons quelle grande *consolation* elle (l'absolution) fournit aux consciences terrifiées. Nous enseignons que Dieu réclame la foi, en sorte que l'on croie à cette absolution comme à la

parole de Dieu tombant du ciel, et que cette foi obtient vraiment et recot la remission des péchés.

L'institution pénitentielle gardait donc une certaine importance dans la théologie luthérienne, au début, mais elle était vidée de son contenu pour être ajustée à la théologie nouvelle. Mélancthon osait dire cependant que les « adversaires eux-mêmes » étaient contraints d'avouer que la doctrine de la pénitence était fort bien traitée par son Eglise. Et cependant, la *Confession d'Augsbourg* reconnaissait que les luthériens n'admettaient plus la satisfaction, qu'ils n'exigeaient pas l'intégrité de l'aveu des fautes.

Elle ne parlait pas des indulgences. Mais à la même date, Luther, enfermé au château de Cobourg, écrivait une *Exhortation aux ecclésiastiques réunis à la diète d'Augsbourg*, où il renouvelait sa condamnation contre les indulgences et ne dressait pas moins de quinze chefs d'accusation contre elles, notamment celui de faire injure à la rédemption réalisée par le Christ, et celui d'être la source d'un brigandage au détriment des fidèles auxquels on vendait le pardon de leurs fautes.

Quant à l'extrême-onction, Luther refusait d'y voir un sacrement. C'était, selon lui, un simple usage fondé sur des textes de saint Marc et de saint Jacques, mais ne contenant aucune « promesse ». Cet usage, au surplus, peut être toléré, à condition que l'on n'y voie pas un sacrement.

2^e *Doctrine pénitentielle de Zwingli*. — La doctrine de Zwingli, sur la pénitence est contenue dans les thèses 50-56 de la dispute de Zurich de 1523.

« Dieu seul remet les péchés et cela par le seul Christ Jésus, Notre-Seigneur; celui qui attribue la remission des péchés à une créature dépouille Dieu de sa gloire et fait acte d'idolâtrie. » Thèses 50 et 51. Pour Zwingli, il n'y a qu'un péché proprement dit : celui de ne pas croire à la Parole de Dieu. Ce péché ne peut être remis que par Dieu. Il n'existe pas de « pouvoir des clefs », comme Luther le croyait encore. Les mots qui furent dits à Pierre : « Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel », sont adressés à tous les chrétiens, car tous nous sommes « pierres », étant les disciples du Christ qui était la « pierre », *petra autem erat Christus*. En promettant à Pierre de lui donner les clefs du royaume des cieux, c'est à tous les chrétiens que Jésus les a promises. Mais de quelles clefs s'agit-il? Évidemment de celles qui ouvrent la porte du ciel, donc de la prédication évangélique. L'image des clefs signifie donc tout simplement que la prédication de l'Évangile délivre les hommes de leurs péchés, les réconcilie avec Dieu et leur ouvre la béatitude close pour eux auparavant.

La grande découverte de Zwingli est donc celle-ci : l'identification du pouvoir des clefs à la prédication de l'Évangile. Du coup, tout le système pénitentiel de l'Eglise et cela même que Luther avait cru pouvoir en conserver s'écroulait. On comprend dès lors le sens de la thèse 52 de Zwingli : « La confession donc, qu'elle soit faite à un prêtre ou au prochain — ces derniers mots semblent viser le système de Luther — ne peut être regardée que comme une consultation privée, non comme la remission des péchés. » Quand on possède la vraie foi, selon Zwingli, on ne va pas se soumettre aux hommes, mais « on entre chaque jour dans sa chambre personnelle, pour y parler à Dieu, on y gémit de ses fautes et on sail en toute certitude que quiconque recourt à Dieu avec foi est sauvé ». Luther était un scrupuleux et un mystique. Zwingli n'était ni l'un ni l'autre. La confession ne lui rappelle aucun souvenir « consolant ». Il la supprime purement et simplement ou ne l'autorise que comme « consultation » facultative. De fait, à la dispute de Marbourg, Zwingli accepta la confession, à condition qu'on y ajoutât les mots « ou consultation », et Luther se contenta de cette concession.

Naturellement, Zwingli n'admet ni la satisfaction, ni les péchés réservés, ni les indulgences. Son idéal c'est la confession faite à Dieu seul. Un bon ministre doit conduire ses ouailles au contact direct avec Dieu. La confession faite à son curé n'est que pour les « imbéciles » au sens étymologique du mot. « Il se confesse assez, celui qui se confie à Dieu », conclut Zwingli.

Au sujet de l'extrême-onction, il admet comme Luther que c'est un usage vénérable, non pas une institution divine. L'onction ne vaut pas la prière qui l'accompagne. Mais ne croyons pas que rien puisse remettre les péchés en dehors de la foi.

3^e *Doctrine pénitentielle de Calvin*. — Si Zwingli avait aboli à Zurich tout le système pénitentiel de l'Eglise, il n'en avait pas moins maintenu le principe de ce que nous appelons la « vertu » de pénitence. En homme responsable de l'ordre au sein d'une cité bourgeoise, il montre le plus grand souci de la discipline morale. Cette préoccupation est encore beaucoup plus marquée chez Calvin. On a vu qu'il tendait à faire de Genève un véritable couvent laïque.

Il rattache la pénitence directement à la foi dont elle est le premier fruit. On sait en effet que la vraie foi, celle qui atteste la prédestination, et qui est le propre des élus, est celle qui se prouve par les œuvres. « Que la pénitence, écrit Calvin, non seulement suive pas à pas la foi, mais qu'elle en soit produite, nous n'en devons faire aucun doute. » Mais n'allons pas pour cela confondre foi et pénitence. La foi proprement dite, c'est la confiance filiale en Dieu. La pénitence découle de la crainte. Calvin est formel sur ce point. Son puritanisme, expression de l'esprit de pénitence, est donc à base de terreur en face des jugements de Dieu. « C'est une vraie conversion de notre vie, écrit-il, à suivre Dieu et la voie qu'il nous montre, procédant d'une crainte de Dieu, droite et non feinte, laquelle consiste en la mortification de notre chair et notre vieil homme, et vivification de l'esprit. »

Calvin ne veut pas pour autant que « l'homme régénéré » se confie en sa sainteté. Le « puritain » selon son cœur doit au contraire constamment se prosterner devant Dieu, en reconnaissant son abjection. Sa sainteté n'est qu'une grâce, qui lui fournit la preuve envante de son élection. Qu'il se garde bien de s'en glorifier ! Il garde la concupiscence. Tous ses desirs sont mauvais et Calvin les condamne comme de vrais péchés, qui toutefois ne lui sont pas imputés.

Mais quand il a, de la sorte, mis en sûreté la « vraie » doctrine pénitentielle, Calvin, si l'on peut dire, tombe à bras raccourcis sur les « sophistes », c'est-à-dire les théologiens catholiques. Il n'a pas assez de mépris et d'injures pour le système pénitentiel de l'Eglise. Parlant des théologiens, il écrit : « Ils gergonnent assez de contrition et attrition. Et de fait, ils tourmentent les âmes par beaucoup de scrupules et les enveloppent de beaucoup d'angoisses et molestes, mais quand il semble qu'ils aient bien navré les cœurs jusqu'au fond, ils guérissent toutes les amertumes par quelques aspersions de cérémonies. » Calvin rappelle la division classique de la pénitence : contrition, confession, satisfaction. Sur la contrition, la doctrine catholique n'est que découragement et hypocrisie : « Qu'ils en montrent un seul, s'écrie-t-il, qui, par cette doctrine de contrition, n'ait été jeté en désespoir, ou bien n'ait opposé une feintise de douleur au jugement de Dieu, au lieu d'une vraie componction. » Les théologiens ne donnent pas la certitude du salut. Voilà précisément leur tort. Ils fixent les regards du pécheur sur ses propres larmes. En a-t-il assez versé ? Ses larmes sont-elles assez sincères ? Il ne le saura jamais. Calvin, lui, veut qu'on ne regarde que la miséricorde infinie de Dieu. Avec cela on est sûr du pardon.

Passons à la confession. « Je m'émerveille, écrit Cal-

vin, de quelle hardiesse ils osent assurer que la confession de laquelle ils parlent soit de droit divin. De laquelle nous confessons bien que l'usage est très ancien, mais nous pouvons facilement prouver qu'il a premièrement été libre. Et de fait, leurs histoires récitent qu'il n'y en a eu aucune loi ou constitution avant le temps d'Innocent III. » Et Calvin est si animé contre le décret du concile du Latran, sous Innocent III, qu'il ne résiste pas au plaisir de rééditer contre ce décret *« Omnis utriusque sexus... »* la lourde et grossière plaisanterie de Luther : l'Eglise catholique est donc composée d'hermaphrodites ! Puis il réfute tous les textes allégués en faveur de la confession pratiquée dans l'Eglise. Aucun ne trouve grâce devant lui. Finalement, il n'approuve que la confession secrète faite à Dieu seul ou la confession publique très générale faite dans la liturgie. Il se rallie pourtant au sentiment de Zwingli et tolère la confession à titre de « consultation ». Mais il ajoute : « Telle forme de confession doit être en liberté, tellement que nul n'y soit contraint, mais seulement qu'on remonte à ceux qui en auront besoin qu'ils en usent comme une aide utile. »

Pour ce qui est de la confession au sens catholique, il lui fait trois reproches : 1. qu'on en fasse une obligation annuelle ; 2. qu'on y exige l'aveu de toutes les fautes mortelles ; 3. que l'on enseigne que même la charité parfaite ne remet pas les péchés sans le vœu de la confession.

Comme Zwingli il nie le pouvoir des clefs et le réduit à la prédication de l'Evangile. Le pouvoir de lier et de délier n'est autre que le pouvoir d'excommunication et de réconciliation, dont Calvin savait faire si grand usage. Il ne s'aperçoit pas que c'est justement de cette discipline ecclésiastique que sortit, par une évolution logique et providentielle, la pratique de la confession privée. (L'observation est de l'historien protestant Paul Wernle, *Der evangelische Glaube*, Calvin, Tübingue, 1919, p. 119).

Calvin n'est pas moins radical en ce qui concerne la satisfaction. Et d'abord, à la suite de Luther et Zwingli, il rejette la distinction des péchés véniels et mortels. Tous les péchés découlent également de la source corrompue de notre concupiscence. Ils sont donc tous également mortels. On ne doit appeler péchés véniels que ceux qui ne sont pas « imputés », c'est-à-dire ceux des élus.

Mais la culpabilité et la peine sont inséparables. La foi qui remet la culpabilité remet aussi la peine. Du même coup tombe la doctrine des indulgences. Calvin déverse au sujet de ces dernières un torrent d'injures contre l'Eglise. Les indulgences ne sont pour lui que « trafics, tromperies, larcins, rapacités, abominations ».

Enfin, l'absolution, qui n'était primitivement qu'un rite liturgique destiné à la réconciliation des excommuniés, n'a aucun caractère sacramentel, car elle ne contient aucune promesse fondée sur l'Ecriture.

Cette même raison vaut au sujet de l'extrême-onction. Pas de promesse, pas de sacrement. L'extrême-onction n'est qu'un pieux usage qui commémore le pouvoir de guérir conféré aux seuls apôtres et non à d'hypothétiques successeurs. Au surplus, le pouvoir d'« huiler » les malades est reconnu par saint Jacques aux « anciens » et non aux seuls prêtres.

4^e Doctrine pénitentielle dans les 29 Articles. — La confession anglicane ayant réduit les sacrements à deux, il est clair qu'elle exclut la pénitence de ce nombre. Elle admet une discipline pénitentielle, au moyen de l'excommunication prononcée contre les pécheurs scandaleux et publics. Elle admet aussi la possibilité de péchés graves, même chez les régénérés. Elle s'éloigne nettement ici des théories luthériennes et calvinistes. Lisons en effet l'art. 16 : « Tout péché mortel commis volontairement après le baptême n'est pas un

péché contre le Saint-Esprit et irrémissible — ceci contre Luther et Calvin, pour qui il n'y a d'autre péché mortel, chez les régénérés que l'apostasie ou la perte de la foi. — C'est pourquoi le bienfait du repentir ne doit pas être refusé à ceux qui tombent dans le péché après le baptême. Après que nous avons reçu le Saint-Esprit, nous pouvons perdre la grâce et tomber dans le péché, et, par la grâce de Dieu, nous pouvons nous relever et amender notre vie. Et par conséquent il faut condamner ceux qui disent que nous ne pouvons plus pécher pendant notre vie ici-bas, ou ceux qui refusent le pardon à ceux qui se repentent sincèrement. » Et c'est tout. La confession anglicane est muette sur le mode du pardon. Comme il n'est nullement question de la confession, il est probable que l'on était disposé à la tolérer, si elle se maintenait d'elle-même, comme une pratique libre et non-sacramentelle, mais que l'on ne voulait rien faire pour la conserver. Elle devait mourir de sa belle mort !

Et l'on retrouve ici cette même tendance déjà signalée à donner des solutions intermédiaires, d'ordre moral et pratique, sans s'engager dans les controverses et sans se soucier beaucoup des droits d'une impeccable logique.

5^e Du purgatoire. — La question du purgatoire est liée à celle de la pénitence. C'est pour achever l'expiation des péchés commis après le baptême et par suite justiciables du pouvoir des clefs, que les fidèles doivent subir les peines du purgatoire. Et cependant Luther traitait du purgatoire à propos du caractère propitiatoire de la messe, plutôt qu'à l'occasion de la théorie pénitentielle. Dans son ouvrage sur *L'Abus de la messe* (1522), il s'objecte les nombreuses apparitions d'âmes réclamant des prières. Il ne nie pas le fait, mais il l'explique à sa façon : « Je puis dire en toute liberté que c'est sûrement là une opération diabolique. C'est ainsi que des esprits apparaissent, font du bruit, poussent des cris, se plaignent ou demandent du secours, afin de nous ravir à nous, chrétiens, le saint sacrement, pour le détourner à leurs friponneries, blasphèmes et moqueries. » Le démon n'a que trop bien vu que le meilleur moyen d'enlever l'eucharistie aux vivants c'est de leur faire croire qu'elle est surtout faite pour l'utilité des défunts ! « C'est par là que les diseurs de messes se sont enrichis et ont attiré les biens de l'univers. »

Luther a donné sa pensée complète au sujet du purgatoire, dans les *Articles de Smalkalde* (1538) : « Avec les messes des morts, les vigiles, les septièmes et les trentièmes jours, les anniversaires, les octaves des morts, les commémoraisons de tous les défunts, on a fait autour du purgatoire un véritable commerce. On aurait dit que la messe ne servait plus qu'aux morts. Et pourtant le Christ a institué son sacrement pour les vivants. C'est pourquoi le purgatoire, avec toute sa pompe, ses services et son négoce, doit être considéré comme une simple fantasmagorie du démon. Il va en effet contre cet article principal que seul le Christ, et non les œuvres humaines, peut servir les âmes. »

L'Ecriture ne parle pas du purgatoire. Or « il faut la parole de Dieu pour établir un article de foi, autrement personne, pas même un ange, n'y peut rien ».

Mais ce qui excite par-dessus tout la colère de Luther, c'est que c'est cette invention du purgatoire qui a servi aux papes pour étendre leur pouvoir, au moyen de la vente des indulgences et des jubilés !

Zwingli avait rejeté de même la doctrine du purgatoire, dans ses thèses de janvier 1523, en ces termes : « L'Ecriture Sainte ne connaît point de purgatoire après cette vie. Le jugement des défunts n'est connu que de Dieu. Moins Dieu nous révèle de choses à ce sujet, moins nous devons nous y aventurer. Si, par

sollicitude pour les morts, l'on implore leur grâce auprès de Dieu ou si l'on prie, je ne le condamne point; mais fixer des dates pour cela et mentir pour un profit, cela n'est pas humain, mais diabolique. » Thèses 57-60. Dans son *Explication* des thèses, de juillet 1523, il passait au crible d'une impitoyable critique les textes invoqués au sujet du purgatoire : Matth., v, 26; xii, 32; xviii, 34; I Cor., iii, 13 sq. Il n'y aurait eu qu'un texte décisif selon lui, c'est celui du II^e livre des Machabées, xii, 43, mais il n'est pas authentique! Bien mieux, Zwingli prétend prouver, par la parabole du mauvais riche, que l'Écriture exclut le purgatoire, car elle ne connaît que le sein d'Abraham et l'enfer. La notion même du purgatoire est opposée à la doctrine de la foi. Aussitôt après la mort, les croyants vont auprès de Dieu, les incrédules auprès du diable, ainsi que le prouvent de nombreux textes : Joa., iii, 16 sq.; Luc., xxiii, 43; Phil., i, 23; II Cor., v, 4 sq.

Enfin l'article 12 de la *Ratio fidei* de Zwingli (1530) dit sèchement : « Je crois que l'invention du feu du purgatoire est une chose aussi outrageante pour la rédemption gratuite accordée par le Christ, qu'elle a été lucrative pour ses auteurs. »

Calvin n'est pas moins radical que lui. Il réédite les mêmes arguments. C'est le Christ qui a satisfait pour nous; donc, s'écrit Calvin, « qu'ils ne nous rompent plus la tête de leur purgatoire, lequel est par cette cognée coupé, abattu, et renversé jusqu'à la racine. »

La confession anglicane s'exprime en ces termes : « La doctrine de l'Église romaine, en ce qui concerne le purgatoire, les indulgences, le culte et l'adoration tant des images que des reliques, ainsi que sur l'invocation des saints, est une invention frivole, qui n'est appuyée d'aucun texte d'Écriture, mais qui est plutôt contraire à la parole de Dieu. »

En résumé, par une conséquence naturelle du système de la justification par la foi seule, toutes les Églises dissidentes ont fini par rejeter la foi au purgatoire.

VIII. L'ORDRE ET LA HIÉRARCHIE ECCLESIASTIQUE.

— 1^o *Luther et le sacrement de l'ordre.* — On a vu que les raisons principales de l'animosité de Luther contre la messe étaient son aversion pour toute subordination hiérarchique. Poussé par sa volonté de préserver de toute condamnation cette mystique de la consolation qui est devenue, dès 1515, mais surtout après 1518, l'âme de son âme, il rejette l'une après l'autre toutes les autorités : celle du pape, celle du concile général même. Il découvre, en décembre 1519, le principe qui va lui permettre de renverser la hiérarchie ecclésiastique : celui du *sacerdoce universel*.

Il écrit à Spalatin, le 18 décembre 1519 : « Je suis très frappé du texte de l'apôtre Pierre, I Pet., ii, 9, qui affirme que nous sommes tous prêtres. De même Jean, dans l'Apocalypse, v, 10. Ainsi le sacerdoce qui est le nôtre ne semble pas différer de l'état laïque, si ce n'est par l'administration des sacrements et de la prédication. Tout le reste est égal, si l'on enlève les cérémonies et les lois humaines et nous sommes bien étonnés que l'ordre soit devenu un sacrement. » *Briefwechsel*, éd. Enders, t. II, p. 278-280. Le « nous » que l'on trouve dans sa dernière phrase est une allusion à Mélanchthon, avec qui il étudie alors la question des sacrements. Désormais, Luther va creuser cette idée. Dans son *Manifeste à la noblesse*, de juin 1520, il renverse la première « muraille » des romanistes, en ces termes : « On a découvert que le pape, les évêques, les prêtres et les moines composent l'état ecclésiastique, tandis que les princes, les seigneurs, les artisans et les paysans forment l'état séculier. C'est pure invention et mensonge. » W., t. VI, p. 407. « Tous les chrétiens, insiste-t-il, sont sans nul doute de l'état ecclésiastique. Nous sommes tous consacrés prêtres par le baptême. »

L'ordination n'est donc pas un sacrement. C'est une simple désignation d'emploi. Il n'existe qu'une hiérarchie, celle de la puissance séculière. Luther revient de la sorte aux thèses du *Defensor pacis* de Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Il donne au grand débat séculaire entre le Sacerdoce et l'Empire une solution radicale. Le ministre du culte n'est qu'un fonctionnaire. Son pouvoir est essentiellement révocable. L'ordination n'imprime aucun caractère. « Ne sommes-nous pas des chrétiens égaux, avec un baptême égal, une foi, un esprit et toutes choses égales? » C'est donc au nom de la sainte égalité que Luther proclame la chute de la papauté, de l'épiscopat et du clergé tout entier. Dans le *Prélude*, Luther achève l'exécution du sacrement de l'ordre. Que l'ordre soit un sacrement, écrit-il, « l'Église du Christ n'en sait rien. C'est une invention de l'Église du pape ». Sans doute Denys l'Aréopagite a fait un livre sur la *Hiérarchie ecclésiastique*. Mais Luther conteste son autorité. L'Écriture ne permet pas d'en tenir aucun compte. « Que tous ceux qui se savent chrétiens sachent aussi, avec certitude, que nous sommes tous prêtres au même degré! » Toutefois, comme il faut de l'ordre dans une société, nul n'a le droit de se servir de ses pouvoirs sans l'appel d'un supérieur. L'ordination n'est donc qu'une manière d'appeler quelqu'un à exercer, au sein de la communauté, des pouvoirs qu'il tenait de son baptême.

« La prêtrise n'est rien autre chose que le ministère de la Parole, non de la Loi, mais de l'Évangile. » Depuis que les apôtres sont morts, il n'y a plus de vocations universelles venant directement de Dieu. Il n'appartient qu'au pouvoir civil de désigner les ministres du culte, suivant les régions et les lieux. Toutefois, si l'autorité civile n'admet pas l'Évangile, c'est à la communauté elle-même qu'il appartient de choisir son ministre.

Dans la *Confession d'Augsbourg*, Mélanchthon n'ose pas se montrer aussi catégorique. Il semble bien reconnaître qu'il y a une hiérarchie ecclésiastique à côté de la hiérarchie civile. Il enferme la première dans la fonction de prêcher l'Évangile. Il soumet les ministres au verdict des fidèles et fait un devoir à ces derniers de ne plus obéir, dès que le ministre ou l'évêque ne prêche pas l'Évangile, c'est-à-dire la doctrine de Luther. Mais, quand il en vient à des précisions sur l'ordre, il s'exprime comme Luther : « L'Église, dit la *Confession*, est l'assemblée des saints, *congregatio sanctorum*, dans laquelle l'Évangile est enseigné correctement, les sacrements correctement administrés. Et pour la véritable unité de l'Église, il suffit de s'accorder dans la doctrine évangélique et l'administration des sacrements, mais il n'est nullement nécessaire que les traditions humaines ou les rites ou cérémonies d'institution humaine soient les mêmes. » Pas un mot de la hiérarchie ni de la nécessité d'être en communion avec elle. « Au sujet de l'ordre ecclésiastique, nous enseignons, poursuit la *Confession*, que nul ne doit enseigner publiquement dans l'Église, ni administrer les sacrements, à moins d'être appelé légalement. » *Nisi rite vocatus!* qu'entendait Mélanchthon par ces mots? Il ne le dit pas. Il est sûr que, dans la pratique, il estimait, comme Luther, que la désignation du prince constituait un « appel légitime ». Mais il regrettait que l'on ne pût ranger l'ordination parmi les sacrements. Nous en avons la preuve dans cette phrase de ses *Loci communes*, éd. de 1545 : « Puisqu'on est convenu d'attacher le mot de sacrement aux cérémonies instituées dans la prédication du Christ, on ne compte que les sacrements suivants : le baptême, la cène du Seigneur et l'absolution... Mais il me plaît souverainement d'y ajouter l'ordination comme on l'appelle, c'est-à-dire la vocation au ministère de l'Évangile et l'approbation publique de cette vocation. » Une phrase

des *Articles de Smalkalde* prouve que Luther aurait aussi admis l'ordination de la part des évêques, mais sans caractère sacramentel.

En résumé, pour Luther, l'Église est l'assemblée invisible des saints. Elle devient visible par deux marques : la prédication du pur Évangile et l'administration des sacrements, tout cela selon son sens à lui, bien entendu. Dans cette Église, tous sont égaux. Mais l'autorité civile désigne les ministres du culte, comme tous les autres fonctionnaires. Ces ministres reçoivent une consécration publique, que l'on peut appeler l'ordination. Toutefois cette ordination n'est pas un sacrement. En serait-elle un, comme le voudrait Mélanchthon, que ce ne serait pas le même que celui des catholiques, car cette ordination ne fait pas des sacrificateurs, mais seulement des prédicants. Ces prédicants ne sont pas des chefs d'Église. Il appartient à la communauté de les contrôler, de les corriger au besoin et même de les déposer, sous la haute autorité du prince.

2° *Zwingli et le sacrement de l'ordre.* Zwingli n'eut pas besoin du principe du sacerdoce universel pour exécuter la hiérarchie ecclésiastique, dont il voulait supprimer l'autorité. L'appel à la Bible lui suffit pour cela. Du moment que la Bible contient toute vérité et qu'elle est claire pour tous, il n'y a qu'à instituer une « dispute publique » sur le contenu de la Bible. Les magistrats de la cité seront les arbitres. Du coup, toute autorité leur sera transférée, sous les apparences des textes bibliques. C'est ce que fit Zwingli par la dispute de Zurich, de janvier 1523. Dans ses *Thèses*, rédigées en vue de cette dispute, on trouvait les déclarations que voici au sujet de l'Église et du sacerdoce : « Tous ceux qui vivent sous ce chef (le Christ) sont les membres et fils de Dieu et c'est cela qui constitue l'Église ou communion des saints, l'épouse du Christ, l'Église catholique. » Thèse 8. « Le Christ est l'unique et éternel prêtre. Tous ceux donc qui se vantent d'être des prêtres souverains sont les adversaires de la gloire et de la puissance du Christ et ils rejettent le Christ. » Thèse 17. Du coup se trouvaient expulsés de l'Église le pape et les évêques. Mais Zwingli voulait aussi supprimer tous les insignes cléricaux. La thèse 26 dit donc : « Rien ne déplaît plus à Dieu que l'hypocrisie : nous apprenons par là que c'est une grave hypocrisie et une audace impudente que de se donner comme saint devant les hommes : de ce chef tombent les soutanes, insignes, tonsures, couronnes, etc. » Enfin, la thèse 37 donnait un assaut direct à l'autorité hiérarchique : « La puissance que le pape et les évêques et le reste de ceux que l'on nomme les supérieurs spirituels s'arrogent et le faste dont ils se gonflent n'ont aucun fondement dans les saintes Lettres et dans la doctrine du Christ. » Zwingli, comme Luther, ne veut reconnaître d'autre pouvoir que le pouvoir de l'État. Il repousse tout « dualisme ».

Pourvu que le pouvoir civil veuille bien reconnaître l'Évangile, Zwingli lui confère tous les pouvoirs. Il offre ouvertement l'alliance de l'Évangile à la bourgeoisie qui commande dans la cité. Il soumet au Conseil de ville toute l'administration spirituelle. Le « pasteur » ne sera qu'un fonctionnaire, pour lui comme pour Luther. La façon dont Zwingli parle du *pastoral* implique d'une part une haute idée de cette fonction et d'autre part une grande indépendance du fidèle envers elle. Le chrétien de Zwingli n'a pas le moins du monde besoin de son curé pour faire son salut. Ni les sacrements, ni les sermons ne sont indispensables. Le pasteur, ou l'évêque, car Zwingli se nomme volontiers l'évêque de Zurich, doit se contenter d'être l'expression de la conscience publique et d'exercer sa vigilance au nom de la Bible sur les petits et les grands. Le pasteur représente l'âme de l'Église, mais cette âme —

contrairement à l'enseignement des anabaptistes, qui ne croient pas que l'on puisse appartenir à l'Église visible sans appartenir aussi à l'Église invisible — est entièrement subordonnée au corps, c'est-à-dire à l'Église du lieu, qui se confond avec la cité même, lorsque la cité est dirigée par des magistrats professant l'Évangile. Nous allons trouver des idées assez différentes chez Calvin, qui ne sera jamais disposé à humilier le pastoralat devant l'autorité civile, mais voudra au contraire soumettre l'autorité civile à la Bible interprétée par le pastoralat.

3° *La hiérarchie chez Calvin.* — Il s'est produit chez Calvin une évolution très nette vers l'autoritarisme. Dans la première édition de l'*Institution*, il est surtout préoccupé de démolir le concept catholique de l'Église et de son autorité sur les âmes. Il insiste sur le concept de l'Église invisible « société des prédestinés », n'ayant d'autre chef que Jésus-Christ. Il repousse naturellement l'ordination en tant que sacrement et lui substitue l'appel ou la vocation, aboutissant soit au soin des âmes (prêtre, ancien ou évêque, tous ces mots signifiant, selon Calvin, ministres de la parole), soit au soin des pauvres (diacre).

Mais quand il réédite l'*Institution*, en 1539, il a déjà mis la main à la pâte. L'expérience acquise modifie son langage. Il insiste moins sur l'Église invisible. Il ne fait que la mentionner pour s'occuper aussitôt de l'Église visible passée au premier plan de ses préoccupations. Enfin, c'est en 1543, qu'il met au point toute sa doctrine de l'Église. Il croit avoir fait le tour de l'histoire. Il dresse sa science historique toute fraîche et trouée d'énormes lacunes contre l'Église de son temps. Il n'a aucune idée de l'évolution et il triomphe naïvement de toute innovation survenue au cours des siècles.

À la critique acharnée et hargneuse de l'Église catholique, il joint sa propre conception de l'Église. Outre l'Église invisible, qui est « la compagnie des fidèles que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle », Calvin admet l'Église visible, qui est, avec les sacrements, l'un des deux « moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ son Fils et nous retenir en lui ».

Comment connaissons-nous la véritable Église ? A deux marques : la prédication de la pure parole de Dieu, et l'administration des sacrements selon l'institution du Christ... Ce sont les deux marques luthériennes, tandis que la marque zwinglienne était simplement : une manière de vivre sous le commandement du Christ seul. Calvin tend même à maintenir un lien d'union entre toutes les Églises protestantes, en dépit des désaccords qui peuvent les opposer les unes aux autres, en distinguant entre les articles « dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter », et ceux qui « sont en dispute entre les Églises et néanmoins ne rompent pas l'unité d'icelles ». On reconnaît ici la fameuse théorie des *Articles fondamentaux*, dont Jurieu devait faire si grand usage contre l'argument des variations de Bossuet. Calvin du reste se garde bien de préciser. Considère-t-il la théorie eucharistique de Zwingli ou la « consubstantiation » de Luther comme compatibles avec sa propre doctrine ? Il ne le dit pas. Il réserve toutes ses diatribes pour l'Église papale.

Quand il en vient à l'organisation hiérarchique, il démontre que Dieu a établi dans son Église des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs, des docteurs. Les trois premiers ordres étaient réservés à la période de fondation. Il ne reste plus que les pasteurs et les docteurs.

Ceux-ci n'ont pas charge de discipline. Ce sont des professeurs d'Écriture sainte. Les pasteurs administrent les sacrements. Donc, des curés qui donnent les

sacrements, prêchent, surveillent les mœurs, exhortent et corrigent, et des savants qui enseignent la Bible, voilà, selon Calvin, les deux sortes de ministère que Dieu a voulues dans son Eglise. Ces ministres on peut les appeler indifféremment « évêques, prêtres, ministres », à condition de ne faire pas de l'épiscopat un degré supérieur à la simple prêtrise. Au-dessous d'eux il y a les diacres, qui sont préposés au soin des pauvres. On ne peut arriver au titre de pasteur, docteur ou diacre sans vocation. Cette vocation est interne et publique à la fois. On reconnaît cette vocation à deux traits : « saine doctrine et sainte vie ». Calvin fait proclamer cette vocation par les pasteurs en exercice, « avec consentement et approbation du peuple », mais non par voie d'élection populaire. La désignation des ministres se fait donc par cooptation. En tout cela, Calvin suit davantage ses inspirations de conducteur de cité que les textes bibliques. Au dire du protestant Paul Wernle, toute cette partie de l'*Institution* est étonnamment faible, *erstaunlich schwach*, au point de vue scripturaire. *Der evangelische Glaube, Calvin*, Tubinge, 1919, p. 369. Ce qui est sûr, c'est que Calvin a rétabli, autant qu'il était en lui, la distinction des clercs et des laïques. On trouve chez lui la remarque faite par Mélanchthon, car il va jusqu'à dire, au c. xix du l. IV de l'*Institution* (éd. de 1559), que pour le presbytérat, comme il est recommandé de la bouche du Christ, il accepterait volontiers le nom de « sacrement », parce que l'imposition des mains qui le confère est un rite sanctionné par la Bible. Il ne se retient, dit-il, que par la pensée que ce rite n'est fait que pour les « serveurs de la parole » et non pour tous les croyants.

Comme on l'a dit, chacun des articles de l'exposé de Calvin servait de point de départ à de furieuses attaques contre le papisme. Au lieu du ministère de la parole, il ne voit dans l'Eglise catholique, qu'un gouvernement pervers et confit de mensonges, au lieu de la cène, un sacrilège exécrationnel. « Le service de Dieu y est déformé par diverses formes de superstitions. » Bref, Daniel et saint Paul « ont prédit que l'Antéchrist serait assis au temple de Dieu : nous disons que le pape est le capitaine de ce règne maudit et exécrationnel. »

Selon Calvin, « toute la forme ancienne du régime ecclésiastique a été renversée par la tyrannie de la papauté ». Il passe en revue toutes les institutions ecclésiastiques de son temps et rien ne trouve grâce devant lui. Sa conclusion est tranchante : « Si on regarde bien et qu'on épéluche de près la façon du gouvernement ecclésiastique, qui est aujourd'hui en la papauté, on trouvera qu'il n'y a nulle briganderie tant désordonnée au monde. » Mais c'est surtout à la primauté du pape qu'il en veut à mort. A l'entendre, ce serait l'empereur Phocas qui aurait, le premier, en 607, reconnu le pape Boniface III comme « chef de toutes les autres Eglises ». Il résume en trois points la théologie des papes de son temps : « Le premier article... est qu'il n'y a point de Dieu. Le second que tout ce qui est écrit et tout ce qu'on prêche de Jésus-Christ n'est que mensonge..., le troisième que tout ce qui est contenu en l'Ecriture, touchant la vie éternelle et la résurrection de la chair, ne sont que fables. » Tel était son esprit critique !

Rappelons en terminant que Calvin attachait la plus grande importance à la discipline ecclésiastique. Il ne se bornait pas à la confier comme Luther et Zwingli à l'autorité séculière. Il plaçait bien plutôt au-dessus même du pouvoir civil l'autorité du *consistoire*, formé par les anciens et présidé par les pasteurs et chargé de la surveillance des mœurs dans la cité. Ce consistoire avait deux armes redoutables : l'admonestation privée pour les fautes courantes, l'excommunication pour les fautes graves, et l'exemple célèbre de Michel Servet prouve qu'il ne craignait pas de

recourir au bras séculier, qu'il considérait en somme comme entièrement à ses ordres.

1° *L'organisation ecclésiastique dans l'anglicanisme.* — C'est surtout en matière d'organisation ecclésiastique que l'anglicanisme croit différer du protestantisme pur et simple. C'est par le maintien de la hiérarchie épiscopale qu'il se flatte de continuer l'ancienne Eglise et se donne le droit de prétendre au titre d'Eglise catholique anglicane. En fait, le personnage revêtu du sacerdoce dans l'Eglise anglicane ressemble infiniment moins au sacrificateur catholique qu'au prédicant luthérien ou calviniste. La notion de sacrifice ayant été exclue, l'ordination anglicane n'a plus le même sens qu'elle avait antérieurement et qu'elle garde dans l'Eglise catholique. La lecture attentive des articles consacrés à l'organisation de l'Eglise conduit au résumé que voici : Selon les *39 Articles*, il y a une Eglise visible que l'on reconnaît à la prédication du pur Evangile et à l'administration des sacrements. Seulement cette Eglise peut errer. Elle est déclarée gardienne des Ecritures, mais ce n'est pas nécessairement une gardienne fidèle. Elle peut trahir son mandat. En fait les Eglises les plus anciennes et les plus vénérables se sont trompées. L'art. 19 dit en effet : « Comme l'Eglise de Jérusalem, l'Eglise d'Alexandrie et l'Eglise d'Antioche ont erré, l'Eglise de Rome, elle aussi, a erré ; elles se sont trompées non-seulement en ce qui regarde les mœurs et les cérémonies, mais aussi dans les matières de foi. » Selon l'art. 21, les conciles généraux eux-mêmes, réunion de tout ce que l'Eglise compte de plus savant et de plus élevé dans la hiérarchie, peuvent se tromper, « et quelquefois ils se sont trompés, même sur des points ayant rapport à Dieu ».

La hiérarchie compte trois degrés : les évêques, les prêtres et les diacres. Si l'ordination n'est pas un vrai sacrement, il n'en est pas moins certain que l'on entre dans cette hiérarchie par une véritable consécration et un appel légal. Art. 23 et 36. Mais tout cela n'est pas une garantie sûre. Le fidèle fera bien de se méfier et de ne pas croire que l'Ecriture et son sens propre !

IV. LE MARIAGE, LE CELIBAT, LA FAMILLE.

1° *Luther et le mariage.* — Une chose dont Luther s'est constamment glorifié c'est d'avoir réhabilité le mariage et le foyer domestique. Il a résumé sa doctrine à ce sujet dans son *Grand catéchisme*. Il proclame en premier lieu la noblesse et la grandeur du mariage. « Dieu a béni cet état, dit-il, au-dessus de tous les autres. »

Cet état est si honorable que Dieu l'a voulu *obligatoire*. « Dieu l'impose à tous, en sorte que tous, hommes et femmes, à quelque état qu'ils appartiennent, doivent contracter mariage. » Il y en a bien peu qui aient reçu le don extraordinaire de la chasteté. « Suivant le cours de la nature, déclare Luther, il n'est pas possible d'être chaste hors du mariage ; la chair et le sang demeurent la chair et le sang et le penchant et l'excitation de la nature ne peuvent être réprimés et contraints, comme chacun le sent et le voit. » Enfin, ce n'est pas assez d'observer la fidélité conjugale, Luther insiste sur l'amour mutuel que les époux doivent exercer. Donc, sa doctrine tient en trois mots : Dignité et nécessité du mariage qu'embellit l'amour conjugal.

Il n'y a pas de doute que Luther ait eu l'intention d'honorer sincèrement l'état matrimonial. Dès 1519, il parlait dans un sermon de la « noble fonction du mariage » et il disait, avec beaucoup de raison : « Ni les pèlerinages à Rome ou à Jérusalem, ni les constructions d'églises, ni les fondations de messes ne valent cette œuvre unique : bien élever ses enfants. » *Sermon von dem ehelichen Stande*, W., t. II, p. 166-171.

Seulement Luther ne veut pas seulement dire en faveur du mariage des choses justes et louables, il veut

être le premier à les avoir dites, il veut invectiver ses adversaires, il veut faire croire qu'avant lui on tenait le mariage pour un état ignominieux. Voyez vous, dit-il dans le même sermon, comment notre bande papiste, les curés, les moines, les nonnes, en dépit de l'ordonnance et du précepte de Dieu, méprisent le mariage, l'interdisent et font profession d'observer une chasteté perpétuelle, trompant ainsi les simples par des paroles et une apparence mensongères. »

Il n'ignore pas que saint Paul a vanté la virginité. Mais il veut que le texte de saint Paul ait pour but de détourner de la virginité et non d'y pousser. L'apôtre en ferait un don si éminent qu'il faudrait un véritable miracle pour l'observer. L'Église n'a donc pu recommander le célibat religieux et l'imposer à ses prêtres que par un véritable mépris du mariage. Et Luther s'empare de ce fantôme d'hérésie, qu'il crée de toutes pièces, pour en accabler le papisme. Il écrira dans *Wider Hans Worst* (1541) : « Qui vous a commandé de faire cette innovation, de condamner, de calomnier et de réprouver l'état du mariage, comme impur et impropre au service de Dieu?... Saint Paul a bien dit que vous viendriez, comme la prostituée du diable, qui tiendrait du diable cette doctrine du mariage, alors que vous vivez dans une chasteté d'hypocrisie, c'est-à-dire en toute espèce d'impureté. » W., t. LI, p. 509 sq.

Cependant la ferveur de Luther pour le mariage ne l'a pas empêché de ravir au mariage ce caractère de sacrement que l'Église lui reconnaissait. Le *Prélude* de 1520 raye le mariage de la liste des sacrements. Luther ne trouve ici aucune promesse. Donc pas de sacrement. Le mot *sacramentum* employé par saint Paul (Eph., v, 31) signifie *mystère*. D'autre part le mariage existait avant Jésus-Christ. Il ne peut donc être un sacrement. Il remonte à l'origine des hommes. Il a été établi par le Créateur. Tous les empêchements créés par l'Église sont donc des abus. Ils ont été créés pour le plaisir de vendre des dispenses. Luther ne voulait plus admettre que les empêchements établis par la nature elle-même. Et il donnait, dans le *Prélude*, un exemple de la manière de se libérer de ces empêchements. Mais l'exemple fit si bien scandale parmi les protestants eux-mêmes que ce passage fut longtemps effacé des éditions protestantes : « Une femme, disait-il, a épousé un homme impropre au mariage. Elle ne veut pas établir l'impuissance de son mari, avec tous les témoignages et le fracas exigés par la loi. Elle veut cependant avoir des enfants et ne peut garder la continence, je lui conseillerais de demander la séparation à son mari, pour en épouser un autre, se contentant de sa conscience et de celle de son mari, comme témoins de l'impuissance de ce dernier. Si l'homme refuse, je conseillerais à la femme, avec le consentement de son mari, qui n'est pas en réalité son mari, mais un simple cohabitant, de s'unir conjugalement avec un autre, par exemple, le frère de son mari, d'une manière occulte, en sorte que les enfants soient attribués au père légal... Enfin, si le mari ne veut pas consentir à ce partage, je préférerais qu'avant de souffrir du désir charnel, ou de tomber dans l'adultère, la femme contractât mariage avec un autre, pour fuir ensuite dans un lieu inconnu et éloigné. » W., t. vi, p. 558.

Par là, insistait Luther, nous ne permettons pas le divorce, puisque le premier mariage était nul. Au reste il se déclarait très opposé au divorce. Il lui préférerait la bigamie. Mais il ne sait pas encore, à cette date, si le Christ la permet. Il déclare cependant que l'Évangile autorise le divorce dans le cas d'adultère. Saint Paul y joint le cas de l'infidèle qui ne veut pas cohabiter en paix. Luther serait enclin à considérer comme infidèle même le baptisé qui refuse de satis-

faire sa femme, et pencherait à lui appliquer le cas paulinien du divorce.

Au fond de toute cette casuistique, se trouvait l'idée que le mariage est une nécessité physique. Lui qui se vantait d'avoir réhabilité le mariage, il n'hésitait pas à considérer l'usage du mariage comme souillé irrémédiablement par cette concupiscence qu'il identifiait au péché de nature. Il écrit, en effet, en 1521, dans le *De votis monasticis* : « Le devoir matrimonial, d'après le psaume L, est un péché qui ne diffère en rien de l'adultère et de la prostitution, si l'on ne considère que l'ardeur sensible et le plaisir mauvais. Il n'est pas imputé aux époux, mais c'est par pure miséricorde et parce que, dans notre état présent, nous sommes incapables de l'éviter. » W., t. VIII, p. 654. Et cette affirmation n'est pas isolée dans l'œuvre écrite de Luther. Si les poètes avaient cherché à jeter un voile d'idéalisme sur le mariage, Luther ne cesse d'insister sur les aspects les plus inférieurs de la vie matrimoniale. Il ne recule pas devant les comparaisons les plus répugnantes. Brenz atteste que ce genre de descriptions précipitait dans le mariage des jeunes gens « à peine sortis du berceau » et qui n'avaient ni la gravité ni l'expérience nécessaires pour fonder un foyer. Brenz, *Homiliæ XXII*, cité par Denifle, *Luther und Lutherum*, t. I, p. 278.

On ne peut résumer la doctrine de Luther, au sujet du mariage, que dans les termes que voici : pour lui, le mariage est chose profane, relevant uniquement du pouvoir civil, au point de vue légal, et dans laquelle l'Église n'a rien à voir. Le mariage est une nécessité de nature, mais il est radicalement mauvais en soi, car il s'accompagne de désirs et de jouissances, dont il faut rougir comme d'une honte, mais que Dieu pardonne comme inévitables. Le mariage n'est qu'une poussée malade et ignominieuse de la concupiscence. La famille est un hôpital. La femme est un être bizarre et inachevé. L'homme qui prend femme « doit savoir qu'il est le gardien d'un enfant ». W., t. xv, p. 420. Le divorce est permis dans les cinq cas suivants : adultère de l'un des conjoints, refus du devoir conjugal, refus de laisser le conjoint « vivre chrétiennement », c'est-à-dire dans la religion de Luther, inaptitude aux fins du mariage, abandon du domicile conjugal, soit par colère, soit par amour du vice.

On a vu plus haut que Luther se disait plus enclin à permettre la bigamie que le divorce. L'évolution des mœurs, au sein de sa propre Église, ne lui donna pas raison sur ce point. La « dispense », qu'il avait cru pouvoir accorder au landgrave Philippe de Hesse, d'avoir deux femmes à la fois demeura un cas isolé et qui fit scandale, tandis que les cas de divorce se multiplièrent à l'infini.

2^o *Doctrine matrimoniale de Zwingli*. — Si le langage de Zwingli est plus réservé que celui de Luther, au sujet du mariage, sa doctrine ne diffère pas sensiblement de celle de son rival. Il nie, lui aussi, que le mariage soit un sacrement. Il retire à l'Église toute juridiction sur les causes matrimoniales et abandonne ces causes au pouvoir civil. Il considère le don de chasteté comme éminent, en théorie, mais comme monstrueux en pratique. Le célibat ecclésiastique avait toujours été son cauchemar. Il s'en était déchargé secrètement bien avant de rompre officiellement avec l'Église. Voici les trois thèses de la *Dispute de Zurich* (1523) concernant le mariage : « Tout ce que Dieu ne défend pas et permet se fait à bon droit. Cela nous prouve que le mariage convient à tous également. » Thèse 28. — « Ceux que l'on nomme vulgairement ecclésiastiques ou spirituels (*geistlich*) pèchent, si s'étant aperçus que Dieu leur a refusé la chasteté, ils ne prennent pas femme et ne se marient pas. » Thèse 29. — « Ceux qui font vœu de chasteté sont les esclaves

d'une folle présomption et d'une arrogance puérile. Donc ceux qui exigent ou acceptent de tels vœux commettent une injustice envers eux et exercent une tyrannie contre les simples. » Thèse 30.

Zwingli ne semble pas s'être aperçu qu'il se contredisait en attribuant à Dieu le don éminent de la chasteté et en traitant de folie le vœu de chasteté. Plus le don de chasteté est rare, plus il convient de l'honorer. Il suffisait de dire qu'avant de faire un vœu de cette nature, il faut longtemps éprouver ses forces et invoquer les lumières d'en haut. Zwingli, comme Luther, fait du mariage une obligation, et une sorte de nécessité de salut. Ni le baptême, ni la cène même ne lui apparaissent avec un caractère aussi contraignant que le mariage, bien qu'il n'y veuille pas voir un sacrement. Par ailleurs, il admet le divorce à peu près comme Luther.

3° *Calvin et la doctrine du mariage.* Dans la première édition de l'*Institution*, Calvin ne fait guère, à propos du mariage, que rééditer la doctrine de Luther : négation du caractère sacramentel du mariage, critique de l'argument appuyé sur le mot *sacramentum* de l'épître aux Éphésiens, accusation portée contre l'Église d'avoir avili le mariage en le déclarant incompatible avec le service divin chez les ministres des autels, négation du pouvoir de juridiction de l'Église en matière matrimoniale, admission du divorce au moins en cas d'adultère.

On a noté précédemment que Calvin avait essayé d'approfondir l'histoire de la primitive Église. Les éditions ultérieures de l'*Institution* portent les traces de ses recherches. Il traite du mariage et du célibat, au l. IV de l'édition définitive de 1559. Il ne peut ignorer que les Pères de la primitive Église ont fait de la virginité le plus bel éloge et que le célibat est né spontanément chez les membres du clergé, de l'estime que l'on professait pour lui. Mais Calvin fait subir aux documents historiques le traitement le plus impérieux pour les faire témoigner en faveur du mariage. Il prononce même le gros mot d'*encratisme* à propos du célibat et il ajoute : « Quelle licence de paillarder ils prennent et donnent, il n'est à besoin de le dire. Et sous cette ombre de sainteté infecte et puante de s'abstenir du mariage, ils se sont endurcis à toutes vilenies. » *Institution*, l. IV, c. xii. Il consacre ensuite un chapitre entier (xiii) à parler des vœux. Il mêle les questions de fait aux questions théoriques, et esquivé la valeur probante des textes par des sorties virulentes contre le monachisme dissolu de son temps. A l'entendre, par les vœux, l'Église a surtout voulu établir sa tyrannie. Il finit par poser trois conditions aux vœux : 1. « que nous ne prenions point cette licence d'oser rien vouer à Dieu qui n'ait témoignage de lui » ; 2. « que nous mesurons nos forces et que nous regardions notre vocation et que nous ne méprisions pas la liberté que Dieu nous a donnée » ; 3. que nous ne fassions jamais des vœux dans la pensée d'en être plus parfaits. Cette dernière condition était d'un illogisme flagrant. Il est au contraire de l'essence du vœu de tendre au plus parfait. Calvin dit que l'on peut faire un vœu pour se corriger d'un vice ou s'en préserver. Mais qu'est-ce que cela, si ce n'est tendre à devenir meilleur au moyen de son vœu ? C'est que Calvin cherche moins à expliquer les motifs qui peuvent légitimer un vœu selon les Écritures qu'à détourner les chrétiens de faire des vœux et à condamner l'esprit dans lequel étaient prononcés les vœux monastiques. Calvin fait cependant une description idéale, à sa façon, des cloîtres de l'époque primitive. L'âge d'or, pour lui, dans l'histoire du christianisme est la période antérieure à Grégoire le Grand. Il prétend démontrer qu'au temps de saint Augustin les cloîtres étaient simplement des séminaires de ministres de Dieu, que l'on y

jouissait d'une entière liberté, que le travail seul y était strictement obligatoire, et que l'on n'essayait pas de donner l'état monacal comme un « état de perfection ». Logiquement, Calvin devrait en conclure qu'il fallait réformer les monastères de son temps. Non, il ne veut que les détruire. Et pour cela, il ne recule pas devant les plus grossières injures : « Il est vrai, écrit-il, qu'en quelque peu de couvents on vit chastement, si on doit nommer chasteté quand la concupiscence est réprimée devant les hommes, tellement que la turpitude n'apparaît point. Toutefois, je dis une chose qu'à grand peine trouvera-t-on de dix cloîtres l'un qui ne soit plutôt un bordel qu'un domicile de chasteté. Quant au vivre, quelle sobriété y a-t-il ? On n'engraisse point autrement les pourceaux en l'auge ! »

Puis il esquisse une exégèse des divers textes de l'Écriture sur lesquels s'appuyait la vie monastique : Matth., xix, 21 : « Si tu veux être parfait, vends tous tes biens, etc. », qu'il confronte avec I Cor., xiii, 3, et Col., iii, 14, pour arriver à démontrer que la perfection consiste à observer le décalogue comme tous les chrétiens doivent le faire. Il n'est cependant pas tellement sûr de son interprétation qu'il ne finisse par dire que l'antiquité chrétienne ne fut pas exempte d'erreur et que l'on ne doit pas prendre pour règle tout ce qui se faisait alors. C'est avec la même grave désinvolture qu'il traite les textes où il est question des veuves et des vierges. De l'aveu même des critiques protestants, cette tentative de tirer à soi la tradition et l'Écriture est complètement illusoire.

1° *La doctrine du mariage dans la confession anglicane.* — Reprenons point par point les doctrines communes des réformateurs. Cela nous permettra de mieux situer la doctrine anglicane, au sujet du mariage :

1. Le mariage n'est pas un sacrement. Les 39 Articles sont aussi de cet avis. L'art. 25 range simplement le mariage parmi « les états de vie autorisés dans les Écritures ». — 2. Les théologiens luthériens ont cru pouvoir autoriser un prince à pratiquer la bigamie. Zwingli était mort quand le cas se posa. Bucer se rallia au point de vue de Luther. Calvin et l'anglicanisme sont demeurés étrangers à cette pénible histoire. — 3. Tous les réformateurs sont d'accord pour enlever à l'Église toute juridiction en matière matrimoniale. L'anglicanisme les suit. — 4. Tous sont d'accord également pour admettre le divorce et laisser la porte ouverte aux pouvoirs civils pour établir des cas de nullité ou de divorce. L'anglicanisme conclut comme eux. — 5. Mais, sur un point, la modération relative de l'anglicanisme apparaît. Ce point est celui du mariage des prêtres. Luther, Zwingli et Calvin le voulaient obligatoire. Les 39 Articles le déclarent simplement permis. Ils laissent donc la liberté aux individus. L'idéal d'un sacerdoce entièrement voué à Dieu seul n'est pas formellement rejeté. Bien peu d'anglicans sans doute profiteront de la latitude que leur confession leur laisse, mais il y aura quelques exemples très remarquables de célibat volontairement embrassé pour Dieu et le service de son Église.

La bibliographie a été donnée à la fin de la première partie de cette étude. Voir surtout : *Luthers Werke*, ed. de Weimar et édition Schwetschke, à Berlin ; *Luthers Briefwechsel*, ed. Enders Kewenau Fleming ; *Corpus Reformationum, Opera Melanctheonis ; Opera Calvini ; Opera Zwinglii* (cinchexes) ; *Opera selecta Calvini*, édition Barth (cinchexes) ; Kidd, *Documents illustrative of the continental Reformation*, Oxford, 1911. Pour l'anglicanisme, *Corpus confessionum* (en cours de publication), Abteilung 71, Berlin et Leipzig, 1932-1933.

Moehler, *Symbolique* (1832) et *Deutsche Symbolique* (1834), titre complet : *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 9^e ed., 1884, et *Neue*

Untersuchungen der Lehrengegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, 5^e ed., 1900, publiée par P. Schanz; Paul Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, t. I, Luther, t. II, Zwingli, t. III, Calvin, Tubingue, 1918-1919. Les nombreux autres ouvrages à consulter ont été indiqués, soit dans la 1^{re} partie de cet article, soit aux articles spéciaux sur Calvin, Luther, l'anglicanisme, etc...

L. CRISTIANI.

RÉFORME CATHOLIQUE OU CONTRE-RÉFORME. - L'usage s'est introduit, à une date récente, d'appeler la Réforme catholique du xvi^e siècle « Contre-Réforme ».

Cette expression est inexacte au point de vue historique et tendancieuse au point de vue théologique. Si le *Dictionnaire de théologie* n'a pas à présenter l'histoire détaillée de cette réforme, la seule que nous tenions pour véritable, il a du moins à préciser le sens périlleux que peut avoir le mot de contre-réforme et à établir que ce mot fausse la perspective historique.

L'emploi du mot contre-réforme tend à faire croire deux choses : que la révolution protestante fut la « vraie réforme » ou du moins une vraie « réforme », et qu'elle précéda dans le temps la réforme catholique, qui n'en aurait été que la réplique du reste tardive.

De fait, lorsque nos contemporains veulent se représenter l'histoire religieuse du xvi^e siècle, ils l'aperçoivent communément sous forme d'une sorte de triptyque, dont voici les trois panneaux successifs : 1. Écroulement de l'Église médiévale dans une corruption irrémédiable : cette Église, dévorée d'abus de toute nature, était languissante et moribonde, aucune voix ne s'élevait dans son sein pour proclamer la nécessité de la réforme, aucune action ne s'y dessinait dans ce sens. Ses chefs, les papes, n'étaient plus guère que de brillants petits princes italiens, protecteurs des arts et des lettres, diplomates raffinés, comme Alexandre VI, ou hommes de guerre énergiques, comme Jules II. L'épiscopat, complètement sécularisé, est devenu le refuge des cadets de la noblesse. Le peuple fidèle est entretenu en de grossières superstitions par une nuée de moines dégénérés, et grugé honteusement par la fiscalité pontificale, tout imprégnée de simonie. Dans les universités, la science catholique agonise. Elle se perd en de vaines subtilités scolastiques, tandis que la Bible demeure ignorée et négligée. 2. Au milieu du silence général, un moine se dresse. Il dénonce la tyrannie des papes, l'avisement des membres du clergé tant régulier que séculier, la dégradation de la science religieuse éloignée de sa source nécessaire, l'Écriture. Il élève la Bible au-dessus de son siècle. Et comme Rome veut le faire taire, il entraîne au schisme une partie imposante de la chrétienté. Aux réformes de Wittenberg répondent celles de Zurich, de Strasbourg, de Bâle, de Genève. Les voix de Zwingli, Bucer, Écolampade, Farel, Calvin viennent renforcer celle de Luther. 3. Alors seulement, l'Église catholique se réveille. Les ordres religieux se remettent à fleurir. La papauté elle-même cède à la pression générale. Le concile de Trente est réuni. La discipline est restaurée au sein du clergé et dans les cloîtres. Les séminaires sont institués. La science catholique se reforme. La politique s'en mêle et de sanglantes guerres de religion aboutissent à une stabilisation finale des positions. La chrétienté demeure divisée. Le catholicisme est resté debout, mais les Églises dissidentes aussi. Seulement, on peut se demander si le catholicisme « tridentin » est bien le catholicisme du Moyen Âge. Si l'étiquette reste la même, l'esprit n'est-il pas entièrement différent? Entre la religion d'Ignace de Loyola et celle de Thomas d'Aquin n'y a-t-il pas eu rupture de continuité? L'Église en un mot n'a-t-elle pas défailli? Sa perpétuité prétendue n'est-elle pas une simple perpétuité nominale? De graves

esprits posent la question et veulent la résoudre négativement. Voir sur ce point, L. Febvre, *Une question mal posée*, dans *Revue historique* de mai-juin 1928.

On voit toute l'importance qu'il peut y avoir à admettre ou à repousser le mot de contre-réforme. Cependant, il est clair qu'il ne suffit pas de prouver que la prétendue réforme de Luther et de ses émules ne fut qu'une révolution, pour établir que la réforme catholique ne mérite pas le nom de contre-réforme. Il faut encore prouver que la continuité la plus stricte n'a jamais cessé d'exister entre l'Église médiévale et l'Église tridentine, d'une part, et que, de l'autre, le mouvement de réforme catholique n'a pas été créé par la révolution, mais seulement rendu plus pressant par elle.

Pour ce qui est du premier point, on peut dire qu'il est établi à chaque page du présent *Dictionnaire*. Pour chacun de nos dogmes, nous pouvons démontrer que les théologiens du concile de Trente n'ont fait que continuer leurs prédécesseurs, qu'ils n'ont rien innové, en matière doctrinale, qu'ils ne s'en reconnaissent pas le droit. La soi-disant réforme fut bien une « novation ». Ses chefs furent appelés à juste titre *novatores*. En face de leurs inventions discordantes, la tradition catholique ne présente pas une fissure. Il n'y a pas plus de nouveauté dans le concile de Trente qu'il n'y en avait eu dans le concile de Nicée par rapport à l'époque anténicéenne.

En ce qui concerne le second point, les meilleurs historiens de la réforme catholique sont là pour proclamer que la réforme catholique n'a pas attendu la révolution protestante pour se dessiner et suivre son cours. Ainsi Maurenbrecher, un protestant cependant, ayant entrepris, autour de 1880, de décrire le grand mouvement de restauration disciplinaire et morale qui s'achève par le grandiose monument du concile de Trente, avait pris soin d'intituler son ouvrage, malheureusement resté inachevé : *Geschichte der katholischen Reformation* et non pas *Histoire de la contre-réforme*. Cette appellation est en effet la seule qui ne fausse pas les perspectives de l'histoire. Maurenbrecher avait constaté, ce que tout le monde peut constater après lui, qu'il est impossible de raconter l'histoire de la réforme catholique, sans aller chercher ses racines en un temps où il n'était nullement question de Luther et de ses tumultueuses innovations. La réforme catholique du xvi^e siècle prolonge en effet des tentatives, des ébauches, des efforts, des réussites partielles qui avaient rempli le siècle précédent. Dans la réforme catholique les éléments qui ont agi avec le plus de force n'étaient nullement en dépendance du mouvement révolutionnaire de Wittenberg ou de Zurich. La Compagnie de Jésus, notamment, aurait sans doute été fondée, même si Luther n'avait jamais arraché une grande partie de l'Allemagne à l'unité de l'Église. La grande différence qui se serait produite c'est que la Compagnie aurait été, suivant toute vraisemblance, une congrégation missionnaire, tandis que son orientation fut nettement infléchie vers la défense de l'Église menacée. On peut en dire tout autant des diverses congrégations dont la création marque le début du renouveau catholique, théatins, barnabites, somasques, ursulines, capucins, etc.

En plein accord avec Maurenbrecher, dont le livre date de cinquante ans, et Gustave Schnürer, dont l'étude sur la civilisation chrétienne au Moyen Âge est de 1930, nous dirons donc, à l'opposé de la thèse vulgaire résumée plus haut : le Moyen Âge a suivi, sans déviation catastrophique, la ligne de son évolution. Il n'a pas été détruit, il n'a pas même été interrompu par la révolution protestante, pour une bonne raison, c'est que le passage insensible, mais réel, l'aboutissement normal du Moyen Âge à ce que nous appelons

les Temps Modernes (ère de la monarchie absolue) était déjà un fait accompli, lorsque le protestantisme est apparu. Entre le Moyen Âge et l'époque qui l'a suivi il n'y a pas eu de rupture de continuité, pas plus dans l'histoire de l'Église que dans l'histoire de la société occidentale. Le Moyen Âge catholique s'est continué comme un grand fleuve, qui reçoit des affluents nouveaux, tandis que d'autres affluents se trouvent détournés de lui, qui se grossit à mesure qu'il avance, qui modifie son régime et son allure en entrant dans des plaines élargies, mais qui n'a rien perdu de ce qu'il apportait de ses sources les plus lointaines. Le concile de Trente est dans la descendance naturelle et légitime de tous les conciles qui l'avaient précédé. Les théologiens qui y ont pris part étaient, pour la plupart, nés et formés avant la naissance de la prétendue réforme. Ces théologiens étaient imbus des idées du Moyen Âge, sans être pour cela fermés au mouvement des idées de leur époque. Ils n'ont pas voulu changer le moins du monde la religion. Ils n'ont fait que codifier des dogmes établis depuis longtemps. Le concile s'est même abstenu, de parti pris, de trancher les questions controversées entre théologiens catholiques. Même en matière disciplinaire, où sa liberté était beaucoup plus grande, il n'a que fort peu innové, car il n'a guère fait que généraliser une réforme déjà commencée en beaucoup de lieux avant lui et presque achevée en certains. La création des séminaires elle-même ne fut que l'extension à tous les ecclésiastiques des règles de formation adoptées dans ces congrégations de clercs réguliers qui naissent au début du siècle, non pas sous l'influence de la révolution luthérienne, mais parallèlement à elle et en même temps qu'elle.

Il n'y a donc pas eu de « triptyque » au sens indiqué plus haut. Il n'y a pas eu : l'écroulement de l'Église médiévale, — la Réforme, — la Contre-réforme. Ce qu'on doit dire au contraire, c'est que ce sont les pays seuls où la vraie réforme n'était pas encore en marche, les pays en retard sur les autres, qui ont favorisé la révolution protestante, et que tous ces pays sont des régions alors secondaires de la chrétienté. Les pays les plus « avancés » intellectuellement et économiquement, politiquement même, au temps où éclate la révolte de Luther, ce sont l'Espagne, l'Italie, la France. En Italie, l'Oratoire du divin Amour donne le signal de la réforme spontanée dès 1517 ou 1518. En Espagne, la réforme a été accomplie par le vigoureux Ximénès, avant que Luther eût tenté quoi que ce soit. En France, un Mombaer, un Standonck, un Lefèvre d'Étaples, un Raulin, un Briçonnet se préoccupaient, en des sens divers, de la réforme, avant que Luther eût bougé. Dans aucun de ces trois pays, la soi-disant réforme ne put faire de conquêtes décisives. Mieux que cela, pendant que la foi catholique perdait du terrain en Europe, par les divers schismes protestants, elle avait assez de vitalité conquérante pour en gagner de plus vastes encore en des régions nouvelles, inconnues jusque-là. Ces conquêtes avaient même commencé un quart de siècle avant la révolution protestante. Elles dénotaient une puissance de vie et d'expansion qui ne peut que nous faire douter de cette débécance radicale et complète que certains auteurs veulent attribuer à l'Église médiévale. Par opposition à l'Espagne riche, ardente, débordante de vie et de foi catholique, toute tournée vers les mondes que découvraient ses hardis navigateurs, avec ceux du Portugal, la Saxe électoral, les régions scandinaves, la Suisse même, où se développera d'abord la soi-disant réforme, ne sont que des régions secondaires et latérales de l'Église. Lorsque, à Worms, Luther comparait devant le nouvel empereur, qui arrive d'Espagne, et qui est roi d'Aragon, de Castille, de Navarre, des Pays Bas, qui possède la Sicile, la Sardaigne,

Naples et le Roussillon, la Franche-Comté, le Charolais et les Dombes, sans parler des colonies fabuleuses créées par Colomb et ses illustres émules, on ne peut pas être surpris, comme le sont les historiens allemands, de constater que ce prince « sent en Espagnol et non en Allemand ». Charles-Quint ne peut voir en Luther qu'un demi-barbare. En face de lui, il est sûr de représenter la lumière et la certitude. Il a conscience de continuer un très grand passé. Et tout cela se trouve de fait dans son discours à la diète :

« Mes prédécesseurs, dit-il, les empereurs très chrétiens de race germanique, les archiducs autrichiens et ducs de Bourgogne, ont été, jusqu'à leur mort, les fils très fidèles de l'Église catholique, défendant et étendant leur croyance pour la gloire de Dieu, la propagation de la foi et le salut de leurs âmes.

« Ils ont laissé, après eux, le saint culte catholique, pour que je vive et meure en lui. Jusqu'à présent, avec la grâce de Dieu, j'ai été élevé dans ce culte, comme il convient à un empereur. Ce que mes prédécesseurs ont établi à Constance, c'est mon privilège de le maintenir. Un simple moine, conduit par son jugement privé, s'est dressé contre la foi tenue par tous les chrétiens depuis mille ans et plus, et il conclut impudemment que tous les chrétiens se sont trompés jusqu'à présent! J'ai donc résolu de déployer, dans cette cause, tous mes États, mes amis, mon corps et mon sang, ma vie et mon âme... »

Par la voix de Charles-Quint, c'est bien la vieille Église qui affirme son droit et qui repousse la prétendue réforme que Luther lui propose. Si les princes allemands avaient eu la foi de Charles-Quint, si la religion de Luther ne s'était trouvée répondre à leurs ambitions, à leurs aspirations secrètes, à leurs intérêts, jamais le moine wittenbergeois n'aurait obtenu le succès trop grand qu'il dut à leur protection et au jeu de la politique d'alors.

L. CRISTIANI.

REGALADO Pierre (Saint), frère mineur espagnol de la réforme du P. Pierre de Villacreces.

Né à Valladolid en 1390, il prit l'habit franciscain probablement dans sa cité natale, en 1404. Peu après, cependant, il alla habiter le couvent de La Aguilera, dans le diocèse d'Osina, avec le P. Pierre de Villacreces, dont il fut un des premiers disciples. De concert avec lui il propagea la réforme des frères mineurs observants opérée en Castille. Après quoi il habita également le couvent *Scala celi* de El Abrojo, près de Valladolid; il est toutefois impossible de préciser l'époque à laquelle il vécut dans cet endroit. Il est également difficile de déterminer l'année à laquelle il fut élu vicaire ou supérieur des deux maisons précitées de la réforme. La plupart des historiens soutiennent qu'il succéda à Pierre de Villacreces, qui mourut en 1422. Il paraît toutefois plus conforme aux données de l'histoire d'accepter une date ultérieure. Il serait historiquement certain qu'en 1438 il fut supérieur ou vicaire des deux couvents de la réforme, sous la juridiction du provincial des conventuels de Castille. Par une lettre du 20 janvier 1455, le général des frères mineurs, le P. Jacques de Mozzanica, constitua Pierre Regalado son vicaire et son commissaire pour les deux redécouvertes de La Aguilera et de El Abrojo. Il mourut à La Aguilera le 30 mars 1456. Exhumé trente-six années après sa mort, à la demande de la reine Isabelle la Catholique, son corps fut retrouvé intact, reçut une sépulture plus honorable et fut placé dans une tombe plus précieuse. Innocent XI lui décerna les honneurs de la béatification le 11 mars 1684 et Benoît XIV l'inscrivit au catalogue des saints le 29 juin 1746. Sa fête, célébrée auparavant le 13 mai, jour de la translation de son corps, a été reportée récemment, dans l'ordre des capucins, au 30 mars, jour de sa mort.

D'après G. H. Sbaralea, il aurait composé un *Compendium vite magistri B. Petri de Villacreces*; une *Expositio regular fratrum minorum*; des *Constitutiones, ritus et leges pro reformatis cenobiis de Aquileria et de Abrojo*; des *Exercitia vite active et contemplative alumnorum cenobiorum de Aquileria et de Abrojo*; un *Opusculum de arbore vite* s. u. de SS. Cruce, dont plusieurs extraits ont été publiés par Emmanuel Manzaval, dans *Historia de las heroicas virtudes de San Pedro Regalado*, Valladolid, 1684; plusieurs lettres.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XII, Quaracchi, 1932, an. 1448, n. II-XVIII, p. 3-9; an. 1456, n. CLXII-CCV, p. 513-546; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 362; *Acta sancti*, mart. t. III, col. 859-870; Arthur de Munster, *Martyrologium francisc.*, Paris, 1653, p. 141; Berguin, *Saint Pierre Regalad, prêtre de l'ordre des frères mineurs de l'observance, restaurateur de la discipline régulière en Espagne*, Périgueux, 1898; surtout Louis Carrión, O. F. M., *Historia documentada del convento Dominici de La Aguilera*, Madrid, 1930, ou l'on peut trouver une bibliographie très riche sur saint Pierre Regalado.

Am. TEELAERT.

REGGIO (Bernardin de), frère mineur capucin de la primitive province de Calabre. Né vers 1476 à Reggio en Calabre de la noble famille Molizzi, il entra de bonne heure chez les frères mineurs de l'observance avec le P. Louis Comi, également de Reggio, dont il devint le compagnon inséparable. Ayant terminé ses études, pendant lesquelles il avait suivi à Brescia les leçons du célèbre théologien scotiste, François Lychet, qui devint général de l'ordre en 1518, le P. Bernardin fut envoyé à l'université de Paris. Il y conquist brillamment le grade de docteur en théologie et, revenu dans son pays, il s'y acquit bientôt par son enseignement une grande réputation. A cause de l'acuité de son génie, l'étendue de ses connaissances et sa grande éloquence dans ses disputes avec ses adversaires, il fut surnommé *Giorgio*, par allusion au savant François-Georges Zorsi, frère mineur, qui était célèbre dans toute l'Italie. Ce nom lui est resté dans la suite.

Le P. Bernardin ne fut pas moins zélé pour l'observance parfaite de la règle. Sous le généralat du P. Lychet, il commença avec le P. Louis Comi et d'autres religieux de sa province à mener une vie plus austère et plus conforme à l'idéal de saint François et devint l'âme d'un mouvement de réforme au sein de l'ordre des frères mineurs de l'observance. Sous le généralat du P. François des Anges, on leur accorda trois maisons et les partisans de la réforme furent appelés du nom de récollets. Mais le général suivant, Paul de Parme, ordonna que tous les religieux, qui avaient été autorisés à vivre dans des maisons de récollection, fussent distribués dans divers couvents et obligés à mener la vie des autres frères. Les PP. Bernardin et Louis ne perdirent cependant pas courage et, ayant obtenu l'ermitage de Saint-Ange du Val de Tucia, ils résolurent de demander la permission au Saint-Siège de suivre la vie érémitique sous la juridiction de l'évêque. Dans ce but le P. Bernardin de Reggio et le P. Antoine de Randolis vinrent à Rome en août 1529 et obtinrent du grand pénitencier un bref qui les autorisait à vivre dans l'ermitage de Saint-Ange, avec dix ou douze frères, sous la juridiction épiscopale. Pendant leur séjour à Rome, les deux Pères calabrais eurent une entrevue avec Louis de Fossombrone, vicaire général des capucins, dont la réforme avait été approuvée par le pape l'année précédente, en 1528. A leur demande les PP. Bernardin et Antoine, ainsi que les autres récollets de Calabre, furent admis dans l'ordre des capucins, à la condition toutefois que ces derniers consentaient librement à ratifier cette incorporation. Le P. Louis de Fossombrone les autorisa en même

temps à assembler un chapitre et à élire un provincial, auquel il donnait les facultés de commissaire général, avec pleins pouvoirs de recevoir tous ceux qui se présenteraient à lui et pour bâtir des couvents.

A leur retour en Calabre, le P. Louis de Reggio approuva tout ce qu'avait fait le P. Bernardin, mais il pensa qu'il était sage de différer l'exécution du contrat passé entre son délégué et le P. Louis de Fossombrone. Les PP. Louis et Bernardin, ayant tenté en avril 1532 un dernier effort pour obtenir du général Paul de Parme la permission de vivre dans des maisons de récollection et ces tentatives ayant échoué, se décidèrent enfin à se joindre aux capucins, auxquels ils ne furent définitivement incorporés qu'en 1532, avec une trentaine d'autres frères. Le 28 mai 1532 ils s'assemblèrent et élurent à l'unanimité le P. Louis de Reggio comme provincial. Le P. Bernardin lui succéda comme vicaire provincial et mourut à Reggio le 21 décembre 1536, après avoir consacré ses meilleures forces à l'extension du jeune ordre capucin en Calabre et en Sicile.

Outre un certain nombre de traités de philosophie et de théologie, le P. Bernardin, fidèle disciple de Duns Scot dans son enseignement, composa, d'après L. Wadding, un *Commentarius in librum primum scripti Oxoniensis Joannis Duns Scoti*, en trois vol. On lui doit aussi une traduction du grec en latin de la *Vita S. Eliæ abbatis Bozettæ*; *Adnotationes in sacram divinam Scripturam*; *Conceptus quadragesimales*; une chronique de Reggio : *Chronicon Rhegii*. Les trois derniers ouvrages mentionnés étaient conservés jadis dans la bibliothèque des capucins de Gerace.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 43; J. H. Sbaralea, *Supplem. ad script. ord. min.*, t. I, Rome, 1908, p. 136; Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. cappuc.*, Venise, 1747, p. 47; François de Vicence, *Gli scrittori cappuccini Calabr.*, Catanzaro, 1914, p. 17-19; Z. Boverio, *Annales ord. min. capucc.*, t. I, Lyon, 1632, p. 132-135, 178-179, 183-184, 226-232; Dominique de Caylus, *Ce que les capucins doivent au bienh. Matthieu de Basci et au P. Ludovic de Fossombrone*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVIII, 1926, p. 600-608; Edouard d'Alençon, *De capit. gener. ord. min. capucc.*, 1535 celebrato et anno subseq. renovato nova et vetera, dans *Analecta ord. min. capucc.*, t. XLIII, 1927, p. 286, note 1.

A. TEELAERT.

REGGIO (Marchesinus de), appelé aussi Jean Marchesinus, frère mineur de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle. Originaire de Reggio en Émilie, il appartint à la province de Bologne et à la custodie de Ferrare des frères mineurs, d'après Barthélemy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta franciscana*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 523. D'après un document des archives du couvent Saint-François de Bologne (conservées maintenant aux Archives nationales, section Demaniale, à Bologne), Marchesinus fut lecteur à Imola en 1275, et dans un autre document du même fonds, il est désigné comme lecteur à Bologne. Voir *Analecta franc.*, t. IX, Quaracchi, 1927, p. 58, n. 158; p. 584, n. 1154. Marchesinus a acquis une célébrité peu ordinaire par un ouvrage intitulé *Mammotrectus* ou *Mammotreptus* et dénommé encore : *Mammotractus*, *Mamotrectus*, *Mamotractus*, *Mammotrepton*. D'après les auteurs ce titre devrait son origine ou à un texte de l'*Enarratio in Ps. XXX* de saint Augustin où on lit : *adhuc lacte vis nutrir, et fies mammothreptus, quales dicuntur pueri, qui diu sugunt quod non decet*, ou à un passage de Papias Grammaticus, qui écrit : *Mammotrepti pueri dicuntur, qui diu sugunt quod non decet*. Voir Du Cange, *Gloss. ad scriptores mediæ et infimæ latin.*, t. IV, p. 362. C'est donc très à propos qu'E. Mangot traduit ce titre par « Le nourrisson ». Le but de l'auteur était d'ailleurs d'expliquer aux jeunes clercs qui n'étaient point versés dans les sciences les mots et

passages difficiles de la Bible, ainsi que ceux des leçons du bréviaire.

Cet ouvrage comprend trois parties, dont la première fournit l'explication des passages les plus difficiles de la Bible; la seconde contient un certain nombre de dissertations : *de orthographia, de accentibus, de septem festis legis antiquæ, de vestibus sacerdotalibus, de interpretibus, de divinatione, de nominibus Dei apud Hebræos, de modo exponendi sacram Scripturam, de qualitatibus sacræ Scripturæ, de ejus dimensione et un Tractatus de quattuor synodis*; la troisième donne l'exposé des livres ecclésiastiques, surtout du bréviaire et traite : *de responsoriis et antiphonis, de hymnis, de legendis sanctorum, de sermonibus et homiliis de communi sanctorum et dominicalibus*. A la fin il y a une *Declaratio regulæ S. Francisci*. Voir A. Pelzer, *Codices Vatic. latini*, t. II a, *Codices 679-1134*, Rome, 1931, p. 619-620. Cet ouvrage a eu une remarquable diffusion, attestée par le nombre considérable des manuscrits, qui sont conservés dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe et par les nombreuses éditions, qui en ont été faites aux xv^e et xvi^e siècles. On peut trouver une liste très incomplète des manuscrits dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 205. Pour les éditions cf. L. Hain, *Repert. bibliographicum*, t. II a, Berlin, 1925, n. 10 551-10 574, p. 333-336. D'après, J.-J. Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, Berlin, 1922, col. 1352, l'édition de Mayence en 1470 devrait être considérée comme la plus ancienne, tandis que celle qui a été imprimée dans l'abbaye de Munster, en Argovie, par les soins de Helias Hélie dit de Louffen, et qui est regardée généralement comme la première, devrait être placée à une date postérieure à 1470. D'après E. Magenot; cet ouvrage aurait été composé entre 1279 et 1312; voir *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1422.

Après B. Bonelli, *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventuræ*, Bassano, 1767, col. 531, n. 6-7 et col. 532, n. 8, les éditeurs des *Opera omnia* de saint Bonaventure de Quaracchi allèguent quelques indices, qui confirmeraient la thèse, d'après laquelle il faudrait attribuer le *Centiloquium* à Marchesinus de Reggio et non à saint Bonaventure, comme le font la plupart des auteurs. Ce *Centiloquium*, qui a été publié parmi les ouvrages du Docteur séraphique dans toutes les éditions anciennes des écrits de saint Bonaventure, constitue un traité qui appartient au même genre littéraire et est de même nature que le *Mammotrectus*. Comme ce dernier, le *Centiloquium* est une compilation dans laquelle l'auteur se propose d'expliquer aux jeunes clercs, peu versés dans la théologie, les thèses et les questions difficiles de cette science. On y lit en effet dans le prologue : *In adminiculum itaque parvulorum rudis rogatus a rudibus rudem tractatum rudibus compilavi, in quo rudium ruditas circa generalia theologiæ saltem ruditer poterit erudiri et ex lacte infantie ad cibum solidum, prævia Dei gratia, cum sensus industria præparari*. Pour les mss., les éditions de cet ouvrage et les arguments favorables à l'attribution à Marchesinus de Reggio, voir *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. V, Quaracchi, 1891, *Prolegomena*, p. XLVIII-XLIX et LIII.

Un recueil de sermons est attribué à Marchesinus dans le ms. 129 de la bibliothèque de Saint-Fortunat à Todi, sous le titre : *Sermones fratris Marchesini super omnia festa nostri kalendarii, id est ordinis fr. minorum*. Voir *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. V, *Proleg.*, p. XLIX. Une autre série de sermons, qui doivent être considérés probablement comme l'œuvre de Marchesinus, est conservée dans un manuscrit de la bibliothèque de Bamberg, où ils portent comme titre : *Sermones Mammotrecti super dominicas a 1^a Adventus ad 24^{am} post Pentecosten*. Ces sermons débutent par les mots : *Veniet desideratus... karissimi hodie incipimus*

illud sacrum tempus et finissent : a quo ductu nos custodit Christus Jesus. Voir Fr. Leitschuh, *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg*, t. I, Bamberg, 1895-1906, p. 739.

B. Bonelli, *Prodromus*, col. 692, donne encore à Marchesinus un *Confessionale* ou *Summa confessionum*, qui fut attribué quelquefois à saint Bonaventure et imprimé parmi ses écrits dans les éditions de Strasbourg, 1495, Venise, 1504 et 1564, ainsi que dans l'édition Vaticane. Contre cette assertion les éditeurs des *Opera omnia S. Bonaventuræ* de Quaracchi, t. X, dissert. I, p. 23, objectent que deux des plus anciens manuscrits de ce *Confessionale* l'attribuent à un autre auteur. Ainsi dans le ms. lat. 6023 de la Bayr. Staatsbibliothek de Munich on lit : *Explicit liber Golinii* et dans le ms. 789 de la bibl. de Saint-Gall : *Explicit libellus de simplici informatione simplicium sacerdotum in confessionibus audiendis; nomine Golinii, conscriptus et completus a fr. Ulrico de Ahusen, sacerdote ordinis S. Johannis sacrosanctæ domus hospitalis Jerosolimitanæ anno dominicæ incarnationis, 1000^o 300^o 15^o, indictione 13, etc. Amen*. Un exemplaire de ce *Confessionale* est aussi conservé dans le ms. 323 de la bibl. des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Klosterneuburg. Le prologue de cet écrit commence : *In Dei tabernaculo i. e. in sancta ecclesia* et le texte lui-même : *Sollicitus etiam sacerdos et termine : Non potest episcopus nec aliquis alius a papa dispensare. Cum...* Voir sur cet ouvrage *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. VIII, *Prolegomena*, p. cxi et t. X, p. 23; H. Pfeiffer-B. Cernik, *Catalogus codicum manu scriptorum*, qui in Bibl. canonic. regul. S. Augustini Claustro Neuburgi asservantur, t. II, Klosterneuburg, 1931, n. 323.

Il est à noter enfin que le ms. 488 de la bibl. communale d'Assise contient deux traités, qui y sont attribués à Marchesinus, à savoir un *Tractatus de penis peccatorum diversimode nuncupatis* (fol. 3-43) et un *Opus de vitiis* (fol. 59-130). A la fin du premier on lit : *Explicit utile opus de penis peccatorum editum a fr. Marchesino, lectore ordinis minorum*, et au début du second : *Incipit opus de vitiis a fr. Marchesino compositum*. Tandis que le *Tractatus de penis peccatorum* débute : *Pena debita peccatori nunc censetur nomine perditionis* et termine : *Non parcas tue verecundie et confusioni, ut Deus parcat tue malitie et transgressioni. Amen*, l'*Opus de vitiis* commence : *De superbia est loquendum quantum ad causam defectivam. Oritur enim superbia ex stoliditate intellectus*. La dernière colonne de ce traité au fol. 130 est illisible. Il semble d'ailleurs qu'il n'y est pas complet.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 166; J. H. Sbaralea, *Suppl. ad script. ord. min.*, t. II, Rome, 1921, p. 244-295; C. Guili. Comment. de scriptor. ecclesiast., t. III, Leipzig, 1722, col. 2562-2563; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e ed., t. II, col. 444-445; S. Berger, *La Bible au XVI^e siècle*, Paris, 1879, p. 15-28; le même, *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam Medii Ævi*, Paris, 1879; L. Olliger, *De bibl. S. Lubonici episc. Tolosani, dans Antonianum*, t. VII, 1932, p. 499; A. Kleinhaus, *De studio sacr. Script. in ord. fr. min. sæculo XIII^o*, *ibid.*, p. 438-439.

A. TEETAERT.

RÉGINALD Antonin (1606-1676), dominicain, surnommé par plaisanterie « le fléau des ennemis de saint Thomas ». De son nom séculier Antoine Ravaille, né à Albi, entré dans l'ordre de Saint-Dominique à Avignon, religieux du couvent toulousain de Saint-Romain, professeur de théologie à l'université, il remplit diverses charges à l'intérieur de son ordre. — I. Polémiques et écrits. — II. Théorie de la prédétermination physique.

I. POLÉMIQUES ET ÉCRITS. — Dès 1631 au couvent de Toulouse il s'était fait remarquer par ses polémiques contre les Pères jésuites. Ayant converti à son

thomisme un étudiant de théologie qui suivait les cours de ces Pères, il lui fit faire une sorte de rétractation publique, imaginant une dispute solennelle dans la salle de théologie de l'université. Réginald y fit semblant de soutenir la cause des jésuites, se donnant le rôle d'objectant, afin de les rendre plus ridicules. A. Auguste, *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, p. 36. Antonin Réginald refusait de considérer les membres de la Compagnie de Jésus comme des religieux véritables. Il les appelait *religiosi bullati*, *religiosi tales quales* et allait jusqu'à lire dans des salons les plus beaux passages des libelles composés contre eux. *Ibid.*, p. 37.

Dès 1638 Antonin Réginald composa un petit ouvrage sur « le sens composé et le sens divisé » : *Opusculum de vero sensu composito et diviso compositum ab uno ex studiosis scolæ tolosanæ conventus S. Thomæ Aquinatis ord. præd. seu quæstio de vera et legitima intelligentia distinctionis sensus compositi et divisi juxta antiquos et recentiores philosophos ac theologos maxime vero juxta D. Thomam et ejus discipulos*, Paris, 1638, in-4°, 43 p. Antonin Réginald ne devait pas changer d'avis sur ce point, puisqu'il réédita l'ouvrage à Grenoble en 1661. Déjà il s'agissait de rabrouer un théologien jésuite et déjà le P. Réginald se tenait à une distinction de points de vues qui, pour être exposée par les scolastiques d'une manière sèche et peut-être trop étroitement logique, n'en est pas moins indispensable par exemple pour exposer les libertés et dépendances de l'homme à l'égard de Dieu.

C'est en 1644, au début du carême, que le sieur Pélissier, professeur royal, doyen de la faculté de théologie de Toulouse, avait cédé sa chaire, « quant à l'exercice des lectures quotidiennes », au P. Réginald déjà uni au corps professoral universitaire à titre de docteur conventuel. Antonin Réginald commença par changer le sujet du cours qui roulait sur les sacrements. Il traita de la science moyenne, matière qu'à l'issue de la congrégation *De auxiliis* on avait demandé de ne traiter qu'avec la plus grande prudence, de crainte de froisser par des railleries injustes les susceptibilités des jésuites, lesquels tenaient pour l'existence d'une science moyenne, opinion inconciliable avec celle des dominicains concernant la manière dont Dieu connaît les actes futurs des hommes. Avec une verve toute méridionale, Antonin Réginald se mit à attaquer les jésuites sur ce terrain dangereux. Voir *Mémoire touchant le P. Fr. Ant. Réginald*, ms. 238 de la bibliothèque universitaire de Toulouse (l'auteur du *Mémoire* paraît être le P. Annat, jésuite). Antonin Réginald, s'il faut en croire les doléances de ses adversaires, traitait les jésuites tantôt de pélagiens, tantôt de semi-pélagiens. Il lisait publiquement des morceaux de leurs auteurs, choisis de manière à exciter l'hilarité ou l'indignation de ses auditeurs. Il avait dressé ses écoliers à siffler chaque fois qu'il prononçait le nom d'un théologien de la Compagnie de Jésus et à crier à tue-tête : « *foro Molina, foro Suarez, foro Loyola.* » Cette dernière apostrophe contre un saint canonisé passait les bornes de l'inconvenance. Le cas était d'autant plus grave qu'Antonin Réginald, grâce à son entrain, avait groupé autour de lui un public si nombreux qu'on dut, pour ses leçons, agrandir la plus vaste des salles du fameux couvent des jacobins de Toulouse, lequel avait pourtant été bâti selon d'amples proportions. Ces écoliers, de plus en plus nombreux, ne manquaient pas d'insulter ceux des écoliers qui tenaient encore pour les idées des jésuites.

Le P. Annat était alors, de tous les jésuites de Toulouse, le plus capable de s'opposer à ce dénigrement systématique dont le P. Antonin Réginald se rendait coupable. Il était déjà l'un des religieux les plus marquants de sa Compagnie et un jour viendrait

où il serait le confesseur du roi Louis XIV. Pascal l'a d'ailleurs choisi comme souffre-douleur dans ses *Provinciales*; car, bien entendu, ce Père suivait en théologie les doctrines des siens, avec un cachet personnel de mauvaise humeur combative. Entre Annat et Antonin Réginald le conflit qui commençait doublait d'une opposition de personnes l'opposition des doctrines. Tant que la polémique resta orale, faite de lazzi ou de syllogismes, on ne peut savoir à qui imputer les premiers torts. Mais, lorsqu'elle s'échangea en des libelles écrits, le premier tort fut assurément du côté du dominicain, puisque c'est lui qui attaqua par le premier *factum*. Dès cette année 1644, pendant ce carême où il abordait ses cours officiels publics de l'université, Antonin Réginald publie et répand à Toulouse une brochure anonyme de 17 pages intitulée : *Quæstio theologia historica et juris pontificii : quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam medium juxta exemplar impressum anno 1607*. En datant de « Venise, 1607 », au lieu de « Toulouse, 1644 », non seulement le P. Réginald croyait dérouter les soupçons qui eussent pu le faire deviner comme l'auteur, mais il entendait tourner le décret de Paul V, relatif aux congrégations *De auxiliis*, par lequel, entre ces deux dates, il était devenu interdit d'agiter de vaines querelles sur ces matières trop contestées. Le trait du P. Antonin Réginald était donc noir. Sa ruse était d'ailleurs trop facile à percer. Sa verve dénonçait son anonymat et, comme il était question, dans ce libelle, d'ouvrages parus entre 1607 et 1640, on voyait assez qu'il était antidaté et pour quelle cause (Comte Bégouen, *A propos de la scientia media*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi*, 1913, p. 73). Le P. Réginald ne tarda pas à aggraver son cas. Trois mois après il fit imprimer son opuscule en français allant jusqu'à dire que c'était « afin que les femmes pussent le lire... ». Le P. Annat, ou plutôt son parti, attaqué avec violence répondit par un libelle intitulé *Solutio quæstionis*. Sans retard, Antonin Réginald répliqua par un ouvrage déjà plus considérable *Theses apologeticæ adversus solutionem quæstionis theologicæ historicæ ac juris pontificii : quæ fuerit mens, etc.*, Paris, in-4°, 51 p. De l'officine rivale sortit un *Appendix ad solutionem*... Le P. Réginald polissait doucement sa riposte intitulé *Vindiciæ*... Mais il n'eut pas le temps de la faire paraître. En effet le P. Annat était si bien décidé à avoir le dernier mot qu'il ne lui en coûtait pour ainsi dire pas de faire passer les torts de son côté. Pour écraser Antonin Réginald avant qu'il ait eu le temps de parler à son tour, et de se défendre, tout de suite après l'*Appendix ad solutionem*..., le P. Annat faisait paraître un nouvel ouvrage qui n'était plus un simple appendice, mais qui amènerait l'élargissement du débat par une contre-offensive de grand style. Il avait obtenu pour cet ouvrage important l'approbation de son provincial, le P. Richard Mercier, en date du 2 janvier 1645. Le titre en est surprenant : *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa. Hoc est contra : Guillelmum Tuissium Calvinistam, auctorem libri de Ordine, etc., theologum collegii Salmanticensis, Joannem a S. Thoma, propugnantem P. Francisco Annat, S. J.* Ainsi étaient mis sur le même plan dans un même titre pour un volume in-4° de plus de 600 pages : le dominicain Jean de Saint-Thomas, l'anglican William Twisse (1575-1646), le jésuite dissident Claude Tiphaine (1571-1641), auteur du livre *De ordine deque priori et posteriori liber*, et les *Salmanticenses*. Cette salade de noms et de doctrines qui avait pour but de compromettre des orthodoxes avec des hérétiques — c'est du moins ce que crurent les contemporains — allait susciter contre le P. Annat de vives représailles.

Le livre du P. Annat sur la science moyenne avait

commence à être vendu en librairie le 30 avril 1645. Le lendemain 1^{er} mai, la faculté de théologie réunie au couvent des augustins prononça une censure. Certes, cette censure se faisait avec le consentement du recteur, et en tous cas avec le sceau du secrétaire-bedeau et sans vice de forme. Cependant, à un autre point de vue, il y avait seulement que le P. Antonin Réginald, encore simple suppléant dans la chaire de professeur royal, avait réuni trois professeurs conventuels et un seul professeur royal et qu'à eux seuls ils portèrent la sentence qui devait encore envahir le débat. Pour condamner un livre de 600 pages, il fallait l'avoir lu. Les jésuites et leurs partisans se sont étonnés de ce que les théologiens leurs adversaires aient pu lire le livre du P. Annat en quelques heures. En réalité, il n'y a rien d'étonnant à ce que des gens passionnés, passant la nuit à lire, sachant d'ailleurs à peu près ce qu'ils y trouveraient, aient « dévoré » le livre en si peu de temps. Le P. Réginald disait aussi qu'il avait déjà connu quelque chose de l'ouvrage par des « maculatures » d'imprimerie qui avaient servi à envelopper des paquets.

Le premier soin d'Antonin Réginald fut de faire publier sans délai la censure hostile aux jésuites. Il fit donc imprimer des affiches portant le texte de la censure et s'apprêta à les faire apposer sur les murs de la ville. On y lisait que le livre avait paru « sans aucune permission de l'illustrissime archevêque de Toulouse et sans l'expresse approbation des docteurs-régents de la faculté de théologie ». Sans doute le P. Annat avait dédié son ouvrage à l'archevêque Charles de Montchal et ce dernier avait dû être pressenti pour donner son assentiment à une telle dédicace. Mais contrairement à une assertion de l'abbé A. Auguste, *op. cit.*, p. 41, une dédicace ne saurait équivaloir à un *imprimatur*. Cependant l'archevêque de Toulouse, soucieux de la paix religieuse dans son diocèse, interdit qu'on placardât les affiches portant la censure des théologiens. Il en fit même remettre le paquet au recteur du collège des jésuites. Mais l'archevêque partait pour Paris sur ces entrées-faites. Dès qu'il eut quitté la ville, le P. Réginald courut chez l'imprimeur, fit tirer de nouveaux exemplaires de l'affiche. On les colla partout, spécialement aux portes des personnes réputées favorables aux jésuites, aux portes des jésuites mêmes, à la porte aussi du couvent des jacobins. Là, deux religieux montèrent la garde pendant plusieurs jours, de crainte qu'on ne vint lacérer les deux affiches apposées. Bien entendu, les jésuites goûtèrent peu le procédé. Le 17 mai ils se firent délivrer par le viguier de Toulouse : « un attestatoire en forme de notoriété », constatant : « qu'en la faculté de théologie de l'université de Toulouse, on ne donne point liberté, ez questions de la grâce et connexes, de suivre la doctrine des jésuites ou répondre selon leurs principes, ains seulement selon les principes des thomistes ». Selon les termes de ce papier, les jésuites, en tant que théologiens, considéraient alors leur doctrine non pas comme conciliable avec la pensée de saint Thomas, mais comme nettement inconciliable, sinon opposée. Ils en avaient parfaitement le droit, surtout étant données les circonstances de temps et de personnes.

En ces circonstances, l'attitude de ces Pères a pu néanmoins paraître un peu étrange. Comme le fait remarquer sans bienveillance Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. II, p. 662, la censure portée en 1645 par l'université de Toulouse contre François Annat réservait expressément, ainsi qu'il devait se faire, le droit du Saint-Siège de décider autrement que l'université, puisque le Saint-Siège constituait naturellement la juridiction régulière d'appel, au cas où le P. Annat et ses supérieurs n'auraient pu accepter la censure universitaire. Mais les jésuites, qui avaient agité, ou plutôt laissé agiter par le P. Annat,

en un gros ouvrage, la question « réservée » de la science moyenne, s'étaient mis par là en désaccord avec les décisions pontificales qui interdisaient de tels débats. Il faut d'ailleurs reconnaître que c'est Réginald qui les avait provoqués. Cependant Échard s'étonne de ce que la Compagnie ne se soit pas adressée à la juridiction compétente, celle du Saint-Siège. De même que Réginald avait commis une nouvelle faute en faisant apposer des affiches cruelles, malgré la volonté de l'archevêque de Toulouse, les jésuites commirent de leur côté une action oblique. Au lieu de demander justice au pape pour le tort qui leur était porté, ils s'adressèrent au roi de France en son conseil, moins peut-être pour échapper à Rome, que pour se prévaloir à Rome de l'appui du roi. C'est sans doute que dans les circonstances où l'on se trouvait, ils avaient pu deviner que le conseil du roi leur serait plutôt favorable. Mais, malgré tous les efforts qu'on pouvait faire pour calmer les belligérants, on ne pouvait pas espérer la paix sans quelques nouvelles et vives escarmouches. Toutes les universités du royaume se rangèrent du côté de Réginald et de ses collègues toulousains. Cf. L. Vié, *Antonin Réginald et la Scientia media*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi*, 1916, p. 318. Un mémoire des recteurs et professeurs des universités de Cahors, Orléans, Bordeaux, Reims, Caen, suppliait le roi et son conseil. Il ne fallait pas donner raison aux jésuites qui voulaient faire casser la censure des théologiens de Toulouse. Les universitaires disaient que, si le roi se montrait bienveillant pour la cause du P. Annat, « pourroit estre tiré en conséquence pour toutes les universités de vostre royaume, dont les privilèges demeureroient anéantis, si les prétentions des dicts pères jésuites triomphaient ; en quoi les dicts suppliants ont un intérêt commun avec la dicte université de Thoulouse et toutes les autres ».

A l'assemblée du clergé de France, le mercredi 24 janvier 1646, après que l'archevêque de Toulouse, Montchal, eut prononcé des paroles d'apaisement, le chancelier de France donna plutôt raison aux professeurs toulousains. L'Inquisition cependant avait été alertée par le P. Annat, sans doute après que le conseil royal, à qui d'abord il avait demandé justice, eut fourni son appui pour renforcer la position du P. Annat devant les autorités romaines. La décision du Saint-Office, par décret du 16 mai 1646, ne fut d'ailleurs pas pleinement favorable à ce religieux. Elle n'approuvait l'ouvrage qu'à la condition qu'on fit subir une modification au frontispice. Il fallait supprimer l'énumération des adversaires, où les thomistes étaient mêlés nommément à un hérétique. Les jésuites s'empresèrent de profiter de ce qui pouvait leur être favorable. Ils rééditèrent la *Scientia media* et firent disparaître de cette réédition le frontispice incriminé (Louis Vié, *op. cit.*, p. 76. Selon le comte Bégouen, *ibid.*, il ne s'agissait pas d'une réédition complète, mais simplement d'exemplaires où l'ancien frontispice avait été masqué par un carton). Cependant, la faculté de théologie de Toulouse demeurait très hostile au P. Annat. Le 21 novembre, elle estima insuffisants les changements opérés dans l'œuvre incriminée et prononça une seconde censure. Le 6 août 1647 le P. Réginald écrivit encore, au nom de tous les professeurs de la faculté de théologie de Toulouse, une lettre à celle de Louvain, « à l'occasion des faussetés et calomnies que les jésuites publiaient contre les Facultés de Louvain et de Douai. » *Annales des soi-disants jésuites*, t. IV, p. 179.

En 1646, pour se défendre contre le P. Annat, Réginald avait fait le voyage de Paris. Les dominicains parisiens ne furent pas enchantés de sa visite, parce qu'ils ne se souciaient pas de voir la dispute violente rebondir, chez eux, entre Réginald et ses adversaires jésuites. Ils prévinrent le maître général

des dominicains, Thomas Turco, de la présence du trop bouillant thomiste dans leurs murs. On lui fit réintégrer Toulouse. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. vi, p. 62.

Mais, quelques mois plus tard, Réginald se rendait officiellement au chapitre général de Valence de 1647. Selon l'usage, il devait y soutenir des thèses théologiques au nom de la province dominicaine de Toulouse dont il faisait partie. Le maître général Thomas Turco se trouvait là. Il avait pour Réginald un double sentiment : d'une part, estime, parce qu'il était bon ouvrier des doctrines thomistes, d'autre part, mécontentement, parce que, dans sa polémique contre les jésuites, il avait manqué à la plus élémentaire courtoisie. Maître Turco voulut vraisemblablement et montrer à son subordonné qu'il ne fallait pas être trop extrémiste dans les thèses de théologie, et faire briller pourtant le théologien respectable, afin de lui conférer ce grade envié de « maître en théologie », qui n'était pas d'usage dans sa province de Toulouse, mais qui lui donnerait une sorte d'investiture officielle pour parler de théologie au nom de son ordre tout entier. Turco choisit donc deux des thèses proposées par Réginald, afin de servir de base de discussion : une thèse sur la présence réelle de tous les objets créés dans la vision béatifique, et surtout la thèse « sur la manière dont Dieu connaît les futurs par ses décrets ». En ce temps-là, on reprochait à certains thomistes d'employer les expressions de *prémotion*, voire de *prédétermination physique*. Ce dernier terme pouvait faire confondre thomisme et jansénisme. En discutant contre Réginald à propos de sa thèse sur la connaissance divine dans les décrets, Thomas Turco voulait bel et bien empêcher qu'on opposât trop directement aux opinions des jésuites une notion de décret prédéterminant, physiquement opérant, à la fois créateur et moyen du savoir divin. Le terme « prédétermination physique » ne se rencontre pas dans saint Thomas. Ne suffisait-il point pour sauvegarder les thèses traditionnelles thomistes de dire, avec la lettre des écrits du Maître, que Dieu connaît les futurs dans sa science? Maître Turco disait donc à Réginald : « J'avoue que les prédéterminations physiques sont la doctrine de plusieurs thomistes. Mais, sur ce point, ils s'écartent de leur maître. Si tu me montres un texte de saint Thomas où il défend la prédétermination physique, je te crée maître en théologie, même contre les constitutions de ta province. » En cette difficile affaire, Réginald sut se comporter avec adresse. Il déclina le titre de maître en théologie et prouva, à l'aide de divers passages de saint Thomas, que la science par laquelle Dieu connaît ce qui est, n'est pas une simple science des possibles, mais une science de ce que Dieu crée, de ce qui implique la volonté de Dieu, ses décrets. Les mots *prédétermination physique* ne sont pas dans saint Thomas. Mais la doctrine est de lui.

L'affaire fit grand bruit. La malignité publique s'en empara, en effet, pour colporter le bruit calomnieux que le maître général des dominicains avait blâmé Réginald et réproché la thèse de la prédétermination physique. Cf. Percin, *Monumenta conventus Tolosani F. F. prædicatorum*, 1693, p. 170-171. Le P. Réginald fut très bien défendu en l'occurrence par ses frères en religion, notamment par un théologien, son confrère à Toulouse, Vincent Baron. Réginald protestait avec véhémence contre cette calomnie intéressée qui avait pour but de jeter la suspicion sur sa thèse très chère de la *prédétermination physique*. Par la solennité même de ses protestations, il rendait service au général de l'ordre, maître Turco, qui se trouvait finalement atteint dans son honneur de thomiste. Aussi, Thomas Turco songea-t-il à être agréable au P. Réginald. Dans une lettre du 30 août 1648, adressée à son assis-

tant, il demande si le P. Réginald n'irait pas volontiers enseigner la théologie aux jeunes dominicains de Paris, soit au couvent du noviciat, soit à celui de Saint-Honoré, « pourvu néanmoins, ajoutait le maître général, que les jésuites ne profitent de son absence de Toulouse et qu'il y ait quelqu'un en cette absence qui leur puisse faire teste et soigner aussi à l'imprimerie de l'œuvre de Pierre de Tarentaise ». Lettre au P. Jacques Barelher, *Archives générales O. P.*, t. iv, Rome, p. 88, 110.

Le P. Réginald préféra demeurer à Toulouse où il avait à combattre le bon combat. En cette même année 1648, il avait composé une *préface* pour des éditions du *Catéchisme du concile de Trente*. La préface ne fut sans doute pas du goût de tout le monde, car son auteur prétendait y faire servir l'autorité du concile de Trente en faveur des thèses thomistes relatives à la grâce efficace. On racontait que le P. Réginald s'était fait le champion de toutes les thèses de son ordre, au point d'avoir attaqué un jour publiquement la croyance, alors de plus en plus reçue dans l'Église, de l'immaculée conception. A. Auguste, *op. cit.*, p. 36. Comme, à la fin de 1649, avait paru à Toulouse une réimpression de l'ouvrage intitulé *Opusculum de veritate conceptionis beatissimæ virginis Mariæ*, hostile à l'immaculée conception et que l'archevêque condamna le 4 janvier 1650, la voix publique accusa le P. Réginald d'avoir été le fauteur de cette réédition inopportune. L'ouvrage, dont l'auteur avait été Petrus de Vincentia, n'était lui-même qu'une reprise des anciens arguments de Vincent Bandelli. Mais, ce qui était supportable à la fin du Moyen Âge ne l'était plus dans le développement des idées dogmatiques du début du règne de Louis XIV. On allait jusqu'à dire que Réginald n'avait réédité ce livre que par animosité contre des religieux qui n'appartenaient pas à son ordre. Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. i, p. 88, nie que Réginald ait été pour quelque chose en cette malheureuse affaire. Le retentissement en fut pourtant si fâcheux qu'il dut quitter Toulouse pour se réfugier pendant de longs mois en pleine campagne au prieuré de Prouille, annexe du monastère des dominicains, et qui avait, à tort ou à raison, une réputation de jansénisme ou de thomisme « jansénisant ». A. Auguste, *op. cit.*, p. 99. L'archevêque de Toulouse et surtout l'évêque de Grasse étaient favorables, au moins en secret, à la grande cause antijésuite pour laquelle le P. Réginald combattait avec une ardeur si téméraire. Ils n'étaient sans doute pas seuls dans l'épiscopat à être hostiles aux jésuites. Ils étaient surtout navrés du cas d'un certain Labadie qui, à Toulouse, s'était fait, de jésuite, janséniste puis protestant. L'évêque de Grasse approchant son cas de celui du P. Réginald, écrivait à l'archevêque de Toulouse : « Quels triomphes pour les bons Pères! Mais quels mauvais effets cela ne produira-t-il pas dans les esprits faibles et plus pieux que prudents, contre la bonne doctrine. C'est sans doute une grande tentation, et bienheureux qui n'y succombera point. La retraite du P. Réginald, en cette conjoncture, est assez fâcheuse, et il fallait résister davantage aux petites persécutions de la fraterie pour l'amour de la vérité, qui mérite que nous souffrions toutes choses. Il faudrait tâcher à le rajuster, si cela estoit possible et vous y pouvez beaucoup. » Aussi on conseillait à l'archevêque de passer l'éponge sur les méfaits supposés du P. Réginald relatifs au débat de l'immaculée conception. Ne fallait-il pas aider au contraire un défenseur des vraies doctrines thomistes contre les idées des jésuites concernant la science moyenne et la grâce suffisante? A. Auguste, *op. cit.*, p. 28-29.

Il semble que l'archevêque suivit ce conseil et que Réginald reparut bientôt à Toulouse. Absoudre ainsi le

P. Réginald de son crime (non prouvé) contre la thèse de l'immaculée conception, c'était, directement et à coup sûr, atteindre, mécontenter les jésuites. Ces derniers, en effet, le P. Poussines, en 1650, dans son *Vincentia victus*, plus tard le P. Ferrier, en 1662, dans sa *Défense de la conception immaculée*, s'attaquèrent au livre qu'on imputait à crime au P. Réginald. A. Auguste, *op. cit.*, p. 144-145. Celui-ci se garda bien de répondre, et c'était en effet la meilleure manière de laisser ses adversaires dans l'incertitude touchant ses droits et responsabilités d'auteur ou d'éditeur.

A-t-on voulu tenir compte à Réginald de cette sagesse qui lui venait avec les années, ou bien a-t-on voulu simplement utiliser ses talents reconnus de théologien? Toujours est-il qu'en 1653 on fit appel à ses lumières dans l'affaire si discutée des cinq propositions extraites de l'*Augustinus* de Jansénius. Lorsque le pape Innocent X voulut alors condamner ces propositions, il ne le fit certes pas pour blâmer cette doctrine thomiste que l'on considérait trop souvent en certains milieux comme une ascendance du jansénisme. L'hérésie de Jansénius était originairement très différente du thomisme. Ce n'est que par la suite que « les disciples de saint Augustin », comme ils s'appelaient, abandonnèrent une partie de leurs positions insoutenables vis-à-vis de l'orthodoxie et se rapprochèrent du thomisme. Donc, peu de temps après l'apparition de l'*Augustinus*, au milieu du XVII^e siècle, les dominicains thomistes étaient nettement hostiles aux cinq propositions. Avant que le pape songeât, en 1653, à les condamner, le dominicain parisien Jean Nicolai, dès 1649, avait été membre de la commission des huit docteurs de Sorbonne qui avait déjà proscrit les cinq propositions. A cette date de 1653, Nicolai travaillait à ce que Rome condamnât à son tour le jansénisme comme l'université de Paris l'avait fait (voir l'art. NICOLAI, t. XI, col. 490-491). Le maître général des dominicains, qui était maintenant Jean-Baptiste Marinis, faisait venir à Rome, sur les instances du pape, ses meilleurs théologiens pour s'occuper de l'affaire. Antonin Réginald en fut. Il se montra catégoriquement favorable à la condamnation; ce qui n'empêcha pas un jésuite, le P. Théophile Raynaud, de déclarer qu'Antonin Réginald était si suspect d'hérésie qu'il dut se sauver de Rome en grande hâte pour éviter le bûcher ou au moins le cachot qu'on aurait réservé à son impénitence janséniste. (Voir là-dessus Vincent Baron, *Duo postremi apologia libri...*, Paris, 1666). La vérité fut tout le contraire. Antonin Réginald, longtemps retenu à Rome, ne quitta la ville qu'après que le cardinal de Valencey, ambassadeur de France, lui eut donné, de la part du pape, le plus vif encouragement à persévérer dans ses positions rigoureusement thomistes et augustiniennes. Il quitta la ville honoré de la plus haute charge que le maître général pouvait lui accorder; laissant de côté tout procédé d'élection, J.-B. de Marinis le nomma prieur provincial de la province dominicaine de Toulouse où il retournait. Quéatif-Echard, *Scriptores*, t. II, p. 667. Quand il se trouvait encore à Rome pour cette affaire des cinq propositions, Réginald avait composé à l'intention du Saint-Office des *Tractatuli XI in defensionem doctrine thomisticae seu potius Ecclesiae catholicae de gratia Christi*, plus tard insérés dans le *Journal de Saint-Amour*, 2^e partie, p. 59-79. Ces pages, qui semblent expliciter certaines des idées qu'on se faisait au Saint-Office à propos des affaires en cours, suffiraient peut-être à révéler dans quelle intention de simple et droite orthodoxie fut faite la condamnation des cinq propositions. On aurait tort d'y voir une manifestation de la prétendue haine des jésuites contre les jansénistes ou contre le thomisme. La rumeur infâme n'en accusa pas moins Réginald de s'être opposé à la

condamnation des cinq propositions. On allait jusqu'à mettre dans sa bouche les propos les plus frondeurs : « Le pape, aurait-il dit, ayant besoin d'argent pour la guerre qu'il avait contre les princes ligés d'Italie, avait écouté la proposition que lui firent les jésuites qu'ils donneraient une notable somme d'argent s'il vouloit faire expédier une bulle contre cet adversaire de leur doctrine. » A. Auguste, *op. cit.*, p. 37. On l'accusait aussi d'avoir prétendu que le pape se rétracterait, ou encore d'avoir mis en doute l'authenticité de la bulle contre les cinq propositions.

Le 7 décembre 1656, le P. Réginald reçut un camouflet. Quatre professeurs de sa faculté de théologie de Toulouse, mais dont aucun naturellement n'était dominicain, donnèrent leur approbation à la *Scientia media* du P. Annat et, le 27 du même mois, le recteur de l'université, Dadin de Hautesserre, faisait de même. Au nouveau jugement officiel de la faculté de Toulouse, qui en somme se déjugait, l'ouvrage du P. Annat était déclaré parfaitement conforme à l'Écriture sainte et à la doctrine des Pères de l'Église. Il y avait que l'archevêque de Toulouse avait changé et ne s'appelaient plus Montchal, mais Marca. Il y avait surtout que, depuis deux ans, l'adversaire du combattif Antonin Réginald, le non moins combattif P. Annat, était devenu confesseur de Louis XIV.

Le P. Réginald songea donc à se rendre imbattable sur le terrain des principes, au-dessus des controverses où peuvent intervenir des considérations étrangères à la métaphysique. C'est certainement en cette intention qu'il rédigea, avec une précision mûrement calculée, l'ouvrage principal de sa vie, et dont une notable partie du moins vit le jour sous le titre de *Doctrinae D. Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis*, in-12, t. I, 507 p., t. II, 476 p., t. III, 1044 p., Toulouse, chez Raimond Bosc, 1670. Deux autres volumes prévus ne purent aboutir, parce que la rédaction d'un travail aussi dense était forcément lente, et que l'auteur avait vieilli et mourrait d'ailleurs six ans après la parution des trois premiers volumes. Ces trois volumes ont été réédités en un seul, au XIX^e siècle, sous le titre : *Doctrinae divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis ubi totius doctrinae compendium et connexio continetur, auctore R. P. Ant. Reginaldo, ord. praed... editio nova diligenter emendata, utilissima synopsis dilata et per commodis distincta divisionibus a P. Fr. X. ejusdem ordinis*, Paris, 1878, in-8°, 582 p.

Pour un lecteur du XX^e siècle, les *Tria principia* d'Antonin Réginald sont d'un abord quelque peu affligeant. L'auteur y rend, avec un grand souci de liaison logique, 1713 sentences métaphysiques ou théologiques, fondées chacune, d'une part sur des textes de saint Thomas, d'autre part sur un petit raisonnement de forme strictement scolastique. On dirait que l'on a affaire à un monstrueux sorite articulé de 1713 syllogismes. Mais, à y regarder de plus près, on ne reste pas seulement impressionné par la précision de cette machine théologique, on est frappé de la netteté et de l'exactitude des termes avec lesquels sont frappées les 1713 sentences et aussi de leur apparentement par voie de conséquences avec les trois irréductibles principes dont l'auteur fait découler tout son énorme système, ou plutôt avec les deux principes dont il s'est servi pour gouverner les parties traitées de sa grande œuvre, demeurée inachevée. Ces deux principes sont d'ailleurs solidaires l'un de l'autre et concourent en effet à assurer partout la manière de voir de saint Thomas : *Ens est transcendens, Deus est actus purus* : c'est tout le problème de la répartition de l'agir.

Antonin Réginald laissera en mourant bien d'autres choses dans ses papiers. On y trouvera, par exemple, un ouvrage tout composé sur la doctrine du

concile de Trente touchant la grâce efficace par elle-même. Cet écrit passa, dit le Moréri (art. Réginald) du Père dominicain Massoulié à Antoine Arnould. Il parvint de là au P. Quesnel qui le fit imprimer en 1704. L'ouvrage ne parut qu'en 1706 à Anvers, sous le titre : *De mente sancti concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem opus posthumum*, in-fol. L'histoire posthume de cette œuvre témoigne de l'histoire du thomisme français du XVII^e siècle. Pris d'abord entre deux polémiques, l'une contre les jansénistes, l'autre contre les jésuites, après avoir contribué — et c'est bien le cas d'Antonin Réginald — à la condamnation des cinq propositions, ce thomisme devient beaucoup plus favorable aux positions de repli qu'ont acceptées les jansénistes, tandis que, malgré l'invitation au calme prononcée à l'issue des congrégations *De auxiliis*, il demeure et devient même de plus en plus hostile aux théologiens jésuites. D'abord ennemi des jansénistes, Antonin Réginald est finalement édité par eux. Jusqu'à la fin il s'est opposé à la théologie des jésuites.

Les cours de théologie qu'Antonin Réginald avait professés sur presque tous les points de cette vaste matière demeuraient à l'état de manuscrits. Cependant ces manuscrits ont été très consultés au XVII^e et au XVIII^e siècle. Manuscrite aussi sa chronique de l'inquisition de Toulouse qui a été reprise dans les *Monumenta conventus Tolosani* de Percin.

Réginald avait publié une vie de Guillaume Courtet, le premier martyr du Japon, qui lui avait donné l'habit dominicain à Avignon. Il avait publié aussi un opuscule *De la confrérie du Nom de Jésus*, et collaboré à l'*Apologie du thomisme*, qui est imprimée en tête du *Clypeus theologiæ thomisticæ* de son confrère Gonet.

Mais l'essentiel de son message spirituel et philosophique, qui se trouve déjà au moins à l'état intentionnel dans ses écrits polémiques de jeunesse ou dans son *De sensu composito* et *de suis Tria principia*, sa théorie de la prédétermination physique pour laquelle il avait tant bataillé. Il ne sera pas inutile d'en donner le schème.

II. THÉORIE DE LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE. — Parmi les 1713 sentences qui découlent des *Principia*, Réginald consacre à la prédétermination physique les sentences 224 à 239. Voici ces sentences avec les références à saint Thomas qui les accompagnent et avec un petit résumé, s'il y a lieu, des réflexions personnelles faites à propos de chacune d'elles par Antonin Réginald.

Sequitur 224 : Eum qui producit ens sub ratione entis producere omnes omnino actiones reperiuntur in ente. I^a, q. LXV, a. 3; C. *Gent.*, l. II, c. xvi; I. III, c. xxiv; *Metaphys.*, lect. 3; II *Phys.*, lect. 6.

Seq. 225 : Deum producere omnes modos et differentias omnium entitatum et rerum.

Seq. 226 : Deum producere ipsas actiones causarum secundarum, etiam ut dependent ab ipsis causis secundis. I^a-II^a, q. xix, a. 4; In IV^{um} *Sent.*, dist. XLIX, q. 1, a. 3, q. 2; *De potent.*, q. III, a. 4; q. v, a. 8.

Seq. 227 : Deum movere physice omnes causas secundas ad agendum. I^a, q. cv, a. 5; C. *Gent.*, l. III, c. LXVI, LXVII.

Seq. 228 : Nullam causam secundam posse attingere rationem entis ut sic ex se et ex propria virtute. I^a, q. cv, a. 5.

Seq. 229 : Nullam causam secundam posse attingere rationem entis, nisi prius accipiat a Deo aliquam virtutem qua illam attingat.

Seq. 230 : Illam virtutem quam causa secunda debet accipere a Deo ut attingat rationem entis ut sic non posse esse permanentem et connaturalem. *De potent.*, q. III, a. 7, ad 7^{um}.

Seq. 231 : Illam virtutem quam causa secunda debet accipere a Deo, ut attingat rationem entis ut sic, debere esse transeuntem.

Seq. 232 : Illam virtutem esse per modum motionis.

Seq. 233 : Dari in omnibus causis præmotionem physicam ad agendum. I^a, q. cv, a. 5; *De potent.*, q. III, a. 7; C. *Gent.*, l. III, c. LXVI, LXVII. Il ne s'agit pas d'une primauté de motion selon le temps, mais selon l'action.

Seq. 234 : Hanc præmotionem physicam esse etiam prædeterminationem, car Dieu est indéfectible.

Seq. 235 : Etiam causas liberas præmoveri ac prædeterminari physice a Deo. I^a, q. cv, a. 4; I^a-II^a, q. ix, a. 6. C'est que les causes libres n'en font pas moins partie de l'ensemble des causes créées.

Seq. 236 : Hanc præmotionem sive prædeterminationem physicam non tollere libertatem sed potius causare illam; elle cause en effet l'acte qui a la propriété d'être libre.

Seq. 237 : Præmotionem illam et prædefinitionem physicam dando illam libertatem actualem efficere ut voluntas sive potentia libera quæ præmotâ operatur, ita operetur ut ex vi modi quo operatur possit non operari sive retineat potentiam ad operandum non aulem quod possit componere simul et semel non operationem sive contrariam operationem cum operatione. L'explication se trouve surtout dans la conséquence qu'énonce Antonin Réginald et qu'il commente longuement.

Seq. 238 : Optime salvari libertatem per distinctionem illam sensus compositi et divisi si bene explicetur. *Opus.* 39, de fallaciis; I^a, q. xiv, a. 13, ad 3^{um}; I^a-II^a, q. x, a. 4, ad 3^{um}; C. *Gent.*, l. I, c. LXVII; I^a, q. xix, a. 8, ad 1^{um}, ad 2^{um}; I^a-II^a, q. cxv, a. 3; II^a-II^a, q. xxiv, a. 11. Le long commentaire que donne ici Réginald ne paraîtra peut-être pas éclairant. Il fait intervenir les puissances plus ou moins sauvegardées de la liberté. Il vaudrait sans doute mieux ne considérer ces puissances que dans leurs actes par lesquels on les connaît. On pourrait toujours opposer à Réginald l'objection : qu'est-ce qu'une puissance dont on ne voit pas l'acte?

Seq. 239 : Non valet aliud argumentum quod contra præmotionem physicam adversarii objiciunt, scilicet quod Deus esset auctor peccati, quia præmoveret physice ad peccatum. I^a-II^a, q. LXXIX, a. 1 et 5.

Les références ont été données au cours de l'article; chacune d'elles ne concerne que des éléments très partiels de la biographie d'A. Réginald. Cette biographie « doctrinale » qui serait fort utile pour l'histoire du thomisme et du jansénisme n'a jamais été écrite.

M.-M. GORCE.

RÉGINALD DE LANGHAM, frère mineur anglais du début du XV^e siècle. Originaire de Langham, dans le comté de Rutland, il fut promu docteur en théologie à l'université de Cambridge. Vers 1410 il habita le couvent de Norwich. Comme lecteur son enseignement fut très apprécié. D'un caractère plutôt agressif, il se plaisait à combattre les autres docteurs les plus en vue de cette époque, qui, à leur tour, ne lui épargnaient pas leurs ripostes souvent acerbes. Ainsi Réginald rédigea des écrits *Contra Edmundum monachum Buriensem*, débutant : *Arguitur principaliter contra*; *Contra Andream Binhamum dominicanum*, commençant : *Reverendus pater de sacro ordine*; *Contra Joannem Haidon carmelitam*, dont l'incipit est : *Adversus argumentum primum*. Il composa encore *Lecturæ triginta Bibliorum*, qui débutent : *Hæc sunt nomina filiorum Israel*, un *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*; des *Determinationes* et des *Quæstiones disputatæ*. Tous ces ouvrages sont restés inédits.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 202-203; J. A. Fabricius, *Bibl. lat. medice et infimæ ætatis*, t. vi, Hambourg, 1746, p. 171-172; Tanner, *Bibl. Brit.-Hibernica*, Londres, 1748, p. 465.

A. TEETAERT.

RÉGINALD L'OMBRIEN, frère mineur de la province d'Ombrie de la fin du XIII^e siècle. Il faut très probablement identifier ce Réginald avec un certain Raynaud, qui, d'après un document conservé dans les archives du monastère Sainte-Cécile à Città di Castello, et édité dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 425-426, fut provincial d'Ombrie en 1299, ainsi qu'avec Monald de Todi, qui, d'après un historien très ancien, Augustin de Stronconio, dans son ouvrage *Umbria serafica*, dans *Miscellanea francescana*, t. III, 1888, p. 92, succéda en 1297 à Bonaventure de Monte d'Oglio, près de Borgo Santo Sepolcro, comme ministre provincial de l'Ombrie, et en 1300 céda de nouveau cet office au même Bonaventure. *Ibid.*, p. 93. Nous savons par la *Chronica XXIV generalium*, dans *Analecta franciscana*, t. III, 1897, p. 452, que le fr. Réginald de la province d'Assise prit en 1300 la succession de Gentile de Montefiore, élevé à la dignité cardinale, comme lecteur du Sacré-Palais. Il mourut cependant peu après, puisque Fra Jacopone de Todi composa une satire sur lui après sa mort, l'y désignant du nom de Raynaud : *Fratre Raynaldo, dove se' andato? — De quolibet si hai disputato?* On peut lire cette satire dans G. Ferri, *Jacopone da Todi. La Laude secondo la stampa fiorentina del 1490*, Bari, 1915, p. 32. Or, Jacopone composa cette satire pendant qu'il était en prison, donc avant la fin de 1303. Selon L. Oliger, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 406, les variantes et les additions du ms. *Magliabechiano II. VI. 63*, comme par exemple : *Maestro in teologia, in corte di Roma lectoria*, prouveraient à l'évidence qu'il faut identifier ce Raynaud attaqué par Jacopone avec le Réginald, lecteur et maître du Sacré-Palais. Voir B. Brugnoli, *Le satire di Jacopone da Todi*, Florence, 1914, p. 130. Il résulterait de ces mêmes variantes que Réginald ou Raynaud était natif de Todi, puisque Jacopone affirme qu'il fut son parrain au baptême et à la confirmation. S'il faut, de fait, identifier ces trois personnages, il s'ensuit que le fr. Réginald était originaire de Todi, fut provincial de l'Ombrie de 1297 à 1300, lecteur du Sacré-Palais en 1300 et mourut avant la fin de 1303. Il aurait composé un *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, resté inédit.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 203; le même, *Annales ord. min.*, t. V, an. 1298, n. IV, Quaracchi, 1931, p. 447; J. H. Sbaralea, *Supplement ad script. ord. min.*, Rome, 1806, p. 632; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 392; L. Oliger, *Acta Tiferensia III ordinis S. Francisci (1257-1300 et 1456-1599)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 405-408.

A. THETAERT.

REGINALDUS Valerius (*Regnauld* ou *Regnaull Valère Réginald*), jésuite français, né en 1543 à Usie, village du bailliage de Pontarlier, dans le diocèse de Besançon, en Franche-Comté. Ses parents, pauvres agriculteurs, lui firent étudier les premiers éléments des belles-lettres à Salins; il continua ses études à Paris, où il se forma aux sciences sacrées sous Maldonat et Mariana. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1573, (saint François de Sales rapporte dans sa correspondance, *Œuvres*, édit. d'Annecy, t. XXI, *Lettres*, vol. X, 1927, p. 7, une particularité de son admission), il enseigna avec grand éclat la philosophie à Bordeaux, aux débuts du collège, à Pont-à-Mousson (1578) et à Paris, puis la théologie morale pendant vingt ans au collège de Dôle. Cordara l'appelle *vir inter vixi sui theologos nominalissimus* et ajoute qu'en lui la piété était égale à la science et l'humilité à la doctrine. *Hist. Societ. Jesu*, part. VI, l. VIII, p. 439. Il mourut, en renom de sainteté, à Dôle, le 14 mai 1623.

Un des fruits de ce brillant enseignement fut un grand ouvrage de pastorale et de casuistique pénitentielles, publié en 1616 sous le titre : *Praxis fori pœni-*

tientialis ad directionem confessorii in usu sacri sui muneris... auctore P. Valerio Reginaldo, Burgundo Sequano, a Societate Jesu. Opus iam pœnitentibus quam confessorii utile, 2 vol. in-fol., 749 et 600+456 p., Lyon, 1616. L'ouvrage fut réédité dès les années suivantes à Mayence, 1617, Venise et Milan, 1619, Lyon, 1620, Cologne, 1622... Les rééditions postérieures de Cologne, 1642 et 1653, portent un titre légèrement modifié : *Theologia moralis sive Praxis...* et *Theologia practica et moralis omnem fori pœnitentialis praxim, duobus tomis, complectens*, etc... Il est divisé en 32 livres et comprend, outre l'étude de la pratique pénitentielle chez le confesseur et chez le pénitent, une casuistique théorique complète (morale générale, commandements, sacrements, peines ecclésiastiques). En 1621, un bénédictin, Ambroise de Rusconibus, en donna un résumé : *Compendium in universam praxim fori pœnitentialis Valerii Reginaldi, tom. III, magno labore ac fidei diligentia ad confessoriorum utilitatem confectum*, in-8°, Venise.

Six ans auparavant, le P. Reginaldus avait fait paraître un premier ouvrage, que la préface elle-même donne comme un extrait de la future *Praxis* : *De prudentia et ceteris in confessorio requisitis ad recte fructuoseque divini ministerii sui munera obeunda*, Lyon, 1610. Ce petit in-8° de 491 pages présentait à peu de choses près dans ses 21 premiers chapitres le texte que l'on retrouvera dans les l. II, VII, VIII, XV de la *Praxis*; le c. XXII et dernier résumait, en les abrégant, divers développements du l. I^{er}. Le grand succès de cet ouvrage est attesté par les rééditions qui en furent tout de suite faites : Lyon, Rouen et Cologne, 1611, Rouen, 1612, Douai, 1626, etc... et par la traduction française parue en 1614 à Lyon, chez Jean Pillehotte, sous le titre savoureux de *Traicté de la prud'homme, discrétion et autres qualités requises au confesseur pour dignement s'acquies de sa charge...* (rééditions en 1619, 1621, à Rouen en 1625, 1634, — le titre devient : *De la prudence des confesseurs et autres qualités requises au devoir de leur charge*; en 1621, le nom du traducteur est donné : Estienne la Planche Richette, chanoine de Grenoble).

Comme pendant à ce dernier ouvrage, Reginaldus publia, deux ans après la *Praxis*, une troisième œuvre consacrée aux devoirs des pénitents : *Traclatus de officio pœnitentis in usu sacramenti pœnitentie*, in-12, 690 p., Lyon, 1618, et Mayence, 1619, 567 p. C'est encore la doctrine de la *Praxis* qui est présentée, mais ici, le plus souvent, sous une forme et selon une disposition nouvelles.

Cette même année, 1618, chez le même éditeur lyonnais, Horace Cardon, paraissait un quatrième ouvrage de Reginaldus : il était de petit format et de mince volume; l'auteur y résumait et y complétait ses enseignements en les appliquant aux principales difficultés qui se rencontrent dans l'administration du sacrement de pénitence : *Compendiaria praxis difficultiorum casuum in administratione sacramenti pœnitentie crebro occurrentium, in III partes distincta*. Cet ouvrage casuistique fut réimprimé à Cologne, 1619 (130 p.) et 1622, Douai, 1625 et 1628 (360 p.), Rouen, 1628, Vilna, 1629, Paris, 1632, etc... Des traductions en parurent à Paris, 1623, (signée J. F. P. D. C.), et Lyon, 1623 (par le R. P. carme Jaques Jacques). Jusqu'à sa mort l'auteur a perfectionné et complété ce petit volume : l'édition de Douai, 1625, présente dans la I^{re} part., *Dispositiones du pénitent*, 33 cas ou questions; dans la II^e part., *Præceptes du décalogue*, 52, et dans la III^e, *Sacrements*, 40; les cas y sont suivis d'un *Traclatus brevis de modo quo gerere se debet sacerdos cum agonizante et moribundo*; ce petit traité paraît être bien de Reginaldus lui-même, car il se trouve dans la traduction du P. Jacques, parue l'année même de la mort

du jésuite sous le titre: *Pelict traité de la manière de secourir le malade qui est aux abois et agonie de la mort.*

Enfin Sommervogel et Hurter ajoutent à ces quatre œuvres de Reginaldus une *Instructio brevis et dilucida ad usum sacramenti penitentiae tum confessario, tum penitenti cum primis necessaria*, Lyon, 1619 (Hurter) et Venise, 1619, in-12, 497 p. (Sommervogel). Faute d'avoir pu examiner l'ouvrage, nous ne saurions dire quel rapport exact il a avec les autres et si la rédaction en est originale.

Les œuvres de Reginaldus sont aujourd'hui bien oubliées. Ne serait-ce qu'au point de vue historique, elles méritent cependant quelque attention. Elles sont d'abord très représentatives d'un moment de la théologie morale : la casuistique, soit doctrinale, soit appliquée, y est présentée à sa place normale, et avec des caractères qui expliquent la faveur extraordinaire obtenue par elle en ce temps même, à savoir en connexion étroite avec le sacrement de pénitence. De plus il semble bien que, dans le développement de la discipline pénitentielle, les enseignements de Reginaldus aient exercé une réelle influence, en particulier dans notre pays. Tout au moins ses ouvrages, très répandus et très appréciés dans la première moitié du XVII^e siècle, témoignent de l'état où était cette discipline avant la réaction rigoriste que déterminèrent le jansénisme et les *Provinciales*.

Dans les *Petites lettres*, Reginaldus est moins attaqué que d'autres, Escobar ou Bauny par exemple; il y est pris à partie cependant une vingtaine de fois, soit seul, soit en compagnie de divers casuistes. Pascal lui reproche en particulier la préférence donnée aux auteurs modernes sur les Pères (*VI^e Provinciale*), — des solutions laxistes sur la défense de l'honneur, des biens terrestres et sur l'homicide (*VII^e, VIII^e, XIV^e Prov.*), sur la restitution à imposer aux juges prévaricateurs (*VIII^e Prov.*), — des facilités excessives données au pénitent dans la confession des circonstances (*X^e Prov.*). Voir *Œuvres de Pascal*, éd. des Grands Écrivains, t. XI, *Index des Provinciales*, art. Regnault, p. 340 B, ou *Provinciales*, éd. Molinier, t. II, *Table*, art. Reginaldus, p. 417; cf. dans l'éd. Maynard, 1851, surtout t. I, les notes p. 246, 319, 334 et t. II, p. 15 et 165.

Nous ne discuterons pas en détail ces attaques de Pascal; ce ne serait guère que sur l'homicide destiné à défendre l'honneur ou les biens que Reginaldus aurait à être rectifié. Il nous suffira, comme témoignage de sa saine modération et de sa valeur pratique, de noter ce que saint François de Sales écrivait, en rééditant ses *Avertissements aux confesseurs*, composés sans doute vers 1603-1604, et dont l'influence fut considérable sur l'évolution de la pratique pénitentielle après le concile de Trente : « Le Père Valère Réginald, de la Compagnie de Jésus, lecteur en théologie à Dôle, a nouvellement mis en lumière un livre de la *Prudence des confesseurs*, qui sera grandement utile à ceux qui le liront. » *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. XXIII, *opuscules* II, p. 295. Et, après saint François de Sales, saint Charles Borromée recommandait à ses prêtres la lecture de Reginaldus, en attendant que saint Alphonse le rangeât parmi les moralistes classiques; cf. D'Annibale, *Summula theol. mor.*, 5^e éd., part. I, p. 4, note 38.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1591, art. Reginaldus; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., 1907, t. III, col. 894-895; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XXXV, art. Renaud, p. 405-406; Cordara, *Hist. Soc. Jesu*, p. 439; H. Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. III, Paris, 1922, p. 560; Abram, *L'université de Pont-à-Mousson*, éd. Carayon, t. II, p. 125-129.

R. BROUILLARD.

RÉGINON DE PRUM († 915), moine de la fin du IX^e siècle, ainsi nommé du monastère de Prüm dont il a été quelque temps abbé.

On sait bien peu de choses sur ses premières années, et l'on ne peut même pas assurer qu'il soit né à Altrip (sur le Rhin, en aval de Spire), d'une famille noble, comme le veut une tradition postérieure. On ne sait non plus à quelle date il entra au couvent de Prüm, dans l'Eifel. Il y était depuis un certain temps sans doute, quand les Normands, en 892, y firent irruption, massacrant ou emmenant prisonniers les moines et les serviteurs qui n'avaient pas eu le temps de se sauver. A la suite de ces événements, que Réginon raconte dans sa *Chronique*, l'abbé Farabert, avec la permission du roi de Germanie, Arnulf, donna sa démission. Réginon fut élu pour le remplacer par la communauté reconstituée. Mais il se heurta bientôt à une très vive opposition, entretenue de l'extérieur par deux puissants seigneurs, qui voulaient mettre leur frère, Richer, à la tête de l'abbaye. Réginon céda et, en 899, se retira à Trèves, où l'archevêque Ratbod lui confia la direction du couvent de Saint-Martin. Il y vécut dans le silence et la retraite, occupé à la composition de ses ouvrages. Il mourut en 915, comme il ressort de l'inscription de son tombeau, découverte en 1581 dans l'église du couvent de Saint-Maximin.

Réginon a laissé trois ouvrages qui, chacun en son genre, sont de grande importance. Le *De harmonica institutione*, dédié à l'archevêque Ratbod, est précieux pour l'histoire de la musique d'Église. C'est la préface mise par Réginon à une correction qu'il avait faite de l'antiphonaire de Trèves; il avait marqué, pour les diverses pièces, en quel ton elles étaient écrites et modifiées, d'après les règles de la mélodie, les indications fournies par l'exemplaire en usage dans la cathédrale. La préface est destinée à justifier ses interventions. Elle n'est pas très originale et l'auteur a pris de toutes mains chez ses prédécesseurs. Plus important est le *Tonarius* lui-même, qui a été publié en fac-similé.

L'ouvrage intitulé *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* a un tout autre intérêt pour le théologien, encore qu'il soit essentiellement un recueil canonique. Composé à la demande de Ratbod, il est dédié à l'archevêque de Mayence Hatton, le vrai chef de l'Église germanique, qui, pour lors, était régent du royaume, au nom de Louis l'Enfant (Arnulf était mort à la fin de 899). L'ouvrage avait pour but de faciliter le fonctionnement d'une institution qui s'était établie depuis quelque temps dans les pays rhénans. Au cours de sa visite régulière dans le diocèse, l'évêque tenait, dans les différents endroits, des réunions ou synodes, auprès desquelles il devait se renseigner sur le comportement des habitants et du clergé. Pour que rien n'échappât à la juridiction spirituelle, des « témoins synodaux » avaient été créés dans chaque localité importante, ecclésiastiques et laïques, chargés de dénoncer à l'autorité épiscopale les crimes, désordres, scandales ou simples négligences, arrivés dans leur ressort. Le recueil de Réginon permet à l'évêque ou à son représentant de s'acquitter aisément de l'enquête prévue. Le début du I. I contient un modèle de questionnaire relatif au clergé et à la façon dont il remplit ses devoirs; le début du I. II un questionnaire analogue visant les laïques. Le corps de chacun des deux livres est formé par les prescriptions canoniques qui règlent ces diverses obligations et les sanctions prévues, soit au for externe, soit au for interne, contre les délinquants. C'est ainsi que le I. I énumère successivement les règles relatives aux évêques, puis celles qui concernent les églises, leur consécration, leur dotation, leur entretien, leur restauration, les biens ecclésiastiques, les dîmes, les oblations des fidèles, le saint-sacrifice, les sacrements de baptême et de confirmation. Viennent ensuite les règlements qui concernent la vie des prêtres, la continence que l'on exige d'eux, la pratique des autres vertus; c'est à propos du zèle

sacerdotal que s'intercale un long passage, n. 288-324 (W. 292-328), sur la manière de traiter les pénitents. L'ordre des matières n'est pas toujours aussi logique qu'on le désirerait, mais la plupart des questions relatives à la vie du prêtre sont néanmoins touchées. Le l. II est consacré aux fautes principales sur lesquelles doit être attirée l'attention des pasteurs : homicide, coups et violences ; adultère et fornication ; vol et rapine ; fautes contre la religion, parjures, enchantements, maléfices et sortilèges. Comme beaucoup des textes cités prévoient les pénitences à infliger aux coupables, les derniers chapitres traitent des « rédemptions », c'est-à-dire du rachat des pénitences prescrites par d'autres œuvres de piété et de miséricorde. L. II, n. 438-446 (W. 446-454). Voir l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 850, 873 sq. Deux (ou trois) appendices terminent l'ouvrage dans les mss. Il semble qu'ils soient postérieurs à Réginon.

Comme l'analyse ci-dessus l'a montré, nous avons affaire avec une collection canonique, compilée selon un plan méthodique, répondant à un dessein précis. L'auteur n'a pas plaint sa peine, et s'est efforcé de trouver dans les textes, soit dispersés, soit déjà groupés en d'autres recueils, les éléments de réponse aux questions qui se posaient. Il a pris soin d'indiquer ses sources et fournit ordinairement des références exactes. Les historiens modernes du droit canonique, Wasser-schleben, il y a un siècle, et tout récemment M. P. Fournier ont étudié avec minutie les procédés de travail de Réginon. Leurs conclusions sont favorables, au moins dans l'ensemble, à l'exactitude de l'abbé de Prüm. Sans doute il a retouché, de ci, de là, pas mal de textes employés ; sans doute encore il a mis en circulation un petit nombre de textes dont l'authenticité n'est pas certaine, quelques-uns même apocryphes ; mais son œuvre ne laisse pas d'être honorable, et ceci est d'importance, car c'est d'elle que s'inspirent, un siècle plus tard, Burchard de Worms, dont dépendent à leur tour les canonistes de l'âge suivant. Le théologien a tout intérêt à relever dans les *Libri synodales* les très nombreuses indications relatives à l'histoire des sacrements, tout spécialement à l'histoire de la pénitence ; le moraliste y trouvera, pour sa part, des indications précieuses et qui ne paraissent pas avoir été suffisamment exploitées.

La *Chronique* rédigée par Réginon, terminée peu après les *Libri synodales* et dédiée en 908 à l'évêque d'Augsbourg, Adalbéron, comble, pour l'historien, une lacune importante à la fin du IX^e et au début du X^e siècle. Ce n'est pas un chef d'œuvre. Le l. I, intitulé *De temporibus dominice incarnationis*, commence avec la naissance du Christ et ordonne, sous les différentes « années de l'incarnation » les événements de l'histoire sacrée et profane jusqu'à la mort de Charles Martel. La computation de l'abbé de Prüm est d'ailleurs fort inexacte et, dès le début du IX^e siècle, sa chronologie est en déroute ; il s'en est d'ailleurs aperçu et s'en explique loyalement à la fin du livre ; l'addition des chiffres des pontificats des papes (fournis par le *Liber pontificalis*) lui donne jusqu'à la mort de Grégoire III, 747 ans depuis l'incarnation, tandis que les dates des empereurs lui donnent 29 ans de moins ; chiffres inexacts tous les deux, il le sait bien, puisque, selon l'ère dionysienne, la mort du pape Grégoire, qui coïncide sensiblement avec celle de Charles Martel, se place en 741. Mais Réginon, qui s'inspirait de la *Chronique* de Bède (*De temporum ratione*, VI^e *et* *alas*, cf. P. L., t. xc, col. 515-571), se déclarait incapable d'amender ses chiffres. Le l. II porte comme titre : *Liber de gestis regum Francorum* et donne l'histoire, suivant le mode annalistique, de la monarchie franque, de la mort de Charles Martel (741) à l'année 906. Jusqu'en 813, l'auteur s'est contenté, ou à peu près, d'abrégé et de

mettre en un latin meilleur les *Annales Laurissenses majores*. A partir de 814 sa narration est plus indépendante. Il ne semble avoir connu d'ailleurs ni les *Annales de Saint-Bertin*, ni les *Annales de Fulda*. Mais il y avait certainement à Prüm des *Annales* qui ne se sont pas conservées comme telles et qui sont à la base de nos *Annales de Stavelo*. Réginon en a profité, comme aussi de certains documents particuliers (ceux, par exemple, qui sont relatifs au divorce de Lothaire II) et de traditions orales. Ces dernières donnent un intérêt considérable aux dernières années de la *Chronique* ; cette narration est d'autant plus précieuse que, pour cette période, les sources sont fort rares, surtout pour ce qui concerne les Francs de l'Ouest. La chronologie de ce II^e livre, principalement de la partie centrale, laisse encore beaucoup à désirer.

En définitive, à une époque où les effets bienfaisants de la renaissance carolingienne commencent à s'atténuer et où l'Europe occidentale glisse à nouveau dans la barbarie, Réginon de Prüm apparaît comme l'un des derniers représentants d'une culture générale dont l'absence allait bientôt se faire douloureusement sentir.

Le texte du *De harmonica institutione* (au moins de la préface) a été publié par Gerbert, *Script. eccl. de musica sacra*, t. I, 1784, p. 230-247, reproduit dans P. L., t. CXXXII, col. 483-502 ; il est au complet avec le *Tonarius* et des fac-similes dans Coussemaker, *Script. de musica Medii Aevi*, t. II, p. 1-73.

L'étude des *Libri synodales* montre que cet ouvrage a existé en une double recension ; c'est la moins bonne, défigurée par des transpositions et des interpolations maladroites, qui a été publiée la première, d'abord par Joachim Hildebrand, à Helmstadt, 1659, mais surtout par Baluze en 1671 (texte reproduit dans P. L., t. CXXXII, col. 175-483) ; le texte authentique a été donné en 1840 par Wasser-schleben, *Reginonis, abbas Prumiensis, libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. C'est sur ce texte qu'ont travaillé les historiens du droit canonique ; état actuel de la question et bibliographie copiée en un article de P. Fournier, *L'œuvre canonique de Réginon de Prüm*, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, t. LXXXI, 1920, p. 4-44, repris avec diverses modifications dans P. Fournier et G. Le Bras, *Hist. des collect. canon. en Occident*, t. I, 1931, p. 244-268.

La *Chronique* a été publiée pour la première fois à Mayence, 1521, par Sébastien de Rotenhan, édition qui a servi de point de départ à toutes les autres, jusqu'à celle de Pertz dans les *Mon. Germ. hist., Script.*, t. I, 1826, p. 537-629 (texte reproduit dans P. L., t. CXXXII, col. 9-150) ; éd. F. Kurze, dans les *Scriptores rer. german.*, Hanovre, 1890.

La préface de cette édition donnera les renseignements les plus récents sur l'œuvre et la personne de Réginon. Voir aussi A. Ebert, *Allgemeine Gesch. der Lit. des M. A. im Abendlande*, t. III, p. 226-231 ; M. Manitius, *Gesch. der lat. Lit.*, t. I, 1911, p. 695-701, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie.

É. AMANN.

REGIS Pierre, érudit et théologien piémontais. Il naquit le 11 juillet 1747, à Roburento, province de Mondovì, fit ses premières études dans le séminaire de son diocèse, d'après Rodriguez ; Hæfer dit : chez les clercs réguliers, dont, tout jeune, il aurait pris l'habit. C'est le premier qui a raison, car il n'y avait pas de couvent de clercs réguliers à Mondovì ; la confusion peut provenir du fait qu'à l'époque de la jeunesse cléricale de Régis, l'évêque était le célèbre Michel Casati, milanais, appartenant à la congrégation des clercs réguliers théatins, qui agrandit son séminaire, s'en occupa avec sollicitude, y fit de sages règlements et ne put manquer de s'intéresser aux débuts déjà remarquables de son jeune clerc de Roburento. Régis fut envoyé à Turin pour y prendre ses grades en théologie, y fut d'abord attaché comme répétiteur au collège royal des provinces, et obtint, en 1777, la chaire d'Écriture Sainte à l'université. Il avait acquis une connaissance remarquable des langues orientales ; d'où le grand

intérêt de ses cours pour l'herméneutique sacrée. L'université fut fermée à la suite des événements de 1794; et, quand elle fut rouverte en 1799, l'abbé Regis n'y retrouva plus sa chaire, car la faculté de théologie n'avait pas été rétablie; mais ses anciens collègues ne voulurent pas se séparer de cet homme éminent, et lui firent confier la chaire de philosophie, à laquelle il dut joindre, l'année suivante, l'enseignement du droit naturel. Il prit sa retraite en 1805 et mourut à Turin le 29 novembre 1821.

On a de lui : *Moses legislator, seu de mosaïcarum legum præstantia*, Turin, 1779, in 4°; *De judæo civi libri III*, Turin, 1793, 2 vol. in-8°; *De re theologia ad Subalpinos*, Turin, 1794, 3 vol. in-8°.

G. Rodriguez, art. dans *Biografía eclesiástica*, Madrid, t. XXI, 1864, p. 20; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XII, 1866, col. 844; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. v, col. 938; Grassi, *Memorie storiche della Chiesa vesconile di Montereale* (Mondovì), t. I, Turin, 1789, p. 237.

F. BONNARD.

REGNIER Claude-François, né le 1^{er} juin 1718 à Saint-Germain-des-Fossés (Allier), était déjà tonsuré quand il entra le 7 décembre 1734 à la communauté des philosophes du séminaire de Saint-Sulpice, d'où il passa en 1736 au petit séminaire pour ses études théologiques. Le 1^{er} de la licence de 1742, il fut reçu docteur en théologie le 15 septembre 1744. Au mois de mai précédent il avait été envoyé au séminaire d'Angers qu'il quitta en septembre 1757 pour rentrer au petit séminaire comme directeur. En 1762 il était professeur de morale au séminaire de Lyon, immédiatement avant M. Émery, qui le remplaça en 1764, quand il fut rappelé à Paris au grand séminaire où il enseigna la morale. En 1782, il était élu assistant et, en 1789, consulteur de la Compagnie. En mourant le 14 avril 1790, il laissait la réputation d'un homme également recommandable par sa science et ses vertus sacerdotales. On lui doit : *Certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, 1^{re} partie, t. I et II, in-12, Paris-Lyon, 1778; 2^e partie, t. III, IV, V, VI, Paris-Lyon, 1782. Cet ouvrage a été reproduit par Migne dans *Œuvres complètes de C.-F. Régnier*, Paris, 1857, grand in-8°; il a été recommandé par Mgr de Pressy, évêque de Boulogne et par Mgr Dulau, archevêque d'Arles, dans son rapport à l'assemblée du clergé de 1786. Hurter, dans son *Nomenclator literarius*, t. v, col. 307, le qualifie de *præclarum accuratumque opus*. On lui doit aussi *Tractatus de Ecclesia Christi*, Paris, 1789, 2 in-8°, reproduit par Migne dans son *Theologiæ cursus completus*, t. IV, col. 51-1140. *In eo*, dit Hurter, *plures bene, nitido solideque tractantur*. L'abbé Barruel, dans le *Journal ecclésiastique* de février 1790, en fait un très grand éloge. La Sorbonne le chargea en 1778 de la censure contre la dissertation publiée à Mayence en 1773 par J.-L. Isenbiehl : *Nouvel essai sur les prophéties d'Emmanuel*; et en 1780 de la censure de l'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Raynal. M. Regnier, dont la très petite taille était parfois le sujet des plaisanteries des séminaristes, rachetait ce défaut extérieur par une extrême vivacité de corps et d'esprit et par des talents divers.

Notice sur M. Regnier, ms. de la bibliothèque du séminaire Saint-Sulpice; L'abbé Baston, *Mémoires*, t. I, Paris, 1897, in-8°, p. 179; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, p. 442-449; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. v, col. 307-308.

E. LEVESQUE.

REGNON (Théodore de), S. J. — I. VIE. — Théodore de Regnon, le plus jeune de trois frères jésuites, naquit à Saint-Herblain (Loire-Inférieure) le 11 octobre 1831. Ses études, commencées dans sa famille, furent couronnées par trois années de philosophie au collège de Brugelette (Belgique). Le 7 sep-

tembre 1852, il entra dans la Compagnie de Jésus au noviciat d'Angers. Au cours de ses années de théologie, à Laval (1864-1868), il s'éprit des sciences sacrées, auxquelles il aurait volontiers consacré sa vie. Vocation contrariée. Il enseigna la physique pendant vingt ans (1855-1864 et 1869-1880). Presque tout ce temps se passa à l'École Sainte-Geneviève, où il faisait encore le cours de Polytechnique en 1878-1880. Cependant il n'avait jamais perdu de vue le rêve de sa jeunesse. Les décrets de 1880, qui l'obligèrent à descendre de sa chaire, le trouvèrent prêt à commencer une carrière d'écrivain théologique. Ses débuts coïncidaient avec la renaissance de l'enseignement thomiste provoquée par l'encyclique de Léon XIII, *Æterni Patris* (4 août 1879). Le P. de Regnon entra dans ces vues avec une spontanéité pleine d'enthousiasme, en toute conformité avec l'éducation reçue dans son ordre. Il travailla treize ans, dans un rez-de-chaussée parisien. Le 26 décembre 1893, on le trouva endormi dans la mort.

Le P. Théodore avait un caractère délicieux, pratiquant un complet oubli de lui-même avec le plus aimable enjouement. Religieux d'une haute vertu, il avait, en 1871, comme otage de la Commune, vu la mort de près, sans perdre un instant sa belle humeur. Bien au-delà du petit cercle où se passèrent ses dernières années, il laissa d'unanimes regrets.

II. ŒUVRES. — Bien que le P. de Regnon parlât peu de lui-même et de ses travaux, ses familiers n'ignoraient pas que son activité littéraire avait une idée directrice. Il avait conçu de bonne heure et mûri durant sa troisième année de probation (Laon, 1868-1869) le projet d'un monument doctrinal dédié à la sainte Vierge, et dont le titre devait être : *Marie, Mère de grâce*. Mais, de la part d'un inconnu, cet effort n'était-il pas condamné d'avance? Il avait donc résolu de se qualifier pour l'entreprendre, et les livres qu'il composa n'étaient, dans sa pensée, qu'une préparation à celui qu'il ne devait jamais écrire. Parlons donc de ses trois ouvrages publiés : *Baños et Molina; La métaphysique des causes; Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*.

1^o *Baños et Molina. Histoire. Doctrines. Critique métaphysique*, Paris, Oudin, 1883, in-12, xvi-367 pages. — Ce livre s'appuie sur l'œuvre d'autrui : c'est une recension qui a tourné au volume. Le P. G. Schneemann, S. J., venait de publier un ouvrage dense et savant : *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia, initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881, in-8°, de viii-491 pages. Le P. de Regnon s'assimila le volume et, l'ayant ruminé, en exprima la substance en des pages pétillantes d'esprit, que tout le monde peut lire. Il y mit aussi du sien. L'ouvrage est divisé en quatre livres. Le premier renferme l'histoire, abrégé de Schneemann. Le deuxième, les doctrines, d'après les initiateurs, Baños et Molina : deux portraits en pied, qui sont d'un grand peintre. Le troisième et le quatrième renferment une discussion : métaphysique de la cause première, métaphysique de la cause finale. C'est la partie la plus personnelle : l'auteur se montre déjà occupé des considérations qui rempliront son ouvrage capital : *La métaphysique des causes*.

Personnellement, il ne goûte guère plus le congruisme que le bannésianisme. Il est un représentant convaincu du molinisme pur. On lui doit de mettre en vedette le document qui avait donné lieu à la publication du P. Schneemann et, par contre-coup, à celle du P. de Regnon. Quelques années plus tôt, le savant allemand découvrait à Rome, dans la bibliothèque Borghèse, une note autographe du pape Paul V, membre de la famille Borghèse, apportant la solution d'une énigme historique. On sait que les célèbres Congrégations *De auxiliis*, ouvertes par la volonté de Clément VIII (1^{er} janvier 1599), closes par la volonté de Paul V (28 août 1607),

n'avaient abouti à aucune conclusion. Clément VIII avait d'abord incliné assez nettement à censurer quelques propositions émises par Molina; Paul V, en mettant fin aux discussions, avait imposé silence à ses cardinaux; et à la faveur de ce silence, des rumeurs fantaisistes avaient été répandues. On assurait que la condamnation de Molina était décidée en principe, le temps seul demeurant incertain. Or la note manuscrite de Paul V, rédigée le 28 août 1607 après une dernière audition des cardinaux, imposait une conclusion toute différente. Il ressort de cette note que, dans la séance finale du 28 août 1607, seul le cardinal d'Ascoli, O. P., opina nettement pour la censure de 42 propositions extraites de Molina, les cardinaux Bellarmin, S. J., et Du Perron repoussant la censure et estimant qu'il y avait plutôt lieu de censurer l'opinion de Bañes comme favorable aux protestants; six autres cardinaux donnant des suffrages hésitants dont on ne pouvait rien tirer. Personnellement, Paul V concluait que l'opinion des dominicains est très différente de celle de Calvin; que l'opinion des jésuites est très différente de celle des pélagiens; que le mieux est présentement de laisser les choses en l'état. Schneemann a reproduit cette pièce en italien, p. 287 sq., en y joignant une reproduction photographique; de Regnon l'a traduite en français, p. 57-62.

Le volume très personnel du P. de Regnon mérite d'être lu comme il fut écrit, en toute droiture de raison, avec la générosité d'une âme incapable d'aucune malveillance. On ne s'étonnera pas que, fraîchement descendu de la chaire de physique où il a peiné vingt ans, il ne dispose pas toujours d'une information de première main et manque parfois de nuances dans ses conclusions. Même les amis du P. de Regnon se surprennent quelquefois à consteller ses marges de points d'interrogation. Avant de lui consacrer ces quelques lignes, nous avons voulu relire une fois de plus *Bañes et Molina*, et refait une fois de plus la même expérience. L'ensemble n'en est pas moins d'un penseur très distingué, d'un théologien sans reproche, et d'un maître écrivain.

Cette publication eut un épilogue. Le P. H. Gayraud, O. P., lui opposa deux brochures sous ce titre : *Thomisme et molinisme*, Toulouse, 1889 et 1890. Le P. de Regnon répliqua sous le titre : *Bannésianisme et molinisme*, dans la *Science catholique*, Lyon, 1889, puis en volume, Paris, 1890, vi-149 pages. Sur cet épilogue, nous renverrons à l'article GAYRAUD.

2^e *La métaphysique des causes, d'après saint Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1886, in-8°, 770 p.; 2^e éd., précédée d'une héliogravure Dujardin, préface par Gaston Sortais, 1906, xx-663 p. Après un hommage à l'initiative de Léon XIII « rappelant la philosophie aux méthodes scolastiques et aux doctrines des grands maîtres », l'auteur explique le dessein de son ouvrage (p. 14) : « Rendre claire la notion de cause en la dégageant des notions adjacentes, montrer comment l'influence de la cause s'épanouit en causalités distinctes, expliquer la nature de ces diverses causalités et leur corrélation, enfin dans le jeu des causes simultanées faire voir l'unité et l'harmonie... Étude préparatoire, que je crois utile à ceux qui veulent comprendre saint Thomas dans saint Thomas lui-même. » Nous transcrivons les titres des neuf livres : I. Principes de logique. II. Notions métaphysiques. III. Cause efficiente. IV. De la cause formelle et de la cause matérielle. V. Cause exemplaire. VI. Cause finale. VII. Corrélation des causalités. VIII. Classification des causes. IX. Coordination des causes. La belle ordonnance de cet austère volume conquit de nombreux lecteurs. Le P. de Regnon avait débuté — pur accident — par l'histoire d'une controverse; il se montrait cette fois dans un cadre de son choix, épris de spéculation pure, divisant un sujet avec art, débitant sous des titres

fort nets de menus blocs de lumière, semblables à des diamants bien taillés. Aucun autre ouvrage ne donne une idée plus juste de ce qu'était dans l'intimité l'auteur, penseur et causeur, métaphysicien de race, théologien surtout, s'élevant à Dieu, par un libre vol, à propos d'objets familiers. Le public français, surpris et charmé, fêta ce livre classique et le redemanda.

3^e *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. Première série : Exposé du dogme. Deuxième série : Théories scolastiques, Paris, 1892, 2 in-8°, xii-514 et xii-584 pages. Troisième série : Théories grecques des processions divines. Quatrième série : Suite du même sujet, 1898, vi-584 et 592 pages. Les deux derniers volumes parus après la mort de l'auteur.

Le succès de la *Métaphysique des causes* avait enhardi le P. de Regnon à une plus vaste entreprise. Le mystère de la Trinité l'attirait puissamment; il commença de l'étudier chez les Pères et chez les scolastiques, sans plan très arrêté, un peu au gré de sa fantaisie. Lui-même se définissait « un coureur de bois »; et cette plaisanterie renferme, avec beaucoup de modestie, quelque vérité. Chaque auteur formait pour lui un système clos; il s'y enfermait, jaloux d'arracher à ce Père, à ce scolastique, le secret de sa pensée profonde, au cours d'un tête-à-tête prolongé. Il ne s'interdisait pas, pour autant, de grouper les conclusions de ses enquêtes, de distinguer des familles d'esprits et des familles d'âmes; mais l'ambition qu'eut, par exemple, un Petau d'écrire l'histoire d'un dogme lui demeura étrangère. Amateur de métaphysique religieuse avant tout, et secondement de psychologie, sa curiosité était satisfaite quand il croyait avoir touché le fond de la pensée d'un auteur; et les portraits qu'il traçait avec amour témoignent, par le sobre éclat du style, des joies intellectuelles qu'il a goûtées au cours de ces méditations. Après avoir, dans un premier volume, traité des questions générales et déjà rencontré les Pères grecs, il s'attacha, dans un second volume, aux scolastiques : saint Thomas, qui toujours fut pour lui le maître par excellence; Richard de Saint-Victor, dont les constructions hardies et les élans mystiques ouvraient devant son esprit des perspectives singulièrement attirantes; les grands franciscains, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Après quoi il revint aux Grecs, et ne les quitta plus, au cours de ses deux derniers volumes. La pensée grecque, si concrète, si proche de l'Évangile, mettant au premier plan de la théologie trinitaire la distinction des personnes, répondait, par son côté pittoresque, à un besoin profond de son esprit. Il semble avoir trouvé moins de satisfaction à fréquenter la pensée latine, pour qui le dogme de l'unité divine occupe le premier plan de la théologie trinitaire; et ce n'est pas pour le lecteur un mince sujet d'étonnement de constater qu'au cours de ces quatre volumes, il touche à peine à saint Augustin. Quand on lui signalait une lacune à combler, peut-être une retouche à accomplir, une lecture propre à compléter son enquête, il répondait : « Laissez-moi ! » et défendait jalousement l'originalité, l'indépendance, j'oserais dire la virginité de ses conclusions. N'a-t-il pas poussé un peu loin le sentiment de l'opposition entre la pensée grecque et la pensée latine, dans la question trinitaire? On a pu se le demander : le relief puissant de son style explique un tel doute, qui ne jette aucune ombre, si légère soit-elle, sur la correction de sa pensée intime. Le doute porte principalement sur les deux derniers volumes qu'il n'a pas revus; s'il en avait eu le loisir, des entretiens fraternels auraient pu l'amener à retoucher quelques expressions. Étude xviii, t. iii; Études xxiv et xxvii, t. iv. Les éditeurs de cette œuvre posthume l'ont traitée comme un document qu'il fallait respecter; on ne peut que louer leur discrétion.

La 2^e édition de la *Métaphysique des causes* (Paris, 1906) comporte une préface (p. xviii) par le P. Sortais, rentant des détails biographiques et une courte bibliographie, p. xix. Une notice nécrologique attachante, due à la plume du P. Aug. Hamon, a paru dans les *Lettres de Jersey*, 1896-1897.

A. D'ALÈS.

REGONO Antoine-Joseph, né à Venise en 1731, entra dans la Compagnie de Jésus en 1751, enseigna les humanités à Parme, la philosophie à Mantoue et à Sassari en Sardaigne. Après le rétablissement de la Compagnie, il devint supérieur à Naples; il mourut en 1816 ou 1817.

Nous avons de lui : *Libertatis humanæ theoria, sive homo necessario liber demonstratus*, avec deux appendices : *de anima*, *de scientia Dei*, Vercell, 1788, œuvre d'une grande pénétration et d'une solide érudition théologique. Il intervint également dans la célèbre controverse sur la charité provoquée par le livre du P. Bolgeni : *Della carità o Amor di Dio*, Rome, 1788, d'après lequel la charité n'est qu'amour de concupiscence (voir ici, t. II, col. 945 et 2220); il répondit à son confrère par un opuscule intitulé *Rimostanze amichevole*, Venise, 1791. Un autre opuscule explique les règles pour l'élection données par saint Ignace dans les *Exercices* : *Regole sicure per una saggia elezione*, Parme, 1797, et Naples, 1805.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1608; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. V, col. 617.

J.-P. GRAUSEM.

REGOURD Alexandre, jésuite. Né à Castelnaudary en 1585, admis dans la Compagnie le 10 août 1602, enseigna les humanités, puis, pendant quatre ans la philosophie et pendant deux ans la théologie, se livra à la prédication, fut recteur du collège de Cahors, où il mourut le 26 avril 1635.

Par sa science, sa sainteté et son zèle, le P. Regourd fut l'un des plus éminents missionnaires du Languedoc, de l'Armagnac et du Quercy et l'un des meilleurs controversistes dans la lutte contre le calvinisme. Un épisode de cette lutte est resté célèbre. Pendant qu'il prêchait le carême à Lectoure, en 1618, les calvinistes le provoquèrent à une dispute publique qu'il accepta. Après l'échec successif de trois ministres, on fit appel au fameux ministre Chamier de Montauban, réputé invincible. Sous la présidence de M. de Fontailles, sénchal et lieutenant du roi, un des principaux soutiens de l'hérésie, les discussions se succédèrent pendant cinq jours de suite sur les points suivants : la Bible comme juge souverain des controverses, le culte des images, l'invocation des saints, la sainte eucharistie. Finalement, Chamier, sous prétexte de vérifier quelques citations, disparut pour ne plus revenir. Cette défaite, que ne réussit pas à réparer un venimeux pamphlet du ministre intitulé *La jésuitomanie*, détermina plusieurs conversions retentissantes, en particulier celle de la femme et de la sœur du sénchal, suivie quelque temps après de celle de M. de Fontailles lui-même.

Le P. Regourd publia dix ouvrages de controverse dont voici les plus importants : *Les désespoirs de Chamier... avec la réfutation de la prétendue Jéuitomanie et l'éclaircissement de quatre célèbres difficultés : du juge des controverses...*, Cahors, 1618, sous le pseudonyme de sieur Timothée de Sainte Foy. — *La conformité de l'Église romaine avec l'Église des apôtres et des quatre premiers siècles touchant la transsubstantiation*, Béziers, 1625. Cet ouvrage, ainsi que deux opuscules publiés la même année, se rapporte à une discussion avec le ministre Croy qui eut lieu à Béziers le 3 avril 1625. — *Les ministres combattant la passion de Jésus et l'efficacité d'icelle*, 2 vol., Béziers, 1626, réfutation d'un libelle du ministre Josué Rossel. Le t. II défend la

doctrine catholique sur l'invocation des saints, la prière pour les morts et la purgatoire, les bonnes œuvres, le sacrifice de la messe et l'incertitude du salut. — *Démonstrations catholiques ou l'art de réunir les prétendus réformés et toute sorte de sectes à la créance et à la communion de l'Église romaine*, Paris, 1630. L'auteur réunit plusieurs de ses écrits sous le titre *Œuvres théologiques du R. P. Regourd*, 3 vol., Béziers, 1626.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1609; 1611; J.-M. Prat, S. J., *Recherches hist. et crit. sur la Comp. de Jésus en France du temps du P. Codon*, t. IV, p. 103-117; El. de Guillemin, *Manuel de la Comp. de Jésus, France*, t. I, p. 544-545; H. Fouqueray, S. J., *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. III, p. 550-552.

J. P. GRAUSEM.

REHLINGER voir **RECHLINGER**.

1. REIFFENSTUEL Albert, religieux de la province des frères mineurs réformés de Bavière et cousin du suivant. Originaire de Gmund, en Wurtemberg, où il naquit le 30 avril 1665, il entra dans l'ordre à Freising, en 1681. Il enseigna comme lecteur à Tölz, Altötting et Munich, fut gardien du couvent de Neubourg et supérieur de celui de Straubing, et fut élevé à la dignité de définiteur provincial. Il tint une chaire de théologie et de droit canonique au lycée épiscopal de Freising, où il exerça aussi la fonction de recteur des études. L'enseignement solide qu'il y donna, attira à ses leçons un nombre considérable d'auditeurs tant du clergé séculier que régulier. Appelé à Rome à la curie pontificale en 1710, il fut redemandé en 1711 par le prince-évêque de Freising, Jean François von Ecker, pour assister comme *canonicus actualis* aux séances de l'ordinariat diocésain. Il résolut les questions les plus compliquées de la façon la plus satisfaisante et ses décisions étaient regardées comme des oracles. Aux connaissances les plus étendues il joignait une piété et une humilité profondes et une charité sans bornes. Il mourut à Freising le 10 juin 1723.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Cæna magna seu tractatus eucharisticus*, d'après la doctrine de Duns Scot, Munich, 1701; *Practica confessionalis*, Freising, 1719; *Questio canonica de foro ecclesiastico ejusque jurisdictione*, Freising, 1707; *Reflexiones canonicæ super collatione parochorum*, Freising, 1708; *Novena canonica selectarum resolutionum ex materia beneficiaria libri III Decretalium*, Munich, 1709; *Paraphrasis tituli XXXVII libri V Decretalium papæ Gregorii IX de penis tentata*, Munich, 1713; *Jesus, das alleredichste und trostreichste Antonianische Ehrenprädicat*, Munich, 1708.

J. Obermayr, *Die Pfarrei Gmund am Tegernsee und die Reiffenstuel*, Freising, 1868, p. 400-406; P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 149; Th. Kogler, *Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, Beiheft x, Münster-en-W., 1925, p. 86; B. Lins, *Geschichte des Franziskanerklosters in Ingolstadt*, t. II, *Geschichte des jetzigen (unteren) Franziskanerklosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 151-152; le même, *Das Totenbuch der bayrischen Franziskanerprovinz von 1621 bis 1928*, t. I, Landshut, 1929, p. 323.

A. TEETAERT.

REIFFENSTUEL Anaclet, frère mineur réformé de la province de Bavière. Il naquit à Tegernsee ou selon quelques-uns à Kaltenbrunn, près de Tegernsee (P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, p. 144, et A. Van Hove, dans *The cath. encycl.*, t. XII, p. 724), le 2 juillet 1642 (d'après P. Minges, op. cit., p. 144, et H. Dausend, *Die Liturgie in der bayerischen Franziskaner-provinz*, dans *Franz. Studien*, t. XII, 1925, p. 87), ou 1641 (selon H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 929. A. Van Hove, art. cit., p. 724, et I. Jeiler, dans *Kirchenlexikon*, t. X, col. 961), ou encore 1640, puisque d'après *Das Totenbuch der*

bayerischen Franziskanerprovinz, édité par B. Lins, t. II, p. 193, il serait mort à l'âge de 63 ans en 1703. Il entra dans l'ordre des frères mineurs réformés de la province de Bavière le 3 novembre 1658. Élevé à la dignité de lecteur en 1665, il fut désigné pour enseigner la philosophie en 1667 à Landshut, en 1668 à Munich et fut nommé lecteur de théologie en 1671 à Landshut et en 1675 à Munich. En 1680-1683 il fut gardien de Weilheim et exerça deux fois la charge de définiteur provincial, en 1677-1680 et 1684-1689. Quand, en 1683, les supérieurs provinciaux seindèrent, sur les conseils et les instances de A. Reiffenstuel, le cours de théologie casuistique ou pratique en deux, à savoir le cours de théologie morale et celui de droit canonique, qui jusque-là avaient toujours été enseignés ensemble, et qu'ils eurent érigé un *Studium canonicum* spécial à Freising, A. Reiffenstuel fut désigné pour y enseigner le droit canonique aux membres de son ordre et aux séminaristes de cette ville. Il tint cette chaire jusqu'en 1691, date à laquelle il dut y renoncer pour raisons de santé. En 1692, l'évêque de Freising l'institua directeur des établissements d'instruction de la ville. Il fut en même temps recteur des études au *Studium canonicum* et en 1696 il devint custode de sa province. Il se dépensa aussi à organiser la bibliothèque épiscopale et capitulaire, dont il fit le catalogue. Estimé pour sa grande science et ses vastes connaissances tant dans le domaine moral que dans celui du droit canonique, ainsi que pour la sainteté de sa vie et son zèle pour l'observance régulière dans la vie religieuse, le P. Reiffenstuel jouit de la confiance universelle tant en dehors que dans l'ordre des frères mineurs. Il mourut à Freising le 5 octobre 1703.

A. Reiffenstuel s'est acquis une renommée peu ordinaire par deux ouvrages d'importance capitale, à savoir sa *Theologia moralis* et son *Jus canonicum*, qui ont exercé sur les générations suivantes, jusqu'au milieu du siècle dernier, une influence considérable et furent classiques dans les écoles. Le premier, intitulé *Theologia moralis brevi simulque clara methodo comprehensa atque juxta sacros canones et novissima decreta summorum pontificum diversas propositiones damnatum ac probatissimos auctores succincte resolvens omnes materias morales*, parut d'abord à Munich en 1692 et eut dans la suite un nombre considérable d'éditions qui, d'après les bibliographes, dépassent la trentaine. Massée Kresslinger, frère mineur de la province de Bavière comme A. Reiffenstuel, y ajouta des *Additiones, praesertim quoad tractatum de legibus, jure et justitia, beneficiis, immunitate ecclesiastica, de sacramentis atque modo extraordinario illa administrandi condamnatis ad mortem, pestiferis, infirmis aliisque hominum statibus; item quoad impedimenta matrimonii et praxim impetrandi dispensationes*, ainsi qu'un exposé de propositions condamnées. On les retrouve dans les éditions à partir de celle de Munich, de 1726, dans lesquelles tout ce qui fut ajouté est précédé du mot : *Additio*. Dans l'édition d'Anvers de 1743, Jacques Esteva fit de nouvelles additions et fournit en outre une déclaration explicative de la bulle *Cruciata*. En 1756, Dalmatius Kick publia à Munich les *Additiones novissimæ ad theologiam moralem Anacleti Reiffenstuel*, qui sont ajoutées à la *Theologia moralis* de ce dernier dans l'édition de Stadt am Hof de 1756. Dans sa théologie morale, le P. Reiffenstuel est partisan d'un probabilisme mitigé, qui fut d'ailleurs le système prédominant au XVIII^e siècle non seulement en Espagne, mais aussi en Italie et en Allemagne. Sous l'influence de A. Reiffenstuel, le probabilisme fut aussi généralement enseigné dans la province de Bavière des frères mineurs. Vers le milieu du XVIII^e siècle surgirent des adversaires acharnés du probabilisme, parmi lesquels se distingua surtout

E. Amort, qui travaillèrent de toutes leurs forces à faire condamner ce système et à le faire supplanter par le probabiliorisme. Ce dernier gagna aussi du terrain chez les frères mineurs et suscita de vives controverses au sein de l'ordre. En fait le chapitre général de Mantoue de 1762 défendit aux lecteurs, sous peine d'être démis de leur office, d'enseigner des doctrines laxistes ou peu probables et le général Pascal de Varisio ordonna en 1763 que, dans les écoles de l'ordre, il fallait s'en tenir au probabiliorisme; il répéta cette même prescription en 1768. C'est pourquoi le P. Flavien Ricci de Cimbria, frère mineur et professeur à l'université d'Innsbruck, fut chargé par les supérieurs généraux de retravailler la *Theologia moralis* dans le sens du probabiliorisme. L'ouvrage ainsi corrigé parut à Trente, en 1765, et eut également dans la suite une trentaine d'autres éditions.

La *Theologia moralis* de A. Reiffenstuel comprend quatorze traités. En tête du volume viennent les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI, dans lesquels un certain nombre de propositions morales du XVII^e siècle sont condamnées. Suit alors le premier traité *De actibus humanis et conscientia*, dans lequel l'auteur traite du volontaire et de l'involontaire, de la moralité des actes, de l'essence et des propriétés de la conscience. Le second traité *De legibus* fournit des renseignements sur l'essence, l'obligation, le sujet et l'interprétation des lois. Le troisième traité *De peccatis* donne la doctrine de l'auteur sur le péché en général, sur la distinction des péchés d'après leur espèce et leur gravité et sur les péchés capitaux en particulier; le quatrième traite des vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité et des actes opposés; le cinquième de la vertu de religion et des péchés opposés. A ce dernier se rallie étroitement le sixième traité : *De horis canonicis, de juramento et voto*. Le septième traité expose amplement les théories d'A. Reiffenstuel : *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*. Les questions juridiques sur la propriété, le droit à l'usufruit et la possession, sur les différents objets et sujets du droit, sur les modes d'acquiescer et sur la prescription y sont discutées à fond. Le huitième traité, également de caractère juridique, traite des contrats en général et en particulier. Les dix commandements de Dieu constituent la matière du neuvième traité, tandis que le dixième s'occupe des préceptes de l'Église, le onzième des bénéfices ecclésiastiques, du droit de patronage et des décimes, le douzième de l'immunité ecclésiastique et des indulgences, le treizième des censures, irrégularités et autres peines ecclésiastiques. Le quatorzième traité, de beaucoup le plus étendu, contient l'exposé sur les sacrements, dans lequel la partie canonico-morale est mise au premier plan.

La *Theologia moralis* d'A. Reiffenstuel, à peine parue, fut introduite aussitôt comme manuel dans l'enseignement de la théologie morale. En 1728 on insista encore d'une façon toute spéciale sur la nécessité pour les professeurs de se tenir à cet exposé pour pouvoir réaliser plus efficacement l'unité dans l'enseignement de la théologie morale, comme on l'avait déjà obtenue pour la philosophie et la théologie dogmatique ou spéculative. Ce manuel fut employé dans l'exposé de la morale dans les écoles et dans les répétitions, de sorte que les cours manuscrits des professeurs jusque-là en usage furent bannis des écoles. L'exposé de la *Theologia moralis* devait être achevé en deux ans. Dans les statuts de 1771 de la province bavaroise des frères mineurs, la matière à donner est réglée comme suit : deux lecteurs devaient enseigner le samedi la morale d'après Reiffenstuel, à savoir pendant la première année la première partie de la *Theologia moralis* et la seconde partie pendant la deuxième année. Pendant la troisième et la quatrième année il

fallait répéter encore les deux parties. La *Theologia moralis* d'A. Reiffenstuel resta longtemps classique, de sorte qu'au XIX^e siècle elle servait encore de manuel dans l'*Academia ecclesiastica*.

Le P. Reiffenstuel est encore l'auteur d'un ouvrage de droit canonique, qui, de l'aveu de canonistes éminents comme A. Van Hove et Fr. von Schulte, lui vaut une place d'honneur parmi les canonistes de premier rang et qui jouit encore toujours de nos jours d'une grande estime. Cette œuvre monumentale est intitulée : *Jus canonicum universum clara methodo juxta titulos quinque librorum Decretalium in quaestiones distributum, solidisque responsionibus et objectionum solutionibus dilucidatum*, et a eu un nombre considérable d'éditions. Il est difficile de donner le nom des lieux et la date exacte des différentes éditions, vu les divergences qui existent à ce sujet chez les divers auteurs. Il paraît toutefois qu'il faut placer la première édition à Munich, en 1700-1714, comme l'affirme H. Hurter, *op. cit.*, col. 931, A. Van Hove, *art. cit.* et I. Jeiler, *art. cit.*, et non à Freising, en 1700, comme le disent Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III a, p. 151, et A. Van Hove, *Prolegomena*, dans *Commentarium Lovaniense in Codicem juris canonici*, vol. I, t. I, Malines, 1928, p. 287. Les meilleures éditions selon A. Van Hove, dans *The cath. encycl.*, t. XII, p. 725, sont celles de Venise, 1830-1833; de Rome, 1831-1832; de Paris, 1864-1870, en 7 vol. in-4°, de xi-642, viii-617, vii-657, vii-697, vii-760, vii-663, vii-472 p. Dans toutes les éditions postérieures à 1733 on trouve le traité *De regulis juris*, qui fut publié pour la première fois à Ingolstadt, en 1733. Dans l'édition d'Anvers, 1743, il y a aussi un *Appendix omnium regularum juris civilis in digestis contentarum* et un *Repertorium generale*. Enfin une *Editio compendiosa* fut publiée à Paris, en 1853, à l'usage des séminaires.

A. Reiffenstuel se rallie étroitement à la collection des Décrétales de Grégoire IX, qu'il a prise comme base de son commentaire et dont il a repris la division, en suivant toutefois la méthode en usage depuis le XIII^e siècle. Il n'adopte en effet les rubriques des titres que comme base pour la division des matières, tandis que dans les titres eux-mêmes la matière est exposée et traitée systématiquement dans une série de questions. L'auteur n'a pas utilisé directement les anciens décrétalistes, à l'exclusion de Hostiensis et de Durandus, mais seulement ceux du XV^e siècle, principalement Panormitanus, chez qui il trouvait d'ailleurs les citations des anciens commentateurs et glossateurs des Décrétales. La grande qualité de cet ouvrage est son intégralité et son étendue; il embrasse tout le domaine du droit canonique, ainsi que les décrets du concile de Trente, les constitutions pontificales parues depuis ce concile et la pratique romaine, bref le nouveau droit tant général que particulier. Pour toutes ces raisons le *Jus canonicum* d'A. Reiffenstuel constitue un des exposés les plus complets du droit canonique; il fut aussi une source précieuse pour les canonistes suivants. Il est enfin à noter que les questions pratiques qui se rapportent au ministère des prêtres auprès des fidèles et au soin des âmes, y sont traitées d'une façon très ample.

Il faut attribuer très probablement encore à A. Reiffenstuel une *Praxis compendiosa sacrorum rituum et caeremoniarum, quæ juxta rubricas missalis romani in missis, præsertim solemnibus, a ministris observandæ sunt, ad usum fratrum minorum S. Francisci reformatum provincie Bavarie collecta et accommodata, anno salutis 1670*, éditée sans nom à Munich. Il composa cet ouvrage probablement à la demande du définitoire provincial. Pour avoir l'unité dans les cérémonies, le chapitre provincial de 1670 ordonna que désormais dans

tous les couvents les fonctions liturgiques solennelles se feraient d'après cette *Praxis compendiosa*. Cet ouvrage doit être identifié avec celui que V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. II, p. 424, n. 322, intitule : *Libellus de caeremoniis et ritibus ecclesiasticis una cum formula cantandorum*. A. Reiffenstuel est encore l'auteur de *Theses theologicæ de septem novæ Legis sacramentis*, Munich, 1675, in-16, vi-38 p.; *Theses theologicæ de actibus humanis, conscientia et peccatis*, Munich, 1677, in-12, viii-50 p.; *Kurzer Inhalt vom Leben, Tugenden und Wunderwerken des seligen Vaters B. Francisci Solani*, Munich, 1676, in-12, xii-280 p. Il composa en 1689 un traité intitulé *Verbum abbreviatum*, non encore retrouvé jusqu'ici. Enfin la Dombibliothek de Passau conserve dans le ms. lat. 11 120 (2 vol. in-8°) un *Compendium de la Theologia moralis* d'A. Reiffenstuel, corrigée par Fl. Ricci : *Ordinatum instauratæ Theologiæ moralis R. P. Reiffenstuel compendium ad facilitandum aut minuendum laborem pro consueto examine quod studii etiam dudum absolutis et occupationibus aliis distentus venerabilis clerus, præsertim ad aliud curatum beneficium aut officium parochiale promovendus, necnon in visitationibus ordinarii seu episcopalibus aliquando subeundum habet, optima mente ac fideli cura confectum*. D'après le chronogramme, qu'on lit à la fin du titre, ce *Compendium* aurait été rédigé en 1768.

Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III a, Stuttgart, 1880, p. 154-155; J. P. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XVIII, Paris, 1862, col. 689-690, où sont édités le *De beneficiis, jure patronatus et decimis* (col. 691-756) et le *De immunitate ecclesiastica* (col. 903-931); V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. II, Innsbruck, 1781, p. 424 et 393; *Hist.-politische Blätter*, t. LXXII, Munich, 1873, p. 520-593, 897-900; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 929-931; P. Minæ, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 144-145; J. Obermayr, *Die Pfarrei Gmund am Tegernsee und die Reiffenstuel*, Freising, 1868, p. 388-400; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 576; A. Götzelmann, *Das Studium morianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M.*, dans *Fransisk. Studien*, t. VI, 1919, p. 353; Th. Kogler, *Das Studium in der bayrischen Reformationsprovinz*, *ibid.*, t. XII, 1925, p. 31-32 et 37; H. Dausend, *Die Liturgie in der bayrischen Franziskanerprovinz*, *ibid.*, p. 87-88; le même, *Das Studium der Liturgie als besonderes theologisches Fach im Lichte franziskanischer Ueberlieferung*, *ibid.*, t. XV, 1928, p. 353; J. Reinhold, *Zum Streit um die Moralsysteme des Probabilismus und Probabiliorismus bei den sächsischen Franziskanern im 18. Jahrhundert*, *ibid.*, t. XXI, 1934, p. 116 sq.; Th. Kogler, *Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner*, dans *Fransisk. Studien*, Beiheft X, Münster-en-W., 1925, p. 58-62, 64-67, 76, 90, 92; B. Lins, *Das Totenbuch der bayrischen Franziskanerprovinz von 1621 bis 1928*, t. II, Landshut, 1930, p. 193; le même, *Geschichte des Franziskanerklosters in Ingolstadt*, t. II, *Geschichte des jetzigen Franziskanerklosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 152-157.

A. TENTAERT.

REIMS (Jean-François de), frère mineur capucin de la province de Paris du XVII^e siècle. Originaire de Reims, il s'appela dans le monde Dozet. Entré dans l'ordre des capucins, il fit son noviciat sous la direction du grand formateur d'âmes le P. Martial d'Étampes. Il exerça les charges de gardien et de définiteur provincial et mourut à Paris au couvent de la rue Saint-Honoré en 1660. On a de lui deux ouvrages, qui mériteraient une longue étude selon le P. Ubald d'Alençon, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 465. Bien qu'ils se rattachent plutôt à la théologie ascétique-mystique, ils présentent cependant un intérêt peu ordinaire surtout pour la théologie morale. Le premier de ces ouvrages est *Le directeur pacifique des consciences*, où les personnes dévotes tant religieuses, que séculières pourront connaître clairement l'état de leur conscience, s'éclairer sur toutes les difficultés, discerner le péché mortel d'avec le véniel, découvrir plusieurs

abus et tromperies, se délivrer de leurs scrupules et tentations et apprendre à se confesser sans inquiétude, Paris, 1632-1634, in-16, 780 et 235 p.; 1653, in-16, 1046 p.; 1658, in-16, 1046 p.; 1666, in-16, 1046 p.; 1668, in-16, 1046 p.; Lyon, 1692, in-8°, 975 p. Il est divisé en trois parties. La première, qui comprend quatre livres, se rapporte au sacrement de pénitence et traite des empêchements qui peuvent rendre les âmes incapables de recevoir les effets de ce sacrement (scrupules, examen, contrition, accusation des fautes, satisfaction); de l'examen de conscience, du discernement des péchés et des règles pour distinguer les péchés mortels des véniels; de la méthode facile et efficace à suivre pour avoir une véritable contrition de ses péchés; du choix du directeur et des conditions et circonstances qui doivent accompagner une confession fructueuse. La deuxième partie contient des instructions touchant notre conduite envers Dieu (amour de Dieu, tentations, travail, vœux, communion, inspirations, tribulations, envers le prochain (jugements téméraires, passions, rapports mutuels, détractions, injures, etc.), envers nous-mêmes (amour-propre, passions personnelles, jeûne, diverses sortes de conscience, etc.). La troisième partie étudie les questions se rapportant proprement à l'état religieux : les vœux, l'office divin, la clôture, les élections. Cet ouvrage est d'une doctrine sûre, les instructions, les résolutions et les avis y sont donnés en termes clairs. À côté d'une science profonde, l'auteur manifeste partout une grande prudence jointe à une longue expérience. La distribution méthodique des matières et le style simple et familier, qui fait l'exposé intelligible même aux esprits médiocres, rendent la lecture agréable et profitable.

L'autre ouvrage dû au P. Jean-François de Reims est *La vraie perfection de celle vie dans l'exercice de la présence de Dieu. Pratique qui instruit familièrement l'âme dévote, comme elle doit s'entretenir en la divine présence dans toutes ses actions; et qui la fait monter par degrés à une perfection non moins solide que facile; avec l'éclaircissement des principales difficultés qui arrivent ordinairement en la vie spirituelle*. Ce traité méthodique et solide de la vie intérieure, eut jusqu'à cinq éditions, Paris, 1635; Reims, 1638, in-32, xxviii-525 p.; Paris, 1646 et 1661; Lyon, 1649. La première partie enseigne la manière d'entretenir la présence de Dieu en nous par l'oraison, l'office divin, le bon usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie. La seconde partie expose les degrés à monter pour arriver à la perfection et à l'union avec Dieu : le dépouillement de l'âme, l'acquisition des vertus et des dons du Saint-Esprit, la connaissance amoureuse des volontés divines, la pureté d'intention, l'abandon et le repos en la conduite de Dieu.

J. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 149; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 77; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 147; Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine. Les auteurs. La doctrine*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 465-466.

A. TEETAERT.

REINECH Félix, frère mineur réformé du XVII^e siècle. Originaire de Brandebourg, il dut appartenir à la province des mineurs réformés du Tyrol, comme cela ressort du frontispice d'un de ses ouvrages, le *Cleobulus franciscanus*, où il se nomme *Reformatorem disciplinæ provincie Tirolensis*. Il fut aussi prédicateur à la cour de l'archiduc d'Autriche Ferdinand-Charles à Inspruck. Il s'est surtout rendu célèbre par le fait qu'il a retravaillé et complété la fameuse *Biblia pauperum*, attribuée pendant des siècles à saint Bonaventure et restituée maintenant à son véritable auteur, le dominicain Nicolas de Hannapes († 1291). Voir

Histoire littéraire de la France, t. xx, Paris, 1842, p. 64-76 et *S. Bonaventurae opera omnia*, t. x, Quaracchi, 1901, diss. I, p. 23. Comme la *Biblia pauperum* primitive, l'ouvrage du P. Reinech constitue une collection par ordre alphabétique des textes et des exemples de la sainte Écriture relatifs aux vertus qu'il faut pratiquer et aux vices qu'il faut éviter. À ces textes et exemples le P. Reinech a ajouté des faits et des exemples empruntés soit à la vie d'hommes illustres profanes, soit à la vie de saints, principalement de l'ordre franciscain. Ce recueil porte pour titre : *Biblia pauperum a seraphico Doctore et S. R. Ecclesiae cardinalis Bonaventura pauperis ordinis seraphici Francisci inventa et exemplis ejusdem pauperis S. Francisci pauperumque sectatorum illius illuminata*. Il comprend trois parties, dont la première, Inspruck, 1658, in-32, xviii-510 p., traite des vertus et des vices de la lettre A à E et commence par *abstinentia*; la deuxième, que nous n'avons pu avoir en mains, va de la lettre D à N; la troisième, *ibid.*, 1659, in-32, xxvi-423, de la lettre O à Z. Le P. Reinech est encore l'auteur d'une encyclopédie franciscaine, intitulée *Sapientia franciscana*, en 6 volumes; dont le premier, *Solon franciscanus*, Inspruck, 1650, 2 vol. in-16, 300 et 366 p., relate les vies des franciscains dispersés par le monde entier, principalement de ceux qui ont évangélisé les Indes orientales et occidentales; le deuxième, *Bias franciscanus*, *ibid.*, 1650, donne les vies des papes qui ont appartenu à l'ordre des mineurs; le troisième, *Chilon franciscanus*, celles des empereurs, principalement de la maison d'Autriche, qui ont eu des relations avec les franciscains; le quatrième, *Cleobulus franciscanus*, *ibid.*, 1651, in-32, xxxiv-441 p., celles des rois, reines et princes royaux de France et d'Espagne, qui ont fait partie de l'un des trois ordres de saint François; le cinquième celles des autres rois, reines et princes franciscains; le sixième démontre la conformité entre l'ordre franciscain et l'Église catholique. D'après J.-H. Sbaralea, le P. Reinech aurait encore écrit l'histoire de la province des mineurs réformés du Tyrol, qui commence : *Quod ante paucos annos* et qui de son temps était conservée dans les archives de l'ordre à Madrid.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 251; Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica satrapica*, Prato, 1879, p. 189.

A. TEETAERT.

REINHARD DE LINZ, frère mineur capucin de l'ancienne province de l'Autriche antérieure. Né à Linz vers 1642, il se distingua par son esprit de travail, malgré son état de santé très précaire. Il mourut le 15 août 1707. Il est l'auteur d'un nombre considérable d'ouvrages : *Hochheilige Deutsche Theologia, das ist Doppelte Himmels-Laiter vermittelt deren Sprüsseln, nemlich der Kreaturen und Vollkommenheiten des Schöpfers heilsame Betrachtung zur höchstnutzlichen und notwendigen Erkenntnuss und edlen Liebe Gottes Seelen-erbaulichst zu gelangen*, 2 vol. in-8°, xxiv-750 et viii-944-30 p., s. l., 1692-1693; *Jahrmart der Himmels*, Linz, 1691, in-8°, 490 p.; *Diamantener Hauptschlüssel zu allen Gnadenkästen des Himmels und zum göttlichen Herzen ist das hl. Ave Maria*, Linz, 1691, in-8°, 990 p.; *Verrathung oder Andeutung einer trefflich guter Gelegenheit, mit geringen Kosten, in bester Gesellschaft und Begleitung, sicher und gewiss, ohne Fegfeuer, ohne Anstoss und Hinderung, in Himmel zu fahren. Das ist : Ein himmlisches Frey-Schiff*, Steyr, 1694, in-8°, xxxii-880 p.; *Ein Gott dem Vater allzeit liebste... Memorial in das hl. Vater Unser*, Vienne, 1695, in-8°, xiv-359-10 p.; *Meditationes de passione Domini*, Linz, 1696, in-16, xxx-434 p.; *Der Gott-begierigen, suchenden und lebenden Seele ihrem Jesu zu Ehren bey seiner H. Advents-Zeit, vermöge der Liebe erbautes ganz guldenes*

Hauss, und aller angenehmste Wohnung, s. l., 1697, 2 vol. in-8°, xxii-558 et 550 p.; *Reich versehenes Seelen-Magazin*, s. l., 1697, in-8°, 434 p.; *Raicher und kost-bahrer Seelen-Speis-Kasten*, Steyr, 1700, in-8°, 750 p.; *Zehentätige Erspiegung und Untersuchung unseres Lebens oder Erneuerung des Geistes, in welcher die Gottliebende Seel durch zehentätige Einsamkeit oder Geists-Versammlung in dem dreifachen Spiegel der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinbarung mit Gott sich kan erschen, wie sie bey Gott und wie es mit ihrer Seeligkeit stehe, die Fähler verbessere, die Tugenden pflanze und also ihrer ewigen Seeligkeit invigilire und in mögliche Sicherheit stelle und setze*, Vienne, 1702, in-8°, xxiv-552 p. (on allègue aussi, mais peut-être à tort, des éditions de Vienne, 1700, 1701 et 1703). Bernard de Bologne cite encore les ouvrages suivants composés en allemand : *Nova schola caelestis communicantium seu instructio quomodo quis praeparetur, sumat et gratias reddat in s. communione*, Linz, 1686; *Brevis praeformatio pro die natiuitatis D.N.J.C.*, Vienne, 1697.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1777, p. 222.

A. TEETAERT.

REITHMAYR (Ulric de Gabling), frère mineur capucin. Né à Gabling, près d'Augsbourg, le 22 février 1722, il entra chez les capucins de la province de Tyrol le 14 septembre 1741. Après l'achèvement de ses études, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie à Salzbourg jusqu'en 1759 et s'adonna ensuite à la prédication. De 1768 à 1795-1796, il exerça la charge d'aumônier militaire des troupes allemandes qui résidaient en Sardaigne. A son retour il fut incorporé dans la custodie Souabo-Palatine ou de l'Immaculée-Conception, à laquelle la province de Tyrol avait dû céder en 1782 quelques couvents. Voir Calliste de Geispolsheim, *De ortu et progressu provinciarum ord. min. capuccinorum*, dans *Collectanea franciscana*, t. v, 1935, p. 198. Il mourut à Augsbourg le 30 septembre 1800.

Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont quelques-uns témoignent de connaissances philosophiques et théologiques étendues. Ainsi on lui doit *Miracula fidei divinæ quæ Deus in quolibet christiano, qui ex fide vivit, quotidie operatur*, 2 vol. in-8°, xviii-131-3 et vi-146-3 p., Vercel 1771 ou *Mirabilia fidei divinæ, quæ Deus velut tot miracula in quolibet christiano, qui ex fide vivit, quotidie operatur*, 2^e éd., 2 vol. in-8° de 310-16 et 332-22 p., Turin, 1773. L'auteur veut montrer comment les fidèles peuvent acquérir et augmenter en eux la vie divine. A cet effet, il expose l'admirable essence de la foi et ses merveilleuses opérations. De là deux parties intitulées : *De admirabili essentia fidei divinæ* et *De fidei divinæ mirifica operatione*. Le P. Ulric démontre que l'admirable essence de la foi et sa merveilleuse opération ne se trouvent que dans l'Église catholique. Il prouve l' inanité du matérialisme, du libéralisme, du calvinisme, du luthéranisme. Il y a ensuite l'ouvrage philosophique : *Imago Dei sive anima rationalis ad expressionem rationis æternæ facta, lectori benevolo ad jucundum intuitum et libertino philosopho ad salutare documentum exhibetur*, Vercel, 1772, in-8°, xvi-122-6 p.; 2^e éd., Cagliari, 1777, in-8°, xii-149-8 p. avec le titre un peu différent : *Imago Dei immortalis anima rationalis ad expressionem æternæ rationis facta evidenter spiritualis et evidenter immortalis omni homini demonstratur*. Cet ouvrage présente un intérêt spécial à cause de la théorie de la connaissance, qui y est exposée et par laquelle le P. Ulric se rattache au courant philosophique de Valérien Magni († 1661), capucin, dont les ouvrages ont attiré son attention sur l'illumination de l'intelligence par Dieu, le *sol intelligentiæ* et le *lumen* ou la *lux mentium*, et de Juvénal de Nonsberg, autre capucin de la même tendance, dont

l'ouvrage *Solis intelligentiæ... lumen indeficiens et inextinguibile*, Augsbourg, 1688, a exercé une grande influence sur le P. Ulric. Comme eux celui-ci enseigne que l'âme est l'image vivante de la *lux mentium* ou de Dieu et que la nature humaine, en tant qu'elle est l'image de la *lux mentium* est le *medium cognoscitivum*. Ensuite quand l'âme est parvenue à se connaître comme l'image naturelle et vivante de Dieu, il s'établit entre l'âme et Dieu une union plus stable par l'intelligence et la volonté; et cette union constitue la fin de toute véritable philosophie. Ainsi le P. Ulric s'efforce de montrer dans cet ouvrage que l'*imago Dei immortalis anima rationalis exprimit rationem æternam* : 1. *simpliciter perceptione*; 2. *infallibilitèr enunciatione*; 3. *immutabilitèr illatione*; *ex quo simpliciter intelligitur, infallibilitèr judicatur et immutabilitèr infertur*. Ce sont d'ailleurs les trois parties de ce traité. Ayant démontré que l'âme raisonnable est l'image immortelle et vraie de Dieu et l'expression vivante de la raison éternelle, le P. Ulric conclut : *Ergo anima rationalis est evidenter spiritualis et evidenter immortalis*. La fonction la plus élevée de l'âme, image de Dieu, est *immortalem Deum repræsentare ad vivum*, 1. *res universas in sua æterna ratione simpliciter definiendo*; 2. *simpliciter definitas secundum æternam rationem infallibilitèr dijudicando*; 3. *infallibilitèr dijudicatas per æternam rationem immutabilitèr demonstrando*. Par ce genre de vie toute spirituelle et immortelle, qui est commune à Dieu, aux anges et aux hommes et qui touche en quelque sorte au divin : 1. *philosophia christiana solemnè principio instauratur*; 2. *anima rationalis miro scientiarum splendore illustratur*; 3. *impia materialistarum secla irrevocabili sententia condemnatur*. Dans l'exemplaire de l'édition de 1772 que nous avons eu en mains, il y a à la fin une *Reflexio critica universitati philosophicæ seu peroratio operis*, que nous n'avons pas trouvée dans l'exemplaire consulté de l'édition de 1777. Mais ce dernier avait un appendice : *Infalibile veritatis fidei et rationis criterium*, qui manque dans la première édition. D'après l'exposé, le critère infallible de la foi et de la raison est l'autorité infallible de Dieu.

On a encore du P. Ulric : *Wissenschaft des Heils, durch Erkenntniß der Glaubenswahrheit, von jedem Menschen nothwendig zu erlernen, in kurzen Fragen, und gründlichen Antworten, zu allgemeinem Heils- und Seelen-Nutzen sowohl der Herren Lutheraner, Calvinisten und Freydenkern als der Katholiken vorgetragen*, Turin-Constance-Augsbourg, 1773, in-8°, 28-36 p.; Günzburg, 1780, in-8°, 217-7 p. — *Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, von dem Lehrmeister aller Heiligkeit Christo Jesu dem Samaritanischen Weib, und in dieser einer jeden christlichen Seele gelehrt*, Günzburg, 1774; *ibid.*, 1780, in-8°, 404-4 p. — *Vita æterna in morte ad omnium mortalium immortale et in vita et in morte solatium demonstratur*, Vercel, 1779, in-8°, xvi-264 p., divisé en deux parties, dont la première traite de la mort mystique; la seconde de la mystérieuse vie mystique, qui s'épanouit dans tous ceux qui sont morts aux choses de la terre. — *Ostensio spiritus et virtutis in privato sermone et publica prædicatione verbi divini ad omnium eorum maximum emolumentum, qui in privato sermone et in publica prædicatione spiritum et virtutem, id quod maxime debent, suis auditoribus ostendere volunt, exhibetur*, Vercel, 1780, in-8°, xii-107 p. — *Melior morientes juvandi modus in subsidium eorum qui moribundis assistunt*, traduit de l'allemand en latin, 3^e éd., Vercel, 1784, in-16, x-61 p. — *Psallens inter cœlestes capuccinus, aut quivis alius ecclesiasticus, quem auctor eucharisticus delineavit*, Günzburg, 1789, in-16, 139 p. — *Der starke Geist des vollkommensten Wesens lehret und vertheidiget seine göttliche Religion und bestreitet, besieget, bezwinget die ganze Welt. In Hilf und Trost aller Gelehrten und*

Ungelehrten, Rechtgläubigen, Irrgläubigen, Ungläubigen, Gänzburg, 1794, in-8°, xxiv-196 p. — *Der mächtige Geist des Schöpfers und Erlösers lehrt und zeigt augenscheinlich das edelste Wesen und Wirken des vernünftigen Menschen und überzeugt die ganze Welt*, Gänzburg, 1795, in-8°, 196 p.

Le P. Ulric est encore l'auteur de quelques vies de saints : *Der im Reiche Gottes grosser Ehre und vieler Liebe werthe Diener Gottes P. Laurentius von Brundus, des h. Francisci Ordens der mindern Bruder der Kapuciner General, deutscher Provinzen Stifter und Provinzial nach Form der römischen Processschriften abgezeichnet*, Gänzburg, 1783, in-16°, viii-247 p. ; *Vita P. Fr. Richardi a Dertona, capucini, qui pie in Domino obiit Alexandria die 28 augusti anno a Virginis partu 1783*, Verecil, 1784, in-16°, 78 p. — *Grundfeste Wahrheit des Lebens und Ordens des heiligen Franziskus von Assis, vorgestellt der Welt zum Nutzen*, traduction faite sur la version italienne par Alois de Missalia, frère mineur de l'observance, de l'ouvrage original français de Candide Chalippe, O. F. M., Gänzburg, 1786, in-8°, xvi-137 p., avec un appendice de 20 p. sur l'authenticité de l'indulgence de la Portioncule d'après le traité composé par le P. Gothard Weber (1734-1803), provincial des capucins de Suisse, et imprimé à Einsiedeln, en 1784, contre un certain M. G., qui en 1781 avait écrit contre l'indulgence de la Portioncule. — *Auszug der Tugend- und Wundergeschichte des seligen Bruders Bernhard von Ofida des heiligen Francisci Kapuciner-Ordens, aus den apostolischen Processschriften, welsch gesammelt von P. Felix von Brigiano*, traduit en allemand, Augsb.ourg, 1796, in-8°, 86 p. — *Neun Lob-Ehr- und Sittenreden bey achtlägiger Feyerlichkeit der Heiligsprechung des heiligen Bruders Seraphin von Granario*, Gänzburg, 1763, in-8°, viii-157 p.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum ord. min. capucinarum*, Rome, 1852, p. 38; A. Hohenegger, *Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1594-1894)*, t. 1, Innsbruck, 1913, p. 559, 683 et 736; C. Neuner, *Literarische Tätigkeit in der Nordtiroler Kapuzinerprovinz. Ein bibliographische Notizen*, Innsbruck, 1929, p. 140-144; St. Grunewald, *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, Munich, 1932, p. 136; sur la philosophie de l'illumination de l'école de Valerien Magni, dont le P. Ulric fit partie, voir Agustin de Corniero, *Capuchinos precursores del P. Bartolomé Barberis en el estudio de S. Buenaventura*, P. Valeriano Miqui de Milán (1786-1861), dans *Collectanea franciscana*, t. III, 1933, p. 67-80, 209-228, 347-383, 518-570, surtout 557-570.

A. TEETAERT.

RELATIONS DIVINES. — Il est nécessaire, avant tout, de délimiter l'objet de cet article. Il serait possible, en effet, de rapporter à la question des relations divines l'exposé dogmatique tout entier du mystère de la Trinité. Cet exposé sera fait à l'article TRINITÉ. On ne peut donc ici qu'envisager la systématisation scolastique de la doctrine philosophique de la relation, appliquée au dogme révélé, systématisation d'où il résulte que le dogme des trois personnes en une seule nature n'est pas contraire à la raison. Une fois donc sa base dogmatique établie, cet article sera un exposé de spéculation théologique : ce qui ne veut pas dire, est-il besoin de le rappeler, un exposé d'opinions toujours libres et discutables.

On dira comment la théologie : 1° S'appuie sur le dogme des relations divines. — 2° En déduit l'existence en Dieu de relations réelles subsistantes, col. 2141. — 3° Conçoit les rapports de ces relations avec l'essence, col. 2145. — 4° Conçoit leurs rapports avec les personnes (col. 2149). Notre conclusion sera celle qu'on a déjà laissé pressentir : le dogme de la Trinité ne présente pas de contradiction avec les exigences légitimes de la raison.

I. FONDAMENT DOGMATIQUE : LES RELATIONS DIVINES. — 1° *L'Écriture sainte.* — On aurait tort de considérer la doctrine des relations divines comme n'appartenant pas au donné révélé. Sans doute, comme on le dira incessamment, le terme lui-même de *relation*, σχέσις, n'a fait son apparition qu'au IV^e siècle, dans la théologie grecque, qui l'a elle-même emprunté à la théorie aristotélésienne des catégories. Mais la chose désignée par ce terme est formellement et explicitement contenue dans la sainte Écriture.

Tout d'abord, d'après l'Écriture, les noms de *Père* et de *Fils* expriment en Dieu la raison même d'être de la première et de la seconde personne de la Trinité : ce sont des noms propres et pas seulement appropriés. Voir NOMS DIVINS, t. XI, col. 790. Ils expriment donc en Dieu une véritable paternité, une véritable filiation. Paternité et filiation réelles comportent des relations réelles qui sont fondées, non seulement dans la considération de notre intelligence, mais dans la nature même des choses. Il est donc nécessaire de placer en Dieu des relations réelles. Le nom d'Esprit-Saint n'étant qu'un nom approprié ne peut fournir de base suffisante à l'argumentation.

Ensuite, d'après l'Écriture, nous devons placer en Dieu deux *processions réelles*, la procession du Verbe ou Fils, la procession du Saint-Esprit. Voir PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 649, 650. Or, l'existence de ces deux processions naturelles et réelles en Dieu implique une mutuelle relation entre le principe et le terme de la procession. Ici, l'argument vaut pour l'Esprit-Saint par rapport à son principe de procession, comme il vaut pour le Fils par rapport au Père : « Le Fils, parce qu'il tire son origine du Père, doit avoir une relation réelle avec lui ; le Saint-Esprit, parce qu'il tire son origine du Père et du Fils à la fois, doit avoir une relation réelle avec tous les deux. A son tour, le Père, parce qu'il a une nature identique avec le Fils, ne peut pas ne pas avoir une relation réelle avec lui ; le Père et le Fils, trouvant leur unique nature dans le Saint-Esprit, ont aussi avec lui un rapport nécessaire, qui est un lien d'amour. » Hugon, *Le mystère de la Très Sainte Trinité*, Paris, 1921, p. 336.

2° *L'enseignement des Pères.* — 1. *Les Pères grecs.* — La théorie de la relation fut empruntée à Aristote par les Pères cappadociens pour résoudre les difficultés opposées par les eunomiens à l'ὁμοούσιος de Nicée. Il convient de remarquer que, ce faisant, les Pères se plaçaient sur le terrain philosophique même qu'avaient adopté les hérétiques pour nier la doctrine catholique. Voir ANOMÉENS, t. I, col. 1324. Il s'agissait de montrer que, même en adoptant les catégories d'Aristote, il était possible, il était même logique de montrer que le Fils et le Saint-Esprit, tout en étant aussi parfaits que le Père, s'en distinguaient réellement, précisément en raison de leur rapport au Père.

Déjà, dans saint Basile, on trouve une esquisse de la théorie de la relation appliquée au mystère de la Trinité. Dans l'épître xxxviii (*ad Gregorium fratrem*), n. 4, il marque bien l'identité des trois personnes quant à la nature, leur distinction quant à leur origine. C'est ainsi qu'en saisissant le Père, par le fait qu'il ne provient d'aucun principe, ὁ τὸν Πατέρα νοήσας κύριον τε ἐφ' ἑαυτοῦ ἐνόησε, on saisit simultanément le Fils, καὶ τὸν Υἱὸν τῇ διανοίᾳ συμπαραδέξαιτο. Et, en saisissant le Fils, on n'en peut séparer l'Esprit, mais par voie de conséquence et d'ordre (d'origine), ἀλλ' ἀκόλουθος μὲν κατὰ τὴν τάξιν. Et, plus loin, n. 7, Basile conclut que « celui qui parle du Fils pense au Père, car cette expression indique le Père d'une façon relative σχετικῶς ». P. G., t. xxxii, col. 329, 332. Cf. *Epist.*, cccxxvi, n. 6, col. 884. Ces rapports d'une personne à l'autre sont comme des signes, des propriétés, qui, considérés dans la substance, permettent d'éviter les

doctrines impies. La divinité est commune; les propriétés sont la paternité et la filiation et c'est de l'assemblage des deux, de ce qui est commun et de ce qui est propre, que nous arrivons à l'intelligence de la vérité. *Contra Eunomium*, I, II, n. 28, P. G., t. XXIX, col. 637 BC.

Mais saint Grégoire de Nazianze est plus net. Avec Basile, il affirme que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ont en commun la divinité et qu'ils n'ont pas été créés. Mais le Fils et le Saint-Esprit ont leur origine du Père; la propriété du Père est qu'il soit inengendré; celle du Fils qu'il soit engendré; celle de l'Esprit-Saint qu'il procède. *Epist.*, xxv, n. 16, P. G., t. XXXV, col. 1221. Expressément, il déclare que « Père n'est pas un nom qui désigne l'essence ou l'action; c'est un nom qui indique la relation que le Père possède à l'égard du Fils ou le Fils à l'égard du Père : Ούτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, οὔτε ἐνεργεία, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. *Orat.*, XXXIX (theol. III), n. 16, P. G., t. XXXVI, col. 96 A. L'*Oratio* XXXI (theol. V) semble avoir pressenti les formules de la scolastique : « Que manque-t-il donc au Saint-Esprit, disent-ils (les eunomiens) pour qu'il soit le Fils? Car si quelque chose ne lui manquait pas, il serait le Fils. Nous déclarons qu'il ne lui manque rien : car à Dieu rien ne manque. Mais la différence de leur manifestation, pour ainsi parler, et de leur mutuelle relation a fait qu'ils doivent être différemment nommés. Car il ne manque rien au Fils pour qu'il soit le Père (la filiation n'est pas un défaut), et il n'est pas le Père pour autant. Pour le même motif, il faudrait dire qu'il manque quelque chose au Père pour qu'il soit le Fils, et cependant il n'est pas le Fils... C'est parce que l'un est inengendré, l'autre engendré, le troisième procédant qu'il en résulte que le Père est un autre, un autre le Fils, un autre le Saint-Esprit et qu'ainsi la distinction sans confusion des trois personnes est conservée dans l'unité de nature et de perfection... », n. 9, P. G., t. XXXVI, col. 141 C. Cf. n. 14, col. 148 D-149 A; *Orat.*, XXXIX, n. 12, col. 345-348.

Le traducteur latin de la confession d'Acace de Bérée écrit : *Modus subsistentiae, seu nomen, est habitus, non autem substantiae simpliciter significatio*. Et sans aucun doute le mot *habitus* traduit ici le terme grec *σχέσις*, habitude, relation, rapport. Cf. P. G., t. XCIV, col. 838, note 33.

Saint Grégoire de Nysse adopte les mêmes raisonnements pour démontrer que la pluralité des personnes ne nuit pas à l'unité de la nature : « Si nous confessons la nature en Dieu sans variation, nous ne nions pas la différence de la cause et du causé, et c'est en cela seul que nous saisissons que l'un se distingue de l'autre, parce que l'un est cru être cause, l'autre provenant de cette cause. » *Quod non sint tres dii*, ad Ablabium, P. G., t. XLV, col. 133. Cf. *De comm. notion.*, *ibid.*, col. 180.

Saint Athanase lui-même avait exposé que « le mot Père se rapporte à Fils...; qui appelle Dieu le Père, conçoit aussitôt et reconnaît Dieu le Fils ». *Orat. contra arianos*, n. 23, P. G., t. XXVI, col. 79.

On lira également Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto*, n. 37, commentant Joa., xvi, 15, P. G., t. XXXIX, col. 1065 C; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 8, P. G., t. XLIII, col. 29; S. Cyrille d'Alexandrie, *The-saurus*, assert. 11, P. G., t. LXXV, col. 141 C, et surtout *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi*, dial. IV, où il parle expressément des noms divins relatifs, τὰ πρὸς τὴν πῶς ἔχοντα τῶν ὀνομάτων : « Père est un nom relatif et Fils aussi... Qui nie le Père, nie le Fils. C'est juste, car si le Père n'existe pas parce qu'il a naturellement engendré, si le Fils n'est pas en tant qu'engendré, il n'y aura plus de Père. » P. G., t. LXXV, col. 868.

Saint Jean Damascène résume et explique toute cette tradition grecque dans *De fide orthodoxa*, I, I,

c. VIII, P. G., t. XCIV, col. 816-828, et surtout c. X : « Tous ces noms (absolus) s'appliquent à toute la divinité d'une façon commune (aux trois personnes); ...mais les noms de Père, de Fils et d'Esprit-Saint, de cause et de causé, d'inengendré et d'engendré et de procédant désignent des personnes distinctes; car des noms de cette sorte ne désignent pas l'essence, mais la relation réciproque et le mode d'existence, πάντα οὐκ οὐσίας εἰσι δηλωτικά, ἀλλὰ τῆς πρὸς ἑλληλα σχέσεως, καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου. P. G., t. XCIV, col. 837; cf. I, III, c. V, col. 1000.

2. *Les Pères latins.* — Saint Hilaire, qui a subi l'influence des Grecs, s'exprime à peu près dans les mêmes termes que Grégoire de Nazianze : « La foi apostolique ne reconnaît pas deux dieux, pas plus qu'elle ne reconnaît deux Pères ou deux Fils. En confessant le Père, elle a confessé le Fils; en croyant au Fils elle a cru au Père, car le nom de Père appelle en soi le nom de Fils... Mais elle n'accorde pas à chacun une nature diverse... Pour pouvoir prêcher deux dieux, ou n'admettre qu'un seul (une seule personne), il faudrait rayer de l'Évangile la profession que le Fils fait de lui-même : *Je suis dans le Père et le Père est en moi* (Joa., x, 38). Il ne faut pas chercher à mettre diverses natures en raison de la propriété qui appartient à une unique nature et la vérité d'un Dieu de Dieu ne fait pas deux dieux et la naissance d'un Dieu (la génération du Fils) ne peut s'accommoder de la singularité (de personne) en Dieu; ils sont un seul (Dieu) ceux qui s'opposent entre eux (en Dieu). Et ils s'opposent, parce que l'un procède de l'autre : *Nec non unum sunt qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno est. De Trinitate*, I, VII, c. V, n. 31, P. L., t. X, col. 226 AB. Cf. *Tractatus super psalmos*, In ps. CXXXVIII, n. 17, t. IX, col. 801. Saint Ambroise, *De fide*, I, I, c. II, n. 16, P. L., t. XVI (éd. 1845), col. 532 C, parle dans le même sens.

Saint Augustin est revenu bien souvent sur la doctrine de la relation dans l'exposé du mystère de la Trinité. « Père, Fils et Saint-Esprit ne signifient en Dieu que ce par quoi les personnes se réfèrent l'une à l'autre, mais non la substance qui fait leur unité, *his appellationibus hoc significatur, quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt*. *Epist.*, CXXXVIII, c. II, n. 14; c. IV, n. 24, P. L., t. XXXIII, col. 1043, 1047. Cf. *De doctrina christiana*, I, I, c. V, n. 5, t. XXXIV, col. 21; *De civitate Dei*, I, XI, c. X, n. 1, t. XLII, col. 325. Mais c'est tout naturellement dans le *De Trinitate* qu'il développera ces considérations : les théologiens scolastiques pourront même y puiser leur doctrine de la relation subsistante : « Dans les choses créées et changeantes, ce qui n'est pas affirmé de la substance doit nécessairement être conçu comme un accident... Mais en Dieu, on ne peut rien concevoir d'accidentel, puisque rien en lui ne peut changer. Et cependant tout ce qui est dit de Dieu ne l'est pas toujours selon la substance. On nomme selon un rapport (*dicitur enim ad aliquid*), par exemple, le Père par rapport au Fils, le Fils par rapport au Père... Quoique être Père se distingue d'être Fils, la substance pourtant (de l'un et de l'autre) n'est pas distincte, parce que ces termes ne se rapportent pas à la substance, mais à la relation (*non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum*), laquelle toutefois n'est pas un accident, vu que rien n'est changeant dans la divinité. » L. V, c. V, n. 6; cf., c. XII, n. 13; I, VIII, proœmium, n. 1; I, IX, c. I, n. 1, P. L., t. XLII, col. 914, 919, 946, 961.

On se reportera également à saint Léon le Grand, *Serm.*, LXXV, c. III, P. L., t. LIV, col. 401; à Gennade, *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. I, P. L., t. LVIII, col. 979, et à Fulgence qui, dans ses *Responsiones contra arianos*, reprend la doctrine et les expressions mêmes de saint Augustin : « Père et Fils sont des noms

de relation, qui ne divisent pas la substance dans celui qui engendre et dans celui qui est engendré, mais signifient une seule et même nature, de telle sorte que, l'un nommé, l'autre est évoqué aussitôt. » P. L., t. LXV, col. 205. Cf. *Ad Ferrandum*, col. 399.

Il faut encore citer Boèce : « C'est dans la prédication de la relation en Dieu que se réalise la pluralité de la trinité; mais l'unité est conservée en tout ce qui est commun, substance, opération ou tout attribut absolu (*secundum se*). Ainsi donc, la substance contient l'unité, la relation multiplie la trinité. » *De unitate Trinitatis*, c. vi, P. L., t. LXIV, col. 1254.

Une formule brève et saisissante du dogme sera fournie par saint Isidore de Séville : « Dans la relation des personnes, la Trinité; dans la substance de la nature, un seul Dieu, qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » *Differentiæ*, l. II, diff. 2, P. L., t. LXXXIII, col. 71.

On pourrait invoquer encore l'autorité d'Alcuin, *De fide sanctissimæ Trinitatis*, l. I, c. III, v, P. L., t. CI, col. 16, 17; de saint Anselme, dans son livre *De fide Trinitatis* et son traité *De processione Spiritus sancti contra Græcos*, P. L., t. CLVII, col. 259 sq.; 285 sq.; et de saint Bernard, *Epist.*, cxc, c. III, P. L., t. CLXXXII, col. 10. 8. Mais nous avons déjà dépassé l'époque où l'Église, recueillant l'enseignement traditionnel qui lui vient de la révélation par le canal des Pères, a proposé le dogme des relations divines.

3^o *Les conciles*. — 1. Le XI^e concile de Tolède. Ce synode, tenu le 7 novembre 675, a été déclaré « authentique » par Innocent III, dans sa lettre à Pierre de Compostelle, P. L., t. CCXIV, col. 682. Sans lui attribuer une autorité comparable au concile de Carthage de 416 contre les pélagiens, ou au II^e concile d'Orange contre les semipélagiens, il convient cependant de s'y référer, parce qu'il exprime la foi de l'Église universelle. Or, il présente la doctrine de la relation comme un élément de la croyance au mystère de la Trinité : « C'est dans les noms relatifs des personnes que le Père est rapporté au Fils, le Fils au Père, le Saint-Esprit à l'un et à l'autre; les trois personnes ne sont dites que relativement l'une à l'autre, mais on ne croit qu'à une seule nature ou substance... C'est dans la relation que se discerne le nombre des personnes; dans la substance même de la divinité ne peut être conçu le nombre en Dieu. Le nombre ne peut exister que dans les relations des personnes les unes aux autres; et le nombre disparaît dans la considération de ce qu'elles sont en soi. » Denz.-Bannw., n. 278, 280; Cavallera, *Thesaurus*, n. 577, 579. On retrouve des échos de cette doctrine dans la protestation du XV^e concile de Tolède, Denz.-Bannw., n. 294; et dans la profession de foi du XVI^e concile, id., n. 296; Cav., n. 583, 584.

2. Le IV^e concile du Latran (1215). — Joachim de Flore, voir t. VIII, col. 1432, en exposant contre Pierre Lombard ses idées sur la Trinité, admettait en Dieu une sorte de quaternité. Il concédait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une essence, une substance, une nature, mais il ne considérait pas cette unité comme vraie et proprement dite; pour lui, c'est une unité simplement collective et de ressemblance (*collectiva et similitudinaria*), compromettant par là l'unité divine. Sans doute, la doctrine de la relation n'est pas nommément en cause dans l'erreur de l'abbé Joachim. Cependant, au fond, c'est la question des relations divines qui est à la base de la controverse. C'est parce que Joachim de Flore cherche ailleurs que dans la relation, c'est-à-dire dans quelque chose d'absolu, la raison de la distinction des personnes, qu'il en arrive à concevoir une sorte de quaternité en Dieu.

Le concile rappelle les principes traditionnels, tout en apportant une précision qui appuiera la conception

de la relation subsistante, à savoir l'identité des personnes, quant à leur perfection, avec l'essence ou la substance divine; leur distinction entre elles, en raison de leurs rapports d'origine : « Chacune des trois personnes est cette chose, c'est-à-dire la substance, l'essence ou nature divine, qui seule est le principe de toutes choses, principe en dehors duquel il est impossible d'en trouver un autre; mais cette chose n'est ni engendrant, ni engendrée, ni procédant; c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède, de telle sorte que les distinctions sont dans les personnes et l'unité dans la nature. » Denz.-Bannw., n. 432; Cav., n. 601.

3. *Le concile de Florence*. — C'est dans le *Dicret pour les jacobites* que fut promulguée authentiquement la doctrine catholique sur les relations divines. Après la confession de l'unité de Dieu et de la trinité des personnes, réellement distinctes l'une de l'autre, le Fils engendré par le Père, le Saint-Esprit procédant du Père et en même temps du Fils, le concile conclut : « Ces trois personnes sont un seul Dieu, et non trois dieux; parce que les trois personnes ont la même substance, la même essence, la même nature, la même divinité, la même immensité, la même éternité : tout en Dieu est un, là où ne se rencontre pas l'opposition de la relation. » Denz.-Bannw., n. 703; Cav., n. 603.

La célèbre formule : *Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* est empruntée à saint Anselme, qui avait écrit, dans son *De processione Spiritus sancti*, c. II : *Nec unitas amittit aliquando suam consequentiam ubi non obviat aliqua relationis oppositio*. P. L., t. CLVIII, col. 288 C.

Au concile de Florence, l'accord des Grecs et des Latins sur ce point avait été complet. Le théologien latin Jean (de Raguse) l'atteste expressément : *Est vero secundum doctores tam græcos quam latinos sola relatio quæ multiplicat personas in divinis productionibus, quæ vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant : a quo alius et qui ab alio*. Du côté des Grecs, Bessarion affirme le même point de vue : *Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat*. Hardouin, *Concil.*, t. IX, p. 203, 339. Aujourd'hui encore, l'axiome de la théologie latine, inséré dans le *Dicret pour les jacobites*, est accepté par la théologie grecque, qui l'accorde cependant à sa conception particulière de la procession de l'Esprit-Saint : *In divinis nihil est absolutum, quod omnibus personis non competat; et nihil relativum quod uni soli non competat*. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 230.

4^o *Conclusion : note théologique de ce fondement dogmatique*. — Bien que l'assertion du concile de Florence ne constitue pas une définition proprement dite, cependant la plupart des théologiens sont d'accord pour reconnaître que l'existence de relations réelles en Dieu est article de foi. A défaut en effet d'une définition proprement dite, l'assertion du magistère ordinaire, s'exprimant dans la déclaration de Florence, suffit à manifester cette vérité comme révélée de Dieu et authentiquement proposée par l'Église à la foi des fidèles.

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas déclarait « certain près de tous les catholiques » qu'il y a des relations en Dieu. In I^{um} Sent., dist. XXVI, q. II, a. 1. Mais dans le *De potentia*, q. VIII, a. 1, il affirme que c'est là un enseignement de la foi catholique. C'est la note que nous trouvons chez beaucoup de sententiaires, In I^{um} Sent., dist. XXVI ou XXXIII, et, parmi les modernes, chez Billot, *De Deo trino*, th. VI; Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, p. 185; Dickamp, *Theologie dogmaticæ manuale*, t. I, p. 379; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 357; Hervé, *Manuale*, t. II, n. 190; Ch. Pesch, *Compendium theol.*

dogm., t. II, p. 124, etc. D'autres se contentent d'affirmer la certitude absolue d'une telle doctrine. Cf. Diego Ruiz, *De Trinitate*, disp. IX, sect. VI, n. 11; Bañez, *In 1^{am} part. Sum. theol. S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 1, etc.

II. CONCLUSION THÉOLOGIQUE : LES RELATIONS SUBSISTANTES DIVINES. — 1^o *Préambule philosophique*. — 1. *Notion de la relation prédicamentale*. — La relation se définit : l'ordre ou le rapport d'un être envers un autre. D'où, en toute relation, il y a quatre éléments à considérer : le *sujet* du rapport, le *terme* du rapport, le *fondement* ou raison du rapport et plus particulièrement le *rapport lui-même*.

Selon son concept formel, la relation est essentiellement *vers* (*ad*) un terme et pour un terme. Sans doute, dans les êtres créés, les relations peuvent être considérées sous l'aspect d'accidents *inhérents* à la substance qui en est le sujet ; mais ce n'est pas d'être dans un sujet qui fait que la relation est relation ; ce qui la constitue telle, c'est d'être un rapport ou un ordre *vers* un autre. Cf. S. Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 9, ad 7^{um}. Aristote la définit d'un terme expressif : τὸ πρὸς τί, *ad aliquid*. D'où il suit que le constitutif essentiel de la relation comme relation est, non pas le point de vue *être dans* (*esse in*), mais le point de vue *être vers* (*esse ad*).

Saint Thomas indique trois motifs d'admettre la relation « comme un genre d'être existant dans la nature des choses » : la division des êtres par Aristote en dix catégories, dont le prédicament de relation ; l'ordre même que la simple raison nous fait découvrir entre les choses ; la révélation qui nous montre en Dieu des relations, positivement distinctes entre elles et cependant ne faisant qu'un avec la substance divine, celle-ci devant être conçue, non comme appartenant à la catégorie de substance, mais « comme existant au-dessus de tout genre d'être et renfermant en soi les perfections de tous les genres ». *De potentia*, loc. cit., et q. VIII, a. 2, ad 1^{um}.

2. *Diverses sortes de relations*. — « La relation diffère des autres genres d'êtres, en ce que ceux-ci sont essentiellement quelque chose. Mais la relation, par sa raison essentielle, est non pas quelque chose, mais *vers quelque chose* (*non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid*). D'où il suit que certaines relations sont dans les choses, d'autres seulement dans notre raison... » S. Thomas, *Quodl.*, IX, a. 4. Relation *réelle*, quand les deux extrêmes existent et sont ordonnés réellement entre eux ; ainsi, la relation de père à fils. Relation de *raison*, quand les deux termes existent, mais ne sont pas ordonnés entre eux indépendamment de notre esprit : il manque alors le fondement réel objectif, à la relation que notre esprit place entre les deux extrêmes : ainsi, la relation que les conventions humaines établissent entre le drapeau et la patrie. Relation *mixte*, si le fondement existe réellement dans l'un des deux termes et seulement d'une façon logique dans l'autre : ainsi, la relation entre le connaissant et l'objet connu, le fondement réel n'existant que dans le sujet qui connaît en raison de la modification réelle produite en lui par la connaissance même.

3. *Distinction de la relation et de son fondement*. — C'est sur cette question que s'affirment certaines préférences et, par voie de conséquence, certaines divergences des auteurs.

Deux opinions principales existent. La première nie toute distinction réelle entre la relation et son fondement et n'établit ici qu'une distinction de raison. C'est l'opinion de Suarez, suivi en cela par plusieurs auteurs récents. La seconde affirme une distinction réelle, tout au moins une distinction mineure, comme celle qui existe entre la chose modifiée et son mode. C'est l'opinion attribuée à saint Thomas et défendue par bon nombre de thomistes.

L'argument de la thèse suarézienne est qu'au cas où la relation réelle apporterait une modification nouvelle à l'être qui la reçoit, modalité réellement distincte du fondement de la relation, il y aurait en cet être une modification réelle qui apparaîtrait ou disparaîtrait en même temps que la relation. Or l'expérience montre qu'il n'en saurait être ainsi : être père ajoute une relation réelle en celui qui engendre ; mais cette relation n'est rien en dehors de l'action même qui fait du père un générateur. Cf. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XLVII, sect. III, n. 14 ; Lepidi, *Elementa philosophiæ christianæ*, t. I, p. 232 ; Reinstadler, *Elementa philosophiæ scolasticæ*, t. I, p. 359 ; Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie*, t. I, p. 426 ; Descogs, *Sur la relation dans l'être créé*, appendice II à *Thomisme et Scolastique*, Paris, 1935, p. 218 sq.

L'argument principal de l'école thomiste est qu'au cas où la relation n'apporterait pas une modalité nouvelle à l'être qui la reçoit et s'identifierait ontologiquement avec son fondement, il n'y aurait, dans la nature des choses, aucune relation réelle, puisque le fondement de la relation (quantité, action et passion, mesure et mesuré) est déjà nécessairement colloqué dans une catégorie autre que la catégorie de relation. Cf. Hugon, *Metaphysica*, t. II, p. 74-76 ; J. Gredt, *Elementa philosophiæ*, t. I, n. 743-744 ; Remer, *Summa prælectionum philosophiæ* (*Metaphysica generalis*) n. 181 ; Mercier, *Métaphysique générale*, p. 367 sq., etc.

Cette divergence, qui peut sembler bien subtile, a cependant une certaine importance quant au concept de relation et quant à la solution à donner à la difficulté formulée contre le mystère de la Trinité au nom du principe d'identité.

Pour Suarez et son école, des deux aspects de la même réalité-relation — l'*esse ad* et l'*esse in* — le premier implique nécessairement le second, non seulement dans la réalité objective, ce que tout le monde doit concéder, mais encore dans le simple concept qu'on peut s'en former, de telle sorte que, par lui-même, *esse ad* comporte perfection et réalité : *nihil juxta illa distinctio de relatione secundum « esse in » vel secundum « esse ad »*. Nam si « esse ad » sit verum et reale, necesse est ut officiat subjectum quod refert ad terminum ; unde, sicut relatio, etiam secundum « esse ad », ponit in subjecto aliquid reale, ita etiam ponit aliquid bonitatis et perfectionis. Suarez, loc. cit.

Pour les partisans de l'autre opinion, des deux aspects de la même réalité-relation — l'*esse ad* et l'*esse in* — le premier n'implique pas, dans son concept, le second. Ce sont là, si l'on veut, deux aspects inadéquats de la même réalité qui tout entière est *esse ad* et tout entière *esse in*, mais le concept *ad*, comme tel, ne renferme pas le concept *in*, lequel cependant rend raison de toute réalité et de toute perfection dans la relation réelle.

On verra plus loin les répercussions de ces deux systèmes.

2^o *La relation subsistante*. — 1. *Possibilité*. — Laisse aux seules données de l'expérience, l'esprit humain n'aurait jamais envisagé sans doute la possibilité de relations subsistantes. Cette possibilité n'a été conçue par les philosophes catholiques que consécutivement à la révélation de l'existence des relations divines.

« La relation comme telle, écrit le cardinal Mercier, fait abstraction de ce que sont, à un point de vue absolu, les termes de la relation ; elle ignore même s'ils sont subsistants en eux-mêmes ou inhérents à autrui ; elle consiste uniquement en ce qu'un des termes corrélatifs est pour l'autre. Les prédicaments absolus, substance, quantité, qualité, sont *quelque chose, aliquid* ; le prédicament relatif est *pour quelque chose, ad aliquid*. La substance subsiste *in se* ; l'accident absolu existe *in alio* ; la relation est *ad aliud*. » *Métaph. gén.*, p. 368.

Ce principe posé, il devient évident que, si la relation, comme telle, est totalement étrangère au concept de substance ou d'accident, il lui devient, en réalité, indifférent d'être substance ou d'être accident. Or, la révélation nous faisant connaître l'existence en Dieu de relations réelles, notre esprit, éclairé par cette révélation même, arrive à concevoir que l'*esse* in des relations qui constituent les divines personnes, n'est pas un *esse in alio*, mais un *esse in se*. Ainsi, puisque la relation, en tant que telle, n'est pas conçue par rapport au sujet dans lequel elle se trouve, mais par comparaison au terme auquel elle rapporte ce sujet, il s'ensuit que le concept d'un tel rapport est en soi indifférent à la nature de l'être qui lui donne sa réalité. L'aspect de l'*esse ad* dans la relation réelle s'accommode tout aussi bien d'une réalité qui lui est conférée par un *esse in alio* (inhérence accidentelle) que d'une réalité qui lui est conférée par un *esse in se* (subsistence). Et ainsi, nous arrivons logiquement au concept de *relation subsistante*, lequel, en vérité, ne peut se vérifier qu'en Dieu.

On comprend par là comment les théologiens peuvent affirmer que deux *prédicaments* seulement, la substance et la relation, peuvent se rencontrer en Dieu. De toute évidence, il ne s'agit pas de faire rentrer la divinité dans les catégories d'Aristote. Mais on transporte en Dieu, d'une manière analogique et transcendante, en le dépouillant de toute imperfection, le concept de la substance et celui de la relation. Cf. S. Thomas, *In 1^{um} Sent.*, dist. VIII, q. iv, a. 3; *Sum. theol.*, 1^a, q. xxviii, a. 2, ad 1^{um}.

2. *Réalité en Dieu.* — Que les relations réelles dont la foi nous oblige à admettre la présence en Dieu soient des relations subsistantes, c'est-à-dire s'identifiant avec la substance divine, la raison théologique le démontre péremptoirement et les documents du magistère l'attestent : à cette double démonstration, saint Thomas ajoute un argument tiré de la liturgie.

a) *Raison théologique.* — Dans toute relation réelle, avons-nous dit, l'*esse in* est le titre même de sa réalité. Or, tout ce qui en Dieu possède un être réel s'identifie avec la substance divine elle-même. D'ailleurs la *simplicité* divine s'oppose à ce qu'il y ait en Dieu la moindre composition, ce qui serait si les relations ne s'identifiaient pas réellement avec la substance de Dieu.

b) *Documents du magistère.* — Le concile de Reims (1148) condamne Gilbert de La Porrée qui distingue Dieu et la divinité, l'essence et les relations. *Credimus et confitemur*, dit le concile, *solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum æternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia, adesse Deo, quæ sint ab æterno, quæ non sint Deus*. Denz.-Bannw., n. 391; Cav., n. 597.

Joachim de Flore ne reconnaissait, avons-nous déjà dit, qu'une unité de ressemblance entre les trois personnes, de sorte que, pour lui, la substance divine diffère des personnes, nouvelle et distincte en chacune d'elles, comme l'humanité est nouvelle et distincte en chaque individu humain. Le IV^e concile du Latran condamne cette sorte de quaternité en Dieu et rappelle que *qualibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina*. De cette affirmation dogmatique découle immédiatement la vérité que la relation réelle en Dieu est subsistante, c'est-à-dire s'identifie ontologiquement avec l'essence divine : et cette unique réalité de l'essence divine n'est, ajoute le concile, « ni génératrice, ni engendrée, ni procédante, mais elle est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède ». Denz.-Bannw., n. 432; Cav., n. 601.

c) *Argument tiré de la liturgie.* — La préface de la Trinité nous fait dire : *Et in personis proprietates, et in*

essentia unitas et in maiestate adoretur æqualitas. C'est d'une unique adoration qu'on doit rendre hommage à la propriété, c'est-à-dire à la relation et à l'essence divine. Donc, relation et essence sont la même réalité. S. Thomas, *Sum. theol.*, 1^a, q. xxviii, a. 2, *Sed contra*.

La note théologique à donner à cet enseignement est *théologiquement certain*. Ce n'est, en effet, que par voie de déduction que notre esprit conçoit les relations divines, objet de sa foi, comme des relations subsistantes.

3. *Fondement des relations subsistantes.* — Le fondement des relations divines subsistantes ne peut être que réel, puisque réelles sont les relations; et d'autre part, il ne peut se distinguer réellement des relations.

Au point de vue *logique*, le fondement qui nous conduit, en Dieu, à connaître les relations subsistantes, ce sont les processions divines. Voir ci-dessus, col. 2136. On doit donc dire que les relations divines, *signifiées par mode d'origine*, sont à elles-mêmes leur propre fondement. Au point de vue *ontologique*, les relations subsistantes, précisément parce que subsistantes, sont leur propre fondement : elles se posent elles-mêmes dans l'essence divine. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 389-390. Le P. Galtier conçoit les processions, non seulement comme fondement logique, mais encore comme fondement ontologique. *Op. cit.*, n. 270. La chose est de peu d'importance.

De toute façon, il faut conclure qu'en Dieu, procession et relation s'identifient, non seulement dans la *réalité*, mais même dans leur *concept* : « la raison d'origine est contenue dans la raison formelle de relation subsistante par le fait même qu'elle est subsistante, tout comme la raison de substance est contenue dans la raison formelle de sagesse divine par le fait même qu'il s'agit de sagesse divine. Toutefois, comme l'une n'est contenue dans l'autre que d'une manière formelle implicite et non explicite (il faut en effet un raisonnement pour faire apparaître leur équivalence), on doit ajouter que la raison d'origine et la raison de relation subsistante diffèrent entre elles comme l'implicite de l'explicite. » Billot, *op. cit.*, p. 421.

4. *Perfection des relations subsistantes : cette perfection est-elle principe de limitation?* — Le concept que nous devons nous faire de la perfection des relations subsistantes est en dépendance des principes philosophiques ci-dessus exposés.

L'école de Suarez, qui tient que le concept de l'*esse ad* implique nécessairement et par lui-même l'*esse in*, ne peut pas ne pas conclure que, par elles-mêmes, les relations subsistantes sont des perfections, bien plus, puisque les relations se distinguent en Dieu en s'opposant, des perfections qui s'opposent et s'excluent. Opposition et exclusion qui n'impliquent pas de limitations réciproques. Pour étayer son système, Suarez distingue deux sortes de perfections : les perfections *simplement simples* et les perfections *non simplement simples*. Les premières sont préférables à leur privation; les secondes n'apportent à qui les possède aucune supériorité sur qui ne les possède pas, précisément parce qu'il est de leur essence d'appartenir à l'un et non à l'autre. Ainsi, les relations subsistantes sont des perfections non simplement simples : la paternité donne au Père une perfection qui n'apporte aucune limitation, aucune restriction à la perfection du Fils, précisément parce que le Père doit être père et le Fils, fils. *De Trinitate*, l. III, c. ix et x. On retrouve cette doctrine chez les jésuites Grégoire de Valencia, Jacques Granado, Arrubal, Ruiz, Platel, et chez les dominicains Ledesma et Gonzales : on en retrouve des échos chez les modernes disciples de Suarez : les théologiens de Wurtzbourg, *De Trinitate*, n. 367; Tepe, *De Deo uno et trino*, p. 392-393. Il est difficile de se rallier à pareille explication : Tout d'abord cette distinction

entre perfections simplement simples et non simplement simples paraît bien avoir été inventée pour les besoins de la cause. Ensaite, elle est non seulement difficile à concevoir, mais véritablement inconcevable parce qu'entachée de contradiction. Toute négation de perfection implique une limitation en celui qui ne possède pas cette perfection : c'est le bon sens lui-même qui l'indique. Et donc, il convient de chercher une autre solution. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 397, th. vi, ad 2^{um}.

L'école thomiste apporte une solution en conformité avec les principes qu'elle pose. Ce n'est pas l'esse *ad* qui donne perfection à la relation qu'il constitue ; c'est l'esse *in*, aspect différent de la même réalité, qui confère à la relation toute la perfection qu'elle peut avoir. « La relation comme telle ne met rien de positif dans le sujet, puisqu'elle est formellement l'esse *ad*, l'aspect vers un autre. Or la relation de paternité, considérée en son fondement, en ce qui la fait réelle, selon son esse *in*, son aspect vers le dedans, c'est identiquement l'essence divine infinie et toute sa perfection, que le Père possède ainsi tout entière ; et de même le Fils et l'Esprit.

« A l'objection proposée : le Fils n'a pas la perfection qu'est la paternité, il ne possède donc pas toute perfection, nous répondrons : le Fils n'a pas la paternité formellement considérée selon son esse *ad*, son aspect vers le Fils, assurément ; mais cet aspect ne dit aucune perfection absolue. Quant à l'esse *in* de la paternité, son fondement, qui est la nature infiniment parfaite, le Fils la possède tout entière, puisque le Père engendre son Fils... précisément en lui communiquant toute la nature divine. » A.-A. Goupil, *Dieu*, t. 1, p. 151.

Par là, on voit que, si les relations divines comportent une perfection réelle, la perfection divine infinie, ce n'est qu'en raison de leur identité avec l'essence divine qu'elles sont parfaites. Les trois personnes divines n'ont donc pas plus de perfection qu'une seule, toutes trois ayant la même nature infiniment parfaite. Voir le développement de cette thèse dans Billot, th. vii et viii, et dans Van Noort, *De Deo uno et trino*, p. 172-184. Ch. Pesch, *Prælectiones*, t. II, prop. 83, n. 629-631, et P. Galtier, *op. cit.*, p. 203, adoptent une solution moyenne : la relation divine est une réelle perfection et cependant n'ajoute rien à la perfection de la substance. Cette solution ne paraît intelligible qu'à la condition de la comprendre dans le sens de Cajétan, des thomistes, de Billot et de Van Noort. On trouve un bon exposé de l'opinion thomiste dans Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tract. VI, *De sacro Trinitatis mysterio*, disp. III, a. 5, n. 157-194 ; et dans les *Salmanticensis*, *De Trinitate*, disp. VI, dub. II.

III. RAPPORTS DES RELATIONS ET DE L'ESSENCE DIVINES. — Les rapports des relations divines avec la divine substance sont déjà implicitement indiqués dans le concept théologique de « relation subsistante ». Il est nécessaire cependant de les dégager explicitement.

1^o Point de départ dogmatique. — Dans cet exposé qui est principalement, pour ne pas dire purement, scolastique, un double point de départ dogmatique s'impose.

1. Le premier est la condamnation des erreurs de Gilbert de La Porrée et de Joachim de Flore, non moins que le raisonnement théologique, d'où il appert qu'en Dieu, qui est la simplicité parfaite, relations et substance ne peuvent se distinguer entre elles réellement, puisque ce serait placer en Dieu une véritable composition. Les relations divines s'identifient donc dans la réalité avec la substance divine, à l'égard de laquelle elles n'ont pas d'opposition. Le texte du IV^e concile du Latran ne laisse aucun doute à ce sujet : *quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia... divina*.

2. Le second est la réprobation de l'ancienne hérésie des anoméens, ariens rigides, voir t. I, col. 1324, pour qui l'ἀγενεγία de Dieu est l'essence même très simple de la divinité, de telle sorte qu'aucun concept différent de l'aséité ne peut être admis. Les Pères, notamment Basile et Grégoire de Nysse s'efforcent de démontrer qu'au contraire des rapports différents peuvent exister en Dieu, sans que cependant l'unité de la substance divine soit compromise. Il est donc faux que tout en Dieu se résolve dans le concept d'aséité.

La conclusion immédiate de cette double constatation dogmatique est que, s'il faut admettre, d'une part, que la relation ne se distingue pas en Dieu réellement de la substance, d'autre part il est nécessaire d'établir entre l'une et l'autre une distinction de raison. Sur ce double point de départ dogmatique, on consultera Galtier, *De Trinitate*, p. 194, n. 278-279.

2^o Les opinions. — 1. Opinion irrecevable : L'opinion de Durand de Saint-Pourçain estime qu'en Dieu relation et substance se distinguent entre elles d'une façon simplement modale, c'est-à-dire, non comme une chose et une chose mais comme une chose et son mode d'être, *tanquam modum ab ipsa re*. In 1^{um} Sent., dist. XXXIII, q. 1, n. 23 sq. Les théologiens estiment unanimement qu'une telle distinction, même simplement modale, impliquerait composition réelle en Dieu. Ils rappellent qu'un mode, en Dieu, ne peut être qu'incrété, c'est-à-dire acte pur et par conséquent pleinement identique à la substance. Enfin, ils font valoir contre l'opinion de Durand les déclarations doctrinales du IV^e concile du Latran contre la quaternité instaurée en Dieu par Joachim de Flore, quaternité que ressuscite véritablement Durand de Saint-Pourçain. On trouvera l'exposé et le développement de ces arguments dans Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 1, § 2. Plus brièvement, une bonne mise au point dans Ch. Pesch, *Prælectiones*, t. II, n. 617.

2. L'opinion de Duns Scot est connue : c'est la fameuse distinction « formelle *ex natura rei* », appliquée aux relations divines et à la substance. On trouvera ici un exact exposé de cette opinion à l'art. DUNS SCOT, t. IV, col. 1884 : « En dehors du travail de l'esprit connaissant, objectivement *a parte rei*, il existe des réalités qui s'identifient l'une avec l'autre véritablement, mais non totalement. La personne du Père s'identifie vraiment avec l'Être divin, parce que le Père est vraiment l'Être divin. Et pourtant l'identification n'est pas totale, parce que le Père engendre le Verbe ; or, l'Être divin n'engendre pas le Verbe... La distinction entre des réalités qui s'identifient vraiment, mais incomplètement, n'est pas une distinction réelle, les réellement distincts ne s'identifient point. Elle n'est pas une distinction virtuelle, parce que les virtuellement distincts s'identifient complètement *a parte rei*. A cette distinction très spéciale, Duns Scot donne le nom de formelle. »

Nous n'entendons infliger à cette opinion aucune note théologique. Mais il nous semble, au point de vue dogmatique, qu'elle est difficilement conciliable avec les déclarations doctrinales de l'Église, et, au point de vue rationnel, qu'elle implique contradiction.

Difficilement conciliable avec les déclarations doctrinales de l'Église : *Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud : sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus idem omnino*. Conc. Later. IV, Denz.-Bannw., n. 432 ; Cav., n. 601. Identification non totale, dit Scot ; identification parfaite, dit le concile, *idem omnino*. Au point de vue de la raison, on peut se demander comment des réalités peuvent s'identifier qui cependant ne s'identifient pas totalement ? N'y a-t-il pas ici une contradiction *in terminis* ?

Outre ces deux arguments fondamentaux, les théo-

logiens font valoir contre la thèse de Scot que la distinction formelle *ex natura rei* aboutirait logiquement à placer entre la relation et la substance divines une distinction réelle et qu'en somme l'opinion scotiste rejoint fatalement l'erreur de Gilbert de La Porrée. Voir toutes les raisons accumulées contre Scot, dans Gonet, *op. cit.*, § 3; cf. § 4.

3. *Opinions recevables.* — a) *Principes communs.* — Toutes opinions recevables doivent affirmer une double vérité : d'une part, l'identité des relations avec la substance divine; d'autre part, la distinction de « raison raisonnée » entre les relations et la substance.

Sur ce dernier point, quelques éclaircissements sont nécessaires :

On appelle distinction de *raison* ou distinction *virtuelle*, celle qui est introduite par notre esprit, distinguant dans un objet de connaissance des *formalités diverses* : ainsi, dans tel homme, je puis distinguer l'animal, le Français, le musicien, le père de Jacques ou le fils de Pierre. De telles distinctions peuvent amener, certes, composition de concepts divers, mais non composition réelle dans l'objet connu lui-même. Mais cette distinction de raison entre divers aspects du même objet peut elle-même revêtir diverses formalités. Nous laissons de côté la distinction *purement logique et sans fondement vrai* que les théologiens scolastiques appellent « de raison raisonnée » : elle existe, quand les divers concepts que forme l'esprit d'un même objet ne sont pas vraiment différents. À la distinction opérée par l'esprit ne correspond rien qui soit vraiment, même d'une façon simplement virtuelle, différents dans l'objet : ainsi la distinction entre *homme* et *animal raisonnable*. C'est, à peu de chose près, la distinction purement verbale des nominalistes.

Il faut, au contraire, considérer avec attention la distinction virtuelle et *vraiment fondée dans la réalité*, celle que l'école appelle distinction « de raison raisonnée » : elle existe quand les divers concepts que l'esprit forme d'un même objet sont, en vérité, formellement différents et trouvent dans les virtualités mêmes de l'objet un point d'appui solide à leur diversité. Ce n'est plus alors un jeu d'esprit, comme dans la distinction purement verbale; c'est « un procédé justifié de la raison qui, pour prendre possession intellectuelle d'un objet complexe, le détaille selon les richesses qu'elle y aperçoit. Ainsi l'âme humaine offre réellement, à qui considère la diversité de ses actions, un fondement sérieux pour qu'on distingue en elle trois puissances de vie : végétative, sensitive, intellectuelle. Ainsi l'Être divin offre dans la richesse infinie de son essence un fondement vrai à qui y distingue ses innombrables perfections ». A.-A. Goupil, *Dieu*, t. I, p. 25.

De plus, cette distinction virtuelle fondée dans la réalité peut être *adéquante* ou *inadéquante*, soit *parfaite* ou *imparfaite*, soit encore *majeure* ou *mineure*. Tous ces termes sont synonymes et s'emploient indifféremment. Parfaite, adéquate ou majeure, quand les divers concepts formés par l'esprit ne s'impliquent pas les uns les autres, quand, entre eux, ils sont *adéquatement distincts*. L'être vivant peut très bien être conçu sans former le concept d'homme; l'idée d'un Français n'implique pas celle d'un musicien, etc. Imparfaite, inadéquate ou mineure, quand les aspects divers d'un même objet, s'impliquent et s'enchevêtrent. On peut distinguer en un être l'essence et la nature; mais on ne saurait les penser totalement séparées : l'essence est toujours active et donc nature; le principe de l'activité est toujours une essence. Chacun des deux concepts dit *explicitement* un aspect de l'objet, *implicitement* l'autre; ils sont *inadéquatement distincts*. Cela dit, nous pouvons affirmer :

b) *La doctrine communément reçue* : En Dieu, relations et substance se distinguent d'une distinction de

raison raisonnée, c'est-à-dire ayant en Dieu un fondement objectif.

Le fondement de cette distinction de raison raisonnée est double : d'un côté, c'est la disproportion de notre intelligence à saisir par un concept unique les richesses transcendantes de la divinité; de l'autre, c'est, en Dieu lui-même, la distinction réelle qui existe entre les relations elles-mêmes. Ici, il y a un fondement plus objectif encore, si l'on peut dire, que pour la distinction des attributs divins, car les attributs sont simplement *conçus* comme différents les uns des autres, voir t. I, col. 2233-2234, tandis que les relations *sont* réellement distinctes entre elles.

L'assertion commune rapportée dans l'énoncé qui précède est une doctrine *théologiquement certaine*, démontrée et par l'histoire du dogme trinitaire, et par le raisonnement théologique.

Les *hérésies trinitaires* partent de ce principe — qui, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze, est comme leur citadelle, *Orat.*, xxxi, n. 23, P. G., t. xxxvi, col. 157 — qu'en Dieu il est impossible d'introduire une distinction même virtuelle entre la substance et les personnes. Les ariens déclarent qu'il est contradictoire d'attribuer la même substance divine au Père et au Fils, parce que la paternité qui s'identifie avec la substance ne peut être attribuée au Fils. À l'opposé, les sabelliens ne distinguent en Dieu aucune personne, parce que paternité et filiation ne sont que des dénominations extrinsèques à Dieu, mais qu'en Dieu elles s'identifient pleinement avec la substance.

Contre ces assertions, les Pères de l'Église rappellent qu'en Dieu, paternité et filiation indiquent des modes substantiels, qui, tout en s'opposant, se distinguent de la substance à l'instar des attributs. Ainsi la doctrine de la distinction virtuelle est ébauchée. Cf. S. Basile, *Adv. Eunomium*, I, II, c. xxviii, P. G., t. xxix, col. 637; cf. c. xxix, col. 640-641; *Epist.*, ccx, n. 5, P. G., t. xxxii, col. 776; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxix, n. 16, P. G., t. xxxvi, col. 96; l'auteur du *Dialogue contre les macédoniens*, I, P. G., t. xxviii, col. 1292; Amphiloque d'Iconium, *fragm.*, 15, P. G., t. xxxix, col. 112; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, I, c. viii, x, P. G., t. xciv, col. 828, 838; S. Augustin, *De Trinitate*, I, V, n. 3-6, P. L., t. xlii, col. 913-914. Voir les textes dans Galtier, *op. cit.*, p. 194-195.

Mais le *raisonnement théologique* lui-même suffit à prouver qu'il faut admettre entre substance et relations divines une distinction simplement virtuelle, avec un fondement objectif en Dieu. En effet, d'une part, sans l'identification des relations et de la substance, nous devrions logiquement admettre, sinon les hérésies arienne ou sabellienne, tout au moins les erreurs de Gilbert ou de Joachim. D'autre part, sans la distinction virtuelle, nous devrions émettre au sujet de Dieu des assertions contradictoires, nos concepts des réalités divines nous amenant logiquement à conclure que le Père étant Dieu, le Fils étant Dieu, le Père est identique au Fils. La transcendance divine est d'ailleurs infinie; et, par conséquent, il n'apparaît pas contradictoire qu'elle puisse fonder simultanément un double concept de réalité absolue et de réalité relative, à condition toutefois que ce concept de réalité relative se réfère à une relation subsistante, c'est-à-dire s'identifiant, dans ce qui fait sa réalité, avec la substance elle-même. Cf. Galtier, *op. cit.*, p. 195-199.

c) *Opinions librement discutées.* — Les discussions libres portent sur la question, fort subtile d'ailleurs, de savoir si la distinction entre relations et substance est *majeure* ou *mineure*. Qui aime les longues et subtiles analyses scolastiques pourra, sur ce point, se reporter à Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 2, n. 48-122. En bref, il suffira ici d'indiquer les tendances des théologiens.

Un premier groupe affirme la distinction *adequate* ou *majeure* soit de l'essence par rapport à la relation, soit de la relation par rapport à l'essence. Le concept de l'essence divine n'impliquerait à aucun titre le concept de la relation et réciproquement. Cette opinion est celle de Molina, *In 1am partem Sum. S. Thomae*, q. xxviii, disp. VI, concl. 4; de Vasquez, id., disp. CXXI, c. II; d'Alarcon, *Prima pars theologiae scholasticae*, Lyon, 1633, tract. v, disp. II, c. xiii.

Un second groupe affirme que le concept de l'essence est impliqué dans celui de la relation divine, parce que cette relation est subsistante; mais, à l'inverse, que le concept d'essence n'implique pas celui de relation. Sous le premier aspect, il y aurait donc distinction virtuelle mineure, sous le second distinction majeure. C'est l'opinion défendue par Suarez, *De Trinitate*, l. IV, c. v; Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. gentes*, l. IV, c. xiv et, de nos jours, après Billot, *De Deo trino*, thèse VII, § 1, Hervé, *Manuale*, t. II, n. 192, et Piccirelli, *De Deo uno et trino*, n. 1041, 1046 sq.

Le troisième groupe enseigne que l'essence est du concept de la relation subsistante et que la relation divine subsistante est du concept de l'essence divine : de part et d'autre il n'y a donc que distinction mineure. C'est l'opinion enseignée par la plupart des thomistes et par un grand nombre de théologiens d'autres écoles (Franzelin, Kleutgen) et à laquelle se rallie le P. Galtier, *op. cit.*, n. 285. « L'essence, écrit le P. Hugon, est comprise dans le concept des relations et des personnes, car celles-ci sont vraiment Dieu et, partant, incluent la nature divine, comme notre personne comporte la nature humaine. D'autre part, l'essence divine contient les personnes et les relations, non pas en puissance, car rien n'est potentiel en Dieu, mais en acte, et donc il faut que les relations et les personnes entrent dans le concept plénier de l'essence divine. » Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 339, note.

Il ne semble pas qu'on doive opposer la deuxième opinion à la troisième, celle-ci envisageant le concept d'essence divine, tel que nous le fournit la révélation (concept plénier), celle-là envisageant le concept d'essence divine, abstraction faite des données révélées.

IV. RAPPORT DES RELATIONS ET DES PERSONNES DIVINES. — 1^o *Existence en Dieu de quatre relations réelles* (S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xxviii, a. 4). — Ici encore, nous devons partir d'une vérité révélée, par elle-même inaccessible à la raison, le fait de l'existence, en Dieu, de trois personnes égales et distinctes entre elles, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. La distinction des personnes implique la distinction *réelle* entre les relations divines. Il ne suffit donc pas, comme conclusion théologique immédiate de l'existence en Dieu des processions divines, d'admettre des relations réelles; il faut encore confesser que ces relations sont distinctes réellement entre elles en raison de leur mutuelle opposition : *In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt*. XI^e concile de Tolède, Denz.-Bannw., n. 280; Cav., n. 578. *Sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personas proprietates discreta*. IV^e concile du Latran, Denz.-Bannw., n. 428; Cav., n. 599. (*In Deo*) *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*. Conc. de Florence, Denz.-Bannw., n. 703; Cav., n. 603.

De ce principe dogmatique, on déduit qu'il existe en Dieu *quatre relations réelles* : « La doctrine des processions divines nous rappelle que le Fils vient du Père, le Saint-Esprit du Père et du Fils, de telle manière que la nature est identique dans les trois. Or, partout où nous trouvons une procession d'origine, il faut conclure à la relation réelle de celui qui procède à son principe, et aussi à la relation réelle du principe au terme quand la nature est la même dans les deux. Il va de soi, tout d'abord, que le terme, recevant du prin-

cipe tout ce qu'il possède de réalité, de vie, de perfection, se réfère à lui par la plus nécessaire des relations. Le principe, en tant que tel, n'ayant rien tiré de son terme, n'a pas forcément de relation réelle avec lui; c'est ainsi que le rapport des créatures à Dieu est réel, et non point le rapport de Dieu aux créatures. Mais si le principe et le terme ont la même et unique substance, le principe est ordonné au terme par cette nature même qui est dans les deux et, par suite, il y a relation nécessaire et réelle du principe au terme, comme du terme au principe. Voilà ce qui se vérifie dans la Trinité. Le Fils, parce qu'il tire son origine du Père, doit avoir une relation réelle avec lui; le Saint-Esprit, parce qu'il tire son origine du Père et du Fils à la fois, doit avoir une relation réelle avec tous les deux. A son tour, le Père, parce qu'il a une nature identique avec le Fils, ne peut pas ne pas avoir une relation réelle avec lui; le Père et le Fils, trouvant leur unique nature dans le Saint-Esprit, ont aussi avec lui un rapport nécessaire, qui est un lien d'amour. La relation réelle du Père au Fils est la *Paternité*; la relation réelle du Fils au Père est la *Filiation*; la relation réelle du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit comme un souffle est la *Spiration active*; la relation réelle de l'Esprit soupiré au Père et au Fils qui le soupirent, est la *Spiration passive* : telles sont les quatre relations réelles que la tradition catholique a toujours reconnues dans la Trinité. » Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 335-336.

S'il fallait donner une note théologique à notre assertion, il conviendrait sans doute de distinguer. Qu'il y ait en Dieu *quatre relations*, c'est là une *vérité théologiquement certaine*, en raison de son étroite connexion avec le dogme trinitaire : le Père engendre, le Fils est engendré; le Père et le Fils sont conjointement le principe « spirateur » de la troisième personne, laquelle procède des deux autres. Il y a donc deux processions réelles, chacune ayant deux extrêmes; d'où nécessairement il existe en Dieu quatre relations. — Qu'il y ait en Dieu *au moins trois relations réelles*, c'est là également une *vérité théologiquement certaine*. Il est de foi qu'il y a en Dieu trois personnes. La distinction des personnes est fondée sur l'opposition des relations. Donc, il faut distinguer au moins trois relations réelles qui constituent les trois personnes réelles. Mais c'est une *certitude philosophique* que la quatrième relation, la « spiration active », laquelle ne forme pas une personne, est également réelle, puisque le principe spirateur et l'Esprit Saint possèdent la même nature et s'opposent réellement dans la procession de la troisième personne.

2^o *Les quatre relations réelles ne constituent cependant que trois personnes* (S. Thomas, I^a, q. xxx, a. 1, 2). — La personne se définit : « substance individuelle de nature raisonnable. » C'est la définition de Boèce. Trois choses sont de l'essence de la personnalité : la nature raisonnable, la subsistence, l'incommunicabilité. Voir pour le développement de ces idées l'art. HYPOSTASE, t. VII, col. 425-426. Cela posé, il y aura donc en Dieu autant de personnes qu'il y aura de relations subsistantes *incommunicables*. Or, les relations subsistantes incommunicables sont seulement au nombre de trois : la paternité, la filiation, la spiration passive. Donc, il ne peut y avoir en Dieu que trois personnes.

La mineure de ce raisonnement se démontre, d'une part, par le fait qu'en Dieu il n'y a que deux processions, l'une selon l'intelligence, l'autre, selon la volonté; d'autre part, par l'élimination de toute relation distincte là où ne se rencontre pas l'opposition relative d'origine requise à la distinction réelle des relations.

Tout d'abord, la procession qui est selon l'intelligence ne présuppose pas celle qui est selon la volonté; donc, les deux relations qui appartiennent à la proces-

sion selon l'intelligence, paternité et filiation, sont entre elles tellement opposées que ni l'une ni l'autre ne peut être conçue comme commune à l'un des termes d'une autre procession présumée. Ce sont donc là deux relations tout à fait incommunicables et, par là même, individuelles. Il s'ensuit que la paternité subsistante est la personne même du Père, la filiation subsistante est la personne même du Fils. Quant aux deux relations de la procession d'amour, elles sont certes opposées entre elles, mais elles n'ont d'opposition ni à la paternité, ni à la filiation. Il est donc impossible qu'elles puissent constituer deux autres personnes en plus du Père et du Fils, car ces deux personnes ne pourraient s'opposer relativement au Père et au Fils, afin de s'en distinguer. Il est toutefois nécessaire que l'Amour qui procède tire son origine de la procession qui est selon l'intelligence, comme l'exige le rapport naturel de l'intelligence à la volonté; aussi la relation de *spiration active* doit être commune au Père et au Fils. Mais il est impossible que la relation opposée de *spiration passive* puisse se trouver dans le même sujet où déjà se trouve la spiration active. Il reste donc que cette relation de spiration passive est une relation individuelle, incommunicable, constituant la personne distincte du Saint-Esprit. Ainsi, des quatre relations, une est commune à deux personnes, les trois autres sont incommunicables et, en raison de cette incommunicabilité même, personnelles.

3° La personne en Dieu est donc la relation incommunicable, considérée comme subsistante. — 1. Affirmations générales. — La personne ne saurait être prise en Dieu du côté de l'absolu; car tout ce qui est absolu en Dieu est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit. C'est donc du côté des relations incommunicables qu'il faut chercher l'élément constitutif de la personne divine. Toutefois, comme la personne implique la subsistence, il faut dire que c'est la relation incommunicable, en tant qu'elle est subsistante, qui constitue en Dieu la personne. Cf. S. Thomas, 1^a, q. xxix, a. 4. Le nom de personne a été choisi providentiellement, nonobstant l'imprécision du terme au moment où il fut choisi, pour revêtir cette signification souple et complexe à la fois qui permet, tout en affirmant la trinité, de maintenir l'unité de la substance. On lira à ce sujet de beaux passages de saint Augustin, *De Trinitate*, I, VII, c. iv-vi, P. L., t. XLII, col. 841 sq.; dont Billot donne de larges extraits, *De Deo trino*, p. 437.

2. Précisions. — Sur ce thème général les théologiens ont fixé d'intéressantes précisions. Nous les résumons d'après le P. Galtier, *op. cit.*, n. 302-312.

a) Dans la constitution de la personne divine, notre esprit distingue un double élément : un élément commun aux trois personnes, un élément propre à chacune d'elles. L'élément commun est la substance; l'élément propre est la relation, qui constitue, en chaque personne, la propriété incommunicable. C'est si évident que, en regard du dogme de la Trinité, il est *théologiquement certain* que les personnes, réellement distinctes entre elles, ne peuvent être constituées que par les relations. « Les trois sont un par la divinité, et cet un est trois par les propriétés. » S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xix, n. 9, P. G., t. xxxvi, col. 144. Ou encore : *Trinitas, secundum personales proprietates, discreta*. IV^e conc. du Latran, Denz.-Bannw., n. 428; Cav., 599. Toutefois, cette considération d'un double élément, l'un commun, l'autre propre ne peut être que dans notre intelligence : *a parole rei*, rien ne doit être conçu en Dieu comme faisant en lui-même composition : les personnes sont en Dieu les réalités qui se distinguent entre elles, en même temps que ce par quoi elles se distinguent.

b) Les personnes divines ne peuvent être constituées que par les relations d'origine, sans aucune participa-

tion d'élément absolu. C'est la doctrine qui ressort de tous les principes jusqu'ici exposés et qui ne nécessiterait aucune considération spéciale si elle n'avait jadis trouvé un contradicteur en Jean de Ripa (†1325). Ce théologien pense que la personne doit être constituée d'abord par une propriété absolue, avant de l'être par une propriété relative. Il faut être avant d'agir : le Père doit exister avant d'engendrer. Ces priorités doivent s'entendre, de toute évidence, d'une simple priorité logique. On trouvera l'opinion de Ripa rapportée et discutée par Suarez, *De Trinitate*, I, VII, c. v, n. 2-3; Vasquez, *id.*, disp. CLVIII, c. III; Billuart, *id.*, dissert. IV, a. 2. Mais il faut, au contraire, tenir comme une *certitude théologique* que la personne divine ne comporte, comme telle, aucun élément absolu. Telle est la conclusion théologique qui se dégage : a. — des déclarations conciliaires, notamment du XI^e concile de Tolède reprenant une affirmation de saint Augustin, *In Joa.*, tract. xxxix, n. 4, P. L., t. xxxv, col. 1683 : *In hoc solo numero insinuant quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent quod ad se sunt*, Denz.-Bannw., n. 703; Cav., n. 603; et du concile de Florence, *Omnia (in divinis) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*; b. — de la tradition des Pères, tant latins que grecs, tous s'accordant à placer la multiplication des personnes en Dieu uniquement dans la multiplication des relations, disent les Latins après saint Augustin, des modes d'être en soi par l'origine, disent équivalentement les Grecs après Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque, dont Jean Damascène résume la doctrine, voir ci-dessus, col. 2138. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 304-305; c. — du raisonnement théologique lui-même, car une distinction absolue en Dieu amènerait une limitation dans la perfection des personnes.

Ainsi donc, c'est la relation, considérée comme telle, qui constitue la personne, bien qu'il faille ajouter qu'il est de l'essence même de la personne divine d'être subsistante, et qu'elle tient cette subsistence de la substance divine avec laquelle elle s'identifie selon son *esse in*.

c) Toutefois, sur ce dernier point, une légère nuance (purement verbale d'ailleurs à notre avis) sépare les meilleurs théologiens. Précisément parce que la relation n'a de subsistence qu'en raison de son identité avec la substance selon son *esse in*, certains théologiens se demandent s'il ne conviendrait pas de préciser les formules précédentes de la manière que voici : les personnes divines se distinguent l'une de l'autre par la relation considérée dans son *esse ad*, mais sont constituées par les relations considérées dans leur *esse in*. Telle est l'opinion de Durand de Saint-Pourçain, *In I^{um} Sent.*, dist. XIII, q. II, n. 23; dist. XXIII, q. I, n. 17; *In III^{um} Sent.*, dist. I, q. II, n. 1, 7; q. IV, n. 10. Il semble que des thomistes authentiques inclinent vers cette solution : Gonet cite Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. gentes*, I, IV, c. xxvi, et Capréolus, *In I^{um} Sent.*, dist. XXVI, q. I, a. 1, concl. 3; (ajoutez : *In III^{um} Sent.*, dist. I, q. I, concl. 4, édit. Paban, t. II, p. 233-235; t. v, p. 12). On peut ajouter Billot, *De Deo uno*, th. XI, corol., et *De Verbo incarnato*, th. VII, § 5, obj. 7, et th. XI, § 2, et Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, § 768.

D'autres théologiens enseignent que la personne en Dieu est constituée par la relation divine considérée formellement selon son *esse ad*. C'est l'opinion de nombreux thomistes, notamment de Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 2, § 2-5; de Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 4. Et cependant Hugon, qui, dans *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 371-372, défend la même opinion que Billot, en appelle à l'autorité de Gonet, *disp. IV*, a. 2, § 2, n. 26. Le P. Galtier qui s'attache à démontrer la vérité de la seconde opinion, *op. cit.*, n. 308, cite encore en sa faveur Suarez, *De Trinitate*, I, VII, c. VII, et apporte de

sa préférence la justification suivante : « *L'esse ad* divin, qui exprime explicitement un être distinct, exprime également d'une manière implicite *l'esse in*; bien plus, il est et il est connu être réellement cet *esse in* de telle sorte qu'en raison de *l'esse in* qu'il signifie implicitement, *l'esse ad* est tout ensemble et distinct et subsistant. Au contraire, *l'esse in* divin, qui certes signifie un être indivisé en soi, ne devient à aucun titre, par son identité réelle avec *l'esse ad*, distinct et incommunicable. En effet, même en le considérant comme signifiant implicitement les trois *esse ad*, il est conçu et doit être conçu comme étant commun aux trois relations. En conséquence, *l'esse in* des relations est absolument insuffisant à rendre raison des deux éléments qui constituent la personne. »

4° *Subsistences relatives ou subsistance absolue?* — La nuance qui sépare les théologiens dans la question précédente vient sans doute de leur divergence sur l'ultime précision que voici : *Les relations subsistantes constituent-elles en Dieu une seule subsistance absolue ou trois subsistences relatives?*

1. *Terminologie.* — a) *Sens concret.* — Le terme *subsistence*, voir *HYPOSTASE*, col. 408, a été inventé pour rendre, quant au sens, le terme grec *ὑπόστασις* dont la traduction littérale latine *substantia* n'exprimait pas l'équivalent. Aussi trouve-t-on, dans les documents officiels de l'Église, *substantia* comme l'équivalent d'*ὑπόστασις* ou de *persona*. Cf. Jean II, *Epist.*, III, Denz.-Bannw., n. 201; Cav., n. 705. Ainsi on parle des *trois subsistences divines*. Denz.-Bannw., n. 213, 254; Cav., n. 564, 572, comme on parle de *l'unique subsistence* de Jésus-Christ. Denz.-Bannw., n. 216, 217, 288, 292; Cav., n. 708, 709, 736, 744. On trouve cette signification jusqu'au Moyen Âge et saint Thomas emploie encore en ce sens *subsistentia*. Voir, par exemple, I^a, q. xxix, a. 2, ad 2^{um}; III^a, q. II, a. 6.

Mais on trouve aussi chez saint Thomas un sens concret qui n'est pas nécessairement le sens d'hypostase ou de personne, mais plutôt celui de substance concrète, considérée comme existant en soi et non en autrui. *Subsistentia* désigne en ce cas la substantialité même de l'être par opposition aux accidents et aux parties. Exemples : I^a, q. xxix, a. 2; *De potentia*, q. IX, a. 1, c.; *In I^{um} Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1 et ad 4^{um}; dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 3^{um} et 4^{um}. Cf. *HYPOSTASE*, col. 409-410.

b) *Sens abstrait.* — Le concept que Cajétan s'est fait de la subsistence introduisit un sens abstrait dans la signification de ce terme. Cajétan envisage, dans l'incarnation du moins, la subsistence comme « un mode substantiel dont l'effet est de rendre incommunicable la nature, en la terminant en elle-même et en la disposant immédiatement à être actée par son existence propre ». *HYPOSTASE*, col. 416. Analogiquement appliqué à Dieu, ce concept de la subsistence prend un aspect abstrait et désigne l'élément formel conçu en Dieu comme principe de l'existence personnelle, distincte, individuelle. Et ainsi, dans la Trinité, ce principe doit être à la fois d'ordre substantiel et incommunicable.

2. *Les opinions.* — La terminologie ainsi exposée nous permet de mieux comprendre les trois opinions qui se partagent le monde des théologiens.

a) *Première opinion : il n'existe en Dieu qu'une subsistence unique, absolue.* — Cette opinion correspond à l'opinion, précédemment rappelée, qui considère qu'en Dieu les personnes se distinguent par leur *esse ad*, et sont constituées par leur *esse in*. « Ou bien les relations personnelles sont subsistantes par là même qu'elles sont relations, ou bien elles ne sont subsistantes qu'en raison de la subsistence même de l'essence ou substance absolue. Or, le premier terme de

l'alternative est inconcevable en raison de multiples répugnances; subsister est la même chose qu'exister en soi; donc, le principe de la subsistence ne peut être qu'un absolu, précisément sous l'aspect où l'absolu se distingue du relatif. Si les relations étaient subsistantes par là même qu'elles sont *ad alterum*, nous aurions une contradiction dans les termes. De même, si les relations étaient subsistantes en tant que relations elles s'opposeraient entre elles en tant que subsistantes, et ainsi la difficulté tirée du principe d'identité comparée appliquée aux personnes divines deviendrait insoluble. Enfin, si les relations comme telles possédaient la subsistence, le Père subsisterait par un autre principe que le Fils et le Fils par un autre principe que le Père, ce qui poserait en chaque personne une perfection différente. En ce cas, comment sauvegarder l'infinité et la plénitude de perfection en chacune des personnes? » Billot, th. XI, corol. Ces auteurs acceptent néanmoins de dire — ce que d'ailleurs tout le monde affirme, puisque telle est la foi catholique, — qu'il y a en Dieu trois subsistences concrètes, c'est-à-dire trois personnes subsistantes, trois hypostases.

b) *Deuxième opinion : il n'y a en Dieu que trois subsistences relatives, mais pas de subsistance absolue.* — C'est la contre-partie de l'opinion qui tient qu'en Dieu la personne est constituée par la relation divine considérée formellement selon son *esse ad*. C'est aussi la conclusion logique de ceux qui trouvent dans *l'esse ad* un principe de perfection relative. Voir ci-dessus, p. 10-11. Galtier, qui adopte cette opinion, cite en sa faveur Suarez, *op. cit.*, I, III, c. IV; Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 4; Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 2, n. 42-74; Franzelin, *De Deo trino*, p. 378; Pesch, *De Deo trino*, n. 605. On doit ajouter Vasquez, De Lugo, et de nos jours A. d'Alès, *De Deo trino*, th. IX, schol. II, p. 233 sq. Il faut remarquer toutefois que, dans le sens exclusif donné à l'énoncé de l'opinion, bon nombre des auteurs cités doivent être récusés, car ils sont partisans, en plus des trois subsistences relatives, d'une subsistance absolue en Dieu. La deuxième opinion, entendue en son sens strict, est propre à Vasquez, de Lugo, Galtier, d'Alès, Pesch, Franzelin. Elle est défendue par un grand nombre de théologiens, *major pars*, dit Diekamp, *Manuale*, t. I, p. 383. On trouvera dans Pesch, n. 605-611, une bonne discussion sur le sujet, tout d'abord en ce qui concerne la façon dont Günther a détourné de leur vrai sens les assertions de saint Augustin, dans *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, Vienne, 1829, t. I, p. 119; t. II, p. 537; ensuite, relativement à la manière dont les anciens théologiens scolastiques posaient le problème, dont les données sont totalement changées par Durand de Saint-Pourçain et Cajétan. Cette mise au point est fort utile pour comprendre les divergences d'opinions.

c) *Troisième opinion : il y a en Dieu trois subsistences relatives et une subsistance absolue.* — C'est l'opinion de Suarez, des dominicains disciples de Cajétan (exception faite pour Pègues, dans son *Commentaire littéral*, t. II, p. 172-177 et 260-261). Cette opinion est rejetée avec véhémence par les partisans de la première opinion ou de la deuxième, entendue en son sens strict : la subsistance absolue est une conception « nouvelle et arbitraire », écrit Galtier, n. 325. « Aucune place pour la quatrième subsistence de la substance divine », dit Billot, *loc. cit.* Voir dans A. d'Alès une vive attaque contre cette conception d'une subsistance absolue. Sans adopter cette opinion, Franzelin montre en quoi elle est acceptable. Il ne s'agit pas d'une subsistance entendue au sens abstrait du mot (tel qu'on l'entend après Cajétan), mais d'une subsistance entendue au sens large de substance ou essence, par opposition à l'être accidentel. En ce sens, on ne voit pas trop quelle

objection de principe on pourrait faire à la manière de s'exprimer adoptée par les disciples de Cajetan. Cf. Diekamp, *De Deo trino*, p. 384.

Au fond de toutes ces discussions, il est à craindre que les divergences soient surtout dans la façon de s'exprimer. Aussi convient-il de se montrer bienveillant à l'égard de tous.

CONCLUSION. — La grande difficulté pour la raison humaine d'accepter le mystère de la Trinité est la contradiction même qu'elle semble trouver dans la trinité des relations, distinctes entre elles et cependant identiques à la substance divine. Sans doute, la raison se reconnaît incapable de scruter le mystère divin et d'en exprimer la convenance intrinsèque. Elle demande toutefois à comprendre ou tout au moins entrevoir comment sa conception n'est pas contradictoire.

Voici, en somme, la difficulté. Nous allons l'exprimer en forme syllogistique : « Des réalités identiques à une troisième réalité, sont identiques entre elles. Or, les relations réelles en Dieu sont parfaitement identiques à la substance divine. Donc, elles sont entre elles parfaitement identiques. » En ce cas il n'est plus possible de concevoir la trinité des personnes sinon à la façon de Sabellius.

Les théologiens qui nient que, dans la relation, le titre à la réalité soit distinct de l'esse ad, et qui, par conséquent, considèrent comme sans utilité la distinction de l'esse ad et de l'esse in, se trouvent ici dans un certain embarras. Suarez, par exemple, avoue que le principe de contradiction ne vaut que pour les êtres créés. *De Trinitate*, l. IV, c. III, n. 7. Molina présente une réponse aussi décevante : le principe de contradiction vaut s'il s'agit de l'identité de plusieurs réalités avec une réalité incommunicable, mais non s'il s'agit de les comparer avec une réalité communicable. *In 1^{am} part. Sum. S. Thomae*, σ. xxviii, a. 3, disp. II. Dans la doctrine thomiste, qui distingue la relation réelle créée de son fondement, qui fait de l'esse ad l'essence même de la relation, qui trouve dans l'esse in le titre à la réalité pour la relation, même subsistante, la difficulté paraît moins insoluble. En effet, c'est par nos concepts de relation subsistante et de substance que nous atteignons la vie intime de Dieu. Donc, le principe de contradiction ne peut nous permettre de conclure que si, dans nos raisonnements, tous les termes sont employés en un sens *formellement* identique. Mais, dans le cas présent, en identifiant *relations* et *essence*, ces deux termes ne sont pas identiquement formels et c'est donc une identité purement matérielle qui est affirmée. Logiquement, l'argument ne conclut pas.

C'est donc sur le terrain de la *logique* que nous transportons la difficulté ; et ce terrain est le seul qui nous soit abordable, la métaphysique divine ne nous étant accessible que par voie de raisonnement logique. Or, il faut ici rappeler un point essentiel de logique, déjà exposé par Aristote. Les règles du syllogisme ne peuvent s'appliquer qu'aux propositions dans lesquelles la *prédication* est *formelle*, c'est-à-dire dans lesquelles le prédicat est contenu dans la définition du sujet. Voici un exemple de prédication formelle : l'homme est un animal raisonnable. La prédication *matérielle* aurait lieu si le prédicat, bien qu'identique en réalité au sujet, était cependant en dehors de sa raison formelle. Exemple : l'humanité est l'individualité de Pierre ; c'est vrai matériellement, mais cette individualité propre à Pierre n'est pas formellement dans le concept de l'humanité.

Or nos raisonnements ne portent sur les choses que par l'intermédiaire des concepts qui représentent ces choses. Donc, pour conclure dans un raisonnement à l'identité de deux choses, il faut que ces deux choses

soient considérées suivant la même raison formelle ; autrement on ne serait plus en droit de conclure, parce qu'on manque à cette première règle élémentaire du syllogisme :

Terminus esto triplex, medius, atque, minorque.

puisque'il y a autant de termes différents que de raisons formelles différentes.

Cela posé, nous concédons volontiers que le Père et le Fils soient la même réalité que l'essence divine. Mais dans cette proposition : le Père et le Fils sont identiques à l'essence divine, la prédication est purement matérielle ; car, de leur propre raison formelle, Père et Fils n'impliquent que des relations d'origine, paternité et filiation, et nullement l'essence divine. On ne peut donc rien conclure du raisonnement objecté et c'est pourquoi saint Thomas se contente de répondre en quelques mots : « L'axiome allégué dans l'objection : deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles, est vrai quand il y a identité réelle et rationnelle (*re et ratione*) entre les choses comparées, mais il est faux quand l'identité n'est que réelle et non rationnelle. » *Ia*, q. xxviii, a. 3, ad 1^{um}.

Il faudrait donc ainsi rectifier l'objection : Il est nécessaire que deux choses se distinguent entre elles de la même façon qu'elles se distinguent d'une troisième ; de telle sorte que, si elles ne diffèrent de cette autre chose que par une simple distinction de raison, elles ne doivent pareillement se distinguer entre elles que par une simple distinction de raison. — Mais encore cette conclusion n'est légitime qu'à la condition d'admettre qu'il n'y a pas plus d'opposition entre les deux choses en question qu'entre chacune d'elles et la troisième avec laquelle on les compare. Or, en Dieu, les relations, dans leur raison formelle de rapports, sont irréductiblement opposées entre elles, tandis qu'elles n'ont aucune opposition avec l'essence, comme on l'a expliqué plus haut.

Cette réponse, dira-t-on, n'est-elle pas absurde ? Ne revient-elle pas à dire qu'une seule et même réalité peut constituer plusieurs réalités opposées entre elles ? Ce qui est pure contradiction. — Contradiction, soit, s'il s'agissait d'*absolus* opposés entre eux ; mais lorsqu'il s'agit de *relatifs*, l'essence même de leur relativité s'oppose à ce que se vérifie cette contradiction. Les relations, en effet, ne s'opposent entre elles que suivant leurs rapports ; il y a donc en Dieu une réelle multiplicité de rapports d'origine ; mais la réalité absolue, l'essence, qui, par identification avec les relations subsistantes, devient leur titre à la réalité, ne s'oppose pas à elle-même ; elle reste en soi toujours une et identique. Il n'y a donc réellement aucune contradiction dans le mystère de la Trinité, tel que la doctrine catholique des relations subsistantes nous le fait atteindre.

S. THOMAS, *Summa theologiae*, *Ia*, q. xxviii, q. xxix, a. 2 et 4 ; *Summa contra gentes*, l. IV, c. xiv ; *De potentia*, q. III, a. 1-5 ; q. ix, a. 1, 1 ; *Compendium theologiae*, c. lxxvii ; *In 1^{am} Sent.*, dist. xxvi, q. ii, a. 2 ; dist. xxxiii, a. 1 ; et dist. xxiii, a. 1, 3. Et les commentateurs, notamment : Suarez, *De SS. Trinitatis mysterio*, l. III et IV ; Gonet, *Cyprien theologiae thomisticae tract.* vi, *De sanctae Trinitatis mysterio*, disp. iii ; Billuart, *Cursus theologiae, Tractatus de SS. Trinitatis mysterio*, dissertatio III ; Salmanticenses, *Cursus theologiae dogmaticae, De Trinitate*, disp. IV-IX.

Pour la théologie positive : Petau, *Dogmata theologiae, De Trinitate*, surtout l. IV, c. x-xii ; T. de Regnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, surtout t. I.

Ajoutez aux manuels cités au cours de l'article : A. Horvath, *Metaphysik der Relationen*, Graz, 1914 ; E. Gomer, *Streiflichter auf die Welt der Relationen*, dans *Lebens Thomas*, 1916, p. 129 ss. ; P. Descoqs, *Thomisme et scolastique* (Nouvelle édition, Paris, 1935), appendice II, *Sur la relation dans l'être cro*, p. 218-226.

A. MICHEL.

RELIGIEUX ET RELIGIEUSES. — Cette étude ne saurait constituer un traité complet de l'état religieux. Renvoyant, pour le détail, aux ouvrages spéciaux indiqués dans la bibliographie, nous donnons seulement dans ce Dictionnaire les éléments qu'un théologien ne doit pas ignorer. I. Notion et aperçu historique de l'état religieux. II. Définition et division des religieux (col. 2163). III. Comment on devient religieux (col. 2170). IV. Comment on cesse de l'être (col. 2177).

I. L'ÉTAT RELIGIEUX. — 1^o *Notion.* — Selon l'étymologie, l'état religieux est une forme particulière de la vie chrétienne, dont le but est d'honorer Dieu de façon plus parfaite. La religion étant une vertu qui nous porte à rendre à Dieu le culte et les devoirs qui lui sont dus, ceux que l'on appelle « religieux » se consacrent librement et de façon stable à ce service divin par des engagements plus stricts, dépassant l'accomplissement des simples préceptes. Le Code canonique définit l'état religieux : « une manière stable de vivre en commun, par laquelle des fidèles s'engagent à observer non seulement les préceptes communs, mais encore les conseils évangéliques, par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté. » Can. 487.

Quatre éléments constituent donc l'état religieux : 1. Il est d'abord un *état* de vie, c'est-à-dire une condition qui, de par sa nature, n'est pas facilement sujette à changement ; une certaine stabilité ou immutabilité lui est donc essentielle. Cf. Saint-Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. CLXXXIII, a. 1. Ainsi parle-t-on de l'état matrimonial, de l'état sacerdotal. — 2. Cette stabilité est assurée par les *engagements* que prennent librement ceux qui embrassent cette condition ; les vœux constituent pour eux une obligation morale dont ils ne peuvent se libérer à leur gré. Voir Vœu. — 3. La stabilité est encore confirmée par le caractère *public* et parfois solennel attaché à ces engagements. La profession des trois vœux, reçue au nom de l'Église, manifeste chez celui qui s'engage de la sorte l'intention de persévérer dans l'état choisi, en même temps qu'elle constitue une garantie officielle de la perpétuité de l'obligation. — 4. Enfin, un dernier élément, positivement requis par le droit ecclésiastique actuel, est la *vie en commun* sous l'autorité d'un supérieur et selon une *règle approuvée*. C'est seulement aux fidèles ainsi groupés et organisés que l'Église reconnaît la qualité de religieux avec les droits et devoirs qui en découlent. L'approbation n'est pas, de sa nature, une condition essentielle à l'état religieux, puisqu'un particulier pourrait s'engager à la pratique des conseils évangéliques par les trois vœux ordinaires de religion ; c'est pourtant une formalité requise par le droit canonique depuis le IV^e concile du Latran (1215) ; auparavant, l'Église se contentait d'une approbation générale plus ou moins tacite.

Quant à la vie commune, elle est, selon la discipline actuelle, une des conditions nécessaires à l'état religieux, can. 487 ; jadis, les anachorètes ont pu être de vrais religieux, l'Église approuvant au moins en général ce genre de vie ; actuellement, il faut être incorporé à une communauté. La cohabitation sous le même toit avec une règle commune est également de droit positif, can. 594-606, mais souffre des exceptions : ainsi les exclaustres et les fugitifs ne cessent pas pour autant d'être religieux ; de plus, le Saint-Siège peut approuver, dans des circonstances spéciales, un institut dont les membres n'habiteraient pas en commun et ne porteraient pas d'habit religieux.

L'état religieux est appelé aussi *état de perfection*, pour le distinguer de l'état de vie ordinaire de ceux qui se contentent d'observer les préceptes. Cf. Suarez, *De religione*, II^e part., tract. VII, l. I, c. 1 sq. ; Bouix, *De jure regularium*, t. I, p. 4 sq. Ce n'est pas que les conseils

évangéliques, ainsi que le rappelle saint Thomas, II^a-II^æ, q. CLXXXIV, a. 1 sq., soient la perfection ; celle-ci réside avant tout dans la charité parfaite, laquelle peut être réalisée en dehors de l'état de perfection, ainsi que le firent nombre de saints. Mais les conseils sont des moyens propres à faire atteindre plus librement et plus facilement la perfection de la charité ; ils ne se superposent pas aux préceptes, mais tendent à les faire observer de façon plus parfaite. Voir l'art. PERFECTION, col. 1222 sq. L'état religieux n'est donc pas un état de perfection acquise ou à communiquer (*exercendæ*), comme l'épiscopat, mais plutôt une école où l'on tend à l'acquiescer (*acquirendæ*), où l'on s'exerce à la pratiquer. Celui qui embrasse cet état s'engage pour toujours et irrévocablement, au moins dans son intention première (car sa volonté peut changer) et selon les prévisions du législateur ecclésiastique, à tendre par d'incessants efforts à se rapprocher du but, la charité parfaite ; cela est si vrai que certains auteurs appellent les vœux temporaires à renouveler périodiquement « vœux virtuellement perpétuels ». Chelodi, *Jus de personis juxta Codicem*, n. 243.

Ce souci continu d'acquiescer la perfection s'est traditionnellement traduit dans l'Église chrétienne par la profession des trois vœux qui correspondent aux trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Saint Thomas note justement, II^a-II^æ, q. CLXXXIV, a. 2-5, que l'état de perfection exige la suppression de tous les obstacles qui s'opposent à la parfaite charité ; ces obstacles ont leur source dans la triple concupiscence dont parle saint Jean, I Joa., II, 16, et à laquelle s'opposent efficacement les trois conseils évangéliques ; c'est l'aspect négatif, si l'on peut ainsi parler, de l'état de perfection : il déballe la voie et ouvre la route. Il suppose en outre un élan positif, un effort continu pour diriger les actions de l'homme vers le but à atteindre, à savoir, la charité à posséder. Enfin, prenant l'homme tout entier, il consacre tout ce qu'il a et tout ce qu'il est au service de Dieu, faisant de la créature raisonnable un holocauste à la divine majesté. Or, sous tous ces aspects, l'observation des trois conseils évangéliques est requise et suffit ; la profession des trois vœux qui correspondent à ces conseils donne à leur observance la stabilité qui convient.

Outre ces trois vœux essentiels, requis par la nature des choses aussi bien que par le droit positif, d'autres vœux peuvent être, dans certains ordres ou certaines congrégations, ajoutés plus ou moins explicitement à la profession, par exemple la promesse de se vouer au soin des malades, à l'éducation de la jeunesse, à l'apostolat en pays infidèles, etc. Ces vœux, dont la nature est la même que la profession à laquelle ils sont intimement liés, peuvent être simples ou solennels ; leur valeur et leur efficacité est celle même qui leur est reconnue par l'Église. Toutefois, actuellement, le Saint-Siège n'admet pas que, dans les nouveaux instituts, les constitutions prévoient l'émission de vœux autres que les trois accoutumés. Cf. S. C. Evêques et Rég., 13 août 1887, 22 sept. 1892. Tous les autres vœux en effet sont compris dans le vœu d'obéissance. Quant à ce dernier il est fait, même dans les congrégations à vœux simples, « tout d'abord et principalement au souverain pontife » ; le pape est en effet le premier supérieur de tous les religieux, et ceux-ci sont tenus de lui obéir même en vertu du vœu d'obéissance. Can. 499.

2^o *Origine et histoire.* — Lorsqu'on parle d'état religieux proprement dit, c'est seulement dans le Nouveau Testament qu'il faut aller en chercher la réalisation. Antérieurement au Christ, les quelques figures que nous offre la Bible ne sont, en dépit de leur relief, que des esquisses, de timides ébauches. Au nombre des saints personnages qui, au témoignage des Livres

saints, se retirèrent dans la solitude, soit pour vaquer à la prière, soit pour se préparer à leur mission, on peut citer les prophètes Élie et Élisée qui groupèrent autour d'eux des disciples sur le Carmel, les naziréens, et en dernier lieu saint Jean-Baptiste, « le prince des anachorètes », comme l'appelle saint Jérôme. Cf. H. Lecerq, art. *Cénobitisme*, dans *Dict. Arch. et Lit.*, t. II, col. 3048 sq.; Suarez, *De religione*, tr. VII, l. III, c. 1.

1. *Le Christ et l'état religieux*. — C'est Notre-Seigneur qui a institué l'état religieux dans sa substance en posant les principes essentiels de la vie religieuse. Sans contraindre personne, il a lancé aux âmes généreuses un appel à la perfection en même temps qu'une invitation à la pratique des conseils évangéliques : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Matth., v, 48. Sans doute, il y a une perfection commune qui oblige tous les chrétiens : en observant les préceptes, ils acquièrent cette ressemblance avec Dieu qui est dans la charité. C'est la voie ordinaire que le Maître commence par montrer au jeune homme : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements. » Matth., XIX, 17. A ceux qui veulent faire davantage et qui, comme le jeune homme, demandent : « Que me reste-t-il à faire? Que me manque-t-il? », le Maître répond : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; puis, viens et suis-moi. » *Ibid.*, 21. Cf. Matth., XVI, 24; Marc., VIII, 34; Luc., IX, 23. On peut trouver dans les textes du Nouveau Testament qui nous rapportent ou les paroles du Sauveur et celles de saint Paul, ou la manière de vivre du Maître et des Apôtres, l'indication substantielle des trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance, qui constituent l'essence même de l'état religieux :

a) Le Christ en effet fait l'éloge solennel de la pauvreté dans le discours sur la montagne, en proclamant bienheureux ceux qui ont l'esprit de cette vertu, Matth., v, 3; Marc., X, 23; Luc., VI, 20; ailleurs il montre le danger des richesses, Matth., XIX, 23; XXV, 35; XXVI, 11; et invite ceux qui veulent le suivre à s'en détacher. Matth., XIX, 21; Luc., XVIII, 18. Lui-même donne l'exemple du détachement, « n'ayant pas où reposer sa tête ». Luc., IX, 58; Matth., VIII, 20. Il mène avec ses apôtres une vie pauvre, vivant de charité. Joa., XII, 6; Matth., XXVI, 55. Les premiers chrétiens imitèrent cette manière de vivre du Sauveur, vendant leurs biens et mettant leurs ressources en commun. Act., II, 45; IV, 34; V, 1-12.

b) Pour la chasteté, le Christ lui-même en avait vanté les avantages « en vue du royaume des cieux », Matth., XIX, 12; les cœurs purs avaient été proclamés bienheureux. Matth., v, 8; XXII, 30; Luc., XX, 34. Après le Christ, saint Paul avait insisté sur la nécessité de mortifier ses sens, Rom., VIII, 12-13; Gal., V, 17 sq.; il montre aux Corinthiens l'excellence de la virginité, sa supériorité sur l'état de mariage. I Cor., VII, 6-8, 25, 35, 38.

c) Enfin le Christ a donné lui-même l'exemple de l'obéissance à son Père et cela « jusqu'à la mort et la mort de la croix ». Phil., II, 8; Luc., X, 21; Joa., VIII, 29. A ceux qui veulent le suivre il indique la voie du renoncement, donc de l'obéissance, Matth., XVI, 24; c'est la voie qu'il a suivie lui-même, Rom., XV, 3, et dans laquelle il engage tous ceux qui aspirent à la perfection. Matth., XIX, 21. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. CLXXXVI, a. 5, sed contra; a. 8, ad 1^{um}. Et dans l'esprit du Maître cet engagement à la pratique des conseils évangéliques n'est pas seulement chose temporaire, il est envisagé comme perpétuel et irrévocable, comme le sont les vœux de religion. Cf. Luc., IX, 60-62; XVIII, 28-30. Suarez, *De religione*, tract. VII, l. II, c. II; l. III, c. II, n. 5; l. VIII, c. 1; l. IX, c. 1 sq.

L'examen de ces textes montre surabondamment

qu'il n'est point nécessaire, pour expliquer l'introduction du monachisme et de la vie religieuse dans l'Église, d'avoir recours à de prétendus emprunts faits aux « frères de Sérapis », au bouddhisme ou au néoplatonisme. Cf. Dom Besse, art. *Monachisme*, dans le *Dict. Apol.*, t. III, col. 860.

Faut-il dire, avec quelques auteurs, que le Christ en appelant ses apôtres et en les groupant autour de lui en collège a fondé le premier ordre religieux avec vœux? Suarez l'affirme, mais sans preuve, *loc. cit.*, l. III, c. II, n. 9. C'est là une pure hypothèse qui, pour n'être pas impossible ou improbable, n'a pour elle aucun argument historique direct et probant. On peut concéder que les apôtres, comme les évêques leurs successeurs, ont été constitués dans un état de perfection à communiquer (*perfectiois exercendæ*), ce qui supposait chez eux la pratique d'au moins quelques conseils, mais non pas nécessairement celle des trois conseils, en particulier du conseil de pauvreté, et de celui d'obéissance. Cf. Bouix, *De jure regularium*, t. I, p. 35 sq. Il reste vrai cependant que, par ses paroles comme par ses exemples, le Christ a posé les principes, établi les bases de la vie religieuse. Saint Thomas ne craint pas d'affirmer que « c'est aux disciples de Notre-Seigneur que remonte tout ordre religieux ». Il dit ailleurs que « les apôtres firent profession de ce qui se rapporte à l'état religieux quand ils quittèrent tout pour suivre Jésus-Christ ». II^a-II^{ae}, q. CLXXXVIII, a. 7; q. LXXXVIII, a. 4, ad 3^{um}.

Ce que Notre-Seigneur a institué, c'est l'état religieux dans sa substance et ses grandes lignes; c'est seulement dans ce sens que cet état peut être dit de droit divin ou, plus exactement, d'institution divine : *Status religiosus secundum se et quoad substantiam suam ab ipso Christo Domino immediate traditus et institutus fuit atque ita dici potest esse de jure divino non præcipiente, sed consulente. Hæc est sententia omnium catholicorum recte sentientium*, dit Suarez, *loc. cit.*, l. III, c. II, n. 3; et il cite à l'appui : saint Thomas, II^a-II^{ae}, q. LXXXVIII, a. 4; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. v, n. 25, etc. Cette institution divine ne comporte pas seulement une exhortation théorique à embrasser l'état religieux, elle confère encore à l'Église un véritable pouvoir d'établir, d'administrer et de supprimer des ordres religieux, indépendamment du pouvoir civil. C'est encore en vertu de ces pouvoirs divins que l'Église a la faculté d'approuver, par l'organe du Souverain Pontife ou du concile œcuménique, de façon définitive un institut religieux, d'admettre ou de réprouver certaines formes de vœux, d'établir certaines incapacités ou inhabiletés, de dispenser des vœux, même des vœux solennels, d'imposer la réforme aux instituts relâchés, etc. Quant aux dernières déterminations concernant le genre de vie, les conditions du noviciat ou de la profession, le costume, elles relèvent du droit purement ecclésiastique et sont variables selon les temps et les lieux.

2. *Les développements de l'état religieux*. — Les exhortations du Christ aussi bien que ses exemples ne pouvaient rester vains et sans effet; aussi, la grâce divine aidant, c'est à toutes les époques de l'histoire de l'Église que l'on voit des fidèles des deux sexes suivre les conseils évangéliques sous des formes diverses; on peut donc dire que l'état religieux, en tant qu'il constitue une profession publique des conseils et qu'il manifeste extérieurement la sainteté de l'Église, est en quelque sorte indéfectible. Cf. Bouix, *De jure regularium*, éd. de Paris, 1876, t. I, p. 172.

Ce n'est pas que l'état religieux complet, avec ses trois vœux, ait existé dès les premiers temps de l'Église, même comme une organisation embryonnaire; aucun document ne nous révèle quelque chose de semblable. Mais nous savons de façon certaine que, dès l'âge

apostolique, les conseils évangéliques ont été mis en pratique, à l'imitation du Maître et de ses premiers disciples. Et c'est seulement en ce sens qu'il faut interpréter les paroles de saint Bernard : « L'ordre religieux a existé le premier dans l'Eglise, ou plutôt, c'est par lui qu'a commencé l'Eglise... les apôtres en ont été les premiers maîtres. » *Apol. ad Guillem.*, c. x, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 912. Les Actes des Apôtres nous offrent en effet des exemples du vœu de continence, *Act.*, xviii, 18, xxi, 23 sq. : celle-ci était pratiquée par des hommes et aussi par des femmes, notamment par des veuves. I Tim., v, 11-12. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, III, c. xxix; S. Ignace, *Ep. ad Polyc.*, c. v, n. 1, *P. G.*, t. v, col. 724; Tertullien, *De velandis virginibus*, c. xi, *P. L.*, t. II, col. 904; *De exhort. castitatis*, xi, *ibid.*, col. 926. La seule pratique de la chasteté, même confirmée par un vœu, ne suffisait pas à constituer l'état religieux, mais c'était un acheminement; et il reste vrai que, dès les premiers siècles, les vierges formaient dans l'Eglise un ordre distinct, ayant une place réservée dans le lieu saint; la liturgie du vendredi saint a conservé le souvenir de cette antique discipline : dans la troisième oraison, les vierges sont nommées après les confesseurs.

A partir du III^e siècle, on voit apparaître une autre ébauche de la vie religieuse sous la forme de l'*ascétisme*. Les déserts de l'Égypte servirent de refuge aux premiers ermites, moines ou anachorètes, qui quittèrent le monde pour mener dans la solitude une vie de prière et de mortification, laquelle n'excluait pas le travail des mains. La persécution de Dèce (249-251), qui obligea les fidèles à fuir et à se cacher, ne fut sans doute pas étrangère au succès de la vie érémitique. Le plus ancien de ces anachorètes aurait été, au dire de Jérôme, saint Paul de Thèbes, surnommé le premier ermite (né vers 234); parmi ses imitateurs, le plus célèbre fut saint Antoine (251-356), auquel on peut adjoindre saint Hilarion († 371); à leur suite, les solitudes de l'Orient se peuplèrent de moines dont quelques-uns commencèrent même à se grouper en société. Mais le véritable organisateur de la vie cénobitique et l'auteur de la règle la plus ancienne est saint Pacôme († 346).

Les premiers fondements de l'état religieux étaient jetés; chez les cénobites primitifs, il n'est pas question de vœux solennels, mais la pratique des trois conseils évangéliques est de règle. Avant la fin du IV^e siècle, saint Basile († 379) avait conduit, en Asie mineure, l'institution monastique à une rare perfection et il l'avait dotée, par imitation de la règle pacômienne, d'une règle pleine de prudence et de douceur, que suivent aujourd'hui encore les moines d'Orient, uniates et schismatiques. Vers la même époque, saint Augustin avait fondé un monastère pour la vie commune de ses clercs.

D'Orient, la vie religieuse passa en Occident, principalement en Gaule, par suite des relations que ce pays eut avec les prélats d'Orient exilés, en particulier avec saint Athanase; la diffusion de la vie de saint Antoine provoqua sur notre sol une floraison de monastères avec des maîtres célèbres comme saint Hilaire ou saint Martin de Tours. Mais le véritable père de la vie monastique en Occident fut saint Benoît de Nursie († 543). Vers la fin du V^e siècle, il écrivit sa règle qui par sa sagesse et sa discrétion s'imposa peu à peu dans la plupart des monastères, surtout en Gaule. Elle finit même par supplanter celle de saint Colomban, plus austère et moins précise, qui avait connu au VI^e siècle une diffusion non négligeable, grâce aux nombreuses fondations du moine irlandais. C'est à partir de saint Benoît que l'on voit apparaître dans la règle monastique le vœu de stabilité; les autres vœux de religion prennent aussi un caractère officiel, d'où sortira plus tard ce que les canonistes ont appelé la solennité des

vœux. Il faut signaler aussi, peu après l'introduction de la règle de saint Benoît, l'apparition de l'exemption plus ou moins complète de la juridiction épiscopale. Ce fut d'abord un privilège concédé par l'évêque ou les princes ou, plus tard, découlant du fait que le monastère s'était placé sous l'autorité immédiate du souverain pontife. A partir du XI^e siècle ce qui était privilège devint la condition commune des monastères; mais les abus qui s'ensuivirent amenèrent les papes à restreindre les limites de l'exemption. Cf. Conc. de Trente, sess. xxiv, *De ref.*, c. xi.

Le succès de la règle bénédictine fut considérable; il n'y eut, durant des siècles, pas d'autre loi du monachisme en Occident, encore que les formules en fussent diverses. Parmi les modifications apportées à la forme de vie religieuse primitive, une des plus saillantes, et aussi des plus importantes pour l'orientation future de l'ordre, fut le passage des moines à l'état cléricale : d'où une diminution du travail manuel et une part de plus en plus grande faite à l'office divin et à la liturgie. En même temps, se dessinait un autre mouvement en vue de l'unification. D'après les principes posés par saint Benoît, chaque monastère constituait une famille indépendante sans aucun lien juridique avec les autres communautés similaires et sans supérieur général. Il ne saurait donc être question pendant de longs siècles de l'ordre bénédictin. La réforme monastique du IX^e siècle eut surtout pour but d'imposer à tous les moines la pratique uniforme de la règle de saint Benoît. C'est plus tard que naissent des groupes de monastères, que l'on peut appeler des congrégations, soit aux fins de ramener la discipline à l'antique rigueur, soit en vue de procurer une plus grande unité sociale. La plus importante de ces réformes fut celle de Cluny, à laquelle présida saint Odon, deuxième abbé de ce monastère (927-941); du X^e au XI^e siècle cette puissante congrégation unifia l'observance bénédictine dans une grande partie de l'Occident. A côté des réformes, il y eut des réactions contre la conception bénédictine de l'état religieux : si l'on conserve l'esprit de la règle, on y fait de telles modifications que ce sont vraiment de nouveaux ordres qui se fondent avec une tendance marquée pour la vie érémitique. A cette catégorie appartiennent les camaldules, fondés par saint Romuald († 1027), les vallombrosiens, fondés par saint Jean Gualbert († 1073), les chartreux fondés en 1084 par saint Bruno. Un peu plus tard les cisterciens, moines blancs, sont fondés par saint Robert en 1098, mais le grand promoteur fut saint Bernard († 1153).

Dans ce même XI^e siècle, il faut signaler la naissance de véritables congrégations de *chanoines réguliers* qui adoptèrent substantiellement la forme de vie et les règles de l'état religieux. Parmi ces familles de clercs qui subsistent encore aujourd'hui, signalons les chanoines du Latran et les prémontrés, dont le fondateur fut saint Norbert, en 1120.

C'est encore vers cette époque qu'il faut placer la création des *ordres militaires*, dans un but de charité, soit pour protéger les pèlerins de Terre sainte ou défendre les fidèles aux marches de la chrétienté, soit pour l'exercice de l'hospitalité. Le plus célèbre, celui des templiers ou des pauvres soldats du Christ, fut fondé en 1128; il fut supprimé par Clément V au concile de Vienne (1312). Deux subsistent encore de nos jours : l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem ou des chevaliers de Malte, qui est le premier en date (1118), et l'Ordre des chevaliers teutoniques, qui remonte à l'an 1190. Ils ont conservé l'essentiel de l'état religieux, mais ont orienté leur activité vers des buts nouveaux.

Au XIII^e siècle, on assiste à l'efflorescence extraordinaire des ordres dits *mendiants* : franciscains, dominicains, carmes, ermites de saint Augustin. Afin de modérer cette ardeur à fonder des instituts nouveaux

et pour éviter la confusion qui pouvait en résulter, le IV^e concile du Latran (1215) interdit la fondation de nouveaux ordres mendiants. Le II^e concile de Lyon (1274), voyant que ce décret avait pratiquement été méconnu, supprima tous les ordres fondés illégalement depuis 1215 et non approuvés par le Saint-Siège; il voua même à l'extinction la plupart de ceux qui avaient reçu cette approbation, à l'exception des quatre grands ordres susnommés.

Les ordres de femmes s'étaient développés parallèlement à ceux d'hommes; on y suivait une règle analogue et les religieuses étaient soumises à la juridiction des prélats réguliers. Au xvi^e siècle, le pape saint Pie V, voulant enrayer la multiplication des instituts qui menaçait de jeter la confusion dans l'Église, ordonna, en 1566 et 1568, la suppression de toutes les congrégations de femmes érigées sans clôture et sans vœux solennels. Ces mesures étaient, au dire de Cajétan, trop radicales, cf. Suarez, *op. cit.*, tract. vii, l. II, c. xvi, n. 4 sq.; aussi ne furent-elles pas appliquées à la lettre : quelques instituts échappèrent. Bientôt une tolérance s'établit et les congrégations à vœux simples se multiplièrent sous la forme de tertiaires régulières à côté des grands ordres.

À partir du xviii^e siècle, on vit se fonder un bon nombre de congrégations absolument indépendantes des anciens ordres : frères de la Doctrine chrétienne, de saint Jean-Baptiste de la Salle, passionistes, rédemptoristes, etc.; chez les femmes, les visitandines, les filles de la Charité, pour ne citer que les plus illustres.

Les nouveaux besoins de l'Église avaient amené au xix^e siècle une expansion considérable des instituts à vœux simples consacrés aux œuvres d'enseignement et de charité; Léon XIII, par la Constitution *Conditæ*, 8 décembre 1900, régla les droits et devoirs respectifs des Ordinaires et des autorités religieuses dans les congrégations de droit diocésain ou de droit pontifical. Puis, afin de guider les fondateurs et les évêques dans l'érection de nouveaux instituts, la S. C. des Évêques et Réguliers publia un règlement ou *Normæ* (28 janvier 1901) concernant les nouvelles fondations. Après la promulgation du Code, qui est aujourd'hui la principale source du droit des réguliers, can. 492-672, de nouvelles *Normæ* ont été publiées (6 mars 1921) par les soins de la S. C. des Religieux, précisant la législation en cette matière complexe; enfin, de nouveaux décrets, émanant de la même Congrégation viennent, à intervalles plus ou moins rapprochés, compléter et mettre à jour la discipline concernant la vie religieuse. Cf. Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 4^e éd., p. 4, n. 3.

II. DÉFINITION ET DIVISION. — 1^o *Définition des termes.* — La signification des différents termes en usage pour désigner les diverses formes de la vie religieuse a fort évolué au cours des âges. Aussi constatait-on jadis des hésitations, parfois même le désaccord, chez les auteurs traitant cette matière. La jurisprudence ecclésiastique n'était d'ailleurs pas toujours logique avec elle-même et n'employait pas les mots dans un sens uniforme. Pour mettre fin à ces flottements qui souvent engendraient la confusion, le Code canonique a donné des différents termes en usage une définition officielle et précise qu'il n'est plus permis d'ignorer, et à laquelle désormais écrivains et commentateurs devront se tenir. Cf. can. 488.

1. *Religion.* — Avant le Code, le mot religion (en latin *religio*, surtout si on y ajoutait le qualificatif *formalis*) était une appellation réservée aux familles religieuses à vœux solennels. Le terme *institut* avait au contraire une portée générale et servait à désigner n'importe quelle famille religieuse, soit à vœux simples soit à vœux solennels. Aujourd'hui, les deux termes sont synonymes et ont tous deux une signification

générique; on les emploie indifféremment l'un pour l'autre, du moins en français. Le Code définit une *religion* : « une société, approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dont les membres, conformément aux lois propres de cette société, émettent des vœux publics, perpétuels ou temporaires — ces derniers devant être renouvelés quand le temps est écoulé — et tendent ainsi à la perfection évangélique. » Cette définition convient également à l'*institut religieux*, expression plus couramment employée en français que le terme religion, encore qu'elle ne se trouve pas dans le Code.

2. Le titre d'*ordre religieux* est réservé aux religions dans lesquelles les membres, ou seulement quelques-uns d'entre eux, selon les règles ou constitutions, émettent des vœux solennels. Le fait que, dans un institut, certains religieux ne prononcent que des vœux simples (par exemple dans la Compagnie de Jésus), ne l'empêche pas d'être un ordre au sens strict. C'est d'ailleurs une règle imposée par Pie IX, 19 mars 1857, à tous les ordres d'hommes, et par Léon XIII, 3 mai 1902, à tous les ordres de femmes, que tous les sujets émettent, avant la profession solennelle, une profession simple et même temporaire.

Un institut dans lequel ne sont émis que des vœux simples, soit temporaires, soit perpétuels, est à proprement parler une *congrégation*; on dit habituellement congrégation religieuse, pour la distinguer des congrégations romaines. On se gardera également de confondre cette expression avec la dénomination de *congrégation monastique*, qui sert à désigner « le groupement ou réunion d'un certain nombre de monastères indépendants sous un même supérieur ». Ces groupements affectent les monastères eux-mêmes en tant que personnes morales et non les religieux en tant qu'individus; leur but est de conserver la régularité de l'observance et d'éviter le relâchement grâce aux visites faites par le supérieur de la congrégation, sans préjudice de l'autonomie des maisons particulières. Ainsi sont organisées les anciennes congrégations françaises d'ursulines, par exemple celle de Bordeaux, etc. De même les congrégations bénédictines du Mont-Cassin, de Solesmes, de Beuron; ces dernières sont, de plus, unies en une fédération sous la présidence d'un abbé-primat qui réside à Rome.

3. Une religion est dite *exempte* lorsqu'elle est soustraite à la juridiction de l'Ordinaire du lieu. L'exemption appartient de droit commun à tous les ordres religieux d'hommes et de femmes, pourvu que, s'il s'agit de femmes, les moniales soient soumises à des supérieurs réguliers. Can. 615 et 488, 7^o. Cependant les moniales de France et de Belgique, qui n'ont plus les vœux solennels, ne jouissent pas de l'exemption. Les simples congrégations religieuses ne sont pas exemptes de droit; certaines d'entre elles bénéficient pourtant de l'exemption, en vertu d'un indult ou d'une concession spéciale : de ce nombre sont les r. demptoristes, les passionistes, etc.

4. Les instituts religieux sont de *droit pontifical* ou de *droit diocésain*. Sont de droit pontifical ceux qui ont obtenu du Saint-Siège l'approbation, ou du moins le « décret de louange ». Ceux qui, érigés par les évêques, n'ont pas obtenu ce décret sont dits de droit diocésain.

5. On appelle *religion cléricale* ou « institut de clercs » une religion dont la plupart des membres sont prêtres ou se destinent à la prêtrise; sinon, la religion est dite *laïque*. Il faut remarquer cependant que le nombre des religieux clercs ou laïcs ne suffit pas à lui seul à déterminer le caractère d'un institut; on tient compte pratiquement de la prépondérance donnée aux uns ou aux autres dans le gouvernement : ainsi, une religion garde le titre de « cléricale », même si les prêtres ou les clercs y sont moins nombreux que les frères laïcs, pourvu que

les premiers conservent la part principale dans le gouvernement. Ainsi en est-il des frères de Saint-Vincent de Paul, des marianistes (fondés par le P. Chaminade). Inversement une religion est dite *laïque*, même si parmi ses membres se trouvent quelques prêtres chargés du service religieux, lesquels prêtres d'ailleurs ne prennent, sauf dispense spéciale, aucune part dans le gouvernement de l'institut; tels les frères de Saint-Jean de Dieu.

6. *Maison religieuse* est un terme absolument général qui sert à désigner tout domicile particulier d'une religion. *Maison de réguliers* indique la maison d'un ordre. *Maison formée* désigne une maison religieuse dans laquelle résident au moins six religieux profès, dont quatre au moins sont prêtres s'il s'agit d'une religion cléricale. Pour les instituts de frères ou de religieuses, les exigences du droit sont différentes : il n'est pas requis que la majorité des membres demeurant dans la maison appartiennent à la catégorie de ceux qui peuvent gouverner l'institut; on admet pratiquement que trois religieuses professes de chœur et trois professes converses suffisent à constituer une maison formée.

Le Code se sert parfois du mot *monastère* pour désigner certaines maisons religieuses. Le terme s'applique non seulement aux maisons de moines ou de moniales (can. 494-497, 512), mais encore à des établissements religieux « sui juris ». Can. 632. Juridiquement parlant (et quoi qu'il en soit de l'usage vulgaire), l'appellation de monastère est réservée aux maisons d'un ordre religieux et ne saurait être employée pour désigner celle d'un simple institut. La S. C. des Religieux a l'habitude de supprimer ce terme lorsqu'elle le rencontre dans les constitutions d'un institut à vœux simples que l'on soumet à son approbation.

Les monastères d'hommes sont aussi appelés *abbayes* lorsqu'à leur tête se trouve un abbé.

Le terme *couvent* désigne proprement une maison de religieux mendiants, encore que dans le langage courant il ait une acception plus large. — De plus, beaucoup de maisons religieuses tirent leur nom de leur destination; on dit un *noviciat*, un *collège*, une *résidence*. La maison *généralice* est celle qui sert de résidence au supérieur général. Chez les religieuses, on l'appelle aussi *maison-mère*, même si cette maison n'est plus le berceau de la communauté.

L'expression *maison filiale* est susceptible de plusieurs significations : au sens le plus large, elle désigne toute maison qui tire son origine d'une autre d'où elle a essaimé, sans que pourtant cette filiation implique aucune dépendance. Au sens moins large, les maisons filiales sont toutes celles qui dépendent de quelque manière d'une maison centrale, maison-mère ou maison généralice. Au sens strict (qui est le sens usité dans les documents émanant de la S. C. des Religieux, cf. *Acta ap. Sedis*, t. xvi, 1924, p. 95), une maison filiale est une maison religieuse totalement dépendante d'une autre à laquelle elle est rattachée de telle sorte qu'elle ne forme pas une communauté distincte quant aux biens et quant au gouvernement; telle est souvent la condition des nouvelles fondations qui n'ont pas encore des religieux en nombre suffisant ni les ressources nécessaires à leur subsistance; c'est aussi le cas, dans certains ordres, des fermes établies avec trois ou quatre religieux pour les faire valoir, et aussi des simples prieurés; il faut en dire autant, pour certaines congrégations, des écoles, ouvroirs, dispensaires où quelques religieuses sont détachées de façon permanente ou seulement intermittente.

7. La *province* est le groupement, sous un supérieur unique, de plusieurs maisons appartenant au même institut religieux. Cette division administrative, qui porte parfois le nom de *vicarie*, *circarie*, *district*, avant

l'organisation définitive en province, marque une dépendance très étroite des supérieurs locaux et de leurs maisons vis-à-vis du supérieur provincial. Cette organisation hiérarchique se rencontre dès le XIII^e siècle dans les ordres franciscain et dominicain.

Un monastère indépendant (*sui juris*) est une maison religieuse dont le gouvernement intérieur est autonome; cette autonomie est incompatible avec l'organisation en province dont on vient de parler; elle n'exclut pas cependant la dépendance d'un généralat même à pouvoirs très étendus, comme c'est le cas pour les chartreux et les camaldules. En général, les monastères de moniales sont indépendants; toutefois les pouvoirs de l'abbesse ou de la prieure sont limités par ceux que le droit reconnaît aux Ordinaires et aux supérieurs réguliers dont dépendent ces monastères.

8. D'après la définition donnée par le Code, le nom générique de *religieux* convient à tous ceux qui ont émis des vœux dans un institut quelconque, can. 488, 7^o; les novices, à strictement parler, n'ont pas droit à ce titre, à moins que l'on ne dise « les religieux novices ».

On appelle *religieux de vœux simples* ceux qui ont fait profession (temporaire ou perpétuelle) dans une congrégation, — et *réguliers* ceux qui ont fait profession soit de vœux simples soit de vœux solennels, dans un ordre. Avant le Code, le terme « religieux » était, dans son sens strict, réservé aux seuls réguliers; aujourd'hui il a, de par le droit, une signification tout à fait générale. Une déclaration solennelle de Grégoire XIII, 25 mai 1584, reconnut la qualité de réguliers à tous les membres de la Compagnie de Jésus, même aux scolastiques et aux coadjuteurs qui ne font que des vœux simples. Constit. *Ascendente Domino*.

Les *sœurs* sont des religieuses à vœux simples. Les *moniales* sont des religieuses à vœux solennels; ce dernier terme désigne aussi, sauf si le contexte ou la nature des choses indiquent le contraire, les religieuses appartenant à un institut à vœux solennels, mais dont les vœux sont simples dans certaines régions, en vertu d'une prescription du Saint-Siège. Le mot « religieuses » est général et peut désigner des sœurs ou des moniales.

Sont moniales au sens du droit : les bénédictines, clarisses, colettines, certaines chanoinesses de Saint-Augustin, les carmélites, les dominicaines du second ordre, les ursulines (celles qui furent fondées avant la Révolution), les visitandines, etc... Bien que, depuis le début du XIX^e siècle, les membres de ces instituts ne puissent plus en France (Nice et la Savoie exceptées) et en Belgique émettre des vœux solennels, le droit leur conserve le titre de moniales. De plus, un décret de la S. C. des Religieux, en date du 23 juin 1923, les autorise à demander au Saint-Siège la faculté d'émettre à nouveau la profession solennelle qui est de règle d'après leurs constitutions; leur clôture devient alors papale. — Aux États-Unis, les vœux solennels ne sont autorisés pour les femmes que dans quelques monastères de la Visitation.

9. Les supérieurs *majeurs* sont, aux termes du Code : l'abbé-primat, l'abbé supérieur d'une congrégation monastique, l'abbé d'un monastère autonome même affilié à une congrégation monastique, le supérieur général d'une religion, le provincial, leurs vicaires et tous ceux qui possèdent une autorité semblable à celle des provinciaux (comme sont, par exemple, les visiteurs dans certains ordres).

Ce qui est dit dans le droit au sujet des religieux s'applique aussi aux religieuses, à moins que le contexte ou l'objet n'y contredisent évidemment. Mais la réciprocité n'est pas vraie. Can. 490.

10. A côté des instituts religieux proprement dits, il existe des *sociétés* soit d'hommes soit de femmes dont les membres vivent en commun à la façon des religieux sous l'autorité d'un supérieur et selon des constitu-

tions approuvées, mais sans être liés par des vœux. Le Code les assimile souvent aux religieux, bien que ce nom ne leur convienne pas à proprement parler. Ces sociétés peuvent être cléricales ou laïques, de droit pontifical ou de droit diocésain. Citons parmi elles les oratoriens, sulpiciens, pères blancs, filles de la charité de Saint-Vincent-de-Paul, etc...

11. En termes de droit ecclésiastique, on réserve le nom de *règle* à l'ensemble des principes ou normes de vie selon la perfection évangélique, qui furent proposés à leur disciples par les premiers organisateurs de la vie religieuse; c'est dans ce sens que l'on parle de la règle de Saint-Benoît, de Saint-Basile, etc... Les *constitutions* sont les lois ou prescriptions particulières aux divers instituts qui se rattachent à une même règle. La règle sert donc souvent de fondement aux constitutions; toutefois, depuis le xvi^e siècle, beaucoup d'instituts ne suivent aucune des anciennes règles et n'ont d'autre norme que les constitutions pour diriger leur activité. Dans le langage courant on confond souvent règle et constitutions, bien que la distinction juridique subsiste, même après le Code.

Aux constitutions viennent souvent s'ajouter le *directoire* et le *coutumier*. Dans le premier sont développés les principes ascétiques dont s'inspire l'institut. Le second est un recueil où sont détaillées les actions quotidiennes, la réglementation propre à certains jours ou à certains offices.

2^e *Division des religieux*. — Tous les instituts religieux, si nombreux et si variés dans l'Église, se ressemblent quant à la substance. Ils ont même but premier et général : s'efforcer d'aimer davantage Dieu et le prochain, imiter et suivre le Sauveur, modèle divin proposé aux hommes; mêmes moyens essentiels : renoncer publiquement au siècle par la profession des trois vœux, qui consacrent l'homme tout entier au service de Dieu.

La diversité des religions ne peut donc venir que d'un but secondaire et particulier poursuivi, ou bien de moyens spéciaux mis en œuvre pour atteindre ce but. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. cxxxviii, a. 1. Les causes qui sont à l'origine de cette diversité sont d'ordres différents : ici c'est un essai de réforme, de retour à l'esprit primitif qui a créé un nouvel institut; là ce sont des besoins nouveaux de l'Église ou de la société qui ont fait surgir une fondation; d'autres fois on a voulu répondre à des exigences ou aspirations spirituelles qui ne trouvaient pas leur satisfaction dans les formules existantes, ou bien encore, on s'est adapté à des dispositions physiques de tempéraments qui demandaient un adoucissement des règles anciennes. A vrai dire, ces divergences sont souvent plus accidentelles que substantielles, et la distinction entre les divers instituts religieux est moins une question d'espèce qu'une question de nombre et de régime ou gouvernement. Cf. Suarez, *op. cit.*, tr. ix, l. I, c. 1, n. 6.

Cette variété des formes de la vie religieuse, surprenante au premier abord, ne doit cependant pas nous étonner. Elle est un signe de l'extraordinaire fécondité de l'Église qui, en proposant à ses fidèles un modèle infiniment parfait, les laisse libres de s'attacher à l'aspect qui convient le mieux aux forces, au tempérament et aux besoins de chacun. Pour les uns c'est l'esprit d'oraison ou de pénitence, pour d'autres les œuvres de miséricorde spirituelle ou corporelle, pour d'autres enfin le zèle pour la conversion des pécheurs, des infidèles, des hérétiques, pour l'instruction et l'éducation de la jeunesse, etc... Sans doute, cette variété, si raisonnable et même si souhaitable, pourrait facilement tourner à l'excès si elle n'était maintenue dans de justes limites; aussi l'Église ne se fait pas faute de réprimer dans le présent, comme dans le passé, la multiplication abusive des instituts. Cf. *Decret.*, l. III, tit.

xxxvi, c. 9; l. III, tit. xvii, cap. unic. in *Sexto*. C'est ainsi qu'en 1897 la S. C. des Evêques et Réguliers a adopté des règlements très sages pour prévenir une floraison par trop exubérante de nouveaux instituts. Un décret de Pie X, *Dei providentis*, 16 juillet 1906, fit aux Ordinaires une obligation d'obtenir la permission du Saint-Siège avant d'autoriser ou d'approuver une nouvelle fondation. Dans le même sens le canon 492 exige que les évêques avertissent le Saint-Siège avant l'érection de toute nouvelle congrégation.

1. Une des plus anciennes divisions de l'état religieux fut celle qui établit une distinction entre les hommes et les femmes relativement aux obligations et au genre de vie. Bien que les femmes soient, au même titre que les hommes, aptes à la poursuite de la perfection, il reste vrai qu'elles sont exclues de l'état clérical et qu'en général elles ne peuvent suivre servilement les règles qui conviennent aux hommes. C'est pourquoi, dès les premiers siècles de l'Église, les ordres religieux furent divisés en deux groupes : les *réguliers* et les *moniales*. Il arriva souvent dans la suite que les règles du même fondateur furent suivies par les religieux hommes et, dans la mesure du possible, par les femmes, de sorte que l'on eut comme deux branches du même ordre, celui des hommes étant la principale; on l'appelle parfois pour cette raison le « premier ordre », les moniales formant le « second ordre ». Cette division des religieux des deux sexes apparaît beaucoup plus marquée dans les simples congrégations.

2. A considérer l'essence même de l'état religieux, il faut, avec le code, distinguer un triple groupe :

a) D'abord les *ordres religieux* (soit d'hommes soit de femmes), appelés aussi religions « formelles », parce qu'en eux se retrouve l'état religieux strictement complet dans toute son essence. Leurs profès, qui émettent des vœux solennels, constituent la catégorie des réguliers proprement dits. De ce nombre sont les ordres de Saint-Basile, de Saint-Benoît, de Saint-Dominique, de Saint-François, les barnabites, les jésuites, etc...

b) A leur suite se placent les *congrégations religieuses*, lesquelles conservent encore l'essentiel de l'état religieux complet, mais de façon moins stricte et moins ferme, puisque leurs vœux n'étant pas solennels constituent un lien moins étroit et dont on obtient plus facilement dispense. Ces vœux restent des vœux publics, c'est-à-dire reçus au nom de l'Église, mais simples, dépourvus de cette solennité à laquelle la tradition ecclésiastique reconnaît une plus grande fermeté. Les membres de cette catégorie sont appelés religieux, par opposition aux réguliers. De ce nombre sont les passionistes, les rédemptoristes, etc...

c) Enfin viennent les *associations religieuses* dans lesquelles on ne retrouve l'essence de l'état religieux qu'au sens large ou seulement de façon partielle : les sujets n'y émettent que l'un ou l'autre des trois vœux, ou bien, s'ils font profession complète, ne la font que pour un temps, ou seulement de façon privée, sans reconnaissance officielle de l'Église. Parfois aussi ils se contentent de la vie commune avec promesse ou serment de stabilité ou de persévérance. A cette catégorie appartiennent des associations de fondation assez récente, auxquelles on donne vulgairement (non au sens canonique) le nom d'institut, congrégation, société. Ainsi les lazaristes, les oratoriens, les sulpiciens les filles de la charité de Saint-Vincent-de-Paul, les oblats de Saint-Philippe-de-Néri, chez lesquels il n'y a pas de profession religieuse proprement dite.

3. D'après le genre de vie que mènent les sujets et la fin prochaine à laquelle ils tendent, on distingue :

a) les *ordres contemplatifs*, dont les membres sont voués principalement et d'après leur institution, à la prière et à la contemplation des mystères divins : tels

les basiliens, les bénédictins, les cisterciens, les camaldules, les chartreux, etc...

b) Les ordres *actifs*, fondés spécialement pour exercer les œuvres de miséricorde temporelle ou spirituelle: ordres hospitaliers ou militaires, congrégations enseignantes.

c) Les ordres appelés *mixtes* qui unissent la vie active à la vie contemplative : chanoines et clercs réguliers, mendiants (prémontrés, carmes, franciscains, dominicains, théatins, barnabites, jésuites et beaucoup d'autres spécialement parmi les congrégations de fondation récente). Il faut remarquer que plusieurs instituts religieux qui sont aujourd'hui de caractère mixte, menaient à l'origine et lors de leur fondation une vie plutôt contemplative. Le changement survenu tient le plus souvent à l'habitude que prirent peu à peu leurs membres de recevoir les ordres sacrés; à l'origine ils étaient laïques; l'ordination les orienta tout naturellement vers le ministère des âmes.

A noter aussi que cette division en ordres contemplatifs et actifs ne doit pas faire croire qu'il y a entre les deux genres de vie une cloison étanche; ainsi que le remarque saint Thomas, la vie contemplative doit directement ou indirectement conduire à l'action et l'action, si elle veut n'être point stérile, doit s'appuyer sur la contemplation. II^a-II^a, q. CLXXX-CLXXXI; q. CLXXXII, a. 1; q. CLXXXVIII, a. 6.

4. A considérer la *règle*, on distingue d'une part les ordres religieux qui observent les quatre règles anciennes, et d'autre part les instituts qui ont leurs constitutions propres ou des règles autres que les quatre principales, tels les chartreux, barnabites, jésuites, camilliens, etc...

Les quatre règles anciennes sont : a) celle de Saint-Basile, suivie surtout par les moines orientaux; b) celle de Saint-Benoît, qui fut adoptée par les camaldules, les cisterciens, les olivétains et nombre d'autres familles religieuses; c) celle de Saint-Augustin (tirée de ses écrits, car lui-même n'écrivit aucune règle) est encore généralement observée par les chanoines réguliers (du Latran, de l'Immaculée-Conception, prémontrés) et aussi par les théatins, somasques, dominicains, servites, etc...; d) la règle de Saint-François, laquelle est triple. Celle du premier ordre, pour les hommes, régit aujourd'hui trois familles : les frères mineurs, les conventuels, les capucins. Celle du second ordre est destinée aux femmes : clarisses et colettines (réformées) à vœux solennels. Enfin la règle du troisième ordre ou tiers ordre, qui peut être séculier (pour les chrétiens de l'un ou l'autre sexe vivant dans le monde) ou régulier, englobe un nombre imposant de congrégations d'hommes ou de femmes. Cf. la constitution *Rerum conditio*, du 4 octobre 1927, par laquelle Pie XI approuve la nouvelle règle du tiers ordre régulier franciscain et abroge l'antique règle remontant à Léon X, *Acta ap. Sedis*, t. XIX, 1927, p. 361.

5. Sous le rapport de la *pauprété*, on distingue les religieux *non-mendiants* et les *mendiants*; ces derniers peuvent l'être au sens large ou au sens strict. Sont mendiants au sens strict les ordres religieux qui, de par leur institution primitive et de par leurs constitutions, ne peuvent posséder en commun aucun bien meuble ou immeuble dont ils pourraient tirer un revenu stable; ils n'ont d'autres ressources que le hasard de la mendicité. Le concile de Trente, sess. XXV, c. 3 de *regul.*, ayant accordé aux monastères de mendiants le droit de posséder en commun des immeubles, une exception formelle fut faite pour les frères mineurs et les capucins, qui restent les seuls mendiants au sens strict. D'autres ordres, par exemple les jésuites et les carmes déchaussés, ont renoncé au moins partiellement au privilège accordé par le concile de Trente et

s'engagent par vœu à ne posséder que les biens meubles reçus en aumône, du moins dans les maisons professes.

6. Sous le rapport de l'administration intérieure et de la forme des constitutions, les instituts sont les uns *centralisés*, possédant une hiérarchie interne qui les relie au supérieur général, au provincial, au supérieur local; les autres sont constitués de maisons *autonomes*, n'ayant que des liens assez lâches les unes avec les autres, mais sans interdépendance; ce sont ordinairement des ordres de chanoines réguliers ou de moines.

7. Au point de vue du gouvernement extérieur, c'est-à-dire des rapports avec les Ordinaires des lieux, les religieux sont *exempts* s'ils sont soustraits à la juridiction épiscopale; dans ce cas ils sont soumis immédiatement au souverain pontife, sauf dans les cas où celui-ci délègue de façon habituelle ses pouvoirs aux évêques. Sur les religieux *non-exempts* l'évêque peut exercer son pouvoir ordinaire ou délégué; cependant ce pouvoir même est soumis à certaines limitations lorsque l'institut a reçu du Saint-Siège l'approbation de ses règles; dans ce cas, l'évêque ne peut ni changer celles-ci, ni supprimer l'institut ou même une de ses maisons.

On se gardera d'assimiler dans tous les cas religion exempte avec religion de droit pontifical : un institut religieux peut être de droit pontifical (après le décret de louange ou l'approbation) sans être pour autant complètement soustrait à l'autorité de l'évêque.

L'antique division des religieux en cénobites et anachorètes ou ermites n'a plus de raison d'être aujourd'hui; d'après le droit actuel, tous les religieux sont nécessairement cénobites, la vie commune étant une condition essentielle à l'état religieux. Les ermites ou solitaires, s'il en existe encore, ne sont pas reconnus par l'Eglise comme ayant la qualité de religieux. Cf. Suarez, *op. cit.*, tract. IX, l. I, c. II.

III. COMMENT ON DEVIENT RELIGIEUX. — 1^o *Érection ou fondation d'un institut*. — Pour fonder un ordre religieux, dans lequel au moins une partie des membres émettent des vœux solennels, l'intervention du pouvoir suprême, pape ou concile général, est requise. S'il s'agit au contraire d'une simple congrégation religieuse, les évêques ont un droit d'érection reconnu par le Code, can. 492; cependant ils ne peuvent entreprendre aucune fondation de ce genre sans avoir préalablement consulté le Saint-Siège. S'il s'agit de tertiaires vivant en commun, il faut de plus que le supérieur général du premier ordre les agrée à son institut.

Les *Normæ* publiées par la S. C. des Religieux en 1921, *Acta ap. Sedis*, t. XIII, p. 312, précisent les démarches à faire avant d'entreprendre la fondation d'une congrégation religieuse; s'il ne s'agit que d'accorder à quelques pieux fidèles l'autorisation de se réunir pour « s'exercer » aux obligations de la vie religieuse, sans prononcer de vœux publics, sans habit spécial, sans donner au groupement un nom de religion, l'Ordinaire est compétent pour doter cette association d'une existence légale. Le Saint-Siège n'aura à intervenir qu'au moment où l'on voudra donner à l'entreprise les formes propres à la vie religieuse.

Le « fondateur » (qui sera ordinairement un prêtre ou un religieux) devra d'abord trouver un évêque qui veuille bien se charger de l'institut projeté et l'agréer à son diocèse. Ensuite, il adressera à la S. C. des Religieux un mémoire contenant les renseignements suivants : nom et qualités du fondateur, but poursuivi par l'institut, titre donné à la congrégation, détail du vêtement pour les novices et les profès, etc... Ni le nom ni le costume d'un institut déjà existant ne peuvent être pris par une nouvelle fondation. Can. 492.

Lorsque la S. C. des Religieux aura accordé le *nihil obstat*, l'évêque diocésain rédigera un acte formel d'érection, qui donnera à la nouvelle association la personnalité juridique. Les constitutions seront rédi-

gées en conformité avec les prescriptions canoniques et les directives fournies par le Saint-Siège. La congrégation ainsi établie est de droit diocésain et elle conserve cette qualité même si, avec le temps, elle s'est répandue dans plusieurs diocèses. Pour fonder une première maison dans un autre diocèse, l'autorisation de l'Ordinaire de la maison-mère est requise; celui-ci pourtant n'a jamais les pouvoirs d'un supérieur général, car chaque Ordinaire exerce, dans les limites prévues par le droit et à l'exclusion de tout autre, sa juridiction sur les maisons situées dans son diocèse.

Lorsque l'institut aura acquis un développement suffisant et donné des preuves certaines de sa vitalité et de son utilité, une approbation positive pourra être demandée au Saint-Siège. Celle-ci se donne habituellement à différents degrés.

1. Le premier stade est le *décret de louange*, accordé à la demande du supérieur général et de ses assistants ou conseillers; cette demande doit être appuyée par des lettres testimoniales secrètes fournies par les Ordinaires des différents diocèses dans lesquels s'est répandu l'institut. Lorsque le décret de louange a été obtenu, l'institut cesse d'être de droit diocésain et devient de droit pontifical.

2. Le second degré est le *décret d'approbation*. Celui-ci fait l'objet d'une nouvelle demande accompagnée d'une relation complète de l'état de l'institut et de nouvelles recommandations des Ordinaires. Habituellement cette approbation définitive n'est accordée qu'après qu'un assez long temps s'est écoulé depuis l'octroi du décret de louange; cependant, dans des cas très rares, l'approbation est donnée directement sans que le décret de louange ait précédé.

L'approbation au moins provisoire des constitutions se fait assez souvent en même temps que l'approbation de l'institut. Elle comporte ordinairement une triple étape: tout d'abord un renvoi avec observations (*dilatatio cum animadversionibus*), puis une approbation provisoire (*approbatio ad experimentum*), enfin l'approbation définitive (*definitiva*).

2^o *Érection d'une province ou d'une maison religieuse*. — 1. Lorsqu'une religion est de droit pontifical, tout ce qui concerne l'érection ou la modification d'une province, aussi bien que sa suppression est du ressort exclusif du Saint-Siège. L'intervention du même pouvoir est nécessaire pour détacher d'une congrégation monastique des monastères indépendants et les unir à une autre.

Le Code ne prévoit pas l'érection de provinces dans un institut de droit diocésain; il est rare en effet qu'un institut arrive à une telle importance avant l'obtention du décret de louange. Si, dans un cas particulier, pareil besoin se faisait sentir, il y aurait lieu de solliciter préalablement l'approbation de la congrégation par le Saint-Siège.

2. S'il s'agit d'une simple « maison religieuse », la permission émise du Saint-Siège est requise dans trois cas: a) pour l'érection de toute maison *exempte* (formée ou non), que cette maison appartienne à un ordre ou à une congrégation; b) pour l'érection d'un monastère de moniales, même si ces dernières sont, de par leur fondation, sous la juridiction de supérieurs réguliers; c) pour fonder une maison religieuse quelconque dans les régions soumises à la S. C. de la Propagande. A noter cependant que les vicaires et préfets apostoliques ont la compétence nécessaire pour établir dans leurs territoires respectifs des écoles, hôpitaux, hospices, stations de missions, etc..., desservis par des religieux ou des religieuses; ces fondations ne constituent pas, du seul fait du travail de leurs membres, des maisons religieuses au sens du droit.

Dans les trois cas susdits, il faudra en outre, sauf privilège apostolique, le consentement écrit de l'Ordinaire

du lieu où devra se faire l'érection; ce consentement devra régulièrement être obtenu avant le recours au Saint-Siège et figurer dans la demande d'autorisation.

Pour l'érection de toute autre maison religieuse, non-exempte ou de droit diocésain, la permission de l'Ordinaire du lieu suffit; le Code n'exige pas expressément qu'elle soit donnée par écrit, mais on peut le conclure légitimement par analogie juridique. Can. 497. Les monastères de moniales, en France et en Belgique, qui ne sont plus qu'à vœux simples (c'est le plus grand nombre), semblent ne relever que des Ordinaires quant à l'érection de nouveaux monastères; le Saint-Siège a en effet maintes fois déclaré que ces sortes de moniales restaient sous la dépendance des évêques.

Dans tous les cas, aucune maison religieuse ne sera établie, si l'on ne peut juger prudemment que ses propres revenus ou les aumônes ordinaires ou d'autres ressources, assureront aux membres de la communauté le logement et l'entretien convenables. Can. 496. Dans l'ancien droit s'ajoutait la défense d'établir une nouvelle maison religieuse dans le périmètre déterminé d'un monastère déjà existant. Bien que le Code ne mentionne plus aucune prohibition de ce genre, les lois de la discrétion et les règles de la charité n'en conservent pas moins toute leur opportunité.

L'autorisation d'ériger une maison comporte: 1. pour les religions cléricales, la faculté de posséder une église ou un oratoire annexé à la maison, pourvu que l'emplacement ait été approuvé par l'Ordinaire du lieu; de plus, la permission d'exercer le saint ministère, en se conformant aux règles du droit; 2. pour tous les instituts, la faculté de s'adonner aux œuvres pies qui leur sont propres, moyennant l'observation des conditions annexées à l'autorisation de fonder.

3^o *L'admission en religion*. — Elle comporte, selon les règles du droit actuel, une triple étape: le postulat, le noviciat, la profession. Tout catholique, libre d'empêchement légitime, guidé par une intention droite et capable de remplir les obligations de la vie religieuse peut être admis en religion. Can. 538.

1. *Le postulat*. — C'est un temps d'épreuve préliminaire à la prise d'habit et à l'entrée au noviciat. Il a pour but de permettre aux supérieurs de se rendre compte des aptitudes des candidats à la vie religieuse, et à ceux-ci de prendre connaissance de leurs futures obligations. L'institution est fort ancienne; on dit que les moines d'Orient et d'Égypte exigeaient de ceux qui demandaient à être admis dans un monastère, une série d'épreuves plus ou moins longues. La règle de Saint-Benoît fixa le temps de l'épreuve à quelques jours au moins. La plupart des constitutions des ordres monastiques avaient adopté cette norme avec plus ou moins d'uniformité, si bien que, dès avant le Code, le postulat était un usage sanctionné par la jurisprudence des congrégations romaines. Le Code n'a fait que la consacrer en l'uniformisant et lui donnant force obligatoire.

D'après l'actuelle discipline, un postulat d'au moins six mois entiers est nécessaire dans les instituts à vœux perpétuels, mais seulement pour les femmes et les religieux convers (qui ne sont pas de chœur, et qu'il ne faut pas confondre avec les frères laïcs).

Dans les instituts à vœux temporaires, le Code ne prescrit rien, mais déclare qu'on s'en tiendra aux constitutions en ce qui concerne la nécessité et la durée du postulat. Can. 539. Les constitutions peuvent donc imposer un temps de postulat qui dépasse six mois, mais elles ne sauraient restreindre cette durée dans tous les cas où le postulat est requis par le droit général. De plus, le supérieur majeur peut, dans des cas particuliers, prolonger le temps prescrit, mais jamais au delà de six mois.

Le postulat doit se faire ou dans la maison du noviciat ou dans une autre maison de l'institut parfaitement disciplinée et sous la surveillance d'un religieux éprouvé. Les postulantes sont soumises à la clôture dans les monastères de moniales. Le costume des postulants ou postulantes sera un habit modeste, différent de celui des novices. L'entrée au postulat sera précédée d'une retraite d'au moins huit jours pleins, durant laquelle les retraits feront, si le confesseur le juge opportun, une confession générale de leur vie passée. Can. 541.

A noter que les prescriptions relatives au postulat n'intéressent pas la validité de l'admission. Leur violation qui, dans certains cas, peut être gravement illicite, n'entraîne jamais la nullité de l'admission en religion ou de la profession à venir.

2. *Le noviciat.* — Le postulat étant achevé, le candidat, jugé apte à entreprendre la vie religieuse et libre de tout empêchement canonique, entre au noviciat.

Parmi les empêchements qui s'opposent à l'admission au noviciat, les uns sont de droit commun, et leur dispense relève du Saint-Siège, les autres sont prévus par les constitutions et le supérieur général peut en dispenser. Les uns et les autres peuvent intéresser soit la validité soit la licéité de l'admission au noviciat et à la profession.

a) D'après le droit commun, ne peuvent être *valablement* admis au noviciat : ceux qui se sont volontairement affiliés à une secte non catholique; ceux qui n'ont pas quinze ans accomplis; ceux qui seraient sous le coup d'une crainte grave, de la violence et du dol ou que les supérieurs admettraient sous les mêmes influences; les personnes engagées dans les liens du mariage; ceux qui sont ou ont été liés par la profession religieuse (quelle que soit la cause de leur sortie de religion); ceux qui sont sous la menace d'une condamnation pour un délit grave dont ils sont ou peuvent être accusés; les évêques, titulaires ou résidentiels, même simplement nommés; les clercs qui, en vertu d'une disposition spéciale du Saint-Siège, se sont engagés par serment à se consacrer au service d'un diocèse ou des missions, aussi longtemps qu'ils sont tenus par leur engagement. Tous ces empêchements, constituant des incapacités, atteignent ceux mêmes qui les ignorent. Can. 16.

b) Par contre, ne seraient pas admis *licitement* (bien que valablement) au noviciat : les clercs promus aux ordres sacrés, qui n'auraient pas pris conseil de l'Ordinaire du lieu pour leur entrée en religion ou auxquels l'Ordinaire refuserait son consentement parce que leur départ occasionnerait aux âmes un dommage grave, impossible à écarter autrement; ceux qui sont chargés de dettes et ne peuvent les acquitter; ceux qui ont des comptes à rendre ou se trouvent engagés dans des affaires temporelles d'où pourraient sortir des procès ou autres difficultés pour l'institut; les enfants qui ont l'obligation de secourir leurs parents ou grands-parents nécessiteux, de même que les parents (père et mère) dont le concours est nécessaire pour nourrir et éduquer leurs enfants; ceux qui entrent en religion en vue du sacerdoce, alors qu'ils sont écartés de celui-ci par quelque irrégularité ou empêchement canonique; les Orientaux qui voudraient entrer dans un institut de rite latin, tant qu'ils n'ont pas obtenu une permission écrite de la S. C. pour l'Église orientale. Can. 542. Le Code ne parle pas du consentement des parents comme devant être préalablement obtenu avant l'admission au noviciat; en effet, dans le choix d'un état de vie les enfants pubères ne sont pas soumis à l'autorité paternelle. Les parents gardent cependant le droit de s'opposer à un choix imprudent ou de soumettre la vocation à une épreuve raisonnable; si cette opposition n'est pas justifiée, les enfants ont le droit de passer outre;

toutefois les supérieurs agiront prudemment en refusant, dans la plupart des cas, d'admettre des postulants mineurs sans le consentement de leurs parents ou tuteurs.

c) Beaucoup d'empêchements, qui étaient autrefois de droit commun, ont été maintenus à titre de droit particulier dans les constitutions de certains instituts. Les plus ordinaires sont les suivants : naissance illégitime, appartenance antérieure à un autre institut, renvoi formel ou équivalent d'un établissement d'instruction, et, pour les femmes, le veuvage ou un âge trop avancé (plus de 25 ou 30 ans). La S. C. des Religieux admet difficilement qu'une exclusive générale soit portée contre les « servantes » qui désireraient entrer en religion, ou que le recrutement soit limité en principe à des sujets d'une seule nationalité; elle laisse cependant aux supérieures compétentes le soin de juger des cas particuliers.

d) Le droit d'admettre au noviciat appartient aux supérieurs majeurs, sur le vote de leur conseil ou chapitre, conformément aux constitutions. Tout candidat devra produire un certificat de baptême et de confirmation. On exigera en outre toutes les testimoniales requises par le droit, can. 544-546; leur défaut ne rendrait cependant pas l'admission et la profession invalides, mais seulement illicites.

e) En entrant au noviciat, la postulante doit généralement se pourvoir d'une *dot*; celle-ci consiste en un capital (biens mobiliers ou immobiliers) confié à l'institut et dont les revenus doivent servir à l'entretien de la nouvelle religieuse. La dot est obligatoire dans les monastères de moniales; sa quotité est déterminée par les constitutions ou la coutume légitime. Dans les instituts à vœux simples, on s'en tiendra aux constitutions quant à l'obligation de la dot et à sa qualité. Dispense totale ou partielle de la dot peut être accordée par l'autorité compétente : Saint-Siège, Ordinaire, supérieur majeur, selon les cas et d'après les constitutions.

La dot est absolument inaliénable du vivant de la religieuse; à la mort de celle-ci, survenue après la profession même temporaire, la dot devient irrévocablement la propriété de l'institut ou du monastère; elle sera au contraire remise aux parents ou héritiers si la religieuse n'était que novice. Can. 548. Aussitôt après la première profession, la dot devra être placée en fonds sûrs, licites et productifs, administrée avec prudence et honnêteté sous la surveillance de l'Ordinaire du lieu. En cas de sortie, de renvoi ou de passage à un autre institut, la dot devra être remise (en capital) dans les formes et délais prescrits. Can. 551.

f) Deux mois au moins avant l'admission au noviciat, à la profession temporaire et à la profession perpétuelle d'une religieuse ou d'une moniale, l'Ordinaire doit être averti afin qu'il puisse procéder à l'*examen canonique* des postulantes ou novices; cet examen qui pourra être confié à un prêtre délégué devra se faire au moins trente jours avant chacune de ces cérémonies. Can. 552.

g) Le noviciat commence par la prise d'habit ou de toute autre manière fixée par les constitutions. Pour être valide, il ne doit pas être entrepris par un candidat âgé de moins de quinze ans révolus, il doit durer une année entière et continue, et se faire dans une maison de noviciat. Une durée plus longue n'est requise pour la validité, que si les constitutions le disent expressément. L'année de noviciat se calcule d'après le calendrier, le jour d'entrée ne comptant pas et le temps prescrit s'achevant à la fin du même quantième du mois de l'année suivante. Can. 34, § 3, 3°. Il est des absences qui, aux termes du droit, *interrompent* le noviciat; d'autres seulement en *suspendent* le cours. Can. 556. Dans le premier cas, il faut recommencer le noviciat

en entier; dans le second, il suffit de suppléer le temps omis. Le passage d'un novice dans un autre noviciat du même institut n'interrompt pas le noviciat.

h) La formation des novices et la direction du noviciat relèvent du maître des novices, auquel peut être adjoint un assistant. Le Code, can. 559-565, détermine avec précision leurs qualités et les fonctions qu'ils ont à remplir; d'autres détails peuvent y être ajoutés par les constitutions. Tout comme les profès, les novices ont droit à tous les privilèges spirituels de l'institut (indulgences, exemption de certaines lois ecclésiastiques, etc.). S'ils meurent, ils ont droit aux mêmes suffrages que les profès. Pourtant, durant le noviciat, ils ne peuvent être promus aux ordres sacrés. Can. 567.

i) Au cours du noviciat les novices ne peuvent renoncer à leurs bénéfices ou à leurs biens, ni les grever d'une charge quelconque (hypothèque, servitude, etc.), tout acte de ce genre serait non seulement illicite, mais nul de plein droit. Les novices gardent donc l'administration des biens dont ils n'ont pas disposé avant leur entrée en religion; ils peuvent utiliser leurs revenus ainsi qu'il leur plaît, à moins que les constitutions n'aient mis des limites à cette libre disposition.

Avant la première profession, les novices doivent céder à une personne de leur choix l'administration de leurs biens, pour tout le temps que dureront leurs vœux simples. Mais, pendant ce temps, ils pourront, sauf disposition contraire des constitutions, utiliser à leur gré leurs revenus et l'usufruit de leurs biens. Si d'autres biens leur surviennent dans la suite, la cession et la disposition se feraient de la même manière, nonobstant la profession émise.

De plus, dans toute congrégation religieuse, tout novice est tenu, avant sa profession de vœux simples, de faire librement son *testament* pour tous les biens qu'il possède ou qui pourraient lui advenir. Cette obligation ne concerne pas les moniales, au moins en vertu du droit commun, car les règles particulières peuvent contenir la même prescription.

j) Si, avant la fin du noviciat, un novice de n'importe quel institut ou société religieuse, se trouvait en danger de mort, il pourrait émettre aussitôt les vœux, la consécration ou les promesses que comportent les constitutions. Le seul effet canonique de cet acte est d'assurer au mourant toutes les faveurs spirituelles dont bénéficient les profès; mais l'institut n'acquiert par là aucun droit sur ses biens en cas de décès.

Au cours du noviciat, le novice reste toujours libre de quitter l'institut, de même que les supérieurs légitimes gardent le droit de le renvoyer pour un juste motif et sans qu'ils soient tenus de le lui faire connaître. Le noviciat achevé, le novice jugé apte doit être admis à la profession; sinon il faut le renvoyer. S'il reste des doutes sur ses aptitudes, les supérieurs peuvent prolonger le temps de probation, mais pas au delà de six mois. Avant de faire profession, le novice devra faire une retraite d'au moins huit jours pleins. Can. 571.

3. *La profession.* — C'est l'acte par lequel on embrasse l'état religieux; il comporte, outre l'émission des trois vœux habituels de religion, un engagement vis-à-vis de l'institut choisi, d'où résultent pour le sujet et la famille religieuse qui l'accueille, un ensemble de droits et de devoirs réciproques.

La profession peut être perpétuelle ou temporaire selon que les vœux sont faits ou les engagements pris pour toujours ou seulement pour un temps.

Elle est simple ou solennelle selon que les vœux émis possèdent ou non la solennité juridique reconnue par l'Église. Le Code distingue la profession simple de vœux temporaire ou perpétuelle et la profession solennelle (les vœux solennels étant tous perpétuels), et requiert certaines conditions pour la validité ou la licéité de ces différentes professions.

a) *Pour la validité de toute profession religieuse le droit commun exige :* a. que le candidat ait l'âge légitime, à savoir seize ans révolus pour la profession temporaire et vingt-et-un ans révolus pour la profession perpétuelle (simple ou solennelle); — b. qu'il y soit admis par le supérieur compétent aux termes des constitutions; — c. que le noviciat ait été fait valablement; — d. que la profession soit émise librement, sans dol, violence ou crainte grave; — e. qu'elle soit exprimée en termes exprès; — f. enfin, qu'elle soit reçue par le supérieur légitime, prévu par les constitutions ou par son représentant.

b) *S'il s'agit de profession perpétuelle* (simple ou solennelle), elle ne pourra être émise valablement que si elle a été précédée de la profession temporaire (ordinairement 3 ans), sauf le cas de profès de vœux perpétuels passant à un autre institut. Can. 634.

c) Le Code impose la profession temporaire à tous les instituts (ordres ou congrégations) dans lesquels sont émis des vœux perpétuels. (Toutefois les jésuites et les religieuses du Sacré-Cœur ne sont pas soumis à cette prescription.) La première profession sera donc régulièrement faite pour trois ans, à moins qu'un laps de temps plus long ne sépare le novice de l'âge requis pour la profession; dans ce cas il fera des vœux pour cette durée. Certaines constitutions prescrivent des professions annuelles pendant trois années consécutives; elles peuvent être conservées.

La période imposée pour les vœux temporaires ne saurait être abrégée sous quelque prétexte que ce soit; les supérieurs légitimes pourraient la prolonger, non toutefois au delà d'un triennat. Le profès doit alors être admis à la profession perpétuelle, ou bien quitter l'institut. Can. 572-574.

d) L'émission des vœux ou profession se fera selon le rite prescrit dans les constitutions; un acte écrit en sera dressé, que l'on conservera dans les archives de l'institut. De plus, s'il s'agit de la profession solennelle, le supérieur qui la reçoit a l'obligation d'en avertir le curé de la paroisse où le profès a été baptisé, aux fins de transcription en marge de l'acte de baptême. Can. 470.

e) Quant à la *renovation des vœux* arrivés à leur terme, elle doit se faire sans retard et sans intervalle, au jour anniversaire de la profession précédente; pour un juste motif, cette renovation pourrait être anticipée, mais non au delà d'un mois.

f) Une profession religieuse *nulle* à cause d'un empêchement extérieur ne peut être validée que par un indult (*sanatio*) du Saint-Siège, ou bien par une nouvelle profession émise, la nullité étant connue et l'empêchement levé. Si, au contraire, la nullité résulte d'un défaut purement interne du consentement, la convalidation se fait par la seule émission du consentement, pourvu que l'institut n'ait pas, de son côté, révoqué le sien. Lorsque subsistent des arguments sérieux à l'encontre de la validité de la profession et que le religieux refuse soit de la renouveler, soit d'en demander la sanation, l'affaire sera déferée au Siège apostolique.

g) La profession valide fait pleinement entrer dans l'état religieux le sujet qui l'émet. Désormais, il est lié par toutes les obligations qui résultent pour lui des règles ou constitutions et des lois spéciales de l'Église. Parmi ces obligations, les unes sont communes aux clercs et aux religieux; le Code en traite aux canons 124-142, cf. can. 492. Les autres sont propres aux religieux; ce sont en particulier : l'observation des règles ou constitutions, la garde des trois vœux, de la clôture avec ses divers degrés, la réglementation des relations avec le dehors, l'office divin et la messe conventuelle. Can. 493-608.

Après les devoirs ou obligations, le Code mentionne les droits et privilèges des religieux; les uns leur sont

communs avec les clercs, par exemple le privilège du canon, celui du for ou de l'immunité personnelle, can. 120-121; d'autres sont particuliers aux instituts religieux, tels l'exemption de la juridiction épiscopale et le droit de quêter. Can. 613-624. Dans le cas où un religieux serait promu à une dignité ecclésiastique (épiscopat, cardinalat), ou bien au gouvernement d'une paroisse, le Code lui trace ses droits et ses devoirs aux canons 626-631.

IV. COMMENT ON CESSE D'ÊTRE RELIGIEUX. — Sous ce titre nous traiterons spécialement des deux modes de rupture de la vie religieuse, à savoir : la *sortie*, laquelle peut être légitime ou illégitime, et le *renvoi*, qui ne peut être fait que dans les cas et selon les formes prévus par le droit.

Un religieux peut aussi avoir à quitter un institut par suite de la *suppression* de celui-ci. La suppression est une mesure toujours réservée au Saint-Siège, même si l'institut n'est que de droit diocésain et ne possède qu'une seule maison. C'est aussi au Saint-Siège qu'il appartient de statuer sur la destination des biens, en respectant toujours la volonté des donateurs. Can. 493.

La séparation d'avec un institut peut encore se faire par le *passage* dans un autre. Sauf privilège particulier, l'autorisation du Saint-Siège est requise pour passer d'un institut dans un autre, même de plus stricte observance, ou bien d'un monastère indépendant dans un autre. Le religieux devra recommencer son noviciat, mais seulement s'il passe dans un autre institut; entre temps il garde l'obligation résultant des vœux déjà prononcés, mais ses autres obligations et droits particuliers sont suspendus. Pendant le noviciat son habit sera le même que celui des autres novices. Les supérieurs pourront, s'ils le jugent à propos, prolonger la durée de cette nouvelle probation, mais pas au delà d'un an. Le noviciat achevé, le religieux, s'il avait fait auparavant des vœux perpétuels, sera admis immédiatement à la profession perpétuelle; sinon il devra rentrer dans son ancien institut. S'il s'agit d'un religieux qui n'avait prononcé que des vœux temporaires, il sera libre de rentrer dans le monde à l'expiration de ses vœux, dans le cas où il ne serait pas admis dans le nouvel institut. Le simple passage d'un monastère dans un autre appartenant au même ordre n'entraîne le renouvellement ni du noviciat ni de la profession. Can. 632-636.

1° *La sortie de religion.* — Elle peut être *légitime* ou *illégitime*, selon qu'elle a lieu ou non en conformité avec les lois de l'Église.

1. *Sortie légitime.* — Le Code prévoit trois cas de sortie *licite* d'un institut, à savoir :

a) De par la volonté du sujet, qui, à l'expiration de ses vœux temporaires, est *canoniquement libre* de quitter l'institut; le législateur ecclésiastique suppose évidemment que ce départ ne se fera pas sans de sérieuses raisons, valables en conscience, mais de ces questions intimes il n'a pas à connaître.

b) A l'expiration de ses vœux, le profès temporaire peut, de par la *volonté des supérieurs*, n'être pas admis à renouveler sa profession; mais il y faut de justes motifs : le défaut de santé ne serait pas une raison suffisante, à moins que l'intéressé ne l'ait frauduleusement caché ou dissimulé avant sa profession. Can. 637. Ce refus des supérieurs ne saurait être assimilé au renvoi, dont il sera question plus loin. Cependant, si un profès de vœux simples venait, durant le triennat de sa profession temporaire, à être atteint de folie, il devrait être gardé en religion et continuerait à faire partie de l'institut dans les mêmes conditions et avec les mêmes droits qu'au moment où il a été frappé de démence. Cf. *Acta ap. Sedis*, t. xvii, 1925, p. 107.

c) Il peut arriver qu'un profès de vœux temporaires

ou perpétuels ait des raisons graves de quitter sans délai son institut; on devra alors lui obtenir un indult pour qu'il puisse le faire légitimement. Si la sortie n'est que temporaire un indult d'*exclaustration* (*ex clauastro*, hors du cloître) suffira. Si au contraire la séparation est définitive, un indult de *sécularisation* sera nécessaire.

L'octroi de ces indults est réservé au Saint-Siège dans tous les instituts de droit pontifical; si l'institut n'est que de droit diocésain, l'Ordinaire est compétent pour les accorder. Can. 638. A quel Ordinaire faut-il s'adresser? A l'Ordinaire du territoire où se trouve la maison religieuse du profès; si celui-ci se trouve dans un diocèse où il n'y a pas de maison de son institut, on pourra s'adresser à l'Ordinaire de ce diocèse, pourvu que le religieux y ait acquis domicile ou quasi domicile.

L'indult d'*exclaustration*, qui comporte l'autorisation de résider pendant un temps déterminé ou indéterminé en dehors des maisons de l'institut sans être soumis à l'autorité des supérieurs religieux, relâche dans une certaine mesure les liens qui unissent le profès à sa religion. Il sera sollicité dans les cas où le religieux, obligé de quitter sa maison (par exemple pour faire une cure assez longue, pour subvenir aux besoins de parents dans une urgente nécessité, etc.), ne peut concilier ces nouvelles obligations avec la dépendance habituelle à l'égard des supérieurs. Le religieux ainsi « exclaustré », doit, sauf permission particulière, déposer l'habit extérieur de son institut; il perd durant ce temps le droit de vote au chapitre et le droit d'éligibilité, tout en conservant les privilèges spirituels de sa religion; il garde toutes les obligations de la règle compatibles avec sa situation et se trouve soumis, en vertu de son vœu d'obéissance, à l'Ordinaire du lieu de sa résidence, qui tient pour lui la place de ses supérieurs. Can. 639. En somme l'exclaustration constitue une sorte de sécularisation temporaire et mitigée; elle ne doit pas être confondue avec la simple permission de séjourner même plus de six mois hors de l'institut, alors que les liens de dépendance à l'égard de celui-ci subsistent en totalité.

L'indult de *sécularisation* en vertu duquel le profès est autorisé à se séparer définitivement de son institut pour rentrer dans la vie séculière, enlève au religieux tout droit et aussi toute obligation résultant de son état; seul le vœu de chasteté conserverait ses exigences s'il résultait de l'ordination reçue. L'indult n'est valable et n'opère ses effets que s'il est *accepté* par le sujet qui l'a demandé. Si donc le profès, regrettant sa démarche, refusait d'accepter, il resterait lié par ses vœux et demeurerait membre de l'institut; les supérieurs en effet ne peuvent imposer la sécularisation à un sujet contre sa volonté. Com. d'interprét., 12 novembre 1922, *Acta ap. Sedis*, t. xiv, p. 662. Dans le cas où les supérieurs auraient de graves raisons pour désirer ou vouloir le départ d'un religieux, ils devraient en référer à la S. C. des Religieux, même si le sujet appartient à un institut de droit diocésain.

L'indult de sécularisation, accepté et exécuté, rompt tous les liens entre le religieux et son institut, dont il doit quitter l'habit extérieur. Si, en vertu d'un indult apostolique, il rentrait en religion, il devrait recommencer noviciat et profession.

Le religieux qui est dans les ordres sacrés et n'a pas perdu son incardination à un diocèse par la profession perpétuelle, doit, une fois sécularisé, rentrer dans ce diocèse et être reçu par l'Ordinaire. S'il n'est plus incardiné à aucun diocèse, tout exercice des saints ordres en dehors de sa religion lui est interdit jusqu'à ce qu'un évêque veuille bien l'accueillir, ou que le Saint-Siège ait pourvu d'une autre manière. Can. 641. Le canon 642 précise en outre que tout profès sécularisé ne peut, sans un nouvel et spécial indult du Siège

apostolique, ni obtenir un bénéfice dans une basilique ou une cathédrale, ni être pourvu d'une charge de professeur ou d'un office dans les séminaires ou collèges destinés à la formation des clercs, non plus que dans les universités ou établissements pouvant conférer des grades académiques; il est aussi exclu de tout office et emploi dans les curies épiscopales, les maisons religieuses d'hommes ou de femmes, même s'il s'agit de congrégations diocésaines. Ces prohibitions toutefois ne concernent que la licéité.

Quant aux biens temporels que le religieux pourrait avoir apportés à l'institut, l'indult du Saint-Siège ou les conventions antérieures indiqueront ce qui doit en revenir au sécularisé et ce qui demeurera en possession de l'institut. Toutefois la dot d'une religieuse devra toujours lui être restituée, mais sans les revenus échus; si même une religieuse avait été admise sans dot et se trouvait sans ressources au moment de la sécularisation, son institut devrait, en charité, lui fournir les moyens de rentrer sûrement et convenablement chez elle et aussi de quoi vivre honnêtement durant quelque temps. Ces secours seront déterminés à l'amiable et, en cas de désaccord, par l'Ordinaire. Can. 643.

d) Un dernier moyen légitime de se libérer des obligations de l'état religieux est l'obtention de la *dispense* des vœux de religion. Ces vœux sont, de leur nature, réservés au Saint-Siège. Seuls donc peuvent en dispenser *directement* ceux qui ont reçu de lui ce pouvoir. Nous avons vu que l'Ordinaire, en accordant, dans les limites du droit, un indult de sécularisation, dispense *indirectement* de tous leurs vœux les religieux de droit diocésain, can. 640; mais la dispense ne saurait valablement être restreinte à certains vœux en particulier, car cette restriction des effets de la sécularisation serait contraire au droit. C'est donc au Saint-Siège qu'il faudra s'adresser pour toute dispense directe de vœux de religion (que cette dispense soit totale ou partielle), et aussi pour toute dispense indirecte (par sécularisation, renvoi, etc.), s'il s'agit d'un institut de droit pontifical.

2. *Sortie illégitime*. — Elle consiste, pour un religieux, dans le fait de quitter sans autorisation de l'autorité compétente, l'institut auquel il est lié par des vœux encore existants. La sortie illégitime peut revêtir deux formes : l'apostasie et la fuite.

a) On appelle *religieux apostat* ou apostat de religion le profès de vœux perpétuels (simples ou solennels) qui quitte indûment sa maison religieuse avec l'intention de n'y plus rentrer, ou qui, sorti légitimement, ne rentre pas, avec l'intention de se soustraire à l'obéissance religieuse. Can. 644. Cette intention doit être certaine, manifestée de façon non équivoque par des paroles, des écrits ou des actes; cependant le Code établit une présomption d'intention mauvaise et donc d'apostasie, si le religieux n'est pas rentré dans le mois et n'a pas manifesté au supérieur son intention de rentrer.

b) Le *fugitif* est celui qui, sans permission des supérieurs, abandonne la maison religieuse, mais avec l'intention de rentrer dans son institut. Le délit de fuite suppose les vœux perpétuels; il se distingue d'une simple « sortie illégitime » (telle que serait une absence furtive sans permission, une prolongation indue d'un séjour autorisé hors du monastère), par le fait que le profès a l'intention de se soustraire quelque temps (deux ou trois jours au moins) à l'obéissance et met cette intention à exécution.

Ni l'apostasie, ni la fuite ne délient le profès des obligations résultant de la règle et des vœux; cette violation grave du vœu d'obéissance et de la clôture ne se répare que par une prompte rentrée en religion; sans cette réparation ou du moins sans une promesse

sincère de se soumettre aux prescriptions des supérieurs, les coupables ne pourraient être absous. De plus, des peines ont été prévues dans le droit pour punir ces délits. Le religieux apostat encourt par le fait même une excommunication réservée à l'Ordinaire, can. 2385; il est exclu des actes légitimes ecclésiastiques, can. 2256; tant qu'il est absent, il est privé des privilèges ou faveurs spirituelles propres à son institut; enfin, même s'il rentre, il reste privé pour toujours du droit de prendre part aux élections ou d'être lui-même élu à une charge. Quant au fugitif, il perd *ipso facto* tout office qu'il possédait en religion et encourt la suspension s'il est dans les ordres; en outre les supérieurs doivent lui infliger d'autres peines proportionnées à sa faute. Can. 2386.

Le Code fait une obligation aux supérieurs de rechercher avec sollicitude les religieux apostats ou fugitifs, et de les accueillir s'ils sont vraiment repentants. S'il s'agit de moniales, ce soin incombe à l'Ordinaire ou au supérieur régulier du monastère exempt. Can. 645.

2° *Le renvoi de l'institut*. — Il peut être opéré par le fait même, c'est-à-dire *par le droit*, dans des cas expressément prévus, ou bien par *décret du supérieur*.

1. Sont considérés comme renvoyés légitimement et de plein droit : a) Les religieux qui ont publiquement apostasié la foi catholique; b) Le religieux qui s'est enfié avec une femme et inversement la religieuse qui a fui avec un homme; c) Les religieux qui ont contracté ou essayé de contracter mariage, fût-ce par une union purement civile. Can. 646. Dans ces cas particulièrement graves et scandaleux, il suffit que le supérieur majeur, aidé de son conseil ou chapitre, fasse une déclaration de fait pour que le renvoi soit prononcé; le dossier du délit sera conservé dans les archives. Can. 646.

2. Le renvoi par *décret du supérieur* est, surtout s'il s'agit de religieux qui ont émis des vœux perpétuels, soumis à des formalités assez rigoureuses; la procédure est plus simple si les vœux émis ne sont que temporaires.

a) *Renvoi des profès de vœux temporaires*. — Dans les instituts de droit pontifical, le renvoi est réservé au supérieur général, du consentement de son conseil, donné au scrutin secret. Dans les instituts de droit diocésain, le renvoi relève de l'Ordinaire du diocèse où est située la maison religieuse; mais l'Ordinaire se gardera d'agir à l'insu ou à l'encontre d'un juste vouloir des supérieurs. Pour les moniales, c'est l'Ordinaire du lieu et le supérieur régulier qui d'un commun accord prononcent le renvoi.

Le renvoi exige des motifs *graves*; de ce nombre seraient le manque d'esprit religieux ou une obstination qui causeraient du scandale, le défaut d'aptitude pour les œuvres de l'institut, ou des défauts de caractère incompatibles avec la discipline. Les infirmités corporelles et même l'hystérie ne sont pas des causes suffisantes de renvoi, à moins que le religieux n'ait frauduleusement caché ces infirmités avant la profession.

Ces motifs doivent être connus du supérieur de façon certaine, sans qu'il soit nécessaire de les établir par un jugement en forme; ils seront communiqués à l'inférieur qui garde le droit de se défendre et même d'en appeler au Saint-Siège s'il se croit lésé; cet appel est suspensif.

Le religieux renvoyé est par là même délié de tous ses vœux de religion; s'il était dans les ordres mineurs, il redevient immédiatement laïque; s'il avait reçu les ordres majeurs, il ne pourrait les exercer à moins qu'il ne soit accepté dans un diocèse, selon les prescriptions du canon 641. Lorsqu'une religieuse est renvoyée, l'institut lui fournira les secours nécessaires pour subvenir à ses premiers besoins, ainsi qu'il a été dit à propos de la sécularisation. Can. 643.

b) *Renvoi de religieux à vœux perpétuels.* — La procédure est différente selon que le religieux appartient à un institut de clercs non exempt ou laïque, ou au contraire à un institut exempt. Dans le premier cas, le profès doit s'être rendu coupable de trois délits certains, pour chacun desquels il aura reçu un avertissement du supérieur avec menace de renvoi, can. 649-651; s'il s'agit de religieuses, aux fautes graves commises devra s'ajouter l'incorrigibilité ou absence d'espoir d'amendement; il est entendu que, toujours, le ou la coupable ont le droit de se défendre et même de recourir au Saint-Siège s'ils jugent leur renvoi non justifié.

S'il s'agit d'un religieux appartenant à un institut de clercs exempt, le renvoi comporte un véritable procès judiciaire avec toutes les solennités habituelles : tribunal de cinq membres, présence du ministère public, d'un avocat, d'un notaire ou greffier, etc. Auparavant on a dû s'assurer de la culpabilité du sujet et de son incorrigibilité par suite de l'inefficacité des avertissements, sanctions ou remèdes employés, can. 654-668.

Il est pourtant des cas urgents où un scandale grave ainsi que la menace d'un mal très grand et imminent pour la communauté permettent au supérieur, assisté de son conseil, de procéder à un renvoi immédiat du coupable, à qui on impose de quitter de suite l'habit religieux. Mais l'affaire devra sans retard être portée au Saint-Siège ou au tribunal religieux qui aurait dû normalement connaître de l'affaire, can. 653 et 668.

Notons enfin que le religieux profès de vœux perpétuels, qui a été ainsi renvoyé, garde, sauf disposition contraire des constitutions ou du Saint-Siège, l'obligation de ses vœux. Cette obligation fait qu'il reste tenu de rentrer dans son institut et celui-ci doit le recevoir, pourvu qu'il ait, durant trois ans, donné des preuves de plein amendement. Si, pour de graves raisons, le religieux ne pouvait rentrer ou si l'institut ne pouvait l'accepter, il y aurait lieu de porter l'affaire au Saint-Siège, can. 669-672.

Par le renvoi, le religieux qui avait reçu la tonsure ou les ordres mineurs se trouve de plein droit réduit à l'état laïque. Si le religieux avait reçu les ordres majeurs et qu'il ait commis un des délits mentionnés au canon 646 (apostasie, fuite avec un complice d'un autre sexe, mariage ou tentative de mariage), ou quelque autre délit entraînant l'infamie de droit, la déposition ou la dégradation, il ne pourrait plus jamais porter l'habit ecclésiastique. En cas de fautes moins graves, le religieux engagé dans les ordres sacrés demeure suspens jusqu'à l'absolution donnée par le Saint-Siège; de plus, le canon 671 détaille les dispositions à prendre en pareil cas; elles se résument en ceci : la S. Congrégation confie le religieux à un Ordinaire qu'elle charge de sa surveillance et de son amendement; l'amendement s'étant avéré sérieux et durable, le religieux préalablement absous pourra être employé dans le saint ministère; en cas d'inconduite renouvelée ou d'insoumission, le coupable perd tout droit à un secours quelconque de la part de son institut et se trouve par le fait même privé du droit de porter l'habit ecclésiastique.

Terminons par la simple mention d'une dernière cause de séparation d'avec l'institut, à savoir la *dispersion violente* en cas de persécution. Le Code n'en fait pas mention, car cet abus de pouvoir de la part de l'autorité civile n'a aucune valeur canonique et constitue un acte nul. La conséquence est que les religieux (ou religieuses) dispersés ou expulsés de leurs maisons restent tenus à l'observation de leurs vœux au moins quant à la substance. A ces exilés, le Saint-Siège donne les directives et règlements opportuns selon les circonstances. Des indults les relèvent ordinairement de

l'observation stricte des vœux de pauvreté et d'obéissance, difficiles à pratiquer hors de la communauté; mais le vœu de chasteté subsiste habituellement dans toute sa rigueur. De plus, si la chose est possible, les religieux dispersés doivent se rendre dans d'autres maisons de leur institut pour y reprendre la vie régulière. Dans tous les cas, l'orage une fois passé, tous sont tenus de rentrer dans l'institut.

1° *Textes législatifs.* — *Code juris canonici*, Rome, 1917; *Codex juris canonici fontes*, Rome, 1923-1932; *Aeta apostolicae Sedis*, Rome, 1908-1936; Bizzarri, *Collectanea S. C. Episc. et Regul.*, Rome, 1885; *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, Rome, 1907.

2° *Sur l'état religieux en général.* — Suarez, *De statu religioso*, 2 part. du *De Virtute religionis* dans *Opera omnia*, éd. Vivès, t. xv et xvi; Gautrelet-Choupin, *Nature et obligations de l'état religieux*, Paris, 1924; Steiger, *De propagatione et diffusionis rite religiosa, synopsis historica*, Rome, 1924; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*, Paderborn, 1907, 3 vol.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Naples, 1738.

3° *Sur la discipline avant le Code.* — Battandier, *Guide canonique pour les instituts à vœux simples*, 4^e éd., 1908; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, aux mots *Regulares et Religiones*, t. vi, Paris, 1852; Vermeersch, *De religiosis institutis et personis*, Bruges, 1902; Wernz, *Jus decretatum*, t. iii b, Rome, 1908; Bouix, *De jure regularium*, 2 vol., Paris, 1876.

4° *Commentaires du Code.* — Balmès, *Les religieux à vœux simples d'après le Code*, Lyon, 1921; Bastien, *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, Bruges, 4^e éd., 1933; Battandier, *Guide canonique*, 6^e éd. (posthume), Paris, 1923; Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Louvain, 1930; Fanfani, *De jure religiosorum*, Turin, 1925 (traduct. française par Misseroy, *Droit des religieux selon le Code*); Ferreres, *Las Religiosas según la disciplina del nuevo Código*, Barcelone-Madrid, 1920; Wernz-Vidal, *De religiosis*, Rome, 1933; Cocchi, *Commentarium in Codicem*, t. iv, Rome 1924; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris canonici*, t. i, Turin, 1928; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. i, Malines, 1929; Melo, *De exemptione regularium*, Washington, 1921; Augustine, *A commentary on the new Code*, Londres, 1925.

5° *Revue et périodiques.* — *Commentarium pro religiosis* (par les Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie), Rome, 1920 sq.; *Revue des communautés religieuses*, Louvain, 1925, sq.; *Periodica* (sous la direction du P. Vermeersch), Rome, 1905 sq.; les autres revues de doctrine et de discipline.

A. BRIDE.

1. RELIGION. — I. Le mot et la chose. — II. Données de l'ethnologie et de la sociologie sur l'origine et la nature de la religion (col. 2187). — III. Données de la psychologie sur l'origine et la nature de la religion (col. 2244). — IV. Les diverses religions (col. 2292).

I. LE MOT ET LA CHOSE. — I. LE MOT : ÉTYMOLOGIE. — L'étymologie du mot *Religio* est discutée depuis l'antiquité.

Dans son *De natura deorum*, Cicéron le rattache au verbe *relegere* : *qui omnia quæ ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi atque legendo, ut elegantes ex eligendo*. L. II, c. xxviii, n. 72. Aulu-Gelle dans ses *Noûts attiques* emprunte à Nigidius Figulus la citation d'un vieux vers qui fait également venir *religio* de *relegere* : *religenter esse oportet religiosus ne fas* (pour : ne fuas?)

Dans leur *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, 1932), A. Ernout et A. Meillet préfèrent la dérivation de *religare*. « *Religio* serait proprement le fait de se lier vis-à-vis des dieux, symbolisé par l'emploi des *pittæ* [bandelettes] et des *στέμματα* dans le culte. Une trace du sens originel subsiste peut-être dans l'image lucrétienne, l. I, 931 : *religionum nodis animum exsolvere*; cf. *religio juris-jurandi* : « l'obligation du serment, le lien noué par le serment »; *testis religiosus*; *se domumque religione exsolvere*, Tite-Live,

I. V, c. xxiii; *obicere, injicere religionem alicui; obstringere religionem, religionem liberare*. Le sens serait donc : « obligation prise envers la divinité, lien ou scrupule religieux » (cf. *mihi religio est*, j'ai scrupule de), puis « culte rendu aux dieux, religion ». Cf. toutefois Otto, *Arch. f. Religionswiss.*, t. xii, p. 533. » (*Loc. cit.*, p. 819-820.)

Certains auteurs maintiennent la dérivation du verbe *relegere*, mais pris en un autre sens que celui que lui donne Cicéron. « Il y a eu sans doute deux verbes de cette forme : dans l'un *re* a bien une valeur itérative; *relego* signifie alors « lire de nouveau, lire à plusieurs reprises », ou encore « parcourir de nouveau (un chemin, un pays) » — dans l'autre, *re* ne marque pas répétition, mais réunion, rapprochement : *relego* ou peut-être *religo*, voudrait dire alors « recueillir, rassembler ». Ce second *relego* s'oppose dans sa forme à *neglego* ou *negligo*; n'a-t-il pu, bien que cette acception n'existe pas dans le latin classique, s'y opposer aussi par son sens et signifier à peu près la même chose que *colere* : « prendre soin; avoir des égards ou du respect pour quelque chose? » *Religenter* est cité dans ce sens par Aulu-Gelle, iv, 9, par opposition à *religiosus*, pris en mauvaise part. On peut en rapprocher *diligens, diligenter* (qui d'ailleurs se trouve justement dans le texte de Cicéron déjà cité, *De natura deorum*, II, 28). Voir Freund et Theil, *Grand dictionnaire latin*, à ce mot, t. III, p. 471 B.; Bréal et Bailly, *Dict. étymol. latin*, au mot *Lego*, p. 157 B. » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie* par A. Lalande, Paris, 1932, t. II, p. 703, note de A. Lalande.)

Dans le latin classique on relève les acceptions suivantes du mot *religio* : 1. attention scrupuleuse, scrupule, délicatesse, conscience; 2. scrupule religieux, sentiment religieux, crainte pieuse; 3. sentiment de respect, vénération, culte; 4. croyance religieuse, religion; 5. pratiques religieuses, culte; 6. respect (vénération) dont est entouré quelque chose, sainteté, caractère sacré; 7. engagement sacré; 8. ce qui est l'objet de la vénération, de l'adoration, du culte; [d'où, surtout au pluriel] chose vénérée, chose sainte, objet sacré; 9. scrupule de n'être pas en règle avec la divinité, conscience d'être en faute à l'égard de la religion; [par suite] état de faute, de culpabilité religieuse qui ne s'efface que par une expiation; 10. consécration religieuse qui fait qu'une chose appartient à la divinité et ne peut être d'un usage profane. (D'après F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, 1934, à ce mot.)

J. Lachelier fait sur l'emploi du mot *religio* par les Latins les remarques suivantes : « *Religio* paraît être d'une manière générale, en latin, le sentiment, avec crainte et scrupule, d'une obligation envers les dieux. Il n'y avait pour les anciens que des *religiones*. *Religio* au singulier, dans Lucrèce, signifie une *religio* quelconque, la *religio* en général. Cette généralisation n'en est pas moins un fait remarquable; elle met nettement aux prises la croyance à un surnaturel quelconque avec le matérialisme épicurien. L'idée d'un Dieu unique, conçu comme une puissance morale, a entraîné celle d'une religion unique, ayant un caractère moral. Quand on parle aujourd'hui de plusieurs religions, c'est bien entendu dans un sens tout autre que celui où les anciens pouvaient parler de plusieurs *religiones* : chaque religion étant pour nous un système complet qui se donne pour le seul véritable. » J. Lachelier fait dans le *Vocabulaire de philosophie* de Lalande, p. 703, note.

Dans le Nouveau Testament latin le mot de *religio* ne se rencontre qu'en trois endroits. L'épître de saint Jacques, I, 27, lui donne le sens de pratique de la religion : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione*

eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. Le mot *religio* traduit ici le *θρησκεία* du grec, de même qu'au verset précédent *religiosus* traduit *θρησκός*. « *Θρησκός*, accentué parfois *Θρησκοός*, est un hapax dans la Bible. On ne le trouve pas usité avant Jac., I, 27, dans les textes connus jusqu'à ce jour. Le substantif *θρησκεία* qu'on lit ici et au verset suivant, peut servir à déterminer le sens de l'adjectif. Il désigne généralement la religion considérée au point de vue liturgique, soit qu'il s'agisse du culte et des cérémonies idolâtriques (Sap., xiv, 18, 27, cf. 16; xi, 15; Hérodote, II, xviii, 2; xxvii, 4), d'un culte superstitieux (Col., II, 18), soit qu'il s'agisse d'honneurs rendus au vrai Dieu (Josèphe, *Ant. jud.*, I, IX, c. viii, n. 3). Mais cette acception n'est pas ici conforme au contexte. Il ne s'agit pas seulement de cérémonies à faire, mais surtout de vertus à pratiquer. *Θρησκεία* doit donc s'entendre au sens général de religion avec tous les devoirs que celle-ci implique, de même dans Act., xxvi, 15. L'homme *θρησκός* serait donc celui qui est religieux, non seulement parce qu'il participe à des rites, mais parce qu'il réalise dans sa vie, ce que Dieu lui demande. Jacques a peut-être choisi exprès ce terme pour réagir contre une acception extérieure de la religion, acception que l'usage ordinaire de ce terme semblait favoriser. » J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. 34-35. Saint Paul met en garde les Colossiens contre des judaïsants qui les condamnent au nom d'une humilité (affectée) et du culte des anges, *in humilitate et religione angelorum*, sans préciser ce qu'était ce culte qu'il réprouve. Col., II, 18. Enfin au livre des Actes, xxvi, 5, Paul déclare au roi Agrippa qu'il a vécu « en pharisien selon la secte la plus stricte de notre religion (*θρησκείας, religionis*) ». A propos de ce dernier texte, Jacquier fait remarquer que Philon, *Quod. det. potiori insid.*, 7, et Josèphe, distinguent soigneusement *θρησκεία* de *εὐσέβεια* et *δουλοτης*. Il est fréquemment employé dans Josèphe pour désigner l'aspect extérieur de la religion, *Ant. jud.*, IX, xiii, 3; XII, v, 4. *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 706. C'est Tertullien qui semble avoir fait le premier parmi les auteurs chrétiens un usage assez large du mot *religio* qu'il prend d'ailleurs en des sens assez divers : respect religieux (*Apolog.*, xi, 9), culte des faux dieux (*ibid.*, xxv, 2), vraie religion du vrai Dieu (*ibid.*, xxv, 1), religion des chrétiens envers l'empereur (*ibid.*, xxxiii, 1), religion romaine (*ibid.*, xxiv, 1), religion juive (*ibid.*, xvi, 1, 3).

Il n'y a pas d'équivalent grec adéquat du latin *religio* : la *θρησκεία*, nous l'avons vu, désigne surtout la religion au point de vue liturgique, la *τὸς Θεῶν, τῶν Θεῶν θρησκεία* est également le culte des dieux, l'*εὐσέβεια* est la piété, le respect et l'amour des dieux.

II. LA CHOSE : DÉFINITION DE LA RELIGION. On peut, avec le P. de Grandmaison, admettre comme définition, tout au moins liminaire de la religion celle de Morris Jastrow : « La religion se compose de trois éléments : 1. la reconnaissance d'un pouvoir ou de pouvoirs qui ne dépendent pas de nous; 2. un sentiment de dépendance à l'égard de ce ou de ces pouvoirs; 3. l'entrée en relations avec ce ou ces pouvoirs. Si l'on réunit ces trois éléments dans une seule proposition on peut définir la religion comme la croyance naturelle à un ou à des pouvoirs qui nous dépassent, et à l'égard desquels nous nous sentons dépendants, croyance et sentiment qui produisent chez nous : 1. une organisation; 2. des actes spécifiques; 3. une réglementation de la vie ayant pour but d'établir des relations favorables entre nous-mêmes et le ou les pouvoirs en question. » (Morris Jastrow, *The Study of Religion*, New-York, 1901, p. 170.) Cité par le P. de Grandmaison dans *Christus*, 2^e éd., 1916, p. 6.

Si on veut analyser les divers éléments de la reli-

gion on y constate que l'âme y est intéressée dans toutes ses fonctions principales.

1^o Il y a un sentiment religieux que Rudolf Otto a bien défini dans son caractère spécifique quand il a écrit : « Le contenu qualitatif du numineux (de *numen*), dont le mystérieux est la forme, est d'une part l'élément répulsif... le *tremendum* auquel se rattache la *majestas*. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, fascine et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes. » *Le Sacré*, 1^{re} édit. allemande, 1917, 18^e de 1929 sur laquelle est faite la traduction française de 1929, p. 57.

2^o Mais, à la suite de Schleiermacher, de Fries et de bien d'autres, Otto a eu le tort de minimiser, sinon de supprimer l'élément intellectuel de la religion. Il y a dans toute religion un corps de doctrine au moins ébauché et qui tend, tout au moins, à devenir obligatoire. D'ailleurs un sentiment pur, sans aucune détermination intellectuelle, est un non-sens psychologique. Les dogmes, reconnaît Émile Boutroux, sont un « élément intégral de toute religion réelle ». *Science et religion*, Paris, 1908, p. 384. « A s'isoler de l'intelligence (et de l'activité), dit le même philosophe, le sentiment ne se hausse pas, il s'étiole. » *Ibid.*, p. 391.

3^o Toute religion impose à l'homme un certain nombre de règles pratiques, règles qui ne sont pas simplement des injonctions de la société ou de la conscience individuelle, mais « des commandements de Dieu ». « Une certaine contemplation détachée et théorique, où l'esprit veut s'enrichir sans se livrer, ne garde, en s'appliquant aux choses divines, que l'écorce et l'orientation, non la substance, d'un acte religieux. Le philosophe qui spéculé sur la divinité sans lui soumettre, au moins virtuellement tout ce qu'il est, n'imprime pas plus à son application le caractère de la religion qu'un orfèvre, en soulevant un calice pour l'apprécier à son prix marchand, ne fait œuvre de croyant. » L. de Grandmaison, *Christus*, p. 8. Plus une religion se développe et s'épure, plus aussi ses exigences morales s'accroissent, et par là elle décèle un des éléments essentiels de la Religion.

4^o Enfin toute religion se traduit par un culte, des rites. Ceci d'abord est un fait, facile à constater, et également c'est une nécessité à la fois psychologique et sociale. Un sentiment ardent, une croyance profonde tendent naturellement à se traduire extérieurement. Puis « la personne individuelle n'a pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle ». É. Boutroux, *Science et religion*, p. 338. Or l'unité sociale en matière religieuse s'exprime et s'intensifie en même temps, par des rites pratiqués en commun. Sans doute les rites ne signifient rien, et même sont opposés à la vraie religion, quand ils ne sont pas vivifiés par une âme de sentiments et de pensées, individuels et sociaux, mais les rites — et les dogmes — sont le corps de cette âme et « il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps ». Boutroux, *ibid.*, p. 339.

L'analyse des éléments de la religion ne suffit pas à en donner une définition qui en caractérise tout le contenu et surtout tout l'esprit. On ne saurait mieux compléter la description précédente qu'en se référant à ce que le P. de Grandmaison y a ajouté : « Si l'on passe de cet inventaire, pour ainsi dire, matériel, à l'examen du sujet humain qui prie, adore, ou sacrifie, la religion se présente comme une des formes spontanées, et supérieures, des activités humaines essentielles — comme une vie. Cette vie intéresse tout l'homme, être raisonnable, moral et sensible; elle impose à sa raison des croyances, à sa volonté des lois et des sanctions, à

son cœur des affections, à son corps des attitudes et des gestes.

« Mais la plus superficielle des observations ne permet pas d'identifier simplement vie religieuse et vie humaine supérieure : celle-ci s'étend plus loin que celle-là. Même chez les peuples où la réflexion n'a pas encore opéré son travail de distinction et de différenciation, l'on trouve des données traditionnelles, des préceptes de conduite, des détails de cérémonial, sinon soustraits à l'empire de la religion, du moins distincts des actes proprement religieux.

« Ces derniers sont caractérisés au premier coup d'œil, par le sérieux de qui les pose, les précautions parfois minutieuses que l'on prend pour en assurer l'accomplissement, la portée considérable qu'on leur attribue, les sentiments de vénération, de crainte, de respect qui se font jour à leur propos, l'atmosphère de mystère qui les entoure. Ces traits, et ceux qu'il serait aisé d'ajouter se précisent, s'ordonnent et s'expliquent si l'on observe, d'une part, la visée de l'acte religieux, et, d'autre part son caractère de commerce personnel, intéressé, tirant à conséquence, avec un plus grand que soi. L'hommage religieux s'adresse à la Puissance, déterminée ou vague, anonyme ou désignée, conçue par l'homme comme *ultime*. Prière ou sacrifice, appel, élan, geste ou sentiment d'adoration et de respect, toutes les flèches montent en haut, visent le but suprême : le Père ou la Fin, le Ciel ou les Dieux, le Seigneur ou le Fort, le Témoin ou le Dieu « vivant et voyant. » Et toujours aussi l'homme a conscience en ceci de remplir un devoir de justice, d'acquitter une dette, d'engager ses intérêts majeurs. Il n'y a pas, en religion, d'attitude platonique, et moins encore de dilettantisme...

« Il arrive sans doute qu'un élan authentiquement religieux à son origine, fléchisse ou s'égare. Au lieu de percer jusqu'au Premier être qui est son but, il s'arrête aux suppléances, plus proches de cette puissance, à ses images plus accessibles, voire à ses contrefaçons, plus évidemment redoutables. Très souvent aussi l'homme se trompera en essayant de préciser l'objet de son culte : il fractionnera le Pouvoir souverain, l'attribuera successivement à plusieurs, ou à un seul manifestement inhabile à le posséder. Il le confondra avec les lieux où le dieu est censé se plaire, les objets où sa vertu réside, les représentations qu'on s'en fait, les noms qu'on lui donne. Presque jamais l'adorateur à ce stade inférieur (qui n'est pas nécessairement primitif), ne donnera à sa conception du divin la rigueur logique, les arêtes vives, la force d'exclusion qu'elle comporterait — toutes exigences dont est insoucieux autant qu'incapable un esprit non exercé. Mais pour cet homme, dans ses actes proprement religieux, la Puissance qu'il implore est *suprême* : au-delà, au-dessus, il n'en connaît, il n'en imagine point d'autre.

« Nous dirons donc qu'il y a religion partout et seulement où se trouvera, implicite peut-être, mais certainement présent, et sortissant ses effets naturels de sérieux, de soumission, de crainte, le caractère transcendant de l'Être que vise la prière, le rite et le sacrifice. La religion se définira ainsi par l'ensemble des croyances, des sentiments, des règles et des rites, individuels ou collectifs, visant (ou imposés par) un Pouvoir que l'homme tient actuellement pour souverain, dont il dépend par conséquent, avec lequel il peut entrer (ou mieux : il est entré) en relations personnelles. Plus brièvement, la religion est la *conversation de l'homme, individuel et social, avec son Dieu.* » *Christus*, p. 10.

Sans doute la conception déiste de la religion n'englobe pas tous les éléments que nous venons d'indiquer, mais son caractère artificiel a été démontré à l'article DÉISME de ce Dictionnaire. Nous nous contenterons de citer ici un passage de M. Lévy-Bruhl : « La préten-

due religion naturelle n'était nullement ce que pensaient ses partisans. Loin de représenter l'essence des éléments communs à toute religion humaine, elle était un produit très spécial de la pensée philosophique, c'est-à-dire réfléchi, dans une petite partie de l'humanité, à une époque fort peu religieuse. Elle n'était en fait, que le monothéisme européen des siècles précédents réduit à la forme pâle et abstraite d'un déisme rationaliste. Chaque progrès fait par l'étude positive des religions inférieures a rendu plus évident le désaccord entre les faits et l'hypothèse de l'universalité de la religion naturelle. » *La morale et la science des mœurs*. Paris, 1907, p. 202. Le témoignage de l'ethnologie n'est peut-être pas tout à fait celui que pense M. Lévy-Bruhl, en tout cas il prouve au stade primitif de l'humanité, ou du moins insinue, tout autre chose qu'une religion naturelle sans culte collectif et sans croyances transcendantes.

Nous verrons plus loin en discutant les idées de Durkheim : 1° que l'idée de Dieu se trouve dans toutes les religions; 2° qu'au contraire, celle d'Église ne se trouve pas nécessairement en toute religion, bien que toute religion y tende.

II. LES DONNÉES DE L'ETHNOLOGIE ET DE LA SOCIOLOGIE SUR L'ORIGINE ET LA NATURE DE LA RELIGION. C'est surtout à l'ethnologie et à la sociologie qu'on s'adresse de nos jours pour déterminer l'origine de la religion. Nous verrons que les données de ces deux sciences ne suffisent pas à résoudre ce problème. Mais, vu le nombre et la diffusion des théories basées sur elles, nous devons tout d'abord les examiner. Parmi toutes ces théories nous ferons un choix, estimant plus profitable d'exposer et de discuter avec quelque détail quelques systèmes sous la forme que leur ont donnée certains auteurs représentatifs, que de porter des jugements hâtifs et sommaires sur une multitude de travaux divers.

I. L'ANIMISME. — 1° Exposé. — Si Burnett Tylor, professeur à Oxford, n'a pas créé de toutes pièces cette théorie, néanmoins dans son ouvrage sur la civilisation primitive, *Primitive culture*, paru à Londres en 1872 et réédité plusieurs fois jusqu'en 1913, il en a donné un exposé si bien ordonné et d'une si vaste érudition que, depuis, la grande majorité des ethnologues et des historiens des religions non-croyants s'en sont inspirés. « Il serait, écrit Mgr Bros, difficile d'exagérer l'importance de ce système. En Angleterre, il devient vite, malgré la ténacité de l'opposition de Max Müller » la « théorie classique. » C'est le mot d'Andrew Lang. Keave, Frazer, Marrett, R. Smith, Sydney-Hartland sont avec plus ou moins de réserves des disciples de Tylor. Goblet d'Alviella, Tiele, Réville, Deniker, Salomon Reinach font à l'animisme une place importante dans leurs travaux. La plupart des savants allemands y compris l'école panbabyloniste font bon accueil à l'animisme tyloren. Seul ou à peu près Chantepie de la Saussay s'élève contre ceux qui partout flairent l'animisme.

« Le P. Schmidt le remarque : « Actuellement la théorie de l'animisme ressemble encore à un fleuve large et puissant dont les ondes entraînent tout. En général, l'empire de la théorie animistique apparaît encore comme universel. » *Idée de Dieu*, p. 38. Nous ne citons que les ethnologues. Comme il était naturel, l'anthropologie et l'histoire ont été à leur tour fortement dominées par la théorie tylorenne. » Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923. Ces lignes ont, il est vrai, été écrites il y a treize ans. Dans son ouvrage : *Origine et évolution de la religion* (paru en allemand en 1930, traduit en français en 1931), le Père P.-W. Schmidt reconnaît le large crédit de l'animisme pendant trois décades (p. 106 de la traduction française), mais signale que, quelques années après le début du xxe siècle, « de plusieurs côtés, l'animisme était vivement attaqué » et qu'« il n'était

plus possible de rétablir son autorité ». *Ibid.*, p. 114. Il reste néanmoins encore très répandu.

Voici d'après le même P. Schmidt les principaux traits de l'animisme tyloren.

1. L'homme se forme premièrement l'idée de quelque chose de différent du corps, l'âme. Il y est acheminé par la considération de deux groupes de faits biologiques : d'une part, le sommeil, le ravissement, la maladie et la mort; d'autre part, les rêves et les visions. Les premiers révèlent à l'homme primitif un état du corps abandonné plus ou moins par le principe vital et laissé à lui-même. Les seconds lui font voir ce principe incorporé, l'âme, exerçant en pleine indépendance certaines activités. L'idée d'âme ainsi obtenue ne vaut originellement que pour l'homme. Elle s'enrichit bientôt de la foi en la survie de l'âme après la mort et en des migrations de l'âme. Le soin des morts apparaît très tôt. La notion d'une rétribution dans l'au-delà est, par contre, d'origine plus récente. E.-B. Tylor, *Primitive culture*, 1re édit., t. I, p. 377 sq.; t. II, p. 5 sq., p. 76 sq.

2. Son être personnel, était, pour l'homme primitif, le type de tous les autres. N'ayant l'expérience intime que de soi-même, il concevait tout le reste d'après son propre cas, spécialement les animaux et les plantes, qu'il imaginait composés comme lui d'un corps et d'une âme. La condition des autres êtres ne pouvait non plus être différente. Cette identique constitution étant supposée, l'idée d'une diversité de nature entre l'homme et les autres êtres n'entrait pas dans son esprit. Lui et eux étaient apparentés. *Ibid.*, t. II, p. 99 sq.

3. Le culte des ancêtres, c'est-à-dire de devanciers qui, n'ayant plus de corps terrestre, représentaient de purs esprits, conduisit l'homme à la notion d'esprits séparés. Ces esprits pouvaient à leur gré prendre possession, fût-ce pour un temps, de corps étrangers. Ainsi s'expliqueraient pour le primitif les cas de possession. La maladie et la mort elle-même provenaient de l'action néfaste de quelque esprit qui avait pénétré dans le corps de l'intéressé. Le fétichisme, le culte de morceaux de bois et de pierres et enfin l'idolâtrie proprement dite étaient à interpréter de la même manière. *Ibid.*, t. II, p. 101 sq., 113 sq., 147 sq.

4. La notion ainsi obtenue de purs esprits allait être appliquée à la Nature. Au sentiment du primitif, ses diverses parties étaient animées par des esprits et les phénomènes dont elles étaient le siège relevaient de leur activité. Ainsi apparut le culte de la Nature, qui impliquait une certaine philosophie de la Nature. L'eau en général, les fleuves, la mer, les arbres et les bois, les animaux, le totem, le serpent devinrent l'objet d'hommages religieux. L'évolution atteint ici son plus haut point dans la notion et l'adoration du dieu espèce, conçu non comme un individu, mais comme une espèce de catégorie. *Ibid.*, t. II, p. 169 sq., 191 sq., 196 sq., 208-220.

5. Nous voici au seuil du polythéisme tel qu'il se présente dans les hautes et moyennes civilisations, avec ses dieux du ciel, de la pluie, du tonnerre, de la terre, de l'eau, du feu, du soleil, de la lune. Dans une autre direction se seraient formées les divinités préposées aux stades et fonctions de la vie humaine, dieux de la naissance, de l'agriculture, de la guerre, des morts, ancêtres divins de la tribu. *Ibid.*, t. II, p. 224 sq., 231 sq., 235-285.

6. L'idée d'un dualisme n'est pas étrangère même aux phases inférieures de l'évolution. Les termes de bien et de mal, toutefois, y signifiaient utile et nuisible et n'y présentaient pas encore de sens proprement moral. Dans l'évolution de ces idées, les forces naturelles, nuisibles ou utiles, ont d'ordinaire joué un rôle, en particulier la lumière et les ténèbres (*Avesta*). *Ibid.*, t. II, p. 287 sq.

7. « Pour pouvoir circonscrire avec plus de précision les idées propres des races inférieures, peut-être sied-il de proposer une définition plus stricte du monothéisme qui serait la conception réservant les attributs divins essentiels au seul Créateur tout-puissant. Si on l'entend en ce sens, nulle tribu sauvage n'a encore été découverte qui soit monothéiste. Ni, non plus, qui soit panthéiste au sens précis de ce mot. Leur conception propre, qui peut d'ailleurs être orientée, vers l'une ou l'autre de ces deux doctrines, est plutôt un polythéisme dont la souveraineté d'un dieu suprême marque le sommet. » *Ibid.*, t. II, p. 322.

8. Plusieurs voies ont conduit au monothéisme. Tantôt on a attribué la suprématie à l'un des dieux polythéistes, soit à l'ancêtre tribal, soit à une divinité de la nature. Tantôt une sorte de Panthéon s'est constitué « à l'image de la société politique terrestre. Le peuple y est représenté par la masse des âmes humaines et des autres esprits dont le monde est plein. Les grands dieux polythéistiques y figurent l'aristocratie. Quant au roi, c'est le dieu suprême. » Tantôt l'on en est venu à concevoir l'univers comme animé par une divinité qui le pénètre en toutes ses parties : l'âme du monde. Dans ce dernier cas, la tendance se constate « à unifier les fonctions et attributs des grands dieux du polythéisme en une personnalité plus ou moins composite, ou bien à les volatiliser au profit d'une réalité divine sans forme ni détermination, qui, perdue dans son nébuleux éloignement et engourdie dans son repos, flotte au-delà et au-dessus du monde, trop bienveillante et trop transcendante pour se soucier de l'adoration des hommes, trop éloignée, trop indifférente, trop élevée pour s'occuper de la minuscule humanité ». *Ibid.*, t. II, p. 303 sq.

9. « D'où il suit manifestement que la théologie des races inférieures atteint son plus haut point dans la conception d'une divinité suprême, et que cette idée, chez les peuples sauvages et barbares, n'est pas la copie multiple d'un dieu unique, qu'elle est originale, au contraire, et extrêmement différente suivant les races. Considérées comme le produit de la religion naturelle, ces conceptions ne paraissent aucunement surpasser ni la capacité de penser de l'intelligence demeurée au plus bas degré de la culture, ni l'aptitude imaginative, chez les populations du niveau culturel le plus inférieur, à la traduire en termes de mythologie. Chez ces races, la doctrine d'une suprême divinité n'est que l'aboutissement précis et logique de l'animisme et l'achèvement attendu et naturel de la religion polythéiste. » *Ibid.*, t. II, p. 305 sq. Ensemble du passage dans P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931, p. 107-110.

2^e Critique. — 1. Critique d'Andrew Lang. — Andrew Lang avait été pendant longtemps un des champions les plus ardents et un des propagateurs les plus influents de l'animisme, surtout contre Max Müller, plaçant la croyance aux dieux au terme d'un long développement partant de la simple notion de l'âme, sorte de double du corps. Or un jour il lut une relation des missions bénédictines de la Nouvelle-Nursie en Australie occidentale, où étaient signalées des conceptions religieuses relativement élevées chez des populations très arriérées. Ébranlé dans sa foi animiste, il étendit ses investigations et dut se rendre à l'évidence que chez les Andamènes (des îles Andamans dans l'Océan Indien), chez les Fidjiens de la Polynésie, chez les Zoulous, chez les Yaos de l'Afrique centrale, chez des Indiens de l'Amérique du Nord, peuplades parvenues sans doute à des degrés divers de culture, mais toutes assez proches d'un état primitif de civilisation matérielle et intellectuelle, existait l'idée d'un « Être suprême » à la fois législateur de l'ordre moral et auteur du monde. Il appella cet Être suprême l'*All Fa-*

ther, parce que les indigènes en question lui donnent souvent le nom de Père de tous, et constata que, plus cette croyance en un Père de tous avait d'influence, moins l'animisme, le culte des esprits étaient développés. Il se garda de trancher la question de l'origine première de la religion et de l'idée de Dieu. Quand, en 1898, il publia *The Making of Religion* (*Comment s'est faite la religion*), ouvrage où il donnait le résultat des recherches qui l'avait fait renoncer à l'animisme, au moins comme à la première forme connue de la religion, on accueillit avec scepticisme ses conclusions dans le monde des ethnologues, sans même se donner la peine d'examiner de près ses assertions. « On devrait pourtant savoir, écrivait Breysig, de quelles bizarreries cet Écossais, aussi parfaitement capricieux que spirituel, s'est déjà constitué l'avocat par le passé. » *Geschichte der Menschheit*, I. *Die Völker der Urzeit*, t. I, p. 362, n. 2.

Lang ne se laissa pas déconcerter par l'accueil ironique fait à sa critique de l'animisme. Dans la seconde édition de son ouvrage, *The Making of Religion*, parue en 1901, il disait : « Comme d'autres martyrs de la science, je dois m'attendre à être traité de fâcheux, de mal élevé, d'homme qui n'a qu'une idée et qui par-dessus le marché est fausse. Si je m'en formalisais, je prouverais simplement que je manque tout à fait d'humour et que je ne connais pas la nature humaine. » (p. 14.) Lang a continué ses investigations jusqu'à sa mort survenue en 1912, ajoutant de nombreux témoignages à ceux qu'il avait recueillis dès 1898 et laissant une étude sur Dieu chez les primitifs, *God (Primitive and Savage)*, qui parut en 1913 dans le 6^e volume de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, p. 243-247, où il maintient et accentue ses conclusions de 1898.

2. Critique de l'animisme par É. Durkheim. — Dans son désir de débayer le terrain afin de pouvoir construire son propre système, É. Durkheim a soumis l'animisme de Tylor à une critique serrée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 78-99. Il étudie, à cet effet : a) la genèse de l'idée d'âme; b) la formation de l'idée d'esprit; c) la transformation du culte des esprits en culte de la nature chez Tylor.

Il faut noter tout d'abord que le primitif n'a pas la notion d'une âme entièrement distincte du corps. « Pour lui, l'âme, tout en étant, sous certains rapports, indépendante de l'organisme qu'elle anime, se confond pourtant, en partie, avec ce dernier, au point de n'en pouvoir être radicalement séparée : il y a des organes qui en sont, non seulement le siège attiré, mais la forme extérieure et la manifestation matérielle. » *Op. cit.*, p. 78-79. Puis l'expérience du rêve n'explique pas vraiment l'idée d'une âme qui serait ramenée à l'idée d'un double. Pour le primitif, les voyages faits en rêve n'impliquent pas nécessairement une telle hypothèse : au lieu de se croire comme formé de deux êtres, conception complexe, il peut, par exemple, se croire capable de voir à distance. Puis, s'il s'agit d'un rêve où l'on revit le passé, comment croire que le double puisse remonter le cours du temps? De plus, les rencontres et dialogues du rêve ne peuvent pas être imaginés comme rendez-vous de doubles, car dans ce cas il est facile d'interroger les personnages vus et entendus en songe pour savoir que leur expérience ne coïncide pas avec celle du questionneur. « Pendant le même temps, eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène; ils croient avoir visité de tout autres lieux. » *Ibid.*, p. 86. Enfin le primitif cherche-t-il vraiment à s'expliquer ses rêves? Il a une grande paresse d'esprit et, à des époques et en des lieux où l'intelligence humaine était plus éveillée que la sienne, on a laissé

sans solution bien des problèmes : rapports de la terre et du soleil, hérédité, génération, etc.

« Sans doute, aujourd'hui le primitif attribue lui-même ses rêves, ou certains d'entre eux, aux déplacements de son double. Mais ce n'est pas à dire que le rêve ait effectivement fourni les matériaux avec lesquels l'idée de double ou d'âme fut construite ; car elle peut avoir été appliquée, après coup, aux phénomènes du rêve, de l'extase, de la possession, sans pourtant, en être dérivée. » *Ibid.*, p. 82.

Quant à la formation de l'idée d'esprit, Tylor n'est pas plus convaincant que lorsqu'il s'agit de l'âme. C'est la mort qui, consacrant l'âme, en ferait un esprit, mais la mort n'ajoute rien d'essentiel à celle-ci, sinon qu'elle lui donne une plus grande liberté de mouvements. « Pourquoi donc les vivants auraient-ils vu dans ce double déraciné et vagabond de leur compagnon d'hier autre chose qu'un semblable ? C'était un semblable dont le voisinage pouvait être incommode, ce n'était pas une divinité. » *Ibid.*, p. 85. D'ailleurs la mort ne peut, du point de vue du primitif, qu'amoindrir les énergies vitales au lieu de les exalter, l'âme, pour lui, participant étroitement de la vie du corps, se trouvant atteinte, blessée, malade avec lui. « Mais alors, quand la mort résulte de la maladie ou de la vieillesse, il semble que l'âme ne puisse conserver que des forces amoindries, et même, une fois que le corps est définitivement dissous, on ne voit pas comment elle pourrait lui survivre, si elle n'en est que le double. L'idée de survivance devient, de ce point de vue, difficilement intelligible. » *Ibid.*, p. 86. Surtout il y a entre le sacré et le profane une différence essentielle, de nature, et ce n'est pas uniquement du fait que, désincarnée, l'âme aurait plus de puissance, surtout pour nuire, qu'elle deviendrait dans la pensée du primitif, un être sacré, un esprit. « Sans doute, dans le sentiment que le fidèle éprouve pour les choses qu'il adore, il entre toujours quelque réserve et quelque crainte ; mais c'est une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme la majesté. L'idée de majesté est essentiellement religieuse. Aussi n'a-t-on, pour ainsi dire, rien expliqué de la religion, tant qu'on n'a pas trouvé cette idée, à quoi elle correspond et ce qui peut l'avoir éveillée dans les consciences. De simples âmes d'hommes ne sauraient être investies de ce caractère par cela seul qu'elles sont désincarnées. » *Ibid.*, p. 87.

En troisième lieu, Tylor ne rend pas compte du passage, qu'il suppose s'être produit, du culte des esprits à celui de la nature. Il l'attribue à un anthropomorphisme instinctif : « Objets inanimés avez-vous donc une âme ? » Mais c'est en vain que les confusions que fait l'enfant sont invoquées pour attribuer à cet instinct la personification des forces de la nature. Si l'enfant « s'en prend à une table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est parce qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au dehors ; elle cherche donc sur quoi se décharger et se porte naturellement sur la chose même qui l'a provoquée, bien que celle-ci n'en puisse rien. La conduite de l'adulte, en pareil cas, est souvent tout aussi peu raisonnée. Quand nous sommes violemment irrités, nous éprouvons le besoin d'invectiver, de détruire, sans que nous prétions pourtant aux objets sur lesquels nous soulageons notre colère je ne sais quelle mauvaise volonté constante. Il y a si peu de confusion que, quand l'émotion de l'enfant est calmée, il sait très bien distinguer une chaise d'une personne : il ne se comporte pas avec l'une comme avec l'autre. » *Ibid.*, p. 94. De plus, si les esprits de la nature avaient été conçus à l'image de l'âme, ils habiteraient constam-

ment, comme celle-ci, l'être qu'ils animent. Or il n'en est pas ainsi. « Le dieu du soleil n'est pas nécessairement dans le soleil, ni l'esprit de telle pierre dans la pierre qui lui tient lieu d'habitat principal. Un esprit sans doute, soutient des rapports étroits avec le corps auquel il est attaché, mais on emploie une expression très inexacte quand on dit qu'il en est l'âme. » *Ibid.*, p. 94-95. « D'un autre côté, si vraiment l'homme avait été nécessité à projeter son image dans les choses, les premiers êtres sacrés auraient été conçus à sa ressemblance. Or, bien loin que l'anthropomorphisme soit primitif, il est plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. A l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale dont la forme humaine ne s'est que lentement dégagée. » *Ibid.*, p. 95 (le dernier point paraît douteux).

La plus forte objection qui puisse être faite à l'animisme est, au dire de Durkheim, celle par laquelle il termine sa critique du système. « Si, d'après Tylor, l'homme prie, s'il fait des sacrifices et des offrandes, s'il s'astreint aux privations multiples que lui prescrit le rite, c'est qu'une sorte d'aberration constitutionnelle lui a fait prendre ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants. » Or « il est inadmissible que des systèmes d'idées comme les religions qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions ». *Ibid.*, p. 97-98. « On doit même se demander, si, dans ces conditions, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété. Une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée. La physique et la chimie sont des sciences, parce que les phénomènes physico-chimiques sont réels et d'une réalité qui ne dépend pas des vérités qu'elles démontrent. Il y a une science psychologique parce qu'il y a réellement des consciences qui ne tiennent pas du psychologue leur droit à l'existence. Au contraire, la religion ne saurait survivre à la théorie animiste, du jour où celle-ci serait reconnue comme vraie par tous les hommes : car ils ne pourraient pas ne pas se déprendre des erreurs dont la nature et l'origine leur seraient ainsi révélées. Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite ? » *Ibid.*, p. 99.

3. Critique de l'animisme par le P. W. Schmidt.

Dans sa critique de l'animisme, le P. Schmidt s'inspire d'enquêtes chez les peuples primitifs dont nous parlerons en détail plus loin. De ces enquêtes il tire les conclusions suivantes : a) L'animisme ne règne que dans un domaine assez limité : une partie des Mélanésiens et des Indonésiens, peuples de la côte occidentale d'Afrique, tribus indiennes du Nord-Est et du Sud-Ouest de l'Amazonie, tribus du Nord-Ouest et du Sud-Est de l'Amérique du Nord. b) Chez ces peuplades elles-mêmes, on n'attribue pas une âme à tous les êtres ; les Indonésiens ne croient pas que les êtres non-vivants en possèdent une, ceux-ci pouvant seulement servir d'habitat temporaire à des esprits indépendants quand l'objet a quelque caractère remarquable ; toutes les tribus animistes ne donnent pas une âme aux plantes. c) La pluralité des âmes est une notion courante dans les milieux animistes qui distinguent l'âme corporelle liée au sang et au souffle et l'âme ombre ou image, peut-être souvenir substantifié des défunts. d) Les esprits de la nature peuvent s'expliquer aussi bien par un processus de personification que par une extension de la notion d'esprit. e) L'idée même d'esprit a une origine au moins aussi vraisemblable dans l'expérience de la vie psychologique en

son ensemble que dans la réflexion sur les phénomènes du rêve, du sommeil et de la mort.

De plus l'animisme ne fleurit qu'à certains stades de culture, dans la civilisation matriarcale et les sociétés secrètes d'hommes [voir plus loin : *Classification des religions*, col. 2292 sq.]. Alors il relègue à l'arrière plan la croyance à un Être suprême qui, dans les cycles plus primitifs, avait une plus large influence.

Il faut reconnaître d'ailleurs, dit le P. Schmidt, que Tylor n'a pas réuni en pure perte l'énorme masse de renseignements qui lui ont permis de décrire l'animisme dans un grand nombre de ses manifestations. Si celui-ci ne représente pas la première phase du développement religieux, il est certain qu'il a eu, qu'il a encore, une très grande influence à certaines époques et dans certains milieux, influence qui fut parfois heureuse en ce qui concerne l'idée d'esprit pur et la croyance à l'immatérialité de l'Être suprême. Voir plus loin col. 2292.

II. MAGISME ET PRÉANIMISME. — 1^o Exposé. Cette théorie s'est développée en réaction contre l'animisme de Tylor, mais en prenant diverses formes. Pour la comprendre il faut d'abord définir la magie. Nous en empruntons la définition au P. Bouvier, S. J. La notion de magie « est celle d'un pouvoir et d'un milieu en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible. Ce qui est caractéristique en cela, ce n'est pas la nature personnelle ou impersonnelle des forces surnaturelles mises en œuvre; ce n'est pas davantage la portée sociale ou antisociale du rite accompli, c'est plutôt l'esprit positif d'indépendance à l'égard de tout maître divin et de toute loi morale, avec lequel agit le sorcier, jaloux d'égaliser enfin, sans mendier le secours de personne, sans contrainte imposée à ses passions, son pouvoir débile et ses plus démesurés vœux. » 1^{re} semaine d'ethnologie religieuse, tenue à Louvain en 1912, *Compte rendu*, Paris et Bruxelles, 1913, p. 138.

Deux doctrines se réfèrent à la magie, ainsi définie, pour expliquer l'origine de la religion, le magisme et le prémagisme.

« Le magisme doit surtout sa diffusion à l'érudition et au talent de J.-G. Frazer, *The golden Bough* (Le rameau d'or), 3^e édit., Londres, 1911, 2 vol. Le magisme de Frazer fait pendant à l'animisme de Tylor, auquel il prétend s'opposer. Avant l'âge où, d'après l'école de Tylor, l'humanité naissante ne connaissait que des esprits, non encore promus au rang des dieux, les partisans du magisme rigide (ils sont en réalité peu nombreux) croient découvrir à travers les ténèbres de la préhistoire un âge plus primitif encore, celui de la magie pure ou non animiste. L'animisme et *a fortiori* la religion, le culte de dépendance à l'égard des dieux, ne serait qu'un produit d'évolution assez tardif. La foi aux dieux serait sortie de la crise d'âme, par laquelle, après de longs siècles d'exercice, passèrent les sorciers, s'apercevant enfin de l' inanité de leur art.

« Le prémagisme est professé par la plupart des préanimistes de l'école évolutionniste, c'est-à-dire de ceux qui, dépassant l'animisme de Tylor sans tomber dans le radicalisme magique de Frazer, postulent, avant la religion et avant la magie pure, « un état social très imparfait, où magie et religion sont encore confondues dans quelque chose qui n'est à proprement parler, ni la magie, ni la religion, et qui tient la place de l'une ou de l'autre ». A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, p. 183. (Social dans cette description indique assez la nuance spéciale du prémagisme de M. Loisy.) C'est le système de MM. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, t. VII, 1902-

1903, Paris, 1904; R. R. Marrett, *The threshold of Religion* (Le seuil de la religion), Londres, 1909; Loisy, *op. cit.* » et *La religion*, 1917. (Voir Bouvier, *Semaine d'ethnologie précitée*, p. 139-140.)

D'après certains tenants du prémagisme il n'y aurait rien de plus primitif que la notion sauvage de *Mana*, puissance mystérieuse impersonnelle répandue en toutes choses. Ce mot est emprunté aux Mélanésiens, mais on trouve chez beaucoup d'autres peuples, sous d'autres noms, une idée toute semblable. Le *Wakan* des Sioux, le *Boglya* des Australiens, le *Ngai* des Masai, l'*Orenda* des Iroquois, le *Manitou* des Algonquins, le *Mulunga* des Bantous, etc., etc., c'est toujours ce fluide omniprésent et invisible, réservoir de toutes les forces mystiques.

2^o Critique. — 1. Le magisme. — « Frazer en une phrase tranchante se porte garant de trois faits : a) L'absence presque totale en terre australienne d'une religion quelque peu développée; b) le règne universel et incontesté, en ces mêmes régions, de la magie (non animiste); c) la primitivité « ethnique » des tribus océaniques restées les plus fidèles à la magie.

« Or, de ces trois affirmations, il n'en est aucune qui résiste à la critique :

« a) Les travaux antérieurs de Lang, du P. Schmidt (voir plus loin, col. 2225 sq.) et de Mgr Le Roy... montrent assez qu'une religion et une religion assez haute, existait avant l'arrivée des missionnaires, existe encore en Australie, comme d'ailleurs dans toutes ou presque toutes les couches de civilisation, même les plus anciennes, même les plus rudimentaires. On en peut faire facilement la preuve. C'est peu contre les faits que l'affirmation en sens contraire, si solennelle soit-elle, donnée à M. Frazer, dans des lettres particulières, par le voyageur B. Spencer. Ce dernier est trop intéressé à ne pas contredire ses premières et trop hâtives déclarations. Libre à l'auteur du *Golden Bough* de s'en contenter.

« b) Pour prouver l'universalité de la magie religieuse en Australie, trois témoignages suffisent à M. Frazer, ceux de Howitt, de Mathew et de Curr. Que ne les a-t-il lus dans le contexte qui les éclaire? Si l'on a cette curiosité légitime, — nous l'avons eue, — on est étonné de la légèreté d'un critique, qui aurait pu trouver contre sa thèse, dans le reste du livre de Howitt et dans celui de M. J. Mathew, des témoignages beaucoup moins vagues et beaucoup plus nombreux encore que ceux qu'il retient. L'imprécision des passages découpés dans le vif par M. Frazer s'éclaire soudain. Et ce n'est pas dans le sens de sa thèse du *Golden Bough*. Quant à Curr, le seul de ces trois voyageurs qui incline vers la conclusion de M. Frazer, il en dit assez dans le reste de son livre, pour ne pas nous laisser ignorer qu'il a observé superficiellement. Son tort a été de ne pas se fier à l'avis, contraire au sien, qu'exprimaient devant lui des missionnaires, soit protestants, soit catholiques, plus habitués au pays et à la langue.

« c) Ce n'est que grâce à un cercle vicieux trop évident, ce n'est qu'en vertu d'un pur postulat évolutionniste, (ignorance et grossièreté sont signes d'ancienneté ethnique pour un peuple!) que M. Frazer a pu songer à soutenir, comme un fait avéré, la priorité de la race Aruntas sur les autres tribus australiennes.

« Le P. Schmidt, lui, trouve plus difficile la détermination de l'âge d'un peuple. Appliquant avec patience au cas fameux des Aruntas ou Arandas la méthode historique « des cycles culturels », il examine dans un laborieux et savant mémoire, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austro-nesischen Völker*, Vienne, 1910, dont il nous est permis de contrôler les conclusions [*Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 866-901, — 1909, p. 328-337], non pas un élément isolé, mais tous les éléments à la fois de cette

civilisation composite. Au terme, on arrive à cette conclusion, diamétralement opposée à celle de Frazer : les Aruntas, loin d'être des primitifs entre les primitifs, trahissent, par l'ensemble de leurs usages et de leurs croyances, leur affinité avec la civilisation complexe, contournée, vieillotte de la Nouvelle-Guinée. Ils ne peuvent donc être pris, à aucun titre, pour les représentants fidèles de la mentalité primitive. L'argument majeur de M. Frazer croule par la base. » Frédéric Bouvier, S. J., *Semaine d'ethnologie religieuse* de 1912, p. 110-112.

Andrew Lang est encore plus sévère que le P. Bouvier pour Frazer : « M. Frazer doit, ou bien avoir négligé tout témoignage sur les croyances australiennes qui eût été fatal à sa théorie sur l'origine de la religion... ou bien il doit avoir des raisons qu'il ne produit pas de penser que tous ces témoignages ont trop peu de valeur pour mériter une réfutation, ou même une mention. Nous sommes désireux de connaître ses raisons, car, sur d'autres sujets, il cite librement ses témoins. Je ne puis comprendre cette méthode. Quand un historien a une théorie, il doit se mettre tout le premier en quête de faits qui la contredisent. Assurément, avant toutes choses, comme en toute science, il doit en tout cas faire valoir aussi bien les faits qui contredisent ses théories que ceux qui les appuient. Non seulement on ne doit pas fermer les yeux devant cette évidence, mais on doit aller à la poursuite de ce que Bacon appelait les *instantiæ contradictoriæ*. Car, s'il y en a, la théorie qui n'en tient pas compte, n'a pas de raison d'être. » Andrew Lang écrivait ces lignes en 1901 dans *Magic and Religion*, p. 56 et 57, après la seconde édition du *Rameau d'or*, où Frazer avait soutenu pour la première fois le magisme, tandis que dans la première, parue en 1890, il attribuait aux primitifs la foi en des êtres personnels. Dans la troisième édition de ce même *Rameau d'or* en 1911, ce dernier ne tint aucun compte des observations de Lang.

2. Critique du prémagisme ou préanimisme. — Ni l'histoire, ni l'ethnologie ne confirment ces théories. Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire des religions de l'Inde, de la Mésopotamie, du désert arabe ou de l'Égypte, — religions les plus anciennes que nous connaissions actuellement — on ne trouve la nébuleuse magico-religieuse sans culte rendu à des êtres personnels, que postulent les prémagistes.

Quant à l'ethnologie, elle ne prouve aucunement l'assertion que la notion de *Mana* soit des plus primitives, ni telle que la décrivent les préanimistes.

Jusqu'ici on n'a pas encore pu dégager ce qu'il y a de commun entre toutes les forces énumérées plus haut. Quant au *Mana* des Mélanésiens, et à l'*Orenda-Manitowi-Wokanda* des Indiens de l'Amérique du Nord, l'étude détaillée qui en a été faite ne favorise pas les spéculations préanimistes. Le *mana* se rattache à l'indonésien *manang*, *menang* qui a le sens fondamental de force supérieure, victorieuse. Cf. W. Schmidt, *Literarisches Zentralblatt*, 1916, p. 1091 sq. Ce n'est pas un terme spécifiquement religieux, pouvant être et d'ordre surnaturel et mystique et d'ordre naturel et profane. On ne croit pas qu'il existe en toute chose, étant la force qui se distingue par sa grandeur et son efficacité victorieuse. D'après Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, dans l'ordre religieux il appartient exclusivement aux esprits de la nature, conçus comme ses supports personnels et à un petit nombre d'ancêtres, les hommes vivants n'en étant doués que par l'intermédiaire des esprits. — P. Radin a réfuté l'opinion de Hewitt qui assimile l'*Orenda* des Iroquois au *Wakanda* des Sioux et au *Manitowi* des Algonquins et en fait une énergie indépendante de tout sujet déterminé. Il a montré qu'il y a des réserves à faire sur l'assimilation proposée, et que l'assertion fonda-

mentale de Hewitt que « la possession de l'*Orenda* est la marque distinctive des dieux » ne devrait pas lui permettre de séparer dans les dieux, d'une part l'Être supérieur et d'autre part sa force magique. Étudiant plus particulièrement le *Wakanda* des Sioux-Winnebagos et le *Manito* des Algonquins Ojibwa, il écrit : « Dans ces deux tribus l'expression vise toujours des esprits déterminés, si diverse que puisse être leur apparence extérieure. Lorsque, dans un bateau à vapeur, la vapeur est qualifiée de *Wakanda* ou de *Manito*, c'est parce qu'il s'agit d'un esprit qui s'est, pour le moment, transformé en vapeur. Lorsqu'une flèche possède une puissance spéciale, c'est qu'un esprit s'est métamorphosé en flèche ou habite en elle momentanément. Lorsqu'on offre du tabac à un objet de forme singulière, c'est que cet objet appartient à un esprit ou qu'un esprit l'habite. Les termes de *Wakanda* et de *Manito* sont souvent employés dans le sens de sacré. Quand un Winnebago dit d'une chose qu'elle est *waka* (sacrée), les questions ultérieures l'amènent à expliquer qu'elle appartient à un esprit, qu'elle possède un esprit, que, d'une manière quelconque, elle est en relation avec un esprit. Il se peut que le Dr Jones, Miss Fletcher et M. Hewitt aient interprété comme caractérisant la nature même du sacré l'imprécision des réponses ou une certaine impuissance (ou répugnance) à s'expliquer sur les choses que l'on considère comme *Manito* ou *Wakanda*. À côté du sens de sacré, *Wakanda* et *Manito* ont aussi celui de rare, de singulier, d'insolite, de puissant, sans la moindre allusion à la présence d'une force inhérente, mais simplement au sens ordinaire de ces adjectifs. » P. Radin, *Religion of the North American Indians. Journal of. amer. Folklore*, t. xxvii, 1914, p. 355-373. Cité par W. Schmidt, *Origine... de la religion*, p. 211-212.

Enfin qu'il s'agisse de magisme ou de prémagisme, on ne voit pas comment la magie pourrait donner naissance à la religion, ni comment celle-ci pourrait vraiment fusionner intimement avec celle-là, puisque ce sont deux attitudes d'âme opposées : « Science manquée, contrefaçon ou corruption de la religion véritable, elle [la magie] traite son objet sans respect et sans amour. Le magicien considère cet objet comme le réceptacle d'une force imposante, nullement comme bon, suprême et divin, comme un produit difficile à manier, ou comme un animal puissant que la ruse peut asservir, nullement comme un Maître souverain qu'il faut invoquer, croire et fléchir. Les sentiments entretenus par la magie sont donc essentiellement différents en principe (et quoi qu'il en soit des corruptions produites par la perversion des notions) du vrai sentiment religieux. » P. Léonce de Grandmaison, *Christus*, 2^e édit., Paris, 1916, p. 20.

III. LES RECHERCHES DE M. LÉVY-BRUHL. — 1^{re} Exposé. — M. Lévy-Bruhl n'a jamais émis de doctrine sur l'origine de la religion. Mais ses nombreuses, longues et minutieuses études sur la mentalité primitive l'ont amené à des conclusions voisines de celles des tenants du magisme et du prémagisme et son érudition clairement ordonnée, ses rapprochements ingénieux de faits empruntés aux milieux les plus divers lui ont valu un grand crédit dans le monde intellectuel, du moins le monde intellectuel français. Il importe donc d'exposer et de critiquer ses idées.

Par bonheur il nous en a donné lui-même et le résumé et les origines en deux séances de la *Société française de philosophie*. Après une période assez courte de chaude admiration pour les *Principes de sociologie* d'Herbert Spencer, nous dit-il, il lut avec un vif intérêt le *Golden Bough*, de Frazer et la « thèse magistrale » de Durkheim. Mais ce n'était là que la curiosité de lecteur, un jour il reçut de Chavannes la traduction d'un historien chinois. Il eut l'impression d'une logique qui

ne coïncidait pas avec la nôtre. *The religious life of China* de Groot le confirma dans ce sentiment et lui donna le désir d'approfondir le problème, qui se posait d'ailleurs également pour les rapports de la mentalité de l'Assyrie, de l'Égypte et de l'Inde avec la nôtre. Mais, la littérature de ces pays et de ces civilisations ne lui étant pas directement accessible, il eut l'idée d'étudier les civilisations dites primitives sur lesquelles il pouvait trouver des relations écrites en des langues plus usuelles que le chinois, l'assyrien ou l'égyptien, et pour lesquelles les problèmes de contact avec des formes de pensée et de vie avancées ne se posaient presque pas, au moins pour les siècles qui ont précédé le nôtre. M. Lévy-Bruhl fut aussi amené à critiquer de plus en plus le postulat, admis par les philosophes du XVIII^e siècle et Auguste Comte, que la nature humaine est partout identique à elle-même. Il en vint à conclure que, s'il y a, au point de vue mental comme au point de vue physique, des caractères communs à toute l'espèce humaine, des conditions différentes de vie, par exemple dans la structure sociale, peuvent créer des mentalités irréductibles les unes aux autres entre certains groupes humains. Il se séparait ainsi de l'école anthropologique anglaise des Tylor, Frazer, Rivers, dont les travaux sont pourtant « si riches de faits et si instructifs », qui suppose à tort que, « si nous étions à la place des primitifs, notre esprit étant tel qu'il est actuellement, nous penserions et nous agirions comme ils le font et qui ne tient pas compte des représentations collectives ». Il s'agissait là d'ailleurs d'une « hypothèse de travail » et d'une recherche limitée à l'aspect mystique de l'activité mentale des primitifs, abstraction faite, pour raison de méthode, des techniques qui ont cependant une importance capitale. Il espérait, sous ces réserves, apporter sa contribution à l'élargissement de la connaissance de l'homme que permet l'ethnologie, élargissement signalé par Brunshvieg dans *La causalité et l'expérience humaine* et par Lenoir dans son étude sur la *Mentalité primitive* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1922). *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 15 février 1923, p. 20-24.

Ainsi naquirent tout d'abord *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, 461 p., et *La mentalité primitive*, Paris, 1922, 537 p. Voici comment l'auteur en résume lui-même les conclusions : « Mentalité primitive est une expression vague et même impropre, puisque nous ne connaissons pas de primitifs au sens précis du mot. Mais il est commode de désigner ainsi, d'une manière générale, les façons de sentir, de penser et d'agir communes aux sociétés inférieures. Étudiée dans ses représentations collectives, la mentalité primitive paraît être essentiellement *mystique* et *prélogique*, ces deux caractères pouvant être regardés comme deux aspects d'une même tendance fondamentale.

« *Mystique*. — De même que le milieu social où vivent les primitifs est différent du nôtre, le monde extérieur qu'ils perçoivent diffère aussi de celui que nous percevons. Quel que soit l'objet qui se présente à eux, il possède des propriétés occultes sans lesquelles ils ne se le représentent pas. Il n'y a pas, pour eux, de fait proprement physique. La distinction du naturel et du surnaturel n'existe guère à leurs yeux. Ils ont une foi entière en la présence et en l'action de forces invisibles et généralement inaccessibles aux sens, qui se font sentir de toutes parts. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable de celui des êtres visibles. Le premier n'est pas moins immédiatement présent que l'autre. Entre la conception d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force diffuse dans les êtres, et les objets, telle que le *mana*, il y a place pour une infinité de formes intermédiaires, les unes plus pré-

cises, les autres plus fuyantes, plus vagues, à contours moins définis, quoique non moins réelles pour une mentalité mystique.

« *Prélogique*. — Ce terme, employé faute d'un meilleur, ne signifie pas que la mentalité primitive constitue une sorte de stade antérieur dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. La mentalité primitive n'est pas *antilogique*; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, j'ai seulement voulu faire entendre qu'elle ne s'astreint pas, comme la nôtre, à éviter la contradiction même flagrante. Elle ne s'y complait pas gratuitement (ce qui la rendrait régulièrement absurde à nos yeux). Mais elle s'y montre indifférente, surtout quand elle obéit, dans ses représentations collectives et dans leurs liaisons, à la loi de participation. D'après cette loi, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes, présents à un moment donné en un certain endroit, et présents au même moment à un autre endroit éloigné du premier. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques qui se font sentir au loin sans cesser d'être où elles sont.

« Il va sans dire que les représentations collectives dont il s'agit ne sont pas des faits de connaissance pure, mais qu'elles comprennent des éléments émotionnels et moteurs, comme parties intégrantes et non pas seulement associées, et qui les rend très difficiles à réaliser pour nous.

« A ces caractères essentiels de la mentalité primitive se rattachent, plus ou moins directement, des ensembles de faits observés dans un grand nombre de sociétés inférieures, par exemple : 1. Les caractères communs du vocabulaire et de la structure de leurs langues, bien que diverses entre elles; 2. leurs procédés de numération; 3. leur aversion pour les opérations discursives de l'esprit, et la nature concrète de leurs généralisations; 4. leur indifférence aux causes secondes, et leur appel immédiat, en toutes circonstances, à des causes mystiques; 5. l'importance que les « primitifs » attachent à la divination sous toutes ses formes; 6. leur interprétation des accidents, des malheurs, des prodiges, de la « mauvaise mort »; 7. leur misonéisme, etc. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, *ibid.*, p. 17-19.

Depuis 1923, la pensée de M. Lévy-Bruhl s'est de plus en plus orientée vers les phénomènes religieux chez les primitifs, dans *L'Ame primitive* (c'est-à-dire, l'âme d'après les primitifs), Paris, 1927, 451 p.; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, 526 p.; *La mythologie primitive*, Paris, 1935, 335 p. (fait partie des travaux de l'Année sociologique comme *Les fonctions mentales* et *La mentalité primitive*). S'adressant à la *Société française de philosophie*, l'auteur de ces ouvrages a donné une vue d'ensemble de *L'Ame primitive* dont nous tenons à donner ici le texte même, estimant que la critique loyale d'un penseur exige tout d'abord qu'on se réfère à la propre expression de ses idées.

« 1. Pour la mentalité dite primitive, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois. Cette réalité répandue partout, moins représentée que sentie, ne peut pas, comme la substance universelle des philosophes, entrer dans le cadre d'un concept. Les êtres et les objets sont à la fois pensés et sentis comme *homogènes*, c'est-à-dire comme participant soit à une même essence, soit à un même ensemble de qualités. Entre les pierres et les êtres vivants, il n'y a pas de barrière infranchissable.

La mentalité primitive passe sans effort, à la plus légère sollicitation, de la représentation de l'être humain à celle de l'animal ou inversement. Les métamorphoses sont choses courantes dont il n'y a pas lieu d'être surpris.

2. De même, matière et esprit ne se définissent pas pour la mentalité primitive comme pour la nôtre. A ses yeux, il n'y a pas de corps d'où ne rayonne quelque force mystique, que nous appellerions spirituelle. Il n'y a pas non plus de réalité spirituelle qui ne soit un être complet, c'est-à-dire concret, avec la forme d'un corps, celui-ci fût-il invisible, impalpable, sans consistance ni épaisseur. « Une confusion se produit dans « notre esprit », écrit M. Esldon Best, à cause des termes « indigènes, qui désignent à la fois, des représentations « matérielles des qualités immatérielles, et des représentations immatérielles d'objets matériels. »

3. L'unité véritable n'est pas l'individu mais le groupe dont il se sent faire partie. Dans certaines sociétés cette solidarité prend un caractère presque organique, dans presque toutes elle demeure très étroite : elle est impliquée dans nombre d'institutions et de coutumes.

4. Dans les représentations des primitifs, l'individualité ne s'arrête pas à la périphérie de la personne. Elle s'étend, à ce qu'on peut appeler ses « appartenances », à tout ce qui croît sur le corps, à ses sécrétions et excréments, aux empreintes laissées par le corps sur un siège ou sur le sol, aux traces des pas, aux restes des aliments, aux vêtements imprégnés de la sueur de l'individu, à tout ce qui a été en contact intime et fréquent avec lui, à ce qui est sa propriété personnelle, etc. Les appartenances sont des parties intégrantes de la personne et ne se distinguent pas d'elle.

5. Les mots « âme » et « ombre », lourds d'équivoque, sont des sources intarissables d'erreurs. Comme la plupart des observateurs ignorent ou méconnaissent les caractères originaux et l'orientation de la mentalité primitive, ils lui prêtent leurs propres concepts qu'ils croient retrouver sous les mots dont les indigènes se servent. De là des confusions sans fin. En fait, les primitifs, en général, n'ont pas l'idée de ce que nous appelons « âme ». L'« ombre », pour eux, de même que le souffle, ou le sang, ou la graisse des reins, est une « appartenance essentielle » de l'individu. Sous un autre aspect, elle en est un « double » ou une réplique. Le double peut être aussi un animal ou une plante.

« L'image n'est pas une reproduction de l'individu, distincte de lui. Elle est lui-même. La ressemblance n'est pas simplement un rapport saisi par la pensée. En vertu d'une participation intime, l'image, comme l'appartenance, est consubstantielle à l'individu. Mon image, comme mon ombre, mon reflet, etc., c'est au pied de la lettre, moi-même. C'est pourquoi qui possède mon image, me tient en son pouvoir.

6. De là un quiproquo extrêmement fréquent, et presque inévitable. Les missionnaires quand ils parlent de la double nature de l'homme, trouvent l'assentiment des indigènes. Mais dans l'esprit des blancs, c'est d'un dualisme qu'il s'agit, et dans celui des indigènes, c'est d'une dualité. Le missionnaire croit à la distinction de deux substances, l'une corporelle et périssable, l'autre spirituelle, et immortelle... Rien de plus étranger à la mentalité primitive que cette opposition de deux substances dont les attributs seraient antagonistes. Toutefois, s'ils ignorent l'idée d'un dualisme de substances, celle de la dualité de l'individu leur est familière. Ils croient à l'identité de l'individu avec son image, son ombre, son double, etc. Rien ne les empêche donc de donner poliment raison à l'étranger. Le quiproquo s'aggrave ensuite par l'usage commun, mais trompeur, que les blancs ont fait du mot âme.

7. L'homme, quand il meurt, cesse de faire partie du groupe des vivants, mais non pas d'exister. Il a simplement passé de ce monde dans un autre, où il continue de vivre plus ou moins longtemps. Sa condition seule a changé. Il fait désormais partie d'un autre groupe, celui des morts de sa famille ou de son clan, où il est plus ou moins bien accueilli. Comme le vivant, le mort peut être présent, au même moment, en divers endroits. D'autre part, la dualité apparente du cadavre et du mort n'exclut nullement leur consubstantialité. Tout ce que l'on fait au cadavre est ressenti par le mort. De ce point de vue, quantité de rites et d'usages prennent leur véritable sens.

8. Les morts ne sont donc ni des esprits, ni des âmes. Ce sont des êtres semblables aux vivants, qui ont comme eux leurs appartenances, diminués et déchus sous un certain aspect, quoique puissants et redoutables sous un autre. On ne peut en général les voir ni les toucher, et, lorsqu'ils apparaissent, ils ont plutôt l'air de fantômes ou d'ombres que d'êtres réels. Ils vont cependant à la chasse, à la pêche, cultivent leurs champs, mangent, boivent, etc. L'autre vie est un prolongement de celle-ci, sur un autre plan. L'homme y retrouve une situation sociale correspondant à son rang dans cette vie. Il y reste aussi physiquement semblable à lui-même.

9. La vie, dans l'autre monde, ne se termine pas toujours comme dans le nôtre. Il y a des morts qui ne meurent pas. Des réincarnations successives satisfont leur désir de revenir sur cette terre. Au cours de ces passages alternatifs par la vie et la mort, que devient leur individualité? Nous nous trouvons, ici encore, en présence de représentations qui nous paraissent obscures, vagues et parfois contradictoires. Par exemple, un même individu, au dire de certains Bantous, peut renaître à la fois en deux autres. Sans doute le mot « réincarnation » ne rend-il pas exactement ce qui est dans leur esprit. Peut-être s'agit-il plutôt d'une participation intime entre le vivant et le mort qui entre en lui, sans qu'il y ait identité complète entre les deux.

Il va sans dire que les croyances de ce genre sont loin d'être uniformes et varient selon les sociétés où on les recueille. Celle des Bantous, par exemple, ne coïncide pas avec celles des Eskimo. Mais souvent elles présentent aussi des analogies saisissantes. En général, les morts sont constamment présents à l'esprit des vivants, qui ne font rien d'important sans les consulter, persuadés que le bien-être et l'existence même du groupe dépendent du bon vouloir de leurs morts. Une solidarité encore plus profonde et plus intime se réalise dans la substance même des individus. Les morts « vivent avec » les membres actuellement existants de leur groupe. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, août-septembre 1929, p. 105-108.

Dans *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), Lévy-Bruhl dégage une notion du surnaturel chez les primitifs assez différente de celle qui a cours actuellement. Il s'agit de l'ensemble de forces occultes et des influences de toutes sortes pour lesquelles la question du personnel et de l'impersonnel ne se pose pas et dont les primitifs « redoutent à chaque instant la présence et l'action ». P. viii. Il montre — et la démonstration est impressionnante — comment la vie entière des primitifs est dominée et souvent paralysée par « l'obsession des puissances invisibles ». Il explique le vague des notions sur de telles puissances par le fait qu'elles ressortissent à une « catégorie affective » (Introduction) et que « l'intensité de l'émotion supplée au défaut de netteté de l'objet ». P. xxxii. Tout, chez les peuples non civilisés peut être cause de mal : dispositions des hommes, des animaux, des plantes, des êtres inanimés eux-mêmes. Par suite, tout aussi, dans les pratiques relatives au surna-

turel, vise à écarter ces innombrables maléfices et à se rendre propices les puissances invisibles : cérémonies, danses, culte des morts, sorcellerie, respect des tabous, rites de purification. Et dans les craintes ainsi décrites et dans les moyens de les conjurer, se révèle l'application de la loi de participation qui établit entre les divers êtres des rapports rebelles à notre logique.

C'est à la même catégorie affective du surnaturel, et d'un surnaturel fluide et non défini, qu'appartiendraient, selon M. Lévy-Bruhl, les mythes des Australiens et des Papous, qu'il étudie dans *La mythologie primitive* (1935). Chez les peuplades dont il parle, il n'y aurait « ni divinités hiérarchisées, ni corps de croyances proprement religieuses, ni castes sacerdotales, ni temples, ni autels ». P. vi. Elles ne connaîtraient « ni dieux, ni déesses, ni divinités d'ordre inférieur... rien qui ressemble à un panthéon ». P. xv. Cela tient à ce que leur « intelligence ne répartit pas ce qu'elle acquiert dans des cadres logiquement ordonnés ». P. xiv. De là viennent les métamorphoses étranges des mythes, où animaux, plantes, hommes se transforment les uns dans les autres, de là aussi la possibilité, en s'identifiant aux héros mythiques, d'acquérir leurs pouvoirs, de régénérer la nature en reproduisant les vieux mythes dans les cérémonies saisonnières.

D'ailleurs il ne s'agit pas là d'une religion proprement dite : « Je ne dirai donc pas, comme l'a fait Durkheim dans son célèbre ouvrage, que les sociétés australiennes nous présentent les « formes élémentaires de la vie religieuse », mais plutôt que l'ensemble de croyances et de pratiques qui a pris corps dans leurs mythes et leurs cérémonies constitue une « pré-religion ». Le sens de ce néologisme, dont je m'excuse, est suffisamment défini par ce qui a été exposé dans les chapitres précédents, au sujet du monde mythique, des ancêtres-animaux, des cérémonies, de l'expérience mystique, de la participation-imitation. Il a du moins l'avantage de faire ressortir le point où je m'écarte des vues directrices du fondateur de l'*Année sociologique*. Dans sa pensée, si diverses que soient les formes que revêt la religion, qu'on la prenne dans les tribus australiennes, ou dans nos sociétés occidentales, ou en Extrême-Orient, ou ailleurs, elle demeure toujours semblable, pour ne pas dire identique, à elle-même dans son essence. L'étude des faits m'a amené à une conception un peu différente. Il me paraît préférable de ne pas appliquer à tous les cas un concept si strictement défini. Je ne donnerai donc pas le nom de religion à l'ensemble de croyances et de cérémonies, exprimé par les mythes, qui a été décrit et analysé ci-dessus. C'est seulement quand certains éléments de ce complexe s'affaiblissent et disparaissent, quand de nouveaux éléments y prennent place et se développent, qu'une religion proprement dite se forme et s'établit. » P. 217.

2^e Critique. — 1. *Fausse accusations.* — Éliminons d'abord un reproche injustifié fait à M. Lévy-Bruhl. « Je me suis vu attribuer, dit-il, une doctrine appelée « prélogisme » (de ce mot-là je ne suis pas responsable), selon laquelle il y aurait des esprits humains de deux sortes, les uns logiques, par exemple, les nôtres; les autres, ceux des primitifs, prélogiques, c'est-à-dire dénués des principes directeurs de la pensée logique, et obéissant à des lois différentes : ces deux mentalités étant exclusives l'une de l'autre. Il n'était pas très difficile ensuite de montrer que le prélogisme est intenable. Mais il n'a jamais existé que par la grâce de ceux qui ont pris la peine de l'édifier afin de l'abattre. Je n'ai pas cru nécessaire de me défendre contre une réfutation qui pourfendait une absurdité palpable, et ne portait pas réellement sur mes travaux. Il est vrai que j'ai employé le mot « prélogique ». Il ne s'ensuit pas que j'aie soutenu le « prélogisme ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, août-septembre 1929,

p. 109. De fait, M. Lévy-Bruhl reconnaît l'usage de la logique par les primitifs dans l'ordre technique : « Dans la pratique, ils ont à poursuivre, pour vivre, des fins que nous comprenons sans peine et nous voyons que, pour les atteindre, ils s'y prennent à peu près comme nous le ferions à leur place... Il n'est guère de société si basse où l'on n'ait trouvé quelque invention, quelque procédé d'industrie ou d'art, quelque fabrication à admirer. » *La mentalité primitive*, p. 516. « Je reconnais que mon étude de la mentalité primitive reste très incomplète, parce qu'elle a laissé de côté les techniques et leur histoire. Au fur et à mesure que nous saurons comment elles se sont développées dans les diverses sociétés nous aurons sans doute à corriger l'idée que nous nous faisons de la mentalité primitive. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1923, p. 38. Réponse à M. Weber. Cette concession de M. Lévy-Bruhl a une grande importance en ce qui concerne l'origine de l'idée de Dieu, car la technique a dû fortifier sinon créer l'idée de cause et l'idée de cause conduire à celle de création. N'est-il pas significatif que les Babyloniens, les Hébreux et les Égyptiens se soient représentés Dieu créant l'homme sous les traits de l'ouvrier modelant l'argile?

2. *Critique des philosophes.* — Il reste cependant que des penseurs de mentalités très diverses ont pu estimer trop tranchée la distinction — et en certains passages on pourrait même dire l'opposition — que Lévy-Bruhl établit entre la mentalité primitive et celle des civilisés.

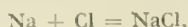
En effet, l'élément de participation qu'il signale dans la mentalité des primitifs n'est pas absent et surtout ne doit pas être absent de la nôtre. « L'âme primitive, écrivait M. Maurice Blondel en 1929, est encombrée d'images parasitaires, autour de l'idée de « participation »; d'accord! Mais serait-il faux pour cela de sentir avec elle, de penser et de savoir mieux qu'elle à quel point notre vie, notre action, notre pensée la plus personnelle, la plus civilisée, communiant à toute la nature, marquent partout une empreinte réelle, conspirent avec le tout, consistent (au sens le plus concret, le plus réaliste, le plus positif du mot) en une « participation » qui va à l'infini et dépasse toutes nos idées claires, toute notre logique formelle? Et ce qu'on appelle le prélogisme n'est-il pas l'enveloppe d'une solidarité dont une dialectique réelle et parfaite déploierait le contenu partout cohérent?

« Ce qui est factice, antiscientifique, antiphilosophique, c'est la mentalité purement analytique et abstractive qui hypostasie séparément sujet et objet, individu et collectivité, esprit pur et matière brute. Sans doute ces distinctions qui paraissent très claires — trop claires mêmes — sont un aspect utile à discerner et à intégrer, une phase transitoire, quelque chose de « moyennement vrai », mais cela n'est ni « primitif », ni « final ». Et s'y attacher exclusivement, c'est tomber en cet état d'esprit qu'on est convenu d'appeler « primaire », un état légitime et salutaire quand il critique et émonde les fictions parasitaires, mais qui devient factice et stérilisant quand il élimine indûment certaines des données les plus vitales et les plus fécondes de la mentalité native. Le primitif vrai, c'est justement ce qui est le plus fondamental et ne sera jamais périmé. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, août-septembre 1929, p. 133.

C'est dans le même sens que M. Gilson affirmait, en 1923, « qu'il est impossible de poursuivre jusqu'au bout l'analyse de la pensée humaine sans y rencontrer un élément spécifiquement mystique ». *Ibid.*, février 1923, p. 46.

M. Meyerson, se plaçant à un tout autre point de vue, faisait remarquer que dans la pensée scientifique la plus rigoureuse il y a bien une sorte de participation.

« La pensée primitive, nous dit M. Lévy-Bruhl, en usant de la participation, ne s'astreint pas, comme la nôtre, à éviter la contradiction même flagrante. Elle ne s'y complait pas gratuitement, ce qui la rendrait régulièrement absurde à nos yeux. Mais elle s'y montre indifférente. » Cette contradiction consiste en ce que « les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes ». *Bulletin...* février 1923, p. 18. Ainsi identité et diversité sont énoncées simultanément et semblent, en effet, se contredire. « Mais il est clair, et ressort de ce terme même de participation, que ce qui est affirmé réellement, c'est une identité partielle. Le Bororo qui maintient qu'il est un arara ne prétend pas qu'il est absolument identique à un tel perroquet rouge à tous les points de vue; ce qu'il veut dire c'est qu'il est un tel à certains égards, qu'il participe aux caractéristiques qui sont celles de l'arara. » Or, il en est de même dans l'équation chimique. « Quand le chimiste écrit :



cet énoncé constitue sans doute une manifestation de l'espoir secret et tenace qu'il nourrit, en grande partie inconsciemment, de parvenir à une explication de cette réaction, ce qui évidemment ne pourra se faire que si l'on démontre que la diversité entre les deux états de la matière représentés respectivement par les symboles qui se trouvent à gauche et à droite du signe d'égalité n'est qu'apparente, qu'elle dissimule une identité foncière. Mais tout de même, et si parfait que l'on puisse imaginer le succès de cette explication dans l'avenir, il demeure certainement unimaginable qu'elle fasse jamais disparaître cette diversité qu'un métal mou et un gaz verdâtre soient reconnus comme identiques à tous égards à un sel incolore; la diversité n'était qu'apparente, mais il restera toujours qu'il y avait au moins diversité de l'apparence. Donc, si l'on a l'audace de formuler l'énoncé, c'est parce que l'on sait d'avance que celui qui lira la formule ne nous prendra pas au mot, qu'il n'y verra jamais que l'affirmation d'une identité partielle... Ainsi le primitif en liant les phénomènes selon le mode en question, ne sort pas pour cela du moule général de notre intellect. En affirmant qu'il participe aux caractéristiques de l'arara tout en restant homme, il raisonne comme le chimiste qui réunit par un signe d'égalité les substances présentes avant et après la réaction... Car, dans aucun de ces cas, nous ne croyons nécessaire d'énoncer des restrictions, pourtant très essentielles, que notre pensée formule implicitement. » *Bulletin...*, août-septembre 1929, p. 136-137.

Puis s'agit-il vraiment même dans l'ordre mystique d'une pensée prélogique? Il vaudrait mieux parler, fait observer M. Belot, d'une pensée *précritique*. « Tout le travail de M. Lévy-Bruhl contribue, en effet, à nous montrer que le primitif suit une certaine logique, même dans les pensées qui nous paraissent les plus aberrantes. [Voir par exemple, *Mentalité primitive*, p. 504. « Mais si l'on entre dans la façon de penser et de sentir des indigènes, si l'on remonte aux représentations collectives et aux sentiments d'où leurs actes découlent, leur conduite n'a plus rien d'absurde. Elle en est, au contraire, la conséquence légitime. De leur point de vue l'ordalie est une sorte de réactif, seul capable de décélérer un pouvoir malin qui a dû s'incarner dans un ou plusieurs membres du groupe social. »] Le primitif raisonne d'une certaine manière. Ce qui lui manque évidemment surtout, c'est la critique dans l'établissement de ses prémisses, dans la vérification de ses inférences. Nous comprenons fort bien, par nos propres faiblesses intellectuelles, ce que c'est que penser sans critique. » *Bulletin...*, février 1923, p. 33-34.

D'ailleurs, si l'on suppose une mentalité prélogique d'une autre nature que la mentalité des civilisés, on ne peut plus expliquer la survivance de la superstition. « On parle bien d'une mentalité « primitive » qui serait aujourd'hui celle des races inférieures, qui aurait jadis été celle de l'humanité en général et sur le compte de laquelle il faudrait mettre la superstition. Si l'on se borne ainsi à grouper certaines manières de penser sous une dénomination commune et à relever certains rapports entre elles, on fait œuvre utile et inattaquable : utile, en ce qu'on circonscrit un champ d'études ethnologiques et psychologiques qui est du plus haut intérêt; inattaquable, puisque l'on ne fait que constater l'existence de certaines croyances et de certaines pratiques dans une humanité moins civilisée que la nôtre. Là semble d'ailleurs s'en être tenu M. Lévy-Bruhl dans ses remarquables ouvrages, surtout dans les derniers. Mais on laisse alors intacte la question de savoir comment des croyances et des pratiques aussi peu raisonnables ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents. A cette question nous ne pouvons pas nous empêcher de chercher une réponse. Bon gré, mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même, la « mentalité primitive » correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus douteux. [On professe de plus en plus de nos jours la non-hérédité des caractères acquis.] A supposer qu'une habitude contractée par les parents se transmette jamais à l'enfant, c'est un fait rare, dû à tout un concours de circonstances accidentellement réunies; aucune modification de l'espèce ne sortira de là. Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé, pourquoi l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel. L'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins. » H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 106 et 107.

3. *Critique des ethnologues.* — Les ethnologues ont leurs difficultés à faire à la théorie de M. Lévy-Bruhl aussi bien que les philosophes.

« Il ne distingue aucunement entre populations plus primitives et plus évoluées. Traitant les « non-civilisés » comme une masse homogène il attribue à l'ensemble, sinon toutes les erreurs de logique qu'il relève au cours de ses lectures, du moins la même dose de « mysticisme » ou de « prélogisme ». Il y a cependant plus qu'une simple nuance entre des populations parvenues à un stade avancé d'organisation sociale, bouleversées par une série d'immigrations et accusant des mélanges culturels évidents (comme en Malaisie, en Polynésie, à Madagascar, dans certains royaumes de l'Afrique) et des civilisations comme celles des Paléo-australien, des Paléo-asiatiques, des Paléo-californiens, comme celle des Pygmées surtout, dont l'organisation sociale et le genre de vie en sont encore au stade le plus rudimentaire, et que leur réclusion, en marge des continents ou dans les refuges les moins accessibles, a tenus de manière plus ou moins absolue à l'abri des influences étrangères. Or, il se trouve précisément que les Pygmées, pour ne parler que d'un cas

plus clair, font à la magie et à l'animisme une place minime; plus manifestement « primitifs », ils se révèlent moins « prélogiques » que nombre de peuplades moins arriérées. » « Je demande ingénument, écrit le R. P. Schumacher, M. A., actuellement en mission chez les Pygmées du Ruanda [Est-Africain], à quoi servaient les quelques amulettes que je voyais chez l'un ou l'autre. » « Ce sont des porte-bonheur, me fut-il répondu. » Je crus le moment propice pour les sonder... Pour cela, je pris le parti des superstitions. « Il me semble, » leur dis-je, que les esprits exercent une influence néfaste. » De suite, une discussion s'engage. « On ne peut en douter, disent les uns, pourquoi tant de monde a-t-il été fauché par la dernière épidémie? Là, il y a une intervention de forces majeures! — Un rire — « Esprits? Ah bah! Les esprits, qu'ont-ils à voir là-dedans? » « Ce fut une maladie comme toutes les autres! » Ils ne purent s'entendre, preuve manifeste qu'ici une croyance étrangère [empruntée aux Bantous, leurs voisins], se surajoute à leur foi primitive. » *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, 1926, p. 271-272. (Le passage avant la citation du P. Schumacher est du P. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, *Les méthodes*, 2^e éd., Paris, 1929, p. 217.)

« M. Lévy-Bruhl se permet de plus des simplifications et des généralisations étranges. » *Parlout*, dit-il, « [nous soulignons] dans les sociétés inférieures, la mort requiert une explication autre que les causes naturelles. » *Mentalité primitive*, p. 20. Quelques témoignages autorisés suffiront à montrer l'exagération.

« Chez les Basongos, d'après MM. E. Torday et T.-A. Joyce, « la mort est souvent attribuée à des pratiques de sorcellerie; il n'en est pas moins vrai que la mort naturelle est parfaitement reconnue. » *Notes ethnographiques sur les populations habitant le bassin du Kasai et du Kwango oriental*, Bruxelles, 1922, p. 29. Chez la plupart des peuples du Sud-Ouest congolais, la mort naturelle est admise, quoique, sauf dans le cas de mort violente, elle soit souvent attribuée à une influence naturelle mauvaise, connue sous le nom de *moloki*. *Ibid.*, p. 289... Chez les Tofoké, « il existe trois causes de mort reconnues, la maladie, la violence et la magie... » *Ibid.*, p. 206.

« Le nègre d'Angola, écrit J.-A. Correia, commence par ne voir dans la mort rien de naturel. Excepté pour les morts d'un grand âge dont il veut bien encore croire que Dieu les a emportés. Il veut savoir qui a mangé l'âme du défunt. » *Ethnographie d'Angola*, dans *Anthropos*, t. XX, 1925, p. 330.

« La mort paraît naturelle chez le vieillard, rapporte, « au sujet des A-Babusas, le Dr Védy, mais chez lui seulement. Chez l'individu jeune, elle est toujours attribuée à la malveillance, soit d'un autre homme, soit d'un esprit malfaisant... » *Bulletin de la Société royale belge de géographie*, t. XXVIII, 1904, p. 267.

Un observateur de grand crédit, Sir W.-B. Spencer, écrit au sujet des Australiens du Nord : « Les natifs n'ont pas l'idée de malaise ou de peine d'aucune sorte qui soit dû à autre chose qu'à la magie malfaisante, « evil magic... » Ce serait bien la thèse de M. Lévy-Bruhl, si l'auteur n'ajoutait aussitôt : « exception faite pour ce qui est causé par un accident actuel qu'ils peuvent voir. » Et plus loin : « Toute chose qu'ils ne peuvent comprendre, ils l'associent avec la magie malfaisante. » *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, 1914, p. 37. En somme, ces Australiens recourent à l'explication magique pour les cas qu'ils jugent anormaux; ils distinguent donc; dans une certaine mesure ils raisonnent correctement. » H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 217-218.

Ajoutons que M. Lévy-Bruhl adopte sur le *mana* ces généralisations arbitraires que nous avons critiquées plus haut, en parlant du prémagisme.

Enfin nous verrons plus loin le nombre croissant d'observations de plus en plus méthodiquement conduites qui prouvent l'existence de l'idée d'êtres suprêmes chez les plus primitifs d'entre les primitifs. Voir ci-dessous, col. 2223-2238. Ceci contredit ce que M. Lévy-Bruhl affirme si souvent de l'indistinction des forces mystiques. Or, longtemps silencieux à cet égard, ce n'est que dans la préface de son ouvrage sur *Le surnaturel* (1931) qu'il s'explique sur le sujet... par une pure et simple fin de non-recevoir. « Des recherches comme celles-ci évoquent inévitablement devant l'esprit de grands problèmes soulevés depuis longtemps, et aujourd'hui encore passionnément discutés : « Les primitifs ont-ils une religion? Si oui, « laquelle? Possèdent-ils l'idée d'un Dieu suprême? » etc. » Elles semblent en effet côtoyer ces questions. Mais elles n'y entrent jamais. A vrai dire, elles ne sauraient le faire; elles sont situées sur un autre plan.

« On dira peut-être qu'en refusant de poser ces problèmes, et par conséquent d'en discuter les solutions, par là-même je rejette implicitement certaines d'entre elles plutôt que les autres, et que je les élimine ainsi par préterition. Il n'en est rien. Comment prendrais-je parti dans un débat auquel je reste étranger? Ce n'est pas telle ou telle réponse à la question que j'écarte; c'est la question même que je ne crois pas devoir traiter. Je ne pourrais le faire sans abandonner la conception de la mentalité primitive que je crois conforme aux faits, la méthode que je suis depuis le début de ces travaux et enfin les résultats qu'elle m'a permis d'obtenir. » P. IX. Mais ici il ne s'agit pas de problèmes, mais d'un fait, d'un fait dont l'ample démonstration par le P. Schmidt n'a pas pu échapper à M. Lévy-Bruhl puisqu'il cite la revue *Anthropos* dirigée par ce Père (à la p. 155 de son livre sur le *Surnaturel*), d'un fait qui a une importance particulière dans le cas présent, puisque tous les ouvrages de notre auteur vont à éliminer la notion des dieux et de Dieu et la notion même du surnaturel chez les primitifs et que ce fait c'est surtout l'existence de la foi à un Être suprême et non seulement à des divinités quelconques chez les populations les plus arriérées de l'humanité contemporaine. Le fait existe ou n'existe pas, tout le problème est là, il doit être résolu même au prix de l'abandon de la conception, de la méthode et des résultats obtenus par M. Lévy-Bruhl.

Pour l'une ou l'autre ou plusieurs des raisons que nous venons de développer, la thèse de M. Lévy-Bruhl a été vivement critiquée en Amérique par Boas, A.-A. Goldenweiser, A.-M. Tozzer, P. Radin et B. Malinowski — en Angleterre par G.-G.-J. Webb, E.-G. Bartlett, L.-T. Hobhouse, W. Mc Dougall — en Allemagne et Autriche par Fr. Graebner, W. Schmidt, J. Lindworsky, — en France par H. Berr, dans *La synthèse en histoire*, Paris, 1911, par R. Allier, *Psychologie de la conversion*, Paris, 1925; *Les non-civilisés et nous*, Paris, 1927; par O. Leroy, *La raison primitive*, 1927. (Voir les références pour les auteurs étrangers dans H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 222, note 1.)

IV. THÉORIE SOCIOLOGIQUE D'EMILE DURKHEIM. — 1^o Exposé. — Comme les tenants du magisme et du prémagisme, comme M. Lévy-Bruhl aussi, E. Durkheim a vigoureusement réagi contre l'animisme de Tylor, mais d'un point de vue différent de celui de ces ethnologues. Pour ce penseur — nous disons penseur car son système a bien la généralité d'une métaphysique — la Société est l'explication de tout ce qui élève l'homme au-dessus de la pure animalité et particulièrement l'explication de la religion, élément capital et irremplaçable de sa vie supérieure. Sans doute Lévy-Bruhl se rattache par certains côtés à l'école sociologique, et il s'est adonné à l'étude des conceptions collectives, mais il s'est refusé à courir l'aventure d'une explica-

tion foncière de la mentalité humaine et de la religion par la considération exclusive, ou à peu près, de la Société. (Cf. ses échanges d'idées avec M. Mauss dans la séance de la *Société française de philosophie* sur l'*Âme primitive*, en 1929.)

C'est progressivement que Durkheim est arrivé à sa conception de la nature et de l'origine de la religion. En 1898 il publie, dans le second volume de l'*Année sociologique*, un mémoire intitulé : *De la définition des phénomènes religieux*, en même temps que ses disciples H. Hubert et M. Mauss y étudient la nature et la fonction du sacrifice. En 1901, dans le t. v de la même publication, il fait paraître une *Note sur le totémisme*, et en 1902, dans le t. vi, un essai en collaboration avec Mauss sur *quelques formes primitives de classification*, contribution à l'étude des représentations collectives. De 1903 à 1906, il accueille encore quelques travaux de ses disciples sur les phénomènes religieux ou en connexion avec la religion, en particulier, dans le t. vii, celui de MM. Hubert et Mauss sur la *magie* (1903). Mais ce n'est qu'en 1912 que Durkheim donne ses vues définitives sur la religion, dans une vaste synthèse d'une dialectique vigoureuse sinon toujours convaincante : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, 647 p.

Pour bien comprendre la position intellectuelle de l'auteur, il faut tenir compte d'un certain nombre d'idées directrices qu'il suppose acquises au cours de son exposé. Toute notre vie psychique est dominée par un certain nombre d'impératifs sociaux, moraux, rationnels et religieux. Et ces impératifs divers, qui nous imposent nombre de contraintes, ont tous leur origine dans les derniers énumérés : les obligations religieuses, dogmes et rites. Or ces impératifs ne proviennent pas de la conscience individuelle, qu'ils débordent infiniment dans le temps et l'espace, nous arrivant d'un lointain passé et nous survivant et s'étendant à un grand nombre de nos semblables. Ce ne sont pas des « idées innées », car ils n'ont pas l'immutabilité de ces dernières et varient grandement suivant les temps et les lieux, et innéité suppose origine divine, c'est-à-dire un de ces éléments étrangers à la nature que la science expérimentale, dont la science des religions est une partie, doit ignorer. Il n'y a que la Société qui puisse expliquer les impératifs directeurs de notre vie la plus haute, parce que d'abord elle domine l'individu dans le temps et l'espace, qu'elle est dans la nature, qu'elle évolue suivant le temps et les lieux.

L'objet de la recherche en détermine la méthode. Les impératifs religieux étant des faits sociaux doivent être étudiés comme tels, c'est-à-dire comme des réalités *sui generis*, constituant des synthèses spécifiquement différentes des réactions des consciences individuelles qui leur servent de support : le groupe, la foule ne pensent pas comme l'individu. D'où cette règle de la méthode sociologique : « Toutes les fois qu'un fait social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fautive. » *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895. Et pour ne pas traiter le fait social comme le fait psychique et l'observer en pur savant, il faut le manipuler comme une chose. « La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. » *Ibid.*, p. 20. On étudiera donc leurs aspects extérieurs, rites, actions, institutions, qui peuvent se prêter à des déterminations d'ordre objectif, voire même à des précisions statistiques en écartant toutes les « prénotions » et interprétations subjectives. Enfin, « entre tous les faits sociaux, c'est au type rudimentaire qu'il convient de s'attacher de préférence, car il contient à l'état simple tout ce qui doit se présenter plus tard avec des développements

qui rendent difficile l'observation. Grâce à lui on peut débrouiller les formes les plus évoluées qui ne sont que la complication, la différenciation du fait initial lui-même ». A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923, p. 258.

Ces postulats présupposés, Durkheim aborde dans son *livre premier* un certain nombre de questions préliminaires. Il croit nécessaire de commencer par une définition de la religion, « sans quoi nous nous exposons, soit à appeler religion un système d'idées et de pratiques qui n'aurait rien de religieux, soit à passer à côté de faits religieux sans en apercevoir la véritable nature ». P. 31. Il se refuse ensuite à définir la religion par le surnaturel et le mystérieux, comme l'ont fait H. Spencer et Max Müller, parce que l'idée de mystère, si souvent qu'on la rencontre dans les religions, a subi de fortes éclipses au cours de leur histoire, par exemple au XVIII^e siècle, où s'accordaient sans peine foi et raison, et que les primitifs n'ayant pas l'idée d'un ordre de la nature ne sauraient avoir celle de réalités qui la dépasseraient, d'un véritable surnaturel. — L'idée de Dieu ne rentre pas non plus dans la définition de la religion, parce qu'il y a des religions athées, comme le bouddhisme et le jainisme primitifs et que, dans les religions mêmes qui s'adressent à des dieux, il y a des rites contraignant par eux-mêmes et étrangers comme tels à la divinité. P. 40-49. En somme il n'y a que deux éléments essentiels communs à toutes les religions : la notion du sacré et le caractère collectif des croyances et des rites. « La division du monde en deux domaines, comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse. » P. 50-51. Cette division n'est pas nécessairement de l'ordre hiérarchique, en ce sens que le sacré serait toujours supérieur au profane, mais elle est absolue. De plus, rites et croyances sont la chose du groupe et en font l'unité. On peut donc définir la religion comme il suit : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » P. 65. (Souligné dans le texte). Cette définition permet d'éliminer comme explication de l'origine de la religion et l'animisme (voir plus haut, col. 2190 les objections que Durkheim fait à l'animisme) et le naturisme (système de Max Müller qui fait des dieux des personifications des forces de la nature, les mots substantifiant les choses; *numina nomina* et qui est de nos jours totalement abandonné), parce qu'ils ne tiennent point compte des notions de sacré, ni d'Église. De plus l'un et l'autre de ces systèmes font de la religion une vaste et pure et simple illusion, ce qui rend incompréhensible sa persistance.

C'est le *totémisme* qui est la religion élémentaire et qui explique l'origine même de toutes les croyances et de tous les rites, parce que le sacré n'y est autre que le social et que cette réduction est la seule manière de ne pas faire du sacré un concept exclusivement hallucinatoire. Durkheim annonce qu'il l'étudiera chez les Australiens, d'après les relations des explorateurs Baldwin Spencer et F. J. Gillen (*The native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899; *The northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904), et du missionnaire allemand Karl Strehlow (*Oranda et Loritja de l'Australie centrale*, en allemand, en 1912, Strehlow vivait en Australie depuis 1892), parce que leur totémisme serait le plus primitif et le plus simple de tous. Il se réserve cependant de le comparer ici ou là, à celui des Indiens de l'Amérique du Nord, parce que, chez ces derniers, « les lignes essentielles de la structure sociale restent ce qu'elles sont en Australie, c'est toujours l'organisation à base de clans » (p. 136) et qu'« en se-

cond lieu, pour bien comprendre une institution, il est souvent bon de la suivre jusqu'à des phases avancées de son évolution, c'est parfois quand elle est pleinement développée que sa signification véritable apparaît avec le plus de netteté ». P. 137-138.

La majeure partie de l'ouvrage de Durkheim (I. II et III) est consacrée à la description, fortement interprétée de la religion totémique; croyances (I. II) et culte (I. III).

Dans la vie collective des tribus australiennes, c'est le clan qui tient la place principale. Tous les membres du clan se considèrent comme parents, alors même qu'il n'y a pas de lien de consanguinité entre eux et du seul fait qu'ils sont désignés par un seul mot. Ce mot est le nom « d'une espèce déterminée de choses matérielles avec lesquelles il (le clan) croit soutenir des rapports très particuliers... notamment des rapports de parenté ». P. 143. « Quant au nom de totem, c'est celui qu'emploient les Ojibway, tribu algonkine, pour désigner l'espèce de choses dont un clan porte le nom. » P. 144. Les objets qui servent de totems sont normalement des plantes ou des animaux, et normalement aussi le totem est l'espèce, non l'individu. Exceptionnellement il y a des totems-choses ou événements : pluie, grêle, lune, soleil, été, hiver, tonnerre, etc., et des totems-ancêtres. Il y a des totems de phratries (groupes de clans inférieurs aux tribus) et de classes matrimoniales (subdivisions de phratries, il faut se marier en dehors de sa classe, c'est le principe de l'exogamie). Les emblèmes des totems sont des dessins, des tatouages ou des objets sacrés, pièces de bois ou pierres polies avec gravure des totems, employés lors de certaines cérémonies (*churinga*, *nartunja*, *warunga*). Le caractère sacré du totem ressort du fait qu'il est interdit, sauf cas exceptionnels, de tuer et de manger l'animal totémique, de cueillir la plante-totem (quand il s'agit des membres du clan). Il y a aussi des interdits de contact (*tabous*). L'homme est apparenté au totem; il en porte le nom, et dans ce milieu « l'identité du nom passe pour impliquer une identité de nature ». P. 190. Il y a des totems individuels et des totems de sexe. Tout se classe d'après les totems, et leurs rapports indiquent l'organisation de la tribu. Ce classement a été l'origine (religieuse) des catégories de la logique.

Il ne faut chercher l'origine du totémisme ni dans l'animisme, ni dans le naturisme réfutés plus haut, ni dans une religion antérieure quelconque, car il est lié, chez les Australiens, « à l'organisation sociale la plus primitive que nous connaissions et même, selon toute vraisemblance, qui soit concevable » (p. 267), ni dans un état de choses étranger à la religion (contre Frazer, seconde manière, et contre A. Lang) parce qu'il a un caractère religieux indéniable, mais en lui-même.

Ici M. Durkheim reprend l'idée du *mana* des préanimistes et de Frazer en insistant sur le caractère originellement impersonnel qu'il revêtirait. « Ce que nous retrouvons à l'origine et à la base, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts, qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré, mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité, et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences de la nature étudient les manifestations. » P. 286. Or, — et ici Durkheim ajoute aux conceptions préanimistes une idée nouvelle, au moins sous la forme rigoureuse qu'il lui a donnée — le *mana* n'est autre que la traduction en termes sensibles de l'action que la société exerce sur l'individu. Cette action sociale éveille la sensation du sacré et du divin, parce que seule la société est revêtue d'autorité morale et que seule elle élève l'individu au-dessus de lui-même.

Les alternatives de la vie des tribus australiennes expliquent que chez elles les pensées et les sentiments collectifs prennent à certaines époques une intensité voisine de la frénésie. Tantôt le clan se disperse pour la provende, chasse et pêche. Tantôt il se réunit — et parfois avec d'autres clans — et alors on célèbre une fête religieuse ou un *corrobori* (fête accessible aux femmes et aux non-initiés). La fête met tout le monde dans un état d'exaltation extraordinaire. Telle la fête du feu chez les Warramunga. « Déjà, depuis la tombée de la nuit, toutes sortes de processions, de danses, de chants avaient eu lieu à la lumière des flambeaux; aussi l'effervescence générale allait-elle croissant. A un moment donné, douze assistants prirent chacun en mains une sorte de grande torche enflammée et l'un d'eux, tenant la sienne comme une baïonnette, chargea un groupe d'indigènes. Les coups étaient parés au moyen de bâtons et de lances. Une mêlée générale s'engagea. Les hommes sautaient, se cabraient, poussaient des hurlements sauvages; les torches brillaient, crépitaient en frappant les têtes et les corps, lançaient des étincelles dans toutes les directions. « La fumée, les torches toutes flamboyantes, cette pluie d'étincelles, cette masse d'hommes dansant et hurlant, tout cela, » disent Spencer et Gillen, formait une scène d'une sauvagerie dont il est impossible de donner une idée avec les mots. » (*Tribus du Nord de l'Australie*, p. 391.) On conçoit sans peine, continue Durkheim, que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux? L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne; au contraire il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapport avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie. Le premier est le monde profane, le second, celui des choses sacrées.

« C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse. Et ce qui tend à confirmer que telle en est bien l'origine, c'est que, en Australie, l'activité proprement religieuse est presque tout entière concentrée dans les moments où se tiennent ces assemblées. » P. 312-313. — « Puisque la force religieuse n'est autre chose que la force collective et anonyme du clan, et puisque celle-ci n'est représentable aux esprits que sous la forme du totem — [la réalité complexe du clan ne pouvant être saisie directement dans son unité concrète par des intelligences rudimentaires, tandis que le totem évoquant le clan est partout présent dans les fêtes claniques] — l'emblème totémique est comme le corps visible du dieu. C'est donc de lui que paraissent émaner les actions, ou bien-faisantes ou redoutées, que le culte a pour objet de provoquer ou de prévenir, par suite c'est tout spécia-

lement à lui que s'adressent les rites. » P. 316-317. — Et, bien que délirantes et humbles, les origines prouvent la réalité et l'idéalisme essentiel de la religion, puisque par elle c'est la Société, chose bien réelle, qui agit, qui resserre le lien social, qui donne force aux individualités débilés pour les plus hautes entreprises. — Et enfin s'il y a eu emblèmes, totems, c'est que les consciences individuelles ne peuvent communiquer entre elles qu'au moyen de symboles.

Mais, si la religion s'adresse en définitive à cet être impersonnel qu'est la Société, d'où viennent les idées d'âme, de personne, d'esprits, de dieux et de Dieu? — L'âme n'est autre que le principe totémique incarné dans chaque individu, distincte du corps comme l'individu est distinct du social, « parcelle des grands idéaux qui sont l'âme de la collectivité ». P. 378. L'âme est immortelle, conception que n'ont imposée, ni l'idée de rétribution, ni l'horreur de l'anéantissement, mais la persistance de la collectivité. Si le clan continue à exister, c'est que les âmes se réincarnent. « Les âmes ne sont dites immortelles que dans la mesure où cette immortalité est utile pour rendre intelligible la continuité de la vie collective. » P. 385. — La mort donne en partie à l'âme les caractères de l'esprit, en particulier son indépendance du corps. Parmi les morts se distinguent les grands ancêtres mythiques des origines, qui, parce qu'ils sont doués d'un *mana* supérieur, ont des fonctions déterminées (veiller sur la conception, la vie du nouveau-né, la chasse, etc.), sont les dieux du clan. Quant aux grands dieux, ils dérivent des totems de groupes de clans, ou phratries.

Dans son l. III, Durkheim parle des rites. Nous n'y insisterons pas, car il ne fait ici qu'appliquer à des cas particuliers les idées générales qu'il a développées dans le l. II de son ouvrage. Il y a des interdits, parce que les êtres sacrés sont des êtres séparés. Il y a des pratiques d'ascétisme, parce que l'homme ne peut communiquer avec le sacré qu'en se libérant au moins pour un temps du profane. Le sacrifice comporte d'abord la communion, comme l'a montré Robertson Smith, car il faut s'assimiler la force divine, c'est-à-dire l'élément social qui nous fait vraiment homme, mais en même temps il constitue une offrande destinée à revivifier la divinité totémique. Le culte a ainsi pour effet « réellement de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe : c'est la Société ». P. 497. Les rites mimétiques font qu'on participe à la vie de l'être sacré en imitant ses faits et gestes, qu'on communie à l'idéal collectif qu'il symbolise.

La religion étant comme l'instinct vital du groupe social est éternelle, conclut Durkheim, et bienfaisante. La société aura toujours besoin d'un culte et d'une foi, bien que ce culte et cette foi ne puissent se traduire que par des représentations toujours transitoires, parce qu'elles doivent sans cesse s'adapter aux progrès d'une science toujours en devenir.

2^e Critique. — Toutes les assertions capitales de Durkheim, celles qui font le nerf de sa démonstration appellent les plus expresses réserves.

1. Il part de ce postulat que c'est la Société qui crée en l'homme toute vie supérieure, toute activité qui n'est pas purement animale. C'est trop réduire, puisque c'est en somme l'annihiler, le rôle de l'individu. Il se marque aujourd'hui une réaction contre l'évolutionnisme social et religieux qui nie les initiatives individuelles. « Depuis les découvertes d'Hugo de Vries, l'évolutionnisme aujourd'hui le plus en faveur et somme toute le plus vraisemblable n'est pas l'évolutionnisme à progression lente et rectiligne, mais l'évolutionnisme « à sauts brusques ». Des conjonctures extraordinaires, comme il s'en rencontre dans le jeu des forces naturelles, ont pu déterminer, en certaines

régions, diverses déformations végétales ou animales, accélérer certains épanouissements que la persistance locale des mêmes causes et l'hérédité ont perpétués. N'est-ce pas dans le même sens qu'il conviendrait d'orienter l'évolutionnisme religieux, en tenant compte spécialement de l'influence possible d'individualités mieux douées ou plus entreprenantes? Et le seul fait que de tels sauts sont concevables, si rares qu'ils puissent être, ne devrait-il pas interdire d'affirmer, comme une loi absolue, l'uniformité de tout développement religieux?

« Sur ces initiatives individuelles, voir les réflexions judicieuses d'A. Vierkandt, *Natur-und Kultur-Völker* Leipzig, 1896, p. 193-194; et son étude plus développée *Führende Individuen bei den Naturvölkern*, dans *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, t. XI, 1908. Vierkandt insiste surtout sur l'influence des chefs et des prêtres ou sorciers, p. 543-548; il donne des exemples d'innovations dans le régime politique, p. 549-550, la mode, p. 550, les systèmes graphiques, p. 550-553, l'art, p. 613, le langage, p. 626, la religion, p. 627-632, les mœurs, p. 632-635, l'industrie, p. 635-639. Cf. W. Beck, *Das Individuum bei den Australiern*, Leipzig, 1924.

« On trouvera chez A.-A. Goldenweiser l'exposé sommaire de diverses réformes religieuses ou réveils, prêchés chez les Nez-percés, les Iroquois, etc. *Early Civilization*, Londres, 1923, p. 224-231. Pour être récents et pour trahir l'influence des missions chrétiennes, les faits ne laissent pas que d'être intéressants.

« A tout prendre », écrit M. R. Dussaud, dans la même pensée que A. Vierkandt, « l'individu a probablement occupé une place relativement plus considérable dans une société primitive qu'aux temps modernes. A un état inférieur d'activité intellectuelle, le rôle et l'influence d'un homme mieux doué sont infiniment plus marqués. » *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914, p. 32. Cf. A. van Genepp, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 342; W.-D. Wallis, *Individual initiative and social compulsion*, dans *American anthropologist*, 1915, p. 647-665. Je n'ai pas vu cet article. H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 198-199, avec la note 1 de la p. 199. Dans son ouvrage si captivant : *Magie et Religion*, Paris, 1935, R. Allier a bien montré, par l'étude même de certains rites d'initiation chez les Australiens, les Groënlandais, les Peaux-Rouges, comment les individus faisant retraite au désert passent « par la solitude à l'Inspiration » (titre du c. IX de la 1^{re} partie, p. 215 sq.).

2. Durkheim n'a pas suffisamment analysé l'idée d'obligation et n'a pu confondre celle-ci avec les diverses contraintes sociales que parce qu'il ne l'a pas distinguée de la coaction, de la pression physique ou psychologique exercée par le groupe sur les membres qui le composent. La société ne jouit d'une véritable autorité morale que si elle se réfère à un idéal et ne se contente pas d'imposer de simples dictats. « Une société est respectable, à titre de désirable et de bonne, par la quantité de vérité sociale, c'est-à-dire de justice, qu'elle a incorporée ou qu'elle tend à incorporer; comme inversement, pour la conscience contemporaine, la pire immoralité est l'abus du pouvoir social au profit des intérêts particuliers : exploitation des chemins de fer à l'encontre du public et du commerce national, restauration de la vénalité des charges, primes inscrites dans le budget pour les comédiens, pour les gros armateurs, etc., précisément parce que dans tous ces cas la réciprocité, d'où naît l'autorité morale de la société se trouve détruite. » Lettre de M. Léon Brunschvicg à la suite d'une communication de Durkheim sur *La détermination du fait moral dans le Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1906, p. 146.

3. La société ne doit-elle être étudiée que comme « une chose » et d'un point de vue purement extérieur et statique? Des penseurs de bords assez divers ne le croient pas.

M. Bouglé, qui cependant se rattache à l'école sociologique, écrivait en 1896 de Durkheim : « On se demande si, en voulant traiter comme des choses extérieures les phénomènes sociaux, on n'en laisse pas échapper tout l'essentiel. » *Les sciences sociales en Allemagne*, p. 156. Et, en 1907, alors que Durkheim avait déjà nettement précisé ses idées directrices, il protestait contre le *statisme* sociologique : « C'est en vain qu'on voudrait rapprocher la sociologie et la physiologie. En physiologie, le type normal établi par les savants est d'une grande fixité... C'est tout le contraire en sociologie. Le type social à l'intérieur d'une même espèce, loin d'être fixé pour de longues périodes, se diversifie et se transforme rapidement... Rien n'est plus arbitraire et n'est plus dangereux que de comparer les sociétés à des organismes et l'activité sociale à un fonctionnement d'organes... La plasticité de notre nature physique est contenue dans le temps et l'espace, entre d'étroites limites. La plasticité de la nature sociale est très grande dans l'espace, peut-être illimitée dans le temps. » *La distinction du normal et du pathologique en sociologie*, dans *Revue philosophique*, janvier 1907.

Paul Bureau a encore plus fortement insisté, et avec une dialectique plus pressante, sur l'inconvénient d'une méthode qui, en s'arrêtant à la surface cristallisée de la société, néglige sa vie profonde, et les initiatives individuelles qui l'animent. « Aucune société ne vit sans posséder et exploiter un certain nombre de règles morales ou juridiques, de dogmes religieux, de pratiques économiques, de proverbes, d'apophtegmes, de courants sociaux, d'usages reçus, de monuments de pierre, mais il s'en faut de beaucoup que ce dépôt, sédiment d'une vie sociale élaborée et peut-être déjà dépassée, représente la vie sociale entière ou même sa partie la plus vivante, la plus organisatrice et la plus importante. En tous cas, la méthode préconisée (celle des *Règles de la méthode sociologique de Durkheim*), peut-être recommandable aux époques de grande stabilité et fixité sociales, est singulièrement inadéquate aux époques de transformation rapide, telle que la nôtre. Elle ne ferait connaître de la vie sociale que la partie la plus durcie, la plus ankylosée, celle qui s'exprime volontiers dans les discours officiels des représentants de l'organisation administrative, économique ou religieuse. Ainsi, le sociologue lâcherait la proie pour l'ombre, car il ne saisirait la vie que dans la période de son déclin, annonciateur de la mort, et il n'en connaîtrait ni les nouveautés régénératrices, ni le continu jaillissement. Ce ne serait même pas de la sociologie statique, puisque dans le « déjà fait » et l'achevé on ne connaîtrait que le vieillissant et le vieilli, ce qui demain sera caduc et après-demain désuet, et, en tout cas, on resterait entièrement étranger à la sociologie dynamique, bien autrement intéressante et féconde, à celle qui s'attache aux institutions sociales qui s'élaborent et s'éprouvent, timidement et souvent douloureusement, trop modestes encore et trop méprisées par « les personnes de qualité » pour avoir pignon sur rue et s'exprimer en ces sentences impératives qui siéent si bien aux personnes arrivées. » *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923, p. 91-92. Et cette sociologie dynamique suppose l'action de fortes individualités qui réagissent contre les impératifs sociaux périmés, réformateurs politiques, sociaux ou religieux, inventeurs, héros et saints.

Émile Durkheim avait de bonne heure prévu la difficulté et tâché d'y parer : « On objecte, déclarait-il en 1906, on objecte à cette conception (de la société, unique source de l'obligation) qu'elle asservit l'esprit

à l'opinion morale régnante. Il n'en est rien... Car la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est ou tend réellement à être. Or la conscience que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion peut être inadéquate à la réalité sous-jacente. Il peut se faire que l'opinion soit pleine des survivances, retarde sur l'état réel de la société; il peut se faire que sous l'influence de circonstances passagères, certains principes même essentiels de la morale existante soient pour un temps rejetés dans l'inconscient et soient, dès lors, comme s'ils n'étaient pas. La science de la morale permet de rectifier ces erreurs. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1906, p. 116. Mais qui luttera contre les survivances, qui retrouvera dans l'inconscient ce qui est comme n'étant pas, qui pratiquera la science rectificatrice des erreurs courantes, sinon des individus, courageusement et parfois héroïquement en conflit avec l'opinion?

4. Est-ce dans leur phase primitive qu'on trouve l'explication la plus simple et la plus essentielle des institutions sociales?

Le P. Pinard de La Boullaye signale comme une erreur « l'attention exclusive ou presque exclusive donnée aux religions des non-civilisés ou, si l'on veut, l'extension de la comparaison (des religions) au seul domaine des peuples incultes.

« En effet, si l'on ne peut nier l'intérêt que présente l'étude des protozoaires et celle des embryons, peut-on dire qu'il serait sans inconvénient, pour le biologiste, de considérer uniquement les formations rudimentaires, où les organes et les fonctions sont à peine différenciées, sans considérer jamais les organismes supérieurs? A supposer même que les animaux les plus parfaits soient dérivés d'une cellule unique ou d'une matière vivante unique, de quelles lumières ne se priverait pas le savant qui fixerait uniquement son regard sur les types les moins évolués?

« Telle est cependant la pratique que semblent affecter les anthropologues. « Qu'est-ce que la religion? » Pour répondre à cette question, écrivait naguère « É. Durkheim, exposant la pensée de W. Wundt, on a « observé de préférence les religions des peuples primitifs, parce qu'elles étaient plus simples et qu'on espérait ainsi pouvoir y démêler plus aisément les caractères essentiels du phénomène religieux. » Malheureusement les mythologues en procédant ainsi ont pris pour de la simplicité ce qui n'était que de la complexité confuse. La mythologie primitive est un mélange de toutes sortes d'éléments hétérogènes. On y trouve des spéculations métaphysiques sur la nature et sur l'ordre des choses, ce qui fait qu'on a pris parfois la religion pour une sorte de métaphysique naïve. On y trouve aussi des règles de conduite tant privée que publique, et c'est pourquoi certains philosophes ont fait de la religion une discipline morale et sociale. Toutes ces théories prennent pour la religion différents phénomènes auxquels elle est accidentellement mêlée. Pour échapper à cette erreur, il faut aller l'étudier chez les peuples civilisés, parce que là elle s'est dégagée des éléments adventices auxquels elle était d'abord unie. » H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 229. Non seulement l'essentiel est masqué, au moins en partie, dans les formes primitives du développement social, mais encore il n'est pas pleinement réalisé. C'est dans ses plus hautes formes qu'apparaissent leurs virtualités premières. « Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans. » Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 26 et 27.

L'évangile, les grands mystiques nous apprennent plus sur l'essence de la religion que les *corrobori* des

indigènes d'Australie. L'obsession du primitif peut être un manque d'intelligence... et un manque de tact et de goût.

5. Quant à la définition de la religion donnée par Durkheim, elle est construite pour satisfaire au système qu'elle est censée éclairer. « Il commence, écrivait M. Loisy en 1913, par donner une définition de la religion qui a son fondement dans le domaine des abstractions et non dans celui de la réalité : « Une religion, nous dit-il (p. 65), est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent dans une même communauté morale, appelée Église (? cela signifie sans doute que l'auteur trouve ce nom convenable pour cet objet), tous ceux qui y adhèrent. » Ainsi la religion consiste en un ensemble de croyances et de rites, croyances admises, rites pratiqués dans un groupe et qui concernent le sacré.

« Notons d'abord que le sacré, puisque sacré il y a, n'est pas seulement objet de croyance et de rites, mais de sentiments, et que le traitement du sacré ne comporte pas seulement des rites, qui eux-mêmes sont sacrés, mais des règles de conduite, une attitude morale. M. Durkheim dit que la notion d'esprit et de dieu n'est pas indispensable à la religion, puisque le bouddhisme est une religion. Mais le bouddhisme n'est pas une façon de traiter le sacré par des rites religieux, c'est essentiellement un régime d'ascèse, une méthode pour échapper au mal de l'existence, méthode que le moine s'applique pour ainsi dire à lui-même : il ne rentre pas mieux dans la définition de M. Durkheim que dans toute définition de la religion impliquant comme élément essentiel la croyance à des dieux personnels.

« C'est surtout la notion du sacré qui est ici arbitrairement construite et affirmée. On l'a conçue tout exprès pour se passer des esprits et des dieux, de toute métaphysique religieuse, de celle qui est, par exemple, impliquée dans le bouddhisme lui-même; ce que les religions considèrent comme leur objet est représenté simplement par le sacré. Cette notion, qu'il a fallu créer, identifie le sacré à l'interdit (ici nous rejoignons *Orpheus*, avec cette différence que l'on fait de l'interdit un absolu, d'ailleurs sans réalité objective, tandis que M. Salomon Reinach s'est contenté de poser le *tabou* à l'origine de la religion, sans l'orner d'un commentaire philosophique), mais elle ne le considère pas comme une simple défense, une limite. M. Durkheim excelle à faire de certains mots le symbole de l'absolu : le sacré et le social, qui, du reste, rentrent pour lui l'un dans l'autre, sont de ces vocables magiques. Le sacré serait un monde essentiellement distinct du profane, incompatible avec lui, et c'est pour cela qu'on le dit séparé, interdit, la religion divisant l'univers comme en deux genres qui s'excluent radicalement, le sacré et le profane.

« Telle est la base du système, et cette base est fragile, car le sacré et le profane ne sont séparés que dans le système et pour l'avantage de ce système. Dans la réalité, les religions ne connaissent pas ce dualisme rigoureux; ni le sacré, ni le profane ne sont des mondes indépendants l'un de l'autre, pas plus qu'ils ne sont eux-mêmes quelque chose d'immuable. Le profane et le sacré sont des qualités des choses, qualités variables dans leur manifestation et dans leur intensité; ce ne sont pas des entités substantielles constituant des économies séparées. Les religions conçoivent une seule économie de l'univers, où le sacré et le profane occupent respectivement leurs places, mais dans un rapport constant de coordination. Les choses sacrées seraient profanes sans la qualité qui les fait ce qu'elles sont, et conséquemment le sacré n'est pas un monde à part. Le prêtre est personne sacrée, mais

d'abord personne, et comme tel appartenant à la société humaine; c'est par sa qualité seulement qu'il appartient à la religion. Le sacré est une modalité des choses religieuses, de certaines choses religieuses, mais il n'est pas la religion, et il n'en atteint pas le fond. La prière individuelle, intérieure, est chose religieuse : est-elle chose sacrée, interdite, séparée? Ces épithètes n'auraient ici aucun sens. En ont-elles davantage appliquées à la conception religieuse des prophètes, à celle de l'Évangile, qui pourtant sont de la religion? En ont-elles par rapport aux principes constitutifs du bouddhisme? Elles n'ont leur véritable application qu'aux manifestations extérieures de la religion, et surtout pour les degrés inférieurs de l'évolution religieuse.

« Donc M. Durkheim a défini la religion comme il le fallait pour l'équilibre de son système, mais non comme il convenait eu égard au fait. Le mot de sacré ne représente pas l'idée de religion dans tous ses éléments essentiels et pour toutes les formes que peut affecter l'évolution de ces éléments. Le phénomène religieux ne peut se définir dans une simple distinction logique, si radicale qu'on veuille la poser. Et si l'on veut trouver une expression générale pour figurer le caractère auguste, transcendant que, sous une forme ou sous une autre, affectent les religions, le mot « sacré » devient équivoque et insuffisant pour un tel objet. » A. Loisy, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 46-49.

« De plus, la définition (de Durkheim) a l'inconvénient d'unir si intimement les idées de religion et d'Église, qu'un individu ne puisse être religieux, s'il ne fait partie d'une Église, et que toute tendance à se faire en son for intérieur « sa religion à soi » apparaisse comme areligieuse, voire même (si l'on considère la logique du système) comme irréligieuse : areligieuse, puisque l'individu n'est pas encore incorporé à une Église ou même ne veut pas d'Église, irréligieuse puisqu'il va à l'encontre de la fin de toute religion qui, d'après cette école, est la société elle-même. L'existence de cultes individuels, même dans les sociétés de culture inférieure, et la tendance marquée de l'esprit moderne, spécialement au sein du protestantisme, à présenter l'individualisme religieux comme la forme la plus pure de la religiosité, constituent à cet égard une objection considérable. L'école sociologique ne pouvait l'ignorer; mais elle estime que les cultes individuels sont dérivés du culte social par voie d'appropriation et de dégénérescence (*Formes élémentaires*, p. 37, 346, 607) — ce qui est difficile à prouver par l'histoire, plus encore par la psychologie — et elle déclare que l'individualisme « méconnaît les conditions fondamentales de « la vie religieuse » (*Formes élémentaires*, p. 607) — ce qui peut être exact, sans légitimer en rien la définition proposée — une religion inconséquente, en effet, n'en est pas moins une religion; pour lui refuser ce nom, il faudrait prouver que la forme sociale n'est pas seulement *connaturelle* ou *normale*, en ce sens que toute religion tend à s'organiser en communauté ou Église, ce que l'on admet communément, mais *essentielle*, en ce sens que toute idée religieuse et toute Église dérivent de la société. » H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 484.

6. Quand on passe de ces considérations générales à l'étude particulière de la religion des Australiens par Durkheim, on constate, en plus de l'arbitraire de la méthode, l'insuffisance de la documentation ethnologique.

Tout d'abord les indigènes de l'Australie, du moins pris dans leur ensemble, se rangent-ils parmi les populations les plus primitives que nous connaissions? Il ne le semble pas. Les tribus sauvages de l'Australie ne forment pas un groupe homogène. Leur caractère composite résultant d'une superposition de races et

de cultures avait déjà été mis en relief par G. Matthew dans son ouvrage *Eaglehawk and cross*, Londres, 1899. Fr. Gräbner par ses travaux parus dans la *Zeitschrift für Ethnologie* et le *Globus* (1905 et 1906) poussa plus loin l'étude des cycles culturels (voir plus loin, col. 2292 sq.) de l'Australie pour aboutir aux conclusions suivantes : « La civilisation la plus ancienne est la nigritienne, répandue autrefois sur tout le continent et identique à celle des Tasmaniens, race maintenant éteinte. Un second courant de civilisation, amené par les Papouas occidentaux, pénétra par le Nord-Ouest et le Nord, et se superposa à la civilisation précédente ou la refoula vers le Sud-Est, dont les contrées montagneuses en ont conservé le plus d'éléments; celle-ci pénètre avec ses particularités jusqu'à l'Extrême-Ouest, mais s'arrête, dans ses traits essentiels, dans l'Australie centrale : à présent, elle occupe à peu près le tiers moyen de la côte orientale, et s'avance vers le centre, gagnant ainsi de l'étendue, sans toucher pourtant les parties septentrionale et méridionale de la côte. » P. W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, 1^{re} partie historico-critique, Paris, Picard, 1910, p. 138. Voir toute cette section intitulée : *Facteurs ethniques de l'évolution sociale en Australie*, p. 136-142. Le P. W. Schmidt adhéra pour l'essentiel aux conclusions de Gräbner auxquelles il donna encore plus de poids par ses recherches personnelles, soit dans *Ursprung der Gottesidee*, t. 1, Münster-en-W., 1^{re} éd., 1912, soit dans *Die Gliederung der australischen Sprachen* (division des langues australiennes), Vienne, dans la revue *Anthropos* en 1912, puis en volume en 1919, couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, prix Volney, soit dans la nouvelle édition de *L'origine de l'idée de Dieu* (en allemand, depuis 1925). Il en résulte que « tout au rebours du sentiment de Durkheim, les tribus du Sud-Est représentent en Australie, le peuplement le plus ancien, tandis que celles du centre et tout particulièrement les *Aranda* (chers à Durkheim) sont les dernières venues ».

Le Dr Verneau place les Négrilles avant les Australiens. *L'homme, races et coutumes*, Paris, 1931, p. 68. M. Paul Privat-Deschanel dit des Australiens : « Si l'existence journalière des indigènes ne diffère guère de celle des animaux, leur vie sociale, au contraire, est fort compliquée, et surtout dans les tribus les plus sauvages, ce qui semble indiquer que la société australienne est une société en décomposition... Les dialectes australiens sont très nombreux, par suite de l'isolement des tribus. Le langage est très riche, sauf en termes abstraits, qui manquent à peu près complètement. La complication de la grammaire tend à faire croire que la race australienne a été jadis plus civilisée; elle connaît le duel et des formes honorifiques, distinctes des formes familières. » *Géographie universelle* publiée sous la direction de P. Vidal de La Blache et L. Gallois, t. x, p. 100 et 102. En somme il s'agit non pas d'une race primitive, mais d'une race vieillotte, fortement métissée, comme celle de leurs voisins du Nord, au-delà du détroit de Torrès, les Papous de la Nouvelle-Guinée. (Observation qui s'applique également au livre de M. Lévy-Bruhl sur la mythologie des Australiens et des Papous.) Le Dr Georges Montaudon distingue plusieurs couches de civilisation en Australie : 1. Une culture vraiment primitive, ou cycle du boummerang, qui est représentée très fortement dans le Sud-Est, au Sud-Ouest et dans le Nord-Ouest et est encore dominante ou assez fortement représentée dans le reste de l'Australie, sauf dans le Nord des deux presqu'îles septentrionales, culture « monothéiste ». 2. Une culture précoce, primaire inférieure, totémiste sur la côte du Nord et au Centre où les *Aranda* ou *Arunata* « venus au reste du Nord, sont peut-être les meilleurs

représentants de cette culture ». 3. Une culture « moyenne », polythéiste, dans le reste du continent. *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, p. 61-66, 71, 99, 107.

Durkheim voit une des preuves les plus convaincantes du caractère primitif de l'organisation sociale des indigènes de l'Australie dans leur organisation en clans. Or, actuellement les ethnologues ont abandonné la vieille idée de Morgan sur l'antériorité du clan relativement à la famille. « En Australie, comme ailleurs, la famille est essentielle et plus ancienne, le clan est un développement secondaire relativement peu important. Ce renversement de l'ordre de succession traditionnellement admis est l'une des conclusions les plus certaines de l'ethnologie moderne. » Robert Lowie, professeur d'anthropologie à l'université de Californie, *Traité de sociologie primitive*, trad. française, Paris, 1935, p. 162 (noter que les Anglo-Saxons appellent anthropologie, ce que nous nommons ethnologie). Voir du même, *Traité d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936, c. xiv : le clan, p. 279 sq.

7. Quant au totémisme — qui n'est pas, nous venons de le voir, une institution primitive chez toutes les tribus australiennes — Durkheim en force notablement le sens et la portée. Il est d'abord ignoré de toute une série de peuples « qui sont ethnologiquement les plus anciens : les Pygmoides, les Pygmées asiatiques et Africains, les Australiens du Sud-Est, les Aïnos, les Esquimaux primitifs, les Koryakes, les Samoyèdes de l'Extrême-Nord, les Californiens du Centre-Nord, les Algonquins primitifs dans l'Amérique du Nord, les Fuégiens dans l'Extrême-Sud américain ». P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 165. Même comme phase plus récente de l'évolution et à l'époque même de sa floraison, le totémisme n'apparaît pas du tout sous la forme d'un régime universel et que tous les peuples auraient traversé. « Gräbner a prouvé que le matriarcat ne relevait pas du totémisme. Frazer (dont le grand ouvrage : *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1900-1911, a le plus contribué à faire connaître le totémisme) a établi, et avec une rigueur croissante, que les trois grands peuples civilisateurs, les Indo-Européens, les Hamito-Sémitiques et les peuples altaïques anciens n'ont pas connu le totémisme originairement. Seules leurs migrations les ont amenés en contact avec lui, et ils ne lui ont fait que des emprunts limités et plutôt banals. » *Ibid.*, p. 151-152.

D'ailleurs on se demande de plus en plus s'il y a un système totémique unique et si le totémisme a toujours une signification religieuse. « Pourquoi, écrit Lowie, ne pas renoncer à ce vain effort qui consiste à vouloir faire tenir dans une seule définition, ainsi qu'en un lit de Procuste, tout un système d'appellations, d'héraldique, de pratiques religieuses et magiques. Chacun de ces systèmes est à étudier séparément et, lorsque des similitudes se présentent, il faut aussi les analyser rationnellement. La variété de tous ces phénomènes ne doit pas être voilée par la notion captieuse de « valeur émotionnelle. » *Traité de sociologie primitive*, p. 149. Dans son *Manuel d'anthropologie culturelle* le même auteur nous dit : « Les clans des Iroquois Seneca étaient appelés Tortue, Ours, Loup, Faucon, etc., et l'on gravait des représentations de ces animaux sur les portes des maisons. Mais la chose n'avait pas plus d'importance que lorsque chez nous (aux États-Unis) le parti républicain prend pour emblème l'éléphant. » Par ailleurs, il y a des tabous totémiques interdisant aux gens d'un clan de manger de l'animal dont ils portent le nom. Et « bien que le culte véritable du totem soit rare, les Australiens célèbrent d'ordinaire en des lieux sacrés que sont supposés hanter leurs ancêtres totémiques des rites compliqués dont le but est d'accroître la force de l'énergie végétale ou animale en

question. Le terme du totémisme englobe donc aussi bien le simple usage héraldique de symboles qu'un système fort complexe d'observances religieuses et magiques... P. 283.

Dès 1910, d'ailleurs, Frazer avait renoncé à voir dans le totémisme une religion : « Si la religion implique, comme il semble, chez celui qui la pratique, l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, alors, à proprement parler, il est impossible de voir dans le pur totémisme une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami, pas du tout comme son supérieur, encore moins comme un dieu... C'est donc bien une erreur de parler du totémisme comme d'une religion. Comme je suis tombé dans cette erreur, quand j'ai écrit la première fois sur ce sujet, et comme je crains que mon exemple ait pu entraîner d'autres que moi dans la même faute, le devoir m'incombe de confesser ma méprise et de préserver mes lecteurs de la reproduire. » *Totemism and Exogamy*, t. iv, p. 5-76, 81.

Le P. Pinard de La Boullaye fait à ce sujet la remarque suivante : « Il est donc inexact de dire que si ce savant refuse au totémisme tout caractère religieux... c'est parce que, suivant lui, il n'y a religion que là où il y a personnalités mythiques. (*Formes élémentaires...*, p. 289, note 3.) M. Frazer appuie son assertion sur le rapport d'égalité plus ou moins rigoureux qui existe entre l'homme et son totem, fait expressément reconnu par Durkheim lui-même (*Formes...*, p. 197). » *Étude comparée...*, t. I, p. 406, n. 2.

Quant au recours de Durkheim au totémisme, voici comment M. Loisy le jugeait en 1913 : « La religion, étant un phénomène universel dans l'humanité, n'a sans doute pas son origine dans une organisation qui n'a été constatée sûrement que chez les peuples de race noire et de race rouge, et qui n'a pas laissé de traces certaines, incontestables chez les peuples de race blanche et de race jaune. L'universalité du totémisme n'est qu'une hypothèse, et c'est donc sur cette hypothèse, assez fragile en soi, que M. Durkheim, bien qu'il n'en veuille pas convenir, assied son système, qui par là même devient conjectural. Mais une objection plus grave se tire de ce que le totémisme n'est pas une religion, n'est pas un culte; c'est une forme d'organisation et de vie sociales dans laquelle peuvent entrer, dans laquelle entrent certains éléments religieux. En lui-même le totémisme n'est pas plus une religion que les autres formes plus avancées de la vie sociale, qui comportent aussi des éléments religieux plus développés. Il peut y avoir une religion embryonnaire dans les sociétés totémistes, mais le totémisme lui-même n'est pas une religion. Toute proportion gardée, le totémisme australien, par exemple, n'est pas plus une religion, à proprement parler, que la vieille monarchie égyptienne n'était la religion de l'Égypte, ou que la république n'est la religion du peuple français, quoique la religion égyptienne ait été un élément essentiel de l'État égyptien, et que même l'idéal républicain renferme certains principes de caractère mystique — sinon sacré — qui permettent de le rattacher en quelque manière à la religion. » *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, p. 50-51.

8. La théorie préanimiste du *mana* sert à Durkheim à établir le pont entre le totémisme et son assertion de l'origine exclusivement sociale de la religion. Nous renvoyons ici à la critique que nous en avons faite à propos du préamagisme.

9. La dérivation que fait notre auteur de la notion de Dieu, notion qui serait secondaire, tombe par suite du caractère primitif de l'idée de Dieu que nous démontrerons plus loin.

10. Etant données les critiques précédentes, le sens que Durkheim donne aux rites australiens ne peut être

maintenu. Notons simplement ici qu'en somme les Australiens ne rendent pas de culte aux animaux ou végétaux totems, mais aux emblèmes qui les représentent (par exemple, les *churingas* des Aruntas). Et c'est un fait « très significatif », parce que, « si les *churingas* portent le signe totémique, ils incarnent pour ainsi dire, non des totems, mais les âmes des Aruntas, ce qui donne, de ce chef, pour base à leur religion, non le totémisme, comme tel, mais une forme particulière d'animisme et de culte ancestral ». Loisy, *loc. cit.*, p. 51. Ajoutons que la théorie du sacrifice-communion que le fondateur de l'école sociologique a empruntée à W. R. Smith (*Lectures on the religion of Semites*, Londres, 1889) tombe devant ces simples observations du P. W. Schmidt : « Celui-ci (W.-R. Smith) avait dans l'esprit un sacrement, c'est-à-dire un rite religieux. La victime, de plus, doit être divine et n'être immolée qu'en vue du repas mystique. Or il n'y a rien de tout cela chez les Aranda (on dit *Aranda* ou *Arunta*). Au lieu d'un sacrement nous avons une cérémonie magique. Nul culte du totem, qui n'est pas considéré comme un dieu. Il est l'objet d'un traitement magique aux fins d'assurer la multiplication des moyens de subsistance et c'est dans cet esprit qu'on le mange. » *Origine de la religion*, p. 146-147, avec renvoi à J.-G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. iv, p. 231. Pour bien situer ces observations il faut noter que Durkheim maintient énergiquement la distinction de la magie et de la religion. (*Formes...*, p. 58 sq.)

11. Enfin les assurances que nous donne Durkheim sur le bien fondé et la perennité de la religion peuvent laisser sceptique : « On a eu tort de nous instruire, tous les stratagèmes seront désormais inutiles; le charme est rompu et, s'il est vrai que le Dieu que nous adorons n'est autre que la société, c'en est fini des rites et du culte, des croyances et des dogmes, de la discipline et de l'amour. » Le paradoxe de cette attitude, dit M. Dominique Parodi, « semble être en dernière analyse de contester le retentissement de la pensée sur les actions de l'individu, pour nos sociologues, la découverte d'une illusion ne la détruit pas, il ne semble pas que pour eux les idées soient des forces ». *Cahiers de la Nouvelle journée*, 1^{er} juin 1920, p. 156.

Si l'autosuggestion résultant de méditations prolongées a pu donner à l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, une foi si robuste et si naïve, il faut peut-être l'en féliciter et l'envier, mais on peut être sûr qu'il trouvera peu d'imitateurs, et les citoyens de nos cités modernes seront plus exigeants, lorsqu'on leur demandera de discipliner leur égoïsme et leur sensualité pour le meilleur service de la société. Après tout, comme le remarque encore M. Dominique Parodi, « si les affirmations morales, religieuses ou logiques ne valent qu'en tant qu'elles contraignent socialement notre adhésion, sans que nous puissions ni les justifier, ni au fond les comprendre en elles-mêmes; si elles ne valent qu'en tant que faits, pourquoi le fait individuel à son tour, passion ou fantaisie personnelle, expression d'un tempérament, n'aurait-il pas les mêmes titres à se faire obéir? Il suffirait pour cela qu'il devint le plus fort en nous; du point de vue que ce positivisme a adopté, en effet, la raison de l'individu est désarmée devant les forces qu'elle subit, aussi bien lorsqu'elles surgissent de ses instincts individuels que lorsqu'elles émanent du milieu social ». *Ibid.*, p. 159.

« Quoi qu'on veuille dire, ce n'est pas, ce n'a jamais été et ce ne sera jamais sous son aspect social, en temps de paix, que le devoir réussit à se faire accepter. On meurt pour la patrie, on ne vit pas pour elle, ou plutôt on ne vit pour elle qu'en y voyant l'incarnation actuelle et combien imparfaite d'un idéal qui la dépasse et que l'on sert. » P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923, p. 271 et 272.

Mais il est juste de reconnaître que Durkheim a eu le mérite de présenter la religion comme le fait social le plus important, d'avoir dissipé le rêve d'une religion tout intérieure d'un Auguste Sabatier, mis en relief la nécessité d'une tradition religieuse donnant à l'individu sa foi et son culte, placé à côté de l'expérience religieuse les institutions qui forment le corps indispensable de la religion et enfin affirmé, bien que pour des raisons insuffisantes, la pérennité du fait religieux.

V. LE MATÉRIALISME HISTORIQUE. — 1^o Exposé.

Il faut que nous en parlions, bien que cette doctrine n'ait ni valeur, ni crédit scientifiques, parce que dans les milieux primaires c'est la Science, avec un grand S, et que certains intellectuels bolchévistes militent encore pour cette vieilleries. (Voir *A la lumière du Marxisme*, Paris, 1936, par un groupe d'agréés et de professeurs de l'enseignement supérieur, avec une introduction de H. Wallon, professeur à la Sorbonne; voir surtout Jean Baly, *Le matérialisme historique*, p. 285-308.)

« Le terme a été créé par Engels pour désigner la doctrine de Karl Marx d'après laquelle les phénomènes économiques sont la base et la cause déterminante de toutes les réalités historiques et sociales. « La structure économique de la société est la base réelle sur laquelle s'élève l'édifice juridique et politique, et à laquelle correspondent des formes déterminées de conscience sociale... Le mode de production de la vie matérielle conditionne l'ensemble de tous les processus de la vie sociale, politique et spirituelle. » Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, préface, 1859. (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, A. Lalande, 4^e édition, Paris, 1932, au mot *Matérialisme*, p. 442.) On discute la question de savoir si, pour des fins de propagande, Karl Marx n'aurait pas outré sa doctrine — ce qui serait peu flatteur pour sa probité intellectuelle — surtout en niant toute action en retour des formes de superstructure (droit, philosophie, religion) sur les réalités économiques, alors qu'en réalité, il croyait à une interaction de ces formes et de l'économie. La question a été longuement débattue à la *Société française de philosophie* entre G. Sorel et F. Rauh, qui soutenaient la dualité de la pensée de Marx, contre Halévy qui estimait que celui-ci n'aurait pas eu de doctrine ésotérique et aurait toujours affirmé la dépendance entière et sans choc en retour des idéologies de superstructure relativement à l'économie. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1902. En fait c'est la seconde thèse qu'on exploite de nos jours et qui seule nous intéresse.

D'après Marx, depuis l'origine de l'humanité jusqu'à nos jours, la religion n'a été que le « voile » jeté sur la misère des exploités par les exploiters, souvent avec la connivence des exploités eux-mêmes cherchant une illusoire consolation. Le christianisme semble, à première vue, n'être inspiré que par les pures idées de grâce divine et de charité humaine. En réalité, il n'est que le reflet des conditions économiques des sociétés antiques et des sentiments que de telles conditions avaient imposés à la plèbe opprimée. Une obscure conscience de masse pénètre dans les multitudes réduites en esclavage, et ces multitudes glorifient leur humilité impuissante par leur foi dans un empereur des pauvres qui les émanciperait dans une autre vie. La preuve en est que le spiritualisme chrétien qui aurait exalté la dignité de la personne humaine n'a jamais libéré les hommes d'une servitude réelle.

2^o Critique. — Un philosophe laïcisant, B. Jacob, dans une conférence aux futures maîtresses des écoles normales, à Sèvres, faisait remarquer, en 1907, que sans doute « nos manières de vivre, nos besoins, nos intérêts déterminent en partie nos sentiments et nos idées ;

mais que nos idées et nos sentiments déterminent partiellement nos manières de vivre et nos intérêts mêmes ». Quant à la religion il disait : « Si les phénomènes économiques n'expliquent pas entièrement l'histoire politique des peuples, à plus forte raison ne peuvent-ils fournir une explication complète de leur histoire religieuse. Les religions, surtout les plus récentes et les plus hautes, ont leurs sources principales, non dans les modifications de l'industrie, mais dans l'exaltation de certaines facultés spirituelles chez un ensemble d'hommes. Aucun changement du régime de la production en Judée n'a fait jaillir de l'âme des prophètes hébreux les belles paroles qui glorifient aux dépens des rites et des pratiques de la Loi [ou plutôt d'une religion qui s'y bornerait] la droiture de l'âme et la pureté du cœur. Aucun procédé de fabrication ou d'échange n'a suscité la prédication de Jésus de Nazareth aux bords des lacs de Galilée, et nous pourrions savoir tout ce qui se passait dans une boutique juive du temps de Tibère sans posséder le secret du sermon sur la montagne. » B. Jacob, *Devoirs*, Paris, 1907, p. 362 et 367.

Quant au fait que le christianisme aurait d'abord été exclusivement la religion des esclaves et des prolétaires, il est contourné. « Les documents qui nous sont parvenus nous montrent la foi chrétienne accueillie, dès le début, par les ordres les plus divers de la société. Qu'elle semble s'introduire de préférence par les ports et les villes de commerce, cela ne doit pas surprendre, les éléments qu'on trouve là étant les plus mobiles dans tous les sens du mot. Rien d'étonnant non plus, si l'on remarque parmi les convertis un grand nombre de pauvres gens et d'esclaves, étant tout naturel que la sollicitude si nouvelle du christianisme à leur égard ait été mieux accueillie par eux et mieux remarquée. Mais le fait est que l'Évangile a été progressivement reçu par toutes les classes et tous les milieux sans distinction. On ne saurait donc le considérer comme une suite du déséquilibre social.

« Parmi les convertis de l'apôtre saint Paul se trouvent à la fois l'esclave Onésime et le maître de cet esclave, Philémon, avec qui Paul le réconcilie, puis un très haut personnage Sergius Paulus, un membre de l'Aéropage d'Athènes, une marchande de pourpre précieuse, un médecin cultivé, saint Luc, les négociants juifs Aquilas et Priscille, des Juifs et des Grecs, des Romains et des provinciaux. Avant la fin du 1^{er} siècle, la persécution de Domitien frappe principalement parmi les personnages les plus illustres de Rome, Aclius Glabrien et la famille de Flavius Clemens, tous deux sénateurs et consulaires, dont les tombes des catacombes de Domitille prouvent encore de nos jours leur conversion au christianisme. Quelques années après, Pline écrivait à l'empereur Trajan, des rives de la Mer noire, qu'il avait trouvé des chrétiens dans toutes les classes sociales. Tertullien soulignait le même fait dans toute l'étendue de l'empire un siècle plus tard. » *Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu*, Paris, 1936, p. 320-321, chapitre rédigé par Pierre Defrennes.

Les théories des marxistes sur l'alliance de l'Église et des forces d'exploitation sont aussi arbitraires que leur système sur l'origine du christianisme. « Ils mettent sur son compte (de la religion) les actions malfaisantes des exploiters capitalistes, tout aussi pétris de matérialisme qu'eux-mêmes et ferment les yeux sur les prescriptions de l'Église, ses commandements, sa doctrine, son histoire remplie de saints, de savants, d'artistes, de chefs qui ont mené les foules et se sont sacrifiés pour elles. Sans doute, la religion est la consolation des hommes dans les misères de la vie, mais elle est aussi la puissance spirituelle de l'histoire mondiale qui sur son programme a mis en tête l'organisation de la société selon la justice, la fraternité et l'amour universel. Tout comme le bolchévisme, la religion se pro-

pose de transformer les hommes, mais ce changement doit être une amélioration, une montée et se produire non pas par un domptage, mais par une renaissance spirituelle, faute de quoi toute culture est condamnée à mort. » *Ibid.*, p. 495-496, de Pierre de Bruin et Ivan Kolagrivof.

Mais il faut reconnaître que certains types de religion tombent sous la critique de Marx. Se référant à la fameuse distinction de la religion statique et de la religion dynamique établie par M. Bergson (voir plus loin, col. 2264 sq.), l'analyse de son livre : *Les deux sources de la morale et de la religion* le P. de Montcheuil écrit justement : « Faisons seulement remarquer que toutes les fois qu'une religion cède au « concordisme » social », c'est-à-dire en vient à présenter les formes actuelles de l'économie comme réalisant le plan providentiel sur la société, elle donne prétexte au reproche de Marx. Nul doute que, pour une large part, les religions statiques n'aient été sous la dépendance de la vie économique, en même temps qu'elles étaient sous la dépendance de la vie sociale. S'il s'agit au contraire de la religion dynamique, (elle) est irréductible aux mobiles qui, d'après Marx, dirigent la vie économique. Puisque le christianisme en effet impose un progrès constant dans la charité qui doit se traduire jusque dans l'organisation économique et sociale, loin de refléter celle-ci, il en est un principe de transformation perpétuelle. Jamais ne sera réalisé un ordre assez parfait pour qu'il puisse s'en contenter. Son idéal sera toujours en avance sur la réalité. » *Formes, vie et pensée*, Lyon, 1932. Série de conférences par divers auteurs, p. 401-402.

VI. CARACTÈRE PRIMITIF DE L'IDÉE DE DIEU. — C'est une étude d'ethnologie et non pas de philosophie que nous entreprenons ici, bien que nous soyons convaincus qu'au point de vue philosophique ce caractère primitif puisse être démontré. Il s'agit de savoir si les peuplades les plus primitives que nous connaissons ont ou n'ont pas quelque idée de Dieu, abstraction faite de la façon grossière, matérielle ou anthropomorphe dont elles peuvent l'exprimer ou la concevoir, et que leur peu de culture leur impose.

1^o Mouvement ethnologique d'ensemble en ce sens. — Au temps où florissait l'animisme et même un peu avant, des historiens des religions ou des ethnologues protestèrent, en dehors du catholicisme, contre l'idée d'une période « athée » de l'évolution humaine; ou du moins sans protester contre cette opinion, parce que de leur temps elle n'avait pas encore été émise, affirmèrent l'existence d'un monothéisme primitif, au moins vague et flottant. Tel fut le cas d'O. Pfleiderer, dans *Die Geschichte der Religion*. Leipzig, 1869, de Stenke, de Von Orelli, de Max Müller. On a vu, col. 2189, comment Lang, auparavant disciple de Tylor, fut contraint de reconnaître chez les primitifs des croyances assez élevées. Citons ici, pour préciser sa pensée, quelques passages de son livre : *The Making of Religion* (1898, 2^e éd., 1900, 3^e, 1909) : « Dès que l'homme eut l'idée que les choses avaient été faites, l'idée d'un « faiseur » devait nécessairement se présenter à son esprit, puisqu'aussi bien ce n'était pas lui qui les avait faites et qu'il en était incapable. Ce « faiseur », il le tenait pour un homme au-dessus de la nature (*a magnified non-natural man*). Une fois cette idée acquise d'un homme au-dessus de la nature celle de sa puissance s'imposait. De plus l'imagination devait naturellement revêtir d'attributs moraux celui qui avait fait tant de choses utiles, des attributs, par exemple, de paternité, de bonté, de contrôle sur la moralité de ses enfants. Quant à cette moralité elle-même, il était dans la nature des choses que le développement de la vie en société en provoquât la détermination. Ces considérations n'ont rien de mystique, ni quoi que ce soit qui

dépasse la capacité d'un être qui porte le nom d'homme et qui y a droit. » *Op. cit.*, p. 10. Si l'humanité a par la suite eu des conceptions religieuses plus basses, une telle décadence n'est pas inexplicable : « Comment l'humanité entière a-t-elle pu abandonner une religion de si réelle pureté? C'est ce que je voudrais essayer d'expliquer. J'attribue cette dégénérescence à tout ce que l'animisme, une fois développé, offrait de séduisant pour la mauvaise nature de l'homme, pour le « vieil Adam ». Un Créateur doté d'attributs moraux, qui n'a nul besoin de dons, sur lequel ni le plaisir, ni la souffrance n'ont de prise, ce n'est pas un compagnon sur le secours duquel puisse compter celui qui utilise la magie pour satisfaire ses passions amoureuse ou vindicative. Il n'y a pas à attendre de lui qu'il favorise celui-ci plutôt que celui-là, cette tribu de préférence à cette autre, gagné par quelque sacrifice, ou contraint par quelque rite magique. De pareils sacrifices, il ne les accepte pas et sa toute-puissance se rit de la magie. Les esprits et les dieux auxquels ils donnent origine, tout au contraire, sont pour l'homme de plus traitables compagnons. Ils ont besoin, eux, d'offrandes alimentaires et de sang et ils redoutent la contrainte magique. Quoi que ce soit qu'il ait dans le cœur, l'homme est sûr d'avance de pouvoir recourir à ces esprits, à ces dieux, à ces fétiches, vraiment commodes et pratiques, qu'il a d'ailleurs à portée de la main, dans son bissac et son sacchet à remèdes. Il était fatal qu'il abandonnât pour eux son idée d'un Créateur et que, dans la suite, sans doute, il se représentât le Créateur comme un de ces dieux-esprits avec lesquels on pouvait s'entendre, le plus grand, et qu'il en usât avec lui comme avec eux. C'est ce qui est arrivé... Entre temps, il avait réalisé des progrès sur le terrain de la civilisation matérielle et avait développé son savoir-faire et sa technique. Professions et classes sociales apparurent, qui voulurent avoir chacune leur dieu... A ce stade de la civilisation, le sort de l'État et l'intérêt d'un clergé riche et puissant se trouvèrent liés au maintien de ce vieux système animiste, relativement amoral. Ainsi en fut-il au Pérou, en Grèce et à Rome. Ce souci populaire et politique du sort de l'État, cette préoccupation assez naturelle de son propre intérêt chez le clergé, ne devaient céder que devant le monothéisme moral du christianisme et de l'Islam. Nulle autre force n'était capable d'en triompher. Et dans le christianisme, mises à part la vie et la mort de Notre-Seigneur, c'était le monothéisme moral de la religion de Jéhovah qui était l'élément central et le plus actif. » *Ibid.*, p. 257 sq.

On fit d'une façon assez générale la conspiration du silence autour des idées de Lang, qui cependant, plus ou moins atténuées, et même parfois dénaturées, firent quelques progrès au début du xx^e siècle. Von Schröder, en 1905-1906, en étudiant les croyances premières des Aryens, hésite entre trois sources de la religion : culte de la nature, culte des âmes, croyance en un Être suprême, bon et créateur. Vers la même époque, Paul Ehrenreich, A.-G. Kroeber, R.-B. Dixon démontrèrent l'existence de la même croyance en un Être suprême chez les tribus les plus anciennes des Indiens d'Amérique. Dès 1897, Mgr Le Roy avait constaté le même fait en ce qui concerne les Pygmées, surtout ceux d'Afrique, *Les Pygmées*, 2^e éd., Tours, 1929. Un peu plus tard James H. Leuba, *A psychological study of religion*, New-York, 1912, et K. Oesterreich, *Einführung in die Religionspsychologie*, Berlin, 1917, affirment avec preuves à l'appui la présence ancienne des dieux suprêmes chez les primitifs. K. Th. Preuss, dans des travaux parus de 1914 à 1926, constate le même fait tout en attribuant à tort à la période primitive une absence de culte envers l'Être suprême (néanmoins reconnu) qui ne se réalise que plus tard. J.-R. Swanton, en 1924, proclame que l'idée d'une divinité supérieure ou suprême

« s'est étonnamment répandue » dans les cultes primitifs. La même année, P. Radin disait : « Voilà vingt-cinq ans que Lang a publié son livre et sa pénétrante intuition se trouve confirmée. C'étaient les ethnologues qui se trompaient (en soutenant l'animisme). Des faits précis, rassemblés par d'authentiques spécialistes, sont venus remplacer ses exemples souvent trop vagues. Personne, aujourd'hui, ne conteste plus sérieusement que beaucoup de peuples primitifs croient en un Créateur suprême. » Lowie dans sa *Primitive Religion*, New-York, 1924, tout en estimant insuffisamment démontrées les conclusions du P. Schmidt (voir plus loin) estime que, du point de vue logique, il n'y a pas d'objection à élever contre elles. Fr. Heiler dans son livre sur la prière (*Das Gebet*, Munich, 1922, traduit en français en 1931) conclut comme il le suit sur la question : « Une perspective d'histoire et de philosophie religieuse s'ouvre devant nous très différente de celle que dessinent les théories courantes sur la genèse de l'idée de Dieu. L'homme primitif n'adresse pas sa prière à une multitude d'esprits, mais au Dieu unique, Père de tous, Maître du ciel et de la terre... La prière est donc la grande création d'un monothéisme primitif. » Trad. fr., p. 140-141. Nieuvenhuis en 1920 soutient que l'idée d'Être suprême est née de l'impression produite sur l'esprit du primitif par le monde considéré comme un tout, l'idée des autres divinités ne lui étant venue que plus tard, au spectacle des divers domaines particuliers de la nature. Enfin Pettazoni à la suite d'une longue enquête, conduite d'ailleurs sans beaucoup de méthode, conclut à l'existence d'une croyance très répandue à un Dieu du ciel qu'il attribue uniquement à un processus de personification, et sans préciser la date de cette croyance dans les différents cas. *Formation et développement du monothéisme dans l'histoire des religions*, t. 1, Rome, 1922. G. Foucart estime que cette notion du dieu du ciel remonte à la plus ancienne période du sentiment religieux. Art. *Sky and Sky-God* dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings, t. xi, 1920. (Nous empruntons tout l'exposé précédent, depuis A. Lang, à W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. française, Paris, 1931, p. 219-276. On y trouvera toutes les références.)

2^e La grande enquête du P. Schmidt. — 1. Exposé. Mais le vrai continuateur de Lang, continuateur qui a d'ailleurs donné aux idées de Lang une précision et à sa documentation une ampleur qu'elles n'avaient pas, c'est le P. W. Schmidt, religieux autrichien de la Société du Verbe divin.

Le P. Schmidt a lancé en 1906, *Anthropos*, revue internationale de linguistique et d'ethnologie. Peu après il créa une *Bibliothèque Anthropos*, collection de monographies ethnologiques. Il fonda, avec le P. Bouvier, S. J., mort pour la France, les *Seminaires internationaux d'Ethnologie religieuse*, dont la première fut tenue à Louvain en 1911 sous le patronage du cardinal Mercier. Professeur à l'Université de Vienne, il contribua pour une large part à la création d'un Institut d'ethnologie toujours florissant et à l'Institut missionnaire de Saint-Gabriel, à Modlins, près de Vienne, prit une part prépondérante à l'organisation de l'Exposition vaticane des Missions en 1925 et devint en 1926 le directeur du Musée missionnaire ethnologique du Latran et comme tel a fait subventionner par le Saint-Siège des missions d'études ethnologiques chez les peuplades primitives. Ses occupations l'ont obligé de passer la direction d'*Anthropos* en 1923 au P. Koppers.

Depuis trente ans il ne cesse de publier des mémoires dans *Anthropos* et des ouvrages importants. En 1906, il donnait un *Apport des méthodes de l'ethnologie moderne* (en allemand à Vienne, en français à Paris). Il a étudié les peuples Monkhmer (1906) et les langues australiennes (1919, Prix Volney de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). Il a précisé la place des Pygmées dans l'évolution de l'humanité (1910). Il a dirigé deux grandes études d'ensemble d'ethnologie et de linguistique : *Völker und Kulturen*, 1914-1921, en collaboration avec le P. W. Koppers, et *Die Sprachfamilien*

und *Sprachenkreise der Erde* avec atlas, Heidelberg, 1926.

Dans l'ordre de l'ethnologie religieuse on lui doit un ouvrage sur la *Revelation primitive* (Munich, 1913; trad. fr. par le P. Lemonnier, 1914), une critique des vues de Otto sur le numinosum : *Voies de l'humanité pour la connaissance de Dieu*, Munich, 1923, un *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930), traduit en 1931 par le P. Lemonnier sous le titre d'*Origine et évolution de la religion*, (qui correspond au sous-titre de l'ouvrage, traduit également en anglais, en italien et en espagnol). Mais son œuvre capitale est l'*Origine de l'idée de Dieu*. C'est d'abord une série d'articles parus dans *Anthropos* de 1908 à 1910, puis un tirage à part, en français en 1910. Sous cette première forme l'*Origine* constituait une introduction historique et critique au problème. Ce premier ouvrage fut revu et amélioré dans une édition allemande parue à Münster en-W., 1912. Enfin, de 1926 à 1935, une seconde édition allemande considérablement développée a fourni la documentation la plus abondante qui existe sur le sujet avec les conclusions longuement motivées du P. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926-1935, 6 vol.

a) *Principes de la méthode*. — Le principal mérite de l'œuvre scientifique du P. Schmidt est le souci de méthode rigoureuse qu'on y trouve, souci qui donne à ses conclusions sur le caractère primitif de l'idée de Dieu une précision et aussi une force convaincante que n'avaient pas les recherches poursuivies à cet égard avant lui et que même elles n'ont pas toujours eues depuis ce salubre exemple. (Ce qui ne veut pas dire que tout dans les affirmations du grand ethnologue viennois ait le caractère d'une certitude absolue et définitive : il est le premier à le proclamer.)

Or il se trouve — et le fait est caractéristique — que dès le début de sa carrière scientifique, le P. W. Schmidt a donné des éclaircissements sur sa méthode, tout d'abord dans une série d'articles parus dans *Anthropos* dès sa première année, puis édités à part à Salzbourg et à Vienne (1906, en français), et ensuite dans une conférence donnée à l'assemblée générale de la *Leo-Gesellschaft* à Vienne, le 7 novembre 1910, et intitulée *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée* (une traduction, revue par l'auteur, a paru dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, t. v, 1911, p. 46-74, et tirage à part).

Comment faire la préhistoire religieuse de l'humanité, puisque le propre même de la préhistoire c'est de ne pas se référer à des documents écrits? telle est la question que se pose l'auteur de la conférence. En recourant — et ce pour suppléer à l'absence de témoignages directs de l'ordre spirituel et pour combler les lacunes résultant du caractère sporadique des restes d'outils préhistoriques en ce qui concerne la civilisation matérielle — à l'observation des peuples dits primitifs qui vivent encore aujourd'hui. « Semblables aux hommes primitifs par leur ignorance de l'écriture, ils leur ressemblent aussi sur tous les autres points de leur évolution. De même que la terre nous conserve les restes des peuples préhistoriques, ainsi des isolements précoces et, à l'intérieur, le poids de leur stagnation, ont maintenu jusqu'à nos jours les peuples primitifs dans un état foncièrement identique à celui des hommes des millénaires passés. » Tirage à part, p. 4. Mais ici il est nécessaire de distinguer entre la civilisation extérieure matérielle et la civilisation spirituelle. « En ce qui concerne la première, il faut, je crois, affirmer énergiquement que l'on doit en toute confiance déclarer fausse et, par suite, laisser de côté l'opinion suivant laquelle la grande masse des peuples primitifs serait déchue d'un état antérieur très élevé de civilisation même matérielle : l'opinion, autrement dit, qui soutient en son intégrité la théorie de la dégénérescence. Les cas de semblables dégénérescences sont relativement rares et plutôt de minime importance. » *Ibid.*, p. 7.

Il en serait de même dans l'ordre spirituel d'après les tenants de l'évolutionnisme linéaire rigide qui s'ins-

pire du postulat suivant : « plus un usage, une organisation sociale, une idée religieuse ou une pratique culturelle sont inférieurs, étranges, monstrueux, plus ils ont chance d'appartenir au premier début de l'évolution humaine. Partant d'un état d'infériorité extrême, l'humanité se serait développée lentement, irrésistiblement en tous les domaines de son activité vers une perfection toujours croissante. » *Ibid.*, p. 10. A ce postulat s'ajouta la théorie de l'*Elementargedanke* d'Adolphe Bastian (célèbre ethnologue allemand, 1820-1905), d'après laquelle « la nature de l'âme humaine possède en toutes les races et sous toutes les latitudes les mêmes dispositions et les mêmes capacités essentielles. Et donc semblables aussi en nombre et en espèce doivent être les besoins économiques, sociaux et religieux, semblables encore en nombre et en espèce les moyens de répondre à ces besoins : inventions des différents outils, formation des institutions sociales, détermination des obligations morales, développement des croyances religieuses et des formes culturelles ». *Ibid.*, p. 11. Il en résulta que, « si par suite de lacunes trop considérables ou d'une trop grande obscurité des documents, l'établissement du cycle évolutif de tel peuple menaçait d'échouer, le remède était tout trouvé ! L'on n'avait qu'à se mettre en quête chez tous les peuples de la terre, sans avoir à se préoccuper d'établir leur relation directe avec le peuple en question, de pièces complémentaires et explicatives, qu'on insérerait aux places correspondantes ». *Ibid.*, p. 11.

C'est là tabler non sur des faits, mais sur des possibilités. Or ces possibilités, déjà multiples dans l'ordre matériel où tel outil peut évoluer dans des sens différents, le sont encore beaucoup plus dans l'ordre psychologique, étant donnés « l'inépuisable pouvoir interne d'association » d'idées dont l'homme est capable et l'imprévisible intervention des personnalités géniales.

D'ailleurs ce sont moins ces considérations générales que des monographies rigoureuses qui ont démontré la fausseté de la thèse d'une évolution de même type de l'humanité tout entière dans l'ordre spirituel. C'est la linguistique en particulier qui a démolie ces séries évolutives où l'on parlait de soi-disant primitifs, tels que les Polynésiens ou les Aranda d'Australie, qui en réalité représentent des produits secondaires ou tertiaires du grand brassage humain.

Puis vint la théorie des migrations, basée sur le fait de similitudes très étroites dans l'ordre de la civilisation matérielle (par exemple la forme des arcs africains étudiée en 1887 par Ratzel), qui, existant entre tribus très éloignées les unes des autres, ne peuvent pas s'expliquer par une cause psychologique identique mais par une origine commune. Des centres communs de culture auraient ainsi existé d'où certains types particularisés se seraient diffusés sur de vastes aires. Puis, à partir de 1898, Leo Fabrenius, disciple de Ratzel, démontra les migrations d'ensembles très complexes de formes particulières d'outils, d'armes, d'habitations liés — en fait et sans nécessité logique — avec des institutions sociales, des thèmes mythologiques et des formes religieuses aussi fermement et étroitement déterminés. Ainsi naquit la notion de *cycle culturel*.

A un principe juste Fabrenius avait mêlé beaucoup d'hypothèses aventureuses. Fritz Græbner et Bernhard Ankermann reprirent la question avec plus de méthode à partir de 1904, étant l'un et l'autre assistants au *Museum für Völkerkunde* de Berlin qui renferme de si riches collections ethnologiques. P. Græbner passa ensuite comme assistant au *Städtischen Museum für Völkerkunde* de Cologne, dont le directeur W. Foy était dans les mêmes idées, et fonda avec lui une collection de monographies s'inspirant de la méthode cyclo-culturelle. C'est cette méthode que le

P. Schmidt a adoptée dans l'ensemble, en dépit de divergences de détail avec Græbner.

Voici textuellement l'exposé général qu'il en donne dans sa conférence de 1910... « La nécessité d'une évolution essentiellement ascendante n'est nullement présumée. L'unique présupposition qui soit faite tacitement, c'est que la race humaine a une origine unique et que, de cet unique point de départ, sont sorties les toutes premières ébauches de la civilisation.

« Le procédé qui consiste à admettre des rapports sans autre fondement que de pures possibilités, à raison simplement de la similitude constatée entre deux outils, entre deux usages, entre deux conceptions est formellement réprouvé. Il est requis, pour chaque cas, de faire la preuve que l'un procède de l'autre, d'établir leur parenté en retraçant l'évolution historique de chacun d'eux. La contiguïté matérielle de l'habitat des deux éléments en cause ou la preuve directe des migrations de l'un au moins de ces éléments offrent à ce point de vue une importance toute particulière.

« Moins encore que les possibilités internes, les jugements de valeur peuvent servir de base à la construction de séries évolutives où les formes regardées comme les plus imparfaites seraient toujours placées au commencement et où, conséquemment, les autres formes s'ordonneraient de manière à constituer cette série évolutive régulièrement ascendante qui est à la mode. Mais, sans s'inquiéter de savoir à quoi l'on aboutira, les formes doivent être rangées dans l'ordre même qui ressort d'études purement objectives et ensuite, au terme des recherches, on en doit donner une interprétation d'ensemble, quel que soit le résultat en face duquel on se trouve, série évolutive ascendante, ou descendante ou mixte.

« D'après cette nouvelle méthode, il est défendu de soulever à tout propos des questions d'origine. On s'abstiendra en particulier de chercher, sans autre formalité, à déterminer l'origine d'un outil, d'une institution sociale, d'une forme juridique ou religieuse dans la région où dans les conditions où on les trouve aujourd'hui. Mais il importe de relever d'abord l'expansion de l'élément dont il s'agit, s'il est nécessaire, sur toute la surface du globe, de déterminer ensuite, par des recherches spéciales, lesquelles parmi ces formes diverses sont apparentées, de préciser en les comparant, laquelle de ces formes apparentées représente le type le plus ancien. Seule cette dernière forme détermine la région qui doit être considérée comme le lieu d'origine, et celui-ci est reconnaissable à ce signe que de là partent toutes les lignes de diffusion. Les caractères propres de ce lieu, des hommes qui l'habitaient alors, tout cela fournit enfin l'explication de l'origine de cet élément. Quant aux endroits où l'élément en question s'est propagé, on ne peut que leur demander d'expliquer les diverses modifications que le type primitif a pu subir. » *Ibid.*, p. 17-18.

Dès 1910, la méthode avait donné des résultats qui permettaient de déduire les principes secondaires de la théorie.

Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'éléments particuliers évoluant séparément, mais d'ensembles embrassant dans une unité organique tous les besoins essentiels, matériels et spirituels, de la nature humaine, qui se transportent par migration ou par influence, sauf inventions particulièrement réussies, exceptions qui confirment la règle. Il en résulte que l'intelligence des éléments particuliers ne peut être obtenue en les isolant de l'ensemble et que les questions d'origine se poseront pour le cycle et non pour ses composants.

La connexion des éléments des cycles culturels est un résultat de l'histoire et non pas une nécessité de logique ou de psychologie. Quand donc on les trouve dans les mêmes rapports — au moins dans une large

mesure — en plusieurs régions, c'est qu'il y a eu entre ces régions, même éloignées les unes des autres, des relations d'ordre génétique, historique et que ce qui les sépare actuellement, ce sont des régions où des cycles plus récents se sont établis en disjoignant des cycles plus anciens, et que leur indépendance présente n'est qu'une apparence.

Ces résultats fournissent un précieux instrument de travail, car « la présence de quelques éléments, même peu nombreux, d'un cycle culturel ayant été constatée quelque part, l'on peut immédiatement conclure à la présence, passée ou actuelle, à l'influence plus ou moins forte en ce lieu, du cycle entier ». *Ibid.*, p. 21. Ce sont particulièrement les éléments matériels de la culture qui serviront à la dépister, parce que les explorateurs les découvrent plus rapidement que les éléments spirituels, que les formes en sont plus aisément discernables que celles de ces derniers et que, pour ces deux premières raisons, la science les a réunis en plus grand nombre que les autres, surtout dans les musées d'ethnologie. Ils jouent le même rôle dans la détermination des cycles culturels que les fossiles en géologie.

D'ailleurs certains indices de la civilisation spirituelle sont assez facilement découverts. « Il s'agit des motifs « astraux », spécialement des motifs solaires et lunaires, sur lesquels travaille avec prédilection la mythologie particulière de chaque cycle culturel. Ces motifs étant faciles à décrire et se présentant sous des formes bien caractérisées qui donnent la possibilité de les discerner même en des fragments mythiques très mutilés, il en résulte qu'eux aussi peuvent être utilisés comme signes révélateurs primaires d'un cycle culturel. On pourrait les désigner sous le nom de *Leitmotive* mythologiques. » *Ibid.*, p. 22. Pour la recherche de ces *Leitmotive*, comme dans les divers domaines de la civilisation spirituelle, « la science ethnologique donne aux missionnaires le rôle principal. Pour le remplir, nul n'a comme eux les deux conditions principales : un long séjour sur place, une connaissance approfondie de la langue des indigènes. Ces deux conditions sont particulièrement utiles aux missionnaires pour l'étude des mythes; les recueils de mythes n'ont de valeur, en effet, au point de vue scientifique, qu'autant qu'ils sont reproduits dans leur langue originale, présentés ensuite dans une traduction exacte et accompagnés d'amples commentaires sur la langue et sur le fond. Or, pour cela, personne ne peut sérieusement rivaliser avec les missionnaires.

« Conformément à ces données, j'ai déjà pressé les missionnaires collaborateurs de l'*Anthropos* de recueillir les mythes de la façon qui vient d'être dite et je leur ai fourni, pour les aider dans ce travail, des indications précises. Cet appel a déjà produit d'appréciables résultats... Notre intention est de recueillir, pour chaque peuple primitif, son livre sacré, sa Bible, si je puis dire, le livre dans lequel il exprime le plus fidèlement ses pensées et ses sentiments, et où il raconte des souvenirs dont les plus anciens remontent souvent à des milliers d'années. » *Ibid.*, p. 30 et 31.

b) *Résultats généraux de ces divers types de civilisation.* — En usant de la méthode ainsi décrite le P. Schmidt a établi quatre types de civilisation primitive : 1. La civilisation exogame-monogame, ou centrale, des Pygmées d'Afrique ou du sud de l'Asie, auxquels il faut peut-être joindre ceux de la Nouvelle-Guinée et des Nouvelles-Hébrides. 2. la civilisation exogame à totémisme sexuel, ou méridionale, des tribus du sud-est de l'Australie et; dans une certaine mesure, des tribus de la Terre de Feu et des Bochimans de l'Afrique du Sud. 3. la civilisation exogame à droits égaux, ou arctique, d'un certain nombre de tribus du nord et du nord-est de l'Asie, des Esquimaux primitifs de l'Amérique du Nord, civilisation en rapports

avec celle des Californiens du Nord et des Algonquins primitifs. 4. la civilisation du *boumerang* de tribus australiennes plus évoluées que celles du Sud-Est et de tribus du Haut-Nil et du sud de l'Afrique.

Ce sont là les types les plus rudimentaires de civilisation actuellement connus : 1. ce sont des civilisations de refoulés, habitant des extrémités de continents ou des régions d'accès difficile et de séjour peu tentant, où ne se trouvent pas de traces d'un peuplement antérieur; 2. on n'y vit, à très peu d'exceptions près, que de la cueillette; 3. l'habitation, l'habillement et l'armement sont des plus simples: la famille individuelle y joue le rôle principal, caractère qui, en soi, pourrait être secondaire, s'il n'était pas aussi constant et uniforme et s'il n'y avait une absence de traces, significative, d'un état antérieur plus complexe; 4. on y ignore la grande chasse, la culture du sol, l'élevage, la poterie, le tissage qui se trouvent même dans les cultures primaires.

c) *Résultats relatifs à l'idée divine.* — Or, dans ces milieux, on trouve l'idée d'un Être suprême d'une nature assez élevée. La preuve surabondante de ce fait est fournie par les volumes II à VI de la seconde édition de *L'Origine de l'idée de Dieu*. (Le premier, paru en 1926, est purement historico-critique comme d'ailleurs la 1^{re} édition de 1912, que cet ouvrage de 1926 développe notablement.)

a. — Le second volume de l'*Ursprung* est consacré aux peuples primitifs de l'Amérique : *Der Ursprung des Gottesidee*. II. Teil. *Die Religionen der Urvölker*. II. Band. *Die Religionen der Urvölker Amerikas*, Münster, 1929, in-8° de XLIV-1065 p. — Dans l'Amérique du Nord, en Californie centrale, le long de la côte ouest en remontant vers le Nord et dans la partie orientale du continent en remontant jusqu'au Labrador, on trouve des tribus qui en sont encore au stade de la cueillette, bien que certains de leurs éléments, en contact avec des populations de culture différente et particulièrement totémiste, en aient subi plus ou moins l'influence. Dans l'ordre religieux ces trois groupes présentent entre eux de telles ressemblances que leur liaison historique ancienne s'impose. On notera que ce sont les tribus les moins avancées de chaque groupe qui ont entre elles le plus d'affinités, par exemple les tribus californiennes du Nord-Centre et les tribus algonquines de l'Est. Toutes ces populations croient à un Être suprême. Au-dessous de celui-ci, il y a le Messager et l'Ancêtre, qui ont dû ne faire qu'un à l'origine et le Mauvais. L'Ancêtre a été créé par l'Être suprême pour être son agent et son prêtre. Le Mauvais, adversaire de l'Être suprême, inspirateur de tout mal, producteur de la mort à une origine obscure, mais reste subordonné à l'Être suprême. L'Être suprême est bon et auteur de tout bien, il récompense les observateurs de ses lois et punit leurs contempteurs dès ici-bas, il y a un paradis, le sort final des méchants restant diversement conçu. Dans un petit nombre de tribus on lui donne une femme. La notion de création est très en relief et cette création est représentée dans les cérémonies tribales. Le culte privé de l'Être suprême est en régression au profit de personnalités secondaires, mais de vraies prières sont des traces très nettes de relations directes avec lui. Le sacrifice n'apparaît que sous la forme d'offrandes de prémices chez les Senape et les Algonquins de l'Ouest. Les cérémonies tribales d'une haute importance religieuse s'adressent à l'Être suprême. Les ethnologues américains ont abandonné l'hypothèse d'un emprunt de ces conceptions religieuses élevées aux missionnaires.

A des milliers de kilomètres de là, les PP. Gusinde et Koppers en trois expéditions (1919, 1920, 1921) ont découvert une religion chez des tribus que Darwin, puis le missionnaire protestant Bridges, avaient crues

sans religion, en pénétrant dans leur intimité. Ces tribus ont des conceptions qui ne peuvent être qu'historiquement apparentées à celles des primitifs de l'Amérique du Nord. Elles ne vivent que de la chasse et de la pêche. Elles sont d'ailleurs pénétrées de quelques éléments de cultures postérieures à la leur.

b. — C'est en Asie et en Australie que nous transporte le 3^e volume de l'*Origine... Die Religionen der Urvölker Asien und Australien*. Münster, 1931, XLVIII-1155 p. L'auteur y étudie : 1. les Pygmées asiatiques : Andamanais, Semang et Pygmoides, Sakai de la presqu'île de Malacca, Négritos des Philippines; 2. les Arctiques : Samoyèdes, Tougous des Nord, Koriaks, Aïnu, Esquimaux; 3. les primitifs australiens : Kurnai, Kulin, Yuin-Kuri et Wirachyuri-Kamilaroi. « Puluga, le Dieu des Andamanaisiens est éternel, tout-puissant, sachant tout, même le secret des cœurs, législateur qui punit ou récompense, en ce monde ou en l'autre, les actes moraux de l'homme; il est le créateur du premier homme et de toutes choses. Les indigènes croient en lui, le respectent, lui rendent grâce. » Mais ils ne lui donnent pas le nom de Père. *Op. cit.*, p. 144 sq.

Le P. Schebesta a vécu deux ans parmi les Sakai et les Semang de la péninsule de Malacca et rendu compte de ses observations en 1926 et 1927. Un indigène lui disait au sujet de *Ta-Pedu*, le Grand Père Dieu : « Tu vois cette montagne là-haut. Elle est bien loin d'ici, les autres montagnes aussi. Pedu est entouré de toutes les cimes, toutes sont proches de lui, comme les cabanes de notre village, *Ta-Pedu* les traverse de part en part et voit tout. » P. 161. Ces tribus connaissent la prière, le sacrifice du sang et celui des prémices. P. 160 et 219. « *Ta-Pedu* est bon, disent parfois les Djihai, il s'occupe de nous, c'est lui qui nous donne notre nourriture. » P. 251. Si, dans une partie de la péninsule, il y a deux dieux, c'est que les Sakai ont pénétré comme un coin dans le territoire Semang et les deux peuples ont associé leurs dieux. Si en certains endroits il y a une femme de l'Être suprême c'est qu'une civilisation matriarcale a contaminé un milieu plus primitif.

En 1923, S. S. Pie XI envoya le P. Vanoverbergh chez les Négritos des Philippines dont les idées religieuses étaient encore inconnues. Le P. Vanoverbergh avait été quinze ans missionnaire à Luçon, il connaissait bien les langues du pays et a pu entrer dans l'intimité de ces primitifs. Ceux-ci s'adressent ainsi à Bayagan : « O notre Père, dont le vrai nom est inconnu de qui te prie, au-dessus de qui il n'y a rien, à qui on parle seul... aie pitié de moi, arrête la pluie, car nous sommes bien pauvres et n'avons pas d'abri. » P. 312 sq. Ils prient sans cesse « mais du fond de leur cœur, sans formules, avec les mots de leur choix ». *Ibid.*

Les Aïnos de Yéso (grande île Nord du Japon), de Sakhaline, des Riu-Kiu appellent Dieu *Tantu* le Soutien, le Tuteur ou mieux encore *Schinda*, le Berceau, parce que, ont-ils dit à Batchelor : « Comme un enfant dans le sein d'un berceau est nourri, se repose à l'abri du danger, ainsi les hommes sont élevés et nourris dans le sein de Dieu : il est leur créateur, leur soutien, celui qui maintient l'univers, qui conserve et nourrit toute l'humanité. » P. 442 sq. Dieu est aussi *Turau*, l'inspirateur de la prière. Quand les Aïnos n'ont plus de cerfs pour se nourrir ils le prient ainsi : « O Dieu, qui habites au plus haut des cieux ! O Tout-Puissant ! O Dieu notre aïeul ! Nous sommes dans la famine. Nous t'en prions, envoie-nous quelques cerfs. Il n'y en a plus un seul dans le pays des Aïnos, et les hommes vont mourir. Tous les habitants du pays ont beaucoup prié, et tu n'as pas répondu. O Dieu, entends-nous et envoie-nous du gibier. » P. 458. Les Aïnos sont des « arctiques ». Leurs congénères ont les mêmes croyances. Les Samoyèdes dont la religion est origi-

nale puisqu'ils n'avaient jamais vu de missionnaire avant la venue des explorateurs, croient à *Num* qui habite l'air, d'où il envoie le tonnerre et la pluie. *Num* voit tout ce qui se passe sur la terre, il est le rémunérateur du bien et du mal. Il est bon, puissant, créateur. On ne peut pas le représenter car il n'a pas de forme. Mais les Samoyèdes en parlent comme du ciel lointain et admettent des esprits auxquels *Num* a confié les diverses régions de son domaine.

Chez les Australiens vraiment primitifs — les fameux Aranda appartiennent à la sixième et dernière culture du pays — la foi à l'Être suprême est très nette. Dès son premier ouvrage sur l'*Origine de l'idée de Dieu*, paru en 1910, le P. Schmidt avait longuement utilisé les observations faites par Howitt chez les Kurnai (État de Victoria, à la pointe sud-est du continent, jusqu'à la mer). Ce n'est qu'après un séjour de vingt ans parmi ces indigènes que ce voyageur put assister à une cérémonie d'initiation de jeunes gens et qu'on nomma devant lui *Mungan Ngana*. Au cours de cette cérémonie on révèle aux initiés, comme un secret à garder jalousement, l'histoire suivante : « Autrefois il y avait un Grand Être, appelé *Mungan Ngana*, qui vivait sur la Terre et enseignait aux Kurnai d'alors à faire leurs outils, filets, armes, bateaux. bref, à pratiquer tous les métiers. *Mungan Ngana* eut un fils appelé *Tundun*, qui se maria, et qui fut le père de l'ancêtre des Kurnai. » Ce *Mungan*, « Notre Père », est le gardien, le juge, le vengeur de l'ordre social, et tout dépend de lui. S'il a un fils on ne lui connaît pas de femme.

c. — Le quatrième volume de l'*Origine de l'idée de Dieu* traite des religions des peuples primitifs de l'Afrique : *Die Religionen der Urvölker Afrikas*, 1933, XXXII-821 p. Ici le P. Schmidt utilise, en plus de ses précédents travaux sur les Pygmées, les enquêtes plus récentes du P. Trilles sur les Pygmées du Gabon, du P. Schumacher sur les Pygmoides Butwa, du Dr Lebzelter sur les Boshimans et du P. Schebesta sur les Pygmées Ituri et les Pygmoides Bacwa. Il étudie : 1. l'ensemble des Pygmées et Pygmoides de l'Afrique centrale; 2. des peuples plus évolués : les Boshimans, les Hottentots et les énigmatiques Bergdama; 3. les rapports des religions des Pygmées africains avec celles des Pygmées asiatiques.

L'année même où le P. Schmidt publiait le t. IV de son *Ursprung*, le P. Schebesta éditait à Leipzig *Die Bambuti, die Zwerge vom Congo* (Les Bambuti, les nains du Congo), un vol. de 270 p. avec 89 photographies. Le P. Schmidt avait d'ailleurs pu utiliser les notes du P. Schebesta. Le P. Schebesta est un témoin particulièrement autorisé : élève du P. Schmidt, il a reçu une sérieuse formation scientifique en ethnologie, il a derrière lui l'expérience d'une première exploration dans la péninsule de Malacca, il a séjourné parmi les Bambuti de janvier 1929 à septembre 1930, partageant leur misère et gagnant leur confiance. De plus il s'agit là d'une population peu susceptible d'avoir subi des influences extérieures, car leurs huttes sont « cachées au plus profond de la forêt de l'Ituri » [c'est l'impénétrable forêt équatoriale dont les nôtres ne peuvent pas nous donner une idée, elle est située au nord-ouest des grands lacs d'Afrique, entre le Congo et son affluent nord le Vélé, il y a d'autres Bambuti dans les hautes vallées du Kassaï et d'autres affluents sud du Congo, voir la carte, p. 598 du 4^e vol. de l'*Ursprung*, 1935]. De plus les Pygmées n'évitent pas seulement les lieux où habite le blanc, mais le sentier même où il circule. S'il en surprend un groupe, il peut être sûr que, rapides comme l'éclair, ils vont s'enfoncer dans la brousse. » P. 12. Leur culture est la culture primitive de la cueillette, parmi eux les Bahango ne savent pas allumer le feu, celui-ci éteint, ils vont le demander aux Nègres. P. 73 sq. Ceux-ci les croient athées et souriaient de la

naïveté du P. Schebesta qui en doutait. « De fait, écrit ce dernier, d'après toutes les apparences, dans la vie quotidienne, les Bambuti semblent vraiment athées : d'abord on croit qu'il n'existe chez eux ni cérémonies, ni prières. Elles existent pourtant. » P. 141 sq.

Ils ont un dieu *Mungu* qui châtie les mauvais et appelle auprès de lui les bons. P. 147 sq. Terrible, il provoque cependant dans la prière des sentiments de confiance et d'affection. Avant la chasse on lui dit : « Père, donne-nous du gibier », après on détache un morceau du cœur de la bête prise pour *Mungu* : « *Mungu*, voilà pour toi. » Les Bambuti Bokango possèdent cependant des tubes où ils enferment des morceaux d'objets ayant appartenu à un étranger ou à un ennemi, ces tubes donnent pouvoir sur les pensées et les intentions de l'étranger ou de l'ennemi. Néanmoins la magie est beaucoup moins puissante chez eux que chez les Nègres.

Chez les Efé, l'idée de Dieu est un peu plus développée, du moins chez les vieillards. A deux d'entre eux le P. Schebesta avait demandé : « Qui a fait ce qui nous entoure ? » Et ils s'étaient tus. Mais, insistant, il ajoute : « Pourquoi offre-t-on les premiers fruits à *Toré* (nom de l'Être suprême chez les Efé). Alors l'un répond : « Tout appartient à *Toré*, *Toré* a tout fait. *Toré* a fait les arbres. Il a fait *Pucopuco* (l'ancêtre des Pygmées). *Toré* voit tout. *Toré* nous voit. Il entend ce que nous disons. Il voit quand quelqu'un fait mal, et punit les coupables, les magiciens, car *Toré* a fait aussi les magiciens. » Et le vieil Efé parla ensuite du pouvoir de *Toré* sur la foudre, la mort, les âmes, etc. P. 221.

Cet exemple des Bambuti donne une idée de l'ensemble de la religion chez les Pygmées d'Afrique. Nous n'insisterons donc pas sur les autres groupes. Néanmoins il ne faudrait pas croire toutes les conceptions de tous les groupes de Pygmées africains entièrement comparables à celles des Bambuti de l'Ituri. Le R. P. Tastevin, des Pères du Saint-Esprit, a étudié dans une exploration, d'ailleurs rapide, les Gyéli, négrières du Cameroun, et interrogé quelques-uns de ces négrières au service d'un colon allemand. Il a constaté chez eux, à côté de la croyance à l'Être suprême, un culte des ancêtres assez développé, surtout sous la forme de la consultation de leurs crânes, par un féticheur, au moment de la chasse ou en cas de maladie. Un autre groupe de ces Gyéli a été signalé par le P. Krummenacher, S. S., dans les *Annales des Pères du Saint-Esprit*, n. d'avril 1934 ; ces négrières croient en un Dieu qui les a créés mais ne le prieraient jamais et ne lui offriraient jamais de sacrifices. D'après d'autres missionnaires, les Bi-bo-Yak du Cameroun oriental donnent à Dieu le nom de Seigneur mais pratiquent largement la magie. G. Tastevin, *Notes d'ethnologie religieuse dans Revue des sciences philos. et théol.*, mai 1935, p. 284-295.

d. — Dans le t. v de l'*Ursprung*, le P. Schmidt a réuni les données d'un certain nombre de publications parues depuis ses volumes sur l'Amérique et l'Asie. Ces données précisent la nature des religions primitives des peuples de la Californie centrale et surtout leurs conceptions sur la création, elles projettent des lumières nouvelles sur la croyance en l'Être suprême et son culte chez les Selish et les Algonkins, sur les idées et pratiques religieuses des Pygmées Semang de Malacca, des négroïtes des Philippines, des Samoyèdes et des Enyahlayi. Mais en fin de compte rien d'essentiel ne se trouve modifié dans les résultats des enquêtes antérieures. *Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asien und Australien*, 1934, in-8° de xxxviii-921 p.

e. — Le tome vi de l'*Origine de l'idée de Dieu* est une œuvre puissante de synthèse qu'il était bien permis de composer après les patientes recherches et les accumulations de témoignages des cinq volumes précédents : *Endsynthese der Religionen Urvölker, Amerikas,*

Asiens, Australiens, Afrikas, Münster, 1935, xxxiii-600 p. La majeure partie de l'ouvrage est consacrée aux rapports historiques entre les divers groupes de religions primitives, rapports établis d'après les règles de méthode indiquées plus haut, surtout celle qui interdit d'attribuer à la nature humaine prise en général des ressemblances portant sur un ensemble très particulier de traits qui ne s'appellent pas nécessairement l'un l'autre. L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'il y a des ressemblances qui ne s'expliquent pas par des raisons historiques mais par des convergences psychologiques ou même quelques rencontres fortuites. (Par ex., p. 161 sq., sur certains rapports des religions primitives de la Terre de Feu avec celles de l'Amérique du Nord et des régions arctiques.) Le P. Schmidt étudie d'abord la parenté des tribus du groupe Nord-Américain entre elles, puis de leur ensemble avec le groupe arctique. Il rapproche ensuite ces deux ensembles du groupe de la Terre de Feu, puis les caractéristiques générales du cycle plus large ainsi constitué. Suit une comparaison des religions des Pygmées avec celles des primitifs des deux Amériques, aboutissant à des rapports historiques, basés d'ailleurs sur des ressemblances plus générales que celles constatées auparavant. Enfin les religions des *Urvölker* d'Australie sont comparées à toutes celles qui sont décrites dans les quatre premières sections du volume. De cet élargissement méthodiquement réalisé des parentés des religions primitives résulte une forte impression de leur unité de nature, au moins pour l'essentiel. Cette unité ressort encore plus de la 1^{re} section du volume qui est une synthèse générale des religions des peuples primitifs. Cette section ne fait d'ailleurs que tirer les conclusions des rapprochements précédemment établis.

La première constatation du P. Schmidt, c'est que, « dans les cultures primitives, les éléments du naturalisme, de l'animisme, du manisme et du magisme ou bien manquent entièrement, ou bien ne se sont développés que faiblement ou bien n'ont aucune signification d'ordre religieux, de telle sorte qu'on ne peut d'aucune façon émettre l'opinion que l'un ou l'autre de ces éléments ait été l'élément capital ou constitutif des religions des cultures primitives ». P. 378. Il en résulte d'ailleurs dans ces religions une liberté et une énergie spirituelle des âmes, une simplicité, une limpidité, une clarté que l'humanité mettra longtemps à retrouver (p. 387, *Die Freiheit und Vollkraft der Seelen in der ältesten Urkultur*). En second lieu on constate parmi ces primitifs la croyance en un Être suprême, unique, appelé Père, au moins très souvent, qu'on ne représente pas par une image, et qui maintenant demeure au ciel, comme un lieu de ce qui est le plus élevé et lumineux, après avoir demeuré jadis parmi les hommes. (Les primitifs de la Terre de Feu n'ont pas cette dernière croyance, p. 395.) Cet Être suprême, on ne lui connaît pas de commencement, sauf quand très exceptionnellement, et sans doute par une aberrance postérieure à l'état primitif, on l'identifie avec l'ancêtre tribal. Il est omniprésent, omniscient, tout bon (*All-gütigkeit*, p. 403) et tout puissant. La foi en la création est un « des éléments les plus généraux et les plus essentiels des plus anciennes religions ». P. 406. Moralement bon, l'Être suprême est en relations étroites avec l'ordre moral, du moins chez la plupart des populations primitives. Il est, à la fois, le législateur et le rétributeur de la vie morale dans cette vie et dans l'autre, de telle sorte « que ses rapports avec la moralité que nous rencontrons dans la plus ancienne religion commune de l'humanité sont si étroits, si compréhensifs et si forts, qu'on peut à peine concevoir que leur principe puisse être porté à un plus haut degré, et qu'il ne reste de place que pour des compléments et des renforcements d'ordre individuel ». P. 416-417.

Un tel dieu, surtout par l'union en lui de qualités et de fonctions diverses, ne pouvait qu'exercer une impression profonde sur l'esprit et le cœur des plus anciens hommes, d'autant plus que le naturisme, l'animisme et le manisme n'avaient pas encore exercé leurs ravages. Tout en lui déroulait les constatations de l'expérience commune : seul, sans compagnons, femme ni enfants avant la création, toujours un et semblable à lui-même dans son éternité à côté de l'homme qui naît, vit et meurt et dont il tient les destinées en sa main et d'un monde qui est tout entier son œuvre. Les primitifs le croyaient agissant partout et cependant dépourvu de nos sens et, dans leur foi naïve, ils le revêtaient de lumière et de feu, éléments les plus immatériels, ou le plaçaient au ciel qu'ils concevaient comme immobile au-dessus des agitations de cette terre et infini par rapport à elle. P. 418-419. Il était en même temps tout-puissant et tout bon. Autre prodige ! On objecte que les primitifs avaient une psychologie trop rudimentaire pour éprouver l'impression que le P. Schmidt leur prête : mais la mentalité des primitifs actuels n'a rien de froid et de figé, quant aux vrais primitifs des premiers âges ils avaient sur nous le privilège d'âmes fraîches, naïves, spontanées : ce n'étaient pas des blasés. (P. 421-423 : *La psychologie religieuse des plus anciens hommes*). Or, par son action sur leur esprit et leur cœur, la religion des primitifs à l'égard du Grand dieu satisfaisait à tous leurs besoins. « Le besoin de s'expliquer l'existence des choses se trouve satisfait par la croyance en un Être suprême, conçu comme créateur du monde et de l'homme. De même les besoins sociaux trouvent leur justification dans la notion d'un Être suprême, fondateur de la famille et, par suite, de relations réciproques de mari à femme, de parents à enfants, de frères et généralement de tous les individus apparentés entre eux. Satisfaction est pareillement donnée aux besoins moraux par l'attribution à cet Être suprême, dont la moralité personnelle est sans tache, des qualités de législateur, juge et rémunérateur du bien et du mal. Les tendances affectives à la confiance, à l'amour et à la gratitude, elles aussi, rencontrent un objet digne d'elles en cet Être suprême, qui est un Père, de qui l'homme ne reçoit que du bien et de qui lui viennent tous les biens. Enfin, le besoin d'un protecteur auquel l'homme puisse s'en remettre avec sécurité pour toute assistance opportune trouve de quoi se satisfaire en cet Être suprême que sa puissance et sa grandeur élèvent au-dessus de tous les autres.

L'Être suprême assure ainsi à l'humanité primitive la capacité pratique de vivre et d'aimer, la confiance de travailler, le ferme espoir de s'assujettir le monde et de ne pas en être écrasé, la généreuse ambition d'atteindre des buts situés au delà même et au-dessus du monde. Seule, cette notion de Dieu explique la courageuse marche en avant de la primitive humanité, qui, dès l'origine s'est mise à l'œuvre, a accepté sa tâche, a cru au progrès, a pris conscience de sa solidarité. Nous nous trouvons donc en présence, chez toute une série de peuples de culture primitive, d'une religion véritable, pourvue de tous ses éléments essentiels et dotée d'un effectif pouvoir d'action. » P. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 347-348 ; p. 274 sq. de l'édition allemande, passage reproduit à peu près tel quel dans le t. vi de *Ursprung*, p. 423-424. L'influence exercée par la pensée et le sentiment de l'Être suprême ne se traduisait pas simplement par l'étonnement, la stupeur ou l'admiration, mais de façon plus active et plus positive par la pratique morale et le culte. L'observation de la morale fut un acte de culte, ses prescriptions furent les prescriptions même de Dieu, et elle tira ainsi la force dont elle avait besoin, contre les tendances naturelles de la nature humaine à l'anar-

chie, de son rattachement à Celui que l'on considérait comme le seigneur, le maître, le propriétaire de l'homme, comme le rémunérateur en ce monde et en l'autre de ses bonnes et de ses mauvaises actions. Ainsi se forma une moralité religieuse, c'est-à-dire l'habitude de traiter Dieu avec respect, honneur, et même parfois une véritable profondeur de sentiments, tandis que des peuples plus avancés le négligent comme l'Être bon dont on n'a rien à craindre.

La famille étant rattachée à Dieu et fondée par lui, est d'un type assez élevé, où la monogamie est la loi générale et la femme traitée comme une compagne. C'est la religion aussi qui a établi des règles de moralité sexuelle. Elle a réglementé la guerre et établi les premiers droits de propriété. D'une façon générale on peut dire que, si les primitifs ne sont pas des anges et connaissent des passions violentes, ils ont le sens de la morale et l'habitude du repentir ; on enseigne les prescriptions de cette morale (exemples empruntés aux Pygmées, aux Arctiques, aux Peaux-Rouges, aux Australiens, p. 438), et on croit que toute faute contre elles est une injure faite à Dieu.

La première manifestation du culte envers l'Être suprême est la prière. Il n'y a d'exception complète — du moins jusqu'à ce jour — à la pratique de la prière que chez les Andamans. Les Koryaks ne connaissent — du moins, semble-t-il — que la prière qui accompagne le sacrifice et ce n'est que la prière de demande qui paraît absente de chez les Holokwulup (Terre de Feu). D'ailleurs les primitifs prient de diverses manières, par paroles arrêtées en formules, mais aussi librement et sans texte consacré, par gestes ou par simple concentration intérieure, on a des exemples de chacune de ces sortes de prières, on conçoit sans peine que, pour la deuxième catégorie et plus encore pour la troisième et la quatrième, les observateurs aient pu en bien des cas ne pas s'en rendre compte.

Le sacrifice manque chez les tribus du sud-est de l'Australie et chez les Fuégiens les plus arriérés, Yamana et Holokwulup, et chez les peuplades de l'ouest de la Californie ; il est rare dans le centre-nord de cette péninsule. P. 448. Partout ailleurs il existe et principalement sous la forme du sacrifice de prémices, oblation des premiers fruits de la chasse et de la cueillette ou d'une minime partie des aliments avant le repas. Il signifie que les moyens de subsistance de l'homme appartiennent à l'Être suprême qui les donne à l'homme à certaines conditions : dépendance dans l'appropriation et usage avec ordre, sans gaspillage et en vraie révérence. P. 443-447. Là où le sacrifice est absent, où la prière est rare, se trouvent des cérémonies d'une grande importance, presque toujours de nature collective. Chez les Fuégiens, les indigènes du sud-est de l'Australie et les Andamans, on initie la jeunesse aux devoirs de la famille et aux traditions tribales ; dans la plupart des cas, en particulier chez les Australiens, des invocations à l'Être suprême accompagnées de gestes appropriés se mêlent à l'initiation. Chez les Californiens du Centre-Ouest et chez les Algonquins de l'Est et de l'Ouest, on reproduit pendant quatre, huit, neuf, douze jours, presque tous les ans, la création du monde pour appeler sur le monde entier la faveur du Créateur. On trouve d'autres cérémonies chez les Arctiques, les négritos des Philippines, les Semang de Malacca, les Boschimans. Il est donc faux que les primitifs aient peu de relations avec l'Être suprême (Söderblom et autres). Sous une forme ou sous une autre le culte se révèle chez eux comme la clef de voûte d'une religion complète et vivante (P. 465, *Der Kult als Schlussstein einer vollen und lebendigen Religion*).

À la fin de son ouvrage de 1930 sur *l'Origine et l'évolution de la religion*, le P. Schmidt écrivait : « Mais

quelle peut être l'origine d'une pareille notion [le monothéisme de la religion primitive]? D'où viennent les éléments qui l'intègrent? D'où vient surtout leur étonnante synthèse? Ce sont là des questions auxquelles la méthode d'histoire culturelle s'attache avec prédilection. Disons tout de suite que nous ne sommes pas encore en état d'y répondre. » (Trad. française, p. 349.) A cela l'ethnologie viennoise donne deux raisons : on n'a pas pu encore reconstituer la culture tout à fait primitive d'où dérivent les diverses cultures primitives actuellement connues. De plus, les civilisations primaires qui ont succédé aux civilisations primitives — et même d'autres civilisations encore plus récentes — ont pu conserver des éléments de la religion vraiment première, absents de ces civilisations primitives. Or notre connaissance de ces cultures en voie d'évolution est encore très imparfaite, en particulier celle des pasteurs nomades, si proches, au point de vue religieux, des primitifs. Enfin les tribus restées au premier stade du développement humain sont très éloignées les unes des autres, par suite de faits de refoulement, elles ont dû laisser des traces de leurs conceptions et de leurs institutions parmi les populations plus avancées qui les ont supplantées, mais l'étude de ces survivances est à peine ébauchée, vu la difficulté du sujet. Tout ce qu'on peut faire avec certitude c'est éliminer un certain nombre d'hypothèses. La notion du grand Dieu ne saurait venir « ni de la mythologie de la nature, ni du fétichisme, ni du manisme, ni de l'animisme, ni du totémisme, ni de la magie. Deux ordres de raisons s'y opposent. De l'aveu même des partisans de ces hypothèses diverses, l'on devrait concevoir la genèse de la notion d'Être suprême sous la forme d'une lente élaboration et placer son apparition au terme d'une longue évolution. Or c'est, tout au contraire, chez les peuples les plus anciens que nous la rencontrons. D'autre part chez ces peuples archaïques, les éléments qui, par leur évolution, auraient dans l'hypothèse, donné naissance à la notion d'Être suprême, ou manquent tout à fait (totémisme, fétichisme, animisme), ou sont fort peu développés (magie et manisme), tandis que les civilisations plus récentes nous les offrent en plein épanouissement. Pour la notion d'Être suprême, c'est précisément l'inverse. » *Ibid.*, p. 351. En 1935 le P. Schmidt reconnaît que les difficultés signalées en 1930 restent les mêmes, cependant il croit pouvoir tenter un essai de réponse à la question de l'origine de la religion primitive. *Ursprung...*, t. VI, p. 472. Un premier témoignage se trouve dans les traditions d'un grand nombre de religions primitives (mais non pas de toutes). Chez les Pygmées, les tribus du centre nord de la Californie, les Algonkins, les indigènes de la Terre de Feu et ceux de l'Australie du Sud-Est, on trouve cette conviction que soit l'Être suprême, quand il vivait sur la terre, soit le Grand Ancêtre, ont révélé aux hommes les vérités de la religion avec les principes de la vie morale et sociale. P. 472-480. 2. Une autre source de renseignements est le contenu même des religions les plus archaïques. La bonté et l'absolue pureté morale de l'Être suprême qu'elles reconnaissent invitent à voir en lui l'éducateur suprême de l'humanité. Le nom de Père, qu'elles lui donnent souvent, indique non pas qu'il est l'Ancêtre par excellence, car il a créé les hommes et ne les a pas engendrés, mais qu'il est la Bonté même et qu'il a des fonctions éducatives semblables à celles du père de famille humain, bien que supérieures. Quand le problème du mal se présente à nos primitifs ils n'attribuent pas le mal à Dieu mais aux fautes des hommes, et parfois y voient la raison pour laquelle il ne vit plus parmi nous et ne nous enseigne plus directement et aussi la raison pour laquelle tout enseignement moral et religieux se rattache à une tradition venant de l'origine. 3. Les idées de

cause et de fin ont certainement joué un rôle dans l'origine de la religion. L'homme primitif était capable de les concevoir, au moins sous des formes concrètes, et on en trouve l'expression dans les nombreux mythes de création, où ses représentants actuels — du moins les hommes qui lui ressemblent le plus — se complaisent. Mais il y a trop de mal dans le monde pour que, livré à ses seules forces naturelles, ce primitif ait pu conclure sans hésitation à la création et à l'ordonnement de l'univers par un Être tout de bonté et de sainteté. D'autre part en son langage enfantin lui-même, la religion la plus archaïque comprend trop de conceptions élevées, elle a eu une action trop puissante sur les mœurs et la société, elle entretient des sentiments si profonds et si vifs, qu'il est difficile de n'y voir qu'une création de l'homme. On est donc amené par plusieurs voies à conclure que c'est Dieu qui, par une révélation spéciale, est l'origine même de la plus ancienne religion : *Gott als Ursprung der ältesten Religion*. P. 491-508.

2. Critique. a) Observations préliminaires.

Notons tout d'abord qu'un catholique peut garder dans l'examen des idées du P. Schmidt la plus entière liberté d'esprit. En effet, si l'existence de la révélation primitive est un point bien établi de la doctrine de l'Église, sur la transmission de cette révélation dans l'ensemble de l'humanité, nous n'avons pas un enseignement aussi ferme. Il se peut très bien que les données religieuses confiées par Dieu au premier homme aient été, au moins chez l'immense majorité de ses descendants, dénaturées de très bonne heure, voire même presque totalement obscurcies dans la croyance commune.

Or, ce n'est pas à l'état vraiment premier de la religion et de la révélation que prétend remonter le P. Schmidt. De fait on ne voit pas comment, du point de vue de la science ethnologique, il le pourrait. « Les deux voies principales par où nous remontons vers nos origines sont... l'ethnologie (aidée par le folklore) et la préhistoire. Or, plus ces deux sciences progressent, soit par leurs explorations et leurs découvertes, soit par l'affinement de leurs méthodes, plus aussi elles nous communiquent le sentiment que notre plus lointain passé demeure, en sa singularité, insaisissable.

Les plus vraiment « primitifs » parmi les primitifs dont l'ethnologie fait sa proie ne le sont qu'en un sens relatif. « Nous savons incontestablement bon nombre de choses sur la situation sociale des sauvages d'aujourd'hui et d'hier, mais nous ignorons tout de la société humaine absolument primitive. » Frazer, *The scope of social anthropology*, p. 163-164. Partout nous trouvons des cultures déjà complexes, résultant d'une évolution peut-être longue et probablement aussi de nombreux mélanges.

Et quand bien même tel peuple serait encore le témoin attardé de ce qui fut la culture absolument première, il ne livrerait sans doute cette culture à nos observations qu'en un état méconnaissable. Car des éléments spirituels ne se conservent pas à la façon dont se conservent des fossiles : que ce soit par l'effet d'une certaine impuissance congénitale, ou à la suite de circonstances malheureuses, géographiques ou autres, un peuple qui ne progresse pas régresse; si l'enfance ne fait pas place à la maturité, elle se change en infantilisme, ce qui est encore une forme de sénilité. Il convient donc de se méfier de formules comme celles-ci : « L'Afrique, boîte de conserve de l'humanité primitive, » ou : « L'Australie, musée du passé humain. » De toute façon, on doit le reconnaître avec le P. J. Huby : « Ni les Pygmées, ni les Australiens du Sud-Est, ni les Bantous ne sauraient nous renseigner exactement sur la mentalité du premier homme. » Dans *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 352.

Quant à la préhistoire, si nombreux et si intéressants que soient déjà les documents dont elle dispose, ils sont bien loin de nous faire remonter jusqu'au tout premier âge de l'humanité. S'il faut en croire Henri Breuil, entre ce premier âge et l'apparition des races que nous connaissons un peu, il a pu s'écouler des centaines de millénaires. Leçon d'ouverture au Collège de France. *Revue des cours et conférences*, 20 décembre 1929. Et que savons-nous, par exemple, de l'humanité chel léenne, sinon qu'elle a existé puisqu'elle a taillé des pierres? Quels renseignements peut bien nous fournir la mâchoire d'Heidelberg sur la mentalité de l'homme à qui elle appartient?

Quelles que soient les inductions et les hypothèses qu'il est possible de faire, le problème des origines absolues est donc ici insoluble. « De la plus ancienne couche humaine qu'il nous soit donné d'atteindre ou de reconstituer par l'ethnologie, nous ne pourrions jamais dire qu'elle équivalait à l'humanité primitive, et, pareillement, les plus anciens témoignages préhistoriques où nous puissions saisir avec quelque certitude les traces de l'activité psychique des anciens hommes laisseront toujours derrière eux un immense passé ténébreux. » H. de Lubac, dans *Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu*, Paris, 1936, p. 236-239. Cf. H. Pinard de La Boulaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 300-302.

Dans ces conditions les *Primitifs* tout relatifs que nous connaissons et dont nous parle le P. Schmidt pourraient avoir une religion beaucoup plus basse que celle qu'il pense constater chez eux, sans que, du point de vue dogmatique, on ait à s'en inquiéter le moins du monde. Nous disons : *pourraient*, car nous croyons certains résultats des enquêtes du P. Schmidt définitivement acquis, nous le dirons plus loin.

b) *Critiques injustifiées*. — On doit ensuite écarter comme injustifiées certaines critiques qui lui ont été adressées.

On lui a opposé certaines déclarations d'explorateurs niant l'idée d'un Être suprême chez les peuplades auxquelles il attribue cette croyance. Il a répondu que des explorateurs peuvent très bien ignorer des croyances que les indigènes ne livrent pas facilement, qu'ils gardent même en grand mystère et auxquelles souvent ni les femmes, ni les enfants ne sont initiés. Il faut des mois, des années mêmes pour entrer dans l'intimité de leurs consciences religieuses, des missionnaires y réussissent mieux que des explorateurs, surtout quand ceux-ci sont des incroyants ou de médiocres croyants. Nous avons vu que Howitt n'a pu assister aux cérémonies d'initiation des indigènes australiens qu'au bout de vingt ans de séjour parmi eux, que les Pygmées Bambuti passaient pour n'avoir aucune religion parmi les Bantous leurs voisins, que les plus arriérés des Fuégiens ont passé longtemps pour des athées, alors qu'en réalité Pygmées et Fuégiens ont une religion assez élevée. C'est un fait significatif que toutes les tribus que Lubbock signalait en 1872 (*Primitive culture*) comme athées ont livré le secret de leur religion à des observateurs plus attentifs que ceux dont l'ethnologue anglais se réclamait pour affirmer, à la suite de Comte, que l'humanité avait passé par une première phase d'athéisme.

En second lieu on a attribué, surtout autrefois, la croyance à un Être suprême chez les primitifs à l'influence, plus ou moins consciemment subie, des missionnaires. Ceci est d'abord, *a priori*, peu vraisemblable, étant donné qu'il s'agit de peuplades qui vivent très retirées et fuient le contact des blancs (voir col. 2232 ce que dit le P. Schebesta des Bambuti). En fait on a pu constater la croyance à un Être suprême chez des primitifs que les missionnaires n'avaient pas encore visités : on peut lire dans *l'Origine de l'idée de*

Dieu, des témoignages sur cette croyance chez les Australiens, allant de 1829 à 1839, période antérieure aux premiers essais d'évangélisation (p. 145-146 de l'édition française); et nous avons vu plus haut que les explorateurs d'après lesquels le P. Schmidt décrit la religion des Samoyèdes sont arrivés avant les missionnaires. De plus la croyance en question n'est pas accompagnée d'autres croyances chrétiennes spécifiques chez les tribus en question, elle est intimement mêlée à l'ensemble de leur vie religieuse où elle ne fait nullement figure de bloc erratique et, dans certains cas, par exemple en des cercles australiens, elle est l'apanage d'initiés, ce qui ne s'expliquerait guère dans le cas d'une influence chrétienne. D'ailleurs l'hypothèse de l'emprunt est de plus en plus abandonnée. Durkheim, contredisant sur ce point Tylor, écrit : « Il est aujourd'hui certain que les idées relatives au grand dieu tribal sont d'origine indigène. Elles ont été observées alors que l'influence des missionnaires n'avait pas encore eu le temps de se faire sentir. » *Formes élémentaires*, p. 415, avec renvoi, note 1, où il cite N.-W. Thomas qu'invoque également le P. Schmidt. De nos jours les ethnologues américains, en ce qui concerne les populations primitives de l'Amérique du Nord, qu'ils étudient avec grand soin, se refusent également à l'idée d'une influence chrétienne qui aurait produit chez elles la notion d'un Être suprême.

c) *Réserves à faire*. — Ces objections injustifiées écartées nous croyons qu'il y a lieu de faire sur les idées du P. Schmidt les réserves suivantes.

a. — D'abord il nous semble idéaliser beaucoup trop les conceptions et les pratiques de ses chers primitifs, et cette idéalisation est encore plus sensible chez tel de ses disciples que chez lui.

Un missionnaire qui a vécu longtemps au milieu de primitifs et a mis une longue patience à pénétrer dans leur intimité peut, évidemment, plus et mieux que tout autre enquêteur ou explorateur de passage, nous renseigner sur leur religion. Mais, du fait même qu'il s'est attaché à ceux qui lui ont donné leur confiance, et aussi parce que les blancs auxquels il peut les comparer ne l'emportent pas toujours pour la foi et les mœurs sur eux, il est porté à majorer quelque peu et la pureté de leurs croyances et l'excellence de leur conduite. Peut-être, par exemple, le P. Trilles a-t-il inconsciemment mêlé nos pensées et nos sentiments de chrétiens aux prières ou aux proverbes des Pygmées. « Mourir, c'est dire à son père : me voilà ! » Dire à son père, me voilà. Est-il, au fond, un seul de nos proverbes, en est-il un dans tout autre pays, chez n'importe quel peuple, qui atteigne pareille hauteur, pareille confiance? Quand le petit négrier dira, comme nous : « Notre Père ! » il aura atteint la plus haute philosophie qui soit, et aussi la plus haute certitude. » *Les Pygmées*, Paris, 1932, p. 251. — Il est permis quand on lit ces lignes d'y trouver une sympathie bien compréhensible, mais peut-être trop optimiste, pour les négrières du Congo. On se dit que le Père de l'Évangile est peut-être supérieur à celui de leur foi naïve. Sans doute le P. Schmidt reconnaît que la notion de l'Être suprême et de l'âme des primitifs avait besoin d'être épurée et que l'animisme lui-même a contribué à cette épuración. Il résume, en les approuvant, les conclusions d'A. Lang sur certains heureux effets de l'animisme de la manière suivante : « Le concept de Dieu, chez l'homme primitif, ne manquait pas d'élévation pour ce qui regarde son contenu. Mais pour la forme il était tout spontané, naïf, brut. Il ignorait, en particulier, le problème de la nature spirituelle ou corporelle ou mixte de Dieu. Dès que s'éveillerait la pensée réfléchie, ce problème devait nécessairement se poser sous une forme ou sous une autre, en liaison avec les questions connexes de l'omniprésence et de l'éternité de Dieu. Mais

d'où pouvait venir à l'homme la notion d'esprit pur, étant donné que la nature ne lui en présente pas? Ce fut le service de l'animisme d'élaborer peu à peu cette notion. Les conjectures élémentaires sur le sommeil, le rêve, la mort n'exprimaient évidemment pas toute la vérité. Elles n'en constituaient pas moins l'amorce de connaissances que la réflexion philosophique saurait utiliser et conduire à terme. Et la notion d'esprit ainsi obtenue se pouvait appliquer à Dieu.

« En outre, la morale de l'homme primitif, qui prévoyait une sanction, non seulement sur terre, mais dans l'au-delà, était haute, assurément, mais sommaire et toute spontanée. Des questions diverses ne pouvaient manquer de se poser un jour ou l'autre. Dans l'au-delà, est-ce l'homme complet, tel qu'il est et vit ici-bas, qui sera récompensé ou puni? Comment le corps passe-t-il en cet au-delà, lui qui demeure et se corrompt dans la tombe? Comment se fait-il qu'on ne meure plus dans l'au-delà? En quelle manière y souffre-t-on, y jouit-on? A ces questions et aux autres de même genre, nulle réponse satisfaisante ne pouvait être faite aussi longtemps qu'on n'avait pas acquis l'idée précise d'une âme immortelle, essentiellement distincte et indépendante du corps, qui pénètre seule dans l'au-delà, le corps demeurant ici-bas. A cette âme, faite pour la vie éternelle, le corps, tout autre, s'opposait souvent. Aussi pouvait-il devenir nécessaire de lui sacrifier le corps, et l'on voit poindre la doctrine du salut de l'âme, de la délivrance de l'âme. Le mot d'ordre : *salva animam tuam*, prend un sens et commence d'agir. Cette élaboration du concept d'âme, à travers beaucoup d'erreurs évidemment, c'est à l'animisme qu'il est juste d'en rapporter l'honneur. » *Origine et évolution de la religion*, p. 230-231. Ailleurs le P. Schmidt écrit, et cette fois tout à fait en son propre nom : « L'antique religion des premiers âges persistait avec les restes de la civilisation primitive chez des tribus refoulées aux extrémités de la terre et réduites elles-mêmes à l'état de débris. Mais au sein de leur stagnation naturelle, de leur pauvreté, de leur isolement, il était inévitable qu'elle perdît beaucoup de sa force et de sa grandeur. L'état où nous la trouvons présentement chez eux est évidemment bien différent de celui qu'elle connut aux temps primitifs. Pour reconstituer sa vivante unité, nous en sommes réduits à recueillir péniblement ce qui subsiste de ses membres dispersés. » *Ibid.*, p. 355.

Mais, dans ces conditions, on peut se demander s'il est prudent de parler de monothéisme, non seulement aux toutes premières origines mais encore chez les « primitifs » actuels? Tout d'abord il paraît difficile de maintenir l'unité d'un Dieu dont la spiritualité n'est pas encore dégagée, comme le P. Schmidt le reconnaît lui-même. Puis l'Être suprême montre trop souvent n'être pas seul dans le domaine divin ou surnaturel des *Urvölker*. Dans l'analyse même que nous avons faite des six volumes de l'*Ursprung*, nous avons constaté que les primitifs de l'Amérique du Nord connaissent au-dessous de l'Être suprême, mais à un rang quasi-divin, le Messager, l'Ancêtre et le Mauvais et que de ce dernier on ne peut pas dire que l'Être suprême l'ait créé. Nous avons vu qu'ici ou là l'Être suprême a une femme avec un fils. Il nous est dit que cet Être se scinde en deux dieux dans la péninsule de Malacca; que, chez les Aïnos, les diverses régions du monde sont régies chacune par un esprit. On reconnaît que parfois la première place est occupée par l'ancêtre tribal. Quant aux esprits, le P. Trilles leur consacre trois chapitres de son livre, p. 120-143. Enfin l'enquête du P. Tastevin a révélé un culte des ancêtres assez développé chez les Gyéli du Cameroun. Le P. Schmidt explique ces cas par une contamination d'une culture non-primitive (au moins la plupart du temps), mais

alors il conjecture un état antérieur à celui des primitifs actuels qui est seul directement observable.

b. — En second lieu on peut se demander si le P. Schmidt n'a pas trop accordé, non pas à la révélation primitive elle-même, qui reste ici hors de cause, mais à ce qui a pu en rester dans l'ensemble de l'humanité après Adam et surtout à ce qui en subsisterait chez les primitifs actuels et si, du même coup, il n'a pas trop diminué la part des initiatives humaines dans les premières phases du développement religieux. Il est vrai que, sur l'extension et le rôle de la révélation primitive, il est plus réservé dans la synthèse finale du t. vi de l'*Ursprung* que dans son ouvrage de 1913 traitant de cette révélation primitive. Mais néanmoins, même dans le volume de 1935, il tend à prouver que l'ethnologie ne permet qu'une explication dernière de la religion des primitifs même actuels : la révélation et la révélation sous sa forme originelle. Or une telle théorie reste exposée à l'objection que fait le P. de Montcheuil à l'ouvrage de 1913 du P. Schmidt : « La conséquence serait un extrinsécisme radical de la vie religieuse dans l'humanité. La seule part qui reviendrait dans l'activité humaine serait l'obscurcissement et la déformation des vérités confiées à l'homme par Dieu. Ce ne serait pas un effort, aux résultats souvent néfastes, mais capable aussi, aidé de la grâce, d'aboutir à un progrès. Conséquence grave, lorsqu'il s'agira d'expliquer la possibilité du progrès dogmatique dans le judaïsme et plus encore dans le christianisme, où il n'y a pas simple conservation d'un dépôt, mais développement réel. » *Formes, vie et pensée*, conférences par divers auteurs, Lyon, 1932, p. 359 et 360.

c. — Mais ce que le P. Schmidt a définitivement prouvé c'est que les primitifs actuels eux-mêmes ont l'idée d'une divinité personnelle. Des critiques qui n'avaient lu que la première édition de *L'origine de l'idée de Dieu* ou *L'origine et l'évolution de la religion* pouvaient encore lui faire d'assez sérieuses objections ou émettre d'assez fortes réserves sur l'existence de l'idée en question. Mais, après la grande enquête de la dernière édition de *L'origine de l'idée de Dieu*, il est difficile de nier que l'ensemble des primitifs actuels aient l'idée d'une divinité personnelle et même d'un Être suprême sinon absolument unique. L'enquête a été menée chez de nombreuses tribus qui représentent tous les groupes de culture vraiment primitive et se trouvent dans toutes les parties du monde. On a étudié la religion de chacune de ces tribus dans son ensemble spécifique et en la replaçant dans son milieu culturel. Or, que trouvons-nous chez les tenants d'un athéisme primitif, en opposition avec cette vaste et minutieuse enquête? Un pêle-mêle de faits empruntés à des cultures très diverses, alors même qu'on croyait se borner à des cas très simples, comme Durkheim qui mettait sur le même pied, au moins pour l'essentiel, toutes les tribus australiennes. Et de plus on n'a pu décrire une seule religion où ne se trouverait aucun être divin personnel. La bonne méthode scientifique n'est certainement pas du côté des animistes, préanimistes ou sociologues.

C'est pourquoi Foy, Græbner et Ankermann, qui ont fondé la méthode historico-culturelle ont reconnu eux aussi l'existence d'une croyance à l'Être suprême chez les primitifs. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 301 à 310.

C'est pourquoi également le Dr Georges Montaudon, professeur d'ethnologie à l'école d'anthropologie de Paris, — rompant avec l'ensemble des ethnologues français — a admis en même temps que la méthode des cycles culturels la même croyance dans les trois cycles de culture primitive qu'il décrit : 1. *Forme culturelle pygméide* : « Il semble que tous les Pygmées croient en un Être suprême. Des sacrifices lui sont

offerts, en particulier avec les produits de la chasse. Le culte des ancêtres, la magie et l'animisme sont peu développés... En ce qui concerne un monothéisme primitif nous avouons qu'il ne nous étonnerait pas plus qu'un polythéisme, tout mode de sentir à ce sujet pouvant être primitif. — *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1931, p. 56, 2. *Forme culturelle tasmanienne* :

Les Kournaï et les Yahgans [Australie et Terre de Feu] révérent un Être suprême. Les Tasmaniens croyaient [ils ont entièrement disparu] en un esprit bon du jour et en un esprit mauvais de la nuit; ils pratiquaient la magie. — *Ibid.*, p. 61, 3. *Forme culturelle australienne* : « On constate en Australie dans cette forme culturelle : le monothéisme, une mythologie lunaire qui pourrait cependant devoir être mise en rapport avec celle du cycle des deux classes, et des croyances magiques. Les Australiens ont une croyance du déluge. » P. 66. Enfin, G. Montaudon reconnaît un monothéisme plus ou moins voilé chez les Esquimaux et chez les Aïnos, de même que le P. Schmidt, mais sans les ranger comme lui parmi les primitifs. P. 144.

VII. CONCLUSION. — Nous bornant aux enseignements de l'ethnologie nous pouvons emprunter notre conclusion au P. de Lubac : « Quoiqu'elle dépende étroitement en son expression objective de la double analogie naturelle par quoi nous concevons toute chose : monde sensible et monde social, l'idée de Dieu apparaît dans l'humanité comme quelque chose de spontané, de spécifique. Tous les essais de « genèse », comme tous les essais de « réduction » tentés à son sujet pèchent par quelque endroit. Certes il ne s'ensuit pas aussitôt que cette idée ait pour terme un Être réel, et que la religion ait valeur absolue. Aussi bien n'avons-nous pas ici à le montrer, pas plus qu'à définir les frontières et les rapports entre « connaissance naturelle de Dieu » et « révélation ».

« En terminant, il suffira de souligner ce fait que, trop maigres et trop obscures pour satisfaire notre curiosité scientifique, les données certaines de l'histoire religieuse se prêtent naturellement à une interprétation chrétienne (nous ne disons pas qu'elles imposent une telle interprétation), et qu'elles en reçoivent la plus grande intelligibilité dont elles soient susceptibles.

« Dans une humanité faite à l'image de Dieu, mais pécheresse, astreinte à une montée longue et tâtonnante et pourtant travaillée dès son éveil par un appel supérieur, il est normal que l'idée de Dieu soit à la fois toujours prête à surgir, et toujours menacée d'étouffement. Deux tendances, surtout, sont à l'œuvre, l'une qui provient des conditions dans lesquelles doit besogner l'intelligence, et l'autre, de la déviation morale originelle : tendance à confondre l'auteur de la nature avec cette nature à travers laquelle il se révèle obscurément et à laquelle il faut bien emprunter des traits pour le penser, tendance à délaisser le Dieu trop exigeant et trop incorruptible pour des subalternes et des fictions. Les analogies se durcissent et jusque dans les temps où sa connaissance paraît avoir fait les progrès décisifs, Dieu est encore conçu comme un individu aux passions humaines, ou comme une abstraction sans rayonnement efficace. Le meilleur se change en pire, et la grande force de perfectionnement de l'homme est asservie à des fins profanes.

« De là vient la nécessité d'une purification toujours renouvelée. A cette purification, depuis les temps lointains de Xénophane, la réflexion de l'athée n'a pas été sans concourir, — et les plus athées ne sont pas toujours ceux qui se croient et se disent sans-Dieu. Mais c'est l'effet d'une clairvoyance encore aveugle que de repousser Dieu à cause de ses déformations humaines, ou de rejeter la religion pour l'abus qu'en font les hommes. Comme elle a commencé par elle-même, la religion doit incessamment se purifier elle-même ; le

monothéisme aussi, nous l'avons vu, s'est établi par négation, mais cette négation fut féconde. Au reste, sous une forme ou sous une autre, après les négations les plus éperdues, l'homme en revient toujours à l'adoration, en même temps que son devoir essentiel, celle-ci est le besoin le plus profond de son être. Dieu est le pôle qui ne cesse d'attirer l'homme, et ceux mêmes qui croient le nier, malgré eux lui rendent encore témoignage, rapportant seulement selon le mot du grand Origène « à n'importe quoi plutôt qu'à Dieu leur indestructible notion de Dieu ». *Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu*, Paris, 1936, p. 267-268.

III. DONNÉES DE LA PSYCHOLOGIE SUR L'ORIGINE ET LA NATURE DE LA RELIGION. — La psychologie ne pose pas le problème de l'origine de la religion de la même manière, que l'ethnologie ou l'étude de la société. On le conçoit aisément, étant donnés les points de vue et les objets différents de ces diverses sciences. Dans les théories que nous venons d'examiner, c'est un problème d'ordre chronologique qui se posait : quel a été le premier état de la religion, dans la mesure où les ressources de la science ethnologique et de la sociologie permettent de le conjecturer ? Dans les systèmes que nous allons exposer, ce ne sont pas les temps antérieurs à l'histoire ou l'histoire que l'on s'efforce de scruter, mais l'âme humaine. La question que l'on s'y pose est celle de savoir quels sont les états d'âme ou les facultés qui permettent d'expliquer le phénomène religieux, tout au moins quels sont les éléments ou les formes de la vie psychologique dont le phénomène religieux relève plus particulièrement.

I. L'INCONSCIENT ET L'ORIGINE. — 1^{re} Pierre Janet. — En réaction contre Charcot qui avait attribué les extases des mystiques à l'hystérie (*Leçons sur les maladies du système nerveux*, recueillies et publiées par le Dr Bourneville, Paris, 1885), Pierre Janet, tout en se plaçant également sur le terrain médical, a tenté d'expliquer le mysticisme par la psychasthénie.

Ses idées ayant été discutées à l'art. MYSTIQUE, t. X, col. 2651-2654, en même temps que celles d'autres auteurs partisans de l'origine morbide du mysticisme (sinon de tout sentiment religieux), nous n'insisterons pas. Nous citerons seulement le jugement d'ensemble porté par le P. Pinard de La Boullaye sur la thèse de l'origine pathologique des sentiments religieux. « Qu'il puisse y avoir, au double point de vue physiologique et psychologique, une réelle ressemblance entre le sentiment religieux et certains sentiments morbides, voire même entre l'extase que les théologiens affirment « surnaturelle » et les transes hystériques, il faudrait pour le nier et s'en étonner n'avoir jamais observé celle qui existe entre l'amour le plus sain et ses déviations les plus caractérisées, entre l'exaltation mentale du génie à ses heures d'inspiration, et celle des poètes, des grands capitaines et des réformateurs sociaux qui encombrant les asiles d'aliénés. Mais la similitude fût-elle plus profonde encore, les modalités différentes de ces divers états fussent-elles indiscernables par voie d'observation directe, il reste à expliquer, si l'on veut parler science, comment ces états psychologiques s'intègrent chez certains sujets dans une vie mentale saine, tandis qu'ils détraquent d'autres cerveaux, pour quoi ces illuminations et ces intuitions du génie social, poétique ou religieux évalent progressivement les Napoléon, les Shakespeare et les Thérèse d'Avila à une vie plus riche et plus féconde, tandis qu'elles obligent la société à claquemurer leurs « contrefaçons » dans des conservatoires appropriés. » *L'étude comparée des religions*, t. I, 2^e éd., p. 455.

Aussi bien l'explication pathologique a-t-elle subi un recul marqué. A. Godfernaux rappelle la distinction établie par Schuele et Magnan entre « les psy-

choses des cerveaux sains (psycho-névroses) et celle des cerveaux invalides (cérébro-psychozes) et approuve, à sa manière, celle des théologiens entre extrêmes vrais et faux. *Sur la psychologie du mysticisme*, dans *Revue philosophique*, t. LIII, 1902, p. 162. M. J.-H. Leuba ne voit, dans les mystiques chrétiens, ni des scrupuleux, ni des abouliques, ni des impulsifs morbides, et ne rattache pas leurs états à l'hystérie bien que l'hystérie puisse s'y joindre. *Rev. philosophique*, t. LIV, 1902, p. 27, p. 446.

M. H. Delacroix place, au-dessous des grands mystiques, des *mystici minores* et même des *mystici minimi* « que l'ignorance de leur entourage seule peut confondre avec les grands types du mysticisme ». *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, p. 357.

2^o *Le biologisme de J.-H. Leuba.* — Bien qu'opposé à la théorie pathologique, Leuba n'en propose pas une meilleure sous le nom de théorie *biologique*.

Il ramène les tendances fondamentales des mystiques chrétiens aux besoins suivants : besoin de jouissance organique, besoin d'un apaisement de la pensée par unification ou réduction, besoin d'un soutien affectif (ou de se sentir aimé), besoin d'universalisation de l'action, « c'est-à-dire, en langage populaire, la détermination... de faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent à nous-mêmes, ou, ce qui revient au même, de réaliser ce qui s'affirme en nous comme le bien ». *Revue philosophique*, t. LIV, 1902, p. 35. Et Leuba fait remarquer qu'à l'état fort chez les mystiques, ces tendances se retrouvent à l'état faible chez toutes les âmes religieuses. Or ces besoins ne sont pas spécifiquement religieux et ne le deviennent que si leur satisfaction « est conçue comme dépendante d'une force de nature psychique et généralement personnelle ». *Ibid.*, p. 486. Tout ce qu'il y a au fond de ces tendances c'est « une force créatrice non intentionnelle ». *La psychologie des phénomènes religieux*, trad. française de la seconde édition anglaise, Paris, 1914, p. 332.

Ce « biologisme » se heurte à plusieurs difficultés : 1. Il ne tient pas compte de l'élément intellectuel de la religion, « de ce fait que toutes les religions paraissent avoir été, au début, des cosmologies en même temps que des théologies, affirmant ainsi un besoin de savoir et de comprendre qui n'a rien de proprement biologique ». H. Pinard de LaBoulaye, *op. cit.*, t. I, p. 462. Quant aux formes supérieures de la religion la part de la doctrine y est si évidente, qu'il n'est pas besoin d'insister sur ce point.

2. En second lieu, vraie ou fausse, la constatation à laquelle aboutit M. Leuba (qu'il n'y a pas de besoin religieux en soi, *per se*) n'a pas la portée qu'il paraît lui attribuer. « Y a-t-il davantage un besoin moral ou un besoin esthétique en soi, sans analogie avec les tendances de l'être humain en d'autres domaines, par exemple avec le besoin d'équilibre vital ou de bien-être ? Du point de vue phénoménal, en quoi se distingue l'amour naturel et légitime de l'amour contre nature et le bon goût du mauvais ? La similitude profonde des émotions morales entre elles et celle des émotions artistiques entre elles, quelle que soit la valeur éthique ou esthétique de l'objet qui leur donne occasion, empêche-t-elle qu'il y ait une loi morale absolue ou une règle de goût ? L'analogie des émotions morales avec les émotions artistiques empêche-t-elle que l'aspect *moralité* ne soit autre que l'aspect *beauté* ? Il est au moins permis d'en douter. Ces ressemblances en effet sont inévitables, parce qu'un être sensible sent toutes choses, bonnes ou mauvaises, hallucinatoires ou réelles, avec sa sensibilité. Le sentiment religieux, le sentiment moral et le sentiment artistique dénotent au moins une spécialisation de cette faculté. » *Ibid.*, p. 462-463.

3. Pour M. Leuba, l'extase n'est qu'une syncope incapable d'enrichir la vie de l'esprit. Il oublie l'affirmation réitérée des grands mystiques chrétiens que les phénomènes d'anesthésie ou de catalepsie n'accompagnent que les degrés inférieurs de l'ascension vers Dieu.

4. Enfin, quand M. Leuba professe qu'il n'est matérialiste « qu'en pensée, et non, du moins nous l'espérons, en action », quand il se proclame « idéaliste empirique » (*Psychologie des phénomènes religieux*, p. IV), quand il attend une religion « dont le centre de gravité serait l'humanité, conçue comme une force tendant à la création d'une société idéale » (*op. cit.*, p. 395), quand il parle de la technique mystique qui a réalisé « dans des conditions de vérité quasi-matérielle la présence de la perfection suprême » et est « une des manifestations les plus éclatantes de la puissance créatrice qui est à l'œuvre dans l'humanité » (*Psychologie du mysticisme religieux*, trad. française par Lucien Herr, Paris, 1925, p. 446), sans doute il se réfère au fond à un panthéisme humaniste qui ne saurait nous satisfaire, mais il dépasse, et de beaucoup, le point de vue purement biologique.

Si on tient compte des déclarations de Leuba que nous venons de citer on ne peut pas dire qu'il tient la religion pour une pure illusion, mais, néanmoins, il l'estime illusoire et néfaste sous sa forme théiste. Dans un ouvrage récent, *God or man*, 1934, il professe ne vouloir ni du Dieu du cœur, ni de celui de l'intelligence et fonde la religion uniquement sur la tendance de l'humanité à la bonté et à la beauté. C'est du panthéisme. Pour sa réfutation voir dans ce Dictionnaire l'article **PANTHÉISME**.

3^o *Le freudisme.* — D'après Freud, la religion serait « une sublimation de la libido... qu'il convient de rapprocher de l'élan vital de Bergson ou du vouloir-vivre de Schopenhauer, mais en pénétrant ces concepts de l'idée de sexualité : c'est beaucoup plus que l'instinct génésique, ce n'est pas quelque chose d'hétérogène au sexuel. Il faut surtout ne pas lui donner *a priori* le caractère d'une tendance dépravée : chose difficile pour nous, Français, car, dans notre langue, les composés de ce mot évoquent précisément la tendance dépravée de l'instinct sexuel.

« La notion de sublimation n'est pas chez Freud exempte d'ambiguïté. Selon une interprétation du freudisme, aussi courante chez ses adversaires que chez ses disciples, là où Freud dit *libido* sublimée, il faudrait traduire sexualité déguisée, mais raffinée. Freud se rangerait alors dans la lignée de ceux qui, étudiant le sentiment religieux chez les mystiques — et de fait c'est chez eux qu'il s'est analysé le plus explicitement — n'y ont vu que l'érotisme inconscient, sans doute plus délicat que l'érotisme grossier, mais au fond de même nature. Dans la recherche des plaisirs sexuels et dans celle des joies artistiques ou religieuses, le besoin à satisfaire resterait au fond le même, seuls les moyens employés différeraient.

« Cette thèse est injustifiable. L'analyse des états mystiques où abondent les métaphores tirées de l'amour humain ne lui apporte, malgré les apparences, aucun appui. On pourrait faire remarquer que ces métaphores ne sont pas absolument indispensables pour traduire l'expérience de l'amour mystique. On ne les rencontre pas chez saint Augustin. Il faut cependant reconnaître que plus tard, à partir de saint Bernard, dit Heiler (*La prière*, p. 302 sq.), elles deviennent prédominantes. Même lorsqu'on fait la part de la tradition littéraire (voir à ce sujet la thèse de G. Etche-goyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*), il reste qu'il y a là un fait à retenir. Mais il n'en ressort nullement que les mystiques soient des érotomanes plus délicats, plus raffinés et inconscients,

Que l'on considère une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix, à qui leur passion de pureté et de chasteté donne une clairvoyance toute particulière, habitués par ailleurs à s'analyser, à discuter leurs motifs d'action, à dépister l'égoïsme sous des apparences de vertu, qu'on ait égard aussi aux fruits spirituels de leur expérience; comment admettre qu'ils aient été les jouets inconscients d'une sensualité même raffinée? Qui n'a pas posé à priori l'impossibilité d'un amour vrai autre que l'amour sensuel trouvera que l'interprétation spirituelle de ces métaphores fait infiniment plus justice au contexte psychologique et à toutes les vraisemblances que celle qu'on nous propose. Concédon's du reste qu'il y a certaines hardiesses de langage — et d'imagination — qui doivent être réservées aux saints, et que telle page de sainte Thérèse écrite par une personne de vie religieuse médiocre deviendrait très suspecte.

« Allons plus loin, si nous suivons saint Jean de la Croix, l'auteur qui a peut-être dégagé le mieux l'essence du sentiment religieux dans sa pureté, la vie spirituelle demande le renoncement non seulement aux plaisirs sensibles, mais à toutes les consolations spirituelles, si purifiées qu'elles soient; elle est une exigence de dépassement constant de soi-même. Chaque fois que le mystique se rend compte qu'il agit par un motif qui peut être représenté ou senti, il doit faire effort pour le dépasser. Le motif de son activité est un effort incessant de purification. Si c'est vraiment là ce qu'il y a de plus profond dans le sentiment religieux, il est impossible qu'il s'alimente secrètement dans ce qu'il cherche à dépasser. Il a sa source, hors de la nature, dans un attrait exercé par Dieu.

« Une analogie tirée de la « réflexion » au sens philosophique du mot pourrait être éclairante. La réflexion ne peut être un produit de la « vie », car les tendances vitales nous poussent à l'action immédiate, tandis que le propre de la réflexion est de suspendre l'action, de poser le monde comme un objet à connaître, et peut-être un obstacle à réduire. C'est exactement l'inverse du mouvement vital qui nous lance vers lui.

« Le sentiment religieux nous apparaît donc irrédutable, non seulement à une sexualité plus ou moins grossièrement entendue, mais à toute activité située dans le plan humain. Aussi, même si on entend par sublimation de la *libido*, non plus la recherche d'un autre moyen de satisfaction pour une tendance qui demeure identique, mais une véritable transformation et élévation intérieure de cette tendance, l'expression n'est peut-être pas très heureuse. Elle laisserait facilement entendre qu'on cherche à faire sortir le supérieur (sentiment religieux) de l'inférieur (*libido*, vouloir-vivre, élan vital). Mais, de même que Bergson, au-dessous de l'élan vital par lequel se constitue l'espèce humaine, a découvert un courant plus profond qui explique le premier, c'est à un niveau plus profond que celui de la *libido* qu'apparaît le sentiment religieux. Poursuivons la comparaison, qui est suggestive. Lorsqu'il est parvenu à la religion dynamique, l'homme n'a plus besoin de la religion statique pour obtenir ce qu'elle lui assurait : confiance en la vie, cohésion de la société. Ne peut-on pas admettre que le sentiment religieux va pour ainsi dire absorber, aspirer les forces vives de la *libido*, si bien que ce sera dans l'amour de Dieu et dans l'amour des autres en Dieu que l'homme religieux trouvera l'épanouissement, la libération, la satisfaction que d'autres ne trouvent qu'en cédant aux impulsions de la *libido*? Cette absorption sera en même temps purification, car en l'homme l'instinct sexuel est partiellement corrompu par suite du péché originel; mais, on le sait, cette corruption n'est point totale; *a fortiori*, elle ne constitue pas l'instinct. Cet amour spiritualisé rendra possible la chasteté religieuse ou la chasteté dans le mariage, suivant

les vocations individuelles, sans que soient à craindre les dangers du « refoulement ». L'état limite vers lequel on tend ainsi ne serait-il pas celui où tout ce qui est « tyrannie » dans l'instinct sexuel aurait disparu, et où, en ce qu'il a de physiologique comme en ce qu'il a de psychique, la tentation n'existerait même plus de l'exercer au-delà de ce que permet ou de ce qu'exige l'amour spirituel? Notons que pour Freud « la sublimation ne peut supprimer qu'une partie de la *libido* » (*Introduction à la psychanalyse*, p. 372). La psychologie qui constate d'abord l'existence d'une *libido* impérieuse, puis voit s'en atténuer les exigences dans l'ordre sensible à mesure que se développe le sentiment religieux, parle volontiers de sublimation: nous avons vu pourquoi il vaut peut-être mieux renverser les perspectives pour mettre en relief l'intervention originale qui opère la transformation. » R. P. de Montcheuil, S. J., *Les attaches biologiques et sociales des formes de la vie religieuse* dans *Formes, vie et pensée*. Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Lyon, 1932, p. 396-399.

II. LE SUBCONSCIENT A VALEUR OBJECTIVE. — Les théories psychologiques que nous venons d'examiner s'efforcent de réduire le sentiment religieux à un autre sentiment dont il serait sorti par une transfiguration illusoire. Elles sont le pendant des théories ethnologiques qui expliquent la religion par tout autre chose qu'elle-même. Voici maintenant des doctrines qui, tout en faisant encore intervenir le subconscient comme les précédentes, y voient le moyen d'atteindre une réalité objective, un au-delà véritable qui légitimerait l'attitude religieuse.

1^o *Exposé*. — Dans une lettre de 1901, William James avait précisé le dessein des conférences Gifford où se trouvent la première esquisse de ses articles, puis de son livre sur l'expérience religieuse : *The varieties of religious experience*, New-York, 1902 (trad. française : *L'expérience religieuse*, 1905). « Dans mes conférences je me place sur le terrain suivant : Le réservoir et la source de toutes les religions, je les vois dans l'expérience mystique individuelle. Toutes les théologies et règles ecclésiastiques ne sont que des exorcismes secondaires venues s'y greffer et l'expérience se combine avec tant de souplesse aux préventions intellectuelles du sujet, qu'on pourrait presque dire qu'elle n'a pas d'expression intellectuelle propre, mais appartient à une région plus profonde, plus vitale et plus agissante que le domaine de l'intelligence. Elle est donc également invulnérable aux arguments et critiques intellectuels. Selon moi la conscience mystique ou religieuse est inséparable d'un moi subliminal qui laisserait filtrer des messages au travers de sa mince cloison... Nous sommes ainsi dûment avertis de la présence d'une sphère de vie plus grande et plus puissante que notre conscience ordinaire, dont elle n'est pourtant qu'un prolongement. Les impressions, émotions et excitations qui nous en parviennent nous aident à vivre, elles apportent l'insensible confirmation d'un monde au-delà des sens, elles nous attendrissent, donnent à tout un sens et un prix qui nous rendent heureux, voilà ce qu'elles procurent à qui les ressent et il n'est bientôt plus seul. Ainsi comprise, la religion est strictement indestructible. La philosophie et la théologie donnent leur interprétation conceptionnelle de cette expérience vitale. Comme nous ignorons tout des limites extérieures du domaine subliminal, libre à l'idéalisme transcendantal de le considérer comme un esprit absolu dont une partie ferait corps avec nous-même, ou libre à la théologie chrétienne d'y voir une divinité distincte agissant sur nous. Il y a quelque chose qui n'est pas notre moi immédiat et qui influe sur notre vie. » Cité par Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, 1933, p. 178-179.

Le subconscient fut pour William James une véritable révélation :

« La psychologie courante d'ily a vingt ans, tout en admettant qu'il est bien difficile de tracer cette limite, prenait néanmoins pour accordé : 1° que toute l'activité consciente, obscure ou claire, centrale ou périphérique, qui est présente à un moment donné, constitue un champ unique, bien qu'il soit impossible d'en assigner les limites ; et 2° que ce qui est tout à fait en dehors de l'extrême périphérie n'existe absolument pas comme fait psychologique. Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science, c'est, à mon avis, une découverte qui date de 1886 et qu'on peut résumer ainsi : Il existe, au moins chez certains sujets, des souvenirs, des idées et des sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui, cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables. Cette découverte me paraît d'une importance capitale, parce qu'elle nous a révélé une particularité de la nature humaine qu'on n'avait jamais soupçonnée auparavant. L'on ne saurait en dire autant d'aucun autre progrès accompli en psychologie.

Jusqu'à présent, les individus chez qui l'on a pu observer de près ces faits curieux sont relativement peu nombreux, et plus ou moins excentriques ; ce sont bien des sujets particulièrement sensibles à la suggestion hypnotique ou bien des hystériques. Cependant, le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant le même partout, ce qui apparaît d'une manière frappante chez plusieurs personnes, et se réalise chez quelques-unes avec une extraordinaire intensité, doit être vrai pour tout le monde.

Quand la conscience *subliminale*, comme l'a baptisée Myers, est fortement développée, il en résulte pour le sujet une conséquence très importante : certains éléments de cette conscience peuvent subitement faire irruption dans le champ de la conscience ordinaire. Comme le sujet ne saurait en deviner l'origine, ils revêtent à ses yeux la forme d'impulsions mystérieuses, d'inhibitions, d'idées obsédantes, et même d'hallucinations de la vue ou de l'ouïe. Le sujet peut être conduit à prononcer ou écrire des mots, des phrases, dont il ignore le sens. Myers, généralisant ce phénomène, appelle *automatisme*, sensoriel ou moteur, émotif ou intellectuel, tout ce qui résulte des incursions de la conscience subliminale dans le champ de la conscience ordinaire. » *Expérience religieuse*, p. 198-199.

Le recours au « subliminal » permet d'expliquer les phénomènes religieux sans les réduire à des faits organiques et de maintenir la valeur de la religion.

1. *Les faits* (1^{re} partie de l'*Expérience religieuse*). — Il arrive aux mystiques comme aux hallucinés de sentir présent un objet — pour les mystiques c'est l'être divin — sans en avoir aucune représentation. Or le rationalisme n'a jamais donné une explication satisfaisante de ce sentiment de présence qui survit à toutes les raisons qu'on donne à ceux qui l'éprouvent de le tenir pour illusoire, il est aussi indestructible que la croyance à la réalité des objets des sens. Il est donc permis de croire que l'homme perçoit une réalité autre que celle que lui donne l'expérience sensible ordinaire. C. III. *La réalité de l'invisible*.

Au point de vue de la vie spirituelle, il y a deux sortes d'hommes : ceux qui, pour être heureux, n'ont qu'à naître une fois, *once born characters*, les optimistes, et ceux qui, nés malheureux ou se sentant tels, ont besoin de renaître, *twice born characters*, les pessimistes. Or l'optimisme religieux peut fort bien tenir à ce qu'on renonce comme d'instinct à son petit moi pour s'abandonner avec confiance à l'action d'un moi supérieur. C. IV. Quant aux âmes douloureuses, obsédées par le sentiment d'une misère irrémédiable, le scrupule, l'inquiétude, si leur guérison est possible, elle ne peut venir que d'une intervention surnaturelle, et le surnaturel n'est peut-être pas fort différent du subliminal ; du moins par coïncidence partielle. C. V. Mais il est un état d'âme qui participe à la fois de l'optimisme et du pessimisme, la volonté se trouvant partagée entre celui-ci et celui-là. C. VI. Le retour à l'unité des êtres

déchirés, quand il a lieu, de même que toute conversion, surtout la conversion soudaine, les brusques *revivals* des foules, s'explique au mieux par l'intrusion et, dans les cas d'action rapide, par l'irruption du subliminal dans la conscience claire et ordinaire. C. VII. D'une façon générale la vie religieuse, du moins dans ses états intenses, implique le déplacement du centre d'énergie personnelle et la conscience de l'agrandissement de l'être par la fusion avec un plus grand que soi. (Emile Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 306. Analyse de W. James.)

2. *Les fruits*. C'est à ses fruits seulement, à son efficacité pratique uniquement que W. James veut reconnaître la valeur et la vérité de la religion. Il commence la seconde partie par une hymne véritable à la sainteté. C. VIII. Grâce à la dévotion, il y a des heures où la beauté de l'existence nous pénètre comme une chaude atmosphère. La charité épanouit l'âme et renverse toutes les barrières. La force d'âme crée la résignation, la sérénité, le mépris du danger, la concentration de la conscience sur le moment présent. La pureté crée l'harmonie et grâce à elle l'âme rejette d'instinct tout ce qui risque de la ternir. Si l'ascétisme n'est plus guère en faveur, il faut néanmoins reconnaître que la plupart des hommes ont besoin, pour goûter la vie, qu'il s'y mêle un peu d'austérité. L'obéissance est pour beaucoup d'âmes un besoin profond que nous devons nous efforcer de comprendre. Quant à la pauvreté elle est souvent synonyme, même dans la vie laïque, d'indépendance spirituelle. Notre auteur reconnaît que l'enthousiasme moral n'est pas le monopole exclusif des âmes religieuses et cite (p. 277), à ce sujet, une belle page de Jules Lagneau. Mais il ajoute : « A ceux qui seraient tentés d'opposer ce grave enthousiasme, cette charité si raisonnable et cet ascétisme philosophique aux extravagances des âmes religieuses, je rappellerai seulement qu'on ne comprend pas tout à fait clairement un sentiment qu'on n'a pas éprouvé soi-même. Un citoyen des États-Unis n'arrivera jamais à comprendre le loyalisme d'un Anglais pour son roi ou d'un Allemand pour son empereur. Et de même un bourgeois de Londres ou de Berlin ne comprendra jamais le bonheur intime qu'éprouve un Américain à n'avoir ni monarque, ni kaiser, ni aucun vain étalage de sottise humaine, entre lui et son Dieu. Mais, si des sentiments aussi simples sont impénétrables pour quiconque ne les a pas respirés dès sa naissance dans l'atmosphère morale de son pays, combien plus doivent rester énigmatiques au spectateur indifférent les émotions religieuses, si subtiles et si complexes. Un tel état d'âme ne se laisse pas sonder du dehors. Pour celui-là seul qui en est illuminé, son rayonnement dissipe les ténèbres, éclaire les mystérieuses profondeurs où nous ne voyons que d'incompréhensibles divagations. On peut dire que chaque émotion a sa logique propre, d'où elle tire des conséquences qu'aucune autre logique ne pourrait lui fournir. La piété, la charité, l'ascétisme constituent un foyer d'énergie personnelle qui n'a rien de commun avec les craintes et les convoitises vulgaires. C'est un esprit tout différent et par suite un tout autre univers. Une extrême affliction peut changer en consolations certaines douleurs, transformer en joies bien des sacrifices, de même la confiance absolue en Dieu supprime les craintes et les préoccupations terrestres. Dans la ferveur d'une émotion d'où l'égoïsme a disparu, les précautions mesquines et les ressources matérielles sont indignes d'une âme qui se repose en Dieu. » P. 278-279. *Expertus solus potest credere quid sit Jesum diligere*.

Au chapitre suivant W. James institue une critique de la sainteté. Sans doute l'ascétisme a ses excès, la dévotion, ses extravagances. Mais l'ascétisme maintient l'héroïsme à l'ordre du jour et l'héroïsme reste.

pour l'humanité une nécessité vitale, car celle-ci ne subsiste qu'en se créant et se recreant continuellement. Le saint peut être mal adapté à la société au milieu de laquelle il vit. c'est qu'il est adapté à une société plus parfaite qu'il annonce et prépare. Avec son idéal d'amour et de paix il est préférable à l'homme de proie.

En somme, sans faire appel à des considérations théologiques, en ne nous fondant que sur le bon sens et notre critère empirique, nous laissons à la religion sa place éminente dans l'histoire de l'humanité. La sainteté est un facteur essentiel du bien-être social. Les grands saints sont des vainqueurs, les petits sont au moins des avant-coureurs, des hérauts, s'ils ne sont pas eux-mêmes des initiateurs. Soyons donc nous-mêmes des saints, si nous le pouvons, sans nous inquiéter du succès visible. » P. 322-323.

3. La religion est utile, est-elle vraie? P. 233. Deux voies ont été tentées pour démontrer sa vérité : le mysticisme et la spéculation. C. xi. « On peut dire que la vie religieuse a sa racine dans des états de conscience mystiques. Notre sujet étant proprement l'expérience religieuse intime, l'étude du mysticisme devrait l'éclairer d'une vive lumière. Je ne sais si j'obtiendrai ce résultat, car mon tempérament m'interdit presque toute expérience mystique, et je n'en puis parler que d'après les autres. Ne pouvant observer que du dehors, j'observerai du moins avec impartialité, avec sympathie; j'espère convaincre mes lecteurs de la réalité des états mystiques, et de leur importance capitale dans la vie religieuse. » P. 324. Les expériences mystiques révèlent quatre aspects caractéristiques : 1° *Ineffabilité* : les mots ne peuvent les exprimer, elles sont incommunicables et, pour les comprendre, il faut être mystique, comme il faut être musicien pour comprendre la musique et amoureux pour comprendre l'amour. 2° *Intuition* : « Si les états mystiques sont des sentiments, ils apparaissent aussi au sujet comme une forme de connaissance. Ils lui révèlent des profondeurs de vie insondables à la raison discursive. C'est une illumination, d'une richesse inexprimable, dont on sent qu'elle aura sur toute la vie un immense retentissement. » P. 325. 3° *Instabilité* : Les états mystiques durent une demi-heure, une ou deux heures tout au plus. Après on se les rappelle difficilement, mais revenant on les reconnaît, et l'âme par eux s'enrichit et s'épanouit. 4° *Passivité* : On peut favoriser leur apparition par la fixation de la pensée, des mouvements rythmiques, etc.; mais une fois réalisés « le sujet sent sa volonté paralysée; parfois même il se sent comme dompté par une puissance supérieure ». Il en est ainsi en d'autres états : glossolalie, écriture automatique, extase médianimique, etc. « Il y a cependant une différence : dans les cas morbides, les phénomènes ne laissent d'ordinaire aucune trace dans la mémoire et n'influent pas sur la conscience normale, qu'ils interrompent brusquement. Les états mystiques proprement dits n'interrompent jamais entièrement le courant de la pensée; il en reste toujours quelque souvenir et le sentiment de leur importance, ils modifient toute la vie intérieure du sujet. La distinction n'est au reste qu'approximative entre les états mystiques et les phénomènes d'automatisme. » P. 325. De ces caractères W. James donne de nombreux exemples et il conclut comme il suit : « Malgré tout, la seule existence des états de conscience mystiques ruine la prétention des états non mystiques à décider souverainement de toutes nos croyances. En général, les états mystiques ne font qu'ajouter une valeur ineffable aux objets ordinaires de la conscience. Ce sont des stimulants, comme l'amour ou l'ambition; c'est une pure grâce qui transfigure de sa lumière ce que nous connaissons déjà et renouvelle notre activité. Ils ne suppriment pas les données immédiates de notre sensibilité : c'est bien plutôt le rationaliste

qui est le négateur; et ses négations n'ont pas de force, car il ne saurait exister un fait à qui l'on n'ait le droit d'attribuer un nouveau sens, pourvu que l'esprit s'élève à quelque point de vue plus compréhensif. La question doit toujours rester ouverte de savoir si les états mystiques ne seraient pas de tels points de vue, des fenêtres donnant sur un monde plus étendu et plus complet. Quand même chaque mystique verrait par sa fenêtre un monde différent, cette diversité n'infirmerait en rien notre hypothèse. Le monde plus grand qu'ils aperçoivent serait aussi complexe qu'est le nôtre, voilà tout. Il aurait ses régions célestes et ses régions infernales, ses tentations et ses délivrances, ses expériences vraies et ses illusions; il ressemblerait à notre monde, tout en étant plus grand que lui. Pour mettre à profit les données qu'il nous fournirait, nous devrions user des mêmes procédés que dans le monde naturel, choix, subordination, substitution. Nous y serions sujets à l'erreur autant que dans notre vie de chaque jour. Et cependant, pour atteindre à la plénitude de la vérité, ce pourrait être une condition indispensable de tenir le plus grand compte, dans chacune de nos actions, de ce monde plus compréhensif. » Hypothèses, sans doute, « mais que nos raisonnements ne sauraient renverser. Le surnaturalisme optimiste auquel elles nous amènent pourrait bien être après tout la formule la plus juste du sens de la vie. » P. 362.

Quant à la spéculation, son rôle est très réduit dans la pensée de W. James. Sans doute il reconnaît que si le cœur est la source de la vie religieuse, l'intelligence entre en jeu dans chacune de nos fonctions. Mais il se rallie au pragmatisme de Charles Sanders Peirce, tel qu'il l'exposa dans un article du *Popular science monthly*, (janvier 1878, t. xii, p. 286 sq.) : « La pensée en mouvement ne saurait avoir d'autre but que la croyance, c'est-à-dire la pensée en repos. C'est seulement quand notre pensée a trouvé son équilibre que notre action peut être ferme et sûre. Les croyances sont des règles d'action : la fonction première de l'intelligence est de permettre à l'homme l'acquisition d'habitudes actives. S'il y a dans une pensée quelque élément qui ne puisse rien changer aux conséquences pratiques de cette pensée, c'est un élément négligeable. Pour en développer tout le sens, il suffit donc de déterminer tous les actes qu'elle est apte à faire naître : *de ses effets pratiques, elle tire toute sa valeur*. A la base de toutes nos distinctions théoriques, si subtiles qu'elles soient, on ne trouvera rien d'autre que des différences d'efficacité pratique. Pour atteindre à la parfaite clarté d'une idée nous n'avons qu'à nous demander quelles sensations pourrait nous donner son objet, et quelle devrait être notre conduite s'il était une réalité. Tout le sens que peut avoir la conception d'un objet se réduit à la représentation de ses conséquences pratiques. » P. 374-375. De ce point de vue, les attributs métaphysiques de Dieu n'ont pas de valeur. Ses attributs moraux en ont une grande, mais ce n'est pas la théologie dogmatique qui peut les démontrer. P. 375-376. La philosophie de la religion doit devenir la science des religions, mais une science qui traite vraiment la religion comme un fait et un fait étudié dans sa réalité vivante. P. 381-382. Le c. xii de l'*Expérience religieuse* est consacré à la religion pratique : sacrifice, confession, prière surtout, c'est-à-dire effort pour s'aider de l'énergie divine elle-même.

W. James conclut que, par la religion, « l'homme voit clairement que son moi supérieur et potentiel est son véritable moi. Il arrive à se rendre compte que ce moi supérieur fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide, et s'offre à lui comme un refuge suprême quand son être inférieur a fait naufrage. » P. 424 (c'est W. James qui

souligne). Cette conclusion se rattache pour notre auteur à la science positive de la façon suivante : « Mon hypothèse est donc celle-ci : quel qu'il puisse être au delà des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, en deçà de ces limites, de la vie subconsciente. En se fondant ainsi sur un fait psychologique admis de tous, on conserve avec la science positive un point de contact qui manque d'ordinaire au théologien. Mais, en même temps, on justifie l'affirmation du théologien que l'homme religieux subit l'action d'un pouvoir extérieur ; car les irrupsions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Dans l'expérience religieuse cette force apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre supérieur ; mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure, n'est pas une simple apparence, mais la vérité même. » P. 427.

2^e Critique. — M. Boutroux, qui n'a pas ménagé les louanges à W. James, a néanmoins fait remarquer que, si riche et pénétrante que fût son analyse, elle n'en a pas moins un domaine trop étroit.

« Le sujet, dit l'auteur de l'*Expérience religieuse*, connaît que le mystère religieux s'accomplit en lui, lorsque à son cri de détresse : au secours ! il entend une voix qui répond : aie courage ! ta foi t'a sauvé. Le moi humain est naturellement divisé avec lui-même et défaillant. Si l'harmonie s'y rétablit, si une force qu'il ne pouvait se donner lui est ajoutée, c'est qu'un plus grand que lui l'assiste.

« 1. Mais, fait, à bon droit, ce semble, observer Höfding (*Philosophie moderne*, 1905), ces phénomènes eux-mêmes semblent insuffisants pour caractériser une expérience comme religieuse, s'il ne s'y joint une appréciation de la valeur de l'harmonie et de l'énergie que le sujet voit ainsi s'introduire en lui. Conçues comme purement analogues aux choses naturelles, cette harmonie et cette force ne supposeraient aucune intervention divine. Mais, si le phénomène psychique est interprété par le sujet comme le rétablissement d'un accord entre Dieu et l'homme, entre l'idéal et le réel, ou, selon la doctrine précise de Höfding, entre les valeurs et la réalité, alors le sujet rapportera l'apparition de cette harmonie et de cette force à l'action de Dieu comme principe des valeurs, et l'expérience, par là, présentera un caractère religieux.

« Et, en effet, c'est le concept, c'est la croyance jointe au sentiment, qui, seule, caractérise ce dernier. Pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin. C'est donc la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise, et comme expérience, et comme religieuse.

« L'importance de la foi est ici d'autant plus grande que, selon W. James lui-même, elle n'accompagne pas seulement l'émotion, mais a sur elle une réelle influence, et peut, dans certains cas, la produire à elle seule. La foi religieuse, qui, peut-être, porte Dieu en elle, n'est pas une idée abstraite : elle guérit, elle console ; elle crée son objet. Tandis qu'il cherche en gémissant, Pascal entend le Sauveur qui lui dit : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. »

« Mais, s'il en est ainsi, l'expérience religieuse n'est pas ce principe entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions que semblait dégager et isoler l'analyse de W. James. Car ces conditions extérieures sont, en quelque manière, des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elle et déterminent son contenu. Dans l'expérience religieuse d'un individu donné,

si on l'analyse, on trouvera toujours, incorporée à sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières. De la foi religieuse elle-même, il faut dire qu'elle est, pour une part, une traduction de l'action en croyance.

« Il semble donc permis de se demander, avec Höfding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion.

« 2. Les éléments, d'ailleurs, n'ont-ils d'autre valeur que celle qu'ils tiennent de leurs rapports à la conscience religieuse des individus ? La religion personnelle est-elle, à elle seule, tout l'essentiel de la religion ?

« Sans doute le rôle social de la religion, si considérable que l'histoire nous le montre, ne suffit pas à démontrer que la religion soit, originairement et essentiellement, un phénomène social. Il se peut qu'en fait la religion soit née dans les âmes d'individus enthousiastes et que, s'étant propagée par imitation, par contagion, elle ait revêtu peu à peu la forme de dogmes et d'institutions, comme il arrive aux croyances propres à assurer la conservation et la puissance d'une société donnée. Mais, alors même que le côté social de la religion serait un effet et non une cause, il ne s'ensuivrait pas que la religion purement personnelle fût, aujourd'hui même, la seule forme haute et vivace de la religion.

« Déjà l'individu, en tant qu'il vise pour lui-même à la perfection religieuse, constate qu'il ne saurait s'enfermer dans une sainteté solitaire. Nul ne peut faire son salut tout seul. Car la personnalité humaine ne se développe, ne se crée, n'existe que dans l'effort que font les hommes pour s'entendre, s'unir et vivre la vie les uns des autres. Et ainsi, les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même dans sa forme personnelle.

« Mais la personne individuelle n'est pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle. Jadis c'étaient les religions qui avaient en mains les destinées matérielles et morales des sociétés. Si aujourd'hui elles ne disposent plus du gouvernement politique, ne peuvent-elles encore prétendre à démontrer aux nations leurs fins idéales, et à développer en elles, la foi, l'amour, l'enthousiasme, l'esprit de fraternité et de sacrifice, l'ardeur et la constance, nécessaires pour travailler à les réaliser ?

« Une pareille tâche dépasse la religion purement personnelle. Elle suppose chez les membres d'une société donnée, le culte collectif des traditions, des croyances, des idées qui tendent à l'accomplissement de sa mission et à la réalisation de son idéal.

« Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps ; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps. » E. Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 335-339.

Sans doute il est parfaitement légitime dans l'étude de la religion de se borner, par raison de méthode et pour limiter un sujet immense, de s'en tenir à l'élément individuel. Mais cette limitation n'est recevable que si d'abord on ne laisse pas croire qu'elle permet de donner raison de tous les éléments essentiels de la religion et W. James le laisse croire assez souvent, et que si d'autre part on ne témoigne pas d'un certain mépris pour toute organisation ecclésiastique. Or, sur ce dernier point, il y a dans l'*Expérience religieuse* un passage pénible qui fait contraste avec un exposé généralement si sympathique du phénomène religieux même sous sa forme catholique. « L'histoire nous montre que la plupart des génies religieux exercent autour d'eux une influence qui leur attire des dis-

inciples. Ces petits groupes de sectateurs tendent, à mesure qu'ils grandissent, à se donner une organisation et à se transformer peu à peu en corps ecclésiastiques, ayant une vie propre, enclins à s'étendre et à dominer. L'esprit politique et le dogmatisme insolent envahissent alors l'Eglise naissante et corrompent la source de la vie religieuse. Quand nous entendons prononcer aujourd'hui le mot de religion, nous avons une tendance à nous représenter toujours telle ou telle Eglise. Et, pour bien des hommes, le mot d'Eglise désigne un si horrible mélange d'hypocrisie, de fanatisme et de superstition, qu'ils proclament d'un air triomphant et sans entrer dans les détails que la « religion » est une pure abomination dont il s'agit de purger le monde. Ceux mêmes qui appartiennent à une Eglise englobent volontiers toutes les autres dans une même réprobation. » P. 288. Il faut immédiatement ajouter que W. James a fait preuve d'une intelligence sympathique des formes catholiques de la religion très louable chez un protestant.

Cependant il est permis de penser que M. Loisy lui-même a porté sur la forme sociale de la religion un jugement bien plus équitable que le sien, quand il félicitait Durkheim d'avoir mis en lumière cet aspect du phénomène religieux : « Assurément rien n'était plus légitime que de rattacher la religion, la science et l'histoire des religions à la sociologie; rien n'était plus nécessaire, dans l'éparpillement des travaux purement critiques, dans la criante insuffisance des explications tirées de la psychologie individuelle et des besoins réels ou prétendus de l'âme religieuse, que de montrer comment ni la religion ni rien de ce qui constitue le patrimoine intellectuel et moral de l'humanité n'était le produit spontané de l'homme comme tel, de l'individu humain, mais des hommes socialement élevés, entraînés, soutenus; que la religion a un aspect social; que ses origines sont principalement sociales et que son évolution a été coordonnée à celle des sociétés. » *Revue d'hist. et de litt. rel.*, Paris, 1913, p. 76.

3. Le pragmatisme de W. James est une philosophie ruineuse dans l'ordre religieux lui-même. « Si les pragmatistes dénoncent parfois à juste titre les procédés excessifs d'abstraction et de construction dont use l'intellectualisme, n'ont-ils pas, eux aussi, leur procédé familier qui consiste, devant une opération logique indispensable à la vérification ou à la preuve, à en présenter la signification sous l'aspect affectif, qu'elle revêt plus ou moins dans les esprits, de telle sorte que, sans en perdre le bénéfice, ils en dissimulent la rigueur formelle? C'est par là qu'ils se dispensent vraiment trop de mettre en lumière les efforts que l'intelligence, quand elle a la charge de vérifier et de prouver, doit faire contre les préjugés inévitablement créés par les desseins et les intérêts individuels, par les intentions d'atteindre de préférence telles fins. Ces efforts, s'ils n'arrachent pas entièrement l'intelligence à l'empire des dispositions affectives et actives qui sont le fœtus de notre vie concrète, l'en libèrent du moins relativement et momentanément, de façon à la pousser à chercher entre les idées ou entre les choses des rapports tels que toutes les intelligences les attendent de même. Or, pour que cette dernière condition se réalise pleinement, il ne suffit pas de constater qu'il y a entre certaines de nos conceptions et certains objets des relations signifiant une possibilité d'action pratique; car la faculté d'agir efficacement, si on l'admet comme donnée, peut tenir à des circonstances accidentelles et singulières, parfaitement capables de se répéter sans rendre pour cela plus claire l'influence qui leur est attachée; il faut encore que les relations des idées à leurs conséquences puissent supporter en quelque mesure l'épreuve d'une analyse toute intellectuelle qui en suive les moments successifs, selon des règles uni-

verselles d'enchaînement, selon des principes de liaison indépendants des réussites contingentes de la pratique. Que l'idéal défini par ces règles et ces principes doive s'approprier à la diversité des objets de connaissance comme aux imperfections de nos moyens de connaître : soit. Encore est-ce lui qui permet de faire le départ entre les recettes de l'expérience vulgaire et les méthodes de l'expérience scientifique, entre les notions en gros charriées par l'action qui réussit et les vérités lumineusement détaillées par l'intelligence qui analyse, encore est-ce lui qui empêche les divers esprits de se perdre dans leurs différences individuelles, ainsi que dans la confusion des choses, qui les fait concourir, non par rencontre extérieure, mais par rencontre intime, à l'œuvre de la science, qui les porte à affirmer que toute vérité tient à d'autres, non point comme une découverte fortuitement ajoutée aux découvertes antérieures, mais comme l'expression d'un ordre total, objet commun des recherches d'abord les plus divergentes. » Victor Delbos, *Conférences Foi et vie*, p. 128-130.

Sans doute le pragmatisme ne néglige pas l'accord des esprits et la formation d'ensembles d'idées, mais il reste un empirisme qui explique le tout par les parties oubliant le rôle vivificateur des synthèses.

Quant au point de vue plus spécifiquement religieux il ne tient pas assez compte des solidarités spirituelles. « Est-ce donner de la vie religieuse une idée parfaitement exacte que de représenter les croyances qui la forment comme les effets d'une convergence relative d'expériences individuelles? La religion, à mesure qu'elle est plus approfondie, ne découvre-t-elle pas son principe dans un esprit de vérité universelle qui nous trace la voie hors des petits sentiers que chacun irait se frayer à ses risques? N'est-elle qu'une façon à nous de nous faire notre destinée, ou ne semble-t-il pas plutôt que ce qu'elle enferme dans le problème de notre salut, c'est, avec la pensée d'une réalisation totale de notre nature, la représentation d'un lien qui nous unit à Dieu et à nos semblables pour et dans l'accomplissement de cette œuvre suprême? A coup sûr le pragmatisme ne néglige pas, il décrit même parfois très vivement la conscience que le sujet a de son union avec Dieu et avec les autres hommes, et le déplacement que cette conscience opère du centre de son activité. Mais la valeur même de l'idée de la paternité divine et de la fraternité humaine ne tient-elle qu'à l'usage que nous en faisons, à la perception plus ou moins singulière que nous nous en donnons? N'est-elle pas vraie avant cet usage, vraie d'une vérité qui contient en puissance la valeur de nos expériences individuelles? Tiendrons-nous pour un élément dérivé, relatif ou approximatif de la conscience religieuse, la notion de l'unité du Verbe qui illumine tout homme venu au monde? C'est pourtant par là que la conscience religieuse s'est libérée des formes contingentes des vies nationales; c'est par là qu'elle doit rester libre des formes non moins contingentes des vies individuelles. Il ne suffit pas, pour trouver un équivalent de cette pensée fondamentale, de décrire des procédés de fusion ou de contagion mentale par lesquels les hommes s'assimilent les uns aux autres; car, outre que cette représentation de la société des esprits peut sembler bien naturaliste pour être authentiquement religieuse, la question que j'indiquais reste entière, comme la solution qui, selon moi, doit y répondre : l'esprit d'universalité est-il, dans la religion philosophiquement comprise, un caractère dérivé ou un caractère primitif, un terme hypothétique et lointain ou un principe immédiat et certain? » *Ibid.*, p. 131-132.

Puis la notion même d'expérience religieuse est décevante, si on entend par là, non pas simplement la constatation de certains faits mais leur vérification par leurs conséquences pratiques. « Si l'on se contente de

l'efficacité comme preuve, ne va-t-on pas ouvrir la voie à toutes les formes de l'imagination visionnaire et à toutes les pratiques de l'occultisme? Il y a de par le monde tant de sujets naturellement délirants et qu'enchantent leur délire! M. W. James songeait récemment à cette objection et y répondait en des termes plus ingénieux, ce me semble, que rassurants. « Qu'il se produise, disait-il, de folles végétations de croyances étranges et superstitieuses, eh bien, après? Si l'on n'a point beaucoup trop, l'on ne peut jamais avoir assez de quoi que ce soit. Combien ne faut-il pas de livres médiocres, de mauvaises œuvres d'art, de discours ennuyeux, d'hommes et de femmes de dixième ordre pour rendre possibles quelques spécimens exquis! » N'insistons pas trop, si vous voulez bien, sur le rôle de la superstition comme ferment de la religion; mais tirons de cette défense le demi-aveu d'une importante vérité : l'expérience religieuse, dès qu'elle prétend ne tirer sa force probante que d'un sentiment d'efficacité et de bienfaisance pratique, est inévitablement superstitieuse par essence et ne devient purement religieuse que par accident : qu'est-ce à dire, sinon que l'expérience religieuse, pour valoir, demande à être homologuée par la doctrine? » *Ibid.*, p. 134.

« Concluons donc en constatant que le pragmatisme a renversé la hiérarchie des termes. *Veritas, vita et via!* Ce n'est pas à la vie de se faire son chemin en prenant pour guides les inspirations plus ou moins heureuses de quelques génies mystiques, élevés au rang de vérités, c'est à la vérité qu'il appartient de gouverner la vie, de l'engager et de la diriger dans sa voie. La vérité reste en droit, et absolument la première. » *Ibid.*, p. 135.

4. Sans nier la réalité de faits de subconscience chez les individus normaux eux-mêmes, ni celle d'une subconscience organisée chez les individus anormaux (cf. J. de La Vaissière, S. J., *Éléments de psychologie expérimentale*, 5^e édition, Paris, 1921, p. 252-275, en particulier la conclusion, p. 275), on doit constater que W. James fait à la névropathie une place exagérée et lui attribue une valeur qu'elle n'a pas. « James ne dit pas un mot (ou le mot sera si court qu'il m'a échappé) sur saint Thomas d'Aquin, Bossuet ou François de Sales... Mais tous les hommes qui ont été déséquilibrés, qui ont une fêlure quelconque dans le cerveau, trouvent dans ce livre une royale hospitalité. » Émile Faguet, *Revue latine*, 1906. James peut répondre qu'il n'enquêtait pas sur le raisonnement religieux, mais sur l'expérience religieuse. Sans doute, « mais pourquoi a-t-il peu ou point pris les faits d'expérience religieuse parmi ceux qui les contrôlaient par la froide raison, puisque plusieurs de ces spéculatifs ont éprouvé des phénomènes rentrant dans les faits étudiés? Pourquoi, lorsqu'il cite des sujets doués d'une haute puissance de jugement comme sainte Thérèse, ne mentionne-t-il pas les analyses données par les sujets de leurs phénomènes? D'après l'objet même de l'enquête, James ne pouvait avoir comme sujets que des névropathes ou des individus exceptionnels : c'est une grave erreur d'avoir cité pêle-mêle des malades, des gens d'une moralité douteuse, des hommes de génie, des saints. » De La Vaissière, *op. cit.*, p. 325-326.

« Les névropathes en particulier, continue le P. de La Vaissière, sont-ils des témoins autorisés en matière de réalité, quand la névrose a pour effet caractéristique de troubler la fonction du réel? » Et il renvoie à Pierre Janet, *Les névroses*, Paris, 1919, 1^{re} part., c. vi. Ce dernier observe au sujet des psychasthéniques que, pas plus chez ceux-ci que chez les hystériques, on ne constate de véritables modifications des organes sensoriels, mais seulement « des sentiments pathologiques à propos de l'appréciation des perceptions et des agitations qui s'y ajoutent », et il donne à ce sujet l'appréciation suivante : « Les principaux sentiments obser-

vés sont, comme on l'a vu, le sentiment d'absence de relief, d'obscurité, de lointain, d'étrange, de jamais vu, de faux, de rêve, d'éloignement, d'isolement, de mort. Quel est le sentiment auquel se rattachent tous les autres? On a souvent dit que c'était le sentiment de nouveau et d'étrange, je crois plutôt que c'est le sentiment de non-réel, le sentiment d'absence de la réalité. C'est ce sentiment de l'irréel qui donne les impressions de rêve, de simulation, de jamais vu, de fantastique, c'est cette absence de réalité psychologique qui leur fait dire que les autres hommes sont des automates et qu'eux-mêmes sont des morts. On pourrait dire qu'ils ont conservé toutes les fonctions de perception, mais qu'ils n'y ajoutent plus les sentiments de confiance, de certitude qui constituent dans notre esprit la notion de la réalité. Nous retrouvons à propos de la perception le même doute qui troublait la mémoire et l'intelligence. Ce doute est une sorte d'inachèvement de la perception, exactement comme le défaut de conscience personnelle que nous avons noté chez l'hystérique, c'est pourquoi les troubles de la perception présentés par le psychasthénique méritent d'être rapprochés des dyesthésies et des anesthésies hystériques : ce sont, malgré les apparences, des phénomènes très voisins l'un de l'autre. » *Op. cit.*, p. 197-198. Cf. II^e part., c. III. L'état mental hystérique, § 4. Le rétrécissement du champ de la conscience. C. IV. L'état mental psychasthénique, § 3. La perte de la fonction du réel, fait rattaché à un autre fait plus général, étudié au § 4 : l'abaissement de la tension psychologique.

De plus « les conclusions de James sont en partie des tautologies formellement contenues dans les prémisses. Si les éléments rationnels sont systématiquement écartés, il est bien clair que la primauté dans l'ordre religieux appartiendra à l'inconscient et à l'irrationnel. » De La Vaissière, *ibid.*, p. 326.

Enfin W. James fait de tous les initiateurs des névropathes : « En somme, on peut dire que tous les initiateurs sont sujets à de pareils phénomènes d'automatisme : ils ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils n'avaient plus ou moins un tempérament de névropathe, c'est-à-dire de soudaines illuminations et des impulsions obsédantes. » *L'expérience religieuse*, p. 403. Or Pierre Janet, un de ceux qui ont le mieux étudié l'automatisme psychologique, nous dit tout le contraire : « Quelles que soient les analogies dans les circonstances extérieures, la folie et le génie sont les deux termes extrêmes et opposés de tout le développement psychologique. Toute l'histoire de la folie, comme l'a soutenu Baillarger, et après lui beaucoup d'aliénistes, n'est que la description de l'automatisme psychologique livré à lui-même, et cet automatisme, dans toutes ses manifestations, dépend de la faiblesse de synthèse actuelle qui est la faiblesse morale elle-même, la misère psychologique. Le génie, au contraire, est une puissance de synthèse capable de former des idées entièrement nouvelles qu'aucune science antérieure n'avait pu prévoir, c'est le dernier degré de la puissance morale. Les hommes ordinaires oscillent entre ces deux extrêmes, d'autant plus déterminés et automates que leur force morale est plus faible. » *L'automatisme psychologique*, Paris, 1903, 4^e éd., p. 478.

5. Enfin, sur la réalité avec laquelle le subliminal nous mettrait en rapport, ou bien W. James est très vague, ce qui se conçoit aisément, car le sentiment à quoi il réduit l'expérience religieuse et dont les accompagnements intellectuels sont secondaires ne saurait nous donner des précisions sur le plus grand moi, ou bien il donne des indications assez troublantes dans le sens d'un pluralisme. « Après tout, pourquoi le monde ne serait-il pas composé de plusieurs sphères de réalité se pénétrant les unes les autres? Pour atteindre chacune d'elles, nous devrions nous munir d'une concep-

tion différente de l'univers. » *L'expérience religieuse*, p. 105. Ces expressions assez énigmatiques s'éclairent dans une certaine mesure quand on les rapproche de ce que James nous a dit du *Pluralistic Universe* (trad. française, sous le titre de *Philosophie de l'expérience*, Paris, 1910, l'année même de la mort de W. James). Voici d'après M. G. Michelet les idées principales de cet ouvrage : « Le théisme (philosophie catholique) représente Dieu et la création comme deux entités distinctes, et fait de nous « des êtres étrangers à Dieu et « lui restant étrangers ». L'homme étant ainsi un simple sujet, Dieu n'est plus le cœur de notre cœur, mais un souverain. Ce dualisme s'est toujours trouvé en lutte avec le monisme, plus simple, plus logique, plus rationnel, plus radical; et avec les expériences mystiques des âmes religieuses sur un Dieu intime. Cette intimité du divin et de l'humain écarte tout autant le panthéisme, système spéculatif issu du besoin d'unité. Le pluralisme nous fait découvrir des zones multiples d'existences, dans le monde, des régions nouvelles et inexplorées, l'expérience naturelle n'est qu'un fragment de l'expérience totale, et le monde du pluralisme ressemble à une république fédérale plutôt qu'à un empire. Il y a, non un univers, mais un *multivers*. Cet empirisme pluraliste établit pour nous la relation la moins lointaine avec Dieu; avec Dieu conçu comme fini, qui n'a plus à expliquer le mystère de la chute, le mystère du mal, le mystère du déterminisme universel : notre conscience humaine, par l'expérience religieuse, s'unit donc à cette « conscience surhumaine », elle-même finie dans l'univers ». Art. *Religion* dans *Dictionn. apol.*, t. IV, Paris, 1922, col. 904. Nous renvoyons sur cette question philosophique à l'article DIEU de ce dictionnaire où l'on verra que la conception d'un Dieu fini est une contradiction dans les termes et on constatera plus loin que l'expérience religieuse est orientée vers un absolu. Quant à la science moderne, elle postule l'unité de l'Univers.

3° *Mérites du système*. — Ces réserves capitales ne doivent pas empêcher de reconnaître non seulement le succès persistant (dont nous avons une preuve dans l'abondante bibliographie qui termine l'ouvrage de M. G. Maire sur W. James paru en 1933), la riche documentation, les fines analyses, l'humour, l'entrain de *L'expérience religieuse* mais ses mérites positifs. Nous en empruntons l'énumération à G. Michelet, *loc. cit.*, col. 900 à 902.

1. *La théorie de W. James reconnaît la réalité des faits de conscience et l'expérience religieuse*. — Ainsi s'oppose-t-elle au système sociologique, pour qui seul l'extérieur, l'objectif, le collectif à une réalité véritable, et seule susceptible de connaissance scientifique, elle réagit tout autant contre les tendances de la psychologie inspirée de l'empirisme anglais, pour qui le fait de conscience est secondaire, sorte d'épiphénomène, sans efficacité, pure réplique ou ombre du phénomène physiologique. Suivant l'école expérimentale anglaise et la psychologie de Ribot, qui a importé en France ces théories, en opposition si nette avec la tradition philosophique française, toute explication psychologique, pour être scientifique, doit s'interpréter en termes de biologie. W. James, et avec lui Bergson, réagissent vigoureusement contre une telle suppression de la psychologie. M. Bergson a préfacé la traduction française du *Pragmatisme* de W. James, parue à Paris en 1911, l'original anglais étant de 1907.

« Les faits de conscience sont réels, constituent des données immédiates. De même, l'expérience religieuse demande à être analysée, avant d'en venir à l'étude des institutions; ni la sociologie, ni l'histoire des religions ne peuvent suppléer à la psychologie religieuse. Sans celle-ci, elles demeureront inintelligibles.

2. *Elle affirme l'irréductibilité des faits de conscience*

et de l'expérience religieuse. — Même si les faits de conscience sont conditionnés par des données biologiques et des antécédents nerveux, théorie de chevet acceptée par James, et qui est, on le sait, la donnée du composé humain de la scolastique, ces faits ne peuvent se ramener à ces antécédents. Même si l'expérience religieuse s'accompagne de phénomènes de névrose, ou de manifestations pathologiques, en son fond elle garde sa réalité et sa valeur. W. James a énergiquement repoussé et ridiculisé les théories du matérialisme médical, qui ramène la conversion, dans l'adolescence, à une crise de l'instinct sexuel, la conversion de saint Paul « à une décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale », et la mélancolie de Carlyle à un « catarrhe gastroduodénal ». Contre ces fantaisies matérialistes la réfutation pleine de verve de W. James gardera toute sa valeur.

3. *Elle reconnaît les variétés de l'expérience religieuse*. — Dans les théories sociologiques, l'individu n'est que le résultat du milieu social; son individualité n'existe pas, ou demeure inexplicable, ou du moins ne peut s'expliquer que par l'entrecroisement des facteurs sociaux, qui nient cette illusion de personnalité, toute factice on le voit; ici James insiste sur ces variétés (d'où le titre anglais : *The varieties...*), sur ces aspects strictement individuels, sur cette coloration personnelle des idées, des sentiments religieux. Cette expérience se réalise dans la personne, et elle partage son inimitable originalité; les expériences ne se révèlent jamais entièrement les mêmes. Pas de conformisme religieux, ni de pure imitation, ni d'écho inerte, mais la vie, la vie individuelle, avec les marques de cette individualité.

4. *Elle s'attache surtout aux expériences religieuses originales, plus complètes, plus élevées*. — Par là, cette méthode nous débarrasse de ce privilège ridicule, de cet engouement des thèses évolutionnistes pour le primitif. Elle rappelle la science des religions au respect des méthodes scientifiques : étudier d'abord ce qui est le mieux connu, le plus directement observable, le plus près de nous; expérience qui, scientifiquement, est plus accessible à la fois et plus significative. Elle renverse donc et d'abord tout l'échafaudage évolutionniste, pour se mettre immédiatement en face des faits religieux, sans théorie interposée, comme James se préoccupe d'entrer dans la psychologie, en oubliant toute explication préconçue. Cf. W. James, *Précis de psychologie*, traduction française, préf., p. VII et p. 19.

5. *Elle met sur le même pied l'expérience religieuse et l'expérience scientifique*. — Elle n'entend pas supprimer la religion au nom de la science : la méthode scientifique lui impose de reconnaître des faits religieux d'un autre ordre que les faits matériels, observables du dehors, mais tout aussi réels, qui s'imposent à l'observation, et que la science doit, non pas nier arbitrairement, ou dédaigner de parti pris, mais s'efforcer d'expliquer. D'ailleurs, cette expérience nous apporte l'affirmation de nouvelles réalités, plus hautes, plus larges, que les étroites limites où la science prétend nous enfermer.

6. *Elle proclame la valeur éminente de la vie religieuse*. — Et ceci, par application du pragmatisme. Les formules significatives abondent dans l'œuvre de James : « la religion est un rouage essentiel » de la vie, une fonction biologique des plus importantes; la sainteté est un facteur essentiel du bien-être social : les saints comptent parmi les grands bienfaiteurs de l'humanité. En face du scientisme orgueilleux et du scepticisme qui paralyse les âmes, l'œuvre de James exalte la valeur de la vie religieuse, source de force, de paix, de joie et d'héroïsme. » *Dictionn. apol.*, art. *Religion* col. 900 et 902.

Nota. — H. Delacroix a émis des idées assez voisines de celles de W. James. Comme lui il fait appel au sub-

conscient et comme lui il croit que le subconscient nous met en rapports avec une réalité supérieure. Son analyse a été exposée et critiquée à l'art. *Mystique*, t. x, col. 2654 sq. L'auteur de cet article avait surtout en vue l'ouvrage de H. Delacroix, intitulé *Les grands mystiques chrétiens* (de 1908). Depuis, ce même philosophe a donné des indications sur l'orientation générale de sa pensée : « Les dieux sont l'incarnation, l'individualisation de la force religieuse, élémentaire, anonyme, impersonnelle, qui les déborde, laissant flotter autour d'eux un monde d'infinité. » *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 428.

L'intelligence « est l'aptitude à construire des systèmes d'abstractions les uns par dessus les autres; à pousser plus avant dans la voie où elle s'est engagée; à compléter par une diversité concurrente ce qu'elle commence par établir, comme en font foi ces univers complémentaires de la science que sont la religion, l'art, la morale et le droit, la philosophie dont l'essence est bien de construire des mondes différents et complémentaires et non point de constituer des essais provisoires qui tôt ou tard s'évanouiront devant la science ». *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, 1934, p. 148. En somme, du panthéisme que nous n'avons pas à réfuter ici.

III. LA RELIGION ET LA CONSCIENCE CLAIRE : ÉMILE BOUTROUX. — Ce philosophe met l'essence de la religion — pour légitimer l'attitude religieuse — dans le besoin de dépassement qui caractérise la société et l'individu.

« Chose étrange, chaque groupe d'hommes, chaque individu ne tient pas seulement à ses coutumes, parce qu'elles sont siennes, mais parce qu'il les croit supérieures à celles de tous les autres. Et chaque événement humain n'est pas seulement déterminé par un besoin insatiable de changement : il doit, en outre, dans la pensée de ceux qui y sont mêlés, réaliser une forme d'existence plus belle et plus haute que toutes les précédentes. Nulle génération ne croit sérieusement être inférieure à ses devancières. Quand nous nous complaisons à analyser les biens dont jouissaient les générations antérieures et qui nous manquent, les éloges mêmes que nous décernons à nos devanciers signifient, au fond, qu'il ne tient qu'à nous, en nous appropriant ce qu'ils ont pu trouver d'utile et de bon, non seulement de les égaler, mais de les dépasser.

« Or quelle est la valeur de tels jugements? Sont-ils entièrement absurdes? L'histoire humaine n'est-elle, en réalité, qu'une vaine succession de formes inutilement diverses, ou a-t-elle, en effet, un sens?

« Si l'on considère, non plus les sociétés et leur histoire, mais l'individu dans le sentiment qu'il a de sa vie intérieure, le même problème se pose. Par toutes ses facultés, l'homme, constamment, cherche autre chose et mieux que ce qu'il possède. Une sensation donnée lui est une excitation à poursuivre une sensation nouvelle. Une idée qui lui est offerte lui en suggère d'autres, et l'induit à questionner, à comparer, à philosopher. Le but qu'atteint sa volonté n'est déjà plus, à ses yeux, qu'un point de départ pour une nouvelle entreprise.

« Soit dans l'histoire de son espèce, soit dans sa vie individuelle, l'homme est un être qui aspire à se dépasser. Que signifie, que vaut cette bizarre prétention?

« A cette question l'on peut, notamment en s'appuyant sur certains aspects de la science moderne, répondre que l'homme est dupe d'une illusion, que nulle part, dans la nature, ne saurait jamais se produire aucun phénomène qui ne soit un simple équivalent des antécédents dont il dérive. L'univers est préformé, totalement, de toute éternité, dans ses éléments et ses lois. Si l'homme a le sentiment d'un manque, d'une possibilité de se grandir, s'il croit qu'à son aide vien-

nent des puissances surnaturelles, ces impressions sont uniquement le fait de son ignorance et de sa vanité. Son pouvoir est une quantité donnée, résultante mécanique des forces naturelles dont il est la synthèse accidentelle et temporaire. Sa destinée est enfermée dans les limites de ce pouvoir. Cette appréciation des choses est très concevable, et, à certains égards, plausible; mais elle n'est pas nécessaire.

« En fait, la réflexion humaine en a, de tout temps, professé une toute différente. Selon cette autre interprétation, l'homme a, bien réellement, la capacité de concevoir des fins supérieures à ses forces naturelles; et vers ces fins il lui est possible de s'élever, parce qu'à son action peut s'unir celle de quelque être plus grand que lui, et plus puissant que la nature. Collaborateur de cet être supérieur, l'homme peut, véritablement, dépasser et la nature, et lui-même.

« Il semble que ce soit dans cet ordre d'idées qu'il convienne de chercher l'essence de la religion.

« L'homme est sur le chemin de la religion dès que, sérieusement, il cherche à se dépasser, non seulement quantitativement, mais qualitativement. Un accroissement de forces purement quantitatif pourrait s'expliquer par un simple emprunt fait au réservoir, peut-être infini, des énergies physiques de l'univers. Mais un accroissement de valeur et de perfection, s'il est autre chose qu'un mot, surpasse les forces de la nature comme telle.

« Déjà la science et l'art visent un tel accroissement, mais s'appuyant sur la nature et le donné, ils vont au-devant du vrai et de l'idéal, ils le cherchent : ils ne savent s'ils y peuvent atteindre.

« L'originalité de la religion, c'est d'aller, non du pouvoir au devoir, mais du devoir au pouvoir : c'est de procéder résolument en supposant le problème résolu, et de partir de Dieu. *Ab actu ad posse*, telle est sa devise. Dieu est l'être, le principe, la source débordante de la perfection et de la puissance. Qui participe à la vie de Dieu est en possession de dépasser véritablement la nature, de créer. Religion c'est création, belle et bienfaisante, en Dieu et par Dieu.

« Remontant à la source même de l'être, la religion intéresse l'homme tout entier. Il est vain de se demander si elle est plutôt affaire de sentiment ou d'intelligence ou de volonté. Elle a son siège en ce fond de l'âme où l'un et le multiple se pénètrent, caractère qui déjà paraît dans ce que nous appelons la vie. La volonté y est foi, confiance, résolution invincible, comme il convient à ce qui se sent un avec la puissance créatrice. L'intelligence travaille pour se créer des formes capables de représenter l'irreprésentable d'une manière à la fois digne de l'objet et saisissable pour l'humanité. Et le sentiment, tour à tour terreur en face de l'insondable, et enthousiasme au contact du divin, trouve sa pleine satisfaction dans cet amour suprême, en même temps don de soi et possession, qui est, par excellence, la fécondité et la joie.

« Et toutes ces manifestations, au fond, se commandent et se pénètrent les unes les autres, comme, dans la lumière, sont unies les couleurs qui, réfléchies par des corps divers, se distingueront. » *L'essence de la religion*, dans *Revue bleue*, 25 mai 1912, et *La nature et l'esprit*, Paris, 1926, p. 224-227.

Dans une autre étude intitulée *L'au-delà intérieur*, Boutroux a esquissé une démonstration de la vérité de la religion ainsi comprise. Il part de l'expérience religieuse et il se pose la question suivante : « Dans l'expérience religieuse d'un saint Paul, d'un saint Augustin, d'un Luther, d'une sainte Thérèse, d'un Pascal, l'homme ne perçoit-il pas, au-dedans de soi, un contact avec un être plus grand et plus parfait que lui, c'est-à-dire un au-delà véritable? » *Morale et religion*, Paris, 1925, recueil de conférences données de 1907 à 1918,

p. 86. Mais l'expérience est un fait complexe qui comprend deux éléments : 1° une émotion, un état d'âme ; 2° une interprétation ; l'audition d'une parole intérieure et son attribution à Dieu, une intuition et un concept. Or la valeur de l'expérience dépend de celle du concept. Il y a, il est vrai, le moi subliminal, mais ce moi c'est une possibilité d'au-delà, ce n'en est pas un immédiatement. Mais « il semble bien que les génies de tout ordre, scientifiques, artistiques, religieux aient véritablement agrandi, ennobli la conscience humaine et, par conséquent, aient communiqué intérieurement avec un au-delà, dont ils ont contribué à faire pénétrer quelque chose dans notre monde ». *Ibid.*, p. 89.

Recourons donc à la philosophie, la simple analyse psychologique ne suffisant pas. Il faut, pour le faire comprendre, deux précautions : ne pas définir *a priori* l'objet de notre recherche puisqu'il s'agit de quelque chose de plus que nous ne voyons et croyons qui serait en nous ; puis se servir de concepts, on ne philosophe pas autrement, mais « pour analyser, comprendre et approfondir la vie elle-même, dans toute sa compréhension, tant pratique que spéculative ».

Ces précautions prises, constatons dans toute la vie de l'homme l'effort pour se dépasser. « L'action humaine, si humble soit-elle, tend à produire quelque chose que les seules forces mécaniques n'auraient pas réalisé, c'est-à-dire à créer en quelque manière. Déjà l'enfant se plaint à contrarier la nature, à imposer aux choses ses fantaisies, à les détruire pour constater sa puissance, à les mettre sens dessus dessous, à leur donner des formes grotesques pour se persuader qu'il crée. Il n'est pas jusqu'aux noms, aux mots du langage, qu'il ne s'amuse à déformer. L'homme médiocre comme l'homme de génie, le méchant comme le bon veulent changer les choses, leur imposer des formes que celles-ci ne se donneraient pas d'elles-mêmes, et qu'ils estiment neuves et belles. De la nature ils font la matière de quelque chose qu'ils rêvent supérieur : l'art.

« Il en est de même du désir humain. Il va, d'instinct, à l'infini, à l'irréalisable, à l'impossible. La preuve c'est que son contentement même éphémère ne fait que lui donner un nouvel élan et le lancer vers des fins plus hautes. Les enfants demandent la lune, les hommes l'amour, le bonheur, la justice. Et, au fond, cet instinct n'est nullement absurde car, en désirant fortement l'impossible, on le rend possible en quelque mesure. Ce sont ceux qui ont pour maxime *ab actu ad posse*, qui peuvent. Ceux qui se règlent sur la maxime contraire, celle qui prescrit de borner l'agir au pouvoir, peuvent de moins en moins. » *Ibid.*, p. 91.

Mais l'intelligence dont l'œuvre, la science, tend à l'identification universelle ne supprime-t-elle pas l'au-delà ? Non, car l'analyse de la perception décèle dans l'esprit « sa puissance de dépasser la réalité donnée ». Dans la perception il y a d'abord une intuition, une impression subie par l'esprit au contact de l'objet donné. Il y a ensuite un concept, forme où l'on doit faire entrer l'objet pour le percevoir ; « connaître c'est reconnaître ». Voilà pourquoi on ne saisit dans une langue étrangère qu'on ignore qu'un bruit confus. Enfin, comme le concept n'a pas été fait pour l'intuition particulière qui s'y moule, il faudra ajuster celle-ci à celui-là, et cet ajustement sera une véritable création, travail qui « transforme, assouplit, diversifie, multiplie les concepts » et du même coup les possibilités d'intuition. L'intelligence vise donc un au-delà, l'idée faisant naître d'autres idées.

Reste la question fondamentale : les créations de l'homme comportent-elles une valeur objective ? Il faut ici distinguer deux sortes d'objectivité : la conception dualiste où le sujet est comme le miroir de l'objet, mais qui ne tient pas devant ce fait que l'objet, la chose, est sans cesse recréé par l'esprit, d'où il suit que le dualisme

même est l'œuvre de l'esprit, et l'objectivité première, dont le principe se trouve « dans la raison elle-même, en tant qu'elle est, par essence, en communion avec l'être ». C'est parce qu'il est construit sous la direction de cette raison, que l'objet a une valeur objective.

« Or le fond de l'esprit, c'est la puissance et la volonté de créer dans l'harmonie. Se répandre de toutes les manières possibles, et se réaliser en des êtres qui s'aiment, s'accordent, et produisent des mondes beaux et ordonnés, c'est la tâche qu'il se donne.

« Déjà le monde donné, ce que nous appelons le réel, est le fruit de l'au-delà intérieur, qui tend à se réaliser, mais cette réalisation même fait ressortir la supériorité de l'harmonie invisible sur l'harmonie visible : l'harmonie invisible est meilleure que la visible, disait Héraclite.

« C'est pourquoi l'esprit cherche à réaliser le surplus qui est en lui par des voies autres que celles de l'expérience objective et de la science positive : par la métaphysique, par l'art, par la religion.

« La métaphysique concerne la connaissance : c'est l'effort pour considérer les êtres, non seulement au point de vue de leur nature et de leurs rapports actuels, mais au point de vue de leur création et de leur raison d'être.

« L'art, c'est l'effort vers l'au-delà dans l'ordre de la production. Il consiste dans la tentative de créer avec quelques matériaux empruntés à notre monde, à ce monde matériel où notre être se perd, un autre monde où nous soyons chez nous, un monde humain.

« La religion, enfin, est l'effort pour accroître, agrandir et transfigurer le fond même de notre être, grâce à cette puissance qui nous fait participer d'un être autre que le nôtre, et qui veut embrasser l'infini même : l'amour. Le principe de la religion, c'est ce qu'on appelle l'argument ontologique. Dieu, que tout règne soit ! Que le parfait se réalise ! Tandis que la nature dit : *nemo ultra posse tenetur* : le pouvoir est la mesure du devoir, la maxime de la religion est : tu dois, donc tu peux. Et, en effet, la religion confère à la nature la force de réaliser ce qui, à ses yeux, était irréalisable !

« La religion, est, au sein de l'âme, le gage de l'unité foncière du donné et de l'au-delà, et la promesse de l'avènement croissant de celui-ci dans le domaine de celui-là. » *Ibid.*, p. 96-97.

Émile Boutroux devait aller plus loin dans la voie des affirmations religieuses. Le 8 mai 1919, à la fin de son discours de réception de François de Curel, il disait : « Demain comme hier soyons vraiment des hommes, c'est-à-dire osons être les collaborateurs de Dieu, de ce Dieu, exempt d'envie, qui, en revêtant l'humanité pour nous unir à lui, nous a appelés à faire, avec lui, descendre sur la terre la justice et la paix. »

IV. LA RELIGION ET LA CONSCIENCE CLAIRE : HENRI BERGSON. — 1° *Exposé*. — Trop souvent, nous l'avons vu, ethnologues et psychologues, même ceux qui ont une vive sympathie pour la religion, comme W. James, mettent sur le même pied des phénomènes de valeur très inégale, du moins accordent aux plus bas d'entre eux la même signification essentielle qu'aux plus élevés : les corroboris australiens expliqueraient plus simplement et plus clairement le phénomène religieux, que tout autre fait, nous dit Durkheim, la *mind-cure* nous met en relations avec l'au-delà comme l'extase mystique véritable, nous affirme W. James. On comprend qu'en présence d'assimilations aussi peu justifiées, M. Bergson ait distingué deux sources de la religion et deux religions. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

1. *L'obligation morale*. — Le premier chapitre des *Deux sources* n'est pas consacré à la religion mais à l'obligation morale. Nous le résumerons brièvement. Il y a une pression de la société sur l'individu pour le

contraindre à subordonner son égoïsme à l'intérêt général, cette pression crée l'obligation et institue une morale close, où les divers groupements humains trouvent leur sécurité sans s'élever jusqu'à l'humanité prise dans son ensemble. Mais vient l'appel du héros; à la pression se substitue une aspiration, à la loi impersonnelle, l'invitation à imiter une personnalité créatrice. « Fondateurs et réformateurs de religion, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos yeux les plus grands, tous sont là : entraînés par leur exemple, nous nous joignons à eux comme à une armée de conquérants. Ce sont des conquérants, en effet : ils ont brisé la résistance de la nature et haussé l'humanité à des destinées nouvelles. Ainsi, quand nous dissolvons les apparences pour toucher les réalités, quand nous faisons abstraction de la forme commune que les deux morales, grâce à des échanges réciproques ont prise dans la pensée conceptuelle et le langage, nous trouvons aux deux extrémités de cette morale unique, la pression et l'aspiration : celle-là d'autant plus parfaite qu'elle est plus impersonnelle, plus proche de ces forces naturelles qu'on appelle habitude et même instinct, celle-ci d'autant plus puissante qu'elle est plus visiblement soulevée en nous par des personnes, et qu'elle semble mieux triompher de la nature. Il est vrai que, si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant. » P. 47-48. Il s'agit dans le second cas d'âmes ouvertes et non pas closes, qui grâce à la force propulsive de l'émotion sont créatrices de valeurs morales nouvelles : l'humanité, la justice absolue, invention judéo-chrétienne; et ainsi la morale ouverte se substitue à la morale close, la mysticité au dressage, l'élan d'amour à la pression sociale. Et ces deux morales relèvent beaucoup plus de la vie que de la raison pure.

2. *Les deux religions.* — Comme il y a une morale close et une morale ouverte, il y a une religion statique et une religion dynamique qui opposent également les contraintes sociales et les initiatives d'individualités supérieures.

a) *La religion statique et la fonction fabulatrice.* — La religion *statique* est la forme inférieure du phénomène religieux. Absurdités et immoralités y abondent; elles ne tiennent ni à une mentalité primitive, ni à des représentations collectives, mais bien à la *fonction fabulatrice*, créatrice de représentations fantasmagoriques, qui est à l'œuvre dans le roman, le drame, les mythologies et les superstitions des primitifs. Elle a, au début tout au moins, retenu l'intelligence sur une pente dangereuse pour l'individu et l'espèce. Cet instinct virtuel répond aux exigences de la vie.

a. *Origine de la fonction fabulatrice.* — Pour le comprendre, il faut en revenir à la signification de l'élan vital. Ni le pur mécanisme, ni la pure finalité ne l'expliquent, parce que ce n'est pas quelque chose de prédéterminé, car les formes qu'il crée de toutes pièces par des sauts discontinus sont imprévisibles. A un point de l'évolution, la résistance de la matière a fait que la vie a bifurqué dans deux de ces formes imprévisibles : les insectes et les vertébrés aboutissant à l'homme. Chez les insectes nous voyons apparaître une société immuable, instinctive, où les éléments n'existent qu'en vue du tout. Chez l'homme nous constatons une société qui change. Grâce à l'action de l'intelligence, une grande marge y est laissée à l'individu et le progrès s'y ajoute à l'ordre. Mais, comme les deux types de société sont créés par le même élan vital, on trouvera chez celui-ci, l'humain, comme une frange

d'instinct autour de l'intelligence et chez l'autre des lueurs d'intelligence au fond de l'instinct. Seulement, dans l'un et l'autre cas, il y a société, car, pour agir sur la matière, avec l'outil incorporé à l'organisme de l'insecte ou indépendant, chez l'homme, il faut division du travail et coordination : « le social est au fond du vital. » P. 123. Seulement, tandis que chez l'insecte le social s'impose, il n'en va pas de même chez l'homme et, s'il n'en est plus de même, « c'est que l'effort d'invention, qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces nouvelles, a trouvé dans l'humanité seulement le moyen de se continuer par des individus auxquels est dévolue alors, avec l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté. Si l'intelligence menace maintenant de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points, il y ait à l'intelligence un contrepoids. Si ce contrepoids ne peut pas être l'instinct lui-même, puisque sa place est justement prise par l'intelligence, il faut qu'une virtualité d'instinct ou, si l'on aime mieux, le résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence, produise le même effet; il ne peut agir directement; mais, puisque l'intelligence travaille sur des représentations, il en suscitera d'« imaginaires qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel. Ainsi s'expliquerait la fonction fabulatrice. Si d'ailleurs elle joue un rôle social, elle doit servir aussi l'individu, que la société a le plus souvent intérêt à ménager ». P. 124.

b. *Rôles de la fonction fabulatrice.* — D'abord elle réagit contre la tendance à la désorganisation sociale. Un fait recueilli par la science psychique permet de comprendre le mécanisme de cette réaction.

Une dame se trouvait à l'étage supérieur d'un hôtel. La barrière destinée à fermer la cage de l'ascenseur était justement ouverte. Cette barrière ne devant s'ouvrir que si l'ascenseur est arrêté à l'étage, elle crut naturellement que l'ascenseur était là, et se précipita pour le prendre. Brusquement elle se sentit rejeter en arrière : l'homme chargé de manœuvrer l'appareil venait de se montrer, et de la repousser sur le palier. A ce moment elle sortit de sa distraction. Elle constata, stupéfaite, qu'il n'y avait ni homme, ni appareil. Le mécanisme s'étant dérangé, la barrière avait pu s'ouvrir à l'étage où elle était, alors que l'ascenseur était resté en bas. C'est dans le vide qu'elle allait se précipiter; une hallucination miraculeuse lui avait sauvé la vie. Est-il besoin de dire que le miracle s'explique aisément? La dame avait raisonné juste sur un fait réel, car la barrière était effectivement ouverte et par conséquent l'ascenseur aurait dû être à l'étage. Seule, la perception de la cage vide l'eût tirée de son erreur; mais cette perception serait arrivée trop tard, l'acte consécutif au raisonnement juste étant déjà commencé. Alors avait surgi la personnalité instinctive, somnambulique, sous-jacente à celle qui raisonne. Elle avait aperçu le danger. Il fallait agir tout de suite. Instantanément elle avait rejeté le corps en arrière, faisant agir du même coup la perception fictive, hallucinatoire, qui pouvait le mieux provoquer et expliquer le mouvement en apparence injustifié. P. 125.

Or, dans l'humanité primitive et chez les sociétés rudimentaires, il se produisit quelque chose d'analogue. Tandis que, dans les communautés d'insectes, l'instinct assure parfaitement la subordination et la coordination sociales, dans les groupements humains, surtout les premiers, l'intelligence risquait fort de se détourner du service social pour des fins égoïstes. L'instinct devenu virtuel suscita une perception illusoire, une contrefaçon de souvenir pour réprimer l'égoïsme de l'intelligence; un dieu protecteur de la cité intervint alors comme une hallucination utile, de même que la vision du gardien de l'ascenseur : « Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelli-

gence. » P. 127. D'ailleurs, à cause de l'indistinction des notions aux premiers âges, de l'absence de barrières conceptuelles entre la loi et la coutume, la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale, la chose et la personne, il n'y eut d'abord dans le réducteur de l'égoïsme que des éléments de personnalité, ce fut un tabou, un interdit avant d'être une vraie personne.

Un autre rôle de la fonction fabulatrice et de la religion est de réagir contre la dépression qui résulte du caractère inévitable de la mort. « La certitude de mourir, surgissant avec la réflexion dans un monde d'êtres vivants qui était fait pour ne penser qu'à vivre, contrarie l'intention de la nature. Celle-ci va trébucher sur l'obstacle qu'elle se trouve avoir placé sur son propre chemin. Mais elle se redresse aussitôt. A l'idée que la mort est inévitable elle oppose l'image d'une continuation de la vie après la mort : cette image, lancée par elle dans le champ de l'intelligence où vient de s'installer l'idée, remet les choses en ordre : la neutralisation de l'idée par l'image manifeste alors l'équilibre même de la nature, se retenant de glisser. Nous nous retrouvons donc devant le jeu tout particulier d'images et d'idées qui nous a paru caractériser la religion à ses origines. *Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence de l'inévitabilité de la mort.* » P. 137. De là découlent un certain nombre de « thèmes généraux de fabulation utile ». La société avait intérêt à une telle réaction surtout à l'époque où, pauvre en institutions, elle n'était bâtie qu'en hommes, les chefs n'ayant pleine autorité que grâce à leur survie. La croyance à « la survie fut dictée par l'idée du corps visuel détachable du corps tactile, idée antérieure à celle de l'âme. La conception du *mana*, « provision de forces » où viennent puiser tous les vivants, donna aux fantômes ainsi créés des possibilités d'action. Puis l'idée d'âme est rejointe par celle d'esprits et on peuple la nature d'esprits. Devenues esprits, les âmes des morts peuvent nuire ou aider, on les apaise, on se les concilie. De là des puérilités, des monstruosité dans une société qui, changeant en vase clos, ne progresse pas vraiment, « une prolifération du déraisonnable », le temps exaspérant « ce qu'il pouvait y avoir d'irrationnel dans des tendances élémentaires assez naturelles ». P. 143.

c. *Formes générales que prend la religion.* — Les deux fonctions essentielles de la religion ainsi déterminées, on peut alors dégager les tendances élémentaires qui expliquent les formes générales qu'elle a prises.

En dehors même de la mort, la vie est un risque à cause de l'intervalle que l'intelligence crée entre l'initiative et son effet. De là le recours à une assurance contre l'imprévisibilité par l'intervention de puissances favorables et l'explication de l'échec par des puissances hostiles. Actuellement encore, quand nous suivons nos tendances spontanées, dans le jeu par exemple, nous obéissons à des croyances du même genre quoique plus voilées : on encourage la bille de la roulette par une tension de tout l'être vers elle, on croit superstitieusement à la veine. Ceci n'implique pas l'indifférence aux causes naturelles chez le primitif, qui ne fait pas intervenir les causes mystiques quand l'homme n'est pas en jeu. Tout événement grave et non seulement l'incertitude de l'avenir produit une transposition imaginative du même genre, parce que sous le choc notre conscience, « débarrassée de l'acquis », se trouve « rendue à sa simplicité originelle ». P. 161.

α) Parmi les *formes élémentaires* qu'expliquent les tendances que nous venons de décrire il y a d'abord la *magie*. Celle-ci n'est pas issue de la croyance à une force occulte répandue dans toute la nature, *mana*, *orenda*, etc., au contraire cette croyance fut le résultat de la pratique magique exercée dès l'origine ; l'homme

chargeant la nature de continuer l'action qu'il ne pouvait pas poursuivre... L'homme a agi ainsi, parce que d'instinct il humanisait les choses, les faisait sympathiser avec lui et que sans cela l'élan vital aurait été brisé. Une technique pratiquée à froid n'est venue qu'ensuite. Manipulant la matière, la magie peut servir accidentellement la science, mais en soi elle est l'inverse de la science qui implique effort d'invention et d'accueil, tandis que la magie favorise la paresse en substituant le désir au vouloir. C'est pourquoi cette dernière recule dans la mesure même des progrès scientifiques, bien que nous y ayons encore tendance. La magie fait partie de la religion inférieure, étant comme elle une précaution prise contre les dangers de l'intelligence. Mais, dans la région moyenne des phénomènes religieux, celle des dieux, il y a opposition entre elles : égoïsme, contrainte, objet impersonnel du côté de la magie, désintéressement, prière, rapports avec des personnalités du côté de la religion. Toutes deux divergent à partir d'une origine commune tout en continuant à se heurter réciproquement.

β) *La croyance aux esprits* ne fut pas la première forme de la spéculation. L'humanité n'a pas commencé, en fait de religion, par des vues théoriques : animisme où chaque être a son âme, préanimisme où règne une forme impersonnelle répandue dans le tout. Il y a d'abord eu les exigences de la vie : « la religion étant coextensive à notre espèce doit tenir à notre structure. » P. 187. L'animal ne regarde que ce qui concerne ses besoins et se comporte comme si tout était combiné en vue de son bien... L'homme qui réfléchit se sentirait perdu dans l'immensité de l'univers, si l'instinct ne suscitait pas chez lui l'image antagoniste d'une « conversion » des choses et des événements vers lui. Ensuite l'intention de la nature ou bien sera de plus en plus matérialisée et la magie tentera de la conquérir par force, ou bien elle sera abordée par le côté moral et personnalisée pour devenir objet de prière. Il y a une donnée des sens immédiate, l'action bienfaisante ou malfaisante vue tout d'abord et se suffisant à elle-même. Ce sera l'esprit à l'état premier. L'esprit diffère du dieu parce qu'il est strictement localisé et sans personnalité nette. Les âmes des morts viennent rejoindre les esprits et les préparent à devenir des personnes. La croyance aux esprits est universelle, elle n'est pas loin des origines, sans être tout à fait originelle et « l'esprit humain passe naturellement par elle avant d'arriver à l'adoration des dieux ». P. 192.

γ) Avant d'arriver aux dieux, il faut ouvrir une parenthèse sur la *zoolâtrie* et le *totémisme*. A une époque où l'intelligence n'avait pas encore fait ses preuves, l'animal en imposait par son absence d'hésitation et son silence qui paraissait fait de mystère et de dédain. Puis on voit en lui une qualité dominante et simple qu'on cherche à capter comme on avait capté les actions. Ainsi, au sortir de la religion primitive, on avait le choix entre le culte des esprits et celui des animaux. Dans l'animal, ce qui importe c'est le genre, tandis que chez l'homme c'est l'individu qui intéresse. Cela peut faire comprendre le totémisme qui consiste à vénérer une espèce animale ou végétale ou même une simple chose, comme le patron, le « totem » d'un clan. Chaque membre du clan est le totem, ce qui n'est pas une identification : « notre verbe être a des significations que nous avons peine à définir. » P. 194. Il s'agit là, en somme, d'un moyen de se différencier d'autres groupes, ce qui correspond à un intérêt vital, car on évite ainsi par l'exogamie la dégénérescence qui résulte de l'union entre proches. L'exogamie a pu d'ailleurs tomber en cours de route.

δ) *Le dieu*, à la différence de l'esprit est une personne avec qualités, défauts, caractère, nom, relations définies avec d'autres dieux, fonctions importantes et

spéciales. Dénué de ces qualifications, l'esprit est plus près de « la représentation religieuse vraiment originelle qui est celle d'une présence efficace, d'un acte plutôt que d'un être ou d'une chose ». P. 199. Le populaire reste attaché aux esprits, la partie éclairée de la nation préfère les dieux, ce qui fait que la marche au polythéisme est un progrès. Cette marche est d'ailleurs le caprice même : divinités locales grandissant avec la cité et devenant divinités nationales, dieux absorbant d'autres dieux, souverains divinisés, dieux-fonctions, dieux agricoles, surtout au début, dieux présidant aux régions de l'univers, dieux-astres, les panthéons sont des Babels. Les anciens dieux ont tendance « à s'enrichir d'attributs moraux quand ils avancent en âge ». P. 206.

La religion étant action plus que spéculation, s'entretient par des exercices répétés, rites et cérémonies, dont la croyance aux dieux est l'occasion, de là résulte « une solidarité du dieu et de l'hommage qu'on lui rend ». P. 214. C'est ainsi que, tandis que dans la religion dynamique la prière, élévation de l'âme, n'a pas besoin de paroles, dans la religion statique sa forme extérieure importe beaucoup. Celle-ci contribue à donner au dieu plus d'objectivité, parce que les mouvements naissants ou accomplis convertissent, en règle générale, la représentation en chose. Quant au sacrifice, c'est sans doute une offrande faite en vue d'acheter la faveur du dieu ou d'apaiser sa colère, mais c'est aussi un repas fait avec le dieu auquel il donne plus de force et dont — arrière-pensée à peine consciente — il assure plus solidement l'existence.

e) On a pu adjoindre des *philosophies* aux religions statiques, mais religion et philosophie restent essentiellement distinctes : d'un côté l'action, de l'autre la pensée. A l'origine religion et morale ont coïncidé, mais par la suite la religion statique s'est appliquée non pas au maintien des obligations morales d'un caractère général qui ont évolué à part, mais au renforcement de groupes clos, ce qui fait que chez elle la fonction nationale a primé la fonction morale.

Sous toutes ces formes la religion statique est bien « une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence », p. 219; perturbation et fabulation s'annulant dans un acte simple en lui-même, bien que l'analyse y découvre de multiples aspects.

b) *La religion dynamique*. — Avec la religion dynamique (c. III), nous entrons dans un autre monde.

a. *Il y a en effet deux sens du mot religion*. — Destinée à « combler chez les êtres doués de réflexion un déficit éventuel de l'attachement à la vie », p. 225, la religion le fait sous sa forme statique par l'exercice de la fonction fabulatrice installée au cœur même de l'intelligence. Sous sa forme dynamique, elle tend au même but, « mais en remontant pour reprendre de l'élan dans la direction même d'où l'élan était venu », p. 226, en intensifiant et en complétant en action la frange d'intuition qui est restée attachée à l'intelligence. Dans ce second cas on se laisse pénétrer « sans que la personnalité s'y absorbe », p. 226, par un être qui peut immensément plus que nous, il y a amour de ce qui n'est qu'amour, don à l'humanité tout entière, confiance transfigurée, détachement de chaque chose en particulier, fait de l'attachement à la vie en général.

Pourquoi donner le même nom à deux choses si différentes? D'abord parce qu'elles tendent toutes deux à la sécurité et à la sérénité, le vrai mysticisme d'ailleurs — qui est la religion dynamique par essence — se jouant d'obstacles avec lesquels la nature a dû composer dans l'ordre statique, ce qui fait qu'il est nécessairement exceptionnel. Ensuite il y a en tout homme quelque chose qui fait écho à ce vrai mysticisme; sub-

sistant, bien que touchée par lui, la religion statique garde ses éléments, « mais magnétisés et tournés dans un autre sens par cette aimantation ». P. 230. Il se crée ainsi une religion mixte d'où résultent « des différences apparentes de degré entre deux choses qui diffèrent radicalement de nature » (p. 229), et on emploie des formules presque vides qui font surgir ici ou là l'esprit capable de les remplir.

b. *Religion dynamique et mysticisme*. — C'est dans le mysticisme que M. Bergson cherche la religion dynamique, mais il y a mysticisme et mysticisme. Il faut d'abord étudier « la direction commune des élans qui n'ont pas abouti », pour montrer « comment le saut brusque qui fut définitif n'eut rien d'accidentel ». P. 231.

α) *Mysticisme différent du christianisme*. — La plupart des mystères grecs n'eurent rien de mystique. P. 231. Mais sur tel de ces mystères il peut y avoir l'empreinte d'une personnalité dont il aurait fait revivre l'esprit, et l'enthousiasme, même bacchique, peut annoncer certains états mystiques. L'évolution de la pensée grecque fut, dans l'ensemble, purement rationnelle, néanmoins il y eut, et dans l'orphisme qui y pénétra au début, et dans le néoplatonisme qui fut son dernier épanouissement, « un effort pour aller chercher au delà de l'intelligence une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante ». P. 235. Mais le vrai mysticisme ne fut pas atteint. On peut le définir comme un mouvement dont « l'aboutissement est une prise de contact et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine ». P. 235. Or le mysticisme plotinien alla jusqu'à l'extase, mais « il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine ». P. 236. Plotin ne proclame-t-il pas, en effet, que « l'action est un affaiblissement de la contemplation »? (*Troisième Ennéade*, I. VIII, c. IV.)

Dans l'Inde — là où l'on pratique le mysticisme, ce qui est loin d'être le fait de tous — ce mysticisme ne se distingue pas radicalement de la dialectique, comme en Grèce. Il y a un mélange de ces deux activités spirituelles, ce qui d'ailleurs les empêche l'une et l'autre d'aboutir au terme de leur effort. Mais par l'une et par l'autre on s'efforçait de faire un bond au-delà de la nature, soit en suivant le *yoga*, production artificielle d'états hypnotiques, soit en pratiquant la connaissance non pas pour elle-même mais comme un moyen d'échapper à une existence trop cruelle par le renoncement, conçu comme une absorption dans le Tout ainsi qu'en soi-même. L'illumination bouddhique, en particulier, achemine l'âme au delà du bonheur et de la souffrance, parce qu'au delà de la conscience. Mais ce mysticisme s'arrête à mi-chemin, détaché de la vie humaine, n'atteignant pas néanmoins à la vie divine : il n'est pas « le don total et mystérieux de soi-même », il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine, il a été étouffé par le pessimisme. C'est seulement quand le christianisme, que la civilisation occidentale porte toujours avec elle, même sous sa forme industrielle, a fait tressaillir l'âme hindoue qu'un Ramakrishna, un Vivekananda ont atteint un mysticisme ardent, agissant, libérant l'homme du poids écrasant de la nature.

β) *Le mysticisme chrétien*. — « Le mysticisme complet est en effet celui des *grands mystiques chrétiens*... Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points d'aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre

dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue; un immense courant de vie les a ressaisis; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres! » P. 243.

Ce ne sont pas des malades, car ils sont doués d'une santé mentale exceptionnelle, qui « se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur » P. 144. Sans doute on constate chez eux des états anormaux, mais les grands mystiques eux-mêmes ne leur accordent qu'une importance secondaire et déclarent qu'ils doivent être dépassés pour atteindre le terme qui est « l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine », p. 245, et enfin ils sont très explicables par le bouleversement que produit inévitablement le passage du statique au dynamique et constituent la rançon du mysticisme supérieur et non pas sa cause.

C'est à une union parfaite de volonté avec Dieu qu'ils tendent. Après l'illumination, puis le vide de la nuit obscure, après que l'extase est tombée, et en troisième lieu une phase de préparation finale où l'âme élimine tout ce qui n'est pas « assez pur, assez résistant, assez souple » pour que Dieu l'utilise, vient l'union totale et définitive : « Désormais c'est pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir. Une science innée, ou plutôt une innocence acquise, lui suggère ainsi du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique. L'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une immense dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie. Maintenant les visions sont loin : la divinité ne saurait se manifester au dehors à une âme désormais remplie d'elle. Plus rien qui paraisse distinguer essentiellement un tel homme des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande est au contraire son humilité. Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine. » P. 249.

Pour juger les grands mystiques à toute leur valeur, il ne suffit pas de décrire leur état intime il faut encore considérer la *renovation* qu'ils opèrent autour d'eux, puisqu'ils sont tout orientés vers l'action. « Car l'amour qui le consume (le grand mystique) n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. » P. 249. Cet amour n'est ni une conclusion de la raison montrant tous les hommes participant à une même essence, froid idéal sans efficacité vraie, ni l'intensification

d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme, car l'instinct naturel porte les sociétés closes plutôt à la lutte qu'à l'entente. Ce n'est ni du sensible, ni du naturel, c'est l'un et l'autre implicitement et beaucoup plus... « Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses, coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. » P. 250-251. C'est l'élan même de vie « communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière » P. 251.

Comment le mystique résistera-t-il? Voici la situation devant laquelle il se trouve : « L'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre? » P. 251. Deux méthodes sont possibles. Ou bien un immense système de machines, doublé d'ailleurs d'une organisation politique et sociale assurant au machinisme sa véritable destination, libérerait l'homme pour ses tâches spirituelles; mais cela ne va pas sans risque de voir le machinisme, simple moyen, devenir le but et ne pourra en tout cas se réaliser que tardivement. Ou bien on créera une élite, une petite société spirituelle, des couvents, des ordres religieux qui garderont l'élan mystique, bien que déjà affaibli, pour l'heure lointaine du changement profond des conditions matérielles imposées à l'homme.

D'ailleurs le grand mystique (et il s'agit ici du mystique chrétien) ne travaille pas sur une table rase. Il part d'une théologie qui a précisément capté un courant de mysticité, et il s'en sert pour exprimer ses expériences. Sans doute la religion et la théologie qu'il professe dans son mysticisme même ont dû se faire comprendre d'une humanité assez ordinaire, qui ne saisisait le nouveau que comme une suite de l'ancien, et l'ancien est « d'une part ce que la philosophie grecque avait construit, et d'autre part ce que les religions antiques, avaient imaginé ». P. 255. « Mais rien de tout cela n'était essentiel : l'essence de la nouvelle religion devait être la diffusion du mysticisme. Il y a une vulgarisation noble, qui respecte les contours de la vérité scientifique, et qui permet à des esprits simplement cultivés de se la représenter en gros jusqu'au jour où un effort supérieur leur en découvrirait le détail et surtout leur en fera pénétrer profondément la signification. Du même genre paraît être la propagation de la mysticité par la religion. En ce sens la religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science. »

Mais quel est le mysticisme premier qui s'est cristallisé dans la religion chrétienne? La réponse est simple. « Par le fait à l'origine du christianisme il y a le Christ. » « Les grands mystiques... se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles. » P. 256. La religion des prophètes d'Israël est restée trop nationale, son Dieu trop sévère, ses rapports avec ce Dieu trop peu intimes pour que le judaïsme fût un mysticisme complet. Mais elle a contribué plus qu'aucune autre à susciter le mysticisme chrétien, n'étant pas contemplation pure, mais créant par sa passion de la justice l'élan nécessaire pour passer de la pensée à l'action.

3. *De la religion dynamique à Dieu.* — C'est du mysticisme ainsi décrit dans sa nature, son action et son

origine que M. Bergson part pour construire la *méta-physique* et prouver tout d'abord l'existence de Dieu.

Il rejette les preuves que Platon et Aristote ont données de celle-ci, parce qu'elles se ramènent à des hiérarchies d'idées et que les idées sont d'origine sociale et non transcendante. Pour simplifier et coordonner le travail sur les choses, on les réduit en catégories peu nombreuses, propriétés ou états stables « cueillis le long d'un devenir ». P. 260. Le repos apparent qui intéresse notre action se trouve ainsi élevé au-dessus de la mutabilité, on mesure le mouvement par l'écart entre le point où est le mobile et celui où il devrait être, « la durée devient ainsi une dégradation de l'être, et le temps une privation d'éternité ». Et par là se posent toute une série de faux problèmes.

Reste alors l'expérience mystique. Nous avons déjà vu que chez les grands mystiques elle ne dérive pas des états pathologiques qui peuvent lui être concomitants. Mais de plus, et c'est le point capital dans la question qui nous occupe, « les mystiques chrétiens s'accordent étonnamment entre eux ». Pour atteindre la déification définitive, ils passent par une série d'états. Ces états peuvent varier de mystique à mystique, mais ils se ressemblent beaucoup. En tout cas la route parcourue, à supposer que les stations la jalonnent différemment, aboutit au même terme. Dans les descriptions de l'état définitif on retrouve les mêmes expressions, les mêmes images, les mêmes comparaisons, alors que les auteurs ne se sont généralement pas connus les uns les autres. On réplique qu'ils se sont connus quelquefois et que d'ailleurs il y a une tradition mystique, dont tous les mystiques ont pu subir l'influence. Nous l'accordons, mais il faut remarquer que les grands mystiques se soucient peu de cette tradition : chacun d'eux a son originalité qui n'est pas voulue, qui n'a pas été désirée, mais à laquelle on sent bien qu'il tient essentiellement : elle signifie qu'il est l'objet d'une faveur exceptionnelle encore qu'imméritée. Dirait-on que la communauté de religion suffit à expliquer la ressemblance, que tous les mystiques chrétiens se sont nourris de l'Évangile, que tous ont reçu le même enseignement théologique ? Ce serait oublier que, si les ressemblances entre les visions s'expliquent en effet par la communauté de religion, ces visions tiennent peu de place dans la vie des grands mystiques ; « elles sont vite dépassées et n'ont à leurs yeux qu'une valeur symbolique ». La communauté de tradition et d'enseignement n'explique donc que les ressemblances extérieures ; mais l'accord profond de ces grands mystiques « est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication. Que sera-ce si l'on considère que les autres mysticismes anciens ou modernes, vont plus ou moins loin, s'arrêtent ici ou là, mais marquent tous la même direction ? » P. 264-265.

A cet accord foncier des expériences il faut joindre la révélation du mysticisme chrétien sur la nature de Dieu : « Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir, s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable, parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne, et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme. Il pensera, par exemple, à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion : jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même ; elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. Ja-

mais non plus elle n'a été aussi chargée de pensée, s'il est vrai, comme nous le disions, qu'il y ait deux espèces d'émotions, l'une infra-intellectuelle, qui n'est qu'une agitation consécutive à une représentation, l'autre supra-intellectuelle qui précède l'idée et qui est plus qu'idée, mais qui s'épanouirait en idées si elle voulait, âme toute pure, se donner au corps. » P. 270.

Ce témoignage de l'expérience mystique « ne peut apporter au philosophe la certitude définitive », p. 265, mais elle peut être corroborée par l'expérience sensible et la corroborer à son tour, de telle sorte qu'une addition de probabilités équivaille à la certitude. Or « de fait les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos premiers travaux. Une énergie créatrice qui serait amour et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissés tomber hors d'elle. Dans chacun de ces mondes, élan vital et matière brute seraient les deux aspects complémentaires de la création, la vie tenant de la matière qu'elle traverse sa subdivision en êtres distincts, et les puissances qu'elle porte en elle restant confondues ensemble dans la mesure où le permet la spatialité de la matière qui les manifeste. Cette interpénétration n'a pas été possible sur notre planète : tout porte à croire que la matière qui s'est trouvée ici complémentaire de la vie était peu faite pour en favoriser l'élan. L'impulsion originelle a donc donné des progrès évolutifs divergents, au lieu de se maintenir indivisée jusqu'au bout. Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire. L'humanité, qui est au bout de cette ligne, tourne dans ce cercle. Telle était notre conclusion. Pour la prolonger autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l'indication du mystique. Le courant vital qui traverse la matière, et qui en est sans doute la raison d'être, nous le prenions simplement pour donné. De l'humanité, qui est au bout de la direction principale, nous ne nous demandions pas si elle avait une autre raison d'être qu'elle-même. Cette double question, l'intuition mystique la pose en y répondant.

« Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers et c'est pourquoi l'univers a surgi. Dans la portion d'univers qu'est notre planète, probablement dans notre système planétaire tout entier, de tels êtres pour se produire ont dû constituer une espèce et cette espèce en nécessita une foule d'autres, qui en furent la préparation, le soutien ou le déchet : ailleurs il n'y a peut-être que des individus radicalement distincts, à supposer qu'ils soient encore multiples, encore mortels ; peut-être aussi ont-ils été réalisés d'un seul coup et pleinement. Sur la terre, en tout cas, l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait, si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les mystiques. Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie. » P. 275-276.

M. Bergson fait suivre ces considérations essentielles de brèves remarques sur le *problème du mal* et la *survie*. Il observe que la souffrance physique est due bien souvent « à l'imprudence et à l'imprévoyance, ou à des goûts trop raffinés, ou à des besoins artificiels ». p. 279, que la souffrance morale souvent amenée par notre faute ne serait « pas aussi aiguë si nous n'avions surexcité notre sensibilité au point de la rendre malsaine », *ibid.*, que l'humanité dans son ensemble juge la vie bonne, puisque'elle y tient et qu'il y a la joie suprême du mystique. Quant à la *survie*, à la preuve fournie par ses ouvrages précédents de l'indépendance de l'âme par rapport au corps, surtout à propos de la mémoire, il ajoute ce fait de la participation de l'essence divine par les mystiques, pour aboutir non pas simplement à ce sujet, au peut-être? de *L'évolution créatrice* mais à « une probabilité capable de se transformer en certitude ». P. 284.

2^o Critique. — Presque tous les recenseurs du livre sur *Les deux sources de la morale et de la religion* y ont vu des œuvres les plus marquantes de ce temps. Ils y ont loué à peu près unanimement la puissance de la synthèse, la finesse des analyses, un style qui suit admirablement le mouvement même de la vie intérieure.

Nous, chrétiens, devons être reconnaissants à M. Bergson du témoignage qu'il a apporté à la transcendence de notre religion en y montrant le type de la religion supérieure et dynamique, différente *par nature* des religions statiques, en élevant ses grands mystiques bien au-dessus de ceux de la Grèce ou de l'Inde, en proclamant Jésus comme le seul maître ayant pleinement vécu la vie mystique, en montrant dans la justice et la charité évangélique le seul vrai remède à nos maux (ceci dans le dernier chapitre). Le dédain de certains philosophes pour le christianisme, du moins pour le christianisme historique, fait ressortir l'heureuse originalité à cet égard de l'auteur des *Deux sources*.

1. *Objections injustifiées*. — Il faut en plus de la reconnaissance de ce mérite éminent écarter des objections injustifiées.

a) M. Bergson *n'est pas panthéiste*. Depuis une lettre écrite par lui au P. de Tonquédec, le 12 juin 1911 (voir *Études*, 20 février 1912, p. 515) on ne pouvait plus en douter puisqu'il y disait : « Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de *L'évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la *réfutation du monisme et du panthéisme* en général. Mais pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux... » Or, c'est précisément dans *Les deux sources* que ces problèmes sont abordés et nous y lisons sur la nature de Dieu les *précisions* suivantes : Ce que le mysticisme dit clairement « c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même [c'est le *Deus caritas* est de saint Jean]. A cette indication s'attache la philosophie qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme ». P. 270. (Le contexte montre clairement que ce philosophe n'est autre que M. Bergson lui-même.) Un peu plus loin, une autre déclaration rend le même son nettement « personnaliste » : « Des êtres ont été appelés à l'existence qui

étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. *Distincts de Dieu*, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers et c'est pourquoi l'univers a surgi. » P. 276. On a objecté que telle ou telle phrase trahirait le panthéisme latent de M. Bergson, phrase qu'on citait d'ailleurs en la détachant de son contexte. Voici un des passages allégués dans ce sens. « A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. *Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même*. » On a conclu de ces derniers mots que Bergson identifiait Dieu avec l'élan vital, c'est-à-dire le confondait avec le monde lui-même. Or rien n'indique une telle identification dans tout le reste du livre et de plus, c'est M. Bergson lui-même qui nous l'a dit, *si*, dans la phrase incriminée, signifie *puisque* et non pas *à moins que*.

En somme, s'il doit y avoir en Dieu quelque chose qui lui permette d'agir sur notre durée, *Il n'est pas dans notre durée*. (Parole de M. Bergson à l'auteur.)

b) M. Bergson *n'est pas subjectiviste*. On a déduit ce prétendu subjectivisme du fait qu'il a constamment recours à l'expérience. Mais, s'il y a en effet une théorie de l'expérience religieuse qui est du subjectivisme pur (voir ici l'art. *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. V, col. 1786-1868), il est une autre espèce et une autre doctrine de l'expérience religieuse qui est de tradition catholique certaine et constante. « Les personnes divines, écrit saint Thomas, en imprimant en quelque sorte leur sceau sur nos âmes y laissent certains dons... Il en résulte que cette connaissance est, d'une certaine façon, *expérimentale*. *Ipsæ personæ divinæ quædam sui signatione in animabus nostris relinquunt quædam dona... Unde cognitio ista est quasi experimentalis*. » In 1^{um} Sent., dist. XIV, q. XI, a. 2, ad 2^{um}. Remarquez que les dons du Saint-Esprit dont parle saint Thomas ne sont pas le privilège des seuls mystiques, mais la grâce même de la confirmation, que normalement tous les chrétiens doivent recevoir. « C'est un fait, dit Jean de Saint-Thomas, un très pur thomiste, qu'on trouve souvent cette connaissance mystique et affective chez des hommes simples et sans culture qui, cependant, ont un sens parfait des réalités spirituelles. Cette connaissance n'est donc pas fondée sur l'étude et la métaphysique discursive, mais sur l'expérience. *Constat etiam multoties inveniri istam mysticam et affectivam cognitionem in hominibus simplicibus et idiotis qui tamen optime sentiunt de spiritualibus : ergo ista cognitio non fundatur in studio, et quasi metaphysico cursu, sed in experientia*. *Opera*, éd. Vivès, t. VI, p. 60. Quiconque a lu saint Jean de la Croix sait que le mot expérience est un de ses termes favoris, or Jean de la Croix a été proclamé docteur de l'Eglise. Quant aux modernes, voici une phrase significative de Scheeben : « La connaissance contemplative et, pour ainsi dire, *expérimentale*, est si peu identique à la science acquise uniquement par l'étude, qu'elle peut subsister sans elle, bien qu'elle marche ordinairement sous elle. » *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I, p. 412.

c) On a aussi reproché à M. Bergson un certain *biologisme* qui ramènerait tout à la vie physique. On a invoqué en particulier, pour fonder ce reproche, le passage suivant : « Si la société se suffit à elle-même, elle est l'autorité suprême. Mais, si elle n'est qu'une des déterminations de la vie, on conçoit que la vie qui a dû déposer l'espèce humaine en tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront retrempees en elle pour aider la société à aller plus loin. Il est vrai qu'il aura fallu pousser jusqu'au principe même de la vie. Tout est obscur, si l'on s'en tient à de simples manifestations, qu'on les appelle toutes ensem-

ble sociales ou que l'on considère plus particulièrement dans l'homme social, l'intelligence. Tout s'éclaire au contraire, si l'on va chercher, par delà ces manifestations, la vie elle-même. Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique. » *Les deux sources*, p. 102, 103.

Mais, remarquons-le, il s'agit d'un sens très compréhensif du mot biologie, sens qu'il n'a pas encore dans le langage courant. Or ce sens fait penser à certains textes où saint Paul donne une portée cosmique à l'incarnation et à la rédemption, et établit ainsi un lien très étroit entre le monde physique et le monde spirituel. « J'estime, écrivait l'apôtre aux Romains, que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en vous. Aussi la création attend-elle avec un grand désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en effet, a été assujettie à la vanité — non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière, *πάντα ἡ κτίσις*, gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. » Rom., VIII, 18-22.

Dans l'épître aux Colossiens « il y a non seulement la création du monde par le Fils de Dieu, mais une création en lui, une orientation du monde entier vers lui, et une cohérence de toutes choses par sa médiation ». Col., I, 15-20. (Commentaire du P. Huby.)

2. *Difficultés sérieuses.* — Ces objections injustifiées écartées, restent des difficultés plus sérieuses.

a) *L'exposé de M. Bergson ne tient pas compte de l'existence de l'idée de Dieu chez les primitifs que nous avons établie plus haut.* — Nous avons exposé et critiqué la doctrine des *Deux sources* dans plusieurs articles de la *Semaine religieuse* de Paris (25 juin, 9 et 16 juillet 1932); dans celui du 9 juillet nous écrivions : « On s'étonne que M. Bergson, si attentif à tous les progrès de la science, se taise sur ces orientations nouvelles de l'ethnographie religieuse (étude des religions des divers peuples). On peut conjecturer que, rattachant à la religion statique le préanimisme [auquel il adhère en ce qui concerne cette religion, d'accord en cela avec la grande majorité des ethnologues non catholiques], et réservant son intérêt à la forme supérieure et dynamique de la religion, il n'a accordé que peu d'importance, en somme, aux idées de Durkheim [et des préanimistes non Durkheimiens] et en a pris congé après leur avoir fait la politesse d'un examen sympathique.

« En tout cas, l'Église catholique enseigne que l'humanité a commencé par la foi en Dieu, impliquée dans cet état de sainteté, et de justice où Adam avait été établi. Concile de Trente, IV^e sess., can. 1 : *Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.* On remarque que par l'emploi de l'expression *constitutus*, préférée à celle de *creatus*, le concile a voulu éviter de trancher la question de savoir si Adam avait été créé dans l'état de justice et de sainteté ou élevé à cet état après coup. Il n'est donc pas de foi que la connaissance parfaite de Dieu résulte chez l'homme de l'état où il aurait été créé dès le début. L'humanité divine dont M. Bergson dit qu'elle « aurait dû théoriquement exister à l'origine », p. 256, a réellement existé au début ou presque au début. D'ailleurs, on peut trouver singulier que notre philosophe ne l'admette pas. Dieu selon lui (et selon la doctrine catholique), a créé l'homme pour l'aimer et en être aimé et c'est à ce double amour

que tend tout l'élan vital, d'après les *Deux sources*. De plus, M. Bergson estime que la création de l'homme suppose un bond en avant, une mutation brusque où cet élan vital a concentré ses énergies. Comment l'évolution n'aurait-elle pas alors obéi plus que jamais à la direction essentielle que lui avait imprimée le premier amour et rapproché intimement Dieu et l'homme, pour lequel, toujours au dire de M. Bergson, tout notre monde existe et se développe? Des croyances élevées ne devaient-elles pas répondre aux premières et fraîches intuitions de la créature privilégiée? [Adam aurait été ainsi, du moins avant la chute, le premier des grands mystiques]. Libre ensuite au penseur et à l'ethnologue de s'arrêter aux ravages de l'animisme [qui ne sont que trop certains] et même du préanimisme; du point de vue de l'orthodoxie, nous ne verrions rien à y objecter, attribuant cette dégénérescence au péché originel. Mais, alors que toute chair avait corrompu sa voie, comme dit la Bible (Gen., VI, 11-12) de la période immédiatement antérieure au déluge : « Or la terre se corrompit devant Dieu et se remplit de violence. Dieu regarda la terre et voici qu'elle était corrompue, car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre », quelques âmes [Noé et ses proches, nous enseigne la Bible pour la période indiquée] n'auraient-elles pas pu garder la nostalgie du Paradis perdu? » *Op. cit.*, p. 39-40.

M. Bergson avait bien voulu lire les bonnes feuilles de nos articles avant leur publication, et nous laissa l'interroger dans une interview de deux heures sur son ouvrage, interview qui parut dans *La vie catholique*, du 7 janvier 1932, après qu'il l'eût revue et qu'il eût rédigé lui-même une notable partie de ses déclarations.

Aux craintes exprimées par nous qu'il n'eût systématiquement laissé de côté les données fermes que semblent établir les travaux récents de A. Lang et du P. Schmidt, M. Bergson répondit qu'il était au courant de ces travaux, mais que les vues auxquelles ils aboutissaient lui semblaient insuffisamment fondées. Pour sa part, il leur préférerait les conclusions auxquelles étaient arrivés les ethnologues : l'humanité primitive aurait eu plutôt l'idée vague et grossière d'une force diffuse dans le monde (*mana*), sur laquelle d'ailleurs elle était incapable de spéculer. La connaissance du Dieu personnel et unique a demandé sans doute un certain temps de maturation de la pensée et de l'âme humaines. Ce que nous avons dit plus haut du caractère primitif de l'idée de Dieu montre l'insuffisance de la réplique.

b) *M. Bergson croit que pendant un certain temps — ce certain temps se chiffrait sans doute par des dizaines, peut-être des centaines de millénaires — l'humanité n'aurait connu que la religion statique.* — Au moment où il passe de la notion d'esprits à celle de dieux, il fait la remarque suivante : « Nous croyons que, pour pénétrer jusqu'à l'essence même de la religion et pour comprendre l'histoire de l'humanité, il faudrait se transporter tout de suite, de la religion statique et extérieure dont il a été question jusqu'à présent, à cette religion dynamique, intérieure, dont nous traiterons dans le prochain chapitre. La première était destinée à écarter des dangers que l'intelligence pouvait faire courir à l'homme : elle était infra-intellectuelle. Ajoutons qu'elle était naturelle, car l'espèce humaine marque une certaine étape de l'évolution vitale; là s'est arrêté, à un moment donné, le mouvement en avant; l'homme a été posé alors globalement, avec l'intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer : magie et animisme élémentaire, tout cela était apparu en bloc, tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société l'un et l'autre bornés dans leurs ambitions,

qu'avait voulu la nature. Plus tard, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place : il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant dans le courant évolutif. Ce fut la religion dynamique, jointe sans doute à une intellectualité supérieure, mais distincte d'elle. La première forme de la religion avait été infra-intellectuelle : nous en savons la raison. La seconde, pour des raisons que nous indiquerons, fut supra-intellectuelle. *C'est en les opposant tout de suite l'une à l'autre qu'on les comprendrait le mieux.* Seules, en effet, sont essentielles et pures ces deux religions extrêmes. Les formes intermédiaires qui se développèrent dans les civilisations antiques, ne pourraient qu'induire en erreur la philosophie de la religion, si elles faisaient croire qu'on a passé d'une extrémité à l'autre par voie de perfectionnement graduel : erreur sans doute naturelle, qui s'explique par le fait que la religion statique s'est survécue en partie à elle-même dans la religion dynamique. » P. 197-198. Notons aussi que, dans l'interview citée plus haut, M. Bergson affirme la nécessité d'un temps de maturation pour que notre « médiocre » humanité accède à la religion dynamique. Il y aurait donc eu une période religieuse de « statisme » pur, ce qui implique, qu'on le remarque bien, que pendant longtemps la religion a été purement utilitaire, ne visant qu'à se servir des forces invisibles supposées en œuvre dans la nature et nullement à entrer en rapport d'intimité quelque peu cordiale avec elles, et qu'aussi elle a été, pendant aussi longtemps, un produit de l'hallucination fabulatrice, et uniquement un tel produit.

Nous avons peine à le croire, car, alors même, il y avait la poussée de l'élan vital qui devait aboutir à tout autre chose, c'est-à-dire à une religion d'amour et à l'expérience même du Dieu véritable et il y avait aussi ce Dieu, auquel croit M. Bergson. Et l'homme poussé par cet élan et le Père céleste n'ont-ils donc jamais pu se rencontrer dans la confiance et la miséricorde, dans la foi et la vérité pendant d'interminables millénaires. Quand M. Loisy était encore dans l'Église, il écrivait la belle page que voici :

« Il est certain que, dans les premiers temps, d'affreuses ténèbres que les siècles n'ont fait que rendre plus épaisses ont recouvert à peu près toute l'humanité. Mais qui oserait soutenir et qui pourrait prouver que cette nuit sombre a également enveloppé durant les siècles sans histoire tous les représentants de l'humanité sur tous les points du globe où ils étaient répandus ? Les géologues essaient d'évaluer approximativement le temps qu'il a fallu à une couche de terrain pour se former : quel philosophe se ventera de déterminer le temps qu'il a fallu à l'homme pour trouver Dieu ? La nature ne tient pas le même langage à tous les hommes, et tous ne la regardent pas de la même façon. On veut nous montrer l'humanité primitive dans un état d'effarement perpétuel en face des éléments, comme si les éléments, toujours et partout n'avaient pu que l'effrayer. (Ici M. Loisy a en vue Renan, H. Bergson a une théorie plus nuancée que la renanienne sur l'origine de la religion, même statique.) N'y eut-il donc jamais un seul être humain qui, dans le silence d'une nuit sans nuages, leva tranquillement son regard vers le ciel, sentit la paix universelle des choses entrer dans son âme, et, sous l'harmonieuse unité du monde visible, devina son invisible auteur ? Faldait-il donc pour cela beaucoup de syllogismes ou une connaissance approfondie de la nature ? [Il fallait même peut-être un moindre effort d'imagination que pour croire aux fantômes créés par la fonction fabulatrice.] Et que savons-nous si, pendant que quelques individus mieux doués intellectuellement et moralement, placés dans des conditions d'existence relativement supportables, observaient curieusement le monde et cherchaient Dieu, Dieu de son côté n'avait pas un regard de préférence et ne les cherchait pas ? En pareille conjoncture il y a chance pour qu'on se trouve. Ernest Renan historien d'Israël, dans *Renan angélique romaine*, t. II, 1896, p. 260.

Curiosité de l'esprit, ou peut-être aussi cri d'appel instinctif vers une Bonté suprême, au moins vague-

ment devinée ou pressentie, fait psychologique qui lui aussi ne serait pas plus compliqué que la création subconsciente d'un fantôme sauveur.

Puis, si nous passons des conjectures aux faits, rappelons tout d'abord que le caractère primitif de l'idée de Dieu a été démontré plus haut [au sens relatif que nous avons dit], et qu'à lui seul il suffit à renverser l'édifice si ingénieusement construit par M. Bergson, traitant de la religion statique pure. De plus les primitifs actuels, les seuls que nous connaissions, prient et dans toute prière, même intéressée, il y a au moins une ébauche d'intimité avec un être divin personnel. D'ailleurs l'être suprême des primitifs est assez généralement un Père, et traiter Dieu comme un Père, c'est avoir envers lui un élan de confiance qui fait sortir du « statique » pur. Voici, par exemple, une touchante prière de Pygmées de l'Afrique équatoriale et une prière désintéressée, de pur hommage, lors de la consécration de l'enfant mâle nouveau-né : « A toi le Créateur, à toi le Puissant, j'offre cette plante nouvelle, fruit nouveau de l'arbre ancien. Tu es le Maître, nous sommes tes enfants, à toi, le Créateur, à toi le Puissant. » G. Rabreau, *Dieu*, Paris, 1933, p. 50. Heiler, qui, dans son livre sur *La prière*, trad. fr., Paris, 1931, traite longuement de la prière primitive, la définit comme la fréquentation d'un dieu vivant et présent où l'homme « vide son cœur » et il estime que « toute prière naïve — non pas seulement celle des multitudes populaires, mais aussi celle des grands génies, des prophètes et des saints, des poètes et des artistes — n'est au fond que de la prière primitive ». P. 163.

M. Bergson reconnaît d'ailleurs qu'à partir de l'introduction de la notion de dieu — supposée à tort tardive — il n'y a plus statisme pur, surtout quand le mysticisme grec ou hindou s'efforce de dépasser le cercle des intérêts sociaux ou individuels. Qu'est-ce à dire, sinon que la religion close ne l'est pas tout à fait, et qu'avant même le saut en avant, la mutation brusque, la phase créatrice d'évolution créatrice qui devait fonder la vraie religion dynamique, c'est-à-dire le christianisme (ou du moins le mysticisme chrétien), les religions antiques se montraient perméables à des éléments étrangers à la forme primitive de la religion, qui y produisaient inquiétude, aspiration vers un au-delà, mouvement profond des âmes et donc une sorte de pré-dynamisme.

« Il n'y a donc pas eu de religion statique absolument pure, il n'y a pas eu davantage de religion dynamique pure, au moins au sens où l'entend M. Bergson.

D'ailleurs celui-ci constate le fait et en donne même une explication et une certaine justification. Quand le mystique « parle, il y a au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho », ainsi « la religion statique a beau subsister, elle n'est déjà plus entièrement ce qu'elle était ». P. 228. Une religion mixte se crée, où il arrive que des formules presque vides font « surgir ici ou là l'esprit capable de les remplir ». P. 229. Des éléments statiques subsistent « mais magnétisés et tournés dans un autre sens par cette aimantation mystique ». P. 230. Dans le christianisme cette aimantation [et au fait il ne s'agit que du christianisme ou de l'influence du christianisme sur d'autres religions] est d'autant plus puissante que le mysticisme n'est pas venu s'insérer, original et ineffable, dans une religion préexistante, formulée en termes d'intelligence, car d'une doctrine qui n'est que doctrine sortira difficilement l'enthousiasme mystique, mais a fourni l'élément incandescent qui par un refroidissement savant s'est cristallisé en une doctrine et une religion. De cette façon « tous peuvent obtenir un peu de ce que possédèrent pleinement quelques privilégiés. Sans doute cela suppose qu'on a dû s'assimiler et ce que la philosophie grecque avait construit et ce

que les religions antiques avaient imaginé. Mais il en résulte une « vulgarisation noble » qui a permis une participation approximative du mysticisme permettant d'attendre sa pleine réalisation ». P. 255.

Mais nous croyons qu'il y a plus et mieux dans les rapports entre le mysticisme et le christianisme historique, avec sa doctrine et ses rites et sa vie sociale surtout, que doctrine et rites entretiennent pour une bonne part.

a. — Il y a un *mysticisme collectif*, et d'une façon générale une religion dynamique collective, qui existent à l'état complet, sinon parfait, dans le christianisme, parce que l'Église est à la fois une société visible et extérieure et une société invisible et intérieure. D'une part elle a recours et elle doit avoir recours à des moyens d'ordre matériel, à une discipline de nature statique et conservatrice, pour adapter la religion aux conditions de notre existence temporelle et terrestre. Ce ne sont là que des moyens. D'autre part, en utilisant ces moyens qui sont nécessaires et de plus se trouvent bienfaisants pour qui les emploie « en esprit et en vérité », l'Église réalise la communion des âmes par une participation à une même vie qui est celle du Christ. M. Bergson reconnaît que tout le mysticisme chrétien vient de Jésus. Or ce mysticisme, cette vie intime du Sauveur vient à toutes les âmes, y compris celles des grands mystiques, non pas par conservation statique, refroidissement, cristallisation, ni uniquement par action directe de personne à personne, mais par la collaboration, la coopération, l'influence active et dynamique de tous les membres de l'Église qui ne sont pas délibérément séparés de Dieu. Tous, tant que nous sommes, c'est-à-dire ceux dont l'influence paraît au grand jour et les héros obscurs, les mystiques inconnus auxquels M. Bergson rend hommage (p. 47) et la grande masse même des médiocres, si à leur médiocrité se joint quelque bonne volonté, nous faisons vivre le Christ et en nous et dans la société spirituelle, société vivante par tous ses membres en même temps qu'éminemment par son chef toujours présent, animée par eux de mouvement et de progrès. Il ne s'agit plus seulement de repliement de l'élan vital sur lui-même pour la défense du groupe et l'exercice de l'instinct de conservation. C'est le dogme de la communion des saints, entendu en un sens dynamique qui dépasse le sens courant et surtout statique d'une mise en commun de mérites. Plus de quatre siècles avant que la formule en ait été introduite dans le *Credo*, saint Paul l'avait prêchée par sa doctrine du corps mystique dont Jésus est le chef et chaque chrétien l'un des membres. Cf. I Cor., xii, 12 sq.

Sans doute il s'agit là d'un dogme qui, comme tel, ne peut être présenté à titre d'argument à un philosophe considéré lui aussi comme tel. Mais la communion des saints est aussi un fait dans la mesure où elle se traduit par des expériences religieuses collectives : par exemple, la vie intense de ces communautés auxquelles saint Paul prêchait la doctrine du corps du Christ, celle des sociétés spirituelles groupant un petit nombre de privilégiés, couvents et ordres religieux destinés à conserver et continuer l'élan mystique « jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait au côté spirituel, une transformation radicale », dont parle M. Bergson lui-même, sans compter la vie liturgique bien comprise et tous les groupements d'apostolat.

b. — Il y a des emprunts des mystiques à la société religieuse. A la société, les mystiques empruntent non seulement l'élan d'une collaboration des âmes, mais encore une doctrine vivifiante et en particulier les dogmes de l'incarnation et de la rédemption, ce qui va contre l'assertion des *Deux Sources* sur un contenu original du mysticisme, « indépendant de ce que la reli-

gion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises ». P. 268.

En effet, la foi au Dieu incarné et rédempteur, qui est d'abord la foi de l'Église, est au cœur du mysticisme chrétien, non pas élément statique dont ils s'accommoderaient vaille que vaille, mais inspiration et foyer de vie profonde et de dynamisme spirituel. La médiation toujours agissante du Sauveur hante la pensée et l'âme des grands mystiques. C'est le cas de Paul qui déclare que le Christ vit en lui. Gal., ii, 19-21; cf. Phil., i, 21. On a eu raison de dire qu'il était « un possédé » du Christ et on ne peut pas concevoir un seul de ses états mystiques, une seule même de ses prières d'où Jésus ait été absent. Il a ainsi créé une tradition qui a passé à tous les grands mystiques. Le c. xxii de la vie de sainte Thérèse écrite par elle-même est intitulé : « Si les contemplatifs veulent marcher par une voie sûre, ils ne doivent pas se porter d'eux-mêmes aux choses sublimes, c'est par l'humanité de Jésus-Christ qu'on parvient à la plus haute contemplation. Erreur où elle resta quelque temps à ce sujet. Ce chapitre est d'une grande utilité. » *Œuvres de sainte Thérèse*, traduites par les carmélites de Paris, t. i, p. 222. C'est un sujet qui tenait grandement à cœur à la sainte, puisqu'elle y revient longuement, à trois reprises dans le *Château intérieur* (Tables du t. iv de la traduction précitée). Saint Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse, est du même avis. Quand il parle du rôle du Christ, écrit un de ses plus pénétrants interprètes, « il atteint au plus haut lyrisme. Il faut lire dans l'âpre texte espagnol les pages où Dieu repousse celui qui exigerait de nouvelles révélations. En Jésus nous trouverons la parole et la révélation totales. Attendre de Dieu de plus rares secrets serait en quelque manière demander un autre Christ. Toutes les réponses sont cachées en lui : mystère de l'amour en ce fils obéissant jusqu'à la mort, mystère de l'essence divine en un Dieu inaccessible qui se révèle, mystère même de la vision corporelle en un Dieu que nous découvrons se faisant homme. » Il est « toute ma parole et ma réponse; il est toute ma vision » et ma révélation. » Toute autre parole et toute autre vision seraient trop littérales et trop empiriques ». J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e édit., Paris, 1931, p. 515.

M. Bergson y a peut-être pensé quand il fait des grands mystiques chrétiens les continuateurs du Christ (p. 236). Mais on aurait aimé à le voir expliciter sa pensée, de façon à ce que l'on comprît bien que Jésus n'est pas seulement pour ceux qui le continuent un initiateur plus ou moins lointain, mais la vie même de leur vie, l'âme même de leur âme.

c. — Enfin le mysticisme n'est pas la seule forme de religion dynamique, de très grands saints l'ont ignoré. Le cas de saint Vincent de Paul est significatif à cet égard. Il n'a eu que deux visions. Quant à son oraison quotidienne faite en communauté, c'était la méditation commune toute orientée vers l'action, sans les caractères de la contemplation mystique et au sujet de laquelle il recommandait de ne rechercher ni les extases, ni les ravissements. P. Coste, *Monsieur Vincent*, t. iii, Paris, 1931, p. 407 sq. Et cependant qui niera le dynamisme de sa vie? Les visions de Jeanne d'Arc furent-elles des états mystiques? Une communion fervente peut être génératrice de vertus héroïques, sans créer une union mystique entre l'âme et Dieu. Et dans l'ordre de la religion dynamique collective, de pieux entretiens, un entraînement réciproque à l'apostolat peuvent donner un grand élan à l'amour de Dieu et du prochain sans relever du mysticisme, si du moins on donne à ce dernier le sens précis qu'il a dans les écrits mêmes des mystiques et que lui maintient M. Bergson. La prière liturgique peut bien, elle aussi, être un acte de religion dynamique sans être mystique. « La commu-

nion des saints s'y dilate jusqu'aux extrémités du monde, et chacun pour y participer renonce à ses absurdes prétentions de suprématie personnelle, à cette forme subtile d'orgueil qui se glisse dans ses relations avec Dieu: vouloir traiter avec Luisans médiateur et sans consorts. Car le croyant accepte volontairement toute une vie spirituelle qui lui est présentée par une autorité extérieure et qui, débordant infiniment le cercle de sa vie propre, l'associe pour une œuvre commune à toute bonne volonté. » *La communion des saints*, par Fr. V. Breton, O. F. M., Paris, 1933, p. 163. Ainsi se réalise la société spirituelle, rendue possible depuis que le christianisme a distingué le spirituel du temporel, de telle sorte que le social puisse être autre chose que la poursuite de fins égoïstes, collectives ou individuelles, de telle sorte qu'il y eût avec et par la religion dynamique une morale et une société ouvertes.

d) M. Bergson présente l'œuvre des grands mystiques surtout comme une initiative héroïque de leur part et une invention de l'ordre spirituel. — Sans doute il ne nie pas les initiatives divines qui la suscitent, il les suppose même, puisque les mystiques, à son sens, ne font que reprendre à sa source même l'élan vital qui « est de Dieu même ». Néanmoins il semble ne pas tenir un compte suffisant du caractère absolument premier, de l'absolue gratuité des grâces mystiques. Or, c'est là un de ces points de convergence de l'expérience mystique auxquels il attache tant de prix. Voici, à ce sujet, une citation, uniquement à titre d'exemple. Sainte Thérèse reconnaît que, dans les premières demeures de l'âme, celle-ci est récompensée de sa bonne volonté par des élans d'amour, mais, dans les autres degrés d'oraison, « l'âme touche au surnaturel. De fait, quels que soient ses efforts, il lui est impossible d'obtenir par elle-même, ce dont il s'agit à présent ». *Vie*, c. xiv, dans *Œuvres*, trad. citée, t. I, p. 179. Il ne faut pas vouloir se procurer sur-le-champ l'oraison mystique, ceci pour plusieurs raisons dont la cinquième, c'est que « ce serait nous tourmenter en pure perte... Je veux dire que nous aurons beau multiplier nos méditations, nous pressurer le cœur et verser des larmes, tout sera inutile. Ce n'est point la voie par laquelle arrive cette eau. Dieu la donne à qui il le veut, et il le fait souvent au moment où l'âme y pense le moins ». *Château*, dans *Œuvres*, t. vi, p. 111-113.

e) La métaphysique de M. Bergson est fort incomplète. — Il le reconnaît d'ailleurs lui-même volontiers. Nous écrivions, à ce sujet, dans la *Semaine religieuse de Paris* du 16 juillet 1932, les lignes suivantes : « La voie qui conduit M. Bergson à Dieu est magnifique, mais beaucoup la trouveront bien longue, même réserve faite de ce que l'âme peut aller plus vite que l'esprit et qu'il faut moins de temps pour s'exprimer à soi-même sa pensée que pour l'exposer au public. Sans doute, sa théodicée tient en moins de vingt pages, seulement ces pages supposent connues les patientes analyses de l'*Évolution créatrice* et des *Deux Sources*. La majorité des hommes même cultivés n'a ni le loisir, ni le génie de telles recherches. Il y a, pour ceux-ci, et même pour des penseurs différents de M. Bergson, d'autres voies d'ascension spirituelle qui peuvent être plus courtes et on regrette que celui-ci ne les laisse pas entrevoir. L'Église catholique a pour l'homme une sympathie à la fois confiante et condescendante. Elle estime, d'une part, qu'il peut trouver assez rapidement, s'il a une bonne volonté et au cas où il l'aurait perdue ou ne l'aurait pas aisément rencontré, le Dieu « dans lequel il a le mouvement, l'être et la vie et qui n'est pas loin de nous », comme le prêchait saint Paul à l'Aréopage. D'autre part, elle croit que ce Dieu même doit avoir, en sa bonté, donné à tout homme les moyens de l'atteindre par des chemins largement ouverts et qu'en somme les difficultés d'ordre intellectuel qu'il peut y avoir à affir-

mer l'existence de Celui pour lequel nous avons été créés, quoique réelles, sont moindres, dans la majorité des cas où on doit se libérer de l'athéisme, que les difficultés de l'ordre moral [difficultés qui peuvent venir autant de l'orgueil que de la sensualité]. C'est dans cet esprit qu'elle maintient et sans doute maintiendra toujours les preuves classiques de l'existence de Dieu, d'ordre cosmologique et d'ordre moral. Cette fidélité à une tradition antérieure même au christianisme n'empêche pas d'ailleurs que ces preuves ne puissent avoir d'efficacité pratique que chez les âmes de bonne volonté. Elle ne signifie pas non plus que la pensée philosophique n'ait pas à les perfectionner sans cesse, car il n'est aucune tradition, si vénérable qu'elle se trouve, qui puisse nous accorder dispense de penser. Il reste enfin certain qu'on doit toujours — même dans l'enseignement élémentaire — parler de Dieu, en évitant les matérialisations épaisses et les anthropomorphismes grossiers et ne jamais présenter Celui qui est au-dessus de tout nom comme un artisan ou un législateur humain.

« Peut-être M. Bergson estime-t-il qu'on trouverait l'équivalent de ces preuves classiques dans son exposé, que, par exemple, le Dieu-Créateur qu'il affirme et le Dieu Cause-première ne diffèrent pas radicalement entre eux. Dans ce cas, on lui aurait été reconnaissant d'indiquer les transpositions possibles, ne serait-ce que par l'effet d'une « vulgarisation noble ». *Les deux sources*, p. 255.

« De plus, notre philosophe paraît croire que la certitude ne peut venir, en ce qui concerne Dieu, que du rapprochement de l'expérience sensible et de l'expérience mystique. Mais lui-même n'a-t-il pas écrit que son *Évolution créatrice*, muette cependant sur le mysticisme, « pose la création comme un fait », donnant ainsi raison au concile du Vatican, qui, s'inspirant de saint Paul, enseigne que la lumière de la raison humaine nous permet de connaître Dieu certainement au moyen des choses qui ont été faites? » *Op.cit.*, p. 78-79.

Quant au problème du mal et à la survie, nous écrivions dans le même article que, sur le premier point, M. Bergson aurait été plus loin, « s'il avait manifesté une foi plus ferme et plus précise aux destinées d'outre-tombe, et s'il avait tenu compte de la chute originelle, qui sans doute n'explique pas tout le mal et reste elle-même un grand mystère, mais néanmoins donne des conflits extérieurs et intérieurs où se débat l'humanité une explication plus satisfaisante que la simple constatation des obstacles que la matière oppose à la vie de l'esprit ». *Ibid.*, p. 79. Quant à la survie nous pensions que M. Bergson aurait été plus loin, s'il « avait tiré la conclusion (qui semble naturelle) de son idée d'une création qui nous rend créateurs, c'est-à-dire, la valeur infinie de la personne humaine, et si, parlant de l'Amour qui nous donne l'être, il avait ajouté qu'un véritable amour se donne sans repentance. Insistant sur l'insuffisance des sanctions terrestres du bien et du mal, dont il ne peut pas ne pas être convaincu [d'autant qu'il est assez pessimiste sur l'état actuel de l'humanité], bien qu'il n'en parle pas, il aurait aussi, sans doute pénétré plus avant dans l'ombre lumineuse de l'au-delà ». *Ibid.*, p. 79-80.

Dans l'interview citée plus haut, M. Bergson nous a donné quelques précisions, qui ne paraissent pas, de son propre aveu, dirimer entièrement le débat.

En somme, M. Bergson a eu grandement raison d'établir qu'il y a deux types de religion, l'un inférieur et l'autre supérieur, et qu'expliquer celui-ci par celui-là est une méprise et une duperie. Mais, poussant plus loin ses propres idées, il aurait pu marquer plus nettement que la différence de ces deux types tient moins au temps et à leur forme extérieure, individuelle ou

sociale qu'à l'attitude foncière des âmes capables de transfigurer ou d'avilir les mêmes éléments (rites, doctrine, hiérarchie) : d'un côté égoïsme et repliement sur soi-même dans la recherche de fins temporelles, de l'autre générosité, amour, rupture du cercle des intérêts bornés et éphémères.

V. CONCLUSION GÉNÉRALE. 1° Valeur du témoignage de la psychologie. — 1. Incompétence foncière.

Sur la psychologie, purement empirique du moins, nous devons porter le même jugement que sur l'ethnologie : elle est incompétente pour résoudre le problème de l'origine première de la religion.

Tout d'abord parce qu'elle ne nous révèle que les activités psychiques de l'homme actuel, de même que l'ethnologie ne nous révèle que la mentalité des « primitifs » actuels, assez différents des vrais primitifs. Or, du point de vue de l'empirisme pur, de l'observation positive qui s'abstient de rien ajouter à ses observations, rien ne prouve que la religion existante aujourd'hui ait existé en ces premiers temps de l'humanité que la science positive ignore et sans doute ignorera toujours. De son point de vue encore il reste possible que la religion ait apparu, à un moment donné de l'évolution humaine, moment peut-être relativement tardif par la mise en œuvre explicite de virtualités qui seraient demeurées à l'état latent jusque là.

En second lieu la psychologie empirique est étrangère à toute affirmation transcendante. « Il importe de ne pas attendre de la psychologie religieuse ce qu'elle ne peut donner en aucune manière. Bien des auteurs récents semblent se faire à ce sujet les plus funestes illusions. A les entendre la psychologie religieuse jointe à l'histoire des religions construite psychologiquement, constitue toute la science de la religion. Ce « psychologisme » est absolument faux. Assurément, la religion est à certains égards un fait psychique. Mais elle reconnaît comme objet des « réalités transcendantes » que l'examen de leur aspect subjectif dans l'homme religieux ne peut atteindre, ni par conséquent garantir. Quoi qu'en pensent certains théologiens protestants, inquiets d'un dévergondage doctrinal qu'ils sont impuissants à endiguer, la psychologie ne remplacera ni la philosophie de la religion, ni l'apologétique, ni surtout l'étude objective du dogme et de la morale : elle laisse intacts tous les droits et la nécessité impérieuse de la théologie traditionnelle. » R. P. de Muninck, O. P., dans la *Semaine d'ethnologie religieuse*, 11^e session, Louvain, 1913, éditée en 1914, p. 212. Or, sans recours à des croyances transcendantes, nous le verrons plus loin, aucune certitude n'est possible sur l'origine de la religion.

2. Indications et orientations données. — Ce déclaratoire d'incompétence ne nous oblige pas à considérer comme inutiles l'exposé et la discussion des systèmes psychologiques sur la religion. En effet, il en résulte d'abord une certitude négative, mais de première importance : c'est qu'on échoue en psychologie aussi bien qu'en ethnologie quand on tente d'expliquer la religion par autre chose qu'elle-même : hystérie, psychasthénie, besoins biologiques ou *libido*. De plus, en écartant, au moins comme insuffisant, le recours au subconscient, nous avons constaté que, pour donner au fait religieux toute sa vérité, même simplement psychologique, il faut s'élever vers les régions les plus lumineuses de l'esprit. Enfin, quand nous avons abordé les théories de Boudou et de Bergson, nous sommes entrés en contact avec un être transcendant, un au-delà intérieur, parce que leurs psychologies étaient toutes pénétrées de métaphysique, ce qui est parfaitement légitime, car une étude synthétique de l'âme humaine ne saurait se limiter à un pur empirisme. De plus ces philosophes en montrant que la religion se rattache aux tendances les plus profondes, les plus puissantes et les plus larges de

l'esprit, vont tout au moins à montrer qu'elle tient à sa structure essentielle, or l'essentiel peut difficilement ne pas être primitif. Cependant ce raisonnement n'a pas chez eux une valeur absolument apodictique, surtout chez M. Bergson, qui paraît bien croire à l'existence d'une seule religion, basée sur l'illusion de la fonction fabulatrice, pendant des millénaires et ne se rattachant pas à la plus haute vie spirituelle.

2° Recours nécessaire à la métaphysique. — Ce n'est qu'en recourant directement à la métaphysique qu'on peut établir l'origine première de la religion. Cette origine est en Dieu même.

La théodicée naturelle démontre — et nous y renvoyons — qu'en nous créant Dieu ne pouvait nous donner d'autre fin dernière que lui-même. Agissant autrement, il aurait manqué à ce qu'il doit à sa perfection et à sa sainteté, et il aurait trahi son amour en ne donnant pas comme terme à notre destinée et à nos efforts le souverain Bien qu'il est par essence. Il est donc nécessaire qu'en créant l'âme humaine il l'ait créée religieuse, apte à le connaître et à l'aimer et orientée par ses dispositions les plus profondes vers cette connaissance et cet amour. Il se devait — et ceci n'est qu'un autre aspect de la vérité capitale que nous venons d'exprimer — de nous imposer le devoir d'entrer en rapports avec lui, devoir qui n'est d'ailleurs que la face morale de notre orientation foncière vers lui et sa justice exigeait qu'il fournit à l'homme les moyens d'accomplir ce devoir primordial.

Le Dieu de la théodicée naturelle est aussi le Dieu-Providence. De ce point de vue il est difficile de croire qu'il n'ait pas aidé l'intelligence et la volonté de l'homme à l'accomplissement de son premier devoir, à cause de sa débilité, et même malgré ses fautes.

3° Les enseignements de la foi. — Ces enseignements sur l'origine de la religion sont contenus dans le concile du Vatican. *Constitutio dogmatica de fide catholica*.

Cap. II. De revelatione. -- Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturalium humanarum rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse; « invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur » (Rom., I, 20); attamen placuisse ejus sapientiae, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeternae voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : « Multifarium multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime diebus istis locutus nobis in Filio » (Heb., I, 1 sq.).

Ch. II. De la révélation. — La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que, par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées, « car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits » (Rom., I, 20); que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'Apôtre : « Après avoir parlé autrefois à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes, pour la dernière fois, Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils.

Canon 1. — Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse : A. S.

Huic divinae revelationi tribuendum, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non

Canon 1. Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés.

On dit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points qui, dans les choses divines, ne sont

sunt, in præsentibus quoque generis humani conditione ab omnibus expedit, immo certitudine, et nullo amixto errore cognosci possunt. Non hanc tamen de causa re velatio absolute necessaria dicenda est, si dicitur quod Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem suum per naturalem ad participationem scilicet boni divinae quæ humanæ mentis intellegendam omnino superant, sicut enim oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus eis, qui diligenter illuminantur. » (I Cor., II, 9).

Canon 2. Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedit ut per revelationem divinam homo de Deo cultique et exhibendo docetur : A. S.

Canon 3. Si quis dixerit, hominem, ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus exhi non posse, sed ex se ipso ad omnia tandem veri et boni possessionem iusti profectu pertingere posse et debere : A. S.

(Denz.-Bannw., n. 1785, 1806, 1786, 1807, 1808).

C'est le traditionalisme, mais entendu au sens strict, que le concile a voulu atteindre. Dans le *schema* élaboré par la Députation de la foi il est dit, en effet :

« Quant à ce qui regarde le traditionalisme, il a paru suffisant de poser un principe qui l'exclut efficacement. Ce principe est le suivant : dans la nature raisonnable de l'homme, se trouve la puissance de connaître Dieu au moyen des créatures. Si quelqu'un disait qu'il est complètement impossible à l'homme, alors même qu'il posséderait la puissance de raisonner sans entrave, d'arriver à une connaissance certaine de Dieu, sans un enseignement positif transmis sur Dieu, il nierait ce principe. Pour la question de savoir si une éducation est nécessaire pour que l'homme parvienne à l'usage de sa raison, elle n'est pas touchée. Vacant, *ibid.*, p. 286.

C'est de plus la possibilité mais non le fait de la connaissance de Dieu par les lumières de notre raison que le Concile enseigne. Une note jointe au *Schema* rédigé par la commission prosynodale le disait nettement :

« La question n'est pas une question de fait, il n'est pas question de savoir si des individus tirent leur première connaissance de Dieu, de cette manifestation naturelle, ou s'ils ne sont pas plutôt portés à le chercher par la révélation à eux proposée, et s'ils n'apprennent pas son existence par l'enseignement qui leur est donné. Mais ce qui est en cause et ce que les Écritures affirment immédiatement, c'est le pouvoir de la raison ; c'est que la manifestation objective de Dieu par les créatures s'adapte à l'organisation de la raison humaine, et que celle-ci possède des ressources, grâce auxquelles elle peut connaître Dieu en vertu de cette manifestation. » *Ibid.*, p. 288.

De plus le canon dans le projet portait les mots *ab homine*. Le 49^e amendement demanda leur suppression : « On propose la suppression des mots *ab homine*, de peur que nous ne semblions définir comme un

pas par eux mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi, dans la condition présente du genre humain, être connus de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant pour cette cause que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire, mais parce que Dieu dans son infinie bonté a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain ; « car l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qu'il aime » (I Cor., II, 9).

Canon 2. — Anathème à qui dirait qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et le culte à lui rendre.

Canon 3. — Anathème à qui dirait que l'homme ne peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpassent celle qui lui est naturelle ; mais que de lui-même il peut et doit par un progrès perpétuel parvenir enfin à la possession de tout vrai et de tout bien. Traduct. Vacant, dans *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 283 et p. 343.

dogme de foi, qu'il ne saurait jamais se rencontrer d'homme adulte qui ignore Dieu invinciblement. On pourrait ajouter le mot *humanæ* au mot *rationalis*. « L'observation parut juste. Mgr Gasser demanda l'adoption de cet amendement, au nom de la Députation de la foi. Elle fut votée presque unanimement. » Vacant, *ibid.*, p. 290.

De quelle sorte de connaissance s'agit-il ? Un Père avait voulu qu'on parlât de connaissance par démonstration, proposant d'ajouter aux mots : « être connu », ceux de « être démontré », et *demonstrari*. Mgr Gasser demanda le rejet de cet amendement, estimant, en particulier, qu'il disait trop en affirmant « non seulement que Dieu peut être connu avec certitude par la lumière naturelle, mais encore que l'existence de Dieu peut être prouvée et démontrée avec certitude. Bien que connaître et démontrer expriment jusqu'à un certain point la même chose, cependant la Députation de la foi préfère une formule adoucie, à celle un peu dure qu'on vous propose ». Vacant, *ibid.*, p. 198. [Le serment anti-moderniste a repris le mot *demonstrari*, qu'avait écarté le concile. Denz.-Bannw., n. 2145.]

Mais cette connaissance de Dieu, ne fût-elle pas acquise par voie strictement et explicitement démonstrative, est certaine. Par cette assertion le concile visait les Encyclopédistes et la philosophie critique allemande. Rapport de Mgr Gasser au nom de la Députation de la foi. Vacant, *ibid.*, p. 301. Et cette connaissance certaine, la raison humaine a été capable de l'acquiescer dès l'origine et a continué d'en être capable malgré la chute, puisque saint Paul dit que « ce qui est invisible en Dieu se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses œuvres ». Rom., I, 20.

Ainsi est enseignée la capacité constante de la raison humaine de connaître Dieu avec certitude ; mais, d'autre part, en ce qui concerne l'individu, rien n'interdit de penser que cette capacité dépende de l'éducation qui est nécessaire pour amener la raison à son plein exercice ; en fait cette capacité peut n'aboutir point à une démonstration véritable mais simplement à une sorte de raisonnement instinctif.

2. Rôle de la révélation. — Il est double.

a) Pour la connaissance des vérités en soi accessibles à la raison, elle n'est pas absolument mais moralement nécessaire. — Sur ce point le concile du Vatican se réfère à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, puisque la note 10 du schéma sur la doctrine catholique contre les erreurs dérivées du rationalisme renvoie aux *Questions sur la Vérité* (q. XIV, a. 10), à la *Somme contre les Gentils* (I, I, c. IV) et à la *Somme théologique* (II^e-II^o, q. II, a. 4). Voici comment Vacant résume saint Thomas sur ce point : « Il y aurait trois inconvénients, dit le grand docteur, à ce qu'on cherchât à connaître sans autre secours que la raison, ces vérités qui lui sont accessibles.

« Le premier inconvénient, c'est que peu d'hommes parviendraient ainsi à la connaissance de Dieu, soit faute d'une intelligence suffisante, soit faute de loisirs, soit faute de courage pour entreprendre et mener à bonne fin cette étude.

« Le second inconvénient, c'est le petit nombre de ceux qui pourraient arriver ainsi à cette connaissance, n'y parviendraient qu'après un long temps, soit à cause de la profondeur des vérités en question, soit à cause des connaissances nombreuses que cette recherche présuppose, soit à cause que les jeunes gens n'ont pas le calme et la sagesse qu'elle exige.

« Le troisième inconvénient, c'est qu'il se mêlerait des erreurs à cette connaissance, de sorte qu'elle resterait douteuse pour beaucoup d'hommes. Il était donc nécessaire que nous fussions menés à cette connaissance par le chemin de la foi, de sorte que tous pussent facilement participer à la connaissance de Dieu, et cela

sans être exposés au doute et à l'erreur : *Ut sic omnes de facili possent divine cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore. Sum. cont. Gent., l. I, c. iv.*, conclusion reproduite presque textuellement par le concile. »

Mais il ne faut pas assimiler purement et simplement la révélation des vérités naturelles et celle des vérités surnaturelles, ce serait tomber dans le traditionalisme. Les deux révélation diffèrent par leur mode comme par le caractère de leur nécessité. « Rien n'empêche... d'accorder aux traditionalistes, qu'en fait Adam a reçu, au moment de sa création, la science infuse des données de la religion naturelle. Mais ils se méprennent, lorsqu'ils prétendent tirer de là cette conclusion, qu'Adam et ses descendants ont cru à ces données, par un acte de foi fondé sur l'autorité de Dieu qui révèle, et qu'ils n'y ont pas adhéré en s'appuyant sur les lumières de leur raison.

« La science infuse donnée à Adam, suivant saint Thomas et Suarez, n'était pas, en effet, l'objet d'une révélation proprement dite, que Dieu impose de croire, à cause de son témoignage divin. Non, cette science, considérée en elle-même, ressemblait à celle que nous acquérons par nos recherches et nos raisonnements naturels. Seulement, pour épargner à notre premier père le long détour de ces recherches et de ces raisonnements, Dieu le constitua dans le même état d'esprit où il se serait trouvé, s'il avait fait ces recherches et ces raisonnements. Par rapport à l'existence de Dieu et à ses attributs, cet état d'esprit consistait donc à voir que cette existence et ces attributs sont établis avec certitude par des démonstrations d'ordre naturel. Cette science qui était infuse en Adam et qu'il communiqua à ses descendants était donc fondée sur les principes de la raison naturelle. Bien que donnée à Adam d'une façon extraordinaire, elle avait donc pour fondement l'évidence intrinsèque des vérités manifestées à la lumière de la raison. » Vacant, *ibid.*, p. 330-331.

b) *La révélation est absolument nécessaire pour connaître les vérités d'ordre surnaturel.* — Et ceci s'applique à la révélation primitive. « C'est, en effet, doctrine commune qu'il faut admettre la révélation primitive, au moins intérieure, des vérités surnaturelles les plus générales et les plus nécessaires au salut : la foi en Dieu souverain Maître, rémunérateur et révélateur, appelant l'homme à son amitié, à sa ressemblance, à sa vie immortelle. Comme aussi, selon saint Thomas, le salut par le Médiateur futur. Et saint Paul, en effet, voit déjà au paradis [terrestre], dans l'institution du mariage indissoluble, la figure du Christ et de l'Église. Se rappeler aussi le Protévangile. » A. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932, p. 149.

3. *Transmission de la révélation.* — Le concile du Vatican ne parle pas de la transmission de la révélation primitive. Mais la foi catholique exige qu'à ce sujet nous tenions compte de ce que la Genèse nous apprend des premiers temps de la religion. Ce livre ne nous donne d'ailleurs sur ces premiers temps que des indications sporadiques, jusqu'à la nouvelle alliance conclue par Dieu avec l'humanité après le déluge, considérée dans la perspective de l'auteur sacré comme un nouveau point de départ religieux. Nous voyons, Gen., iv, 3, 4, Caïn offrir à Dieu les produits de la terre et Abel les produits de son troupeau. Au sujet d'Énos, fils de Seth, fils d'Adam, il nous est dit « que ce fut alors que l'on commença à invoquer le nom de Jahweh », Gen., iv, 24, ce qui signifie que le culte public prit naissance avec les premières sociétés et que ce culte s'adressa d'abord au vrai Dieu, au moins dans la lignée de Seth, différente de celle de Caïn. Le début du c. v revient sur Seth (indication d'un changement de source), nous y lisons au v. 3, qu'Adam engendra un fils à sa ressemblance, selon son image ;

comme au v. 2, on nous rappelle que « lorsque Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu ». on nous enseigne ainsi que le premier homme transmit, tout au moins à une partie de sa lignée, la ressemblance avec Dieu et donc une attitude religieuse. Le descendant de Seth à la quatrième génération, Hénoch, « marcha avec Dieu et on ne le vit plus, car Dieu l'avait pris », Gen., v, 24. Dans la descendance de Seth, Mathusalem et Lamech sont seuls à séparer Noé d'Hénoch. Dès lors, les hommes avaient commencé à être nombreux sur la terre, vi, 1, mais parmi eux Noé trouva seul grâce aux yeux de Jahweh, v. 8, tandis que « toute chair avait corrompu sa voie sur la terre », (v. 12). Somme toute, nous aurions dans ces premiers chapitres de la Genèse un raccourci d'histoire où les noms ont, au moins dans une large mesure, une valeur typique et sont employés pour concrétiser un tableau qui n'aurait pas été compris d'un peuple, encore dans l'enfance, s'il avait été présenté en termes généraux et abstraits. Ce qu'il faut surtout retenir c'est que la vraie religion fondée — au moins à l'état rudimentaire — à l'origine même de l'humanité s'est conservée dans une élite, et que cette élite a été en se rétrécissant de plus en plus, au point de se réduire à une seule famille au moment du déluge.

Étant donnés ces enseignements et les limites où ils se tiennent, on doit conclure que, du point de vue dogmatique, on ne peut pas nier la possibilité de décadences religieuses de l'humanité très profondes et, à certaines époques, quasi universelles, si bien que, pour ces époques, les chances de la science positive de découvrir des éléments quelque peu supérieurs de religion seraient à peu près nulles, pratiquement nulles. C'est ce qui a permis à Mgr Leroy d'écrire les lignes suivantes : « A supposer que le naturisme, l'animisme, la magie, le fétichisme et le totémisme forment la base des religions ou pseudo-religions des sauvages actuels et même des plus lointains représentants de notre espèce, la Bible — puisque c'est d'elle qu'il s'agit — est ici hors de cause. La Bible en effet nous dit bien que le premier homme fut « créé à l'image de Dieu » et dès lors vraisemblablement pourvu des premiers éléments de ce qui s'est appelé la « révélation », mais elle ajoute que, par suite de la déchéance originelle, ses descendants se dispersèrent dans le vaste monde qui s'ouvrait à leur activité, sujets à toutes les faiblesses physiques, intellectuelles et morales de leur nature, privés désormais des immunités exceptionnelles accordées à l'ancêtre et, à l'exception de quelques familles privilégiées, bientôt livrés à toutes les divagations religieuses dont l'homme est capable et que nous pouvons remarquer aujourd'hui parmi les populations de culture inférieure. C'est en cet état de dispersion, de dégradation apparente et de vraisemblable dénûment intellectuel, que la préhistoire retrouve aujourd'hui quelques-uns de leurs représentants. » Art. *Naturisme*, du *Dictionn. apolog.*, t. III, 1916, col. 1067.

Le concile du Vatican ne parle que de la révélation extérieure et, semble-t-il, publique, il suppose acquis ce qui avant lui avait été enseigné par l'Église sur l'action de la grâce dans toutes les âmes. Il est bon néanmoins de rappeler ici ces enseignements. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. La « volonté salvifique universelle » et la valeur universelle de la rédemption du Christ sont des vérités qui, sans avoir été expressément définies comme telles, sont à la base de l'enseignement actuel de l'Église. Cf. *Conc. Trid.*, sess. vi, c. II, Denz.-Bannw., n. 794 Il n'est pas semipélagien, comme le prétendait Jansénius, de dire que Jésus est mort absolument pour tous les hommes *pro omnibus, omnino hominibus* (5^e des propositions de Jansénius condamnées le 31 mai 1653). Le Christ ne s'est pas offert en sacrifice pour les seuls fidèles (condamnation

d'erreurs morales, par le Saint Office, le 7 décembre 1690, n. 4. Les infidèles eux-mêmes peuvent recevoir la grâce, s'ils n'ont, comme il résulte de la condamnation de la proposition suivante : *Paganis, Judaeis, haereticis, alijsque hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum ideoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti*. (Erreurs condamnées le 7 décembre 1690, n. 5.) Denz.-Bannw., n. 1996, 1294, 1295.

Et cette « influence du Christ s'est fait sentir avant comme après la rédemption (quoi qu'en aient dit les augustinien de stricte observance), moins abondante sans doute, mais assez pour que nul n'ait été privé des avances divines; et ces avances, s'il y voulait répondre, devaient avoir pour effet de le conduire à la justification et au salut ». J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 5^e éd., Paris, 1920, p. 270. Par conséquent, là même où la révélation positive et extérieure n'est pas parvenue, la grâce divine agissant à l'intérieur peut créer la religion ou aider sa création par l'âme.

Sans doute ces données de la foi ne s'imposent pas du point de vue scientifique ou même philosophique, du moins en ce qui concerne la révélation primitive. Mais d'abord cette dernière concorde avec l'idée de la Providence qu'inculque la simple métaphysique. Puis l'incompétence de l'ethnologie et de la psychologie empirique sur les origines les empêche d'y contredire.

Enfin plusieurs faits s'expliquent fort bien par cette révélation primitive.

a) *L'universalité dans le temps et l'espace du fait religieux*, très généralement reconnue aujourd'hui, ce que l'on pourrait aussi appeler son universalité psychologique, c'est-à-dire son emprise sur toute l'activité psychique, étant donné le dynamisme profond qu'un Boutroux et un Bergson y ont décelé, tout cela s'éclaire au mieux par l'impulsion première donnée par Dieu à la religion en vertu d'une intervention se surajoutant ou plutôt se mêlant intimement aux tendances naturelles de l'homme.

b) *La religion revêt spontanément une forme traditionnelle*. Ses éléments constitutifs sont transmis par la société à l'individu non comme résultant d'une initiative de cette société, mais comme un héritage reçu par elle et dont elle doit garder fidèlement le dépôt, comme le patrimoine remontant aux origines du clan, de la tribu ou de la cité. Et c'est ce caractère traditionnel, ce *mos majorum* que l'on invoque pour justifier le caractère obligatoire des croyances et des pratiques. Si la religion en question est une réforme datée, cette réforme est rattachée à une révélation qui se transmet ensuite par voie de tradition.

c) *Cette forme traditionnelle de la religion tient au caractère transcendant de l'objet de la religion* qui fait que pratiquement celle-ci doit être représentée comme une révélation. « On ne peut, sans méconnaître l'élément original et spécifique de la religion dans la conscience de l'homme religieux la ramener soit à une institution sociale, soit à un système individuel de sentiments, de croyances et de rites, soit même à un composé d'initiatives personnelles et de réactions collectives « ayant Dieu pour objet ». Car ce à quoi le fidèle s'attache comme à l'essentiel de sa foi, ce n'est pas à un *objet*, idée ou force dont il disposerait pour l'avoir formée ou captée, c'est à un *sujet*, à un être non seulement doué de vie, de volonté, mais encore mystérieux, inaccessible aux prises naturelles de notre pensée et de notre action, ne se livrant donc que par grâce, par le témoignage qu'il rend de lui-même et de sa propre transcendence, par la lettre révélée ou prescrite des dogmes et des pratiques qui mettent à notre portée son incommunicabilité même : d'où l'idée essentiellement religieuse d'une tradition qui transmet la révélation et le pacte d'alliance comme un dépôt sacré,

L'élément social ou individuel n'est que subordonné comme un moyen ou une matière, ce n'est pas l'élément formel de la religion. Ainsi la religion dite « naturelle » n'est qu'un extrait tardif, artificiel et dénaturant de la religion qui, devant la conscience et l'histoire, apparaît toujours comme positive en tant qu'elle s'apparaît à elle-même comme pénétrée d'éléments surnaturels. Et quelles que soient les déviations ou les inconsciences qui l'infléchissent, soit vers les formes superstitieuses et la magie, soit vers un symbolisme idéologique ou vers une statolâtrie, il importe de dégager en sa pureté originelle et logique, le trait distinctif de la religion, dont les explications philosophiques (qu'elles soient psychologiques, métaphysiques ou sociologiques) ne sauraient rendre un compte suffisant. » Maurice Blondel, art. *Religion*, dans le *Vocabulaire de philosophie* d'André Lalande, t. II, p. 704.

En définitive l'origine de la religion est une collaboration première de l'homme et de Dieu à laquelle Dieu est resté constamment fidèle malgré les multiples infidélités de l'homme.

IV. CLASSIFICATION DES RELIGIONS. 1. D'APRÈS LEURS MILIEUX SOCIAUX. — Voici l'application que fait le P. Schmidt de la méthode cyclo-culturelle à l'histoire de la religion.

1^o « Dans la civilisation de la petite culture [civilisation primaire postérieure aux civilisations primitives étudiées col. 2229 sq.]. — La femme, qui s'est mise à cultiver les plantes, a vu grandir son rôle économique et sa fonction sociale. Ce changement a eu pour conséquence l'apparition d'un culte de la Terre-Mère et d'une forme religieuse de la mythologie lunaire où la lune est représentée comme une femme. De bonne heure Terre-Mère et lune (féminine) sont mises en relation l'une avec l'autre.

« Sous cette influence l'Être suprême se mue souvent lui-même en femme. Parfois on se contente de lui adjoindre la Terre comme fille, sœur ou femme. La Lune est censée donner le jour à deux jumeaux, la Lune claire et la Lune sombre. La Lune claire représente tout ce qui est bon et beau. Nous la voyons, dans la civilisation du boumang, entrer en rivalité avec l'Être suprême. Tantôt elle se combine avec lui et tantôt elle le supplante. La Lune sombre représente tout ce qui est obscur, haïssable et mauvais. Elle règne sur le monde souterrain et sur les morts. Le culte des morts, qui se célèbre au sein de sociétés secrètes organisées par les hommes et pour eux seuls, donne l'essor à l'animisme, lequel se révèle encore plus préjudiciable à la religion de l'Être suprême.

« Le sacrifice végétal de prémices s'offre à la Terre-Mère. Les offrandes d'aliments et de boissons, déposées sur la tombe des morts, donnent naissance à une nouvelle espèce de sacrifice, que conclut souvent un repas sacrificiel. La force vitale, dont le sang est le siège, est souvent utilisée pour l'accomplissement de rites magiques de fécondité. Bientôt apparaît, dans ce contexte magique, le sacrifice sanglant, en particulier celui du cœur arraché tout vif, celui de la chasse aux crânes, etc.

2^o « Dans la civilisation de la grande chasse. — La conscience de leur force s'accroît chez l'individu et chez la tribu, du fait des progrès réalisés dans l'armement et dans l'art de conduire la chasse en groupe. Cette assurance donne naissance à la magie active, laquelle trouve dans la civilisation de la grande chasse, son vrai terrain de développement.

« Une liaison s'établit, en des conditions qu'il n'est pas encore possible de préciser, entre l'homme et le soleil. Toute une mythologie solaire apparaît. Le Soleil y est représenté comme la source des énergies naturelles, de toute beauté, de vie éternelle.

« Il s'agit surtout du jeune Soleil matinal, auquel

étaient assimilés les jeunes gens au cours des cérémonies d'initiation où étaient admis les seuls garçons.

« Le Soleil du matin, d'abord subordonné à l'Être suprême comme son fils, en vint peu à peu à tenir le premier rôle. Considéré comme vieilli et fatigué, l'Être suprême fut assimilé au Soleil vespéral, qui n'a plus de relations immédiates avec les hommes.

« Le sacrifice languit, étouffé par le développement énorme des rites magiques, désormais sans grand intérêt pour l'homme dont la confiance en soi n'a cessé de s'accroître.

3° « Dans la civilisation des pasteurs nomades. — C'est chez elle que la civilisation primitive de l'Être suprême s'est le mieux conservée. Au-dessus des déserts et des steppes où vivent les pasteurs, se déploie librement la voûte immense du ciel. L'Être suprême, devenu pour eux, le dieu du ciel, en vient à s'identifier ou presque avec le ciel lui-même.

« Sur la base de la grande famille patriarcale, cette civilisation développe toute une hiérarchie sociale. Le dieu du ciel se trouve, à raison de sa grandeur même, relégué loin des contacts humains. Au-dessous de lui s'étagent des intermédiaires qui assurent la liaison entre l'homme et l'Être suprême, dont le trône s'érige au sommet des cieux.

Le culte des ancêtres et des héros prend tout son développement, tandis que la mythologie de la nature et spécialement la mythologie astrale apparaissent.

4° « Dans les civilisations secondaires et tertiaires. — Ces différentes évolutions primaires s'accomplissent, sur les points les plus divers du globe, en des mesures différentes de vigueur et de pureté. Le grand dieu y prend, en conséquence, des formes très diverses. C'est bien autre chose encore, lorsque, les civilisations primaires se combinant entre elles et avec les civilisations primitives, apparaît toute la variété des cultures composites, secondaires et tertiaires. L'ancienne religion du dieu du ciel, prise dans ce tourbillon, subit, jusqu'à en être parfois entièrement submergée, l'assaut des mythologies astrales du fétichisme, de l'animisme, du manisme et de la magie.

5° « Dans les religions de l'époque historique. — La civilisation extérieure prend un brillant essor. La religion aussi développe largement ses formes extérieures, multiplie les images de ses dieux et de ses démons, dresse la magnificence de ses temples et sanctuaires, de ses lieux sacrés, organise l'armée de ses clergés, déploie la richesse de son culte. Mais, dans le même temps, s'accélère souvent le déclin de la pensée et du sentiment religieux authentiques. On en voit les conséquences sur le plan de la vie morale et sociale. Il ne s'agit plus seulement de déclin, mais d'une véritable corruption, qui aboutit à la divinisation de l'immoral et de l'antisocial. La source du mal est précisément la substitution à l'Être suprême de l'infini des dieux et des démons.

« Cependant l'antique religion des premiers âges persistait, avec les restes de la civilisation primitive, chez des tribus refoulées aux extrémités de la terre et réduites elles-mêmes à l'état de débris. Mais, au sein de leur stagnation culturelle, de leur pauvreté, de leur isolement, il était inévitable qu'elle perdît beaucoup de sa force et de sa grandeur. L'état où nous la trouvons présentement chez eux est évidemment bien différent, de celui qu'elle connut aux temps primitifs. Pour reconstituer sa vivante unité, nous en sommes réduits à recueillir péniblement ce qui subsiste de ses membres dispersés. » P.-W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 352-355.

II. D'APRÈS LEUR VALEUR. 1° Remarque préliminaire. — La précédente synthèse du P. Schmidt est peut-être prématurée; elle a en tout cas l'avantage de bien montrer la corruption croissante des religions an-

tiques et de tous les paganismes, qui s'étiolaient en persistant, pour l'ensemble de leur action, dans le statisme. S'il n'y a de religion véritable que sociale, par contre la société a souvent détourné la religion de ses fins idéales. Il est vrai qu'il s'agit de la société temporelle, mais les formes religieuses dont nous parlons ignorent la distinction du spirituel et du temporel.

C'est de ce type de religions que saint Paul a fait une critique si sévère dans le premier chapitre de l'épître aux Romains : il n'en connaissait pas d'autre en dehors du judaïsme et du christianisme, au moins d'une connaissance un peu intime. De là vient que les théologiens ne voient généralement que des perversions dans toutes les religions non-chrétiennes. Mais il est un autre type de religions, évidemment supérieur, et dont l'avènement, relativement tardif, a constitué un progrès certain de l'ordre spirituel, ou, dans une certaine mesure, un retour à la forme première et pure, bien qu'imparfaite de la religion que le P. Schmidt décrit. Il faut leur appliquer plus particulièrement les sages réflexions que faisait il y a cinquante ans l'abbé de Broglie et qui sont toujours valables : la négation de tout bien moral, chez les païens, n'est nullement la doctrine chrétienne, « c'est une opinion spéciale de certains hérétiques. La tradition catholique est toute différente dans son enseignement. Cette tradition distingue deux ordres de bien moral, le bien naturel et le bien surnaturel. Bulle de Pie V, *Ex omnibus afflictionibus*, 1567; Constitution d'Innocent XI, *Cum occasione*, 1653; Constitution de Clément XI, *Unigenitus*, 1713. Le bien naturel existe chez les païens. Ils ont, selon la parole de saint Paul, la loi de Dieu gravée dans leurs cœurs. S'ils ont moins de secours pour pratiquer cette loi que les chrétiens, ils ne sont cependant pas dans une totale impuissance à cet égard et nous ne sommes nullement obligés de nier leurs vertus. L'homme peut, sans la foi ni la grâce, connaître le bien et le discerner du mal. Il peut, soit par l'effet d'une antique tradition, soit sur le seul témoignage de sa conscience, croire à la rétribution future, et trouver dans cette croyance un mobile pour vaincre ses passions et réformer sa vie. Il peut mourir pour sa conviction, comme il meurt pour sa patrie et son drapeau. Ce n'est pas tout : le bien surnaturel même ne lui est pas inaccessible. En effet, suivant l'opinion de la grande majorité des théologiens, Dieu veut sauver tous les hommes, et sa grâce se répand, par des canaux que nous ignorons et dans une mesure qui nous est inconnue, sur toutes les âmes de bonne volonté. On comprend dès lors qu'il puisse exister une certaine ressemblance, même quant aux sentiments moraux et aux actes de vertu, entre le christianisme et les autres cultes. » *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, p. 249-250.

Sans doute l'abbé de Broglie parlait des possibilités individuelles de bien et de salut qui existent même pour les sectateurs des religions inférieures qui peuvent se sauver malgré elles et en dépassant leur esprit : mais pour les religions supérieures il y a plus : elles contiennent des parties excellentes qui, en dépit d'erreurs avoisinantes, sont pour les adeptes des moyens de vie spirituelle véritable.

2° Les formes supérieures des religions de l'Inde. — Nous insisterons sur les formes supérieures des religions de l'Inde, parce que ce sont elles qui exercent le plus d'attrait en Occident, au point que certains les préféreraient au christianisme. Tout en reconnaissant leurs mérites, nous verrons qu'elles ne surpassent, ni n'égale ce dernier. D'ailleurs elles ne constituent qu'une partie de la religiosité hindoue.

Dans l'appréciation des religions de l'Inde nous distinguerons l'Inde « traditionnelle » ou théorique et l'Inde populaire et véritable, avec le P. Allo, *Plaies*

« *Europe et l'Inde* », du *Tantra*, Editions du Cerf, 1931, titre des citations III et VI.

La tradition hindoue est elle-même double, il s'y trouve « une orthodoxie et une hérésie », en d'autres termes le brahmanisme qui est né et demeure dans l'Inde et le bouddhisme qui y est né aussi, mais que l'autre a expulsé.

1. *Le brahmanisme orthodoxe.* Chez d'autres peuples, la religion n'est qu'une partie de la vie, chez les Hindous tout est religieux ou du moins mystique. Leur pensée entière a pour base une révélation contenue dans des Écritures : Védas, Brahmanas, Aryanakas et Upanishads. C'est de plus « une mystique, car elle ne repose pas sur les démarches de la raison naturelle, celle-ci ne pouvant fournir que des connaissances d'ordre inférieur ou même illusoire : une mystique qui, dans telle école, se passera de Dieu ou des dieux, mais une mystique quand même, ne se transmettant que par une expérience personnelle, à laquelle on se préparera en obéissant ponctuellement à une tradition qu'il faut croire. » *Op. cit.*, p. 44.

La religion des Védas apparaît comme un polythéisme à peu près pareil aux autres, avec ses dieux, Varuna, Indra, Agni, Rudra en rapport avec les phénomènes et les objets de la nature. Mais au-dessus de ces dieux plane une loi impersonnelle et toute-puissante, les dieux rentrent facilement les uns dans les autres, et une pensée philosophique s'ébauche dans les dernières hymnes du Rig-Véda qui pourra devenir un panthéisme ou un monothéisme.

Puis viennent les Brahmanas, commentaires rituels du sacrifice, monopole de la caste des brahmanes. Tout dépend du sacrifice y compris les dieux : Rudra, Çiva, Vishnou, etc. La force occulte mise en branle par les rites sacrificiels est le *Brahman*, bientôt identifié avec l'*Atman*, le souffle, l'âme qui meut tous les êtres du cosmos. Les dieux deviennent les ombres ou les symboles d'une puissance diffuse, conçue en général comme impersonnelle. Le panthéisme règne en même temps que la magie : pour acquérir l'immortalité, on sacrifie le plus que l'on peut et en observant scrupuleusement les règles prescrites, sans offrir la victime ou le don aux dieux eux-mêmes qui ne sont qu'auxiliaires ou figurants du culte, et dans l'espoir de ne pas mourir de nouveau dans l'autre monde (germe de la doctrine du *Samsara* ou de la métémpsychose).

En réaction contre ce magisme, des ascètes recherchent la possession du *Brahman-Atman* dans le recueillement et les vertiges de l'extase provoquée. « L'Inde alors, après la domination des sacristains, connut celle des philosophes mystiques. » *Op. cit.*, p. 49. Le *Yoga* ou entraînement à des ravissements artificiels et épuisants est pratiqué par eux pour découvrir l'absolu au fond d'eux-mêmes, non comme un hôte ou un principe supérieur, quoique immanent, mais comme leur essence même : Tu es cela, tu es le Tout. Ils pensent échapper ainsi au *karma* où le poids de ses actes entraîne l'homme d'existence en existence, car la métémpsychose devient un dogme défini. C'est bien le quétisme, quoi qu'on ait dit, où l'Absolu n'est que le fond « de l'âme vide de pensées et de désirs, affalée dans une cave d'obscurité et de silence, au-dessous de l'étagé des choses réelles qu'elle s' imagine dominer parce qu'elle les oublie ». *Ibid.*, p. 50-51. C'est aussi le panthéisme, donnant la même essence à toutes choses et détruisant la vraie notion de l'absolu, du Dieu immuable et infini.

« Sans doute, rien n'empêche de supposer parmi les sages de l'Inde brahmanique qu'il ait pu se trouver des hommes vraiment religieux, humbles et de bonne foi qui aient eu quelque intuition du Maître intérieur au milieu des équivoques d'une philosophie rudimentaire. Mais, par lui-même, l'absolu du brahmanisme ne pouvait que faire des êtres inutiles aux autres et à eux-

mêmes, cherchant par leurs recettes une puissance universelle et chimérique, rivale de celle du sacrifice brahmanique, par la possession de la force impersonnelle pénétrant toutes choses. De là l'appauvrissement des idées qui ne sont plus renouvelées au contact de la vie, un égoïsme monstrueux faisant du moi un centre absolu, l'ignorance de la prière, des extases relevant trop souvent de la pathologie, les états vagues, indéfinis et mortels d'une conscience vidée, caricature du sentiment de l'Infini.

« Une psychologie étrange a essayé de justifier ce qui nous paraît à nous Occidentaux un suicide de l'âme. Pour se dilater à la mesure de l'Infini, il faut échapper aux conditions qui nous limitent ; le rêve sera ainsi supérieur à la veille et le sommeil au rêve. On atteint ainsi à un état de superconscience et de satisfaction pleine, inexprimable en termes humains, parce que la conscience de l'homme éveillé n'est que du manifeste et du limité ». *Ibid.*, p. 56-57. C'est en somme l'apologie de la mentalité confuse du primitif, de l'enfant et de l'homme ivre, mais qui s'accorde trop bien avec la soif de repos, la crainte de l'aventure et de la nouveauté, la propension à vivre plus de sentiments que d'idées, la faiblesse congénitale de l'esprit d'analyse qui caractérisent l'Indien en dépit de la noblesse de ses aspirations vers l'unité suprême.

« De l'indifférence à tout ce qui n'est pas l'Absolu, seul être véritable, découle la doctrine de la métémpsychose. La réalité est une, donc toute diversité est illusion, *maya*. Qui ne se libère pas de l'illusion par le renoncement et la méditation est condamné à la subir dans une nouvelle existence, et il peut résulter de cet asservissement une série indéfinie de renaissances : c'est la loi du *karma* à laquelle on n'échappe que par un effort obstiné pour tuer en soi la volonté de vivre, au moins comme individu. Et il ne s'agit pas là pour le véritable Hindou, cultivé ou non, de je ne sais quelle promenade sur des paliers métaphysiques d'existence, en des mondes extra-terrestres. » P. 67. « Tous les documents qui font autorité enseignent bel et bien qu'on peut renaître, sur cette terre même, dans le corps d'un autre homme, d'un tigre, d'un crocodile, d'un moucheron ; et il serait bien difficile de le prendre pour allégorie. » *Ibid.*, p. 67.

Il y a bien une morale hindoue et minutieuse et dont l'observation importe grandement pour échapper à la loi du *karma*. Mais la morale n'est conçue que comme le moyen d'abolir la vie illusoire et de parvenir à un état de dépersonnalisation sans « aucune préoccupation du bien des autres pour eux-mêmes, du progrès, de l'humanité en général et du règne de Dieu. De plus, au moins chez Sankara et ses disciples, qui sont les représentants les plus conséquents du *Védanta*, à un certain stade de l'ascension mystique le « Délivré-vivant » est au-delà du bien et du mal ».

2. *Le bouddhisme.* — Dans le bouddhisme on peut considérer la personne du fondateur, la réforme morale accomplie par ce dernier et la doctrine.

Le prince Siddhartha de la famille des Çakyas, appelé Gautamia ou le Sage et Çakya-Mouni (ou Çakya le solitaire), devenu l'« illuminé », le *Bouddha* « fut puissant en paroles et en actes, un vrai conducteur d'âmes, et un des grands caractères de l'humanité, à en juger par la séduction qu'il exerça, par l'étendue et la durée de son œuvre.

« Est-il — humainement — comparable à notre Sauveur ? Sa vie, comparée à celle de Jésus, pas plus qu'elle n'en eut la brièveté, n'a rien de la même grandeur tragique et surnaturelle. Çakya-Mouni ne s'est donné ni pour un dieu, ni pour un envoyé des dieux, c'était un sage, qui avait conscience d'être devenu assez parfait pour échapper à la transmigration, et qui eut la générosité, au lieu de jouir de la paix dans une retraite

solitaire, à l'hindoue, d'encourir de nombreuses fatigues pour répandre dans le monde la « Bonne loi » qui mérite à toute créature le chemin du repos. » *Op. cit.*, p. 87.

« Il a été, et plus encore il a voulu être un réformateur moral et non pas un fondateur de religion. Retiré dans la forêt, il n'avait trouvé la paix du cœur ni dans la méditation de l'Absolu, ni dans les mortifications exagérées qui nourrissent la suffisance et l'orgueil. Rentré dans le monde après avoir renoncé à entrer immédiatement dans le repos du Nirvâna, il prêcha, pour guérir la douleur qui vient de l'attachement à l'illusion du moi, l'extinction du désir par les pratiques modérées du *yoga* aux moines mendiants qu'il fonda et promit aux laïques qui entretiendraient les moines et éviteraient l'homicide, l'adultère, le vol, le mensonge et l'ivrognerie des paradis d'une nature spirituelle de plus en plus élevée qui les feraient aboutir au Nirvâna atteint du premier coup par les ascètes. C'est de l'hindouisme ramené au bon sens par une « voie moyenne », mais toujours au fond quiettiste, il s'y trouve toujours une certaine saveur de néant, qu'on n'arrive pas à écarter, si toute action consciente est censée nécessairement jointe à la douleur et doit par conséquent finir là. » *Ibid.*, p. 98. Ainsi le bouddhisme « a donné en plein dans la grosse erreur morale de l'Inde, la plus opposée à toutes les tendances occidentales, et peut-on dire, aux tendances les plus saines de l'humanité : la haine et la terreur de l'action, même réduite au simple désir, même exercée dans les paradis des dieux, avec une conception de la seule véritable félicité comme d'une immobilité impassible, dont l'image la moins imparfaite, ressassée toujours, serait l'état du sommeil sans rêve ». *Ibid.*, p. 16. Sans doute, le Bouddha enseigne que « les hommes doivent pourtant aussi se soucier les uns des autres. Mais, ce n'est point, comme dans l'Évangile, pour l'amour de Dieu, leur père commun, c'est seulement — du moins le Bouddha n'en donnait pas d'autre raison expresse — parce que bienveillance et bienfaisance pratiquement exercées détruisent l'égoïsme par lequel nous sommes rivés aux illusions malfaisantes que nourrit l'attachement au moi. » *Ibid.*, p. 96.

C'est à la réforme morale que s'est borné le Bouddha, comme à la nécessité la plus urgente, et en dédaignant toute espèce de spéculation sur la divinité et les fins dernières. En effet, s'il ne fut sans doute pas un pur agnostique et affirmait lui-même qu'il connaissait bien des choses qu'il ne pouvait pas révéler, si ceux qui définissent le Nirvâna comme un pur anéantissement sont devenus rares, si on doit y voir plutôt un absolu positif, bien qu'inconcevable pour qui n'y est pas encore, et quelque chose de souverainement désirable, comme négation complète de toute possibilité de douleur, néanmoins l'« illuminé » s'est toujours refusé à donner un enseignement sur la divinité. Sans doute son enseignement admet des dieux, sorte de génies ou de surhommes engagés eux aussi dans le cours du *Samsara*, mais « il ne parle point d'un Dieu, principe et gouverneur du monde, aidant les créatures à monter jusqu'à Lui ! Il ne montre à la prière personne de transcendant à qui s'adresser ; les dieux, les *devas* hindous, peuvent bien vous rendre quelques services extérieurs de bons camarades de voyage ; mais, en réalité, chaque homme doit être la cause efficiente première et dernière de son salut, qu'il ne peut obtenir que par ses propres efforts méthodiques ». *Ibid.*, p. 99.

Ce pragmatisme d'un bon sens trop étroit a eu de fâcheuses conséquences : 1. la prédication du Bouddha n'a eu, au moins pour les non-initiés à une doctrine ésotérique possible, « aucune note directement religieuse », *ibid.*, p. 100 ; 2. après elle la pensée hindoue est restée livrée à la contradiction interne, ce qui touche

peu les gens de l'Inde, mais ce qui n'en est pas moins un grave défaut, c'est ainsi, par exemple, qu'on promet la délivrance sans pouvoir assurer que le moi subsistera pour en jouir ; 3. les écoles savantes « Petit » et « Grand véhicule » ont abouti à un véritable nihilisme intellectuel, leurs tenants ne « songeant qu'à spéculer sur des choses très mal observées, des concrétions accidentelles qui leur tenaient lieu d'essentiels concepts, pour les démolir à cœur-joie, et se reposer alors dans le sentiment de l'universelle « vacuité » ; 4. n'étant pas freinées par une dogmatique ferme, les superstitions, la magie, la foi enfantine en la métempsycose vont croissant.

On ne saurait nier que pour expliquer la persistance et l'extension d'une religion qui sert de nourriture spirituelle à quatre cents millions de civilisés, il ne faille pas y discerner des éléments supérieurs. Son succès s'explique par le prestige du fondateur, par cette voie du milieu qui la tient à l'écart des spéculations abstruses des brahmanes et des extravagances des ascètes, par le souci d'une moralité spirituelle et non rituelle, accessible aux hommes et aux femmes de toute caste et de toute culture, par la tolérance, par la recommandation de la sincérité avec soi-même et de l'humilité. Mais il reste que le bouddhisme, comme le brahmanisme, détourne de l'action et comme tel est, suivant le mot de Paul Oltramare, « une cruelle mutilation de l'homme ». *Ibid.*, p. 109.

3. *Développements et expansions des religions de l'Inde.* — Les vieilles orthodoxies que nous venons de décrire et de juger sont mortes. Elles se sont profondément transformées et ce n'est pas toujours à leur avantage. D'une façon générale, on peut dire que « cette métaphysique et cette mystique abstruses qui enlèvent à l'âme tout air respirable n'ont jamais réussi, d'une part, à étouffer le véritable sentiment religieux. Mais de l'autre elles n'ont jamais voulu ou pu corriger quoi que ce soit à ses déviations : les idolâtries et les hystéries populaires ». *Ibid.*, p. 113.

a) *L'hindouisme.* — La science des religions, quand elle parle de l'Inde actuelle, n'emploie pas l'expression « brahmanisme », car la religion, ou plutôt les religions indiennes de notre temps ont superposé au vieux brahmanisme, au point de le rendre souvent indiscernable, un chaos d'éléments hétérogènes et généralement de basse catégorie. D'abord le paganisme domine, surtout avec les cultes de Vishnou, de Çiva et de sa parèdre, la grimaçante et sanguinaire Kali. On parle, pour désigner un ensemble hétéroclite, d'hindouisme, parce que le terme ne désigne rien de très particulier.

Puis, sous la fronde, digne de la jungle, de la mythologie, on discerne trois courants principaux : la religion de la connaissance ; le monstrueux et immoral *tantrisme* ; la dévotion ou *bakhti*.

a. *La religion de la connaissance* est pratiquée par des intellectuels raffinés qui se perdent en méditations abstruses sur les Écritures. Les *yogis* s'y adonnent aussi, qui trouvent le sentiment de l'identité universelle par des exercices d'aspiration et d'expiration, de lavage intestinal, de fixation indéfinie du regard ou l'ivresse produite par la fumée du chanvre. Les fakirs enfin en relèvent mais pour l'exploiter par leurs jongleries.

b. *Le tantrisme* est un immonde magma de magie et d'obscénité. Il s'agit d'arriver à l'un par le multiple et à la réalité par l'illusion, la *Maya*. « Çiva la possède, elle est sa puissance créatrice. Il a beau être en fin de compte le *Brahman* absolu, il sait quand même inspirer à ses fidèles, avec ses « destructions », son jeu, sa « danse », l'enivrement de sa « coupe », un entraînement à parcourir toutes formes d'existence et de jouissance sensible. » *Ibid.*, p. 123-124. La *Maya*, la

Çakti (puissance créatrice) devient l'épouse de *Çiva* et la connaissance devient la révélation des secrets magiques qui procurent les voluptés dont elle dispose. La *Maïa* pour beaucoup de *Çaktistes* est la puissance supérieure qui supplante *Çiva*, la *Dévi*, la *Durga*, la *Kali*, enfin, déesse la plus populaire du Bengale, la mort génératrice de la vie, dont l'image, ceinturée de crânes humains, est inondée du sang de victimes qui autrefois étaient également humaines.

c. Par la *bakhti* ou dévotion, au contraire, nombre d'Hindous de l'élite spirituelle ont paru et paraissent s'approcher de l'idée du vrai Dieu qu'on aime pour lui-même et plus que soi-même.

C'est elle qui a inspiré la *Baghavat-Gita*, le chant du Seigneur, le joyau de la littérature hindoue et l'œuvre la plus populaire de l'Hindoustan même : « une âme de religion monothéiste y fait crever de toute part l'enveloppe panthéiste. » *Ibid.*, p. 130. Elle a conduit l'école védantiste de *Madhya* (xiii^e siècle) et *Ramanuja* (xi^e siècle) jusqu'au monothéisme lui-même. Malheureusement ce monothéisme n'a pas entièrement dominé le panthéisme, puisque, d'après ses tenants, il fait émaner le monde par une nécessité de nature, d'un Dieu qui en a besoin comme de son corps. Puis « le Dieu qu'adorent les *bakhta* reste en plus d'une de ses manifestations, cruel, sensuel et égoïste ». *Ibid.*, p. 135.

A ce tableau il faut ajouter que les meilleurs parmi les Hindous « ne songent pas à supprimer, à peine osent-ils blâmer ce qui est le plus contraire à leurs propres aspirations » (p. 137) et que, dans une grande partie des classes instruites, la religion n'est plus qu'un ensemble d'observances tout extérieures, maintenu sous couleur de fidélité nationale, au dire même du Mahatma Gandhi.

b) *Le bouddhisme*. — Dès le début de notre ère, le bouddhisme se scinda dans l'Inde, en deux grandes branches, divisée chacune en de nombreuses sectes. Il y eut le « Petit véhicule », le *Hinayana* (ainsi appelé par ses adversaires) dont tout le culte consiste en la vénération des reliques du Bouddha; nihiliste, agnostique, athée, qui est responsable de la notion du Nirvâna-anéantissement attribuée trop longtemps au maître. Le *Mahayana* ou « Grand véhicule » s'y oppose; il enseigne l'universelle « vacuité », mais au fond professerait, disent ses adeptes d'aujourd'hui, une sorte de panthéisme idéaliste. Surtout il revient à la *bakhti*, ou dévotion, moyen d'union au principe suprême panthéiste, source de félicité, grâce à l'immortalité personnelle, au moins dans les paradis antérieurs au Nirvâna, culte du Bouddha ou des Bouddhas célestes et surtout des Bodhisattvas, sauveurs qui diffèrent d'être des Bouddhas (par l'entrée dans le Nirvâna) afin de secourir les hommes.

Le *Mahayana* fit « en principe ou en velléité sortir du phénoménisme agnostique ou réaliste, où se bornait le *Hinayana* et de cette morale de bienveillance froide, où la charité ne sert que d'expédient pour échapper à la souffrance vitale ». *Allo, ibid.*, p. 143. Mais il laissa par le culte des Bouddhas et des Bodhisattvas pénétrer dans le bouddhisme la superstition et le paganisme hindous.

On était loin de l'enseignement primitif, les théologiens maintinrent les droits de la tradition en distinguant la vérité supérieure et la vérité apparente. Au xii^e siècle le bouddhisme disparut de sa patrie d'origine, hormis Ceylan et le Népal, parce que le Petit véhicule n'était plus une religion et que le Grand avait trop emprunté à l'hindouisme pour ne pas être réabsorbé par lui.

Les conquêtes faites par le bouddhisme hors de l'Inde ont compensé pour lui la perte de ce pays. L'île de Ceylan, la Birmanie, le Siam, le Cambodge, ont hérité du Petit véhicule et de ses déficiences. Les sectateurs

laïques du bouddhisme, dans ces pays, sont des païens, ce à quoi les bonzes ne mettent aucun obstacle, vivant dans une pieuse et béate fainéantise.

Au nord, le bouddhisme s'est répandu depuis le Thibet jusqu'au Japon en s'inspirant du Grand véhicule. Deux traits l'y caractérisent : « la conception, plus hindoue et védantique qu'autre chose, de l'Être unique et absolu », qui flotte entre l'impersonnel et le personnel, *ibid.*, p. 150, et puis le fait que partout il s'est amalgamé aux paganismes locaux dont les dieux sont devenus des Bouddhas. En Chine, il est tombé dans le mépris, au Japon il a gardé ou repris une certaine vie; au Thibet, où les prêtres possèdent tout, naturellement il domine.

Dans toutes ces régions on constate ou retrouve les trois courants signalés plus haut : 1. le quietisme contemplatif avec son horreur de l'action; 2. le tantrisme, surtout au Thibet où l'Église « rouge » des lamas tantristes est tolérée par l'Église « jaune »; 3. la *bakhti* qui a sa meilleure expression dans le culte d'Amida, en Chine et surtout au Japon, où il groupe presque la moitié de la population. Les sectateurs croient « à un Dieu universel (sinon créateur), à un sauveur toujours actif, à un paradis qu'on gagne par la foi et le repentir pour y demeurer toujours ». *Allo, ibid.*, p. 159.

Le médiateur Amida est accompagné d'une médiatrice toute miséricordieuse, Kwannon chez les Japonais. Mais il y a la métempsychose, des superstitions, des erreurs morales, comme la légitimité du suicide pour gagner plus tôt le paradis, puis Amida et Kwannon ne sont que des produits de mythologie, le Nirvâna, « la vacuité » à l'horizon, et enfin une sanctification à bas prix. En Chine, tout l'amidisme est contrecarré par une mentalité générale mêlée « au culte formaliste des ancêtres, à la peur des esprits, et, au mieux, à un vague déisme naturel étouffé d'ailleurs sous un amas de superstitions ». *Ibid.*, p. 162.

En somme, au bout de l'enquête on trouve : « la mystique qui a voulu supprimer le monde au profit de Dieu..., la rêverie d'identité et le quietisme des Upânishads. Çakya-Mouni, trop agnostique, ou trop timide comme penseur, n'a pu enrayer cette marche à la mort. » *Allo, ibid.*, p. 164.

3^e *Mazdéisme et Islam*. — Plus sobres, plus directement accessibles à l'ensemble des hommes que le bouddhisme et le brahmanisme orthodoxes, mais moins favorables, par eux-mêmes, aux formes les plus élevées du mysticisme, l'islamisme et le mazdéisme contiennent eux aussi des éléments d'infériorité.

1. *Le mazdéisme*. — Au sein d'un polythéisme assez semblable à celui que représentent les Védas dans l'Inde, s'est produit en Iran, à quelle date on l'ignore, bien qu'on penche de nos jours dans le monde savant pour une époque tardive — une réforme dont la grandeur est indéniable et qui ramène tout à la lutte que, par la discipline morale et les rites, le fidèle mazdéen doit mener avec Ormuzd pour le bien et la lumière contre Ahriman, les ténébres et le mal. Mais cette réforme n'a que très imparfaitement éliminé le naturisme primitif, même dans les Écritures sacrées, l'Avesta; elle fait trop peu de part au sentiment, au mysticisme; l'ascétisme en est exclu pour la raison que tout est bon dans le monde bon, la justice stricte y domine et non l'amour; enfin son dualisme, bien que moins absolu que celui du manichéisme (qui ne lui doit qu'une partie de ses éléments), tend à parquer les êtres en deux catégories où ils sont fatalement enrôlés par leur prédétermination originelle. C'est pourquoi le mazdéisme a eu beaucoup moins de rayonnement que le bouddhisme et le mahométisme qui lui sont philosophiquement inférieurs.

2. *L'islam*. — Quant à l'Islam voici le jugement que porte sur lui M. Loisy : « religion démarquée du ju-

daïsme et du christianisme, moins près de celui-ci que de celui-là, appropriée à l'esprit et aux traditions de l'Arabie, médiocrement exigeante au point de vue moral, et dont le tempérament belliqueux de ses premiers fidèles, encouragé par le précepte que le Prophète lui-même a fait de la guerre sainte, a déterminé le succès. La promesse d'immortalité y est aussi accentuée que nulle part ailleurs, le paradis appartient à ceux qui professent que Dieu est Dieu et que Mahomet est le prophète de Dieu. Né sur les frontières de la civilisation méditerranéenne, l'Islam a paru s'orienter un moment vers cette civilisation, mais il s'est vite immobilisé et ses conquêtes religieuses dans les derniers siècles ont été faites sur des demi-civilisés ou des non-civilisés, auxquels on peut dire que sa simple croyance et sa moralité un peu fruste agréent mieux que la théologie plus savante et la moralité plus exigeante des confessions chrétiennes. » *La religion*, Paris, 1917, p. 123. Quand, principalement sous l'influence des Perses, des philosophes voulurent lui donner un fondement rationnel plus large que la courte métaphysique de son fondateur, des mystiques et de nouveaux prophètes y développèrent le *soufisme* et le messianisme, on ne tarda pas à voir que ces mouvements n'étaient pas dans le sens de la réforme originelle et aujourd'hui leurs tenants sont des schismatiques honnis des orthodoxes.

4^e *Les religions à mystères*. — On a voulu voir, bien que ce soient des polythéismes, dans les religions des mystères, des « économies de salut », comparables au christianisme qui devrait son origine à la synthèse de leurs croyances principales et même de leurs rites avec le messianisme juif. La thèse a été soutenue par M. Loisy, en particulier dans son ouvrage *Les mystères païens et le mystère chrétien*, paru en 1919, mais en réalité rédigé dès 1914. Les mystères païens étudiés par lui sont ceux de Déméter et de Koré (à Éleusis), de Cybèle et d'Attis, d'Isis et d'Osiris et de Mithra. Chez toutes, le sacrifice immémorial par lequel agriculteurs et pasteurs aidaient à renaître, de printemps en printemps ou de génération en génération, le vague esprit de la germination ou de la fécondation, le dieu personnel substitué à cet esprit mais mourant et ressuscitant comme lui, seraient devenus principe et sacrement d'immortalité. Les rites pratiqués pour l'initiation des nouveaux membres de ces conventicules fermés que formaient les « mystes » auraient tous eu le sens d'une participation des initiés à la destinée d'un sauveur, à sa mort et à sa résurrection.

L'analogie du christianisme avec ces croyances et ces cultes serait « évidente ». L'histoire de Pâques, le baptême, la cène sont nés dans une religion étroite et nationale : le judaïsme. Puis les premiers prédicateurs hellénistes de l'Évangile, Barnabé, Paul, Apollos, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, celui ou ceux des écrits johanniques auraient construit à l'aide de ces éléments, spontanément d'ailleurs et dans l'entraînement de leur foi, une religion universelle, conçue inconsciemment à l'image des mystères païens, tout en leur étant grandement supérieure. On s'unit à Jésus, Seigneur et Sauveur, par les sacrements pour devenir participant de sa résurrection après l'avoir été de sa mort. (Résumé fait par nous-même dans *La nouvelle journée*, 1^{er} mai 1926, p. 452-453, sous le pseudonyme de Philonous.)

Or ces rapprochements sont injustifiés soit en ce qui concerne le type général des religions étudiées, soit pour ce qui est de leur esprit.

Dans les mystères païens, il ne s'agit pas toujours de dieux morts et ressuscités, on peut même dire que cette conception ne s'y réalise jamais complètement. Mithra n'est censé tel que dans la mesure où il se confond avec le taureau du sacrifice; en tant que Dieu personnel, il

n'est pas présenté comme ayant triomphé lui-même de la mort. Attis, dans tout un groupe de légendes, ne subit que la mutilation des Gales (cf. M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, 1919, p. 419-480). Koré-Perséphone, dans la légende d'Éleusis, est ravie vivante aux enfers par Hadès et elle revient chaque année dans les bras de sa mère Déméter. Voilà un équivalent lointain d'une résurrection. « Zagreus a été tué par les Titans qui l'ont dépecé et dévoré sauf son cœur. Ce cœur fut avalé par Zeus ou par Sémélé, en suite de quoi un second Dionysos prit naissance, qui partagea le trône de Zeus, son père. Est-ce là une résurrection? » P. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 289. Seul Osiris est incontestablement un type de Dieu ressuscité, encore faut-il remarquer qu'il a toujours été un dieu de l'autre monde, dieu des morts, triste avec son aspect de momie. Il se survit comme Dieu des vivants dans la personne de son fils Horus, dieu de la lumière et vainqueur de Typhon. » *Ibid.*, p. 291.

En second lieu — et surtout — quelle différence d'esprit! Dans les religions de mystères, le salut c'est d'abord la délivrance de la mort; dans le christianisme c'est d'abord la libération du péché. « Pour le paganisme, l'immortalité consiste dans la continuation de la vie présente; pour la religion de Jésus, de saint Paul et de saint Jean, elle se définit comme la participation définitive à une vie divine moralement supérieure à la nôtre : il s'agit de se dépasser, de se transcender et non pas simplement de survivre. La passion — si passion il y a — d'un Osiris, d'un Attis, d'un Mithra est une mort subie; celle de Jésus, la vraie passion, dont c'est un abus de langage de donner le nom à des fables de pure mythologie, est un sacrifice volontaire. Dans les rites de mystères, l'initié meurt par anticipation à la vie périssable, si vraiment il pense à une mort mystique; dans le baptême, le néophyte meurt au péché. Dans la communion des sacrifices païens — si communion il y a — les fidèles des dieux légendaires participent à une énergie vitale qui ne se distingue pas essentiellement des obscures « vertus » de la végétation ou de la génération que s'efforçait de capter la magie préhistorique; dans l'eucharistie le chrétien doit s'unir tout d'abord à l'esprit du divin sacrifié et à ses sentiments d'abnégation, et ce n'est que par l'efficacité de cette participation première que le sacrement lui devient un gage d'immortalité bienheureuse. En un mot, utilitaires comme les vieux cultes de tribus et de nations, les mystères font vivre ou survivre l'homme pour lui-même : le christianisme le fait vivre à Dieu. » Philonous, *ibid.*, p. 461. M. Loisy lui-même a reconnu cette divergence profonde : « Ce que l'on pouvait raconter de Jésus, de son enseignement, de sa vie, de son attitude devant la mort, lui faisait une physionomie digne du rôle salutaire qui lui était attribué. Sa morale était pure et son existence avait été à la hauteur de sa morale. Tout cela s'interprétait, s'élargissait dans le mystère, mais donnait aussi au mystère une couleur de haute moralité que n'avaient jamais eue, que ne pouvaient jamais avoir les vieilles fables de Dionysos, de Déméter, de Cybèle, d'Isis, de Mithra. Quel contraste entre la passion d'Attis, même celle d'Osiris ou celle de Dionysos, et celle du Christ! » *Les mystères païens...*, p. 344. Mais dans ces conditions on ne voit pas comment le même auteur a pu écrire dans le même livre : « Il est clair que le christianisme est une économie de salut tout à fait analogue aux cultes des mystères auxquels il a disputé la conquête du monde païen et qu'il a vaincus. » P. 349.

C'est pourquoi MM. L. Gernet et A. Boulanger ont écrit dans la conclusion de leur ouvrage sur *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932 (*Bibliothèque de syn-*

thèse historique. En face de la religion grecque, telle qu'elle apparaît au premier siècle de notre ère, le christianisme reste pour nous quelque chose de spécifique. Des deux principes caractéristiques du christianisme paulinien : valeur expiatoire de la passion du Christ, justification par la foi, c'est en vain qu'on chercherait l'équivalent dans le monde hellénique. Le christianisme a bénéficié de toute l'évolution religieuse des trois derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne, sans être le résultat de cette évolution. » P. 515-517. D'ailleurs voilà déjà quelque temps qu'en Allemagne, d'où nous viennent presque toutes les explications rationalistes du christianisme, on renonce à commenter le Nouveau Testament par un recours constant aux religions de mystères et au syncrétisme de l'époque hellénistique : l'école de l'histoire des religions a cédé le pas à celle de la *Form-Geschichte*, ou étude des formes de la tradition évangélique, qui, malgré ses négations arbitraires en ce qui concerne l'historicité des évangiles, a du moins le mérite de respecter la vivante originalité du christianisme naissant.

5° *Le judaïsme post-biblique*. — « Il reste le dépositaire de précieuses valeurs spirituelles. Il est animé d'une foi ardente au Dieu unique, qui même après sa scission d'avec le christianisme, a eu ses martyrs. Le récit du supplice d'Aquiba (en 135) est une des plus belles pages des littératures sacrées de tous les temps : « Lorsqu'on fit sortir Aquiba de prison pour le mener à la mort, c'était l'heure de la prière du *Chema*. On brossa sa chair avec des brosses de fer, et il pria, prenant sur lui le joug du royaume des cieux avec amour. Et ses élèves lui dirent : « Assez, Rabbi, assez ! » Et il leur dit : « Chaque jour je me désolais sur le passage : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de toute ton âme » (le passage fait partie de la prière quotidienne du *Chema*) et je me disais : « Quand viendra ce moment ? » Et maintenant qu'il est venu, je n'accomplirais pas ce que je souhaitais ? Et comme il disait : « L'Éternel est un » il allongea ce mot : « Un », jusqu'à ce que sortit son âme. Alors une voix du ciel se fit entendre disant : « Bienheureux es-tu, Rabbi Aquiba, dont l'âme est sortie en criant mon unité, car tu es destiné à la vie éternelle ! » *Mischna*, traité *Berakoth*, 61. Il serait donc injuste de faire du judaïsme une religion de pure crainte. « Plus grand est celui qui agit par amour que celui qui agit par crainte », disait Siméon ben-Eléazar. Traité *Sotah*, 3. Très ferme aussi est restée la foi d'Israël dans la vie future et ses rétributions, et si la tendance se manifeste, en certains milieux juifs de nos jours, à ne plus croire qu'à une immortalité de l'âme fondée sur la philosophie, l'immense majorité des juifs s'attache encore aux données bibliques sur l'au-delà, y compris l'annonce de la résurrection.

La morale juive a cette force unique que l'impératif de la conscience puise dans la croyance religieuse ; elle favorise singulièrement la vie familiale, impose des œuvres de charité et de miséricorde et invite ses tenants à être, dans leurs pays respectifs, de loyaux patriotes. Le culte d'Israël, particulièrement le rituel de la Pâque, est empreint d'une austère beauté.

Mais le souci trop exclusif de la jurisprudence et de la casuistique avait exercé sur le judaïsme une influence desséchante dès le temps de Notre-Seigneur, tandis que l'impatience du joug romain exaspérait ses tendances nationalistes. Le judaïsme a malheureusement continué dans cette voie. « En dépit des prières officielles, personne n'attend plus le Messie Sauveur. C'est Israël lui-même qui sera son propre Messie et le rédempteur du monde. L'attachement à la loi diminue, et la Torah est abrogée en des prescriptions que l'on affirmait perpétuelles [le rituel des sacrifices]. Lentement mais sûrement, l'élément surnaturel diminue, la révélation se voit minimisée et rationalisée. Le

judaïsme devient la simple expression d'un monothéisme qui observe la loi naturelle et, à part les obligations ethniques qui maintiennent le lien national, on ne voit plus trop ce qui sépare le juif fidèle d'un simple théiste quelconque. Par contre, le nationalisme est plus âpre que jamais, et dans ses prières comme dans ses publications, il affirme très haut qu'Israël est le peuple élu et que c'est par lui que viendront dans le monde les temps messianiques de vérité, de justice et de paix. »

S'il en est ainsi c'est que le « christianisme constitue l'épanouissement normal de la révélation de l'Ancien Testament commun aux deux religions, tandis que le judaïsme n'en est qu'une déviation nationaliste qui va se minimisant de plus en plus ». E. Magnin, *Correspondant* du 10 juin 1933, compte rendu de H. Vincent, *Le judaïsme*, Paris, 1933, dont plusieurs passages sont cités textuellement.

I. ÉTUDES D'ENSEMBLE. — Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, œuvre d'un précurseur ; *Religion et critique*, œuvre posthume recueillie par l'abbé C. Piat, Paris, 1906 ; G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris, 1912 ; René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914 ; A. Loisy, *La religion*, Paris, 1917 ; H. Pinard de La Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, Paris, 1929, deux volumes, et *Tables alphabétiques* à part (3^e édit.) ; c'est l'ouvrage fondamental ; G. Michelet, article *Religion*, dans *Dictionnaire apologetique*, t. IV, 1922 ; Baron Descamps, *Le Génie des religions*, 2^e édit., Paris, 1930 ; Gaston Rabreau, professeur aux facultés catholiques de Lille, *Apologetique*, Paris, 1930 ; Dieu, Paris, 1933, les deux dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* ; du même, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1931.

II. ETHNOLOGIE. — 1° *En général*. — J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions ?* 2 vol., Paris, 1911-1912 (en collaboration), t. I : *Introduction*, par J. Bricout, *La religion des primitifs*, par A. Bros ; J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions* (en collaboration), 2^e édit., 1916, c. I. *L'étude des religions*, par le P. Léonce de Grandmaison, S. J. ; Pietro Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (en collaboration), t. I, Turin, 1934, c. I. *L'indagine religiosa nella sua storia e nei suoi metodi*. (La recherche religieuse : son histoire, ses méthodes), par Giuseppe Messina, S. J. ; P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. de l'allemand, Paris, 1931, dans la collection *La vie chrétienne* ; Dr J. Montaudon, prof. à l'école d'anthropologie de Paris, *La race et les races*, Paris, 1933 ; du même, *Traité d'ethnologie naturelle*, Paris, 1934 ; *Semaines d'ethnologie religieuse. Comptes rendus analytiques* : 1^{re} session, Louvain, 1912, Paris, 1913 ; 2^e session, Louvain, 1913, Paris, 1914 ; 3^e session, Tilbourg, 1922, Enghien (Belgique), 1923 ; 4^e session, Milan, 1925, Paris, 1926 ; 5^e session : Luxembourg, 1929, Paris, 1931 ; A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923, nouv. édit. en 1937.

2° *Critique de l'évolutionnisme linéaire*. — H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, 3^e édit., 1929, p. 419-442, t. II, même édit., p. 196-241 ; Robert Lowie, professeur à l'Université de Californie, *Traité de sociologie primitive*, édit. française revue et complétée par l'auteur, Paris, 1935, introduction, conclusion et ensemble de l'ouvrage.

3° *La méthode cyclo-culturelle*. — H. Pinard, *ibid.* et surtout t. II, c. VI, en entier, p. 243-304 ; Fr. Gräbner, professeur à Bonn, *Méthode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911 ; P.-W. Schmidt, *L'anthropologie moderne*, en français et en allemand, dans la revue *Anthropos*, 1906, t. I, tirage à part, Salzbourg et Vienne, 1906, également en français et en allemand ; du même, *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée*, extrait de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 46-74 (Kain, Belgique). Voir même revue, 1913, p. 218-243, sur la *Méthode historico-culturelle*.

4° *Animisme*. — Fr. Bouvier, S. J., *Animisme, préanimisme, religion*, dans *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 84 sq. ; G. Marsot, art. *Animisme*, dans *Dictionnaire de Sociologie*, 1933, voir dans ce même dictionnaire *Animisme, culte des*.

5° *Sur la magie*. — Fr. Bouvier, articles dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 109 sq., p. 393 sq. ; Raoul Allier, *Magie et religion*, Paris, 1935.

6° Sociologie. — 1. Exposé. — E. Durkheim (1858-1917), *La détermination du fait moral*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril et mai 1906; *La définition des phénomènes religieux*, dans *Année sociologique*, t. II, 1898; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912; H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909. — 2. Critique. — S. Deploige, *Les conflits de la morale et de la sociologie*, Paris, 1912; Critiques des membres de la Société française de philosophie, dans le *Bulletin* de cette société : avril et mai 1906, mars 1913; A. Loisy, *Sociologie et religion*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 75 sq., article « fortement pensé », dit le P. Pinard de La Boullaye (op. cit., t. I, p. 483, note 4); G. Michelet, art. *Religion*, dans le *Dictionnaire apologetique*, 1922; G. Richard, *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse. Sociologie religieuse et morale sociologique*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (organe de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg), t. III, 1923, p. 125-137, 229-261; t. V, 1925, p. 244-261; O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*, Paris, 1923; Entretiens de Juilly, III, 1931; Divers, *Comment juger la sociologie contemporaine?* Marseille, Publiroc; Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, collection Armand Colin, Paris, 1935, l'auteur fait une large place à l'influence de la société en matière religieuse, mais sans admettre toutes les idées de Durkheim.

Visent à la fois Durkheim et Lévy-Bruhl :

Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, 1925; du même, *Les non-civilisés et nous*, Paris, 1927; O. Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927.

Sur la mentalité primitive, voir également : Divers, *L'âme des peuples à évangéliser*, *Compte rendu de la sixième semaine de musicologie* de 1928, Louvain, 1929; Paul Descombes, *État social des peuples sauvages*, Paris, 1930, point de vue de l'école de la science sociale.

7° Les idées du P. Schmidt. — Cf. ci-dessus, col. 2225.

III. PSYCHOLOGIE. — 1° En général. — H. Pinard de La Boullaye, op. cit., t. I, c. IX, et t. II, c. VII; Léonce de Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1927; F. Heiler, *La Prière*, trad. de l'allemand, Paris, 1931. Depuis la publication de ce livre, M. Heiler est revenu au catholicisme qu'il avait quitté pour le protestantisme; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, *Bulletins de philosophie, psychologie religieuse*.

2° Sur la mystique. — J. Pachen, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911; M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges, 1924; Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931; et ici l'art. *MYSTIQUE*.

3° Sur divers points. — G. Rabeau, *La philosophie religieuse de Max-Scheler*, dans *Vie intellectuelle*, février 1929; *La psychologie religieuse de Karl Girgensohn*, dans *Vie spirituelle*, juillet et septembre 1933.

IV. LES RELIGIONS. — 1° Histoire des religions en général. — I. Catholiques. — J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911-1912, en collaboration; J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, en collaboration, 2° éd. Paris, 1916; Pietro Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, en collaboration, t. I, Turin, 1934. — 2° Non catholiques. — J. Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edimbourg, 12 vol., 1908-1921 (collaborateurs catholiques et non catholiques); Nathan Söderblom, *Manuel d'histoire des religions* (Manuel de L. P. Tiele, revu et augmenté), édit. française par W. Corswant, Paris, 1925; Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4° éd., en 2 vol., par A. Bertholet et E. Lehmann, Tubingue, 1925; G. Clemen, *Les religions du monde*, en collaboration, trad. de l'allemand par J. Marty, Paris, 1930. La première édition allemande est de 1921.

2° Chroniques d'histoire des religions dans : *Revue des sciences religieuses* de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, par A. Vincent; *Revue des sciences philosophiques et théologiques* des Dominicains du Saulchoir, par les PP. G. Barrois, E. B. Allo, etc.; *Recherches de science religieuse*, des PP. jésuites, par les PP. Bouvier, Huby, Condamine, Mallon, etc.; *Revue apologetique*, chronique d'ethnologie, par Mgr A. Bros; *Revue d'histoire des religions* depuis 1880, rationaliste.

3° La préhistoire. — T. Mainage, O. P., *Les religions de la préhistoire. Le paléolithique*, Paris, 1921; Georges Goury, *Origine et évolution de l'homme*, Paris, 1927; *L'Homme des cités lacustres*, Paris, 1932; L. Capitan, *La préhistoire*, réédi-

tion par Michel Faguet, préface de l'abbé H. Breuil, Paris, 1931.

4° Comparaison des religions non-chrétiennes avec le christianisme et l'Ancien Testament. — 1. Religions de l'Inde. — E. B. Allo, O. P., *Plaies d'Europe et Baumes du Gange*, Éditions du Cerf, Juvisy, 1931. — 2. Chine. — W. E. Soothill, *Les trois religions de la Chine*, Paris, 1934 (Trad. de l'anglais, conférences d'Oxford de 1921.) — 3. Perse. — M. J. Lagrange, *Le Judaïsme*, Paris, 1931. — 4. Religions de mystère. — E. Magnin, *L'œuvre exegetique et historique du R. P. Lagrange*, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, fasc. 28, 1935. — 5. Islam. — Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, Paris, 1909; A. Vincent, *Islam*, Londres, Catholic Truth Society 1935. — 6. Judaïsme post-biblique. — A. Vincent, *Le judaïsme*, Paris, 1932.

E. MAGNIN.

2. RELIGION (Vertu de). — Dans cet article nous ne considérons plus le sentiment religieux en tant qu'état psychologique, soit individuel, soit renforcé par le milieu social, qui a donné naissance aux diverses formes religieuses, longuement étudiées à l'article précédent. Ce sentiment religieux, nous le regardons en tant qu'il est l'un des ressorts, et non des moindres, de l'activité morale de l'homme. Si la vertu en effet doit se définir une disposition intérieure, ayant quelque stabilité, et qui rend aisé l'accomplissement d'« actes humains », il est clair que la religion est, en beaucoup d'hommes, une vertu. Nous considérons ici cette vertu au même titre que les autres dispositions morales, dont l'étude constitue la tâche de la théologie pratique. Comme les autres vertus morales, celle-ci existe à l'état d'ébauche en toute conscience humaine; elle peut, en dehors même de la vraie religion, se développer, de manière à donner à telles ou telles âmes une armature intérieure qui soutient toute leur vie. C'est alors la vertu naturelle, la vertu morale de religion. Dans ce dictionnaire qui n'est point de philosophie, mais de théologie, nous n'avons point à nous arrêter à cette forme très respectable, mais incomplète. Nous considérons la vertu de religion en tant qu'elle est surélevée, dans le chrétien, par la vie de la grâce, en tant qu'elle est un organe de cette vie intérieure déposée en nous par la justification, à l'état de germe, s'il s'agit d'enfants régénérés par le baptême, à un état plus développé s'il s'agit d'adultes convertis. C'est de cette vertu surnaturelle de religion que saint Thomas a fait une étude extrêmement détaillée dans la II^a-II^a de la *Somme théologique*, q. LXXXI-c. Il se trouve, d'ailleurs, que la plupart des questions qui s'y rapportent ont été ou seront traitées en détail à divers endroits de ce dictionnaire. Il ne nous reste plus qu'à donner ici le cadre qui permet de situer à la place convenable, dans la systématisation théologique, ces différents articles. I. Place du traité de la vertu de religion dans la systématisation. II. L'objet propre de cette vertu. Son sujet. III. Ses actes. IV. Les actes et les vices qui lui sont opposés.

I. PLACE DU TRAITÉ DANS LA SYSTÉMATISATION THÉOLOGIQUE. — 1° Il pourrait sembler, de prime abord, que l'étude de la vertu de religion devrait venir en tête d'une morale théologique et particulièrement d'une morale surnaturelle. Posée en effet la connaissance d'un Dieu, et d'un Dieu personnel, doué d'attributs moraux et tout particulièrement de puissance et de bonté, une disposition naît comme spontanément dans l'âme, faite à la fois de révérence, de crainte filiale et d'amour, qui n'est pas autre chose que la vertu de religion à l'état d'ébauche. Une analyse plus poussée de cette disposition y découvre un élément intellectuel : la connaissance de l'infinie supériorité de Dieu, un élément aussi qui relève de la volonté et de la sensibilité, que rend assez mal le mot de crainte révérentielle et qu'exprimerait au mieux, au dire de H. Bremond, le mot anglais *awe*. C'est cette disposition, dont les manifestations diverses constituent l'épanouisse-

ment de la vie religieuse et morale. Elle met en l'âme la résolution d'accepter avec docilité et confiance les enseignements qu'il plaira à la divine majesté de communiquer à sa créature, la certitude confiante qu'elle pourra, malgré les difficultés, aspirer vers ce Dieu et aller à lui; surtout elle lui donne à l'endroit de cette honte paternelle l'attitude d'un enfant à l'égard de son père. Et voici donc la religion au point de départ de la foi, de l'espérance, de la charité, de ces vertus dites théologiques qui s'adressent directement à Dieu.

Elle est aussi, semble-t-il, à la racine des vertus qui règlent l'attitude morale de l'homme à l'égard de son prochain en qui il reconnaît un frère; à l'égard de lui-même enfin, puisqu'il doit respecter, soit en lui-même, soit dans les autres, l'œuvre de cette divinité devant laquelle la religion l'incline.

Ainsi l'étude du sentiment religieux et de la vertu de religion, qui en est l'épanouissement, pourrait très bien se concevoir comme formant l'introduction à une théologie morale surnaturelle. Le premier commandement de Dieu n'est-il pas : « Un seul Dieu tu adoreras et aimeras parfaitement » ? L'adoration, l'amour ne sont-ils pas précisément les deux actes essentiels de la religion ?

2^o En fait dans la *Somme théologique*, et pour des raisons historiques qu'il n'est pas très difficile de déduire, le traité de la religion, loin d'apparaître en tête de la théologie morale, intervient à une place qui ne laisse pas de surprendre d'abord.

La tradition scolaire en effet fournissait aux théologiens du XIII^e siècle deux groupes tout faits de « vertus », groupes dont l'origine était tout à fait différente. Le premier : « foi, espérance, charité », ce qu'on appellera les vertus théologiques (nous disons aujourd'hui théologiques), était fourni directement par l'Écriture (voir surtout I Cor., XIII, 13); c'est autour de ces trois chefs que saint Augustin avait systématisé la pratique chrétienne. Cf. *Enchiridion sive de fide, spe et charitate*. Les autres vertus morales dont l'Écriture procurait de copieuses énumérations avaient été systématisées, au contraire, en partant des cadres fournis par la philosophie grecque. Les quatre vertus d'Aristote, avec leurs divisions et sous-divisions multiples, avaient été étudiées avec beaucoup de soin par la philosophie hellénistique, puis par les Latins, Cicéron en particulier. A cette systématisation s'était rallié le très pratique évêque de Milan, saint Ambroise. Son exposé de la morale, dans le *De officiis* s'était fait autour des quatre vertus cardinales, justice, force, prudence, tempérance. La résurrection de l'aristotélisme au XIII^e siècle n'était pas faite, bien entendu, pour mettre en échec ces idées, que les *Sentences* de Pierre Lombard avaient rendues classiques. Saint Thomas dans le plan tout nouveau de la *Somme théologique* leur fit grand accueil. Les « quatre vertus principales » n'avaient dans les *Sentences* qu'une distinction, l. III, dist. XXXIII; elles occupent la majeure partie de la II^a-II^{ae} du Docteur angélique.

Or, Cicéron, à la suite de la philosophie hellénistique, avait rangé la « religion », parmi les sous-divisions de la « justice », avec la piété (filiale), la reconnaissance, la vengeance, l'estime ou le respect, la vérité, toutes vertus où intervient en effet l'idée d'un devoir à remplir à l'égard d'autrui, d'une dette à acquitter, sans qu'il y ait toujours égalité parfaite entre la dette elle-même et ce que l'on donne comme contre-partie. Saint Thomas fit sienne cette idée, II^a-II^{ae}, q. LXXX, a. unic., ad 1^{um}; et c'est de la sorte que la II^a-II^{ae}, traité des vertus particulières, après avoir fait une place dans les 46 premières questions aux vertus théologiques, aborde avec la q. XLVII, l'étude de la prudence, puis celle de la justice, que suivra celle de la force et de la tempérance. La justice a dans cette division de la *Somme* la part du lion, q. LVII-CXXII, c'est parmi ses

« parties potentielles », comme dit l'École, c'est-à-dire parmi les vertus annexes, que figure la vertu de religion, à qui le Docteur angélique réserve une place considérable, q. LXXXI-C.

Cette disposition générale a fini par s'imposer aux théologiens postérieurs. Suarez lui-même n'osera pas rompre cet équilibre qui ne laisse pas de nous apparaître aujourd'hui comme un peu artificiel. Il reconnaît, il est vrai, qu'en un certain sens la vertu de religion est à la racine des vertus théologiques, aussi bien que des vertus morales surnaturelles. S'appropriant une remarque déjà faite par saint Thomas, II^a-II^{ae}, q. LXXXI, a. 8, selon laquelle la religion s'identifie avec la sainteté, il voit en elle le centre même de la vie morale surnaturelle. Mais il ne se reconnaît pas le droit de briser le cadre dans lequel ses prédécesseurs avaient traité de cette vertu. *De virtute religionis*, tract. I, l. III, c. II. On remarquera néanmoins que cet auteur parle de la religion aussitôt après avoir traité des vertus théologiques, et non point comme d'une vertu annexe de la justice.

3^o Au fait la question n'est que d'importance secondaire, pourvu qu'il soit bien entendu que, dans la vie morale, la religion, prise dans son sens le plus compréhensif, est la source jaillissante d'où procèdent toutes les autres vertus. Reste ensuite la question de savoir — le problème mérite d'être posé — si la religion doit être rangée parmi les vertus théologiques ou parmi les vertus morales.

La solution de ce problème de classification était imposée aux théologiens médiévaux par les diverses considérations historiques que nous avons dites. A l'art. 5 de la question LXXXI, saint Thomas se donne quelque peine pour établir que la religion, encore qu'elle ait Dieu comme objet (ce qui est la définition même des vertus théologiques) n'a pas Dieu comme objet au même titre que la foi, l'espérance ou la charité. Et Suarez n'est pas loin de dire qu'il y a bien quelque subtilité en cette argumentation. *Ibid.*, l. III, c. II, n. 1. Les modernes commentateurs de saint Thomas, le P. Menessier, par exemple, dans l'édition de la *Somme théologique* de la *Revue des jeunes*, *La religion*, t. I, p. 313 sq., quand ils s'efforcent de justifier par la dialectique une division que l'histoire avait imposée, attachent peut-être plus d'importance qu'il ne convient à l'argumentation du Maître.

Cette argumentation la voici : « La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû. Il y a donc en elle deux choses à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui joue le rôle de matière et d'objet de la vertu; d'autre part celui à qui nous le devons, Dieu. Destinataire du culte qu'on lui rend, Dieu n'est point pour autant atteint par nos actes d'hommage religieux, à la manière dont nos actes de foi, s'adressant à lui, l'atteignent (cette sorte d'adhésion qui nous fait dire que Dieu est objet de la foi, non seulement parce qu'il est lui-même ce que nous croyons, mais encore celui à qui nous donnons notre foi). Rendre à Dieu la dette de son culte, c'est simplement accomplir en respect de lui, certains actes qui l'honorent, telle l'offrande d'un sacrifice ou quelque autre geste analogue. Il est donc manifeste que Dieu n'est, relativement à la vertu de religion, ni objet, ni matière, mais simplement fin. Nous n'avons donc pas affaire ici à une vertu théologique ayant pour objet la fin dernière. La religion est une vertu morale, regardant ce qui s'ordonne à cette fin. » Traduct. Menessier, *op. cit.*, p. 38-39. En d'autres termes la religion a seulement pour objet les *actes* du culte, et c'est par ces actes du culte qu'elle atteint Dieu. Mais ne pourrait-on pas dire la même chose des trois vertus théologiques; elles n'atteignent Dieu que par les actes mêmes qu'elles font produire. Suarez a très bien senti la difficulté et, abordant la question par

un autre biais, il fait remarquer que, si la foi atteint Dieu en tant qu'il est la souveraine vérité, l'espérance en tant qu'il est le souverain désirable, la charité en tant qu'il est le bien en soi, la religion, de son côté, l'atteint en tant qu'il est la majesté souveraine devant laquelle doit s'incliner toute nature créée. Cette remarque judicieuse ne l'empêche pas d'ailleurs de se joindre, en fin de compte, au courant de la tradition. *Ibid.*, c. 11 tout entier. Retenons de cette discussion, qu'en rangeant la religion parmi les vertus morales on fait droit à cette idée fort juste qu'il n'est point « d'honnête homme » qui ne soit religieux.

4^o Il faut reconnaître d'ailleurs, et tout le monde ici est d'accord, qu'il ne saurait être question de maintenir entre les vertus des cloisons étanches, comme l'ancienne psychologie en maintenait entre les différentes « facultés ». Il y a action réciproque des vertus théologiques sur la vertu de religion et inversement. Il est clair que, si la religion, à son état premier, nous engage à accepter l'autorité du Dieu qui révèle, la foi à son tour donne à l'âme, sur la majesté divine, des clartés qui augmentent cette révérence en quoi consiste essentiellement la religion; on en dira tout autant de l'espérance et à plus forte raison de la charité. C'est l'âme tout entière qui, à la fois, révere et croit, espère et aime, et c'est en tout cela, en ces sentiments de foi, d'espérance, d'amour, que consiste proprement ce « culte en esprit et en vérité » que le Christ annonçait à la Samaritaine. Joa., iv, 24. C'est bien ce qu'exprime saint Augustin, au début de l'*Enchiridion* : « Tu me demandes, écrit-il à Laurent, de quelle manière on rend un culte à Dieu. Et je réponds, c'est par la foi, l'espérance et la charité. » *P. L.*, t. XL, col. 231-232.

Si la religion engendre ainsi les vertus théologiques et en reçoit d'autre part sa perfection, elle entretient aussi des rapports avec les vertus morales. Celles-ci, on le sait de reste, ont pour fin de mettre de l'ordre dans la vie intérieure et d'incliner l'homme à respecter l'ordre général de l'univers. Or, il est trop clair que tout autre sera le respect de cet ordre chez qui y voit seulement la loi abstraite des choses et chez qui y voit la volonté souverainement raisonnable d'un Dieu personnel devant laquelle il faut s'incliner avec révérence. La morale de « l'honnête homme » et la morale du chrétien peuvent extérieurement se superposer, elles ne laissent pas d'être animées d'un esprit tout différent. Et c'est pourquoi saint Thomas, en dépit de sa classification quelque peu laïque des vertus, n'hésite pas à déclarer que la religion est préférable aux autres vertus. *Ibid.*, a. 6; cf. a. 8, où elle est identifiée avec la sainteté. C'est déjà ce que déclarait l'Épître de saint Jacques : « La religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père n'est pas autre qu'avoir soin des orphelins et des veuves dans leur détresse et se préserver pur des souillures de ce monde. » Jac., i, 27. Voir Suarez, *ibid.*, l. III, c. 11, n. 11, 12, 13; et c. III.

II. OBJET PROPRE DE LA VERTU DE RELIGION. SON SUJET. — Tout en reconnaissant les rapports étroits qu'entretient la vertu de religion soit avec les vertus théologiques, soit avec les autres vertus morales, il faut déterminer d'une manière plus stricte son objet.

« Cet objet, dit saint Thomas, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette unique raison qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement des choses : *ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum.* » Cet honneur rendu à Dieu, ce n'est pas autre chose que le culte; culte qui peut demeurer intérieur, on s'extériorise en des actes. Question amplement traitée à l'article CULTE EN GÉNÉRAL, t. III, col. 2404-2427.

Du fait de cette définition, on voit aussitôt en qui peut et doit se trouver la vertu de religion. Saint Tho-

mas ne traite pas cette question; elle a attiré l'attention de Suarez, *ibid.*, l. III, c. 1. Cet *habitus*, dit-il, ne peut exister que dans une créature; il ne peut figurer à aucun titre parmi les attributs moraux de Dieu, tandis que l'on peut et doit parler de la charité de Dieu, de la justice de Dieu, etc. La raison en est obvie. Par ailleurs toute créature raisonnable est susceptible de cette vertu, et donc, en tout premier lieu, la sainte humanité du Christ. Que celle-ci ait possédé dans le degré le plus élevé la vertu de religion, c'est ce qu'il est inutile de démontrer. C'est en union avec les sentiments religieux du Sauveur sur la terre que l'Église nous engage à prier nous-mêmes : *Domine, in unione illius divinae intentionis qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvimus*, disons-nous au commencement des heures canoniales. Et ce n'est pas seulement en union avec les sentiments religieux passés du Sauveur, que nous sommes invités à prier, c'est en union avec ceux que le Christ, dans la gloire céleste, continue à entretenir, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, remplissant toujours les fonctions essentielles de son sacerdoce, dont la première est de rendre à Dieu le culte qui convient, tant en son nom propre qu'au nôtre. C'est l'admirable doctrine de l'Épître aux Hébreux, VIII-IX. On sait tout le parti qu'en a tiré la grande école de spiritualité française du XVII^e siècle. Voir en particulier H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, *La conquête mystique; l'École française*. Au même titre, encore qu'à un degré infiniment moindre, la vertu de religion existe chez les anges, chez les bienheureux dans le ciel, dans les âmes du purgatoire.

Cette religion au contraire ne saurait exister chez les damnés; sans doute ces malheureux, anges ou hommes, ont la claire perception de la souveraine puissance divine dont ils éprouvent les justes rigueurs : *Et daemones credunt et contremiscunt*. Mais il n'entre point dans leur sentiment cette révérence filiale qui est de l'essence même de la religion.

On peut se demander encore si la religion persévère dans le pécheur qui a gardé la foi et l'espérance. Non évidemment, en tant que vertu infuse, puisque les *habitus* infus sont le cortège même de la grâce sanctifiante, disparaissent avec celle-ci, reparaissent avec elle dans la deuxième justification. Mais il est clair, continue Suarez, que, même sans la grâce habituelle, on peut avoir les *actes* de la « religion surnaturelle ». Seulement ces actes, par lesquels l'âme pécheresse se dispose à recouvrer la grâce sanctifiante, se font sous l'influence d'un secours spécial de Dieu qui besogne dans l'âme, encore qu'il n'y habite pas comme il le fait par la grâce habituelle. *Actus pro eo statu non fiunt connaturali modo, sed sunt ab auxilio speciali Dei operantis, nondum vero inhabitantis per sanctificantem gratiam.* *Ibid.*, n. 10.

III. ACTES DE LA VERTU DE RELIGION. — L'acte essentiel de la religion c'est la reconnaissance du souverain domaine de Dieu avec la volonté de lui rendre le culte intérieur et extérieur qui correspond à cette reconnaissance. C'est ce que nous appelons aujourd'hui l'adoration, tandis que dans les textes anciens ce dernier mot signifie plutôt la manifestation extérieure du sentiment intérieur.

Comme actes intérieurs de la vertu de religion, saint Thomas signale d'abord la dévotion, qu'il définit : la volonté de se livrer promptement à ce qui concerne le service de Dieu, q. LXXXII, a. 1, voir l'art. DÉVOTION, t. IV, col. 680-685; puis la prière, qui fait l'objet de la très longue question LXXXIII. Voir ici PRIÈRE, t. XIII, col. 169-244.

Les actes extérieurs comprennent : 1. l'adoration, q. LXXXIV, entendue au sens restreint que nous venons de dire; voir l'art. ADORATION, t. I, col. 437-442, où

l'on s'est très strictement tenu au concept de saint Thomas; 2. les actes par quoi nous offrons à Dieu quelque chose d'extérieur, c'est le cas des sacrifices, oblations, prémices, dîmes, q. LXXXV-LXXXVII, voir plus loin l'art. SACRIFICE; les vœux rentrent, jusqu'à un certain point, dans la même catégorie, q. LXXXVIII, voir l'art. VŒUX; 3. dans ces divers actes l'homme offre à Dieu quelque chose dont il lui abandonne le domaine; en revanche en d'autres actes, religieux au premier chef, l'homme emploie à son usage quelque chose qui est plus spécialement à Dieu, de manière à communiquer à ses actes à lui un caractère plus sacré; en un sens les sacrements réalisent jusqu'à un certain point ce concept, mais la *Somme théologique* se réserve de leur consacrer des développements spéciaux, dans la seconde moitié de la III^e; reste à considérer ici l'emploi que fait l'homme du nom divin, soit dans le serment, q. LXXXIX, voir plus loin son article, soit dans l'adjuration, q. XC, voir art. ADJURATION, t. I, col. 400-401. Par un phénomène assez bizarre, saint Thomas traite enfin de la *louange de Dieu*, spécialement dans le chant ecclésiastique, dont on se serait attendu qu'elle fût traitée en même temps que la prière publique. C'est l'inconvénient de toutes les classifications.

Celle que propose Suarez est encore moins satisfaisante. Le traité II s'occupe des préceptes positifs relatifs au culte de Dieu : I. I, oblations, dîmes, prémices; I. II, jours consacrés à Dieu; I. III, lieux sacrés. Séparé de celui-ci par un traité III, sur les vices contraires à la religion, le traité IV discute avec abondance toutes les questions relatives à la prière, soit mentale, soit vocale, soit privée, soit publique; le traité V aborde la question du serment et de l'adjuration; c'est aux vœux qu'est réservé le très volumineux traité VI. C'est seulement après que Suarez aborde dans un ouvrage spécial qui ne comprend pas moins de deux gros volumes. la question de l'état de perfection et de religion.

IV. ACTES ET VICES OPPOSÉS À LA VERTU DE RELIGION. — Leur énumération achèvera de préciser, par contraste, la vertu à quoi ils s'opposent.

Fidèle à sa théorie, suivant laquelle la vertu morale (et la religion est telle) se tient entre deux extrêmes, saint Thomas distingue les actes dans lesquels la religion excède, ou, si l'on veut, dévie, ceux au contraire où elle fait défaut.

L'excès de religion c'est la superstition, au sens très large du mot, qui est d'ailleurs le sens étymologique (*super-stare*). Après avoir traité en général de la superstition, q. XCII et q. XCIII, pour faire comprendre ce que peut être l'excès de religion — le sentiment religieux s'égare sur des objets qui n'en sont pas dignes, ou bien il honore Dieu mais d'une manière qui ne convient pas — saint Thomas étudie d'abord l'idolâtrie, où se révèle au mieux cette aberration du sentiment religieux, q. XCIV, voir ici l'art. IDOLÂTRIE, t. VII, col. 602-669. La divination, q. XCV, voir l'art. DIVINATION, t. IV, col. 1441-1455, est au contraire la manifestation d'un sentiment religieux perversi qui, reconnaissant le souverain domaine de Dieu, cherche à plier jusqu'à un certain point cette puissance à nos fins propres par des moyens tout à fait disproportionnés. C'est aussi le cas des vaines observances, q. XCVI, dont il a été traité partiellement ici à l'art. AMULETTE, t. I, col. 1124-1125, et dont il sera plus amplement question à l'article SUPERSTITION. On aura remarqué que la magie, où se réalise si nettement l'idée de contraindre la divinité, de captiver la puissance souveraine par des procédés strictement extérieurs, est à peine étudiée par saint Thomas. Voir ici l'art. MAGIE, t. IX, col. 1510-1550, et spécialement col. 1511, où est fait le départ entre vaine observance et magie. Suarez, et c'est un signe des temps, est beaucoup plus développé sur ces questions relatives à la

magie, auxquelles il consacre les c. XIV-XIX du l. II. *De superstitione et variis modis ejus*, de son traité III.

On pèche aussi contre la religion par défaut; c'est l'irréligiosité, entendue dans le sens fort, comme étant le mépris de Dieu et non pas seulement sa méconnaissance pratique. À l'époque où il écrivait, saint Thomas n'avait guère à s'occuper de cette dernière forme si courante aujourd'hui d'irréligiosité. Voir l'art. INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE, t. VII, col. 1580-1594. En fait de mépris de Dieu, il mentionne d'abord celui qui s'attaque à Dieu lui-même; le fait de le tenter, q. XCVII, le fait de le prendre faussement à témoin dans le parjure, q. XCVIII. Le blasphème, dont on s'attendrait à trouver ici l'étude, est rattaché par saint Thomas aux vices contraires à la foi; aussi bien, consiste-t-il, d'après lui, à attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas, ou à lui retirer quelque chose qui lui convient; c'est ce qui en fait une forme de l'infidélité. II^a-II^{ae}, q. XIII, a. 1 et 3. Moindre est évidemment le mépris qui s'attaque aux choses sacrées et dont saint Thomas signale deux variétés : le sacrilège d'une part, q. XCIX, la simonie de l'autre, q. C. Voir leurs articles respectifs.

Suarez a quelque peu transformé l'ordre de saint Thomas; le traité III, *De vitiis religioni contrariis et præceptis negativis quibus prohibentur*, s'ouvre par un l. I sur l'irréligiosité et ses espèces : la tentation de Dieu et le blasphème; le l. II traite de la superstition et de ses divers modes, idolâtrie, divination, magie; le l. III est consacré au sacrilège, qui est très rapidement traité; par contre le canoniste qu'est Suarez se donne libre carrière dans le l. IV consacré à la simonie et qui se déroule sur près de 500 pages.

Même en faisant abstraction de tout le droit canonique dont s'encombre chez ce dernier, et à un moindre degré chez saint Thomas, l'étude de plusieurs des problèmes relatifs à la religion, on voit combien ample est la matière qu'offrent aux méditations des modernes les théologiens de jadis. C'est en abordant ces divers aspects du sentiment religieux, de ses épanouissements légitimes, de ses contrefaçons, de ses aberrations aussi, qu'ils ont donné maintes réponses aux divers problèmes qui préoccupent les sociologues, les psychologues ou tout simplement les philosophes et même les honnêtes gens, tous ceux en un mot qui veulent tirer au clair ce phénomène humain qui s'appelle le phénomène religieux.

E. AMANN.

RELIQUES. — I. Définition. II. Dans la Sainte Écriture (col. 2314). III. À l'âge des persécutions (col. 2318). IV. Après le triomphe de l'Église (col. 2330). V. Dans l'Église orientale (col. 2347). VI. En Occident, au Moyen Âge (col. 2351). VII. Au temps du Concile de Trente (col. 2366). VII. À l'époque moderne (col. 2370).

I. DÉFINITION. — On appelle ainsi tout ce qui reste sur la terre d'un saint ou d'un bienheureux après sa mort.

1^{re} Étymologiquement, le mot *reliquie* du latin ecclésiastique, tout comme le mot grec *λείψυρα*, signifie « restes »; l'un et l'autre, avant d'être pris dans leur acception rituelle et technique, furent usités dans le langage courant; ils désignaient tout ce qui peut subsister d'un tout matériel ou moral; ainsi les Romains du temps de Néron disaient : *ciborum reliquias, vitæ nostræ reliquias*, et la Vulgate disait pareillement : *Et dimiserunt reliquias suas parvulis suis*, Ps. XVI, 14; *Tulerunt reliquias, duodecim cophinos fragmentorum plenos*, Matth., XIV, 20. Les auteurs de la Renaissance ont bien essayé de parler des « reliques d'une armée », pour désigner simplement les bataillons qui avaient échappé à une défaite; mais ces anachronismes de la langue savante se heurtèrent aux susceptibilités du langage chrétien et, en France, la langue populaire donnait, depuis le XII^e siècle, au mot « reliques » un sens tout ecclésiastique. Il est bien évident, par exemple, que,

quand on parle des reliques d'une personne aimée », on prend, par une extension légitime et fréquente, dans une acception profane un vocable qui garde un sens exclusivement religieux; il n'est pas jusqu'aux écrivains modernes les plus étrangers aux idées chrétiennes qui n'empruntent à la doctrine et aux usages catholiques une nuance de culte fervent quand ils écrivent qu'« une armée a laissé sur le champ de bataille des reliques sanglantes ».

Comme variantes des mots *reliquiæ*, *λείψανα*, on trouve dans les Actes des martyrs les expressions *σώμα*, *corpus* au sens de cadavre, *ossa*, *membra*, etc. Les premiers auteurs ecclésiastiques utilisèrent naturellement ces mots de la langue usuelle dans leur acception courante : pour les fidèles d'Antioche et ceux de Smyrne (en 156), comme pour leurs compatriotes païens, les dépouilles de leurs glorieux martyrs, Ignace et Polycarpe, sont des *reliquiæ*, *λείψανα*; ils parlent des « os de Polycarpe qui avaient échappé aux flammes du bûcher » ou des « parties plus dures du corps d'Ignace qui avaient été abandonnées » par les bêtes du cirque, dans des termes qui auraient pu être employés par le greffier du tribunal. Mais, aux IV^e et V^e siècles, outre qu'on les accompagne d'épithètes admiratives, *sacra ossa*, *beatorum corpora*, destinées à en corriger la vulgarité originelle, on remplace volontiers le mot *reliquiæ* par des synonymes plus imagés : *εξωνία*, *trophæa*, *signa*, *σύμβολα*, etc.

2^o On appelle reliques, dans le langage de l'Église, des objets sacrés qui ont été en contact réel avec le Christ ou les saints, et qui nous rappellent leur souvenir, non pas comme les pieuses images, par une simple représentation, non pas comme un vase sacré, par une destination cultuelle, mais bien par un rapport objectif avec le corps de Jésus, dans sa vie humaine, par une appartenance plus ou moins intime dans le passé avec les saints ou les bienheureux qui sont maintenant au ciel.

Au premier rang de ces reliques, à cause de la dignité de leur objet, il faut mettre les instruments de la passion du Christ, non pas que la doctrine théologique qui les concerne soit sensiblement différente, mais l'histoire de leur culte est assez spéciale et demande à être traitée à part. Voir CROIX (*Adoration de la*), t. III, col. 2339-2363. Quant aux reliques des saints, dont nous allons étudier le culte et la doctrine, il faut qu'elles aient appartenu à un saint canonisé ou à un bienheureux qui a droit aux hommages des fidèles. On range sous ce nom, non seulement les restes de leurs corps et leurs ossements, qu'on peut dénommer reliques corporelles, mais encore les choses qui furent à leur usage, durant leur vie terrestre, comme les vêtements dont ils se couvraient, les objets sacrés ou profanes dont ils se servaient dans leur vie quotidienne, et surtout les instruments de leur pénitence, de leur captivité ou de leur supplice, tout cela constituant encore des reliques réelles; enfin — reliques dites représentatives — leur tombeau même et les linges, étoffes ou objets pieux mis au contact de leurs ossements, de leur sépulture ou simplement des lampes de leur sanctuaire. Mille objets divers que la piété des fidèles rangea sans hésitation dans le même culte.

De cette simple énumération, il ressort que les reliques, si diverses soient-elles, doivent être des objets matériels qui ont été en relation immédiate ou médiate avec un saint ou un bienheureux : le genre de relation que ces objets ont eue avec la personne sainte fait la qualité des reliques, et leur classification est basée sur ce contact plus ou moins intime ou banal, transitoire ou permanent : elle tient donc à l'histoire et à la nature des choses. En relation avec une personne digne d'un culte religieux, ces objets, si insignifiants parfois en eux-mêmes, sont devenus sacrés et dignes d'un

culte, qui se rapporte d'abord au saint, au Christ, et finalement à Dieu.

A ce titre, tout ce qui nous rappelle un saint et nous le rend présent, à nos esprits comme à nos yeux, pourrait passer pour une relique vénérable, et, au premier chef, les écrits des saints Docteurs et les lettres des apôtres : on sait de reste combien les Saintes Écritures étaient chères aux premiers chrétiens et singulièrement aux fidèles d'Afrique du III^e siècle, qui versaient leur sang plutôt que de livrer les textes sacrés aux persécuteurs : ils avaient pour les Saintes Écritures un culte aussi ardent que pour la sainte eucharistie ou pour les corps de leurs martyrs : c'est sans doute qu'ils y voyaient la parole de Dieu, ou, comme ils disaient, des lettres envoyées par le Christ lui-même; mais, secondairement, ils y vénéraient, avec saint Jean Chrysostome, « cette voix amie » des saints apôtres. Cependant, les écrits des apôtres et des Pères de l'Église, précisément parce que la relation qu'ils ont avec leurs auteurs est trop abstraite et purement spirituelle, ne sont pas regardés comme de vraies reliques des saints, à moins qu'ils ne soient conservés en autographes, dans les exemplaires qui ont été écrits de la main des saints ou transcrits par eux, ce qui les met avec eux dans le même rapport matériel que les autres reliques.

II. LE TÉMOIGNAGE DE LA SAINTE-ÉCRITURE.

1^o *L'Ancien Testament*. — Il n'y a pas à faire fond, sans discernement, sur les passages de l'Écriture que l'Église utilise dans l'office des Reliques (Ex., XIII, 19; IV Reg., XIII, 21), mais sans préciser qu'elle les prend au sens historique. On ne peut non plus arguer, sans les expliquer, des anticipations de notre culte des reliques que l'on peut trouver à première vue dans l'Ancien Testament; car, à côté de certains textes de la Bible qui paraissent favorables à la thèse catholique, les protestants en alignent deux ou trois autres, tirés parfois des mêmes livres, qui semblent, sinon la condamner, du moins la déconseiller.

La seule façon intelligente et respectueuse de lire l'Ancien Testament, c'est, ici encore, de se rappeler l'économie de la révélation juive. Il faut donc recourir à la méthode historique, c'est-à-dire mettre les divers témoignages à leur époque et dans leur milieu, et confronter, comme l'ont fait Notre-Seigneur et saint Paul pour d'autres sujets, le plein établissement de la loi mosaïque avec le système religieux qui l'avait précédée, et dont il reste assez de vestiges dans les plus anciens livres historiques de notre Bible. Les premières mentions que l'on y trouve de ce qui deviendra nos reliques des saints se réduisent en somme au culte des morts. Les anciennes relations historiques de la Genèse, I, 12 et 26, et de l'Exode, XIII, 19, citent avec éloge ce fait qu'en Égypte — dans ce pays où les corps des rois et des ancêtres étaient l'objet d'un si grand culte — les Israélites embaumèrent, selon les rites des Égyptiens, les corps de Jacob et de Joseph, et transportèrent le premier en grande pompe au lieu où Abraham avait choisi sa sépulture de famille, à Hébron, en Chanaan. Saint Etienne, accueillant une tradition juive, parle d'un transport des restes des fils de Jacob à Sichem. Act., VII, 16. De cette fidélité à la sépulture des ancêtres et des honneurs rendus à leurs ossements, « nous sommes en droit de conclure, écrit A. Lods, *Israël*, p. 264, que les tribus hébraïques ont dû avoir, avant leur entrée en Chanaan, un culte des ancêtres, de la famille et du clan régulièrement organisé. » Mais ce culte des morts, par l'extension de ses bénéficiaires et la restriction de ses fidèles — tous les ancêtres honorés par leurs seuls descendants — n'est pas du tout celui des reliques tel que l'Église le conçoit : s'il s'adresse bien aux corps des défunts, il ne les met pas en relation avec « le Dieu unique », mais avec le peuple, ou plutôt une

toute petite partie du peuple : sa tribu, sa famille. Pratique familiale, qui n'a plus d'attache avec le système religieux mosaïque. Il faut ajouter pourtant que ce culte rendu aux ancêtres n'est pas la seule forme qu'ait revêtue la vénération des morts chez les Hébreux : il y a une autre manifestation qui a de tout temps tenu une place dans leur piété ; c'est ce qu'on pourrait appeler le culte des héros. Débora, sur la stèle funéraire de qui on versait des libations, n'était pas une ancêtre, non plus que Miriam enterrée dans le lieu saint de Quadès ; il faut en dire autant probablement de Josué, de Gédéon, de Jephté, de Samson, en tout cas de Samuel, dont on indique la sépulture, d'Élisée dont les ossements accomplissaient des miracles. *Loc. cit.*

M. Lods ne s'embarrasse pas de nos préoccupations dogmatiques, et il accumule tous les faits de l'Ancien Testament qui peuvent dénoncer un culte quelconque des héros d'Israël. Il faut pourtant bien, pour le présent sujet, que nous tentions de démêler le caractère des honneurs ainsi rendus aux chefs du peuple de Dieu. Pour les grands juges, chefs civils et religieux à la fois, dont on indique intentionnellement le lieu de sépulture, on pourra toujours épiloguer pour savoir si on leur donnait la moindre marque de culte religieux. Pour Débora, juge d'Israël, sur le tombeau de qui on offrait des libations, et pour Miriam dont la sépulture même était dans un lieu saint, les honneurs donnés prennent un caractère religieux indubitable ; mais y a-t-il là une pratique exceptionnelle empruntée, par la tribu locale, à la religion du pays ? Cette pratique a-t-elle été tolérée par les organisateurs du culte mosaïque ? Au premier abord, on serait porté à dire que ce culte religieux d'un tombeau n'était pas admis officiellement, puisque la législation de l'Exode et du Lévitique ne lui fait aucune place, et que ses principes mêmes semblent s'insurger contre le contact et la vénération des morts. Pourtant, il y a le cas du sépulcre d'Élisée : le cadavre d'un homme qu'on y a jeté par mégarde reprend vie. IV Reg., xiii, 21. Le geste n'est point religieux, en lui-même, et témoigne plutôt du peu de respect qu'on avait jusque-là pour les ossements du prophète ; mais il y a le geste éclatant de Dieu qui vient réclamer pour l'homme de sa droite sinon des libations ou des prières, du moins des marques nouvelles d'honneur en rapport avec le miracle fait sur ses reliques. Il faut noter aussi le prodige opéré par le manteau d'Élie, IV Reg., ii, 14 : à la voix d'Élisée, il divise les eaux du Jourdain. Qu'en faut-il conclure, sinon que, dans ce pays du grand prophétisme, du moins pendant ces siècles reculés et jusqu'à la destruction du royaume d'Israël, on observa un certain culte religieux pour les corps et les reliques des grands prophètes ?

D'ailleurs toutes ces notations de sépultures ou de miracles sont intentionnelles : lorsque l'auteur sacré désapprouve un usage chananéen ou égyptien, comme les sacrifices humains et les pratiques magiques, il sait bien marquer le désaveu de Jahvé ; son silence au sujet des honneurs donnés aux cendres des héros d'Israël comporte donc une approbation tacite de cet usage, qui avoisine de près notre culte des reliques des saints. Si, plus tard, au dernier chapitre du Deutéronome, qui rapporte la mort de Moïse, et qui donc a été rédigé postérieurement, Dieu nous est montré soustrayant le corps du grand législateur aux recherches et aux honneurs des Israélites, cela tient à une évolution plus rigide du culte mosaïque, supprimant par précaution toute image et tout objet sensible de l'horizon cultuel du judaïsme intégral. Jusqu'à Jésus-Christ, on en restera fidèlement au simple souvenir « des glorieux ancêtres dont les corps reposent dans la paix. » Eccli., xlii, 14 ; cf. Sap., iii, 3. Les théologiens ont donc rai-

son de remarquer que « cela a été fait par Dieu pour que le corps de Moïse ne fût pas adoré comme un Dieu par les Juifs, très enclins à l'idolâtrie. » S. Chrysostome, *Homil. v in Matth.*, cité par Billuart, *De incarnatione*, diss. xxiii, a. 4 ; ils ont même raison de dire que cela ne comporte pas une réprobation définitive par Dieu du culte des corps saints. Cependant ils ne devaient pas espérer, après ce coup de barre, trouver dans les derniers livres de l'Ancien Testament des textes tout à fait en faveur des reliques des saints. Rien de plus significatif à cet égard que les efforts que fait saint Cyprien, dans sa première lettre aux confesseurs en prison, pour tirer à lui les textes de l'Écriture, « ces célestes recommandations par quoi le Saint-Esprit n'a cessé de nous exhorter à supporter les souffrances du martyre ». *Epist.*, vi, édit. Hartel, p. 480 sq. Il a beau appliquer à sa thèse le psaume cxv, 7. 15 : *Prentiosa in conspectu Domini mors justorum ejus*, et aussi le ps. xxx, v. 20 : *Multae pressurae justorum... Custodit Dominus omnia ossa eorum*, puis la Sagesse, iii, 4-8, à l'endroit où la divine Écriture parle des tourments qui consacrent et sanctifient les martyrs de Dieu : *Et si eorum hominibus tormenta passi sunt*, etc., et enfin le livre de Daniel, iii, 16-18, avec le miracle des trois enfants dans la fournaise ; Cyprien y trouve bien des paroles à la gloire des martyrs, mais rien en faveur des reliques qu'ils laisseront après eux. Il n'est pas plus heureux d'ailleurs avec les textes du Nouveau Testament. Joa., xii, 25 ; Matth., x, 28 ; Rom., viii, 16-18.

2° *Le Nouveau Testament.* — Ces écrits n'apportent, en effet, que des éclairs passagers sur le culte chrétien des reliques.

Le fait de l'hémorroïsse, qui touche la frange du vêtement du Christ et qui s'en trouve guérie (Matth., ix, 20-21), surtout la parole de la miraculée approuvée par Jésus : « Si je puis seulement toucher son manteau, je serai guérie ! », toute cette scène notée par l'évangéliste est assurément un de ces éclairs, et sa lumière éclaira sûrement les premières manifestations du culte naissant. Mais, en somme, ce n'était pas plus un miracle de reliques que la guérison des malades « par la vertu qui sortait de Jésus et les guérissait tous », Luc., vi, 20, ou celle des aveugles et des muets avec de la boue et de la salive par le Sauveur avant sa passion. En tous cas la prescription du *Noli tangere*, qui défendait tous les corps morts de la profanation, en éloignait aussi les honneurs religieux que les Juifs eussent été tentés de leur donner. Les termes mêmes que saint Pierre emploie au lendemain de la Pentecôte, Act., ii, 25 sq., en parlant aux Juifs de « David, le saint de Dieu, qui a vu la corruption du tombeau », cf. Ps., xv, 25, vont dans le même sens. Aussi serait-il vain de chercher des traces de notre culte dans la première chrétienté hiérosolymitaine.

Que dire des guérisons opérées « par l'ombre de Pierre venant à passer dans les rues de Jérusalem », Act., v, 15, sinon que c'est un des nombreux miracles opérés par les apôtres, iv, 12, mais non pas du tout un miracle de ses reliques ? Il aurait été pourtant commode de trouver le culte des reliques dès la mort du premier martyr, saint Étienne ; mais la rédaction de saint Luc, Act., viii, 2 : « Étienne fut enseveli par des hommes pieux, qui lui firent de solennelles lamentations », ne comporte rien de plus, semble-t-il, que les solennités civiles alors permises pour les grands personnages juifs, par exemple saint Jean-Baptiste, à qui ses disciples firent également de pompeuses funérailles. Marc., vi, 29. Du moins, ni pour l'un, ni pour l'autre, l'Écriture sainte ne note ni prières des fidèles, ni miracles.

On recueille un dernier écho de cette circonspection juive dans l'Apocalypse de saint Jean : il associe à Jésus dans son triomphe les fidèles qui ont donné leur

vie en témoignage de leur foi; mais, dans ce cadre céleste, où il fait figurer pourtant l'agneau immolé, ce qu'il voit sous l'autel, « ce sont les âmes des tués pour le Verbe de Dieu »; s'ils sont représentés vivants et parlants, avec des vêtements blancs, s'ils rappellent « leur sang versé par les persécuteurs sur la terre », ils n'ont plus de traces de sang sur leurs vêtements, ni de larmes dans leurs yeux; du moins aucun hommage particulier n'est donné par saint Jean à ces vestiges de leur martyre. Pour l'ensemble des fidèles défunts « qui se sont endormis dans le Seigneur », Apoc., xi, 13, et d'où les martyrs ne sont pas exclus, il paraît bien plutôt donner la consigne divine de « les laisser se reposer de leurs labeurs. » *Ibid.*

Mais, dans le monde gréco-romain, le culte des apôtres et des martyrs n'est pas l'objet d'une si grande défiance. Si Paul et Barnabé, juifs d'éducation, rappellent les païens de Lystres au culte du seul Dieu vivant, Act., xiv, 14, et refusent pour eux des honneurs divins, trop semblables en tous cas à ceux que recevaient les héros du paganisme, saint Luc, au contraire, note avec éloges qu'à Éphèse « Dieu faisait des miracles extraordinaires par l'intermédiaire de Paul, au point qu'on appliquait sur les malades des linges ou des mouchoirs qui avaient touché son corps, et les maladies les quittaient et les esprits mauvais étaient chassés ». Act., xix, 12. Usage transitoire sans doute et même trop particulier pour qu'on y voie une anticipation du culte des reliques proprement dites, puisque l'apôtre saint Paul était encore vivant; mais la notation qu'en fait l'auteur sacré dénonce la pensée de l'Église naissante et prépare toute la doctrine catholique sur le sujet : des objets ayant touché au corps de l'apôtre sont reconnus comme instruments de miracles de la part de Dieu, ils sont recueillis et honorés comme quelque chose de sa personne et vraisemblablement mis à part par les fidèles, comme souvenirs matériels de l'apôtre. L'auteur des Actes, d'ailleurs, dans la fin de ce même chapitre, met ses lecteurs en garde contre toute interprétation magique de ces miracles par les Juifs ou les païens d'Ephèse.

Mais, lorsque les premiers apôtres des Églises se furent éloignés ou furent morts dans les supplices, pense-t-on que leur souvenir fut aboli avec leur disparition? Il faudrait, pour le croire, ne pas connaître la ferveur de ces chrétientés primitives : dans cette société religieuse naissante, plus que dans tout autre milieu fermé, l'attachement à la personne des premiers prédicateurs de la foi était tenace et quasi familial. De même que les gens de Nazareth conservèrent jusqu'au II^e siècle, au rapport de l'apologiste Quadratus, des socs de charrue travaillés, disait-on, par Jésus, on gardait dans les Églises de Paul, de Pierre et de Jean, des mementos de leur passage; quand on ne pouvait se glorifier, comme à Éphèse, à Corinthe et à Rome, de posséder une de leurs lettres ou leur tombeau, on s'attachait aux menus objets qui avaient été à leur usage. Ne suffisait-il pas, pour s'y sentir encouragés, de lire dans les écrits du Nouveau Testament telle confidence de Jésus que les évangiles de Marc, de Matthieu et de Jean nous ont conservée à l'éloge de Marie : « Elle a fait une bonne œuvre à mon égard : elle a d'avance embaumé mon corps pour la sépulture. En vérité, je vous le dis, partout où sera prêché cet Évangile, dans le monde entier, on racontera aussi en mémoire de cette femme ce qu'elle a fait. » Marc., xiv, 10-15; cf. Matth., xxvi, 9-12; Joa., xii, 7. Sans doute serait-il à présent difficile pour le théologien de documenter cette consigne apostolique, et ce n'est assurément pas dans la *Διδοχὴ* ou dans la lettre de Barnabé, pour bien des raisons, qu'il peut espérer en trouver des traces. Qu'il compare seulement deux écrits distants d'une trentaine d'années : l'épître aux Hébreux, qui

en appelle mystiquement « à cette innombrable nuée de témoins » de l'Ancien Testament, qu'il faut rejoindre par la foi, et l'épître de Clément Romain aux Corinthiens qui leur prescrit : « Fixons nos yeux sur nos deux apôtres : Pierre et Paul, qui ont subi le martyre pour la concorde. » La nuance nouvelle qui s'affirme dans la dernière est toute en faveur d'un culte concret pour les apôtres.

III. LA TRADITION CATHOLIQUE, À L'ÂGE DES PERSÉCUTIONS. — 1^{re} *Tradition apostolique.* Le théologien conclura de ces incertitudes des saintes Écritures que le culte des reliques ressort plutôt de l'enseignement oral et d'une tradition apostolique exprimée ou en paroles ou en actes : c'était déjà la conclusion de saint Jean Damascène, *De imaginibus*, I, 23; II, 16, *P. G.*, t. xciv, col. 1256, 1302. Dès les premières origines, en effet, on voit l'Église l'accepter sans résistance, sans surprise, non pas à la dérober et par tolérance pour les instincts païens de ses nouveaux fidèles, mais comme une preuve de piété filiale des plus fervents chrétiens pour leurs ancêtres dans la foi, au point que plusieurs dames romaines qui ont échappé aux supplices, telles sainte Praxède et sainte Pudentienne, n'ont dû leur renom d'héroïsme, puis leur auréole de sainteté, qu'à leur vénération courageuse pour les corps des martyrs. Sans avoir à interpréter des textes obscurs, on peut être assuré que ces attitudes significatives marquent le sentiment commun des chrétiens des premiers temps. Sans doute, on pourrait supposer que l'Église se servait des reliques comme mémoriaux des martyrs et qu'elle ne les honorait point; mais les reliques ne comportent pas, comme les saintes images, une distinction entre l'usage et le culte, le seul fait de conserver d'une manière particulièrement honorable les restes des martyrs dans les catacombes supposant déjà un culte exprès, encore qu'inexprimé.

Sans doute on doit regretter l'absence de documents contemporains concernant les reliques de la Passion et du Cénacle, et même les tombeaux des apôtres, dispersés aux quatre coins du monde; on peut croire qu'ils ont été l'objet d'un culte, moitié humain, moitié religieux, mais d'un culte localisé aux pays de leur apostolat personnel et de leur sépulture. Et puis toutes les âmes n'étaient peut-être pas disposées à s'abandonner à un culte un peu trop extérieur, que la religion juive avait tenu en suspicion et que leurs propres aspirations mystiques laissaient de côté. Ainsi s'explique le silence de saint Ignace d'Antioche, qui passe à Éphèse pour aller à Rome : il désire « avoir part avec les Éphésiens chrétiens, qui ont toujours été d'accord avec les apôtres »; il veut, par sa propre mort, « quand il entrera en possession de Dieu, suivre les traces de Paul, son symmyste, qui a été sanctifié, martyrisé et béatifié dignement », *Eph.*, xi, 2; xii, 2; et malgré cela il ne dit mot ni du tombeau de saint Paul à Rome, ni de celui de saint Jean à Éphèse! Ignace n'a pas la religion du pèlerin et ses yeux sont fermés aux choses extérieures. Cependant c'est sous la plume de ce mystique que l'usage — sinon la doctrine — des reliques des martyrs, va trouver sa première expression, furtive et vague. Mais il fallait pour qu'il en parlât, que cet usage fût déjà bien ancien et bien catholique : écrivant de la ville de Smyrne aux Romains avec le respect que l'on sait, il les supplie de ne pas chercher à le faire échapper au martyre : « Flattez plutôt les bêtes [du cirque], pour qu'elles me deviennent un tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que, une fois mort, je ne sois à charge à personne. » *Rom.*, iv, 2. Si son corps est dévoré par les lions, « par tous ses membres, il deviendra une hostie à Dieu », un holocauste où rien ne sera perdu, tandis que, s'il en reste quelques débris, les fidèles de Rome penseront à leur donner la sépulture et quelque pieux personnage qui

S'en chargera, en sera peut-être molesté. Qu'il entende parler de sa sépulture, c'est évident : si simplifiée fut-elle par les bêtes, elle comporterait un tombeau dispendieux, offert par ces chrétiens, qui ornaient déjà les monuments des justes. » Origène, *Epist. ad Julium African.*, c. 9. Mais quand on sait le respect religieux avec lequel cette même cité de Smyrne procédera à la sépulture de son évêque, Polycarpe, cinquante ans plus tard, on ne doit pas exclure de la perspective d'Ignace l'idée d'honneurs religieux donnés à sa dépouille. C'est d'ailleurs ce qui lui était réservé, comme nous allons le voir.

2° *Le Martyrium Polycarpi*. — Les deux attestations les plus anciennes concernant la notion catholique de reliques des saints et le culte à leur rendre sont le *Martyrium Ignatii* — qui se donne comme écrit de Rome par les fidèles d'Antioche aux environs de 110 — et le *Martyrium Polycarpi* que constitue la lettre des chrétiens de Smyrne à ceux de Philomélium et du monde entier, écrite sur place et tout de suite après le martyre de leur évêque (donc en 156 ou 157). Ces témoignages sont, tous les deux, très nets et assez complets, et sont loin de marquer une innovation ou une pratique locale. Si donc deux Églises importantes, l'une capitale de la Syrie, l'autre flambeau de l'Asie, proclament à la face des Églises du monde romain leur dévotion pour les restes dispersés de leurs pontifes, il est à conclure que c'était là une pratique remontant à l'âge subapostolique. Remarquons cependant que nous ne pouvons nous fier absolument à tous les détails du *Martyrium Ignatii*, même dans la version colbertine. (Voir plus haut, au mot IGNACE, t. VII, col. 711.)

Voici la fin de la relation du *Martyrium Ignatii* : « Seules, les parties plus dures de ses restes saints avaient échappé [à la dent des bêtes] ; elles furent enlevées et emportées à Antioche et déposées dans un coffre comme un inestimable trésor : ainsi laissées à la sainte assemblée des fidèles à cause de la grâce résidant en le martyr. » Funk, *Palres apostolici*, t. II, p. 284.

Le *Martyrium Polycarpi* rapporte ainsi l'épilogue du supplice : « A la vue de l'agitation des Juifs, le centurion fit placer le corps au milieu de la place, et, selon leur coutume, le fit brûler. Ainsi nous ensuite, prenant les ossements plus précieux que les gemmes de grand prix et plus épurés que l'or, nous les avons déposés en un lieu convenable. Là même, autant que possible, réunis dans l'allégresse et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer l'anniversaire de son martyre, en mémoire de ceux qui sont déjà sortis du combat, et pour exercer et préparer ceux qu'attend le martyre. » C. XVIII, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 336. Nous avons ici un texte d'importance capitale pour la question présente, tant au point de vue du culte des reliques qu'à celui de la doctrine catholique sur le sujet. Cf. J.-B. Walz, *Die Furbille der Heiligen. Eine dogmatische Studie*, Fribourg-en-B., 1927. Nous possédons dans ces quelques lignes, d'une authenticité absolue, une description très suffisante de l'hommage religieux des fidèles d'une Église apostolique pour les restes sacrés de leur évêque, et en même temps une affirmation tranquille et mesurée de la portée de ce geste, que nous ne retrouverons plus si précise avant la fin des persécutions. Si nous avons ainsi une apparition si précoce de la théologie des saintes reliques, nous la devons en partie à la vénération exceptionnelle dont bénéficiait saint Polycarpe, mais pour une part aussi au fait que cette vénération se heurta tout de suite aux calomnies des Juifs et par là même aux raffinements de cruauté de l'exécuteur, qui fit brûler son cadavre. En recueillant, en effet, des corps décapités et en leur rendant les honneurs de la sépulture, dans des tombeaux de famille ou de corporation, les chrétiens du I^{er} siècle — on pourrait du moins le croire à un premier examen — obéissaient à une

coutume ancestrale de piété pour les morts, coutume attestée par l'histoire et permise par la loi romaine : « Les corps des suppliciés, dit le juriste Paul au I^{er} siècle, doivent être délivrés à quiconque les demande pour les ensevelir. » *Dig.*, I, XLVIII, tit. XXIV, lex 3. Et un autre jurisconsulte, ancien préfet du prétoire, écrit pareillement : « Les cadavres de ceux qui ont eu la tête tranchée ne doivent pas être refusés à leurs parents ; on peut recueillir sur le bûcher et déposer dans un tombeau les cendres et les ossements de ceux qui ont été condamnés au feu. » Ulpien, *ibid.*, I. Si donc, dans le geste des chrétiens de Smyrne, il n'y avait eu autre chose qu'un acte de piété filiale, ensevelir un vieillard supplicié aurait paru assez anodin à un magistrat de l'empire ; mais envers Polycarpe il y avait une nuance de culte religieux, qui n'échappa point aux Juifs de Smyrne, ni même au centurion qui présidait au supplice, et moins encore aux fidèles du saint évêque : « On voulait empêcher que son corps fût enlevé par nous, bien que beaucoup désirassent lui rendre cet honneur et avoir part à ce saint corps, καὶ ἀλλοτρίωσθαι τὸν σῶμα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἁγίου καὶ ἀποστόλου. » XVII, 1. On remarquera le mélange de respect religieux et d'affection filiale marqué dans le texte grec. « ... Là-dessus, les Juifs de la ville s'imaginèrent que les chrétiens allaient faire de Polycarpe un autre Christ et le centurion, voyant que les Juifs s'agitaient, fit mettre le cadavre au milieu, et comme c'est leur habitude, le fit brûler. De la sorte, nous ensuite, [nous n'avons eu que] des ossements... à enlever et les avons déposés en un lieu convenable. » *Loc. cit.*

Ainsi, par leur empressement suspect, les chrétiens de Smyrne se virent refuser le bénéfice de la loi commune. Ce refus n'était pas illégal : les magistrats chargés d'appliquer la loi étaient juges des cas particuliers. Les fidèles auraient pu savoir que, si la sépulture des suppliciés était de droit commun, les persécuteurs la refusaient quelquefois : *nonnunquam non permittitur*, dit Ulpien. *Ibid.* Nul doute que les magistrats n'aient vu ici un semblant de magie et de culte illicite.

Mais ces précautions de la haine, en même temps qu'elles aiguïsèrent la sainte avidité des fidèles, les amenèrent à justifier leur conduite aux yeux de toute l'Église, par des considérations toutes neuves encore et déjà très précises, sur le caractère subordonné du culte qu'ils rendaient aux saints, et sur l'excellence quasi-intrinsèque qu'ils reconnaissaient à leurs moindres restes. Pourquoi, en effet, voulaient-ils sauver le corps entier de leur évêque ? Parce que, disent-ils, nous y aurions retrouvé un disciple du Christ, mais avec cette différence, que « Lui, nous l'adorons comme Fils de Dieu ; et les martyrs, comme disciples et imitateurs du Seigneur, c'est à juste titre que nous les aimons, à cause de leur éminent attachement envers leur propre roi et maître. Et puissions-nous, à notre tour, devenir leurs consorts et condisciples ! » XVII, 3. Voilà tout l'essentiel de la doctrine catholique sur notre sujet, énoncé dès le milieu du I^{er} siècle à la face de tout le monde chrétien.

Voici qui dépasse même l'enseignement ordinaire ; car, en somme, comment peut-on reconnaître le grand Polycarpe dans quelques os calcinés ? « Ces ossements sont pour nous plus honorables que les pierres précieuses et plus épurés que l'or », allusion peut-être à I Petr., I, 7, mais plus sûrement conviction acquise par tradition de la dignité propre que le supplice du feu a donnée aux moindres parties du corps du martyr. Conséquence culturelle : « Nous les avons déposés en lieu convenable. Et autour de ce sépulcre réunis, comme il nous sera possible, dans l'exultation et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer le jour anniversaire de son martyre, tant pour faire mémoire de ceux qui ont déjà affronté les combats que pour exercer et préparer

ceux qui attendent le supplice. » XVIII, 3. Ce martyr, qui est en même temps pour les chrétiens « un Docteur insigne », pour quelques-uns peut être un parent très cher, pour les païens de la ville eux-mêmes un homme vénérable et bon, ce martyr reçoit de ses fidèles un hommage qui est expressément donné par eux comme religieux et, si l'on peut dire, ecclésiastique. Il est religieux dans son motif et dans son but : car il ne s'adresse ni à l'homme vénérable, ni au parent très cher, mais bien « au didascale » ce qui est déjà, dans la bouche d'un chrétien, un terme technique, à signification religieuse définie, et surtout « au martyr du Christ », « au disciple et imitateur du Seigneur ». Aussi est-ce le Seigneur qui inspire cette réunion et qui est chargé, pour ainsi dire, d'en « procurer la possibilité ». En d'autres passages de la même circulaire, l'auteur précise la pensée commune : « Le martyr Polycarpe, s'est montré en notre temps » — qui n'est plus celui des prophètes et des apôtres — « un didascale apostolique et prophétique, lui, l'évêque de l'Église catholique de Smyrne », par tout son ministère et son enseignement et à ce titre, il recevait de son vivant, un hommage de vénération. Mais c'est précisément « parce que, luttant dans la patience, il a vaincu l'injuste préfet, et qu'ainsi il a reçu la couronne incorruptible, c'est pour cela qu'il se réjouit avec les apôtres et tous les justes », XIX, 2, le martyr devenant une équivalence de l'apostolat. Et son exemple qui sera évoqué « dans la réunion joyeuse et enthousiaste » aura pour but espéré « de préparer au martyre les chrétiens menacés et de rappeler le souvenir des autres martyrs. » XVIII, 3.

Cependant — et c'est ici que la note ecclésiastique apparaît — « il sera seul commémoré par tous » les fidèles de l'Église, « encore qu'il soit le douzième à avoir souffert le martyre à Smyrne ». Ses compagnons pourront recevoir des hommages de quelques-uns, chrétiens ou païens; mais lui, Polycarpe, recevra des honneurs officiels au nom de tous ses frères et de la part de toute la communauté catholique, et « à son jour de naissance » pour le ciel, au jour anniversaire « de son martyre à lui ». C'est déjà l'équivalent de l'inscription au martyrologe. Elle n'est pas encore ouverte à tous les chrétiens, même généreux et exemplaires, mais à ceux-là seuls dont l'exemple mérite, par l'éclat de leur témoignage, d'être « transmis aux frères des pays plus lointains, parce qu'ils feront glorifier le Seigneur, qui fait un choix — τὸν ἐκλογὰς ποιῶντα — qui cueille une gerbe d'élus martyrs « parmi ses propres serviteurs ». L'auteur ne dit pas absolument que cet anniversaire se renouvellera d'année en année; mais l'incise, « si le Seigneur le permet », laisse prévoir que l'Église de Smyrne tiendra à le faire pour l'encouragement de tous, et les Actes de saint Pionius nous montrent cet anniversaire se perpétuant au III^e siècle.

Enfin ce culte ecclésiastique s'adresse bien aux reliques du saint évêque : la réunion se fera « en l'honneur du Christ *gubernatori corporum* » et se tiendra « là où son corps est déposé ». On n'en indique pas l'endroit exact, pour ne pas guider les poursuites de la haine tenace des Juifs; mais cet endroit est « convenable » : c'est déjà une église, un lieu officiel de réunion des fidèles, où se fera la synaxe liturgique.

Quand on dit que le culte des reliques nous est venu du paganisme, on oublie donc que des marques évidentes de ce culte remontent au milieu du II^e siècle, à une époque où le christianisme persécuté nourrissait une aversion éveillée contre les moindres usages païens. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que l'acharnement même des persécuteurs contre des chefs d'Églises déjà illustres pendant leur vie, les signala par là même à la dévotion antagoniste des fidèles. Bien plus, les rigueurs de supplices qui ne laissaient subsister de la griffe des bêtes ou des flammes du bûcher que de

pauvres ossements déchiquetés fouettèrent le zèle des chrétiens : ils les recueillirent avec une avidité qu'ils n'auraient pas eu à déployer si le corps de leurs martyrs leur avaient été livrés intacts, geste spontané qui les mit à même de méditer la dignité et la valeur religieuse de trésors si chèrement acquis et conservés.

Les premières formules de cette religion des martyrs sont d'ailleurs remarquablement exactes, à cause de l'accusation d'idolâtrie que les païens ne manquèrent pas de lancer contre elle : « Nous adorons le Christ parce qu'il est Fils de Dieu, disent les chrétiens de Smyrne en 157; quant aux martyrs, nous les aimons à juste titre comme disciples du Seigneur et ses imitateurs, à cause de leur dévouement pour leur roi et leur maître. Puissions-nous devenir leurs consorts et condisciples! » *Martyrium Polycarpi*, XVII, 3, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 336.

Grâce à cet enseignement si ferme et si accessible à tous, le culte des reliques prit durant les siècles de persécutions un essor rapide et universel, sans contestations de la part des fidèles ni des chefs d'Églises : les premières attaques vinrent seulement de Vigilantius aux approches de l'an 400, et attestèrent les progrès de ce culte bien plus encore que les abus dont il devenait l'occasion : il faut en effet remarquer que Vigilantius, qui ne dit rien contre la présence des images dans les temples, aurait pareillement laissé les martyrs en repos si leur culte n'avait pas été si fervent autour de lui.

3^o *Les Acta martyrum*. — Durant l'ère des persécutions, le culte des reliques est supposé dans les *Acta sincera* par le soin qu'ils mettent presque tous à mentionner la sépulture des martyrs, mais les pratiques en sont encore très discrètes, si discrètes qu'on se demande parfois si elles revêtent un caractère religieux.

Il faut sans doute que ces actes soient bien anciens et bien résumés pour se borner, comme ceux de Jacques de Jérusalem, à la sèche indication topographique du sépulcre. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, II, c. XXIII, 18, *P. G.*, t. XXII, col. 150.

La plupart des autres décrivent l'ensevelissement, parfois furtif, toujours respectueux, des corps ou des restes à demi-brûlés des martyrs. Cf. *Acta S. Carpi*, S. Tarachi, S. Sergii, S. Marini, S. Pamphili, *Habib diaconi*, S. Montani, S. Eupli, S. Justini, dans Cabrol, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. I, *Reliquiae liturg. vetustissimae*, Paris, 1902, n. 3864, 3869, 3883, 3885, 3911, 3922, 4005, 4066 et 4068, 4087.

Le caractère cultuel de cette sépulture transpire au regret que témoignent les disciples de S. Pothin de Lyon en 177, de « n'avoir pu enterrer les cadavres », comme ils écrivent dans leur langage volontairement vulgaire, *loc. cit.*, n. 4054, et dans l'atroce précaution que prenaient ainsi les persécuteurs. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VIII, c. vi, 7. Il paraît encore mieux dans « les habits blancs » et « précieux » dont les fidèles les couvrent, *op. cit.*, n. 3885 et 3922, à l'instar de la suggestion de l'Apocalypse, vi, 11; dans le souci qu'ils ont d'ensevelir tous les martyrs au même endroit, n. 4005, ou bien comme ils disent « en un lieu vénérable, caché aux persécuteurs », n. 4068 et 3869, parfois au lieu même de leur martyre, n. 3883 « pour la gloire du Christ et la louange de ses martyrs », n. 3864. Quant aux linges qu'on place, en 258, devant le corps de S. Cyrien sur le point d'être décapité, c'est un détail qui en dit long sur le prix qu'on donnait à son sang; au contraire des cierges et torches qui escortent son convoi, on ne saurait dire si c'est l'appareil de funérailles civiles ou les marques d'un vrai culte chrétien; en tous cas serait-il bien amphibologique, *op. cit.*, n. 3996. L'amphibologie se dissipe quand, dans la même persécution, Montanus se fait réserver avant sa passion, « une place au milieu des martyrs pour ne pas être privé de partager leur

sepulture (n. 1995, et quand, quarante ans plus tard, la matrone Pompeiana arrache au juge le corps de saint Maximilien et le conduit « dans sa propre maison », comme un hôte de marque, jusqu'à Carthage).

près du tombeau du martyr Cyprien (n. 1008). L'identification n'est plus possible — mais nous sommes sous Maximin, au début du IV^e siècle — quand nous voyons des chrétiens d'Anazarba « demander à genoux à la bonté divine de leur découvrir les restes des saints martyrs » et « ensevelir les corps après avoir chanté l'hymne très sainte et s'être réjouis devant Dieu du grand honneur qui leur était acquis dans le Christ », *Op. cit.*, n. 3868, 3869. Les rédacteurs de ces *Acta Tarachi, Probi et Andronici* se croyaient tenus d'y consigner « tout ce que Dieu avait fait en leur faveur par le moyen des vaillants martyrs », n. 3866; mais, comme ils ne disent mot de miracles ou de guérisons, ils semblent bien voir ces bienfaits de Dieu dans le seul fait de la découverte des corps saints et dans l'honneur qui en rejaillit sur leur chrétienté, « les autres [fidèles de Cilicie] louant Dieu de ce qu'il avait bien voulu faire pour nous. »

Il y a moins de discrétion dans le récit de la sépulture du diacre Euplus, en Italie, « où les bienfaits sont dispensés à ceux qui touchent son sépulcre, où toutes les maladies des infirmes sont guéries jusqu'au jour actuel », N. 4068. Mais, si le martyr du diacre remonte à l'an 304, la rédaction de ses actes et cette profusion de miracles n'est que du milieu du IV^e siècle. Même remarque à faire sur les honneurs extraordinaires accordés à la tombe du saint martyr Pamphile, sous Dioclétien, à Césarée : les actes authentiques qu'Eusèbe a eus en mains, notaient simplement que son serviteur avait réclamé, en plein procès, « de pouvoir confier à la terre le cadavre de son maître », n. 3904; mais c'est Eusèbe, vingt ans plus tard, qui complète ses documents d'après ce qu'il a maintenant sous les yeux, la suture restant visible : « Comme la providence divine avait gardé les corps intacts et entiers, on leur donna l'honneur convenable et digne en les confiant à la sépulture ordinaire, τῇ συνήθει παραδότην παρῶν, voilà l'usage ancien noté souvent par Eusèbe lui-même (*Hist. eccl.*, I. VIII, c. vi, 7); et voici l'usage récent : « déposés en des temples de très belle construction et livrés en de saints oratoires pour recevoir en perpétuelle mémoire les honneurs du peuple de Dieu, à la gloire du Christ, notre vrai Dieu. » Eusèbe, *Martyrs de Palestine*, n. 17; Cabrol, *op. cit.*, n. 3911.

Jusqu'à la fin du III^e siècle, dans ces *Acta sincera*, on ne trouve aucun honneur proprement liturgique donné aux corps des martyrs, mais seulement un soin vraiment religieux à recueillir les moindres restes du saint, et à leur donner une sépulture honorable, que les chrétiens venaient visiter et près de laquelle ils se faisaient parfois ensevelir. On ne voit pas davantage qu'ils se soient permis de diviser les corps saints. Sans doute, les actes espagnols de saint Fructueux († 258) parlent de reliques sauvées du bûcher et partagées entre les fidèles : *prout quisque potuit, sibi vindicavit*, *op. cit.* n. 4050; mais leur teneur actuelle décèle des imitations répétées de la lettre des Smyrniotes (voir plus haut) et aussi des emprunts à la liturgie du IV^e siècle, si bien qu'on ne sait que penser de cette apparition du saint à ces pieux recéleurs de reliques pour leur demander de les remettre en un même tombeau : *apparuit fratribus et monuit ut quod unus quisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora, unoque in loco simul condendos curarent*, *Op. cit.*, n. 4051. Vraisemblablement les rédacteurs du IV^e siècle avaient constaté que « les corps à demi-brûlés » étaient disposés dans les tombes en plusieurs paquets séparés, et, prêtant à leurs ancêtres leurs habitudes nouvelles, ils crurent voir dans

cette division des reliques la conséquence de larcins individuels, alors qu'elle provenait seulement de la hâte que chacun avait mise à sauver ce qui lui tombait sous la main pour recomposer, si possible, les corps épars dans leur intégrité. Ainsi, on ne peut dire si les fidèles de Carthage ont jamais osé distraire du tombeau de Cyprien « les linges qu'ils étendirent sous ses pieds » lors de sa décapitation, *op. cit.*, n. 3995, de même que Prudence n'a jamais su si les disciples d'Hippolyte n'avaient pas l'intention de joindre à son cadavre « les lambeaux ensanglantés qu'ils recueillaient avec des éponges ». *Peristephanon*, XI, vers 141-144. *P. L.*, t. LX, col. 545.

A Spolète, à la veille de la pacification religieuse, on surprend un détail curieux témoignant du respect accordé aux corps saints : l'évêque saint Savin avait été condamné à avoir les mains coupées; « une veuve avait recueilli les mains amputées de son évêque, et les avait embaumées dans un vase de verre ». On croirait qu'elle les a conservées ainsi et ce serait le premier exemple de reliques particulières placées dans un reliquaire. Mais, loin d'elle cette pensée : quand le saint eut été mis à mort, la pieuse femme s'empresse « de les rapporter avec le corps et d'ensevelir le martyr près de Spolète », *in quo loco exuberant beneficia Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi*, *Op. cit.*, n. 4082.

Sans doute, faite de mieux, les chrétiens se contentaient de sauver ce qu'ils pouvaient des saintes reliques; mais ce petit fragment, ces gouttes de sang, on n'osait les garder dans sa maison, et on les inhumait selon la coutume ancestrale. Ainsi s'explique cette inscription de Numidie, qui se date de la persécution de Dioclétien : « Inhumation du sang des saints martyrs qui souffrirent dans la ville de Milève sous le président Florus, aux jours de l'épreuve de l'encens. » *Bull. di archeol. cristiana*, pl. III, n. 2. C'est en effet sous la dernière persécution que la sépulture fut, en règle générale, refusée aux martyrs et que les fidèles s'accoutumèrent à recueillir, ce qui n'était jusque-là que l'exception, les moindres restes des martyrs, à défaut de leurs corps entiers. Sous ce rapport encore, la cruauté des persécuteurs aiguës le zèle ingénieux des chrétiens et éveillait leur dévotion pour des reliques de plus en plus minimes. A Samosate, sous Maximin, les fidèles se préoccupent des corps saints avant même la mort des Sept frères martyrs : « Quand ils furent arrivés en plein forum, un grand mouvement se produisit dans le peuple, et toute la multitude se mit à crier à leur vue :

Le Dieu, en qui vous avez confiance vous rendra vos « corps; en attendant, nous le prions, grâce à vos « prières, de daigner nous prendre en pitié ». *Op. cit.*, n. 4399. Après le supplice, voici que « de nobles matrones, dont il est juste d'honorer la mémoire, vinrent vers midi à l'endroit où les martyrs étaient pendus; elles donnèrent aux gardiens un denier par tête et obtinrent d'eux la permission d'essayer avec les éponges et les linges qu'elles avaient apportés, la figure des martyrs pendant aux gibets, et de recueillir le sang qui coulait de leurs membres lacérés. » N. 4400. L'épilogue n'est pas moins caractéristique du culte traditionnel : Un citoyen de Samosate, du nom de Bassus, arrive au moment où l'on va jeter au fleuve les corps des bienheureux martyrs; il court après les licteurs hors de la ville, il leur offre sept cents deniers, et demande les saintes reliques pour leur donner la sépulture. Et, le plus vite possible, il les dépose dans un sépulcre qui se trouve là, au lieu même du supplice. N. 4401.

A plus forte raison ne trouve-t-on aucun exemple de culte véritable pour des reliques *représentatives* avant le milieu du IV^e siècle; car on peut élever des doutes sérieux au sujet de « la chaire de saint Jacques, premier évêque de Jérusalem », dont parle Eusèbe, non

seulement pour son authenticité, mais pour la signification du culte dont « les frères honoraient par tradition », κατὰ διαδοχὴν, cette chaire épiscopale; ils y voyaient sans doute un symbole de la succession de leurs évêques hiérosolymitains, bien plutôt qu'une relique du premier d'entre eux. Eusèbe, *Hist. eccles.*, I, VII, c. XIX.

Sans doute, on sera plus circonspect pour ce mémorial de Pierre et de Paul, qui se conserve encore — c'est Eusèbe qui parle, *H. E.*, I, II, c. XXV, 5-7 — dans les cimetières de Rome; mais il restera toujours à prouver, que ces tombeaux, « ces trophées », comme parle le prêtre Caius au début du III^e siècle (Eusèbe, *loc. cit.*) ont été l'objet d'autre chose que d'un souvenir historique : le corps du saint apôtre qui y dormait était entouré d'une vénération religieuse, dont le tombeau portait des traces écrites — c'était donc une vraie *memoria* — mais la *memoria* n'était pas honorée pour elle-même.

Ainsi les Actes authentiques des martyrs attestent chez les chrétiens des II^e et III^e siècles une discrétion étonnante dans l'expression de leur culte pour les corps saints, discrétion qui contraste avec l'exubérance subite des deux siècles suivants. Il y aura plus tard excès de zèle; il y a pour le moment indigence d'expression. Il ne faut pas toutefois que cette discrétion nous donne le change : elle se comprenait trop bien dans une ambiance de persécution. Elle se comprenait à une époque où les fidèles haïssaient à fond le paganisme persécuteur et auraient cru lui donner des gages, s'ils avaient innové et risqué, en faveur de leurs héros chrétiens, une pratique qui aurait pu passer pour une imitation des errements païens. Enfin, pour ces héros, qui seront plus tard illuminés de l'aurole des ancêtres et des athlètes de la foi, mais qui étaient pour eux des parents aimés, des amis bien connus, les contemporains n'avaient d'autre ambition que de les laisser dormir paisiblement au milieu de leurs frères, dans un tombeau semblable aux leurs. D'ailleurs ces Actes ne nous disent pas tout : à côté des usages extérieurs qu'ils décrivent d'un mot, ils ne nous laissent pas oublier la ferveur contenue que mettaient tous les survivants à honorer ces tombes communes : et de cette ferveur, les inscriptions funéraires nous sont des témoins éloquents. Enfin les Actes ne nous disent que les rites ordinaires qui accompagnent les martyrs à leur sépulture; mais les rites quotidiens ou solennels qui s'y perpétuent, nous les trouvons dans les écrits des docteurs.

4^o *Les écrivains ecclésiastiques du III^e siècle.* — Au premier rang de ces cérémonies officielles se placent les « anniversaires des martyrs ». La seule description complète que nous en possédions se trouve sur les lèvres de saint Basile, mais elle se donne comme un commentaire d'actes rédigés à l'époque des persécutions; tel détail pourra paraître suspect, mais le caractère religieux de ces rites funèbres est indéniable et suffit à notre but : « On chante des hymnes, des psaumes et des louanges à Celui qui voit toutes choses, et l'on célèbre en mémoire de ces hommes l'eucharistie, le sacrifice d'où est banni le sang et la violence. L'odeur de l'encens n'y est point recherchée, ni non plus le bûcher, mais une lumière pure qui suffit à éclairer ceux qui prient. Il s'y ajoute souvent un repas frugal en faveur des pauvres et des malheureux. » S. Basile, *In Gordium martyrem*, P. G., t. XXXI, col. 489. On ne nous dit pas où ces rites s'accomplissent mais, à l'époque primitive dont on nous parle, c'était encore certainement un culte tout local et le rappel du repas funèbre suffit à montrer que toutes ces cérémonies avaient lieu au tombeau du saint, devant ses reliques.

1. *Les Africains.* — Les mêmes anniversaires sont rappelés maintes fois par les docteurs africains du

III^e siècle. Tertullien, *De corona*, c. III; *Ad uxorem*, I, II, c. II, le fait en termes si banals qu'on peut être sûr que ces rites y avaient une teneur traditionnelle. L'Afrique se dénonce donc, par ses écrivains comme par ses Actes de martyrs, comme la terre d'élection du culte des reliques.

Saint Cyprien reconnaît que cet usage des anniversaires remonte à une époque bien antérieure à la sienne : « L'aïeule de Célérinus a obtenu, il y a longtemps, la couronne du martyr; de même ses oncles... ont mérité par une glorieuse passion les palmes et les couronnes du Seigneur. Nous continuons toujours, comme vous vous en souvenez, à offrir pour eux des sacrifices, chaque fois que nous célébrons en leur mémoire et à leur anniversaire les jours et les passions de ces martyrs : *Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.* » *Epist.*, XXXIX, n. 3. Hartel, p. 583. L'évêque de Carthage note en passant que l'anniversaire s'accompagne traditionnellement en Afrique de la célébration du sacrifice de la messe « pour eux », c'est-à-dire, comme précisera saint Augustin, en leur honneur; il semble même dire que ce sacrifice comporte l'éloge liturgique des martyrs : *Quanto majoris laudis et honoris est fieri in caelesti praedicatione generosum!* *Ibid.* Cyprien, encourageant l'usage de ces anniversaires, les met en relation avec les corps saints; sans doute, dans son exil, il célèbre l'eucharistie là où il se trouve réfugié, faute de mieux; mais il attend le moment de la célébrer aux lieux mêmes de leur sépulture : « Tenez note, écrit Cyprien de sa retraite, des jours où ils sortent de ce monde, pour que nous puissions joindre leur mémoire à celles des martyrs, encore que Tertullus... ne manque pas là-bas d'avoir soin aussi des corps de ces frères : il m'a écrit, il m'écrit constamment et me fait connaître les jours où nos bienheureux frères en prison passent et s'en vont à l'immortalité d'une mort glorieuse. Et ici sont célébrés par nos soins, des oblations et des sacrifices en leur mémoire; mais bientôt avec la protection du Seigneur, nous les célébrerons là-bas avec vous. » *Epist.*, XII, n. 2, Hartel, p. 503. Cette gloire du martyr rejaillit de l'âme des confesseurs sur leurs corps : « leurs membres sont sanctifiés par la confession de son nom! » *Epist.*, VI, n. 1, p. 480. Le martyr est pour les corps mêmes des saints comme un nouveau baptême; mais il ne faut pas polluer « par la promiscuité un corps qui était le temple de Dieu et des membres que la confession du Seigneur avait sanctifiés davantage et illuminés de nouveau. » *Epist.*, XIII, n. 5, p. 507.

Les saints corps des captifs consacrent même leurs chaînes. « Pour des hommes consacrés à Dieu et affirmant leur foi avec un religieux courage, ces liens ne sont plus des entraves, mais des ornements : ils ne déshonorent point les pieds des chrétiens qu'ils attachent, mais les glorifient pour la couronne. » *Epist.*, XXXVI, n. 2, p. 829. Cette pensée fugitive donnée aux chaînes des martyrs — fugitive, car les phrases suivantes, malgré la traduction qu'on en fait souvent, ramènent la pensée vers les corps des prisonniers : *O pedes feliciter vincit!* — cette pensée pour les chaînes des martyrs est une anticipation nette sur la dévotion des V^e et VI^e siècles pour les reliques d'instruments de supplice, ou plus précisément pour les chaînes des prisonniers chrétiens.

Enfin, pensant à sa profession de foi que ses fidèles auront la consolation d'entendre, et aussi à son corps qu'ils voudront conserver, Cyprien se décide à être martyrisé à Carthage : « Autrement, l'honneur de notre Église sera frustré. » *Epist.*, XXXI, p. 841. En effet, pour les martyrs morts dans les tourments, comme pour les confesseurs qui succombent en prison, *sine testimonio passionis*, Cyprien accepte de grand cœur la

consigne qu'il faut avoir grand soin « de donner la sépulture aux corps des martyrs et des autres; négliger de le faire pour ceux à qui incombe ce devoir serait un grand péril. Quiconque d'entre vous aura la moindre occasion de remplir cet office, nous sommes certain qu'il sera jugé [par Dieu] comme un bon serviteur ». *Epist.*, VIII, n. 3, p. 488. Il n'empêche que saint Cyprien ne connaît encore, dans son Afrique si fervente pour ses martyrs, aucune des manifestations de piété qu'au siècle suivant saint Optat et saint Augustin verront se développer autour des corps saints. Au moment de mourir, l'évêque de Carthage prévient même une marque de dévotion qu'il juge intempestive : « Il arriva en hâte, dit son diacre Pontius, jusqu'à l'*atrium Sauciolum* : il était en sueur. Un soldat, jadis chrétien, lui offrit des vêtements secs, dans la pensée sans doute de garder ceux du martyr. Cyprien refusa, en lui disant avec bonté : « Soyez tranquille, c'est un malaise dont je serai guéri avant ce soir. » *Vita Cypriani*, Hartel, p. CVIII.

Quant aux actes de piété individuels, même approuvés par l'autorité, il faut bien se résigner à en ignorer, dans ces siècles reculés, la plupart des manifestations. Quand quelqu'une d'entre elles transparait dans les lettres des Pères d'Afrique, elle fait l'impression d'une chose admise par tous, du moins aux abords du IV^e siècle : ainsi saint Optat nous apprend qu'à la suite de la persécution de Dioclétien une matrone de Carthage, avant de communier, baisait dévotement les reliques de son martyr favori : le rite était courant, mais le malheur c'est que le prétendu martyr n'avait pas été *vindicatus*, reconnu par l'évêque, qui en fit à la dame un blâme sévère. *De schismate donatistarum*, I, I, c. XVI, P. L., t. XI, col. 916-917.

2. *Les Alexandrins*. — Parmi les écrivains ecclésiastiques du début du III^e siècle, les docteurs alexandrins sont naturellement très réticents sur la vénération des reliques. Non pas que ce culte fût inconnu, de leur temps, dans l'Église d'Égypte et Denys signale avec éloge un diacre d'Alexandrie qui « ensevelissait, au péril de sa vie, les corps des bienheureux martyrs désormais consommés en Dieu ». Dans Eusèbe, *H. E.*, I, VII, c. XI, 24. Mais l'Égypte n'avait pas beaucoup souffert des premières persécutions et sous celle de Dèce, l'évêque et les chefs du Didascalé avaient pris le parti de la fuite. L'ambiance n'était pas à l'héroïsme. Quant à l'enseignement, il négligeait systématiquement tout ce qui concerne le culte extérieur. Aussi Clément, qui bavarde de tout, ne trouve pas un mot à dire à ses élèves du Didascalé sur les glorieux restes des héros du Christ. Quant à Origène qui aurait bien passé sous silence les temples et les autels chrétiens, s'ils n'avaient pas frappé les yeux des païens eux-mêmes — *Contra Celsum*, I, III, c. xxxiv et I, VIII, c. xviii — lui, qui interprétait dans un sens tout spirituel la vision de saint Jean sur les âmes des martyrs « près de l'autel céleste », *Exhortatio ad martyrium*, n. 30, il se gardait lui-même, comme d'un culte inférieur, de la vénération d'objets matériels, « bons tout au plus pour aider la faiblesse des chrétiens ignorants », *Contra Celsum*, I, VIII, c. xxiii, et mettait ses disciples en garde contre l'adoration d'une créature, alors que le Créateur suffit à toutes nos prières. *Exhortatio*, n. 7.

5^e *La messe aux tombeaux des martyrs*. — Mais il était une dernière manifestation de culte qui manquait encore aux reliques des martyrs : c'était de les associer au sacrifice liturgique. Cette innovation est à mettre au compte, non du paganisme, mais de la persécution romaine. Il ne faut pas oublier que c'est à leur corps défendant que les chrétiens en vinrent à célébrer leurs assemblées dans les catacombes qui n'étaient pas des églises. Si les cimetières de la Rome souterraine furent ainsi utilisés, c'est que le culte des morts était une des

rares activités sociales qu'il fût loisible de pratiquer librement, et en vue de quoi il fût permis de posséder des immeubles. Or qui ne voit comment la présence, dans ces galeries souterraines, de *loculi* étagés où se faisaient ensevelir les fidèles, donnait au culte chrétien primitif un caractère funéraire prononcé? Comment surtout la disposition des tombes les plus nobles, celles des pontifes et des martyrs, dans des chambres moins étroites que les couloirs, les désignaient pour les réunions liturgiques aux jours anniversaires de leur mort, sans préjudice des troisième, septième et trentième jours, où les Romains avaient coutume de faire leurs repas mortuaires? C'est, en effet, sous cette forme de réunions funéraires que nous apparaît d'abord à Rome le culte des martyrs, le culte des reliques par conséquent, puisque ces réunions se faisaient à leurs tombeaux. Selon toute vraisemblance, ces réunions remontent aux premières années de la chrétienté romaine; et l'on en a des attestations pour le II^e siècle, si bien que l'on a pu dire : « Les anniversaires des martyrs remontent jusqu'au II^e siècle. » L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4^e édit., p. 290. En la plupart des pays, cette commémoration des principaux martyrs avait dès lors un caractère officiel : la chose est attestée pour saint Polycarpe à Smyrne dès la moitié du II^e siècle, et pour l'Afrique au milieu du III^e : *quoties martyrum passionis et dies anniversaria commemoratione celebramus*. Cyprien, *Epist.*, xxxiv, n. 3, Hartel, p. 583. Mais à Rome, soit que ces anniversaires fussent laissés d'abord à la dévotion des amis et des proches, soit qu'ils aient été entravés durant les persécutions de Marc-Aurèle, « les plus anciens calendriers de Rome ignorent les martyrs du II^e siècle, tels que le pape Télesphore et saint Justin; les plus anciennes épitaphes négligent d'indiquer le jour de la mort; ce n'est qu'au III^e siècle, selon toutes les vraisemblances, que la commémoration des anniversaires a été célébrée à Rome ». A. Dufourcq, *Dictionn. d'histoire et géogr. eccl.*, t. I, col. 405.

La liste de ces anniversaires s'allongea peu à peu dans les diverses Églises, et fut libellée manifestement d'après celle des anniversaires profanes. « Les monuments funéraires contenaient, habituellement, en effet, un tableau des repas célébrés aux anniversaires de naissance des donateurs, et ces fêtes étaient toutes également désignées par une formule analogue à celle-ci : *VIII. Id. Mar. Natali Cessenni patris*; *XIII. K. Sept. Natali Cessenni Silvani fratris*; *XIX. K. Ian. Natali Cessenni Rusti patr[on]i* », cité par Fouard, *Saint Pierre*, p. 435, note 2. Quand on rapproche de cette inscription romaine profane le calendrier romain chrétien de 336, recueilli par le chronographe de 354, on constate que les anniversaires chrétiens sont tous uniformément annoncés par le même mot *Natale*, qu'il s'agisse de la date commémorative de l'inauguration d'un pontificat, telle que *Natale Petri de Cathedra*, ou de l'anniversaire de la passion d'un martyr. On a simplement transféré au jour de la mort le mot que les païens appliquaient à la naissance terrestre : « Quand vous entendez parler du jour de naissance des saints, *natalem sanctorum*, explique saint Pierre Chrysologue à ses convertis de Ravenne, « ne pensez pas » qu'il s'agisse du jour où ils naissent de la chair pour « la terre, mais de la terre au ciel. » *Serm.*, cxxxix, P. L., t. LII, col. 555. « L'anniversaire des jours où les martyrs ont été couronnés au ciel, dit la Passion de saint Saturnin de Toulouse, nous le solennisons par des vigiles et par la messe. »

Les assemblées funébres se tenaient le plus près possible des saints tombeaux; et cela suffit pour être assuré qu'elles s'adressaient bien aux reliques des martyrs. « Là où il existait de vastes cimetières souterrains, comme à la catacombe de Domitille, les réunions se

faisaient en présence des reliques. » Wieland, *Mensa et confessio*. Mais parfois, comme pour sainte Agnès, le domaine où le saint avait été enseveli n'avait aucun cimetière souterrain, et l'on devait faire la réunion chrétienne dans la catacombe la plus proche. Cf. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. 1, p. 196. Plus tard, après la paix de l'Église, on construisit, et cette fois sur le lieu même de la sépulture, de petites églises, des *cellæ* en plein air, telles celle de Saint-Sixte, les trois sanctuaires de la voie Latine, ou de la *Salaria nova*, les deux églises du cimetière de Prétextat, etc. Ibid., p. 521-522. Alors on n'était plus devant la tombe, mais au-dessus ce qui, d'ailleurs, n'importe guère au sens du culte : il est avéré que les corps saints, durant les trois premiers siècles, furent le centre d'un culte de prières et d'hommages religieux aux anniversaires de leur martyre.

Si l'on avait tant de latitude pour fixer une simple réunion funéraire, il est à croire que les réunions liturgiques du dimanche, avec célébration de la messe, « n'avaient lieu que très exceptionnellement dans les cimetières » suburbains.

Mais, même en ces lieux pleins de reliques de saints, a-t-on tenu à célébrer l'eucharistie exactement sur leurs tombeaux? C'est une question très controversée. Peut-on avancer *a priori* avec dom Leclercq, qu'« un intime rapprochement s'était opéré dès la fin du 1^{er} siècle entre la commémoration du Christ et celle des martyrs »? Que « l'autel du sacrifice leur était commun; le corps du Christ se consacrant sur la pierre qui contenait les reliques des saints »? *Agape*, dans *Dictionn. d'archéol.* t. 1, col. 816. De même Funk écrit : « Il est établi pour les 1^{re} et 1^{re} siècles que, sur les tombes, on célébrait l'eucharistie au jour anniversaire des défunts. » *Didascalia*, 1905, p. 376. Au contraire Wieland prétend que « ni par les monuments, ni par la littérature des trois premiers siècles, on ne peut prouver qu'on ait utilisé un tombeau comme autel; il faudra bien en convenir ». *Mensa und Confessio*, 1906, cité par Rauschen. *Eucharistie et Pénitence*, trad. française, p. 86. Dans les églises domestiques « on dressait une table pour chaque sacrifice, que l'on ôtait ensuite. Cette table ne contractait pas une bénédiction, ni une signification particulière ». Pareillement « dans les cryptes souterraines, on n'offrait pas le saint sacrifice sur le corps des martyrs; mais on célébrait à l'occasion sur des tables placées à côté des sépultures; ainsi le voit-on pratiqué à Saint-Calixte, aux Saints-Marc-et-Marcellin ». C'est bien un autel-table que nous présentent toujours les fresques des Catacombes. Cependant ces mêmes fresques eucharistiques encadrent parfois les tombes des grands martyrs romains : « le tombeau principal, parfois unique » de telle chambre sépulcrale, comme celui de la *Capella græca*, « creusé dans le tuf, se trouve abrité sous la voûte de l'*arcosolium* qui le domine. Sur la cloison de briques qui forme le couvercle de l'auge de pierre, contenant les restes du confesseur de la foi, une dalle de marbre était scellée, ou simplement glissée dans les rainures pratiquées à ses extrémités pour la recevoir; et elle servait ainsi de table à l'oblation du sacrifice eucharistique ». A. Frezet, dans *Liturgia*, p. 166. Entre les deux opinions, nous n'avons pas à prendre parti; mais, fût-il local et transitoire, cet usage ne tarda pas à se répandre dès la fin du 1^{er} siècle, car il ne faisait que traduire en actes le rapprochement qui flotte dans la pensée des anciens auteurs, « *ad gloriam Christi et laudem martyrum ejus* ». *Acta Carpi et sociorum*, dans Cabrol, *Monum. eccl. liturgica*, n. 3864.

Pour en finir avec cette question, constatons qu'à l'âge suivant, au 4^e et au 5^e siècle, on en arriva, en effet, à célébrer la sainte messe de préférence sur les tombeaux (évidemment déplacés) des confesseurs de la foi, et ce lien établi officiellement entre l'eucharistie

et le corps des martyrs, mettait à son tour en un relief concret l'union du Christ avec ses membres glorieux « qui l'ont aimé durant leur vie, et imité dans leur mort : même esprit et même foi en eux tous ». Bréviaire romain, IV, 2, *Commune plur. martyrum*. C'était déjà le trait le plus significatif du culte des reliques et le recours à la doctrine du corps mystique du Christ qui le justifie d'une façon si parfaite à nos yeux. « C'est avec convenance, dira saint Maxime de Turin, et en raison d'une certaine communauté qu'on ensevelit le corps des martyrs là où tous les jours on célèbre la mort du Seigneur. En effet, ceux qui sont morts pour glorifier sa mort doivent reposer dans le mystère de son sacrement. Il est juste, dis-je, en vertu d'une certaine communauté de placer le corps de celui qui a été immolé là où sont déposés les membres du Seigneur mort aussi, afin que ceux qui ont été joints ensemble dans une même passion soufferte avec le Christ, soient unis par un sentiment religieux dans un même lieu. » *Serm.*, LXXVII, P. L., t. LVII, col. 690. L'évêque italien pense que c'est l'aute du sacrifice qui a attiré les tombes des martyrs; on peut toutefois se demander si, parfois, ce n'est pas plutôt le corps d'un martyr plus célèbre qui aurait attiré les autres sépultures et localisé la commémoration de la mort du Christ.

6. *La prière aux tombeaux des martyrs.* — Les tombeaux des martyrs attirèrent très vite les sépultures des fidèles. Dès avant la fin des persécutions, les épitaphes parlent de défunts inhumés près des corps saints : les inscriptions : *ad martyres, inter limina martyrum, ad sanctos, ad sanctum Cornelium*, etc..., ne se comptent pas dans les catacombes de Rome. Par ailleurs, cette dévotion a laissé des traces en Orient, en Afrique, en Espagne, dans les Gaules. Cf. *Dictionn. d'archéol.*, aux mots *Ad sanctos* et *Martyrs*, t. 1, col. 488, et t. x b, col. 2450 sq. C'est dans ce geste et dans les inscriptions qui les mentionnent que les épitaphes des 5^e et 6^e siècles nous donneront enfin un témoignage explicite du culte des corps saints : *Sancti Petre, Marcelline, suscipite vestrum alumnum*. Car pour le 1^{er} siècle, les simples demandes de prière ou d'intercession font souvent abstraction du corps du saint et parfois s'adressent à des personnes qui ne sont ni martyrs, ni saintes. *Loc. cit.*, col. 2448.

IV. APRÈS LE TRIOMPHE DE L'ÉGLISE. — La pratique de vénérer les ossements, les cendres ou les linges des martyrs se répandit surtout au moment du triomphe de l'Église, et dès le début du 4^e siècle. Les écrits des saints docteurs en font foi : les plus illustres d'entre eux, Basile et Jean Chrysostome chez les Grecs, Ambroise et Augustin chez les Latins, prononcèrent d'éloquents panégyriques devant les tombeaux des saints, et, par leur enthousiasme et la précision de leur doctrine, contribuèrent à éclairer et développer le culte des reliques parmi leurs fidèles.

1^o *Apologie du culte des reliques au 4^e siècle.* — Le culte, nouveau dans son expansion, suscita des objections de divers côtés aussi bien en Orient qu'en Occident.

En Orient, Eusèbe raconte qu'il fallut détromper les païens, qui se persuadaient que les fidèles n'érigaient des tombeaux aux martyrs qu'afin de leur rendre un culte divin. *Hist. eccles.*, I, VIII, c. vi, 7. En Occident, le principal adversaire fut le prêtre Vigilantius, prêtre toulousain et homme distingué, qui, choqué des abus qu'il voyait dans le culte populaire, se répandit en invectives vers 403. Lui non plus ne voyait, dans les honneurs donnés aux martyrs, qu'une « pure idolâtrie ». Ces objections avaient été soutenues, avec de vraies brimades officielles à l'appui, par l'empereur Julien. Cf. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, I, VI, P. G., t. LXXVI, col. 812.

1. Dans ces attaques, il y avait des objections de

principe sur l'objet même du culte des martyrs: il y avait aussi des critiques de détail sur les pratiques populaires de ce culte. Sur les premières, nous ne nous étendrons pas, car elles tiennent à la question plus générale du culte des saints. Vigilance, par exemple, écrivait pesamment: « Non seulement vous les honorez, mais vous les adorez; oui, ces baisers aux tombeaux sont une adoration; c'est en les adorant que vous les baisez! » Jérôme, *Contra Vigilantium*, c. iv, *P. L.*, t. xxiii, col. 342; Jérôme distinguait mieux: *Honoramus autem reliquias martyrum, ut Eum cujus sunt martyres adoremus; honoramus servos ut honor servorum redundet ad Dominum. Epist.*, cix, 2. Julien disait de même que c'était revenir au culte des héros, et de héros peu recommandables parfois: à quoi saint Cyrille d'Alexandrie répondait: « Les saints martyrs, nous ne les disons pas dieux, nous ne les adorons pas comme tels (ἀσθευτικῶς): nous les révérons seulement par l'affection et par l'honneur (σχετικῶς καὶ τιμητικῶς). Nous les couronnons plutôt des suprêmes honneurs à titre de courageux athlètes de la vérité. » *Loc. cit.*, col. 812. C'est la même distinction foncière que faisait saint Augustin au manichéen Fauste: « Autre chose est le culte de latrie dû à la divinité, autre chose le culte d'amour et de communion que les chrétiens adressent aux martyrs. » *Contra Faustum*, l. XX, c. xxi, *P. L.*, t. xlii, col. 384. On voudra bien remarquer la rencontre de pensée et d'expressions entre le grand docteur africain et les humbles rédacteurs de l'antique *Martyrium Polycarpi*. Puis il donne à sa démonstration un développement qu'il faut lire en entier.

2. Voilà comment se tranchait, en quelques mots faciles à saisir, la question fondamentale du culte des saints. Parmi les pratiques de ce culte, la plus caractéristique était d'élever des églises sur leurs tombes; il faut la traiter à part, parce qu'elle concernait leurs reliques et qu'elle engageait la responsabilité des évêques: c'était une pratique officielle. L'empereur Julien en faisait un grief spécial aux chrétiens. *Juliani opera*, édit. Neumann, p. 226. Saint Augustin, que nous venons de voir si net à distinguer le culte de latrie du culte de latrie, déclarait catégoriquement que « nous n'élevons pas de temples aux saints ». *Serm.*, cclxxiii, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1251. Il insista encore plus tard sur cette distinction importante: « Pour nous, les martyrs ne sont pas des dieux. A nos martyrs, ce ne sont pas des *templa* que nous construisons comme à des dieux, mais bien des *memoriæ* comme à des hommes. » *De civit. Dei*, l. XXII, c. x, *P. L.*, t. xli, col. 772. Mais à coup sûr il avait contre lui le langage courant, et le vocabulaire bien approuvé de ses plus éminents collègues. Prudence, saint Jérôme et saint Paulin admettent sans hésiter l'expression: *basilica martyrum*. Il aurait pu l'adopter lui-même, en se bornant à observer, comme il le faisait quelques lignes plus loin, que, dans ces temples, l'adoration s'exprimait par le sacrifice de l'autel et que « ce sacrifice ne s'y offrait ni à Pierre ni à Paul, ni à Cyprien, mais à Dieu qui a couronné ses saints, près des restes de ceux qu'il a couronnés ». *Loc. cit.* Mais voilà! c'étaient les corps saints qui avaient occasionné la construction de ces basiliques et qui y attiraient les foules! Elles continuèrent à dire: l'église de Cyprien, et Paulin de Nole continua à célébrer sa « basilique de Félix ». Bien rares furent ceux qui adoptèrent le langage nuancé de saint Augustin. Pure question de vocabulaire, où l'usage était maître.

3. Mais dans ces « temples des martyrs », à côté des messes offertes « en l'honneur des saints », il était d'autres formes de culte moins officielles, où le peuple aurait une action décisive, presque exclusive, d'autant que la prière aux martyrs était une de celles qui convenait le mieux aux païens convertis. Du jour où ce

culte deviendrait populaire, et ce fut dès le milieu du *iv^e* siècle, il était inévitable qu'il perdît de sa discrétion première. En effet, les masses qui se ruèrent vers le christianisme avant et après l'édit de Milan entraînaient dans l'Église avec leurs habitudes ancestrales de dévotion et elles n'avaient pas toujours assez d'instruction pour saisir la différence que l'Église mettait entre les reliques de ses martyrs et le corps des morts illustres ou les trophées des héros antiques; à peine donc pouvaient-elles comprendre qu'on leur interdisait de faire aux tombeaux des saints les mêmes gestes qu'elles faisaient devant les statues des dieux. Le fait est indéniable, et saint Paulin, si délicat, le mettait sur le compte de cette *rusticitas adsueti diu sacris servire profanis* (*Carmina*, xxvii, vers 549). Chaque jour il l'avait sous les yeux à la basilique de son cher saint Félix; mais il l'excusait chez cette foule néophyte. Elle ne marchandait pas, en effet, aux reliques les démonstrations de sa piété, et sous les formes les plus diverses. Les tombeaux des martyrs constituaient par eux-mêmes un rendez-vous de prière, et ceci ne peut pas faire difficulté après ce que saint Augustin a dit; mais on en baisait le seuil, on en touchait la pierre ou le métal, on y déposait des offrandes, on y accrochait des ex-voto sous formes d'inscription ou de fac-simile de membres guéris; on y allumait des cierges et des lampes, en signe de joie ou de reconnaissance; à certains jours d'anniversaires, on y faisait des festins. Comme ces pratiques se développaient concrètement auprès des saintes reliques, nous noterons seulement l'attitude diverse des chefs de l'Église à propos de quelques-unes d'entre elles.

Voici, par exemple, l'usage des cierges. Il était critiqué par Vigilantius: « C'est là un rite païen, que vous avez introduit dans les églises sous prétexte de religion! » Il faut bien dire que les anciens cultes païens en avaient fourni l'exemple; dès lors, au lieu d'y voir une forme respectable de l'instinct religieux, Lactance avait déjà remarqué que « le vrai Dieu n'a pas besoin de tout cet éclairage ». *Divin. Instit.*, l. VI, c. ii. Saint Jérôme fut d'emblée du même avis et, fougueux, il nia l'usage: « Tu mens, dit-il à Vigilance, quand tu nous accuses d'allumer des cierges en plein jour; nous ne les allumons que pour tempérer les ténèbres de la nuit! » *Contra Vigilantium*, c. vii, *P. L.*, t. xxiii, col. 345. Mais les faits étaient là: il finit par les canoniser. « Soit, reprend-il, nous faisons ce que font les païens, mais ce qui était détestable quand il s'agissait des idoles, est une chose excellente dès qu'il s'agit des martyrs... De ce que nous adorions les idoles, est-ce que nous ne pourrions plus adorer Dieu, sous prétexte que nous aurions l'air de lui rendre un culte qui ressemble à celui des idoles? » « Là est la vraie justification de certaines pratiques du culte des reliques. Inévitablement les signes les plus simples de la piété se retrouvent dans la vraie religion aussi bien que dans les fausses. Et la ressemblance en pareil cas n'est pas toujours une marque de dépendance. » Vacandard, *Études de critique et d'histoire*, t. iii, p. 152.

D'autres pratiques étaient, sans conteste, d'origine païenne, mais sans signification religieuse; elles pouvaient donc s'implanter dans les temples des saints, surtout quand ils devaient remplacer des temples d'idoles. On a beaucoup disserté sur les ex-voto des saints guérisseurs d'Aboukir ou d'ailleurs. Cf. Delehaye, *Analecta Follandiana*, t. xxx, p. 122. Mais Théodoret n'était nullement gêné de découvrir dans les basiliques chrétiennes ces *ἀναθημάτων* qui rappellent la guérison; des yeux, des pieds, des mains, en or ou en argent; ces emblèmes n'avaient en somme rien d'idolâtrique, rien d'obscène; et ils ne faisaient point oublier les fruits de sanctification qu'on recueillait au contact des saints. Car ils sont « médecins du corps

et de l'âme ». Théodoret, *Græc. ar. affectionum curatio*, c. VIII, P. G., t. LXXXIII, col. 1032, *In psalm. LXXII*, v. 11, t. LXXX, col. 1381; *De martyribus*, t. LXXXIII, col. 1012. Aux premiers siècles de l'Église, ces usages et bien d'autres, marqués au coin du paganisme, auraient fait horreur aux convertis, qui se séparaient violemment de toutes leurs habitudes anciennes. Aussi ne les a-t-on point rencontrés dans les Actes des martyrs, ni dans les écrits des docteurs du III^e siècle, qui n'avaient pas besoin d'en détourner leurs fidèles. Mais au IV^e et au V^e siècle, la clientèle païenne qui en raffole se fait chrétienne : il était du devoir des chefs des Églises de christianiser ces coutumes et d'en faire un instrument d'apostolat. « A l'aide d'une pratique ancienne, dont la religion nouvelle se bornait à changer l'objet et à purifier l'intention, il semblait que le peuple, toujours esclave de ses anciennes habitudes », et toujours sensible aux pompes extérieures, « se laisserait plus facilement attirer du culte païen des mânes au culte chrétien des martyrs ». Et des hommes comme saint Grégoire le Thaumaturge (*De Vita Gregorii*, P. G., t. XLVI, col. 953), saint Paulin de Nole (*Carmina*, xxvii, 553), saint Augustin (*Epist.*, xxix, n. 5), s'applaudissent de cette espèce de douce surprise et de contrainte innocente exercée au profit de la foi sur les souvenirs mêmes et sur les usages du paganisme. » R. Rochette, cité dans Vacandard, *op. cit.*, p. 149. Mais d'autres saints docteurs étaient moins optimistes, soit que leurs fidèles fussent plus ignorants, soit qu'eux-mêmes fussent plus sévères : « Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous tolérons ; il y a des choses que nous sommes obligés de supporter, mais nous ne cessons de travailler à les amener jusqu'à ce que l'amendement s'ensuive. » *Contra Faustum*, l. XX, c. xxi, P. L., t. XLII, col. 384. Question d'opportunité, dont chaque évêque était juge, et qui ne suscita entre eux aucune controverse.

4. Il est bien sûr qu'à côté de ces pratiques universelles, qu'il suffisait de bien interpréter, la dévotion aux martyrs ensevelis a donné lieu à des abus indéniables, qui ont soulevé des protestations plus ou moins violentes, chez les païens et même chez les Pères de l'Église. Là encore nous ne citerons qu'un exemple : les repas servis aux tombeaux des martyrs. Ces agapes, qui eurent sans doute à l'origine un caractère grave et religieux, dégénérèrent au IV^e siècle en orgies. A Carthage, le culte de saint Cyprien donna naissance à des réunions bruyantes et dansantes, que l'évêque Aurélius dut interdire. « L'ivresse est chose si commune en notre Afrique, écrit le Pseudo-Cyprien, que c'est à peine si on se la reproche. Ne voyons-nous pas aux tombeaux des martyrs le chrétien forcer le chrétien à s'enivrer ? » *De ducl. mart.*, 25, P. L., t. IV (1844), col. 895. Augustin s'élève également contre ces banquets *Epist.*, xxii, n. 6, P. L., t. xxxiii, col. 92. Pareillement saint Ambroise, qui y voit une reprise des *parentalia* des païens, et qui supprime cette déformation du culte des reliques. Cependant, puisque ces grossièretés n'étaient rien auprès des turpitudes du paganisme, il ne faut pas se scandaliser de voir certains évêques les tolérer chez les chrétiens nouvellement convertis : saint Paulin les avait supportées aux portes de Rome, *Carmina*, ix, vers 567, et saint Grégoire le Grand devait les permettre aux Anglo-Saxons, pour ne pas heurter de vieilles habitudes. *Epist.*, l. IX, n. 71, P. L., t. LXXVII, col. 1215.

2^e Origine des reliques. — 1. En Orient. — Il faut, sur ce point, noter une différence entre la pratique de l'Orient et celle de l'Occident. En Orient, on n'éprouva aucune répugnance à tirer de leurs tombeaux les corps des martyrs, et même à les démembrer pour la diffusion de leurs reliques. Constantinople, ville nouvelle, n'avait pas de corps saints ensevelis en son sol ; elle

voulut, à l'instar de Rome et d'Antioche, avoir son trésor de reliques : sous l'empereur Constance, en 356, il s'y fit une translation solennelle des reliques de saint Timothée et, l'année suivante, on apporta d'Alexandrie celles de saint André et de saint Luc ; durant le V^e siècle, on en adjoignit beaucoup d'autres. De même, dans tout l'Orient, les grandes métropoles s'enrichirent aux dépens des Églises apostoliques. A Antioche encore, et cette fois pour faire tomber le centre idolâtrique de Daphné, le César Gallus, en 351, fit transporter le corps de saint Babylas, dont la présence fit taire désormais l'oracle d'Apollon.

De local qu'il était, le culte des reliques tendit ainsi à devenir universel. Constantin qui, d'ailleurs ne connaissait guère de son Empire que les grandes villes, dans son *Oratio ad sanctum cœlum*, 12, Heickel, p. 171, suppose le culte des reliques comme une forme partout existante de la vie religieuse des contemporains. Cela est encore plus net chez Julien l'Apostat, qui reproche aux Galiléens de remplir tout l'empire de *memoriæ* en l'honneur des martyrs. *Juliani librorum contra christianos quæ supersunt*, Neumann, 1880, p. 226, 237 sq.

Comment faisait-on pour se procurer des martyrs à transférer ? Les grandes Églises d'Orient, nous l'avons dit, comme les deux Césarée, Antioche, Nicomédie, Alexandrie, la Palestine, avaient des martyrs dont les tombeaux, autour des villes, étaient connus et vénérés par les pèlerins ; mais elles les gardaient jalousement. Il y avait bien la Thrace et autres régions occupées par les Barbares : on y fit de fructueuses expéditions. Mais, au fond de l'Égypte, on en était réduit à chercher des reliques sur la foi d'un vieux récit ou d'un songe : « Vraiment ils se trompent, s'écriait le moine Schnoudi, ceux qui s'ancrent dans une pensée mensongère et disent : des martyrs nous sont apparus ; ils nous ont appris où étaient leurs ossements ! ou bien : il nous est arrivé, pendant que nous creusions la terre, de trouver des ossements de martyrs ! » E. Amélineau, *Œuvres de Schnoudi*, Paris, 1907, p. 212. Schnoudi n'est pas le dernier qui se soit élevé contre les fausses reliques ! Il était encore préférable de porter de vrais corps de martyrs authentiques aux endroits où la foule les réclamait. Ainsi fit saint Cyrille pour Aboukir : « A douze milles, à l'est d'Alexandrie, un bourg du nom de Ménouthis était célèbre au V^e siècle par son oracle. Non seulement les païens y affluaient, mais nombre de chrétiens ne pouvaient se défendre d'y recourir. Pour mettre un terme à ce concours idolâtrique, saint Cyrille fit transporter solennellement à Ménouthis les corps des saints Cyr et Jean, qui avaient reposé jusque-là dans l'église Saint-Marc à Alexandrie. Cette translation eut son effet immédiat : le nouveau sanctuaire devint en peu de temps l'un des plus fameux de l'Égypte chrétienne. » Vacandard, *op. cit.*, p. 171, d'après Duchesne, *Le sanctuaire d'Aboukir*, dans *Bulletin soc. arch. d'Alexandrie*, 1910, et Delehaye, *Les saints d'Aboukir*, dans *Analecta Bollandiana*, 1911, p. 448.

Mais on pouvait toujours regretter de dépouiller ainsi un vieux sanctuaire de son trésor de reliques : il fallait trouver un autre moyen de faire des heureux. Au IV^e siècle déjà, on prit le parti de diviser les corps saints. C'était, semble-t-il, pratique ancienne en Orient où la loi romaine était moins strictement observée. Saint Basile raconte que les quarante martyrs de Sébaste, respirant encore, furent livrés aux flammes et leurs cendres jetées dans le fleuve, et malgré la recommandation contraire des martyrs (*Testament der 40 Märtyrer*, Bonwestch, 1897, p. 76), « les voilà, dit l'orateur, qui occupent notre contrée et qu'ils sont un honneur pour beaucoup de nos villages... », P. G., t. xxxi, col. 521. Grégoire de Nazianze « en possède une part et fait ensevelir ses parents près des reliques ». *Homil. in SS. XL Martyres*, P. G., t. XLVI, col. 784.

Dans tout l'Orient au ^v^e siècle, cette subdivision du corps des saints est devenue un fait ordinaire que chacun peut constater, et que les historiens de l'Église orientale admettent sans aucune réserve, puisqu'au demeurant leurs âmes sont bien vivantes. « Les âmes courageuses des triomphateurs, écrit Théodoret, se meuvent à l'aise dans le ciel, mêlées aux chœurs des [anges] incorporels; pour leurs corps, ils ne sont plus cachés chacun dans son tombeau, mais des villes et des villages se les sont partagés... Oui, le corps est divisé, mais indivise reste la grâce; et si petit et si menu qu'en soit le résidu, il détient la même vertu que le martyr non encore partagé. » *Græc. affection. curatio*, c. viii, P. G., t. lxxxiii, col. 1012 A. Le même auteur regrette pourtant que sur « de si petites reliques, μικροτάτων λειψάνων » on ne puisse plus parfois mettre un nom. Théodoret, *Epist.*, cxxx, édit. Schultz, t. iv, col. 1218.

2. *En Occident.* — Ces usages suspects ne furent pas tolérés dans l'Église romaine et son patriarcat d'Italie, du moins pendant les trois grands siècles qu'elle vécut à l'ombre de l'Empire. C'est qu'en effet, la loi romaine édictait des peines rigoureuses contre toute profanation d'un tombeau, et le Code Théodosien, l. IX, tit. xvii, maintint la prohibition « de troubler le repos d'un mort, ne fût-ce qu'en déplaçant son sarcophage, et la défense surtout de porter sur ses restes une main sacrilège ». La suite du texte s'applique aux translations et divisions de reliques, et les interdit aux chrétiens. Aussi c'est par le fait de circonstances exceptionnelles que s'expliquent les translations de reliques à Rome antérieures au ^{vii}^e siècle. On comprend bien, par exemple, celles des martyrs morts en exil, Pontien et Hippolyte, le pape Corneille. Mais les translations clandestines opérées par les novatians sont appelées des vols par la *Deposito martyrum* de 354.

La plus ancienne translation de martyrs à l'intérieur de Rome est celle des saints Prime et Félicien, qui, en 648, furent transportés de la voie Nomentane à l'église Saint-Étienne-le-Rond; on connaît ensuite celle des saints Faustin et Béatrice en 682. « Quand on parle auparavant de reliques transférées, on entend des objets ayant touché aux ossements des martyrs ou de la poussière de leurs tombeaux. » L. Duchesne, *Liber Pont.*, t. i, p. 321 et 334. Ainsi avaient dû faire le pape Damase (366-384) pour la dédicace de Saint-Laurent in *Damaso*, Innocent I^{er} (401-417) pour celle des saints Gervais et Protas, et le pape Simplicius (468-483) pour la basilique de Saint-André et de Saint-Étienne dont nous venons de parler. Au ^{vii}^e siècle, on ne compte guère que trois translations de corps saints à Rome; mais, au ^{viii}^e, l'ancienne discipline se perdit: en 757, c'est une grande quantité de reliques que le pape Paul I^{er} fit transporter pour consacrer l'église Saint-Sylvestre in *capite*, et Pascal I^{er} (817-824) reprit le courant des translations que le pape Hadrien I^{er} avait essayé d'entraver: il fit transporter dans l'intérieur de Rome 2 300 corps et les répartit dans les différentes basiliques, à la grande satisfaction des pèlerins.

A Milan, au temps de saint Ambroise, la dédicace des églises s'accomplissait sans déposition de reliques, *Mercati, Antiche reliquie liturgice*, p. 19, et ce n'est que pour complaire à ses ouailles cosmopolites qui lui demandaient: « Dédiez la basilique (des saints Gervais et Protas) comme à Rome! » que le grand évêque leur répondit: « Je le ferai si je trouve des reliques. » *Epist.*, xxi, P. L., t. xvi (1845), col. 1019. On sait comment là-dessus en 386, il trouva les corps des saints martyrs, inaugurant ainsi dans la Haute-Italie l'usage romain qui exigeait des reliques dans tous les autels.

Dans le nord de l'Italie, on était moins riche et surtout moins renseigné sur les saints martyrisés et ensevelis à la hâte ou en cachette. L'invention des corps

des saints Gervais et Protas, puis celle de saint Nazaire, dont on ignorait les lieux de sépulture, fut un événement considérable dans la vie religieuse de l'Italie du Nord et des pays transalpins, plus dépourvus encore de martyrs. L'évêque de Milan vit soudain se tourner vers lui les regards de ses collègues dans l'épiscopat; et, afin de satisfaire leurs pieuses convoitises, il se permit, comme on le faisait en Orient, de partager les reliques des saints Gervais et Protas entre un grand nombre de villes de l'Italie, de la Gaule et de l'Afrique. Saint Gaudence de Brescia en demanda, saint Martin de Tours en reçut, saint Victrice de Rouen également.

L'histoire de ces saints évêques nous instruit sur le culte des reliques dans les Églises italiennes et gallo-romaines du ^{iv}^e siècle. Nous y voyons que Gaudence, avant d'être évêque, avait parcouru la Palestine, la Syrie et la Cappadoce à la recherche des reliques des apôtres et des martyrs dont il dota son église de Brescia, consacrée sous le vocable de *Concilium sanctorum*. *Serm.*, xvii, P. L., t. xx, col. 962. Saint Martin lutta bien contre les faux martyrs et les fausses reliques; mais il était heureux d'en recevoir d'authentiques. Quant à saint Victrice de Rouen († 409), il inaugura en termes enthousiastes, le culte fervent que devaient garder les Églises du Moyen Âge pour les reliques des saints: « Voici qu'une grande partie de la milice céleste daigne visiter notre cité, de sorte que désormais il nous faudra habiter parmi des foules de saints. » *De laude sanctorum*, c. i, n. 2, P. L., t. xx, col. 443. Sainte Radegonde († 587) obtint de l'empereur Justin des reliques de la Vraie Croix et du patriarche de Jérusalem un doigt de la main de saint Mammès.

3. *Les pignora sanctorum.* — Mais ces multiplications de reliques aux ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles, en Gaule et dans la Haute-Italie, s'expliquent aussi par une nouvelle forme du culte des reliques: si en Orient on divise les corps saints, si à Rome on consent enfin à des translations, en Occident, en dehors des anciennes métropoles, on se contente de reliques représentatives, c'est-à-dire d'objets mis en contact avec le tombeau du saint. On les désigna sous le nom de *brandeum*, *beneficia*, *patrocinia*, *pignora*, *sanctuariorum*. Tantôt ce fut de l'huile des lampes que l'on allumait devant le tombeau dans le *sanctuarium*, tantôt la mousse, la « manne » qui se produisait sur la pierre recouvrant le sarcophage, tantôt l'eau ou le baume qui s'échappait du tombeau et que l'on recueillait avec des linges, tantôt même la poussière des dalles du *martyrium*. D'autres fois ce furent des vêtements ou des étoffes que l'on avait déposés sur le tombeau. On apprécia particulièrement ceux de ces vêtements qui avaient été posés sur le tombeau de saint Pierre à Rome; ce furent les *palliola* de la confession de saint Pierre, qui sont devenues le *pallium* des archevêques, mais qui, jusqu'au ^{viii}^e siècle, furent des reliques à tout usage représentatives de saint Pierre. On a conservé les *itineraria* des pèlerins de Rome en quête de ces reliques, et le trésor de Monza garde les étiquettes attachées aux lampes des martyrs, dont saint Grégoire avait fait cadeau à la reine Théodolinde. Pendant des siècles, et en somme jusqu'à Charlemagne, les catholiques d'Occident se contentèrent de ces reliques représentatives des martyrs, comme l'attestent une lettre du pape Hormisdas à l'empereur Justinien, *Epist.* lxxvii dans Thiel, *Epist. roman. pontif.*, p. 873, et la réponse de saint Grégoire le Grand à l'impératrice Constantine, femme de Maurice. Elle lui avait demandé le chef de saint Paul pour sa nouvelle église de Constantinople; le pape s'excuse de ne pouvoir accéder à cette demande: « Des exemples récents montrent à quels dangers s'exposent ceux qui troubleraient les restes sacrés des saints apôtres et martyrs. Ainsi le tombeau de saint Laurent ayant été ouvert par mégarde, tous ceux qui avaient

jeté les yeux sur le saint corps, même sans avoir eu la témérité d'y porter la main, étaient morts dans les dix jours. Sache donc Votre Majesté que ce n'est pas la coutume des Romains d'oser toucher quelque chose de leurs corps, quand ils donnent des « reliques » des saints. Tout ce que nous faisons, c'est d'envoyer dans un coffret de buis, une pièce de soie ou de linge, après qu'elle a été posée sur les corps sacrés. On porte ce *brandeum* à l'église qui doit être consacrée et on l'y ensevelit avec toute la vénération que l'on doit. Et grande est la vertu de ces sortes de reliques : ainsi au temps du pape Léon, de sainte mémoire, les Grecs ayant émis quelque doute au sujet de ces reliques, le pontife se fit apporter des ciseaux, coupa le *brandeum* et le sang s'échappa de l'endroit où l'incision avait été faite. » Le pontife propose donc à l'impératrice de lui envoyer de la limaille des chaînes de saint Paul. *Epist.*, l. IV, n. 29, P. L., t. lxxvii, col. 702. Ces reliques par contact pouvaient donc faire fonction des corps de martyrs, et servaient pour la dédicace des églises.

4. *Les reliques des confesseurs.* — Il y avait désormais pour les Églises d'Occident en quête de reliques une autre équivalence facile à exploiter : c'étaient les reliques des saints non-martyrs, évêques ou moines. L'origine de leur culte, qui remonte à la fin du iv^e siècle et s'est développé simultanément en Orient et en Occident, laisse à penser qu'ici et là on agi sous l'influence d'une idée commune : n'ayant plus de martyrs on a admis que ces saints confesseurs s'égalèrent aux martyrs des premiers siècles, par la patience et le dévouement pour le Christ qu'ils avaient montrés durant leur vie. Quant à leurs reliques, si elles n'étaient pas décorées des stigmates du martyre, elles gardaient, à n'en pas douter, une part de puissance sanctificatrice et miraculeuse. C'est d'ailleurs envers leurs reliques que la piété des fidèles pour ses saints se manifesta dès l'abord et sous des formes singulières. Pour posséder des reliques si précieuses, on ne reculait pas quelquefois devant la ruse, le recel, le vol. Un disciple d'Hilarion avait ainsi dérobé, à grands risques, le cadavre de son maître mort en Chypre et l'avait emporté à Majuma en Syrie. C'est par suite d'un rapt un peu plus excusable que les habitants de Tours rentrèrent en possession du corps de leur évêque saint Martin. On déposait ces saints confesseurs, canonisés d'avance, dans une *confessio*, imitée du *martyrium*; et sur cette tombe glorieuse, s'élevait très vite une église. C'était le commencement d'un culte posthume pour ces saints non martyrs, saints évêques ou saints ascètes. Là se renouelaient, avec une égale ferveur, les scènes de vénération et de guérison que nous avons vues se produire sur les tombeaux des martyrs.

3^o *Culte des reliques.* — Il se manifeste, en Orient et en Occident, sous forme liturgique de translations et sous forme populaire de pèlerinages.

1. *Translation.* — Inaugurées au vi^e siècle, les translations des corps saints se continuèrent durant tout le haut Moyen-Âge, avec un redoublement de solennités, notamment chez les Celtes : on en eut un exemple quand il s'agit des restes de saint Cuthbert. Ces cérémonies étaient précédées, dans ces régions, d'une vigile dont notre cérémonial de la dédicace a gardé le souvenir. Elles s'achevaient le lendemain par la *tumulatio* solennelle, rite terminal copié de près sur le dispositif romain de translation que le P. Grisar a restitué, *Rome et les Papes*, t. II, p. 184. Cet ensemble composite a constitué le fonds primitif de notre actuel cérémonial romain de la consécration des autels et des églises.

Nous sommes beaucoup moins informés sur le rituel assurément triomphal des translations en Orient.

2. *Pèlerinages.* — Dans les pays orientaux, les pèlerinages aux saints tombeaux vidaient, à certains jours, des villes comme Antioche et Jean Chrysostome les

compare, sans trop d'exagération, aux migrations d'un essaim d'abeilles. In *Gordium martyrem*, P. G., t. xxxi, col. 489. Grégoire de Nyse nous assure qu'à certains sanctuaires le mouvement des foules se poursuivait tout le long de l'année : *De Theodoro martyre*, P. G., t. xlvi, col. 745 D. Les pèlerinages aux tombeaux des saints Apôtres à Rome et des saints Martyrs de Milan entraînaient peut-être moins de monde en Occident aux vi^e et vii^e siècles, mais ils attirèrent et de plus loin, les visiteurs les plus illustres et les plus représentatifs.

3. *Autres manifestations.* — Les translations solennelles de martyrs et les expressions populaires d'enthousiasme dont les pèlerinages étaient l'occasion marquent certainement le caractère dominant du culte des reliques du iv^e au viii^e siècle, et suffisent à en montrer la continuité dans l'Église. Mais il y en a d'autres manifestations plus intimes et, pour ainsi dire, plus dogmatiques, en particulier l'usage, qui se répandit peu à peu, de dire la messe sur les corps saints.

Au lendemain de la paix de l'Église, on continua un moment de célébrer sur des autels mobiles, au voisinage des tombeaux. « Dans les donations faites par Constantin aux basiliques romaines, les autels sont d'argent; ils sont rangés parmi les calices et les lampes comme des meubles, et ils sont distingués des confessions de bronze ou de porphyre où, sans doute, on ne célébrait point le sacrifice.

« ... C'est saint Grégoire qui disposa les confessions de saint Pierre et de saint Paul de manière à ce qu'on pût dire les messes *super corpus* » (et non plus seulement *ad corpus*, selon l'expression consacrée par les anciens documents). F. Jubaru, *Sainte Agnès*, append. II, p. 318.

En dehors de la messe, les chrétiens faisaient des saints tombeaux le centre de leurs réunions de prière canoniale. C'est même pour assurer le service régulier et digne des martyrs, que « l'on n'eût pu obtenir du seul clergé paroissial », que les papes des v^e et vi^e siècles fondèrent tant de monastères basilicaux à proximité des églises de Rome et des basiliques suburbaines. Cf. L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 236, 241, 327, 347, 520, etc. Les papes des âges suivants les multiplièrent et, pour bien marquer que les moines étaient avant tout les serviteurs du saint patron, ils eurent soin de mettre, à côté des saints orientaux, des moines grecs. *Ibid.*, p. 410, 423, 441, 521, et p. 481, 522, etc... Les moines célébraient près des corps saints « des vigiles festives chaque jour mais le prêtre de semaine y disait des messes seulement aux jours anniversaires » de tel ou tel saint enseveli dans la basilique. *Loc. cit.*, p. 423. Le service entier passa plus tard à des chanoines réguliers, puis à des chanoines séculiers. *Loc. cit.*, p. 410.

4^o *Théologie des reliques des saints chez les Pères.* — Une fois résolues contre les païens et les hérétiques les objections de principe contre le culte des reliques, il restait encore aux docteurs de l'Église à constituer un enseignement qui pût rejoindre la pratique courante des fidèles avec les données de la foi chrétienne; car, là surtout, la dévotion générale précédait la doctrine savante, et cherchait sa justification.

Saint Jérôme, avec sa verve accoutumée, avait indiqué l'essentiel dans sa dispute contre Vigilance en 406. Il soulignait le témoignage des fidèles, des princes et des évêques; en d'autres termes, il faisait appel à la tradition des Églises, en même temps qu'au signe divin du miracle et aux principes déposés dans l'Écriture sainte. « Ainsi nous sommes des sacrilèges, quand nous entrons dans les basiliques des Apôtres! Sacrilège aussi l'empereur Constantin qui a fait la translation des reliques d'André, de Luc et de Timothée à Constantinople! Près de ces saints corps, voilà les démons qui rugissent, et qui attestent qu'ils sentent, eux, la

présence de ces saints! L'autorité de Dieu est donc engagée dans ces grandes manifestations; mais aussi l'autorité de l'Eglise enseignante et la foi commune des fidèles de Byzance: « Et tous les évêques » présents à ces translations, « il faut les regarder comme des sacrilèges, bien mieux, il faut les prendre pour des fous, d'avoir porté des choses viles, des cendres en dissolution dans des étoffes de soie et des vases d'or. Fous également les peuples de toutes les Eglises, qui vinrent au-devant des saintes reliques, et les reçurent en grande liesse, comme s'ils avaient vu le prophète vivant! Ah! tu crois que ces saints-là sont morts, en quoi tu blasphèmes. Lis donc l'Evangile: « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob n'est » pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. » Ce texte de Matth., xxii, 32, ne prouve pas absolument le pouvoir des reliques: voici qui s'applique mieux aux corps des saints: « Tu dis dans ton libelle que... les martyrs, par leurs supplications, n'ont pu obtenir que leur sang fût vengé? (Cf. Apoc., vi, 10.) Pourtant si les apôtres et les martyrs encore chargés de leurs corps ont pu prier pour les autres, tandis qu'ils étaient encore inquiets pour eux-mêmes, combien plus maintenant qu'ils sont couronnés, vainqueurs et triomphants! Paul l'Apôtre, après qu'il a reçu sa consommation avec le Christ, c'est alors qu'il aura la bouche fermée et qu'il cessera d'intercéder pour ceux qui ont cru à son évangile de par le monde entier? » *Contra Vigilantium*, n. 5 et 6, *P. L.*, t. xxiii, col. 343.

L'effort de défense de l'Eglise était achevé; les Pères désormais s'appliquent à éclairer paisiblement la foi des dévots sur la dignité des corps saints qu'ils honorent et, pour cela, à bien établir la relation entre les saints eux-mêmes et leur dépouille terrestre. Elle pouvait se baser: 1. Soit sur le culte même des fidèles, qui voyaient dans les reliques la personne du saint;

2. Soit sur l'état où elles se trouvaient, le sang des martyrs nous prêchant le courage;

3. Soit sur les miracles opérés par les reliques comme par des objets divinisés;

4. Soit enfin sur l'idée plus humaine que les reliques sont des souvenirs de nos amis les saints, qui sont les amis de Dieu.

1. La plupart des Pères, du moins dans leurs sermons aux fidèles, semblaient partager les vues simplistes de ceux-ci: pour eux comme pour leurs auditeurs, les corps saints sont les saints eux-mêmes encore vivants et agissants. Écoutons saint Éphrem, au fond de la Mésopotamie, vers 365: « Voici la vie dans les ossements des martyrs: qui voudrait dire qu'ils ne vivent pas? Voici des tombeaux vivants: et qui aurait le moindre doute là-dessus? Ce sont des citadelles inaccessibles... Celui qui rongent l'envie et la perfidie, poison qui tue les âmes, en reçoit secours et le poison s'en va inoffensif. » *Sermones exegetici, in Isaiam*, xxvi, 10, Assemani, *Ephræni opera*, t. ii, p. 349. Théodoret de Cyr répètera au siècle suivant: « Les villes et les villages qui se sont partagé les reliques des saints les appellent « sauveurs et médecins des âmes et des « corps », et les vénèrent comme défenseurs et gardiens; ils se servent d'eux comme d'ambassadeurs près du Dieu maître de tout, et par eux obtiennent les dons divins. » *Græcar. affect. curatio*, c. viii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1012. A l'autre extrémité du monde chrétien, entendons Victrice, évêque de Rouen, féliciter ses fidèles de l'arrivée des reliques saintes: « Voici une multitude de saints qui viennent à nous. Que personne ne déserte l'étendard du Sauveur! Il a donné l'exemple, il envoie des secours. La victoire est certaine, quand on combat avec de tels compagnons d'armes et avec le Christ pour *imperator*. » *De laude sanctorum*, c. xii, *P. L.*, t. xx, col. 454-455.

Évidemment ce langage éloquent ne trompait per-

sonne. Encore fallait-il ne pas exagérer le rôle sanctificateur des saints présents dans leurs reliques: à entendre Victrice, on croirait qu'il leur attribue un pouvoir sacramental: *Remittite delicta*! « C'est à eux, observe-t-il, que le Seigneur a dit: Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ce que vous lierez sera lié! » *Op. cit.*, c. vi et vii, *ibid.*, col. 448-449. Mais il faut se souvenir du sens large donné à cette formule par l'ancienne exégèse: Origène avait déjà étendu ce texte à l'invocation des saints Apôtres, *De oratione*, c. xiv, *P. G.*, t. xi, col. 464; Tertulien l'avait appliqué à l'intercession des martyrs, *Ad martyres*, c. i, et saint Grégoire devait l'étendre à la prière des saints moines. *Dialog.*, l. II, c. xxiii, *P. L.*, t. lxxvi, col. 180. La même exagération se trouve chez saint Ambroise, ensevelissant son frère Satyre dans la crypte de saint Nazaire: « Les effluves du sang sacré, en pénétrant les dépouilles toutes proches, les purifieront. » Cf. De Rossi, *Inscript. christianæ Urbis Romæ*, t. i, p. 162, n. 2. Mais les mêmes docteurs surent, quand il le fallait, nuancer leur pensée, et brider l'intempérance du zèle des chrétiens pour assiéger les tombeaux des martyrs: saint Damase, qui célébra si éloquemment la puissance des saintes reliques, se fit ensevelir délibérément loin d'elles, et sur sa tombe, l'archidiaque Sabinus prévenait les visiteurs que le voisinage des saints ne dispense pas de mener une vie sainte: « *Sanctorum meritis optima vita prope est.* » Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 76.

En somme, on voulait dire que les martyrs avaient été saints durant leur vie et que leurs corps eux-mêmes en avaient été sanctifiés. Et, à ce titre, ils étaient promis à la gloire de la résurrection finale: c'est un nouvel aspect de la doctrine que saint Maxime de Turin se plaît à faire comprendre, au temps de Pâques. Voir par exemple le sermon lxxxvi, *P. L.*, t. lvi, col. 703 sq.

2. D'autres docteurs, plus réalistes, regardant les corps saints avec leurs yeux, et y découvrent les héros de l'âge précédent, rigides désormais dans la mort, mais pour nous modèles de courage jusque dans leurs tombeaux. Pour saint Jean Chrysostome, l'excellence propre des reliques et la justification de leur culte réside dans cet exemple efficace: « Vous voyez bien comme la voix de ces corps muets est plus puissante que celle des prédicateurs? Ils n'ont pas attendu comme nous sur le bord de la piscine: ils se sont jetés à l'eau sans rien dire! C'est pour cela que Dieu nous a laissés leurs corps, leurs cadavres: ils ont vaincu depuis longtemps, mais ils n'ont pas encore part à la résurrection, et cela à cause de vous, pour votre bien: ils sont devant vos yeux en tenue d'athlètes pour vous entraîner dans la course... » *De sanctis martyribus*, n. 2, *P. G.*, t. l, col. 648-649. Voir du même Père, *Expositio in Psalm. cxv*, n. 5, et *In II Cor.*, hom. xxv, n. 5, *P. G.*, t. lv, col. 326, et t. lxi, col. 582. Tout cela n'est guère que de belle rhétorique sur ce thème: le corps saint, c'est le saint lui-même, mais mort pour sa foi.

Saint Basile commente dans le même sens moral le mot du psalmiste: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus*. In *Psalm. cxv*. Par où l'on voit que les reliques agissent à distance, remarque Jean Chrysostome, « à la manière d'une source d'eau vive, comme une racine, comme un parfum. Le corps de votre martyr est en Thrace, vous n'y êtes jamais allés, vous en êtes bien loin; pourtant vous sentez d'ici l'odeur de ses exploits! » *Loc. cit.*, *P. G.*, t. l, col. 600-601. Le saint n'était pas prophète: l'attirance de saint Babylos était si forte pour les Antiochiens que, quelques années plus tard, ils se décidèrent à l'aller chercher, pour ne pas le laisser aux mains des Barbares.

Cependant saint Maxime de Turin voit une raison providentielle à ce que les reliques des martyrs soient ainsi dispersées par tout le monde et bien à portée des

chrétiens : « Les bienheureux martyrs... nous ont laissé un exemple : l'exemple de la vertu en vivant bien, l'exemple du martyre, en supportant courageusement les supplices. Et c'est pour cela que le Seigneur a voulu que les martyrs souffrent en divers lieux et finalement par tout l'univers, pour que, témoins idoines, s'il en fût, ils nous encouragent par un exemple concret et présent » — leurs reliques — « rappel de leur confession de la foi ; pour que l'humaine faiblesse, qui a peine à croire à la prédication de N.-S. — la distance est trop grande ! — croie du moins par le témoignage actuel de ses yeux au martyre de ces bienheureux ! Il faut donc honorer avec grande dévotion tous les martyrs ; mais spécialement nous devons vénérer, nous autres, ceux dont nous possédons les reliques. Ils nous sont familiers, ils demeurent en effet avec nous ; plus précisément, ils nous gardent durant notre vie, ils nous reçoivent à la mort ; vivants, ils nous préservent de la tache des péchés ; morts, ils nous font échapper à l'horreur de l'enfer. Car c'est dans ce but que nos ancêtres ont pris soin de faire voisiner nos corps avec les ossements des saints : le Christ les éclaire, loin de nous les ténèbres ! » *Homil.*, lxxxvi, P. L., t. LVII, col. 428.

De cette prudente doctrine, on ne pouvait pas abuser. Aussi saint Maxime fait bien remarquer que la sainteté des reliques ne peut sauver que ceux qui imitent les saints. *Ibid.*, col. 430.

3. Les miracles sont, en faveur de ces humbles dépouilles des martyrs, le sublime panégyrique de Dieu. A une époque où les prodiges de toutes sortes étaient recherchés par les âmes en crise de conversion, les champions de l'Église ne pouvaient pas se taire davantage sur les miracles opérés par les reliques des saints. « On leur octroie des honneurs et des fêtes brillantes, constate saint Grégoire de Nazianze ; par eux les démons sont chassés et les malades guéris ; ils sont l'occasion d'apparitions et de prédictions ; leurs corps par eux seuls sont aussi puissants que leurs âmes saintes, quand on les touche ou qu'on les vénère ; quelques gouttes de leur sang et les pauvres souvenirs *σύμβολα* de leurs souffrances sont aussi puissants que tout leur corps. » *Orat. IV contra Julianum*, P. G., t. xxxv, col. 589. Cependant on s'étonne que Grégoire le Théologien se borne à une théologie aussi fragmentaire des reliques saintes : elles guérissent, elles punissent ; il ne sort guère de ce cercle si spécial de considérations. C'est que la doctrine en question, qui avait paru indigne d'intérêt pour Origène comme pour Athanase, était en somme assez complexe, et se rattachait d'assez loin aux grands mystères christologiques ; de plus les discussions des ariens et les pratiques suspectes de beaucoup d'entre eux envers les saints dissuadaient les grands docteurs d'insister sur la consécration que leurs souffrances avaient donnée à leurs membres, et sur la résurrection glorieuse qui leur était assurée. On remarquera que saint Grégoire de Nazianze attribue les prodiges opérés par les reliques aux saints eux-mêmes.

Au reste les miracles opérés par les reliques des martyrs ne sont contestés par personne au IV^e siècle. Nous venons d'entendre Grégoire de Nazianze en appeler à leur témoignage ; saint Basile fait de même. D'autres grands esprits, en Occident, comme Paulin de Nole, Ambroise, Augustin, attestent la réalité des nombreuses guérisons obtenues par les reliques d'un saint Félix, d'un saint Gervais, d'un saint Étienne, etc. S. Ambroise, *Epist.*, I, I, xxii ; S. Paulin, *Natale*, xi et vi ; S. Augustin, *De civ. Dei*, I, XXII, c. viii, n. 2 ; *Serm.*, cccxx-cccxxiv. Cf. Delehaye, *Analecta bollandiana*, 1910, p. 427-434. Chose curieuse pour nous, aucun de ces docteurs latins n'a basé sur les miracles une théologie des saintes reliques. Le premier peut être, saint Victor de Rouen, et cela pour authentifier la vertu de ses reliques subdivisées, développe une théorie assez

nouvelle encore : « L'Esprit divin anime les saints dans le ciel et leurs corps sur la terre. Leur sang, même après le martyre, demeure tout imprégné du don de la divinité... Soyons bien persuadés que ces restes sacrés des apôtres, si menus soient-ils, *has minutilias*, contiennent la vérité de toute leur passion corporelle. S'il en est ainsi, nos apôtres et nos martyrs sont venus à nous avec toutes leurs vertus. » *De laude sanctorum*, c. ix, x, P. L., t. xx, col. 451. Et les faits miraculeux étaient pour tous une preuve de la valeur des reliques : « Qui guérit vit, dit l'évêque gaulois ; et qui guérit [par les reliques] est dans les reliques. » *Ibid.*, col. 453. A l'autre extrémité du monde chrétien, en Asie, où l'on divisait aussi les reliques, Théodoret dit de même : « Les saints que nous conservons sont les médecins des corps et les sauveurs des âmes ; leurs corps sont divisés, mais la grâce de Dieu demeure entière. » *Græcar. affection. curatio*, c. viii, P. G., t. lxxxiii, col. 1012. Parole qui, légèrement appuyée, a été remployée par la liturgie ancienne de l'office des reliques : *Sanctorum per orbem in cineribus portio seminatur ; manet tamen integra in virtutibus plenitudo*. On pourrait voir une allusion aux reliques glorifiées par Dieu dans plusieurs sermons de saint Léon : « Tout cela a servi à l'honneur de son triomphe, jusqu'aux instruments de son supplice. Réjouissons-nous donc dans le Seigneur, qui est admirable dans ses saints, en qui il a constitué pour nous un appui et un exemple. » *In natali S. Laurentii*. Il semble bien que le pape, qui parle dans la basilique de saint Laurent, fait remonter à Dieu la gloire des miracles qui s'y opèrent de son temps : nous avons là une doctrine bien théocentrique des reliques des saints.

Plus volontiers, les Pères qui s'adressent à l'imagination de leurs peuples, attribuent cette « admirable puissance » aux reliques mêmes, et font des guérisons et de la délivrance des possédés une lutte victorieuse « du corps saint sur le diable ». « Les ossements des saints arrêtent les démons et les mettent au supplice, » écrit saint Jean Chrysostome ; et, pour autant, ils délivrent de leurs terribles liens ceux qui en sont captifs. Est-il une chambre de tortures plus terrible [que nos sanctuaires] ? On ne voit personne qui harcèle le démon ; et voilà des cris, des déchirements, des coups, des gémissements, des mots enflammés qui s'entendent : le démon ne peut supporter ce pouvoir étonnant. Oui, ce sont les saints qui ont porté des corps, ce sont eux qui l'emportent sur les puissances spirituelles. C'est de la poussière, des os, de la cendre qui déchirent ainsi ces natures invisibles... Voilà bien la force des saints jusqu'après leur mort. » *In II Cor.*, hom. xxv.

Quant à la valeur historique de ces récits de guérisons, elle relève entièrement de la critique historique, et saint Augustin ne prétendait pas autre chose en instituant son enquête sur les miraculés de saint Étienne. La question a été traitée de nos jours par le bollandiste H. Delehaye en différents articles et ouvrages cités à la bibliographie. L'historien de la théologie remarquera seulement que les docteurs des IV^e et V^e siècles conçoivent plus exactement que leurs successeurs les devoirs de l'hagiographie et accordèrent moins de droits à l'édification. Il suffira de comparer les trois sermons de Cyrille d'Alexandrie *In translatione reliquiarum SS. martyrum Cyri et Joannis*, P. G., t. lxxvii, col. 1100 sq., avec le récit déjà fort embelli de Sophrone du VI^e siècle : *Narratio miraculorum SS. Cyri et Joannis*, P. G., t. lxxxvii, col. 3424 sq. Ou encore les *libelli miraculorum* de saint Étienne recueillis par les soins de saint Augustin auprès des miraculés eux-mêmes avec les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand deux siècles plus tard : pour le bon pape, les reliques opèrent les plus grandes merveilles et même des résurrections ; ses interlocuteurs se pâment d'admiration et d'une sainte avidité : *Miracula quo plus bibo, plus sitio*,

Ce n'est pas pourtant que Grégoire ne les mette en garde contre l'illusion de tout attendre des saintes reliques et de les traiter comme des fétiches à pouvoir magique. *Dialog.*, l. I, c. x.

Cette doctrine de la vertu des reliques fondée, non plus sur la sainteté du personnage, mais sur les signes miraculeux que Dieu opérait en leur faveur, est assez différente de celle qu'avaient esquissée dès 156 les fidèles de saint Polycarpe. Elle avait dû, en effet, être adaptée aux changements survenus, en l'espace de six siècles, dans l'état et l'usage des reliques. Maintenant que ces objets de dévotion sont devenus des parties séparées d'un corps en poussière, on sent le besoin de marquer plus fortement la puissance créatrice de Dieu qui fait des merveilles avec les plus petits instruments; et l'on remarque ici un effort méritoire pour développer la doctrine primitive. Maintenant que l'on connaît de moins près les grands martyrs qui ont enrichi les sanctuaires de leurs reliques, on est porté à attribuer à celles-ci une vertu intrinsèque, puisqu'elles retiennent depuis si longtemps leur pouvoir miraculeux; et il y a là peut-être un glissement — glissement fatal des esprits faibles — vers le paganisme et la magie. Maintenant que les sanctuaires sont assiégés de malades et de pénitents, on fait à leur usage des notices des *miracula sanctorum*, où les fruits de grâce et de conversion ne sont certes pas omis, mais où trop souvent les faveurs matérielles sont mises en un relief excessif et gênant.

4. Cependant la distinction élémentaire entre le saint et ses reliques avait aussi été étudiée par deux esprits philosophiques, chacun à sa manière : par saint Grégoire de Nysse chez les Grecs, et par saint Augustin chez les Latins. « Pourquoi venez-vous ainsi en foule, peuple chrétien, des villes et des campagnes? s'écriait le premier. Qui vous a donné le signal pour venir en ce saint lieu? Est-ce que le saint martyr aurait pris la trompette militaire pour vous convoquer au lieu où il repose? » *De Theodoro martyre*, P. G., t. XLVI, col. 736. Voilà le problème posé; mais la réponse n'est pas facile à l'orateur, à cause de son système philosophique : « Voyons pourtant l'état actuel des saints sur la terre, continue-t-il : qu'il est beau et magnifique! Leurs âmes sont montées là-haut et reposent en leur lieu propre et, délivrées du corps, vivent avec leurs semblables; mais leurs corps, instruments vénérables et immaculés de leurs âmes, dont ils ont respecté l'incorruptibilité, en les tenant loin des vices et des passions, les voici ornés et honorés dans le saint lieu. Gages chers et de grand prix, réservés au temps de la palingénèse, bien différents des autres cadavres touchés par la mort vulgaire et commune : on ne peut les y comparer, bien qu'ils soient faits de la même matière qu'eux. Les autres dépouilles sont en horreur à la plupart des gens; ici au contraire tout attire le fidèle : le temple magnifique, les peintures qui rappellent les prouesses et les souffrances du martyr, le tombeau dont le contact est pour chacun une source de sanctification et de bénédiction, la poussière même de la sépulture, qui est regardée comme une chose de grand prix. Quant aux reliques mêmes, les toucher est l'objet du désir et des prières de tous. Comme si le corps était encore vivant et florissant de santé, on le regarde, on le baise, on lui joue des instruments de musique... » L'anthèse se poursuit, mais la réponse à la question se fait attendre, parce que les théories anthropologiques de l'auteur lui masquent la dignité humaine de ces restes inanimés; et quand elle arrive, c'est un simple appel à la foi, mais à la foi des simples, qui a raison ici des hésitations du platonicien! « Le corps mort d'une mort vulgaire est rejeté comme chose vile; celui du martyr est agréable à tous. Cela nous avertit de dépasser les choses qui se voient et de croire aux invisibles. L'ombre qui descend de ces augustes réalités nous montre

leur grandeur... Paul l'a armé, les anges l'ont oint pour le combat, le Christ l'a couronné après sa victoire! » *De Theodoro martyre*, P. G., t. XLVI, col. 740.

Il était réservé à saint Augustin de se poser plus précisément ces deux questions : quel rapport y a-t-il entre les reliques et le saint, et finalement entre les reliques et Dieu? Voici comment il la résout : « Il ne faut pas mépriser et rejeter sans honneurs les corps des défunts, et surtout des justes et des fidèles, ces corps dont l'Esprit-Saint usa comme d'organes et d'instruments pour les bonnes œuvres. En effet, le vêtement d'un père, son anneau, d'autres objets de ce genre, sont d'autant plus chers aux enfants que ceux-ci avaient pour leurs parents une plus grande affection. Il ne faut donc point mépriser les corps qui nous sont à nous-mêmes beaucoup plus familiers et unis que n'importe quel vêtement, et qui tiennent à la nature même de l'homme que nous sommes. » *De civ. Dei*, l. I, c. XIII, P. L., t. XLI, col. 27. Cette considération porte, il est vrai, sur le corps des fidèles plutôt que sur les restes sacrés des saints et elle devait rester inaperçue des disciples mêmes de saint Augustin; mais chacun peut voir combien elle s'applique à ceux-ci, et saint Thomas utilisera ce texte précieux : il en tirera deux considérations distinctes, plus ou moins mêlées dans l'esprit de saint Augustin : 1. les corps des saints, qui leur ont été si unis, et même tous les objets qui leur ont été chers doivent être chers également aux fidèles qui les aiment; 2. ces mêmes corps, qui ont été unis à Dieu dans les bonnes œuvres et le martyre, sont donc saints et sanctifiants. Comme le saint docteur traite en général du corps des simples chrétiens, il ne peut faire état de miracles de Dieu en leur faveur, ni de gages assurés de résurrection. Mais, quand il parlera des martyrs, il fera appel à ces deux motifs nouveaux, comme on va le voir.

Saint Augustin aux prises avec le scepticisme des manichéens, tint à préciser le sens exact et les avantages à attendre du culte des reliques : Les saints ne sont pas des génies tout-puissants, mais bien des intercesseurs auprès de Dieu : « Ils sont sortis de ce monde si parfaits qu'ils ne sont pas nos protégés, mais nos avocats. » *Serm.*, CCLXXXVI, n. 5, P. L., t. XXXVIII, col. 1295. Les saints sont aussi nos modèles, et « le peuple chrétien entoure les *memoriae* des martyrs d'une solennité religieuse, pour s'exciter à l'imitation [de leur courage], pour s'associer à leurs mérites et être aidé de leurs prières. » *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, t. XLII, col. 384. Pour le moment, les fidèles n'honorent que les corps des martyrs, et les occasions de les imiter se font rares; mais cette consigne d'imitation, combien sera-t-elle plus pratique quand ils auront commencé à vénérer leurs grands évêques, comme Martin, comme Augustin lui-même, qui furent l'objet d'un culte public au lendemain même de leur mort (400, 430), et leurs grands moines, comme Hilarion et Antoine, dont saint Jérôme et saint Athanase avaient déjà divulgué les vertus admirables. Sur ces traces plus accessibles, les chrétiens pouvaient s'élancer : « *ut eorum vestigiis adheramus.* » *Tract. in Joannem*, c. LXXXIV, P. L., t. XXXV, col. 1847.

5. *Les derniers Pères.* — Les successeurs de saint Augustin se bornent à reproduire sa doctrine; mais le peu de soins qu'ils mettent à l'approfondir montre bien que c'est désormais une doctrine universelle. « Les corps des saints, et singulièrement les reliques des bienheureux martyrs, dit Gennade (vers 470) dans son exposé des dogmes, nous croyons qu'il les faut honorer en toute sincérité comme les membres du Christ... Si quelqu'un s'élève contre cette définition, ce n'est pas un chrétien, mais un sectateur d'Eunome et de Vigilance. » *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. XXXV, P. L., t. LVIII, col. 996; édit. Turner, *Journal of theol. Studies*,

1906, p. 96. Cet Eunome, que nous voyons apparaître ici en compagnie de Vigilance, n'est pas autre que l'arien du IV^e siècle, dont le rationalisme s'exerçait aussi bien contre les pratiques du culte que contre le mystère de la Trinité.

Saint Victrice, évêque de Rouen, que nous avons déjà cité, a une doctrine remarquable, qui, sans être très originale, a le mérite d'appliquer aux nouvelles reliques parcellaires les divers enseignements des Pères de l'âge précédent : 1. ces fragments sont encore les saints eux-mêmes : « Partout où il y a quelque chose d'eux, les saints défendent, purifient, protègent pareillement ceux qui les honorent. » *De laude sanctorum*, c. XI; 2. ils nous sont en exemples tout aussi bien que des corps entiers, car « ces gouttes de sang desséchées ont été, nous le savons, les *domicilia passionum*, c. II, les points précis de leurs souffrances et de leurs mérites; 3. elles sont en récompense des instruments de miracles divins : *Sanguis autem post martyrium præmio divinitatis ignescit*. C. VIII.

Le témoignage du pape saint Grégoire le Grand, si favorable par ailleurs au culte des saints, son témoignage en faveur des reliques est aussi discret que celui de ses lettres au sujet des saintes images : il demande de se défier des fausses reliques. *Epist.*, I, XI, n. LXIV, P. L., t. LXV, col. 1193. Il réprouve la superstition des dévots qui ne croient leur saint présent et bienfaisant que dans le lieu où son corps repose. *Dialog.*, I, II, c. XXXVIII, P. L., t. LXVI, col. 204 : « Là où les saints martyrs sont couchés dans leurs corps, il n'est pas douteux qu'ils puissent faire éclater de nombreux miracles, et ils le font; et ceux qui en recherchent d'une âme pure rencontrent des prodiges sans nombre. Mais, parce que des esprits faibles pourraient douter de la présence des martyrs pour les exaucer, là où il est évident que leurs corps ne sont pas, c'est là justement qu'il leur est nécessaire de faire de plus grands miracles, là où un esprit faible pourrait mettre en doute leur présence. » Évidemment le bon pape encourage les martyrs, s'ils veulent qu'on les laisse tranquilles en leurs tombeaux, à faire des heureux dans toutes les églises où on les invoque; mais il pousse aussi les dévots à ne pas se trop fatiguer en pèlerinages : « Ceux qui ont leur esprit fixé en Dieu, continue-t-il, ont une foi d'autant plus méritoire qu'ils savent bien que le corps de leur saint n'est pas là, et qu'il ne laissera pas pourtant de les exaucer... Si je ne leur retire pas mon corps, avait dit Notre-Seigneur, ils ne comprendront pas l'amour spirituel. »

Toute la doctrine des Pères latins sur les reliques se trouve excellemment résumée dans ces lignes de saint Isidore de Séville, où l'on reconnaît les propres paroles de saint Augustin et de saint Jérôme : « Nous honorons donc les martyrs de ce culte d'amour et de communion que nous accordons dès cette vie aux saints hommes de Dieu; mais, quand nous vénérons leurs reliques, nous y mettons d'autant plus de dévotion que nous le faisons avec plus de sécurité, leur combat étant achevé glorieusement... » *De eccles. officiis*, I, I, c. XXXV, n. 1-6, P. L., t. LXXXIII, col. 770. La doctrine sur ce sujet se rétrécit symptomatiquement, en passant dans les Églises des royaumes barbares : leurs évêques n'ont plus d'yeux que pour les miracles que procurent les saints martyrs, surtout pour les prodiges à jours fixes ou à jet continu qui se manifestent à leurs tombeaux. Grégoire de Tours dans son livre *De gloria martyrum* est un bon exemple du genre nouveau : Saint Nicolas de Myre l'intéresse uniquement pour « la liqueur qui coule de son corps et l'huile qui suinte de son tombeau »; pareillement « l'apôtre saint André fait un grand miracle au jour de sa fête : c'est une manne en manière de farine et une huile à odeur de nectar qui s'écoule de sa tombe : tout cela ne se fait point sans

miracle, ni sans bienfait pour les populations assemblées ». *De gloria martyrum*, c. XXXI, P. L., t. LXXXI, col. 731.

5. Doctrine officielle sur les reliques et leur culte du IV^e au VII^e siècle. — La tradition catholique notée dans les *Actes des Martyrs*, dans les écrits des docteurs et dans les coutumes des clercs et des fidèles, a pris vigueur en des documents solennels de l'autorité ecclésiastique. 1. le canon 20 du concile asiatique de Gangres s'exprime ainsi : « Si quelqu'un par orgueil, et se croyant parfait — allusion aux réserves faites par les docteurs d'Alexandrie — dédaigne les réunions qui se font aux lieux et églises des martyrs, s'il y trouve à redire, ou croit qu'il faut mépriser les oblations qui s'y célèbrent et faire peu de cas des *memoriæ* des saints, qu'il soit anathème. »

2. Le canon 14 (15) du V^e concile de Carthage (401) : « Les autels qui sont constitués de tous côtés par les champs et les routes, à titre de *memoriæ* des martyrs et qu'on constate ne contenir aucun corps ni reliques de martyrs ensevelis, qu'ils soient détruits par les évêques de l'endroit, autant que faire se peut. Que si la chose est impossible, à cause des tumultes populaires » — on remarquera l'attachement des foules africaines à la diffusion du culte des martyrs, avec ou sans reliques tandis que la hiérarchie tient à la présence de corps saints — « que les gens soient avertis de ne plus fréquenter ces lieux, de peur que la rectitude de leur foi y soit prise dans les liens de la superstition. Et que, de toutes façons, aucune *memoria* de martyrs ne soit approuvée ou acceptée que là où un corps, ou bien des reliques certaines sont conservés, ou encore là où une tradition d'origine bien assurée place anciennement une habitation [d'un martyr] ou sa propriété ou le lieu de sa passion. Car pour tous ces autels constitués de tous côtés par voie de songes et de vaines révélations soi-disant arrivés à tel ou tel, — et c'était souvent une réclame déguisée pour de fausses reliques — « nous les réprouvons absolument ». Les abus mêmes que le concile prévient supposent un culte très populaire. Texte dans l'*Hispana*, P. L., t. LXXXIV, col. 212.

3. Les canons de Martin de Braga résument, dans un latin obscur, pour l'Église suève du VI^e siècle, les décrets des synodes grecs : voici le dernier canon (can. 68) concernant les clercs : « Il ne faudrait pas que des clercs ignorants prennent sur eux de porter les mystères sur les monuments [funéraires?] dans les campagnes, ou d'y distribuer les sacrements; mais c'est dans une église ou dans une basilique où sont placées des reliques des saints — *positæ*, sans doute par suite d'une translation de reliques parcellaires ou représentatives — c'est là que doit être offerte l'oblation pour les morts. » Mansi, *Corcil.*, t. IX, col. 206.

4. Au siècle suivant, à l'usage de l'Église wisigothique, l'*Hispana* résumait le canon de Martin en ces mots plus clairs : « Défense de dire la messe sur les tombeaux » des morts, et donc sans reliques. P. L., t. LXXXIV, col. 583. En 675, le III^e concile de Braga (can. 5) mettait en garde les évêques contre un abus spécial dans le culte espagnol des saintes reliques, ou plutôt, à vrai dire, dans le cérémonial des évêques du pays : « Nous avons appris que certains évêques, quand ils arrivent à l'église dans les fêtes de martyrs, suspendent les reliques à leur cou, pour se parer aux yeux des gens d'un faste plus glorieux, et, comme s'ils étaient eux-mêmes l'arche des reliques, ils se font porter sur une *sedia* par des clercs revêtus d'aubes. C'est là une présomption détestable, qui doit être abrogée entièrement, de peur que, sous une fausse apparence de sainteté, ce soit la vanité [des évêques] qui seule y trouve son compte; on voit bien que le concile n'a rien à redire contre l'honneur dû aux reliques; bien au contraire, il les met au-dessus des

évêques. « On a tort de ne pas laisser à chaque ordre son rang et sa révérence ; aussi faut-il en revenir à l'ancienne et solennelle coutume, qui veut qu'aux fêtes et aux jours où l'on doit porter l'arche du Seigneur avec les reliques, ce ne soient pas les évêques, mais bien les lévites qui la portent sur leurs épaules, comme c'était prescrit aux lévites de l'Ancienne Loi. Que si l'évêque veut lui-même porter les reliques, qu'il ne se fasse pas porter en litière par les diacres, mais qu'il aille plutôt à pied avec le peuple en procession aux saintes assemblées, et que les saintes reliques de Dieu, *sancle Dei reliquie*, soient portées par le même évêque. » *Ibid.*, col. 589.

5. Avec le II^e concile de Nicée (787), nous voyons la querelle iconoclaste se fermer sur une affirmation très sûre de sa possession séculaire du culte des corps saints, singulièrement des guérisons opérées par eux : « Notre Sauveur nous a laissés les reliques qui continuent à répandre sur les malades des bienfaits de toutes sortes... Ceux donc qui osent mépriser ou jeter les saintes reliques de martyrs, qu'ils soient anathèmes. » *Mansi, Concil.*, t. XIII, col. 380 B.

V. DANS L'ÉGLISE ORIENTALE DU VI^e SIÈCLE À NOS JOURS. — 1^o *Le culte*. — Le culte des saintes reliques devait prendre en Orient des développements d'autant plus considérables, aux VI^e et VII^e siècles, que la division des corps saints s'y pratiquait sans aucune retenue. Sur ces restes sacrés on a construit de magnifiques basiliques où les honneurs les plus grands leur sont prodigués par les peuples et par les empereurs. On se souvient des consignes de Jean Chrysostome : « Les sépulcres des serviteurs du Crucifié sont désormais plus splendides que les cours royales ; ce sont des édifices plus vastes, plus beaux, car ils l'emportent déjà à ce point de vue sur les palais ; mais, ce qui est bien mieux, ils sont plus fréquentés. Celui-là même qui est revêtu de la pourpre [impériale] se rend à ces tombeaux, pour y poser ses lèvres ; il rejette son faste, et se tient en suppliant pour prier les saints de lui être secourables près de Dieu ; pour qu'un faiseur de tentes et un pêcheur, morts depuis longtemps, lui servent de patrons, l'empereur prie, ceint du diadème !... Cela se passe à Rome, mais on peut le voir aussi à Constantinople. Ici, en effet le fils même de Constantin le Grand a pensé faire à son père un grand honneur en déposant sa dépouille dans le vestibule du Pêcheur. Les empereurs ont leurs janissaires, dans leurs palais ; mais ici les empereurs sont les portiers du Pêcheur. » *In Epist. II ad Cor.*, hom. xxvi.

2^o *Doctrines des iconoclastes*. — Il faut noter d'ailleurs que le courant des controverses iconoclastes a fait porter les discussions bien plus sur le culte des images que sur le culte des reliques. Léon l'Isaurien et les premiers briseurs d'images ont laissé les moines et les fidèles en possession tranquille de leur dévotion traditionnelle pour les corps saints, dévotion qu'ils continuaient à partager eux-mêmes, sans se soucier de leur illogisme, sans demander aux orthodoxes des apologies qui eussent semblé oiseuses. Il en résulte que les théologiens semblent faire plus de cas des images que des saintes reliques. Il suffit pourtant de considérer le ton des prédicateurs et l'attitude des dévots pour constater que, dans la conscience de cette Église orientale, une hiérarchie de dignité se maintient fidèlement entre le culte des saints eux-mêmes, de leurs reliques, de leurs images. Et c'est justement parce que ce dernier culte était la dernière dérivation de la religion et la plus sujette aux abus, qu'elle a concentré sur elle les attaques des théologiens de cour et les réponses triomphantes de ceux qui lisaient mieux dans l'âme des croyants. Voir l'art. ICONOCLASME.

Pourtant le fils de Léon l'Isaurien, Constantin V surnommé Copronyme, voulut aller plus loin ; il s'attaqua, non seulement aux images, mais encore aux

reliques des saints. Seulement les trois cent trente-huit évêques du concile de Hiéria ne voulurent pas le suivre dans sa lutte contre les reliques ; ils osèrent même glisser dans leurs anathèmes un désaveu formel de ses erreurs, et sur ce dernier point, le second concile de Nicée devait, en 787, réunir trois cent trente-sept membres, et assurer, une fois de plus, que « nous adorons respectueusement les images de la croix et les reliques ; que nous recevons, saluons, embrassons et adorons d'un hommage d'honneur les images des saints ». La nécessité d'une réhabilitation des icones obligeait les Pères du concile à accentuer les déclarations en leur faveur. De telles déclarations ne pouvaient qu'encourager les orthodoxes à user des images dans le service liturgique : en 804, Michel le Bègue signale que des prêtres « célèbrent la messe dans des maisons privées en se servant d'une image comme autel, l'icone en pareil cas tenant lieu de relique ». *Mansi, Concil.*, t. XIII, p. 422.

3^o *Théologie de saint Jean Damascène*. — Saint Jean Damascène résume la doctrine des Pères grecs sur le sujet : « Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné les reliques des saints comme des sources de salut, d'où découlent de nombreux bienfaits et un onguent d'agréable odeur. Que personne ne se montre incrédule : car, si, par la volonté de Dieu, l'eau a jailli dans le désert d'une pierre raboteuse et dure, et aussi de la mâchoire d'un âne pour désaltérer Samson, pourquoi serait-il incroyable qu'un onguent d'agréable odeur jaillisse des reliques des martyrs ? La chose n'est nullement incroyable à ceux qui connaissent la puissance de Dieu et l'honneur qu'il rend aux saints. » *De fide orthodoxa*, l. IV, c. xv, P. G., t. xciv, col. 1165. Au premier aspect, on dira que le scolastique grec — qui ne brille pas d'ailleurs par un excès de critique historique — met trop d'insistance, beaucoup plus que n'en mettra plus tard saint Thomas d'Aquin, à appuyer sa thèse des reliques sur le fait des miracles opérés par Dieu par leur moyen. Mais y voir un argument exclusif serait l'illusion créée par une lecture hâtive et la nécessité où se trouvent les manuels de théologie de donner des citations écourtées. Quand on lit au contraire avec attention l'ensemble de la démonstration du Damascène, elle apparaît assez complète ; en particulier dans les pages qu'il a consacrées précédemment à ce qu'il appelle sans plus le culte des saints, il est évident qu'il entend par là les saints dans le ciel, mais aussi les saints se survivant sur la terre après leur mort, et donc dans leurs reliques : « Ceux qui s'en approchent avec foi (des corps saints) reçoivent l'objet de leur demande, soit que le serviteur demande cela au roi, soit que le roi accueille l'honneur et la foi de celui qui demande à son serviteur. » *Op. cit.*, col. 1165. Or Jean Damascène, dans ce chapitre, expose les raisons théologiques données jadis par Basile et Grégoire de Nazianze, les mêmes qui seront un jour résumées par saint Thomas : « Il faut honorer les saints en tant qu'amis du Christ, en tant que fils et héritiers de Dieu... L'honneur que l'on témoigne à de bons serviteurs est une preuve de bienveillance à l'égard du Maître commun. Les saints ont été, dans leurs âmes d'abord, puis dans leurs corps qui nous restent, des demeures pures de Dieu ; car Dieu dit : « J'habiterai en eux, je marcherai et je serai leur Dieu. » *Lev.*, xxvi, 11-12. La Sainte Écriture dit : « Les âmes des justes » sont dans la main de Dieu, et la mort ne les touchera pas. » *Sap.*, III, 1. Mais Dieu habite aussi par l'Esprit dans les corps des saints ; c'est ce que nous dit l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » *I Cor.*, III, 16. ... Pourquoi n'honoreraient-on pas les temples vivants de Dieu, ses tabernacles vivants ? Lorsqu'ils étaient en vie, ils marchèrent en présence de Dieu avec confiance. »

De fide orthodoxa, loc. cit. col. 1164-1165. Ces trois dernières phrases visent, à n'en pas douter, le culte des reliques. Dans ses discours polémiques en faveur des images, saint Jean Damascène étend encore sa démonstration du culte des saints au culte des reliques des martyrs et des confesseurs : « Les saints étaient remplis de l'Esprit divin. Après leur mort, cette grâce demeure attachée, non seulement à leur âme, mais à leur corps enseveli dans le tombeau, à leur nom, à leurs saintes images. » *P. G.*, t. xcv, col. 311. On voudra bien considérer le bel ordre que le polémiste assigne à la descente de la grâce de la personne sainte, dans ses reliques d'abord, et enfin dans ses simples images : l'apreté de la controverse en faveur des images ne l'empêche pas de mettre les saintes reliques en première place. Et c'est assurément à cette rémanence de la grâce dans les corps saints qu'il attribue la vertu miraculeuse, dont il faisait état dans son exposé de la « foi orthodoxe ».

Quel genre de culte faut-il accorder aux reliques ? Là encore, Jean Damascène fait les distinctions obligées entre les différents objets de notre culte : « Il faut d'abord honorer, προσκυνεῖν, ceux en qui Dieu, qui seul est saint, s'est reposé. Or Dieu s'est reposé dans les saints comme dans la sainte Mère de Dieu et dans tous nos saints. Les saints se sont efforcés de devenir semblables à Dieu, par l'effort de leur volonté et par le secours de Dieu habitant en eux. Les saints sont donc « adorés » en tant que loués par Dieu, et parce que c'est par Dieu qu'ils sont devenus terribles à leurs adversaires et bienfaisants à ceux qui s'en approchent avec foi. » Les mots mêmes du Damascène montrent que « l'adoration » due aux saints est cette προσκύνησις τιμητική qu'on rend à tout ce qui est revêtu de quelque dignité » (*Discours*, III, 40), et non la λατρεία réservée à Dieu. La direction toute théocentrique de sa doctrine montre que le culte des saints et de leurs reliques n'est qu'une ampliation de la religion due à Dieu ; les méandres enfin de sa démonstration en faveur des images et des reliques marquent bien que, pour lui, ces dernières prennent toute leur dignité de la sainteté de la personne vivante, et, comme le dira saint Thomas, qu'elles ne comportent qu'un culte relatif.

4^e *Théologie des docteurs orthodoxes*. — Les Orientaux entendent d'ailleurs le mot « culte relatif » dans un autre sens que les Latins : pour eux, tout culte est relatif, sauf celui qui se rapporte à Dieu, et à Jésus-Christ, consubstantiel au Père ; ainsi donc le culte des saints, en eux-mêmes, est déjà un culte relatif, quia sancti propter Deum coluntur. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 715, note 2. Seul, Dosithée, *Confessio fidei*, resp. IV, admet, par une assertion assez singulière, que les saints peuvent être honorés de deux manières : πρῶτον μὲν κατὰ τὴν πόρῃς ἐν ἑαυτοῖς ἀνθρώπων καὶ κατὰ αὐτοῦς, ὅτι εἰκόνας ζῶσαι τοῦ Θεοῦ. A plus forte raison professent-ils unanimement que les restes mortels et les tombeaux de ces mêmes saints ne méritent qu'un culte secondaire par rapport à Dieu. Ils sentent bien que cette vénération d'un corps de martyr se rapporte au martyr lui-même ; pourtant la distinction entre le culte du saint et celui de ses reliques n'a jamais été bien élucidée par les théologiens byzantins. Cela tient à ce que, dans leur esprit comme dans celui des foules, la relique ne fait qu'un avec le saint ; et ils approuvaient tous, avant et après le concile de Constantinople de 1084, qui l'a authentiquée, la formule de saint Théodore Studite : « Une est la vénération du saint en lui-même et celle de ses reliques. » Entre les deux, le rapport était si étroit, qu'il n'exigeait pas d'explications.

5^e *Doctrine de l'Église orthodoxe*. — Depuis la fête de l'orthodoxie (11 mars 843), dans laquelle l'Église by-

zantine a célébré son triomphe définitif sur les iconoclastes, le culte des reliques lui-même n'est plus attaqué en Orient que par des sectes alliées au manichéisme, comme le paulicianisme et le bogomilisme et, plus tard, par les docteurs teintés de protestantisme. Pourtant, l'orthodoxie ancienne et moderne a montré moins de dévotion active pour les reliques, toujours en honneur, que pour les saintes icones ; cela tient à la recrudescence de la dévotion pour les images consécutive aux persécutions du VIII^e siècle, et, pour une part aussi, aux dispositifs nouveaux des églises byzantines ; alors que le cancel s'élevait jusqu'à devenir (XIV^e-XV^e siècle) l'iconostase couverte d'images peintes qui captaient l'attention des fidèles, il leur voilait l'autel, où le petit sachet des reliques devenait tout à fait invisible et se faisait oublier. On s'explique ainsi que les icones aient été indéfiniment multipliées, tandis que les reliques, étant donné la rareté des canonisations byzantines, se soient réduites, dans les nouveaux sanctuaires, à quelques fibres de linge ou à une poussière d'ossements.

A l'autre extrémité du monde chrétien, à Egabra, en Espagne, on relève les traces d'une Église schismatique qui niait, au IX^e siècle, le culte des reliques, et qu'un concile de Cordoue de 839 condamna sous l'appellation d'acéphales ; encore qu'on puisse voir un groupe exilé de monophysites orientaux, analogue à cet hérétique syrien condamné par le concile de Séville de 619, il est plus probable qu'elle n'avait de commun que le nom avec les acéphales d'Égypte et de Syrie, et que c'était plutôt une petite Église affiliée à la secte manichéenne, qui se faisait remarquer, comme plus tard les albigeois, par l'étrangeté de ses pratiques culturelles et disciplinaires. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV a, p. 104-105.

Au contraire, « dans les anciennes Églises monophysites d'Orient, les saintes reliques sont l'objet d'une grande vénération, et aux tombeaux des saints se font fréquemment de pieux pèlerinages. Dans le calendrier liturgique, bien des solennités sont affectées à la translation des corps saints, et on en lit le récit dans toutes les églises, avec mention des miracles qui s'y sont accomplis ». Il a fallu attendre quelques sectes arméniennes, prénotiatriques de la Réforme du XVI^e siècle, pour constater quelque faible opposition à ce culte traditionnel : on se rappellera, à ce propos, que les empereurs iconoclastes et leurs troupes de choc étaient arméniens. Ainsi « les thondrakisens rejettent les reliques ; ils furent amplement réfutés par la plume des docteurs et par l'insurrection des fidèles ». Jugie, *op. cit.*, t. V, p. 574. L'Église nestorienne, par sa prudence même en matière de culte des saints, a su maintenir sans excès le culte des reliques : « Nous honorons les ossements des saints, dit le docteur Isaïe, *P. O.*, t. VII, p. 40. Mais à Dieu ne plaise que nous entendions par là l'adoration, qui n'appartient qu'à Dieu. Ce serait un sacrilège d'adorer d'un culte de latrie les os de ces hommes illustres. »

Dans toutes ces Églises orientales, qui s'anathématisent mutuellement sur les titres de la Mère de Dieu, la doctrine des reliques s'est conservée, dans le respect des mêmes attitudes de vénération et des mêmes formules de prières. Il n'y eut aucun approfondissement doctrinal, aucun développement poétique ou homilétique digne d'être signalé, durant toute la fin du Bas-Empire. Il n'y eut quelque activité au XVII^e et au XVIII^e siècle, que dans les centres intellectuels de Byzance et de Russie atteints par les attaques des protestants allemands et de leurs adeptes orientaux, comme Cyrille Lucar ; alors seulement on vit des théologiens orthodoxes traiter avec quelque originalité la question des reliques. Ainsi Étienne Javorsky, dans sa *Petra fidei* en 3 livres, a consacré le premier traité

au culte des images, le deuxième à celui de la sainte Croix, et le dernier au culte des saintes reliques. Jugie, *op. cit.*, t. v, p. 258-294.

VI. DANS LES ÉGLISES D'OCCIDENT AU MOYEN ÂGE. 1^{re} *Origine des reliques.* — Le culte des reliques, déjà si actif au VI^e siècle, s'épanouit encore au Moyen Âge parce que les reliques s'y multiplièrent, par voie de division, à l'occasion des transferts de corps saints, et aussi, il faut le dire, par invention de fausses reliques.

Tout d'abord les Églises des Gaules et de Germanie se donnèrent une grande liberté pour le déplacement des corps saints. Cette pratique fut imposée et favorisée au IX^e siècle par les invasions normandes : les religieux prenant la fuite emportaient avec eux les reliques de leurs fondateurs pour les soustraire à la profanation : au sanctuaire qui avait offert un refuge on laissait toujours une part du trésor. Les conciles eurent beau y mettre des restrictions, les abus continuèrent de se produire. Ajoutons que, déjà sous les Mérovingiens, le transfert des reliques de saint Vincent à Paris, avait été très remarqué. Charlemagne et ses successeurs demandèrent aussi aux papes des corps de martyrs pour les nouveaux évêchés et monastères de Germanie : on voulut avoir des reliques venues de Rome, et non seulement les *branda* dont parlait saint Grégoire, mais de vrais ossements de martyrs. Ce fut l'occasion de translations solennelles, en pleine paix et dans l'enthousiasme des foules. D'autres Églises furent mises à contribution ou plutôt en firent recette. « L'exportation prit les proportions d'un commerce régulier, avoue dom Baudot ; on se faisait gloire de posséder quelque relique rare que d'autres n'avaient pas. »

Les croisades et la prise de Constantinople en 1204 amenèrent en Occident une abondante provision de corps saints et de souvenirs des lieux saints. Ce furent alors les anciennes métropoles d'Antioche et de Jérusalem, d'Édesse et de Myre qui furent les pourvoyeuses forcées des nouvelles métropoles de Gaule et de Germanie ; quant à Byzance, qui les avait jadis spoliées, les seigneurs français et flamands y firent une vraie rafle de reliques de toutes sortes. En Palestine, tout leur semblait sacré, et quelques pincées de poussière de Nazareth ou d'Hébron étaient décorées du titre résumé : *e lacte Virginis Mariæ*, qui ne trompait sans doute pas les heureux destinataires, mais était pris au pied de la lettre par les pieux pèlerins.

Car toutes ces richesses d'aloï divers étaient versées, avec les anciennes reliques beaucoup plus authentiques, dans les trésors célèbres des cathédrales et des grands monastères : Cologne et Trèves, Chartres et Paris, Cluny et Saint-Hubert eurent leurs listes de reliques soigneusement mises à jour. Barbier de Montault, *Œuvres*, t. XII, p. 175 sq.

« On trouve dans les anciennes chroniques d'Occident le cas de moines s'emparant, par ruse ou par force, du corps de certains saints. L'ardeur à se procurer un trésor de ce genre fit considérer comme une œuvre de dévotion le vol des restes d'un saint ; on n'en avait aucun scrupule, surtout quand il s'agissait de tirer ces restes de l'oubli. Ainsi s'expliqua, dès le VI^e siècle, le fait des reliques de saint Benoît et de sainte Scolastique apportées en France quand le Mont-Cassin eut été dévasté par les Lombards. » G. Baudot, *art. Reliques*, dans *Dictionn. prat. des connaiss. relig.*, t. v, col. 1178.

« Dans cette atmosphère d'illégalité, plus ou moins colorée, on vit se multiplier les reliques douteuses ; des gens ne se faisaient pas scrupule de prendre pour le corps d'un martyr ou d'un confesseur tout reste humain découvert accidentellement dans le voisinage d'une église ou dans les catacombes de Rome. En beaucoup de cas, on en vint à écarter l'hypothèse

d'une fraude délibérée : on se persuadait qu'une bienveillante Providence envoyait ces précieux gages, *pignora sanctorum*, à des clients qui méritaient pareille faveur. Ainsi des reliques fausses purent affluer jusque dans les trésors des églises médiévales. » *Ibid.*

« Sans doute l'autorité ecclésiastique, mise en éveil, s'appliqua à prémunir les fidèles contre la déception. On tenta d'établir l'authenticité d'une relique par des signes d'ordre surnaturel, on en appela au miracle. Par exemple, en 979, Egbert de Trèves voulant constater l'authenticité du corps de saint Celse, fit envelopper d'un linge la phalange d'un doigt et la fit jeter dans un encensoir... Les synodes portèrent des décrets pratiques à ce sujet : Quivil, évêque d'Exeter en 1287, confirma la prohibition du concile général de Lyon en 1274 : Défense de vénérer les reliques récemment découvertes tant qu'elles n'auront pas été approuvées par le pontife romain. » *Ibid.*

2^o *Culte des reliques.* — Une fois les reliques trouvées et acceptées pour authentiques, quelle place leur réservait-on ?

1. D'abord on leur garda leur place traditionnelle, le plus près possible de l'autel du sacrifice : soit sous l'autel, dans une crypte faite pour elles, soit sur le sol au-dessous de la table d'autel, soit dans la table même de l'autel, soit enfin derrière l'autel. Ces pratiques successives se développèrent en fonction de la dévotion croissante des fidèles ; mais elles répondaient à la même idée : ainsi, quoique d'une façon plus artificielle qu'aux catacombes, les tombeaux des saints furent considérés comme les autels du Christ. De là, sans nul doute, est née la pratique de sceller des reliques dans la pierre de l'autel au moment de sa consécration. Ce n'est que plus tard, au IX^e siècle, qu'on permit de laisser des reliques sur la table de l'autel pendant un temps considérable.

Les corps saints, en effet, n'étaient plus ensevelis à même le sol comme dans les catacombes, ni même, comme dans les antiques basiliques, dans des confessions étroites et inabordable, enfouies en terre et gardées par des barreaux épais. On voulait désormais voir et toucher les tombeaux des évêques et des martyrs ! Si quelques églises célèbres avaient voulu garder le souvenir de leur antique *confessio*, on l'avait élargie en forme de crypte, qui s'étendait sous une grande partie de l'église et ménageait, sinon toujours la lumière, du moins la place pour les défilés des pèlerins : c'est la pratique habituelle dans les églises carolingiennes ou romanes. Mais souvent on avait trouvé cette place trop humble pour le saint protecteur : on avait « élevé » ses reliques et on les avait déposées dans une « chaise » précieuse, qui eut, dans les églises gothiques, sa place d'honneur, bien en vue au haut des marches de l'autel, sous la table du sacrifice. Quand on n'avait pas de corps saint, on se contentait de prélever une relique d'un martyr que l'on enfermaient dans la table ou le bloc de l'autel. En certaines églises plus dévotes ou plus traditionnelles, on eut l'idée de maintenir dans le même autel progressivement développé, les trois modes successifs d'y déposer les reliques : il y en avait un premier trésor dans sa « *plantatio* », un autre dans la table, et un dernier entre les pieds de l'autel, si bien que cet autel unique en contenait pour ainsi dire, trois : c'était un autel « trinitaire ». (Saint-Riquier, Saint-Martin d'Utrecht, etc...)

Dans la suite, pour différents motifs et en vue de satisfaire et d'accroître la dévotion des fidèles, on prit l'habitude de placer les chasses au-dessus des autels dans une anfractuosité de la muraille, ou bien encore derrière les autels, en des arrangements provisoires et variés suivant les fêtes : c'est l'origine des retables de bois peints. Cette pratique fut discutée : des reliques qu'on avait placées ainsi sont retournées d'elles-mêmes

obstinément, disent des chroniques, à l'endroit qu'elles occupaient d'abord sous l'autel. Et quand on n'avait que des reliques peu volumineuses, on se permit, vers le *ix^e* siècle, de les placer sur l'autel même, à côté des Évangiles, qui étaient seuls admis autrefois, et entre les chandeliers, qui venaient de conquérir, eux aussi, cette place honorable.

Le culte rendu aux reliques au Moyen Âge s'explique par l'idée très haute qu'on en avait : « Un corps saint, pour une population, avait une importance dont nous ne trouvons pas aujourd'hui l'équivalent. Le corps saint faisait de l'église un lieu inviolable; il était le témoin muet de tous les actes publics, le protecteur du faible contre l'oppressur; c'était sur lui que l'on prêtait serment; c'était à lui qu'on demandait la cessation d'un fléau, de la peste, de la famine; lui seul avait le pouvoir d'arrêter souvent la main de l'homme violent; quand l'ennemi était aux portes, sa chasse paraissait sur les murailles, donnait courage aux défenseurs de la cité. » Viollet-le-Duc, *Dictionnaire du mobilier français*, t. 1, p. 64. Il fallait citer dès l'abord cette vue générale d'un historien libre-penseur; elle résume une foule de documents incontestés du Moyen Âge, bien qu'elle confonde les usages et les dates. Il n'est pas de notre rôle ici de les débrouiller; mais le théologien devra noter que c'est l'idée religieuse concernant le respect du corps saint qui, en se modifiant, a amené la modification partielle des pratiques de dévotion; pour le haut Moyen Âge, comme pour l'antiquité chrétienne, le corps saint est inamovible; ce n'est guère qu'au *ix^e* siècle et dans les Églises barbares qu'on se risque à transporter les reliques.

2. Au *ix^e* siècle comme, au *vi^e*, en règle générale, le corps saint restait encore sur place, et, pour venir l'honorer, de grandioses pèlerinages s'organisaient au jour de sa fête, parfois même à différents jours de l'année. Certains de ces pèlerinages eurent une célébrité mondiale comme celui des saints apôtres Pierre et Paul à Rome, et celui de saint Jacques à Compostelle, qui duraient, en somme, toute l'année, celui de saint Nicolas à Bari, celui de saint Benoît à Fleury-sur-Loire, qui se renouvelait au moins deux fois l'an.

Les pèlerinages aux saintes reliques donnaient lieu à des manifestations religieuses telles que processions des corps saints, veillées des malades dans les églises, chants populaires en dehors des offices des moines ou des clercs, etc... Ils favorisaient aussi les échanges de nouvelles de toutes sortes, la diffusion de dévotions locales et d'idées venues de loin, enfin la vente d'articles exotiques, en rapport parfois avec l'origine du saint patron ou des possessions de son église. Mgr Duchesne signale que les basiliques des saints Apôtres à Rome, ayant surtout leurs dotations en Orient, « les administrateurs de ces basiliques devaient mettre ces produits rares et recherchés : papier, lin, nard, baume, etc... dans le commerce local. Et c'est une chose intéressante que de voir les églises vénérées des apôtres Pierre et Paul servir d'intermédiaires pour le commerce des épices. Ceci n'est du reste qu'un épisode de l'histoire du grand commerce pendant le Moyen Âge, en un temps où les foires œcuméniques se tenaient à l'occasion des fêtes des saints et près de leurs reliques ». Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. 1, introd., p. cl. Rappelons aussi les influences artistiques et littéraires qui se répandirent sur toute la route du pèlerinage à saint Jacques de Compostelle : disposition générale des grandes basiliques, détails d'ornementation mauresque, chansons de geste; cf. É. Mâle, *L'art religieux au XII^e siècle*. Vraiment on peut dire que le culte des reliques fut un élément important de la civilisation du Moyen Âge.

Jusqu'ici on voit les reliques inamovibles et les dévots vont pieusement les chercher dans leur retraite.

Mais la pitié catholique voulait avoir ses saints patrons plus près d'elle. La première attestation de corps saints portés habituellement en procession — en dehors de leur primitive translation — nous vient de l'Église wisigothique du début du *vi^e* siècle : en effet le troisième concile de Braga (675), ci-dessus, col. 2346, donne comme « une coutume antique de faire porter à certaines fêtes, l'arche du Seigneur avec les reliques sur les épaules des diacres revêtus d'aubes, comme c'était prescrit dans l'Ancienne Loi ». (Canon 5.) Le respect pour les reliques est encore si ombrageux que le concile ne permet pas à l'évêque de suspendre ces reliques à son cou et de se faire porter par ses diacres en *sedia*; mais il pourra les porter lui-même à la main et en restant humblement à pied. Un autre concile tolétain du même temps parle contre « les danses honteuses » auxquelles les foules espagnoles se livraient durant ces processions. Cité par le *Décret* de Gratien, *De consecratione*, dist. III, c. 2. Mais l'habitude était prise de donner aux fêtes patronales et aux fêtes de dédicace, par conséquent aux pèlerinages de reliques un déploiement de solennité extraordinaire.

3. Puis voici des pratiques nouvelles rendues possibles par la subdivision des corps saints et leur « élévation » dans ou sur les autels : on les place dans des châsses ouvragées de dimensions de plus en plus restreintes et on les porte en procession dans toute l'étendue du diocèse, parfois même au delà, d'abord dans les calamités publiques, pour obtenir la cessation du fléau par cette visite personnelle du saint protecteur : telles furent, à Paris, les processions de la chasse de sainte Geneviève, à Tours, celles du corps de saint Martin, etc...; puis à toutes les processions de pénitence, aux Rogations, enfin dans toutes les fêtes solennelles.

Avec l'invasion de l'usage du serment féodal, au *xi^e* siècle, on prit l'habitude de jurer sur les reliques des saints. Tous les actes importants de la vie civile se concluaient devant les reliques et les annales du Moyen Âge, surtout les chroniques normandes, sont remplies de ces serments, tenus ou non, sur des reliques vraies ou fausses. Un acte de ce genre est à la base des revendications de Guillaume le Conquérant sur l'Angleterre. Dès le *v^e* siècle en Orient, et dès le temps de saint Martin et de saint Maximin en Gaule, on trouve des exemples de cet usage, qui se vulgarisa, et fut sanctionné par une loi de Childéric, par l'exemple de Pépin à Compiègne en 758 et par un capitulaire de Charlemagne de l'année 803. Charlemagne lui-même portait comme talisman dans ses guerres une parcelle de la vraie croix en un beau reliquaire; et cet usage, mentionné par Grégoire de Tours dès le *vi^e* siècle, avait été, nous l'avons vu, concédé en Espagne aux évêques sous certaines conditions que précise le concile de Braga de 675; il fut autorisé par la suite et se trouve authentiqué par le *Codex juris canonici*, can. 1288.

Enfin, les églises qui possédaient plusieurs corps saints ne se contentèrent pas des offices à jours fixes dédiés à chaque saint : elles se mirent à célébrer chaque année une fête commune en leur honneur, fête des saintes reliques avec un office et une messe spéciale. Certains diocèses ont cette messe soit le quatrième dimanche d'octobre, soit l'un des jours dans l'octave de la Toussaint. L'ordre bénédictin a choisi la date du 13 mai, anniversaire de la dédicace du Panthéon et de la fête de Sainte-Marie *ad Martyres*. Les textes de ces offices seront étudiés plus loin, avec les autres témoignages des liturgies.

Les reliques insignes, ainsi divisées et transportées dans tous les royaumes de la chrétienté, donnèrent lieu à l'érection de sanctuaires magnifiques, conçus en fonction de la relique qu'ils devaient abriter : ainsi la basilique du Saint-Sang à Bruges, la Sainte-Chapelle

bâtie par saint Louis, dans la Cité à Paris, pour recevoir la sainte couronne d'épines, etc... On se rappelle que cette dernière relique, qui faisait l'ornement d'une église de Constantinople, avait été cédée en gage aux Vénitiens par le roi Baudouin, alors assiégé par les Turcs; saint Louis, voulant éviter qu'elle ne fût vendue, payait la dette du roi Baudouin et fit transporter la sainte Couronne à Sens d'abord (11 août 1239) puis à Paris, dans les asiles provisoires de Saint-Antoine-des-Champs, de Notre-Dame et de Saint-Nicolas-du-Palais; enfin dans la Sainte-Chapelle, où elle demeura jusqu'à la Révolution française. Elle revint à Notre-Dame de Paris, le 10 août 1806.

3^e Enseignement des docteurs du IX^e au XII^e siècle. — Il ne manifeste aucun progrès notable chez Bède, ni chez Alcuin.

La querelle des images eut son retentissement, on le sait, en Occident au temps de Charlemagne et de Louis le Pieux au IX^e siècle. Claude de Turin, dans ses commentaires de l'Ancien Testament qu'on vient de retrouver, mais qui ne sont pas encore publiés, s'élève contre le culte des corps saints. Agobard, évêque de Lyon, étend lui aussi sa méfiance jusque contre les saintes reliques : sa thèse, d'ailleurs, porte plutôt sur les abus de ce culte : « Non seulement c'est mal de rendre un honneur divin à qui on ne le doit pas, mais il est repoussant d'honorer ambitieusement les *memoriæ* des saints, pour en tirer gloire près du peuple. » Agobard s'appuie sur un commentaire de saint Jérôme sur Matth., XXIII, 29 : *Vae vobis, scribæ et pharisæi hypocritæ, qui ædificatis sepulchra prophetarum*; mais il est manifeste que Jérôme ne condamne que l'intention orgueilleuse qui préside au geste des pharisiens. L'évêque de Lyon cite également comme un témoignage de toute l'Église, la lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe; mais il n'a pas voulu comprendre que les fidèles de Smyrne distinguent entre l'adoration de Dieu et le culte des reliques de leur évêque. Agobard, *De imaginibus sanctorum*, P. L., t. CIV, col. 213.

Il faut bien avouer que, dans le camp orthodoxe, on faisait flèche de tout bois, tant on était sûr d'avoir la Sainte Écriture avec soi. Cela donna lieu à une passe d'armes qu'il faut ici rappeler; car l'un des textes attaqués concerne en fait une sorte de relique. En effet, dans sa *Lettre à Constantin VI et à Irène* en faveur des images, le pape Hadrien donna une place importante aux exemples tirés de la Bible. Jaffé, n. 2248. Avant lui, Léonce de Chypre avait écrit un livre dont de copieux extraits furent lus au second concile de Nicée. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 44-53. Or ce livre, que le pape avait sans doute connu et mis à profit, observait que Jacob avait baisé, en l'arrosant de ses larmes, la tunique de son fils : il s'agissait bien plutôt d'une relique que d'une image sainte. Mais le pape cessa sa réponse de ce texte controuvé. Les livres carolins, parus trois ans après Nicée et composés par Alcuin sous le nom de Charlemagne, relevèrent assez durement la méprise : « Les hommes de ce concile ont prétendu à tort autoriser l'adoration des images par le texte suivant, qui, du reste, ne se trouve pas dans la traduction sur l'hébreu : *Jacob suscipiens a filiis suis vestem labefactam Joseph, osculatus est cum lacrimis*. » *Libri carolini*, l. I, c. XII, P. L., t. XCIII, col. 1032. Mais ces livres, témoins de la discrétion des évêques francs pour la diffusion des statues et images dans leurs églises, se gardent de rien dire expressément contre la présence des reliques, qui continuaient plus que jamais d'y être honorées.

Malgré le soin des évêques, de fausses reliques furent parfois honorées : sans parler des supercheries anciennes, tout le Moyen Âge retentit du bruit de certains faussaires. Raoul Glaber, *Historia*, l. IV, c. III; Guil-

laume de Newbury, *Historia*, l. IV, c. XX; S. Anselme, *Epist.*, l. III, ep., XV, et d'autres. Plusieurs prélats, non contents de surveiller de près ces supercheries, s'opposèrent par leurs écrits aux abus environnants. Nul ne le fit avec autant d'âpreté que Guibert, abbé de Nogent († 1124) dans son livre *De pignoribus sanctorum*, P. L., t. CLVI, col. 607-680. Son éditeur, dom d'Achery, a bien soin de faire remarquer que Guibert est loin de nier le culte des reliques, et il n'a pas de peine à nous convaincre; mais il note aussi que l'abbé de Nogent-sous-Coucy exige un culte « religieux, selon la science et spirituel ». Dans le 1^{er} livre, il convient que « nous devons honneur et révérence aux reliques des saints, pour imiter leur exemple et obtenir leur protection »; cependant ce culte est à ranger parmi « les choses que l'Église observe et prêche, mais dont beaucoup ont pu se passer et se passent encore : tels sont les corps des saints et leurs *pignora*, c'est-à-dire les objets qui ont été à leur usage ». On voit comment, dès le début de son ouvrage, l'auteur se met à l'aise avec la doctrine et la pratique de ce culte. Avant de rendre des honneurs à une relique, il faut être assuré : 1^o de la sainteté du personnage; 2^o de l'authenticité de la relique. Sur la première question, qui sort de notre sujet, il a des remarques pertinentes et caustiques. Il exagère pourtant quand il déclare que, « pour être assuré de la sainteté d'un homme, il faut une révélation divine : *definimus ut nullus pro sancto facile habeatur, nisi quoquo pacto ex divina revelatione probetur*. Col. 666. Sur les fausses reliques, il cite des cas de supercheries évidentes, comme le boniment de celui qui le prit un jour à témoin qu'il avait dans son reliquaire du pain mastiqué par Notre-Seigneur. Dans le second livre, il prétend d'ailleurs qu'il ne peut exister aucune relique du corps de Jésus, puisqu'il nous a laissés comme seule relique l'eucharistie qui le contient tout entier, dans l'intégrité de son corps glorieux et « en mémoire de lui », par conséquent pour suppléer à tout mémorial corporel. Col. 630. Dans le livre suivant, il argue de la résurrection du Christ où il a repris son corps entier, et de la nécessité de la foi, qui ne s'exercerait plus si notre adoration portait sur des objets visibles! L'argumentation vaut ce qu'elle vaut. Les conclusions ne laissent pas d'être intéressantes : elles portent contre l'authenticité de la dent de Notre-Seigneur que les moines de Saint-Médard prétendaient posséder, *loc. cit.*, col. 651, aussi bien que contre la conservation du lait de la Sainte Vierge, que l'on montrait à Laon dans un vase de cristal. *Loc. cit.*, col. 659. Pour les reliques des saints, Guibert ne peut être aussi absolu; mais il plaisait au sujet des reliques en double exemplaire : « Sans parler des gens qui n'ont d'autre autorité qu'eux-mêmes, par conséquent aucune, il y en a d'autres qui ont une confiance certaine dans leurs reliques. Mais là encore, l'erreur est partout. Ainsi les uns disent qu'ils ont telle relique, et les autres prétendent avoir la même; par exemple les gens de Constantinople disent qu'ils ont la tête de saint Jean-Baptiste, et les moines de Saint-Jean-d'Angély affirment que ce sont eux qui l'ont! Quoi de plus ridicule sur le compte de ce grand saint que de dire qu'il eut deux têtes? Parlons sérieusement : il est évident que les uns ou les autres se trompent lourdement. » La même difficulté se répète entre Godefroi, évêque d'Amiens, et les moines de Saint-Denis à propos du corps de saint Firmin : ils ont tous deux un corps, ceux de Saint-Denis ont en plus une inscription; l'évêque d'Amiens en fait faire une, qui plus tard fera autorité pour le moine Nicolas de Soissons; cf. *ibid.*, col. 1028. Conclusion de Guibert : « Ceux qui honorent des reliques qu'ils ne connaissent pas, même si elles étaient d'un saint, ne sont pas sans s'exposer à un grand danger. S'ils les savent fausses, ils commettent un énorme

sacrilège : qu'y a-t-il, en effet, de plus sacrilège que de vénérer comme divin ce qui ne l'est pas? Ce qui a rapport avec Dieu est divin; et qu'y a-t-il de plus attaché à Dieu que les saints qui font un seul corps avec lui?

Guibert revient, il est vrai, un peu en arrière : « Quelques-uns demandent, écrit-il, s'il est pernicieux d'honorer une relique pour une autre, ou un saint pour un autre. Je crois que non; parce que le Seigneur a dit des saints « qu'ils soient un comme nous sommes un » (Joa., xvii, 22), et que tous les saints ensemble, sous le Christ, leur tête, constituent comme un corps identique, parce que « l'esprit qui adhère à Dieu est un avec Dieu », et donc honorer les reliques d'un saint pour un autre saint, ce n'est pas une erreur, puisque tous sont membres ensemble du même corps. C'est un peu dans le même sens que la liturgie romaine honore sous le nom des Quatre couronnés cinq autres martyrs. » Col. 628. Si même on vénère de bonne foi des reliques qui n'en sont pas, la prière profite tout de même au croyant. Col. 629. Mais ces erreurs n'arriveraient pas, pense Guibert, si on ne tirait pas les corps des saints de leurs sépultures, si on ne les transportait pas, si on ne les disait pas : « cela ne plaît ni à Dieu, ni aux saints de subir des affronts que les païens eux-mêmes leur avaient épargnés. Et le pape Grégoire est bien de cet avis ». Col. 627-628. Les miracles, fussent-ils indéniables, ne prouveraient pas toujours l'authenticité d'une relique : « Le miracle peut se produire par le mérite d'un autre saint dont c'est la relique, ou même, si ce n'est pas la relique d'un saint, c'est la foi des croyants qui exige ce qu'ils espèrent. *Multa enim fieri possunt, non tam eius merito per quem praerogatur, quam illius cui impenditur.* » Col. 663. Enfin, les reliques même authentiques, ne doivent pas être placées froidement « dans ces pyxides d'ivoire ou d'argent, » col. 627; à plus forte raison, ne faut-il pas « enlever les saints à leur repos pour l'amour des offrandes quotidiennes », ni les livrer aux processions et ostensions continues dans une atmosphère de mercantilisme, sinon de charlatanisme. Col. 621 et 666. Tel est ce traité des reliques, si inégal, plein de justes remarques et de considérations qui le sont moins, à qui son outrance même enleva une bonne part de son influence.

Les mêmes critiques eurent plus d'écho, du moins dans les monastères, quand elles furent reprises par saint Bernard contre les abus des clunistes : « Les reliques recouvertes d'or en mettent plein les yeux, *saginantur oculi*, et ouvrent les porte-monnaie! On fait l'ostension d'un beau saint, d'une belle sainte, et on la croit d'autant plus sainte qu'elle est mieux peinte! Voilà les gens qui s'empressent à baiser la relique : on les invite bien à adorer, mais ils songent plutôt à admirer l'œuvre d'art qu'à vénérer des choses sacrées. » *Apolog. ad Guillelmum abbat.*, P. L., t. CLXXXII, col. 915. La théologie ne doit rien de constructif à saint Bernard : mais nous avons un vrai traité sur ce sujet, un long sermon dogmatique, de son antagoniste, l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable. *Serm.*, IV, P. L., t. CLXXXIX, col. 998-1006. Il le prend sans doute de trop haut : du geste de Marie-Madeleine, il conclut : « Le Sauveur, en approuvant Madeleine, a fermé la bouche aux fous, il a montré par l'exemple de son corps, qu'il faut honorer les corps des saints. » Mais la suite de son argumentation mérite l'attention : c'est déjà une thèse scolastique. Première preuve, de raison : d'abord quoi d'étonnant que la chair unie à l'esprit, en unité de personne, pour servir le Créateur, doive être vénérée même après le départ de l'âme, puisque les habits eux-mêmes, les vêtements de la chair, nous paraissent vénérables? Voilà l'énoncé de la thèse. Deuxième preuve de tradition : « C'est la coutume de l'Église de les entourer de cette pieuse affection; et quand elle ne peut avoir de reliques des corps saints, elle exerce

sa dévotion sur des fragments de leurs vêtements. Elle console ainsi son désir, elle qui aspire de toute la ferveur de son âme à la société des saints, elle trompe un moment sa faim avec leurs habits et leurs souvenirs. » On remarquera ici une pensée, bien rare au Moyen Âge, et voisine de celle de saint Augustin : les reliques inanimées, ne sont pas uniquement des parties de la personne du saint, elles sont pour les dévots des souvenirs de lui. « Tout cela », ajoute-t-il pour répondre à une objection de superstition, « tout cela se rapporte à la gloire de Dieu. D'ailleurs l'Église épouse en tout le jugement de Dieu; or elle s'étudie à honorer de mille manières sur la terre ceux qu'elle croit glorifiés par Dieu même dans les cieux ». Vient ensuite la preuve d'Écriture : « Et pour que tout ce qui est dit ici reçoive confirmation de l'oracle divin, écoutez, sur ce sujet, la Sainte Écriture qui ne trompe personne » : il cite alors Luc., VIII, 46 et xx, 38, Actes, XIX, 12. Mais c'est avec réserve qu'il utilise l'Ancien Testament, IV Reg., II, 14. « Pour montrer le mérite éminent d'Élie, Dieu a montré sa puissance par un miracle éclatant opéré par son manteau. » Col. 1002. Il arrive ainsi à la preuve dernière : « par les miracles innombrables que Dieu fait en leur faveur, il montre bien que nos saints sont vivants ». Col. 1003. Voici la conclusion de ce petit traité : « Donc les vêtements et toutes autres reliques des saints sont vénérables, non pour elles-mêmes, mais pour l'honneur des saints eux-mêmes, tout ainsi que les saints, non par eux-mêmes mais par la grâce de Celui qu'ils ont servi, sont devenus grands au ciel et sur la terre. » Col. 1002. Les fruits de la dévotion aux saintes reliques, sont l'exemple et la protection des saints, pourvu qu'on les prie « dans la charité ». Col. 1004. L'abbé de Cluny réfute également Pierre de Bruys qui niait le culte des reliques.

4^e Enseignement officiel du IX^e au XII^e siècle.

1. Les conciles généraux du Latran n'eurent rien à ajouter à la doctrine du II^e concile de Nicée : la doctrine des reliques n'était d'ailleurs pas attaquée; mais le culte donnait lieu à des abus criants. Le IV^e concile du Latran (1215) se fait l'écho de ces préoccupations : can. 62 : « Les reliques nouvellement trouvées, qu'on ne les honore qu'avec la permission de l'évêque. Quant aux prélats, que désormais ils ne laissent plus ceux qui viennent par dévotion à leurs églises se faire tromper par des inventions vaines ou de faux documents, comme on en a pris l'habitude en beaucoup d'endroits, *occasione quaestus*, par l'appât du gain. » Mansi, concil., t. xxii, col. 1049-1050.

2. L'expression la plus haute du magistère de l'Église à cette époque du Moyen Âge, ce fut la liturgie : liturgie romaine et liturgies locales.

La liturgie romaine n'avait pas de fête des reliques proprement dite, mais le sacramentaire envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne et adopté, avec des additions, par les Églises de l'Empire franc, portait au 13 mai la messe de *Sancta Maria ad Martyres*, qui commémorait la dédicace du Panthéon de Rome et qui était un office aux reliques des martyrs. D'autres oraisons du Sacramentaire grégorien ont peut-être connoté originellement la présence des saints tombeaux : *Processi et Martiniani gloriosis confessionibus circumdas et protegis* (2 juillet) : *Quos in apostolica confessionis petra solidasti* (28 juin); mais elles ont à coup sûr perdu très vite ce sens local et matériel.

L'ordinaire de la messe romaine nous a conservé dans ses enclaves les plus anciennes, l'écho de la dévotion des Églises du Moyen Âge pour les reliques des saints placées dans l'autel du sacrifice. Dès que le prêtre monte à cet autel — c'est-à-dire puisque les prières préliminaires furent à l'origine d'usage privé — dès qu'il commence la messe, avant même de saluer les fidèles du *Dominus vobiscum*, il salue les reliques de

l'autel. Autrefois sans doute — et aujourd'hui encore l'évêque à l'office pontifical — il baisait en ce moment le livre des Évangiles. Quand il a baisé les reliques de l'autel, vers le ^{vi} siècle, il a dû d'abord ne prononcer aucune prière; comme il le fait encore au Vendredi saint : le geste suffisait pour marquer le culte traditionnel. Depuis le ^{xii} siècle au moins, il récite la formule : *Oramus te per merita sanctorum, quorum reliquie hic sunt, ut indulgere digneris omnia peccata viva*, qui a l'avantage de proclamer le caractère de sacramental que l'Église reconnaît au baiser des reliques. Avant d'en venir à cette formule stéréotypée, dès le ^x siècle, les Églises germaniques utilisaient des formules de sens équivalent. Lebrun, *Explication des prières de la messe*, édit. 1829, p. 113.

Dans la suite de l'avant-messe, avant la collecte, avant l'offertoire, se maintient, pour le prêtre, la conjonction entre le baiser de l'autel et le *Dominus vobiscum*, c'est-à-dire comme une certaine présence du salut aux reliques sur le salut au peuple. A la fin de l'offertoire du missel de saint Pie V a pris place une autre prière, venue sous diverses formes du bas Moyen Âge : *Suscipe, sancta Trinitas*, où un regard est donné aux saints présents par leurs reliques : *et istorum et omnium sanctorum*. Plus aucune allusion à notre culte dans la partie ancienne du canon romain : c'était à prévoir.

L'office canonial, dans sa partie psalmique, et de même l'antiphonaire et le lectionnaire de la messe, enchaînés au texte des psaumes ou des livres sapientiaux, ont dû se contenter de très rares allusions aux reliques des saints. Trop heureux de trouver dans l'Écclesiastique, XLIV, 14, la phrase. *Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et vivent nomina eorum in generationem et generationem*, ils en ont fait un usage répété : antienne 3 et répons du commun actuel de plusieurs martyrs, *Alleluia* de la messe *Intrél*, etc. La piété s'exprimait plus à l'aise dans des pièces que l'Église romaine a tolérées longtemps sans les admettre dans son office : les Actes anciens et nouveaux des martyrs et les homélies des docteurs du ^{vi} siècle, enfin et surtout les hymnes triomphales des ^{ix} et ^x siècles.

Dans ces hymnes mêmes, comme dans le reste de l'office, il faut se garder de prendre les accents de triomphe pour les martyrs comme des professions de piété pour leurs reliques : c'est le cas, dans l'hymne ambrosienne *Rez gloriose martyrum* pour les mots : *Trophæa sacra pinguimus, Ignosce quod deliquimus*. Mais il y avait une hymne célèbre qui chantait sans aucune amphibologie les gloires de la relique de la Passion : le *Vexilla regis* de Fortunat, avec cette strophe : *O crux ave! spes unica. Hoc Passionis tempore, Auge piis justitiam, Reisque dona veniam*. Sur quoi saint Thomas fait cette réflexion : « Nous donnons à la croix un culte de latrie, puisqu'en elle nous plaçons notre salut... Nous lui rendons la même adoration qu'au Christ lui-même : c'est pourquoi nous nous adressons à la Sainte Croix et nous la prions comme le crucifié en personne. » *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 4.

D'ailleurs la liturgie avait d'autres expressions que des textes revenant à jours fixes. La place des reliques dans les autels et sur les autels était une prescription officielle très significative d'un culte liturgique; celle d'enlever les reliquaires portatifs au moment du sacrifice ou de les voiler en présence de la sainte hostie, marquant sagement les limites où devait s'arrêter un culte de dulia.

La translation des reliques dans l'autel était une cérémonie rare, mais très expressive; elle constituait la partie essentielle et très solennelle de la consécration de l'autel et de l'église. La partie rituelle de la cérémonie rappelle au théologien actuel la grande vénération que professa toujours l'Église catholique pour

les reliques parfois bien minimes qu'elle met à la place d'honneur dans la pierre du sacrifice. Autrefois les Églises gallicanes réservaient plutôt la solennité pour le tombeau où elles prenaient les *sanctuaria* destinés au nouvel autel : on y célébrait des *vigilæ*, avant la dédicace, selon le témoignage de Grégoire de Tours. Dans les *Ordines romani* anciens, la pompe liturgique ne comportait pas de vigiles, mais commençait avec la procession de translation. La liturgie romano-gallique, depuis Charlemagne, a fusionné les deux rites, accumulant ainsi les marques d'une dévotion non équivoque. Mais à cette époque, elle jouait plutôt un rôle modérateur et permettait à tous de s'instruire aux accents d'une liturgie si sûre de ses enseignements jusque dans son enthousiasme, et si prudente à maintenir au culte des reliques son caractère relatif et théocentrique : « Ébranlez-vous, Saints de Dieu, de vos demeures; hâtez-vous vers les lieux qui vous sont préparés... Levez-vous, Saints de Dieu, de vos demeures; sanctifiez les lieux, bénissez le peuple, et nous, hommes pécheurs, gardez-vous en paix. Mettez-vous en marche, Saints de Dieu, entrez dans la cité du Seigneur; car une église neuve vous a été édifiée, où le peuple doit adorer la majesté divine, etc. » La procession, précédée de la croix, la civière des reliques portée par des prêtres, et faisant le tour de l'église, à l'imitation de l'arche d'alliance, les onctions de saint chrême à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre destiné à recevoir ces saintes reliques, le souvenir enfin que, chaque année, la liturgie ramène de ses sanctuaires, *tot sanctorum decorari reliquiis*, tout cela maintenait dans le peuple la communion des âmes avec leurs modèles célestes et avec Jésus-Christ leur chef.

7^e Enseignement des théologiens scolastiques. — En présence d'une doctrine bien établie dans la conscience de l'Église enseignante et d'un usage passé dans la pratique des fidèles, les premiers sommités auraient dû faire une étude philosophique de la question. Mais Pierre Lombard ne lui ayant pas donné place dans ses *Sentences*, ses commentateurs se sont bornés à stigmatiser les abus dans le culte et à marquer le caractère relatif du culte en question. Ainsi saint Bonaventure, qui pourtant ne donne pas de nom spécial à ce culte : « Aux images donc et aux reliques est due *aliqua reverentia sibi competens*; mais à Dieu seul est réservé le culte de latrie ». *De septem donis Spiritus sancti*, édit. Vivès, t. VII, p. 604. Dans le même traité, il énumère volontiers les reliques des saints avant les saintes images, respectant la hiérarchie que l'Église d'Occident avait maintenue. C'est aux seules images qu'il reconnaît un caractère purement relatif. *Non enim adoratur signum secundum quod res, sed solum ipsum signatum*; mais il n'ose être aussi catégorique pour les reliques, auxquelles les chrétiens attachent une importance intrinsèque : elles se réfèrent aux saints *sicut ad finem*, mais non *sicut ad objectum*, étant en elles-mêmes objet de culte. *In Sentent.*, I. III, dist. XXVII, a. 2, q. iv, éd. Vivès, t. IV, col. 619.

Saint Thomas d'Aquin, qui n'avait donné que des remarques de détail sur ce sujet, dans son *Commentaire des Sentences*, comme dans son *Compendium theologiæ*, s'est décidé, dans la *Somme théologique*, à lui donner une place à part dans le traité de l'incarnation, place conservée depuis dans tous les traités systématiques. *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 6.

Dans cet article, après la preuve d'autorité résumée dans le *Sed contra*, il y a, comme l'a bien observé Cajétan, *in hunc locum*, comme trois parties qui se complètent l'une l'autre, et qui embrassent toutes les vues fragmentaires de la pensée chrétienne, ancienne et récente : la première est la preuve essentielle, démonstration *propter quid*, qui s'étend à tout le défini, qui s'applique à toutes les reliques, quelles qu'elles soient,

même simplement représentatives : toute relique est pour nous un mémorial des saints, *aliquid ad sanctos pertinens* ; la seconde est une raison plus intime encore, si l'on peut dire, mais qui ne s'applique qu'aux reliques réelles : les corps saints ont été sanctifiés, ils sont *aliquid sanctorum* ; enfin la troisième partie, simple appendice de la démonstration, n'est qu'une preuve *quia* : Dieu fait des miracles devant les reliques des saints, qui pour autant se manifestent comme *aliquid Dei*. Tout l'article va à démontrer que les reliques sont en relation avec les saints, avec le Christ et avec Dieu ; mais les réponses de saint Thomas sont différentes, comme il se doit, selon qu'il envisage les reliques en général en rapport avec les fidèles, les corps des saints en rapport avec les saints eux-mêmes, et ces mêmes reliques en rapport avec Dieu.

a) La première preuve prend résolument son point de départ dans le vif du sens humain : « Celui qui est affectonné pour quelqu'un, vénère aussi les choses que cette personne a laissées d'elle-même après sa mort » ; vue profondément humaine, qui était sous-jacente à la pensée des anciens docteurs, pour lesquels la relique était le saint lui-même, mais que saint Augustin avait mise en lumière ; pour lui, comme pour saint Thomas, la relique est un intermédiaire sans doute, un succédané, mais concret et permanent de l'être aimé ; bien loin de faire écran, elle maintient le contact avec lui. Aussi est-ce cette belle pensée de saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. I, c. xiii, que nous voyons reparaitre après un long oubli, dans la théologie des reliques. Sans doute le saint docteur l'étendait à toutes les relations d'amitié, aussi bien au culte familial des défunts qu'au culte religieux des saints ; et c'est bien ainsi que la prend saint Thomas, qui en fait la majeure de son raisonnement. « Or, continue-t-il, nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu », pour quatre raisons qui se commandent l'une l'autre : ce sont des membres du Christ, et donc les fils de Dieu, fils de Dieu et donc les amis de Dieu, amis de Dieu et donc intercesseurs près de Dieu pour nous. C'est, mise en ordre plus théologique, l'énumération que le Damascène avait faite des titres des saints. Ceux-ci donc sont les vrais objets de notre vénération ; leurs reliques ne sont que l'occasion, l'excitant et le signe de cette vénération. Nous devons donc, *en souvenir d'eux*, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé. » Il y a bien une relation réelle — puisque c'est une vraie relique — entre cet objet et le saint qui nous l'a laissé, et c'est cette relation qui nous permet de l'atteindre en lui et par lui. Cependant cette relation n'ayant pour but que de rappeler le souvenir du saint à notre pensée, est conçue ici par saint Thomas comme purement morale. Il ne suppose aucune sanctification de la relique, il ne lui reconnaît aucune dignité intrinsèque. Aussi n'a-t-il pas jugé utile de reprendre l'assertion du pseudo Augustin, que « les chaînes de saint Pierre eussent été sanctifiées au contact de ses membres. » Il suffit que la relique ait eu un rapport, aussi transitoire et banal qu'on voudra, avec le saint qu'on honore : elle sera efficace dès lors « pour exciter à l'aimer et pour signifier l'amour qu'on a pour lui ». Suarez, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. xviii, p. 655. Cette relation se retrouve donc dans les reliques les plus parcellaires et dans les simples reliques représentatives, c'est-à-dire « dans toute espèce de reliques », *reliquias qualescumque*. Et quel culte rendrons-nous à ces reliques ? *Honore congruo venerari debemus*. Saint Thomas ne précise pas plus que saint Bonaventure ; mais la portée de cette première preuve ne revendique pour elles qu'un culte relatif, comme le rôle qu'elles tiennent à notre égard, qui est celui d'un miroir ou d'un *memento* ; notre vénération ne s'arrête donc pas à elles, et cependant passe par elles : elles ne la reçoivent en

quelque sorte que pour la transmettre aussitôt aux saints dont elles tiennent la place et « nous rappellent le souvenir ».

b) La seconde preuve de saint Thomas est d'ordre plus strictement objectif : elle est prise de la réalité physique de certaines reliques, et va à leur reconnaître une dignité et sainteté intrinsèques ; mais elle n'est appliquée expressément qu'aux corps des saints. Cette dignité propre aux corps des martyrs était une chose entendue depuis longtemps, quoique obscurément, par la dévotion populaire, et elle avait été revendiquée par saint Augustin déjà, dans le texte cité, mais plutôt par une considération *a fortiori* : « Si le vêtement d'un père est cher à ses enfants qui ont pour lui de l'attachement, ils ne doivent aucunement mépriser son corps même, qui lui fut, à lui, beaucoup plus familier que toute espèce de vêtements ; son corps fait partie en effet de sa propre nature d'homme. » La pensée du docteur africain se tournait insensiblement des rapports d'amitié des enfants pour leurs parents, aux rapports d'unité des hommes avec leurs propres corps. Saint Thomas reprend la même direction de pensée, et considère les reliques corporelles en elles-mêmes ; mais sa démonstration est d'autant plus neuve qu'il analyse plus profondément la part nécessaire du corps des saints dans la sainteté des saints en tant que tels : « Nous devons surtout honorer leurs corps qui furent les temples et les organes du Saint-Esprit habitant et opérant en eux, et qu'au corps du Christ ils doivent être configurés par la glorieuse résurrection. » Temples et instruments de l'Esprit-Saint dans leur personne tout entière, dans leur âme principalement, et appelés ainsi à la gloire future, ils le sont secondairement dans leurs corps restés sur la terre. C'est dire implicitement que ces corps eux-mêmes, que ces reliques de premier ordre, ont reçu et conservent une sanctification intrinsèque, et donc que l'*honor congruus* qui leur est dû de ce chef, s'arrête en partie à ces corps saints, à cause de leur éminente dignité. Bien plus que la bénédiction de l'Église, ils ont reçu la sanctification de Dieu. Il y a là une considération particulière aux reliques réelles, qui leur assure une place plus haute dans notre estime que toutes les images des saints : et c'est là ce qui justifie le rang privilégié que les docteurs du Moyen Âge ont toujours assigné, du moins en Occident, au culte des reliques au-dessus de celui des images. Saint Thomas voit-il dans cette sainteté des reliques corporelles le fondement d'un culte absolu quoique inférieur à celui que nous devons au saint lui-même ? Il y aurait moins répugné assurément pour les reliques que pour les saintes images ; car, pour lui comme pour le peuple chrétien, les corps saints, même considérés *ut res*, étaient *aliquid sancti* et *aliquid sanctum*. Peut-être aurait-il admis la distinction de saint Bonaventure : les reliques corporelles sont l'objet d'un certain culte, sans en être la fin. Sans doute, à l'article 3 de la même question, il enseigne que « la révérence n'est due qu'à la créature raisonnable », et à l'article 5, il dit que « les créatures insensibles sont incapables d'être vénérées pour elles-mêmes » ; à la solution 2 du présent article, il précisera bien que le culte chrétien ne peut s'arrêter finalement à un corps inanimé, mais bien à l'âme des saints et à Dieu, leur maître. Or ces principes vont à dire que l'excellence des saints est la raison première et la fin du culte rendu à leurs reliques. Mais celles-ci ne peuvent-elles être vénérées avec le saint lui-même, comme on honore d'un même culte le roi et son vêtement ? En fait, saint Thomas ne s'est pas posé, comme pour les saintes images, cette question précise : doit-on rendre aux saints et à leurs reliques le même culte spécifique ? Mais le principe qu'il énonçait plus haut : le culte s'adresse toujours à la personne, peut se compléter par cette mineure : or les corps des saints sou-

tenaient jadis avec leur personne un rapport d'identité; ils doivent être englobés dans le même culte. De là une conclusion, non exprimée, que le corps saint mérite d'être honoré pour lui-même: il est l'objet partiel, quoique très secondaire, du culte que l'on rend aux saints.

c) La troisième preuve est présentée comme une conséquence de la précédente: *Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias conveniunt honorari, in eorum praesentia miracula faciendo*: l'intervention de Dieu en faveur des reliques est un simple signe, mais irréfutable, de leur dignité. On remarquera d'un côté l'assurance avec laquelle l'auteur fait appel à ces miracles, admis par tous, d'un autre côté, la réserve qu'il met à en expliquer la causalité: puisque ce sont des miracles, ils sont opérés par Dieu; puisqu'ils sont faits « en présence des reliques », celles-ci en sont l'occasion, mais peut-être à cause de la dévotion des fidèles et de leurs prières au saint du lieu; saint Thomas ne dit pas que les reliques soient la cause instrumentale des miracles.

d) Les trois réponses aux objections précisent les caractères du culte des reliques: 1. culte d'honneur, culte de l'âme et non de l'âme, « comme, dit-il, celui que les païens rendaient à leurs morts » (?). 2. Culte dû à des corps inanimés, « non à cause d'eux, mais à cause de l'âme qui leur fut unie jadis et qui maintenant jouit de Dieu, et à cause de Dieu, dont l'âme et le corps furent les serviteurs ». Voilà pourquoi, Dieu étant l'objet final de cette vénération, saint Thomas tolère, sans bien la comprendre, l'expression si fréquente chez les docteurs grecs: adoration des reliques; et c'est à cause de ce respect qu'il a de la tradition grecque qu'il ne donne pas une réponse tout à fait négative à sa question liminaire: « Les reliques des saints doivent-elles être de quelque manière adorées? » 3. Culte qui unit dans la même vénération le saint et tout ce qui appartient à sa personne: son corps vivant autrefois et son corps inanimé maintenant: voilà bien la portée lointaine de la deuxième partie de la thèse; mais elle se heurtait à une objection métaphysique. « Un corps mort n'est pas de même espèce que le corps vivant? Il n'est donc pas numériquement le même. On ne doit donc pas, après la mort d'un saint, vénérer son corps. » La difficulté est sérieuse et exige une réponse, si la relique corporelle doit être objet de culte. Voici la solution un peu trop résumée de saint Thomas: « Le corps mort d'un saint est le même que son corps vivant... du point de vue de l'identité de la matière, laquelle doit être à nouveau réunie à l'âme, sa première forme. » Nous dirions: le corps saint a perdu son principe vivant, mais il reste tout de même constitué par les mêmes molécules de matière, qui furent jadis sanctifiées par l'âme et qui seront un jour revivifiées par elle.

Dans l'article 4 de la même question, saint Thomas étudie le cas d'une relique d'une excellence particulière: la vraie croix de Notre-Seigneur. Il y explique mieux encore et le caractère relatif qu'il reconnaît au culte des reliques et à celui des images et la supériorité des premières sur les secondes. « L'honneur ou révérence n'est dû qu'à la créature raisonnable; et ce n'est qu'à cause d'elle que l'on honore la créature insensible. On le fait d'ailleurs pour un double motif: soit parce qu'elle représente la nature raisonnable, soit parce qu'elle lui est jointe de quelque façon, *in quantum ei quocumque modo coniungitur*. Pour le premier motif, les hommes ont coutume de révéler l'image d'un roi; pour le second, ils vénèrent son vêtement. A ces deux sortes d'objets insensibles les hommes rendent le même honneur qu'au roi lui-même. » On saisit déjà comment le culte des images et celui des reliques prennent leur racine dans le sens humain, et comment la raison formelle des unes et des autres est diverse;

mais elles se trouvent réunies dans la croix de la passion: « Si nous parlons de la croix même sur laquelle le Christ a été crucifié, elle nous est vénérable des deux manières: premier motif, parce qu'elle nous représente la figure du Christ étendu sur elle »: voici son rôle d'image; et voilà son rôle de relique: « Second motif, parce qu'elle a touché aux membres du Christ et qu'elle a été toute inondée de son sang. Aussi d'une façon comme de l'autre, la vraie croix est adorée d'une même adoration avec le Christ. Et à cause de cela aussi, nous nous adressons à la croix et nous la prions comme le Crucifié en personne. » *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 4. Pour saint Thomas donc, qui étudie toujours les choses du point de vue le plus formel, la raison de relique est distincte absolument de la raison d'image: celle-ci représente son prototype à l'esprit, elle en retrace la figure, tandis que celle-là en conserve sinon la forme, du moins les éléments matériels. Mais, si cette forme matérielle de la relique peut fournir à l'esprit un rappel du saint qui l'a laissée, ce qui était relique peut prendre raison d'image. Et l'on voit que saint Thomas n'exige pas une conformité plastique, puisque, pour la vraie croix, son seul aspect « représente » à l'imagination « l'image du Christ qui fut étendu sur elle ». A ce titre, on pourrait même dire que toute relique a plus ou moins raison d'image, non pas par origine exemplaire, et similitude de figure, mais par similitude de matière et par origine naturelle.

La raison formelle de relique est expliquée également par saint Thomas dans toute sa généralité par ces mots: *alio modo in quantum ei quocumque modo coniungitur*. Cette conjonction, il l'entend d'une relation réelle, non seulement exemplaire et représentative comme pour l'image, mais physique, par contact, par habitation, etc., pour constituer « une conjonction de quelque façon ». Mais l'exemple qu'il prend du vêtement du roi explique bien que cette jonction peut être naturelle ou artificielle, habituelle ou momentanée. Et les deux choses se réalisent pour la relique de la vraie croix: 1° *Ex contactu ad membra Christi*, contact passager, et 2° *Ex hoc quod ejus sanguine est perfusa*, contact permanent. C'est la justification applicable à toute relique dite « représentative », linge imbibé du sang d'un martyr, ou objet ayant touché réellement, à son corps. Bien entendu, la relation serait beaucoup plus intime si la relique, réelle celle-là, avait appartenu à la personne du saint; comme le remarque saint Thomas, toujours à propos de la vraie croix: « Bien qu'elle n'ait pas été unie personnellement au Fils de Dieu », par exemple comme le Saint-Sang, « la croix du Christ lui fut cependant unie d'une certaine manière différente, à savoir [par représentation et] par contact; et pour ce seul motif on lui doit la vénération. » *Ibid.*, ad 2^{um}.

La solution suivante, dans le même article, montre bien comment saint Thomas envisage la relation de relique par contact, aussi bien à propos des saints que de Notre-Seigneur: il suffit que le contact soit réel et local; mais, par le fait même, les exemplaires de ces reliques ne sont pas indéfiniment multipliables par voie d'imitation, comme pour les saintes images, qui peuvent être une image d'image. « Quant à cette raison de contact avec les membres du Christ, nous adorons non seulement la croix, mais aussi tout ce qui a été [en relation réelle] avec le Christ. C'est pourquoi le Damascène écrit au IV^e livre [*De la foi orthodoxe*, c. 11]: « Le bois précieux [de la croix], parce que sanctifié par le contact du corps sacré et du sang, doit être adoré dignement, mais aussi les clous, les vêtements, la lance; de même les saintes demeures où le Christ a séjourné. » Mais ces dernières reliques ne représentent pas l'image du Christ comme la croix, qui est appelée dans l'Écriture « le signe du Fils de l'homme qui appa-

raitra dans les cieux », comme il est dit, Matth., xxiv, 30. Ainsi pour le saint Docteur, en conformité avec le sentiment chrétien, la croix a raison de relique du Christ, mais aussi d'image, tandis que d'autres reliques du Christ, comme la sainte lance ou les clous de la passion n'ont pas raison d'image; aussi des clous imités des clous authentiques ne sont plus de vraies reliques, et ce ne sont point des images du Christ; tandis que des croix quelconques sont encore de vraies images dignes de culte. « Aussi rendons-nous un culte de vénération à toute représentation de la croix du Christ en quelque matière qu'elle soit, mais non à des imitations des clous ou d'autres instruments de la passion. » *Ibid.*, ad 3^{um}. Cette distinction entre la Sainte-Croix et la Sainte-Lance font supposer que, pour saint Thomas, il y a pareillement des reliques des saints qui en sont aussi des images, tandis que d'autres n'en sont pas. Ce sera toujours la différence que la saine dévotion catholique mettra entre un corps saint, une relique insigne, qui représentent parfois le saint si vivement, et une poussière d'os qui ne dit rien aux yeux.

Saint Thomas fait une brève mention, d'un ton presque détaché, *Summ. theol.*, III^a, q. LIV, a. 2, ad 3^{um}, « du sang du Christ qui est conservé comme relique dans quelques églises », par exemple à l'église du Saint-Sang de Bruges, célèbre par ses pèlerinages. La réserve avec laquelle il s'exprime sur l'origine de ce sang et son authenticité parfois discutable est à remarquer. Cela ne l'empêche pas d'y voir des reliques dignes de vénération : « Ce sang est conservé dans certaines églises comme reliques; mais il n'a pas coulé du côté du Christ : c'est par miracle qu'il a coulé, dit-on, *dicitur*, de certaine image du Christ frappée » par des juifs ou des impies. Dans le culte des reliques, dit-il encore, il faut se garder des pratiques superstitieuses, soit par des excès dans les marques de vénération, soit par « quelque vaine observance, qui ne va pas à la révérence de Dieu et des saints. » II^a-II^a, q. xcvi, a. 4, ad 2^{um}. Suarez y verra « matière à sacrilège ». *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XIII, p. 617.

Sauf les commentateurs de saint Thomas, les autres théologiens scolastiques des XIV^e et XV^e siècles n'envisagèrent guère la question des reliques que du point de vue moral, se bornant à reproduire sans les approfondir, les raisons dogmatiques, traditionnelles désormais dans l'Ecole. Voici, qui les résume assez bien, une page du compilateur Denys le Chartreux : « Comme l'avoue Pierre d'Ailly dans son livre *De ecclesiastica potestate*, la vérité de la foi catholique tient le milieu entre deux erreurs opposées. Sur ce sujet de la vénération des reliques, il y a également deux excès à éviter : les uns, en effet, Eunome et Vigilance après lui, prétendent qu'il ne faut donner aucune révérence aux reliques des saints. Les autres, à leur égard, se montrent superstitieux, pensant honorer les saints par des pratiques qui leur déplaisent, comme des usages extravagants ou charnels, des pompes exagérées, des oripeaux curieux, des beuveries sans frein et des excès de tous genres. Tout cela est contraire à la loi naturelle comme à la loi divine. » *Dionys. Cartus. opera omnia*, t. xxxvi, p. 201. L'auteur résume honnêtement les raisons données par saint Thomas; mais aux miracles de Dieu en faveur des reliques, il ajoute cette variante : « Enfin les âmes des saints, qui jouissent maintenant de Dieu dans la béatitude, aiment leurs propres reliques, les honorent et viennent les visiter; ils accordent de nombreux bienfaits aux villes et aux hommes qui les conservent respectueusement et les honorent comme ils le doivent. » *Loc. cit.*, p. 202. « Contre les précédents abus, le *Corpus juris* a fulminé », continue-t-il et le Chartreux cite pêle-mêle les vrais conciles et les Fausses Décrétales, d'après le Décret de Gratien.

VII. LE CONCILE DE TRENTE ET LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS. — 1^o Le décret du concile de Trente

Les précurseurs de la Réforme avaient, dès le XIV^e siècle, protesté contre le culte rendu aux saintes reliques, unissant dans une même réprobation des abus trop certains et des pratiques d'une incontestable légitimité. Devant leurs attaques l'Eglise n'était pas demeurée à court.

Parmi les erreurs de Jean Huss, le concile de Constance, session XLIV, note que celui-ci accuse les prêtres catholiques « de penser en infidèles de... la vénération des reliques »; et il demande d'interroger les suspects « s'ils croient qu'il soit licite aux fidèles de vénérer les reliques des saints », et de les questionner, si c'est l'usage du pays « par serment sur les reliques des saints ou sur le crucifix ». Mansi, t. xxvii, col. 1197; Denz.-Ban. iw., n. 679.

Ces négations étaient renouvelées de Wicleff; elles furent reprises au siècle suivant par tous les réformés; le culte des reliques était, pour Luther, une invention lucrative de l'Eglise romaine et se dénonçait comme contraire à la parole de Dieu dans l'Ecriture. Calvin s'élève contre les fausses reliques, par exemple les exemplaires multiples d'un même saint. Contre ces novateurs, le concile de Trente, session xxv, porte le décret suivant, qui se tait sur l'argument scripturaire, mais fait appel à la tradition apostolique, à l'usage universel, aux condamnations antérieures et aux deux principales preuves de raison développées depuis longtemps par les Pères et dans l'Ecole : « Le Saint Concile mande aux évêques et à tous autres ayant fonction et charge d'enseignement, selon l'usage de l'Eglise catholique et apostolique, reçu dès les premiers temps de la religion chrétienne, d'instruire avec soin les fidèles sur l'honneur dû aux reliques..., leur montrant que les corps saints des martyrs et autres saints qui vivent avec le Christ, qui furent des membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit... par lesquels [corps saints] de multiples bienfaits sont accordés par Dieu aux hommes, doivent être vénérés des fidèles. » Puis passant à la condamnation, le concile ajoute aussitôt : « De telle sorte que ceux qui affirment qu'aux reliques des saints n'est due ni vénération ni honneur, ou que ces reliques et les autres monuments sacrés sont inutilement honorés des fidèles, et qu'on fréquente en vain les *memoriæ* des saints, dans l'espoir d'en obtenir secours, tous ceux-là doivent être absolument condamnés, comme l'Eglise les a condamnés depuis longtemps et les condamne encore présentement. » Denz.-Bannw., n. 984, 985.

Encore que le décret ait une allure disciplinaire, qui le distingue à première vue des habituelles définitions dogmatiques du concile — la hâte avec laquelle ont été rédigés ces derniers décrets y est pour quelque chose — il ne laisse pas néanmoins de mettre *in tuto* une vérité qui s'appuie sur des considérants d'ordre doctrinal : la *légitimité* et donc la *licéité* du culte des reliques. Le concile n'a pas entendu préciser le genre de culte qui leur était dû ni les raisons qui le fondent; au fait il y avait sur la matière d'assez amples discussions parmi les théologiens scolastiques. Ces disputes, après le concile, vont reprendre; elles sont pour les docteurs une occasion d'arriver à d'utiles distinctions.

2^o *Les théologiens postérieurs au concile.* — Les premiers polémistes antiluthériens avaient signalé, vaille que vaille, les réponses topiques à opposer aux arguments des réformateurs. Il faut descendre jusqu'à Suarez, *In Sum. theol.*, disp. LV, éd. Vivès, t. xviii, p. 654 sq., pour trouver un exposé d'ensemble, qui fasse appel aux divers lieux théologiques, et une discussion proprement scolastique.

Visiblement les textes scripturaire empruntés à la Genèse c. I et à l'Exode, c. XIII (translation des corps

des patriarches), aux Actes, c. viii (sépulture honorable donnée au diacre Étienne), ne viennent ici que comme un modeste appoint. Ils sont d'ailleurs à peine discutés.

Après un bon article sur la tradition ancienne des grandes Églises de Rome, d'Antioche, de Constantinople et de Milan, Suarez inaugure la série des saints Pères par les *Clementines*, l. VI, c. xxx, et les *Constitutions apostoliques*, qui ne prouvent que pour le iv^e siècle. Les miracles de Dieu en faveur des reliques, que saint Thomas avait prudemment donnés comme « opérés en leur présence », Suarez les donne comme « faits par les reliques, *tamquam per divina organa* » : c'est une nuance d'idée conforme à la tournure prise par l'enseignement ordinaire. A la série des définitions conciliaires citées plus haut, l'auteur ajoute un concile de Mayence, can. 51, et surtout le concile de Trente, sess. xxv, décr. 2, que nous venons de donner. Les raisons théologiques du commentateur sont celles de la *Somme*, avec quelques modifications plus ou moins intentionnelles : en tête de la démonstration, la preuve tirée de la dignité intime des corps des saints, « qui furent les temples des saintes âmes » ; puis, le motif augustinien employé par saint Thomas et complété ainsi par Suarez : « conserver des reliques est un signe d'amour pour les saints, et elles excitent à ce même amour à leur égard ». L'analogie de la foi fournit à Suarez une considération nouvelle : « Les reliques des saints ont avec eux une relation plus étroite que les images, et » — même comme simples *memorie* « elles les représentent mieux. Or les images saintes ont droit à notre culte... » Parmi les objections classiques de Suarez, une seule est à retenir : la dernière de celles de saint Thomas : celui-ci l'avait posée sur le terrain métaphysique, mais Suarez la ramène délibérément sur le terrain moral : « Dans les reliques, dit-on, il ne reste plus [du corps du saint] que la matière première, et tout au plus la même quantité avec quelques accidents. Réponse : cette difficulté ne doit pas être traitée métaphysiquement, mais plutôt moralement : ce rapport [que l'on cherche entre les reliques et le saint] n'est pas une chose physique, ni une relation réelle, mais une relation de raison, une certaine dignité morale. » *Loc. cit.*, p. 656. C'est ici une de ces positions intermédiaires que le jésuite espagnol affecte de prendre dans les discussions théologiques : après avoir mis en tête de sa démonstration l'argument métaphysique : *corpora sanctorum fuerunt templa animarum sanctorum*, dont saint Thomas pourtant n'avait fait qu'un à côté de son article de la *Somme*, Suarez propose que l'on remette dans l'ombre cette « chose physique » qu'est la sanctification des corps saints par leur « relation réelle avec l'âme », ou mieux, comme écrivait saint Thomas, avec le Saint-Esprit. S'il croyait cette position métaphysiquement intenable, il aurait mieux fait de laisser tomber la première de ses preuves ; mais, en le faisant, il risque d'abandonner un lambeau de la théologie traditionnelle ; il garde donc cet argument, qui parle tant à l'imagination et à l'esprit de foi, mais, pour lui, l'âme ne donne aux corps des saints qu'une « dignité morale ». Quant au second argument, le motif d'édification, il fait remarquer sagement que les reliques ne peuvent nous faire ressouvenir des saints que si elles demeurent reconnaissables, *quandiu res sub tali forma conservatur*, et que, réduites à quelques grains de poussière, il y aurait, à vouloir les conserver, « quelque incécence dont il faut se garder ». Enfin Suarez note, à propos du danger des fausses reliques, que pour honorer prudemment une relique *nee maior certitudo erigenda est quam ad altarium virtutum actus, nempe privatim testimonium*. *Ibid.*, p. 658.

Parmi les théologiens scolastiques de l'époque moderne, plusieurs avaient fait un choix assez exclusif

entre les raisons données par saint Thomas pour le culte des reliques, les uns disant qu'elles étaient vénérables en elles-mêmes, mais d'un culte inférieur à celui que l'on doit aux saints, et les autres disant qu'elles méritaient exactement le même culte que leurs prototypes, culte de *dulie* mais relatif, quand il s'agit des reliques, absolu quand il s'adresse directement aux saints dans le ciel. Bellarmin pose assez exactement le problème dans le *De Ecclesia triumphanti*, n. 3, op. omnia, t. iii, p. 203-211.

Billuart, *De incarnatione*, dissert. XXIII, a. 4, pour accorder les uns et les autres, renvoie à la distinction qu'il avait faite, *loc. cit.*, a. 3, à propos des images. « L'image peut être considérée de trois manières : 1. Matériellement, *ut est res quædam*... Prise ainsi, l'image n'a droit à aucune vénération ». Ce premier point de vue est difficilement applicable aux reliques. 2. Elle peut être considérée très formellement, *in actu exercito*, comme faisant son rôle d'image, qui est de présenter actuellement l'exemplaire dont elle tient la place... c'est l'exemplaire même *in esse representativo*, bien que comme objet matériel, elle ait sa matière, sa figure à elle. 3. L'image peut être envisagée d'une façon intermédiaire, en tant que chose sainte destinée au culte des saints, et qui a aussi la vertu de les signifier : c'est encore, disent certains théologiens, l'image formellement considérée, non pas toutefois *in actu exercito*, mais *in actu signato*, non pas comme représentant actuellement, mais comme représentative du prototype, à qui elle emprunte une certaine sanctification et quasi-consécration, un peu comme... les reliques des saints sont dites saintes à cause de la relation avec la réalité sacrée, qu'est la personne du saint. »

« Ce point de vue est celui de Suarez, de Sylvius et d'autres. Bien que saint Thomas, à cet article 3 de la *Somme* n'en ait pas fait mention, il en reconnaît ailleurs le bien-fondé, II^a-II^æ, q. xcix, a. 3, où il énumère l'ordre de ces réalités sacrées : 1. La personne sainte. 2. Les sacrements, puis, « en seconde place les vases sacrés pour la réception des sacrements, et les images saintes et reliques des saints, dans lesquelles d'une certaine manière les personnes mêmes des saints sont honorées. »

Billuart pouvait donc, en bon thomiste, appliquer sa distinction aux reliques des saints : « Si les reliques des saints sont saisies d'un même regard avec le saint dont elles sont les reliques, comme un seul objet total, le tout est honoré d'un même culte : le saint *primario et propter se*, les reliques secondairement et à cause du saint. De même, dit le saint docteur, nous vénérons du même respect le roi et son vêtement : d'où il conclut qu'une croix quelconque est adorée d'un culte de latrie, bien entendu latrie respective, comme nous l'avons expliqué ci-dessus pour les images ; la même raison existe pour les reliques considérées en ce sens. Si au contraire on les considère précisément dans la relation qu'elles ont avec le saint dont elles sont les reliques, en tant qu'elles furent quelque chose de lui ou qu'elles l'ont touché, comme nous l'avons dit des images considérées au troisième point de vue, alors ces reliques sont honorées d'un culte inférieur qui n'appartient qu'analogiquement et *reductive* au genre du culte [de *dulie*] donné au saint lui-même. C'est exactement la même solution que pour les saintes images considérées de la troisième façon ». Billuart, *De incarnatione*, disp. XXIII, a. 4.

Pour se rendre un compte exact de cette doctrine, il faut se dire que le théologien applique non pas matériellement mais formellement aux reliques sa judicieuse distinction concernant les images. Or le rôle formel de la relique est de conserver un reste matériel du saint, et non pas simplement d'en représenter la

pensée. Donc : 1. Si l'on prend la relique au sens le plus formel, c'est-à-dire *in actu exercito*, dans son office actuel de relique, qui est de conserver quelque chose du saint et d'en tenir lieu, sous cet aspect tout à fait formel de conserver matériellement, elle ne se distingue du martyr vivant et mourant que par le mode d'être mort et immobile, comme d'ailleurs l'image diffère de son prototype par la matière et la couleur. Ainsi la relique, *reduplicative ut reliquæ*, est une même chose avec le saint qui nous l'a laissée après soi : elle forme avec lui, objectivement et sans aucun travail d'imagination de notre part, un seul objet total, un seul terme de vénération. Qui dit relique dit restes d'un saint ; quand on pense au vêtement du roi on honore le roi. Notre culte est donc le même pour le saint et pour la relique ; mais il atteint le saint *in recto, primario et propter se*, et la relique *in obliquo, secundario et propter sanctum* ; ainsi le culte du saint est un culte de dulia absolu, et celui de la relique est bien un culte de dulia mais relatif, et, pour cette raison, inférieur au culte donné à la personne du saint. Et même, comme le fait remarquer Billuart à propos des saintes images, le culte de dulia ainsi accordé à la relique, par le fait qu'il est indivisiblement le même que la vénération donnée au saint, ne tient cependant pas de la relique même cette dignité, mais bien du prototype ; tout ainsi que le même acte de vision béatifique qui embrasse Dieu et les créatures, n'est pas formellement béatifique du fait qu'il se termine aussi aux créatures, de même l'acte qui englobe la relique dans le culte du saint est un acte de dulia *materialiter tantum seu specificative*. 2. Mais on peut aussi considérer la relique

d'une façon intermédiaire ; comme s'exprime Billuart, et cette fois en elle-même, et pour sa propre excellence, non pas matériellement certes, comme un ossement vulgaire ou un morceau de toile, mais formellement déjà, comme un objet sacré destiné à honorer le saint dont elle nous vient, et apte à en conserver quelque trace jusqu'à nous : la relique est bien considérée formellement dans son rôle de conservation, mais *non in actu exercito, sed in actu signato*, non pas comme une dépendance actuelle du corps vivant du saint — cet ossement desséché en est si différent ! — mais comme une chose sainte qui a été jadis unie avec la personne du saint si c'est une relique réelle, comme un objet sacré qui a touché son tombeau, s'il s'agit d'une relique représentative. De ce contact ou de cette union, il est permis de croire que la relique a reçu et détient une certaine sanctification immanente. De plus elle a reçu les hommages de l'Eglise et est restée durant des siècles affectée à son culte. Tout cela fait que la relique peut être honorée pour elle-même ; beaucoup plus facilement que pour l'image, nous pouvons regarder la relique dans sa dignité propre. Sans doute nous disons-nous que cet objet, parfois minuscule, doit toute cette dignité au fait qu'il a été en relation réelle avec un saint ; mais enfin nous le vénérons en lui-même, comme détenant une consécration particulière, dérivée originairement de la personne du saint. Dès lors la relique est honorée d'un culte inférieur à celui du saint, et qui ne peut être appelé dulia que par analogie. Ainsi l'honneur donné à l'uniforme du roi, quand le roi est absent, est-il très différent de celui qu'on donne à sa personne présente. Par cette distinction dans les points de vue, Billuart explique assez bien les deux opinions qui divisaient les anciens scolastiques et les nouveaux théologiens, contemporains du concile de Trente, comme Sanderus, Catharin et Bellarmin. Il rend compte également des attitudes diverses des Pères de l'Eglise, les uns passant, pour ainsi dire, directement de la relique au saint qu'elle personnifiait, et les autres s'arrêtant à considérer en eux-mêmes ces restes sanglants. Nous avons dépassé largement l'épo-

que du concile de Trente. Mais il fallait réunir tous ces théologiens spéculatifs et nous avons entendu avec Billuart un bon résumé de l'enseignement de l'Ecole.

VIII. LES SAINTES RELIQUES A L'EPOQUE MODERNE. — 1^o *La liturgie*. — Ni le missel, ni le bréviaire romains dans leur état présent n'ont d'office spécial pour les saintes reliques ; mais les divers diocèses ont fait place dans leur calendrier à une fête destinée à célébrer ensemble les diverses reliques conservées dans la circonscription diocésaine. L'ordre bénédictin, qui la place le 13 mai, au temps pascal, utilise simplement l'office des saints martyrs *tempore paschali* ; la congrégation de France a maintenu à son propre cinq antienne, dont deux tirées de l'Ecriture, *Custodit Dominus*, Ps. xxxiii, 21, et *Corpora sanctorum*, Eccli. XLIV, 15 ; deux autres reproduisent des textes patristiques : *Isti vero nobis familiares sunt, nobis autem commorantur*, cf. Maxime de Turin, ci-dessus, col 2341, et *Sanctorum per orbem in cineribus portio seminatur ; manet tamen integra in virtutibus plenitudo*, cf. Théodoret, ci-dessus, col. 2342.

Les Eglises qui fêtent les reliques en novembre ou du moins aux alentours de la Toussaint ont des pièces propres beaucoup plus nombreuses : à Paris et dans les diocèses de France, les répons du 1^{er} nocturne utilisent au sens mystique Gen. iv, 10 ; Ex., xiii, 19, et II Reg., xiii, 21 ; les suivants, au sens historique Act., v, 15 et xix, 12 et au sens figuré Dan., xii, 3 ; Ez., xxxvii, 12.

La collecte de la messe, collégiée au xix^e siècle : *Auge in nobis resurrectionis fidem*, tout en faisant état des « merveilles opérées par les reliques », fait appel à la foi : foi bien établie dans la résurrection glorieuse « des cendres vénérées », foi destinée à affermir chez les fidèles l'espérance de leur propre résurrection.

Les deux hymnes *O vos unanimes* et *Adeles, sancti, plurimo*, toutes deux de Santeuil, sont plus dignes d'attention. La première est un bon résumé de la doctrine catholique, la première strophe donnant les noms poétiques de ces reliques, la deuxième expliquant que les saints ont mérité aussi par leurs corps, *pœnarum sociis ossibus*, la troisième marquant la protection de Dieu sur les reliques, et la quatrième l'honneur que leur fait l'Eglise en disant sur elles la messe, la dernière rappelant les fruits de ce culte. La seconde hymne marque le contraste entre l'humilité des restes sacrés et les hommages qu'ils reçoivent des fidèles et la vertu que Dieu leur assure pour guérir les malades et chasser les démons.

Un des derniers spécimens de la littérature liturgique, c'est l'hymne de Santeuil *Ad sanctos cineres*, que l'Eglise de Paris utilise pour les matines de la fête de saint Denys. Rien de bien neuf dans cette autre composition : la première strophe s'adresse aux martyrs prédicateurs de la foi, la seconde rappelle les hommages des rois à leurs tombeaux, la suivante leur adjoint les confesseurs, *quos sentire bonos rebus in arduis*, et la dernière résume les miracles, sceau de Dieu en leur faveur : *Hic quot prodigiis se Deus asserit !* L'autre hymne de la même fête : *O invidenda Martyrum*, applique aux reliques mêmes et à contre-sens le mot de Tertullien : *semen est sanguis christianorum*. « Les ossements sont confiés à la terre, et arrosés des larmes des fidèles, ils deviennent une bonne semence, qui donnera en son temps une ample moisson ! »

Mais il ne faut pas oublier que la liturgie romaine, par sa fixité, joue dans l'Eglise le rôle d'un régulateur : ainsi l'ancien rituel de la dédicace est toujours officiel, et que les antienne en l'honneur des corps saints et le transfert solennel des reliques est toujours la partie essentielle de la consécration de l'autel et de l'Eglise. Le culte des saintes reliques, qui languit un peu dans le peuple chrétien, et même dans le clergé, n'a pas de guide plus sûr que ces pages du Pontifical.

2° *Le sort des reliques.* Les corps saints avaient traversé sans trop de dommages les désordres du Moyen Âge, à cause de la dévotion générale qui veillait sur elles, et qui, au pis aller, enrichissait toujours un nouveau sanctuaire des dépouilles du premier. Mais, à l'époque moderne, où les railleries des Réformés, de Voltaire et des Encyclopédistes avaient refroidi la foi d'un grand nombre, les reliques ont eu beaucoup à souffrir des guerres et des révolutions de l'Europe. Sans parler des guerres de religion, où les protestants français pillèrent et brûlèrent tant de trésors d'églises dans le midi et le centre de la France, la Révolution française, confisquant les reliquaires d'or et d'argent pour la monnaie, ceux de cuivre pour l'armement des troupes, dispersa beaucoup de reliques. Quelques-unes, comme le corps de sainte Marguerite-Marie à Paray-le-Monial, furent mises dans de vulgaires caisses en bois et cachées dans des greniers; elles repriront leur place dans les églises dès le retour de la paix religieuse. D'autres restèrent bien plus longtemps à la garde de pieuses personnes, comme celles de beaucoup de cathédrales et de grands monastères de France, qu'on prit le soin d'authentifier par la suite. Mais la Révolution fit aussi des martyrs, et bien que les exécuteurs des hautes œuvres eussent pris soin de supprimer les reliques ou de jeter les corps des condamnés à la fosse commune, les églises s'enrichirent ainsi de souvenirs bien vénérables, d'autant plus émouvants qu'ils venaient de martyrs récents et connus : *Nobis familiares sunt, nobis enim commorantur*. Le pèlerinage aux îles d'Aix et les pieuses visites à l'église des Carmes à Paris renouvellent à dix siècles d'intervalle les gestes des fidèles de France en l'honneur de leurs martyrs. L'expansion des missions en pays païens au XIX^e siècle a fait aussi des martyrs, parmi les missionnaires et leurs néophytes, dont les reliques sanglantes enrichissent les maisons religieuses de France et de tous les vieux pays catholiques. Il faut adjoindre à ces saintes reliques celles des bienheureux et des saints canonisés en si grand nombre depuis une centaine d'années. *O vere beata mater Ecclesia, quam sic honor divina dignationis illuminat! Floribus ejus nec rosae nec lilia desunt!* Bède le Vénérable, *Sermo XVIII, de Sanctis*. La guerre européenne, elle-même, qui a obligé plusieurs grandes églises envahies à mettre pour un temps leurs reliques en sûreté à l'étranger, a eu comme résultat inattendu d'occasionner des restaurations de sanctuaires dévastés, et les travaux entrepris à la cathédrale de Reims ont amené inopinément la découverte du corps de saint Albert.

Mais l'invention de nouvelles reliques au XIX^e siècle est due surtout aux progrès de l'archéologie chrétienne et aux fouilles intelligentes entreprises à Rome dès le début de ce siècle, à Carthage et dans l'Afrique chrétienne depuis l'occupation française, à Jérusalem depuis la fin du même siècle, en France même et dans les pays danubiens depuis la fin de la grande guerre.

3° *Authenticité des reliques.* — De 1800 à 1810, beaucoup de reliques douteuses provenaient des catacombes de Rome avec la permission plus ou moins expresse des Congrégations romaines. « Avant De Rossi, écrit le P. Delehaye, bollandiste, la plupart des érudits qui s'engagèrent dans les catacombes romaines sans avoir des critères assez sûrs pour discerner les centres de culte, crurent découvrir des corps saints dans une foule de tombes devant lesquelles les pèlerins des temps antiques n'avaient jamais songé à s'arrêter. Ces reliques, pour le moins douteuses, furent vivement recherchées... L'exemple le plus connu est celui de sainte Philomène, dont l'insignifiante épitaphe : *lumen Paxtecumfi* a suggéré les combinaisons les plus ingénieuses... On en arrive aujourd'hui à constater que le corps que l'on a trouvé en 1802 n'est pas celui de

Philumena inscrite sur l'épitaphe; ce n'est pas celui d'une martyre, mais d'une personne ayant vécu probablement au IV^e siècle et en pleine paix. » Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 97, et *Analecta bollandiana*, 1905, p. 120.

« On trouvera peut-être que l'autorité ecclésiastique aurait dû protéger, mieux qu'elle ne l'a fait, la foi des simples contre de pareils égarements... Quiconque a le souci de la pureté du culte des saints ne peut, en effet, que regretter de voir ainsi la piété des fidèles se tromper d'objet. Mais il en est de cet abus comme de tant d'autres : il est beaucoup plus facile de le signaler que de le déraciner. » Vacandard, *loc. cit.*, p. 143.

Voilà pourquoi l'Église romaine, qui a toujours eu soin de dégager sa responsabilité en matière d'authenticité des reliques, laisse à la surveillance des évêques et aux discussions des savants catholiques le soin de discerner les reliques vraies de celles qui sont certainement fausses, et de celles qui, sans être assurément authentiques, sont cependant respectables et traditionnellement vénérées. Dans une lettre restée célèbre, Mabillon, au XVII^e siècle, proposait les cinq règles suivantes : a) on conclura à l'authenticité si l'objet en lui-même est digne de vénération ; b) pareillement, si les évêques du temps où les reliques ont été exposées n'ont rien dit, on suppose qu'ils n'ont pas autorisé sans fondement la vénération de ces reliques ; c) l'objet étant supposé vénérable, il y a peut-être lieu d'émettre un doute sur la vérité de la relique ; d) dans ce dernier cas, qu'on ne se laisse influencer que par des preuves claires, certaines, évidentes ; e) et même, avec de telles preuves contre la vérité des reliques, il faudra voir si la suppression ne causerait pas plus de mal que la tolérance de l'abus. La première et la troisième de ces règles sont fondées sur la notion d'authenticité relative suffisante pour en faire l'objet d'une vénération relative également ; la deuxième et la quatrième font état, peut-être à l'excès, de la force de la tradition cultuelle, possession locale, perpétuelle et active ; la dernière règle s'inspire de l'enseignement catholique sur le culte des reliques, qui, en définitive, s'adresse au saint lui-même.

Au XVII^e siècle également, une œuvre hagiographique considérable fut entreprise par Bollandus et ses continuateurs : les *Acta Sanctorum*. Bien que leur attention se porte principalement sur l'édition critique des anciennes vies des saints, et l'examen des faits qu'elles rapportent, les préfaces qu'ils donnent dans chaque cas mentionnent les principaux gîtes des reliques du saint et souvent cherchent à fixer l'origine et la valeur de la tradition.

4° *Doctrine concernant les saintes reliques.* — 1. *La documentation positive.* — A l'époque actuelle, c'est surtout la doctrine positive du sujet qui a retenu l'attention des savants catholiques ou même protestants. Et encore faut-il constater qu'elle a été abordée indirectement à propos de recherches archéologiques ou hagiographiques. En effet De Rossi, dans son *Bulletin d'archéologie sacrée*, et ses continuateurs, Le Blant, Allard, Marucchi, Grisar, etc., en conclusion des notices qu'ils ont rédigées sur les inscriptions chrétiennes, sur les catacombes, sur les monuments du Moyen Âge, n'ont pas été sans risquer quelques synthèses sur le développement du culte des reliques à ces mêmes époques. Ces études fragmentaires ont donné à l'abbé Vacandard, à l'encontre d'un pamphlet de Saintyves : *Les saints successeurs des dieux*, l'occasion de résumer les formes successives de ce culte dans l'antiquité chrétienne. De même le P. Delehaye, dans ses recherches sur les légendes hagiographiques, côtoie à chaque instant l'histoire des reliques. Les uns et les autres ont éclairé les usages populaires par des emprunts aux sermons et aux livres des Pères du IV^e et du

v^e siècle. Cependant ces œuvres n'ont jamais été utilisées parfaitement pour mettre en relief les nuances de la doctrine qu'ils décèlent; nous avons conscience d'avoir été nous-mêmes très incomplet dans les pages précédentes. Il faudrait relire, à ce point de vue, tous les panégyriques des saints, les histoires de toutes les translations, etc. Les notes copieuses de dom Leclercq dans ses articles : *Ad martyres* et *Martyrs* du *Dictionnaire d'archéologie* ont laissé de côté presque toute la documentation patristique.

2. *La doctrine spéculative sur notre matière* a fait, il faut l'avouer, peu de progrès depuis les derniers scolastiques. En ce qui regarde les motifs de ce culte, on insiste moins aujourd'hui sur la première raison donnée par saint Thomas : l'attachement à tout ce qui nous vient des saints, laquelle raison s'étend si bien à tout le défini, et quand on le fait, on ne se garde pas toujours assez de la lointaine analogie tirée du culte des héros et des ancêtres. On s'attache plutôt aux trois raisons données par le Concile de Trente en faveur des corps saints : ce sont des membres de Jésus-Christ, des temples du Saint-Esprit, des corps appelés à la résurrection glorieuse. Dans le développement de la première raison, la tentation serait d'insister trop sur l'idée du corps du Christ, qui consiste avant tout dans l'union des âmes des saints avec la sienne, et qu'on ne saurait étendre qu'avec précaution à l'union physique avec le corps du Christ des corps saints que nous honorons. Qu'ils aient été les temples du Saint-Esprit, c'est ce que l'on démontre par les vertus héroïques que les saints ont déployées avec le secours de leurs corps : les martyrs en supportant les supplices dans leurs membres, les confesseurs et les vierges en les domptant par la pénitence, la tempérance, les œuvres de charité. Sous ce rapport, il semble que le culte des reliques devrait profiter des progrès et de la diffusion des notions historiques concernant la vie des saints anciens et modernes. Ces deux motifs sont, en somme, fondés sur l'influence de la grâce qui se fait sentir de l'âme des saints sur leurs corps en vertu de l'unité naturelle et substantielle entre les deux : le retour à la philosophie thomiste ne peut que faciliter cette démonstration. La troisième preuve, qui s'appuie sur la résurrection future des corps saints, dans leur identité primitive, trouve de vraies difficultés dans la philosophie scientifique moderne; le cardinal Billot a donné dans son traité *De novissimis* des principes qui peuvent servir à étayer notre doctrine des reliques, selon les indications de saint Thomas, III^e, q. xxv, a. 6, ad 3^{um}.

Mais, au cours du développement des trois preuves, on s'aperçoit qu'elles ne concernent, comme le concile de Trente l'avait déclaré, après saint Thomas, que les reliques au sens propre du mot, les restes corporels; les efforts que l'on fait pour montrer que « le corps des saints sanctifie ses vêtements et les objets à son usage », ne vont pas sans quelque exagération dange-reuse, la consécration de ces objets inanimés ne pouvant se comparer à la sanctification des sacrements par Jésus-Christ, ni même à la consécration d'un vase sacré par la bénédiction de l'Église et l'usage qu'elle en fait. La sanctification d'un vêtement par un saint, est tout à fait à la dernière zone de son influence, comme saint Thomas le note, II^e-II^e, q. xcix, a. 3. On ne néglige assurément pas les miracles opérés devant les reliques, mais on a raison de ne pas insister sur ce motif.

L'exposé des preuves amène les théologiens à se demander si les reliques ont une excellence surnaturelle intrinsèque, susceptible de motiver un culte absolu, ou comme on dit, direct. C'est l'ancienne controverse de Bellarmin et de Billuart qui se perpétue. Quelques théologiens affirment cette excellence propre, et il faut bien dire que la préférence que l'on donne aux preuves

intrinsèques et physiques ne peut que faire pencher l'opinion théologique dans ce sens. Cependant, après Lugo, Jungmann la nie et Pesch également. Jungmann, *De Deo homine*, 1901, n. 394; Pesch, *De Verbo incarnato*, 1922, n. 665 sq.

L'enseignement courant de la prédication s'attache beaucoup plus à montrer les avantages divers du culte des reliques : développement de la foi qui retrouve l'âme sainte et prédestinée dans un fragment de son corps, exemples de charité, de zèle des âmes, de patience héroïque que nous donnent ces souvenirs d'une vie sainte : *Horum influentes conversationem imitami fidei, dilectionem*; motif d'espérance en la résurrection glorieuse, *cujus in eorum cineribus pignora veneramur*. (Collecte.)

Voici, pour conclure, une bonne définition des saintes reliques par Franzelin : « C'est à peu près de la même manière que des images qu'on doit parler des reliques et autres objets sacrés à honorer en relation avec Dieu, le Christ rédempteur et les saints, si ce n'est que la relation ici ne consiste pas en une pure représentation, mais dans une spéciale conjonction (réelle), soit dans le passé, soit dans le présent, soit dans l'avenir, entre ces reliques et la personne qui est l'objet absolu d'adoration ou de culte. » Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. xlv, p. 459.

4^e Droit canonique concernant les reliques. — 1. *Définition*. — Au sens large, les reliques sont tous les objets ayant eu quelque relation avec le saint : vêtements, objets familiaux, cercueil...; au sens strict « les reliques sont le corps ou les parties du corps ». Parmi ces reliques, l'Église nomme « reliques insignes » : le corps, la tête, le bras, l'avant-bras, le cou, la langue, la main, la jambe (mais pas le tibia, S. C. Rit., 1234, ad 2^{um}) ou la partie du corps dans laquelle le saint a souffert le martyre pourvu qu'elle soit entière et pas petite. Can. 1281, § 2; S. C. Rit., 1333 ad 14^{um}; 1334 ad 3^{um}.

2. *Authenticité*. — Même dans les églises exemptes, on ne peut proposer au culte public des fidèles que des reliques dont l'attribution authentique est reconnue par un document écrit, officiel, d'un cardinal, ou bien de l'Ordinaire du lieu. Can. 1283. Le pouvoir de délivrer des « authentiques » appartient à l'Ordinaire du lieu, revêtu ou non du caractère épiscopal, can. 198, § 1 et 2; les vicaires généraux ne peuvent sans délégation spéciale certifier l'authenticité des reliques, can. 1283, § 2, ni non plus un évêque qui ne serait pas « Ordinaire », car le terme « Ordinaire du lieu » est strict. Par contre, cette faculté peut être attribuée par indult apostolique à n'importe quel « ecclésiastique ».

Cette mesure sévère a été prise pour éviter d'honorer des reliques douteuses ou superstitieuses. La piété des fidèles n'a rien à perdre à l'amour de la vérité, ni au progrès des sciences historiques. Les Ordinaires doivent donc prudemment retirer les reliques quand ils sont certains de leur non-authenticité, can. 1284; plusieurs fausses reliques ont été retirées à Rome même. et une des sources du canon 1284 est une décision de la S. Congrégation des Rites de 1697 qui interdit l'exposition de reliques de Melchisédech et de la « Pierre où N. S. s'est assis pour composer l'Oraison Dominicale », S. C. Rit., 1977. L'exposition publique d'une fausse relique, connue pour fausse, *scilicet*, ferait encourir *ipso facto* l'excommunication réservée à l'Ordinaire du lieu. Can. 2326.

Par contre l'Église attache une grande importance à la tradition : une relique qui est l'objet d'un culte ancien jouit d'une présomption de droit et il faut des arguments certains pour en nier l'authenticité. can. 1285, § 2, d'autant que le culte rendu, la dévotion exercée envers le saint, les faveurs spirituelles peut-être obtenues, ont pu conférer un certain caractère

sacré en dehors de toute question d'authenticité (Vermeersch). Si le certificat d'authenticité d'une relique a disparu, dans des troubles civils ou pour toute autre cause, il faut avant d'honorer cette relique d'un culte public une permission de l'Ordinaire du lieu (et pas seulement du vicaire général), can. 1285, § 1, qui délivre un nouveau certificat après une enquête sérieuse sur les vicissitudes subies.

Enfin les Ordinaires ne doivent pas permettre, surtout dans la prédication ou dans les livres de caractère édifiant et pieux, de traiter irrévérencieusement de l'authenticité des reliques, ou de la nier sur de pures conjectures, sur des arguments simplement probables ou des préjugés. Can. 1286. L'Église veut éviter le scandale des faibles et s'opposer aux irrévérences et aux moqueries. Mais, dans les publications de caractère scientifique, elle reconnaît et encourage l'intervention prudente de la saine critique historique.

3. *Aliénation et garde des reliques.* Les reliques non insignes peuvent être gardées même dans les maisons privées ou être portées par les fidèles, pourvu qu'on leur rende les honneurs convenables. Can. 1282, § 2. Les reliques insignes sont l'objet d'une réglementation plus sévère : on ne peut les conserver dans une demeure, privée ou même dans un oratoire privé, can. 1188, § 2, 3°, sans une autorisation expresse de l'Ordinaire du lieu. Can. 1282, § 1. On ne peut les aliéner valablement, ni les transporter à titre perpétuel dans une autre église sans une permission du Saint-Siège. [Les reliques qui jouiraient d'une grande vénération auprès des fidèles de quelque lieu sont en ce point assimilées aux reliques insignes. Can. 1281, § 1.]

La vente de toute relique est interdite, can. 1289, § 1, et il peut même y avoir simonie. Can. 727-730. Aussi les Ordinaires et en général ceux qui ont charge d'âmes doivent éviter qu'à l'occasion d'héritage, de vente de biens... des reliques, et surtout des reliques de la vraie croix, ne soient vendues ou ne tombent aux mains de personnes non-catholiques. La vente de vraies reliques, la fabrication et la distribution de fausses reliques est punie *ipso facto* de l'excommunication réservée à l'Ordinaire. Can. 2326. Les reliquaires peuvent être vendus pour leur valeur intrinsèque ou comme objets d'art, après qu'on en a retiré les reliques ; mais il faut éviter de les vendre à des non-catholiques ou de les faire servir à des usages profanes.

4. *Culte liturgique.* — Ce culte est lié à l'office liturgique et à la messe en l'honneur du saint dont on possède des reliques. La présence de reliques insignes d'un saint comporte le *Credo* aux messes festives de ce saint. Sauf indult, les reliques des *bienheureux* ne peuvent être exposées ni portées en procession, que dans les églises où le Saint-Siège leur a concédé un office et une messe propres. Can. 1287, § 3. Aucun reliquaire, même de la vraie croix, ne peut ni être placé dans le tabernacle, ni servir de socle à un tabernacle, ni être exposé immédiatement devant la porte du tabernacle, ni être exposé au temps où le Saint Sacrement est exposé. Il faut exposer les reliques dans des reliquaires clos et scellés par le prélat qui délivre l'authentique : pour l'exposition des reliques, il faut allumer deux cierges. S. C. Rit., 2067, ad 9^{um}, 3029-3204. On porte les reliques en procession, sans dais, la tête découverte, mais le clergé reste couvert. On n'est pas obligé de donner la bénédiction, avec les reliques, mais si on le fait, tous s'agenouillent.

Le cérémonial des évêques indique que l'on peut convenablement disposer des reliquaires sur la table de l'autel, soit au pied de la croix, soit de part et d'autre en les alternant avec les chandeliers : il parle de *tabernacula*, terme qui peut s'appliquer à des monstrances ou à des coffrets de dimensions modestes. Les grandes châsses ne sont pas employées sur l'autel,

mais sur des retables ou en d'autres places honorables.

Les reliques de la vraie croix sont honorées de manière spéciale parce qu'elles ont droit, d'une manière relative, au culte de latrie dû à N.-S. Jésus-Christ. Can. 1255, § 2 et 1256. On ne peut les conserver, ni les exposer que dans des reliquaires spéciaux, can. 1287, § 2, et jamais réunies aux reliques des saints. La relique exposée est saluée d'une génuflexion et, si on célèbre la messe devant cette relique, on observe les rubriques de la messe célébrée devant le Saint Sacrement renfermé dans le tabernacle. S. C. Rit., 2722. On peut les porter en procession sous le dais, avec encensements ; tous ont la tête découverte et, après la procession, on doit bénir l'assemblée avec la relique. Le célébrant encense la relique étant debout, mais fait une génuflexion avant et après. S. C. Rit., 2324. On peut faire baisser la relique aux fidèles, même le Vendredi saint. S. C. Rit., 4350. Les reliques de la vraie croix, placées dans la croix pectorale d'un évêque reviennent, à sa mort, à son église cathédrale qui les transmettra à son successeur. Can. 1288.

5. *Reliques dans les autels.* — Enfin, une marque du culte de l'Église pour les reliques des saints est la nécessité de leur emploi pour la consécration des autels soit fixes, soit portatifs. Le prélat consacrateur doit placer des reliques de saints dans une cavité creusée dans la pierre, can. 1200, § 2 : pour la validité, il faut des reliques certaines de plusieurs saints, ou au moins d'un martyr. Le sépulcre qui contient les reliques doit être fermé d'une pierre cimentée que le prélat scelle habituellement de son sceau. Can. 1198, § 4. Si les reliques sont ôtées ou le couvercle enlevé, l'autel perd sa consécration.

Ami du clergé, 1900, p. 913 sq. ; Cabrol-Leclercq, *Monumenta Ecclesie liturgica*, Paris, 1902, n. 3800 à 4090 ; Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, aux mots *Al Sanctos*, t. 1, col. 488 sq. ; *Martyrs*, t. x, col. 2450 sq. ; H. Delchaye, S. J., *Origines du culte des martyrs ; Légendes hagiographiques et Analecta bollandianna*, t. xxx sq. ; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1^{re} edit. ; *Liber Pontificalis*, introduction p. cvi et notes ; A. Dufourcq, art. *Anniversaires*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 1, p. 405 ; Grisar, *Rome et les Papes*, t. II, p. 184 sq. ; De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, Rome, 1880, et *Bulletin d'archéologie chrétienne* ; Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3 vol., Paris ; Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliu*, t. II et V ; Vacandard, *Études de théologie positive*, t. II, *Culte des reliques des saints* ; Walz, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie*, Fribourg-en-Br., 1927.

P. SÉJOURNÉ.

RELLIO François, frère mineur de la régulière observance du xvii^e siècle. Originaire de Cavan, en Irlande, il appartient à la province de Burgos en Castille. Il est l'auteur d'un *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris subtilis*, Pompeiopolis, 1651, en 2 vol. in-4^o.

J. H. Sharalea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1908, t. 1, p. 298 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e ed., t. III, col. 965.

A. TEETAERT.

REMI D'AUXERRE appartient à la dernière partie de ce ix^e siècle, qui fut à tant de points de vue un siècle de renaissance et qui produisit dans l'ordre théologique des œuvres dignes d'être étudiées. Moine à Saint-Germain d'Auxerre, il fut le disciple de Heiric et par delà ce maître fameux, il se rattache à Loup de Ferrières et à Jean Scot. Il succéda à Heiric comme écolâtre d'Auxerre et il eut à cœur d'y maintenir la tradition créée par le maître. En 893, il fut appelé avec Hucbald, son ancien condisciple et ami, à enseigner à Reims. Pendant les dernières années de sa vie il enseigna à Paris, où il eut pour élève Odon, qui devait être le second abbé de Cluny. Il mourut vers 908.

Son activité de professeur et d'écrivain fut grande, aussi bien dans l'ordre de la théologie que dans le domaine plus profane de la philosophie et de la grammaire. Toutefois l'étude de son œuvre présente une difficulté particulière du fait que dans l'ensemble du rayonnement de cette école auxerroise, qui fut à cette époque fort brillante, on a de la peine à discerner ce qui lui revient à lui personnellement. Ces Auxerrois se copiaient les uns les autres, semblant avoir mis charitablement en commun toute leur fortune intellectuelle. D'autre part, beaucoup de leurs travaux étant des gloses inter ou intra-linéaires d'auteurs étudiés en classe, nous sont parvenus en manuscrits anonymes, un grand nombre d'ailleurs encore inédits. Il n'existe pas d'édition complète des œuvres de Remi : Migne en a publié quelques-unes au t. cxxxi de la *P. L.* Nous devons nous tenir dans cette notice à ce qui paraît certain.

Son œuvre théologique comprend d'importants commentaires sur la Genèse et sur les Psaumes. D'autres commentaires lui sont attribués mais on ne peut dire avec certitude s'ils sont de lui, d'Haimon ou de quelque autre Auxerrois. A la suite, *P. L.*, t. cxxxi, col. 843 sq., Migne donne un *Tractatus de dedicatione Ecclesie*, d'après Martène, et quelques homélies sur des textes de saint Matthieu. Pour l'*Expositio missæ*, il renvoie aux œuvres d'Alcuin parmi lesquelles elle se trouva en effet confondue de bonne heure. Elle constitue le chapitre xl d'un *De divinis officiis*, *P. L.*, t. ci, col. 1246, attribué à Alcuin et qui en réalité est une compilation de morceaux divers. Cf. dom Wilmart, art. *Expositio Missæ* dans *Dictionn. d'archéol.*, t. v, col. 1026, et P. Moncelle, art. *Alcuin*, dans *Dictionn. d'histoire*, t. ii, col. 38.

A ces œuvres théologiques il faut joindre un commentaire des *Opuscula sacra* de Boèce. Cf. dom Capuyens, *Le plus ancien commentaire des Opuscula sacra* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, juillet 1931. On trouvera, dans le même article, de très utiles indications concernant les leçons de Remi sur diverses parties du *Trivium* et du *Quadrivium*, spécialement la grammaire et la dialectique. Il se présente comme un disciple de Jean Scot mais beaucoup moins hardi que son maître et toujours soucieux de l'orthodoxie. Ses gloses sur Boèce, sur Martianus Capella, sur Donat, etc. constituent un chaînon important de la transmission de la culture antique jusqu'au Moyen Âge.

Dom Cappuyens, *op. cit.*, nombreuses références aux parties publiées des œuvres de Remi; du même, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933; Laistner, *Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900*, p. 212; Manitius, *Geschichte der latein. Liter. des M. A.*, t. i, 1911, p. 504-519 (étudie surtout l'œuvre grammaticale de Remi); du même, une notice dans *Neues Archiv*, t. xlix, 1932, p. 172-183; Silk, *Sæculi noni in Boetii consolationum philosophiarum commentarius*, Rome, American Academy, 1935.

H. PELTIER.

REMI DE' GIROLAMI (1235-1319), théologien et philosophe dominicain. Né à Florence, il appartenait à la noble famille Chiaro de' Girolami : d'où les deux noms de *Clari* ou de *Hieronymi* sous lesquels il fut jadis parfois désigné. Il fit ses études à Paris, où il suivit les leçons de saint Thomas, dont il devait rester le disciple fidèle. Toute sa carrière s'écoula dans sa patrie, au couvent de Santa Maria Novella, dont il devint deux fois prieur (1294-1313), mais où il se distingua surtout dans l'enseignement et eut l'honneur de compter le jeune Dante parmi ses élèves, non sans prendre part, à l'occasion, par la parole et la plume à la vie de la cité. Ses œuvres furent considérables autant que variées, mais sont restées inédites. La bibliothèque de Florence conserve aujourd'hui les

manuscrits du couvent de Santa Maria Novella qui en contenaient, au moins en majeure partie, la collection.

Outre des poésies religieuses, en langue soit latine soit italienne, on y trouve trois longues séries de sermons, où brillent également l'éloquence et la piété. Il subsiste encore de lui des *Postillæ super Cantica canticorum*, où l'on relève cette déclaration qui indique son tempérament : *Majus enim dampnum pati videtur moderna Ecclesia ex sollicitudine et cura temporalium quam passa fuerit Ecclesia primitiva ex persecutione impia tyrannorum*.

Des *questiones* par lui consacrées à divers sujets de métaphysique et de théologie il existe, composée, croit-on, par ses propres soins, une *Quædam extractio ordinata per alphabetum*. Elle se complète par plusieurs dissertations spéciales, dont un *Tractatus de modis rerum* et deux *Quodlibeta* comprenant une trentaine d'articles. Sa *Determinatio de uno esse in Christo* a été publiée par M. Grabmann, dans *Miscellanea Thomista*, Barcelone, 1925, p. 257-277. Le système thomiste y est partout suivi et, au besoin, défendu.

Plusieurs de ses ouvrages portent sur des points de doctrine morale ou sociale. Ainsi deux opuscules *De misericordia* et *De justitia*; un plus étendu *De contrarietate peccati* et un autre *De peccato usuræ*, avec un supplément sur les *mercationes ad terminum*; un vaste commentaire du décalogue intitulé *De via paradisi*. Quelques-uns touchaient à des questions politiques d'actualité : notamment son *De bono pacis* et, plus encore, son *De bono communi*, où il soutient jusqu'au paradoxe la prépondérance de la collectivité, civile ou ecclésiastique, sur l'individu.

Sen traité le plus curieux est le *Contra falsos Ecclesiæ professores*, Cod. 940 C 4, fol. 154-196, synthèse apologétique originale, voire même parfois bizarre, où l'auteur s'efforce de retrouver allégoriquement dans l'Église, en 99 chapitres, les caractères éminents de toutes les sciences et arts humains. Au passage, il y expose abondamment, avec de larges appels à la philosophie d'Aristote, sa conception des rapports entre l'Église et l'État. En démontrant combien l'Église est *magna auctoritate*, c. 6 sq., Remi soutient, c. 18, *quod auctoritas papæ excedat omnes hujus mundi auctoritates*. Principe dont il précise ensuite la portée : comme celle de l'Église, la juridiction du pape en matière temporelle ne doit pas s'entendre *principaliter et directe*, c. 19 sq., mais bien *indirecte et in communi*, c. 37, c'est-à-dire, explique-t-il en cours de route, seulement *ratione delicti vel defectus judicis principalis*. L'auteur va plus loin quand il s'agit de l'empereur. Tant que celui-ci est en fonction, dès là que les deux pouvoirs sont distincts et viennent chacun de Dieu, le pape ne peut étendre sur lui son autorité si ce n'est *indirecte quodammodo et mediate*. Il en est autrement lorsque le souverain fait défaut. Ce qui peut arriver, non seulement par la mort, mais *per justitiæ subtractionem vel dilationem, per causæ ambiguitatem vel difficultatem, propter connexitatem ad causam ecclesiasticam, propter suspicionem judicis*, sans oublier la coutume et les privilèges consacrés par le droit. Dans tous ces cas, et il est aisé de voir qu'ils sont aussi souples que multiples, le pouvoir spirituel peut intervenir *directe* pour suppléer d'office le temporel.

Malgré cette immense extension donnée à la puissance pontificale, Remi de' Girolami se tient plutôt sur la ligne modérée de son maître saint Thomas, sans aller, au total, jusqu'aux thèses extrêmes qui caractérisent la théorie du pouvoir direct.

Notice dans Quétif-Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, Paris, t. i, col. 1719. D'autres plus modernes sont relevées dans U. Chevalier, *Repertoire*, col. 3927, mais qui ne sont pas davantage au point. Seules méritent de compter les études faites sur les sources : V. Finsechi, *Vita di Fra*

Remigio Girolami, dans *Memorie storiche*, Florence, 1780, p. 157-237; B. Hauréau, *Remi de Florence*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXVI, Paris, 1873, p. 556-558; G. Salvadori et V. Federici, *I sermoni d'occasione, le sermonette e i sermoni di famiglia Girolami Fiorentino*, dans *Scritti sacri di religiosi dedicati a Ernesto Monaci*, Rome, 1912; J. Tassinari, deux articles dans *Rosario. Memorie dominiere*, Florence, 1913, p. 430-447, et 1915, p. 25-33; résumé dans *S. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1924, p. 139-145, ou une monographie par A. Maganelli est annoncée comme en préparation; M. Grabmann, *Fra Remigio de' Girolami, O.P.*, *riscepolo di S. Tomaso d'Aquino e maestro d' Dante*, dans *Scuola cattolica*, t. LIII, 1925, p. 267-281, et 347-368, avec en appendice les titres des chapitres pour les traités suivants : *Opuscula de modis rerum*, *Contra pestiferos esse pour falsos Ecclesiarum professores*; mémoire de même titre, avec ce sous-titre : *Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante*, dans *Deutsches Dante-Jahrbuch*, t. IX, 1925, p. 1-35; résumé dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, Munich, 1926, p. 361-369. — Études spéciales de sa doctrine politique : M. Grabmann, *Remigio de' Girolami von Florenz*, dans *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die M. A. Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 18-33; R. Ertter, *Die soziale Leitidee im « Tractatus de bono commercio » des Fr. Remigius von Florenz*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 79-92. — Étude de sa théologie de la foi : M. Grabmann, *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, 1936, p. 530-541.

J. RIVIÈRE.

REMI DE LYON. — Remi succéda à Amolon sur le siège archiepiscopal de Lyon, très probablement en 854. Il prit une part importante à la querelle prédestinatoire : toutefois les ouvrages qui lui étaient jadis attribués doivent selon toute vraisemblance être restitués à Florus. Cf. dom Wilmart, *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IX^e siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. XLH, 1930, p. 149-162; et dom Cappuyssin : *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 117. Il faudrait rectifier dans ce sens les indications de Migne au t. cxxi, et de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV. C'est sous sa direction que se tint le concile de Valence, en 855; il intervint activement aux conciles de Langres et de Savonnières en 859, de Thuzey en 860, qui mit fin à la querelle sans résoudre le problème. Remi n'a aucune sympathie pour la personne de Gottschalk, mais il estime qu'Hincmar s'est montré à son égard d'une excessive sévérité, et que, du point de vue doctrinal, qui dépasse de beaucoup la personne du moine rebelle, l'archevêque de Reims est infidèle à la pensée de saint Augustin sur la « double prédestination », des justes, au salut, des impies, non pas à leur péché, mais à la peine qu'ils méritent par leurs péchés.

Voir l'art. PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2916, 2922, 2926, 2929.

H. PELTIER.

REMI DE REIMS (SAINT), évêque de cette ville de 459 à 533 environ. Saint Remi tient une très grande place dans l'histoire de l'Église de France à cause du rôle qu'il a joué dans la conversion de Clovis, mais il ne compte pour ainsi dire pas dans l'histoire de la pensée chrétienne et de la théologie. On ne s'attendra donc pas à trouver ici une notice développée à son sujet. Nous possédons deux rédactions de la vie de saint Remi, l'une fort courte, attribuée à tort à Fortunat, *Mon. Germ. hist., Auct. antig.*, t. IV b, p. 64; l'autre beaucoup plus étendue, qui est l'œuvre d'Hincmar de Reims et dans laquelle les éléments légendaires tiennent une place des plus importantes, *Mon. Germ. hist., Script. merov.*, t. III, p. 210 (P. L., t. CXXV, col. 1129-1188). Flodoard dans son *Historia Eccl. Rhemensis*, I, 10, P. L., t. CXXXV, col. 43 sq., reproduit assez brièvement les récits qui circulaient de son temps.

Saint Remi naquit vers 437 à Laon d'une famille distinguée. A l'âge de vingt-deux ans, il fut élevé sur

le siège épiscopal de Reims, en remplacement de Bennagius. Il exerça ses fonctions, au dire de saint Grégoire de Tours, *De gloria conf.*, 78, pendant soixante-dix ans ou davantage et il mourut vers 533, laissant après lui un très grand souvenir. Nous avons pourtant assez peu de détails précis sur son épiscopat. Vers 474, saint Sidoine Apollinaire lui adressa une lettre, *Epist.*, IX, 7, dans laquelle il parle avec beaucoup d'éloges de ses *declamationum volumina*; aucune trace ne nous est restée de ces morceaux de rhétorique ou de ces sermons et les quatre lettres que nous avons de lui sont assez quelconques du point de vue littéraire.

De ces lettres, deux sont adressées à Clovis. La première est assez souvent datée de 481, date à laquelle Clovis devint roi des Francs à Tournai. Si cette date est exacte, la lettre exprime assez bien les sentiments qui pouvaient animer un évêque déjà avancé en âge et en expérience en présence d'un très jeune roi dont on cherchait à gagner la confiance. Il s'y trouve un curieux mélange de familiarité et de respect qui ne laisse pas d'être assez touchant. Pourtant, il n'est pas exclu que la lettre soit plus tardive. Cf. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 4^e éd., Leipzig, 1904, t. I, p. 595 sq.; M.-M. Gorce, *Clovis*, Paris, 1935, p. 49 sq. La seconde est postérieure à la mort d'Alboflède, sœur de Clovis : elle exprime de pieuses condoléances pour le départ de la princesse qui est sans doute admise auprès de Dieu, mais aussi des encouragements au prince qui ne doit pas perdre de vue les hauts devoirs de sa charge royale.

On connaît par saint Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, II, 27, l'épisode célèbre du vase de Soissons : l'historien n'indique pas le nom de l'évêque qui aurait été mêlé à l'aventure; mais Pseudo-Frédégaire, III, 16, rattache cette histoire à saint Remi de Reims, et la chose, sans être certaine, garde une assez haute vraisemblance. Par contre, on peut tenir pour assuré que saint Remi baptisa à Reims le roi Clovis le 25 décembre d'une année qui doit être 498 ou 499. Les tentatives faites pour rattacher le baptême de Clovis au sanctuaire de Saint-Martin de Tours se heurtent à des témoignages formels qu'on n'a pas le droit de rejeter. Voir en dernier lieu l'étude très détaillée de L. Levilain, *La conversion et le baptême de Clovis*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXI, 1935, p. 161-192. On peut croire que le rôle joué auprès du roi en cette circonstance par l'évêque de Reims fortifia son autorité et qu'il devint le conseiller ecclésiastique le plus écouté du monarque franc.

Des deux dernières lettres de saint Remi, l'une datée de 512 est adressée à trois évêques gaulois, Héraclius, Léon et Théodose, qui avaient blâmé leur collègue de Reims de sa sévérité à l'égard d'un prêtre coupable, Claudius, l'autre a pour destinataire l'évêque Falcon de Tongres-Maestricht, qui avait inauguré son épiscopat en s'annexant la paroisse de Mouzon. Cette lettre est sans doute de peu postérieure à la mort de Clovis (511) : à ce moment, Tongres était échue à Clotaire et Reims à Thierry; de là peut-être le conflit. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. III, Paris, 1915, p. 189.

En dehors des quatre lettres dont nous avons parlé, nous connaissons par Hincmar trois vers que saint Remi aurait composés pour les faire graver sur un calice. Ce calice dut être vendu au temps même d'Hincmar, afin de racheter des captifs à la suite d'une invasion normande. Les vers de saint Remi sont un témoignage de sa foi à la présence réelle :

Haurat hinc populus vitam de sanguine sacro
Infecto aeternis quem fudit vulnere Christus
Remans reddidit Domino sui vota sacerdos.

Il faut enfin ajouter que le testament de saint Remi

nous a été conservé en deux versions différentes. La plus longue, citée par Flodoard, t. I, p. 19, est sûrement interpolée; la seconde, donnée par Hincmar, peut être authentique dans l'ensemble, bien que le texte tel qu'Hincmar le transcrit ait été altéré en plus d'un endroit. Cependant B. Krusch, dans un article du *Neues Archiv*, t. XX, 1895, p. 538 sq., combat même l'authenticité de la recension brève. Ce testament n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la propriété ecclésiastique aux temps mérovingiens. Il n'ajoute pas grand-chose à notre connaissance de la physionomie spirituelle de saint Remi.

Au temps d'Hincmar, on croyait connaître une lettre du pape Hormisdas à saint Remi, lettre par laquelle le pape instituait l'évêque de Reims son vicaire pour la Gaule. Jaffe, n. 860. Cette lettre, destinée à favoriser les prétentions de l'Église rémoise n'a pas de valeur historique; ce n'est pas au moment où saint Césaire d'Aries venait de voir reconnues, dans une certaine mesure, les prérogatives de son siège, que l'évêque de Reims aurait pu obtenir pour lui-même un privilège encore plus étendu.

Saint Remi mourut en 533, laissant une très grande mémoire. Sa fête est marquée au 1^{er} octobre dans le martyrologe hiéronymien : elle n'a pas cessé d'être célébrée à Reims et dans l'Église de France.

Acta sanctorum, octobre t. I, Paris, 1866, p. 88-196. Les lettres et le testament de saint Remi figurent p. L., t. LXXV, col. 963-975; une nouvelle édition des lettres a été donnée par W. Gundlach, dans *Mon. germ. hist., Epist.*, t. III, p. 112-116.

G. BARDY.

RENAUDOT Eusèbe (1648-1720), né à Paris, le 22 juillet 1648, était fils du médecin Eusèbe Renaudot et petit-fils de Théophraste Renaudot, fondateur de *La Gazette de France*; il fit ses études à Saumur et entra d'abord à la congrégation de l'Oratoire; il étudia les Pères et les langues orientales et fut professeur à Juilly; mais il quitta bientôt l'Oratoire et revint dans sa famille. Tout en s'occupant avec son père de la *Gazette de France*, il poursuivit ses études sur les langues orientales. Grand ami de Bossuet, qu'il encouragea à combattre Richard Simon, il fut en relation étroite avec Boileau, Racine, La Bruyère et entra à l'Académie française en 1689 et à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres en 1691. Ami des bénédictins, des théologiens de Port-Royal, il fut le conclaviste du cardinal de Noailles, en 1700. Après l'élection de Clément XI, qui l'exhorta vivement à poursuivre ses études, il resta à Rome jusqu'en septembre 1701. Il revint à Paris, où il mourut, le 1^{er} septembre 1720, laissant aux bénédictins de Saint-Germain-des-Prés, tous ses ouvrages imprimés et manuscrits. Renaudot fut un ardent partisan du gallicanisme, un ami des jansénistes, en particulier d'Arnauld et de Nicole, et plus tard du cardinal de Noailles et de Quesnel.

Eusèbe Renaudot fut un travailleur extraordinaire : sorti de l'Oratoire, le 1^{er} avril 1672, épuisé de fatigues et âgé seulement de vingt-cinq ans, il collabora à *La perpétuité de la foi*, qu'Arnauld et Nicole avaient publiée en 1663. Le pasteur Claude avait répliqué par la *Réponse aux deux traités intitulés : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1665, in-8°. Pour réfuter l'ouvrage du ministre Claude, Arnauld et Nicole firent appel à Renaudot, qui leur fournit la traduction de plusieurs documents orientaux; Arnauld, dans la préface du t. III, fit un grand éloge de la traduction et du traducteur. Le grand ouvrage fut terminé par Renaudot en 1713 : c'est un recueil précieux de théologie positive sur les sacrements et, en particulier, sur l'eucharistie. Parmi les écrits de Renaudot, il faut citer aussi le *Jugement du public et particulièrement de M. Renaudot sur le Dic-*

tionnaire critique de M. Bayle, in-4°, Rotterdam, 1697, publié par Jurieu, et auquel Bayle répondit par des *Réflexions sur un imprimé qui a pour titre : Jugement du public*; Jurieu, réfuta l'écrit de Bayle dans une *Lettre*.

Défense de la Perpétuité de la foi contre les calomnies et les faussetés du livre intitulé : Monuments authentiques de la religion des Grecs, Paris, 1708, in-8°, dirigé contre Bayle et contre Aymon, prêtre dauphinois qui apostasia en Hollande (*Journal des savants* du 31 mai 1709, p. 220-229). Renaudot publia, peu après, une partie des pièces justificatives de ce travail sous le titre : *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani Homeliæ de sacramento eucharistiæ, Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi, et aliorum de eodem argumento opuscula, græce et latine, seu appendix ad acta quæ circa Græcorum de transsubstantiatione fidem relata sunt in opere de Perpetuitate fidei*, Paris, 1709, in-4° (*Journal des savants* du 6 janvier 1710, p. 3-11). En 1711, Renaudot publia le t. IV de la *Perpétuité de la foi*, pour donner des suppléments à l'œuvre d'Arnauld et de Nicole, et en 1713, le t. V sur les sacrements. Cet écrit termine l'œuvre apologétique entreprise par Arnauld. La meilleure édition est celle de 1781-1782.

Renaudot continua ses travaux par *Historia patriarcharum Alexandrinorum, jacobitarum a D. Marco usque ad finem sæculi XIII, cum catalogo sequentium patriarcharum et collectaneis historicis ad ultima tempora spectantibus*, Paris, 1713, in-4°. — *Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le IX^e siècle*, traduits de l'arabe, avec des remarques sur les principaux endroits de ces relations, Paris, 1718, in-8°. Le P. Premare, jésuite, dans les *Lettres édifiantes* de 1724, t. XXI, p. 448-482, releva plusieurs erreurs dans ces *Relations*. Sur tous ces écrits, voir Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, p. 124-145.

Mais l'œuvre capitale de Renaudot est son œuvre liturgique, qu'on trouve dans l'écrit intitulé *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715-1716, 2 vol. in-4°. Ce travail fut attaqué dans le *Journal littéraire de La Haye* de 1717, t. IX, p. 217-240, par une *Lettre envoyée de Cologne*, datée du 27 janvier 1717 et sans signature : elle était intitulée *Défense de la mémoire de M. Ludolf*. Renaudot répliqua par une *Défense de l'histoire des patriarches d'Alexandrie et de la Collection des liturgies orientales*, Paris, 1717, in-12. *L'Europe savante*, t. X, p. 231-280, et t. XI, p. 28-69, attaqua les affirmations de Renaudot sur la liturgie éthiopienne; de même, le savant Assemani dans sa *Bibliothèque orientale*, mais seulement sur quelques points de détail; cf. Villien, *ibid.*, p. 182-256. Renaudot avait aussi rédigé un assez grand nombre de monographies sur les rites orientaux, touchant les sacrements; quelques-unes ont été publiées par Henri Denzinger, professeur à l'université de Wurtzbourg : *Ritus orientalium, copiorum, syrorum, armenorum in administrandis sacramentis ex Assemani et Renaudotio*, 2 vol. in-12, Wurtzbourg, 1863-1864. De nombreuses dissertations théologiques, restées manuscrites, se trouvent à la Bibliothèque nationale, *nouv. acquisitions*, n. 7456-7500 (voir *Inventaire sommaire des manuscrits de Renaudot*, par H. Omont, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1890, p. 270-297). Renaudot avait de très nombreux correspondants et la plupart de ses lettres sont restées inédites, en particulier à la Bibliothèque nationale plusieurs ont été publiées dans la *Correspondance de Lossuel*, édit. Urbain et Levesque, et l'abbé Fr. Albert Duflo a édité trois volumes de correspondance avec le cardinal Fr. Marie de Mélicis, Paris, 1915-1926, in-8°.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 410-412; Hoëter, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 997-999; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, p. 129-131; Gros de Boze, *Notice sur Renaudot*, dans l'*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, t. V, p. 384 sq.; *Journal littéraire*

de La Haye, t. ix, x, et xi; *L'Europe savante*, t. vi, x et xi; *Journal des savants*, années 1689, 1709 à 1719; *Le Mercure de France*, janvier 1731; Gervau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et capresseurs de la vérité pendant le XVIII^e siècle*, 1^e part., 1760, p. 59-61; Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, s. l., in-12, p. 140-154; Barral, *Dictionnaire littéraire et critique*, t. iv, p. 91-94; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique*, t. iii, p. 283-284; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. v, p. 372-374; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xii, p. 25-29; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 974-977; *Kirchenlexikon*, t. x, col. 1054-1055; A. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot, Essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique*, Paris, 1904, in-12.

J. CARREYRE.

RENÉ DE COLOGNE, frère mineur capucin de l'ancienne province rhénane. Entré dans l'ordre le 16 février 1687, il s'y distingua comme prédicateur et polémiste. Envoyé en Bohême avec le comte de Globen vers 1724 pour y prêcher la parole de Dieu, il mourut le 18 mars 1730 dans le château du comte. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le principal est sans conteste : *Refutatio Jubilæi lutherani, ubi lutherana dogmata ut nova ideoque a Christi et Ecclesiæ doctrina aberrantia demonstrantur*, Rastadt, 1717. Il éditait aussi en langue allemande, du moins d'après Bernard de Bologne : *Nemus spirituale*, Mayence, 1715; *Liber precum pro plebe rustica*, *ibid.*, 1715; *Historia de locis ob prodigia insignioribus B. Virginis*, *ibid.*, 1716. Chargé par ses supérieurs de publier les écrits et extraits laissés par le célèbre capucin Martin de Cochem (* 1712), le P. René compléta et éditait, à Dillingen, en 1715, le l. IV de l'ouvrage du P. Martin : *Das auserlesene History-Buch*. Il est l'auteur enfin de *Marianischer Gnaden-Flusz, abgetheilt in 31 geistliche Bächlein Gott und Mariam, die Himmels-Königin, nach dem Exempel der Heiligen, täglich zu verehren*, qui eut plusieurs éditions, dont la 2^e à Mayence, en 1752, in-16, 144 p.; puis en 1768, in-16, x-226 p.; la 11^e, *ibid.*, 1775, in-16, x-228 p.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinarum*, Venise, 1757, p. 222-223; Hierothee de Coblentz, *Provincia Rhénana fr. min. capucinarum a fundationis sue primordiis usque ad an. 1750 in quinque libris fidelis narratione pulgata*, Heidelberg, 1750, p. 116 et 121; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. iv, col. 1038; A. Jacobs, *Die Rheinischen Kapuziner (1611-1745). Ein Beitrag zur Gesch. d. kothol. Reform. aus Reformationsgesch. Studien u. Texte*, fasc. 62 Münster-en-W., 1933, p. 71, n. 97; le même, *Totenbuch der Rheinisch-Westfälischen sowie der früheren Rheinischen und Kölnischen Kapuzinerprovinz*, L'Amberg, 1933, p. 82; J. Chr. Schulte, *P. Martin von Cochem (1654-1712). Sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-B., 1910, p. 90 et 119.

A. TEETAERT.

RENÉ DE MODÈNE, frère mineur capucin de la province de Bologne, qui se convertit du judaïsme au catholicisme. A son baptême, où il eut pour parrain César d'Este, duc de Modène et de Reggio, il prit le nom de ce duc, César, en y ajoutant celui de François. Le P. René fut-il rabbin avant sa conversion, comme le soutiennent François de Modène, dans ses *Annali dei cappuccini della provincia di Lombardia*, t. i, an. 1533-1634, édités par le P. Cyrille Mussini de Bagno, *Memorie storiche sui cappuccini Emiliani (1525-1629)*, 2^e éd., t. i, Parme, 1912, p. 145-151, et le P. Maxime Bertani de Valence, dans ses *Annali dell'ordine de'frati minori cappuccini*, t. iii, 3^e part., Milan, 1714, p. 39? Aucun document absolument précis, écrit le P. Édouard d'Alençon, ne vient confirmer la narration de nos chroniqueurs, mais tout ce que l'on sait de certain sur le P. René est plus que suffisant pour en tirer une conclusion affirmative. Voir *Études franciscaines*, t. xxix, 1913, p. 132-134. Après sa conversion, César-François se retira dans la maison d'un chevalier de la famille Carandini de Modène et là

il écrivit en latin un ouvrage *Contra Judæos*. Peu après, reçu chez les capucins, il fit profession au couvent de Ravenne en 1612. Ordonné prêtre, comme il possédait une instruction talmudique plus que commune, il fut chargé d'enseigner l'hébreu et des religieux des provinces voisines venaient suivre ses leçons. Plusieurs années après sa conversion, sur la demande du duc de Modène, il fut chargé par le tribunal de l'Inquisition de Modène de reviser les livres dont se servaient les Israélites du duché. Il faut toutefois restreindre l'office de censeur, exercé par le P. René, aux seuls États du duc de Modène, et c'est une exagération du P. Maxime de Valence, *op. cit.*, p. 40, et récemment encore d'A. Mercati, *Notiziola su P. Renato da Modena*, dans *Bollettino francescano storico-bibliografico*, t. i, 1930, p. 194, que de le montrer comme recevant ses fonctions du Tribunal suprême en Cour de Rome pour l'Italie entière. Le P. René affirme en effet lui-même dans la dédicace au duc César d'Este de son *Index varietatum expurgandarum*, composé en 1626 : *Cum ab officio Sanctissimæ Inquisitionis Mutinæ (sic) le mandante Serenissimo Princeps mensibus elapsis mihi demandatum fuerit onus recognoscendi libros Hebræorum in tua ditone et dominio commorantium*. Ce texte est clair et rend superflu tout commentaire ultérieur.

Que le P. René se soit acquitté avec zèle et prudence de ses fonctions de censeur, nous en avons un double témoignage. Le premier est une bible hébraïque enrichie de commentaires, conservée aujourd'hui à la bibliothèque Laurentienne de Florence. Montfaucon, dans sa *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, Paris, 1730, t. i, p. 144, dit qu'à la fin du manuscrit on lit cette annotation : *Alessandro Scipione reviditor. Ego F. Renatus a Mutina ordinis capucinarum correxi, an. 1626*; une main postérieure ajouta cette remarque : *Iste fr. Renatus fuit neophytus, qui relicta judæica superstitione, christianam religionem suscepit, et una cum Abrahamo Jaghel hebræos codices multos recensuit et expurgavit*. Voir A.-M. Biscioni, *Catalogus bibliothecæ hebræicæ græcæ Florentinæ*, Florence, 1757, p. 160. J. Bartolucci, cistercien, dans sa *Bibliotheca rabbinica*, t. iv, Rome, 1693, p. 78, affirme avoir vu un exemplaire imprimé du *Sépher Mitzvoth ghadol (Liber præceptorum magnus)* du rabbin Moses Ben Jacobi Mikotzi, avec la mention de la revision faite par Abraham Jaghel en 1620 et par le P. René de Modène, capucin en 1626. L'autre témoignage est un ouvrage composé par le P. René de Modène en 1626 et conservé dans le ms. *Barber. orient. 53* de la Bibl. Vaticane : *Index varietatum multarum expurgandarum a libris Hebræorum, præcipue in tribus glosis, nempe caldaica, hierosolimitana ac babilonica, nec non in omnibus commentariis rabbinorum, collectus a R. P. F. Renato sacerdote Mutinense ord. min. S. Francisci capucinarum, occasione sumpta in dictorum librorum correctione facta. Anno Domini 1626*. Dans l'épître dédicatoire au duc César d'Este, le P. René dit avoir composé ce recueil pour rendre plus facile aux catholiques la connaissance des erreurs des Juifs, erreurs qui sont en contradiction avec la loi de Moïse elle-même, et par suite, pour qu'il leur soit plus facile de les combattre; puis encore pour instruire les Juifs eux-mêmes et enfin pour faciliter le travail aux correcteurs. Quant à l'auteur d'un ouvrage écrit en hébreu : *Sépher Zikkuk, Liber purgatorius, quo nimirum supra 480 Hebræorum libri a mendis, erroribus et execrationibus in christianis conjectis expurgantur*, conservé dans le ms. *Vatic. hebr. 273*, qui aurait été rédigé par un capucin à Mantoue en 1596 (ou 1696 d'après plusieurs historiens et d'après quelques catalogues des mss. hébraïques du Vatican) et qui par le P. Apollinaire de Valence est attribué au P. René de Modène, lui-même, le P. Édouard d'Alençon démontre qu'aucun argument

serieux ne peut être apporté pour prouver que l'auteur de cet ouvrage ait été un capucin, et encore moins le P. René de Modène. *Art. cit.*, p. 136-138. La cause de cette attribution devrait être cherchée, d'après le même P. Édouard, dans une confusion de ce recueil avec l'*Index varietatum expurgandarum*, qui est vraiment du P. René de Modène. Le P. Édouard écrit toujours à tort : *Index vanitatum*.

Quant au sort echu à l'ouvrage *Contra Judeos*, cité plus haut, que René de Modène avait composé après sa conversion, avant d'entrer chez les capucins, voici le récit qu'en fait le P. Édouard d'Alençon, *art. cit.*, p. 135. En allant au noviciat à Ravenne, le P. René laissa son manuscrit chez son ami et protecteur Carandini. Une fois profès, ses supérieurs l'envoyèrent au couvent de Sassuolo et en s'y rendant il passa par Modène, où il visita Carandini, qui lui remit son manuscrit. Le volume sous le bras, il entra au couvent de Sassuolo, où il rencontra le Père gardien, qui, soit pour punir son sujet d'avoir repris ce manuscrit sans permission, soit pour mettre à l'épreuve son obéissance, lui commanda de le jeter au feu; ce que le religieux fit aussitôt. On ne peut qu'admirer la vertu du P. René, tout en blâmant l'imprudence du gardien. Que contenait ce manuscrit? Nous ne le savons jamais. Le P. René mourut en 1628 au couvent de Reggio en Émilie.

Massimo Bertani da Valenza, *Annali dell'ordine de' fr. min. cappuccini*, Milan, 1711, t. III, 3^e partie, p. 39-40; C. Mussini, *Memorie storiche sui cappuccini Emiliani (1525-1629)*, t. I, 1^{re} éd., Parme, 1908, p. 190-192; 2^e éd., Parme, 1912, p. 145-151; Tiraboschi, *Biblioteca Modenese*, t. IV, Modène 1783, p. 222 sq.; Édouard d'Alençon, *De la synagoga au couvent. Notes bio-bibliographiques sur le P. René de Modène, d'abord rabbin, puis capucin*, dans *Études franciscaines*, 1913, t. XXIX, p. 131-133; A. Mercati, *Notiziola su P. Renato da Modena*, dans *Bollettino francescano storico-bibliografico*, 1930, t. I, p. 193-194.

A. TEETAERT.

RÉORDINATIONS. — Le concile de Trente a défini, sess. VII, can. 9, que « le baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme de qui les reçoit un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel indélébile, et que, dès lors, ces sacrements ne peuvent être réitérés ». Denzinger-Bannwart, n. 852. Parlant d'une manière plus spéciale de l'ordre, il définit que « ce sacrement imprime un caractère et que, dès lors, celui qui a été prêtre ne peut redevenir laïque ». Sess. XXIII, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 964. Par ailleurs, il enseigne encore, à la sess. VII, que la validité d'un sacrement ne dépend ni de la dignité intérieure du ministre (peu importe qu'il soit ou non en état de grâce), ni même de la rectitude de sa foi, can. 12. Dès là qu'un ministre investi des pouvoirs nécessaires a posé les actes essentiels du sacrement avec une intention (au moins générale et implicite) de faire ce que fait l'Église, can. 11, le sacrement est valablement conféré et sort tous ses effets, dans la mesure, bien entendu, où les dispositions du sujet qui le reçoit n'y mettent pas obstacle. Denz.-Bannw., n. 854, 855.

Si, négligeant la question du baptême et de la confirmation, on applique ces définitions générales au sacrement de l'ordre, on arrive aux résultats suivants : l'ordination conférée à un sujet d'ailleurs idoine par un évêque même hérétique, même schismatique, à plus forte raison par un évêque qui ne serait qu'indigne, donne à ce sujet tous les pouvoirs de son ordre, à condition que soit respecté par cet évêque le rituel essentiel de l'Église et que cet évêque ait par ailleurs l'intention de faire ce que fait l'Église. C'est en vertu de cette doctrine, qui nous paraît être sinon de foi définie, au moins théologiquement certaine, que l'Église romaine reconnaît sans ambages la validité des ordinations des diverses Églises orientales. Que si un su-

jet ordonné diacre, prêtre, évêque dans l'une de ces Églises revient à l'unité catholique, il n'a point, pour exercer valablement son ministère, à se soumettre à une nouvelle ordination. Si l'Église romaine n'a pas cru pouvoir reconnaître de la même manière la validité des ordinations anglicanes, c'est faute d'avoir constaté dans les premiers fondateurs de l'« Église établie », qui furent la source directe de tout l'épiscopat et de tout le sacerdoce anglican, cette « intention de faire ce que fait l'Église », déclarée absolument indispensable par le concile de Trente. Cf. l'art. ORDINATIONS ANGLICANES.

Ainsi la doctrine catholique, telle qu'elle se formule depuis le concile de Trente, prohibe absolument toute réordination. Le concile d'ailleurs n'a fait que canoniser une doctrine courante des théologiens de l'âge classique. Mais force est bien de reconnaître que cette doctrine n'a pas toujours revêtu un caractère aussi tranché. Non seulement l'histoire ecclésiastique signale des cas assez nombreux où ont été pratiquées des réitérations de l'ordre que nous n'hésiterions pas à considérer aujourd'hui comme des réordinations au sens le plus strict du mot; elle montre aussi, qu'au moins à une certaine époque, des théories ont été échafaudées pour défendre le bien-fondé de pratiques que nous considérerions aujourd'hui comme abusives. A un moment donné, deux théories ont été nettement en conflit; c'est l'une d'elles qui a triomphé avec les grands scolastiques et le concile de Trente; mais l'autre avait été imaginée et soutenue par des caronistes et des théologiens qui n'étaient point les premiers venus.

Toutefois, il faut bien se garder de faire plus grand que de raison l'hiatus entre ces deux doctrines. Ceux-là mêmes qui étaient favorables à la pratique et à la doctrine des réordinations n'entendaient pas dire que l'ordination *régulièrement conférée* pût être réitérée; en d'autres termes ils n'auraient pas nié la doctrine du caractère sacramentel, laquelle, dans ses précisions, est de date postérieure. Ce sur quoi ils différaient d'avec nous c'était sur l'explication de ces mots : « régulièrement conférée ». Ce qu'ils affirmaient, c'était que, pour conférer valablement l'ordination, un ensemble de conditions était exigé dans le ministre qui se ramenaient en dernière analyse à l'appartenance à l'Église. Ces conditions n'étant pas remplies, même si les cérémonies extérieures de l'ordination avaient été strictement observées, le sacrement était nul; celui qui l'avait reçu demeurait en réalité un laïque; que si l'Église voulait ultérieurement l'utiliser comme clerc, elle devait le soumettre à une ordination qu'il fallait bien se garder d'appeler une réordination. Ainsi, agissait autrefois saint Cyprien dans la question du baptême des dissidents; il se défendait énergiquement de rebaptiser les hérétiques, il leur administrait pour la première et dernière fois l'*unique baptême*, la cérémonie à laquelle ils avaient été soumis, lors de leur initiation à une secte dissidente, n'ayant été qu'une parodie sans efficacité.

L'histoire de la pratique et de la doctrine des réordinations touche, on le voit d'abord, à plusieurs points essentiels de la dogmatique des sacrements : conditions de validité, dispositions du ministre, dispositions du sujet. Elle a été faite avec une extraordinaire maîtrise par L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, auquel nous aurons fréquemment l'occasion de nous référer, encore que nous nous écartions parfois de lui.

I. Les réordinations dans l'ancienne Église (jusqu'au VI^e siècle). II. Pratique des réordinations dans le haut Moyen Âge (du VII^e au IX^e siècle) (col. 2399). III. Pratique et doctrine des réordinations au début de l'âge scolastique (du XI^e au XIII^e siècles) (col. 2411).

1. LES RÉORDINATIONS DANS L'ANCIENNE ÉGLISE JUSQU'AU VI^e SIÈCLE. — 1^o L'époque de la controverse baptismale. 2^o Le concile de Nicée; 3^o La tradition grecque entre le concile de Nicée et le Quinzième. 4^o La formation de la théologie occidentale. 5^o L'attitude de la curie romaine.

1^o *L'époque de la controverse baptismale* (milieu du III^e siècle). — Cette controverse, relative à la valeur du baptême conféré en dehors de l'Église catholique et qui mit aux prises saint Cyprien de Carthage et le pape saint Étienne, voir art. BAPTÊME, t. II, 219 sq., n'a touché qu'indirectement à la question de la validité des ordinations conférées par des dissidents et du traitement à imposer aux clercs ordonnés dans la dissidence et revenant à l'Église catholique. Toutefois elle soulevait un problème général qui domine le cas particulier : Que valent des sacrements administrés en dehors de la *Catholica* par des personnes ayant jadis reçu dans celle-ci le pouvoir de les administrer et qui sont, pour quelque raison que ce soit, de leur plein gré ou contraintes, séparées d'elle?

Or, il est bien remarquable que, dès ce moment, s'affrontent deux conceptions : l'une est fort explicitement formulée par Cyprien, sur la pensée duquel aucun doute n'est possible, l'autre se déduit, avec plus ou moins de certitude, de certaines expressions du pape Étienne, rapportées par ses adversaires, d'ailleurs, et sur l'exactitude absolue desquelles on voudrait être plus au clair.

La conception de Cyprien, indéfiniment reprise dans les lettres relatives à cette question, formulée expressément dans les divers conciles tenus à Carthage entre 254 et 256 séduit d'abord par son apparente logique : « Les sacrements, rites de sanctification intérieure, ont été confiés par Jésus-Christ à l'Église, intermédiaire obligée entre Dieu et les hommes (cette dernière thèse s'est imposée à l'esprit de Cyprien lors des schismes qui ont accompagné et suivi la persécution de Dèce). Seule l'Église a le pouvoir de faire servir des rites extérieurs à la sanctification des âmes. Celui-là donc qui, abandonnant l'Église ou abandonné par elle, ne peut plus être considéré comme faisant partie de l'Église, n'a plus aucun pouvoir sur les sacrements. Avec quelque exactitude qu'il pose les rites traditionnels, les cérémonies qu'il accomplit ne sont que des parodies sacrilèges, qui n'ont absolument aucune valeur. » Telle est, à n'en pas douter, la pensée essentielle de Cyprien; tous les arguments qu'il apporte de surcroît, dans une controverse où il s'est passionné plus que de raison, sont secondaires au regard de celui-ci, dont il faut bien que l'on reconnaisse la valeur.

Si l'on essaie de dégager — ce qui ne va pas sans difficulté — la pensée du pape Étienne, on aboutit à une conception diamétralement opposée. Les sacrements ont, pour ainsi parler, une valeur en soi, une efficacité qui tient à eux-mêmes. Que l'on nous passe l'expression, ils agissent un peu à la manière d'un talisman. Qui en a le secret, qui prononce avec l'exactitude désirable, dans les conditions prévues par le rituel, les formules qui les constituent, en faisant les gestes prévus, leur fait rendre immédiatement leur effet principal. Le prêtre, l'évêque, régulièrement ordonné dans la *Catholica* et qui abandonne celle-ci, emporte avec soi, dans son exode, le pouvoir de poser des rites sacramentels qui ne sont pas sans une certaine efficacité.

L'application de l'une et de l'autre de ces doctrines au baptême est obvie (on ne perdra pas de vue qu'à cette date il n'est pas encore question pour le baptême d'autre ministre que de l'évêque et secondairement du prêtre ou du diacre). Pour Cyprien, le cas du baptême administré chez les novatians — c'est d'abord autour de celui-ci que la question fut soulevée — ce cas est d'une

simplicité parfaite. Le ministre du baptême peut être un évêque, un prêtre jadis ordonné dans la *Catholica*. En quittant celle-ci, il a perdu tout pouvoir d'administrer un baptême valide; il faut donc, à ceux qui ont été baptisés par lui dans la dissidence, conférer le baptême quand ils se présentent à l'Église catholique. A plus forte raison cette solution s'impose-t-elle, si le ministre de ce pseudo-baptême a été ordonné dans la dissidence par un évêque en rupture avec la *Catholica*. Ce dernier n'a pu conférer à son client qu'une pseudo-ordination, qui ne lui donne que de pseudo-pouvoirs. Que s'il s'agit non plus seulement de la secte novatienne, mais de sectes séparées depuis plus longtemps de l'Église, marcionites, valentiniens et autres, chez lesquels le schisme s'aggrave d'hérésies essentielles, il est trop clair que l'on chercherait vainement en ces conventicules l'ombre d'un effet salutaire produit par les sacrements qu'on prétend y administrer. On notera pour terminer que le même principe de Cyprien vaut contre la validité de l'eucharistie célébrée chez les dissidents, quels qu'ils soient, et l'évêque de Carthage n'a pas manqué d'explicitement cette conséquence.

Pour le pape Étienne au contraire et pour ceux qui se rallient à lui, le principe posé par eux veut que soit reconnue, d'une manière générale, et quoi qu'il en soit de certaines applications de détail, l'efficacité des sacrements administrés dans la dissidence par des ministres ayant reçu le pouvoir de les conférer. On reconnaît donc la validité du baptême des dissidents, *positis ponendis*, celle de leur eucharistie (selon toute vraisemblance). Pour le rite correspondant à la confirmation nous ne saurions être aussi affirmatif; il y a ici un problème assez délicat, sur lequel ce n'est pas le lieu d'insister en cet article.

Reste la question de la validité des ordinations conférées dans la dissidence, qui est proprement notre problème. Pour saint Cyprien, aucune hésitation n'est possible. L'évêque qui abandonne, volontairement ou contraint, l'Église catholique perd tout pouvoir de faire un acte valide de ministère. Si les baptêmes qu'il feint de conférer sont invalides, à plus forte raison ses ordinations. Et ceci, observons-le, n'est pas vrai seulement des évêques qui de leur plein gré, par brigue, par prurit de nouveauté, abandonnent l'Église. C'est le cas de ceux que l'Église rejette de son sein de manière explicite ou même en vertu de ce que nous appellerions aujourd'hui une sentence *latæ sententiæ*. C'est par exemple le cas de l'évêque d'Assuras, Fortunatien, qui, au su de tous, a apostasié en 250, et prétend continuer à exercer ses fonctions, *Epist.*, LXXV, Hartel, p. 723; à plus forte raison est-ce celui des évêques espagnols, déposés par leurs collègues pour diverses raisons et spécialement pour leur lâcheté dans la persécution. *Epist.*, LXXVII, p. 757 sq. Le cas de tous ces gens est équivalant à celui des novatians; leur déposition régulière les prive de tous leurs pouvoirs. Telle était aussi l'opinion de Firmilien de Césarée. Cf. Cyprien, *Epist.*, LXXV, 22, Hartel, p. 824.

S'il est exact, comme le pape Étienne le prétendait, que le principe et l'antagoniste soutenu par lui se réclamait dans l'Église romaine d'une tradition immémoriale et remontant aux apôtres, on devrait s'attendre à voir cette Église reconnaître sans ambages la valeur des ordinations célébrées en dehors d'elle, pourvu qu'un ministre ayant les pouvoirs nécessaires eût posé de manière convenable les rites traditionnels. Et, de fait, la reconnaissance de la validité du baptême conféré chez les dissidents implique, jusqu'à un certain point — étant donnée la pratique courante qui le permet pas à des laïques d'administrer (validement) le baptême — la reconnaissance chez les dissidents d'une hiérarchie ecclésiastique faisant des actes sacramentels valides. Mais il faut se garder de trop s'engager d'emblée

notre logique de théologien en ces problèmes d'autrefois. La manière dont parle le pape Corneille (prédécesseur d'Étienne) de l'ordination épiscopale de Novatien, Eusèbe, *Hist. eccl.*, I. VI, c. XLIII, P. G., t. XX, col. 620, est bien faite pour donner à réfléchir. Novatien, déjà prêtre, a été ordonné évêque par deux évêques de la banlieue romaine, en des circonstances que Corneille rapporte de manière pittoresque. Pour le pape cette imposition des mains est vaine, *εὐχονική καὶ ματαία*; elle n'a pu donner à Novatien les pouvoirs nécessaires, *τῇ μὴ δολείσαν αὐτῷ ἀναλιν ἐπισκοπήν*. Encore qu'il convienne de ne pas prendre à la lettre tous les termes d'une lettre, où trop visiblement Corneille se laisse entraîner par la passion, voir art. NOVATIEN, t. XI, col. 829 au bas, il fallait signaler ce texte; il paraît montrer que ce que l'on a nommé un peu trop vite la « théologie romaine des sacrements » était encore à l'état d'ébauche. Évitions ici toute généralisation prématurée.

Quant à des réordinations au sens propre du mot, nous n'en pouvons signaler dans cette période archaïque. S'ils avaient été entièrement logiques, les tenants de la « pratique romaine » se seraient interdit d'en faire. Mais nous sommes réduits sur ce point à des conjectures; qu'il y ait eu à divers moments des retours à l'Église catholique de clercs ordonnés dans la dissidence, c'est très vraisemblable; il nous est pourtant impossible de dire à quelles conditions ils y furent admis et si on leur permit sans plus l'exercice de leurs ordres, après les satisfactions convenables. C'est seulement au concile de Nicée que sont données, à notre connaissance, des solutions à ce problème.

Quant à saint Cyprien et aux tenants de la « pratique africaine », leurs principes les auraient conduits à réordonner des clercs ainsi ordonnés dans la dissidence. Mais, à vrai dire, pour l'évêque de Carthage, cette question ne pouvait pas se poser. Il est trop persuadé des qualités morales que doit posséder un clerc, pour admettre que l'on puisse faire d'un dissident, même contrit, un clerc de la véritable Église. Qu'il suffise aux pseudo-clercs en provenance de chez les hérétiques ou de chez les schismatiques de prendre rang, chez les catholiques, parmi les laïques. *Epist.*, LXII, 2, Hartel, p. 777.

En résumé, le problème des réordinations ne s'est pas posé à l'époque archaïque; il reste pourtant que deux « théologies » tendent alors à se former; l'une irait à reconnaître la valeur, *positis ponendis*, des ordinations reçues en dehors de l'Église catholique et prohiberait dès lors toute réordination. L'autre, attentive surtout au fait que le ministre d'un sacrement doit d'abord appartenir à l'Église, dénie toute valeur aux hiérarchies constituées en dehors de la *Catholica*; elle serait donc portée à prescrire, si les circonstances rendaient la chose souhaitable, de « réitérer », au sens que nous avons dit, des ordinations conférées dans la dissidence.

2° *Le concile de Nicée.* — Si l'on essaie de répartir géographiquement les zones d'influence de ces deux « théologies », on peut dire, en gros, que la romaine, au moins pour ce qui est du baptême, s'est imposée d'assez bonne heure à l'ensemble de l'Occident. Le concile d'Arles de 314, représentation générale de l'Église latine, la canonise; les Africains abandonnent alors leur pratique trop absolue du baptême des dissidents, quels qu'ils soient. Les autres Occidentaux reconnaissent par contre qu'il faut montrer quelque circonspection dans la réception des dissidents.

L'Orient, de son côté, a conservé, à l'endroit des sacrements conférés en dehors de l'Église, une partie des défiances de Cyprien de Carthage et de Firmilien de Césarée. La théologie « africaine » a la faveur d'à peu près toutes les Églises de langue grecque. Mais il

faut ajouter que les plus modérés évitent les généralisations hâtives. On ne saurait, pensent-ils, rejeter en bloc tous les sacrements de tous les dissidents; il faut distinguer les cas d'espèce, faire un départ entre les diverses sectes séparées de la *Catholica*. Ceci constitue d'ailleurs une atteinte fort grave au principe posé par Cyprien qu'il est nécessaire d'appartenir à l'Église pour conférer un sacrement valide. Par là on rejoint presque — il faut bien le dire — la doctrine qui s'est manifestée au concile d'Arles. Que ce soit par une extension fort naturelle du concept d'Église, que ce soit par une compréhension plus exacte de ce qu'est le sacrement, peu importe. Ce qu'il faut retenir, c'est que la nécessité s'imposera de plus en plus, au moins en ce qui concerne le baptême, de faire le départ entre les diverses catégories de dissidents. Ce sera chose faite à la fin du IV^e siècle.

Mais cette nécessité est déjà comprise au concile de Nicée. Trois mesures d'ordre disciplinaire y ont été prises qui concernent la réception dans l'Église de trois catégories d'hétérodoxes ou de schismatiques : les novatiens, les paulianistes, les méliciens; elles intéressent de très près la question des réordinations.

1. *Les paulianistes*, can. 19, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 676. Ce sont les disciples de Paul de Samosate, cf. ici, t. XII, col. 46 sq., qui, après la condamnation de cet hérétique, ont continué à former, sous la direction de celui-ci d'abord, puis des successeurs qu'il s'est donnés, une secte qui, en 325, se maintient encore à Antioche :

A l'égard des paulianistes qui veulent revenir à l'Église catholique, il faut observer l'ordonnance qu'ils doivent être rebaptisés (*αναβαπτιστέοντες*). Si quelques-uns d'entre eux étaient membres du clergé, ils seront ordonnés par l'évêque de l'Église catholique après qu'ils auront été rebaptisés (*αναβαπτισθέντες χειροτονηθήσονται*), à la condition toutefois qu'ils aient une réputation intacte et qu'ils n'aient pas subi de condamnation. Si l'enquête montre qu'ils sont indignes, on doit les déposer. Trad. Saltet, *op. cit.*, p. 37.

Le sens est très clair. Pour des raisons que nous n'avons pas à discuter ici — elles tiennent plutôt à la doctrine professée par les « paulianistes » qu'aux insuffisances de leur rituel baptismal — le concile rejette la validité du baptême qui a été conféré dans la secte. Ce rejet implique — la chose vaut d'être signalée — le rejet de la validité des ordinations reçues par les soi-disant clercs du parti. En faveur de ceux d'entre eux que l'on veut admettre dans l'Église, on se relâche de la sévérité des prescriptions dont Cyprien s'était fait l'écho. Les clercs paulianistes pourront devenir clercs catholiques, mais à condition de recevoir et le baptême et l'ordination des mains d'un évêque catholique. On ne peut guère parler de réordination qu'au sens matériel du mot, la première ordination ayant été notoirement invalide, et pour toutes sortes de raisons, dont la première est l'invalidité du baptême qui l'a précédée.

2. *Les novatiens*, can. 8, *ibid.* — C'est exclusivement le cas des clercs novatiens qui est ici visé; le cas des laïques ne comportait point de difficulté, car leur baptême étant considéré désormais comme valide, en dépit des exclusives formulées par Cyprien, il n'y avait qu'à leur appliquer la règle imposée jadis par le pape Étienne. Mais comment traiter les clercs?

Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les cathares (les purs), le concile décide que, s'ils veulent entrer dans l'Église catholique, on doit leur imposer les mains et ils resteront ensuite dans le clergé (*χειροθετούμενους αὐτοὺς πάλιν ὄντας ἐν τῷ κλήρῳ*) — (suivent les conditions mises à cette admission, en particulier la reconnaissance théorique et pratique de l'enseignement ecclésiastique) — Par conséquent, lorsque dans des villages ou des villes il ne se trouve, en fait de gens ordonnés, que des leurs, les gens en question resteront dans leur situation antérieure (*ἐνθά μὲν*

ὁ ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας, ὁ δὲ πρεσβύτερος αὐτοῦ ὡς ἐπίσκοπος ἐκκλησίας γινώσκων τὸν ἐπίσκοπον τῆς ἐκκλησίας, ὁ δὲ πρεσβύτερος αὐτοῦ ὡς ἐπίσκοπος ἐκκλησίας (1) ; mais si un prêtre ou un évêque catholique se trouvant au milieu d'eux, il est évident que l'évêque de l'Église catholique doit conserver la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été décoré du titre d'évêque par lesdits cathares n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque (catholique) ne trouve bon de le laisser jouir du titre épiscopal. S'il ne le veut pas, qu'il lui donne une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il paraisse faire réellement partie du clergé et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville.

L'exégèse d'ensemble de ce texte ne fait pas difficulté, seule une expression a besoin d'explication. Avant d'être intégrés dans le clergé catholique, les clercs novatiens reçoivent une imposition des mains, χειροθετοῦμένους. Cette imposition des mains doit-elle être équi-parée à l'ordination? A la confirmation? Au rite pénitentiel? Il n'est pas facile de décider entre ces trois sens. En d'autres textes χειροθετεῖν se dit de l'action d'imposer les mains pour l'ordination. Ici, il est vrai, pour désigner ceux qui ont reçu l'ordination, le canon emploie, quelques lignes plus loin, l'expression χειροτονηθέντες. Le verbe χειροτονεῖν est le terme technique pour désigner le fait d'ordonner. Si le concile avait voulu dire que les clercs novatiens doivent être soumis à une ordination, il semble qu'il aurait dû l'employer dans la partie essentielle de son dispositif au lieu de χειροθετεῖν. (On remarquera d'ailleurs que Gélase de Cyrize, dans sa transcription des canons, emploie aux deux endroits le verbe χειροθετεῖν. *Hist. eccl.*, t. II, c. xxxii, édit. Loescheke, p. 114.) D'autre part, il est certain qu'aux laïques novatiens rentrant dans l'Église, on imposait les mains, pour leur donner la confirmation qu'ils n'avaient pas reçue, paraît-il, dans leur secte. Il est tout indiqué de songer pour les clercs à un rite de même signification. A moins encore — ce qui va être dit des méliciens éclairera notre hypothèse — qu'il ne s'agisse, pour les clercs novatiens, d'une sorte de rite de complément et de sécurité, donnant toute garantie à la validité de leur ordination.

3. *Les méliciens.* — Il s'agit des clercs ordonnés de façon irrégulière par Méléce de Lycopolis, voir son article ici, t. x, col. 531. Leur cas n'est pas traité dans les canons, mais dans une lettre adressée par le concile à l'Église d'Alexandrie et que Socrate nous a conservée. *Hist. eccl.*, l. I, c. ix, *P. G.*, t. LXVII, col. 80. Il fut décidé que Méléce continuerait à porter le titre d'évêque, mais le titre seulement, car on lui retirait la faculté d'ordonner. Quant aux clercs antérieurement ordonnés par lui, ils continueraient à exercer leurs fonctions mais après avoir été, comme dit le grec : *μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες*.

On a beaucoup discuté sur la signification précise de ces trois mots. La vieille traduction latine insérée dans la *Tripartite* lit : *mystica ordinatione firmatos habere honorem*. *P. L.*, t. LXIX, col. 932; simple décalque du grec. On a traduit : *sanctiore ordinatione confirmati*, qui n'est pas beaucoup plus clair. Il reste que, avant d'entrer en fonction, les clercs méliciens doivent recevoir une confirmation de l'ordination irrégulière qu'ils ont reçue, faute de quoi il semblerait qu'il manque quelque chose à leur pouvoir; ils doivent être « validés », si l'on peut dire, et cela par une cérémonie rituelle, dont le nom, *χειροτονία*, est proprement celui de l'ordination, encore qu'il désigne, au pied de la lettre, une imposition des mains. Cette cérémonie est dite « plus mystique ». Faudra-t-il simplement traduire « mystique » par « secrète »? Ne pas trop insister sur le comparatif? Et dire, par conséquent, que cette cérémonie, pour ne pas déconsidérer les ayants-cause, se passera privément. Nous n'en sommes pas très assuré. Que si l'on traduit par « plus sainte », ce ne

peut être que par comparaison avec la première, reçue des mains de Méléce, qui, elle, l'était moins, ou ne l'était pas. On voit toutes les difficultés que soulèvent ces quelques mots. En tout état de cause, les clercs méliciens passent par une cérémonie, dont la signification n'apparaît pas clairement aux yeux du théologien moderne et qui rectifie ce qui a pu manquer à leur ordination initiale. Peut-être convient-il de dire la même chose des clercs novatiens dont nous avons discuté le cas. Bien qu'il faille écarter l'idée moderne d'une rénovation sous condition et *ad cautelam*, il reste que, dans la pensée du concile, quelque incertitude plane sur la validité de l'ordination première des dissidents, qui a besoin d'être régularisée. On voit la prise qu'une telle attitude pourra fournir ultérieurement aux partisans des réordinations.

3^e. *La tradition grecque entre le concile de Nicée et le Quini-Sexte (325-692).* — A la vérité, cette défiance à l'endroit des sacrements en général et de l'ordination en particulier, quand ils sont conférés dans la dissidence, ira s'atténuant dans l'Église grecque. Peu à peu se fera sentir le besoin d'établir — comme déjà le concile de Nicée l'avait fait — des distinctions entre les sectes, d'examiner plus attentivement et leur *Credo* et leur rituel, avant de prendre des décisions relatives à leurs sacrements.

1. *La littérature canonique soi-disant apostolique*, c'est-à-dire les *Constitutions apostoliques* et les *Canons des Apôtres* qui en dépendent, semble avoir été compilée, dans son état actuel, en Syrie, dans la seconde moitié du IV^e siècle. Elle est nettement hostile à la validité des sacrements donnés par les dissidents. Les canons 46 et 47 rejettent et leur baptême et leur offrande (θυσία); le canon 68, leur ordination dont il déclare expressément qu'elle doit être renouvelée. Voir les textes grecs d'après Beveridge, avec les commentaires des grands canonistes grecs dans *P. G.*, t. cxxxvii, col. 129 et 173.

S'agit-il de tous les hérétiques sans distinction? Pour le savoir, il suffit de se reporter aux *Constitutions apostoliques*, l. VI, c. xv, éd. Funk, t. I, p. 337, dont les *Canons* ne font que résumer la doctrine. Or, il ne semble pas qu'il soit fait ici de distinction entre les hérétiques : « Est valide le seul baptême donné par un prêtre irrépréhensible au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit... Ceux qui ont reçu la souillure des impies participent à leur condamnation, car ceux-ci ne sont pas prêtres, ainsi ceux qui sont baptisés par eux ne sont pas initiés, mais sont souillés. » On croirait entendre saint Cyprien. Il va de soi que, s'ils n'ont pas le sacerdoce, les ministres dissidents ne sauraient le transmettre.

Mais cette rigidité devra céder au moment où les grandes controverses, trinitaires ou christologiques, amènent en Orient diverses séparations, les unes passagères, les autres plus tenaces, d'autres enfin définitives. La littérature pseudo-apostolique ne visait en somme que les vieilles sectes : montanistes, valentiniens, quartodécimans, novatiens, etc., sur les origines desquelles on n'était pas très au clair au IV^e siècle; les marichéens aussi qui étaient à peine des chrétiens. Les évêques du IV^e et du V^e siècle qui voient se former sous leurs yeux les schismes et les dissidences, savent à quoi s'en tenir sur les origines de tel groupement, sur la signification de tel autre; ils ont eu à travailler à des réconciliations de certains dissidents avec l'Église; ils réalisent mieux ce qui sépare ceux-ci de la *Catholica*; ils sont amenés dès lors à juger avec moins de défaveur les sacrements qui s'administrent chez eux. Ceci est d'abord vrai du baptême, et ne s'étendra que peu à peu à l'ordination. D'où les hésitations que nous serons amenés à constater et qui sont parfois très sensibles.

2. *Les distinctions faites en Asie et à Antioche aux I^{re} et II^e siècles.* — Les Pères du I^{er} siècle, un Athanase, un Basile, un Épiphane ont, à l'occasion, des paroles sévères pour les baptêmes et les ordinations des ariens, mais qu'il ne faudrait pas toujours prendre à la lettre; ce sont parfois expressions de polémistes.

Il faut attacher plus d'importance à certaines consultations canoniques, celles, par exemple, que donne saint Basile dans les deux lettres CLXXXVIII et CXCIX, à son collègue Amphilochius d'Iconium, dans *P. G.*, t. XXXII. Le canon 1, col. 664 sq., s'il est très explicite pour ce qui est de l'admission ou du rejet du baptême des diverses sectes, ne contient qu'une indication fugitive sur les ordinations des dissidents. Basile distingue ceux-ci en trois classes : les hérétiques, qui diffèrent des catholiques par des dissentiments sur des points essentiels de la foi et dont le baptême est rejeté; les schismatiques, dont les dissentiments sont de moindre importance et dont le baptême est reconnu; enfin les membres de « conventicules », séparés de l'Église pour des raisons surtout personnelles; « quand ces derniers viennent à nous, on les reçoit sans plus, et même ceux qui étaient dans les ordres, avant la sécession, rentrent chez nous avec leur ordre. » Cette simple incise soulève, on le voit, d'assez lourds problèmes. Ceux qui ont été ordonnés dans un conventicule après la sécession voient-ils leur ordination confirmée ou infirmée? Les clercs schismatiques, s'ils veulent rester en fonction, doivent-ils être réordonnés? Aucune réponse précise n'est faite à cette question. Mais, si l'on songe à la défiance générale que Basile professe — il est bien en ceci l'héritier de Firmilien — à l'endroit de ceux qui se séparent de la *Catholica*, on est porté à croire que les solutions sévères n'étaient pas pour l'effrayer. S'il ne poussait pas à bout, à propos du baptême, les conséquences des principes posés jadis par son prédécesseur et qu'il rapporte ici même, c'était pour des raisons d'opportunité qui laissent perplexes le théologien d'aujourd'hui.

Mais voici, à quelque temps de là un autre son de cloche qui se fait entendre, cette fois en Syrie. C'est vraisemblablement en effet d'un milieu antiochien, peut-être apparenté à Diodore de Tarse, qu'est sorti un lot de pièces pseudonymes mises sous le nom de Justin Martyr avec qui elles n'ont certainement rien à faire et qui sont rassemblées dans *P. G.*, t. VI, col. 1181 sq. Dans l'une d'entre elles, les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. 14, *ibid.*, col. 1261, on lit :

Q. : Si le baptême donné par les hérétiques est faux et vain, pourquoi les orthodoxes ne baptisent-ils pas l'hérétique qui revient à l'orthodoxie et le laissent-ils dans la souillure de son baptême? Et même si l'hérétique se trouve avoir reçu l'ordination chez eux, les orthodoxes la reçoivent comme valide. Comment celui qui est ainsi reçu et ceux qui le reçoivent sont-ils à l'abri de tout reproche?

RÉP. : Quand un hérétique revient à l'orthodoxie son état malheureux (στυγνύει) est rectifié de la manière suivante : l'erreur de sa pensée, par son changement d'opinion; son baptême, par l'onction du saint chrême, et son ordination, par l'imposition des mains (τῆς ἐχειροτονίας τῆ χειροθεσίας). Il ne reste donc plus rien à délier.

Laissons de côté la « rectification » du baptême par la chrismation (est-ce la confirmation? Est-ce un simple rite de réconciliation?) Pour ce qui est de l'ordre, il est clair que l'auteur anonyme admet la valeur de ce sacrement conféré dans la dissidence et qu'en pratique, autour de lui, on reçoit à l'exercice de leurs fonctions les clercs ainsi ordonnés : « les orthodoxes reçoivent cette ordination comme valide. » Il est non moins clair que, avant d'admettre les clercs dissidents à exercer, on les soumet à une χειροθεσία, cérémonie qui est à l'ordination ce que la chrismation est au baptême. N'est-ce point là précisément ce que le concile de Nicée avait prescrit pour les clercs novatiens

(χειροθετούμενοι, ci-dessus, col. 2391) et, semble-t-il aussi, pour les clercs méliciens (μυστικώτερά χειροτονία βεβαιωθέντες)?

Il n'y avait pas, d'ailleurs, que dans les milieux antiochiens que l'on agissait ainsi. Presque à la même date, Théophile, patriarche d'Alexandrie, interprétant le canon 8 de Nicée, expliquait à un évêque, qui l'avait interrogé sur la réception des clercs cathares (novatiens), qu'il fallait leur donner l'imposition des mains, χειροτονείσθαι τοὺς προσερχομένους. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 912. Seulement, comme on le voit, le patriarche ne fait pas la différence que fait si nettement le Pseudo-Justin entre χειροθεσία et χειροτονία. Il y a dans cette confusion des termes, chez Théophile, un indice de la confusion qui règne dans les idées. Sur les clercs ordonnés dans la dissidence se pratique une cérémonie dont l'essentiel est une imposition des mains; de dire s'il s'agit là d'une nouvelle ordination (qui supposerait l'invalidité de la première) ou d'un rite de rectification ou de complément, voici qui embarrasserait beaucoup plusieurs de ces Orientaux.

On comprend, dans ces conditions, le sens de la consultation demandée au patriarche de Constantinople par le titulaire d'Antioche, Martyrius (459-471), à une date qu'il n'est pas possible de préciser plus exactement. Nous avons la réponse de Constantinople, sous la forme un peu extraordinaire d'un canon apocryphe (le 7^e) du concile de 381. Sur ce phénomène voir Beveridge, *Pandectæ canonum*, t. II, annot. p. 100. Pour répondre aux questions de Martyrius sur la réception dans l'Église catholique des hérétiques, soit laïques, soit clercs, le patriarche de la ville impériale distingue deux catégories de dissidents : d'abord ceux que nous pourrions appeler les hérétiques mineurs : ariens (c'est-à-dire homéens de la confession de Rimini-Séleucie), sabbatiens (variété de novatiens), novatiens, quartodécimans, apollinaristes; puis des hérétiques majeurs, si l'on ose dire : eunomiens (c'est-à-dire anoméens), montanistes, sabelliens, sans compter beaucoup d'autres qui ne sont pas nommément désignés. Le cas des membres de cette deuxième catégorie est des plus clairs : « s'ils veulent revenir à l'Église, nous les recevons comme s'ils étaient des païens, ὡς Ἑλλήνας δεχόμεθα », en d'autres termes, nous ne reconnaissons aucun des sacrements reçus chez eux. Toute différente l'attitude à l'égard des membres du premier groupe : « pour admettre les laïques, nous leur demandons de souscrire une profession de foi, puis nous les confirmons (σφραγίζόμενοι); s'il en est qui sont prêtres, diacres, sous-diacres, psalmistes, lecteurs, nous les traitons comme de pieux laïques et nous les ordonnons, ὡς σπουδαῖοι λαοὶ χειροτονοῦνται ἐκεῖνοι οἱ ἦσαν παρ' αὐτοῖς τὸ πρότερον εἴτε πρεσβύτεροι, εἴτε διάκονοι, εἴτε ὑποδιάκονοι, εἴτε ψάλται, εἴτε ἀναγνώσται. » Le texte est clair cette fois; visiblement, on a interprété, à Constantinople, d'une véritable ordination la χειροθεσία imposée aux clercs novatiens par le canon 8 de Nicée, la μυστικώτερα χειροτονία qui doit être donnée aux méliciens, on a généralisé cette pratique à l'endroit de toute une catégorie de clercs dissidents; ils sont traités en simples laïques.

3. *L'époque des schismes christologiques.* — La consultation adressée à Martyrius ne fait pas encore état des hérésies ou des schismes engendrés par les controverses christologiques. Sans doute est-elle antérieure aux premières grandes séparations.

La question du retour à l'Église orthodoxe de clercs nestoriens ne s'est guère posée; il n'y eut jamais, dans l'Empire, de communautés nestoriennes, il n'est pas établi que l'on ait considéré dès l'abord comme « nestoriennes » les Églises de l'Empire sassanide.

Mais, dès le dernier tiers du V^e siècle, les monophysites ont formé des Églises dissidentes au sens propre

du mot. Il est possible de préciser quelle fut leur attitude par rapport aux ordinations des membres de l'Église d'État chalcédonienne, des melkites, et inversement l'attitude de l'Église impériale par rapport à leurs clercs.

Sans doute il y eut parmi les « monophysites » des passionnés sans formation théologique, qui n'hésitaient pas à considérer comme nulles les ordinations des melkites et à les réitérer à l'occasion. Mais Sévère d'Antioche († 538), le grand théologien du parti, s'est nettement opposé à la réordination des chalcédoniens qui passaient au monophysisme. Voir deux lettres de Sévère dans E.-W. Brooks, *The 6th book of selected letters of the h. Severus*, trad., p. 179 sq., 295 sq. Sévère critique avec beaucoup d'exactitude la théorie de Cyprien et lui reproche de ne pas faire les distinctions nécessaires entre les différentes catégories de dissidents.

En face de ce sens théologique de Sévère, il est pénible de constater que les chalcédoniens ont souvent raisonné sur les cas particuliers sans précision et sans principes. On sait comment la vigilance de Justinien qui avait interné aux abords de Constantinople les évêques monophysites, pour en finir avec le schisme, fut trompée par l'ingéniosité de ceux-ci et la connivence de l'impératrice Théodora; comment, en particulier, Jacques Baradaï put reconstituer subrepticement l'épiscopat monophysite en Syrie et en Égypte. Sous le successeur de Justinien, Justin II (565-578) une vigoureuse campagne fut entreprise par les autorités civiles et religieuses pour venir à bout de cette nouvelle Église jacobite. Sur cette campagne voir les récits du monophysite Jean d'Asie, dans J.-M. Schenfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, Munich, 1862. Le patriarche orthodoxe de Constantinople, Jean le Scolastique (565-577) se montra particulièrement ardent; pour disqualifier les jacobites, il imposait la réordination aux clercs, aux prêtres, même aux évêques ordonnés par des prélats monophysites. C'est ainsi que Paul d'Aphrodisias, amené à Constantinople, y fut dûment chapitré, renvoyé dans sa ville épiscopale, pour y être solennellement déposé, puis réordonné, par un évêque catholique et ce, malgré toutes ses protestations. Cf. V. Grumel, *Les registres du patriarchat de Constantinople*, vol. 1, fasc. 1, n. 258; comparer, n. 256 et 257. Des entreprises analogues tournèrent mal et l'empereur interdit de formuler pareilles exigences. Le patriarche dut reculer; il se borna à exiger une imposition des mains purement cérémonielle, cette χειροθεσία, dont parlait Pseudo-Justin et que semble supposer le canon 8 de Nicée. Il ne réussit pas complètement à généraliser cette pratique.

On le voit, il y a, dans la théorie et dans la pratique de Constantinople, qui de plus en plus donne le ton à l'Église d'Orient, d'extraordinaires hésitations, qui semblent s'être prolongées plus que de raison. Faute d'une théologie sérieuse des sacrements, on reste livré aux improvisations et aux solutions particulières.

4. *Abandon par l'Église grecque des réordinations.* — Le moment approchait toutefois où l'on allait aboutir sinon à une théologie bien définie, du moins à une pratique uniforme.

Au début du vi^e siècle, le prêtre Timothée, qui occupa à Constantinople une situation officielle — il est skeuophylax — écrit un *De receptione haereticorum* qui fournit, des diverses sectes hérétiques ou simplement dissidentes, un catalogue fort complet. P. G., t. LXXXVI col. 11 sq. Il répartit les dissidents en trois catégories : ceux qui, pour rentrer dans l'Église, ont besoin du baptême; ceux que l'on ne rebaptise pas, mais que l'on oint seulement du saint chrême; ceux enfin que l'on ne baptise ni ne confirme et auxquels on demande seulement une abjuration. C'est en somme la même

classification que celle proposée deux siècles plus tôt à Martyrius d'Antioche. Mais il est bien remarquable que, tandis que le patriarche du v^e siècle s'empressait d'ajouter que les gens que l'on reconfirmait devaient, s'ils étaient clercs dans la dissidence, être traités dans la *Catholica* comme des laïques et donc être réordonnés, Timothée, au vi^e siècle, ne fait absolument aucune mention pour les clercs de cette exigence. Cette omission ne saurait être l'effet du hasard.

• On en est tout à fait assuré quand on voit le texte de la consultation à Martyrius devenir le canon 95 du concile Quini-Sexte, mais à cette différence près — elle est énorme — que l'incise relative au traitement des clercs venant de ces hérésies que nous avons appelées mineures est purement et simplement supprimée. Lire le texte dans Beveridge, *op. cit.*, t. 1, p. 270; cf. P. G., t. CXXXVII, col. 840. Si l'on veut bien se reporter aux explications données à l'article QUINI-SEXTÉ, ci-dessus, col. 1593, sur l'effort de codification du droit oriental que représente ce concile, on sera frappé plus encore de l'importance de cette omission. Après avoir trop longtemps hésité, après avoir interprété de manière contradictoire les décisions disciplinaires de Nicée, l'Église grecque rejeta, sans éclat peut-être, mais de manière très déterminée la pratique des réordinations et la doctrine que supposait cette pratique. Cet abandon, il faut l'ajouter immédiatement, ne devait pas être sans retour.

4^a *La formation de la théologie occidentale.* — En Occident, c'est de meilleure heure que s'était constituée une doctrine formellement hostile aux réordinations.

On sait que le schisme donatiste est né, ou du moins a pris consistance, d'une théorie sur les sacrements étroitement apparentée à celle de saint Cyprien. Pour se séparer de Cécilien, l'évêque légitime de Carthage, le parti de Majorin (qui deviendra le parti de Donat) a fait état de ce que Cécilien avait été consacré par un évêque « traditeur ». Le crime soi-disant commis par Félix d'Aptonge lui ayant fait perdre *ipso facto* ses pouvoirs d'évêque et son pouvoir d'ordination en particulier, Félix n'a rien pu transmettre à Cécilien. C'est autour de ce fait, l'ordination de Cécilien par un prétendu traditeur, et autour de la doctrine qui servait à l'interpréter, que pendant tout un siècle les discussions vont s'éterniser en Afrique. Voir l'art. DONATISME, t. IV, col. 1701 sq.

Il a fallu quelque temps aux catholiques africains, un peu hypnotisés, il faut le dire, par le souvenir de saint Cyprien, pour se faire une religion sur la question de droit : un évêque pécheur public perd-il de ce chef ses pouvoirs sacramentels? La discussion a surtout roulé sur la question de fait : Félix d'Aptonge a-t-il été vraiment traditeur? Un esprit aussi résolu qu'Optat de Milève reste encore hésitant sur certaines applications de la question de principe. S'il est très ferme pour déclarer que les sacrements conférés chez des dissidents, simplement *schismatiques*, ont la même valeur que ceux qui se donnent dans la *Catholica* : *Pares credimus et uno sigillo signati sumus, nec aliter baptizati quam vos nec aliter ordinati quam vos*, l. III, c. IX, éd. Ziwsa, p. 94, il insiste tellement sur la nécessité, chez le ministre des sacrements, d'une foi correcte, qu'il semble bien rejeter la valeur des rites qui ont été conférés par les hérétiques. L. V, c. IV, tout entier.

Cette hésitation à tirer de la doctrine sacramentelle toutes ses conséquences, n'est pas, d'ailleurs, absolument spéciale à l'Église d'Afrique. Au lendemain des apostasies qui ont suivi le concile de Rimini, les orthodoxes intransigeants déclarent que les évêques faillis sont indignes d'exercer leur charge, qu'il faut les réduire à la communion laïque. Les plus animés d'entre eux déclarent même que les prévaricateurs ont perdu leurs pouvoirs sacerdotaux; que les baptêmes,

les ordinations conférés par eux sont invalides. Il y eut certainement des baptêmes renouvelés, on ne saurait dire s'il en fut de même pour les ordinations. Le schisme luciférien n'est pas autre chose que le groupe de ces exaltés. Voir l'art. LUCIFER DE CAGLIARI, t. IX, col. 1032. Une déclaration très explicite du pape Libère coupa court aux tentatives de renouveler le baptême aux néophytes baptisés par les évêques prévaricateurs. Voir son article, t. IX, col. 636; cf. Denz.-Bannw., n. 88. Le Siège apostolique maintenait ainsi la pratique qu'il prétendait déjà imposer au III^e siècle. Mais l'on voit que, même en Occident, même après le concile d'Arles, il restait des hésitations.

Elles vont être levées par l'intervention de saint Augustin. Pour l'ensemble de son argumentation, voir l'art. AUGUSTIN (saint), t. I, col. 2417. On sait que c'est principalement autour du problème du renouvellement du baptême qu'Augustin a fait porter l'effort de la discussion. Mais la considération des sacrements en général et de celui de l'ordre en particulier ne lui demeure pas étrangère. Un passage du *Contra epistolam Parmeniani*, I, II, c. XIII, 28, P. L., t. XLIII, col. 70, est fort net au point de vue de l'inamissibilité des pouvoirs d'ordre. Les donatistes, tout en reconnaissant que le ministre sacré qui quitte l'Eglise « ne perd pas son baptême », déclaraient qu'il perdait le droit de donner ce sacrement : *Baptismus non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed JUS DANDI amittit*. « Non pas, rétorque Augustin. On ne voit aucune raison pour laquelle celui qui ne peut perdre le baptême pourrait perdre le droit de le donner : *utrumque enim sacramentum est*. » *Utrumque*, entendent et le baptême et l'ordination, qui donne le droit de le conférer. (N'oublions pas qu'Augustin, quoi qu'il en soit de ses sentiments sur la validité du baptême administré par un laïque, raisonne d'après l'opinion courante qui ne reconnaît comme valide que le baptême conféré par un ministre sacré.) « L'un et l'autre, continue-t-il, est donné à l'homme par une certaine consécration, le premier quand il est baptisé, le second quand il est ordonné, et, dès lors, dans l'Eglise catholique, il n'est permis de réitérer ni l'un ni l'autre. En fait, nous voyons quelquefois l'Eglise, pour le bien de la paix, recevoir des clercs schismatiques revenant à l'unité et les admettre sans aucune ordination nouvelle à exercer l'office qu'ils avaient dans le schisme : *sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra*. Et quand l'Eglise ne juge pas à propos d'agir ainsi à l'égard de clercs qui se convertissent, *non eis ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur sed manent super eos* : Aussi ne leur impose-t-on pas les mains, *ne non homini sed ipsi sacramento fiat injuria*. »

On ne saurait être plus clair, du moins quand il s'agit des ordinations reçues dans le schisme. On peut seulement regretter que ce qui est dit des schismatiques ne soit pas étendu, *positis ponendis*, aux hérétiques. Il faut regretter aussi — car les controverses ultérieures sur la pensée d'Augustin auraient été rendues par là impossibles — que l'évêque d'Hippone n'ait pas songé à mentionner expressément les autres prérogatives du pouvoir d'ordre, celle de sacrifier et, quand il s'agit des évêques, celle d'ordonner. Du jour où se sera généralisée la doctrine qui reconnaît la validité du baptême administré par un laïque, les partisans de l'amissibilité du pouvoir d'ordre pourront tourner le texte d'Augustin à leur fâcheuse théorie. Augustin, pourront-ils dire, ne reconnaît explicitement dans celui qui quitte l'Eglise, que la permanence du pouvoir de baptiser, *jus baptizandi*. Son silence sur les autres pouvoirs (de sacrifier, d'ordonner) n'est-il pas significatif? Et cette façon de raisonner, nous le verrons, n'est pas demeurée confinée dans le domaine de la théorie.

5° *L'attitude de la curie romaine*. — L'hésitation des théologiens et des canonistes postérieurs à prendre dans toute leur ampleur les paroles d'Augustin s'explique d'autant mieux que des textes émanant de la curie romaine et séparés de leur ambiance étaient bien faits pour jeter le discrédit sur les ordres des dissidents. Ces textes sont discutés avec beaucoup de détail par L. Saltet, *op. cit.*, p. 68 sq.

Le pape Innocent I^{er} (402-417) a été amené à s'occuper à plusieurs reprises d'ordinations faites par des hérétiques et aussi de réordinations pratiquées par des évêques catholiques sur des clercs ordonnés par des hérétiques. Voir Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, n. 299, P. L., t. XX, col. 519; n. 303, *ibid.*, col. 526-537, cette dernière lettre est spécialement importante; il en faudrait discuter le contenu point par point. Tout bien considéré, elle ne tranche pas le point essentiel de la nécessité d'une réordination pour les clercs ordonnés par un hérétique (dans l'espèce, Bonose, voir son art., t. II, col. 1027), pas plus qu'elle n'enseigne l'illégitimité d'une telle pratique. Mais les expressions très énergiques qu'elle contient sur l'impossibilité pour un prélat hérétique de donner ce qu'il n'a pas, ont fait grande impression sur les canonistes ultérieurs. Innocent fait sien de manière explicite l'axiome formulé par certains évêques qui avaient pratiqué des réordinations : *Is qui honorem amisit, honorem dare non potest*, voilà pour le prélat consécuteur et voici pour l'ordinand : *Nihil accepit quia nihil in dante erat quod ille posset accipere*. Loc. cit., col. 530 C, et encore : *qui nihil a Bonoso acceperunt rei sunt usurpatæ dignitatis... atque id se putaverunt esse quod eis nulla fuerat regulari ratione concessum*. Col. 535 A. Mêmes idées et mêmes expressions dans la lettre Jaffé, n. 310, *ibid.*, col. 550. Ces « décrétales » d'Innocent ont été transmises aux gens du haut Moyen Age par les collections canoniques, *Dionysiana* et *Hispana*.

A côté de ces expressions d'Innocent I^{er} si dures pour les ordres regus dans l'hérésie, on a pu citer aussi des formules oratoires du pape saint Léon I^{er} (440-461), décrivant dans sa lettre, Jaffé, n. 532, P. L., t. LIV, col. 1131, les troubles causés à Alexandrie par l'intrusion de Timothée Elure à Alexandrie : cette intrusion, dit le pape, amène dans la ville la cessation de tout sacrement valide : *intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtrahere mysteria*. Rhétorique qu'il ne faudrait pas prendre pour argent comptant!

En d'autres conjonctures — il s'agit du schisme acacien à la fin de ce même V^e siècle — le pape Anastase II (496-498), reconnaît la validité des baptêmes et des ordinations conférées par Acace, en s'appuyant sur les principes théologiques qu'Augustin avait mis en lumière. Cf. Jaffé, n. 744. Mais cette politique conciliante d'Anastase fut mal vue dans l'entourage pontifical; le *Liber pontificalis* dans sa notice sur ce pape voit dans la mort prématurée d'Anastase un châtimement divin. Cf. éd. Duchesne, t. I, p. 258. Plusieurs écrivains du Moyen Age se laisseront influencer par cette appréciation.

Sous le pape Pélagie I^{er} (556-561), pour protester contre la condamnation par Rome des Trois-Chartres, les métropolitains de Milan et d'Aquilée font schisme. Macédonius d'Aquilée étant venu à mourir, son successeur Paulin se fait consacrer par Vitalis, l'archevêque schismatique de Milan. Pélagie I^{er} proteste vigoureusement : *Non est consecratus sed exsecratus*, écrit-il, *is qui cum in universali consecrari detrectet Ecclesia, consecratus dici vel esse nulla poterit ratione*. Jaffé, n. 983. Quand le même pape sollicite contre un autre évêque schismatique l'appui du bras séculier, il engage les magistrats à ne pas s'arrêter devant la sainteté des sacrements célébrés par le coupable :

Non est enim Christi corpus quod schismaticus conficit: schismatici, quia Spiritum non habent, corpus Christi sacrificium habere non possunt. Jaffé, n. 994, P. L., t. LXXI, col. 112. Outrance verbale, où Cyprien se serait reconnu, qui n'exprime pas, à coup sûr, la « théologie romaine », mais qu'il est facile d'exploiter contre la validité des ordinations des dissidents. Les canonistes du XI^e siècle ont en effet connu ces textes.

Si l'on veut entendre, au contraire, une doctrine ferme et indépendante des polémiques personnelles, il faut s'adresser au pape Grégoire le Grand (590-604). Il écrit à Jean de Ravenne : *Sicut enim baptizatus baptizari iterum non debet, ita qui consecratus est semel in eodem ordine iterum non valet consecrari.* Epist., I, II, n. XLVI, P. L., t. LXXVII, col. 585. Augustin ne disait pas mieux.

En résumé, si l'on conserve à Rome le souvenir de la théologie augustinienne sur la matière, si, de fait, durant cette période, on n'y a jamais pratiqué de réordinations, il reste néanmoins que le discrédit jeté de façon trop énergique sur les sacrements des dissidents a pu donner lieu à des interprétations incompatibles avec une saine théologie.

D'ailleurs, durant cette même période, on peut relever en Occident des faits qui semblent bien établis de réordination. Nous en constatons dans les lettres d'Innocent I^{er}, Jaffé, n. 299 et 303, signalées plus haut; les évêques de l'Illyricum en ont pratiqué sur des prêtres ordonnés par Bonose, même antérieurement à sa condamnation. On sera plus hésitant sur le sens des prescriptions du concile d'Orléans de 511, qui prescrit que les clercs ariens *officium quo eos episcopus dignos esse censuerit cum impositæ manus benedictione suscipiant.* Can. 10, dans *Mon. germ. hist., Concil. merov.*, p. 5; cette bénédiction, cette imposition des mains à laquelle on les soumet est-elle une ordination au sens propre du mot? Ou simplement un rite de complément? On ne saurait le dire. Par contre, il nous paraît certain que le concile de Saragosse en 592, qui organise en Espagne la liquidation de l'Église arienne, prescrit la réordination des prêtres dissidents : *accepta denuo BENEDICTIONE PRESBYTERII, sancte et pure ministrare debent.* Mansi, *Concil.*, t. x, col. 471.

Tous ces textes, véhiculés tant bien que mal par les collections canoniques et les quelques ouvrages d'histoire que l'on se transmet, ne manqueront pas, en dépit de la théologie Augustinienne, d'avoir un retentissement à l'époque suivante.

II LA PRATIQUE DES RÉORDINATIONS DANS LE HAUT MOYEN AGE (VII^e-IX^e siècle). — 1^o En Angleterre. 2^o Au temps du pape Constantin II. 3^o Les ordinations faites par les chorévêques. 4^o L'affaire des clercs d'Ébon. 5^o Les ordinations du pape Formose.

Loin de faire progresser la doctrine, cette période voit plutôt se produire dans l'Église occidentale une régression par rapport aux principes posés par saint Augustin. Un nombre assez considérable de réordinations nettement caractérisées se peut établir; cela ne contribuera pas, étant donné surtout le caractère de plusieurs, à clarifier les idées théologiques.

1^o Réordinations dans l'Angleterre du VIII^e siècle. — Nous n'avons pas à dire ici comment et pourquoi l'évangélisation de l'heptarchie anglo-saxonne par les missionnaires romains, au début du VII^e siècle, amena un conflit assez grave de ceux-ci avec le clergé celtique de la partie occidentale de la Grande-Bretagne. La question nationale contribua beaucoup à envenimer des discussions relatives à la différence des usages, discussions qui nous paraissent aujourd'hui futiles, la plus grave divergence entre Romains et Celtes étant celle du comput pascal. Cf. art. PAQUES, t. XI, col. 1966 sq. Après plus d'un demi-siècle d'hostilités, le concile de Whitby, en 664, mit fin aux controverses. Voir Bède,

Hist. eccl., I, III, c. xxv, P. L., t. xcvi, col. 158. En 669 le Siège apostolique nommait directement au siège primatial de Cantorbéry un personnage grec de langue, originaire de Tarse en Cilicie, Théodore. Chose intéressante à noter, c'est ce Grec qui va introduire en Grande-Bretagne la pratique des réordinations, au moment même où son Église d'origine commençait à s'en détacher.

Il est très certain par exemple que Théodore réordonna comme évêque de Lichtfield le Breton Ceadda. Celui-ci avait d'abord été consacré comme archevêque d'York, au détriment de l'Anglo-Saxon Wilfrid. Théodore avait commencé par restaurer Wilfrid sur son siège archiepiscopal. Ceadda s'était retiré de bonne grâce, semble-t-il, dans un monastère, d'où Théodore, connaissant ses vertus, le tira pour en faire l'évêque de Lichtfield; mais auparavant, dit le biographe de Wilfrid, Théodore *per omnes gradus ecclesiasticos ad sedem prædictam plene eum (Ceaddam) ordinavit.* *Vita Wilfridi*, c. xv, dans *Rer. britann. Mediæ ævi scriptores*, *Hist. of the Church of York*, t. I, p. 23. Bède est non moins formel : *Ille (Theodorus) audiens humilitatem responsionis ejus (Ceaddæ) dixit non eum episcopatum dimittere debere sed ipse ordinationem ejus denuo catholica ratione consummavit.* *Hist. eccl.*, I, IV, c. II, col. 174 C. La raison de cette procédure est donnée par la *Vita Wilfridi* : Ceadda avait été consacré par des « quartodécimans » (en dépit de l'histoire, les Anglo-Saxons appelaient ainsi les Bretons partisans de l'ancien comput pascal romain, gardé par ceux-ci, tandis qu'il était tombé en désuétude sur le continent). On n'oubliera pas que, d'après la consultation adressée à Martyrius, les quartodécimans figurent parmi les hérétiques mineurs, dont les laïques revenant à la *Catholica* sont confirmés, dont les clercs sont réordonnés. Cf. dessus, col. 2394. Le Grec Théodore s'en est souvenu. Une seconde raison est donnée de l'invalidité de l'ordination de Ceadda : il avait été consacré *in sedem alterius*, c'est à savoir de Wilfrid, archevêque régulièrement installé d'York.

Il ne faudrait pas penser que ce fait soit demeuré isolé. La littérature pénitentielle qui se rattache à Théodore, cf. art. PÉNITENTIELS, t. XII, col. 1166, contient très explicitement la prescription suivante : *Si quis ab hæreticis ordinatus fuerit iterum debet ordinari.* Dans Schmitz, *Bussbücher*, t. II, p. 242, et les canons suivants, dirigés contre les « quartodécimans » ne laissent aucun doute sur l'identité des hérétiques visés. On comparera à ce texte un autre du même cycle dans P. L., t. XCIX, col. 932 : *Qui ordinati sunt a Scotorum et Britonum episcopis, qui in Pascha et tonsura catholica non sunt adunati Ecclesiæ, iterum a catholico episcopo, manus impositione confirmantur.* Peut-être s'agit-il seulement ici de ce rite de complément indiqué par le concile de Nicée pour les méliciens (et pour les novations).

Non moins révélatrice de l'état d'esprit qui s'est formé en Angleterre au VIII^e siècle est une réponse d'Egbert, archevêque d'York de 734 à 766, dans son *De institutione catholica dialogus*, P. L., t. LXXXIX, col. 436-437. Il s'agit de la valeur des actes ministériels de prêtres accusés de fautes graves et condamnés. La question est nettement posée : *Quid habemus de sacris ministeriis quæ ANTE DAMNATIONEM presbyter corruptus peregit, vel quæ POSTEA DAMNATUS inconsulte usurpavit?* La réponse est non moins nette : « Avant que le jugement ait été rendu, les fidèles qui ont eu recours au ministère de ce prêtre n'ont pas à se faire scrupule. Le jugement prononcé, au contraire, la participation aux rites accomplis par le coupable ne saurait être génératrice de grâce : la raison est obvie et nous l'avons déjà entendue : *quia nihil in dante erat quod ipse (sc. particeps) accipere posset.* Par ses rites détestables le coupable ne peut communiquer aux

autres que sa condamnation. » Il vaut d'ailleurs la peine de signaler la restriction importante qui concerne le baptême : *Sed hoc de baptismo accipi fas non est, quod iterari non debet*. L'auteur n'en est que plus ferme pour proclamer l'invalidité des autres sacrements administrés par le condamné : *Reliqua vero ministeria per indignum data minus firma videntur*.

Le grand missionnaire Boniface, un Anglo-Saxon lui aussi, ne laisse pas d'être touché par cet état d'esprit. On le voit anxieux au sujet de la validité de certains baptêmes donnés par des prêtres adultères et indignes, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 525; le pape Grégoire II est obligé de lui rappeler qu'il est interdit de rebaptiser; ce que fait encore le pape Zacharie en 744. *Ibid.*, col. 929. Si Boniface raisonnait ainsi pour le baptême, en dépit même des considérations que nous venons de lire dans Egbert, quels ne devaient pas être ses sentiments au sujet des ordinations conférées par ces évêques aventuriers et gyrovagues qui troublèrent si souvent son ministère?

Il n'était pas sans intérêt de signaler ces pratiques insulaires; quand l'on songe à ce que la première renaissance carolingienne doit aux Anglo-Saxons et aux Scots, on ne peut s'étonner de la faveur que vont rencontrer sur le continent les errements suivis en Grande-Bretagne.

2^e Au temps du pape Constantin II (767-769). — On a dit à l'art. CONSTANTIN II, t. III, col. 1225, dans quelles conditions irrégulières se firent l'élection et la consécration de ce pape, les circonstances qui amenèrent la chute de cet « usurpateur », son remplacement par Étienne III, les représailles enfin dont il fut la victime. Ce qui nous intéresse ici, c'est la façon dont le concile, rassemblé à Rome au printemps de 769 (12 avril et jours suivants) régla la question des ordinations faites par Constantin durant son bref pontificat. Celui-ci, en effet, avait ordonné huit évêques, huit prêtres, quatre diacres. Aux yeux des contemporains que pouvaient valoir ces ordinations, dont la validité est, à nos yeux, absolument incontestable?

Cette validité ressort pour nous du fait que la consécration même de Constantin, quelque irrégulière qu'ait été son élection, était certainement valide. Sans doute, au moment de sa prétendue élection il était simple laïque; l'évêque de Préneste lui avait promptement conféré la cléricature pour qu'il pût être élu; au lendemain de son élection, le même évêque de Préneste l'avait ordonné sous-diacre et diacre; c'était le 29 juin, fête des saints apôtres; puis le dimanche suivant, 5 juillet, le même prélat, assisté des évêques d'Albano et de Porto, avait conféré au diacre Constantin la consécration épiscopale. On voudra bien noter qu'à cette époque où il arrivait très souvent que les archidiaques fussent promus à l'épiscopat, soit à Rome, soit ailleurs, on ordonnait directement le diacre évêque, sans lui conférer d'abord la prêtrise. Sur ce point voir l'art. ORDRE, t. XI, col. 1388. Ainsi la validité de la consécration épiscopale de Constantin apparaît aux théologiens et aux canonistes modernes comme au-dessus de toute contestation. Nous n'avons non plus aucune raison de mettre en doute la validité des ordinations ou consécrations conférées par lui. A la vérité elles se firent, comme nous dirions aujourd'hui, *extra tempora*; la date régulière des ordinations à la prêtrise et aux ordres inférieurs était alors le samedi des Quatre-Temps d'hiver. (Pour ce qui est des consécrations épiscopales elles se faisaient toujours un dimanche. Nous ne savons si les consécrations épiscopales administrées par Constantin furent faites en bloc, ou au fur et à mesure des besoins des Églises qui ressortissaient immédiatement de Rome.) Mais quel est le canoniste actuel qui, pour ce fait, jetterait la plus légère suspicion sur une ordination?

Cette circonstance fut cependant invoquée pour attaquer la validité des ordinations conférées par Constantin. Mais à côté de ce grief, après tout secondaire, les conciliaires de 769 invoquèrent un autre chef d'accusation : l'invalidité de la consécration même de « l'usurpateur » : Il n'avait pas été élu canoniquement; d'autre part il était, comme l'on disait alors, néophyte. Voir ce mot, t. XI, col. 67. A en juger par ce qui nous reste des délibérations du concile ce fut particulièrement cette dernière exception qui fut soulevée.

Le concile qui eut à connaître de tout cela présentait une physionomie assez particulière. C'était bien le « synode romain », lointain prédécesseur de nos consistoires, et tel que les papes le rassemblaient fréquemment, en faisant appel aux évêques italiens, suffragants directs du Siège apostolique. Mais à ce personnel ordinaire du synode romain, on avait adjoint, pour corser la représentation épiscopale, des prélats tant de la province de Ravenne que de celle de Milan. Surtout on avait convoqué d'outre-monts une imposante députation d'évêques francs. Sitôt installé, en effet, Étienne III avait adressé au roi Pépin et à ses deux fils Charles et Carloman, une ambassade, chargée de demander l'envoi à Rome d'un certain nombre d'évêques « instruits dans les divines Écritures, érudits et très habiles en fait d'institutions canoniques ». En son désarroi, l'Église romaine voulait s'aider des lumières de l'Église franque. Retardée par la mort du roi Pépin (25 septembre 768) et les formalités de la prise de pouvoir de ses deux fils, Charles et Carloman, la délégation épiscopale franque ne se mit en route qu'au printemps de 769 : elle avait à sa tête Wilchaire de Sens, « archevêque de la province des Gaules », et se composait de douze autres évêques de l'empire franc. Bien entendu, il ne nous est pas possible de dire quelle part d'influence exerça au concile cette délégation. Il faut penser néanmoins, étant donné qu'elle représentait les deux puissants souverains francs, protecteurs attitrés de l'Église romaine, que ses avis ne passèrent pas inaperçus. Et l'on n'oubliera pas, pour fixer complètement les idées, que les « pénitentiels insulaires » avaient vulgarisé dans les Gaules l'idée de réordination. Pour achever de donner la physionomie de l'assemblée on se rappellera enfin que les séances furent présidées par le pape Étienne III en personne.

Ce qui nous intéresse dans cette assemblée, c'est moins le récit des débats — ils furent orageux et l'on oublia plus que de raison l'axiome juridique *res sacra res* — que les décisions qui furent prises relativement aux actes de Constantin, et en particulier aux ordinations conférées par lui. Le principe général fut posé : tous les actes ecclésiastiques de l'intrus étaient déclarés nuls et devraient être renouvelés à l'exception du baptême : *quæ... in sacris officiis isdem Constantinus peregit præter tantummodo baptismum omnia iterentur*. Texte conservé par Rathier de Vérone dans le *Libellus cleri Veronensis...*, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 480-481. (Le *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 476, l. 22, semble mettre le *sanctum chrisma* sur le même pied que le baptême : la confirmation ne serait donc pas renouvelée.) La conséquence en ce qui concerne les ordinations était expressément formulée :

Nous décidons d'abord que les évêques consacrés par lui (Constantin), s'ils étaient antérieurement prêtres ou diacres, seront rétrogradés dans leur fonction antérieure; après quoi, leur élection (en qualité d'évêque) s'étant faite de la manière accoutumée, qu'ils reviennent au Siège apostolique, avec le peuple (qui les a élus) ou le procès-verbal d'élection, pour s'y faire consacrer, et qu'ils reçoivent ainsi la consécration du Seigneur apostolique (le pape), comme s'ils n'avaient pas été ordonnés du tout.

Quant aux prêtres et diacres qu'il a ordonnés pour le service de l'Église romaine, qu'ils reviennent à leur rang de sous-diacre ou de l'autre office qu'ils remplissaient; et Votre

Santeté aura ensuite le pouvoir soit de les ordonner, soit d'en disposer comme il lui plaira. » Texte de Rathier, *ibid.*

Le *Liber pontificalis*, qui donne un résumé précis des Actes et supplée à une lacune du texte, ajoute qu'il avait été également décidé que ces clercs perdraient tout espoir de s'élever plus haut dans la hiérarchie : ceux que le pape réordonnerait diacres demeureraient diacres, les prêtres resteraient prêtres, nul ne pourrait arriver à l'épiscopat. C'était une manière de montrer l'horreur que l'on avait des actes accomplis par l'intrus. Le pape Étienne déclara d'ailleurs que, pour son compte, il ne ferait pas usage de la faculté que lui laissait le concile à l'égard des clercs romains ordonnés par Constantin. Il en agit autrement à l'endroit des évêques : rétrogradés par le concile, ils rentrèrent en leurs Églises, s'y firent élire à nouveau et revinrent chercher à Rome la consécration épiscopale.

Ces décisions prises dans un concile présidé par le pape en personne ne seraient pas de nature à faciliter la besogne des théologiens et des canonistes de l'avenir. La publicité que le *Liber pontificalis* leur donna permettra d'invoquer bien souvent, par la suite, ce très fâcheux précédent. Les partisans des réordinations ne s'en priveront pas.

3^e Les ordinations données par les chorévêques.

Sous le nom de chorévêques, c'est-à-dire d'évêques de la campagne, on désigne, soit en Orient, soit en Occident, dès la fin de l'époque antique et dans le haut Moyen Âge, des clercs qui semblent bien avoir été revêtus du caractère épiscopal mais qui se distinguent des évêques proprement dits par l'absence d'un titre permanent (ils ne sont pas évêques de telle ou telle cité), par le fait aussi qu'ils ne sont consacrés que par un seul évêque, au lieu de l'être par trois, comme les évêques résidentiels. Laisant de côté l'évolution de cette institution en Orient, nous nous occuperons seulement de son devenir en Occident au VIII^e et IX^e siècles, où elle prend un assez grand développement. Véritables évêques auxiliaires, on les voit se multiplier au cours du VIII^e siècle, où certains évêques les utilisent de façon judicieuse. Il ne faudrait pas les identifier sans plus à ces évêques sans siège, aventuriers et vagabonds, contre lesquels Boniface le grand réformateur dut mener la lutte. Ces derniers appartiennent à ces missionnaires scots fort nombreux alors sur le continent ; on sait que, dans les régions celtiques, le caractère épiscopal était donné à un très grand nombre de clercs, sans toujours assez de discernement.

Mais les mêmes plaintes, qu'au milieu du VIII^e siècle Boniface exprime contre les évêques gyrovagues, se font entendre au IX^e siècle, contre les chorévêques. Ce n'est pas seulement aux abus de pouvoir dont quelques-uns ont pu se rendre coupables, que l'on s'en prend, c'est à l'institution elle-même. Elle a le tort en effet de faciliter au pouvoir séculier certains empiétements, dont on commence à se plaindre fort, tout au moins dans le royaume de Charles le Chauve. L'existence du chorévêque permet à l'autorité royale soit de se débarrasser d'un évêque résidentiel gênant, sans paralyser la vie religieuse des diocèses, soit de prolonger les vacances des sièges épiscopaux, dont les revenus sont alors perçus par l'administration royale. Pour ces deux raisons l'épiscopat en titre voit souvent d'assez mauvais œil l'institution ; un effort va être tenté par lui pour arracher aux chorévêques une partie de leurs pouvoirs d'ordre ; nous voyons déjà comment la question des réordinations va s'insérer ici.

1. *Les décisions du concile de Meaux (845) et la consultation de Raban Maur.* — Le concile commencé à Meaux en 845 et qui se continue à Paris en 846 eut une grande importance. Au lendemain des troubles civils qui ont suivi la mort de Louis le Pieux (840) et ont abouti au traité de Verdun (843), il essaie de restaurer

dans le royaume de Charles le Chauve la discipline ecclésiastique fortement compromise.

Précisant, entre autres, les droits et devoirs des évêques, il traite, can. 44, de la question des chorévêques.

Le chorévêque doit garder la place que lui assignent les saints canons : qu'il ne tente pas de donner le Saint-Esprit, ce qui est réservé aux seuls évêques selon les décrets d'Innocent ; qu'il ne consacre pas les églises : qu'il ne donne pas les ordres ecclésiastiques qui se confèrent par l'imposition des mains et donc pas au-dessus du sous-diaconat, et encore (ne confèrera-t-il les ordres inférieurs) que sur l'ordre de l'évêque et dans les lieux que désignent les canons. Pour ce qui est de l'imposition de la pénitence (publique) ou de la réconciliation des pénitents dans le diocèse (*parochia*) qu'il s'en tienne aux ordres de l'évêque. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 829 ; *Mon. Germ. hist.*, *Capit.*, t. II, p. 499.

La signification de ce canon reste douteuse ; du fait que le concile interdit aux chorévêques et la confirmation et les ordinations majeures, s'ensuit-il qu'il déclare *invalides* les sacrements en question conférés par eux ? Ne se contenterait-il pas de les déclarer *illicites* ?

On notera d'abord que nos concepts actuels de validité et de licéité ne doivent pas être transposés sans précaution à cette époque, où il ne semble pas — l'affaire de Constantin II nous l'a montré — que l'on fit nettement le départ entre ces deux idées. En matière sacramentelle tout au moins, un acte interdit par la loi était aisément considéré comme un acte invalide. Pour ce qui est du cas particulier, on peut l'éclaircir, à la suite de L. Saltet, en faisant appel à une consultation donnée à Drogon « archevêque » de Metz, par Raban Maur, alors dans la retraite. *P. L.*, t. CX, col. 1195-1206. Drogon a rapporté à son correspondant que, dans la Francie occidentale, certains évêques réordonnaient ceux qui, sous leurs prédécesseurs, avaient été ordonnés prêtres ou diacres par des chorévêques ; il ajoutait, d'ailleurs, qu'il n'y avait pas unanimité et que d'autres reconnaissent et la confirmation et les ordinations conférées par les chorévêques. A quoi Raban répond en défendant les pouvoirs de ces auxiliaires. Il invoque le précédent des évêques Lin et Clet (Anaclet) qui furent, au sens propre, les chorévêques de Pierre. « Je suis donc persuadé, continue-t-il, que les chorévêques ont le droit de donner les ordinations. » Et de rappeler les textes canoniques qui justifient son point de vue : le 12^e canon d'Ancyre, qui défend aux chorévêques d'ordonner des prêtres ou des diacres *sans l'ordre* de l'évêque résidentiel ; le 10^e canon d'Antioche, qui reconnaît explicitement que les chorévêques ont reçu « l'imposition des mains des évêques et ont été consacrés comme évêques ». Ce point de vue de Raban Maur finira par prévaloir définitivement en Germanie ; dans la France de Charles le Chauve, au contraire, l'opposition ne fera que croître et amènera la déroute de l'institution.

2. *Les pouvoirs des chorévêques dans la littérature pseudo-isidorienne.* — Cette littérature apocryphe, qui comprend surtout l'*Hispana d'Autun*, les *Faux-Capitulaires* de Benoît Lévitte, et les *Fausse-Décrétales* du pseudo-Isidore, a certainement vu le jour, entre 847 et 852, dans le royaume de Charles le Chauve, soit dans la région mancelle, soit dans le diocèse de Reims. Un des principaux desseins des faussaires étant de relever l'autorité des évêques dans leurs diocèses, on peut s'attendre à ce que soit mis en échec le pouvoir des chorévêques.

Déjà dans l'*Hispana d'Autun*, premier et timide essai, figure une lettre apocryphe du pape Damase aux évêques de Numidie condamnant sévèrement l'institution des chorévêques. *Vacuum est*, est censé écrire le pape, *quidquid in prædicto sacerdotii summi egerunt ministerio*. Tout ce qu'ils ont tenté de faire est *irritum* ; aussi bien ne peuvent-ils donner ce qu'ils n'ont pas :

quod non habent dare nequaquam possunt. Discutant le texte si clair du 10^e canon d'Antioche, la décrétale suppose le vide de tout son sens. Chose plus grave elle prescrit la réitération des actes ministériels faits par eux : *illud reiterari necesse est quod legitime actum aut collatum minime approbatur.* Cette décrétale est reproduite dans la collection isidorienne. Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ*, p. 509-515; *P. L.*, t. cxxx, col. 668-673.

Dans les Faux-Capitulaires l'autorité séculière vient à la rescousse. Signalons au moins l. III, 260, *P. L.*, t. xcvi, col. 830: Charlemagne a reçu des plaintes au oiseau de clercs ordonnés par les chorévêques; ni le clergé, ni les laïques ne veulent les reconnaître. Charles a donc consulté le pape Léon III. Cette question, répond le pape, a été tranchée à plusieurs reprises : les actes des chorévêques sont nuls; ce qui a été fait par eux doit être réitéré par des évêques canoniquement ordonnés : *omnia a canonice ordinatis episcopis debere rite peragi et in meliorem statum reformari, quia quod non osenditur gestum ratio non sinit ut videatur iteratum.* Les chorévêques, continue le pape, doivent être exilés. Le roi adoucit cette sentence : ils seront seulement rétrogradés au rang des prêtres. Cf. aussi l. II, 121, 369; l. III, 394, 402, 423, 424. On a remarqué que le texte cité insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas dans les cas visés de réitération d'un sacrement, la première cérémonie ayant été sans efficacité. Même idée dans les autres capitulaires cités.

Les Fausse-Épiscopales ne pouvaient manquer de revenir sur la nullité des actes épiscopaux faits par les chorévêques. On y retrouve la lettre pseudo-damascienne qui figurait déjà dans l'*Hispana* frelatée, *P. L.*, et Hinschius, *loc. cit.*; l'idée exprimée par le pseudo-Damase est reprise dans une décrétale de saint Léon de *privilegiis episcoporum ad universos Galliarum et Germaniarum episcopos*, *ibid.*, col. 880; p. 628, et dans une décrétale de Jean III, col. 1081; p. 715, qui, chose curieuse, a été composée à l'aide de la « consultation » de Raban Maur, dont elle prend très exactement le contre-pied.

Ces faux isidoriens ont été utilisés de très bonne heure après leur apparition, au moins en France. La situation des chorévêques se trouva vite extrêmement menacée. Sans que nous puissions donner de précision, il est certain que plusieurs ordinations faites par eux furent réitérées, et ceci malgré les efforts en sens contraire de la curie romaine. Une lettre du pape Nicolas I^{er}, adressée à l'archevêque de Bourges, Rodolphe, interdit de réordonner ceux qui ont été ordonnés par les chorévêques, lesquels ont vraiment caractère épiscopal. Jaffé, n. 2765; *P. L.*, t. cxix, col. 884. Il n'empêche que, vingt ans plus tard, en 888, un concile de Metz, s'appuyant sur les textes du pseudo-Damase et du pseudo-Léon, prescrit de consacrer à nouveau des églises dédiées par des chorévêques. Mansi, *Concil.*, t. xviii, col. 77. Encore que le texte ne le dise pas expressément, il est bien à croire que les ordinations données par des chorévêques étaient traitées de la même manière que les dédicaces d'églises, car le concile dit expressément que les chorévêques *idem sunt qui et presbyteri*.

4^o L'affaire des « clercs d'Ébon ». — Il s'agit de clercs ordonnés par Ébon, l'ex-archevêque de Reims entre 840 et 841, dans les conditions suivantes. Lors de la révolte de Lothaire contre son père Louis le Pieux, Ébon s'était gravement compromis pour le fils rebelle. Quand l'empereur, après la pénitence de Saint-Médard de Soissons, eut été restauré, Ébon paya ses complaisances à l'endroit de Lothaire. A Thionville, au carême de 835, Ébon, avec plusieurs autres prélats, fut déposé par ses pairs. Mais, en 840, sitôt après la mort de Louis le Pieux, un décret de Lothaire rendait à Ébon son siège; ce décret fut contresigné par l'épiscopat rallié

autour de Lothaire, l'archevêque Drogon en tête, encore qu'il ne s'agisse nullement d'une action synodale. Ébon rentre dans sa métropole le 6 décembre. Au cours de l'automne 841, l'armée de Charles le Chauve, en lutte contre Lothaire, s'étant rapprochée de Reims, Ébon s'enfuit, pour ne plus revenir. Le siège de Reims demeurera vacant jusqu'en 845, date à laquelle Hincmar y fut promu. Pour Ébon il obtint, par la protection de Louis le Germanique, en 847, le siège d'Hildesheim, où il mourut en 851. Mais sa mort ne fera pas le silence autour de lui. Vingt ans plus tard on parlait encore des « clercs d'Ébon », c'est-à-dire de personnes ordonnées par lui durant sa restauration provisoire de 840 à 841. Étant donné qu'Ébon avait été régulièrement déposé par le concile de Thionville et qu'il n'avait pas été restauré par un concile régulier, il avait perdu sa juridiction, ce qui rendait les ordinations susdites au moins illicites. N'avait-il pas perdu aussi de ce chef ses pouvoirs épiscopaux, et les ordinations conférées par lui n'étaient-elles pas invalides? Nous n'hésiterions pas aujourd'hui à affirmer leur validité. Juridiction et pouvoir d'ordre sont deux choses distinctes; Ébon avait perdu l'une, il ne pouvait perdre l'autre, et les ordinations données entre 840 et 841 étaient certes inataquables. Mais les canonistes du ix^e siècle ne connaissaient pas ces distinctions, pas plus que ne les avaient connues les conciliaires de 769 qui déclarèrent nuls les ordres conférés par le pape intrus Constantin. Il ne faut pas prononcer trop vite à leur sujet et spécialement au sujet d'Hincmar l'accusation de mauvaise foi.

1. *Le concile de Soissons de 853.* — C'est en effet Hincmar qui eut d'abord à apurer cette question. Très peu après son installation à Reims, à ce concile de Meaux dont nous avons déjà parlé, les consécrateurs de l'archevêque attirèrent son attention sur les « clercs d'Ébon » et l'engagèrent à ne pas reconnaître les ordinations qui leur avaient été conférées. Docile à l'avis de ses anciens, Hincmar enjoignit à ces clercs de s'abstenir de faire les fonctions de leur ordre. Telle est du moins l'explication qu'il donnera vingt-deux ans plus tard dans son mémoire justificatif adressé au pape Nicolas I^{er} en 867. *Epist.*, xi, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 84 A B. Ces clercs respectèrent l'interdit porté contre eux; ils ne laissèrent pas de s'agiter pour en obtenir la levée. Leur affaire vint enfin devant le concile de Soissons, en 853, où les clercs susdits présentèrent un mémoire concluant à leur réintégration. Hincmar, à tort ou à raison, vit dans cette démarche une manœuvre qui risquait de remettre en question la légitimité de son élection au siège de Reims. Si les clercs avaient été valablement ordonnés, c'est donc qu'Ébon en 841 était évêque légitime de Reims; nulle sentence ne l'avait à l'automne de cette année déposé de son siège, qui demeurait donc occupé quand Hincmar y avait été promu. On comprend l'importance que ce dernier devait attacher à la constatation par le concile de la nullité des ordinations d'Ébon. Tout ceci est dans la logique du droit canonique de l'époque.

Le concile de Soissons de 853 fut un triomphe pour l'archevêque de Reims. Non seulement il reconnut la régularité de la promotion d'Hincmar; mais il déclara l'invalidité des ordinations faites par Ébon en 841. L'évêque de Noyon, Imon, démontra péremptoirement au concile qu'Ébon, n'ayant pas recouvré sa juridiction sur Reims, n'avait rien pu communiquer à ceux qu'il avait prétendu ordonner; il rappela le mot fameux d'Innocent I^{er} ci-dessus, col. 2398: *ab eo, quod idem non habuit nemo accipere potuit*; il fit allusion à la procédure dirigée par le concile romain de 769 contre l'intrus Constantin II, que l'on connaissait par le *Liber pontificalis*. Le concile se rallia à ces conclusions. Voir les textes, assez mal conservés d'ailleurs, dans Mansi,

Concil., t. xiv, col. 977. En punition de leurs allégations mensongères, le concile prononça même l'excommunication contre les clercs susdits; la rigueur de cette sentence fut cependant adoucie à la demande du roi.

La décision du concile de Soissons ne doit pas surprendre. Elle est tout à fait conforme aux idées qui circulaient alors en de nombreux milieux. Une sentence analogue fut rendue à Hildesheim après la mort d'Ébon; déposé à Thionville, il avait perdu, disait-on, ses pouvoirs épiscopaux, qui ne lui avaient jamais été régulièrement rendus. Il fut décrété que les ordinations et consécration d'églises faites par lui seraient réitérées. Voir l'*Annalista Saxo*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. vi, p. 575.

2. *Le concile de Soissons de 866.* — Il est bien remarquable que ce soit la curie romaine qui ait contraint Hincmar et ses partisans à revenir en arrière et à accepter finalement la validité des ordinations des « clercs d'Ébon ».

C'est là une histoire extrêmement compliquée, où, de part et d'autre, les questions personnelles ont joué un rôle aussi grand que les questions de doctrine. Hincmar avait essayé d'obtenir du Saint-Siège la confirmation de la sentence de 853. Pour diverses raisons, le pape Léon IV (847-855) avait différé cette approbation; Benoît III l'avait enfin accordée, en 855, cf. Jaffé, *Regesta*, n. 2664. C'est à la suite des démêlés de Rothade, évêque de Soissons, avec Hincmar, son métropolitain, que l'affaire du concile de 853 revint sur le tapis; à la suite aussi des manigances de Charles le Chauve, qui avait décidé d'élever au siège de Bourges, l'un des « clercs d'Ébon », Wulfade. Un nouveau concile, tenu à Soissons en 866, sur l'injonction du Siège apostolique et à la demande du roi, s'occupa de ventiler à nouveau la question. Textes assez lacuneux dans Mansi, t. xv, col. 703-737.

Hincmar, qui peut-être sentait plus ou moins vaguement que ses conclusions de 853 étaient en porte-à-faux — ne nous hâtons pas de parler avec Schroers, suivi par L. Saltet, de sa « duplicité » — s'était ménagé une ligne de retraite. Dans un des mémoires qu'il lut au concile (texte dans *P. L.*, t. cxxvi, col. 55 sq.), il penche encore pour l'invalidité des ordinations en cause, mais, quand il s'agit de donner des autorités canoniques à l'appui, il est assez peu ferme; en face des textes qui invitent à conclure à l'invalidité, il cite par exemple le précédent d'Anastase II (ci-dessus, col. 2398). Il n'insiste pas d'ailleurs sur la question d'invalidité et appuie seulement sur celle de l'illégitimité.

Fidèle aux suggestions de son président, le concile adopta une motion qui ne correspondait ni à l'une ni à l'autre de celles que préconisait la curie. Rome aurait voulu ou la restauration pure et simple, extrajudiciaire, de Wulfade et consorts, ou le règlement de cette affaire par le concile. Hincmar crut habile de proposer une solution qui lui paraissait éviter au concile de se déjuger : Le concile maintenait sa sentence de 853; mais, non seulement il reconnaissait au pape le droit de faire grâce aux condamnés, il lui conseillait même de prendre cette mesure : Rome voulait s'immiscer à nouveau dans une question que le Siège apostolique avait déjà terminée; que Rome la ventilât donc elle-même, sans vouloir faire endosser à d'autres des responsabilités qu'elle pouvait prendre seule. Telle est la position décrite par l'*Epistola synodica*, portée à Rome, par l'archevêque de Sens, Égilon, Mansi, t. xv, col. 728; on comparera les instructions remises par Hincmar à ce même prélat. *P. L.*, t. cxxvi, col. 64 sq. La curie, où prédominait pour l'instant l'influence d'Anastase, le futur bibliothécaire, et celle de son père Arsène, prit très mal le biais imaginé par l'archevêque. Voir les diverses réponses adressées à Charles le Chauve, aux conciliaires de Soissons, à Hincmar lui-même, Jaffé,

n. 2824, 2822, 2823, pour lesquelles il y a intérêt à consulter l'édition récente des lettres de Nicolas I^{er}, *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. vi, p. 414-431. Quoi qu'il en soit des divers griefs faits à Hincmar et de leur légitimité, il reste que, sur le fond, la curie n'admettait pas la thèse de l'invalidité : les condamnés de 853 seraient incontinent remis en possession de leurs ordres et offices. Après cette satisfaction donnée à l'*exceptio spolii*, Hincmar aurait licence, dans le délai d'un an, de fournir la preuve que les clercs avaient été canoniquement déposés; faute d'une nouvelle instance, le rétablissement des clercs serait acquis et ils pourraient même être promus à un ordre supérieur (c'était d'ailleurs chose déjà faite pour Wulfade, qui, peu après le concile de Soissons de 866, avait, d'ordre de Charles le Chauve, été installé et consacré comme archevêque de Bourges). Ainsi la doctrine canonique proposée par Hincmar était-elle mise en échec en fait et en droit : quoi qu'il en fût des sentences épiscopales ou pontificales qui avaient frappé Ébon — il paraît certain que le pape Sergius II l'avait réduit à la communion laïque en 844, cf. Jaffé, t. i, p. 327-328 — il demeurerait entendu que les ordinations données par lui ne pourraient être attaquées. Ceci dirimait, au moins provisoirement, un point de doctrine sur lequel l'accord était loin d'être fait.

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que l'archevêque de Reims cherchera plus tard à faire la théorie de la réconciliation des clercs ordonnés de façon irrégulière. C'est dans un traité que Bernold de Constance au XI^e siècle, s'est approprié en le démarquant. Le traité de Bernold, *De excommunicatis vitandis et de reconciliatione lapsorum*, dans *P. L.*, t. cxlviii, col. 1181, cf. *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. ii, p. 112-142, n'est pas autre, en effet, que le *De variis capitalibus ecclesiasticis* d'Hincmar. Sur ce traité d'Hincmar, son titre exact, sa restitution, cf. Saltet, *op. cit.*, append. i, p. 395-402. Il faut prendre le mot *varius* dans son sens le plus fort : « discordant. » Les prescriptions sur les clercs *lapsi*, fait observer Hincmar, sont en effet discordantes, les unes sévères, les autres plus miséricordieuses; c'est qu'en effet l'Église peut dispenser de la rigueur de ses lois. Hincmar détermine ensuite la nature de l'imposition des mains qui, selon les vieilles prescriptions canoniques, réconcilie les clercs ordonnés dans le schisme ou l'hérésie. Est-elle une véritable réordination? Hincmar ne le pense plus maintenant; elle est *ad penitentiam*, tout de même que l'imposition des mains accordée à ceux qui, baptisés dans l'hérésie, reviennent à l'Église et qui ne saurait être une « confirmation » renouvelée. On voit l'importance de ce traité où commence à s'ébaucher une doctrine qui finira par s'imposer.

5^e *Les ordinations du pape Formose.* — Pour assurée que semble la doctrine de la curie romaine sur le point qui nous intéresse dans la seconde moitié du IX^e siècle, il s'en faut qu'elle ait toujours été constante avec elle-même.

1. *Variations de la curie romaine.* — Dans la lutte du Saint-Siège contre Photius, il est certain que les expressions employées à plusieurs reprises par les rédacteurs des lettres apostoliques tendraient à mettre en cause non pas seulement la légitimité de l'ordination conférée à Photius et des ordinations faites par lui, mais encore la validité même de ces actes. Voir l'art. PHOTIUS, t. xii, col. 1573, 1579, 1597. De son côté Photius a bien pu prendre des mesures à l'encontre des clercs ordonnés par Ignace, durant la restauration de celui-ci, après 867. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu, lors du second patriarcat de Photius, sinon des réordinations, du moins des réconciliations par imposition des mains des clercs ordonnés par Ignace. On a dit combien longtemps avait duré la querelle, même après

la deuxième déposition de Photius, entre ignaciens soit de stricte observance soit plus ou moins ralliés, d'une part, et les membres du clergé ordonnés par Photius et ses créatures, de l'autre. Sollicité d'intervenir, la curie romaine n'a pas donné, on l'a dit aussi, de réponses uniformes. Voir PHOTIUS, col. 1595 sq. Tout ceci aurait besoin d'une enquête nouvelle, et il convient de ne pas s'en rapporter aveuglément aux conclusions d'Hergeröther.

Ces hésitations de la curie romaine en une question, disciplinaire à la vérité mais qui ne laissait pas de toucher à la doctrine, se remarquent mieux encore à propos de faits qui se sont passés en Occident. Celui de la réordination de l'évêque Joseph comme titulaire d'Asti, sur l'ordre du pape Jean VIII, est particulièrement caractéristique.

Pour ses désobéissances aux ordres du pape, Anspert, archevêque de Milan, a été excommunié par Jean VIII. Cf. Jaffé n. 3305, 3306. Or, après son excommunication, Anspert a consacré comme évêque de Verceil un prêtre nommé Joseph. Averti, Jean VIII dépose consécrateur et consacré; il veut bien être miséricordieux à l'égard de Joseph en le rétrogradant simplement à l'ordre sacerdotal, mais il est entendu que sa consécration épiscopale est de nul effet : *cum prædictus Anspertus... esset regulariter excommunicatus, aliquam vel minimorum in Ecclesia Dei consecrationem graduum facere nullomodo potuit, quia quod non habuit dare profecto nequivit* (c'est toujours la fameuse expression d'Innocent I^{er}, ci-dessus, col. 2398). Aussi Jean VIII nomme-t-il lui-même et consacre-t-il un autre évêque pour Verceil. Dans la suite, Anspert se réconcilia avec le pape; restait à régler la situation de l'évêque Joseph. En concile romain il fut décidé qu'il pourrait être élu évêque d'une autre église que Verceil, et qu'il serait ensuite réordonné : *et eligeretur et, sicut qui nihil ab ordinatore prius acceperit, in episcopum crearetur*. Ainsi fut fait; élu évêque d'Asti, il fut consacré à nouveau par Anspert et une lettre très explicite de Jean VIII approuva complètement cette procédure, en faisant bien remarquer qu'il s'agissait ici non d'une réordination, mais d'une ordination, la première ayant été sans valeur : *Hanc (creationem) et nos approbatam admittimus et ab omnibus admittendam esse mandamus, quia quod non ostenditur per impositionem manus illius, qui tempore sue ligationis quod dare visus est, ut ita dixerim, non habuit gestum, ratio non sinit ut videatur iteratum*. Jaffé, n. 3334; *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. VII, p. 239. Si les partisans des réordinations aux XI^e et XII^e siècles ne se sont pas emparés de ce texte qui allait si bien à leur thèse, c'est que la partie du registre de Jean VIII qui contenait cette lettre avait disparu à leur époque, pour ne se retrouver qu'ultérieurement. Cf. art. JEAN VIII, col. 613.

2. La question des ordres conférés par le pape Formose.

Cette hésitation de la curie romaine — on notera que Jean VIII déclare nulle la consécration de Joseph au moment même où il « reçoit » les ordinations faites par Photius — explique fort bien comment, les passions aidant, furent données les solutions les plus contradictoires à la question des ordres conférés par le pape Formose. Voir son article.

Évêque de Porto, Formose a été déposé par le pape Jean VIII dans le synode romain tenu au Panthéon le 19 avril 876; cette sentence, à la demande expresse du pape, est confirmée au concile gallican de Ponthion, à l'automne de cette même année; puis renouvelée à Troyes en août 878, dans un concile que préside Jean VIII en personne. Lors de ce dernier, Formose vient en grand mystère trouver le pape, qui consent à l'admettre à la communion laïque, à condition que l'ex-évêque fera serment de ne jamais rentrer

en Italie. A peine Jean VIII est-il mort que Formose reprend le chemin de la péninsule; le pape Marin lui fait bon accueil, le délire de son serment de Troyes et peu après le remet en possession de son évêché. C'est en cette qualité d'évêque de Porto que Formose procède à la consécration épiscopale du pape Étienne V, le deuxième successeur de Marin, en 885. A la mort de ce dernier, 891, Formose est élu pour le remplacer sur le trône pontifical, mais ceci en violation de la loi formelle qui interdisait la translation d'un évêque d'un siège à un autre et par le fait l'élection d'un évêque comme pape (cette prescription venait de subir une première entorse par l'élection de Marin I^{er}, voir son article). Il ne semble pas que, sur le moment, des protestations se soient élevées contre cette grave irrégularité.

Sur les instances de Guy de Spolète, couronné empereur par son prédécesseur, le pape Formose donne, peu après son élévation, la couronne impériale au fils de Guy, Lambert. Mais en même temps il multiplie sous main les avances au roi de Germanie, Arnoult, qu'il couronne finalement empereur le 22 février 896. Tandis que le nouvel empereur allemand est obligé par la maladie de regagner son pays, Formose meurt le 4 avril 896. Faute de pouvoir se venger de lui, vivant, l'empereur Lambert assouvait ses rancunes sur Formose défunt. En janvier 897, le « synode cadavérique », présidé par le pape Étienne VI, outrage la dépouille de Formose et prononce la nullité des actes ecclésiastiques faits par lui. Il semble bien que le moyen invoqué ait été l'irrégularité de la promotion de Formose au Siège pontifical. Que décida-t-on en cette lamentable réunion au sujet des ordinations faites par lui? Il n'est pas facile de le dire. Il paraît bien qu'au début on n'osa pas les déclarer nulles, mais on déposa au moins les clercs romains qui avaient été ordonnés par le feu pape. Les deux premiers successeurs d'Étienne VI (assassiné en juillet 897), qui ne font d'ailleurs que passer sur la chaire de Pierre, prennent quelques mesures de réparation; en particulier les clercs ordonnés par Formose sont réintégrés dans leurs fonctions. Cette mesure est maintenue sous les papes Jean IX (898-900) et Benoît IV (900-903). Mais en 904 arrive au trône pontifical Serge III, qui avait été évincé en 898, par Jean IX. Il s'inscrit en très vive réaction contre tous les actes de ses prédécesseurs. Antiformosien déclaré, il fait reprendre, en concile romain, le procès de Formose. Les clercs réhabilités par les prédécesseurs de Jean IX sont réduits à l'état laïque; s'ils veulent conserver leurs charges, ils doivent se faire réordonner. Un certain nombre se prêtent à cette cérémonie. Bientôt l'agitation se répand hors de Rome, dans toute l'Italie. Un bon nombre d'évêques ont été consacrés par Formose; leurs consécrationes sont déclarées nulles, et dès lors aussi les ordinations de tout genre qu'ils ont conférées. La validité des sacrements — en dehors du baptême — est mise en question dans une bonne partie de l'Italie. Jamais pareille confusion n'avait existé.

Deux hommes, par qui nous connaissons les détails de cette abominable histoire, le clerc Auxilius, fixé à Naples, et le grammairien Vulgarius, de la même région sans doute, entreprirent d'éclairer l'opinion ecclésiastique. Sur leur activité littéraire voir outre Saltet, *op. cit.*, p. 156 sq., D. Pop, *La défense du pape Formose* (thèse), Strasbourg, 1933. Auxilius dans deux traités : *In defensionem saræ ordinationis papæ Formosi* (édité par E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1864), *De ordinationibus papæ Formosi*, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1059 sq., et dans le dialogue *Inensor et defensor*, *ibid.*, col. 1074, rappela, à une époque où la théologie connaissait une nouvelle éclipse, les principes généraux qui dominaient la question. S'ap-

payant sur les textes patristiques, surtout augustiniens, il montra qu'on ne pouvait réitérer ni le baptême, ni l'ordre; il contesta le précédent du concile de 769; puis, venant au fait même de Formose, il discuta le cas, tant de la translation de celui-ci de Porto à Rome, que de la restauration, par la sentence du pape Marin, de son ordination épiscopale. Pendant ce temps, Vulgarius prenant la question d'un autre biais, établissait dans le *De causa formosiana libellus* (édité par Dümmler) et dans le *De causa et negotio Formosi papæ*, P. L., t. cxxix, col. 1103 sq., que le sacerdoce, une fois reçu était inséparable de l'âme; cf. surtout col. 1108. C'était en somme étendre au sacrement de l'ordre la doctrine du caractère que saint Augustin avait si nettement établie pour le baptême.

3. *Les ténèbres du x^e siècle.* — Mais cette doctrine correcte était encore loin de prévaloir. On s'en aperçoit, par exemple, en étudiant les actes et les écrits d'un des personnages les plus savants du milieu du x^e siècle, Rathier évêque de Vérone et de Liège. Voir son article. Nommé à Vérone, par le roi Hugues, dès 931, expulsé et remplacé à diverses reprises, il y rentre en 961, quand Othon I^{er} vient chercher le titre impérial. Il entreprend, en 965, de réordonner les clercs véronais qu'avait créés l'évêque intrus Milon. Voir P. L., t. cxxxvi, col. 477. Devant les vives résistances qu'il rencontre, il consulte le pape, en août 965, ou plus exactement lui demande d'approuver son entreprise. En dehors des textes canoniques déjà cités, il fait valoir la réponse de Nicolas I^{er} au sujet des ordinations conférées par Photius et le fait de la réitération des ordres conférés par Constantin II. Nous ne savons si Rome répondit. Au fait la plus grande confusion y régnait : en décembre 963, le pape Jean XII avait été déposé, d'ordre de l'empereur; Léon VIII lui avait été substitué; mais, dès que Jean XII était redevenu le maître à Rome, le concile romain de février 964 avait cassé les actes de l'usurpateur; la réordination des sujets promus par lui aux divers ordres avait été prescrite et exécutée. Voir le détail et les textes aux articles JEAN XII, col. 625, et LÉON VIII.

Par compensation on entend à la même date Liutprand, évêque de Crémone et apologiste d'Othon I^{er}, donner dans son *Antapodosis* une doctrine fort correcte sur l'impossibilité de réitérer les ordres. Il écrit, à propos des ordinations de Formose, réitérées sur commandement de Serge III : *Benedictio quæ ministris Christi impenditur, non per eum qui videtur sed qui non videtur sacerdotem* (entendons le Christ) *impenditur*. Op. cit., l. I, n. 30, P. L., t. cxxxvi, col. 804. C'est la pure doctrine de saint Augustin; elle n'est pas encore près de triompher.

III. PRATIQUE ET DOCTRINE DES RÉORDINATIONS AU DÉBUT DE L'ÂGE SCOLASTIQUE. — 1^o Jugement sur les ordinations simoniaques au début de la réforme ecclésiastique. 2^o La réforme grégorienne. 3^o Les conflits d'idées au XII^e siècle.

1^o *Jugements sur les ordinations simoniaques au début de la réforme ecclésiastique.* — C'est à propos des ordinations simoniaques que va s'instituer, dans l'Église romaine, un vrai débat sur le problème qui nous occupe, celui des réordinations.

1. *La simonie; son extension.* — On sait que, durant les premiers temps de la réforme ecclésiastique du XI^e siècle, c'est d'abord contre la simonie, plus encore peut-être que contre le nicolaïsme, que sont dirigées les attaques des réformateurs. Aussi bien, depuis que la féodalité a pris, au IX^e siècle, ses caractères spécifiques, la simonie qui a toujours sévi peu ou prou aux âges précédents, est-elle devenue le grand fléau de l'Église. Ce que recherchent avant tout nombre de gens c'est le bénéfice ecclésiastique qui leur donne le moyen de vivre. Ce bénéfice ne peut être donné qu'à

ceux qui ont reçu l'ordination; on va donc trafiquer de l'ordination elle-même. Les hauts dignitaires ecclésiastiques n'ont obtenu trop souvent leurs prélatures, évêchés ou abbayes, qu'en les achetant à beaux deniers comptants aux souverains, lesquels pratiquement en disposent. Tel l'officier ministériel de nos jours qui a acheté cher son étude de notaire ou d'avoué, le prélat cherche à faire rendre à sa charge tout ce qu'il est possible d'en tirer. Élu par simonie, souvent consacré par simonie, il exercera à son tour la simonie en vendant (le mot n'est pas trop fort) aux clercs inférieurs les ordinations qui leur sont nécessaires — ce n'est pas toujours la prêtrise — pour obtenir telle paroisse, telle chapellenie, tel bénéfice. Il est clair qu'à leur tour les clercs ainsi ordonnés entendront rentrer dans leurs débours et ne se priveront pas de trafiquer des sacrements, des offices, des services dont ils ont l'administration. Le mal règne du haut en bas de l'Église, depuis le Siège pontifical, hélas! trop souvent objet de marchandages, jusqu'au plus humble des bénéficiaires. La conscience chrétienne, qui a d'abord semblé accepter cet universel commerce des choses saintes, finit, au fur et à mesure qu'elle se réveille et s'affine, par se révolter contre lui. Du mépris pour les simoniaques, acheteurs et vendeurs des choses saintes, elle passe au mépris des sacrements administrés, vendus souvent, par eux. Elle se demande quelle valeur sacrée peuvent garder ces rites objets de marchandage; que vaut la messe célébrée exclusivement pour de l'argent? Que vaut l'ordination payée deniers comptants? Ces gens, qui administrent les choses saintes comme l'on fait une exploitation agricole, sont-ils vraiment prêtres, évêques, papes? On comprend que, du jour où ces questions se posent, des doutes surgissent dans la conscience des fidèles, dans celle aussi des ecclésiastiques qui, venus, sous des influences diverses, à une plus saine conception des choses, veulent libérer l'Église de cette honte. À ces ecclésiastiques, malheureusement, et si haut placés qu'ils soient dans la hiérarchie, il manque trop souvent une solide formation théologique. Les réformateurs les plus zélés ne sont pas toujours les plus savants. Il est facile de voir comment leur zèle a emporté plusieurs d'entre eux, réguliers et séculiers, au delà des bornes. Sur la simonie ils jettent l'anathème, et ils ont raison; ils dénoncent les ordinations simoniaques comme la grande pitié de l'Église; ils ont raison encore. Ils ne l'ont plus quand ils déclarent, et à grand fracas en certaines circonstances, que ces ordinations sont invalides et qu'aux soi-disant clercs qui ont été ordonnés ainsi il faut imposer, si l'on veut les remployer après résipiscence, une vraie réordination.

2. *Les premières discussions.* — Cela commence par des doutes, au début du XI^e siècle. En 1008-1009, un archevêque de Sens interroge à ce sujet un homme qui passe pour une lumière, Fulbert, évêque de Chartres. Celui-ci répond d'une façon correcte, *Epist.*, XIII, P. L., t. cxli, col. 207. Le prêtre ordonné par simonie sera dégradé, soumis à la pénitence, puis à une *cérémonie de réconciliation*; on lui remettra dans l'ordre normal les « instruments et les vêtements » qui caractérisent chacun des degrés de la hiérarchie, avec une formule appropriée : *Reddo tibi gradum ostiarii*, etc. Mais il ne faudrait pas que l'on se trompât sur le sens de la cérémonie; il ne s'agit nullement ici d'une réitération du sacrement, « car les canons interdisent aussi bien les rebaptisations que les réordinations », *rebaptizationes et reordinationes fieri canones vetant*. On pourrait se demander où Fulbert a pris cette idée d'une cérémonie de réconciliation, qui a bien un peu l'apparence d'un recommencement de l'ordination. Est-ce une invention personnelle? Est-ce au contraire un usage qu'il a vu pratiquer? Ceci n'est pas clair; il reste que,

en dépit de la doctrine correcte de Fulbert, une cérémonie de ce genre, si l'usage s'en est quelque peu répandu, a pu donner à des personnes de petite doctrine l'idée que c'était d'une réordination qu'il s'agissait.

Sur un autre point, en effet, on entend, à quelque temps de là, une affirmation fort nette de la nullité des ordinations simoniaques. C'est dans une lettre de Guy d'Arezzo, à l'archevêque de Milan, Héribert, lettre qui passa bientôt pour une œuvre de Paschase Radbert, puis d'un Pascalis, que l'on identifia au pape Pascal I^{er}. Texte dans Muratori, *Antiq. ital.*, t. VI, p. 217; dans *Mon. Germ. hist., Libelli de lite*, t. I, p. 5-7; cf. aussi *P. L.*, t. CLI, col. 637. (Ce dernier est une forme brève; le texte en effet est assez divergent dans les divers mss., et il est assez difficile de dire quelle est la forme primitive.) Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le texte parle d'une « hérésie simoniaque », du sacrifice invalide offert par les prêtres ordonnés simoniaquement; croire que ces gens-là sont vraiment prêtres c'est une erreur : *quos quidem sacerdotes esse saltem credere omnino errare est*. *P. L.*, t. CLI, col. 640. Une des additions refuse clairement aux simoniaques le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Christ : *patenter ostenditur quia nihil sacre ordinationis in hac promotione percipitur*. S'ils n'ont rien reçu des pouvoirs sacrés, une conclusion s'impose; avant d'employer ces sujets, s'ils viennent à résipiscence, il faut leur conférer l'ordination.

Il semble bien que, dans la pratique, des réformateurs zélés aient tiré cette conclusion; mais cette conclusion, insuffisamment inspirée par la doctrine, a souvent manqué de logique. On a fait, par exemple, la distinction entre les clercs ordonnés gratuitement, mais par un évêque simoniaque, et ceux qui l'avaient été pour de l'argent. Les premières de ces ordinations étaient déclarées valides, les secondes proclamées nulles. En ne considérant ici que les dispositions du sujet de l'ordination sans tenir compte aussi de celles du ministre, on se jetait dans d'inextricables difficultés. Et puis le mot « évêque simoniaque » n'était pas clair. S'il s'agissait seulement d'un prélat qui, d'ordinaire, vendait les ordinations, on comprend que le sujet ordonné par lui sans simonie pût être considéré comme valablement investi de ses pouvoirs. Mais, si l'évêque était dit simoniaque pour avoir lui-même acheté sa charge et sa consécration, il aurait fallu, en bonne logique, considérer comme invalides et sa consécration à lui et, par voie de conséquence, toutes les ordinations qu'il aurait conférées. Dans l'ardeur de la lutte contre la simonie, on perdit souvent de vue ces distinctions essentielles.

3. *Au temps de saint Léon IX.* — La curie pontificale elle-même n'était pas à l'abri de cet emballement. D'une part, le pape Léon IX n'arrivait pas à se faire sur le point donné une opinion arrêtée; autour de lui, d'autre part, deux théories s'affrontaient ouvertement l'une favorable, l'autre hostile aux réordinations.

a) *Réordinations pratiquées par Léon IX.* — On a contesté le fait; pourtant il est absolument certain, attesté qu'il est tout aussi bien par les amis que par les adversaires du grand pape réformateur.

Pierre Damien, partisan pour son compte de la validité des ordinations simoniaques, ne laisse pas de rapporter l'objection que l'on pouvait tirer contre sa thèse de la pratique de Léon IX. C'est ce qu'il dit clairement, cinq ans après la mort du pape, en 1059, alors qu'il discute à Milan de la réconciliation des clercs simoniaques. *Nos non præterit quod bonæ memoriæ nonus Leo papa plerosque (traduire plusieurs) simoniacos et male promotos tanquam noviter ordinavit*. Dans *Actus Mediolanen.*, *De reconciliandis heret.*, *P. L.*, t. CXLV, col. 93. Il n'y a pas de doute qu'il faille

traduire comme le fait L. Saltet, *op. cit.*, p. 184 : « Le pape Léon a ordonné comme pour la première fois un certain nombre de simoniaques et d'irrégulièrement promus. » Les restrictions apportées par ce même auteur, dans l'appendice p. 408, ne nous paraissent pas fondées.

A côté de ce témoignage d'un ami de Léon IX, voici des dépositions d'adversaires. On sait que le pape fut amené à sévir contre l'hérésie eucharistique de Béranger. Celui-ci en conçut une vive irritation et, dans son *De sacra cæna*, il accumule les griefs contre son juge. Il l'accuse en particulier d'avoir réordonné des évêques, dont il cite les noms, ceux de Limoges, de Rennes, l'abbé de Redon. Édit. Vischer, p. 40. Ce même passage témoigne d'ailleurs des hésitations de Léon IX : au concile de Verceil (1050), il avait promis de ne plus pratiquer de réordinations; mais plus tard, retombé à Rome sous la coupe des partisans de la réitération, spécialement du cardinal Humbert, il revint aux anciens errements. Si, comme le pense L. Saltet, dans l'appendice, les réordinations en question n'avaient consisté qu'en une cérémonie de réinvestiture par la *traditio baculi*, on ne comprendrait pas l'argument de Béranger. Attaqué dans sa science théologique, l'écolâtre contre-attaque à son tour et se gausse de l'ignorance théologique de son juge.

L'évêque d'Angers, partisan de l'hérétique, fait le même grief à Léon IX dans une lettre adressée au cardinal Humbert et connue par la réponse de celui-ci. « Léon, écrivait-il, a réordonné des évêques et condamné le livre de Jean Scot (il s'agit du traité de Ratramne sur l'eucharistie). » Humbert ne songe pas à contester le fait; il déclare seulement — et tous les partisans des réordinations en sont là — que la première cérémonie ayant été invalide, il ne saurait être question d'un « renouvellement ». Texte dans *Neues Archiv*, t. VII, p. 613.

Il paraît donc incontestable que le pape Léon IX a réitéré la cérémonie de l'ordination à un certain nombre d'évêques consacrés de manière simoniaque (nous disons un certain nombre, et non la plupart, comme traduit L. Saltet; c'est le sens régulier de *plerique*, et depuis longtemps, dans le latin ecclésiastique), qu'il penchait certainement pour cette pratique, quoi qu'il en fût de ses hésitations. Ses hésitations se comprennent d'autant mieux qu'à la curie même deux théories s'opposaient ouvertement sur le problème susdit.

b) *Deux théologies contradictoires à la curie.* — La doctrine de la validité des ordinations simoniaques est représentée par un réformateur qui est en même temps un savant et un saint. Dans son *Liber gratissimus*, dédié à l'archevêque de Ravenne en 1052, Pierre Damien prend nettement position. Texte dans *P. L.*, t. CXLV, col. 99-156; et mieux dans *Mon. Germ. hist., Libelli de lite*, t. I, p. 15-75. Il a bien compris que le pouvoir d'ordre est un pouvoir ministériel : le ministre du sacrement est un canal qui transmet la grâce. Sans doute Pierre Damien n'est-il pas encore très au clair sur la question de savoir jusqu'à quel point est requise dans le ministre et le sujet l'orthodoxie de la foi en la Trinité; cf. *op. cit.*, c. XXIII, col. 135 B. Mais il est très assuré que les simoniaques ne sont pas des hérétiques, au sens vrai du mot, quoi qu'il en soit des expressions violentes employées dans la polémique. Si quelques-uns des textes qu'il apporte, d'ailleurs, ne sont pas incontestables, il reste qu'il fait valoir, avec beaucoup de raison, le trouble que jetterait dans la chrétienté la pratique des réordinations.

C'est à Pierre Damien qu'il semble bien que réponde le cardinal Humbert dans son traité *Adversus simoniacos*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1005-1212. Avec sa fougue coutumière, ce Lorrain intransigeant ne se lasse pas de développer ce syllogisme : les ordinations faites par

les hérétiques sont nulles; les simoniaques sont hérétiques; leurs ordinations sont donc nulles. Il va si loin qu'il semble remettre en question la validité du baptême donné par les hérétiques, et il est nettement d'avis qu'à ceux qui ont été baptisés en dehors de l'Église catholique la confirmation est indispensable pour faire revivre ce qu'il appelle la *forma sacramenti*. Du moins a-t-il le mérite de mettre sur pied une théorie qui rende compte de l'invalidité des ordinations simoniaquement conférées. Quand un évêque catholique veut procéder moyennant finance à une ordination, son *pouvoir d'ordre est immédiatement lié*, il n'est plus dès lors qu'une marionnette, *statunculus*, dont les actes sont sans valeur.

On peut se demander laquelle de ces deux théologies l'emportait à la curie. Nous avons vu que celle d'Humbert avait influencé Léon IX; il semble pourtant que ce soit finalement Pierre Damien qui ait eu le dernier mot. Quand, en 1059 (c'est-à-dire cinq ans après la mort du pape alsacien), il règle à Milan le sort des simoniaques repentis, Pierre se contente d'imposer à ceux-ci une pénitence. Il est vrai que, dans son rapport adressé à la curie (en fait au cardinal Humbert), il présente sa manière de faire comme une sorte de dispense qu'il donne en vertu d'une délégation du Siège apostolique et qui produit, quasi-sacramentellement, une *sanatio in radice*. L'appel qu'il fait à la légende de l'ordination impromptu de saint Apollinaire par saint Pierre jette un jour assez curieux sur la manière dont il se représentaient les choses. « Ceux, écrit-il, à qui est rendu le droit d'administrer les sacrements, ne sont pas remis en possession de l'office perdu en vertu de leur ancienne ordination criminellement achetée, mais bien plutôt en vertu de l'autorité très efficace du bienheureux prince des apôtres, autorité dont celui-ci a fait usage si soudainement à l'endroit de saint Apollinaire : « Lève-toi, lui a dit Pierre, « reçois le Saint-Esprit et en même temps l'épiscopat. » *Actus Mediolanen.*, c. v, *P. L.*, t. cxi, col. 98 C. Des canonistes se rencontreront plus tard pour développer cette idée d'un pouvoir absolument discrétionnaire du pape sur les sacrements. En voici une première amorce.

Par ailleurs, si le concile romain de 1060, présidé par Nicolas II, se montre extrêmement sévère à l'égard des clercs ordonnés simoniaquement, ou même des clercs ordonnés gratuitement par des prélats connus comme simoniaques — tous ces clercs seront déposés, Jaffé, *Regesta*, n. 4431 a — du moins ces ordinations ne sont-elles pas considérées comme nulles, quoi qu'il en soit des interprétations qui furent données en divers lieux des décisions du concile. Cf. Mansi, *Concil.*, t. xix, col. 875-876, les n. 8 et 9. Somme toute donc la théologie de Pierre Damien semble devoir l'emporter; ce ne sera pas d'ailleurs sans des alternatives de recul et d'avance qu'il reste à faire connaître.

2^o *La réforme grégorienne*. — Léon IX et ses prédécesseurs ou ses successeurs immédiats — les prégrégoriens, comme on les appelle — ont tourné leur activité réformatrice contre la simonie d'abord, puis contre le nicolaïsme (incontinence du clergé). Grégoire VII (1073-1085) va s'attaquer à la racine de ces deux abus : l'investiture laïque. D'où chef il amène dans beaucoup d'Églises, spécialement en Allemagne, un mouvement de réaction très violent. Sommés de choisir entre les volontés du pape et celles de leurs souverains, nombre d'évêques n'hésitent pas à se détacher de leur chef spirituel et font bloc autour de l'empereur ou du roi. Henri IV, dans sa lutte contre Grégoire VII et ses successeurs, n'aura pas de plus ferme soutien que ses évêques d'Allemagne et d'Italie. Le schisme régnera à l'état endémique jusqu'au concordat de Worms (1122). Pour les partisans de la réforme un nouveau problème va se poser : que valent les actes ecclésiastiques, tout

spécialement les ordinations, posés par ces schismatiques? Comment se comporter à l'égard des clercs ordonnés par eux et qui, soit isolément, soit même avec leurs évêques, se réconcilient avec la papauté?

1. *À l'époque de Grégoire VII*. — Deux théologies continuent à s'affronter tant à la curie qu'en Allemagne.

a) *À la curie*, les idées de Pierre Damien sont représentées par Atton, cardinal de Saint-Marc, auteur d'une *Deformatio canonum* (publiée par A. Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. vi b, p. 60 sq.), et par Anselme de Lucques, canoniste plus fameux encore. L'un et l'autre affirment la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. La thèse d'Humbert, de son côté, trouve des défenseurs non moins célèbres, en particulier le cardinal Deusdedit, soit dans la *Collection canonique* qu'il dédie en 1085 à Victor III (édit. Wolf von Glanville, Paderborn, 1905), soit dans son *Libellus contra invasores et simoniacos*, qui est un peu plus tardif, *P. L.*, t. cxxix, col. 455-476 (où il est à tort passé au compte d'Anselme de Lucques); mieux dans *Libelli de lite*, t. ii, p. 300-340. On voit, d'après le titre, que Deusdedit ne s'en prend plus seulement aux simoniaques, mais aux bénéficiaires de « l'investiture laïque », et aux schismatiques. Les sacrements administrés dans le schisme, explique-t-il, sont nuls : *in eorum sacrificio non accipitur Christi corpus, sicut in baptismo Spiritus Sanctus*. Les ordinations simoniaques sont certainement nulles; et si l'Église jugeait à propos de prendre à son service des gens ordonnés de la sorte, il faudrait les réordonner. Mais l'Église ne le fera pas. Un peu avant l'époque où Deusdedit donnait ces directives si formelles, on avait vu un légat du Saint-Siège, Aimé, évêque d'Oloron, réaliser dans la pratique les mêmes idées. Au concile de Gérone, en 1078, il prescrit formellement la réitération des consécration d'églises et des ordinations faites, même gratuitement, par des évêques simoniaques. Can. 11, Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 519-520.

b) *En Allemagne*, même heurt d'idées. Bien entendu, les impérialistes n'admettent pas que l'on conteste la valeur de leurs actes ecclésiastiques. Mais, dans le camp même des « pontificaux », que de divergences dans les idées et la pratique et qui relèvent davantage de l'improvisation que de la saine théologie! Quelques théoriciens s'efforcent bien de discuter les divers aspects de la question. Bernard d'Hildesheim, interrogé par Adalbert de Constance et Bernold de Constance, établit entre les révoltés ou schismatiques, quand il s'agit de la validité de leurs ordinations, des distinctions qui nous étonnent un peu : si le crime et la condamnation ne sont pas connus, les sacrements administrés sont valides; ils sont invalides au cas contraire. Et à l'appui de sa thèse, Bernard d'invoquer, aussi bien le texte d'Innocent I^{er}, qu'une lettre du pape Pascal I^{er} (il s'agit, en fait, de la lettre de Guy d'Arezzo, ci-dessus, col. 2413) et que les précédents fournis par les conciles de 769 et de 964, qui avaient condamné les ordinations de Constantin II et de Léon VIII. Texte de Bernard dans *P. L.*, t. cxxviii, col. 1143 sq.

Cette solution donnée par Bernard est attaquée par Bernold de Constance, *P. L.*, *ibid.*, col. 1166 sq. Cet auteur n'a pas de peine à montrer les inconséquences de la thèse de Bernard, et les divergences entre les témoins de la tradition. Pour concilier celles-ci, Bernold propose une théorie de la *forma sacramenti*, qui n'est pas sans analogie avec celle que le cardinal Humbert avait proposée pour expliquer la reviviscence du baptême conféré par les hérétiques et qui finira par avoir quelque fortune. Ceux, dit-il, qui ont été ordonnés par un hétérodoxe ne reçoivent aucune consécration, mais seulement la « forme de la consécration »

sans aucune sanctification : *Ordinati ab haeretico non consecrationem aliquam acceperunt sed solam formam consecrationis absque virtute sanctificationis*. Col. 1177-1178. Cette forme (il faut entendre, sans doute, quelque chose d'extérieur, qui n'entre point dans l'âme), le consentement de l'Église peut l'accepter et y adjoindre (Bernold ne dit pas comment et par quoi) une *virtus sanctificationis*; ou bien elle peut être éliminée par une réitération. L'Église a procédé de l'une et de l'autre manière; d'où les divergences constatées au cours des âges. Comme on le voit, on ne saurait être plus conciliant.

Bernold revint un peu plus tard sur la question dans le *De sacramentis excommunicatorum*, P. L., t. CXLVIII, col. 1031 sq. S'inspirant d'un texte de saint Augustin, col. 1031 D, il distingue le *sacramentum* et l'*effectus sacramenti* qui est proprement la *liberatio a peccatis* et la *cordis rectitudo*; ceci lui permet de donner une doctrine qui se rapproche davantage de la nôtre que la précédente.

Mais cette doctrine est loin d'être commune en Allemagne. Au synode de Quedlinbourg, 20 avril 1085, les évêques fidèles au pape, réunis autour du légat Otho de Chatillon (le futur Urbain II), proclamant la nullité de l'ordination de Wézilon, archevêque intrus de Mayence et de toutes les ordinations et consécrations faites par les excommuniés « selon les décrets des saints Pères Innocent, Léon, Pélage et de son successeur Grégoire ». Voir le commentaire que donne Bernard de Constance, *Liber canonum contra Henricum IV*, c. XLVI, dans *Libelli de lite*, t. I, p. 515.

Ce n'est pas seulement en Allemagne et en France que l'on agit ainsi; l'Italie a connu certainement, sinon au temps même de Grégoire VII, du moins dans les années qui suivent immédiatement, des réordinations. Voir Bonizon de Sutri, *Decreti excerpta*, dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VII c, p. 2.

2. A l'époque d'Urbain II (1088-1099). — Avec Urbain II nous arrivons au moment où la curie romaine tente de mettre une certaine uniformité dans la pratique, pour la question étudiée, et cherche aussi à se faire à elle-même une doctrine. Cette doctrine est assez complexe et ne recouvre que très imparfaitement nos thèses classiques; c'est le mérite de L. Saltet de l'avoir bien débrouillée en l'éclairant par un certain nombre de théories antérieures ou contemporaines.

a) *Théories en cours.* — a. — La première, sur laquelle on arrivait, vers les années 1090, à un certain accord, était celle de la valeur reconnue à l'*ordinatio catholica*. Elle consiste à mettre une différence entre les sacrements conférés par un ministre dont l'ordination a été certainement valide et les sacrements donnés par un ministre ordonné en dehors de l'Église. Pour fixer les idées, un évêque, régulièrement consacré dans l'Église, vient à quitter celle-ci; il emporte avec lui, lors de sa sécession, ses pouvoirs d'ordre; les ordinations conférées par lui sont encore valides; mais, c'est au moins l'avis de certains, l'évêque consacré par lui ne peut plus ordonner valablement d'autres sujets, car son ordination n'est pas faite dans l'Église, n'est pas une « ordination catholique ». Il s'ensuit que, en cas de retour de ce second évêque à l'Église, il n'y a pas lieu de lui renouveler la consécration, mais on la renouvellera (au moins de l'avis de certains) au troisième évêque qu'il aurait consacré, comme l'ordination aux prêtres qu'il aurait ordonnés. Pour compliquée dans l'application que nous apparaisse la théorie, elle ne laisse pas d'avoir une certaine logique interne, qui a séduit nombre de canonistes de la fin du XII^e siècle. On la trouvera clairement exprimée dans le *Commentaire sur saint Jean* de Brunon de Segni (évêque de 1079-1123), P. L., t. CLXV, col. 533. Ajoutons, pour préciser, que Brunon, lui, considère les ordinations

simoniaques, comme n'étant pas « catholiques »; ceux qui ont été ordonnés simoniaquement, l'ont été *extra Ecclesiam*, et dès lors, *quidquid faciunt vanum est et inutile*. Ajoutons enfin que, si tout le monde, ou à peu près, s'accorde pour faire un traitement de préférence aux « ordinations catholiques », on ne s'entend plus aussi bien sur la valeur des ordres conférés par des évêques consacrés en dehors de l'Église; encore qu'ils soient toujours jugés plus ou moins défavorablement, ils ne sont pas considérés par tous comme nuls.

Or, cette doctrine de l'ordination catholique se retrouve dans la correspondance d'Urbain II. Répondant à Anselme de Milan, le pape fait valoir, pour justifier la validité reconnue aux messes de schismatiques précédemment ordonnés dans l'Église, l'autorité des Pères. Jaffé, n. 5387. Il est vrai que dans le texte, d'ailleurs lacuneux, il n'ajoute rien sur la validité des messes célébrées par des ministres ordonnés *extra Ecclesiam*. Dans une autre lettre adressée à Gebhard de Constance, son légat en Allemagne, il déclare remettre au concile général, qu'il se propose de tenir bientôt, la décision définitive en la matière; il reconnaît d'ailleurs nettement la validité d'ordinations célébrées, mais sans simonie, par des évêques excommuniés, mais jadis catholiques. Jaffé, n. 5393. Le texte essentiel dans P. L., t. CLI, col. 298 A.

b. — Une seconde théorie est celle-là même que nous avons lue sous la plume de Bernold de Constance; elle est relative à la *forma sacramenti*. Elle a pris son point de départ dans une phrase de saint Léon sur la nécessité de confirmer ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie : *Confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt*. *Epist.*, CLIX, P. L., t. LIV, col. 1139 A. Cette idée a été étendue à l'ordination conférée par les hérétiques ou les gens séparés de l'Église.

Or nous entendons aussi Urbain II faire siennes ces formules. Dans une lettre adressée au prévôt Lucius de Pavie, Jaffé, n. 5743, texte dans P. L., t. CLI, col. 529 sq., voir surtout col. 531D, il répond à cette question : Faut-il employer (et donc reconnaître comme valides) les sacrements et les ordinations de ces gens (séparés de l'Église)? Urbain distingue entre ministres coupables de fautes graves, mais non schismatiques, dont les sacrements sont valides (bien que l'Église, depuis quelque temps ait interdit d'y participer, sauf le cas de nécessité), et ministres qui, par schisme ou hérésie, sont en dehors de l'Église. Pour les sacrements donnés par ces derniers : *formam quidem sacramentorum, non autem virtutis effectum habere profitemur, nisi cum ipsi vel eorum sacramentis inialiti. PER MANUS IMPOSITIONEM ad catholicam redierint unitatem*.

Bernold de Constance ne disait pas comment, par quoi s'ajoutait à la *forma sacramenti* la *virtus sanctificationis* (dans le cas de l'ordination). Nous apprenons d'Urbain II que c'est par une imposition des mains, et une autre lettre nous donne des détails sur la cérémonie. Jaffé, n. 5378; P. L., *ibid.*, col. 358 B. « Pour réconcilier les clercs ordonnés par les excommuniés, il faut les placer parmi les ordinands, les soumettre à l'imposition des mains et effectuer sur eux tous les rites de l'ordination, sauf l'onction. » Il ne s'agit évidemment que de prêtres ou d'évêques. (On remarquera, en passant, l'importance qui est ici accordée à l'onction, dont on semblerait faire l'essentiel du sacrement.) Quant aux ordres qui ne comportent pas d'onction, le diaconat et les ordres inférieurs, Urbain II ne prescrit rien ici; mais des faits incontestables montrent comment il entendait alors que l'on procédât. Popon, archidiacre de Trèves, a été élu évêque de Metz; Urbain consent à sa consécration; mais, comme Popon a été ordonné diacre simoniaquement, on devra

lui renter cette ordination : *ut eisdem ordinibus* (diaconat et ordres inférieurs) *ab aliquo sortiatur episcopo catholico precipimus*. Jaffé, n. 5442; *P. L.*, *ibid.*, col. 327 D.

En une circonstance analogue, Urbain ordonne lui-même comme diacre Daibert, qu'il a nommé évêque de Pise, mais qui, ayant été ordonné diacre par Wézilon, archevêque schismatique de Mayence, doit voir son diaconat restauré par une nouvelle cérémonie. A ceux qui s'en étonnent le pape explique qu'il s'agit non d'une réitération de l'ordre, mais d'une sorte de *restitutio in integrum*. Jaffé, n. 5383. La partie intéressante du texte manque dans *P. L.*, t. CLI, col. 294-295 A : *quod non reiterationem existimari censemus sed tantum INTEGRAM diaconi dationem*. Ce texte si important est passé dans Yves de Chartres, *P. L.*, t. CLXI, col. 1148, qui l'a transmis à Gratien, *Causa I*, q. VII, c. 23 (24). Il n'a pas été sans influence sur les théologiens et les canonistes postérieurs.

b) *Les mesures ordonnées par Urbain II.* — L'existence de ces diverses théories, qui se complètent plus qu'elles ne se combattent, permet de comprendre les variations du pape Urbain.

Il semble bien qu'au début, faisant sienne la théorie de l'*ordinatio catholica*, il ait mis une différence entre les sacrements conférés par un ministre ordonné « catholiquement » et sans simonie : sacrements valides et complets, et les sacrements administrés par une personne ordonnée *extra Ecclesiam* : sacrements valides mais incomplets. Il ne s'est pas arrêté pourtant à cette distinction où l'*ordinatio catholica* jouait un rôle. Dans un second temps, il l'abandonne. Tous les sacrements administrés *extra Ecclesiam* — que le ministre ait été ordonné ou non « catholiquement » — sont valides, mais incomplets; ils confèrent la *forma sacramenti*, mais non la *virtus*. Cette dernière, quand il s'agit de l'ordination, est obtenue par une réitération de tous les rites de l'ordre, sauf l'onction.

Le concile de Plaisance, mars 1095, le plus important, avec celui de Clermont, de tous ceux qui ont été tenus par Urbain, devait traduire tout ceci en dispositions générales. Or justement les textes conciliaires portent la marque évidente des hésitations que nous venons de signaler. Pour les éclairer il faut faire appel à une consultation qui a été demandée antérieurement au concile et à ce que nous savons de l'exécution des mesures prescrites.

Légat du Saint-Siège en Allemagne, appelé de ce chef à jouer au concile, qui devait traiter de la pacification de ce pays, un rôle important, Gebhard, évêque de Constance, n'a pas cru pouvoir mieux s'éclairer qu'auprès du savant Bernold, son diocésain. Le titre même donné par Bernold à sa consultation en donne le sens : *De reordinatione vitanda*, dans *Libelli de lite*, t. II, p. 150-156. Bernold y maintient le point de vue que nous avons déjà signalé : si l'on reçoit à la pénitence les gens qui ont été ordonnés chez les excommuniés, que ce soit sans réordination, quoi que pensent et que disent certaines gens. La théorie de l'*ordinatio catholica* a disparu, on le voit, et Bernold lui donne un coup en passant : ce sont des *simplices*, des *nimum zelotes*, ceux qui n'hésitent pas à souffler sur les sacrements reçus dans l'excommunication : *sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare non dubitant*.

Du concile de Plaisance nous n'avons point les actes qui permettraient de savoir comment fut débattue la question, mais seulement les décrets qui demeurent quelque peu ambigus. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 804 sq. Les uns concernent les ordinations faites en dehors de l'Eglise, par l'antipape Guibert (créature de Henri IV), après son excommunication par Grégoire VII, et par les évêques ordonnés par lui après cette date (can. 8); celles qui ont été faites par des prélats nom-

mément excommuniés, ou intrus (can. 9). Ces ordinations sont déclarées *irritæ*. Elles sont assimilées, somme toute, aux ordinations simoniaques, visées aux canons 2, 3, 4. Le canon 10, au rebours, vise les ordinations faites par des évêques, jadis ordonnés catholiquement, mais qui, durant le schisme, se sont séparés de l'Eglise romaine. Ceux qui les ont ainsi reçues, quand ils reviendront à l'unité, pourront les conserver, si toutefois leur vie est convenable.

Laisant de côté ces dernières, il faut se demander ce que signifie, aux canons 8 et 9, le mot *irritus* appliqué à des ordinations données par des évêques consacrés *extra Ecclesiam* (le cas de Guibert lui-même est un cas spécial; sans doute il a été ordonné jadis catholiquement, mais une sentence expresse l'a mis hors de l'Eglise). A première impression on serait tenté de le traduire par « invalides », « nulles ». C'est ainsi que l'ont fait des canonistes postérieurs, qui ont vu clairement ici la théorie de l'*ordinatio catholica* appliquée dans toute sa rigueur. La discussion convaincante, quoique un peu subtile, que L. Saltet institue sur les textes, *op. cit.*, p. 249-251, voir surtout la note 1 de la p. 250, nous paraît bien montrer qu'*irritus* n'a pas ici ce sens, mais bien celui de « frappé d'opposition ». En fait, alors que le concile admet que les clercs ordonnés par des prélats « catholiquement consacrés » seront reçus dans l'Eglise avec leurs ordres, il déclare ne pas admettre ceux dont les créateurs ont été des évêques « non catholiquement ordonnés ». Ces ordinations ne sortiront pas leurs conséquences; elles demeureront de simples « formes », sans *effectus*. Jamais, comme il est dit dans le canon 2 (qui traite en général de la simonie), elles n'auront leur valeur (complète) : *quidquid (simoniae) acquisitum est, nos irritum esse et nullas UNQUAM vires obtinere censemus*. En d'autres termes le concile décide de ne point user, à l'endroit tant des ordinations simoniaques que de celles qui ont été données par des prélats consacrés *extra Ecclesiam*, de la condescendance qu'il montre à l'égard des autres.

Aussi bien ne faudrait-il pas penser que ces derniers (les clercs ordonnés par des évêques catholiquement consacrés) aient pu rentrer sans autre forme de procès dans l'Eglise. Il est tout à fait vraisemblable qu'on leur a demandé de se soumettre à cette imposition des mains, à cette cérémonie rectificatrice, à laquelle faisait allusion la lettre d'Urbain, Jaffé, n. 5378 (ci-dessus, col. 2418 au bas). C'est ce que montre une lettre du même pape, Jaffé, n. 5694; *P. L.*, t. CLI, col. 500 B. Des prêtres ordonnés, mais malgré eux, par des évêques schismatiques, créatures de Guibert, seront admis (par exception aux canons 8 et 9 de Plaisance) à reprendre leurs fonctions; mais on leur imposera une pénitence et ils devront, au cours d'une ordination générale, recevoir l'imposition des mains : *ipsis autem inter eos quibus ordinandis manum imponis, dum orationum (ordinationum?) solemnitas agitur, interesse precipito*.

Nous avons la description d'une cérémonie de ce genre, pratiquée à Goslar, un peu plus tard, en 1105, par le légat Gebhard de Constance. Dans *Annales Patherbrunnenses* publiées par Scheffer-Boichorst, Inspruck, 1870, p. 110. Au cours de l'ordination générale, célébrée aux Quatre-Temps de la Pentecôte, Gebhard place parmi les ordinands et réintègre par l'imposition des mains un certain nombre de clercs, ordonnés par des évêques qui étaient séparés du Saint-Siège au moment où ils ont conféré lesdites ordinations. Mais, chose intéressante à noter, parmi ces « réconciliés », les uns participent à la cérémonie *sine albis* (nous dirions *in nigris*); les autres ont revêtu l'aube et les divers ornements de leur ordre. C'est que la situation de tous ces clercs n'est pas la même : divers ont été les circonstances de leur ordination. Les uns avaient des excuses que n'avaient pas les autres, ils reçoivent seu-

lement, placés au milieu des ordinands, l'imposition des mains; tandis que leurs camarades se voient renouveler toutes les cérémonies, à l'exception de l'onction. Cette cérémonie illustre fort bien les décisions de Plaisance et montre que les idées d'Urbain ont reçu une application pratique.

3^e Les conflits d'idées au XI^e siècle. — Lorsque le concordat de Worms met fin en 1122 à la première querelle du Sacerdoce et de l'Empire, il s'en faut, nous l'avons vu de reste, que soit élucidée complètement la question des réordinations. Le XI^e siècle en a connu des cas incontestables puis, devant certaines protestations, des scrupules se sont manifestés au sujet de la légitimité de cette façon de faire. Mais une grande incertitude règne encore, tant dans le domaine de la pratique que dans celui de la doctrine. Avec le second tiers du XII^e siècle commence, dans un milieu rasséréné au point de vue politique, la discussion plus tranquille, entre techniciens. Dans les deux grands centres intellectuels, Bologne, Paris, canonistes et théologiens vont reprendre le problème.

Mais avant de suivre leurs débats, il faut signaler quelques isolés, qui, dans la première moitié du siècle, émettent, trop souvent encore, sous la pression des circonstances, des idées plus ou moins superposables à la doctrine actuelle. On peut dire, en effet, d'une manière générale que subsiste la méfiance à l'endroit des ordinations conférées en dehors de l'Église. Alger de Liege (* 1131), dans son *Liber de misericordia et iustitia*, fait plus grande que de raison l'importance de la foi du ministre pour la validité des sacrements, cf. III, 8, *P. L.*, t. CLXXX, col. 936, et comme les simoniaques sont des hérétiques, leurs sacrements ont tout juste le minimum de valeur que l'on ne peut refuser aux sacrements des ariens. Plus sévère encore est Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen de 1130 à 1164, qui consacre un de ses dialogues à la question générale des sacrements administrés par les hérétiques. *P. L.*, t. CXCII, col. 1191 sq. Pour lui tout sacrement, donné par un ministre déposé ou excommunié est nul. Cf. col. 1204. A Hildebert de Lavardin, évêque du Mans de 1096 à 1125, les ordinations simoniaques paraissent douteuses sinon nulles. *Epist.*, XLVIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 273. Le fougueux Gerhoch de Reichersberg (1093-1169) prend violemment parti contre la validité de l'eucharistie célébrée par des prêtres excommuniés ou hérétiques, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1375 sq., et s'efforce de mettre de son côté le pape Innocent II et saint Bernard. Somme toute, ces divers théologiens représentent un courant qui reste défavorable aux sacrements conférés en dehors de l'Église. Dans les deux plus fameuses écoles de la chrétienté occidentale, quelque chose va survivre de cet esprit.

1. *L'Ecole de Bologne.* — Elle est essentiellement une école de canonistes, encore qu'à côté de l'école de droit fonctionne aussi un enseignement théologique, dont les premiers maîtres, Roland Bandinelli, par exemple, ont subi l'influence d'Abélard.

Le travail des canonistes, depuis Denys le Petit, a consisté principalement à rassembler des textes pouvant faire autorité, textes conciliaires, décrétales des papes. Ce rassemblement, commencé dans la *Dionysiana*, puis dans l'*Hispana*, continué à l'époque carolingienne, s'est fait avec fièvre à l'époque de la grande réforme du XI^e siècle, dont les canonistes ont été, pour une grande part, les inspirateurs et les directeurs. Au milieu du XII^e siècle on se trouve en présence d'une masse considérable de textes de ce genre. Mais les juristes sont, autant qu'aux textes juridiques, attachés aux « précédents ». Ces précédents ils les trouvent soit dans les textes conciliaires ou pontificaux eux-mêmes qui font très souvent allusion à des faits, soit dans quelques actes des conciles assez parcimonieusement

conservés, soit dans des livres historiques entre lesquels le *Liber pontificalis* prend une importance toute spéciale.

Or, sur le point précis qui nous occupe, toute cette documentation ne laissait pas que d'être passablement incohérente : les textes mêmes qui devaient avant tout « faire foi », les documents pontificaux en particulier, étaient souvent contradictoires. On ne saurait donc s'étonner de l'incertitude qui, pendant quelque temps encore, va peser sur la doctrine.

D'autant que le Décret de Gratien, qui en très peu de temps va s'imposer comme livre de texte, n'est pas arrivé sur la présente question à dégager une opinion ferme. On sait que l'idée de fond du moine bolonais — et c'est ce qui le différencie de ses prédécesseurs — avait été d'aboutir à la concordance des canons discordants : *concordia discrepantium canonum*. Sa bonne volonté fut mise en échec devant la masse des textes relatifs à la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église; devant leur masse et aussi devant leur discordance. Gratien n'arriva pas à les dominer; il ne réussit ni à les faire accorder (ce qui était impossible), ni à les ramener à l'unité en écartant purement et simplement un certain nombre d'entre eux.

Il faut chercher sa pensée sur notre problème dans la Cause I, relative aux ordinations simoniaques, et dans la Cause IX, qui traite des ordres conférés par les excommuniés. Or la q. 1, de la Cause I ne contient pas moins de 129 canons, mais si adroitement balancés que la question finalement demeure dans l'incertitude et qu'il est à peu près impossible de se représenter quelle était l'idée exacte de Gratien. Là même où l'auteur cherche à dégager sa pensée personnelle, dans le *Dictum Gratiani* qui suit le canon 97, il le fait de telle manière que de son texte on peut tirer les deux théories opposées qui vont partager l'école de Bologne, l'une favorable à la validité des ordinations conférées par les hérétiques (et l'on n'oubliera pas que sous ce vocable alors très élastique rentrent les simoniaques et même les simples schismatiques), l'autre n'admettant cette validité qu'avec de très curieuses restrictions. Commençons par celle-ci.

a) *Opinion défavorable à la validité.* — Elle prend généralement la forme de la théorie de l'*ordinatio catholica* que nous avons entendu formuler par Urbain II, mais avec une précision relative aux conséquences qui n'existaient pas, vraisemblablement, dans la pensée de celui-ci.

Pour qu'une ordination soit valide, dit cette opinion, il faut qu'elle soit donnée *in forma Ecclesiae* (c'est-à-dire suivant notre langage actuel en usant de la matière et de la forme convenables), par un évêque ayant reçu la consécration dans l'Église. Même si cet évêque quitte l'Église, il emporte dans sa sécession, son pouvoir d'ordonner, mais ce pouvoir s'arrête immédiatement après. L'évêque ordonné « catholiquement » et devenu hérétique, ordonne encore valablement : mais l'évêque consacré par lui ne pourra plus ordonner : son pouvoir d'ordre est lié. Il est donc impossible de fonder une Église schismatique ayant des chances de durée, puisqu'à la deuxième génération s'éteint le pouvoir sur les sacrements. Pour ce qui est du remède à apporter en cas de retour à l'Église, nos canonistes tirent d'ordinaire la conséquence qui s'impose : celui qui a été ordonné par un évêque n'ayant pas l'*ordinatio catholica* doit être réordonné, tout aussi bien que celui qui a été ordonné *extra formam Ecclesiae*. Et d'ordinaire aussi on étend cette conséquence à l'eucharistie et cela de manière très explicite : les prêtres ordonnés par des évêques n'ayant pas l'*ordinatio catholica* ne consacrent pas réellement.

Cette doctrine, avec des nuances diverses, est représentée d'abord par Roland Bandinelli (le futur pape

Alexandre III à la fois canoniste et théologien et dont le *Liber sententiarum*, édit. Gietl, 1891, a exercé une grosse influence, comme aussi sa *Summa Decreti*, édit. Thayer, 1874. Voir les textes qu'il serait beaucoup trop long de transcrire ici dans L. Saltet, *op. cit.*, p. 298-307. — Elle l'est ensuite par Rufin de Bologne dont la *Summa Decretorum*, composée entre 1157 et 1159, développe les idées de Roland et donne au système un aspect cohérent. Edit. H. Singer, Paderborn, 1902. Rufin est tout ce qu'il y a de plus explicite sur la réordination de ceux qui ont été ordonnés par des hérétiques, non catholiquement consacrés : si l'on a besoin, dans l'Eglise, de tels sujets, *in Ecclesia ordinabuntur ex novo*; ils n'ont reçu ni *virtus sacramenti*, ni *executio ordinum*, ni *ipsam sacramentum*. Ils diffèrent donc de ceux à qui l'ordination a été conférée par un ministre actuellement hérétique, mais qui avait reçu la consécration *apud Ecclesiam*; ceux-ci ont reçu le *sacramentum ordinis*, mais non l'*executio ordinis*, ni à plus forte raison la *virtus sacramenti*. Pour les leur donner, s'ils reviennent à l'Eglise, on ne leur réitère pas l'ordre, mais une confirmation *per benedictionem sacerdotis et invocationem Spiritus sancti*. P. 205-208. Ces textes de Rufin sont clairs à souhait. — La *Summa super Decreta* de Jean de Faenza (Faventinus), composée entre 1171 et 1179, n'est qu'un plagiat de celle de Rufin. — Voici, dans une *Summa Decretalium* composée entre 1191 et 1198, par Bernard évêque de Pavie, l'expression très claire de la doctrine.

De ordinatis ab hæreticis vel schismaticis sic tenere solimus. Distingue utrum ordinator accepit ultimam manus impositionem in Ecclesia aut non.

Si fuit quondam catholicus episcopus, factus hæreticus vel schismaticus, dat ordinem sed non ordinis executionem.

Si non accepit ultimam manus impositionem in Ecclesia, id est si nunquam fuit catholicus episcopus, nec ordinem dat, nec executionem; unde ab eo ordinatus ex dispensatione poterit ordinari ad eundem ordinem, tanquam qui nihil ab eo accepit ut Caus. I, q. ultima (q. vii), can. *Dubium*. Edit. T. Laspeyres, Ratisbonne, 1851, p. 215-216.

Cette doctrine ne reste pas confinée dans l'école; elle passe dans la pratique; on trouve encore à la fin du XII^e siècle des exemples de réordinations et même de réordinations célébrées par des papes. Il est assurément curieux que l'on n'en puisse trouver qui aient été faites par Alexandre III (Roland Bandinelli) durant son long pontificat (1159-1181). Son successeur Lucius III (1181-1185) sera moins réservé. Le canoniste Huguccio de Pise en est témoin dans sa *Summa Decreti*, inédite. Il y fait remarquer que le pape Alexandre III, lors des réconciliations qui suivirent la paix de Venise, avait observé la pratique de l'Eglise qui interdit les réordinations; mais le pape Lucius, à ce qu'il a entendu dire, a fait réordonner les gens ordonnés par les évêques qui avaient été consacrés en dehors de l'Eglise. Et Huguccio exprime son étonnement de ce que les cardinaux aient laissé faire le pape. Texte et référence dans Saltet, *op. cit.*, p. 329. Huguccio, nous allons le dire, est en effet un adversaire des réordinations; Bernard de Pavie, comme nous l'avons vu, en est partisan, et il allègue, à l'appui de sa thèse, la pratique du pape Urbain III (1185-1187). C'est dire que la curie romaine n'était pas encore absolument fixée sur la question.

b) *Opinion favorable à la validité des ordinations faites extra Ecclesiam.* — Le grand nom de Roland Bandinelli n'a pas suffi à assurer la prépondérance absolue à l'opinion qui regarde comme invalides les ordinations, même faites *in forma Ecclesiæ*, mais par des évêques consacrés *extra Ecclesiam*.

Tout dépendant qu'il soit de Roland en ses ouvrages (*Abbreviatio Decreti*; *Sententiæ*), Ognibene, professeur à Bologne, évêque de Verone en 1157, mort en

1185, se sépare nettement de son maître sur la question de la validité des sacrements et il enseigne la doctrine actuelle : *hæretici et schismatici baptizant et ordinant et consecrant corpus Christi*. — Mais c'est surtout Gandolphe de Bologne, lequel a professé un peu plus tard, vers 1170, qui contribue à ramener l'école vers la doctrine augustinienne pour lors si compromise. Il critique avec force la thèse qui refuse à l'hérétique le pouvoir d'ordre, l'*executio*, et il a un mot particulièrement heureux pour indiquer que, *positis ponendis*, l'ordre se transmet indéfiniment : *ordo est ambulatorius usque in infinitum*. Voir Saltet, p. 320. En d'autres termes, il n'y a pas de différence entre la première génération de dissidents et la seconde; rien ne permet d'empêcher la constitution d'une hiérarchie stable chez les dissidents. Si l'on objecte à Gandolphe que divers textes officiels déclarent *irritæ* les ordinations en question, il répond avec une exagération quelquefois un peu trop énergique, que l'adjectif *irritus* veut seulement dire illégitime. Ceux qui ont reçu ces ordinations ne peuvent légitimement faire usage de ce pouvoir. Comme le dit un autre canoniste : *si exsequuntur, ad damnationem suam faciunt*. — Une attitude analogue se retrouve chez le cardinal Laborans, un des auxiliaires d'Alexandre III, encore qu'il ne semble pas toujours assez ferme dans ses conclusions. — Celui au contraire qui va mettre en valeur et faire triompher la saine doctrine, c'est Huguccio de Pise, professeur à Bologne vers la fin du XII^e siècle, puis évêque de Ferrare. Dans sa *Summa Decreti*, où il pose nettement le problème, il le résout dans le sens de la validité de toutes les ordinations des hérétiques et c'est dans ce sens qu'il interprète les décisions de Plaisance de 1095. Il écarte définitivement l'enseignement de Rufin et de Jean de Faenza, lequel, ajoute-t-il, est peut-être celui de Gratien. Cette opinion, dit-il, est reprouvée par les décisions d'Urbain II au concile de Plaisance.

Cette doctrine d'Huguccio s'impose de plus en plus à Bologne dans les premières années du XIII^e siècle, au détriment de l'opinion adverse, que l'on voit souvent critiquée dans des Sommes anonymes de cette date. Une d'entre elles, composée vraisemblablement entre 1191 et 1198, prononce même — la chose vaut d'être relevée — le mot de « caractère ». A cette question : « L'ordination faite par des excommuniés est-elle valide? » le sommiste commence par répondre que l'affirmative, est la doctrine de l'Eglise : *ita tenet hodie Ecclesia*, à condition, bien entendu, que le sacrement ait été conféré *in forma Ecclesiæ*. Il critique ensuite l'opinion de Jean de Faenza et il ajoute : *Non tenet hoc Ecclesia quia a quocumque habente ordinem episcopalem ordinatus ordinem recipit, dummodo in forma Ecclesiæ, sed executionem non. Ratio est quia effectus dicitur character ordinis qui animæ imprimatur, unde non potest per inhibitionem alicui auferri, unde etiam depositus, si conficiat, confectum est*. Texte dans Saltet, p. 337-338.

On remarquera les derniers mots de cet exposé si net. Ce qui est dit de l'évêque qui se sépare de son propre gré de l'Eglise par le schisme ou l'hérésie s'applique aussi à celui que l'Eglise retranche de la hiérarchie par la déposition. Aucune « inhibition » — ce mot est admirablement choisi — ne peut empêcher le fonctionnement du pouvoir d'ordre une fois reçu.

Le plus grand canoniste du XIII^e siècle, saint Raymond de Peñafort, à qui Grégoire IX (1227-1241) confie le soin de donner la collection officielle des Décrétales, va porter le dernier coup à l'opinion adverse. D'un mot il écarte, dans sa *Summa de penitentia et matrimonio* la doctrine de Jean de Faenza : *Regulariter teneas, écrit-il, quod episcopi et sacerdotes, sive sint excommunicati, sive hæretici, sive depositi, vera conferunt sacramenta, dum tamen in forma Ecclesiæ*. L. I,

c. *De hæreticis et ordinatis ab eis*, § 9, édit. de Paris, 1720, p. 38.

Il semblerait donc, dans ces conditions, que la doctrine de l'inamissibilité du pouvoir d'ordre ait à cette date définitivement cause gagnée au moins dans le monde des canonistes. Or, on demeure assez surpris de constater que l'*Apparatus in Decretales* du pape Innocent IV (1243-1254), publié après 1245, expose une théorie qui est une aggravation des doctrines de Bologne. Pour les canonistes comme Roland, Jean de Faenza et les autres, qui distinguaient entre l'ordre et l'exécution, cette *executio*, cette *licentia ordinis exequendi*, se trouvait retirée, *ipso facto*, par l'hérésie ou le schisme. Innocent IV — disons plus exactement le canoniste Sinibald Fiesco, car c'est le cas ou jamais de faire le départ entre le souverain pontife et le docteur privé — propose, lui, une théorie assez différente, mais aboutissant au même résultat : « Le pape, dit-il, pourrait lier, par un acte déterminé, d'une manière complète, non seulement le pouvoir d'ordre des évêques et des prêtres, leur retirer le droit d'ordonner ou de consacrer *validement*, mais encore le pouvoir qu'a tout homme de baptiser. » *Apparatus*, l. I, *Decretal.*, c. *Quanto, de consuetudine*. Innocent s'appuie sur le fameux texte : *Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis*. C'est un exemple remarquable de l'extension qu'a prise, chez les canonistes du XII^e siècle, la conception du pouvoir pontifical. Cette idée, qui est d'un canoniste plus que d'un théologien, ne sera pas retenue par la théologie postérieure.

2. *L'Ecole de Paris*. — Pendant que les idées évoluaient à Bologne dans le sens de l'abandon progressif de la vieille thèse défavorable aux ordinations célébrées *extra Ecclesiam*, un mouvement analogue s'accomplissait à Paris qui devait aboutir à la thèse classique.

Si Bologne est la grande école canonique, Paris est la grande école théologique et, à ce titre, son action est plus importante encore à étudier. Il convient pourtant de remarquer que la présente question — on en dirait autant de beaucoup d'autres relatives aux sacrements — est surtout traitée à Paris par les canonistes, par les « décrets » comme l'on disait. Même quand les théologiens s'en occupent, ès qualités, ils ne manquent pas de faire observer que c'est proprement une *quæstio decretalis*, nous dirions une affaire juridique. D'autre part, quand cette question est soulevée par les sententiaires (commentateurs des *Sentences* de Pierre Lombard) elle l'est encore du point de vue des « autorités ». La théologie du XII^e siècle, en effet, reste toujours préoccupée d'aligner les textes qui plaident pour et contre telle ou telle solution ; et quand ces « autorités » sont contradictoires, ce qui arrive fréquemment, elle reste assez souvent embarrassée devant la conclusion à tirer. On notera enfin qu'une véritable circulation s'établit entre les deux écoles de Bologne et de Paris, qui amène l'interpénétration des idées. Roland Bandinelli a été en dépendance d'Abélard, mais par contre Pierre Lombard, qui est né à Novare et qui a étudié à Bologne vient professer à Paris et aura par son recueil des *Sentences* l'influence que l'on sait. Or, l'on a montré en quelle dépendance se trouvaient les *Sentences* par rapport au *Décret* de Gratien. Il est donc inévitable que nous retrouvions à Paris les diverses opinions qui s'affrontaient en Italie.

a) *L'attitude de Pierre Lombard*. — La discussion est amenée, dans les écoles de droit canonique, par l'explication du *Décret* de Gratien, dont on a dit ci-dessus les tendances. Dans celles de théologie elle naît autour de deux « distinctions » du l. IV des *Sentences*. La distinction XIII, qui termine les problèmes relatifs à l'eucharistie, posait cette question qui se rapporte indirectement à celle que nous avons soulevée : « Les hérétiques et les excommuniés confectionnent-ils vrai-

ment l'eucharistie? » ; en d'autres termes leur messe est-elle valide? Après avoir fait remarquer que certains pécheurs consacrent véritablement, parce qu'ils sont encore de l'Eglise, par le nom et le sacrement (reçu : l'ordre), encore qu'ils ne le soient guère par la vie, le Lombard continue : « Mais ceux qui sont excommuniés ou hérétiques notoires (*de hæresi notati*) ne semblent pas pouvoir réaliser ce sacrement, bien qu'ils soient prêtres, parce que nul, à la consécration, ne dit : « Seigneur je vous offre », mais bien : « nous vous offrons », au nom de l'Eglise. Et dès lors, bien que les autres sacrements puissent être célébrés en dehors de l'Eglise, cela ne paraît pas s'appliquer à l'eucharistie. » Et après avoir cité un texte d'Augustin (manifestement apocryphe) : « On en tire, dit le Lombard, que l'hérétique retranché (expressément) de l'Eglise catholique ne peut point réaliser ce sacrement : *ex his colligitur quod hæreticus a catholica Ecclesia præcisus nequeat hoc sacramentum conficere*. » En dehors de l'Eglise, en effet, l'ange du sacrifice n'est pas là pour porter son offrande. [Pour comprendre ces derniers mots qui éclairent tout le texte, il faut se rappeler que les théologiens du XII^e siècle ne connaissent pas les doctrines plus récentes sur la « forme » de l'eucharistie, réduite aux purs et simples mots de l'institution. Ce qui fait le sacrement, ce qui rend présent le corps et le sang du Christ sur l'autel, c'est tout l'ensemble de l'*actio*, depuis le *Hanc igitur* jusqu'à la fin du *Supplices te rogamus*. Cette dernière prière avait aux yeux des théologiens une particulière importance ; à la demande de l'Eglise l'ange porte sur l'autel céleste les éléments de l'oblation, qui, par leur contact avec cet autel céleste, *assimilé au corps ressuscité du Christ*, deviennent en réalité corps et sang du Sauveur. Tout à l'heure Pierre Lombard disait des mots : *offerimus* qu'ils étaient des mots de la « consécration » ; qui est en dehors de l'Eglise, ne peut requérir en son nom l'ange du sacrifice ; ses oblats ne peuvent être portés sur l'autel céleste : il n'y a donc point de consécration.]

La dist. XXV, à la fin des questions relatives à l'ordre, se rapporte plus directement à notre problème : *De ordinatis ab hæreticis*. Il s'agit des hérétiques condamnés par l'Eglise et retranchés de son sein. Peuvent-ils donner les ordres? Ceux qui sont ordonnés par eux, s'ils reviennent à l'Eglise, doivent-ils être réordonnés?

La question est compliquée, répond Pierre Lombard, et à vrai dire presque insoluble, à cause des différences d'opinion des docteurs. Et l'auteur de passer en revue ces opinions. Il est bon de le faire avec lui, pour se rendre compte de la difficulté qu'ont eue les scolastiques du siècle suivant à tirer au clair ce problème.

« Certains paraissent dire que les hérétiques ne peuvent donner les saints ordres et que ceux qui sont soi-disant ordonnés par eux ne reçoivent pas la grâce. » Ceci est démontré par les expressions du pape Innocent I^{er} (ci-dessus, col. 2398), un texte de saint Grégoire, divers textes des saints Cyprien, Jérôme, Léon (se reporter à l'édition de Quaracchi). Ces témoignages et d'autres semblent établir que les sacrements et surtout ceux du corps et du sang du Christ, de l'ordination et de la confirmation ne peuvent être administrés (validement) par les hérétiques.

En face de cette négation *absolue*, une affirmation *absolue* : « Les hérétiques, même retranchés de l'Eglise, peuvent donner (validement) les saints ordres, tout comme le baptême ; les clercs donc qui reviennent de chez les hérétiques ne doivent pas être réordonnés. » Ce que démontrent les textes tout à fait pertinents de saint Augustin, de saint Grégoire que nous avons allégués ici même. « Ces autorités semblent affirmer que chez tous les impies, même chez les hérétiques retranchés et condamnés, les sacrements demeurent avec le

droit de les donner; ceux donc à qui ils ont administré le sacrement de l'ordre ne doivent pas être ordonnés à nouveau. »

D'autres distinguent entre les divers sacrements. « Les hérétiques qui ont reçu l'onction sacerdotale ou épiscopale, quand ils quittent l'Église, conservent le droit de donner le baptême, mais non la faculté de donner les ordres ou de consacrer le corps du Seigneur, après qu'ils ont été retranchés et condamnés, tout de même que l'évêque dégradé n'a plus le pouvoir de donner les ordres, encore qu'il ne perde pas la faculté de baptiser. » Les auteurs qui se rangent à cet avis écartent les autorités alléguées ci-dessus, en faisant remarquer qu'elles visent les hérétiques avant leur retranchement notoire (*ante manifestum præsensionem*). Elles ne prouvent rien pour les hérétiques « après que, par un jugement de l'Église, ils ont été retranchés et condamnés, ce qui leur enlève le droit d'ordonner et de consacrer, comme cela arrive aussi pour les dégradés et les excommuniés. »

Le développement qui suit, dans Pierre Lombard, n'introduit pas une nouvelle opinion; il fait seulement remarquer que, pour être valides, les sacrements administrés par les hérétiques et les excommuniés (*præcisis*) doivent l'être *secundum formam Ecclesiae*; encore faut-il mettre cette restriction que, si les sacrements ainsi donnés sont *vera et rata* en eux-mêmes, ils ne produisent pas néanmoins la sanctification. Ceci apporte une restriction qui n'est pas sans importance à la deuxième et à la troisième opinion qui accordent la validité de tous les sacrements (2^e op.) ou de certains (3^e op.) que confèrent les gens retranchés de l'Église.

Une quatrième opinion est enfin relatée, c'est celle que nous avons appelée la thèse de l'*ordinatio catholica*, elle est très clairement exposée : « Certains déclarent que les hérétiques qui ont été ordonnés dans l'Église gardent, même quand ils ont été séparés, le droit d'ordonner et de consacrer; mais ceux qui, constitués dans le schisme ou l'hérésie, ont été ordonnés et oints par ceux-ci n'ont pas ce droit. »

Reste l'application au cas des simoniaques : « ils sont des hérétiques, mais pourtant, avant qu'ait été portée contre eux une sentence de *dégradation*, ils ordonnent et consacrent (validement). Quant à ceux qui ont été ordonnés par eux — entendons, semble-t-il, avant cette sentence — s'ils connaissaient le caractère simoniacal de leur consécrateur, leur consécration est *irrita* (il faut traduire évidemment comme ci-dessus, col. 2420, « frappée d'opposition »); s'ils l'ignoraient, leur ordination *misericorditer sustinetur* (l'expression, on le voit, éclaire parfaitement par opposition le sens du mot *irritus*). Le Lombard ne dit pas ce qu'il faut penser des ordinations faites par les simoniaques *condamnés*; mais il est évident que leur cas se confond avec celui des *hæretici præcisi* étudié au cours de la distinction.

Ayant ainsi mis en présence les diverses opinions le Maître des Sentences ne « détermine » pas; il ne tranche pas le débat; c'est dire qu'il laisse à eux-mêmes tous les bacheliers en théologie qui, au cours des âges suivants, auront à s'escrimer sur son texte. Ce problème, en effet, abordé exclusivement par la méthode des *auctoritates*, telle qu'on la pratiquait au XII^e siècle, était insoluble; on ne pouvait s'en tirer que par une étude critique des *auctoritates*, dont l'époque était incapable, ou par une étude dialectique, serrant de près le concept du sacrement, de son efficacité et de ses conditions; c'est seulement un peu plus tard que l'on s'engagera dans cette voie.

Si l'on veut maintenant préciser ce en quoi le Lombard se distingue de l'École bolonaise, il suffira de remarquer, d'abord, qu'il ne cite qu'en passant, et sans paraître y attacher une importance capitale, la

thèse, si chère aux Bolonais, de l'*ordinatio catholica*; ensuite qu'il s'attache surtout à mettre en lumière le « retranchement de l'Église ». *Præcisis, degradatus* sont nettement assimilés. Or l'on n'oubliera pas que la *dégradation*, surtout avec les cérémonies impressionnantes dont elle s'accompagnait — on les trouve encore dans le Pontifical actuel — avait tout l'air d'une « désordination », si l'on ose dire. Expressément l'on retirait au condamné les pouvoirs, les ornements, les insignes, les instruments de son ordre, dans l'ordre inverse de celui où ils avaient été reçus. Comment acteurs et témoins de cette cérémonie n'auraient-ils pas eu l'impression que l'on retirait au coupable son caractère sacré? Un siècle après Pierre Lombard, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne enseigne encore que la *dégradation* enlève au condamné les pouvoirs et le caractère même de l'ordre.

b) *Les décrétistes*. — Il nous faut maintenant suivre très rapidement, soit dans les écoles de Décret, soit dans les écoles de théologie, la manière dont on a discuté sur les textes de Gratien et de Pierre Lombard aux dernières décades du XII^e et aux premières du XIII^e siècle.

a. — Étienne de Tournai, né à Orléans vers 1120-1130, est mort évêque de Tournai en 1203, après avoir étudié à Paris (peut-être à Bologne) et avoir enseigné à Chartres et à Orléans; il est l'auteur d'une *Summa Decreti* publiée par F. Schulte, Giessen, 1891. Plus résolu que ses maîtres, il prend position dans notre problème par une série de distinctions. Que penser de ceux qui ont été ordonnés *in forma Ecclesiae* par des simoniaques ou des hérétiques? Il faut distinguer, répond Étienne, suivant que ceux-ci sont ou non tolérés par l'Église. 1. S'ils sont tolérés, leurs créatures ont une véritable ordination; 2. s'ils ne le sont point il y a lieu à une nouvelle distinction; a) les prélats qui ordonnent sont seulement excommuniés, mais non déposés (*exauctorati*), alors les ordinands qui se sont adressés à eux, connaissant leur situation, seront déposés, aussi bien n'ont-ils reçu que le *nomen officii* et que l'ordre, mais sans l'effet de la grâce : *ordinem sine effectu gratiae*; si les ordinands, au contraire, ignoraient cette situation, ils doivent être « confirmés » dans leur ordre par imposition des mains. — b) si les prélats en question étaient non seulement excommuniés, mais déposés (*exauctorati* = *depositi*, *aut degradati*). l'ordination donnée par eux est nulle. Ceux qui l'ont reçue de leurs mains, ignorant cette situation, *seront réordonnés*, car ils n'ont rien reçu dans leur première ordination; on réordonnera de même ceux qui, connaissant cette situation illégitime, ont été contraints de recevoir les ordres des mains de ces indignes et qui, dès qu'ils le peuvent, reviennent à résipiscence. Mais pas de pitié pour ceux qui sont venus d'eux-mêmes demander l'ordination. Ces conclusions valent pour les simoniaques et hérétiques condamnés non par sentence particulière mais par sentence générale, rendue en synode. Une telle sentence équivaut en effet à l'*exauctoratio*. Ed. citée, p. 122 sq.

Mêmes conclusions et appliquées avec rigueur à la validité de l'eucharistie dans une *Somme parisienne du Décret*, un peu postérieure : le prêtre régulièrement déposé *nihil consecrat*. Textes dans Saltet, *op. cit.*, p. 346-348.

b. — On ne saurait d'ailleurs donner cet enseignement comme la doctrine *ne varietur* de l'école parisienne, car des auteurs presque contemporains ou de peu postérieurs ne s'y tiennent pas. Une *Somme inédite*, contenue dans le *Monacensis latinus 16 084*, mais certainement œuvre française, s'en tient à la question de savoir si l'ordination a été faite oui ou non *in forma Ecclesiae*, et elle écarte expressément la doctrine de l'*ordinatio catholica*. La distinction signalée par Ruffin, dit-elle, *utrum ab eo ordinaretur qui ultimam manus*

impositionem acceperit [in Ecclesia] an non, cette distinction, il vaut mieux en faire abstraction. » Saltet, p. 349.

Prévostin de Crémone, chancelier de l'Église de Paris de 1206 à 1209, après avoir discuté l'opinion adverse (celle des vieux maîtres de Bologne), lui oppose la doctrine de saint Augustin : *hereticus omnia sacramenta habet, dummodo in forma Ecclesie faciat et potestatem habeat*. Et ce pouvoir n'appartient pas seulement à celui qui a reçu dans l'Église la « dernière imposition des mains », mais à celui qui l'a reçue de lui, et ainsi de suite *ad infinitum*; c'est l'écho du mot de Gandolphe de Bologne, ci-dessus, col. 2424. Texte dans Saltet, p. 351.

Même doctrine, bien qu'accompagnée parfois d'idées singulières, chez Robert de Flamesbury, pénitencier de Saint-Victor, au début du XIII^e siècle, encore que, dans la pratique, il se montre hésitant et renvoie au pape les cas douteux. Même doctrine aussi, mais avec une note plus ferme, chez un légat pontifical, le cardinal Robert de Courçon, qui voit dans la doctrine affirmant la validité des ordres donnés en dehors de l'Église une règle absolue : *inconcussa regula et compago totius christianæ religionis quod virtus sacramentorum non pendet de meritis ministrorum*. Saltet, p. 352.

On peut dire, en somme, que, chez les décrétistes de l'école de Paris, se remarque la même évolution que nous avons constatée à Bologne : les thèses défavorables, selon des degrés divers d'ailleurs, à la validité des ordinations hérétiques cèdent peu à peu la place à une doctrine toute voisine de la nôtre.

c) *Les sententiaires*. — Un mouvement analogue se constate chez les théologiens qui commentent les *Sentences* de Pierre Lombard.

Simon de Tournai, au début du XIII^e siècle, s'en tient encore au point de vue de la vieille école de Bologne et de l'*ordinatio catholica*, dans sa *Summa de sacramentis* inédite. Saltet, p. 353.

Au contraire, Guillaume d'Auxerre († 1231), qui enseigne lui aussi à Paris, se prononce nettement en faveur de la doctrine de la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église, pourvu qu'ils le soient *in forma Ecclesie*. Expressément il rejette les distinctions faites entre les diverses catégories de dissidents dans le *Livre des Sentences*. C'est là, dit-il, une solution qui n'en est pas une : *sed quod solutio sit nulla, probatur* : qu'ils soient ou non *præcisi*, les hérétiques donnent de vrais sacrements. *Summa aurea in IV libros Sententiarum*, fol. 284 v^o.

Roland de Crémone, le premier des dominicains qui obtienne à Paris la *licentia docendi*, en 1229, rapproche avec beaucoup d'à-propos le baptême et l'ordination : « Tous les saints (entendons les Pères) disent que les hérétiques baptisent vraiment ; pour la même raison, ils célèbrent valablement la messe (*vere faciunt*), ils ordonnent valablement. Aussi saint Grégoire dit-il que, de même que l'on ne rebaptise pas ceux qui ont été baptisés par les hérétiques, de même ne réordonne-t-on pas ceux qui ont été ordonnés par eux. » Peu importe que l'hérétique ait été ou non *præcisi*. Dès là qu'il use de la matière convenable et des paroles de l'Église, les sacrements administrés par lui sont valides. Il n'y a pas de distinction à faire entre le baptême, sacrement indispensable pour le salut — et dont tout le monde reconnaissait la validité, quel qu'en fût le ministre — et l'eucharistie ou l'ordre. Nous touchons à la doctrine qui va bientôt s'imposer.

C'est le moment où les docteurs franciscains et dominicains commencent à devenir à l'Université de Paris les émules des séculiers. Quand, vers 1245, le jeune Thomas d'Aquin arrive comme étudiant à Paris, la doctrine qui tient pour la validité, *positis ponendis*, des sacrements, et en particulier de l'ordre, conférés

par les hérétiques, la doctrine qui écarte dès lors les réordinations, cette doctrine semble bien être devenue la doctrine commune tant chez les canonistes que chez les théologiens. Le jour où il devra, comme bachelier, expliquer les *Sentences*, Thomas d'Aquin, en 1251, n'aura pas de peine à prendre parti là où Pierre Lombard demeurait hésitant. Voir son explication *In IV^{am}*, dist. XXV, reproduite dans le *Supplément de la Somme* q. xxxviii, a. 2. Thomas d'Aquin y classe les diverses opinions du Maître dans un ordre à lui et il déclare que la 3^e opinion (selon sa computation), celle qui reconnaît la validité des ordres conférés par les hérétiques est l'*opinion vraie*. Voir ce qu'il dit *Sum. theol.*, III^a, q. lxxxii, a. 7 et 8, sur la consécration valide, à la sainte messe célébrée par les hérétiques et les dégradés eux-mêmes. L'affirmation de la doctrine du caractère amène le Docteur angélique à être très ferme sur ce dernier point (la question des ecclésiastiques dégradés) où, nous l'avons dit, des contemporains hésitaient encore.

Sur ce même point Alexandre de Halès, ou l'auteur quel qu'il soit de la *Somme théologique* qui porte son nom, fournit un enseignement analogue, et des plus fermes. *Quod degradatus habet potestatem consecrandi...*, *sicut enim caractere non potest privari, nec sic potestate conficiendi*. P. IV, q. x, memb. 5, a. 1, § 6. Ce qui est dit ici permet de supposer ce que l'auteur aurait dit sur le problème de la validité des ordinations des hérétiques (la *Somme* est inachevée, et ne traite pas les questions relatives à l'ordre). Car à l'endroit cité qui concerne les effets de la dégradation, la *Somme* dit clairement : *Si episcopus degradatus ordinaret aliquem, est ordinatus. Et quod dicitur quod non habet potestatem largiendi ordines intelligitur de potestate executionis : quasi diceret : ligata est potestas quantum ad executionem*. Mais il est bien remarquable qu'ici les mots *ordo* et *potestas executionis* n'ont plus la signification que nous avons vue plus haut, col. 2423. Sans aller jusqu'à dire que cette distinction recouvre exactement la nôtre entre *valide* et *licite*, on peut affirmer que c'est dans ce sens que s'oriente l'auteur de cette remarquable *Somme théologique*.

Conclusion. — Il ne faudrait pas s'imaginer que l'histoire ultérieure n'a connu aucun retour offensif de la doctrine des canonistes bolonais, laquelle, en somme, exigeait dans le prélat qui consacre ou ordonne, en même temps que le pouvoir d'ordre, une sorte de pouvoir de juridiction susceptible d'être lié par l'autorité compétente. Quand, au moment du Grand Schisme, ce problème de la juridiction va se poser dans les deux, puis dans les trois obédiences entre lesquelles se partage l'Église catholique, on entend de-ci, de-là, des reviviscences de la théorie que les théologiens semblaient avoir fait définitivement reculer. Chose curieuse! on voit même le pape de Rome, Boniface IX (1389-1404), se prêter à une demande qui lui est faite par un évêque de recevoir, comme *complément* d'une consécration qu'il avait reçue dans l'obédience adverse, ce rite réconciliateur prescrit jadis au temps d'Urban II pour les prélats schismatiques d'Allemagne. Bulle de Boniface IX publiée par Eubel, dans *Römische Quartalschrift*, t. ix, 1896, p. 508. Mais ces singularités, qu'il est toujours intéressant de collectionner, ne doivent pas faire oublier que la thèse des grands scolastiques avait définitivement triomphé; le concile de Trente l'a définitivement consacrée. Quand se posera la question de la validité des ordinations des Églises schismatiques d'Orient, ce n'est point de ce biais que le problème sera abordé. C'est à l'absence de la forme et de la matière considérées comme essentielles dans l'Église latine que feront appel les adversaires de cette validité. On sait comment Morin est intervenu à temps pour empêcher la curie de s'engager

dans une impasse; mais ceci n'est plus de notre sujet. Pas davantage la question des ordinations anglicanes, voir l'article, où seuls ont été invoqués comme moyens de preuve le défaut d'intention et les lacunes du rituel qui manifestaient ce défaut. Les nombreuses ordinations de clergymen anglicans passés au catholicisme

Newman et Manning, par exemple — n'ont aucun droit de figurer dans cette étude sur les réordinations.

De cette étude il convient seulement de retenir qu'une thèse fondamentale de la théologie sacramentaire a mis fort longtemps à s'établir et que, pour s'imposer, elle a dû triompher de sérieux adversaires qui prenaient leur point d'appui et dans la dialectique même et dans les autorités. C'est seulement quand eurent été précisés les concepts du sacrement, de la causalité sacramentelle, du ministre véritable, du pouvoir de l'Église, etc., que la « raison théologique » put déduire la doctrine qu'il nous paraît si naturel d'admettre aujourd'hui.

Le travail si neuf et parfois si exhaustif de L. Saltet fournira une bibliographie abondante. Il resterait à le compléter en étudiant de plus près les commentateurs de Pierre Lombard aux débuts de la scolastique et à faire sur eux les mêmes recherches minutieuses qui ont été si bien faites par l'auteur sur les commentateurs de Gratien.

Avant lui la question avait été étudiée par : Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Paris, 1655, cet auteur a réuni, à sa coutume, un très grand nombre de faits, peut-être a-t-il eu le tort de proposer pour les expliquer une théorie unique; L. H. Im, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Breslau, 1864; Hergegenrother, *Die Reordinationen der alten Kirche* dans *Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie*, t. 1, 1862, p. 207-252, 387-457, la 1^{re} partie est reproduite dans Photius, t. II, p. 321-376; B. Jungmann, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, t. IV, Ratisbonne, 1884, p. 110-134; B. Gligalski, *Bruno, Bischof von Segni*, Munster, 1898, p. 184-205; du même, *Die Stellung des Papstes Urbans II. zu den Sakramentshandlungen der Simonisten, Schismatiker und Heteriker*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXIX, 1891, p. 218-258, ces deux études ne concernent que des points de détail de la question.

Au moment du concile du Vatican, la question a été soulevée, dans l'intention que l'on devine, par les adversaires de l'infaillibilité personnelle du pape; les faits de réordinations données ou autorisées par certains papes ont été exploités par divers auteurs, spécialement par Janus (de Dollinger); les réponses des infaillibilistes n'ont pas toujours eu le sang-froid nécessaire, il faut bien reconnaître que les faits signalés sont exacts et que le théologien doit en faire usage pour délimiter le privilège de l'infaillibilité; c'est ce qu'a perdu de vue le P. Michael, S. J., dans un article en réponse aux *Geschichtsfabeln* de Dollinger, publié dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XVII, 1893, p. 193-230.

E. AMANN.

RÉPARATION. — Nous donnerons : I. Une notion générale, étudierons, II. la réparation des biens du corps, III. de la violation de la virginité IV. de l'adultère, et V. Des autres biens.

I. NOTION GÉNÉRALE. — On distingue ordinairement quatre catégories principales de biens : ceux de l'âme, ceux de la vie et des membres, ceux de la renommée ou de la dignité, enfin ceux de la fortune. Lessius, *De iustitia et jure*, l. II, c. IX, dub. 23; Laymann, *Theologia moralis*, l. III, tract. III, part. I, c. VI, n. 2; Sporer-Bierbaum, *Theol. mor.*, tract. IV, n. 63 sq.; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, *De restitutione*, n. 299; Lugo, *Disputationes scolasticae et morales*, *De iustitia et jure*, disp. IV, sect. 1, n. 5. S'il a été porté atteinte à ces biens et aux droits qui y correspondent, la justice exige que réparation soit faite par l'auteur de cette atteinte. Quand il s'agit de certains de ces biens, ceux de la fortune tout spécialement, l'égalité peut être rétablie entre la perte subie et la réparation. Biens enlevés, biens rendus sont du même ordre et il est possible d'arriver à l'égalité parfaite. C'est alors la restitution. Il en sera traité dans un article ultérieur.

Quand il s'agit de biens d'ordre différent, soit inférieur, soit supérieur, ou même de biens du même genre qui ne peuvent être mesurés à égalité entre eux, telle que la vie ou la mutilation du corps, de nombreuses difficultés se présentent. Il ne saurait être question de justice commutative proprement dite, car il n'y a pas ici de restitution ad æqualitatem qui soit possible. Lorsqu'un préjudice est causé, la réparation est cependant nécessaire. S. Thomas, II^a-II^{ae}, q. LXXII, a. 2, ad 1^{um} et 2^{um}; Scot, *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. III, n. 6; Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tract. IV, dist. III, q. IV, n. 54; Lugo, *loc. cit.*, disp. IV, sect. 1, n. 4; Lacroix, *loc. cit.*, et d'autres enseignent que même pour la vie qui a été enlevée ou pour un membre mutilé et autres biens dont nous parlerons en cet article, une certaine restitution est à faire, malgré qu'elle soit d'un genre différent et d'un ordre divers de bien.

Sans doute, on ne peut pas rendre ad æqualitatem, mais on peut compenser. Voici sur ce point la pensée de saint Thomas : *In quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est... et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio, qualis possibilis est, puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare, vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque persone secundum arbitrium boni viri*, II^a-II^{ae}, q. LXXII, a. 2, ad 1^{um}, de même que celui qui n'est pas à même de rendre cent francs, alors qu'il peut en donner cinq est au moins tenu de verser cette somme. Cette comparaison, il est vrai, est imparfaite, car nous sommes dans des biens de même ordre, mais elle est une indication. Scot partage aussi l'avis de saint Thomas, quand il écrit : *Qui nec tantam restitutionem velit facere, non potest omnino esse immunis a restitutione, sicut quidam fatui faciunt, qui absolunt homicidas, non eis ostendentes restitutionem necessario incumbentem, quasi facilius possit transire homicida, quam (ut dicam) canicida vel bovicida quia si quis occidisset bovem proximi sui vel canem, non absolveretur sine restitutione, tenetur ergo ad restitutionem spirituale æquivalentem vitæ, quam abstulit, sicut potest æquivalentia*. *In IV^{um} Sent.*, dist. XV, q. III, n. 6.

De cette compensation il est déjà question dans la sainte Écriture et dans le droit ancien. Dans l'Exode nous lisons, en effet : *Si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem prægnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subjacebit damno quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint*. Ex., XXI, 22; voir aussi XXI, 26 : *Si percusserit quisquam oculum servi sui aut ancillæ, et luscus fecerit, dimittet eos liberos pro oculo, quem eruit*.

La loi civile antique ordonnait aussi cette compensation pour réparer les dommages commis : *Lex « Prætor ait », Digeste « De his qui effuderint », § 5 « Cum liber homo perit, damni æstimatio non fit in duplum, quia in homine libero nulla corporis æstimatio fieri potest, sed quinquaginta aureorum condemnatio fit »*.

Saint Alphonse de Liguri est d'un avis différent : il n'accepte pas que l'on puisse compenser par un bien d'ordre inférieur la perte d'un bien supérieur. Il ne saurait donc être question pour lui de restitution. Il écrit, en effet : *Iustitia commutativa obligat ad restituendum juxta æqualitatem damni illati. Ubi autem restitutio facienda sit in genere diverso, nulla adest æqualitas, nec ulla erit unquam compensatio damni, per quamcumque enim pecuniam damnum minime reparabitur, neque in toto neque in parte. Et sic respondetur oppositæ sententiæ*. *Theol. mor.*, l. III, n. 627. Par ailleurs, un droit strict a toujours trait à quelque chose de nettement déterminé. Puisque cette détermination est impossible quand il s'agit de biens d'ordre divers, vu qu'il n'y a pas entre eux de commune mesure, la

restitution est impossible; cf. Wouters, *Manuale theologiae moralis*, t. I, n. 980; sur cette question voir Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. II, p. 204; Vermeersch, *Theologiae moralis principia*, 2^e éd., t. II, n. 587.

Au point de vue théorique, la conception de saint Alphonse de Liguori et de ceux qui le suivent est, à coup sûr, préférable. La renommée, par exemple, ne s'estime pas à prix d'argent. Quand elle est lésée, elle est à proprement parler vénalement irréparable. L'opinion de saint Thomas paraît cependant tenir un meilleur compte des faits pratiques, si bien que certains théologiens n'hésitent pas à l'appeler plus probable. Voir Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. III, n. 565, Paris, 1931. Quoi qu'il en soit de ces divergences conceptuelles, tous les auteurs reconnaissent le bien fondé des amendes pécuniaires, imposées à titre pénal, par l'autorité judiciaire à ceux qui ont causé des torts qui ne sauraient être réparés *ad aequalitatem*.

Pour arriver à donner une solution aux cas qui vont être envisagés, et de tous ceux analogues, qui se présentent dans la vie courante, il faudra, à propos de chacun d'eux, analyser les dommages avec leurs éléments essentiels, bien distinguer ce qui est réparable et ce qui ne l'est pas et dans ce qui est réparable discerner la part de responsabilité et de volonté. (Voir sur ce point les développements apportés dans l'art. RESTITUTION, § Conditions.)

II. RÉPARATION DES BIENS DU CORPS. — 1^o Ce qui est irréparable; 2^o Ce qui est réparable; 3^o A qui incombe la réparation et 4^o Envers qui?

1^o *Ce qui est irréparable.* — C'est la perte de la vie ou d'un membre ou de la santé et spirituellement, pour celui qui a été assassiné, la privation de la grâce des derniers sacrements.

2^o *Ce qui est réparable.* — S'il y a culpabilité de sa part, l'homicide ou celui qui a causé la mutilation doit réparer les dommages spirituels et temporels qui sont la conséquence de son acte et qu'il a pu prévoir au moins confusément, car il en est la cause efficace.

1. *Les dommages spirituels encourus* sont à compenser. C'est pourquoi les auteurs s'accordent pour demander au confesseur d'imposer au criminel, au for interne, des peines spirituelles, des sacrifices, des prières, des messes, etc., à appliquer à l'âme du défunt.

2. *Les dépenses matérielles occasionnées par le crime.* — L'injuste et volontaire homicide, l'auteur de la mutilation sont tenus de payer toutes les dépenses raisonnablement faites par celui qui a été lésé, mais qui n'est pas mort aussitôt, ou par celui qui n'a été que mutilé, pour assurer l'alimentation extraordinaire, pour les honoraires des médecins et gens de l'art, pour les médicaments, pour les pansements et autres choses nécessaires aux soins. Naturellement ce que le sujet aurait eu à dépenser pour sa nourriture ordinaire, s'il n'avait pas subi l'accident, est à déduire. S. Alphonse l. III, n. 630-631.

Le coupable doit aussi compenser les pertes de gains ou de bénéfices, subies par celui qui est blessé, pendant tout le temps que celui-ci ne vaque plus à ses occupations. *Ibid.*, l. III, n. 639.

Il en est de même des dommages extraordinaires causés éventuellement par l'acte délictueux; telle serait la difficulté que rencontrerait, pour se marier, une jeune fille, déformée par une mutilation. [Nous n'avons pas à examiner ici la mutilation ou la mort survenue dans le cas de légitime défense. Lessius, l. II, c. ix, dub. 21; Laymann, l. III, tract. III, part. III, c. vi, n. 5; Molina, *De iustitia et jure*, tract. III, disp. 82; Sporer, *loc. cit.*, n. 116; Lacroix, l. III, part. II, n. 305; Lugo, disp. XI, n. 51, 59; S. Alphonse, l. III, n. 637].

Les dépenses pour les funérailles de celui qui a été mis à mort ne sont pas à supporter par le criminel, car elles auraient été faites également en cas de décès naturel. Cependant si le crime avait été commis loin du domicile de la victime, les frais supplémentaires nécessités de ce fait pour le transport du cadavre sont à compenser.

3^o *A qui incombe la réparation?* — A l'homicide coupable. Par la mort pénale que le juge porte contre lui, celui-ci n'est pas libéré en rigueur de droit de l'obligation de réparer le dommage temporel qu'il a causé. La peine extérieure dont il est frappé satisfait en effet, à la justice publique et vindicative, mais non à la justice commutative.

Pratiquement cependant il est excusé de la réparation, ainsi que ses héritiers, car ceux qui ont été lésés se contentent de la peine extérieure et ne se soucient pas, au moins en général, d'exiger davantage. Ceux qui recueillent la succession du condamné sont donc censés avoir obtenu la condonation. S. Alphonse, l. III, n. 705.

On considère, en effet, que la sentence de mort est définitive de toute la cause; nulle mention de compensation ou de restitution n'est faite dans le jugement porté par l'autorité responsable. La collectivité en est satisfaite aussi bien que la partie qui a été offensée. Molina, *loc. cit.*, disp. 84, n. 8; Lessius, *loc. cit.*, dub. 22, n. 119; Lugo, *loc. cit.*, disp. XI, n. 49. Les tribunaux n'accordent d'ordinaire à la « partie civile », comme dommages-intérêts, que le franc symbolique. Mais, si la rémission des dommages temporels n'est pas accordée, l'obligation de les réparer passe aux héritiers de l'homicide, car les biens qu'ils reçoivent sont grevés en quelque sorte de cette charge.

4^o *Envers qui doit se faire la réparation?* — Si la réparation du dommage n'a pas été faite à celui qui a été lésé pendant qu'il vivait, elle est à faire à ses héritiers : 1. nécessaires; 2. non nécessaires et 3. à ses créanciers.

1. *Les héritiers nécessaires.* — Ce sont les enfants, l'épouse et, vraisemblablement, les parents, qui se trouvent dans le rayonnement naturel de celui qui a été lésé. Ils ont droit à la réparation des dommages qui leur sont causés, vu que celui qui leur procurait la subsistance a disparu, et avec lui tout gain ou bénéfice nouveau. Ces préjudices s'estiment d'après les espoirs que la famille de celui qui a été tué ou mutilé pouvait légitimement nourrir. S. Alphonse, l. III, n. 631; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1179; voir aussi Noldin-Schmitt, *Théol. mor.*, t. II, p. 466; Tanqueray, *Synopsis*, t. III, p. 566. Bien des auteurs (Lessius, *De iustitia et jure*, l. II, c. ix, dub. 29, n. 155; Lugo, disp. XI, n. 78), n'acceptent pas cette opinion, car il faudrait établir que l'homicide fut véritablement une injustice à l'égard de ces personnes. Puisque ceci est souvent difficile à prouver, il ne saurait être question de restitution. Celle-ci se limite ordinairement à ce que représente la subsistance alimentaire et vestimentaire dont les héritiers nécessaires sont privés par la mort de leur soutien naturel.

Celui qui est mort, à la suite d'un crime, n'a pas pouvoir pour remettre, avant son décès, la réparation due à ses héritiers nécessaires pour les aliments et le vêtement, car ceci leur revient directement. Lugo, disp. XI, n. 63. Remarquons-le cependant, cela n'est vrai que si, de fait, le défunt leur donnait la nourriture et leur fournissait l'habillement, et s'il voulait par ailleurs continuer de le faire. Lehmkühl, *loc. cit.*, n. 1181. Aussi la rémission de la réparation doit-elle toujours être considérée en dépendance des circonstances concrètes dans lesquelles elle se réalise.

La réparation du manque à gagner est en général plus problématique que celle de la subsistance, parce

que ce droit n'existe pas dans le patrimoine légué. Cette opinion du P. Vermeersch, *loc. cit.*, n. 617, qui s'inspire uniquement de la justice, demande dans la pratique, à être nuancée par les inspirations de l'équité et de la charité.

La difficulté est encore plus grande quand il s'agit de déterminer la quantité de la réparation. Pour arriver à une solution acceptable il est indispensable, la plupart du temps, de recourir à la composition ou à l'arbitrage judiciaire en cas de désaccord.

2. *Les héritiers non nécessaires.* — Ce sont les frères et les consanguins. Sauf le cas où ceux-ci auraient été, de par sa propre volonté ou en vertu d'un jugement porté par l'autorité compétente, à la charge de celui qui a été tué ou blessé, il semble peu probable que réparation leur soit due, car ils n'y ont pas un droit strict. S. Alphonse, l. III, n. 632; Lehmkühl, n. 1180.

3. *Les créanciers.* — Les auteurs ne sont pas d'accord pour déterminer ici le devoir de la réparation. Le coupable, mais à la condition expresse qu'il ait prévu ce préjudice, au moins confusément, et l'ait voulu, est tenu de restituer ce que doit sa victime, car les créanciers ont le droit de ne pas être privés par la violence d'une tierce personne du paiement des dettes qui leur sont dues. Molina, *loc. cit.*, disp. 83, n. 8; Laymann, *loc. cit.*, c. vi, n. 4; Lugo, disp. XI, n. 74, n. 77; S. Alphonse, l. III, n. 634; Vermeersch, *loc. cit.*, n. 616, 5 et 6. Encore faudrait-il établir, pour que le devoir de la réparation soit certain, que l'intention volontaire ait été véritablement cause efficace du dommage et non pas seulement accidentelle. Voir art. RESTITUTION; Piscetta-Gennaro, *Elementa theologiæ moralis*, t. III, p. 494-495.

De ce qui précède il est clair que les pauvres et les œuvres pies, bénéficiaires des largesses de celui qui a été tué, ne sauraient exiger de réparation, car ils n'y avaient pas un droit strict de justice. Voir art. RESTITUTION, § Conditions.

Du fait également que l'homicide n'est pas une action injuste contre les sociétés d'assurance ou les institutions qui doivent verser une rente à la veuve et à ses enfants, à la suite du décès du mari et du père, le criminel et ses héritiers ne sont pas tenus, semble-t-il, à réparer le dommage subi par ces collectivités. Vermeersch, *loc. cit.*, n. 618.

Aucune réparation n'est due non plus en justice, si l'homicide ou la mutilation ont été causés dans un duel, car il y a eu acceptation réciproque du danger et de ses funestes conséquences éventuelles. Certains théologiens, imposent cependant la restitution à celui qui a provoqué le duel. S. Alphonse, l. III, n. 638; Lugo, disp. XI, n. 66; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, t. II, p. 468 b.

III. RÉPARATION DE LA VIOLATION DE LA VIRGINITÉ (STUPRUM). — Tout péché d'impureté commis avec une tierce personne contient, dans l'immoralité qui lui est inhérente, une violation de la justice à l'égard du prochain, violation que le libre consentement ne fait pas disparaître. Le droit violé est inaliénable aux yeux de Dieu. C'est vrai pour le *stuprum* et l'*adulterium*. Le *stuprum* (viol) est la violation de l'intégrité virginale ce qui est une perte irréparable. Nous étudierons : 1° Qui doit réparer. 2° A l'égard de qui doit s'exercer la réparation.

1° *Qui doit réparer?* — Pour fixer ce point, il importe de savoir si la faute a été commise de plein accord mutuel, ou si l'un des complices a été conduit au péché par la crainte ou par des moyens frauduleux qui diminuent en lui la liberté et ne font de lui qu'une cause seconde, tandis que l'autre est agent principal de l'acte mauvais, ou enfin si la femme a été amenée à la fornication par la promesse du mariage.

Le préjudice temporel, qui n'existe que lorsque la

faute devient publique, a trait d'abord à la fortune, à l'honneur et à la réputation : c'est ce qui constitue le dommage principal dénommé souvent la difficulté pour la femme de se bien marier.

Il affecte également l'enfant illégitime qu'il faut élever et parfois la famille de la femme et les établissements hospitaliers.

2° *A l'égard de qui doit se faire la réparation?* — La réparation doit être faite : 1. A la personne avec qui la faute a été commise; 2. A l'enfant né de la faute; 3. A la famille et 4. Éventuellement aux établissements hospitaliers.

1. *A l'égard de la personne avec qui la faute a été commise.* — Si les deux sont coupables, la femme n'a pas en justice un droit strict à la réparation des dommages temporels, sauf le cas où le séducteur en serait venu à manifester publiquement un péché resté jusqu'à secret. Il en est ainsi, car *scienti et consentienti non fit injuria neque dolus. Regula 27, de regulis juris in VI*^o. Voir aussi S. Alphonse, l. III, n. 641, dub. 2; Lessius, l. II, c. x, n. 9; Molina, *loc. cit.*, disp. 106, n. 16.

Si la liberté de la femme a été amoindrie par des causes diverses, par des demandes importunes et répétées, par la crainte, par la violence, par la ruse, et à plus forte raison si elle a été annihilée, le criminel doit compenser tous les préjudices temporels subis par sa complice, à condition qu'ils aient été prévus d'une façon au moins obscure. Il en est, à coup sûr, la cause injuste et efficace.

A la difficulté de se marier, qui est le préjudice principal causé à la femme il est obvié ordinairement ou par une dotation ou par un mariage entre les deux pécheurs. Sur ce point l'Exode, xxii, 16, 17, manifeste déjà des prescriptions qui sont l'expression de l'équité naturelle : *Si seduxerit quis virginem necdum desponsat in dormierique cum ea, dotabit eam et habebit eam uxorem. Si pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis, quam virgines accipere consueverunt*; cf. Deut., xxii, 29.

Longtemps les auteurs ont déduit de ces paroles l'obligation de doter et d'épouser la complice du péché. Peu à peu cependant une discrimination s'est établie : celle-ci s'est formulée en cette règle de droit : *In alternatis debitoris sit electio, et sufficial alterum impleri. Regula 70, de regulis juris in VI*^o; voir discussion de l'alternative dans Pirhing, *Jus canonicum*, tit. *De adulteriis et stupro*, n. 54; Schmalzgrueber, *Ad jus ecclesiasticum universum*, tit. *De adulteriis et stupro*, n. 46, n. 30; Lugo, disp. XII, sect. 1, n. 11-12; Lessius, l. II, c. x, n. 11-12, 15; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, l. IV, tit. I, n. 83, 87, 89, 93; Molina, *loc. cit.*, tract. III, disp. 106.

Si le séducteur ne peut pas épouser sa complice, à cause de difficultés insurmontables, d'origine diverse, il doit pourvoir à sa situation et augmenter sa dot de manière qu'elle puisse s'établir aussi bien que si elle n'était pas tombée.

Si, de son côté, la femme ne veut pas épouser son complice, celui-ci n'est pas libéré, semble-t-il, de son devoir de réparation; il doit donner à celle qu'il a séduite la même possibilité de se marier qu'elle avait auparavant. — Wouters, *Manuale theol. mor.*, t. I, n. 1040, p. 688, et d'autres se prononcent pour la libération complète. — Enfin, si la femme préfère le mariage à la dotation, l'homme n'est pas lié par cette préférence. La dot qu'il constitue ramène l'égalité des situations. S. Thomas, *Suppl.*, q. XLVI, a. 2, ad 2^{um} et 4^{um}; S. Alphonse, l. III, n. 641, dub. 2.

Mais quelle solution faut-il adopter lorsque le péché a été commis avec la promesse de mariage? Si la promesse même sérieuse a été simplement une promesse, elle constitue un contrat assez probablement invalide, car elle porte sur une matière honteuse. Le séducteur,

en stricte justice, ne serait donc tenu à rien, bien que la complice ait apporté sa part. Voir S. Alphonse, l. III, n. 712; Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1845, n. 1015; Pruner, *Bibliothèque catholique*, t. II, Paris, 1880, p. 76.

Mais si la promesse du mariage a été posée comme condition *sine qua non* et que l'action criminelle ait été accomplie, le séducteur doit s'exécuter. Voir S. Thomas, *Supplém.*, q. XLVI, a. 2, ad 4^{um}; S. Alphonse, l. III, n. 612; *Homo apostol.*, De septimo præcepto *Decalogi*, punct. 6, n. 93; Vermeersch, *op. cit.*, t. II, n. 632; Wouters, *op. cit.*, n. 1040, 3.

Des raisons légitimes excusent parfois cependant de l'accomplissement de ce devoir. Par exemple le trop grand écart de fortune ou de situation sociale, ou le fait que l'homme a été trompé par la femme, soit qu'elle ait affirmé être vierge alors qu'elle était déjà corrompue, S. Alphonse, l. III, n. 646, soit qu'elle ait manqué à la parole donnée en péchant avec un autre, *ibid.*, n. 644; ou de graves difficultés opposées par les familles à cause de l'honneur, de la dignité, *ibid.*, n. 647; ou s'il est prévu que le mariage ne sera pas heureux. Le vœu de chasteté et tout autre empêchement canonique pour lequel des dispenses sont accordées ne sont pas des motifs suffisants pour refuser le mariage promis. S. Alphonse, l. III, n. 649-650; *Homo apostol.*, n. 97.

Ainsi donc, semble-t-il, le mariage n'est pas toujours exigible. Si celui-ci ne se fait pas, le dommage doit être compensé par une dotation. La dot à fournir varie suivant les qualités du délinquant et de sa complice, compte tenu de leur culpabilité respective et des circonstances concrètes de temps et de lieu. Toutefois le fornicateur ne sera tenu à rien ou seulement à une compensation partielle, si la jeune fille qu'il a corrompue fait un aussi bon mariage que si elle était demeurée vierge, ou si elle n'avait jamais pu ni voulu se marier. S. Alphonse, l. III, n. 641; Vermeersch, t. II, n. 632.

2. *A l'égard de l'enfant.* — Quand la faute est commune, l'entretien, l'éducation et l'instruction de l'enfant incombent solidairement au père et à la mère. Certaines dispositions législatives imposent parfois cette obligation d'abord au père et subsidiairement à la mère. Mais, exceptionnellement, la femme qui s'adonne à la prostitution, doit réparer avant l'homme, vu qu'elle est censée, en recevant le paiement de sa complicité, prendre sur soi tous les dommages qui surgiraient. Lorsque l'homme est le coupable principal, son devoir est de subvenir aux frais.

3. *A l'égard de la famille.* — Le viol a souvent de graves répercussions sur l'honneur et la fortune de la famille des délinquants. S'il y a un seul coupable, celui-ci est obligé en justice de réparer. Si, au contraire, il y a eu accord et plein consentement entre les deux complices, aucune partie n'est lésée dans son droit strict. Bien qu'il y ait faute contre le respect, l'amour et l'obéissance, on ne saurait parler de restitution proprement dite, car il n'y a pas eu violation de la justice. Cela n'empêche pas d'apporter aux parents les satisfactions désirables et de compenser le mieux possible. S. Alphonse, l. III, n. 640 sq.

4. *A l'égard des établissements hospitaliers.* — Y a-t-il lieu de réparer, lorsque l'enfant a été déposé dans un institut hospitalier? Saint Alphonse, l. III, n. 656, le nie, car selon lui, ces établissements ont été fondés non seulement pour venir en aide aux pauvres, mais aussi pour permettre aux riches, exposés à l'infamie, de ne pas donner dans les crimes de l'avortement et de l'infanticide.

D'autres moralistes, avec plus de raison, semble-t-il font aux parents, à moins que ceux-ci ne soient pauvres, un devoir de restituer aux établissements

hospitaliers les frais nécessités par l'enfant jusqu'à l'âge où celui-ci se suffit par son travail, ou jusqu'au jour de son décès, s'il est mort prématurément. Pratiquement il est de l'élémentaire équité pour les parents riches de s'acquitter de ces frais. Voir la doctrine exposée ici à l'art. PARENTS (*Devoirs des*), t. XI, col. 2013.

IV. RÉPARATION DE L'ADULTÈRE. — L'adultère est la violation du droit conjugal, ce qui est irréparable, et une offense injurieuse à l'égard de l'époux demeuré fidèle à ses engagements, ce qui peut être compensé. Ici nous envisagerons surtout la réparation des dommages causés aux enfants et à l'époux légitimes, dans leurs biens de fortune, par l'introduction dans la famille de l'enfant adultérin. A moins que le mari n'ait consenti à l'adultère, il est lésé, car étant présumé le père de l'enfant légitime, il est tenu de l'entretenir et de l'élever. Les enfants légitimes et autres héritiers subissent aussi un dommage dans leur héritage paternel et maternel et dans les donations diverses, vu que leur part est réduite par ce qui est livré au fils illégitime. Ceci étant, nous étudierons : 1° Qui doit réparer; 2° Ce qu'il faut réparer; 3° Comment et quand il faut réparer.

1° *Qui doit réparer?* — Trois hypothèses sont à envisager : 1. L'enfant est certainement illégitime; 2. Il est douteusement illégitime; 3. La paternité de l'enfant illégitime est douteuse.

1. *L'enfant est certainement illégitime.* — Si l'homme et la femme sont également coupables, et que le péché ait été commis en vertu d'un accord complet, tous les deux sont tenus solidairement et au même degré pour ainsi dire à la réparation des préjudices qu'ils portent en introduisant un enfant illégitime dans la famille. Ils en sont, en effet, causes également principales, efficaces et totales. Si l'un se refuse à ses obligations, l'autre est tenu à le suppléer pour le tout, quitte à se faire dédommager par l'intervention du pouvoir judiciaire. S. Alphonse, l. III, n. 651; Lacroix, l. III, part. II, n. 336; Lugo, disp. XIII, n. 11. Mais si un complice a eu recours à la violence ou à la force, supprimant ainsi la culpabilité de l'autre, il est cause principale du dam et le devoir de la réparation lui incombe entièrement. Même s'il fait défaut, l'autre ne doit rien. Ce dernier ne serait obligé de satisfaire aux dommages causés que s'il était intervenu, comme cause seconde, avec une responsabilité certaine, mais diminuée par la crainte ou la fraude, et uniquement dans l'hypothèse où la cause principale se déroberait. S. Alphonse, l. III, n. 659.

Quand il y a deux coupables, il y aurait lieu, dans la théorie, de séparer l'enfant de la famille, mais cela est pratiquement impossible à cause des circonstances, car, il ne faut pas l'oublier, le principe est formel : *Pater est quem nuptiæ demonstrant*. Selon la législation canonique, l'homme marié légitimement est présumé être le père de tous les enfants *qui nati sunt saltem post sex menses a die celebrati matrimonii, vel intra decem menses a die dissolutæ vitæ conjugalis*, can. 1115, § 2, a moins que la preuve du contraire ne soit évidente, ce qui est pratiquement très difficile à établir. Can. 1115, § 1. Par ailleurs, des aveux faits par la femme entraîneraient des inconvénients graves pour l'honneur de la famille sans écarter les dommages relatifs à la fortune. C'est pourquoi, il est en général imprudent de presser la coupable et son complice de dévoiler leur faute : il vaut mieux ne pas le leur permettre.

2. *L'origine de l'enfant est douteuse.* — Les uns affirment qu'alors l'adultère est tenu à la réparation au prorata du doute, car il n'est pas juste que le mari légitime subisse une charge dont il n'est pas responsable. Carrière, *Prælectiones theologicæ majores de justitia et jure*, Paris, 1839-1844, l. III, n. 1385. Les

autres, avec S. Alphonse, disent qu'il n'y a lieu à aucune restitution, à moins qu'on ne puisse établir avec certitude que l'enfant est adultérin. Dans le doute celui-ci est présumé être né du mariage légitime. Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, n. 27; Théologiens de Sala manque, *De restitutione*, c. iii, n. 30, Venise, 1764; Lacroix, l. III, part. II, n. 335; S. Thomas, II^a-II^a, q. LXII, a. 7; S. Alphonse, l. III, n. 658.

3. La paternité de l'enfant illégitime est douteuse. — L'enfant est né certainement d'une union adultère, mais la mère a eu des relations criminelles avec plusieurs, si bien que la paternité est douteuse. D'après quelques théologiens, chaque complice doit participer à l'entretien de l'enfant, au moins au prorata du doute. Molina, *op. cit.*, disp. 103, n. 3. Toutefois, remarquons-le, lorsqu'il en est ainsi, la paternité ne doit pas être présumée. Le dédommagement ne saurait dès lors être imposé avant qu'il n'y ait eu une sentence judiciaire. Mais s'il y a eu accord entre les complices, ils sont solidairement responsables et tenus en conséquence à la réparation. S. Alphonse, l. III, n. 658.

2^o Les dommages à réparer. — Il faut dédommager le père putatif de toutes les dépenses nécessaires pour l'entretien et l'éducation de l'enfant illégitime, mais en déduisant les apports que celui-ci est à même de faire par son travail.

Étant donné également que l'héritage des enfants légitimes est diminué injustement par la part que prendra celui qui est illégitime sur le patrimoine du père, il y a lieu de réparer.

Quant à l'héritage maternel, le droit des enfants légitimes peut seulement être lésé dans les biens qui concernent la réserve légale. Pour la partie disponible, la mère en dispose librement. Sans doute les articles 908 et 762 du Code civil ne permettent pas d'en faire bénéficier les enfants adultérins, mais cette défense ne confère aucun droit à ceux qui sont légitimes. En aucun cas il ne saurait donc ici être question de dédommagement.

Enfin les donations faites par des tierces personnes, qui voulaient ainsi se montrer libérales à l'égard d'enfants qu'elles croyaient légitimes, doivent aussi être restituées. Mais les complices n'y sont obligés que dans la mesure où ils ont pu prévoir ces générosités comme une suite certaine et probable de leur péché. Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, n. 39-40; d'Annibale, *Summ. theol. mor.*, t. II, n. 280.

3^o Comment faut-il réparer? — Pratiquement, la réparation de l'adultère doit toujours être faite prudemment, de façon à ne pas divulguer une faute demeurée secrète.

Si la mère est seule pour assumer l'entière réparation ou une grande partie, les moralistes lui donnent divers conseils. Elle compensera les dommages causés par son péché, en disposant des biens propres, qu'elle posséderait, en faveur de son mari et de ses fils légitimes, en apportant dans l'administration de son intérieur une plus grande diligence pour faire de sérieuses économies, ou en s'adonnant à un travail rémunérateur de manière à augmenter ainsi le patrimoine familial. Parfois il lui sera même recommandé d'amener sagement son époux à favoriser davantage les enfants légitimes. Ces moyens sont à préférer à la révélation du péché, car celle-ci serait en général trop onéreuse et n'apporterait dans le foyer que brouille et désordre, S. Alphonse, l. III, n. 652-653; Lugo, disp. XIII, n. 67.

Si la réparation incombe au complice, le meilleur expédient pour réparer les préjudices commis est d'avoir recours à une donation ou à un legs ou d'agir avec l'aide d'une tierce personne dont la discrétion est certaine.

Enfin l'enfant illégitime, qui n'a pas le droit de

revendiquer ce qui ne lui appartient pas, n'est obligé de se dénoncer comme tel, que s'il a des arguments manifestes; car à personne n'incombe le devoir de témoigner contre soi-même. Si la preuve de l'illégitimité était faite au for externe, il devrait rendre tout ce qu'il aurait reçu injustement, par suite de l'erreur sur sa naissance. S. Alphonse, l. III, n. 654. Dans cette hypothèse les fils légitimes pour obtenir la réparation des dons subis dans leurs biens de fortune peuvent en appeler au jugement des tribunaux.

4^o Quand réparer? — Si les frais d'éducation et d'entretien de l'enfant illégitime ont déjà été payés ou si l'héritage a été reçu, la restitution intégrale doit se faire aussitôt. (Voir art. RESTITUTION, § *Circonstances*).

Si les dommages n'existent pas encore, mais se présenteront nécessairement plus tard, la restitution, à moins qu'il n'y ait des raisons sérieuses de la différer jusqu'à un moment plus opportun, s'exécute aussitôt, s'il y a une nécessité urgente, par exemple si l'adultère est sur le point de mourir. Cependant pour que les fils légitimes ne s'enrichissent pas indûment, au cas où l'enfant adultérin décéderait, il est licite de réparer d'une manière approximative et aléatoire, en tenant compte des diverses circonstances concrètes, appréciées d'après le sentiment des hommes sages. Le coupable s'acquitterait donc conformément à la justice, s'il versait, entre les mains d'une personne sûre, une somme d'argent avec charge d'une part de couvrir les préjudices effectivement causés par la présence de l'enfant adultérin dans une famille et d'autre part d'employer ce qui resterait suivant des indications déterminées. Voir Aertnys-Damen, *Theologia moralis*, Tournai, 1919-1920, n. 825.

V. RÉPARATION DES AUTRES DOMMAGES. — Pour la réparation des dommages causés à la renommée et à l'honneur par la calomnie, la diffamation et la médisance, voir articles CALOMNIE, col. 1369-1376; DIFFAMATION, col. 1300-1306; MÉDISANCE, col. 487, 494.

La bibliographie complète est donnée à la suite de l'art. RESTITUTION, où le lecteur est prié de se reporter pour l'indication exacte des ouvrages et de leurs diverses éditions.

N. IUNG.

RÉPROBATION. — C'est le jugement par lequel Dieu exclut un pécheur du bonheur éternel. Ceux qui sont l'objet de ce jugement sont dits les réprouvés. Cette sentence peut être envisagée à deux moments; à celui où elle est portée (jugement général ou particulier), elle vise alors l'état de culpabilité de la créature raisonnable qui comparait devant le tribunal de Dieu. Cette sentence ne peut être prononcée que selon la souveraine justice de Dieu; et la théologie ne suscite ici aucune difficulté.

Mais ni dans la connaissance divine, ni dans le vouloir divin on ne saurait envisager des moments successifs. Tout est contemplé par la souveraine intelligence de Dieu, tout est arrêté par sa volonté souveraine dans un éternel présent. La sentence en question a donc été portée de toute éternité. Le problème théologique qui se pose est de savoir sur quoi est fondée cette sentence prononcée de toute éternité (motifs de la réprobation) et ce qu'elle implique (nature de la réprobation).

Nous rejoignons ici le problème plus général de la prédestination. Ce dernier mot, par l'étymologie, doit s'appliquer au jugement éternel porté par Dieu sur le sort final, heureux ou malheureux de toutes les créatures raisonnables. Quand les théologiens du IX^e siècle parlaient de la « double prédestination », ils traitaient de la prédestination des élus à la gloire et de la prédestination des réprouvés à la mort éternelle, en d'autres termes de ce que nous appelons plus strictement de la prédestination et de la réprobation. C'est même surtout à propos de la réprobation que les controverses ont fait rage.

Il n'y a donc pas lieu de reprendre ici d'une manière spéciale le problème de la réprobation : antécédente ou conséquente, positive ou négative. Il a été étudié aux diverses phases de son histoire ; surtout à l'époque de saint Augustin, durant la controverse soulevée par les imprudences de Gottschalk, et aux époques ultérieures. Voir art. PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2809-3022. La doctrine a été précisée spécialement dans la partie proprement dogmatique de l'article, col. 2989 sq. et spécialement col. 2994-2996. Quant à la solution des difficultés on la trouvera col. 2996-3000. On se reportera aussi aux col. 3007 et 3013 où est envisagé plus spécialement le problème de la réprobation, de sa nature et de ses motifs.

RESCHINGER Pierre, frère mineur allemand, distingué à tort par Wadding de Paul Resinget et appelé Pierre Keschinger par Panzer, *Annales typographici*, t. VI, 175. 7. Il composa *Clavis theologiae seu Repertorium in « Summam » Alexandri de Hales*, publié à Bâle, en 1502 et à Lyon, en 1517.

L. Wadding *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906 p. 183 et 192 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1921, t. II, p. 314 et 363 ; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 259.

A. TEETAERT.

RÉSERVE. CAS RÉSERVÉS. — Nous parlerons d'abord brièvement de la réserve en général et de ses diverses applications dans le droit actuel de l'Église. Nous insisterons davantage sur la question des cas réservés, qui intéresse plus spécialement le théologien. I. De la réserve. II. Des cas réservés.

I. LA RÉSERVE. — 1^o *Notion.* — Le mot réserve (*re-servatio*) évoque l'idée de mise à part, de sauvegarde, de conservation. En droit ecclésiastique, il désigne l'acte par lequel un supérieur retient pour lui un pouvoir, un droit dont il pourrait céder l'exercice à un inférieur.

Le souverain pontife, étant investi de l'autorité suprême et de la juridiction souveraine sur toute l'Église, a incontestablement le droit de connaître de toutes les affaires ecclésiastiques. Si, normalement, il en confie ou en laisse l'expédition à ses collaborateurs plus ou moins immédiats : cardinaux, archevêques, évêques, il peut aussi se réserver en certaines causes particulièrement importantes l'exercice plénier de ses pouvoirs. Bien plus, certaines affaires lui sont réservées en raison même de leur nature, parce que leur solution fait entrer en jeu un privilège personnel et incommunicable : l'infailibilité ; telles sont les décisions dogmatiques, can. 1323, ou bien les causes qui touchent à un fait dogmatique, par exemple les canonisations de saints ; celles-là sont causes majeures *per se et essentialiter*. Cf. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. II, 4^e éd., p. 119. Mais le plus grand nombre des causes majeures sont réservées au souverain pontife en vertu du *droit positif*, can. 220 ; celles-là ne sont donc majeures que *per accidens*, car de leur nature elles pourraient être confiées aux évêques ou prélats inférieurs.

Les évêques ne sont pas de simples vicaires du pape ; leurs pouvoirs ordinaires doivent être sauvegardés ; ils le sont, même si, dans quelques cas extraordinaires, leur juridiction se trouve limitée en vue du bien commun. Eux-mêmes, d'ailleurs, ont la faculté, reconnue par le droit, de restreindre à leur profit les pouvoirs des simples pasteurs dans l'exercice de leur juridiction, surtout au point de vue pénitentiel. Le Code a même prévu, pour le bon ordre, que certaines fonctions, dites paroissiales, seraient réservées au curé : administration du baptême solennel, port public de la sainte eucharistie aux malades, port du saint viatique aux mourants, administration de l'extrême-onction, publi-

cation des bans de mariage et d'ordination, etc..., cf. can. 462.

En fait, les réserves pontificales sont de beaucoup les plus nombreuses. Pour leur histoire, nous renvoyons à l'article CAUSES MAJEURES, t. II, col. 2040, car les causes majeures sont éminemment des causes réservées, et le plus grand nombre des canonistes modernes les groupent sous l'appellation commune de *réserves*.

2^o *Les réserves dans le droit actuel.* — Elles s'étendent dans les domaines doctrinal, disciplinaire et administratif ou bénéficiaire.

1. *Réserves doctrinales.* — C'est à la Congrégation du Saint-Office, dont le pape est préfet, qu'est confiée la garde suprême de la foi et des mœurs. Can. 247. C'est par ce même intermédiaire que le Saint-Siège juge exclusivement des cas relatifs au privilège paulin et aux empêchements de disparité de culte et de religion mixte, parce que la foi y est intéressée. La même Congrégation a encore la charge de veiller sur les livres, écrits, publications, de les examiner et de dénoncer ceux qui seraient jugés pernicieux. Enfin elle seule est compétente dans une question disciplinaire qui touche au dogme de la présence réelle : le jeûne eucharistique des prêtres.

Outre les définitions dogmatiques, can. 1323, qui appartiennent en propre au souverain pontife et au concile universel, et les canonisations de saints, can. 1999, qui sont causes majeures depuis le XII^e siècle (voir CANONISATION), le Saint-Siège s'est réservé positivement les causes de béatification (voir ce mot), encore que l'infailibilité n'y soit pas engagée. Can. 1999. Seul le pape peut convoquer un concile général et confirmer ses décrets. Can. 222, 227.

L'érection canonique des universités catholiques est encore une affaire réservée au Saint-Siège, can. 1376 ; c'est lui seul encore qui veut prendre soin de toutes les missions en pays infidèles, can. 1350, § 2, et qui peut prohiber des livres ou écrits condamnables pour l'ensemble de l'Église. Can. 1395.

2. *Réserves disciplinaires.* — Au point de vue législatif, seul le Saint-Siège peut faire des lois qui obligent l'Église universelle ; seul aussi il peut en dispenser directement ou par délégation. Can. 81. La conclusion des concordats est aussi réservée au pape ou à ses représentants qualifiés. Cf. can. 3.

Dans l'ordre judiciaire, le souverain pontife se réserve le droit de juger en personne : les chefs d'État, leurs fils et leurs filles ou les héritiers présomptifs du trône ; les cardinaux ; les légats du Saint-Siège ; les évêques même titulaires, en matière criminelle. D'autres causes sont aussi réservées aux tribunaux du Saint-Siège, can. 1557, § 2, de telle sorte que les autres tribunaux sont absolument incompétents. Can. 1558. C'est encore au Saint-Siège et à l'organisme spécialement désigné par le pape, que le canon 1962 réserve le jugement des causes matrimoniales des princes. A ces mêmes princes, aucune peine ne peut être infligée si ce n'est par le souverain pontife. Can. 2227.

L'octroi des dispenses de mariage non-consommé est réservé au pape seul après enquête et avis de la S. Congrégation des Sacrements ; c'est elle qui habilite les juges inférieurs pour instruire des procès de ce genre. Can. 1963. Nul ne peut, hormis le souverain pontife, établir des empêchements dirimants de mariage, ni les abroger, ni y déroger en quoi que ce soit ; il en est de même pour les empêchements prohibants qui revêtent un caractère universel ou perpétuel. Quant à la dispense de tous ces empêchements, elle est réservée au Saint-Siège, lequel peut communiquer ses pouvoirs soit par une disposition générale du droit commun, soit par indult spécial. Can. 1039-1040.

L'autorité suprême dans l'Église a seule qualité pour établir des irrégularités ou empêchements per-

petuels à la réception des ordres, soit *ex defectu*, soit *ex delicto*. Can. 983. La dispense de ces mêmes irrégularités appartient normalement au seul Siège apostolique; les Ordinaires ou simples confesseurs ne sont compétents que dans les cas urgents spécifiquement déterminés par le droit. Can. 990.

La réserve pontificale joue encore en matière de vœux. Sont réservés au Saint-Siège tous les vœux publics émis dans un institut de droit pontifical. Parmi les vœux privés, sont réservés de la même manière : le vœu de chasteté parfaite et perpétuelle, le vœu d'entrer dans une religion à vœux solennels, pourvu que l'une et l'autre promesse aient été faites de façon absolue et après dix-huit ans. Can. 638-640; can. 1309.

En matière pénale, seul le souverain pontife est qualifié pour infliger aux chefs d'État, à leurs enfants ou aux héritiers présomptifs du pouvoir, une peine ecclésiastique quelconque, ou pour déclarer publiquement qu'une peine *latæ sententiæ* a été encourue par ces mêmes personnages. Can. 2227, § 1.

Nous parlerons plus loin des cas (péchés et censures) réservés au Saint-Siège.

3. *Reserves administratives.* — Elles concernent surtout l'érection ou la suppression de certaines personnes morales ou de certains offices, ainsi que la nomination des titulaires de bénéfices importants. Il faut signaler en outre que le Saint-Siège continue de se réserver exclusivement l'organisation de la liturgie et l'approbation de tous les livres liturgiques. Can. 1257. C'est aussi à lui qu'il faut recourir pour obtenir la permission de célébrer habituellement la sainte messe dans un oratoire privé ou chapelle domestique, can. 1195, et pour y conserver la sainte eucharistie, can. 1265, § 2; de même pour permettre l'usage habituel de l'autel portatif, can. 822, et célébrer deux messes par jour (binage). Can. 806.

En dehors des conciles généraux dont la convocation et la présidence appartiennent de droit au pape, can. 222, les conciles pléniers ne peuvent se réunir sans l'autorisation du souverain pontife; celui-ci désigne un légat pour convoquer le concile et le présider en son nom. Le concile plénier achevé, ses actes, comme aussi ceux du concile provincial, doivent être transmis au Saint-Siège qui les fait examiner par la S. Congrégation du Concile aux fins d'approbation et de promulgation. Can. 281, 291.

Le droit actuel réserve encore au Saint-Siège tous les actes importants concernant certaines personnes physiques ou morales dans l'Église : l'érection, la délimitation, la division, l'union ou la suppression des provinces ecclésiastiques, diocèses, abbayes ou prélatures *nullius*, vicariats et préfectures apostoliques dans les pays de mission. Aucune fondation d'institut religieux ne peut être entreprise sans l'avis préalable du Saint-Siège; c'est à lui également qu'appartient la suppression ou extinction de toute congrégation religieuse, fût-elle seulement de droit diocésain et n'eût-elle qu'une seule maison, ainsi que l'attribution des biens de la dite congrégation. Can. 492-493. Est encore réservée au Saint-Siège, la division en provinces d'un institut de droit pontifical, l'union, la suppression ou une nouvelle délimitation de provinces déjà constituées, ainsi que la création de provinces nouvelles. L'intervention de la même autorité est requise pour séparer d'une congrégation monastique un monastère *sui juris* et l'unir à une autre congrégation. Can. 494. Seul enfin le Siège apostolique peut accorder aux religieux le privilège de l'exemption de l'autorité des Ordinaires. Can. 500.

C'est le souverain pontife qui choisit et nomme librement les cardinaux, can. 232, et, dans l'Église latine : les métropolitains, can. 272; les administrateurs apostoliques, can. 312; les abbés et prélats *nullius*, ou du moins il les confirme et leur confère l'institution cano-

nique, can. 320; les évêques, can. 329; les coadjuteurs, can. 350 et leur donne l'institution canonique, can. 332.

Est réservée au Saint-Siège la constitution ou érection des chapitres des cathédrales ou collégiales, de même que leur rétablissement, transformation ou suppression. Can. 392. Dans ces mêmes chapitres, seul le Saint-Siège peut ériger des dignités. Can. 394, § 2.

Le souverain pontife, par lui-même ou par l'organe de la S. Pénitencerie, est l'administrateur souverain des trésors spirituels de l'Église et le collateur suprême des indulgences. Il accorde à des collateurs inférieurs le pouvoir ordinaire de donner certaines indulgences, mais il se réserve à lui seul : a) la faculté de déléguer à d'autres le pouvoir d'accorder des indulgences; b) d'accorder des indulgences applicables aux âmes du purgatoire. c) De plus, tout collateur inférieur ne peut attacher de nouvelles indulgences à un acte, à un objet, à une association déjà enrichis d'indulgences par le souverain pontife, à moins de prescrire en même temps de nouvelles conditions à remplir pour gagner ces faveurs supplémentaires. Can. 913.

En matière d'administration de biens d'Église, c'est une règle générale que seul le Saint-Siège peut procéder à une réduction, modération ou commutation de dispositions provenant de dernières volontés en faveur des œuvres pies. Si, en des cas déterminés par le droit, l'Ordinaire peut diminuer les charges devenues impossibles à remplir, il est spécifié que la réduction des messes est toujours réservée au Siège apostolique. Can. 1517. Sous peine d'invalidité, la permission du Saint-Siège est requise pour toute aliénation, soit de choses précieuses (c'est-à-dire ayant une valeur notable au point de vue matériel, artistique ou historique; cf. S. C. du Concile, 12 juillet 1919, *Acta ap. Sedis*, t. xi, p. 419), soit de dons votifs (présents offerts par les fidèles à un sanctuaire ou à une image de saint, quelle qu'en soit la valeur, même si cette valeur est inférieure à mille francs-or, ou même si le donateur consent spontanément à l'aliénation, S. C. du Concile, 14 janvier 1922, *Acta ap. Sedis*, t. xiv, p. 160), soit enfin de biens meubles ou immeubles dont la valeur vénale dépasse trente mille francs-or. Can. 1530-1532. Aux termes du canon 1281, il faut encore une autorisation formelle du Saint-Siège pour aliéner ou transférer définitivement dans une autre église certains objets tels que reliques insignes, images précieuses, ou même de simples reliques ou images qui sont l'objet d'une grande vénération dans une église déterminée.

4. *Reserves bénéficiales.* — Elles tinrent une grande place dans le droit ancien; on les appelait aussi « réservations apostoliques ». On désignait ainsi l'acte (rescrit ou mandat) par lequel le pape retenait pour lui la collation de certains bénéfices lorsqu'ils viendraient à vaquer. Les droits des électeurs ou collateurs habituels se trouvaient ainsi suspendus en vertu d'une disposition de droit positif, sous peine de nullité de la collation.

Ces réserves pouvaient être perpétuelles, lorsque le souverain pontife avait conservé le droit de collation de certains offices dans tous les cas et pour toujours; dans ce cas elles étaient mentionnées dans le droit commun. Souvent aussi, la réserve n'avait qu'un caractère temporaire, ou bien elle n'affectait qu'un office en particulier à cause d'une circonstance spéciale. Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. universum*, I. III, tit. v, n. 210-211.

La légitimité du droit de réserve en matière d'offices et de bénéfices ecclésiastiques ne saurait être mise en doute : le pape possède en effet un pouvoir « suprême, entier, universel, vraiment épiscopal, ordinaire et immédiat sur toutes les églises et sur chacune d'elles, sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles ». Can. 218.

Cf. Concile de Vatican, Const. *Pastor aeternus*, sess. IV, c. 1 et 3, Denz.-Banniw., n. 1824, 1826. L'institution de la réserve a été dictée par des motifs de bien public : a) pour mettre un frein à la simonie de certains collateurs inférieurs ; b) afin de soustraire les offices et bénéfices ecclésiastiques à l'ambition et à la manivelle des princes ou des grandes familles qui les considéraient trop souvent comme des fiefs à occuper par leurs enfants. c) Les réserves fournirent également aux papes un moyen commode de donner aux ecclésiastiques qu'ils voulaient favoriser une subsistance honnête et aux personnes de mérite ou de qualité auxquelles ils s'intéressaient des bénéfices honorables.

On ignore l'époque précise où les réserves commencèrent à être en usage. Nous trouvons dans le *Seato* une décrétale attribuée au pape Clément IV (1265-1268), qui, invoquant une ancienne coutume, fait une réserve générale et absolue de tous les bénéfices qui viendraient à vaquer en cour de Rome : *Licet ecclesiarum, personatum, dignitatum aliorumque beneficiorum ecclesiasticorum plenaria dispositio ad Romanum noscatur Pontificem pertinere... : collationem tamen ecclesiarum, personatum, dignitatum et beneficiorum apud Sedem apostolicam vacantium specialiter ceteris antiqua consuetudo Romanis pontificibus reservavit.* L. III, tit. IV, c. 2, in *Seato*.

Un peu plus tard, Boniface VIII, en 1295, renouvela cette réserve des bénéfices vacants *in curia*, voulant que ces bénéfices fussent conférés à des sujets capables, *personis conferantur idoneis.* *Extravag. com.*, l. III, tit. II, c. 1. Clément V, par un nouveau décret daté de Bordeaux (1300), rendit ces réserves plus absolues, spécialement dans la province bordelaise. *Ibid.*, c. 3.

Benoît XII, successeur de Jean XXII à la cour d'Avignon, prit des mesures plus radicales encore. A peine monté sur le trône pontifical (1335), il se réserva la provision non seulement de tous les bénéfices qui vaueraient *in curia*, mais aussi de tous ceux qui viendraient à vaquer par la privation des bénéficiers ou par leur translation à un autre bénéfice. Furent en outre réservés : tous les bénéfices remis une fois entre les mains du pape, ainsi que ceux des cardinaux, légats, nonces, trésoriers des terres de l'Église romaine, et des clercs qui, se rendant à la cour pontificale ou en revenant, mourraient à moins de deux journées de marche de cette cour. *Extrav. com.*, l. III, tit. II, c. 12.

Ce n'est pas le lieu ici d'exposer toutes les réserves particulières que l'on trouve dans les constitutions des divers pontifes romains. En se multipliant, les réserves se compliquèrent : il y eut les réserves des bénéfices devenus vacants durant les mois dits « papaux », *menses papales* (neuf mois sur douze) ; on y ajouta celle des bénéfices conférés à des hérétiques, schismatiques, simoniaques, intrus, rebelles, violateurs de sequestres, etc.. Plusieurs des fameuses Règles de Chancellerie, dont le premier recueil remonte à Jean XXII (1316-1334), sont consacrées à la question des réserves bénéficiales. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, p. 113-14.

La collation des bénéfices réservés donnant lieu habituellement à la perception d'un impôt (sous le nom de *servitia, annatæ, fructus medii temporis*) au profit du Saint-Siège, on glissa très vite dans l'abus ; ce qui visait à être un remède devint bientôt pour la curie un moyen commode de se procurer de l'argent en même temps qu'une source de complications pour la collation des bénéfices. Voir G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, Paris, 1921.

Des protestations s'élevèrent de la part des gouvernements civils et la conclusion des concordats de Worms (1448) avec l'Allemagne, de Bologne (1516) avec la France amena une atténuation notable des réserves.

Le Code canonique actuel réserve au Siège apostolique

l'union extinctive des bénéfices telle qu'elle est définie par le canon 1419 ; de même leur suppression ou leur démembrement opéré sans érection d'un bénéfice nouveau. Il appartient encore uniquement au Saint-Siège d'unir un bénéfice religieux à un bénéfice séculier, ainsi que de transférer, diviser et démembrer de quelque façon que ce soit un bénéfice régulier. Can. 1422.

En matière de collation, le canon 1431 rappelle le droit que possède le pontife romain, en vertu même de la constitution de l'Église, « de conférer les bénéfices dans toute la chrétienté et de se réserver la collation de ces mêmes bénéfices », s'il le juge opportun. Toute collation de bénéfices réservés au Saint-Siège, accomplie par un inférieur, est de plein droit invalide. Can. 1434.

On trouve, au canon 1435, l'énumération de tous les bénéfices dont la collation est actuellement réservée au Saint-Siège, même s'il est vacant. Ce sont :

a) Tous les bénéfices consistoriaux, c'est-à-dire les évêchés, abbayes et prélatures *nullius*, habituellement conférés en consistoire et dont l'érection est également réservée, d'après le can. 1414.

b) Toutes les « dignités » des églises cathédrales et collégiales : archidiacre, doyen ou président du chapitre, archiprêtre, primicier, etc.. Cette réserve générale est une innovation du Code ; avant lui, seule la première dignité était réservée. Cf. IV^e règle de Chancellerie ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, tit. V.

c) Tous les bénéfices, même comportant charge d'âmes, qui viendront à vaquer par la mort, la promotion, la renonciation ou la translation soit des cardinaux, soit des légats, soit des officiers supérieurs de la curie romaine, soit enfin de tous ceux qui étaient de la famille du pape (camériers, prélats domestiques), même à titre honorifique, au moment de la vacance du bénéfice qu'ils occupaient.

d) Les bénéfices, même situés en dehors de la curie romaine, dont les titulaires mourront dans Rome, soit qu'ils y soient venus traiter une affaire, soit qu'ils y fassent un pèlerinage de dévotion. C'est la plus ancienne réserve du *Corpus juris*.

e) Les bénéfices dont la collation a été invalide pour vice de simonie. Cette réserve revêt un caractère pénal.

f) Enfin, tous les bénéfices sur lesquels le souverain pontife a « mis la main », c'est-à-dire à propos desquels il a eu à intervenir par lui-même ou par son délégué selon un des modes suivants : soit qu'il ait eu à déclarer nulle l'élection au dit bénéfice ; soit qu'il ait interdit aux électeurs de procéder à l'élection ; soit qu'il ait accepté lui-même la renonciation du titulaire ou qu'il ait promu, transféré ce titulaire à un autre poste ; soit qu'il l'ait privé de son bénéfice ; soit enfin qu'il lui ait donné un bénéfice en commendé.

Il est entendu que, dans tous les cas ci-dessus énumérés, la réserve ne joue pas, sauf déclaration expresse, s'il s'agit de bénéfices manuels, c'est-à-dire amovibles ou révocables *ad nutum*. Can. 1435, § 2.

En résumé, la législation actuelle concernant la réserve demeure comme un souvenir de dispositions canoniques autrefois beaucoup plus strictes, bien que déjà considérablement adoucies par le droit concordataire. Ce qui en subsiste est, en même temps qu'un legs du passé, un rappel du droit universel du pape sur tous les bénéfices ecclésiastiques, non moins qu'un témoignage de la déférence due à sa personne. Si, dans quelques cas, ces réserves sont une source de gêne pour les inférieurs, ceux-ci ne devront pourtant jamais oublier que le recours au Saint-Siège s'impose sous peine d'invalidité de la collation du bénéfice. Can. 1434. Nul doute que la connaissance et l'observation des règles

établies par le Code ne leur fasse éviter un certain nombre d'actes juridiquement nuls.

II. LES CAS RÉSERVÉS. — 1^{re} *Généralités*. — 1. *Notion de la réserve*. — En matière pénitentielle, la réserve est l'acte par lequel le supérieur compétent évoque à son tribunal certains cas (péchés), limitant ainsi le pouvoir qu'ont les inférieurs d'absoudre. Cette définition, dont les termes essentiels sont empruntés au canon 893, restitue à la réserve son véritable caractère.

Celle-ci n'est pas, comme certains l'avaient prétendu, par elle-même et principalement une peine; elle est avant tout une restriction ou limitation de juridiction, qui affecte directement le confesseur et seulement de façon indirecte le pénitent. Voilà pourquoi les étrangers sont soumis aux réserves particulières concernant les péchés, dans le territoire où ils sont de passage; les confesseurs de ce territoire sont en effet dépourvus de toute juridiction à l'égard des péchés réservés dans le diocèse où ils exercent. *Com. interprét. du Code*, 24 novembre 1920, *Acta ap. Sedis*, t. XII, 1920, p. 575.

La dénomination de *cas réservés* est par elle-même assez vague et se prête en fait à une signification assez élastique. Chez la plupart des auteurs, moralistes ou canonistes, elle est synonyme de péchés réservés. Mais, parce que les péchés peuvent être réservés par eumêmes ou en raison de la censure qui y est annexée, l'expression a bientôt englobé sous son extension les censures réservées aussi bien que les péchés réservés. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. II, n. 175. Le Code lui-même n'ignore pas cette manière de parler : définissant, au canon 893, la réserve des cas, il nomme explicitement les censures aussi bien que les péchés, encore qu'il renvoie aussitôt après au l. V pour ce qui concerne la réserve des censures. Dans les autres canons de ce c. II (l. III, tit. IV), l'appellation de cas réservés ne vise que les péchés selon le titre même donné au chapitre : *De reservatione peccatorum*. Cf. can. 897, 899 § 3, 900 et 883.

2. *But de la réserve*. — Il est avant tout *disciplinaire et médical*.

Disciplinaire, en ce sens que la réserve vise à extirper des abus; en obligeant les coupables à recourir aux supérieurs qualifiés pour les absoudre, l'Église a pensé que ces confesseurs privilégiés seraient plus à même de juger des moyens les plus aptes à faire disparaître les fautes en question.

Médical aussi, et plutôt préventif que curatif, car les fidèles s'éloigneront avec plus de soin de péchés dont ils savent qu'ils obtiendront plus difficilement l'absolution. Le but pénal que certains auteurs veulent attribuer à la réserve, cf. Tanqueray, *Synopsis theol. moralis*, *De pœnitentia*, n. 447, c'est à-dire l'intention de punir une faute déjà commise, apparaît moins dans la réserve des péchés que dans celle des censures. Pour ces dernières, qui sont des peines, la réserve constitue une aggravation de la punition. Pour les péchés, la réserve joue dans un territoire particulier, même si la faute n'a pas été commise dans ce territoire: si la réserve était une peine, elle serait injuste, car le délit n'ayant pas été commis sur le territoire du supérieur qui a porté la réserve, ni par un de ses sujets, il n'aurait aucun titre à lui infliger une peine. Si donc le législateur a recherché un effet pénal, c'est seulement *in obliquo*; son intention a été avant tout d'évoquer à un tribunal, supérieur à celui qui fonctionne d'ordinaire, les cas les plus graves et les plus pernicioeux pour les faire disparaître le plus sûrement et le plus rapidement possible.

3. *Division des cas réservés*. — Les cas réservés peuvent l'être soit au souverain pontife, soit aux Ordinaires (évêques ou supérieurs religieux).

Quant au mode, les cas peuvent réservés de quatre

façons : a) en raison du péché lui-même et sans censure, *ratione sui et sine censura*, par exemple le péché du prêtre qui absout indûment les partisans de l'« Action française »; b) en raison du péché et avec censure, *ratione sui et cum censura*, par exemple la fausse dénonciation d'un confesseur, outre qu'elle est un péché réservé au Saint-Siège, est encore frappée d'une excommunication spécialement réservée au même Saint-Siège, can. 893, 2363; c) *ratione censuræ*, en raison seulement de la censure, c'est-à-dire lorsqu'un péché est frappé d'une censure qui empêche la réception des sacrements (excommunication et interdit personnel), « la réserve de la censure, dit le canon 2246, § 3, implique la réserve du péché auquel elle est annexée ». La réserve n'atteint donc le péché qu'indirectement et seulement par l'intermédiaire de la censure; parce que celle-ci (excommunication, interdit personnel) empêche le coupable de recevoir l'absolution et que cette barrière ne peut être enlevée que par un supérieur compétent, le péché se trouve lié indirectement; e) enfin un péché peut être frappé d'une censure même réservée, mais qui n'empêche pas la réception des sacrements. Dans ce cas, le péché pourra être absous par tout confesseur muni de pouvoirs ordinaires, la censure seule subsistant, *firma censura*, dit le canon 2250; si cette censure est réservée, il faudra recourir, pour la faire lever, au supérieur compétent ou à un confesseur privilégié.

On peut voir, d'après cette division, que la réserve des péchés et celle des censures, bien que pouvant porter sur un seul et même objet, jouent cependant d'une façon différente.

L'une et l'autre ont leurs conditions particulières et suivent leurs lois propres. Voilà pourquoi, pour plus de clarté, nous parlerons successivement des péchés réservés (*ratione sui*), puis des censures réservées, ainsi que fait le Code; si les deux réserves atteignent la même faute, on appliquera les règles formulées pour l'une et l'autre. Faute d'avoir fait cette distinction, et pour avoir voulu appliquer au péché des notions qui ne convenaient qu'à la censure, beaucoup de moralistes ont confondu les conditions requises pour qu'un péché (commis) tombe sous la réserve, avec les conditions imposées par le Code pour qu'un péché puisse être réservé dans le droit particulier (*ante factum et speculative loquendo*).

2^o *Péchés réservés*. — 1. *Aperçu historique*. — Nous laisserons de côté les affirmations de ceux qui ne voudraient voir dans la réserve des péchés, qu'une phase de la lutte entre les curés et les évêques, ceux-ci soustrayant certaines fautes à la juridiction des curés, afin de mieux affirmer la prédominance de leur ancien pouvoir épiscopal. La réalité apparaît tout autre si l'on veut bien se rappeler que le pouvoir des curés et des autres prêtres relativement à l'absolution des péchés dérive des concessions épiscopales; l'évêque fut originellement le premier confesseur de son diocèse et même durant quelque temps l'unique ministre de l'absolution. Lorsqu'il communiqua aux prêtres chargés des églises ou des paroisses, ses pouvoirs de juridiction, il était tout naturel qu'il n'inclût pas dans cette communication la faculté d'absoudre certaines fautes particulièrement graves et scandaleuses, dont l'amendement intéressait le bien public.

S'il faut en croire l'historien Socrates, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIX, P. G., t. LXVII, col. 614, dès le temps de la persécution de Dèce, les évêques établissent dans leurs églises des prêtres pénitenciers pour recevoir la confession et imposer la pénitence aux apostats qui furent nombreux en ce temps.

Mais, quel que fût le rôle de ces prêtres « pénitenciers », la pénitence publique fut, durant les cinq ou six premiers siècles, administrée exclusivement par les évêques ou par les prêtres qu'ils déléguaient à cet effet

durant leur absence ou durant leurs maladies. Voir art. PÉNITENCE, t. XII, col. 796 sq., 801-809, et passim.

Lorsque la pénitence publique tomba en désuétude, l'évêque continua à se réserver l'absolution des crimes particulièrement énormes, surtout s'ils avaient été publics et avaient fait scandale : *Presbyteri de ignotis causis, episcopi de notis excommunicare est, ne episcopi vilesceat potestas*, dit le II^e concile de Limoges (1031). Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV b, p. 958. La peur de laisser s'avilir leur autorité porta souvent les évêques à multiplier à l'excès les réserves. L'abus était particulièrement criant dans certains ordres religieux, au témoignage de Benoît XIV : *cum sæculi xv initio nimium exercebat casuum reservatio, et præterea abbates Carthusiensens eousque devenierint, ut omnia suorum subditorum peccata gravia sibi reservaverint*. *De synodo diæces.*, I, V, c. v, n. 2.

Les réserves épiscopales apparaissent moins dans l'histoire comme une diminution du pouvoir appartenant aux prêtres, que comme un reste de l'ancienne discipline qui réservait à l'évêque la réconciliation des pénitents.

Pour les réserves pontificales, la question se pose de façon un peu différente. D'après le sentiment de Benoît XIV, c'est dès le IX^e siècle que l'on envoyait à Rome les grands pécheurs, les homicides en particulier, pour qu'ils fussent absous par le pape; on les munissait à cet effet de lettres indiquant leurs méfaits; parfois même le prêtre-confesseur allait lui-même à Rome pour mettre le Saint-Siège au courant du cas, *De synodo diæces.*, I, V, c. iv, n. 3. Il semble qu'au début on ne distinguât pas les cas réservés aux évêques et les cas réservés au pape.

C'est vers le même temps que l'on voit des évêques envoyer eux-mêmes des pénitents à Rome pour y recevoir l'absolution; cette manière de procéder était considérée soit comme une aggravation de la peine, soit comme une pénitence supplémentaire qui devait rendre le coupable plus digne d'indulgence, soit enfin comme un moyen de partager les responsabilités sur les conditions à imposer pour l'absolution. Le bruit s'étant ainsi répandu que le pape accordait la remise de fautes graves et même de crimes énormes, il est probable que, plus d'une fois, certains pénitents s'en allèrent spontanément à Rome chercher, avec une absolution assurée, peut-être des conditions plus aisées. Le concile de Seligenstadt (1023) le constate déjà en son 18^e canon : « Beaucoup sont assez insensés pour refuser la pénitence imposée à la suite de leurs fautes capitales, et préfèrent aller à Rome dans l'espérance que l'Apostolique (le pape) leur pardonnera toutes leurs fautes. Le concile ordonne d'accomplir d'abord la pénitence imposée; ils iront ensuite à Rome, s'ils le veulent, avec une lettre de leur évêque. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, 2^e part., p. 924. Le concile de Limoges (1031) estime blâmable ce procédé et se plaint de ce que de grands coupables, excommuniés, soient allés se faire absoudre à Rome en contrebande! Sans doute le pape répondit-il en se plaignant à son tour de n'avoir pas été averti et d'avoir été trompé; c'est pourquoi le concile décida que les pénitents n'iraient pas se faire absoudre à Rome sans avoir prévenu leurs évêques, mais que ceux-ci à leur tour avertiraient le pape : *Nam, inconsulto episcopo suo, ab Apostolico pœnitentiam et absolutionem nemini accipere licet*. Hardouin, *Conciliorum collectio*, t. VI, col. 891. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, 2^e partie, p. 959. Voir aussi l'art. PÉNITENCE, col. 895-899.

Jusqu'ici et dans beaucoup de textes semblables, même d'époque postérieure, on voit que ce sont les évêques qui envoient à Rome les coupables chargés des crimes les plus énormes, ou bien ce sont les pénitents eux-mêmes qui s'en vont trouver le pape pour

recevoir de lui l'absolution. Cf. Thomassin, *Anc. et nouv. discipline*, I^{re} partie, I, II, c. XIII, n. 6-10. Mais ce n'est pas la réserve papale proprement dite, c'est-à-dire l'évocation faite par le souverain pontife de certains cas à son tribunal, avec limitation de la juridiction des inférieurs. Nul doute cependant que ces recours à Rome dans les cas graves ou difficiles n'aient servi de fondement aux réservations pontificales dont on voit des exemples dès le XII^e siècle.

Le premier texte officiel et certain en ce sens est le fameux canon 15 du II^e concile du Latran (1139), qui passa dans le Décret de Gratien, caus. XVIII, q. IV, c. 28 : *Item placuit ut si quis, suadente diabolo, hujus sacrilegii reatum incurrit, quod in clericum vel monachum violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat : et nullus episcoporum illum præsumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui præsentetur, et ejus mandatum suscipiat...* C'est, à quelques mots près (moins le *urgente mortis periculo*), le texte même du canon 10 du concile de Clermont de 1130, repris par le concile de Reims de 1131 (can. 13). Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V a, p. 698-699; 730-731. Quelques années après, un concile de Londres (1143) réservait également au pape l'absolution de ceux qui useraient de violence envers les églises, les cimetières et les clercs. Hardouin, *Conc. collectio*, t. VI b, col. 1233.

On peut noter que, jusque là, ce qui était visé par la réserve, c'était peut-être moins le péché en lui-même que le délit contre l'ordre social de l'Église et l'excommunication encourue. Le principe cependant était posé : le pape s'était réservé à lui-même l'absolution de certains cas. Le nombre de ces cas s'accroît au cours des siècles suivants, à tel point que certains conciles et les assemblées du clergé du XVI^e siècle demandèrent au pape de rendre aux évêques les pouvoirs d'absoudre de l'hérésie et de réconcilier les hérétiques nombreux en France à cette époque. Thomassin, *op. cit.*, I^{re} part., I, II, c. XIII, n. 8.

Pour rencontrer une réserve du péché pour lui-même, à l'exclusion d'une censure, il faut attendre la fin du XVI^e siècle. Sixte V, par la bulle *Sanctum et salutare*, 5 janvier 1589, s'était réservé l'absolution du péché de simonie commis dans la promotion aux ordres. La réserve fut rapportée par Clément VIII, 28 février 1596, dans la bulle *Romanum Pontificem*. Ce n'est qu'au milieu du XVIII^e siècle que Benoît XIV frappa de réserve le péché des personnes qui accusent faussement un confesseur du crime de sollicitation, bulle *Sacramentum pœnitentiæ*, 1^{er} juin 1741, réserve qui subsiste encore aujourd'hui. La S. Pénitencerie y a ajouté le 16 novembre 1928 le péché des confesseurs qui absolvent indûment les partisans obstinés de l'« Action française ».

Signalons enfin qu'une instruction du Saint-Office, en date du 13 juillet 1916, est venue modérer les conditions dans lesquelles les Ordinaires peuvent se réserver des péchés. Les règles et dispositions contenues dans ce document sont passées à peu près intégralement dans le Code.

2. *Auteur de la réserve.* — Le pouvoir qu'ont les chefs de l'Église de limiter la juridiction pénitentielle de leurs prêtres, en ne leur accordant pas le droit d'absoudre certaines fautes, ne saurait faire l'objet d'aucun doute. Le concile de Trente s'est exprimé clairement sur ce point, sess. XIV, c. 7, Denz.-Bannw., n. 903. Il a même défini comme de foi le droit de réserve des évêques : *Si quis dixerit episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat*, A. S. *Ibid.*, can. 11, Denz.-Bannw., n. 912.

Le Code spécifie que « ceux qui dans l'Église ont le

pouvait ordinairement d'accorder la juridiction pour entendre les confessions ou celui de porter des censures, peuvent aussi, sauf disposition contraire du droit, se réserver à eux-mêmes le jugement de certains cas ». Can. 893. Il s'ensuit que le souverain pontife a pouvoir de réserver des péchés pour l'Église universelle; nous verrons qu'il n'use de ce droit que d'une façon très discrète. Au dessous du pape, les Ordinaires, au sens le plus large du mot, cf. can. 198, jouissent du même pouvoir mais seulement dans le ressort de leurs juridictions respectives; le vicaire capitulaire, ainsi que le vicaire général non muni d'un mandat spécial, sont cependant formellement exceptés.

Quant aux Ordinaires religieux, le canon 896 précise (à l'encontre de l'ancienne discipline et de la doctrine communément admise avant le Code), que, dans une religion cléricale exempte, seul le supérieur général, et, dans les monastères indépendants (*sui juris*), l'abbé seul peuvent, de l'avis de leur conseil, réserver les péchés de ceux qui sont leurs sujets. Encore est-il que l'efficacité de cette réserve est limitée par les dispositions des canons 518 et 519 : le droit actuel oblige chaque maison cléricale exempte à posséder plusieurs confesseurs munis du pouvoir d'absoudre des péchés réservés dans la religion; de plus, tout confesseur approuvé par l'Ordinaire peut, sans pouvoirs spéciaux, absoudre tout religieux qui s'adresse à lui, même des péchés ou censures réservés dans l'institut auquel appartient ce religieux.

Aux Ordinaires des lieux, comme aux supérieurs religieux, le Code donne des règles de sagesse et de discrétion quant à la réserve des péchés. Il va de soi que cette réserve devra toujours avoir caractère impersonnel, ne limitant pas les pouvoirs de tel ou tel individu, sinon elle serait odieuse. De plus, les Ordinaires ne l'établiront qu'après avoir discuté la question en synode; s'ils prennent cette mesure hors synode, ils prendront l'avis du chapitre et de quelques prêtres des plus prudents et des plus appréciés parmi ceux qui ont charge d'âmes. Cette consultation faite, ils ne porteront la réserve que si elle apparaît comme nécessaire ou utile. Can. 895-896.

3. *Péchés réservés au Saint-Siège.* — a) D'après le droit général, un seul péché est, pour lui-même et indépendamment de la censure qui y est annexée, réservé au Souverain Pontife : c'est la *dénonciation mensongère* par laquelle on accuse, auprès des juges ecclésiastiques, du crime de sollicitation *ad turpia*, un prêtre innocent. Can. 894.

Cette discipline ayant été maintenue sans modification depuis son instauration par Benoît XIV (1^{er} juin 1741), c'est à la constitution de ce pape qu'il faudra se reporter pour interpréter le droit actuel. D'après ce document (*Sacramentum penitentiae*), il n'est pas nécessaire, pour que la réserve soit encourue, que l'accusation soit portée par le dénonciateur lui-même devant les juges ecclésiastiques; le texte vise également ceux qui dénoncent par intermédiaire : *vel secrete procurando ut ab aliis (denunciatio) fiat*. Mais cette dénonciation elle-même devra revêtir certaines formes : elle devra être faite à un juge ecclésiastique qualifié pour mener une enquête de ce genre et dans une forme qui puisse servir de base à une action judiciaire. En l'espèce, sont qualifiés pour recevoir une telle dénonciation : le Saint-Office, l'Ordinaire du lieu ou son délégué (chancelier, vicaire forain, curé désigné à cette fin; ceux-ci doivent sur-le-champ consigner par écrit la dénonciation, si elle est faite de vive voix, et la transmettre à l'Ordinaire, can. 1936). Cf. *Instr. S. Officii*, 20 février 1866, 20 juillet 1890, Gasparri, *Fontes jur. can.*, t. iv, n. 990, 1123. Il n'y aurait donc pas de réserve, si l'affaire était portée devant des laïcs ou devant un prêtre non délégué par l'Ordinaire, ou

même devant l'Ordinaire par lettre anonyme ou à titre de simple relation privée. En aucune circonstance cette dénonciation ne saurait être considérée comme une accusation (au sens juridique du mot) ou action criminelle; celle-ci ne saurait être admise de la part de personnes privées : le droit la réserve au seul promoteur de la justice. Can. 1934. Mais la dénonciation pourra servir de prétexte à une enquête, d'où pourra sortir une accusation criminelle soulevée par le ministère public.

Péché réservé *ratione sui*, la fausse dénonciation est en outre frappée *ipso facto* d'une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Can. 2363. Cette dernière sanction est une nouveauté ajoutée par le droit du Code. A noter que l'ignorance, assez facilement concevable, de cette censure, en excuserait conformément aux règles du canon 2229, mais cette ignorance ne supprimerait nullement la réserve du péché. D'autre part, la censure une fois encourue, sa réserve ne cesserait pas dans les cas où, aux termes du canon 900, cesse la réserve du péché. *Commission d'interprétation*, 10 novembre 1925, *Acta ap. Sedis*, t. xvii, p. 583.

b) Outre cette réserve de droit général, une seconde réserve de caractère tout spécial et qui intéresse surtout la France, a été portée le 16 novembre 1928 par la S. Pénitencerie, sur l'ordre exprès du souverain pontife, qui a approuvé et confirmé l'acte. Cette réservation vise à briser l'acoutumance de certains confesseurs qui, au mépris des instructions et déclarations du Saint-Siège, continuent à absoudre les adhérents obstinés et impénitents de l'*Action française*. Voici le texte de cet important document qui fait date dans l'histoire de la réserve par les dispositions singulières qu'il contient.

Etsi serio dubitari nequeat, post iteratas Sacra Penitentiariae apostolicae resolutiones et declarationes circa damnatum in Gallia factionem vulgo l'*Action Française*, quum mortaliter peccent confessorum sacramentalem absolutionem impertientes huius factionis sociis aut quomodocumque eidem actui adherentibus, nisi antea eam, ex animo penitus repudiaverint; non desunt tamen ibidem sacerdotes qui, uti ex certis fontibus constat, propria conscientiae fucum facientes, tam gravi facinore sese fœdere non vereantur.

Ad horum, ne pereant, pervicaciam frangendam, cum hortamenta, monita, minae nihil profecerint, Sancta Sedes, ecclesiasticae disciplinae custos et vindex, ad remedia graviora manus apponere, agra quidem sed necessario compellitur.

Quare de expresse Ssmi Domini Nostri mandato coque approbante et confirmante, Sacra Penitentiaria statuit ac decernit peccatum confessorum sacramentaliter absolutum quos quomodocumque noverint factioni • l'*Action française* • actu adherentes quique ab ipsis, uti tenentur, moniti, ab ea se retrahere renuant, Sanctae apostolicae Sedi reservari.

Hujus reservationis ea vis est ut in illis quoque casibus, in quibus iuxta canonicas dispositiones quavis reservatio cessat, onus adhuc remaneat predictis sacerdotibus ad S. Penitentiariam recurrendi, sub poena excommunicationis specialiter Sanctae Sedi reservatae, intra mensem a die obtentae sacramentalis absolutionis, vel postquam convalescerint si agroti, et standi ejus mandatis. *Acta ap. Sedis*, 1928, t. xx, p. 398-399.

Le document se termine par une recommandation pressante, adressée aux Ordinaires et supérieurs religieux, de porter aussitôt ce décret à la connaissance de leurs prêtres, afin qu'ils ne puissent alléguer de leur ignorance.

Faisons simplement les remarques suivantes : a. Le péché ici visé, et la réserve dont il est frappé, n'est pas le péché des partisans de l'*Action française*, mais le péché des confesseurs qui coopèrent formellement à leur révolte en les absolvant indûment. — b. Pour que cette coopération existe, il faut que le confesseur sache

que son pénitent est présentement (*actu*) adhérent à la faction condamnée (par exemple par le versement d'une cotisation, la lecture assidue du journal, la diffusion de tracts, l'attache obstinée aux erreurs du parti, la révolte contre l'autorité ecclésiastique); peu importe le mode par lequel le confesseur aura acquis cette connaissance, *quomodocumque noverit* : il arrive en effet que des partisans de l'*Action française* ne s'accusent pas de leur révolte contre l'Église; si le confesseur en a connaissance par ailleurs, ou si le pénitent en fait spontanément l'aveu, le prêtre devra avertir le coupable (au besoin l'interroger) et lui demander de quitter le groupement condamné. S'il refuse, il y a obligation de refuser l'absolution, sous peine de péché grave et d'encourir la réserve. — c. La réserve affecte le péché lui-même, sans qu'il y ait d'ailleurs censure; l'absolution ou le pouvoir d'absoudre devra être donné par la Pénitencerie, tout comme dans le cas prévu au canon 894. — d. Telle est la force de cette réserve que, même dans le cas où, en vertu des dispositions du droit général, toute réserve cesse (danger de mort, canon 882, cas prévus au canon 900), lorsque l'absolution de ce péché a été donnée, il reste l'obligation de recourir à la S. Pénitencerie dans le mois *utile* qui suit l'absolution ou la guérison, s'il s'agit d'un malade. Ce régime imposé à l'absolution du péché réservé est unique; il ressemble au recours imposé après l'absolution, donnée en danger de mort, des censures *ab homine* ou très spécialement réservée au Saint-Siège. Cf. can. 2252. Il y a cependant cette différence que le recours n'est pas imposé ici sous peine de réincedence (pour le péché c'est impossible), mais sous peine d'une excommunication spéciale (*speciali modo*) réservée au Saint-Siège. — e. Ce recours est imposé aux prêtres délinquants eux-mêmes (*prædictis sacerdotibus*) qui ont été absous dans cas urgents. Toutefois, il est admis (par analogie aux dispositions du canon 2254) que le pénitent peut faire ce recours aussi bien par lettre que de vive voix et par l'intermédiaire du confesseur, *per epistolam et confessorium*.

4. *Péchés réservés aux Ordinaires*. — Nous avons dit quels étaient les Ordinaires compétents. Les cas qu'ils se réservent ne peuvent l'être que de droit particulier et dans les limites de leur juridiction. Le Code, reprenant les termes de l'Instruction du Saint-Office de juillet 1916, édicte des règles précises auxquelles tous les Ordinaires devront se conformer quant au nombre et à la nature des cas réservés, non moins qu'à la durée de la réserve.

a) Pour le nombre des péchés à réserver dans chaque diocèse ou institut religieux, le canon 897 spécifie que les cas seront très peu nombreux, trois ou quatre au plus.

b) Ces cas seront choisis parmi les crimes les plus graves et les plus atroces et seront spécifiquement déterminés; ces crimes seront des abus *existants*, assez fréquents ou du moins risquant de le devenir, et dont on espère, par ce moyen, enrayer la multiplication; on s'abstiendra donc de réserver, comme on le fit dans certains statuts diocésains du XIX^e siècle, des crimes à peu près inexistant, possibles ou même simplement imaginaires. Ces péchés devront être *extérieurs* et non purement internes. Ce ne seront pas non plus de ceux qui sont inhérents à l'humaine faiblesse, mais ils devront revêtir une malice spéciale qui postule la réserve. Leur *détermination* se fera non seulement par l'énoncé du genre (par exemple : adultère, concubinage, inceste), mais par la désignation de l'espèce, même de l'espèce infime (par exemple : inceste à tel degré), si c'est cette espèce que l'on veut atteindre.

c) La réserve ne durera qu'autant qu'il est néces-

saire pour l'extirpation d'un vice public, invétéré; ou le rétablissement de la discipline ecclésiastique ébranlée.

Le canon 898 énumère deux catégories de fautes qui sont exclues de la réserve permise aux Ordinaires :

1) Ceux-ci devront s'abstenir *totale*ment de soumettre à leur réserve des cas déjà réservés au Saint-Siège, soit en eux-mêmes, soit à cause de la censure.

2) Ils auront en outre pour *règle générale* de ne pas se réserver des cas déjà frappés, par le droit commun, d'une censure même non réservée; cela, afin de ne pas superposer une sanction particulière à une peine de droit général; mais le mot *regulariter* indique que des exceptions sont possibles.

L'efficacité de la réserve git principalement en deux points : d'une part dans la difficulté qu'il y a à recevoir l'absolution des cas réservés, et d'autre part dans la publicité donnée à la réserve, afin que nul n'en ignore le caractère gênant et que par là les fautes soient moins nombreuses. Le canon 899 recommande en conséquence aux Ordinaires : 1) de faire connaître à leurs sujets, par les moyens qu'ils jugeront les plus aptes, les cas qu'ils auront réservés; 2) ils devront veiller aussi à ne pas donner à n'importe quel confesseur la faculté d'absoudre en tout temps des péchés ainsi réservés. Il fut un temps où, dans certains diocèses, tous les confesseurs, sans distinction, étaient munis de pouvoirs relativement aux péchés réservés, au moins pour un nombre déterminé de cas. Aujourd'hui, la volonté du législateur est que l'on fasse un choix entre les confesseurs, tant pour conserver à la réserve son efficacité, que pour assurer aux pénitents des médecins plus expérimentés.

Disons, pour terminer, que les recommandations du Code ont été suivies docilement. Dans les statuts revisés des divers diocèses ne figurent que peu ou pas de péchés réservés *ratione sui*.

5. *Absolution des péchés réservés*. — Dans les cas ordinaires, l'absolution des péchés réservés au Saint-Siège ne peut être donnée que par le pape (celui qui a porté la réserve ou ses successeurs) agissant en personne, ce qui est rare, ou, plus habituellement, par l'organe de la S. Pénitencerie. Ce pouvoir peut être délégué par le Saint-Siège, soit de façon habituelle, soit pour un cas particulier. Le Code ne prévoit aucune délégation générale de ce pouvoir. En revanche, il prévoit des circonstances où, toute réserve cessant, même la réserve papale (sauf ce qui a été dit à propos de l'*Action française*), tout confesseur se trouve compétent, canons 882 et 900.

Pour les péchés réservés aux Ordinaires, l'absolution en appartient, en vertu même des dispositions du droit général : au prélat qui a porté la réserve et à ses successeurs, à ses vicaires généraux, au vicaire capitulaire durant la vacance, enfin au supérieur qui a juridiction sur le prélat et ses sujets.

Si le Code demande aux Ordinaires de ne pas accorder à tous leurs prêtres indistinctement le pouvoir d'absoudre des cas qu'ils se sont réservés, il ne dit nulle part que les confesseurs habilités pour cet office doivent être en petit nombre. Ce que veut le législateur, c'est le choix, c'est-à-dire des confesseurs qualifiés. Au nombre de ceux-ci, le Code désigne, comme ayant *ipso jure* pouvoir ordinaire sur les péchés réservés, le chanoine pénitencier prévu par le canon 401. Il veut en outre que le même pouvoir d'absoudre soit accordé habituellement aux vicaires forains (appelés aussi : doyens, archiprêtres, plébains), placés à la tête d'un district du diocèse; ceux dont les districts sont plus éloignés de la ville épiscopale devront en outre recevoir la faculté de déléguer ce pouvoir d'absoudre, non pas de façon habituelle ou pour un nombre de cas, mais *toties quoties* aux confesseurs (curés, vicaires, aumôniers) qui recourraient à eux dans les cas urgents.

Enfin, le législateur a pris la précaution de déléguer *ipso jure* le pouvoir d'absoudre des péchés réservés (sans censure) par les Ordinaires à certains confesseurs dans des circonstances déterminées.

a. De ce nombre sont d'abord les *curés*, durant tout le temps accordé pour l'accomplissement du devoir pascal. Par *curés*, il faut entendre également, aux termes mêmes du canon 899, tous ceux qui leur sont juridiquement assimilés, c'est-à-dire : les quasi-curés dans les territoires de mission et tous les vicaires paroissiaux qui ont plein pouvoir (vicaire-curé, économe, substitut, coadjuteur s'il supplée en tout le curé, mais non les vicaires coopérateurs, c'est-à-dire ceux que nous appelons ordinairement en France les vicaires tout court). Ce pouvoir dure autant que le temps déterminé par le droit général ou étendu par le droit particulier, pour l'accomplissement du devoir pascal; il n'est donc pas limité à la seule confession faite en vue d'accomplir ce devoir, et on peut, au besoin, en user plusieurs fois pour la même personne, tant que le temps des Pâques n'est pas clos.

b. Le même pouvoir est encore délégué par le droit aux *missionnaires*, durant le temps qu'ils donnent au peuple les exercices d'une mission. Canon 899, § 3. Par mission, il ne faut pas seulement entendre les grandes prédications prévues par le canon 1349 dans chaque paroisse au moins tous les dix ans; de l'avis de commentateurs autorisés, tombent aussi sous cette appellation les retraites fermées ou exercices spirituels faits en commun. Cf. Capello, *De pœnitentia*, n. 559; Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, n. 180; il ne semble pas cependant que l'on puisse donner légitimement le nom de missions à de simples stations comme celle de l'Avent ou du mois de Marie, cf. Villien, dans *Canoniste contemp.*, mai-juin 1920, p. 202. On admet aussi que non seulement les missionnaires, mais encore tous les prêtres appelés à leur aide pour entendre les confessions jouissent du pouvoir d'absoudre des péchés réservés. Ajoutons qu'il n'est pas nécessaire qu'un fidèle « fasse sa mission », c'est-à-dire en suive tous les exercices, pour bénéficier d'une faculté qui est donnée avant tout au missionnaire; un fidèle, appartenant à une paroisse autre que celle où se donnent les exercices spirituels, pourrait légitimement s'adresser à ce confesseur privilégié et en recevoir l'absolution. C'est l'esprit de la loi et l'intention du législateur de favoriser la libération des fautes plus graves.

6. *Cessation de la réserve.* — Le but de la réserve sera suffisamment sauvegardé, même si elle ne joue pas dans certaines circonstances extraordinaires où il est urgent de pourvoir à la paix des consciences.

a) Au nombre de ces circonstances, il y a en tout premier lieu le *péril de mort* : Tout prêtre, même non approuvé pour les confessions, fût-il irrégulier, hérétique, schismatique, réduit à l'état laïc, dégradé, peut alors valablement et licitement absoudre n'importe quel pénitent de tous les péchés et de toutes les censures, quelque réservées ou notoires qu'elles puissent être, même si un autre prêtre approuvé est présent. Can. 882. Cette absolution ne vaut que pour le for interne. *Com. d'interprét. du Code*, 28 décembre 1927, *Acta ap. Sedis*, t. XX, 1928, p. 61.

Seule l'absolution du complice in *peccato turpi* serait illicite, hormis le cas de nécessité; mais elle serait toujours valide. Can. 881. Nous avons dit ailleurs que le confesseur complice de la révolte d'Action française serait tenu à un recours à la S. Pénitencerie dans le mois qui suivrait sa guérison, sous peine d'excommunication.

b) Une autre circonstance extraordinaire, prévue par le droit, est le cas d'un *voyage en mer* (qui ne soit pas seulement une promenade ou partie de plaisir). Toutes les fois que le navire fait *escale*, les prêtres

qui y sont embarqués, pourvu qu'ils aient reçu le pouvoir de confesser d'un Ordinaire quelconque (soit avant leur départ, soit au cours du voyage), peuvent absoudre valablement et licitement, même des cas réservés à l'Ordinaire du lieu de l'escale, tous les fidèles qui s'adressent à eux soit à terre, soit sur le navire. Can. 883, § 2. Ce pouvoir leur est accordé pour un, deux ou trois jours, si le navire reste aussi longtemps dans le port, ou si, pour continuer son voyage, un prêtre devait s'embarquer sur un autre vaisseau. Mais, après trois jours, ces pouvoirs ne seraient plus continués si ces prêtres pouvaient facilement aller trouver l'Ordinaire du lieu et se munir auprès de lui de pouvoirs réguliers. *Com. d'interprét. du Code*, 20 mai 1923, *Acta ap. Sedis*, t. XVI, 1924, p. 114.

c) En outre, le canon 900 énumère cinq cas dans lesquels toute réserve, quelle qu'elle soit, cesse et demeure sans effet. A noter que la cessation de la réserve ne doit pas s'entendre de la réserve des censures, mais uniquement de celle des péchés; en revanche, le texte du canon 900 vise aussi bien les réserves pontificales que les réserves diocésaines. *Com. d'interprét. du Code*, 10 novembre 1925, *Acta ap. Sedis*, t. XVII, p. 583. La réserve des péchés est donc suspendue :

a. En faveur des *pénitents malades qui ne peuvent sortir* de leur maison. Les alités ne sont donc pas les seuls à jouir de cette faculté, mais tous ceux que la vieillesse, une infirmité, une blessure, un accident empêchent d'aller trouver un confesseur qualifié; le fait pour eux de se lever ou même de faire quelques pas dans le jardin ne leur enlève pas le bénéfice accordé par le droit. Quelques auteurs étendent ce bénéfice même aux prisonniers, Capello, *De pœnitentia*, n. 552; c'est une interprétation qui n'est pas contre l'esprit de la loi. Cf. Clayes-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 145. Ce qui est certain, c'est que les religieux malades peuvent profiter de cette disposition favorable de la loi, même si dans la maison se trouvent des confesseurs privilégiés.

b. Les *fiancés* qui se confessent en vue de leur mariage; il n'est pas nécessaire qu'ils soient unis par des fiançailles canoniques.

c. Toutes les fois que le supérieur compétent a *refusé les pouvoirs* nécessaires pour absoudre d'un cas déterminé; par supérieur compétent, il faut entendre, en l'espèce, quiconque a pouvoir ordinaire ou délégué pour absoudre ou donner le pouvoir d'absoudre des cas réservés : si, par exemple, ce pouvoir a été demandé au vicaire forain (doyen) dont la délégation est prévue par le canon 899 et que celui-ci, à tort ou à raison, l'ait refusée, alors qu'il avait qualité pour l'accorder, il n'y a aucune obligation de recourir à l'Ordinaire. Cette disposition du Code, qui, à première vue, paraît extraordinaire, n'est pourtant que l'extension aux cas épiscopaux d'une législation appliquée depuis le XVII^e siècle aux cas réservés par les supérieurs religieux. Urbain VIII, confirmant le 21 septembre 1624 un décret de Clément VII (26 mai 1593) concernant les cas réservés des réguliers, y ajouta cette déclaration : *Ut si hujusmodi regularium confessoris casus alicujus reservati facultatem penitentibus superiori dare noluerit, possunt tamen confessorii illa vice penitentes regulares, etiam non oblata facultate a superiore, absolvere.* Bizzarri, *Collectanea*, p. 246-247. Le motif invoqué est que la réserve ne doit pas tourner à la perte des âmes; et, dans le cas, le confesseur qui demande la faculté d'absoudre est mieux placé que le supérieur pour juger des dispositions intimes du pénitent.

d. La réserve cesse encore, si, au jugement prudent du confesseur, le recours constituait un *danger de violation du secret sacramentel*, ou même simplement

un *grave inconvénient* pour le pénitent. Le péril de violer le secret sacramental existera si, vu les circonstances, il est à craindre que le supérieur auquel on devra recourir (et cela suppose qu'il n'y en a pas d'autre à portée) ne découvre l'identité du pénitent. Mais il va de soi que le pénitent ne saurait arguer de la violation du secret si lui-même allait trouver le confesseur privilégié et par là s'exposait à des soupçons. Il faudrait voir alors si, dans ce cas, cette démarche constituait pour lui le *grave inconvénient* dont nous allons parler; car on ne pourrait faire au pénitent une obligation de recourir, le simple confesseur se trouvant compétent dans de telles conjonctures. L'appréciation du grave dommage ou du lourd inconvénient, laissée au jugement du confesseur, sera parfois chose assez délicate : il y aura lieu de tenir compte des circonstances ambiantes aussi bien que des dispositions du pénitent. Le grave inconvénient sera facilement réalisé dans les conjonctures suivantes : par exemple dans le cas d'une confession faite au moment d'un départ pour un lointain voyage, à la veille d'une fête où le pénitent a coutume de communier et ne pourrait s'abstenir sans danger d'infamie ou de scandale; s'il y a une difficulté particulière pour le pénitent à revenir trouver son confesseur, ou s'il lui est vraiment dur de rester en état de péché mortel (dans certains cas trois jours, un jour ou même moins, selon l'état d'âme).

Une cause suffisante serait aussi, semble-t-il, le dommage spirituel du pénitent : si l'on redoute que le fait de différer l'absolution l'indisposera au point qu'il s'éloigne irrité et ne revienne plus. A noter encore que le recours au supérieur compétent sera jugé très difficile et même moralement impossible toutes les fois qu'il ne pourra être fait par les voies ordinaires, c'est-à-dire de vive voix ou par lettre. L'emploi du télégraphe, téléphone (dont d'ailleurs il ne faut user qu'avec les précautions requises) n'est jamais obligatoire.

e. Enfin, la réserve étant territoriale, elle cesse hors du territoire de celui qui l'a portée, même si le pénitent en est sorti aux fins de recevoir l'absolution. Il semble que cette disposition législative n'intéresse pas le péché réservé *ratione sui* au Saint Siège, car la juridiction du souverain pontife est universelle; qu'on n'oublie pas cependant que, dans sa partie disciplinaire et sauf indication contraire, le Code ne concerne que l'Eglise latine; or aucune déclaration n'est intervenue pour étendre à l'Eglise orientale la réserve des péchés.

C'est surtout à propos des cas épiscopaux que cette disposition favorable du Code peut trouver une application plus fréquente. Le dernier paragraphe du canon 900 tranche définitivement une controverse longtemps élevée entre les auteurs sur la validité de l'absolution obtenue par la sortie du territoire in *fraudem legis*; c'était déjà le sens de l'Instruction du Saint-Office du 13 juillet 1916, *Acta ap. Sedis*, t. VIII, p. 315, laquelle allait à l'encontre de l'ancienne discipline remontant à Clément X : la constitution *Superna*, 21 juin 1670, statuait que l'absolution devait être refusée aux pénitents qui venaient se confesser hors de leur diocèse pour esquiver la réserve. Mais il va de soi qu'aujourd'hui encore, le même péché ne devra pas être réservé dans le territoire où se rend le pénitent, car alors les confesseurs non privilégiés seraient dépourvus de juridiction à son égard.

Dans tous les cas ci-dessus énumérés (d'après le canon 900), la réserve étant sans effet, il est hors de doute que l'absolution des péchés est *directe*. Il ne semble pas, quoi qu'en dise Ferreres, *Theol. mor.*, t. II, n. 679, que l'on puisse, en dehors de ces cas, absurde le pénitent indirectement, en lui enjoignant ensuite de recourir comme s'il s'agissait de censures. Cf. ca-

non 2254. Le Code fait la distinction entre la réserve du péché et celle de la censure, canon 893, § 3; si le pénitent ne se trouve pas dans un des cas où la réserve cesse véritablement — et ces cas sont assez extensibles — il se trouvera dans la situation de celui qui n'a à sa disposition aucun confesseur.

7. *Ignorance et réserve.* — Il nous reste à traiter une question importante : celle de l'influence de l'ignorance sur la réserve des péchés. Cette réserve des péchés admet-elle comme excuse l'ignorance ou le bas-âge (*minor ætas*) des coupables? Quelle que soit l'opinion que puissent professer à l'encontre certains auteurs de moins en moins nombreux, il faut répondre *néglativement* à la question posée. La réserve est en effet, de par sa nature, une limitation de la juridiction du confesseur; ce n'est qu'indirectement qu'elle a un caractère pénal pour le pénitent, en obligeant à recourir à un confesseur privilégié qu'il n'a pas toujours à sa portée; mais ce caractère n'est que secondaire et l'ignorance ou toute autre cause ne saurait être invoquée pour excuser de la réserve comme s'il s'agissait d'une peine. La chose n'est plus douteuse depuis la décision de la Commission d'interprétation, 24 novembre 1920, *Acta ap. Sedis*, t. XII, 1921, p. 575, déclarant que les voyageurs, les étrangers de passage dans un territoire, sont soumis aux réserves de ce territoire; la plupart d'entre eux cependant ignorent ces réserves. Le législateur a montré nettement par là le caractère qu'il entend donner à la réserve : elle n'est pas tout d'abord une pénalité pour les délinquants, mais avant tout une limitation de juridiction, atteignant les confesseurs eux-mêmes.

On a essayé de faire valoir, en faveur de l'opinion contraire, le texte de la constitution de Benoît XIV, *Sacramentum pœnitentiæ*, qui, en instituant la réserve du péché de dénonciation calomnieuse, canon 894, emploie des termes où apparaît le caractère pénal et médicinal de la mesure en question; d'où par conséquent la possibilité d'admettre l'excuse de l'ignorance. Il est vrai que les paroles de Benoît XIV peuvent être interprétées dans le sens indiqué. Mais on voudra bien remarquer que le Code, qui seul fait loi en matière pénale, a précisément frappé la fausse dénonciation d'une double réserve, celle du péché *ratione sui* et celle de l'excommunication qu'il y a *ajoutée*. Canon 2363. Si donc l'ignorance peut servir d'excuse à l'existence de la censure, can. 2229, elle ne change rien à la réserve du péché qui a un tout autre caractère. L'opinion du rédacteur de l'*Ami du clergé*, 1921, p. 538, 2^e col., semble s'appuyer surtout sur des auteurs antérieurs au Code.

Pour les cas épiscopaux, la même règle s'applique en principe : l'ignorance n'en excuse pas, témoin la décision de la Commission d'interprétation, 24 novembre 1920, citée plus haut. On fait remarquer, et très justement, que le législateur particulier pourrait déclarer, décider que la réserve ne joue pas en cas d'ignorance de la part du délinquant. Dans cette hypothèse, la connaissance de la réserve serait mise comme une des conditions préalables de la réserve des cas; tout de même que le supérieur est libre de décider par exemple que les impubères ne seront pas soumis à la réserve des péchés.

Mais ce sont là des dispositions particulières de la volonté du législateur; leur existence doit être manifestée au moins implicitement (par exemple si un Ordinaire ou un prêtre faisait enseigner ou laissait enseigner cette doctrine dans son grand séminaire); elles ne contredisent d'ailleurs en rien les principes généraux du droit en matière d'ignorance et de réserve des péchés. Hormis ces cas, il reste vrai que l'ignorance n'excuse pas de la réserve et il semble qu'on ne puisse plus tenir désormais comme probable, même « pour la

pratique » l'opinion contraire, et que le confesseur, qui a ainsi absous sans pouvoirs, puisse se tenir tranquille même *post factum*. Cf. l'Ami du Clergé, 1921, p. 539; Claves-Siméon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 115, 5^e; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, n. 201, note 2. On n'oubliera pas d'ailleurs que ceux qui auraient la présomption d'absoudre, sans juridiction spéciale, des péchés réservés, sont suspens *ipso facto ab audiendis confessionibus*. Canon 2366.

8. *Conclusion.* — Les règles de l'actuelle discipline concernant la réserve, telles que nous venons de les exposer, montrent assez que cette économie, sans être tout à fait désuète, ainsi qu'on l'a dit, reste secondaire et accessoire dans l'Eglise. Il serait souhaitable qu'à la place de la réserve des péchés soient introduits des moyens plus efficaces et moins périlleux, pour la sauvegarde de la morale et de la discipline. Un de ces moyens, déjà suggéré par l'Instruction du Saint-Office de 1916, n. 8, serait la « formation de confesseurs sages, pieux, prudents, qui dans chaque diocèse seraient capables de suggérer des remèdes opportuns pour l'extirpation des vices les plus courants. Ainsi seraient évités aux confesseurs et aux pénitents les ennuis de la réserve, et l'effet souhaité serait obtenu plus sûrement et plus suavement, avec l'aide de Dieu ». *Acta ap. Sedis*, t. VIII, p. 315.

Ajoutons qu'à Rome toute réserve diocésaine est supprimée et que tous les confesseurs ont le pouvoir d'absoudre des cas réservés par le droit aux Ordinaires. Cette mesure, qui remonte à un *Monitum* du cardinal-vicaire de 1920, est intéressante à noter du point de vue de l'évolution du droit de réserve.

3^o *Censures réservées.* — 1. En matière de censures, comme en matière de péchés, la réserve est avant tout une limitation de juridiction. Elle n'est donc pas, à strictement parler une peine, mais, comme elle s'ajoute à une peine (la censure) et qu'elle lui apporte une notable aggravation, la réserve est de stricte interprétation.

Le canon 2245, § 4, déclare qu'aucune censure *latæ sententiæ* n'est réservée à moins qu'on ne le dise expressément, et, en cas de doute, soit de droit, soit de fait, la réserve n'urge pas.

2. Les censures *ab homine*, c'est-à-dire portées par sentence condamatoire ou à titre de précepte particulier, sont toujours et partout réservées, soit à celui qui les a portées ou infligées, soit à son supérieur, soit à son successeur ou à son délégué. Quant aux censures *a jure*, cf. can. 2217, elles peuvent être non réservées ou bien réservées soit à l'Ordinaire, soit au Saint-Siège. On trouvera à l'art. PEINES ECCLÉSIASTIQUES, col. 654-656, le tableau des censures *latæ sententiæ*, qui sont réservées de droit général.

Sur la question même de la réserve, nous renvoyons aux colonnes 644-647 du même article.

3. On peut, à propos de la réserve de la censure, comme à propos de celle du péché, soulever la question de l'ignorance et de son rôle excusant. Nous ne parlerons pas des cas où l'ignorance excuse de la censure elle-même, canon 2229, mais uniquement de l'influence qu'elle peut avoir sur la réserve.

a) *De la part du pénitent*, il faut voir la qualité et le degré de son ignorance. S'il sait que telle censure est réservée au Saint-Siège, mais ignore si elle est *simpliciter* ou *speciali modo* ou *specialissimo modo*, son ignorance, toute relative, ne l'excuse pas. S'il connaît la censure, mais ignore totalement la réserve, quelques auteurs, trop attachés, semble-t-il, à une doctrine qui était de mise avant la promulgation du Code, cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 581; d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. I, n. 345; Ferreres, *Compendium theol. mor.*, t. II, n. 672, 1196; Lehmkühl, *Theol. mor.*, t. II, n. 1109, continuent à maintenir une contro-

verse, en alléguant l'autorité de leurs sources en faveur de l'inexistence de la réserve dans ce cas. Cependant, il ne semble plus possible actuellement de soutenir en théorie que le pénitent n'est pas tenu par la réserve s'il l'ignore : la réserve atteint directement la juridiction du confesseur ; la connaissance ou l'ignorance que peut en avoir le pénitent n'y change rien. L'opinion contraire, qui s'attarde à considérer la réserve comme une peine, n'a, dit Capello, « plus aucun fondement dans le droit du Code ». *De censuris*, n. 72. Dès lors, on ne voit pas pour quelles raisons on donnerait « dans la pratique » des règles de conduite en opposition avec ce qu'on appelle « la théorie ». Cf. Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, n. 348, note 1. Le législateur actuel qui a détaillé avec tant de soins les divers degrés de l'ignorance et leur influence sur l'existence de la censure, canon 2229, n'a pas dit un mot de l'influence de cette même ignorance sur la réserve, lorsqu'elle est le fait du pénitent. Il a d'autre part scrupuleusement précisé le bénéfice qui peut résulter de l'ignorance du confesseur en ce point, canon 2247, § 2, mais rien de plus. Il semble bien dès lors qu'on ne puisse conserver à l'ignorance une faveur que le droit ne lui reconnaît plus. L'opinion qui s'attarde à une conception de la réserve devenue surannée ne paraît plus soutenable ni spéculativement ni pratiquement, ni en droit ni en fait. Cf. Claves-Siméon, *Manuale jur. can.*, t. III, n. 538.

b) *Si l'ignorance est le fait du confesseur*, le canon 2247, § 2, par une faveur inconnue de l'ancien droit, déclare valable l'absolution ainsi donnée, sauf s'il s'agit d'une censure *ab homine* ou très spécialement réservée au Saint-Siège. L'absolution vaudra même si cette ignorance est « crasse et supine », c'est-à-dire gravement coupable. Mais dans le cas où le confesseur aurait la témérité, *presumpserit* — et cette présomption existerait dans le cas de l'ignorance affectée, can. 2229, § 1 — il encourrait par le fait même une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. Can. 2338.

4. Comme pour les péchés réservés, le législateur veut que les prélats inférieurs au souverain pontife n'usent de la réserve des censures qu'avec la plus grande circonspection ; et il leur trace des règles très sages dont ils ne devront pas s'écarter : a) aucune censure ne sera réservée, à moins que cette mesure ne soit exigée par la nature particulière des délits qu'il faut réprimer et par la nécessité de pourvoir à la défense de la discipline ainsi qu'au bien spirituel des fidèles, can. 2246 ; b) si une censure est déjà réservée au Saint-Siège, l'Ordinaire ne peut porter contre ce même délit une autre censure à lui réservée.

5. Il est entendu que deux censures, l'excommunication et l'interdit personnel, canons 2260 et 2275, qui empêchent de recevoir licitement aucun sacrement, entraînent par là même la réserve du péché auquel elles sont annexées. Mais cette réserve porte directement et immédiatement sur la censure et non sur le péché, même s'il s'agit de censures réservées par l'Ordinaire : cette déclaration va à l'encontre de la doctrine plus communément admise avant le Code quant aux cas épiscopaux. Il en résulte que, présentement, la réserve du péché ainsi atteint indirectement cesse complètement lorsque la censure n'a pas été encourue pour une cause quelconque, cf. les canons 2227-2231, ou qu'elle a été levée par l'absolution.

6. Terminons en notant que les quatre excommunications très spécialement réservées au Saint-Siège, à savoir : la profanation des saintes espèces, can. 2320, la violence exercée sur la personne du souverain pontife, canon 2343, § 1, l'absolution réelle ou feinte du complice *in peccato turpi*, can. 2367, la violation directe du secret sacramentel, can. 2369 — vu l'extrême

gravité des délits frappés - ont été étendues, comme mesure disciplinaire, à toute l'Église orientale par décret du Saint-Office daté du 21 juillet 1934. En conséquence la juridiction des pasteurs orientaux, à quelque rite qu'ils appartiennent, se trouve limitée par l'extension de cette réserve : ils devront, pour accorder l'absolution de ces censures, recourir à la S. Pénitencerie pour le for interne, au Saint-Office pour le for externe. *Acta ap. Sedis*, t. xxvi, 1934, p. 550.

Voir la liste des ouvrages indiqués à la fin des articles CAUSES MAJEURES et PEINES ECCLÉSIASTIQUES.

On pourra y ajouter, tant pour l'histoire de la réserve que pour son interprétation, les ouvrages suivants : Wernz, *Jus decretalium*, t. II, pars 2; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. II, *De personis*, Rome, 1923; Vering, *Droit canon.*, trad. Belet, t. II, Paris, 1884; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, trad. André, spécialement t. I et t. III, Bar-le-Duc, 1864; Tanquerey, *Synopsis theol. moralis*, t. I, *De penitentia*, Paris, 1930; Gougnaud, *Le confesseur et les péchés réservés*, dans la *Vie diocésaine* de Malines, 1924, p. 609; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Reservatio casuum*, t. VI, Paris, 1856.

A. BRIDE.

RESPECT HUMAIN. — I. Notion générale.

II. Le péché de respect humain. III. Le respect humain à rebours.

I. NOTION GÉNÉRALE. — Il y a respect humain lorsqu'un individu, dans une action ou dans une omission, au lieu d'exprimer pratiquement sa personnalité et tout ce que celle-ci représente d'idées, de croyances, d'affection et de sentiments, tient compte de la mentalité de ceux qui l'entourent et y conforme son attitude personnelle, de façon à éviter le qu'en dira-t-on, les railleries, les moqueries et les critiques de toutes sortes.

En l'absence de tierces personnes le respect humain ne saurait donc exister. Il suppose, on le voit, chez le sujet qui s'y laisse aller, un sentiment de crainte que l'on pourrait appeler révérentielle, car la collectivité ou les témoins jouent, par rapport au sujet en cause, le rôle d'un véritable supérieur. La société exerce sur chacun de ses membres une pression qui contribue à maintenir l'individualisme dans ses exactes limites. Le respect de cette pression est un bien, il rentre dans ce que saint Thomas appelle *l'observantia*, cf. II^a-II^o, q. cii. C'est l'exagération de ce respect qui constitue précisément l'attitude que nous étudions ici. Or il y a excès quand, pour des raisons égoïstes, l'individu sacrifie à cette *observantia* la pratique de vertus supérieures, en particulier celle de la vertu de religion. Il respecte alors les hommes plus que Dieu. D'où le nom de respect humain donné à cette attitude.

Le respect humain se manifeste dans les ordres naturel et surnaturel. En effet, l'infidèle, pour qui la conscience est pratiquement la seule règle de conduite, donne dans ce travers, chaque fois qu'il se départit de son devoir tel qu'il le connaît, pour aller à un moindre bien ou au mal, dans la crainte de l'opinion défavorable de ceux au milieu desquels il évolue. A fortiori cette attitude peccamineuse existe-t-elle dans l'ordre surnaturel. Nous ne nous occuperons que de celle-ci en cet article.

II. LE PÉCHÉ DE RESPECT HUMAIN. — Le respect humain est d'abord une attitude répréhensible; mais cette attitude peut aussi inspirer des fautes, surtout d'omission parfois aussi de commission, dont la gravité varie avec l'importance des préceptes mis en cause.

1^o *Le sentiment de respect humain est répréhensible.* — 1. Il est facile d'aligner des textes évangéliques où se trouve inscrite l'obligation pour les fidèles d'agir non pas en considération de ce que peuvent dire ou penser les autres, mais à cause des obligations que la conscience impose. Encore qu'elles visent d'abord l'hypocrisie, les paroles de Jésus condamnent aussi cette

attitude que nous avons appelée le respect humain. Par ailleurs le Christ oblige en certaines circonstances ceux qui le suivent à le confesser devant les hommes, quelque inconvenient qui en puisse résulter pour eux. « Celui qui m'aura confessé devant les hommes, dit-il, moi aussi, je l'avouerai comme mien devant mon Père qui est aux cieux. Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, moi aussi je le renierai devant mon Père. » Matth., x, 32-33; cf. Marc., viii, 38; Luc., ix, 26.

En maintes circonstances, l'apôtre Paul rappelle à ses fidèles ce devoir. Lui-même se montre très scrupuleux à le remplir, d'autant que sa vocation spéciale à l'apostolat lui fait une obligation particulière d'annoncer l'Évangile, sans crainte du qu'en dira-t-on. « Non certes, écrit-il, je ne rougis pas de l'Évangile. » Rom., I, 16. Il veut que les fidèles, en général, mais ceux-là surtout qu'il a constitués chefs d'Église, suivent son exemple. « Ne rougis pas, écrit-il à Timothée, du témoignage à rendre à Notre-Seigneur, ni de moi, son prisonnier; mais souffre avec moi pour l'Évangile, appuyé sur la force de Dieu. » II Tim., I, 8. Onésiphore, l'ami courageux, « qui a souvent réconforté Paul et n'a pas rougi de ses fers », méritera de ce chef une spéciale bénédiction de Dieu. *Ibid.*, 16. Par où l'on voit que Paul met presque sur le même pied le témoignage rendu à l'Évangile et le courage avec lequel ses amis à lui l'ont servi dans ses chaînes. C'est qu'en l'une et l'autre action il y avait danger égal. Servir Paul enchaîné, c'est déjà se rendre solidaire de son « martyr ». La louange qui est faite des courageux emporte une note de déconsidération pour ceux qui l'ont été moins. Cf. *ibid.*, iv, 16, 17.

2. Cette consigne de l'apôtre, qu'il faut savoir à l'occasion confesser sa foi ou tout au moins ne pas rougir de l'Évangile, a toujours été maintenue par l'Église. Aux âges de persécution, elle n'a jamais admis les défaillances positives de ses enfants et n'a jamais considéré que la crainte des pressions extérieures fût une excuse de la lâcheté.

Avec le temps se sont inscrites dans la législation canonique des prescriptions qui témoignent de la préoccupation de l'Église. En 1635, par exemple, la Propagande rappelle à l'usage des missionnaires en pays islamiques qu'il n'est pas permis de donner le baptême à quelqu'un qui ne voudrait pas professer sa foi extérieurement, à cause des dangers qui le menaceraient : *Non posse admitti ad baptismum Mahumetanum qui velit, propter vitæ periculum, christianus esse occultus et manere, sed debere se transferre ad loca ubi possit publice religionem christianam profiteri. Collectanea*, n. 84.

Un autre document émané de la même Congrégation proteste contre l'attitude de catholiques qui, en pays infidèles, assistent aux offices, mais par crainte des étrangers, venus par curiosité à la cérémonie, évitent tous les signes qui pourraient trahir leurs convictions intérieures : *A simulata infidelitatis nota excusari non posse subdolum agendi rationem illorum, qui dum diebus solemnioribus Missæ sacrificio intersunt, adstantium ex curiositate Turcarum præsentiam formidantes, nunquam omnino caput aperiunt, nec signant se crucis signo abstinere a ceteris catholicæ religionis actibus qui ab aliis, qui christiano censentur nomine, palam solent exerceri, atque ita agentes id obtinent ut mahumeticæ superstitionis sectatores reputentur. Décret du 19 février 1774, Collectanea*, n. 1653.

Finalement le Code de droit canonique exprime d'une manière catégorique l'obligation qui, en certaines circonstances, incombe à tous les chrétiens de professer extérieurement leur foi, can. 1325, § 1 : *Fideles Christi fidem aperte profiteri tenentur, quoties eorum silentium, tergiversatio aut ratio agendi secum ferrent implicitam*

fidei negotium, contemptum religionis, injuriam Dei vel sancti legem. Voir ici l'art. PROFESSION DE FOI, t. XIII, col. 675-679.

3. Ces prescriptions générales et particulières sont fort raisonnables. — a) En effet celui qui, par crainte du sentiment des témoins, ne professe pas sa foi se diminue moralement, parce qu'il se renie dans son esprit, dans son cœur et sa volonté. C'est une diminution intellectuelle, car le sujet agit à l'encontre de ses connaissances personnelles, de ses croyances, de ses convictions, en un mot de sa foi religieuse. C'est aussi une faiblesse affective de sa part, car il fait fi de ses sentiments les plus profonds et de tout ce qu'il aime. Il fait enfin un mauvais usage de sa liberté, car au lieu de choisir ce qui est pour son bien moral, il disperse ses efforts dans un sens opposé. C'est donc un amoindrissement de toute sa personnalité, un reniement pratique, un acte peccamineux. Au lieu de demeurer fidèle à ses devoirs religieux, le sujet se détourne du souverain bien et ne considère plus que son intérêt humain et sa tranquillité personnelle. Celui, d'ailleurs, qui cède fréquemment au respect humain s'expose au danger de perdre la foi. La pratique extérieure de la religion est une protection pour l'assentiment intérieur; la crainte de paraître chrétien au dehors amène à la longue une atonie de la vie religieuse, avec sa conséquence presque fatale : le doute, d'abord timidement admis, puis s'installant à demeure et minant l'assentiment donné à l'ensemble des vérités enseignées par l'Église.

b) Cette lâcheté est d'autant plus coupable qu'elle est parfois susceptible d'occasionner un scandale et de faire tomber dans le péché les âmes faibles qui pourraient être témoins de l'acte positif ou négatif inspiré par le respect humain.

Le respect humain est aussi un manquement à l'endroit de la société spirituelle dont on fait partie. L'unité extérieure de l'Église n'est-elle pas compromise par celui qui n'ose affirmer pratiquement ses convictions? Son rayonnement extérieur en tout cas en est sérieusement empêché. Au lieu de la contagion bienfaisante de l'exemple, on voit se produire le phénomène inverse : la lâcheté de quelques-uns gagne de proche en proche et finit par atteindre la masse; le *pusillus grex* tend encore à s'amenuiser.

c) Enfin, le respect humain est un acte d'irrévérence à l'égard de Dieu du fait que l'opinion humaine est préférée au jugement divin du maître de toutes choses; voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. III, a. 2. L'honneur dû à Dieu exige, à coup sûr, que la profession du christianisme soit à certains moments non seulement privée, mais aussi publique, quels que soient les périls qui pourraient menacer celui qui demeure extérieurement fidèle à ses convictions et à ses pratiques religieuses. De ce chef, les hésitations, les ambiguïtés ne sont pas tolérables, surtout lorsqu'il s'agit de s'affirmer devant le pouvoir établi. C'est pourquoi, parmi les propositions laxistes condamnées par le pape Innocent XI en date du 2 mars 1679, figure la suivante : *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenuo confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo; tacere ut peccaminosum per se non damno*. Denz.-Bannw., n. 1168. Ce qu'il faut faire devant l'autorité publique, qui n'a aucun droit sur la conscience de ses sujets, il importe aussi, bien qu'à un degré moindre, de le pratiquer lorsqu'il s'agit seulement de manifester sa foi en dépit de l'opinion publique, des risées, des critiques possibles.

2° *Péchés commis par respect humain.* — La disposition malsaine que nous appelons le respect humain peut amener soit à des omissions, soit à des actions peccamineuses.

C'est le plus souvent à des omissions qu'elle entraîne. En des contrées, par exemple, où l'ensemble de la popu-

lation est peu fervente, tel chrétien venu de pays où la religion est couramment pratiquée et qui pratiquait lui-même, abandonne, par respect humain, ses devoirs religieux, ceux du moins qui sont extérieurs. Par respect humain il négligera l'assistance, tout au moins l'assistance régulière aux offices dominicaux, la communion pascale elle-même. Il évitera les signes extérieurs de respect à l'endroit des choses ou des cérémonies saintes, etc., etc. Nous avons vu plus haut la S. C. de la Propagande condamner sévèrement des omissions du même genre.

La gravité de ces fautes d'omission se mesure évidemment à la gravité du précepte qui commande l'accomplissement de ces actes. Il est bien difficile d'affirmer que le respect humain ajoute ici une malice spéciale au péché d'omission. Il est utile néanmoins au confesseur de savoir si l'omission de tel ou tel acte religieux prescrit *sub gravi* a pour origine le mépris des choses saintes, la simple indifférence ou le respect humain. Il peut de la sorte donner au pénitent les conseils appropriés.

Le respect humain peut entraîner d'autre part à commettre des actes peccamineux. Sans parler de la violation du précepte de l'abstinence ecclésiastique, par exemple (qui peut rentrer aisément dans la catégorie précédente), il arrive que, par respect humain, on s'associe plus ou moins timidement à des conversations anti-religieuses, qui peuvent dégénérer en des railleries, voire en des blasphèmes contre la religion; il arrive que l'on s'affilie, sous des prétextes divers, à des sociétés ou groupements dont l'esprit antichrétien est bien connu et a été expressément signalé par l'autorité ecclésiastique; il arrive que l'on essaie de se faire pardonner, par cette abdication, les convictions intérieures que l'on entend garder.

Ici encore la gravité de la faute commise se mesurera à la gravité du précepte contre lequel s'élève l'acte posé. Il va de soi qu'une raillerie légère contre la religion, prononcée pour se faire pardonner son christianisme, est beaucoup moins grave qu'un blasphème, à plus forte raison qu'un acte extérieur d'apostasie. De même est-il difficile de décider si l'acte ainsi posé revêt une malice spéciale et s'il est nécessaire d'accuser en confession cette circonstance. Au contraire il semble que, en bien des cas, la responsabilité de celui qui a commis l'acte délictueux par respect humain soit de ce chef atténuée par la gravité plus ou moins considérable de la crainte ressentie. À l'âge des persécutions, l'Église a su faire le départ entre les chrétiens qui s'étaient précipités avec empressement vers l'apostasie et ceux qui n'avaient cédé qu'aux menaces ou même à un commencement d'exécution. *Positis ponendis* on devra faire la même discrimination entre les fautes commises en suite de cette crainte lâche qui s'appelle le respect humain. Mais il demeure certain que, sous aucun prétexte, il n'est permis de poser, par peur des hommes, des actes positifs contraires à la loi divine : quelles qu'aient été les circonstances atténuantes qu'elle accordait aux chrétiens qui s'étaient rendus coupables par crainte d'actes extérieurs d'idolâtrie, l'Église les a toujours considérés comme des *lapsi* et sa discipline primitive était fort sévère à leur endroit.

Au contraire certaines circonstances de temps et de lieu peuvent autoriser un catholique à omettre certaines pratiques prescrites par la loi ecclésiastique. Si l'on n'est jamais autorisé à renier ses convictions par des actes positifs, on n'est pas toujours obligé de les afficher. Il est même des cas où la jactance, la forfanterie, le désir de poser sont plus néfastes qu'utiles à la cause que l'on sert. Les anciens auteurs de morale traitent généralement de cette question à propos des causes qui dispensent de l'observation de la loi ecclésiastique relative à l'abstinence. Si, disent-ils, un catholique est de

passage en un pays soit païen, soit franchement hérétique, il a le droit de passer outre au précepte de l'abstinence, s'il craint sérieusement que le fait d'être reconnu comme catholique soit pour lui la cause d'un dommage grave. Il en serait autrement si le sujet était poussé à violer cette loi par des gens qui verraient en son geste une sorte de reniement; on retomberait alors dans le cas d'un acte positif, qui est toujours interdit. En fait la largeur des dispenses de l'abstinence qui sont concédées soit par le droit général, soit par le droit particulier, soit même par les usages locaux, rend la solution ancienne à peu près inutile.

Les anciens auteurs posaient aussi à ce propos la question du costume et c'était surtout le port du turban en pays musulman qui les préoccupait. Ils autorisaient un chrétien, au cours d'un voyage, à prendre tel costume qui était plutôt celui du pays qu'un signe de la religion pratiquée. Le turban pouvait être ainsi jugé soit innocent, soit coupable suivant les cas et, faut-il ajouter, suivant le rigorisme plus ou moins grand des auteurs. Nul aujourd'hui ne ferait plus grief à un explorateur saharien de revêtir le costume des Touaregs ou des Arabes. Mais ceci nous met assez loin du respect humain qui sévit en nos pays chrétiens, où il ne laisse pas de constituer un grave péril pour le rayonnement de l'Église et son action.

III. LE RESPECT HUMAIN A REBOURS. — En ce qui précède nous avons vu la crainte exagérée de l'opinion des hommes imposer à tel sujet une attitude extérieure contraire à ses convictions intimes, amener un croyant à se poser en incroyant, une personne très désireuse de bien faire, en chrétien tiède et ainsi de suite.

Le phénomène inverse peut se constater. La pression de l'ambiance, la crainte du qu'en-dira-t-on, peut, dans un groupement, fort exact à la pratique chrétienne, imposer à certains de ses membres moins fervents une attitude qui ne corresponde pas absolument à ses désirs et à ses persuasions. Ce serait trop que de parler d'hypocrisie et il vaut mieux parler d'une variété du respect humain, qui agit ici au rebours de ce qui arrive ordinairement.

La supposition n'a rien de chimérique. C'est quelquefois par respect humain, par crainte d'être montré au doigt, qu'en divers pays un certain nombre de personnes, les hommes, les jeunes gens surtout, pratiquent les devoirs religieux essentiels ou même de surrogation. La transplantation de ces sujets en des milieux où l'opinion publique est moins favorable à la pratique chrétienne fournit immédiatement la contre-épreuve. Là où l'on risque d'être remarqué si l'on accomplit ses devoirs religieux, ces mêmes sujets deviennent indifférents ou du moins veulent le paraître, posent peut-être pour l'incroyance et le scepticisme. Le remède à cet état d'esprit c'est le sérieux des convictions chrétiennes, c'est à asséoir ces convictions dans l'âme de leurs paroissiens, plus encore qu'à multiplier les pratiques extérieures de dévotion que doivent s'attacher les pasteurs de ces régions fortunées. *Hæc oportebat facere, sed illa non omittere.*

On retrouverait une mentalité analogue et non moins regrettable dans certaines communautés, collèges, pensionnats, etc., où la pratique des sacrements a été encouragée, sans qu'on y ait toujours mis la discrétion et, tranchons le mot, la doctrine nécessaires. Il n'est pas du tout inouï que l'état d'esprit ainsi créé finisse par créer un obstacle à la liberté des âmes. En certains cas il faudrait presque de l'héroïsme à tel ou tel pour s'abstenir, un jour qu'il se sait ou se sent mal disposé ou moins disposé, de la communion quotidienne rendue presque obligatoire. Le souci du qu'en-dira-t-on, de l'opinion des supérieurs, plus encore des camarades ou des compagnes, remplace alors trop facilement cette *intention droite* expressément demandée par le « décret

libérateur » comme une condition indispensable à la sainte communion. Ceux qui sont en contact un peu intime avec les âmes savent à quelles angoisses cette peur du qu'en-dira-t-on accule certains tempéraments. D'ailleurs, ici comme dans le cas cité plus haut, la contre-épreuve est concluante. Abandonnés à eux-mêmes, pendant le temps des vacances, par exemple, beaucoup qui communiaient tous les jours dans le cours de l'année scolaire désertent à peu près complètement la sainte table. C'est le cas de rappeler le mot de l'Évangile : *ut videantur ab hominibus.*

Le remède à ce mal qui n'a rien d'imaginaire est dans la formation personnelle des communicants par leurs confesseurs respectifs; il faut les convaincre, à force d'insistance, que la pureté de conscience et l'intention droite ne se remplacent par rien. Il faut aussi que la direction générale donnée par l'autorité supérieure s'ingénie à trouver les moyens de lutter contre la routine et la peur du qu'en-dira-t-on. On a proclamé dans l'Église la liberté la plus grande en matière de communion; il n'est pas de chrétien convaincu qui n'y applaudisse; peut-être serait-il temps, à présent, de prendre les mesures nécessaires pour garantir la liberté de ne pas communier. Le respect des hommes, la peur du qu'en-dira-t-on, cette forme de la pusillanimité dont parlaient les docteurs du passé, est un mal polymorphe et qu'il faut toujours démasquer, en quelque sens qu'il opère.

Les « théologies morales » ne traitent pas, en général, *ex professo*, de la question du respect humain; il n'y a même pas dans ces traités de mot latin qui le traduise exactement. Ordinairement des allusions plus ou moins développées y sont faites dans l'étude de la vertu de foi (obligation de professer la foi) ou de religion. Voir l'art. PROFESSION DE FOI.

N. IUNG.

RESTITUTION. — I. Notion. II. Qui doit restituer? (col. 2472.) III. Circonstances de la restitution (col. 2488).

I. NOTION. — 1^o Définition; 2^o Titres de la restitution; 3^o Caractère obligatoire.

1^o Définition. — Au sens large, elle est la remise à un propriétaire d'un bien dont il avait perdu la possession pour une cause quelconque. Tel est le sentiment de S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. LXI, a. 1 : *restituere nihil aliud est, quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ.*

Au sens strict, elle est un acte de justice commutative, par lequel on rend au prochain un bien qui lui appartient en droit, ou par lequel on compense le tort qu'on lui a fait injustement. Elle n'existe pas quand seule est lésée la justice distributive, c'est-à-dire celle qui a en vue les mérites des personnes; car ici il ne saurait être question de droit rigoureux. La restitution étudiée en cet article n'est pas à confondre avec celle qui naît de la justice légale, selon certaines dispositions portées par l'autorité civile compétente. Ici, même s'il n'y a pas de péché, l'obligation devient réelle cependant du moment où le juge a rendu sa sentence.

En justice commutative la restitution se fait *ad æqualitatem*, c'est-à-dire qu'il faut rendre ce qui est retenu *in propria specie* ou *in æquivalenti*.

2^o Titres de la restitution. — La restitution a deux raisons d'être : d'une part, la détention purement matérielle d'un bien d'autrui, c'est le cas du possesseur de bonne foi et, d'autre part, la mainmise injuste sur un objet qui appartient à un autre : c'est le délit formel, appelé aussi quelquefois la damnification simple.

Les deux éléments constitutifs de la restitution peuvent exister séparément ou unis. Alors que le possesseur de bonne foi détient un bien qui ne lui appartient pas sans commettre de faute et que l'incendiaire volontaire d'un immeuble d'autrui ne retire aucun avantage personnel de son acte, le détenteur de mauvaise foi, tel le voleur, l'escroc, non seulement garde

un bien qui n'est pas à lui, mais fait un péché contre la justice, car il agit sciemment et volontairement.

Ainsi analytiquement définie, la restitution diffère : 1. de la satisfaction, qui est la réparation d'une offense faite à une tierce personne; 2. du paiement, qui ne suppose aucun dommage injustement causé; et 3. de la *restitutio in integrum* qui est un remède de droit prévu par la législation canonique, en vertu duquel on récupère une condition ou une faculté juridique, qui avait été perdue.

La restitution telle que nous venons de l'analyser est-elle obligatoire et à quelles conditions l'est-elle?

3^e *Caractère obligatoire*. — 1. Preuves de l'obligation; 2. Nécessité qu'elle crée; 3. Conditions requises; 4. Gravité de l'obligation.

1. *Preuves de l'obligation*. — a) *Par l'Écriture sainte* — Des nombreux textes qui imposent le devoir de restituer nous ne citerons que les principaux : a. *Sous la loi antique*. — Le précepte est formulé dans le Décalogue d'une façon négative, *Non furtum facies*, Ex., xx, 15. Le texte d'Ex., xxii, 1-3, le précise davantage. Pour que les Juifs fussent détournés du vol, ils devaient, en guise de peine, restituer plus qu'ils n'avaient dérobé : *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove... si non habuerit quod pro furto reddat, ipse venumdabitur*. Le Lévitique, à son tour, exprime le devoir positif de la restitution sous une forme analogue : non seulement elle doit être totale, mais elle comporte un surplus à verser à celui qui a été lésé. *Anima quæ peccaverit, et contempto domino, negaverit proximo suo depositum quod fidei ejus creditum fuerat, vel vi aliquid extorserit, aut calumniam fecerit, sive rem perditam invenerit, et inficiens insuper pejeraverit et quodlibet aliud ex pluribus fecerit, in quibus solent peccare homines, convicta delicti reddet omnia quæ per fraudem voluit obtinere, integra, et quatinus insuper partem domino cui damnum intulerat*. Lev., vi, 2-5.

Le livre de Tobie rappelle le commandement du Sinaï et les obligations qu'il entraîne : *Videte, ne forte furtivus sit; reddite eum dominis suis, quia non licet nobis aut edere ex furto aliquid, aut contingere*. Tob., ii, 21.

Le prophète Ézéchiël énumère la restitution au nombre des conditions à remplir par l'impie pour qu'il puisse de nouveau retourner à l'état de bonté morale : *Si autem dixerio impio : « Morte morieris », et egerit penitentiam a peccato suo, feceritque iudicium et justitiam, et pignus restituerit ille impius, rapinamque reddiderit, in mandatis vitæ ambula-verit, nec fecerit quidquam injustum, vita vivet et non morietur*. Ez., xxxiii, 14-15.

b. *Dans le Nouveau Testament*. — Si le devoir de la restitution n'est pas expressément formulé, il reste que les principes généraux de la justice commutative y sont rappelés avec force, et donc aussi le devoir de la restitution. S'il est vrai que l'on doit « rendre à César ce qui est à César », Matth., xxii, 21, si l'apôtre saint Paul fait aux chrétiens une obligation de s'acquitter en conscience de leurs devoirs envers le fisc, Rom., xiii, 7, il va de soi que c'est un devoir non moins impérieux de rendre à un particulier ce qui lui a été soustrait.

Zachée manifeste la pratique courante, quand il dit au Christ : « Si j'ai fait tort à quelqu'un, je rendrai au quadruple. » Luc., xix, 8. La restitution au quadruple n'est pas exigée en justice, mais signifie la faveur à accorder au droit strict. Enfin, saint Jacques reprend avec force ceux qui retiennent injustement le salaire de leurs employés : *Ecce merces operariorum qui messuerunt regiones vestras, quæ fraudata est a vobis, clamor, et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit*. Jac., v, 4.

b) *Par la tradition*. — De la tradition rappelons uniquement le texte de saint Augustin, tiré de son épître à Macédonius, où il expose les conditions mêmes de la vraie pénitence : *Si enim res aliena propter quam peccatum est, cum reddi potest, non redditur, penitentia non agitur, sed fingitur; si autem veraciter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum; sed, ut dixi, cum restitui potest. Epist., cliii, n. 20, P. L., t. xxxiii, col. 662*. Ces paroles sont passées telles quelles dans le *Décret de Gratien*, causa XIV, q. vi, c. 1, et les dernières ont formé la règle de droit : *Peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum. De regulis juris, in VI^e, regula IV*.

c) *L'argumentation rationnelle*, apportée par saint Thomas, corrobore les preuves précédentes. Pour lui l'obligation de restituer naît de la nature même d'un droit strict. Celui-ci serait absolument inutile, si, lorsqu'il est lésé, il ne devait pas être réparé, car les hommes y trouveraient un excitant pour le violer. Par ailleurs, celui qui ne rend pas ce qui appartient à autrui, est censé continuer son action injuste et prive ainsi le propriétaire de la possession ou de la jouissance de son bien. L'obligation de la restitution est donc incluse dans le précepte négatif qui interdit le vol. *Sum. theol., II^a-II^a, q. lxii, a. 8*.

2. *Caractère de cette obligation*. — Une chose est nécessaire de nécessité de moyen, lorsque sans elle le salut ne saurait être obtenu. En matière sacramentelle, par exemple, on dira que le baptême pour les enfants est de nécessité de moyen; la réception de tels autres sacrements est nécessaire seulement de nécessité de précepte : le sujet peut se sauver sans elle, s'il n'y a pas d'omission coupable de sa part; l'eucharistie, la confirmation, etc., entrent dans cette catégorie. On parle également de la nécessité de moyen, pour l'adulte, de la foi en Dieu et en Dieu rémunérateur; au contraire, de la nécessité de précepte de la foi au moins implicite aux vérités enseignées par l'Église. De quelle nécessité parlons-nous quand nous disons que la restitution est nécessaire pour la rémission d'une faute contre la justice?

La restitution réelle *in re* n'est pas nécessaire de nécessité de moyen, car, en bien des circonstances et sans qu'il y ait faute de la part du sujet, elle est impossible. L'ignorance invincible, l'impuissance physique, une démence soudaine, une amnésie ou une mort subite et d'autres causes encore constituent parfois, en effet, un obstacle absolu. On ne parlera donc que d'une nécessité de précepte de la restitution *in re*. Quant à la restitution *in voto* ou désirée, elle est de nécessité de moyen dans la mesure où il est requis pour le salut que l'homme ait la volonté de garder tous les commandements de Dieu. Celui qui n'aurait pas la résolution de rendre à autrui ce qui lui appartient ne saurait donc être sauvé.

La restitution, dont la nécessité est indubitable, se présente sous un double aspect : affirmatif et négatif. Saint Thomas le fait remarquer quand il écrit, *præceptum restitutionis faciendæ, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius delinere*. *Sum. theol., II^a-II^a, q. lxii, a. 8, ad 1^{um}*. Le précepte est affirmatif, car un bien détenu injustement n'est rendu à son propriétaire et ne revient en la possession de celui-ci que par un acte positif ou par une série d'actes de cet ordre. Il est négatif en ce sens qu'il inclut non seulement un commandement négatif qui est son opposé, comme c'est le cas d'autres préceptes affirmatifs, mais aussi parce qu'il s'appuie immédiatement, comme sur son propre motif, sur la défense de garder le bien d'autrui : « Bien d'autrui tu ne prendras, ni retiendras à ton esclaves. »

3. *Conditions pour qu'il y ait obligation de restituer*. — L'obligation de la restitution n'existe que s'il y a eu

un délit formellement injuste. Celui-ci suppose une action injuste, qui ait été cause efficace et imputable et qui constitue une faute théologique.

a) *Une action injuste.* — Du fait que personne n'a le droit strict d'exiger qu'autrui travaille à son avantage, une simple omission ne suffit pas pour entraîner une obligation; une action positive, physique ou morale, qui de sa nature est ordonnée à causer un dommage et à léser la justice commutative est requise. Il ne s'agit pas ici de ce qui contreviendrait à la charité. Remarquons-le cependant; en certaines circonstances s'abstenir d'agir équivaut à une action: un silence est parfois interprété comme une approbation ou une désapprobation et constitue ainsi un acte véritable. De même, la passivité entraînerait l'obligation de restituer, si celui qui n'a pas posé l'acte qui eût empêché un dommage, ou procuré un avantage sérieux, y était tenu par un contrat, un quasi-contrat ou par la loi.

Une action, qui n'aurait été que cause *sine qua non* de préjudice, ne suffirait pas non plus. Il en est de même de toute autre, qui, ni physiquement ni moralement, n'a eu d'efficacité directe, mais a seulement été l'occasion qui a déterminé un autre à agir et à nuire. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 536, 584, 632, 635. Toutefois, si la cause accidentelle revêtait le caractère d'une coopération, il n'en serait pas de même. Voir plus loin col. 2480.

Lorsque l'effet suit occasionnellement, mais que l'action a été posée avec l'intention de nuire, il est assez difficile de savoir si le mal commis donne lieu à restitution. Les moralistes hésitent. Le P. Vermeersch donne la solution suivante: *disputatur probabiliter in utramque partem an injusta damnificatio habeatur. Atque ubi verus influxus fuerit, id affirmandum videtur. Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 583. Wouters est défavorable à la restitution, étant donné qu'il n'y a pas eu de faute théologique; il ajoute cependant: *Id tamen non impedit quominus damnum eo sensu ponenti causa imputetur, quod ob damnum illud contra caritatem offendant. Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 993.

En réalité, vu les circonstances, il est souvent impossible de dire si une action a été cause efficace ou seulement occasionnelle d'un préjudice causé à un tiers.

b) *Une action qui soit cause efficace.* — Pour que l'action posée donne lieu à restitution il est requis assez probablement que le dommage ait été voulu. En effet, on ne peut imputer à personne un acte involontaire. C'est l'opinion qu'expriment, avec quelques nuances: S. Alphonse, l. III, n. 628, 629, et *Homo apostol.*, tract. x, n. 84, 85; de Lugo, *Disputationes scolasticæ et morales de justitia et jure*, disp. XVIII, n. 86; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, *De restitutione*, n. 200; Sporer, *Theologia moralis super Decalog.*, tractatus IV, c. II, n. 139, cf. 10^e éd., Sporer et Bierbaum; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. II, l. III, n. 100 et 232; Aertnys-Damen, *Theolog. mor.*, t. I, n. 767, q. 2.

Quand la cause destinée à porter un tort déterminé, est volontairement posée, l'agent est responsable; il est tenu à la restitution, même si, dans la suite, il a fait tout ce dont il était capable pour en empêcher les effets. Si une action nocive, commencée involontairement, est susceptible d'être arrêtée dans son développement et ne l'est pas, son auteur est obligé de restituer, à moins qu'il ne risque de se porter à lui-même un préjudice plus grand ou au moins égal et aussi grave que celui qui sera de fait subi par la tierce personne. Voir S. Alphonse, l. III, n. 564, 994; l. VI, n. 621.

c) *Une faute théologique.* — Cette action efficace doit aussi être théologiquement coupable.

a. *Insuffisance de la faute juridique.* — Celle-ci est constituée par l'omission de la diligence extérieure exigée par la loi, un contrat ou une charge, pour éviter qu'un tort ne soit causé. Le délinquant est coupable devant la loi, mais ne l'est pas forcément au for intime et devant Dieu. La faute juridique doit être prouvée, et c'est pourquoi elle n'impose le devoir de restituer qu'après la sentence judiciaire. S. Alphonse, l. III, n. 554; l. I, n. 100, ou s'il y a eu un engagement formel et spécial par contrat.

D'après les dispositions du Code civil français la réparation incombe à celui qui, par sa faute, a occasionné un dommage, soit par son fait, soit par sa négligence ou son imprudence (art. 1382, 1383), soit par l'action de ceux qui lui sont confiés (art. 1384) ou des biens qui lui appartiennent. Suivant les cas, les lois civiles, qui obligent à réparer pour une défaillance d'ordre juridique, n'agissent qu'au for externe ou présumant au contraire la faute théologique.

b. *La faute théologique est requise pour que l'action coupable et efficace donne lieu à restitution.* — Le péché théologique concerne la conscience. Quand il existe dans une action, la damnification est formellement injuste. Il est mortel ou véniel, cf. S. Thomas, II^a-II^æ, q. LIX, a. 4; q. LXVI, a. 6; S. Alphonse de Liguori, l. III, n. 700. Il suppose, de la part de l'agent, la volonté de nuire et une connaissance, au moins confuse, du préjudice à commettre. Lorsque celui-ci n'est nullement prévu, ni voulu, il ne saurait être imputé à l'agent, même si ce dernier, se livrait à ce moment à une œuvre illicite. La gravité du péché est en relation non seulement avec le dommage sciemment voulu, mais aussi avec le rapport qui existe entre celui qui est lésé et le damnificateur. Pour l'apprécier à sa juste valeur, il est indispensable de tenir compte du sentiment commun, de l'avis des hommes prudents et des circonstances de temps et de lieu. C'est pourquoi en bien des cas, il sera malaisé de se prononcer d'une manière catégorique.

4. *Gravité de l'obligation.* — L'obligation de la restitution est en fonction directe de la gravité de l'injustice qui a été commise. Elle est également grave ou légère.

a) *Obligation quand le péché est mortel.* — Étant donné que la restitution est communément considérée comme une peine, pour qu'il y ait obligation grave de rendre, il est requis qu'il y ait eu une faute théologique grave.

b) *Obligation quand le péché contre la justice est véniel.* — D'une manière générale, lorsqu'il y a un tort léger et péché véniel, il faut tout restituer sous peine de commettre une faute vénielle. Apportons cependant quelques précisions exigées par la complexité des cas qui se présentent.

a. *Si le péché est véniel en raison de la légèreté de la matière*, il est certain que la restitution s'impose *sub levi*.

Mais une faute de cette nature engendre-t-elle parfois une obligation grave? Le cas se produit quand chacun des nombreux dommages commis est infime et que l'ensemble est considérable. Si c'est la même personne qui a subi un dommage grave par suite de la répétition des fautes vénielles, quelle est l'obligation du délinquant qui a agi avec pleine connaissance et entier consentement? L'obligation semble grave au premier abord, vu que les petits torts peuvent être unis entre eux moralement et constituer une matière grave. Mais, s'il fallait en croire certains moralistes, il n'existerait ici qu'une multiplicité d'obligations légères, car il n'y a eu que des péchés véniels. Cf. Wouters, n. 995, p. 649. Il nous paraît douteux que l'équité naturelle s'accommode parfaitement de cette solution.

Si plusieurs personnes ont supporté des préjudices légers qui, pris ensemble, forment une matière grave, bon nombre de théologiens déclarent que le devoir de

la restitution ne saurait être grave, parce que le délinquant est parvenu sans faute mortelle à une matière grave : il est seulement léger. Cette solution, considérée comme plus probable et comme sûre dans la pratique, suppose, il est vrai, que c'est par un oubli, qu'il ne faut d'ailleurs pas admettre trop facilement, que ces petits torts ont constitué en fin de compte un dommage considérable, mais sans qu'aucune personne ne subisse un préjudice important et surtout sans qu'il y ait eu faute mortelle. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 584.

Bien entendu, s'il y avait eu réellement faute mortelle, on tomberait dans le premier cas étudié plus haut. C'est très fréquent; car il pèche gravement celui qui *délibérément* pour se mettre en possession d'une grosse somme commet bon nombre de petits vols. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 584.

b. Si la faute est véniale à cause du manque de consentement, c'est-à-dire si la volonté n'a causé de tort grave que d'une manière imparfaite, il semble plus probable qu'il n'y a aucune obligation. L'obligation n'existe pas *sub gravi*, car l'obligation doit être en relation avec le délit de conscience; ni non plus *sub levi*, parce qu'un devoir qui tend à une matière grave ne saurait être seulement léger de sa nature, vu qu'il doit y avoir naturellement proportion. Dans ce cas, probablement, le délinquant n'est même pas tenu en justice de restituer une partie légère en rapport avec le péché, parce que la faute, qui est véniale par suite du manque de consentement, n'est pas purement et simplement un délit contre la justice, ainsi que l'affirme saint Alphonse de Liguori, *op. cit.*, l. III, n. 552; cf. Lugo, *disput.* VIII, n. 55 sq.; Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 584, p. 554.

Bien que, dans l'hypothèse envisagée, il n'y ait aucune obligation en stricte justice, dans la mesure du possible il est équitable d'amener les parties à composition.

c. Si le péché est vénial parce que le sujet était dans l'erreur invincible sur la quantité du tort qu'il a commis (il a dérobé, par exemple, un menu objet d'art, l'estimant sans valeur), il ne saurait y avoir qu'une obligation légère de restituer. Mais il est trop clair qu'il ne faut pas admettre trop facilement cette erreur invincible.

d. A cette question peut se rattacher la question d'autres erreurs qui donnent lieu parfois à des situations compliquées : celui qui a voulu faire un tort a pu errer invinciblement ou sur la personne lésée ou sur l'objet du tort ou sur la gravité du dommage.

Le damnificateur erre invinciblement sur la personne si, par exemple, il incendie la maison de Paul, croyant avoir affaire à celle de Jacques. A croire certains moralistes, au nombre desquels il faut regretter de rencontrer saint Alphonse (*op. cit.*, l. III, n. 628, 629), l'incendiaire, en l'occurrence ne serait tenu à aucune restitution : son action, disent-ils, ne fut pas théologiquement coupable à l'égard du damnifié. Il ne doit rien à Jacques qu'il n'a pas lésé, ni à Paul auquel il n'a point voulu causer de dommage! Exemple remarquable des conséquences inattendues auxquelles peut aboutir la discussion des cas de conscience menée avec les ressources de la dialectique. Car la simple équité fait voir que les conditions requises pour la restitution existent de fait. Il y a en effet une action matériellement et formellement injuste, et seule la volonté interprétative du coupable fait obstacle à l'injustice formelle. C'est pourquoi, en accord avec le sens commun, bon nombre de moralistes modernes imposent dans cette hypothèse le devoir de la réparation. Voir Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 585.

Lorsque l'erreur invincible a trait à l'objet ou à la gravité du tort, des solutions différentes sont données. Cette variété provient de la difficulté des problèmes

et du point de vue différent où les auteurs se placent, vu que ceux-ci font souvent appel à des distinctions suggérées par les lois de la logique et de la psychologie. Sans vouloir entrer dans le détail — car ce n'est pas le lieu de traiter de l'erreur — il semble qu'il faille plutôt envisager le fait en lui-même et déterminer la culpabilité. Lorsque celle-ci existe il y a une injustice réelle et donc obligation de réparer. Si, par exemple, un individu dérobe un objet sachant parfaitement qu'il vaut trois cents francs, mais juge qu'il n'y a là que matière légère, il est tenu *sub gravi*, semble-t-il, de restituer à défaut de l'objet une somme équivalente, puisqu'il a agi avec plein consentement et qu'il a apprécié l'objet à son juste prix, encore qu'il se soit trompé dans l'estimation de la gravité de la faute. Voir Lehmkühl, *Theol. mor.*, 11^e éd., t. I, n. 1154. Cependant cette opinion n'est pas à urger, car il importe de tenir compte de l'attitude intellectuelle erronée de l'agent. Et c'est pourquoi la plupart du temps, il sera équitable d'avoir recours à la composition, c'est-à-dire à une entente entre les intéressés. Ce sera la solution idéale.

c) *Obligation de restituer en cas de doute.* — Ce peut être un doute de droit ou un doute de fait. Le premier existe lorsqu'il y a un soupçon positif et sérieusement probable sur la justice d'une action. Ici il est permis d'avoir recours au système du probabilisme.

Il y a doute de fait, s'il y a incertitude sur le dommage qui a été fait ou sur l'efficacité de l'action. Si le doute subsiste après une enquête diligente la restitution ne saurait être imposée, vu que son obligation se présente comme incertaine. D'après l'opinion commune, cette attitude ne vaut pas lorsqu'il y a doute sur le fait même de l'exécution de la restitution. C'est pourquoi il faut payer, au moins au prorata du doute, à moins qu'il n'y ait une plus grande probabilité en faveur du paiement. Voir Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 586; Lehmkühl, t. I, n. 1147.

II. QUI DOIT RESTITUER? — Ce sont les possesseurs d'un bien d'autrui et en second lieu les coopérateurs à une action damnificatrice.

1^o *Les possesseurs d'un bien d'autrui.* — 1. *Axiomes qui dominent la question.* — Avant d'entrer dans le détail des questions soulevées par la restitution, il est utile de connaître les principes généraux exprimés sous la forme d'aphorismes ou d'axiomes : 1. *Res clamat domino*; 2. *Res fructificat domino*; 3. *Res perit domino*; 4. *Locupletari non debet aliquis cum alterius injuria*.

a) *Res clamat domino.* — Chaque chose appelle un propriétaire. La propriété est perpétuelle. Elle dure en fait aussi longtemps qu'elle n'a pas été éteinte par un droit supérieur.

b) *Res fructificat domino.* — Les fruits que les objets produisent, appartiennent au propriétaire; mais, pour estimer le gain, il faut en déduire les dépenses.

a. *Les fruits que les biens produisent reviennent au propriétaire.* — Il y a lieu de distinguer les fruits naturels, les fruits industriels, les fruits mixtes, les fruits civils.

α) *Les fruits naturels.* — Ce sont ceux que l'objet produit spontanément en vertu de sa propre nature, sans qu'il soit nécessaire que l'activité de l'homme intervienne : par exemple, les fruits des arbres, l'herbe des champs, etc.

Parmi les fruits naturels, les uns sont déjà perçus, les autres encore pendants. Ceux-ci suivent le fonds, car ils constituent une seule chose avec lui, vu qu'ils n'en paraissent être qu'une partie : *fructus pendentes pars fundi esse videntur*. *Lex fructus pendentes*, 45 *De rei vindic.* Les fruits perçus sont ceux qui, après avoir été recueillis, se trouvent à l'abri ou ont déjà été consommés ou utilisés par le possesseur pour son usage personnel.

β) *Les fruits industriels.* — Malgré que la nature des choses concoure comme instrument de l'homme à leur production, ceux-ci proviennent principalement de l'activité humaine, à savoir de sa volonté, de son intelligence et de ses qualités diverses de prudence et de diligence, etc. A juste titre ils sont considérés comme une sorte de paiement des efforts fournis. Les biens ne sont que la cause occasionnelle des fruits industriels, tandis que l'homme en est l'agent principal.

γ) *Les fruits mixtes.* — Ils sont le résultat de la nature de la chose et de l'industrie de l'homme. Ce sont, par exemple, les moissons, les vignobles et toutes les productions de la terre qui exigent une culture, etc.

δ) *Les fruits civils.* — Théoriquement on appelle ainsi le prix de location des maisons, des navires, le prix des marchandises, le salaire, les intérêts et tout ce qui au point de vue civil est considéré comme un fruit. Ils proviennent de la loi ou d'une convention sociale. Pratiquement cependant ils entrent dans l'une des catégories précitées.

b. *Pour estimer le bénéfice réel, il y a lieu de déduire certaines dépenses.* — Pour conserver et pour améliorer des biens, il faut engager des dépenses. Celles-ci se subdivisent en différentes catégories : les dépenses d'entretien, appelées aussi dépenses ordinaires ou de conservation, indispensables pour maintenir les choses en état et permettre la production et la perception des fruits. Sans elles, ce serait bientôt la diminution du bien ou la ruine, dès lors la perte de tout fruit. — Les dépenses utiles sont destinées à rendre le bien plus fructueux, tel est, par exemple, l'achat d'engrais chimiques ou naturels. — Les dépenses volontaires et somptuaires sont engagées pour donner à la chose un ornement qui la fait plus agréable. Les frais de peinture, de sculpture et de décoration entrent dans cette catégorie.

c) *Res perit domino, qui quasi suam rem neglexit nulli querelæ subiectus est* (Lex II, § 3, *De petit. hæred.*). — Par cet axiome, il faut entendre que la disparition d'un objet, lorsqu'elle est naturelle, est une perte à subir en toutes ses conséquences par le propriétaire. Il en va autrement quand il y a destruction ou démolition par une action humaine injuste et coupable.

d) *Locupletari non debet aliquis cum alterius injuria vel jactura* (Reg. 48, *De regulis juris in VI^o*). — Cet aphorisme n'est que le développement du premier qui a été exposé. Un bien qui appartient à autrui est possédé de deux manières, dans sa réalité ou dans son équivalence. Ce second mode existe lorsqu'un homme n'a plus en sa possession ce qu'il a détenu, mais qu'il en est cependant devenu plus riche, que s'il ne l'avait jamais eu. Cela se produit si un objet reçu à titre gratuit a été vendu, ou s'il a été consommé permettant ainsi d'épargner sa propre richesse, ou si, acheté à bas prix, il a été vendu avec gain. Comme on le voit, l'enrichissement provient uniquement de la chose elle-même.

2. *Application des axiomes.* — Ces principes posés, nous pouvons en faire une application aux diverses catégories de possesseurs du bien d'autrui. Ces possesseurs sont de bonne foi, de mauvaise foi ou de foi douteuse.

a) *Au possesseur de bonne foi.* — C'est celui qui a acquis à titre onéreux ou gratuit, une chose quelconque d'une personne qu'il estimait en être le légitime propriétaire, alors qu'en fait cette personne ne l'était pas. Ainsi, sans le savoir, il détient un bien qui, réellement, n'est pas à lui. Pour déterminer ses devoirs et ses droits, deux situations sont à envisager : 1. Aussi longtemps qu'il est de bonne foi ; 2. Quand cesse sa bonne foi.

a. *Aussi longtemps que le possesseur est de bonne foi.* — Il a tous les droits du propriétaire sur l'objet que licitement il utilise en lui-même et dans tous ses fruits

ou qu'il détruit. Si l'objet péricule par l'usage naturel et si le propriétaire survient, celui-ci, en vertu du principe *Res perit domino*, ne saurait exiger aucune restitution, car cette perte est arrivée sans faute contre la justice.

b. *Quand cesse la bonne foi.* — Ici il importe de fixer les droits du détenteur de bonne foi sur l'objet lui-même, sur les fruits et sur les dépenses.

α) *Quels sont les droits du détenteur sur l'objet.* — On peut envisager deux cas : l'objet n'a été transmis à personne ; il n'y a donc eu qu'un seul détenteur ; ou bien au contraire, il y a eu une ou plusieurs transmissions de l'objet.

α. *Il n'y a pas eu de transmission.* — L'objet existe encore. — Le possesseur de bonne foi prescrit légitimement suivant le temps fixé par le droit (voir l'art. PRESCRIPTION) ; il acquiert ainsi définitivement ce qu'il détient et en perçoit tous les fruits.

Mais s'il n'y a pas encore prescription, quand le possesseur de bonne foi apprend que ce qu'il détient est à autrui, il lui incombe de restituer le plus tôt possible à moins de graves inconvénients, car *res clamata domino*. Le possesseur de bonne foi peut-il exiger du propriétaire à qui il rend ce qui lui appartient que le prix lui en soit versé ? La réponse, semble-t-il, varie suivant les circonstances. Si le propriétaire s'est trouvé dans l'impossibilité de recouvrer son bien et si, poussé par l'intention de le lui rendre, le possesseur actuel l'a acheté à une tierce personne, celui-ci a le droit d'en exiger le prix parce qu'il a travaillé pour l'utilité d'autrui et non pour la sienne.

La loi civile a sur l'achat des objets volés ou perdus une disposition particulière. D'après l'article 2280 du Code civil, le propriétaire a trois ans pour réclamer son bien, mais il est tenu de payer au possesseur la somme que celui-ci a versée, si l'achat a été fait au marché ou dans une vente publique ou par un marchand qui négocie des objets de même espèce. En dehors de ces cas les théologiens enseignent communément que le propriétaire n'est pas obligé d'indemniser le possesseur éventuel de son bien. Ce dernier pour se dédommager de la perte subie doit recourir contre le voleur.

L'objet n'existe plus, mais seulement son équivalent parce qu'il a été consommé ou qu'il a péri. S'il est consommé, s'il ne reste plus rien et si le possesseur de bonne foi n'en a pas tiré avantage, il ne saurait être question pour lui de restituer quoi que ce soit. Mais si la consommation, bien que faite sans aucune faute contre la justice, a permis au détenteur d'épargner ses biens personnels, il y a pour ce dernier obligation de rendre dans la mesure où il en est devenu plus riche. Cet enrichissement est considéré comme l'équivalent du bien d'autrui utilisé. La restitution de cette part doit être faite au plus tôt par le possesseur mais les fruits de son industrie lui demeurent acquis.

S'il a péri : Si le bien péricule fortuitement ou même par le fait du possesseur, mais sans avantage pour lui, il n'est tenu à aucune restitution. C'est l'application directe du principe : *Res perit domino*.

β. *Il y a eu transmission de l'objet possédé de bonne foi.* — Elle a pu être faite : à titre onéreux, ou à titre gratuit, ou à titre onéreux et gratuit.

Transmission faite à titre onéreux. — Pour faciliter la compréhension du sujet, il y a deux situations différentes à distinguer : selon que le possesseur n'a pas été évincé par le propriétaire ou qu'il l'a été.

Si le possesseur n'a pas été évincé par le propriétaire parce qu'il y a déjà prescription légitime, ou que l'objet a été consommé ou qu'il a péri fortuitement, la situation se résout ainsi :

Le premier individu qui a possédé et qui a vendu paie au propriétaire le prix de l'objet, lorsqu'il en est devenu plus riche, car personne n'a le droit de s'enrichir avec ce qui est à autrui. Mais il n'existe pour lui

aucune obligation à l'égard des autres possesseurs parce qu'il n'y a pas eu éviction et que le contrat de vente, en vertu de la loi, a les mêmes effets que s'il avait été valide. De ce fait, les autres vendeurs ne sont obligés à rien, même pas à rendre le montant des bénéfices, qu'ils auraient pu réaliser, parce que ces profits personnels sont véritablement des fruits industriels. Ceux-ci, en effet, n'existeraient pas s'il y avait eu vente avec perte, par suite des circonstances moins heureuses et pourtant, dans cette hypothèse, le vendeur ne pourrait rien réclamer, ni recourir. C'est une preuve indirecte de l'affirmation précédente. S. Alphonse, l. III, n. 800, 825.

Si le possesseur a été évincé lorsque l'objet existe encore et qu'il n'y a aucun moyen de s'opposer à la dépossession, le dernier détenteur doit la subir et rendre la chose au propriétaire. Mais il lui reste un recours contre son vendeur. Celui-ci de même fait licitement appel à celui qui lui a cédé l'objet et il en est ainsi jusqu'au premier possesseur. Ici, en effet, la vente a été nulle et cela oblige chaque vendeur d'indemniser son acheteur, du prix d'acquisition. L'application de ces principes est difficile. C'est pourquoi les moralistes demandent qu'on s'en remette, s'il y a lieu, aux dispositions du droit civil. Si elles n'existent pas, ils hésitent en général à formuler une obligation. Vermeersch s'en tient à un conseil et conclut : *Quare æquum censemus ut possessor bonæ fidei domino qui re sua privatur, pretium reddat quod sine damno proprio reddere potest, quasi involuntarie negotium domini utiliter gesserit, sed strictam justitiæ obligationem ita agendi e naturæ lege colligi posse non arbitramur. Principia, t. II, n. 651, p. 611-612.*

Transmission faite à titre gratuit. — Quand l'objet, possédé de bonne foi, a été transmis à un tiers par une donation ou à titre gratuit, le premier possesseur, du fait qu'il n'est pas devenu plus riche par l'objet d'autrui ne contracte aucune obligation. Par ailleurs, il importe peu au propriétaire, aux mains de qui demeure son bien, sur lequel il a le droit de porter ses légitimes revendications. A fortiori, ceux qui dans la transmission n'ont été que des possesseurs intermédiaires, ne sont tenus à rien, ni à l'égard du propriétaire, ni entre eux, car l'objet discuté n'a pas été gardé.

Le dernier possesseur, en revanche, doit remettre l'objet, s'il l'a encore, ou l'équivalent, s'il l'a consommé, au légitime ayant droit, car il a ainsi épargné ses biens et en est devenu plus riche. Autrement il ne saurait être question pour lui de rendre quoi que ce soit.

Transmission faite à titre onéreux et gratuit. — Si les circonstances permettent l'éviction, le dernier possesseur est obligé de remettre l'objet à la disposition du propriétaire, mais il lui reste un recours contre celui qui lui a vendu l'objet dont il a été dépossédé. S'il n'y a pas lieu d'évincer le dernier détenteur, au premier seul il incombe de verser la somme touchée au moment de la vente, étant donné qu'il avait reçu gratuitement et qu'ainsi par l'acte de cession il est devenu plus riche.

Le donateur qui a fait une largesse avec des biens d'autrui épargnant de la sorte sa fortune personnelle, ainsi que celui qui a consommé de bonne foi une chose qu'il avait reçue gratuitement sont tenus de rendre d'après la valeur du bien conservé si celui-ci a moins de prix que ce qui a été livré ou utilisé, parce que seul ce par quoi il y a eu enrichissement est soumis à restitution, ou d'après la valeur de ce qui a été donné ou consommé, si celle-ci est moindre que celle des biens personnels épargnés; la réparation ne va pas au delà du dommage, causé réellement à autrui.

β) *Quels sont les droits du détenteur sur les fruits.* — Dès que le possesseur de bonne foi a connaissance du propriétaire, il doit rendre l'objet et les fruits civils et

naturels pendants ou existants et les mixtes; mais pour ces derniers uniquement la partie qui revient à la nature du bien. Quant aux autres fruits qui, durant la détention loyale, ont été consommés, donnés ou perdus, ils ne donnent lieu à aucune restitution, sauf s'il en est résulté une épargne de bien personnel et conséquemment une augmentation du patrimoine familial. Cet enrichissement partiel est considéré comme l'équivalent du bien d'autrui et, en justice, doit être rendu, à moins qu'il ne soit déjà légitimement prescrit.

Les fruits industriels demeurent acquis au possesseur, déduction faite de l'indemnité à verser au propriétaire pour l'utilisation de son bien, qui a servi pour ainsi dire d'instrument. L'appréciation en revient au jugement des hommes prudents : il leur incombe de déterminer dans les fruits ce qui est le produit de la nature intrinsèque du bien et ce qui est le résultat de l'intelligence et de l'activité personnelles.

Le possesseur de bonne foi évincé a le devoir de restituer tous les fruits consommés après que le litige a été soulevé, car dès cet instant son action est semblable à celle d'un possesseur de mauvaise foi.

D'après le droit civil français (art. 549), durant tout le temps qu'il est en état juridique d'honnêteté, le possesseur est autorisé à faire siens tous les fruits perçus. Ceux qui sont encore pendants sont censés constituer partie intégrante avec le fonds et avec celui-ci sont à laisser au propriétaire. Les fruits civils se comptent jour pour jour. Ces dispositions sont valables pour le for de la conscience. Il en est de même de celles qui leur sont analogues et ont été adoptées par de nombreuses législations, avec des variantes d'interprétation sur le moment où les fruits sont acquis ou sur d'autres points, en particulier pour la déduction des dépenses engagées. Voir en particulier les codes d'Allemagne, n. 955 et 2020; d'Argentine, n. 2457; d'Autriche, n. 330; de Bolivie, n. 293-294; du Canada, n. 411; du Chili, n. 907; de Colombie, n. 964; du Guatemala, n. 519; d'Espagne, n. 451; d'Italie, n. 703; du Mexique, n. 834; de Hollande, n. 604; de Nicaragua, n. 907; de Panama, n. 437; du Pérou, n. 470; de Suisse, n. 938; d'Uruguay, n. 649; du Venezuela, n. 686; etc. En Angleterre et aux États-Unis, il n'y a aucune disposition législative sur ce point.

γ) *Quels sont les droits du détenteur relativement aux dépenses engagées?* — Le possesseur de bonne foi n'a pas à réclamer au propriétaire le paiement des dépenses d'entretien, car celles-ci sont censées compensées par les avantages perçus. Mais il a le droit d'exiger une indemnité pour les dépenses qu'il a engagées et se rapportant à tous les fruits encore pendants. D'après l'article 1381 du Code civil, le propriétaire restitue au possesseur les frais nécessaires qu'il a eus pour les réparations, car s'il ne les avait pas faites, le bien aurait péri et il ne serait pas juste qu'il y ait enrichissement au détriment du détenteur.

Quant aux dépenses utiles, le propriétaire, d'après l'article 555, est libre de les solder ou de payer l'augmentation de la valeur de son bien afin de ne pas s'enrichir injustement. Le Code civil ne dit rien sur les droits qu'a le possesseur d'exiger du propriétaire le dédommagement des dépenses somptuaires. Conformément au droit naturel, le détenteur peut enlever, semble-t-il, ce qui a fait l'objet de ces dépenses, si cela ne nuit pas au bien lui-même. Mais si cet enlèvement n'est pas possible il est nécessaire de savoir si les dépenses somptuaires ont réellement une valeur pour le propriétaire. Si elles en ont une, celui-ci doit une compensation, mesurée d'après l'avantage qu'il en tirera éventuellement. Cette obligation n'existerait pas dans le cas contraire.

δ) *Application des axiomes au possesseur de mauvaise foi.* — Le possesseur de mauvaise foi est celui qui

a un bien, sachant qu'il est à autrui et non pas à lui. Ici entre en jeu une double raison de restitution : la détention d'un bien étranger et la damnification formelle. Nous dirons : les obligations et les droits du possesseur de mauvaise foi.

a. *Obligations.* — Elles sont relatives aux biens et aux fruits.

Relativement aux biens. — Si l'objet existe encore, le possesseur de mauvaise foi doit le restituer en vertu du principe *Res clamat domino* et cela avec toute son augmentation, intrinsèque et extrinsèque, parce que, lorsqu'une chose croît, c'est pour son propriétaire et non pour le possesseur de mauvaise foi. C'est pourquoi, si le bien d'autrui conservé de mauvaise foi a augmenté de valeur intrinsèque ou extrinsèque, il est à rendre tel quel, même si cette croissance n'eût pas pu être obtenue, ce bien étant resté entre les mains du maître légitime. Si la valeur intrinsèque a déchu, il faut rendre le bien et de plus verser une compensation, au cas où la décroissance constatée est supérieure à celle qui se serait produite si l'ayant-droit avait conservé la jouissance de son bien.

Cette réparation de surcroît, qui est en rapport avec le degré de culpabilité effective du détenteur, ne saurait être exigée si la dépréciation n'est pas réelle, comme c'est le cas, lorsque la valeur vénale seule change tandis que la valeur intrinsèque demeure telle quelle, à moins qu'il ne soit avéré que le propriétaire aurait vendu son bien au moment où il valait le plus. Il est abusif, semble-t-il, de demander que la restitution soit faite d'après le prix de vente le plus élevé atteint par l'objet, car, en vertu de l'axiome *res fructificat domino*, la valeur extrinsèque croît ou décroît pour le propriétaire.

Si la chose a été consommée, le possesseur de mauvaise foi est tenu d'en restituer l'équivalent, sinon, il s'enrichirait d'un bien d'autrui et porterait un vrai dommage au propriétaire, car la restitution en justice commutative se fait à égalité. Autrement dit, il lui est imposé de compenser aussi le gain que le propriétaire n'a pas réalisé et de l'indemniser des pertes diverses subies.

Si l'objet n'est plus entre les mains du possesseur, celui-ci doit payer le prix fort dans la restitution si, pour parer à certaines nécessités de famille ou de sympathie, le propriétaire s'est trouvé dans le besoin de vendre un autre de ses biens, analogue à celui qui était injustement détenu au moment où ce dernier avait sa valeur vénale la plus élevée. Il en serait de même s'il y avait eu consommation par le délinquant, lorsque celui-ci a jugé en tirer le plus grand profit. S. Alphonse, l. III, n. 621.

Par ailleurs, le possesseur n'a pas à restituer l'équivalent au prix fort, s'il a consommé ce qu'il gardait injustement ou si le propriétaire l'eût utilisé ou perdu quand il n'avait qu'une valeur minime. Voir Prüner, *Théologie morale*, t. II, p. 424; Wouters, *Manuale*, t. I, n. 990. S'il y a des doutes sur le temps de consommation et donc sur la valeur que l'objet avait à ce moment-là, le débat se tranche, d'une manière générale, en faveur du propriétaire innocent. Ces données théoriques, qui laissent subsister des obscurités, sont parfois difficilement applicables. Aussi importe-t-il de faire appel en bien des circonstances à la composition.

Si le bien a péri fortuitement chez le possesseur, celui-ci peut en être considéré comme la cause injuste : il doit en rendre l'équivalent. Dans cette hypothèse, il est supposé, en effet, que le bien n'aurait pas péri s'il était resté entre les mains de son propriétaire. Des précisions sont cependant nécessaires.

Si, par suite d'un vice intrinsèque telle que la vétusté ou par un accident commun, la chose aurait péri en même temps chez le détenteur et chez le proprié-

taire, le détenteur ne serait tenu à aucune restitution, car il n'est pas cause efficace coupable du dam. Mais si la cause de destruction n'existe pas simultanément chez le propriétaire et le détenteur, celui-ci contracte des devoirs de justice. Le bien mal acquis, par exemple, périt chez le détenteur injuste; mais s'il fût demeuré chez le propriétaire, il eût péri antérieurement, dans un incendie si l'on veut. Le détenteur injuste doit néanmoins en restituer la valeur, car il est la cause coupable du dommage subi par autrui : s'il avait rendu, comme il le devait, ce qu'il gardait injustement aussitôt après l'incendie survenu chez le propriétaire, celui-ci aurait pu jouir de son bien et ne l'aurait pas perdu. L'obligation de restituer n'est pas éteinte non plus si l'objet supposé restitué eût été anéanti dans la suite chez le propriétaire, sauf si cet accident avait pu être prévu avec certitude.

Ces distinctions théoriques d'antériorité ou de postériorité ne semblent pas avoir d'importance pour tous les moralistes (Wouters, t. I, n. 989), car elles sont souvent difficiles à appliquer dans la pratique. La diversité des événements qui causent la perte : incendie, tremblement de terre, guerre, etc., retiennent d'ailleurs l'attention de certains auteurs. Pour eux, le possesseur de mauvaise foi, en conservant d'une manière injuste un bien d'autrui, l'a exposé pratiquement au péril et doit être considéré comme l'agent concret de la destruction. S. Alphonse, l. III, n. 620; *Homo apost.*, tr. x, n. 79. Ce raisonnement est encore fragile, car la restitution ne saurait exister que s'il y a causalité efficace. L'accord n'existe donc pas entre les théologiens. En tous cas, si l'on s'en tient strictement au droit naturel il ne semble pas qu'il y ait lieu de restituer, car, selon l'axiome, *res perit domino*, à moins que la ruine ne puisse être imputée à une cause coupable.

Le droit positif a parfois des solutions différentes. Le Code civil français statue, en effet, à l'article 1302 : « De quelque manière que la chose volée ait péri ou ait été perdue, sa perte ne dispense pas celui qui l'a soustraite, de la restitution du prix. » Mais remarquons-le, cette disposition pénale n'est obligatoire qu'après la sentence judiciaire. En bien des circonstances il sera préférable de recourir à une entente entre les intéressés. Ce sera souvent le seul moyen qui permette de faire avec équité la restitution des fruits et de déterminer le montant des dépenses à compenser.

Relativement aux fruits. — Le possesseur de mauvaise foi doit rendre les fruits naturels qu'il a recueillis ou leur équivalent s'ils sont consommés, sinon le bien d'autrui l'enrichirait; or, *res fructificat domino*. Mais, comme en réalité les biens consommables ne produisent pas de fruits, leur restitution est faisable sous forme d'intérêt de l'argent épargné et que le propriétaire aurait de fait perçu. Par ailleurs, le loyer d'un immeuble ou autre objet est à payer au propriétaire par le possesseur de mauvaise foi, même si celui-ci n'a pas loué. Voir en des sens divers : Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 652; Lugo, disp. XVII, n. 58 sq.; d'Annibale, *Summula theologiae moralis*, t. II, p. 241; Piscetta-Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, t. II, p. 411.

Pour ce qui est des fruits industriels, on n'est pas astreint à les restituer, car ils ne sont pas considérés comme les produits du bien d'autrui : ils supposent l'activité personnelle. Ainsi, par exemple, celui qui expose tout l'argent qu'il a acquis malhonnêtement dans un jeu ou dans une affaire et qui en tire bénéfice n'est pas obligé de rendre ce gain.

Quant aux fruits mixtes, le possesseur de mauvaise foi ne restitue obligatoirement que ceux qui reviennent à la nature.

Si, par ailleurs, le possesseur avait été négligent, il devrait indemniser le propriétaire pour les fruits natu-

rels que celui-ci aurait probablement retirés de sa propriété, puisqu'il a été la cause efficace du dommage subi. S. Alphonse, l. III, n. 618.

Si un bien est passé entre les mains de plusieurs injustes détenteurs, la restitution des fruits se fait au prorata du temps pendant lequel il a été conservé, compte tenu des circonstances particulières. Aertnys-Damen, *Theologia moralis*, n. 758.

b. *Les droits du possesseur de mauvaise foi.* — Quand le possesseur déloyal restitue la chose et les fruits, il est bien entendu qu'il a le droit d'en soustraire le montant de toutes les dépenses nécessaires, car, s'il ne les avait pas faites, l'objet non entretenu aurait péri; quant aux dépenses utiles, le propriétaire est libre de les solder ou de permettre à celui qui a détenu sa propriété d'en retirer, sans la détériorer, ce qu'elles représentent.

Le détenteur garde aussi licitement ce qui correspond aux dépenses somptuaires, si l'ornementation est séparable du bien sans dommage pour le propriétaire. Si la séparation est préjudiciable pour l'ayant-droit, celui-ci en déduit le montant, car la propriété en a acquis une valeur vénale supérieure. Ne serait-il pas irrique que le propriétaire s'enrichit au détriment d'autrui? Cependant il serait parfois bien injuste de forcer le maître légitime à verser une indemnité pour une amélioration qu'il n'a aucunement désirée. Aussi dans la pratique la composition est-elle ordinairement l'unique moyen de solution équitable. S. Alphonse, *Homo apost.*, tr. x, n. 74. Il n'est pas inédit non plus que, pour le punir de son délit, une sentence judiciaire n'oblige le possesseur de mauvaise foi, à supporter la perte des dépenses somptuaires. Allègre, *Le Code civil commenté*, t. I, p. 374; t. II, p. 96, 200. En toute hypothèse d'ailleurs, on s'en remettra aux dispositions du droit régional. Celles-ci ne valent pour la conscience qu'après la sentence judiciaire.

c) *Application des axiomes au possesseur de foi douteuse.* — Le possesseur de foi douteuse est celui qui détient une chose sur la propriété de laquelle il a des doutes positifs. Si les doutes sont soulevés par des raisons légères, il n'est pas tenu de s'informer et il continue à posséder en toute tranquillité, car personne n'est obligé d'ouvrir une information contre soi-même. Si les doutes reposent sur des motifs graves et probables, il est de son devoir d'examiner la situation et de faire une enquête. Celle-ci doit être diligente, humaine, morale et ordinaire. Les efforts à fournir et les dépenses à engager pour la faire doivent être en rapport avec la valeur de l'objet sur lequel portent les hésitations. Ces frais parfois élevés sont à couvrir par le propriétaire, lorsqu'il est trouvé, ou à compenser par une partie de l'objet. Si une tierce personne avait été la cause injuste du doute, elle devrait supporter tous les débours à condition qu'elle ait prévu au moins d'une manière confuse cette conséquence de son acte.

A moins qu'il n'y ait aucun espoir de succès ou que les frais à engager soient trop élevés eu égard à la petite valeur de l'objet détenu, si le possesseur omet de faire la lumière, il s'expose au péril de détenir injustement. Si, par négligence coupable, il n'essaye pas de mettre fin à ses soupçons, ou s'il tarde trop à agir, il est à assimiler à celui qui est de mauvaise foi. Pendant la durée de l'enquête il ne doit ni aliéner, ni détruire le bien qu'il détient, car il serait vain de rechercher le propriétaire légitime, si on ne lui conservait pas sa propriété.

Si, après une sérieuse enquête, il est moralement manifeste que la chose n'est pas à lui, le possesseur actuel doit la restituer. Cependant deux cas sont à distinguer : selon que le doute est né après une possession qui a commencé de bonne foi, ou que le doute a précédé cette possession.

a. *Si le doute est né alors que la possession avait commencé de bonne foi.* — En vertu de l'axiome *In pari delicto vel causa potior est conditio possidentis*. *Regula 65, De regulis juris, in VI^o*, la présomption joue en faveur de celui qui, de bonne foi, jouit de la possession tranquille. En effet, l'homme est avide de son bien et ne permet pas facilement à autrui de s'en emparer. D'autre part, s'il est probe, il n'occupe rien sans un titre légitime. Le possesseur de bonne foi après enquête garde donc licitement ce qu'il détient et en dispose librement. S. Alphonse, l. I, n. 35 et 36; l. III, n. 711. Après une enquête bien faite, écrit le P. Vermeersch, *si nullius jus certum apparuerit, manente dubio, quamvis plerique severius de eo dicant cujus possessio male inita fuerit, nihil restituere debet. Ac versatur in ea bona fide theologica quæ rem, accommodatæ ad leges positivas, usucapi sinit. Principia*, t. II, n. 654.

Si, au moment où il se trouve dans ces hésitations, le propriétaire apparaît, il est tenu de lui rendre le bien encore existant et non prescrit; si celui-ci est déjà consommé ou aliéné, il est seulement obligé de faire la restitution de ce par quoi il en est devenu plus riche. Si, par ailleurs, il vend le bien détenu il lui incombe de prévenir son acheteur du péril d'éviction.

Enfin, s'il se trouve en face d'un homme dans la même situation intellectuelle que lui, il est légitime pour lui de s'opposer à la dépossession. L'opposant qui lui enlèverait de sa propre autorité l'objet discuté commettrait un dommage injuste et devrait restituer, car, aussi longtemps que les droits des partis sont confus, il y a présomption de droit en faveur du possesseur. § *Retinendæ possessionis* 4, *Instit.*, *De interdictis* : *Commodum autem possidendi in eo est, quod etiamsi ejus res non sit, qui possidet, si modo actor non potuerit suam esse probare, remanet in suo loco possessio, propter quam causam, cum obscura sunt utriusque jura, contra petilem judicari solet*. Il importe donc dans ce cas, avant de passer à l'action, d'attendre la décision du tribunal.

b. *Si le doute a précédé la possession*, le détenteur est avec raison, considéré, d'une manière générale, comme étant de mauvaise foi, car aucun titre ne légitime sa possession. Plusieurs cas sont à distinguer :

S'il y a eu prise d'un bien abandonné ou inoccupé, le nouveau possesseur, étant donné son doute, ne le retient que conditionnellement : il devra rendre le tout si, après enquête, il trouve le propriétaire.

Si celui qui a des soupçons sur la propriété d'un bien le reçoit en don ou l'achète d'une personne qu'il sait de bonne foi, il se repose licitement sur le droit de cette dernière et il est considéré comme s'il avait commencé à posséder de bonne foi, mais, si le détenteur dont il a reçu ou auquel il a acheté est suspect, il lui est permis d'en retenir une partie au prorata du doute et de restituer l'autre au propriétaire probable, s'il est connu. S'il y a plusieurs ayants-droit probables, le bien est à partager entre eux; le possesseur actuel retenant légitimement sa part. S. Alphonse, l. III, n. 625. Remarquons-le cependant, pour bien des théologiens, cette restitution par partie ne semble pas strictement requise. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 655.

Mais, si le ou les propriétaires sont inconnus, parce qu'aucune raison sérieuse ne milite avec probabilité en leur faveur, il est licite au détenteur présent de garder tout le bien. Malgré que le droit naturel ne l'exige pas, certains moralistes pensent que dans ce dernier cas une part revient aux pauvres ou aux œuvres pies. *Ibid.*, n. 654; Wouters, n. 992, p. 645. Après la publication du Code canonique, il semble bien qu'il ne faille pas urger sur ce point les prescriptions ecclésiastiques, si elles existent.

2° *Les coopérateurs d'une action damnificatrice.* — Ils sont ordinairement distingués en neuf classes. Les

vers suivants rappellent cette antique classification :

Quilibet in solidum reddat prius iniuriato.
Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus.
Participans, mutus, non obstant, non manifestans.

Les six premiers sont dits des coopérateurs positifs, en ce sens qu'ils poussent moralement à porter dommage. Les trois derniers sont dénommés négatifs, parce qu'ils n'empêchent pas, comme ils le pourraient et le devraient, le tort d'être causé. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXII, a. 1. Tous non seulement contractent le *reatum peccati*, mais sont tenus à la restitution *in solidum*, ainsi que l'affirme Innocent XI, le 2 mars 1679, en condamnant la 39^e proposition laxiste : *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati*. Denzinger-Bannwart, n. 1189.

Suivant les principes généraux exposés précédemment (voir conditions de la restitution), l'obligation qui incombe aux coopérateurs peut être formulée ainsi. Doit restituer quiconque dans sa participation est directement (coopération positive) ou indirectement (coopération négative) cause efficace, injuste et coupable d'un dommage. Nous distinguerons donc les coopérateurs positifs et les coopérateurs négatifs.

1. *Les coopérateurs positifs.* — Ce sont : le mandant (*jussio*), le conseiller (*consilium*), le consentant (*consensus*), le flatteur (*palpo*), le recéleur (*recursus*) et le participant (*participans*).

a) *Le mandant* est celui qui met et détermine autrui à porter, en son nom et à son profit, un dommage à une tierce personne en employant, pour parvenir à ses fins, des ordres, des prières ou autres moyens. Il est considéré comme la cause efficace de l'acte posé. Il n'est nullement requis qu'il exerce une autorité sur son agent d'exécution. Pour qu'il soit obligé de réparer le dommage, trois conditions sont à remplir : que l'ordre ait été efficace, qu'il n'ait pas été révoqué et que le dommage qui en est la conséquence ait été prévu au moins confusément :

a. *L'ordre est efficace* explicitement ou implicitement.

Explicitement, si le mandant manifeste par des paroles, des gestes ou d'autres signes, sa volonté, qu'un dommage soit porté à telle ou telle personne. L'efficacité du supérieur est indiscutable et, puisque *ille qui jubet est principaliter movens*, il est de son devoir de réparer.

Implicitement, s'il n'exprime rien lorsqu'il apprend que des hommes, pour répondre à ses désirs, vont porter un tort à quelqu'un et qu'il ne fait rien, alors qu'il y est tenu, pour empêcher l'exécution de ce mauvais projet. Son silence est à juste titre considéré comme un ordre tacite. (Voir aussi les coopérateurs négatifs.)

Quiconque dès lors ratifie seulement après coup un dommage sur l'exécution duquel il n'a eu aucune influence n'est obligé par aucun devoir de justice. Parfois il en est de même quand l'ordre efficace explicite ou implicite est révoqué.

b. *La révocation* est la rétractation orale ou écrite d'un mandat donné. Pour déterminer le devoir de la restitution, il est indispensable de savoir si le mandataire a eu connaissance du changement de volonté avant ou après l'exécution.

Dans le premier cas, le mandant est dégagé de l'obligation de restituer. Si, malgré le contre-ordre reçu, le mandataire commet le dommage, il en est la cause efficace : c'est à lui qu'il incombe de réparer.

Si le mandataire ne croyait pas que la révocation fût sérieuse ou si, tout en l'estimant telle, il ne s'en souvenait pas d'une façon invincible et accomplissait l'action injuste primitivement projetée, le mandant ne serait pas obligé de réparer en tant que tel, mais pourrait l'être à titre de conseiller, si son ordre a

déterminé, chez son inférieur, des réactions et des sentiments, qui ont mis sa volonté à l'action peccaminieuse (voir plus loin le cas du conseiller).

Dans le second cas (le mandataire n'a eu connaissance de la révocation qu'après l'exécution), le mandant demeure responsable puisqu'il a été l'auteur efficace de l'acte posé, il ne saurait dès lors échapper aux charges que lui impose la justice. Cf. S. Alphonse, I. III, n. 558.

c. *Que le dommage ait été prévu.* — Si le mandant a prévu d'une façon au moins confuse le préjudice qu'il a commandé, il doit le réparer, ainsi que le dommage qui lui est uni par un lien moralement nécessaire et qui se présente comme la conséquence probable de son acte. S'il ordonne de brûler une maison, il est à même de prévoir, par suite des circonstances de lieu et de vent, que l'incendie s'étendra aussi aux maisons voisines.

Il n'est pas obligé de parer à ce qu'il n'a nullement entrevu et qui a été produit par la seule malice de son subordonné. Dans cette hypothèse, celui-ci devrait compenser le tort commis, vu qu'il a dépassé l'ordre donné. Si, par exemple, celui qui a reçu mission d'incendier une maison en tue aussi le propriétaire, il en supporte seul la responsabilité.

Si le mandant, dans ses prescriptions, a influencé son commissionnaire par la fraude, la violence, ou la crainte, il lui incombe, au moins dans la mesure où il a pu les prévoir, de réparer tous les ennuis communs et ordinaires subis par son inférieur en punition de son action délictueuse; de payer entre autres l'amende imposée aux incendiaires, s'il y a eu crime d'incendie, de solder les frais de médicaments, si des blessures ont été reçues au moment de l'exécution, etc.

Mais s'il n'a pas fait pression, il n'est pas tenu à compenser les préjudices que l'agent d'exécution risque d'encourir, surtout si celui-ci agit par intérêt et est ainsi censé avoir endossé personnellement la responsabilité de ses actes. Quant aux dommages fortuits et qui sont moralement évitables, le supérieur n'a pas le devoir de les réparer : tels sont les frais conséquents à un accident d'auto survenu lorsque le forfait s'accomplissait.

b) *Le conseiller.* — a. — Au sens général, le conseiller est non seulement celui qui essaie de persuader autrui de poser une action, en l'instruisant ou en l'excitant, mais aussi celui qui indique le moyen de l'accomplir. Le conseil est doctrinal ou impulsif.

Il est doctrinal, quand le conseiller se prononce simplement sur la bonté ou la malice, la justice ou l'injustice, la licéité ou l'illicéité d'un acte; il est impulsif lorsqu'il excite autrui à faire une action dommageable. Le premier comme le second est simple ou habillé. Le conseil doctrinal est simple s'il est seulement exprimé dans un jugement. Il est habillé s'il est motivé par des raisons, des sentiments, des sophismes, etc. Le conseil impulsif est simple, s'il consiste en une exhortation. Il est habillé s'il propose en plus des moyens pratiques d'exécution.

b. — L'obligation de restituer incombe parfois au conseiller, ainsi qu'en fait foi la condamnation d'Innocent XI citée plus haut. Pour qu'elle existe, il est requis que le conseil ait été véritablement cause efficace du dommage, qu'il ait été donné sciemment (voir plus haut conditions générales de la restitution).

Pour déterminer l'obligation de la restitution il importe de distinguer : le conseil doctrinal, le conseil impulsif et certains cas particuliers.

Le conseil doctrinal. — Différentes hypothèses sont à envisager selon que le conseiller est dans l'exercice de sa charge ou non.

Celui qui accepte un office reconnaît pratiquement par là qu'il est capable de le remplir et on a le droit d'attendre de lui qu'il ait une science proportionnée à sa fonction. S'il n'est pas compétent, il viole sa pro-

messe implicite en même temps que le droit des tiers. Dès lors quiconque (curé, confesseur, avocat, médecin, notaire) agit « ex officio », dans l'exercice de sa charge, a le devoir de réparer le tort qui a été la conséquence d'un conseil donné par suite de son ignorance coupable, ou par suite de sa négligence. Cette réparation se fait à celui qui a demandé le conseil et à celui qui a supporté le dommage. S. Alphonse, l. III, n. 564. Si la négligence seule a été à l'origine du conseil, celui qui l'a donné n'aura à réparer que si, ce faisant, il est théologiquement coupable. Il ne le serait pas s'il n'y avait de sa part qu'une faute juridique. Les Décrétales l'affirment explicitement : *Si culpa tua datum est damnum, vel injuria irrogata... aut hæc imperitia tua sive negligentia evenerunt, jure super his satisfacere te oportet, nec ignorantia te excusat, si scire debuisti ex facto tuo injuriam verisimiliter posse contingere, vel jacturam*. Décrétales, l. V, tit. xxxvi, *De injuriis et damno dato*, cap. 9.

S'il n'est pas dans l'exercice de sa charge, et s'il est consulté à titre d'ami. — À l'égard de celui qui est venu à lui par imprudence et qui, par suite du conseil reçu, supporte des dommages, il n'est tenu à aucune réparation, à moins qu'il n'ait agi par ruse pour circonvenir celui qui se confiait à lui ou pour faire croire qu'il était compétent. La règle du droit décrétoal est formelle : *Nullus ex consilio, dummodo fraudulenter non fuerit, obligatur*. Reg. 62, *De regulis juris*, in VI°. Mais il doit compenser les torts subis par de tierces personnes, vu qu'ils lui sont imputables, en ayant été la cause efficace.

Le conseil impulsif. — Le conseiller a le devoir de réparer les préjudices qu'il a causés à autrui par son conseil impulsif, vu qu'il en est originairement responsable. S. Alphonse, l. III, n. 558. Au conseil doctrinal et impulsif se rattachent certaines questions pratiques qu'il est utile d'aborder au moins brièvement.

Cas particuliers. — Pour empêcher un tort, le conseiller peut-il en suggérer d'autres? Une réponse pertinente exige de distinguer si le dommage porte sur le même individu ou sur des personnes différentes. Dans le premier cas, s'il est moindre que celui qui était projeté, du fait que le conseiller se montre favorable aux intérêts de celui qui va être lésé, il n'y a pour lui aucune obligation. S'il est égal, il semble qu'il en est de même, puisque le mal qui était en vue n'est pas dépassé. Mais la justice serait violée s'il était plus grand. Il faudrait alors compenser tout ce qui est en plus du dommage primitivement décidé. S. Alphonse, l. III, n. 565.

Dans le second cas (le conseiller détourne le dommage sur des tiers), les théologiens enseignent d'une manière commune que l'obligation de justice existe, parce que le conseiller est ici, à coup sûr, l'auteur efficace du dommage. S. Alphonse, l. III, n. 565, n. 577. Il en serait cependant libéré si, pour éviter un préjudice très grave contre une personne déterminée, il parvenait, par ses raisons, à ce qu'un tort infime soit causé à une autre, nullement poursuivie par le malfaiteur. La vertu de charité n'impose-t-elle pas à celle qui est alors lésée d'accepter ce léger inconvénient pour que son semblable ne soit pas affecté très gravement? En pareilles circonstances une sage prudence doit guider le conseiller.

c. Cessation de l'obligation. — Celui qui, sans faute, a donné un conseil mauvais est tenu de le rétracter lorsqu'il apprend la vérité. Malgré cela, il importe d'examiner les cas où il aurait cependant à réparer le dommage porté.

Celui qui a exprimé un conseil (doctrinal ou impulsif) damnificateur simple, n'a pas à restituer, s'il le révoque avant que soit commis le dommage. Dans cette hypothèse, en effet, celui-ci provient de l'initiative

personnelle de l'agent d'exécution. S. Alphonse, l. III, n. 559. Mais, si le conseil nocif a été motivé, si par exemple l'on a fait ressortir les avantages, la facilité de l'action dommageable, le conseiller demeure responsable de ladite action, même s'il révoque son conseil avant l'exécution; il en demeure en effet la cause efficace : il lui incombe donc de réparer. De fait, l'agent d'exécution est alors mû dans son action par les motifs de facilité, de sécurité ou autres qui ont été proposés, à moins qu'à la rétractation n'aient été ajoutés d'autres arguments au moins aussi forts que ceux qui furent fournis au moment du premier conseil.

Saint Alphonse, l. III, n. 559, fait remarquer que le conseiller qui n'arrive pas à fournir à l'exécuteur des raisons capables d'empêcher l'action damnificatrice est toujours obligé en charité, et même en justice si le conseil fut motivé, d'avertir celui qui va être lésé afin que ce dernier prenne ses dispositions pour éviter le mal qui le menace.

Ce qui précède permet de saisir la différence entre le mandataire et celui qui a reçu un conseil. Tandis que le premier agit au nom du mandant, le second exécute l'action en son nom propre et non pas en celui du conseiller parce qu'il a fait siens les motifs reçus d'autrui.

c) Le consentant. — Sous cette dénomination on entend celui qui produit efficacement un tort par son consentement, alors que, sans celui-ci, les autres agents d'exécution n'auraient ni pu, ni voulu agir contre la justice. Il y a différentes façons de consentir d'une manière efficace : ce sera une attitude extérieure approbatrice de la part d'un supérieur, une sentence judiciaire, à n'importe quelle instance, ou surtout un vote (électif, approbatif, délibératif ou exécutif). Ce dernier consentement sera spécialement étudié.

Le vote est consultatif s'il est donné sous forme de conseil; les situations morales qui en découlent trouvent leur solution dans l'application des principes donnés à propos du conseiller.

Il est délibératif, s'il s'exprime sous forme de décret. D'une manière générale, d'après l'opinion commune des théologiens, celui qui pose un acte de ce genre est à assimiler au mandant, car l'agent d'exécution agit au nom de celui qui a porté la sentence. Si le suffrage se fait à la majorité des voix, trois cas sont à distinguer, selon que le vote est secret, public ou négatif :

Si le vote est secret. — Du fait que les votants concourent *per modum unius* à la même fin et que moralement ils ne forment qu'une seule personne, ils sont tous solidairement tenus au prorata à la restitution du dommage qu'ils portent éventuellement, vu qu'en l'occurrence ceux qui sont causes efficaces ne peuvent être discernés de ceux qui ne le sont pas. S. Alphonse, l. III, n. 566. Au cas où certains se déroberaient à leur devoir de justice les autres seraient obligés de tout réparer. Lugo, disput. XIX, n. 85.

Si le vote est public. — S'il a lieu d'une manière simultanée, la restitution se règle d'après les principes précédents; mais il n'en est pas de même, si les suffrages sont exprimés successivement. S'il s'exprime après une convention préliminaire, il est indubitable que tous sont obligés de réparer : les premiers qui ont émis leurs suffrages comme ceux qui ont apporté des voix supplémentaires à la majorité requise. *Antequam suffragium vere a singulis feratur, talis conspiratio potius rationem consilii habet; quare qui solum in conventu fractionis consenserit, in comitiis ipsis vero inter efficaciter suffragantes non est, is non eodem ordine sed plerumque post hos ad restitutionem tenetur*. Lehmkuhl, t. I, n. 1201.

S'il n'y a pas eu d'accord, il y a plus de difficultés à se prononcer sur la valeur morale de l'acte et donc sur l'obligation de justice qui en découle. Il semble

certain que ceux qui donnent leur voix les premiers, avant que ne soit atteint le minimum requis pour la majorité suffisante, doivent réparer, car ils sont causes efficaces, même s'ils prévoient que les autres consentiront au même vote. Quant à ceux qui donnent leur voix, alors que la majorité est déjà acquise, ils y sont probablement tenus aussi, car leur sentiment forme un tout avec celui des premiers électeurs, étant entendu que ceux-ci ont tout loisir de rétracter leur vote, jusqu'au moment où le dernier est émis. Ils sont donc tous des causes efficaces. Vermeersch, t. II, n. 664; Carrière, *Prælectiones theologicae majores de iustitia et jure*, I. III, n. 1188; Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis*, 9^e ed., t. III, n. 528.

Cependant si les premiers votants n'avaient pas le droit de se rétracter après coup, l'action dommageable serait moralement posée au moment où est atteinte la majorité nécessaire. C'est pourquoi les voix qui s'y ajouteraient n'auraient plus d'efficacité et ceux qui les ont données ne sauraient être obligés de réparer quoi que ce soit.

Si le vote est négatif. — Le consentement pourrait exister également dans une attitude négative : tel le refus de voter pour que de cette façon l'action damnificatrice soit posée. A cause du consentement indirect donné par l'abstention et du concours ainsi assuré à une action injuste, il y aurait lieu d'imposer le devoir du dédommagement.

Des différentes attitudes qui viennent d'être étudiées, il ressort que l'obligation théorique de restituer existe souvent dans l'hypothèse que nous étudions; mais pratiquement elle ne se vérifie qu'assez rarement, parce qu'elle est difficile à préciser. Elle peut d'ailleurs cesser s'il y a une révocation plausible.

d) Le flatteur. — Il faut entendre par là tous ceux qui, par la flatterie, les louanges intéressées, les blâmes, les reproches et les excitations diverses, essaient d'exploiter la faiblesse ou la timidité de certaines personnes pour les amener à nuire à autrui par des actes injustes ou à les empêcher d'acquiescer leurs devoirs de justice.

Si le flatteur est véritablement cause efficace de la damnification et s'il a prévu, au moins d'une manière confuse, les conséquences de son action, il pèche contre la justice et en conséquence est obligé à la restitution au même titre que ceux qui ont donné des conseils impulsifs motivés. Seule une révocation en règle ferait cesser l'obligation. Cf. S. Alphonse, I. III, n. 567.

e) Le receleur. est celui qui offre un refuge à un malfaiteur et le protège, qui conserve les instruments du larcin, achète le fruit du vol et le garde, ou qui assure les commodités pour que l'œuvre injuste puisse être accomplie. Par ces différentes façons, le receleur influe efficacement sur le dommage qui va être causé ou empêche que le tort injuste ne soit compensé.

Mais ne sont pas à considérer comme receleurs ceux qui reçoivent les délinquants à titre professionnel, d'amis, de charitable hospitalité, ou sous l'influence d'une crainte grave, car ils sont censés alors ne pas agir efficacement dans la production du dommage. S. Alphonse, I. III, n. 568. Il en serait de même de ceux qui, après que le larcin a été commis, sans leur influence, ont permis au voleur de s'enfuir, pourvu que celui-ci ne soit pas de cette façon incité à commettre impunément d'autres torts.

L'avocat, par exemple, n'est tenu à restituer que dans les cas où, au civil, défendant le coupable, il s'oppose à ce que le juge l'oblige à réparer. Mais si, au criminel, il parvient par ses plaidoiries à éviter la condamnation de son client, il ne saurait être blâmé; il est loisible, en effet, à celui qui a péché de faire les efforts nécessaires pour échapper à toute punition temporelle. L'avocat fera cependant le nécessaire pour que le coupable ne trouve pas motif dans sa

libération d'aller à de nouveaux vols ou de conserver ce qu'il a dérobé.

f) Les participants. — Il faut distinguer ici ceux qui participent au partage du bien dérobé « in re » ou « in præda » et, d'autre part, ceux qui ont apporté leur collaboration dans l'action injuste « in crimine ».

a. Participants « in re ». — Si le participant réel est de mauvaise foi et sait que le bien qu'il reçoit est le fruit d'une action peccamineuse, il est de son devoir de le rendre *in re* s'il existe encore, ou sous une forme équivalente s'il est détruit, bien qu'il n'en soit pas devenu plus riche. S'il a reçu le butin de bonne foi, croyant qu'il provenait de son maître légitime, il est tenu, s'il l'a encore, de s'en défaire, ou de payer au propriétaire ce par quoi il en est devenu plus riche, s'il l'a consommé ou détruit pour son utilité personnelle. Le participant au butin est donc à mettre sur le même pied que le possesseur de bonne ou de mauvaise foi. (Voir plus haut pour de plus amples détails.)

b. Participants « in crimine ». — Ce sont ceux qui donnent leur concours au malfaiteur, l'accompagnent pour assurer sa défense, fournissent les instruments, transportent les échelles, façonnent les fausses clés, transportent le butin, etc. Ce sont aussi les notaires qui confectionnent les documents des usures ou les fausses pièces nécessaires pour tourner un testament et tous ceux qui, par une action injuste et intrinsèquement mauvaise, concourent, comme coopérateurs efficaces, à l'action damnificatrice.

La restitution qui incombe aux participants est à déterminer d'après le concours apporté. Celui-ci est immédiat ou médiate.

Coopération immédiate. — Si le dommage commis est la conséquence d'une action injuste intrinsèquement mauvaise et théologiquement coupable, la restitution est certaine et toujours obligatoire à moins de circonstances spéciales. Ici il y a violation d'un précepte négatif, dont la seule excuse est le droit de nécessité. Cette participation existe lorsqu'un individu apporte son appui, par exemple, dans un assassinat ou un crime homicide. S. Alphonse, I. III, n. 556.

La crainte d'un danger imminent rend-elle licite la coopération immédiate? Même si l'action de l'agent principal est mauvaise, la coopération est licite dans la mesure où en peut être enlevée la raison d'injustice. Cela arrive si le propriétaire consent certainement à subir le préjudice, ou si, compte tenu de toutes les circonstances et du bien public, il est obligé de prendre cette attitude. En vertu de ce principe général, il n'est pas permis de coopérer directement et immédiatement à un homicide, à un assassinat, même pour sauver sa propre vie, ni même à une injuste mutilation d'autrui, à moins que ce ne soit le seul moyen d'échapper soi-même à la mort; dans ce dernier cas l'action posée est licite, puisqu'elle n'a pas en vue une damnification, mais le salut personnel.

En vertu de l'axiome *melior est conditio possidentis*, il est illicite aussi de coopérer immédiatement à une action nuisible à la fortune d'autrui, sous prétexte de s'épargner, à soi-même, un dommage analogue. La coopération serait permise, cependant, si le propriétaire est présumé y consentir, si le participant à l'intention et est à même de réparer, si le préjudice doit être supporté par ceux qui exigent la collaboration, même si celle-ci n'est pas donnée, ou si le mal imminent qui menace le coopérateur est très grave et le mal à supporter par le propriétaire léger. En toutes ces hypothèses, avant de décider, il importe de consulter le sentiment des hommes prudents. S. Alphonse, I. III, n. 571.

Coopération médiate. — Si l'action posée par le complice est indifférente et ne devient mauvaise que par suite de l'aide qu'elle apporte à une intention vicieuse

d'autrui, comme le fait de porter les échelles, le butin, etc., il n'y a qu'une participation médiate.

Quand celle-ci est libre et consciente, elle est peccamineuse et donne lieu à la restitution. Quand elle est donnée par coaction, sous l'influence de la crainte grave de la mort, d'une mutilation ou d'un atroce tourment, elle est exempte de péché et par conséquent de réparation. Il en est ainsi chaque fois qu'il y a une menace d'un mal imminent, si celui-ci est plus grave ou au moins égal à celui qui va être porté. S. Alphonse, I. III, n. 556, 571. S'il est moindre, on ne saurait affirmer d'une façon absolue que la coopération soit illicite; chaque cas est à envisager en particulier, compte tenu des différentes circonstances dans lesquelles il se concrétise. C'est en somme l'application de la théorie du volontaire indirect, en vertu de laquelle il est permis de poser un acte indifférent qui a deux effets : l'un bon, l'autre mauvais, pourvu que celui-là soit seul en vue et qu'il y ait une raison suffisante et proportionnée pour permettre celui-ci. On peut donc dire qu'il n'est pas défendu de coopérer (matériellement s'entend, car la participation formelle est toujours illicite), d'une façon médiate à une action injuste lorsqu'il y a une excuse suffisante.

2. *Les coopérateurs négatifs.* — On désigne ainsi ceux qui, obligés d'empêcher un dommage, ne le font pas : ils sont distingués en trois catégories : *mutus, non obstants, non manifestans*.

a) Sous le vocable de *mutus* on entend celui qui, avant que l'action ne soit accomplie, pourrait et devrait s'y opposer en exprimant ses dissentiments par des cris, avertissements, signes contradictoires ou autres moyens.

b) On appelle *non obstants*, celui qui, au moment où l'action se fait, n'empêche pas le malfaiteur d'agir, alors qu'il en a la possibilité et le devoir.

c) On dénomme *non manifestans*, celui qui, une fois que le préjudice a été commis, omet de le dénoncer. S. Thomas, II^e-II^{ae}, q. LXII, a. 1; S. Alphonse, I. III, n. 573.

Principes généraux qui règlent ici la restitution. — Si les causes négatives sont tenues d'agir, en vertu de leur charge ou d'un contrat formel (les gardes forestiers, les gardes-chasse) ou tacitement impliqué dans une fonction qui leur a été confiée (les agents de police, les percepteurs d'impôts) et que, de manière coupable (S. Thomas, *loc. cit.*, a. 7), elles ne passent pas à l'action, alors qu'elles en ont la possibilité, elles sont obligées en stricte justice de réparer le tort. Ce ne serait pour elles qu'un acte de charité, si aucun engagement ne leur en faisait un devoir. Dans ce dernier cas, même si elles pèchent et si elles se sont dispensées d'agir par ruse, par malice, par haine ou par violence, il ne saurait être question pour elles de restituer. L'équité cependant peut leur imposer.

Pour être coupables, les causes négatives doivent non seulement avoir eu la possibilité d'agir, mais aussi ne pas avoir été empêchées par la menace d'un délit personnel grave ou au moins égal (telle serait la perte d'un bien de famille, de la renommée, de l'honneur et surtout de la vie).

Si plusieurs individus qui auraient dû agir ont omis de concert d'empêcher l'action dommageable ils sont solidairement tenus à la restitution. Étant données les circonstances il pourrait parfois en être également ainsi, même s'il n'y a pas eu d'accord antérieur. Lugo, disp. XIX, n. 108.

Pratique. — A l'occasion des causes négatives les théologiens étudient quelquefois un bon nombre de cas pratiques. Puisque ceux-ci se résolvent d'après les principes que nous avons dégagés en ce paragraphe et dans celui des conditions de la restitution, leur étude particulière n'apporterait pas d'éclaircissements nou-

veaux. Elle sera donc passée sous silence. Cf. S. Alphonse, I. III, n. 334, 573; I. IV, n. 237, 270; I. VI, n. 621.

III. CIRCONSTANCES DE LA RESTITUTION. — Elles sont exprimées dans ces deux vers mnémotechniques :

Quis, quid restitui, cui, quantum, quomodo, quando.
Quo ordine, quove loco, qua causa excuset iniquum.

En cet article, il importe d'étudier les principales (voir art. RÉPARATION, pour le complément).

1^o *Qui doit restituer?* — Quand il n'y a eu qu'un seul damnificateur, il n'y a aucun doute sur la personne de celui qui doit restituer. Il n'en est pas de même s'il y en a eu plusieurs. Aussi étudions-nous : 1. l'obligation solidaire de la réparation; 2. dans quel ordre elle se fera; 3. la restitution en elle-même.

1. *L'obligation solidaire de restituer.* — Il y a solidarité des coopérateurs, lorsque chacun d'eux a agi comme cause efficace pour produire le dommage total. Elle existe s'il y a eu conspiration formelle, c'est-à-dire accord entre les complices, car malgré leur multiplicité ils constituent pour ainsi dire une seule cause, ou si, d'autre part, il y a eu coopération nécessaire, au point que, si un seul avait refusé son concours, le préjudice n'aurait pas pu être fait. C'est le cas lorsque quatre personnes sont absolument indispensables pour apporter un objet et que trois ne sauraient suffire. Le dommage total doit être attribué *in solidum* à chacun d'eux.

Mais la solidarité est douteuse si chacun des coopérateurs agit comme cause suffisante, mais non nécessaire et qu'il n'y a pas eu conspiration. L'obligation *in solidum*, qui découle de l'action solidaire, consiste en ce que chacun des complices est tenu à la réparation totale, si bien que le paiement fait par l'un d'eux libère les autres; mais celui-ci, pour se compenser, a le droit de recourir contre ceux-là en tenant compte de la hiérarchie de solidarité.

2. *L'ordre de la restitution « in solidum ».* — Il s'établit en dépendance du degré de coopération que les complices ont apporté à l'action et de l'influence qu'ils ont eue comme cause efficace. Il faut donc considérer : ceux qui le sont dans le même degré et ceux qui le sont à des degrés divers.

a) *Si les coopérateurs sont solidaires dans le même degré.* — Chacun d'eux doit réparer en vertu de son efficacité. Celle-ci, en pratique, est bien difficile à déterminer et c'est pourquoi il faudra souvent présumer que tous ceux qui se trouvent dans le même degré ont influé également dans la damnification, à moins que le contraire ne soit prouvé. Si l'un d'eux a tout rendu, les autres qui sont solidaires avec lui sont tenus de lui payer la part qu'ils doivent. S. Alphonse, I. III, n. 581.

b) *S'ils sont solidaires à des degrés divers.* — Sans vouloir entrer dans les détails, la hiérarchie s'établit ainsi :

Celui qui est possesseur du bien d'autrui, qui s'en est enrichi ou qui l'a consommé de mauvaise foi. Vu le profit qu'il en a tiré il est juste qu'il soit obligé à la restitution avant tous les autres. S. Alphonse, I. III, n. 580.

Le mandant, puisque les autres agissent en son nom et à son avantage et qu'il est ainsi la cause efficiente et finale du préjudice commis. Il a charge totale de restituer. S. Thomas, II^e-II^{ae}, q. LXII, a. 7, ad 2^{um}; S. Alphonse, I. III, n. 580. S'il y avait plusieurs mandants, il y aurait lieu d'établir entre eux un ordre. Le devoir de la réparation incombe d'abord à ceux qui occupent une place supérieure et, à leur défaut complet ou partiel, à ceux de rang inférieur.

Dans cette catégorie entrent également, mais à un titre divers, les conseillers. Bien que souvent ils soient placés par les auteurs après les exécuteurs (Lessius, *De justitia*, c. XIII, n. 42), ils sont en effet, virtuel-

lement des mandants. A propos de celui qui a donné un conseil doctrinal, Waffelaert écrit : *causa fait, cur damnum inferretur: licet enim tunc ille non sit causa principalis in rigore, nec executor ejus nomine agit sed suo, ipse tamen per injuriam conjectat executorem in obligationem restituendi; ergo tenetur cum indemnitate servare atque adeo primo loco restituere debet pro illo cui injuste talem obligationem imposuit. De justitia*, t. II, n. 309.

L'exécuteur. S'il agit en son propre nom, il est cause principale. Si c'est en celui du mandant, il n'est que cause secondaire par rapport à celui-ci, mais cependant principale eu égard aux autres complices. Lorsqu'il y a plusieurs exécuteurs, il est indispensable de déterminer si leur efficence est à mettre sur le même plan ou non. La restitution se fait en tenant compte de cette hiérarchie. Il faut ranger ici également ceux qui ont émis un suffrage qui efficacement a causé un dommage.

Les autres coopérateurs positifs. Entre eux, il n'y a pas à proprement parler d'ordre à établir, puisqu'ils agissent tous sous l'influence des causes de degrés supérieurs.

Les causes négatives occupent la dernière place parce qu'elles sont inférieures aux causes positives, vu qu'elles n'ont simplement pas empêché ou troublé l'action de ces dernières.

3. La restitution en elle-même. — Si la cause plus principale est unique, il lui incombe de réparer tout le dommage qui lui est imputable, sans qu'elle soit en droit ni ne puisse recourir contre celles de rang inférieur. Si elles sont plusieurs également principales, chacune d'elles a le devoir de réparer tout le dommage qui a été commis. L'obligation est absolue au prorata de la participation efficace personnelle. Elle est conditionnelle, en ce sens qu'elle n'est totale, que si les autres complices font défaut.

Quand les participants sont de degré égal, une condonation faite à l'un d'eux à titre personnel, ne libère pas les autres de leur part d'obligation. Celle-ci disparaît totalement si la grâce est générale. La remise accordée à l'un des débiteurs libère ceux qui viennent après lui dans l'ordre hiérarchique et qui, à son défaut, auraient été obligés de restituer, mais non ceux d'un rang supérieur. En toute hypothèse il faudra, dans la pratique, tenir compte des dispositions du droit civil sur la matière.

Ceux qui ne sont pas au courant des questions juridiques et théologiques acceptent difficilement la restitution *in solidum*. Si elle leur était imposée, en bien des cas ils s'y déroberaient. Aussi vaut-il mieux insister sur la réparation partielle. A ce sujet saint Alphonse faisait déjà les réflexions suivantes : *Advertendum quod rudes etsi teneantur in solidum, raro expedit eos obligare ad totum damnum reparandum, etiam quando certo tenentur in solidum, cum isti sibi difficulter persuadeant se teneri ad restituendum partem a sociis ablatam. Quinimo satis præsumi potest, quod ii quibus debetur restitutio, consentiant, ut illi restituant tantum partem ab iis ablatam, cum aliter valde sit timendum, ut nihil restituant, si obligentur ad totum*. S. Alphonse, l. III, n. 579; voir aussi *Homo apostol.*, tr. x, n. 54.

2° A qui faut-il restituer? — 1. D'une manière générale. 2. Quand la restitution ne peut pas être faite à tous.

1. D'une manière générale, la restitution se fait ordinairement à celui qui a été lésé ou à celui auquel il a fait passer ses droits, à un administrateur, à un possesseur, s'il est encore vivant ou, s'il est mort, à ses héritiers. S. Alphonse, l. III, n. 596. Nous envisagerons trois hypothèses, car celui auquel il faut rendre est connu ou certainement, ou douteusement, ou représenté une collectivité.

a) Le propriétaire est connu de manière certaine. — Souvent la restitution d'un bien doit être faite non aux propriétaires mêmes mais à ceux qui en sont les justes détenteurs. Chargés, en effet, de le garder pour autrui, qui le leur a prêté, loué ou confié, ceux-ci subissent une injustice quand il leur est enlevé, car ils sont privés d'une possession légitime. Dès lors si la restitution ne leur était pas faite à eux-mêmes, mais au propriétaire, elle leur causerait un véritable préjudice. Si des outils ou des instruments de travail volés n'étaient pas rendus aux ouvriers et aux artisans à qui ils ont été remis, mais aux patrons, ces travailleurs risqueraient non seulement de perdre le fruit de leur travail, mais aussi de passer aux yeux de leurs maîtres pour des hommes négligents et indignes de la moindre confiance.

Il en est de même si une chose a été enlevée à des administrateurs, à des curateurs ou à des gérants, etc. Elle doit leur être restituée et non point aux personnes qu'ils représentent, bien que celles-ci en soient les propriétaires. En vertu de ces principes, si des religieux ou des fils de famille étaient dépossédés d'un bien dont on leur avait concédé l'usage propre, il faudrait le leur redonner et non pas au supérieur de la communauté ou au père de famille, à moins que ceux-ci ne rendent le bien à ceux qui en ont légitimement l'usage.

D'une manière générale, si un bien a été dérobé ou acheté à un détenteur injuste, il ne doit pas lui être rendu, mais au propriétaire ou légitime possesseur ou administrateur; toutefois, pour éviter que la restitution ne soit réitérée, il faut avertir celui-là de ce qui a été fait. Des précisions sont cependant nécessaires.

Si le bien a été acheté, mais n'a pas encore été livré, l'acheteur de bonne foi, qui prend connaissance de l'ayant-droit, annule licitement son marché, parce qu'il n'est pas la cause, mais l'occasion seulement du dommage que le propriétaire pourrait en subir. Il en est de même chaque fois que, malgré la reddition aux mains du possesseur illégitime, le propriétaire est certain de récupérer son bien. Ces réserves ne valent pas si le propriétaire réclame son bien, car ses droits seraient lésés si ce qui lui appartient pouvait être vendu à un tiers et consommé. Mais, s'il n'exige rien, le détenteur actuel est autorisé à rendre au possesseur de mauvaise foi, si c'est pour le détenteur en question le seul moyen de récupérer l'argent dépensé dans l'affaire; à personne, à coup sûr, n'est imposée l'obligation de se faire un tort pour éviter qu'autrui n'en ait. S. Alphonse, l. III, n. 569. L'acheteur, en rendant au voleur, repose le bien dans son état antérieur et n'est nullement cause d'un dam et c'est la raison pour laquelle le propriétaire n'a pas de raison valable de se plaindre.

b) On ne sait pas quel est le propriétaire. — Si celui à qui il faut rendre est, comme disent les théologiens, douteusement connu, il y a lieu de recourir à la publicité et de faire une enquête diligente. Si le propriétaire est trouvé, nous retombons dans le cas que nous venons d'étudier. S'il ne l'est pas après une enquête diligente, il faut distinguer le cas de l'occupation légitime et celui de l'occupation provenant d'un délit.

a. S'il y a eu occupation légitime, le droit civil français n'a pris aucune décision sur les trouvailles. D'après les uns le possesseur actuel en acquiert la propriété conditionnée. Les anciens théologiens disaient que le bien ou son équivalent est à donner aux pauvres ou à utiliser pour des œuvres pies, à moins qu'il n'y ait déjà prescription en faveur du détenteur ou que celui-ci ne soit lui-même pauvre. Telle est l'opinion de saint Alphonse de Liguori. *Quando adhuc, post diligentiam, impossibile est dominum invenire, tunc res vel pretium servari debet; quod si utrumque servari nequeat,*

res vel pretium omnino est erogandum in usus pios, juxta præsumptam voluntatem domini, qui adhuc illius rei dominum retinet, quando res potest in ejus manus redire. E contra, quando, specialis circumstantia longitudo temporis vel distantia loci, ... non videtur possibile ut res ad dominum redeat, tunc illa fit nullius, et ideo acquiritur a primo occupante, qui illam non tenetur dare juxta voluntatem prioris domini, cum ille impossibilitate eam recuperandi jus domini prorsus amiserit. S. Alphonse, l. III, n. 603. Si le bien est détruit ou consommé au moment où le propriétaire apparaît, il faut appliquer les principes énoncés à propos du possesseur de bonne foi (voir plus haut, col. 2473).

b. *S'il s'agit de biens provenant d'un délit et que le propriétaire ne puisse être connu, il faut les donner aux lieux sacrés ou aux pauvres ainsi que le décrète le pape Alexandre III : Qui sive ante, sive post interdictum nostrum usuras extorserint, cogendi sunt per penam quam statuimus in concilio, eas his a quibus extorserunt, vel eorum heredibus restituere, vel his non superstitionibus, pauperibus erogare.* *Decretales*, l. V, tit. XIX, *De usuris*, c. 5.

Si le détenteur est aussi pauvre que les « pauvres » auxquels il devrait restituer et s'il a des consanguins qui sont dans une situation identique, il lui est licite de s'attribuer ainsi qu'aux siens une partie ou la totalité des biens, dont il ne connaît pas le propriétaire. C'est qu'en effet le besoin certain et évident est une cause suffisante, même s'agissant d'un homme malhonnête, pour retenir le bien qu'il a; cf. S. Alphonse, *Praxis confes.*, n. 24. Wouters, après et avec d'autres, dira même que le possesseur de mauvaise foi peut retenir ce qu'il a, sans plus. *Op. cit.*, n. 1011, 4. Il faut cependant ici veiller à ne pas tomber dans l'excès : on est trop facilement aveuglé dans sa propre cause. Sporer, *Theologia moralis*, t. II, tr. IV, n. 106; Lacroix, *Theologia moralis*, l. II, part. II, n. 94; Lessius, *De justitia*, l. II, c. XIII, dub. VI; Lugo, disp. XX, n. 8.

Quand le bien est distribué : Si après une enquête diligente, il y avait eu par le détenteur distribution du bien aux pauvres, ceux-ci, au cas où le propriétaire apparaîtrait soudainement, ne sont obligés à aucune restitution s'il y a déjà eu consommation et qu'aucun enrichissement ne s'en soit suivi. Mais si cela a été la source d'un profit, il faudrait en rendre l'équivalent. Ceci est conforme à la règle de droit : *Locupletari non debet cum alterius injuria vel jactura*, Reg. 48, *De regulis juris*, in VI^o; Lessius, loc. cit., l. II, c. XIV, dub. VII; Molina, *De justitia et jure*, disp. 746. En effet la distribution n'avait été faite au moins implicitement que d'une manière conditionnelle : elle ne valait que si le propriétaire n'apparaissait pas. Si les biens existent encore *in individuo* ils doivent, semble-t-il, être restitués tels quels. Des auteurs prétendent cependant que non, car le pauvre ou le lieu pie ont acquis possession des aumônes reçues lorsque le propriétaire ne pouvait pas raisonnablement être censé s'y opposer. Lugo, *op. cit.*, disp. XXXI, n. 32.

Mais si avant la répartition il n'y a pas eu d'enquête sérieuse et si, lorsque le propriétaire surgit, les biens existent encore aux mains des pauvres ou des lieux pies, ceux-ci ont le devoir de les restituer ou, à leur défaut, celui qui les a distribués, vu qu'il est coupable de négligence pour ne pas s'être informé suffisamment. Le maître légitime n'a pas à supporter les conséquences de la culpabilité de celui qui lui a nuï, c'est conforme à la règle de droit : *Non debet aliquis alterius odio prægavari*, Reg. 22, *De regulis juris*, in VI^o. L'obligation urge à fortiori le distributeur quand le bien a été consommé de bonne foi par les pauvres ou le lieu pie, et qu'il n'y a eu pour ces derniers ni enrichissement, ni épargne.

c) *Le propriétaire est multiple, sans que l'on puisse préciser à qui revient le bien à restituer.* — Si le doute porte sur plusieurs propriétaires, le bien est à partager entre eux. S. Alphonse, l. III, n. 589. Souvent, dans la pratique, quand ce cas se présentera, il sera bon de recourir à une transaction entre les intéressés, s'il y a discussion. Si le tort a été immédiatement supporté par des particuliers, c'est à eux qu'il faut rendre. Les marchands, par exemple, qui ont fraudé sur ce qu'ils ont vendu, pourront restituer en faisant à leur clientèle habituelle un meilleur prix ou en forçant le poids et la mesure : ils compenseront ainsi petit à petit les dommages causés. Mais cela n'est pas obligatoire, sauf à l'égard de ceux qui ont subi un tort grave : les autres sont présumés consentir à ce que la réparation soit faite aux pauvres de la cité. Cette façon de procéder serait surtout à recommander si les clients lésés n'ont été que de passage ou ne fréquentent pas habituellement la boutique. Sporer, *op. cit.*, n. 117; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VIII, tract. IV, c. 1, § 3, n. 19; Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676. Dans ce cas le possesseur qui ignore à qui revient la propriété d'un bien peut le retenir pour lui, qu'il soit de bonne foi, ainsi que l'accordent tous les théologiens, ou même de mauvaise foi, au moins d'après l'avis, réservé il est vrai, de moralistes autorisés : *nulla enim apparet ratio, cur hic excludendus videatur. Laudabiliter tamen suadetur, ut ejusmodi possessor rem ita possessam in causas pias impendat.* Wouters, t. II, n. 1011, p. 663.

Cette solution paraît d'ailleurs conforme au Code de droit canonique, muet sur les dispositions antérieures (*Decretales*, l. V, tit. XIX, *De usuris*, c. 5), en vertu desquelles tout ce qui avait été reçu par usure ou par simonie devait être distribué aux pauvres. Ce silence indiquerait qu'il ne faut plus en imposer l'obligation. Wouters, p. 664. Il est difficile cependant d'admettre qu'une possession initialement injuste puisse devenir légitime. Aussi est-il équitable de recommander fortement qu'une restitution soit faite aux pauvres ou à une œuvre pie. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676, 4.

Si un tort (déprédations, destructions, dévastations, etc.) a été porté à une collectivité, à une personne morale (*universitas rerum ou universitas personarum*), à une ville, à une cité, à un collège, etc., c'est aux magistrats ou aux chefs qu'il convient que soit faite la restitution, car ils sont les plus à même d'observer au mal commis. Si la personne morale lésée poursuivait une fin uniquement déshonnête, elle serait considérée comme n'ayant pas le droit d'exister. Dès lors, chacun des membres qui la composent devrait théoriquement profiter de la restitution (Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676), mais pratiquement, vu que cela est souvent impossible, ce sont les pauvres et les œuvres pies qui seront les bénéficiaires.

Si le préjudice a été fait à l'État, les théologiens n'hésitent pas à dire qu'il est licite de restituer à des collectivités qui, vivant dans l'État, ne sont pas favorisées financièrement ou le sont moins qu'elles le devraient, telles sont les écoles chrétiennes. Wouters, *op. cit.*, t. I, n. 1010, 3. D'autres diront que, lorsque l'État a été lésé, par une fraude au fisc par exemple, il faut restituer au ministère des finances ou détruire des obligations d'État. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676.

2. *Cas où la restitution ne peut être faite à tous les créanciers.* — Il est nécessaire, alors, de tenir compte de quelques principes dont on verra ensuite l'application pratique.

a) *Les principes.* — 1^{er} principe. — Les dettes dont les créanciers sont connus passent plus probablement avant celles des incertains, car les premières sont plus proprement et spécifiquement dues que les secondes.

Vermeersch, *op. cit.*, n. 678. Si le propriétaire n'est pas connu, il est préférable d'attribuer les biens incertains à l'Église ou aux pauvres que de satisfaire à l'aide de ces biens incertains aux obligations dues à des créanciers certains, puisque à l'égard de ceux-ci il faut s'acquitter avec des biens propres et non étrangers. Laymann, *Theologia moralis*, I. III, tract. II, c. XI, n. 1; Lugo, disp. XX, sect. I, n. 3.

2^e principe. — Les dettes réelles passent avant celles qui sont personnelles, même si celles-ci sont antérieures. Les dépôts, les gages, les trouvailles, ce qui a été accepté de bonne foi ou acquis malhonnêtement et tout ce qui existe encore réellement chez le débiteur et sur quoi le créancier a conservé son droit de propriété, est à restituer avant qu'il ne soit satisfait aux dettes personnelles. Cette règle vaut même si après cette action il ne reste plus rien pour les autres créanciers, car ceux-ci n'ont aucun droit sur des biens qui ne leur appartiennent pas. *Lex Cum fundus*, 31, Pandect., *De rebus creditis*; S. Alphonse, I. III, n. 690. Si les biens ont été détruits ou consommés, et qu'il n'y ait plus que leur équivalent, le créancier n'a qu'un droit personnel.

Les dettes hypothécaires sont à assimiler aux créances réelles à moins que la loi du pays n'édicte des dispositions contraires. Dans l'hypothèque, en effet, ce n'est pas seulement le débiteur mais aussi la chose elle-même, qui a pour ainsi dire une obligation, du fait qu'elle est *inchoative* la propriété du créancier.

3^e principe. — Les dettes qui sont la conséquence d'un délit n'ont pas la priorité sur celles qui ont été contractées justement à titre onéreux (achat ou vente). Quant à leur acquittement elles sont toutes sur le même plan. Sans doute, le créancier lésé dans un délit supporte une offense malgré lui, tandis que celui qui a des dettes contractuelles a voulu son état. Remarquons-le cependant, l'obligation de justice ne naît pas d'une plus ou moins grande répugnance que le créancier aurait pour le débiteur, mais de la lésion d'un droit appartenant à autrui. Une dette loyale n'oblige donc pas plus qu'une autre déloyale; elles sont à mettre sur le même plan. Vermeersch, *Principia*, n. 678; Lugo, *loc. cit.* n. 36; Lacroix, *Theologia moralis*, I. III, part. II, n. 379.

4^e principe. — Les créances dues à titre onéreux sont à acquitter avant celles qui ne sont promises que gratuitement.

b) Application pratique. — La difficulté est de savoir quelles dettes doivent d'abord être restituées : celles qui ont été contractées les premières dans le temps, ou les dernières. Toute solution doit s'inspirer des lois civiles et des coutumes locales, qui règlent ces situations. Parmi les créanciers on donne ordinairement la priorité à ceux qui sont les premiers dans le temps, mais pas obligatoirement en dépit de la règle de droit : *Qui prior est tempore, prior est jure*. Reg. 54, *De regulis juris*, in VI^o. Le créancier, malgré l'antériorité temporelle de son dû, n'a qu'un droit égal à celui des autres créanciers de sa catégorie. Parmi ceux qui sont dans le même degré quant à la restitution on peut préférer celui qui le premier a réclamé sa créance en justice et a obtenu une décision favorable. S'il n'y a aucune demande en justice, celui qui exige le premier de son débiteur d'être réglé passe avant les autres même s'il est le dernier dans le temps. Lacroix, I. III, part. II, n. 404; Lessius, *De justitia et jure*, c. xv, dub. v, n. 41.

La préférence est donc possible mais elle ne semble pas devoir être considérée comme obligatoire. C'est pourquoi Wouters écrit : *Per accidens tamen creditor petens solutionem videtur posse præferri, quia ita fert consuetudo in commercio probata*. *Op. cit.*, n. 1012, p. 666.

Dans les différentes catégories de créanciers que nous avons établies, le débiteur doit payer intégralement ceux de la première catégorie avant ceux de la seconde. Dans chacune d'elles l'acquittement se fait au prorata du nombre des créanciers et conformément à la justice et à l'équité, compte tenu des droits de la famille, de l'amitié et de la charité. S. Alphonse, I. III, n. 688, n. 690-693.

c) Les créances privilégiées. — Dans la pratique, l'ordre dans lequel il faut restituer aux créanciers s'établit d'après les lois régionales. Si le droit civil ne dit rien, on s'en remet aux dispositions formulées par les auteurs anciens, encore acceptées de nos jours. Jouissons du privilège de l'antériorité : a. *Les dépenses de funérailles*. — *Lex Impensa funeris* 14, Pandect., *De religiosis et sumptibus funerum* : « *Impensa funeris semper ex hæreditate deducitur, quæ etiam omne creditum solet præcedere, cum bona solvenda non sint.* »

b. *Les frais de pharmacien, de médecin et de chirurgien*, contractés pendant la dernière maladie uniquement et non pas celles qui ont pu précéder. Car si ces dettes n'avaient pas la priorité, les médecins et les chirurgiens, dans la crainte de ne pas être réglés, en arriveraient à refuser leurs services et les pharmaciens à ne plus fournir les remèdes. *Lex In restituenda* 4, Cod., *De petitione hæreditatis*; *Lex Legatum* 3, Cod., *De religiosis et sumptibus funerum*.

c. *Les frais d'héritage*, occasionnés pour la confection de l'inventaire, l'ouverture du testament et pour tout ce qui est nécessaire pour entrer en possession du patrimoine. Si ces créances ne passaient pas avant les autres, tout le monde risquerait d'être lésé, vu que souvent les héritiers demeureraient des débiteurs insolubles. *Lex Sancimus* 32, § 9, Cod., *De jure deliberandi*; *Lex Hujus* 6, Pandect., *Qui potiores in pignore*.

d. Les créanciers personnels privilégiés sont : α) l'État : *Lex Bonis venditis* 38, Pandect., *De rebus auctoritate judicis possidentis seu de privilegiis creditorum* : « *Respublica creditrix omnibus chirographariis creditoribus præferitur* » ; — β) la fiancée, par rapport à sa dot, lorsque le mariage ne se fait pas : *Lex Quæsitum* 17, Pandect., eodem § : « *Si sponsa dedit dotem, et nuptiis renuntiatum est, tamen ipsa dotem condiciti, tamen æquum est hanc ad privilegium admitti, licet nullum matrimonium contractum est* » ; — γ) celui qui dépose de l'argent dans un dépôt garanti par l'État, etc. *Lex Si ventri* 24, Pandect., eodem § 2 : « *In bonis mensularii vendentis post privilegia potiorum eorum causam esse placuit, qui pecunias ad mensam fidem publicam secuti deposuerunt; sed enim qui depositis nummis usuras a mensulariis acceperunt, a cæteris creditoribus non separantur, et merito, aliud est enim credere et aliud deponere.* »

3^o Comment doit se faire la restitution? — La restitution se fait : 1. Secrètement ou publiquement; 2. Par le débiteur lui-même ou par un intermédiaire.

1. *Secrètement ou publiquement*. — Il est requis que la justice violée soit réparée à l'égalité ad æqualitatem. Le mode de la restitution importe peu, l'essentiel est que le propriétaire rentre dans son bien et qu'il s'en aperçoive. Cela même n'est pas absolument nécessaire mais utile, pour éviter que le débiteur ne subisse de sa part une compensation occulte. Une donation simulée satisfait, c'est l'opinion plus probable, à l'obligation de justice. Wouters, t. I, n. 1016. Mais si, dans ce cas, le créancier croyant recevoir un bienfait faisait lui-même en retour un don au débiteur, celui-ci contracterait une nouvelle obligation de restituer; à moins que le cadeau soit de faible valeur.

La restitution due à la suite d'un délit occulte se fait d'une manière occulte. Le confesseur y a recours pour éviter l'infamie de ses pénitents. Voir S. Thomas, II^a-II^æ, q. LXII, a. 6, ad 2^{um} où il affirme expressément : *homo etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus,*

tunc tamen crimen suum delinquere Deo in confessione, et ita per sacerdotem cui confititur potest restitutionem facere rei alienae. Sed dit de même : Quando ablato puit occulta, tunc non tunc ablato se prodere, nec per consequens per se ipsum restituere, sed per aliam personam scilicet et fidelem, et expedit quod per confessarium, quia sibi est crimen detectum in confessione, et de eius fidelitate, quod restituit fidei suae commissam, satis debet credi. In IV^o Sent., dist. XX, q. II, n. 34.

Si l'y a eu un délit extérieur, un vol par exemple, il n'est pas exigé en justice que le débiteur restitue publiquement. Pour effacer le scandale et réparer le mal ainsi commis contre la charité, il conviendrait cependant de le faire. Dès lors, la restitution elle-même accomplie en secret n'est pas à renouveler, mais la réparation doit suivre d'une façon manifeste. S. Thomas, II^a-II^a, q. LXXVI, a. 9; Sporer, c. IV, sect. I, n. 3.

2. Par le débiteur lui-même ou par une tierce personne. — La restitution peut être faite par le débiteur lui-même ou par un intermédiaire en vertu de la règle du droit : *Qui facit per alium, perinde est ac si faciat per se ipsum*. Res. 72. *De regulis juris, in VI^o.*

Si une tierce personne est utilisée il faut distinguer trois cas :

a) La personne est envoyée par le créancier. Le débiteur loyal ou déloyal, qui s'acquitte par cet intermédiaire, est libéré de toute obligation, même si l'intermédiaire ne restitue pas en fait ou si la chose périt entre ses mains d'une manière ou d'une autre. En effet, dans ce cas, la dette est censée avoir été payée au créancier lui-même. S. Alphonse, l. III, n. 704.

b) La personne est choisie de commun accord par le créancier et le débiteur. Il en est de même que dans le cas précédent. Que le bien périsse ou que celui qui est chargé de l'entremise ne le rende pas au propriétaire sans qu'il y ait faute de la part du débiteur, celui-ci n'a plus à faire d'autre restitution.

c) La personne est choisie par le débiteur. Si elle est peu sûre, ou envoyée par un chemin difficile et si le bien périt en cours de route ou est dérobé par l'intermédiaire, le débiteur sera obligé de renouveler sa restitution, car la perte du bien d'autrui est la conséquence de sa faute et de son imprudence. Le créancier qui n'a pas été consulté n'a pas à la supporter.

Si le débiteur loyal ou déloyal rend ce qu'il possède par une personne considérée comme fidèle, par son confesseur par exemple, et si le bien est détruit en cours de transmission ou ne parvient pas au destinataire, le débiteur est-il tenu de restituer de nouveau? Certains théologiens l'affirment. S. Alphonse, l. III, n. 704; Molina, *De iustitia et iure*, t. III, disp. 754, n. 2, § *Quando per confessarium*; Lugo, disp. XXI, sect. v, n. 59; Lessius, l. II, c. XVI, dub. VI, n. 65; car il reste une raison de restituer, vu que le créancier n'a pas à être lésé par le fait de celui qui lui doit (cf. Reg. 22, *Non debet, de regulis juris, in VI^o*), et qu'aussi longtemps que le bien ne lui est pas parvenu la restitution *ad equalitatem* n'existe pas. Pour d'autres moralistes, le débiteur n'est plus tenu à rien, car il a agi sagement et a géré avec prudence les affaires de son créancier. De son côté celui-ci est supposé, dans ce cas, consentir au moins tacitement au choix du confesseur, puisque cette personne est sûre et très idoine. Il y a donc pour ainsi dire un certain accord implicite entre le débiteur et le créancier. Cf. S. Thomas, II^a-II^a, q. LXXII, a. 6, ad 2^{um}; Sent., l. IV^o, dist. XV, a. 1, q. 2, § *De quarto*; Tamburini, t. I, l. VIII, tract. IV, § 5, n. 7; Lessius, l. II, c. XVI, dub. VI, n. 67.

4^o On doit se faire la restitution? — La réponse varie selon qu'il s'agit d'un bien détenu injustement, d'un bien gardé justement ou d'une restitution prévue par un contrat.

1. *Restitution d'un bien détenu injustement.* — Quand il y a eu délit, il faut restituer là où le maître légitime avait son bien lorsque celui-ci lui fut dérobé, car il est raisonnable qu'il soit indemne du tort subi, conformément à la règle 22 *de regulis juris, in VI^o* : *Non debet aliquis alterius odio praegravari*. Cela ne serait pas s'il avait à supporter les frais d'un transfert et les inconvénients qui en résultent. A moins qu'ils ne soient excessifs, selon le jugement des hommes prudents, ces débours incombent au débiteur, même s'il a changé de domicile. Mais qu'en est-il si le créancier a transporté son bien ailleurs? D'après certains moralistes le débiteur déloyal doit, non seulement ne pas tirer le moindre avantage de son délit, en vertu de la règle de droit : *Lex Non fraudantur* 134. Digeste, *De regulis juris*, § 1 : *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest* *, mais au surplus, rendre ce qu'il détient, même si les dépenses de transport dépassent du double la valeur de l'objet. Car le propriétaire a le droit d'avoir son bien et il n'est pas juste qu'il en soit privé par la faute d'autrui. Lacroix, n. 365-368. D'autres auteurs adoptent une position moins excessive. D'après eux le débiteur déloyal uniquement tenu de garder le propriétaire indemne a le droit de soustraire du bien qu'il détient les dépenses que le propriétaire aurait dû lui-même engager pour le transport. Sporer, tract. IV, c. III, sect. 4, n. 156; Wouters, t. I, n. 1015. Il est même libéré de l'obligation immédiate de restituer si les frais sont de beaucoup plus grands que la valeur de l'objet. Il diffère alors la restitution jusqu'au moment où se présentera une occasion plus favorable de la faire. Si cet espoir s'évanouit, il n'a qu'à donner le bien aux consanguins et héritiers du créancier ou à leur défaut aux pauvres. C'est l'opinion de saint Thomas, II^a-II^a, q. LXXII, a. 5, ad 3^{um} : *Si ille cui debet fieri restitutio sit multum distans, debet sibi transmitti, quod ei debetur, et praecipue si sit res magni valoris, et possit commodum transmitti, alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari*. Lessius, l. II, c. VI, dub. VIII. Cette solution concilie la justice et la charité, parce que le propriétaire doit raisonnablement se refuser à ce qu'une restitution lui soit faite si celle-ci apporte un dommage trop important et déplorable au débiteur. Vu les conditions actuelles de la vie, lorsque les dépenses de transmission sont trop élevées, le propriétaire est supposé admettre que l'objet ne lui soit pas envoyé et accepter le montant de sa valeur vénale.

Dans la pratique, ces principes sont donc à appliquer avec prudence et sagesse, car il faut tenir compte aussi des circonstances concrètes, en particulier de la richesse ou de la pauvreté des gens en présence. Si le créancier est riche et le débiteur pauvre, celui-ci est souvent autorisé à différer l'exécution de son obligation, même si celle-ci n'entraîne pour lui que des dépenses minimes. Dans le cas contraire, la restitution immédiate est ordinairement un devoir malgré les frais considérables. Lugo, disp. XX, n. 188; Lacroix, l. III, part. II, *De restitutione*, n. 373.

2. *Restitution d'un bien détenu justement.* — Le possesseur de bonne foi restitue là où il a connu qu'il avait un bien qui ne lui appartenait pas. A cela se borne son obligation. Si le bien est à transporter en un autre lieu, où se trouve le propriétaire, c'est aux frais de ce dernier. Si, par ailleurs, l'objet périt pendant le transport, c'est le propriétaire qui en supporte seul la perte. Si ce dernier est si éloigné que les dépenses de déplacement et de transport pour lui rendre son dû soient égales ou supérieures à la valeur de l'objet, le possesseur de bonne foi conservera celui-ci *in se ou in equivalenti* jusqu'à un moment plus favorable, à moins qu'il n'ait fait savoir qu'il accepte de supporter les frais. S'il n'y a aucun espoir de rejoindre le maître légitime

ou si l'objet est de peu de valeur, celui-ci sera donné aux consanguins ou aux héritiers du propriétaire et à leur défaut aux pauvres, ou même licitement gardé par celui qui le détient honnêtement pour lui et ses consanguins, si lui ou ceux-ci sont dans la pauvreté.

3. *Restitution prévue par un contrat.* — a) Les dettes de contrat onéreux sont à acquitter au lieu fixé expressément ou tacitement par la convention. Si sur ce point il n'y a eu aucune entente, les coutumes régionales, en vigueur dans les contrats semblables, devront être suivies.

b) Les contrats gratuits (donation, legs, etc.) s'exécutent là où étaient les biens lorsqu'ils furent donnés ou légués, à moins qu'il n'en soit disposé autrement par le testateur.

5° *Quand doit se faire la restitution?* — 1. Restitution immédiate; 2. Restitution différée.

1. *La restitution immédiate.* — D'une manière générale, la restitution est obligatoire aussitôt que l'on sait être débiteur ou injuste détenteur d'un bien d'autrui. Ce principe est absolu quant à l'acte intérieur. La résolution de mettre fin à l'injustice doit être pour ainsi dire mathématiquement immédiate.

2. *La restitution différée.* — Quant à la restitution réelle, elle s'exécute au jour fixé s'il y a un contrat mutuel, sinon le plus tôt possible moralement, lorsque cela sera commode et sans un inconvénient personnel notable ou plus grave que celui qui adviendrait à celui qui a été lésé, si sans raison excusante et volontairement on diffère de lui retourner son bien. L'exécution admet donc des retards légitimes, car il est indispensable de prendre en considération les circonstances de temps, de lieu, les difficultés actuelles des personnes en jeu et la valeur même de la chose à rendre. Par exemple, celui qui, en chemin de fer, se souvient qu'il est redevable d'une somme d'argent à un de ses amis éloigné, doit immédiatement former le projet de restituer, bien qu'il soit obligé d'en différer l'exécution. Cf. S. Alphonse, l. III, n. 676, n. 679; *Praxis confess.*, n. 43.

Le débiteur qui, sans raison suffisante, se refuse à rendre le plus tôt possible, alors qu'il en a la commodité, ou qui veut seulement le faire par partie, bien qu'il ait la possibilité de remettre le tout, ne peut pas être absous, car il n'a pas le ferme propos : *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non admittitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituitur ablatum si, ut dixi, restitui potest. Décret de Gratien, causa XIV, q. vi, c. 1.* La règle canonique est aussi catégorique : *Peccatum non dimittitur, nisi restituitur ablatum. Reg. 4, de regulis juris, in VI°.*

Pour obtenir le pardon divin, la restitution mentale ou interne suffit, mais le débiteur qui a promis plusieurs fois en confession de restituer et qui ne s'est pas réellement exécuté ne peut pas recevoir l'absolution à moins qu'il ne se soit produit un nouvel événement, qui autorise le prêtre à la donner une fois de plus.

Celui qui est à même de s'acquitter durant sa vie et qui remet cette obligation à l'article de la mort ou la laisse à ses héritiers, n'a pas non plus la contrition requise pour être purifié de son péché, sauf s'il s'agit d'éviter une infamie; le débiteur aurait alors le droit de réparer par testament.

6° *Causes qui excusent de la restitution.* — 1. Les unes suspendent l'obligation; 2. Les autres l'éteignent.

1. *Causes qui suspendent l'obligation de restituer.* — a) *L'ignorance de droit ou de fait excuse du délai* qui est apporté à la restitution, quand, unie à la bonne foi, elle n'est pas coupable.

b) *Un dommage à craindre.* — Le débiteur est-il tenu de restituer aux créanciers lorsqu'il prévoit que ceux-ci en abuseront pour commettre le péché ou pour nuire à autrui?

a. *Pour commettre le péché.* — D'une manière générale, si le créancier veut user du bien rendu pour commettre le péché, pour corrompre son semblable, s'adonner aux plaisirs mauvais, pratiquer la simonie, ou pour s'enivrer, c'est une obligation de charité, admise par la plupart des théologiens, que de différer la restitution. Il faut, en effet, écarter tout dommage du prochain quand cela est possible sans grave inconvénient personnel.

Parfois cependant ce retardement n'atteint pas la fin recherchée, si le créancier obtient de l'autorité judiciaire que son bien lui soit remis ou trouve facilement un autre moyen qui lui permette de perpétrer son forfait. Dans ces cas il est licite de restituer, car ce n'est plus un acte considéré comme nocif en lui-même. Il en est ainsi également s'il est prévu que le créancier réclamera de nouveau son dû avec une intention de péché, car le délai lui offrirait plutôt une occasion de multiplier les péchés que de les éviter.

b. *Si le créancier doit abuser de son bien pour nuire à autrui,* tous admettent qu'il faut différer la restitution, si cela est possible sans plus grave ou égal inconvénient. Sur ce point saint Thomas s'exprime en ces termes : *Quando res restituenda apparet esse nociva ei cui restitutio facienda est vel alteri, non debet tunc restitui; quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus, cui restituitur: omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt; nec tamen debet ille, qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.* II^a-II^a, q. LXII, a. 5, ad 1^{um}.

Bien qu'ici le précepte de la charité intervienne probablement, c'est surtout, semble-t-il, une obligation de justice qui motive le retard. Dans l'hypothèse envisagée, en effet, la restitution revêt les caractères d'une véritable coopération contre la justice, étant donné que le débiteur fournit, pour ainsi dire, l'instrument qui servira à nuire à autrui. S. Alphonse, l. III, n. 697.

c) *L'impuissance.* — Elle est physique ou morale : a. Quand elle est *physique*, le débiteur est excusé de restituer actuellement, car à l'impossible nul n'est tenu, selon la règle de droit : *Nemo potest ad impossibile obligari.* Reg. 6, de regulis juris, in VI°; cf. *Décret de Gratien, causa XIV, q. vi, c. 1. Non remittitur peccatum, nisi restituitur ablatum, sed ut dixi, cum restitui potest. Plerumque enim qui aufert, amittit, sive alios patiendos malos, sive ipse male vivendo, nec aliud habet, unde restituat. Hinc certe non possumus dicere: Redde quod abstulisti.*

b. Il y a *impuissance morale*, si la restitution entraîne pour le débiteur un notable et plus grand détriment que celui subi par le créancier du fait du retard. Il sera permis de différer quand il y aura péril pour le salut de l'âme (au cas, par exemple, où il faudrait recourir à des moyens peccamineux), pour la santé du corps, pour la bonne renommée, ou, même s'il y avait eu faute, le risque de perdre un état de vie honnête et justement acquis. S. Alphonse, l. III, n. 697-698, n. 702; Wouters, t. I, n. 1021, 3. L'excuse ne vaudrait pas dans ce dernier cas, s'il n'était question que de diminuer le train de vie ou d'abandonner une situation obtenue malhonnêtement.

En pratique, il faut appliquer ces principes avec modération et sagesse et considérer qu'il s'agit non seulement du dommage subi par le débiteur en personne mais aussi de celui des siens. Par cette appellation entendons ses parents, son épouse, ses enfants, vraisemblablement aussi ses frères et sœurs qui seraient jeunes et incapables de se suffire, ou même qui seraient d'un âge plus avancé et qui, sans qu'il y ait de leur faute, seraient tombés dans une grave nécessité.

d) *La nécessité.* — Celle-ci excuse de la restitution immédiate. Cependant si, du fait de ce délai, le débiteur et le créancier se trouvent dans une égale nécessité,

celui-là est tenu de s'acquitter, car les causes étant semblables, la condition de celui-ci est supérieure : il a pour exiger son dû un droit strict que n'a pas l'autre pour temporiser. C'est encore plus vrai lorsque la dette a été contractée délictueusement, parce que l'innocent est à favoriser de préférence au coupable, conformément à l'axiome : *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest*. S. Alphonse, l. III, n. 701-703; Lacroix, l. II, part. II, n. 430.

Quand le débiteur ou le créancier se trouvent dans une égale nécessité extrême, si celui-là est tombé d'abord dans cet état il n'est pas obligé de restituer immédiatement au second, qui est jeté après lui dans une situation analogue, car il a le premier acquis la propriété de ce qui lui était indispensable. Par ailleurs n'avait-il pas le droit à ce moment d'être aidé par celui à qui il devait ?

Au contraire, si le créancier est le premier dans l'extrême nécessité, le débiteur doit lui restituer son bien, non seulement parce qu'il lui appartient, mais aussi qu'il est obligé de le secourir en ces circonstances.

Il en est ainsi également et à plus forte raison si le propriétaire connaît l'extrême nécessité parce que son bien lui a été dérobé, même si le débiteur déloyal est lui-même dans un état identique. *Regula 65, de regulis juris, in VI^o*; S. Alphonse, l. III, n. 701; Lessius, l. II, c. xvi, dub. 1, n. 13; Lugo, disp. XXI, n. 4.

Enfin, quand tous deux tombent en même temps dans la misère extrême, le débiteur doit rendre le bien au moins s'il existe en espèce, car le créancier qui n'en a jamais perdu la propriété peut le réclamer et *a fortiori*, étant donnée la situation dans laquelle il se trouve, son titre de revendication est double. Si le bien d'autrui a été consommé ou détruit, le débiteur qui n'en disposerait plus ne saurait qu'être obligé à restituer quand il le pourra. Il reste bien entendu, en effet, en cette hypothèse comme dans les autres qui ont été examinées, que, malgré le retard imposé par les circonstances, l'obligation persévère et doit être exécutée quand il n'y a plus de raisons excusantes.

2. *Causes qui éteignent l'obligation.* — Ce sont : la destruction, la rémission, la compensation et l'autorité supérieure.

a) *La destruction* de la chose dispense absolument de restituer, si elle n'est pas le fait d'un acte peccamineux. Mais si le débiteur en est devenu plus riche, il doit rendre ce supplément au propriétaire, car il n'est pas juste que quelqu'un profite au détriment d'autrui : *Lex Item veniunt 20, § 6, Digeste, De hereditatis petitione* : « *Eos autem, qui iustas causas habuissent, quare bona ad se pertinere existimassent, usque eo duntaxat, quo locupletiores ex ea re facti essent, condemnandos* »; Reg. 48, *de regulis juris, in VI^o*, « *Locupletari non debet aliquis cum alterius injuria, vel jactura* »; voir aussi S. Alphonse, l. III, n. 700, q. 2; *Homo apostol.*, tract. 1, n. 20.

b) *La rémission.* — Le débiteur est libéré de la restitution quand le créancier lui remet sa dette d'une façon expresse ou même tacite, par exemple en lacérant l'instrument de la dette ou en le rendant volontairement avant le paiement. Lacroix, l. III, part. II, n. 462; Lugo, disp. XXI, sect. iv, n. 53 et 54; S. Alphonse, l. III, n. 700, 1^o.

Pour être valide la rémission doit revêtir certaines conditions : elle doit être libre, sans violence, ni fraude, ni ruse. Reg. 27, *de regulis juris, in VI^o* : « *Scienti et consentienti...* »; Lugo, disp. XXI, sect. iv, n. 46; Sporer, c. iv, sect. iv, n. 81; Lacroix, l. III, part. II, n. 457. Elle ne peut pas être faite dans les cas exceptés par le droit. Ferraris donne un certain nombre d'exemples dans l'ancien droit. *Prompta bibliotheca*, art. *Restitutio*, n. 34 sq., col. 1510 sq.

Enfin elle n'est valable, que si elle est accordée par quelqu'un qui en a la puissance.

Une rémission présumée de *futuro* suffit pour éteindre une obligation de justice. Elle existe lorsqu'on suppose légitimement que le créancier remettrait sa créance, si le débiteur le lui demandait, à cause des bons sentiments qu'il nourrit à son égard. Dans cette hypothèse le créancier est considéré comme ne s'opposant pas à ce que la restitution soit omise. S. Alphonse, l. III, n. 700, q. 1.

c) *La compensation* excuse totalement si elle a toutes les conditions requises pour être légitime : celles-ci varient suivant les lois régionales. Voir *Lex Ideo compensationis 3, Digeste, De compensationibus* : « *Interest nostrum potius non solvere, quam solum repetere*. » Il y a compensation proprement dite ou légale lorsque la dette d'un débiteur est compensée par celle de même valeur que lui doit son créancier. La compensation occulte éteint une obligation de justice; elle ne saurait être conseillée et pratiquée qu'avec la plus grande prudence.

d) *L'autorité supérieure* ou une disposition législative qui émane d'elle libère aussi un débiteur de son obligation. C'est le cas de la prescription ou d'une sentence judiciaire. Lugo, disp. XXI, n. 553; Lessius, l. II, c. vii, dub. viii; Sporer, n. 91; Lacroix, n. 471.

Le souverain pontife a aussi le pouvoir de dispenser d'une restitution due à des causes pîes et pour des dettes incertaines. Il l'a souvent exercé à propos des biens d'Église confisqués injustement par les États, ou occupés malhonnêtement par les particuliers et passés ensuite aux mains des gouvernements.

Sans cette dondonation les biens ne sauraient être possédés en sûreté de conscience. L'intervention de l'Église sur les dettes incertaines s'appuie sur le pouvoir dont elle jouit même en matière temporelle, *ratione peccati*. Dans le domaine spirituel le pape, tenant compte des circonstances, peut aussi accorder la permission générale de satisfaire par une seule messe, alors que des honoraires ont été versés pour plusieurs. Les concessions publiques sont accordées par la S. Congrégation du Concile; celles qui sont occultes, le sont par la S. Pénitencerie.

Tous les manuels de théologie morale traitent de ces questions plus ou moins abondamment : Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Liguorio*, 2^e édit., Tournai, 1890; 10^e édit. adaptée au code par Damen, Tournai, 1919-1920; Allègre, *Le code civil commenté*, Paris, 1902; saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. P. Gaudé, l. III, Rome, 1905; J. d'Annibale, *Summula theologiae moralis*, part. II, 1, 3^e édit., Rome, 1888; Ballerini, *Compendium theologiae moralis*, Rome, 1893; Ballerini-Palmieri, *Opus morale a Ballerini conscriptum et a Palmieri cum annotationibus editum*, Prati, 1899; Berardi, *Theologia moralis theoric-practica, tractatus de justitia et jure*, Faenza, 1905; Bonacina, *De morali theologia*, t. II, *De restitutione*, Lyon, 1697; J. Carrière, *Prælectiones theologiae majores*, t. III, *De justitia et jure, de contractibus*, Paris, 1839-1844; Crolley, *Disputationes theologiae*, t. III, *De justitia et jure*, Dublin, 1870-1877; Ebel-Bierbaum, *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis*, Paderborn, 1894; Genicot, *Theologia moralis institutiones*, t. VI, Louvain, 1898-1902; Genicot-Salsmans, *Theologia moralis institutiones*, Bruxelles, 1927; Thomas Gousset, *Theologia morale*, Paris, 1845; Gury-Ballerini, *Compendium theologiae moralis ab auctore recognitum et Ballerini adnotationibus locupletatum*, 4^e ed., Rome, 1877; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, *De restitutione*, Paris, 1837; Laymann, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, Lyon, 1654; Venise 1769; Lehmkühl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1902, 11^e ed., 1910; Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, l. I, Anvers, 1632; de Lugo, *Disputationes scholasticae et morales de justitia et jure*, Paris, 1868-1869; Clément Mare, *Institutiones morales Alphonsianae*, Rome, 1835, 1904, 18^e éd., Lyon, 1928; Marres, *De justitia*, l. II, Reuremonde, 1839; Molina, *De justitia et jure*, Venise, 1609, autre édit., 1735; Noldin, *Summa theologiae moralis, De præceptis Dei et Ecclesiae*, Innsbruck, 1911; Noldin-Schmitt, *Summa theologiae moralis, De præceptis Dei et Ecclesiae*, Innsbruck, 1926; Pirling, *Jus canonicum in quin-*

que libros *Decretalium distributum*, Dillingen, 1674; Piscetta-Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, Turin, 1928; Prummer *Manuale theologiae moralis*, Fribourg-en-Bris., 1923; Ev. Pruner, *Theologia moralis*, trad. P. Belet, Paris, 1880; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, Paris, 1854; Reuter, *Theologia moralis quadripartita*, Cologne, 1750; Salmanticensis, *Cursus theologiae moralis, I. de restitutione*, Venise, 1764; Schmalzgrueber, *Ad jus ecclesiasticum universum*, Rome, 1835; Sebastiani, *Summarium theologiae moralis*, Turin, 1918; Sporer, *Theologia moralis deotalogis et sacramentalis*, Venise, 1714; 10^e ed. Sporer Berbaum, *Theologia moralis deotalogis*, Paderborn, 1847; Tamburini, *Explicatio Decalogi*, dans *Opera omnia*, Venise, 1707; Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. III, *De virtute justitiae et de variis statuum obligationibus*, 9^e ed., Paris, 1931; Vermeersch, *Quaestiones de justitia ad usum hodiernum scholasticae disputatae*, Bruges, 1901; du même, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. II, *De virtute exercitatione*, 2^e ed., Bruges, 1928; Waffelaert, *De justitia*, 1886; L. Wouters, *Manuale theologiae moralis*, t. I, Bruges, 1932.

N. IUNG.

RESTRICTION MENTALE. — On désigne sous ce terme une « réserve, un acte secret de l'esprit par lequel les paroles que l'on prononce sont restreintes à un sens qui n'est pas leur sens naturel » (Dictionn. Larousse). C'est une façon de ne pas exprimer la vérité quand, pour des raisons valables ou non, on ne veut pas la découvrir. Sur ce qui concerne sa définition stricte et la légitimité de son emploi, se reporter à l'article **MENSONGE**, t. X, col. 565-567.

RÉSURRECTION DES MORTS. — Cet article a pour objet la croyance catholique exprimée dans le symbole des apôtres : « Je crois la résurrection de la chair. » On exposera successivement : I. La doctrine catholique d'après les documents du magistère et les *Regulae fidei*. II. La croyance à la résurrection de la chair dans l'Écriture et les écrits juifs contemporains du Christ (col. 2504). III. L'enseignement de la tradition catholique (col. 2520). IV. Les spéculations des théologiens (col. 2548). V. Conclusions générales (col. 2568).

I. LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — I. D'APRÈS LES DOCUMENTS DU MAGISTÈRE. — Les documents du magistère nous fournissent sur la résurrection des corps un triple enseignement :

1^o A la fin du monde, tous les morts ressusciteront.

1. *Symbole des Apôtres.*

Credo... carnis resurrectionem. (Denz.-Bannw., n. 2; de la chair. 6; 8.)

2. *Symbole de Nicée-Constantinople.*

Expectamus resurrectionem mortuorum. (Denz.-Bannw., n. 86.)

3. *Symbole d'Athanase.*

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et redditi sunt de factis propriis rationem. (Denz.-Bannw., n. 40.)

4. *Symbole d'Épiphanie.*

Condemnamus etiam illos qui mortuorum resurrectionem minime confitentur. (Denz.-Bannw., n. 14.)

5. *Le « libellus » de Pastor.*

Resurrectionem vero futuram manere credimus omnis carnis. (Denz.-Bannw., n. 20.)

Si quis dixerit vel crediderit, corpora humana non resurgere post mortem, A. S. (Denz.-Bannw., n. 30.)

Nous condamnons pareillement ceux qui ne confessent pas la résurrection des morts.

Nous croyons que la résurrection sera le partage de toute chair.

Si quelqu'un dit ou croit que les corps humains ne ressusciteront pas après la mort, qu'il soit anathème.

6. *Concile de Braga (561).*

Can. 12. — Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in utero matrum operibus dicit demonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S. (Denz.-Bannw., n. 242.)

7. *Symbole de foi du XI^e concile de Tolède (675).*

Sub qua fide et resurrectionem mortuorum veraciter credimus. (Denz.-Bannw., n. 287.)

8. *Profession de foi de Pie IV.*

Et expecto resurrectionem mortuorum. (Denz.-Bannw., n. 994.)

Si quelqu'un dit que la formation du corps humain est l'ouvrage du diable et que les conceptions dans le sein des mères sont façonnées par le travail des démons, en raison de quoi il ne croit pas à la résurrection de la chair, comme Manès et Priscilien eux-mêmes, qu'il soit anathème.

Sous cette foi, nous croyons aussi en toute vérité la résurrection des morts.

2^o Cette résurrection sera universelle, c'est-à-dire pour tous les hommes sans exception.

1. *Symbole d'Athanase.*

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. (Denz.-Bannw., n. 40.)

A son avènement tous les hommes devront ressusciter avec leurs corps.

2. *Libellus de Pastor.*

Resurrectionem vero futuram manere credimus omnis carnis. (Denz.-Bannw., n. 20.)

Nous croyons que la résurrection sera le partage de toute chair.

3. *Symbole de foi du XI^e concile de Tolède (675).*

... confitemur veram fieri resurrectionem carnis omnium mortuorum. (Denz.-Bannw., n. 287.)

... nous confessons qu'aura lieu une véritable résurrection de tous les morts.

4. *Profession de foi de Michel Paléologue, au II^e concile de Lyon (1274).*

Ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat, quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem. (Denz.-Bannw., n. 464.)

L'Église romaine croit fermement et fermement affirme que cependant au jour du jugement tous les hommes comparaitront devant le tribunal du Christ avec leurs corps, pour y rendre compte de leurs propres actions.

5. *Bulle « Benedictus Deus » de Benoît XII.*

Definimus... quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, « ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum » (II Cor., v, 10). (Denz.-Bannw., n. 532.)

Nous définissons... que cependant au jour du jugement tous les hommes comparaitront devant le tribunal du Christ avec leurs corps, pour y rendre raison de leurs propres actions, « afin que chacun recoive ce qui est dû à son corps, selon ce qu'il a fait ou de bien ou de mal. »

3^o Les hommes ressusciteront avec les mêmes corps qu'ils auront eus en cette vie.

1. *Symbole d'Athanase.*

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis... (Denz.-Bannw., n. 40.)

A son avènement, tous les hommes devront ressusciter avec leurs corps.

2. *Fides Damasi.*

In hujus morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissimi in hac carne, qua nunc vivimus. (Denz.-Bannw., n. 16.)

Purifiés dans sa mort et dans son sang, nous serons ressuscités par lui au dernier jour, dans cette même chair, dans laquelle nous vivons présentement.

3. *Profession de foi du XI^e concile de Tolède.*

Nec in aerea vel qualibet alia carne (ut quidam deli-

Nous croyons que nous ressusciterons, non dans une

rant) surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. (Denz.-Bannw., n. 287.)

chair aérienne ou toute autre chair (dissemblable), mais dans cette chair même, dans laquelle nous vivons, nous sommes constitués et nous nous mouvons.

4. Symbole de saint Léon IX à Pierre d'Antioche (1053).

Credo etiam veram resurrectionem ejusdem carnis, quam nunc gesto, et vitam æternam. (Denz.-Bannw., n. 347.)

Je crois aussi la véritable résurrection de cette même chair que je porte présentement et la vie éternelle.

5. Profession de foi imposée aux Vaudois par Innocent III (1208).

Corde credimus et ore confitemur hujus carnis, quam gestamus, et non alterius resurrectionem. (Denz.-Bannw., n. 427.)

Nous croyons de cœur et confessons de bouche la résurrection de cette chair même que nous portons et non d'une autre.

6. IV^e concile du Latran (1215).

... qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus quam nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala. (Denz.-Bannw., n. 429.)

... qui tous ressusciteront avec leurs propres corps, ceux-là mêmes qu'ils portent présentement, afin de recevoir chacun selon ses œuvres, soit qu'elles aient été bonnes, soit qu'elles aient été mauvaises.

7. Profession de foi de Michel Paléologue (II^e concile de Lyon) (1274), texte repris par Benoît XII, bulle « Benedictus Deus » (1336).

Omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt. (Denz.-Bannw., n. 464, 531.)

Tous les hommes comparaitront au tribunal du Christ avec leurs corps.

De ces professions de foi, il convient de rapprocher l'anathématisme 5 de la lettre de Justinien au patriarche Ménas, voir ici, t. XI, col. 1578 : « Quiconque dit ou pense que, lors de la résurrection, les corps humains ressusciteront en forme de sphère et sans ressemblance avec celui que nous avons, qu'il soit anathème. » Denz.-Bannw., n. 207. Sur la valeur doctrinale à accorder à ces anathématismes, voir ORIGÉNISME, t. XI, col. 1578.

Les trois vérités explicitement proposées par ces documents s'imposent donc comme dogmes de foi. Mais une conclusion doctrinale — vérité catholique, quoique non définie — s'en dégage aussi : c'est que tous les hommes ressusciteront simultanément, que la mort n'aura plus de prise sur eux et que, par conséquent, les corps de tous les hommes, élus et damnés, seront incorruptibles. Quant aux prérogatives des corps glorieux, voir t. III, col. 1879 sq.

II. D'APRÈS LES RÈGLES DE LA FIDÉLITÉ DANS L'ÉGLISE ANCIENNE. — Les documents du magistère sont complétés par les *regulæ fidei* proposées par les anciens auteurs ecclésiastiques.

1^{re} Règle de saint Irénée. — καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος ... *Cont. hæc.*, l. I, c. IX, n. 4, dans Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, Breslau, 1897, p. 6.

... rursus venturus est in gloria Patris ad resuscitandum omnem carnem... *Cont. hæc.*, l. III, c. XVI, n. 5, Hahn, p. 7.

2^e Règle de Tertullien. — ... venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitæ æternæ et promissorum cælestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resurrectione cum carnis restitutione. *De præscript.*, c. XIII, Hahn, p. 9.

... venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. *De virg. vel.*, c. I, Hahn, p. 10.

3^e Règle d'Origène. — ... sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc

in corruptione seminatur, surget in incorruptione et quod seminatur in ignominia, surget in gloria (I Cor., xv, 42 sq.). *De princ.*, l. I, præf., n. 5, Hahn, p. 12.

4^e Règle d'après les Constitutions apostoliques : Ἀνάστασιν γίνεσθαι ὁμολογούμεν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ μισθοποδοσίων. L. VI, c. XI, Hahn, p. 14. — D'après la *Didascalie* : ἀνάστασιν πιστῶν καὶ κρίσιν καὶ ἀνταπόδοσιν προσδοκῶν. L. VI, c. XIV, Hahn, p. 15.

5^e Règle de Novatien. — ... Qui dum in eadem substantia corporis in qua moritur, resuscitatur, ipsius corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostræ leges in sua carne monstravit, qui corpus, quod ex nobis habuit, in sua resurrectione restituit. *De Trinitate*, c. X. — Qui, id agens in nobis, ad æternitatem et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producat... Erudiantur enim in illa et per ipsum corpora nostra ad immortalitatem proficere. Id., c. XXX. Cf. L. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, t. III, Christiania, 1875, p. 463-465. Voir A. d'Alès, *La théologie de Novatien*, Paris, 1925, p. 135-137.

6^e Règle d'Aphraate. — ... l'on croit à la résurrection des morts. *Hom.* I, fin, Hahn, 21.

Ces règles de foi, si simples dans leur expression, ne font que résumer et proposer très brièvement les points de foi qu'a fixés le magistère.

II. LA CROYANCE À LA RÉSURRECTION DE LA CHAIR DANS L'ÉCRITURE. — I. ANCIEN TESTAMENT. — La croyance à la résurrection de la chair n'est pas propre au Nouveau Testament. On en trouve déjà, en effet, des indications très nettes avant Jésus-Christ. Sans doute, les plus anciens livres de l'Ancien Testament sont muets sur l'idée d'une résurrection corporelle après la mort. L'idée contraire est même assez communément exprimée, non par opposition à l'idée d'une résurrection future, mais pour constater que la mort est sans retour possible à la vie présente : « L'homme se couche (dans le tombeau) et ne se relève pas. » Job, XIV, 12; cf. Ps., XL, 9; Amos, VIII, 14. Cette phrase semble avoir été une sorte d'adage courant et la traduction populaire de la loi universelle de mort portée par Dieu contre l'humanité pécheresse en Adam. Cf. Gen., III, 19.

On ne peut nier cependant qu'une certaine notion de la vie éternelle de Dieu transparaisse déjà dans certains psaumes, ici simple étincelle, là lumière plus affirmée, comme un aspect confus de la résurrection des justes. Cf. ps., XLVIII (XLIX), 15 (d'après les corrections de Duhm); ps., XV (XVI), 8-11, Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 348-349.

Toutefois, à partir d'une certaine époque, sous l'influence sans doute d'antiques traditions, l'idée d'une résurrection future s'éveille dans la mentalité juive. On assiste à une évolution analogue à celle qui s'est produite au sujet de la croyance à l'immortalité de l'âme ou aux sanctions ultraterrestres. Il semble bien d'ailleurs qu'on doive rejeter ici toute influence étrangère sur la religion juive, notamment l'influence de la religion mazdéenne. Le parsisme, en effet, enseigne l'apocatastase de tous, ce qui est entièrement étranger à Israël qui ne reconnaît que la résurrection des justes. Cf. Is., LXVI, 24; Dan., XII, 2; au temps de Jésus encore, les pharisiens limitaient la résurrection aux justes (cf. Matth., XXII, 23; Marc., XII, 18; Luc., XX, 27; Act., XXIII, 8) et ils pensaient que les mauvais seraient éternellement punis (cf. Is., LXVI, 24; Dan., XII, 3; Judith, XVI, 18; Marc., IX, 47). De même, le dieu chananéen de la végétation qui ressuscite n'exerce aucune influence sur Israël, car cette résurrection n'a pas le caractère moral de la résurrection enseignée dans la période postexilienne. Il convient donc de chercher l'idée de la résurrection dans la propre évo-

lution religieuse d'Israël. L'individualisme, qui commence avec l'exil, et le problème de la sanction portaient puissamment à rechercher une communauté éternelle avec Dieu et, pour être parfaite, cette communauté exige la résurrection. Cf. Notscher, *Allorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Wurtzbourg, 1926, p. 211. Voir aussi *Dictionnaire de la Bible*, art. *Résurrection des morts*, t. v, col. 1066-1067.

1° *Le livre de Job*. — Selon Notscher, un premier rayon de cette espérance en la résurrection future brille déjà dans le livre de Job. A première vue, il semblerait même que le texte classique, emprunté à Job, xix, 25-27, par la liturgie des morts (3^e nocturne, 8^e leçon), soit une affirmation explicite de la croyance en la résurrection. Le texte de la Vulgate exprime très nettement cette croyance. Mais il s'en faut que l'hébreu soit aussi clair. Voici la traduction de l'hébreu :

Qui donnera que soient écrites mes paroles!
Qui donnera que sur l'airain elles soient gravées,
Qu'avec un burin de fer et de plomb
Pour toujours sur la roc elle soient sculptées!
Moi, je sais que mon défenseur (*goel*) est vivant
Et que, le dernier, sur terre il se lèvera
Et derrière ma peau je me tiendrai debout,
Et de ma chair, je verrai Eloah (la lumière de Dieu),
Lui que, moi, je verrai, moi,
Et que mes yeux regarderont, et non un autre :
Mes reins languissent dans mon sein!

(Traduction P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 257.)

On se reportera à l'art. Job, t. VIII, col. 1473-1474, pour l'interprétation de ce passage, où il est difficile de voir une attestation explicite en faveur de la résurrection future. Tout au plus peut-on dire « que celui sur qui pèse si lourdement le fardeau de la non-espérance *aspire*, au fond, à se survivre; que celui pour qui s'est réalisé un commerce si personnel avec Dieu possède *en germe* la foi à l'éternelle destinée de l'âme : et que celui en qui habite le sentiment d'une si haute responsabilité morale *soupçonne* l'impérissable valeur de l'homme, supérieure à celle de l'« arbre » dont la vie paraît indestructible ». Art. cit., col. 1474. On devra également consulter le commentaire littéral de P. Dhorme sur ce difficile passage.

2° *L'idée de la résurrection future dans la résurrection du peuple d'Israël*. — Un argument indirect, mais non négligeable, peut être pris chez les prophètes qui prédisent la résurrection d'Israël comme peuple, mais en empruntant un vocabulaire propre à la résurrection individuelle des hommes.

1. Ainsi, le prophète *Osée* décrit la restauration d'Israël, purifié de ses fautes (vi, 1-2) :

Venez! retournons à Jahvé!
Car c'est lui qui a déchiré et qui guérira;
Il frappe et il nous mettra des bandages.
Il nous rendra la vie après deux jours;
Le troisième jour, il nous relèvera
Et nous vivrons devant lui...

Ce sont les anciens commentateurs surtout qui ont vu dans ce passage une prophétie littérale et directe de la résurrection du Christ ou de notre résurrection dans le Christ. Il n'y a dans cette interprétation qu'une simple accommodation. Voir OSÉE, t. XI, col. 1650. Toutefois on remarquera que I Cor., xv, 54 et Heb., ii, 14, où saint Paul parle de notre résurrection finale dans et par le Christ sont une allusion certaine aux expressions dont Osée se sert, XIII, 4. Il ne semble pas cependant que ce dernier passage d'Osée puisse s'entendre d'une promesse de salut et de résurrection. Voir Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 125.

2. Le prophète *Isaïe* considère le peuple tout entier d'Israël comme un individu : de nouveau Israël sera sauvé de la mort et de l'anéantissement, c'est-à-dire

de l'exil, et se relèvera pour être conduit par Dieu vers une nouvelle vie politique et religieuse. Le c. xxvi est expressif à cet égard : c'est le cantique qui sera chanté dans la terre de Juda. Les ennemis d'Israël seront anéantis, leurs morts ne revivront point et leur mémoire même disparaîtra (v. 13-14). Puis, s'adressant au peuple régénéré :

Ils vivront, vos morts;
Ceux qui m'ont été tués ressusciteront;
Reveillez-vous et chantez,
(Vous) qui habitez dans la poussière; [mière
Parce que votre rosée, Seigneur, est une rosée de lu-
Et la terre fera naître les ombres (les trépassés).
(Is., xxvi, 19.)

3. L'idée de cette résurrection du peuple d'Israël éclate surtout dans la grandiose vision d'*Ezéchiel*, xxxvii, 1 sq. Dans cette vision, le prophète a sous les yeux des ossements desséchés épars dans une vaste plaine. Sur l'ordre de Jahvé, il voit ces ossements se revêtir de muscles, de chair et de peau. L'esprit revient en eux, ils revivent, se redressent et forment une grande armée. On croirait la scène de la résurrection des morts. Mais cette résurrection n'est, en réalité, qu'une figure de la résurrection du peuple d'Israël. Faut-il supposer qu'Ezéchiel entendait prendre la résurrection générale comme le terme de comparaison dont ses auditeurs devaient se servir pour mieux comprendre la promesse de la restauration d'Israël? Ce sens, adopté par un certain nombre de commentateurs, semble forcé et ne ressort pas du texte. Sur les Pères qui ont interprété ce passage en faveur de la résurrection, voir Knabenbauer, *In Ezechielem*, Paris, 1890, p. 379-380.

4. Plus significatif, à coup sûr, du point de vue qui nous occupe, est le livre de *Daniel*. Ici, en effet, quoique la résurrection de la chair ne soit pas expressément mentionnée, il est question d'un *réveil* individuel et général des hommes à la fin des temps :

Dan., xii : (1) En ce temps-là se lèvera Michel, le grand prince qui protège les fils de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse comme il n'y en a pas eu depuis que des nations existent jusqu'alors. Mais en ce temps ton peuple sera sauvé (c'est-à-dire) quiconque sera trouvé inscrit dans le livre. (2) Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternels. (3) Et les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui auront conduit beaucoup à la justice, comme les étoiles à jamais et pour toujours.

De toute évidence, Daniel prophétise le réveil du peuple juif sous Antiochus Épiphane. Néanmoins ce réveil est, dans la lumière prophétique, relié au réveil final du dernier jour. Comme dans Is., xxvi, 19, il est prévu que les défunts ressusciteront pour prendre part au bonheur définitif des élus. « Beaucoup se lèveront de la poussière » : beaucoup, c'est-à-dire tous; cf. Es-ther, iv, 3. Il n'avait été précédemment question que des Israélites, c'est pourquoi la résurrection ne semble ici prévue que pour eux. Toutefois, on ne saurait dire que les païens soient exclus. Daniel se propose pour but de consoler la communauté juive : aussi ne parle-t-il du salut qu'en tant qu'il les concerne. Ceux qui vivront au moment où se réalise le bonheur messianique y prendront part dans la mesure où ils en sont dignes. Les défunts ressusciteront dans ce but; mais ceux-là seulement qui ont vécu dans la sainteté reverront la lumière pour s'en réjouir éternellement; les autres sont voués à une honte éternelle. Daniel ne nous dit pas en quoi consistera la honte des pécheurs : quant aux justes ils seront comme des étoiles, brillant de l'éclat du firmament. On retrouvera ces affirmations et ces comparaisons dans Joa., v, 29 et I Cor., xv, 41; cf. Sap., iii, 7.

Ce rapport étroit qui s'affirme chez Daniel entre la résurrection et les perspectives messianiques se retrouvera désormais fréquemment dans la pensée juive.

5. Les *Machabées*. — Le II^e livre des Machabées atteste, d'une façon peut-être plus ferme encore que Daniel, la croyance en une résurrection future de la chair, commune aux bons comme aux méchants, résurrection de félicité pour ceux-là, d'opprobre pour ceux-ci.

Tout d'abord, cette foi est consignée, avec la plus grande précision, dans le récit du martyre des sept frères et de leur mère, sous Antiochus Épiphane. Plusieurs de ces jeunes héros se consolent en évoquant la certitude de leur résurrection et, s'adressant au tyran, ils lui en font une menace : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » II Mac., vii, 9. « Je tiens ces membres du ciel, mais, à cause de ses lois, je les dédaigne et c'est de lui que j'espère les recouvrer un jour. » II Mac., vii, 11. « Heureux ceux qui meurent de la main des hommes, en espérant de Dieu qu'ils seront ressuscités par lui ! Quant à toi, ta résurrection ne sera pas pour la vie. » II Mac., vii, 14. On peut se demander si, dans ce dernier texte, la finale ne signifierait pas simplement qu'Antiochus ne reviendrait pas du tout à la vie. Mais il semble beaucoup plus conforme à la pensée générale du discours, d'admettre que l'ἀνάστασις εἰς ζωὴν dont il est ici question répond à la résurrection εἰς ζωὴν αἰώνιον que Daniel oppose à la résurrection pour l'opprobre éternel. Dan., xii, 2. Voir ci-dessus. Enfin, c'est la mère elle-même qui soutient le courage de ses fils en leur disant : « Le créateur du monde vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que maintenant vous vous méprisez vous-mêmes pour l'amour de sa loi. » II Mac., vii, 23.

Ensuite, le passage invoqué en faveur du purgatoire, voir ce mot, t. xiii, col. 1166, contient un enseignement direct concernant la résurrection. La récompense apparaît, ici encore, liée à la résurrection qui doit permettre au ressuscité de prendre sa part au bonheur messianique. On sait dans quelles conditions étaient tombés les soldats pour qui Judas Machabée faisait offrir un sacrifice. Nonobstant ces conditions défectueuses, Judas n'hésite pas : « Une collecte ayant été faite, il envoya à Jérusalem 12 000 drachmes d'argent, afin qu'un sacrifice fût offert pour les péchés des morts, pensant bien et religieusement touchant la résurrection (car s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient succombé devaient ressusciter, il (lui) aurait semblé superflu et vain de prier pour les morts)... » On le voit, Judas Machabée a en vue, avant tout, la résurrection de ses soldats pécheurs. Mais il subordonne cette résurrection à l'expiation, dans l'autre vie, du péché commis dans le pillage de Jamnia. Ressuscités, les soldats auront part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur.

6. Le livre de la Sagesse est rempli d'enseignements touchant l'état des bons et des méchants après la mort. L'immortalité de l'âme est nettement enseignée. Sap., ii, 21 ; iii, 1-iv, 20. Après la mort, le sort des justes est opposé à celui des méchants : le jugement les attend, les uns et les autres, iv, 20. Mais ensuite, les méchants regretteront leur erreur et envieront les justes qu'ils ont méprisés sur terre. v, 1-13. Les justes vivront éternellement, id., 7. 16. Dans ces enseignements, il n'est pas question directement de la résurrection des corps. Mais, en rapprochant Sap., iv, 20, de Dan., xii, 1-3, où les justes sont dits venir au jugement en corps et en âme, on ne peut s'empêcher de considérer les affirmations du livre de la Sagesse comme une nouvelle confirmation des croyances relatives à la vie, dans l'au-delà, de l'âme et du corps.

II. LA THÉOLOGIE JUIVE PALESTINIENNE. — Il est indispensable d'indiquer, au moins sommairement, les enseignements de la théologie juive immédiatement

antérieure à la prédication de l'évangile : ils éclairent, en effet, à la fois et la continuité de la tradition juive, et la portée de la prédication chrétienne. Nous suivons ici le P. Bonsirven dans son étude : *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, t. I, p. 468 sq. (quelques références ont été corrigées). On peut se référer aussi au P. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 353 sq.

1^o La foi en la résurrection des corps chez les Juifs. — Cette foi ne doit pas être confondue avec la simple croyance en l'immortalité de l'âme. Car la résurrection des corps en général institue la vie de l'au-delà dans un cadre social, collectif, et fait participer le corps et la matière aux sanctions éternelles. Une telle foi en la résurrection des corps marquait dans les croyances juives une véritable révolution doctrinale et religieuse qui ne pouvait manquer de susciter des opposants. Entre les pharisiens et les sadducéens, la question de la résurrection des corps provoquait une telle divergence de vues que leur haine commune du Christ ne la pouvait réduire. Cf. Marc., xii, 18-27 ; Matth., xxiii, 23-33 ; Luc., xx, 27-38 ; Act., xxiii, 6-10 ; xxvi, 5-8. La résurrection des morts est, pour les pharisiens, un dogme incontestable que seuls nient tous les adversaires du judaïsme officiel, hérétiques, gentils, samaritains. Le Talmud est explicite sur tous ces points. *Talmud* (de Babylone), Wilna, 1896, *Sanhédrin*, x, 1, commenté en 90 b. Les sadducéens étaient parmi les plus farouches négateurs et Rabbi Nathan explique même par là leur origine. *Aboth*, i, 11. Cette rigidité doctrinale des pharisiens est de beaucoup postérieure à l'acceptation universelle de la croyance. On peut donc se demander dans quelle mesure, à l'époque du Christ, la foi en la résurrection générale des corps était partagée par le peuple. Nous venons de voir, que l'auteur du deuxième livre des Machabées et plusieurs de ses héros attestent leur foi sur ce point. Cf. II Mac., xii, 43-46 ; vii, 9, 11, 14, 23, 29. L'auteur du premier livre ne se préoccupe pas de cette perspective. On ne peut cependant de ce silence faire un argument positif contre la croyance des contemporains à la résurrection des corps.

Les apocryphes fournissent quelques indications précieuses. Dans le *Livre d'Hénoch*, la résurrection est nettement affirmée dans la dernière partie, *Hen.*, xci, 10 ; xcii, 3 ; ciii, 4. Le livre des *Paraboles* est moins explicite. Li, 1 ; Lxi, 3. Le texte d'*Hen.*, xxii, 4, 11, 13, annonce que les âmes sortiront de leurs réceptacles pour le jugement ; mais il peut y avoir jugement sans résurrection. Voir M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 330. Le livre des *Jubilés* semble nier la résurrection, puisque « les os des justes restent dans la terre ». xxiii, 31. A l'opposé, les *Testaments des Patriarches* mentionnent la résurrection comme un grand motif de consolation et d'espérance, si toutefois nous ne sommes pas ici en face de remaniements qui auraient développé et accentué la notion de résurrection. Cf. R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, Paris, 1930, p. 107. La croyance en une résurrection des corps se retrouve dans l'*Apocalypse de Moïse*, xiii, 3 ; xxviii, 4 ; xli, 2. Croyance inexistante dans l'*Assomption de Moïse*, xiii, 3 ; xxviii, 4 ; xli, 2, qui montre Israël allant directement au ciel, x, 9 ; et dans l'*Hénoch slave*. Les *Psaumes de Salomon*, tout en affirmant que les « craignant Dieu » se lèveront pour la vie éternelle, xvi, 11-16, mais pas les impies, laissent cependant dans l'ombre une croyance explicite en la résurrection ; et cette croyance est pratiquement exclue ou ne vient pas en ligne de compte dans *IV Esdras*, vii, 31-32 ; v, 45 ; xiii, 13b. Cf. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IV^e livre d'Esdras*, Paris, 1906, p. 83. Le P. Bonsirven exclut parcellairement la perspective de la résurrection des grands textes messianiques de l'*Apocalypse*

de *Baruch*, estimant que xxx, 1-2 est une interpolation qui ne cadre guère avec le reste de la vision; mais il affirme que le sujet est abondamment traité dans les autres perspectives, *II Bar.*, xlii-l, cf. xxi, 23; xxxii, 5; xlii, 6 sq., parce que, « dans le système religieux du rédacteur dernier, la résurrection tenait une place plus considérable que dans les documents messianiques qu'il a insérés ». *Op. cit.*, p. 470, note 10. « Ces constatations, ajoute le même auteur, permettent les conclusions suivantes : aux alentours de l'ère chrétienne la pensée de la résurrection ne s'est pas encore emparée des esprits comme elle le fera plus tard; elle n'est pas encore un point invariable et familier des horizons eschatologiques; elle s'efface quelque peu derrière l'attente du grand jugement, qui fera prévaloir la justice, et derrière l'espérance de la vie éternelle. » *Op. cit.*, p. 471.

Sur les preuves apologetiques de la résurrection, preuves scripturaires et arguments de raison, invoquées par les rabbins contre les hérétiques sadduccéens, voir Bonsirven, p. 471-474.

2^e Notion de la résurrection chez les Juifs. — Les termes traditionnels qui désignent chez les Juifs la résurrection se trouvent condensés dans Is., xxvi, 19 : « Vos morts vivront, mes cadavres ressusciteront (se lèveront); réveillez-vous et chantez, vous qui êtes couchés dans la poussière. » Voir col. 2506. Deux catégories de formules doivent être surtout retenues, répondant chacune à une conception différente :

Tout d'abord, « ressusciter » signifie surgir soit du sommeil, soit du tombeau. C'est là l'idée et le mot qui reviennent le plus souvent dans l'Écriture et dans les apocryphes. Cf. *Dan.*, xii, 2; *Ps.*, lxxxviii, 11; *II Mac.*, xii, 43, 44; *vii*, 9, 14. Dans les apocryphes, *Hen.*, xci, 10; *xx*, 8; *xxii*, 13 (éthiopien); *Test. patr. (Siméon)*, vi, 7; *Ps. Sal.*, iii, 16. On trouve la même idée sous des expressions analogues : surgir de son sommeil, *Hen.*, xci, 10; cf. *Is.*, xxvi, 19; les morts montant du *Seol*, *Midraš Rabba*, Gen., édit. Theodor-Albeck, 12, 10, p. 109; *Talmud, Berakhoth*, 15 b et *Sanhédrin*, 92 a; *Hen.*, li, 1; les réceptacles des âmes rendant leur dépôt, *Hen.*, li, 1; *Lxi*, 5; *Test. (Levi)*, iv, 1; *IV Esd.*, vii, 32; *Baruch* (édit. syriaque, *P. S.*, t. ii), xxi, 23; *xxx*, 2.

Ensuite, « ressusciter » signifie vivifier les morts. On trouve l'expression dans la Bible, *Os.*, vi, 3; *Is.*, xvi, 19; *Ez.*, xxxvii, 1-14; *Dan.*, xii, 2; dans les apocryphes, *IV Esd.*, v, 45; *Bar.* (éd. syr.), xxiii, 5; *xlii*, 7; *xlix*, 2. Elle abonde chez les rabbins : pour eux, la résurrection est la vivification des morts, *Deut.*, xxxii, 2, cité d'après l'éd. Friedmann, Vienne, 1864, p. 132 a; *Talmud, Sanh.*, x (xi), 1; *Roš ha-šana*, 17 a, et Dieu est celui qui donne (ou rend) la vie aux morts, *Sanh.*, 90 b. L'expression « vivre » devient ainsi, pour les morts, l'équivalent de ressusciter. Ceux qui ne ressuscitent pas, ne vivent pas, *Sanh.*, x, 2 sq. De là la maxime de Rabbi Éléazar Haqqapar : « tous les morts doivent revivre (ressusciter) et tous les vivants (les ressuscités) doivent être jugés ». *Abot*, iv, 22.

3^e Bénéficiaires de la résurrection. — Il est impossible de donner à cette question une réponse nette. Dans la théologie juive du temps de Jésus-Christ, il y a, touchant les problèmes de la vie future, tant de doutes et d'obscurités qu'une solution unique ne pourrait rallier tous les suffrages.

La notion commence à s'introduire d'une survie et d'une rétribution immédiatement consecutive à la mort : à quoi bon imaginer, se produisant après de nombreux siècles, un nouveau jugement précédé de la résurrection, lequel jugement ne pourrait que remplacer les ressuscités dans l'état où ils se trouvent déjà? Beaucoup croient également que certains impies sont anéantis au moins après quelques mois de

torture dans la gehenne. La résurrection, elle-même, n'est pas encore généralement admise et, de plus, comment la concevoir : comme une mesure générale destinée à reunir tous les hommes pour le dernier jugement? ou simplement comme la mise en possession de la vie éternelle? Ne devons donc pas étonnés de rencontrer sur ce point des opinions divergentes et n'essayons pas de les réduire à l'unité. Ne criions pas non plus à l'incohérence : la cohérence logique suppose des idées nettes et universellement reconnues. (*J. Bonsirven, op. cit.*, t. i, p. 475-476.)

Un certain nombre de textes affirment l'universalité de la résurrection, s'inspirant en cela de *Dan.*, ii, 2. Nous avons déjà cité la phrase du rabbin Éléazar Haqqapar : « Ceux qui naissent sont pour mourir; et les morts pour être vivifiés et les vivants (les ressuscités) pour être jugés ». De *Deut.*, xxxiii, 39 : « C'est moi qui fais mourir et c'est moi qui fais vivre », on déduit que c'est Dieu qui envoie au même et la mort et la vie (la résurrection), édit. citée, p. 139 b. De même, la croyance que le *Seol* et les réceptacles des âmes rendront à l'avenir leur dépôt implique une résurrection universelle. Cf. *Test. (Levi)*, iv, 1; *IV Esd.*, vii, 32; *Bar.* (édit. citée), xxi, 23; *xxx*, 2; *xlii*, 7; *L*, 2; *Talmud, Sanh.*, 92 a; *Berakhoth*, 15 b; *Midraš Rabba*, Gen. (édit. citée), 12, 10, p. 109. Sans qu'on puisse se prononcer sur la signification exacte d'autres textes, il semble cependant vraisemblable « que la plupart des docteurs des premiers siècles ont cru à l'universalité de la résurrection ». Bonsirven, *op. cit.*, p. 477. La résurrection semblait être la condition préalable du jugement universel.

Toutefois, pendant assez longtemps, plusieurs docteurs n'accordèrent qu'aux seuls justes le privilège de la résurrection. La résurrection était l'accès à la récompense éternelle. C'est la doctrine de Josèphe, qu'il attribue aux pharisiens, sinon à Moïse lui-même. *Antiq. XVIII*, i, 3 (14); cf. *Cont. Apionem*, ii, 30 (218). (Les chiffres entre parenthèses reproduisent les paragraphes rétablis par l'édition Niese, Berlin, 1887.) C'est toutefois en un autre corps que passent les âmes des justes, *De bello*, II, viii, 14 (163); *III*, viii, 5 (374). Telle paraît bien être aussi la pensée des jeunes martyrs dans *II Mac.*, viii, 14; cf. 17, 19, 35, 36, encore cependant qu'ils menacent du jugement et de châtiments leur juge persécuteur : ils semblent donc admettre aussi une résurrection, mais non pour la vie. N'est-ce pas là aussi la doctrine de *II Mac.*, xii, 39-46 et spécialement 44? Voir art. PURGATOIRE, col. 1166. La première partie du livre d'Hénoch incline en ce sens, puisqu'elle affirme qu'une catégorie de pécheurs ne sortira pas de son lieu de supplices, *Hen.*, xxii, 13; les ressuscités seront des justes confiés à l'archange Remeiel, *xx*, 8. Dans le livre des Paraboles, il semble bien que la résurrection soit universelle, terre, *Seol* et enfers rendant leurs proies, et cependant seuls les justes paraissent en bénéficier. *Hen.*, li, 2; *Lxi*, 5. La cinquième partie ne reconnaît expressément que la résurrection des justes. *Hen.*, xci, 10; cf. c. 5. De même les *Psaumes de Salomon* promettent aux justes la résurrection pour la vie éternelle et aux pécheurs « la perdition sans rémission et sans résurrection pour la vie éternelle ». Viteau, *Les psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 59. Cf. *Ps. Sal.*, iii, 11-16; *xv*, 14 sq.; *xiv*, 2-4, 6. L'*Apocalypse de Moïse* est moins précise : la résurrection y est présentée, tantôt comme universelle, tantôt comme réservée aux seuls justes. *Apoc. Mos.*, xxviii, 4; *xli*, 3, en sens universaliste; *xiii*, 3, restriction au seul « peuple saint ». Seuls les justes en ont le privilège, d'après l'*Apocalypse de Baruch*, édit. syr., xxi, 23; *xlix-li*; *xxiii*, 5, dont la tendance universaliste est corrigée par *xxx*, 1, 2; et peut-être *xlii*, 7, 8, dans le sens indiqué. C'est que la résurrection apparaît liée à la vie éternelle. Mêmes indications dans les *Testaments, Benjamin*, x, 8, (cf. *Dan.*, xii, 2); *Juda*, xxv, 1; *Zabulon*, x, 2, 3; *Benjamin*, x, 6, 7.

Cette double tendance, universalisme, restriction aux seuls justes, trouve une explication plausible, que confirme la littérature rabbinique plus récente, dans l'universalisme de la résurrection en ce qui concerne les fils d'Israël, tous étant considérés comme appartenant au peuple saint et juste. Les gentils sont envoyés à la géhenne, soit pour un temps après lequel ils sont réduits à néant, soit « pour les générations des générations ». Cf. Bonsirven, *op. cit.*, p. 479-480 :

Nous discernons dans la littérature rabbinique, écrit Bonsirven, une tendance qui ne nous surprendra pas : assurer à tous les Israélites le bénéfice de la résurrection; tendance qui se manifeste de plusieurs manières. D'abord par la discussion sur l'âge que doivent avoir les enfants israélites pour pouvoir revivre : nous assistons à une surenchère caractéristique : R. Meïr admet à ressusciter ceux qui repondent *amen* à la synagogue (Is., xxvi, 2); R. Siméon ben Rabbi, ceux qui commencent à parler (Ps., xlii, 31); les rabbins de Babylone, tous les circoncis (Ps., lxxxviii, 16); les rabbins palestiniens et R. Hiia ben Abba, tous les enfants déjà nés (Ps., xlix, 6); et enfin R. Éléazar, même les avortons (Is., xlix, 6). *Op. cit.*, p. 480.

Être enseveli en terre d'Israël est un gage de résurrection parmi les justes. Les autres terres sont impures; y être enseveli, c'est mourir deux fois, ce qui prive de la résurrection. Aussi les Juifs mourant hors de Palestine y faisaient-ils transporter leurs corps, ou tout au moins le faisaient-ils ensevelir au bord de la mer, afin qu'au jour de la résurrection, Dieu creusât des souterrains, par lesquels les corps des justes, inhumés hors de Palestine, rouleraient comme des outres jusqu'en Israël, où Dieu leur rendrait leur âme et leur vie. Voir les textes dans Bonsirven, p. 481. Toutefois la moralité ne perd pas absolument ses droits : si la résurrection est, en principe, le privilège des fils d'Israël, elle est cependant refusée à certains pécheurs d'Israël. Mais ces restrictions ne font guère que confirmer le principe : tous les Israélites retourneront à la vie.

Il semble bien d'ailleurs que cette résurrection, universelle pour Israël, ne soit qu'un acte du règne messianique futur. Elle apparaît bien comme l'acte initial de ce règne, permettant à tous les Juifs, morts avant la venue du Messie, de participer aux félicités de la restauration nationale. Si cette note messianique n'est explicite que dans quelques apocryphes, notamment dans *Hen.*, Li, 1; Lxi, 5; *Test. Juda*, xxv, 1; *Zabulon*, x, 2, 3; *Benjamin*, x, 6, 7; et s'affirme quelque peu dans *IV Esd.*, vii, 32, elle est sous-jacente implicitement dans les autres textes où s'affirme une note universaliste. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas qu'on puisse admettre, dans la littérature juive, l'idée d'une double résurrection, la première introduisant les seuls justes aux félicités messianiques, la seconde faisant comparaître tous les hommes jusqu'au jugement dernier. Cf. Castelli, *Il Messia secondo gli ebrei*, Florence, 1874, p. 283; H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1928, t. iii, p. 827.

4^e Mode de la résurrection. — Pour les Juifs, contemporains des premiers chrétiens, les modalités de la résurrection posaient de multiples problèmes.

Problème de l'auteur. Cet auteur est Dieu, vivificateur des morts, comme l'appellent les prières les plus anciennes de la recension paléstinienne et de la recension babylonienne. *Sémone esre*, 2; cf. *Talmud, Sanh.*, 113 a; Dieu seul, en effet, détient la clef des sépulcres et ne la livre à personne. Id., *Ta'anit*, 2 a; *Midraš Tanhuma*, recension éditée par Buber, Wilna, 1913, *Wayésé*, 16, i, p. 155; *Midraš* sur les psaumes, ps., lxxxviii, 5, édit. de Buber, Wilna, 1891, p. 346; *Midraš Rabba*, Gen., 73, 3, édit. citée, p. 848; Deut., 7, 6. À Dieu sont attribuées toutes les actions qui concourent à la résurrection : Dieu vivifie, *IV Esd.*, v, 45; il formera de nouveau, *Sybil.*, iv, 181; il commande,

Bar. (édit. syr), xxi, 23; L; cf. *Ps. Sal.*, iii, 16; *Talmud, Berakhoth*, 60 b; *Sanhedrin*, 108 a; *Pesiqla Rabbathi*, édit. Friedmann, Vienne, 1880, 3 b; *Midraš Rabba*, Gen., 26, p. 250. « Je te ressusciterai », dit Dieu dans l'Apoc. Mos., xli, 3.

Problème des intermédiaires. Élie a détenu un moment la clef des sépulcres. *Sanh.*, 113 a; *Midraš* sur les psaumes, ps., lxxxviii, 5. Aussi aura-t-il encore quelque part dans la résurrection dernière : *Talmud, Sota*, ix, 15. Quant au Messie, aucun texte authentique ne lui accorde d'intervention dans la résurrection des morts. Les textes suspects sont : *Midraš* sur Prov., viii, 9 et xix, 21 (édit. Buber, Wilna, 1893), et *Pirqé de Rabbi Éliézer*, édit. de Varsovie, 1879, 32.

Problème des modalités. La résurrection se fera, non en secret, mais ouvertement. *Midraš Rabba*, sur Eccl., vii, 1. Elle se fera au son de la trompette. Id., *Levit.*, 24, 4; *Targum de Jonahan*, Ex., xx, 15. Cette trompette, dont il est question dans *Math.*, xxiv, 31; I Cor., xv, 52, 52; I Thess., iv, 16, tient une place considérable dans la littérature postérieure. Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig, 1897, 2^e édit., p. 369.

Problème de la réunion de l'âme et du corps. D'une part, les tombeaux et la terre rendront les restes humains; d'autre part, les réceptacles des âmes restitueront leur dépôt. Doctrine commune tant aux apocryphes qu'aux écrits rabbiniques. *Hen.*, Li, 1; *Bar.* (édit. citée), L, 2; *xxii*, 7; *xxx*, 2; *xxi*, 23; *IV Esd.*, vii, 32; *Test. (Levi)*, iv, 1; *Talmud, Sanh.*, 92 a; *Targums de Jérusalem*, i et ii, sur Ex., xv, 12; *Berakhoth*, 15 b; *Midraš Rabba*, Eccl., v, 10; *Pesiqla Rabbathi*, édit. cit., 109 b; *Midraš R.*, Gen. (édit. cit., 12, 9, p. 109, etc.). D'autre part, Dieu rend l'âme au corps ou restitue l'esprit retourné vers lui après la mort. *Talmud, Berakhoth*, 60 b; *Sanh.*, 108 a; *Pesiqla R.*, 3 b; *Midraš R.*, Gen., 26, p. 250; cf. 14, 7, p. 131; *Sanh.*, x, 3, 29 bc. Dans ce dernier texte « rendre l'esprit » signifie produire la résurrection. Nous laissons de côté certaines imaginations bizarres selon lesquelles Dieu ressusciterait les morts au moyen d'une rosée spéciale ou en faisant germer l'homme d'un os de la colonne vertébrale. Voir Bonsirven, p. 484.

Problème des ressemblances du corps ressuscité avec le corps actuel. — Le pseudo-Baruch professe une ressemblance complète : « La terre restituera les morts qu'elle a maintenant reçus pour les garder, ne changeant rien à leur figure; comme elle les a reçus, elle les rendra... » Toutefois, après le jugement, « sera changée la ressemblance de ceux qui ont péché et aussi la gloire de ceux qui sont justifiés ». Les premiers en pire; les second en mieux : « les uns seront changés en la splendeur des anges, les autres en visions effrayantes et en formes apparentes. » *Bar.* (édit. syr), xlix-li, 5.

Doctrine similaire chez les rabbins, avec cependant des raffinements de subtilités. Les morts ressusciteront tels qu'ils étaient au moment de leur sépulture, afin de pouvoir être reconnus; ils ressusciteront avec leurs vêtements; c'est folie de demander s'ils seront purs ou si l'on devra se purifier après les avoir touchés. Voir *Midraš R.*, Gen., 95, 1, édit. citée, p. 1185 sq., *Talmud, Sanhedrin*, ix, fin; *Sanh.*, 90 b; *Midraš R.*, Eccl., v, 10; *Talmud, Nidda*, 70 b. Cf. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, i, Strasbourg, 1890, p. 179 sq.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1^o L'enseignement du Christ. — 1. Dans les synoptiques. — Les sadducéens niaient la résurrection future des corps; ils virent même trouver Jésus pour lui poser à ce sujet une question embarrassante : si une femme se marie successivement à sept frères, de qui sera-t-elle femme au jour de la résurrection? *Math.*, xxii, 23-28; cf. *Marc.*, xii, 18-23; *Luc.*, xx, 27-33. Sur la négation sadducéenne, voir aussi *Act.*, xxiii, 8; *Josèphe*, *De*

bello jud., II, viii, 11; *Antiq. jud.*, XVIII, 1, 4. D'un mot, Jésus écarte le côté négatif de la thèse sadducéenne. A la résurrection, le mariage n'aura plus de raison d'être : *neque rubent, neque nubentur*. Matth., xxii, 30; Marc., xii, 25; Luc., xx, 35. Les ressuscités auront des corps en quelque sorte spiritualisés, comme les anges de Dieu. Cet aspect négatif de la question une fois éliminé, Jésus-Christ passe au côté positif de la doctrine de la résurrection.

L'objection des sadducéens vient, d'après le Sauveur, de ce qu'ils ne comprennent pas la puissance de Dieu, capable de créer un ordre différent de celui qu'ils ont sous les yeux, et de ce qu'ils n'ont pas assez pénétré les Écritures. Et Jésus d'apporter aux Sadducéens un argument tiré de l'Exode; « à l'endroit du buisson », spécifient Marc et Luc. Pourquoi ce choix d'un livre du Pentateuque, alors que tant d'autres passages de l'Ancien Testament auraient pu fournir des arguments plus directs? Plusieurs Pères, y compris Origène, l'auteur des *Philosophumena*, saint Jérôme, ont affirmé que les sadducéens n'admettaient pas d'autres livres sacrés. Cette opinion est vraisemblablement trop absolue, mais il est probable cependant que les sadducéens n'admettaient comme strictement canonique que le Pentateuque. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 4^e édit., p. 481. Jésus argumente donc du livre de l'Exode, « livre de Moïse » par excellence, et oppose aux sadducéens cette vérité fondamentale : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, qui s'est révélé à Moïse près du buisson ardent, n'est pas le Dieu de morts, mais de vivants. »

Dans l'Exode, quand Dieu se révèle à Moïse comme le Dieu des patriarches, le sens est qu'il est ce même Dieu qu'ils ont adoré durant leur vie, sans aucune allusion à leur état présent. Mais Jésus suppose, ainsi que tous ceux qui recevaient l'Écriture comme inspirée, qu'elle contient, en plus du sens littéral historique, un sens plus profond. Ce sens a été très bien reconnu par Loisy : « Quel que soit le sens réel du passage de l'Exode auquel se rattache le raisonnement, on peut dire en parlant de la croyance à un Dieu personnel, que ce Dieu ne peut pas avoir cessé d'être le Dieu de ceux qui l'ont servi, qui l'ont aimé, de ceux qu'il a lui-même honorés de sa faveur. Ceux qui ont vécu pour Dieu ne peuvent jamais être morts pour lui. » (*Évangiles synoptiques*, t. II, p. 342). C'est sur cette union à Dieu que le psalmiste appuyait son espérance d'immortalité. Ps., xvi, 8 sq.; XLIX, 15 sq.; LXXIII, 23 sq.; cf. *Revue biblique*, 1905, p. 188 sq. Dieu n'abandonne pas les siens à la mort; Abraham, Isaac et Jacob étaient donc encore vivants. Or, les Hébreux n'imaginaient pas la mort comme une délivrance de l'âme qui lui permettrait de remonter vers les idées à la façon platonicienne. Les morts étaient dans le *šéol* où ils vivaient d'une vie imparfaite; si vraiment Dieu est le Dieu des vivants, il fera sortir un jour d'entre les morts ceux qui avaient été et qui demeuraient ses amis pour reprendre avec eux une société plus intime.

L'argument conclut donc, à la condition de faire état des données de la foi juive. Dans le sens rationnel, on le développerait en disant par exemple avec Victor : *ἔτι γὰρ τι τὸ συναρπασθέν ἐστὶν εἰ ἀνθρώπων, καὶ ἡ ψυχὴ, καὶ κατὰ τὴν φύσιν αὐτῆς ἐκείνην ἀναστὰς ζῆναι πάλιν συστήσεται*. L'union substantielle de l'âme et du corps exige, si l'homme doit vraiment vivre pleinement de Dieu, que le corps soit associé à cette vie. Mais Jésus ne raisonnait pas en philosophie, ni avec des gentils; après avoir affirmé que Dieu peut donner aux siens une vie plus parfaite et divine, il montrait comment le Pentateuque lui-même insinuait (Luc, ἐμψύχων) qu'elle serait un jour leur partage. L'erreur des sadducéens était grande, Jésus le leur dit sévèrement : que devient la religion si elle est réduite au culte de Dieu, pendant une existence terminée absolument par la mort? J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 298-299.

Sans parler explicitement de la résurrection des corps, la scène du jugement dernier, évoquée par le Christ, suppose que tous les hommes seront présents à ce jugement, en corps et en âme. Les élus, en effet, seront rassemblés des quatre vents, des hauteurs des

cieux à leurs extrêmes limites. Matth., xxv, 31; Marc., xiii, 27. Mais ce ne sera pas le fait des seuls élus, puisque, au jugement même, les bons seront placés à la droite du juge, les méchants à sa gauche et que sur ces derniers tombera la sentence de réprobation. Ce sont « toutes les nations » qui seront réunies. Matth., xxv, 32, 33, 41. Toutefois, en raison de la béatitude qui suivra, la « résurrection des justes » est proposée par le Christ comme le plan premier sur lequel doit se dérouler leur glorification.

2. *Dans saint Jean.* — Mais c'est dans saint Jean que l'enseignement du Christ sur la résurrection apparaît le plus complet et le plus net. Le Sauveur déclare que son Père lui a donné, comme Fils de l'homme, le pouvoir de juger tous les hommes. Joa., v, 28. S'adressant aux Juifs, il ajoute : « Ne vous étonnez pas de ceci, car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix, et ils sortiront : ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront pratiqué le mal pour une résurrection de jugement. » Joa., v, 28-29. Il n'y a ici aucune antinomie entre deux résurrections, l'une purement spirituelle, celle des justes, l'autre physique, celle qui correspond à notre concept de la résurrection des corps. En fait, la résurrection de vie suppose et complète la résurrection physique, celle qui fait sortir des tombeaux tous les hommes entendant la voix du juge. La vie spirituelle du croyant est déjà sans doute le commencement de la vie éternelle, mais elle n'empêche pas la mort du corps; et donc il est nécessaire qu'à la fin des temps le corps ressuscite pour être associé à cette vie. Tous ressusciteront, justes et pécheurs, mais les justes ne sont pas, à proprement parler, soumis au jugement : ils sont destinés et vont à la vie. Seuls, les pécheurs ressuscitent pour être jugés.

Cette résurrection au dernier jour, Jésus la promet à quiconque croit en lui, car cette foi fait déjà posséder la vie éternelle. Joa., vi, 39, 40. Continuant son enseignement, malgré les murmures des Juifs, Jésus assure qu'il ressuscitera au dernier jour celui qui vient à lui, attiré par le Père. Joa., vi, 44. Et, précisant sa pensée, en même temps qu'il révèle l'eucharistie future, le Sauveur affirme que « quiconque mange de ce pain, vivra à jamais... ; celui qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » Joa., vi, 53-54.

Ce fait de la résurrection, en même temps que ce pouvoir du Christ sur la résurrection des hommes, est affirmé en traits saisissants dans l'histoire de la résurrection de Lazare. Lazare était mort, et Jésus, se présentant à Marthe, en reçoit cet affectueux reproche : « Si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort ; maintenant encore je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera. » Jésus lui dit : « Ton frère ressuscitera. » Joa., xi, 20-23. Cette réponse, encore vague, du Maître, pouvait être entendue de la résurrection générale, dogme reconnu des Juifs orthodoxes et auquel Marthe montre immédiatement (v. 24) qu'elle n'est pas étrangère : « Je sais, dit-elle, qu'il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour. » Mais Jésus insiste sur un point que les Juifs ignoraient, la part prise par le Messie à la résurrection, voir ci-dessus, col. 2512. Jésus demande à Marthe de croire, non seulement qu'il est le Messie, mais qu'il est « la résurrection et la vie ». « Celui qui croit en moi, ajoute-t-il, fût-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours. Le crois-tu? » L'acte de foi de Marthe reçoit sa récompense dans la résurrection immédiate de son frère.

2^e *L'enseignement de saint Paul.* — 1 *Le fait de la résurrection.* — Saint Paul fait de la résurrection d'entre les morts un dogme fondamental pour les chrétiens. Et il en rattache intimement la vérité à la vérité de la

résurrection même du Christ. C'est dans I Cor., xv. que l'apôtre développe surtout son enseignement.

On a vu que les négateurs de la résurrection étaient nombreux chez les Juifs eux-mêmes. Paul s'élève contre ceux des Corinthiens qui « disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts ». I Cor., xv, 12. Cette négation provenait sans doute d'une source juive sadducéenne parmi les chrétiens d'origine juive. Mais les chrétiens d'origine païenne pouvaient aussi avoir des représentants parmi les négateurs, car nous savons comment les Athéniens païens accueillirent Paul leur parlant de la résurrection, Act., xvii, 32, et comment, Paul exposant la même vérité devant Festus, le procureur lui dit brutalement : « Paul, tu radotes; trop de science te trouble l'esprit. » Act., xxvi, 24. Or, aux yeux de Paul, nier la résurrection des corps, c'est nier la résurrection du Christ : pour être logique, il faut ou les accepter ou les nier toutes deux. Si le Christ n'est pas ressuscité, le christianisme est mensonge et imposture :

(13) S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ n'est pas ressuscité. (14) Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et vaine aussi votre foi; (15) nous nous trouvons même être de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous rendons ce témoignage contre Dieu, qu'il a ressuscité le Christ, qu'il n'a pourtant pas ressuscité, si les morts ne ressuscitent point. (16) Car, si les morts ne ressuscitent point, le Christ non plus n'est pas ressuscité. (17) Que si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine; vous êtes encore dans vos péchés. (18) Donc ceux aussi qui se sont endormis dans le Christ ont péri. (19) Si c'est pour cette vie seulement que nous espérons dans le Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes.

(20) Mais très certainement le Christ est ressuscité d'entre les morts, comme prémices de ceux qui dorment; (21) car par un homme est venue la mort, et par un homme la résurrection des morts. (22) Et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi dans le Christ, (23) mais chacun en son rang; le Christ comme prémices, puis ceux qui sont au Christ, qui ont cru en son avènement.

(24) La fin suivra, lorsqu'il aura remis le royaume à Dieu et au Père; qu'il aura anéanti toute principauté, toute domination et toute puissance. (25) Car il faut qu'il règne jusqu'à ce que le Père ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. (26) Or le dernier ennemi détruit sera la mort. (28) Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous.

(29) Autrement, que feront ceux qui sont baptisés pour les morts, si réellement les morts ne ressuscitent point? Pourquoi sont-ils baptisés pour les morts?

(30) Et pourquoi, nous, à toute heure, nous exposons-nous au danger? (31) Chaque jour, mes frères, je meurs, je le jure, par la gloire que je reçois de vous en Jésus-Christ Notre-Seigneur. (32) Que me sert (humainement parlant) d'avoir combattu contre les bêtes à Éphèse, si les morts ne ressuscitent point? Mangeons et buvons, car nous mourrons demain (Trad. Glaire).

Il n'est ici question sans doute que de la résurrection des justes, non que Paul n'enseigne pas la résurrection de tous, même des pécheurs — ne déclare-t-il pas à Festus qu'il attend la résurrection future des justes et des pécheurs, Act., xxiv, 15? — mais parce que la résurrection des justes seule intéressait les chrétiens de Corinthe. Aussi n'emploie-t-il, à prouver la résurrection, que des arguments valables pour la résurrection des justes. Nous trouvons dans le passage cité un argument principal, tiré du rôle joué par la résurrection du Christ, cause exemplaire et cause méritoire de notre gloire future, et deux arguments accessoires, tirés, l'un de la conviction intime des fidèles, l'autre, de la conduite des apôtres.

L'argument principal considère dans la résurrection du Christ la *cause exemplaire* de notre résurrection :

Si les justes ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité; si le Christ est ressuscité, les justes, eux aussi, ressusciteront. I Cor., xv, 16. Cf. II Cor., iv, 14; I Cor., vi, 14;

Rom., vi, 4-6, viii, 11; I Thess., iv, 14. Un lien de dépendance unit les deux membres de ces propositions conditionnelles qu'il faut ou nier ou affirmer ensemble. Or il est constant que le Christ est ressuscité, les sceptiques de Corinthe n'en doutent pas et, au besoin, les témoignages accumulés par saint Paul leur ferment la bouche. La conséquence inéluctable est que les justes ressusciteront eux aussi. Pourquoi cela? Parce que Jésus-Christ « est ressuscité des morts comme prémices des dormants ». I Cor., xv, 20, 23; cf. Col., i, 18... Ainsi le Christ n'aurait pas droit aux titres qui lui appartiennent; il ne serait pas « le premier-né d'entre les morts, les prémices des dormants », si seul, à l'exclusion de ses frères, il était ressuscité. On voit aisément que la raison dernière de tout cela réside dans la solidarité des élus avec leur rédempteur. « Comme tous les hommes meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. » I Cor., xv, 22. Pour contracter la dette de mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle; pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la génération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam par suite de la commune nature reçue de lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 1^{re} part., 17^e édit., p. 160.

De toute évidence, cette argumentation, fondée tout entière sur la doctrine du corps mystique, chère à saint Paul, n'est concluante que si elle est restreinte aux justes. C'est dès l'instant où, par le baptême, nous commençons à vivre de la vie du Christ, à participer à ses privilèges et à sa destinée, que nous acquérons, comme membres, comme partie intégrante du Christ, un droit véritable à la résurrection. Dans le plan actuel de la Providence, c'est une sorte de nécessité.

A cet argument tiré de la cause exemplaire se joint un argument partant de la notion de *cause méritoire*. Jésus-Christ est le nouvel Adam qui, par ses mérites, doit relever les ruines causées par le premier Adam. Or, parmi les ruines causées par Adam, la perte de l'immortalité tient une place insigne. Si le Christ n'était pas vainqueur de la mort, comme il l'est du péché, le Christ n'aurait pas accompli complètement son œuvre. « Par un homme est venue la mort; par un homme vient la résurrection. » Au nombre des ennemis à détruire, la mort vient en dernier lieu; mais il faudra qu'elle soit enfin vaincue. Elle ne le serait point si le Christ, après avoir mérité sa résurrection glorieuse, ne méritait point la nôtre.

Ces deux arguments appartiennent à l'essence même du mystère de la rédemption. Voici maintenant deux raisons accessoires et secondaires, mises en avant par saint Paul.

Raison tirée de la *conviction intime des fidèles*, tout d'abord. Un curieux usage existait à Corinthe : le baptême pour les morts. Voir ici t. II, col. 360. Saint Paul ne l'approuve ni ne le blâme; il y voit seulement un argument en faveur de la résurrection. Le baptême, symbolisé par l'arbre de vie, dépose dans le corps un germe d'immortalité. Il imprime au chrétien un sceau indélébile qui le fera reconnaître au dernier jour comme un membre du Christ.

Raison tirée de la *conduite des apôtres*, ensuite. Par leurs renoncements volontaires, les apôtres meurent chaque jour; leur vie n'est qu'une immolation lente et continue. Mais si le corps n'a pas de part à la récompense future, pourquoi le traiter ainsi? Ne vaudrait-il pas mieux adopter la maxime des épicuriens?

2. *Le mode de la résurrection*. — Le mode de la résurrection est une difficulté que l'esprit humain se pose naturellement. Si les éléments dont sont composés les corps sont dispersés aux quatre vents du ciel, comment pourront-ils se réunir pour reconstituer les corps au moment de la résurrection :

(35) Mais, dira quelqu'un : « Comment les morts ressusciteront-ils? ou avec quels corps reviendront-ils? » (36) In-

sensé, ce que tu sèmes n'est point vivifié, si auparavant il ne meurt. (37) Et ce que tu sèmes n'est pas le corps même qui doit venir, mais une simple graine, comme de blé ou de quelque autre chose. (38) Mais Dieu lui donne un corps, comme il veut, de même qu'il donne à chaque semence son corps propre. (39) Toute chair n'est pas la même chair; mais autre est celle des hommes, autre celle des bestiaux, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons. (40) Il y a des corps célestes et des corps terrestres; mais autre est la gloire des célestes, autre celle des terrestres. (41) Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre l'éclat des étoiles. Une étoile même diffère d'une autre étoile en éclat.

(42) Ainsi est la résurrection des morts. (Le corps) est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité. (43) Il est semé dans l'abjection, il ressuscitera dans la gloire; il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force. (44) Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. S'il est corps animal, il est aussi corps spirituel, comme il est écrit : (45) « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante, le dernier Adam, esprit vivifiant... » (47) Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre; le second, venu du ciel, est céleste. (48) Tel qu'est le terrestre, tels sont les terrestres; tel qu'est le céleste, tels sont les célestes. (49) Comme donc nous avons porté l'image du terrestre, portons aussi l'image du céleste.

(51) Voici que je vais vous dire un mystère. Nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés. (52) En un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette : car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons changés, (53) puisqu'il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité. (54) Et quand ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors sera accomplie cette parole qui est écrite : « La mort a été absorbée dans sa victoire » (Is., xxv, 8 : a été absorbée pour toujours). (Trad. Glaire, modifiée au v. 51, pour suivre le texte grec.)

Pour saint Paul, dans la résurrection, notre corps doit subir une transformation profonde. Cette transformation, nous l'attendons de « Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui reformera le corps de notre humilité en le conformant à son corps glorieux, par cette vertu efficace par laquelle il peut s'assujettir toutes choses ». Phil., iii, 20-21. L'Apôtre explique cette transformation par l'exemple du germe, lequel, doué d'une vie latente qui ne se manifeste que par la mort, se transforme en périssant, pour acquérir une vie supérieure, suivant une loi de proportion établie par Dieu. Saint Paul donne divers exemples de cette loi de proportion, faisant ressortir la diversité des transformations. Et il conclut : ainsi en est-il du corps ressuscité. Le corps des justes contient un germe de vie surnaturelle; la transformation commune à tous les justes n'exclura nullement les différences de gloire, proportionnée aux mérites de chacun.

Notre corps, en ressuscitant, restera identique à lui-même : c'est le même corps, semé dans la corruption, qui doit ressusciter dans l'incorruptibilité : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, que ce corps mortel revête l'immortalité », 1^{re} 53. Toutes les transformations propres aux corps glorieux, voir t. iii, col. 1884 sq., laissent cependant le corps avec la même personnalité : spiritualisé, c'est-à-dire dominé par l'Esprit de Dieu, qui l'a transformé, le corps ressuscité devient un corps semblable au corps glorifié de Jésus. La génération naturelle nous fait tenir du premier Adam un corps terrestre (χοϊκόν), psychique (ψυχικόν), qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations; la régénération spirituelle nous fait tenir du second Adam un corps céleste (ἐπουράνιον), spirituel (πνευματικόν), pareil au sien. Les propriétés glorieuses de ce corps deviendront les nôtres.

Se reportant à la fin des temps, saint Paul expose aux Corinthiens le vrai mystère de la résurrection. Ce mystère consiste moins dans la réassomption du corps par l'âme que dans la transformation complète de ce corps. Un dernier trait le montre bien : saint Paul in-

siste sur le fait que « la chair et le sang ne sauraient hériter du royaume de Dieu », 1^{re} Cor., xv, 50, et que la transformation de ceux qui, au dernier jour, seront encore vivants équivaudra, elle aussi, à la transformation des morts dans la résurrection. C'est là, en effet, le « mystère » qu'il révèle aux 1^{ers} 51-53, reprenant une vérité déjà annoncée, 1^{re} Thess., iv, 13-16. Cf. F. Prat, *op. cit.*, p. 157-167; B. Allo, *Saint-Paul et la « double résurrection » corporelle dans Revue biblique*, 1932, p. 190-207; *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 419 sq.

Cet enseignement général de saint Paul éclaire les autres textes dans lesquels l'Apôtre enseigne le dogme de la résurrection, et qu'il suffit d'indiquer : Act., xvii, 18, 31-32; xxiii, 6 sq.; xxiv, 15, 21 sq.; Rom., vi, 5; viii, 11; 1^{re} Cor., iv, 14; 1^{re} Thess., iv, 15-17; 1^{re} Tim., ii, 18. Nous avons vu que, si Paul parle surtout de la résurrection des justes, non seulement il n'exclut pas, mais il suppose expressément aussi la résurrection des pécheurs. Il semble bien que ce soit là le résumé de son enseignement. Heb., vi, 2, où le dogme de la résurrection est complété par celui du jugement éternel, c'est-à-dire de la condamnation des réprouvés. Voir une expression analogue, Joa., v, 29.

3^o La doctrine de l'Apocalypse. — 1. Une double résurrection corporelle? — L'Apocalypse mérite une mention à part, en raison de la double résurrection qu'elle semble enseigner, xx, 4 sq. :

(4) Et je vis... les âmes de ceux qui avaient été frappés de la hache à cause du témoignage de Jésus... et ils vécurent, et règneront avec le Christ, mille ans. (5) Le reste des morts ne vécut pas jusqu'à ce que fussent achevés les mille ans. C'est là la RÉSURRECTION PREMIÈRE. (6) Heureux et saint qui a part à la résurrection première! Sur ceux-là la seconde mort n'a pas de pouvoir, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils règneront avec lui les mille ans. (7) Et une fois que seront achevés les mille ans, le Satan sera délié de sa prison, (8) et il sortira (pour) égarer les nations qui sont aux quatre angles de la terre, GOG et MAGOG, les rassemblant pour la guerre (eux) dont le nombre est comme le sable de la mer. (9) Et ils monteront sur l'étendue de la terre, et ils investiront le camp des saints et la ville bien-aimée. Et il descendit un feu du ciel et il les dévora...

(12) Et je vis les morts, les grands et les petits, se tenant debout en face du trône; et des livres furent ouverts...; et les morts furent jugés sur les (choses) écrites dans les livres, d'après leurs œuvres. (13) Et la mer donna les morts qui étaient en elle, et la Mort et l'Hadès donnèrent les morts qui étaient en eux, et ils furent jugés chacun d'après leurs œuvres. (14) Et la Mort et l'Hadès furent jetés dans l'étang du feu; cette (mort) est la deuxième mort et l'étang de feu. (15) Et si quelqu'un ne se trouva pas inscrit dans le livre de la vie, il fut jeté dans l'étang de feu (trad. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 287, 289, 305).

La doctrine du millénarisme, qui prétend accaparer ce texte en sa faveur, a été examinée ailleurs, et, nous n'avons pas à y revenir. Voir MILLÉNARISME, t. x, col. 1760. Voir aussi B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 292-302; Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, th. xi. Il suffit ici d'en examiner le sens quant au fait de l'unique résurrection générale à la fin du monde. Si les anciens chiliastes et la plupart des critiques indépendants ont cru qu'ici Jean enseignait une double résurrection corporelle, l'une des martyrs et des saints, au début du Millénium, l'autre générale, à la fin du monde, c'est faute d'avoir compris le caractère spirituel de la prophétie du Millénium. Cette prophétie, dit le P. Allo, fait parfaitement corps avec les autres prophéties du livre; elle « est simplement la figure de la domination spirituelle de l'Eglise militante, unie à l'Eglise triomphante, depuis la glorification de Jésus jusqu'à la fin du monde. » *Op. cit.*, p. 301. Donc résurrection purement spirituelle que cette première résurrection, et que Jean indique déjà d'un mot dans l'évangile, v, 24-25; cf. S. Paul, Eph., v, 14. Dans la pensée de saint Jean, il y a

done opposition seulement entre la résurrection spirituelle et la corporelle, qui aura lieu, pour tous ensemble, seulement à la fin des mille ans, c'est-à-dire à la fin du monde. Les versets 12-15 montrent bien qu'on ne saurait interpréter différemment le texte de l'Apocalypse. Le « reste des morts », v. 5, qu'on retrouve au v. 12, et qui sont mis en contraste avec les martyrs ou les confesseurs sortis de ce monde, ce sont tous ceux qui ont quitté la vie sans être régénérés. Pendant le Millénium, ils ne vivront ni spirituellement, ni corporellement. Comme morts spirituels on peut vraisemblablement leur associer les impies même vivants qui rejettent la conversion. Cette classe d'hommes pécheurs impénitents ne peut prétendre à la résurrection spirituelle, mais simplement à la résurrection corporelle de la fin du monde, laquelle n'aura lieu qu'après le Millénium accompli. C'est là l'interprétation, non seulement du P. Allo, *loc. cit.*, mais de la plupart des catholiques, suivant en cela saint Augustin, *De civitate Dei*, I, XX, c. VII, n. 1, P. L., t. XLI, col. 666; cf. *Serm.*, CCLIX, n. 2, P. L., t. XXXVIII, col. 1197; et, parmi les modernes, Bossuet, *Préface sur l'Apocalypse*, c. XXVIII et explication du c. XX, n. 2 sq., *Œuvres*, édit. Outhenin-Chalandre, Besançon, 1836, t. VI, p. 499, 593 sq. Plus récemment, voir Billot, *op. cit.*, et *La parousie*, Paris, 1920, p. 315-326. [Il faut reconnaître, d'ailleurs, que cette explication est fonction d'une exégèse générale de l'Apocalypse qui est loin de s'imposer. Le dernier mot ne nous paraît pas dit sur cette question générale et sur l'application qui est faite ici de la théorie.]

2. *La « double résurrection corporelle » et saint Paul.* — S'il n'est pas question d'une double résurrection corporelle dans l'Apocalypse, à plus forte raison doit-on la rejeter de l'eschatologie de saint Paul. Il est nécessaire cependant de signaler ici l'insistance de quelques critiques indépendants qui veulent à tout prix retrouver en saint Paul, I Cor., xv, 22-26, la tendance chiliste de l'Apocalypse. Voir le texte-ci dessus, col. 2514. Entre les versets 23 et 24 on introduit la notion du règne intermédiaire, comme dans l'Apocalypse. « La résurrection se fait en trois temps : d'abord celle du Christ, prémices, qui a eu lieu déjà; ensuite celle des fidèles du Christ, à l'heure de la parousie; et puis, celle du reste des hommes qui n'ont pas eu part à la première. Donc, deux résurrections corporelles. La deuxième est séparée par un intervalle de la première, comme celle-ci l'a été de la résurrection de Jésus. Trois *τάγματα* : le Christ, les fidèles, « les autres ». Le premier intervalle a été rempli par la vie militante de l'Église jusqu'au retour de son Chef, à la parousie; par quoi le sera le deuxième? Par le « règne » du Christ redescendu parmi les siens ressuscités; il prendra vigoureusement en mains le pouvoir royal pour réduire toutes les puissances qui ne lui sont pas encore soumises (cf. Apoc., xx, 8. Gog et Magog) et détruire tout l'empire de la Mort (qu'il jettera dans l'étang de feu, Apoc., xx, 15), en ressuscitant les derniers morts, auxquels le jugement général assignera leur sort éternel ». B. Allo, *Saint Paul et la « double résurrection » corporelle*, p. 191.

Le P. Allo, réfutant ce parallélisme (lequel, s'il était exact, n'aboutirait pas encore à l'erreur millénariste), montre qu'il faut écarter de l'eschatologie de Paul toute idée de « règne intermédiaire » après la parousie. Il note simplement que Paul, dans le passage incriminé, ne dit rien concernant les hommes que le dernier avènement trouvera encore sur la terre. Mais cette omission n'existe pas, en réalité, puisque la question a été abordée dans I Thess., iv, 13-18. Mais, si l'on compare I Cor., xv, 22-26, avec la suite de la doctrine eschatologique exprimée aux v. 50 sq., tout doute doit alors s'effacer : dans les perspectives encourageantes que Paul ouvre aux Corinthiens, il n'y a pas la moindre

mention d'un Millénium de bonheur qui dût commencer durant leur vie ou plus tard. L'épître aux Thessaloniciens, à laquelle on vient de faire allusion, détruit par ailleurs toute velléité de millénarisme chez saint Paul.

« L'attitude de Paul à l'égard de la « double résurrection » corporelle et du millénarisme s'y révèle manifestement négative. Tout, en effet, y est présenté comme se passant presque *in instanti*, et ici personne ne pourra douter qu'il s'agisse de la parousie. En même temps que le Sauveur, Dieu fait paraître les morts élus (évidemment ressuscités) aux yeux des vivants. Et, avant même que le Christ ait touché terre, tous les sauvés, morts et vivants, se sont élancés à sa rencontre, ravis dans les nuées. Leur ravissement dans les nuées n'a été que l'élan de leur ascension continue vers le ciel, où ils se reposeront éternellement avec le Christ. Il n'est pas dit que les vivants ont eu d'abord à être « transformés », mais cela va de soi, puisqu'ils se trouvent d'une condition égale à celle des ressuscités, agiles comme eux, s'envolant du même vol. » *Art. cit.*, p. 206; l'article est repris à peu près textuellement dans *Première épître aux Corinthiens*, p. 438-453.

Conclusion. — L'enseignement de l'Écriture, spécialement dans le Nouveau Testament, met en relief, comme appartenant aux fondements mêmes de la religion chrétienne, le dogme de la résurrection générale à la fin du monde. Si Paul insiste spécialement, en raison du thème qu'il développe, sur la résurrection des justes, il n'en est pas moins vrai que lui-même et les évangélistes enseignent clairement la résurrection des justes et celle des pécheurs, les justes devant recevoir, même dans leurs corps, la récompense due à leurs bonnes actions; les méchants devant, âmes et corps, recevoir leur châtiment. Saint Paul toutefois met en relief les transformations que devront subir les corps glorifiés, tandis qu'il est muet sur les conditions des corps des damnés. Enfin, l'interprétation spirituelle de la première des « deux résurrections » de l'Apocalypse, la comparaison de l'eschatologie de l'Apocalypse avec celle de saint Paul, soit dans I Cor., soit dans I Thess., montre que, s'il n'y a qu'une résurrection, cette résurrection est faite pour tous les hommes simultanément, *in instanti*, et que cependant, dans un sens spirituel, on peut parler de la résurrection des vivants et des morts, tout comme de leur jugement.

La résurrection des corps enseignée par l'Écriture n'aurait aucun sens intelligible, s'il ne s'agissait précisément des corps mêmes que les hommes auront eus en cette vie. Les conditions de l'identité ne sont en aucune manière abordées par l'Écriture, et, en ce qui concerne les élus, saint Paul dit clairement que cette identité est compatible avec les transformations nécessaires à l'état de gloire.

II. L'ENSEIGNEMENT DE LA TRADITION. — I. LES PÈRES. — 1° Les Pères apostoliques. — 1. *Affirmations générales.* — La *Didachè* indique clairement la résurrection des morts comme devant se produire à la fin du monde, xvi, 6. Cf. *I^{re} Clementis*, xxiv, 2; *II^e Clementis*, ix, 1; xix, 3; *Epist. Barnabæ*, v, 7; xxi, 1; et, dans les épîtres d'Ignace, *Trall.*, ix, 2; *Polyc.*, vii, 1 (dans les autres textes où il est question de résurrection, il s'agit ou de la résurrection du Christ ou de notre résurrection spirituelle dans le Christ); *Polyc. Epist.*, vii, 1; *Martyr.*, xiv, 2. Si le Pasteur d'Hermas, ne parle pas directement de résurrection, du moins la description qu'il fait de la récompense des bons dans l'autre vie, *Vis.*, II, iii, 2, 3; IV, iii, 5, et des châtiements qui y attendent les impies, *Vis.*, III, vii, 2; *Sim.*, IV, 4; IX, xviii, 2, ne se comprend guère sans la résurrection. La mort éternelle qui attend les impies n'est autre que la souffrance éternelle qui les torture loin de la vie éternelle. Cf. *Mand.*, XII, ii, 3.

2. *Considérations particulières.* — a) L'épître de Barnabé reprend l'argumentation de Paul : le Christ

est ressuscité pour détruire la mort et manifester notre propre résurrection. A, 6. - b) La 11^e *Clementis* et la même épître du pseudo-Barnabé insistent sur la nécessité de ressusciter en cette même chair que nous possédons pour recevoir la récompense due à nos œuvres. *Barn.*, XXI, 1; 11^e *Clem.*, IX, 1. — c) Enfin la 1^{re} *Clementis* esquisse une explication :

Considérons, mes bien-aimés, comment le Seigneur nous manifeste continuellement la résurrection future, dont il a institué les premières, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, en le ressuscitant d'entre les morts. Regardons, mes bien-aimés, la résurrection qui se fait en son temps. Le jour et la nuit nous montrent une résurrection : la nuit cesse (mot à mot : se couche), le jour se lève. Le jour disparaît, la nuit vient et suit. Prenons les fruits. Comment, de quelle façon s'en fait la semence? Le semeur sort et jette en terre les différentes semences; tombées sèches et nues dans la terre, elles se dissolvent ensuite; de leur dissolution la grande puissance de la divine providence les ressuscite et d'une unique graine en fait sortir plusieurs et produire le fruit. XXIV, 1-5.

L'idée de « germe » ou semence est certainement empruntée à I Cor., xv, 38, 42-43. Clément la complète en prenant, au c. xxv, la légende classique du phénix renaissant de ses cendres, et en faisant appel, au c. xxvi, à la puissance divine pour réaliser ses promesses. Il invoque alors ps., xxvii, 7 (?); III, 6; xxii, 4, et Job, xix, 26.

2^e *Pères apologistes*. — 1. Aristide, d'un simple mot de son *Apologie*, n. 15, rappelle que les chrétiens « ont les préceptes du Seigneur Jésus-Christ empreints dans leurs cœurs et qu'ils les gardent, attendant la résurrection des morts et la vie du siècle à venir ». P. G., t. xcvi, col. 1121;

2. Saint Justin est plus prolixe et justifie la résurrection par l'exemple du germe.

... Nous aussi, autant et plus que ces (auteurs, Pythagore, Platon, etc.), nous croyons en Dieu; et nous espérons même que nos corps, morts et confiés à la terre, seront de nouveau à nous, rien n'étant impossible à Dieu. Et, à bien réfléchir, quoi de plus incroyable, semble-t-il, si nous n'avions pas de corps et que quelqu'un nous dise que d'une petite goutte de sperme humain peuvent être formés les os et les chairs sous la forme que nous leur connaissons? ... Mais comme vous n'auriez jamais cru que d'une gouttelette vous puissiez devenir tels que vous êtes, et pourtant vous vous voyez; ainsi, de la même manière, croyez que les corps des hommes dissous, et répandus dans la terre comme des semences, peuvent, à un moment donné, sur l'ordre de Dieu, ressusciter et revêtir l'incorruption. 1 *Apol.*, xviii-xix, P. G., t. vi, col. 356-357. (cf. *De resurrectione* (?), fragm. v, viii, x, col. 1580, 1585, 1589. Mais l'authenticité de ces fragments est loin d'être assurée.

3. Tatien explique comment, malgré les transformations subies par le corps après la mort, Dieu saura retrouver de quoi le reconstituer :

Nous croyons la résurrection future des corps, quand les temps seront accomplis. Non à la façon des stoïciens qui imaginent sans aucune utilité des cycles au bout desquels les mêmes renaissent toujours après avoir péri; mais, notre temps étant accompli, nous ressusciterons une seule fois et pour toujours, la résurrection devant réunir tous les hommes et eux seuls, en vue du jugement... Même si nous vous paraissions des menteurs et des bavards, peu nous importe, puisque notre croyance s'appuie sur cette bonne raison : De même, en effet, que, n'existant pas avant de naître, j'ignorais qui j'étais, et que j'existais seulement dans la substance de la matière corporelle, mais qu'une fois né, moi qui n'étais pas autrefois, j'ai saisi par ma génération qu'il ne fallait pas douter de mon existence; de la même façon, moi qui suis né et qui, par la mort, cesserai d'être et d'être vu, j'existerai de nouveau, tout comme autrefois, après le temps où je n'existais pas, j'ai été engendré. Même si ma chair est consumée par le feu, le monde reçoit ma substance volatilisée (mot à mot : répandue comme de la vapeur). Même si je suis absorbé dans les fleuves ou encore dans la mer, même si je suis déchiré par les fauves, je suis encore dissimulé dans les trésors du riche Seigneur. Le pauvre, l'athée ne connaissent pas tout ce que recèlent ces

trésors; mais le Dieu qui règne rendra, à son gré, à son état premier, la substance à lui seul visible. *Adversus Græcos oratio*, vi, P. G., t. vi, col. 817-820. Autre texte, xiii, col. 833.

4. Athénagore a écrit expressément un traité *De resurrectione mortuorum* : aussi entre-t-il dans bien plus de détails que ses devanciers. Sans doute, le traité est incomplet car il laisse de côté la question de l'état des corps ressuscités, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue surnaturel; il néglige les analogies déjà signalées par Clément de Rome, que Minucius Felix et saint Cyrille de Jérusalem mettront en lumière; il ne renferme aucune des images sensibles de la résurrection qu'on trouvera chez Théophile d'Antioche et surtout chez Tertullien; deux points néanmoins sont nettement marqués : le fait de la résurrection et sa possibilité eu égard à la puissance divine.

La possibilité de la résurrection fait l'objet de la première partie du traité, c. i-x. Dira-t-on que Dieu ne peut pas ressusciter les morts? ou bien que, le pouvant, il ne peut pas le vouloir, soit faute de science, soit faute de puissance. Mais il a prouvé qu'il possède l'une et l'autre en formant l'homme. S'il ne pouvait le vouloir, ce serait que la résurrection léserait la justice ou dans le ressuscité lui-même ou dans autrui, ce qui n'est pas, ou bien qu'elle serait indigne de Dieu, ce qui n'est pas davantage, puisque la création n'est pas indigne de lui. En bref, la résurrection est possible, parce qu'elle ne répugne ni à la science, ni à la puissance, ni à la justice de Dieu. Toutefois, Athénagore se pose l'objection du cas de l'anthropophage ou de l'homme mangeant la chair d'un animal, lequel lui-même a dévoré un homme. La réponse d'Athénagore est aussi simple qu'arbitraire : pour chaque animal, il n'existe qu'un aliment spécifique, et la chair humaine n'est pas un aliment assimilable pour l'homme. C. iv-viii, P. G., t. vi, col. 977-989, *passim*.

Le fait de la résurrection est l'objet de la seconde partie, xi-xxv. Cette résurrection aura lieu, car elle est nécessaire. Quatre raisons le prouvent : la destinée de l'homme, créé pour vivre toujours, c. xii-xiii; sa nature, qui comprend deux éléments unis, l'âme et le corps, c. xiv-xvii; le jugement, qui doit s'appliquer au composé humain, c'est-à-dire au corps comme à l'âme, c. xviii-xxiii; la fin dernière, qui ne peut être atteinte en cette vie. C. xxiv-xxv. La raison confirme donc ici les données de la foi. Sur tous ces points, voir L. Chaudouard, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au II^e siècle*, Lyon, 1905, et ici même, CORPS GLOIREUX, t. III, col. 1891-1894.

5. Théophile d'Antioche, dans le *Discours à Autolycus*, répond aux railleries de son interlocuteur sur la résurrection future et insiste sur la nécessité de croire dès maintenant à ce dogme. La foi précède toutes choses ici-bas : « Quel agriculteur pourrait récolter s'il n'avait auparavant confié la semence à la terre? Qui pourrait traverser les mers, s'il ne s'était auparavant confié au bateau et au pilote? » Le malade doit se confier au médecin, l'élève à son maître. Pourquoi ne pas faire confiance à Dieu, surtout après en avoir reçu tant de gages? *Ad Autolyceum*, l. I, c. vii, P. G., t. vi, col. 1036; cf. c. xiii, col. 1041 sq.

3^e *Pères controversistes*. — 1. Saint Irénée. — La résurrection de la chair est une des thèses capitales d'Irénée. Voir sa confession de foi, *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1, P. G., t. vii, col. 549. Il la défend contre l'erreur fondamentale du gnosticisme selon qui la matière est essentiellement mauvaise et, en conséquence, ne peut être l'œuvre d'un Dieu bon. *Cont. hær.*, l. I, c. vi, n. 2; c. xxii, n. 1; c. xxvii, n. 3; l. v, c. i, n. 2, col. 505, 669-670, 689, 1122. Le monde des corps est, lui aussi, du domaine du Verbe et la matière est susceptible de salut, l. v, c. ii, n. 2, 3, col. 1124, 1126; c. xx, n. 1, col. 1177.

Dans ce dernier passage, Irénée affirme « le salut de l'homme total, corps et âme ».

Mais comment expliquer la résurrection? « Don de Dieu », l. III, c. xx, n. 2, col. 843, la résurrection est l'œuvre à la fois de la puissance et de la justice divines.

Œuvre de la puissance. Nos corps ressusciteront, *non ex sua substantia, sed ex Dei virtute*, l. V, c. vi, n. 2, col. 1139; Dieu, « meilleur que la nature », a le vouloir, le pouvoir et le parfaire. L. II, c. xxix, n. 2, col. 813-814 :

Si Dieu ne vivifie pas ce qui est mortel, et ne donne pas l'incorruptibilité à ce qui est corruptible, c'est qu'il est impuissant. Mais qu'en toutes ces choses il soit puissant, nous pouvons le constater d'après notre propre origine. Dieu a pris du limon de la terre et il en a fait l'homme. Et si, sans qu'il préexistât d'os, de nerfs, de veines et d'organisme propre à constituer l'homme, Dieu a pu les faire de rien pour en former l'animal raisonnable qu'est l'homme, il est moins difficile et moins incroyable que Dieu, ... l'homme étant constitué et ses éléments étant dissous dans la terre, fasse une réintégration du tout, malgré le retour du corps (mot à mot : de l'homme) dans les éléments d'où il fut tiré alors qu'il n'existait pas encore. Car celui qui, au commencement, fit, quand il le voulut, exister celui qui n'existait pas, pourra à plus forte raison restituer à la vie qu'il leur avait donnée ceux qui déjà ont existé. L. V, c. iii, n. 2, col. 1129-1130.

Un témoignage irrécusable de la puissance divine nous est donné dans la longévité des patriarches, dans la préservation de la mort accordée à Élie et à Hénoc, dans la protection accordée à Jonas et aux trois enfants dans la fournaise. Id., c. iv-v, col. 1130-1136.

Œuvre de la justice aussi. Il est juste que le corps, qui a participé aux bonnes actions avec l'âme, ait sa part de récompense. Les attributs divins appellent la résurrection des corps. L. II, c. xxix, n. 2, col. 813-814.

Tout en faisant appel aux attributs divins pour expliquer la résurrection, Irénée n'ignore pas la comparaison du germe, proposée avant lui par Clément de Rome et Justin. Le corps, formé de la terre, « retourne à la terre, à l'instar d'une très bonne semence », qui germe par l'action de Dieu. Fragment conservé dans les *Sacra parallela*, P. G., t. vii, col. 1236; cf. *Cont. hær.*, l. V, c. vii, n. 2, col. 1140-1141.

Sur quoi s'appuie la croyance en la résurrection future? Irénée met ici en avant l'autorité des Écritures. Pour l'Ancien Testament, voir l. V, c. xv, n. 1, col. 1163-1164, et fragm. xxxvi, col. 1248. Dans le Nouveau Testament, nous avons les paroles de Jésus-Christ et ses actes.

Les paroles d'abord. Celles adressées aux sadducéens. L. IV, c. v, n. 2, col. 984-985. Irénée réfute l'argument gnostique tiré de I Cor., xv, 50 : « la chair et le sang » dont il est ici question doivent s'entendre de ceux qui péchent en s'adonnant à des œuvres charnelles : ceux-là n'entreront pas au ciel. L. V, c. ix-xii, col. 1144-1156.

Les actes ensuite. Les guérisons et les résurrections opérées par Jésus montrent la puissance de Dieu sur les corps et sont un présage de la résurrection future. L. V, c. xii, n. 5; c. xiii, n. 1, col. 1155-1157. La résurrection du Christ garantit la nôtre, l. V, c. vii, n. 1 (Irénée s'appuie ici sur Rom., viii, 11), col. 1139-1140; cf. l. IV, c. ii, n. 4, 7; c. v, n. 2, col. 978, 979, 985. L'incarnation elle-même est la meilleure preuve de notre résurrection future, car, si le Verbe a pris notre chair, c'est pour la sauver. L. V, c. xiv, col. 1160-1163. L'eucharistie est gage d'immortalité. L. IV, c. xviii, n. 5; l. V, c. ii, surtout n. 2, col. 1027-1029, 1123-1128. La doctrine du corps mystique enfin veut que, comme la tête est ressuscitée, les membres ressuscitent aussi, l. III, c. xix, n. 3, col. 941; cf. l. V, c. vi, n. 2; c. xiii, n. 4, col. 1139, 1159-1160.

Les modalités de la résurrection sont touchées par Irénée. Tout d'abord, l'identité des corps ressuscités.

Identité personnelle : l'âme retrouvera son corps et le corps son âme : *non aliud est quod moritur et aliud vivificatur*. L. V, c. xiii, n. 3, col. 1153; cf. l. II, c. xxiii, n. 5; l. V, c. iii, n. 2; c. xiii, n. 3; fragm. xii, col. 833-834, 1130, 1158-1159, 1235. Ensuite, l'universalité de la résurrection, *ad... resuscitandam omnem carnem*. L. I, c. x, n. 1, col. 549; cf. c. xxii, n. 1; l. II, c. xxxiii, n. 5; l. III, c. xvi, n. 6, col. 669-670, 834, 925. Enfin, reflet des opinions millénaristes d'Irénée, la résurrection ne sera pas simultanée. La première résurrection sera celle des justes, au début du « règne »; les méchants ressusciteront à la deuxième résurrection, à la fin du règne. L. V, c. xxvi, n. 2; c. xxii, n. 2; c. xxxiii, n. 4; c. xxxiv, n. 1; c. xxxv, n. 1, 2, col. 1194, 1211, 1214, 1215, 1218, 1220. Voir aussi *Démonstration*, c. xli, xlii, P. O., t. xii, p. 690-691. Sur tous ces points, voir ici IRÉNÉE (*Saint*), t. vii, col. 2502-2503.

2. Minucius Félix écarte les fables de Pythagore et de Platon sur la métempsycose. Pour la conservation des éléments corporels en vue de la résurrection, il ne sait l'expliquer, il s'en rapporte à Dieu qui en est le gardien. Nous retrouvons les formules déjà employées par Clément de Rome, Tatien, Théophile d'Antioche. *Octavius*, xxxiv, P. L., t. iii, col. 347; cf. Rouet de Journel, *Ench. patr.*, n. 272.

3. Tertullien a exposé et défendu le dogme en question contre les railleries des adversaires dans son *Apologeticum*, c. xlviii; dans tout le traité *De resurrectione carnis* et dans le livre V de l'*Adversus Marcionem*. (Références à P. L., éd. de 1844.)

a) Le premier en date est l'*Apologeticum* (vers la fin de 197). Tertullien y défend la résurrection contre les païens. C. xlviii. Les païens croient volontiers à la métempsycose et raillent la résurrection. Pourtant, si les âmes sont destinées à rentrer dans des corps, n'est-il pas plus naturel que ce soit dans ceux qu'elles ont déjà animés? Dans l'hypothèse contraire, que devient la personnalité humaine? Des échanges s'établiraient, qui sont matière à plaisanteries. Mais la raison décisive d'accorder les mêmes corps aux mêmes âmes, c'est le jugement divin. Unie au corps pour le mérite et pour le démérite, l'âme doit lui demeurer unie pour la récompense ou la punition. Tertullien apporte une deuxième raison qu'il abandonnera dans la suite : l'âme séparée de la matière est insensible : *neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia*. P. L., t. i, col. 523.

Comment se fera la résurrection? C'est à la puissance divine qu'il faut faire appel. Dieu qui a créé l'homme de rien, saura ranimer sa matière inerte : où qu'elle soit, sa substance se retrouvera; Dieu est le maître de tout et du néant même. *Ubi cumque resolutus fueris, quacumque te materia destruxerit, hauserit, aboleverit, in nihilum prodegerit, reddet te. Ejus est nihilum ipsum cujus et totum*. Col. 525.

Il n'est pas question de multiples morts et de multiples renaissances. La vie présente nous introduit à un ordre définitif : le dernier jour du monde s'ouvrira sur l'éternité. *Nec mors jam nec rursus ac rursus resurrectio sed erimus idem qui nunc, nec alii post*; le genre humain recueillera dans une vie nouvelle le fruit de ses œuvres : les élus, près de Dieu, dans la gloire; les damnés livrés au feu à qui Dieu communique l'incorruptibilité. Col. 527.

b) Le traité *De resurrectione carnis* (entre 208 et 211) réfute les hérétiques. Semi-sadducéens, ces hérétiques gnostiques acceptent l'immortalité de l'âme, mais rejettent la résurrection de la chair. *De resurrectione*, c. iv, P. L., t. ii, col. 799.

Les hérétiques insistent sur la honte de la chair, ses faiblesses, son retour à la terre, pour la dénigrer. A cette satire de la chair, Tertullien oppose une sorte de panégyrique de la chair. La chair est l'œuvre de Dieu dans la création de l'homme; dans la vie surnaturelle,

elle est le moyen et l'instrument de multiples œuvres sanctifiantes. L'Écriture l'exalte souvent, considérant les corps des hommes comme les temples de Dieu et les membres du Christ. Toute chair verra le salut de Dieu. Is., XL, 5. Les textes invoqués sont Is., XL, 6; Joel., II, 28; Gal., VI, 17 (par opposition à Gen., VI, 3, et à Gal., V, 17); I Cor., III, 17; VI, 15, 20. Dieu n'abandonnera pas à une corruption définitive ce corps qui lui représente les traits du Christ, cette créature qui lui est chère à tant de titres. C. V-XI, col. 800-810.

La puissance divine nous est garante de la possibilité de la résurrection. Si Dieu a créé le monde *ex nihilo*, ou même s'il l'avait élaboré d'une manière préexistante, il peut refaire pour l'être humain ce qu'il a déjà fait une première fois. Tertullien reprend ici les arguments que nous avons déjà rencontrés avant lui et il les illustre des mêmes analogies : le jour sortant de la nuit, les astres brillant après une éclipse, le renouvellement des saisons, la vie végétale germant dans la corruption, le phénix qui renaît de ses cendres et qu'il croit trouver dans Ps. CXC, 13. Voir c. XII-XIII, col. 810-811.

Ici comme dans l'*Apologeticum*, l'argument décisif est tiré de la justice divine. Le jugement de Dieu doit être parfait : il ne le serait pas, si l'homme n'était jugé tel qu'il a vécu. Tout l'homme, âme et corps, doit donc venir au jugement. C. XIV, col. 812. Pour illustrer la force de cet argument, Tertullien fait valoir l'union intime de l'âme et du corps dans la moindre de ses actions. Les mouvements secrets du cœur sont imputés à l'âme, et, pour le prouver, Tertullien interprète en un sens très matériel Matth., V, 28; IX, 4. Aucune opération mentale qui ne dépende du corps. Si l'initiative appartient à l'âme, la justice parfaite ne doit pas s'en tenir au principal responsable, mais elle doit rendre même à chaque subalterne selon ses œuvres, *ministros facti cujusque deposcit*. Le fait que le corps est l'instrument à l'égard de l'âme doit entraîner pour lui la rétribution de ses œuvres, d'autant que le corps, associé à toutes les opérations de l'âme, fait partie intégrante de l'être moral. C. XV, XVI, col. 813-814. Cette doctrine est consacrée par l'Écriture, l'Apôtre imputant à la chair les fautes commandées par l'âme et demandant au chrétien de glorifier et de porter Dieu en son corps. I Thess., IV, 4; I Cor., VI, 20. Toutefois, Tertullien abandonne ici l'argument qu'il avait fait valoir dans l'*Apologeticum* et dans le *De testimonio animæ*, de l'âme incapable d'éprouver peine ou plaisir sans le corps. C. XVII, col. 816-818. En résumé, il faut une sanction complète, laquelle peut s'exercer seulement après la résurrection, nonobstant les peines déjà endurées par l'âme aux enfers dans l'attente du dernier jugement.

Tous ces arguments de raison ne sont que la préface d'une démonstration scripturaire qui remplit les deux tiers du traité. Sur ce point fondamental du dogme, l'Écriture a parlé clairement et non en allégories. Or, la résurrection des corps qui doit se faire à la fin des temps est objet des prophéties et de l'enseignement des évangiles et des écrits apostoliques.

Objet des prophéties. Dans Luc, XXI, 26 sq., le Seigneur décrit les signes précurseurs de la résurrection et du jugement. S'il fallait entendre les prophéties concernant la résurrection d'une résurrection purement spirituelle, telle que saint Paul la recommande aux Colossiens, c. I-II, cette résurrection spirituelle, qui doit se faire dès maintenant, serait prématurée. Il faut donc admettre une autre résurrection, la résurrection corporelle, affirmée ailleurs par le même apôtre, Gal., V, 5; Phil., III, 11 sq.; Gal., VI, 9; II Tim., I, 18; I Tim., VI, 14-15; et par saint Jean, I Joa., III, 2, ainsi que par saint Pierre, Act., III, 19 sq. C. XXIII-XXIV, col. 823-830. L'Apocalypse annonce, XX, 11 sq., une résurrection générale pour la fin des temps. L'exégèse allégorique permettrait de retrouver la résurrection

corporelle prédite en maints passages des prophètes. La prophétie d'Ézéchiel a plus de portée qu'une simple allégorie et vouloir la restreindre, avec les hérétiques, à la simple restauration d'Israël, c'est en méconnaître le sens. Cf. les autres prophéties, Mal., IV, 2 sq.; Is., LXVI, 14; XXVI, 19; LXVI, 22-24. Tertullien cite aussi *Hénoch*, LXVI, 5. C. XXV-XXXII, col. 830-841.

Enseignement des évangiles. S'il est un sujet dont Jésus parla sans parabole ni allégorie, c'est bien le jugement et la résurrection des corps. Voir surtout Matth., XI, 22-24 (menaces); Matth., X, 7; Luc., XIV, 14 (promesses). Il est venu sauver tout ce qui a péri. Luc., XIX, 10; cf. Joa., VI, 39-40. Il recommande de craindre qui peut précipiter dans la géhenne le corps et l'âme, Matth., X, 28; cf. Matth., X, 29; Joa., VI, 39; Matth., VIII, 11, etc. Il affirme implicitement la résurrection contre les sadducéens, Matth., XXII, 23 sq.; et si, pour Jésus, « la chair ne sert de rien », Joa., VI, 64; s'il proclame les élus semblables aux anges, Matth., XXII, 30, il ne faut rien conclure de là contre la résurrection : Jésus a voulu simplement convier ses auditeurs à la vie de l'esprit. Enfin, Jésus a ressuscité des morts, donnant par là des arrhes de la résurrection générale. C. XXXIII-XXXVIII, col. 841-849.

Enseignement des écrits apostoliques. A part le grand fait de la résurrection du Sauveur, les apôtres n'introduisent aucun élément nouveau touchant la résurrection. D'ailleurs, seuls, les sadducéens les contredisaient. Paul a confessé sa croyance à la résurrection devant le sanhédrin, Act., XXIII, 6, devant Agrippa, XXVI, 28, et à l'Aréopage, XVII, 31. Il inculque la même croyance en presque toutes ses épîtres : il ne faut donc pas s'arrêter à quelques textes obscurs, comme II Cor., IV, 16; V, 1 sq.; I Thess., IV, 14 sq.; I Cor., XV, 51 sq.; II Cor., V, 6; Eph., IV, 22; Rom., VIII, 8 sq.; VI, 6, et surtout I Cor., XV, 50. Sur les difficultés soulevées par les adversaires de la résurrection à l'aide de ces textes et sur les réponses de Tertullien, voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 150-159. C. XXXIX-L, col. 849-867.

Les derniers chapitres montrent l'identité des corps ressuscités, nonobstant les transformations dont parle saint Paul, I Cor., XV, 36 sq., pour les corps glorieux. La vie périssable fera place à une vie plénière de l'esprit. L'élément mortel sera absorbé pour que le corps puisse revêtir l'immortalité, non par une destruction, *perditio*, mais par un changement, *demutatio*, qui lui communiquera une nouvelle manière d'être : *nec alius efficiatur, sed aliud*. C. LII-LVI, col. 870-877.

Il faut enfin répondre aux objections vulgaires. Dans la résurrection, les infirmes disparaîtront; tous entreront en possession d'un bonheur sans ombre. C. LVIII, col. 880; cf. Is., XXXV, 10; Apoc., VII, 17; XXI, 4. Qui cherche ici des figures, les trouvera dans la conservation merveilleuse des vêtements et des chaussures portées par les Israélites dans le désert, dans la préservation miraculeuse des trois enfants dans la fournaise, dans la protection accordée à Jonas et dans le privilège d'immortalité conféré à Hénoch et à Élie. Exemples déjà proposés par saint Irénée, voir col. 2523. Si l'on objecte que les mystères de l'éternité ne peuvent concerner nos corps mortels, il faut répondre avec l'Apôtre qu'au contraire nous sommes « héritiers des choses à venir ». I Cor., III, 22. La grossièreté des fonctions corporelles disparaîtra : la résurrection exige l'intégrité des membres, non leur usage : tel un vieux navire qui ne tient plus la mer, mais qu'on a remis à neuf en considération d'anciens services. Le corps s'abstiendra d'actes qui n'ont plus de raison d'être dans le royaume de Dieu. C. LIX-LXII, col. 881-885.

Conclusion : « Toute chair ressuscitera, identiquement, intégralement. Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, a fiancé dans sa personne la chair à

l'esprit. Là où elle semble périr, elle ne fait réellement que s'éclipser pour un temps; après avoir passé par l'eau, par le feu, par l'estomac des bêtes, par les entrailles de la terre, elle reparaitra un jour devant Dieu, pour s'entendre convier à la gloire ». C. LXIII. Cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 142-153.

c) Dans le livre V de l'*Adversus Marcionem*, c. IX-X, Tertullien ne fait que résumer le traité *De resurrectione carnis*, P. L., t. II, col. 491-501.

4. *Saint Hippolyte*. — D'Hippolyte, nous recueillons une double démonstration de la résurrection des corps, scripturaire et rationnelle.

On trouve la première dans le traité *De l'Antéchrist*, LXV-LXVI, P. G., t. X, col. 785-788. L'annonce de la résurrection corporelle se lit dans Dan., XII, 2; Is., XXVI, 19; Joa., V, 25; Eph., V, 14; Apoc., XX, 6 et 14. Les justes brilleront alors comme le soleil en sa gloire, Matth., XIII, 43; ils entreront dans le royaume qui leur a été préparé dès l'origine du monde, Matth., XXV, 34. La sentence de réprobation prononcée sur les impies, commentée par l'Apocalypse, XXII, 15 et XXI, 8, répond aux menaces d'Is., LXVI, 24. Réveillés par la trompette, les justes qui reposent dans le Christ se lèveront les premiers; les vivants de la dernière génération seront révis avec eux dans les nuées au-devant du Christ et demeureront à jamais avec lui. I Thess., IV, 13-17. Ces considérations sont données en vue de se préparer par une vie sainte au prochain retour du Christ. Cf. In *Danielem*, II, IV, col. 644, 645; *Adversus Græcos*, II, III, col. 800-801. A l'instar de saint Paul, Hippolyte considère la résurrection du Christ, comme le gage et les prémices de la nôtre. *Πρὸς βασιλίδαν τινὴ ἐπιστολή* (Lettre à l'impératrice Mammée), n. 7 et 8, édit. Achelis, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XVI, fasc. 4, Leipzig, 1897, p. 253. Sur la condition des corps glorieux, voir fragment *Sur la résurrection*, même édit., p. 254.

Un fragment du traité *Contre les Grecs*, conservé dans les *Sacra parallela* de saint Jean Damascène, à l'occasion d'une description de l'Hadès, lieu commun de séjour des âmes qui attendent le jugement dernier, contient une affirmation et une justification rationnelle de la résurrection générale. Sur la description de l'Hadès, voir d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 200. Mais, au jour marqué, Dieu ressuscitera tous les corps pour le jugement.

Toutes les âmes sont retenues dans l'Hadès, jusqu'à l'heure que Dieu a marquée pour la résurrection de tous, qui ne sera point l'envoi des âmes en de nouveaux corps, mais la résurrection des corps eux-mêmes. Si la vie de ces corps qui se dissolvent vous inspire quelque doute, gardez-vous en bien. L'âme a été faite, et faite immortelle, dans le temps; vous l'avez admis, sur la démonstration de Platon; ne doutez donc pas que Dieu peut également reconstituer le corps des mêmes éléments, le rappeler à la vie et le rendre immortel. Ne dites pas : Dieu peut ceci et non cela. Nous croyons donc que le corps même ressuscite. Car s'il meurt, il n'est point anéanti; la terre reçoit ses restes et les garde; comme une semence confiée au sein fécond de la terre, ils renaissent. La semence qu'on jette en terre est un grain nu; mais à l'appel du Créateur, ce grain apparaît florissant dans un vêtement de gloire, après seulement qu'il est mort, qu'il s'est dissous et mêlé au sol. Donc ce n'est pas sans raison que nous croyons à la résurrection des corps. S'il est dissous pour un temps, à cause de la desobéissance originelle, il est jeté en terre comme dans un creuset pour être reformé; il ressuscite non tel quel, mais pur et immortel. A chaque corps son âme sera rendue; elle le revêtira sans ressentir aucune peine, mais bien de la joie, si pure, elle habita un corps pur; si, en ce monde, elle a cheminé avec lui dans la justice, non comme avec un ennemi domestique, elle le reprendra en toute allégresse. Quant aux méchants, ils reprendront leurs corps, non point changés, non point affranchis de la souffrance ou de la maladie, non pas gloriifiés, mais avec les maladies dont ils moururent; et s'ils ont vécu sans foi, ils seront jugés par la foi. (Traduction

A. d'Alès, *Dict. apol. de la foi cath.*, t. IV, col. 993). *Fragment*, II, P. G., t. X, col. 800.

4° *Les Docteurs alexandrins du III^e siècle*. — 1. *Clément d'Alexandrie*. — Clément n'a pas traité *ex professo* la question de la résurrection des corps; il avait annoncé un livre *Περὶ ἀναστάσεως* que nous ne connaissons pas autrement. *Pæd.*, I, I, c. VI; I, II, c. X, P. G., t. VIII, col. 305, 521. Clément trouve un symbole de la résurrection dans l'arbre dont les feuilles ne meurent pas. *Id.*, I, I, c. X, col. 360. Certains hérétiques prétendaient que la résurrection avait déjà eu lieu; Clément montre que nous l'attendons encore. *Strom.*, I, III, c. VI, P. G., t. VIII, col. 1152; cf. I, V, c. XIV, t. IX, col. 157. La confession de foi la plus claire sur ce point est tirée du fragment *Adumbrationes in Iam Pelri*, I, 3, traduction latine d'origine inconnue :

Il était convenable que l'âme ne revint jamais une seconde fois à son corps sur cette terre, ni l'âme juste, qui est devenue comparable aux anges, ni l'âme pécheresse, qui, en reprenant la chair, pourrait trouver de nouvelles occasions de pécher. Mais à la résurrection, âmes justes et âmes pécheresses reprendront leurs corps. Ils se réuniront suivant la loi de leur être, suivant la naturelle harmonie de leur composition. P. G., t. IX, col. 729.

2. *Origène*. — La pensée d'Origène nous est mieux connue et cependant elle présente tant de difficultés qu'elle mérite d'être considérée avec plus d'attention.

On ne comprend la position d'Origène qu'en rappelant les conditions dans lesquelles il composa son *Traité de la Résurrection*, qui ne nous est connu que par les citations qu'en a données Pamphile au livre VII de son *Apologia* et indirectement par la critique de Méthode. En commentant le ps. I, voir plus loin, Origène avait traité incidemment de la résurrection. C'était le dogme qui heurtait le plus l'hellénisme. Les apologistes, on l'a vu, étaient sobres de détails sur les perspectives de la résurrection dans l'au-delà. Mais les adversaires du dogme multipliaient leurs railleries; pourquoi les chrétiens affichaient-ils tant de dédain pour une vile existence charnelle, qu'ils s'efforçaient de prolonger dans l'éternité? Cf. *Cont. Celsus*, I, V, n. 14; I, VIII, n. 49, P. G., t. XI, col. 1201, 1589.

Origène entreprend donc de défendre la tradition catholique de la résurrection, à laquelle, malgré les difficultés qu'elle comporte, il est fermement attaché. Sur les difficultés que présente la question, voir *Cont. Celsus*, I, VII, n. 32, t. XI, col. 465; In *Joannem*, tom. X, n. 20, t. XIV, col. 372. Sur l'intention d'Origène de demeurer fidèle à la règle de la foi, *De princ.*, I, II, c. X, n. 1, t. XI, col. 233-234; I, I, préface, n. 5, col. 118. Cf. G. Bardy, *La règle de foi d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 162 sq.

Cette fidélité à la foi chrétienne, Origène l'affirmait dans le premier livre du traité *De la résurrection*. Il y a d'autres combats que ceux du martyre. Si le martyr doit être récompensé non seulement dans son âme, mais aussi dans son corps, l'ascète qui aura lutté contre les passions doit, lui aussi, être pareillement récompensé. A cet argument traditionnel du mérite, s'ajoutaient les autres arguments empruntés aux apologistes. Cf. Pamphile, *Apologia*, VII, P. G., t. XVII, col. 594. — Le second livre entendait justifier, devant les incroyants, la doctrine catholique, *cum prædixisset quia quasi ad Gentiles loqueretur*, rapporte Pamphile, *Apologia*, VII, P. G., t. XVII, col. 594.

« La première Épître aux Corinthiens lui donnait le fondement de sa démonstration. Le grain que la main du semeur jette en terre, selon la comparaison de l'Apôtre, semble mourir. Il se dissout dans les éléments qui le cachent. Mais aussitôt sa raison seminale, vie invincible, se développe aux confins de la mort. Il perce la matière qui l'entoure. Nouveau demiurge, il se forme sa propre qualité, la dimension et l'aspect qui doivent être les siens. Rien ne lui résiste, ni eau, ni air, ni terre, ni feu. Il grandit, il élève vers le ciel

sa tige et son épi. Cette mort triomphante est le symbole de la résurrection. L'épi n'est pas le grain, et cependant il le continue. On peut dire aussi que le même corps ressuscite, puisque l'état de gloire développera un germe de résurrection, qui est caché dans la matière dont notre être physique est constitué ici-bas — raison séminale de la vie éternelle, analogue à la raison séminale qui fait croître les plantes et les animaux. Le vivant, qui se nourrit et meurt, possède une force psychique supérieure à celle des végétaux. Les ressources biologiques de l'homme n'ont-elles pas à leur tour une puissance propre, celle de vaincre un jour la mort, sous l'appel d'une destinée spirituelle enfin libérée de ses entraves? Mieux que l'opposition du type individuel et du flux vital, cette théorie de la raison séminale permettait de comprendre un peu ce que peut être l'insertion de l'éternité dans le développement d'une vie qui, abandonnée à son ordre, serait naturellement périssable.

Telle est la mise au point que l'auteur le plus récent qui ait étudié la pensée d'Origène dans ses premiers écrits, nous fait de la doctrine du *De resurrectione*. M. R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, se réfère pour cette mise au point, à Pamphile, *Apologia*, VII, P. G., t. XVII, col. 595; à Méthode d'Olympe, *De resurrectione*, I, xxiv, édit. Bonwetsch, p. 249; III, v, p. 394-395, et à Origène lui-même, *Comment. in ps. I*, §. 5, et *De princ.*, I, II, c. x, n. 3, P. G., t. XII, col. 1093 et t. XI, col. 236.

Le *Commentaire sur le psaume I*, n. 5, doit être cité; il donne à la pensée d'Origène tout son relief :

« Tout ami de la vérité, qui considère ce point, doit lutter pour la résurrection, et sauver la tradition des anciens, et prendre garde, pour ne pas tomber dans un verbiage vide de sens, absurde et indigne de Dieu. Sur quoi il faut bien comprendre que tout corps assujéti par la nature aux lois de la nutrition et de l'élimination — soit plante, soit animal — change constamment de substratum matériel. Aussi compare-t-on bien le corps à un fleuve, parce que, à parler exactement, le substratum primitif ne demeure peut-être pas même deux jours identique en notre corps, bien que l'individu, Pierre ou Paul, soit toujours le même (et non pas seulement l'âme, dont la substance en nous n'éprouve ni écoulement ni accroissement). Cependant la condition du corps est de s'écouler : la forme caractéristique du corps demeure identique, et aussi les traits qui distinguent corporellement Pierre ou Paul, comme les cicatrices conservées dès l'enfance et autres particularités, taches de rousseur par exemple : cette forme corporelle, qui distingue Pierre ou Paul, à la résurrection revêt de nouveau l'âme, d'ailleurs embellie; mais sans le substratum qui lui fut primitivement assigné. Comme cette forme persévère, de l'enfant au vieillard, malgré les modifications profondes que présentent les traits, ainsi doit-on penser que la forme présente persévérera dans l'avenir, d'ailleurs immensément embellie. Car il faut que l'âme, habitant la région des corps, possède un corps à l'avenant de cette région. De même que, si nous devions vivre dans la mer comme les animaux aquatiques, il nous faudrait des branchies et les autres organes des poissons, ainsi, pour hériter du royaume des cieux et habiter une région différente de la terre, il nous faut des corps spirituels; notre forme première ne disparaîtra point pour autant, mais elle sera glorifiée, comme la forme de Jésus et celle de Moïse et d'Élie restait la même dans la transfiguration.

Donc, ne vous scandalisez pas si l'on dit que le substratum primitif ne demeurera point le même : car la raison montre, à qui peut le comprendre, que le substratum primitif ne peut même pas subsister deux jours. Et il faut bien remarquer que autres sont les propriétés du « corps » semé « en terre », autres celles du « corps » ressuscité : *Ce qui est semé, c'est un corps animal; ce qui ressuscite, c'est un corps spirituel* (I Cor., xv, 44). Et l'Apôtre ajoute, comme pour enseigner que nous déposerons les propriétés de la terre en conservant la forme dans la résurrection : *Ce que je dis, mes frères, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, ni la corruption de l'incorruptibilité* (I Cor., xv, 50). Le corps du saint sera conservé par Celui qui jadis donna une forme à la chair; la chair ne subsistera pas, mais les traits imprimés jadis à la chair seront dès lors imprimés au corps spirituel. » P. G., t. XII, col. 1093 A-1096 B. Trad. A. d'Alès, *op. cit.*, col. 995.

Cette doctrine des œuvres de la jeunesse d'Origène éclaire le sens des textes postérieurs. Les textes qu'on pourrait apporter sont innombrables. Quelques-uns méritent une attention plus particulière.

Dans le *De principiis*, Origène d'une part professe la parfaite identité du corps qui, présentement, nous sert dans l'abjection, la corruption, l'infirmité et de celui dont nous nous servirons dans l'incorruptibilité, la force et la gloire du ciel. L'âme, sans changer de substance, ne peut-elle pas, après avoir été par le péché un *vase d'indignité*, devenir par la pénitence un *vase d'honneur* et le réceptacle du bonheur? Inutile donc de chercher un cinquième élément, totalement différent et autre que ceux qui constituent notre corps. C'est le même corps qui ressuscitera, mais transformé en mieux. Et, rappelant le texte de l'Apôtre, I Cor., xv, 42-44, Origène montre la possibilité de la transformation sans que soit lésée l'identité : « Il y a progrès dans l'homme qui d'abord, *homme animal ne comprenant pas les choses de l'Esprit de Dieu*, arrive, par l'éducation religieuse, à devenir *spirituel* et à pouvoir *tout juger*, alors que *lui-même n'est jugé par personne* (cf. I Cor., II, 15) : de même, quant à l'état du corps, il faut penser que le même corps, qu'on appelle maintenant « psychique », parce qu'il est au service de l'âme, sera susceptible de progrès quand l'âme, unie à Dieu, sera faite *un seul esprit* avec lui : le corps devenu ainsi au service de l'esprit progressera en un état spirituel... » L. III, c. vi, n. 6. P. G., t. XI, col. 340. L'explication se termine sur une idée qui, selon le sens qu'on lui veut donner, devient plus ou moins discutable : « Comme nous l'avons souvent montré, dit Origène, la nature corporelle a été constituée par le Créateur de telle façon qu'elle puisse facilement revêtir telle qualité que demanderont les circonstances ou que lui-même voudra. » Cette aptitude de la matière à revêtir toutes sortes de figures est fréquemment affirmée : *De princ.*, I, II, c. II, n. 2; I, IV, c. xxxiii-xxxv; *Cont. Celsum*, I, III, n. 41-42; I, IV, n. 56-57; I, VI, n. 77, P. G., t. XI, col. 187, 407-410, 973, 1121-1125, 1413. Dans le dernier texte, Origène rappelle que la matière, naturellement susceptible de changement, d'altération, de transformation voulue par le Créateur, peut parfois n'avoir *ni forme ni beauté* (cf. Is., LIII, 2), et parfois revêtir la qualité glorieuse que le corps de Jésus acquit dans la transfiguration.

Si discutable que soit l'idée d'une matière apte à revêtir toutes sortes de figures au gré du Créateur, il n'en est pas moins vrai qu'en l'adoptant, Origène n'entend pas nier l'identité foncière du corps ressuscité et glorieux avec le corps terrestre. « Il marque seulement la diversité des propriétés, dans la permanence de la forme distinctive », qu'il appelle εἶδος τοῦ χαρακτηρίζον τοῦ σώματος, εἶδος τοῦ σωματοειδούς.

Cette forme distinctive n'est certes pas, dans la pensée d'Origène, un emprunt à la doctrine aristotélécienne de la forme corporelle : on peut tout au plus faire entre les deux doctrines un simple rapprochement — nous montrerons nous-même plus loin comment la théorie aristotélécienne de la forme et de la matière peut aider à préciser l'explication d'Origène et à donner une solution rationnelle du comment de la résurrection. — Cette forme distinctive, dans la pensée d'Origène, est un principe d'énergie, comme l'a fort bien montré J.-B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Todten*, Ratisbonne, 1859. C'est ce principe d'énergie qui maintient l'identité du corps dans le flux de la matière en voie de renouvellement continu et, pour l'expliquer, Origène en revient à ce concept, traditionnel dans l'Eglise, du germe qui, dans la dissolution même du grain confié à la terre, explique la résurrection du grain de froment à l'état d'épi. Cette analogie du grain de froment ne prétend pas, de toute

évidence, donner la solution dernière du problème de la résurrection. Néanmoins, dans la pensée d'Origène, elle fait voir que la puissance divine, dans la reconstitution du même corps humain, met en jeu une force inhérente à l'âme, une *ratio seminalis*, capable de reconstituer l'être humain, sans lui rendre nécessairement sa condition primitive. Voir *De princ.*, l. II, c. x, n. 3; l. III, c. vi, n. 1 sq., *P. G.*, t. xi, col. 236, 333; *Cont. Celsum*, l. II, n. 77; l. V, n. 19, 22, 23; l. VIII, n. 32, 49, col. 914, 1208, 1216, 1564, 1589; cf. *In Matth.*, tom. xvii, n. 28, *P. G.*, t. xiii, col. 1557. L'insistance qu'Origène met à opposer le « corps spirituel » à la chair ne signifie donc nullement que le docteur alexandrin soit opposé à la résurrection : il indique simplement, à la suite de saint Paul, comment le λόγος σπερματικός modifiera, dans le sens des exigences de l'esprit, la condition naturelle des corps glorifiés. En réalité, comme le remarque saint Jérôme lui-même (pourtant peu suspect de favoriser Origène), le docteur alexandrin s'est efforcé d'éviter deux erreurs opposées : le matérialisme grossier qui voudrait, à la résurrection, reconstituer les corps avec toutes les fonctions, tous les besoins de l'état présent; d'un autre côté, le spiritualisme outré des gnostiques et des manichéens qui excluent du salut le corps, pour en réserver les avantages à l'âme seule.

La pensée d'Origène ne semble pas avoir été bien comprise d'un certain nombre de Pères. Mais, on ne voit pas comment Justinien a pu accuser Origène d'enseigner que les corps ressuscités seraient *sphériques*. Voir ici, ORIGÉNISME, t. xi, col. 1583.

On consultera sur le problème de la résurrection des corps chez Origène : l'art. ORIGÈNE (G. BARDY), t. xi, col. 1545-1547; A. d'Alès, art. *Resurrection de la chair*, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, t. iv, col. 994-998; J.-B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten*, Ratisbonne, 1859; E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, t. iii, Paris, 1829; P.-D. Huet, *Origeniana*, l. II, c. ii, q. ix, dans *P. G.*, t. xvii, col. 980-995; Pamphile, *Apologia pro Origene*, x; R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 117-126.

3. *Adamantius*, dans le dialogue *De recta in Deum fide*, désigne certainement, dans la pensée de l'auteur anonyme, Origène lui-même, défendant la vérité catholique contre l'hérétique Marinos. La doctrine est cependant indépendante de celle d'Origène. D'une part, en effet, est rejetée la préexistence des âmes qu'on attribuait à Origène, et les considérations physiologiques touchant le renouvellement du corps dans l'assimilation et l'élimination des éléments sont écartées par une fin de non-recevoir. Le corps ressuscitera tel que nous le possédons actuellement, et non un corps spirituel. Mais, d'autre part, l'auteur admet l'existence d'un principe corporel invariable, tel que l'atteste la permanence des cicatrices et des mutilations. L'analogie du grain jeté en terre et donnant naissance à une tige nouvelle s'y retrouve, v, 16, *P. G.*, t. xi, col. 1853-1856, 1868.

5° *Les adversaires d'Origène*. — Par certains côtés, la doctrine d'Origène prêtait le flanc à la critique. Qu'est cette virtualité physique, ce λόγος σπερματικός qui subsiste après la mort? C'est par cette force, cette énergie, qu'Origène explique les apparitions de Moïse et d'Élie. Si la résurrection doit s'expliquer seulement par la permanence de cette forme, schème (σχῆμα), de l'individualité, l'on doit dire que Moïse et Élie sont ressuscités avant Jésus-Christ. Ou bien, pour éviter cet excès, il faut admettre une résurrection vraiment charnelle et contredire Origène. La forme du corps ne survit pas au corps et périt avec lui. Ainsi raisonnent, en substance, les adversaires d'Origène.

1. *Saint Méthode d'Olympe*. — On a lu, t. x, col. 1610, l'analyse de l'*Aglaophon* ou dialogue *De la résurrection*, composé par saint Méthode pour réfuter Origène.

Laissant de côté les considérations accessoires, nous n'avons à retenir que la critique essentielle. Méthode s'efforce de démontrer qu'Origène n'admet pas que la chair soit identiquement restituée à chacun. C'est la forme seule, le schème, l'εἶδος χαρακτηρίζον qui explique la résurrection. Elle seule donc représente la permanence de notre corps actuel. Si la nature du corps est « de s'écouler, de ne jamais demeurer identique à lui-même, mais de cesser et de recommencer autour de la forme qui distingue la figure humaine et maintient l'arrangement des parties », il ne saurait être question de véritable résurrection. Méthode, par la bouche de Memmian, critique les constatations, pourtant physiologiquement exactes, d'Origène et veut y substituer des éléments inadmissibles. Voir l. II, c. ix-xiv, édition Bonwetsch, p. 345-360. Dans l'interprétation de certains textes scripturaires, Origène avait insisté plus que de droit sur l'opposition entre l'âme et « ce corps matériel, véritable prison, où l'âme est captive, pesante enveloppe qui sans cesse la traîne au péché ». Cette dualité absolue de l'âme et du corps, héritée de la philosophie platonicienne, permettait à Méthode de comprendre l'εἶδος χαρακτηρίζον dans un sens peut-être très différent de celui d'Origène. Cette forme, principe d'énergie et d'identité en un corps sans cesse soumis au flux de la matière qui se renouvelle, devient, pour Méthode, un simple moule, extrinsèque à la matière qui en reçoit ses traits distinctifs. Il emploie même, c. xii, p. 391, la comparaison du tuyau dans lequel l'eau ne demeure pas un seul instant immobile, mais constamment s'écoule, la paroi du tuyau demeurant cependant la même : ce tuyau, c'est la forme dont parle Origène et dans laquelle les éléments corporels passent et se transforment! Il ne semble pas que Méthode ait compris exactement la pensée de l'Alexandrin; il s'est attaché surtout à reprendre certaines formules plus ou moins discutables dont Origène avait enveloppé son système.

Par contre, on ne voit pas trop bien en quoi consiste, pour Méthode, la nature du corps ressuscité. « Cette lacune tient, de toute évidence, au défaut d'idée précise sur la nature et la croissance du corps. Il semble que, pour Méthode, le corps soit une unité stable dont Dieu a directement assuré l'organisation; de cette synthèse, acquise une fois pour toutes, la mort dissout les éléments, mais au dernier jour Dieu saura retrouver chacun d'eux et restituer ainsi le corps qu'il nous avait jadis formé. » Art. MÉTHODE D'OLYMPE, col. 1611.

Quoi qu'il en soit, on aurait tort de trouver en Méthode, au titre de sa critique négative contre Origène, un témoin de la tradition catholique. Origène et Méthode sont tous deux les témoins irrécusables de la croyance au dogme de la résurrection de la chair. C'est sur l'explication théologique de ce dogme qu'ils diffèrent, et leur opposition se retrouvera plus tard dans le camp même des théologiens latins. L'idée de « germe », sur laquelle Origène base son explication, appartient, à coup sûr, à la tradition. Nous l'avons constaté dès le début. C'est donc plutôt en ce sens qu'il faut orienter la pensée théologique, si l'on veut rester fidèle aux premières directives du magistère ordinaire.

2. *Saint Eustathe d'Antioche* reprend, sur un ton plus vif, les critiques de Méthode « de sainte mémoire ». « Origène, dit-il, a frayé imprudemment les voies aux hérétiques, en déterminant comme sujet de la résurrection, la forme, non le corps lui-même, τοῖς αἰρεσιώταις ἔδωκε παράδοξον ἀσφάλειαν, ἐπὶ αἰδοῦσα ἀλλ' οὐκ ἐπὶ σώματι αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ὁρμήμενος. *De Eustratino contra Origenem*, xxii, *P. G.*, t. xvi, col. 660. On le voit, c'est la même critique, basée sur la même interprétation.

3. *Saint Pierre d'Alexandrie* composa un traité *De incarnatione*, mais aussi un écrit *Sur la non préexistence des âmes*, dont il ne subsiste que des fragments. Voir t. XII, col. 1804. Il est assez difficile de préciser quelle fut la position exacte d'Origène touchant la préexistence des âmes. Voir t. XI, col. 1532. Mais une fois cette doctrine admise comme expressément origéniste, il devenait plus facile de convaincre d'erreur, touchant l'identité du corps ressuscité, le docteur alexandrin. L'insertion de l'âme en des corps matériels en raison d'une faute antérieure semblait donner aux antiorigénistes un argument contre l'opinion d'une simple forme persistante dans la reconstitution du corps au dernier jour. En réalité, Pierre, comme Méthode et Eusthate, en défendant d'une part la vérité de la résurrection des corps de tous les hommes, en attaquant d'autre part comme erronée la doctrine de la préexistence des âmes, n'a pas encore touché le point précis de l'explication théologique envisagée par Origène et qui, logiquement, est indépendante de l'hypothèse d'une préexistence des âmes. Voir, pour les fragments de Pierre d'Alexandrie, *P. G.*, t. XVIII, col. 520, et Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 189 sq., 426 sq. Au fond, n'est-ce pas la défectueuse interprétation qu'Origène faisait de Gen., III, 21 (les tuniques de peau dont Dieu après le péché revêt Adam et Ève), qui est à l'origine de tout le débat? Voir t. XI, col. 1568.

4. *Saint Épiphane* est un adversaire plus fougueux encore d'Origène, *Hær.*, LXIV. Reprenant le grief formulé déjà par Méthode et par Pierre d'Alexandrie, sur l'interprétation de Gen., III, 21, il ne peut admettre que les peaux de bêtes que Dieu façonna à Adam et à Ève pour les en revêtir soient les corps matériels dans lesquels, en punition de sa faute, l'âme a été enfermée. N. 63, *P. G.*, t. XLI, col. 1177. Citant pour ainsi dire textuellement Méthode, Épiphane combat la conception origéniste de la résurrection. Il ne suffit pas de dire qu'une forme, qui ne peut disparaître, assure la permanence de l'être : « La résurrection n'est pas le fait de ce qui ne meurt pas, mais on ne peut en parler qu'à propos de ce qui meurt et qui de nouveau revient à la vie... Or, c'est la chair qui meurt, car l'âme est immortelle. » *Ibid.*, n. 44, t. XLI, col. 1125. Et plus loin, reprenant la comparaison de la graine qui se transforme :

(Notre-Seigneur) te confond immédiatement, ô querelleur, en disant : *Si le grain de froment qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruits* (Joan., XII, 24). Qu'entendait-il par ce grain?... Il parlait de lui-même, de son corps fait de la chair sainte qu'il avait prise de la Vierge Marie, enfin de toute son humanité... Donc le grain de froment mourut et ressuscita. Est-ce tout le grain qui ressuscita? Tu ne saurais le nier. De qui donc les anges annonçèrent-ils aux femmes la résurrection? Ils dirent : Qui cherchez-vous? Jésus de Nazareth? Il est ressuscité, il n'est plus là; venez voir la place (Matth., XXVIII, 5-6). Comme qui dirait : Venez voir la place, et faites comprendre à Origène qu'il n'y a point ici de reste, que tout est ressuscité. Il est ressuscité, il n'est point ici : voilà de quoi réfuter ton bavardage, montrer qu'il ne reste rien de lui, que cela même est ressuscité, qui fut cloué, percé par la lance, saisi par les pharisiens, conspué. A quoi bon insister pour contredire le bavardage de ce misérable vaniteux? Ainsi, comme (Jésus) ressuscita, comme il releva son propre corps, il nous relèvera aussi. *Hær.*, LXIV, 67, 68, *P. G.*, t. XLI, col. 1188. Trad. A. d'Alès, *op. cit.*, col. 997. Voir aussi *Anco-ratus*, 87-93, *P. G.*, t. XLIII, col. 177 sq.

L'argumentation d'Épiphane est-elle absolument impeccable? Nous ne le pensons pas, car elle fait abstraction d'un élément d'importance capitale en ce qui regarde la résurrection du Christ : la permanence, pendant le triduum de la mort, de l'union hypostatique d'un côté avec l'âme séparée, d'un autre côté avec le corps et même le sang séparé du corps. Voir sur ce point *HYPOSTATIQUE (Union)*, t. VII, col. 537-539.

Tout aussi adversaire d'Origène que Méthode, Eusthate et Épiphane, saint Jérôme semble cependant fournir les éléments d'une appréciation plus équitable du docteur alexandrin dans sa lettre *Contra Joannem Hierosolymitanum*, où il le présente soucieux d'éviter les excès opposés d'un matérialisme grossier et d'une conception gnostique du salut accordé à l'âme seule. Voir surtout, n. 25, 26, *P. L.*, t. XXIII, col. 375.

6° *L'enseignement des Pères grecs, à partir du I^{er} siècle*. — Il semble qu'interpréter les assertions des Pères presque uniquement en fonction de la conception d'Origène, pour y trouver une sorte de répudiation au moins implicite de cette conception, soit s'exposer à introduire dans la question un élément préjudiciel, capable de fausser la perspective de la tradition catholique.

1. *Tout d'abord, en effet, un certain nombre de Pères se contentent d'affirmer le dogme, sans y ajouter aucune spéculation théologique.*

Alexandre d'Alexandrie († 328) confesse « la résurrection des morts, dont Notre-Seigneur Jésus-Christ fut les prémices, lui qui vraiment a revêtu notre chair et pas seulement un corps de simple apparence ». *Epist. ad Alex. Constantin.*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568.

Saint Athanase, tout occupé des questions trinitaires, a laissé cependant percevoir son sentiment sur la résurrection future, en mettant, dans la bouche de saint Antoine mourant, ces dernières recommandations : « Mettez mon corps au tombeau, couvrez-le de terre... Je recevrai ce même corps, incorruptible, à la résurrection des morts, de mon Sauveur lui-même. » *Vita Antonii*, xci, *P. G.*, t. XXVI, col. 972.

Saint Jean Chrysostôme se pose la question de savoir comment le corps, confié à la terre et dissous, pourra néanmoins ressusciter. Dieu qui voit tout saura bien en retrouver les éléments. *In I^{am} ad Cor.*, hom. XVI, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 142-143. Et, dans le discours *De resurrectione mortuorum*, c'est encore à la puissance divine qu'il fait appel, n. 7, pour expliquer la résurrection des corps et l'incorruptibilité qui suivra. *P. G.*, t. I, col. 429. A noter, au n. 8, l'assertion concernant l'universalité de la résurrection, des justes pour leur récompense, des impies pour leur châtiment éternel dans les supplices du feu. *Ibid.*, col. 430.

On peut encore classer saint Basile parmi les Pères qui se sont contentés d'une affirmation simple de la résurrection : dans l'homélie *Quod mundanis adhærendum non sit*, n. 12, il expose que Dieu, ayant rendu à Job le double de ce qu'il avait perdu, ne lui a cependant rendu que le même nombre d'enfants, en raison de la résurrection future. *P. G.*, t. XXXI, col. 564. C'est aussi la conclusion de l'homélie *In ps. XXXIII*, §. 21, n. 13, t. XXIX, col. 338 : ce sont « les ossements eux-mêmes, qui reprendront vie ». Toutefois, Basile n'a pas voulu passer sous silence le flux perpétuel de la matière, comme Origène l'avait lui-même affirmé. *In ps. XLIV*, n. 1; *CXIV*, n. 5, t. XXIX, col. 388, 492. Basile laisse donc la porte ouverte à l'explication ultérieure que demande le fait de ces mutations perpétuelles dans le corps humain, en face des exigences de la résurrection.

Mêmes affirmations simples, recueillies en différentes œuvres de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VII, *In laudem Cæsarii fratris*, n. 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 781, 784 (la résurrection y est professée au nom de la prophétie d'Ézéchiel); cf. *Orat.*, XLII, n. 6, t. XXXVI, col. 465. On en retrouve encore l'expression nettement formulée dans les Poèmes, I, I, *Theol.*, sect. II, XVIII; I, II, *Hist.*, sect. I, XI, XLIII, t. XXXVII, col. 787, note au §. 11, 1106, 1347-1348.

En poursuivant notre enquête au V^e siècle, nous trouvons l'affirmation très nette de la résurrection sous la plume de Macaire de Magnésie (fin du IV^e ou début

du v^e), dans son Ἀποκριτικός, en réponse aux objections opposées par un philosophe païen aux dogmes chrétiens. Au dogme de la résurrection, le philosophe oppose le cas des naufragés mangés par les poissons, qui, à leur tour, servent de nourriture aux hommes, ces derniers devenant enfin la proie des chiens et des vautours. Comment, en tant de transformations, retrouver, au dernier jour, de quoi faire revivre et ressusciter les corps humains? La réponse est assez peu claire : « De telles remarques, déclare Macaire, ne sont pas d'un homme à jeun et en état de veille, mais sont le fait d'hommes ivres et décrivant des songes... Même si l'or est dispersé en une infinité de lieux cachés, et quoiqu'il soit fondu et disséminé en une infinité de parcelles dans la boue, dans l'argile, dans des amas de diverses matières, dans des tas de détrit, le feu lancé en tout cela saura bien en exprimer intégralement la nature des éléments précieux qui semblaient avoir péri. Que dirons-nous donc de Celui qui a fait lui-même la nature du feu? » Recours à la puissance divine, sans autre explication : telle est l'attitude de Macaire. Édité. Blondel, Paris, 1876, p. 224.

Même attitude chez saint Nil, dans ses réponses à des objections similaires. *Epist.*, I, I, cxi, cxii, P. G., t. LXXXIX, col. 129 sq.

Sous les formules imagées dont se sert Basile de Séleucie pour décrire la résurrection et le jugement dernier, on ne trouve en définitive que l'affirmation pure et simple du dogme. *Orat.*, xl, *In transfigurationem Domini*, n. 3; cf. xiii, *In Jonam*, P. G., t. LXXXV, col. 460-461, 172 sq.

Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son commentaire sur Luc., xxiv, 38, cite en passant I Cor., xv, 44, et en expose ainsi le sens : « C'est ce même corps qui, après avoir été porté dans la terre, revêtira l'immortalité. » P. G., t. LXXII, col. 948. Voir aussi dans le commentaire sur Jean, c. viii, §. 51; c. xi, §. 44, P. G., t. LXXIII, col. 917, t. LXXIV, col. 65; et le commentaire sur Isaïe, c. xxvi, §. 19, t. LXX, col. 588.

C'est la même foi, très simple et sans considération apologétique autre que le recours à la puissance divine, qu'on retrouve encore chez Théodoret, *Quæst. in Gen.*, interrog. liv, P. G., t. LXXX, col. 157, et, plus tard, chez Léonce de Byzance, à propos de la résurrection du Christ et des résurrections qui se produisirent alors. *Adversus argument. Severi*, P. G., t. LXXXVI b, col. 1941. Comme saint Irénée, voir ci-dessus, col. 2523, Léonce considère l'eucharistie comme un gage de résurrection et une source d'immortalité, *Adversus Nestorium*, I, V, c. iii, xxii, P. G., t. LXXXVI b, col. 1728, 1744-1745. Saint Sophronie confesse pareillement la foi en la résurrection de notre chair, de ces corps dont nous sommes présentement revêtus. *Epist. synodica*, P. G., t. LXXXII, col. 3181. Cf. *Homil.*, vi, col. 3317, 3318, 3320. Voir aussi saint Maxime, *Epist.*, XLIII, *ad Joannem Cubic.*, P. G., t. xci, col. 641; cf. i, *ad præf. Afric. Georgium*, id., col. 389, mais surtout le commentaire au livre *De eccl. hierarch.*, du pseudo-Denys, c. vii, P. G., t. iv, col. 176.

Le P. Segarra, S. J., *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929 (dont nous nous inspirons dans cette enquête patristique), cite encore nombre d'auteurs, compilateurs ou exégètes : Procope de Gaza, *In Gen.*, P. G., t. LXXXVII a, col. 153, 165, 224-225, 288; *In III Reg.*, col. 1164; *In Is.*, t. LXXXVIII b, col. 2197, 2224; André de Césarée, *In Apoc.*, xx, §. 13, P. G., t. cvi, col. 421; les moines d'Antioche, dans les *Pandectes*, P. G., t. LXXXIX, col. 1548; Grégoire d'Antioche, *Orat. in mulierem unguentiferam*, P. G., t. LXXXVIII, col. 1848; saint Grégoire d'Agriente, dans son *Commentaire sur l'Écclésiaste*, c. xii, §. 5, P. G., t. xcvi, col. 1160; Georges Pisidès, dans les vers de son *Hexaemeron*, 1117-1122, 1293 sq.,

1442 sq., P. G., t. xcii, col. 1520. 1532 sq., 1543 sq. (appel à la puissance divine pour reconstituer les éléments disparus dans de multiples transformations): Énée de Gaza, dial. *Theophrastus*, P. G., t. LXXXV, col. 871-1004 (même attitude en face des transformations, avec cependant, ça et là, des appels aux analogies du germe, de la semence, etc.), voir surtout, col. 976 sq.; Anastase le Sinaïte, *Quæstiones et responsiones*, q. cxii, P. G., t. LXXXIX, col. 728; cf. col. 717; *In Hexaem.*, I, VII, *ibid.*, col. 939. Anastase esquisse cependant un semblant d'explication scientifique : le corps humain, quelles que soient les vicissitudes par lesquelles il devra passer, se résoudra dans les quatre éléments dont il est composé, et Dieu saura garder et retrouver ces éléments pour le jour de la résurrection. *Quæst.*, xcii, col. 728.

Saint Jean Damascène, le dernier des Pères grecs, se contente lui aussi, de l'affirmation simple de la foi. Il faut croire à la résurrection des morts, l'âme immortelle reprenant son même corps mortel, dissous et tombé, lequel doit ressusciter le même et impérissable. Les morts ressuscités se présenteront ainsi au tribunal du Christ, où bons et méchants recevront leur juste rétribution. *De fide orthod.*, I, IV, c. xxvii, P. G., t. xciv, col. 1220, 1228.

2. Mais il faut faire aussi une place aux Pères, moins nombreux, qui ont risqué quelques spéculations théologiques ou philosophiques pour expliquer l'identité des corps ressuscités, nonobstant les difficultés d'ordre physiologique ou physique.

a) Saint Cyrille de Jérusalem consacre à la résurrection des corps sa XVIII^e catéchèse. Il commence par rappeler combien salutaire pour l'âme est le dogme de la résurrection, qui nous apprend à conserver pur de tout péché notre corps destiné à la récompense, n. 1, P. G., t. xxxiii, col. 1017. Il se pose ensuite les objections d'ordre scientifique, la putréfaction des corps, le sort des naufragés dévorés par les poissons, les cadavres mangés par les vautours et les corbeaux, ceux qui ont été consumés par les flammes et dont les cendres ont été jetées aux vents, etc., n. 2, col. 1020. Pour résoudre la difficulté, il fait appel à la puissance de Dieu qui saura réunir les éléments dispersés et leur rendre leur nature primitive, n. 3, col. 1020-1021. Cependant, les corps ressuscités seront transformés et, en un sens, spiritualisés. Il intervient donc ici une modification intrinsèque, que Cyrille explique en ces termes : le même corps ressuscitera, *κατὰ τοῦτο (σῶμα) ἐγείρεται*; mais il ne sera pas absolument tel qu'il était, *τοῦτο* non pas *τοιοῦτο*, car le corps des justes revêtira des propriétés surnaturelles et celui des méchants deviendra capable de brûler éternellement, n. 18-19, col. 1040. La formule, *τοῦτο οὐ τοιοῦτο*, qu'on retrouve littéralement chez saint Amphiloque, *Fragm.*, x, P. G., t. xxxix, col. 109, représente une doctrine déjà unanimement adoptée, puisqu'on en trouve le sens dans l'*Expositio fidei*, n. 17, qui termine l'*Adversus hæreses* de saint Épiphane, P. G., t. xlii, col. 813 sq., qu'elle est impliquée dans nombre d'assertions de saint Jean Chrysostome, voir ci-dessus les références (col. 2534), et que son expression même est derechef accueillie plus tard par saint Isidore de Péluze, *Epist.*, I, II, xliii, P. G., t. LXXVIII, col. 485.

b) Saint Grégoire de Nysse est bien près de reprendre la formule d'Origène. Son texte mérite d'être cité intégralement : nous citons d'après la traduction A. d'Alès, *op. cit.*, col. 998 :

Rien n'empêche de croire que de la masse commune, les éléments propres feront retour au corps lors de la résurrection ; surtout à bien réfléchir sur notre nature. Car nous ne sommes pas complètement livrés à l'écoulement et à la transformation. Ce serait chose incompréhensible qu'une totale instabilité de notre nature : à parler exactement, il y

a en nous un élément stable et un autre qui évolue. L'élément qui évolue, par accroissement et décroissance, est le corps, semblable à des vêtements qu'on change avec l'âge. L'élément stable, qui échappe à tous les changements, c'est la forme, qui ne dépouille pas les caractères une fois imprimés par la nature, mais qui, à travers les changements du corps, conserve ses traits distinctifs... Dès lors que la forme demeure proche de l'âme, comme l'empreinte d'un cachet, les éléments qui ont reçu cette empreinte sont reconnus par elle et, lors de la restauration, elle attire à elle ces éléments qui répondent à sa forme, c'est-à-dire ceux qui en furent marqués dès l'origine. *De hominis opificio*, c. XXVII, P. G., t. XLIV, col. 225-228.

On trouve la même doctrine, permanence d'un type dans l'âme, dans le *De anima et resurrectione*, P. G., t. XLVI, col. 73-80, 145 sq. ; et dans le discours *De mortuis*, id., col. 532-536. On notera que Grégoire rejette la préexistence des âmes et leur inclusion dans un corps en punition de péchés antérieurs. *De anima et resur.*, col. 125. C'est l'existence de ce type qui, pour Grégoire, explique la permanence ou mieux la réapparition des éléments emportés par le tourbillon vital.

Par là s'explique aussi que la résurrection, tout en maintenant l'identité du corps, sera pour nous la restitution dans l'état primitif que nous a fait perdre le péché d'Adam : ἀνίστασιν ἐστὶν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. Dès lors doit être exclu des corps ressuscités tout ce qui est conséquence du péché : mort, infirmités, difformités, maladies, blessures, faiblesse, vieillesse et même différence des âges. Ainsi, sans cesser d'être elle-même, ἐαυτὴν οὐκ ἀφίησιν, la nature humaine passera à un état supérieur, spirituel et impassible, εἰς πνευματικὴν τινα καὶ ἀπαθῆ κατὰστασιν, indépendamment de la quantité de matière qui sera successivement entrée en composition du corps sur cette terre. Col. 148 sq.

On ne peut nier que cette explication du type individuel inhérent à l'âme et dégagée de toute compromission avec la doctrine reprochée à Origène de la préexistence des âmes, ne constitue un progrès doctrinal appréciable et un substantiel apport pour l'explication rationnelle de la résurrection.

c) *Didyme*. — Quelles que soient les difficultés que présente l'eschatologie de Didyme l'Aveugle, sa foi en la résurrection future des corps est inattaquable. Didyme apporte comme preuve de cette croyance la vision d'Ézéchiél, *De Trinitate*, I, II, c. vii, n. 1, P. G., t. XXXIX, col. 561, et aussi l'enseignement de saint Paul dans la I^{re} aux Corinthiens, cf. S. Jérôme, *Epist.*, cxi, n. 5, P. L., t. XXII, col. 968-970. Didyme insiste avec force sur le fait que le corps ressuscité ne sera pas un corps matériel, mais un corps céleste, σῶμα οὐράνιον, un corps spirituel, incorruptible. *In II^{am} ad Cor.*, fragm., P. G., t. XXXIX, col. 1704; *In Jud.*, id., col. 1818. Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 163. Le corps céleste, opposé par Didyme au corps terrestre, animal, n'implique pas un changement de corps mais une simple transformation : « La vie ne détruira pas notre tabernacle lorsque nous revêtrons l'immortalité, mais elle l'absorbera, en lui communiquant une qualité supérieure à celle que nous possédons en cette vie mortelle. » *In II^{am} ad Cor.*, c. v, § 2, id., col. 1704.

d) Cette transformation d'ordre spirituel et surnaturel qu'imprimera la résurrection au corps humain, d'autres Pères l'appliquent au corps du Christ ressuscité et apparaissant aux hommes lors de la parousie : ce corps glorieux, ce ne seront plus la chair corruptible, les os et le sang, tels qu'ils existent présentement dans la nature humaine, cf. Eusèbe de Césarée, *Epist. ad Constantiam Augustam*, P. G., t. XXIV, col. 653, et Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, n. 45, P. G., t. XXXVI, col. 424, tous deux accueillis par le II^e concile de Nicée, Actio VI, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 313-317 et 336.

Ce n'est pas pour autant nier l'identité du corps ressuscité.

Enfin, dans son *Apologie pour Origène*, Pamphile n'omet pas de signaler le commentaire du psaume I, où précisément l'identité du corps ressuscité est expliquée par l'identité de l'εἶδος. Pamphile ne paraît pas considérer cette explication comme contraire au dogme, qu'il affirme simultanément plus de dix fois à l'aide de textes d'Origène. *Apologia*, VII, P. G., t. XVII, col. 598 ; cf. 594-601.

7^o *Les Pères syriaques*. — 1. *La Didascalie des Apôtres* dans sa version syriaque, contient une profession de foi explicite en la résurrection. « Dieu nous ressuscitera des morts tout à fait en cette forme que nous avons présentement, mais aussi avec la gloire immense de la vie éternelle, en laquelle rien ne nous fera défaut. Même si nous avons été jetés au fond de la mer, ou si nos cendres ont été dispersées comme les plumes aux vents, nous demeurerons encore en ce monde et tout ce monde est entre les mains de Dieu. » L. V, c. VII, édit. F. Nau, p. 248. Cf. *Constitutions apostoliques*, I, V, c. VII, n. 19, édit. Funk, t. I, p. 259. Suivent les autorités scripturaires invoquées pour prouver le fait de la résurrection, Dan., XII, 2, 3; Ez., XXXVII, 1-14; Is., XXVI, 18-19. Nous retrouvons ici le symbole du phénix renaissant de ses cendres.

2. *Aphraate* confesse la foi catholique en la résurrection des corps, à la fin du monde, lorsque les âmes se réveilleront de leur sommeil. *Démonstrations*, XXII, n. 17; cf. VIII, n. 20, *Pat. Syr.*, t. I, p. 1023, 398. La résurrection des justes doit les diriger vers la vie éternelle; la résurrection des impies les livrera à la mort éternelle. Id., p. 1023.

Mais Aphraate ne s'en tient pas à cette affirmation générale; il aborde dans la *Démonstration*, VIII, n. 3, l'explication rationnelle du dogme. C'est à l'analogie de la semence qu'il demande cette explication, mais d'une semence qui contient un type particulier dont elle ne saurait se départir :

« Apprends, insensé, que chaque semence revêt un corps qui lui est propre. Jamais, après avoir semé du froment, tu ne moissonneras de l'orge; jamais tu ne planteras de la vigne pour produire des figues : tous les végétaux croissent selon leur nature propre. Ainsi le corps qui est tombé en terre, ressuscite de même. Sur la corruption et la dissolution du corps, apprends, par la parabole de la semence, qu'il en est de même de la semence, qui tombe en terre, pousse, se corrompt et, de la corruption même, croît, germe et fructifie. Et de même que la terre inculte, où n'est tombée aucune semence, ne fructifie pas, quoiqu'elle absorbe toutes les pluies, ainsi du sépulcre où nul mort n'aura été déposé, nul ne surgira au jour de la résurrection des morts, quels que soient les appels de la trompette. Mais si, comme on l'affirme, les âmes des justes montent au ciel et revêtent un corps céleste, elles seront au ciel, avec leurs corps... Ce n'est pas un corps céleste qui descendra dans le sépulcre pour en ressortir. » Trad. A. d'Alès, *op. cit.*, col. 999. P. S., t. I, p. 363-366.

Les deux derniers membres de phrase réfutent l'assertion qui prête un corps céleste aux hommes devant ressusciter. C'est avec son propre corps, celui qui a été mis au tombeau, que l'âme se présentera au jugement dernier. L'analogie du germe s'accorde, dans la pensée d'Aphraate, avec l'intervention divine : « Dieu, au commencement, créant l'homme, l'a formé de la terre et lui a donné vie. Si donc il a pu faire que l'homme existe en le tirant du néant, combien lui sera-t-il plus facile de le faire sortir de terre, à l'instar d'une semence ! » Id., n. 6, p. 370.

3. *Saint Ephrem* confesse, lui aussi, le dogme de la résurrection. « Sous la terre, dit-il, sont les cadavres et les corps de ceux qu'on a ensevelis, et au ciel sont les justes. Ces deux lieux conservent les dépôts des hommes. Aussi la terre et le ciel clameraient, si les justes

étaient frustrés de la récompense de leur résurrection. « *Carmena miserebunt*, LXXXII, édit. Bickell, p. 222. Dans le sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent, il fait une allusion à l'objection que nous avons déjà rencontrée tant de fois, et il la résout par la simple affirmation de la résurrection : « Le Grand Roi commandera et aussitôt avec tremblement la terre s'empressera de rendre ses morts... Ceux qu'une bête féroce aura enlevés ou un poisson dévorés ou un oiseau dépecés, en un clin d'œil seront là et il n'y manquera pas un cheveu ». *Opera*, édit. Assemani, t. II, Rome, 1743, p. 213. L'explication du germe n'est pas inconnue d'Éphrem ; mais il lui donne une forme nouvelle. Les morts sont comparés à des œufs que les ignorants croient sans vie ; ils ne sont pas morts pour la mère qui les couve. Ceux qui n'ont pas la foi croient que les corps ensevelis n'ont plus de vie ; mais, en réalité, dans le sépulcre, ils vivent pour celui pour qui toutes choses vivent (cf. Luc., xx, 38). *Serm. adv. hæc.*, LII, *ibid.*, p. 552.

⁸⁹ La tradition chez les Pères latins, à partir du I^{er} siècle. — 1. Avant saint Augustin. — Tout comme la tradition orientale, la tradition latine est très ferme sur trois points : le fait de la résurrection, l'universalité de cette résurrection et l'identité des corps ressuscités. En dehors de ces assertions fondamentales, nous ne trouvons que les analogies déjà connues et de simples ébauches d'explication.

Saint Hilaire enseigne la résurrection universelle, des bons comme des impies, au moment de la parousie. *In Matth.*, c. xx, n. 10 ; *In ps. LXII*, 3, *P. L.*, t. ix, col. 1032, 402. L'universalité de la résurrection est fondée sur l'universalité de la rédemption : *cum omnis caro redempta sit in Christo, ut resurgat*. *In Ps. LV*, 7, col. 360. La résurrection sera toutefois différente pour les justes et pour les pécheurs. Pour les pécheurs, il ne saurait être question de cette *demutatio* qui ferait de leurs corps des corps glorieux : leurs corps seront sans consistance, comme la poussière ou comme l'eau. Les impies ne ressusciteront que pour être confondus et punis éternellement. *In Ps. LII*, 16 sq. ; *LIV*, 14 ; *LV*, 7-9 ; *LXIX*, 3 ; *In Matth.*, c. v, n. 12, *P. L.*, t. ix, col. 334, 354, 360-361, 491, 948-949. En ce qui concerne les élus, leurs corps seront transformés. Mais en quoi consistera cette transformation glorieuse ? En certains textes, saint Hilaire semble se laisser emporter par des formules oratoires : non seulement les corps des élus deviendraient incorruptibles, immuables, mais ils seraient spirituels, semblables aux anges, car les élus sont comme des dieux en qui la forme divine a absorbé la chair terrestre, *cum incorruptio corruptionem et æternitas infirmitatem et forma Dei formam terrenæ carnis absorperit*. *In Ps. I*, n. 13 : cf. *LXVII*, n. 35, *LXVIII*, n. 31, *CXX*, n. 14, *CXXXV*, n. 5 ; *CXVIII*, lit. III, n. 3 ; *In Matth.*, c. x, n. 29 ; *xxxiii*, n. 4, *P. L.*, t. ix, col. 258, 468, 489, 660, 770, 518, 978, 1074. Ces affirmations toutefois ne semblent pas impliquer un réel anéantissement de la matière en Dieu, car ailleurs, Hilaire affirme explicitement la permanence de la matière dans les corps ressuscités, nonobstant la transformation glorieuse. Avant et après la résurrection, ils sont substantiellement identiques. Nous retrouvons, à cet égard, transposées en latin, les formules que nous avons rencontrées chez saint Cyrille de Jérusalem et saint Amphiloque : « Dieu réparera les corps évanescents, en se servant, non d'une autre matière, mais de l'ancienne matière qui fut celle de leur origine, en y ajoutant la beauté dont il lui plaira de les décorer, de sorte que la résurrection des corps corruptibles dans la gloire de l'incorruptibilité ne se fera pas par la destruction de leur nature, mais par un changement dans leur manière d'être, *ut corruptibilia corporum in incorruptionis gloriam resurrectio non interitu naturam perimat, sed*

qualitatis conditione demulet. Ce n'est pas un corps autre, bien qu'il ressuscite en autre condition, selon la parole de l'Apôtre : *seminatur in corruptela, resurget in incorruptione*, etc. Il y a donc changement, il n'y a pas destruction, *fit demutatio, sed non affertur abolitio*. Et le corps qui a été, en devenant ce qu'il n'était pas, ne perd pas son origine, il ne fait qu'acquiescer un honneur. » *In Ps. II*, 41 ; cf. *LV*, 12, *P. L.*, t. ix, col. 285, 362.

Quant à expliquer comment sera possible cette restauration des mêmes corps, Hilaire ne cherche pas d'autre réponse que celle que nous avons déjà si souvent rencontrée : Celui qui, au début, a pu former ces mêmes corps, saura bien les reformer au dernier jour. *In Matth.*, x, 20, col. 974 ; *In Ps. LXIII*, 9 ; *CXXII*, 5, col. 411, 670.

Hilaire admet que les corps ressuscités auront la stature de l'homme parfait. Mais demander quelle en sera la forme, quel en sera le sexe, grâce à quels aliments ils demeureront éternels, ce sont là questions non seulement oiseuses, mais injurieuses pour Dieu, dont la puissance et la providence sont sans bornes. *In Matth.*, v, 8-10 ; *xxiii*, 3-4, col. 946 sq., 1045.

Zénon de Vérone n'a pas une doctrine autre que celle d'Hilaire. La résurrection est pour tous, justes et impies. *Tract.*, I, I, tr. xvi, n. 1, *P. L.*, t. xi, col. 371. Pour expliquer la réalité et l'identité des corps, Zénon se sert, lui aussi, de la comparaison du phénix, n. 9, col. 381. C'est « du secret de la nature » que les morts reprendront ce qu'ils avaient autrefois en propre, *ex illo naturæ secreto produci quales fuerint pro sua quique qualitate suscepti*. *Id.*, n. 7, col. 379. C'est dans ce secret de la nature que sont déposés les éléments de ce qui meurt. *Id.*, n. 4, col. 377. Bien plus, « il n'y a aucun doute qu'en nos corps, dispersés par la loi de la mort, ce n'est ni la substance, ni l'image qui disparaissent, mais la destruction affecte seulement les éléments inutiles, le changement ce qui est consumé », n. 14, col. 385. Phrase obscure, dans laquelle il est difficile de saisir un sens bien précis.

Saint Jérôme n'a pas toujours, dans la question de la résurrection des corps, tenu la même position. Sa théologie est influencée par les préoccupations originistes ou antioriginistes. Avant l'année 394, il est enthousiaste d'Origène et il admet, en exagérant peut-être même la pensée d'Origène, la disparition des corps matériels à la résurrection des élus, ceux-ci devenant tout spirituels, les sexes eux-mêmes disparaissant. *In Epist. ad Eph.*, v, 29, *P. L.*, t. xxvi, col. 533 ; *Adv. Jovinianum*, I, I, c. xxxvi, t. xxiii, col. 261. Après 394, condamnant toutes les doctrines originistes à l'exception de quelques thèses miséricordieuses, il affirme l'identité du corps ressuscité avec le corps actuel : « Les morts sortiront de leurs tombeaux, comme de jeunes mulets libérés de leurs liens... Leurs ossements se lèveront comme le soleil. Toute chair viendra en présence du Seigneur, et Dieu commandera aux poissons de la mer et ils rendront les ossements qu'ils avaient dévorés et les jointures se rapprocheront et les os se souderont entre eux ; et ceux qui dormaient dans la poussière de la terre ressusciteront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et la confusion éternelle. C'est ce qui est mort dans l'homme, qui sera vivifié. » *Contra Joannem hieros.*, n. 33, t. xxiii, col. 385. Cf. n. 25 sq., col. 375. Cependant les corps glorifiés, sans perdre leur substance, seront spiritualisés et ressembleront en quelque façon aux anges. *In Isaiam*, I, XVI, c. LVIII, §. 11, t. xxiv, col. 575.

Saint Jérôme s'est préoccupé de concilier le flux sans cesse renaissant des éléments du corps humain avec le fait de l'identité du corps ressuscité et du corps actuellement en vie. Faudra-t-il dire, puisque nous changeons chaque jour, que nous revêtirons autant de personnalités diverses que nous aurons éprouvé de change-

ments? « J'étais autre à dix ans, écrit-il, autre à trente, autre à cinquante, et autre aujourd'hui que mes cheveux sont tout blancs. Mais, conformément aux traditions des Eglises et à l'enseignement de saint Paul, il faut répondre que nous ressusciterons tous à l'état d'hommes parfaits et dans la plénitude de l'âge du Christ » *Epist.*, cxxiii, n. 24, *P. L.*, t. xxi, col. 902.

Nous avons vu ailleurs, voir *PURGATOIRE*, col. 1216, que saint Ambroise admettait plusieurs résurrections. Mais la première seule est la résurrection des corps à la fin du monde, les autres n'étant que des résurrections spirituelles, désignant l'entrée des élus au ciel ou la fin de leurs purifications. La véritable résurrection, la résurrection des corps, se présente, chez Ambroise, sous de multiples affirmations. Elle sera pour tous, justes et impies, la justice de Dieu l'exigeant, puisque le corps a sa part des actions de l'âme. *De excessu fratris sui Satyri*, l. II, n. 88, *P. L.*, t. xvi (1843), col. 1340. Elle implique l'identité du sujet qui est mort et qui reçoit une vie nouvelle. *Id.*, n. 68, 77, col. 1334, 1337. Le terme seul de résurrection indique qu'il en doit être ainsi, *hæc est enim resurrectio... ut, quod cecidit, hoc resurgat; quod mortuum fuerit, reviviscat*. *Id.*, n. 87, col. 1340. Enfin, dans la résurrection des élus, le corps subira une transformation, une spiritualisation, qui devra cependant respecter la réalité matérielle du corps : *immutabuntur iusti in incorruptionem, manente corporis veritate*. *In Ps. I*, n. 51; *In Lucam*, l. X, n. 168, 170; cf. l. VII, n. 94, t. xiv, col. 949; t. xv, col. 1846, 1846, 1723. On trouve esquissée l'analogie de la semence et indiqué le recours à la puissance divine pour expliquer la résurrection des corps. *De excessu...*, l. II, n. 60-64, t. xvi, col. 1332-1333.

2. *Le dogme de la résurrection chez saint Augustin.* — Pendant quelque temps, Augustin avait admis l'erreur du millénarisme. Cf. *De civitate Dei*, l. XX, c. vii, n. 4, *P. L.*, t. xli, col. 669; cf. *Serm.*, cclix, n. 2, t. xxxviii, col. 1197. Mais il repoussa plus tard cette doctrine et, pour lui enlever son meilleur point d'appui, présenta dans le livre XX *De civitate Dei*, une explication allégorique de la vision de Patmos. La première résurrection serait la rédemption et l'appel à la vie chrétienne; le règne de Jésus-Christ et de ses saints n'est autre que l'Eglise et son apostolat ici-bas; les mille ans sont ou bien les mille dernières années qui précéderont le jugement ou mieux la durée totale de l'Eglise terrestre. *De civ. Dei*, l. XX, c. vi, n. 1, 2; c. vii, n. 2; c. ix, n. 1, t. xli, col. 665, 666, 668, 672.

Ainsi donc, la résurrection de la chair se produira à la fin du monde. On peut dire qu'elle apparaît chez Augustin comme l'un des dogmes qui préoccupait alors vivement les esprits et donnait lieu à des questions bien étranges et même grossières. Augustin en a traité surtout dans les *Serm.*, cclxi et cclxii, t. xxxix, col. 1599 et 1611, dans l'*Enchiridion*, c. lxxxiv-xcii, t. xl, col. 272-275, et dans le *De civitate Dei*, l. XXII, c. v, xii-xxix.

a) Tout d'abord, saint Augustin confesse comme un dogme de la foi chrétienne le fait de la résurrection universelle, à la fin des temps : « Un chrétien, dit-il, ne doit pas douter le moins du monde que la chair de tous les hommes, de ceux qui sont nés et de ceux qui naîtront, de tous ceux qui sont morts et de tous ceux qui mourront, ne ressuscite un jour. » *Enchir.*, lxxxiv, t. xl, col. 272; cf. lxxxv-lxxxvii; cf. *Serm.*, cclxi, n. 1, t. xxxviii, col. 1133 : « La résurrection des morts est la croyance propre des chrétiens. » Toutefois, Augustin hésite, à propos de I Thess., iv, 14-16, pour le cas des derniers survivants; s'ils ne meurent pas, ils n'auront pas à ressusciter. Il incline toutefois à penser que, par le péché originel, tous les hommes sont condamnés à la mort. *De octo Dulc. quæst.*, q. iii, n. 3, *vellem hinc audire doctiores...*; n. 4-6, t. xl, col. 159-

161. Cf. *Epist.*, cxciii, n. 9-13, t. xxxiii, col. 872-874.

b) Quoi qu'il en soit, les corps ressuscités seront identiques aux corps possédés sur cette terre. Dans son sermon cclxiv, n. 6, Augustin explique que, même dans les élus dont le corps sera « transformé », l'identité sera sauvegardée : « La chair ressuscitera, mais que devient-elle? Elle est changée, elle devient elle-même corps céleste et angélique. Eh! quoi, les anges auraient-ils des corps? Voici la différence : cette chair qui ressuscite, c'est la même qui est ensevelie, qui meurt, c'est cette chair qui se voit, qui se touche, qui a besoin de manger et de boire pour subsister, cette chair qui est malade, qui endure la souffrance; c'est donc cette même chair qui ressuscitera, chez les impies en vue des peines éternelles, chez les justes, pour être transformée. Et quand sera faite cette transformation, qu'arrivera-t-il? C'est alors que le corps sera appelé céleste et non plus chair mortelle ». T. xxxviii, col. 1217; cf. *Serm.*, cclvi, n. 2, col. 1192; *Enchir.*, c. lxxxix, t. xl, col. 273.

Nonobstant cette identité, tous les corps sans distinction revêtiront l'incorruptibilité, aussi bien les damnés que les élus. Chez les damnés, l'incorruptibilité empêchera le feu de consumer les corps. *Serm.*, cclvi, loc. cit.; *Enchir.*, c. xcii, col. 274. Chez les élus, cette incorruptibilité se doublera de la transformation spirituelle dont il vient d'être parlé et qui leur communiquera les qualités des corps glorieux. Voir ce mot, t. iii, col. 1896.

c) La restitution des corps dans leur intégrité sera due à la puissance divine : « A Dieu ne plaise que, pour ressusciter les corps et leur rendre la vie, la toute-puissance du Créateur ne puisse rappeler les éléments détruits par les bêtes ou par le feu ou réduits en poussière et en cendre, ou dissous dans les liquides ou répandus dans les airs... » *De civ. Dei*, l. XXII, c. xx, n. 1, t. xli, col. 782. Cependant Augustin nous laisse entendre que la répartition des éléments matériels importe beaucoup moins à l'intégrité du corps ressuscité, que la disposition générale : « Si une statue d'un métal fusible était liquéfiée par la chaleur, ou si elle était broyée en poussière ou mélangée dans une autre masse, et que l'artiste voulût de nouveau la reconstituer avec la même quantité de matière, il n'importerait pas à son intégrité quelles parcelles de matière seraient rendues à tel membre de la statue, si cependant tout ce qui lui appartenait était repris pour lui être rendu. C'est ainsi que Dieu, artisan admirable et ineffable, nous rendra notre chair, avec une célérité admirable et ineffable, dans tout ce qui la constituait.

« Qu'importe à sa réintégration complète que les cheveux redevennent cheveux et les ongles redevennent ongles, ou que les éléments qui les constituaient soient changés en chair ou en d'autres parties, dès lors que la providence de l'artiste veille à ce que rien d'indécent ne se produise. » *Enchir.*, c. lxxxix, col. 273.

Cette comparaison du moule fait songer à l'*εἶδος χαρακτῆρῶν* d'Origène et à l'indifférence des éléments matériels relativement à la reconstitution future des corps ressuscités paraît entr'ouvrir la porte à des conceptions moins rigides que l'identité strictement matérielle.

d) En plus de l'identité, il y aura, dans les corps ressuscités, une intégrité parfaite, dégagée de toute défectuosité. Au sens littéral de Luc., xxi, 8, nous ne perdrons aucun des cheveux de notre tête; il n'y aura que les choses laides et disproportionnées qui disparaîtront. Toutes les parties essentielles, tous les organes, même ceux de la génération, nous seront conservés. *De civ. Dei*, l. XXII, c. xix; cf. c. xiv, t. xli, col. 780, 777. Les infirmités seront supprimées. *Enchir.*, c. lxxxix, col. 273. Saint Jérôme, en vertu du principe que tous doivent ressusciter à l'âge parfait du Christ, voir ci-

dessus, col. 2541, en deduisait que les petits enfants ressusciteraient avec des corps doués du développement physique auquel la nature les destinait, mais dont les avait privés une mort prématurée. Augustin penche vers le même sentiment, sans oser cependant se prononcer. *Serm.*, cccxlii, n. 3, 4, 5, t. xxxviii, col. 1140; *De civ. Dei*, l. xxi, c. xiv, t. xli, col. 776-777; cf. xx, n. 1, col. 782. Le cas des fœtus et des monstres est examiné, en même sens, dans l'*Enchiridion*, c. lxxxv, lxxxvi, lxxxvii, t. xl, col. 272.

e) Les corps des élus seront transformés et deviendront, selon la parole de l'Apôtre, en quelque sorte spirituels. On retrouve ici une pensée chère à Origène, dont Augustin, semble-t-il, développe le thème en s'efforçant peut-être d'en corriger quelques expressions exagérées : « De même que l'esprit, quand il est tombé sous l'esclavage de la chair, mérite d'être appelé charnel, de même le corps mérite à bon droit d'être nommé spirituel, lorsqu'il obéit parfaitement à l'esprit. Ce n'est pas certes qu'il soit changé en une substance spirituelle, comme quelques-uns l'ont prétendu sur cette parole de l'Apôtre : « c'est un corps spirituel qui se lèvera » ; c'est qu'il obéira avec une promptitude et une facilité merveilleuse à la volonté de l'esprit jusqu'à lui être complètement uni par les indissolubles liens de l'immortalité bienheureuse. Il n'éprouvera plus rien alors de ses souffrances, de ses infirmités, de ses lenteurs actuelles. Il sera incomparablement supérieur, non seulement à ce que nous le voyons dans la santé la plus florissante, mais encore à ce qu'il était dans l'origine, avant qu'il eût été flétri par le péché. » *De civ. Dei*, l. xlii, c. xx, t. xli, col. 393.

f) Enfin saint Augustin s'efforce de venger le dogme de la résurrection des attaques dont il est l'objet de la part de l'incrédulité. Il s'appuie sur le fait de la résurrection de Jésus-Christ, modèle et gage de la nôtre, et sur le miracle que la foi en cette résurrection établit dans le monde, *De civ. Dei*, l. xxi, c. v, col. 756; sur la création et aussi sur les merveilles de la nature, non moins mystérieuse que la résurrection. *Epist.*, cii, q. 1, n. 5, t. xxxiii, col. 372. Sur ce sujet, il n'apporte donc aucune donnée bien neuve.

3. Après saint Augustin. — La tradition latine, après saint Augustin, piétine et se répète constamment. Nous n'indiquerons la plupart du temps que les textes auxquels on pourra se référer.

Saint Prosper d'Aquitaine, *Sentent.*, l. I, cccxvi, P. L., t. li, col. 457; cf. S. Augustin, *In Ps. lxxii*, n. 6, P. L., t. xxxvi, col. 751; Gennade, *Liber eccl. dogm.*, P. L., t. lviii, col. 982; S. Léon le Grand, dont les paroles relatives à la résurrection du Christ peuvent, quant à l'identité des corps et à la transformation de la chair, s'appliquer à notre résurrection, *Serm.*, lxxv, c. iv, P. L., t. liv, col. 363; cf. *Serm.*, lxxi, c. iv, col. 388; lxxvi, c. iii, col. 360; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, lxxii, cclxxvi, t. lii, col. 375, 664; le poète Prudence, *Cathemerinon*, iii, t. lxx, col. 810; S. Paulin de Nole, *Carm.*, xxxiv, vers 150 sq., t. lxi, col. 679; S. Fulgence de Ruspe, *De Trinitate*, c. xiii, t. lxxv, col. 508; Denys le Petit, *Libri de creatione hominis* (de saint Grégoire de Nysse) *interpretatio*, c. xxvii, xxviii, t. lxxvii, col. 393-395; cf. P. G., t. xlv, col. 214 sq.; S. Grégoire de Tours, qui proclame facile à Dieu de ressusciter à la vie les éléments même dispersés et absorbés. *Mon. Germ. hist., Script. rerum Merov.*, t. 1, p. 419-423.

Saint Grégoire le Grand mérite une mention un peu plus spéciale. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, avait plus ou moins déformé le dogme de la résurrection. Si l'on en croit le récit de saint Grégoire, *Moralium*, l. xiv, c. lvi-lviii, P. L., t. lxxxv, col. 1077 sq., Eutychius, s'appuyant sur I Cor., xv, 50, refusait aux corps ressuscités une chair palpable, les

corps glorieux devant être, à son avis, spiritualisés et inaccessibles au toucher. C'était, en somme, une explication défectueuse de la qualité de subtilité. Cette idée devait être partagée par d'autres en Orient, car nous lisons dans la vie d'Eutychius par Eustrate, c. ix, de vifs reproches à l'adresse des accusateurs du patriarche, P. G., t. lxxxvi b, col. 2373, 2376. Saint Anastase d'Antioche lui-même, très ami de saint Grégoire le Grand, n'hésite pas à écrire, à propos du Christ ressuscité : « ... Son corps demeura, non sa chair; non pas que la substance qui en est le sujet eût disparu, mais parce qu'elle a été transformée par la gloire. » *De resurrectione Christi*, n. 7, P. G., t. lxxxix, col. 1359. On trouve des expressions analogues chez Anastase le Sinaïte, *Vie dux*, P. G., t. lxxxix, col. 73, et chez saint Isidore de Péluse, qui appelle les corps ressuscités, corps éthérés et spirituels, ou encore sans pesanteur (αἰθέρια), *Epist.*, l. II, xliii; l. III, lxxvii, P. G., t. lxxviii, col. 485, 785. Saint Grégoire, dans sa controverse avec Euthymius, rejette ce que de telles conceptions ont d'exagéré. Il fait appel à la prophétie d'Ézéchiel, aux autres autorités scripturaires, à l'argument tiré des Pères, aux analogies que présente la nature. *Moralium*, l. xiv, c. lv, P. L., t. lxxxv, col. 1075 sq.; *In Ezechielem homilie*, l. II, hom. viii, n. 6 sq., t. lxxvi, col. 1030-1034. A l'objection traditionnelle des hommes dévorés par les animaux féroces, il répond simplement : *Quid mirum si possit omnipotens Deus in illa resurrectione mortuorum carnem hominis distinguere a carne bestiarum, ut unus idemque pulvis et non resurgat in quantum pulvis lupi et leonis est, et lamen resurgat in quantum pulvis est hominis?* N. 8, col. 1033. On dit qu'Eutychius, avant sa mort, se rétracta et que, tenant la peau de sa main, il disait à ses visiteurs : *Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus* (Bréviaire romain, leçon IV, second nocturne).

Nous trouvons, en Espagne, trois écrivains qui s'inspirent des idées de saint Augustin touchant la résurrection : Taño, évêque de Saragosse, *Epist. ad Quiricum*, P. L., t. lxxx, col. 729; saint Ildefonse de Tolède, qui s'inspire surtout de l'*Enchiridion*, dans *De cognitione baptismi*, c. lxxxiii-lxxxviii, P. L., t. xcvi, col. 131 sq.; saint Julien de Tolède, qui puise surtout au *De fide et symbolo*. Ce dernier attribue aux enfants, lors de la résurrection, la stature des hommes faits. Il cite en faveur de cette opinion, non seulement saint Augustin (que nous avons vu hésitant), mais Julien Pomère, au l. VII de son *De anima et qualitate ejus*, que nous ne connaissons que par Isidore de Séville et le continuateur de Gennade. Voir ici, t. xii, col. 2537. Saint Julien parle de la résurrection dans le *Prognosticon*, l. III, c. xiv-xxxii, P. L., t. xcvi, col. 503 sq.; l'opinion sur les enfants au c. xx, col. 505.

Au VIII^e siècle, saint Bède le Vénérable s'inspire encore d'Augustin dans son exposition *In Lucæ evangelium*, l. IV, c. xii, P. L., t. xcii, col. 488-489, et dans l'homélie ix, *In die festo Innocentium*, t. xciv, col. 52-53.

II. DES INSTITUTIONS ET LA LITURGIE. — 1^o Le cimetières et l'inhumation des morts. — La coutume traditionnelle dans l'Église catholique d'inhumer les morts et de les placer dans des lieux de repos (κοιμητήρια = dortoirs), atteste l'espérance en la résurrection future. Sans doute, l'Église n'attache pas un rapport étroit entre l'inhumation et le fait de la résurrection future, comme s'il était nécessaire de confier à un lieu déterminé les corps qui, plus tard, devront en être tirés par Dieu pour être réunis à leur âme. La résurrection des corps n'est en rien liée à l'usage de l'inhumation. Quelle que soit la théorie philosophique proposée pour expliquer la résurrection générale à la fin du monde, cette explication doit faire abstraction de la façon dont le corps, qui est poussière, retourne en pous-

sière. Mais c'est un *symbolisme admirable* que représente la cérémonie de l'inhumation, entourée de toutes les prières de l'Église, relativement à nos espérances futures et à la résurrection : « La mort, dans la doctrine chrétienne, est un châtement où sombre toute vanité terrestre et où la chair, souillée par le péché, revient à la poussière d'où elle a été tirée. Cependant, elle n'est pas une destruction absolue et définitive : l'âme immortelle est inaccessible aux atteintes du trépas et le cadavre lui-même est réservé à la résurrection future... Quelle signification mystérieuse de nos espérances que ce dortoir, selon l'expression si douce créée par le christianisme, où le fidèle sommeille, se reposant de sa journée, dans l'attente du réveil, *eos qui dormierunt; requiescent a laboribus*. I Thess., iv, 11; Apoc., xiv, 13; ce champ béni auquel l'Église a confié une semence mortelle qui doit germer à l'immortalité, *seminatur in corruptione, surget in incorruptione*. I Cor., xv, 42. » J. Besson, art. *Incinération*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 633-634.

L'espérance de la résurrection est elle-même parfois gravée dans l'inscription funéraire. Le mot, *κοιμητήριον*, déjà par lui-même si expressif, se double parfois de l'apposition, *εως ἀνστασεως*, la tombe est un dortoir jusqu'au jour de la résurrection, *Épilaphe de Thessalonique*, voir art. *Achaïe*, dans le *Dict. d'archéologie chrét.*, t. I, col. 1340. Voir ici même d'autres exemples, art. *ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE*, t. V, col. 341-342.

Le symbolisme de la résurrection future est une des raisons qui motivent, dans la discipline de l'Église, l'interdiction de la pratique de la crémation des corps. Voir ce mot, t. III, col. 2310 sq.

2° *Le culte des reliques*. — Le culte des reliques est aussi une institution qui plaide en faveur du dogme de la résurrection. Voici la formule précise et achevée qu'en donne saint Thomas d'Aquin : « Il est manifeste que nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu, qui sont les membres du Christ, les fils et les amis de Dieu, et nos intercesseurs auprès de lui. Nous devons donc, en souvenir d'eux, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé, et principalement leurs corps qui furent les temples et les organes du Saint-Esprit habitant et agissant en eux et qui doivent être configurés au corps du Christ par la gloire de la résurrection. C'est pourquoi Dieu lui-même glorifie comme il convient leurs reliques, en opérant des miracles en leur présence. » *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 6.

Le concile de Trente a canonisé cette doctrine dans son décret de la xxv^e session sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et sur les images sacrées. Si « les corps des martyrs et des autres saints qui vivent avec le Christ doivent être vénérés par les fidèles », c'est qu'« ils furent les membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit (cf. I Cor., III, 16; VI, 19; II Cor., VI, 16), qui doivent par lui être ressuscités à la vie éternelle et glorifiés ». Denz.-Bannw., n. 985; Cavallera, *Thesaurus*, n. 820.

3° *La liturgie*. — 1. *Quelques textes de liturgies anciennes*. — Le P. Segarra, *op. cit.*, p. 101 sq., rapporte, d'après le *Liber ordinum*, publié par dom Férotin, dans *Monum. Ecclesiæ liturg.*, t. V, 1904, plusieurs textes de la liturgie mozarabe. Voici le début d'un office pour un défunt, n. 43, col. 148-149 : *Requiem eternam del tibi Dominus : lux perpetua luceat tibi, et repleat splendoribus animam tuam, et ossa tua revirescant de loco suo*. Et voici les prières qui suivent immédiatement : *Christe Rex, Unigenite Patris altissimi, qui es angelorum et requies omnium in te credentium animarum, lacrimabili quesumus, ut nostras nunc pius orationes exaudias... Sicque animam ejus nunc splendoribus reple in regione viventium ut tempore judicii, sumto corpore quod hoc delinetur in tumulo, a te se gratuletur suscipi celesti in regno. Ossa quoque ejus, que modo casu corruptibilitatis*

hoc in sepulcro jacent recondita, supremo examinis die revirescentia resurgant in gloria immortalitatis induta; atque ab exilio mortis secunde ereptus, gaudium vite perpetue potiaturs securus, ut electorum numero insertus, angelorum catervis unitus rura paradisi vernantia mereatur ingredi letus...

Autre texte, tiré de la *Missa generalis defunctorum*, col. 421-422 : *Verè sanctus, verè benedictus es, Domine Deus noster, auctor vite et conditor...; qui necessitatem animarum recedentium a corporibus non interitum voluisti esse, sed somnium, ut dissolutio dormiendi roboret fiduciam resurgendi : dum in te credentium vivendi usus non amittitur, sed transfertur, et fidelium tuorum mutatur vita, non tollitur. Cujus institutionem nulla diversitas mortis, nullum indicium indite mortalitatis includit, et ita opera tuorum digitorum perire non pateris : ut quicquid hominum per mortis varietatem tempus labefecerit, aura discerpserit, terra absorberit, pulvis involverit, gurgis immerserit, piscis exesserit, vel quicquid in vetustissimum mare fuerit redactum, te jubente, terra redivivum restituat, indualque incorruptionem, deposita corruptione...* Ces textes sont du vi^e siècle environ.

Mais voici quelques autres témoignages. Dans la description de la messe gallicane, les lettres dites de saint Germain de Paris s'expriment ainsi à propos de la lecture des diptyques : *Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur* (avant le baiser de paix et la préface, après l'oblation) *qua pallium tollitur, quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo cælum sicut liber plicabitur*, P. L., t. LXXII, col. 93. Cf. Duchesne, *Origines du culte*, p. 211-213. — Dans une collecte, *post nomina recitata*, extraite du recueil de Mone, *Latéinische und griechische Messen*, Francfort-sur-le-Mein, 1850, p. 17, nous lisons : *Recitata nomina Dominus benedical et accepta sit Domino ut hujus oblatio, nostrisque præcebus intercessio suffragetur, spiritibus quoque karorum nostrorum lætis sedibus conquiescant, et primi resurrectionis gaudia consequantur*. Per D. N. etc.

Dans la messe celtique, le texte de la préface, tel du moins que le donne le *Missel de Stowe*, est une confession de la Trinité : le prêtre invoque Dieu... *per quem salus mundi, per quem vita hominum, per quem resurrectio mortuorum, per quem majestatem tuam laudant angeli*, etc. Voir ici, t. X, col. 1382.

Dans les messes orientales, l'épiclese se termine ordinairement par une allusion au jugement dernier, le pain et le vin eucharistiés devant nous obtenir à ce moment « la sanctification des âmes et des corps ». Voir ici *ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE*, t. V, col. 195, 196, 205, 206. Mais le rite persan, à la fin de la lecture des diptyques, comporte ce vœu : *Vénial, Domine, Spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum, eamque benedical et sanctificet, ut sit nobis Domine, ad propitiationem delictorum et remissionem peccatorum, spemque magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno cælorum...* (trad. Renaudot). Voir ici, *ORIENTALE (Messe)*, t. XI, col. 1458.

2. *La liturgie romaine actuelle*. — C'est principalement dans l'office des défunts que la liturgie romaine fait allusion aux espérances chrétiennes de la résurrection future. Dans les différentes messes *pro defunctis*, elle a rassemblé les textes scripturaux les plus consolants à cet égard. L'épître de la messe pour la commémoration de tous les défunts est empruntée à I Cor., xv; l'évangile est tiré de Joa., v. La messe d'enterrement a pour épître I Thess., iv, 13 sq., et l'évangile retrace la scène touchante entre Jésus et Marthe, avant la résurrection de Lazare, Joa., xi, 21-27. La messe d'anniversaire relate l'histoire des Machabées, *nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret*, II Mac., xii, 42-46, et, à l'évangile, rappelle la promesse du Christ : *hæc est voluntas Patris ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam æternam, et ego resusci-*

labo cum in nobilissimo die, et la promesse de la résurrection est répétée, comme un refrain, à trois reprises. Joa., vi, 39, 44, 55. La promesse, reprise au §. 55, a pour gage l'eucharistie, gage de la vie éternelle et, pour cette raison, forme la conclusion de l'évangile de la messe quotidienne, dont l'épître se contente de redire, avec l'auteur de l'Apocalypse, xiv, 13, le bonheur de ceux qui sont morts dans le Seigneur : ils ont conquis le repos.

La prose *Dies iræ* débute par la scène du jugement et de la résurrection générale :

Tuba mirum spargens sonum
Per sepulera regionum,
Coquet omnes ante thronum.

Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura,
Judicanti responsura...

L'oraison commune *pro uno defuncto* exprime nettement l'espoir d'une résurrection glorieuse, *ut in resurrectionis gloria, inter sanctos et electos tuos resuscitatus respiret*.

L'office lui-même est rempli de la pensée de la résurrection. A matines, les répons 1 et 2, du premier nocturne, attestent la croyance à la résurrection, le premier emprunté à Job, xix, 25-27, le second rappelant la résurrection de Lazare. Le texte de Job revient, au troisième nocturne, dans la leçon viii. Nous avons dit plus haut, voir col. 2505, que le sens littéral de ce passage ne suggérerait pas l'idée de la résurrection générale à la fin des temps. Mais le sens dogmatique que la liturgie lui a accordé ici à la suite de nombreux Pères lui confère, au point de vue de l'enseignement traditionnel, une valeur indiscutable en faveur du dogme de la résurrection. Voir *Ami du Clergé*, 1926, p. 802. Les laudes débutent par cette antienne où se manifeste l'espérance chrétienne : *Exsultabunt Domino ossa humiliata!* et l'antienne du *Benedictus* rappelle les paroles de Jésus à Marthe : *Ego sum resurrectio et vita...*

Le rituel reflète la croyance de l'Eglise dans les diverses bénédictions des cimetières. Bénédiction d'un nouveau cimetière, lit. viii, c. 29 : *Benedicatur et sanctificetur hoc cæmeterium, ut humana corpora hic post vitæ cursum quiescentia, in magno judicii die simul cum felicibus animabus mereantur adipisci vitæ perennis gaudia*. Et l'oraison finale demande que la consolation éternelle soit largement impartie *corporibus quoque eorum in hoc cæmeterio quiescentibus, et tubam primi Archangeli expectantibus*. Pareillement, dans la formule de réconciliation d'un cimetière violé, l'Eglise adresse au Christ cette belle prière : *Hoc cæmeterium peregrinorum tuorum, celestis patriæ incolatum expectantium, benignus purifica et reconcilia; et hic tumultuorum et tumultuandorum corpora, de potentia et pietate tuæ resurrectionis ad gloriam incorruptionis, non damnans, sed glorificans resuscita*.

Mais ce n'est pas seulement l'office et la messe des morts qui attestent, dans la liturgie catholique, cette croyance à la résurrection future. L'oraison de l'Avent, à la vierge Marie, résume en quelques mots tous les espoirs du chrétien au moment de la venue du Christ, *ut qui, angelo nuntiante, Christi Filii tui incarnationem cognovimus, per passionem ejus et crucem, ad resurrectionis gloriam perducamur*. Le dimanche des Rameaux, un symbolisme merveilleux s'exhale des palmes d'olivier toujours vertes : *Intellexit jam illa hominum beata multitudo præfigurari quia Redemptor noster humanis condolens miseriis, pro totius mundi vita cum mortis principe esset pugnaturus, ac moriendo triumphaturus... Quod nos quoque plena fide, et factum, et significatum retinentes, te Domine sancte Pater omnipotens... suppliciter exoramus; ut in ipso, atque per ipsum, cujus nos membra fieri voluisti, de mortis imperio victoriam*

reportantes, ipsius gloriosæ resurrectionis participes esse mereamur. Symbolisme de résurrection future et d'immortalité, dont sont encore plus ou moins consciemment imprégnées certaines régions de la France, où c'est la coutume de porter, au jour des Rameaux, des branches de buis bénit sur les tombes.

Faut-il, en terminant, rappeler la récitation du symbole, soit à la messe, soit dans l'administration du baptême et de la confirmation, les interrogations posées au catéchumène, où nous retrouvons l'affirmation de la croyance à la résurrection : *Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi sæculi*.

Conclusion. — Après avoir ainsi interrogé l'enseignement traditionnel de l'Eglise, tel que nous le livrent les documents du magistère, interprétés par les Pères, on peut conclure que, si la pensée de l'Eglise est restée strictement fidèle aux données de l'Écriture et particulièrement de saint Paul, mettant en relief presque exclusivement la résurrection glorieuse promise aux membres fidèles du Christ ressuscité, elle s'en est tenue aux trois points doctrinaux affirmés dès le début : résurrection des morts à la fin du monde, résurrection universelle, résurrection des mêmes corps qui auront vécu pendant cette vie. Tout au plus peut-on distinguer une insistance plus particulière à affirmer, au point de vue moral des droits de la justice divine, l'identité numérique des corps ressuscités. En ce qui concerne les corps des élus, l'enseignement traditionnel se situe entre deux extrêmes : transformation complète des corps en corps totalement spiritualisés, d'une part, et, de l'autre, maintien des conditions du flux perpétuel des éléments s'agrégeant et se désagrégeant. Mais, si l'identité numérique des corps doit être maintenue comme une condition primordiale de l'exercice de la justice divine à leur égard, il faut confesser, aussi bien pour les damnés que pour les élus, mais surtout pour les élus, une véritable transformation des conditions actuelles de l'existence. Ces considérations posent un nouveau problème : à quelles conditions peut être, doit être sauvegardée cette identité? La solution de ce problème est-elle une vérité considérée par l'Eglise comme appartenant à son enseignement dogmatique, ou relevant simplement de la spéculation théologique ou philosophique? Il faut avouer que les Pères n'ont rien affirmé à ce sujet. Tous leurs efforts, en insistant sur l'identité nécessaire aux corps ressuscités, a été de sauvegarder les droits de la justice à l'égard des corps, unis sur cette terre à l'âme dans le bien comme dans le mal, et c'est pourquoi ils se sont insurgés contre l'hypothèse de corps nouveaux, célestes, spirituels, n'ayant aucun point de contact avec les corps possédés en cette vie, hypothèse qu'ils prêtaient, assez gratuitement semble-t-il, à Origène et aux disciples d'Origène.

La question qui se pose maintenant est donc beaucoup moins de savoir si les théologiens ont maintenu fermement la tradition catholique sur les trois points dogmatiques signalés tout au début, que de chercher si leurs écrits ont apporté quelque lumière à la solution du problème relatif à l'identité des corps ressuscités. Disons immédiatement qu'aucun progrès ne semble s'être affirmé à cet égard et que le champ de la spéculation théologique et philosophique paraît être demeuré libre.

IV. LES SPÉCULATIONS DES THÉOLOGIENS. — Après un court aperçu du maintien de la doctrine traditionnelle chez les théologiens de la préscolastique, nous ferons le bilan des spéculations théologiques relatives au problème principal de l'identité des corps ressuscités et à certaines questions subsidiaires.

1. MAINTIEN DE LA DOCTRINE TRADITIONNELLE CHEZ LES THÉOLOGIENS DE LA PRÉSCOLASTIQUE. — 1^o Suite de l'enseignement traditionnel. — Malgré la croyance explicite, nettement affirmée depuis près de

dix siècles, le dogme de la résurrection de la chair trouvait encore, au IX^e siècle et dans les siècles suivants, des contradicteurs. Jonas d'Orléans intercale tout un chapitre, le c. xvi, dans son *De institutione laicali*, pour répondre à ces détracteurs, *P. L.*, t. cxi, col. 265. Mabillon signale qu'au X^e siècle, un certain Walfrid aurait attaqué ce dogme. *Prefationes et dissertationes*, Trente, 1724, *Pref.* in *sec. v. ord. S. Benedicti*, § 3, p. 407-408. Au XI^e siècle, l'usage de la dialectique dans les écoles devait fatalement occasionner, contre la possibilité de la résurrection, de vives attaques d'ordre philosophique. Manegold de Lautenbach nous en avertit expressément dans son *Libellus adversus Wolfelmum*, c. xxii, *P. L.*, t. clv, col. 170. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle un certain nombre de conciles de cette époque prescrivent aux évêques et aux clercs d'inculquer ce dogme aux fidèles. Cf. concile de Mayence de 847, c. ii, dans *Mon. Germ. hist., Capitularia*, t. ii, p. 176. Voir d'autres textes dans *Mon. Germ. hist., Concil.*, t. ii a, p. 200.

Les théologiens, de leur côté, s'en tiennent à l'affirmation traditionnelle : nous devons tous ressusciter, à la fin du monde, avec les mêmes corps que nous aurons eus en cette vie. Voir : Alcuin, *De fide sancta et individue Trinitatis*, l. III, c. xx, *P. L.*, t. ci, col. 52; Raban Maur, *In Ezech.*, l. XIII, c. xxxvii, *P. L.*, t. cx, col. 862; *In Ecl.*, l. X, c. ii, t. cix, col. 1083-1084; et les commentaires in *I Cor.*, c. xv, t. cxii, col. 137 sq.; voir aussi *De fide catholica rhythmico carmen compositum*, strophes 79 et 80, dans *Mon. Germ. hist., Poet. lat. Medii Aevi*, t. ii, p. 202; Paschase Radbert, *Expos. in Matth.*, l. XI, c. xxiv, *P. L.*, t. cxx, col. 816, et *De corpore et sanguine Domini*, c. xi, *ibid.*, col. 1310; Walfrid Strabon, dans la *Glossa ordinaria*, *In Tob.*, c. iv, § 3; *In Apoc.*, c. xx, § 13, *P. L.*, t. cxiii, col. 727; t. cxiv, col. 745; Renid'Auxerre, *Expos. in Apoc.*, c. xx, § 13 (dans les œuvres d'Haymon d'Halberstadt), *P. L.*, t. cxvii, col. 1192; *Expos. in I Cor.*, c. xv; *Ad Phil.*, c. iii, § 21, *ibid.*, col. 600 sq., 749; Atton de Verceil, *Expos. in I Cor.*, c. xv, *P. L.*, t. cxxxiv, col. 404 sq.; S. Bruno, *Expos. in I Cor.*, c. xv; in *I Thess.*, c. iv, *P. L.*, t. clm, col. 204 sq., 408.

Le XII^e siècle pourrait fournir maints témoignages en faveur d'une croyance si fermement tenue. Abélard n'a aucune hésitation sur ce point et se réfère à la doctrine et aux comparaisons de saint Grégoire le Grand. *Introd. ad theologiam*, l. II, § 3; cf. *Ad virg. Paracl.*, serm. xii et serm. xvi, *P. L.*, t. clxxxviii, col. 1050, 488, 499. Bien qu'ils n'aient rien écrit *ex professo* sur le sujet, saint Anselme et saint Bernard peuvent être invoqués comme des témoins de la foi de l'Eglise, le premier dans l'*Homil. vi de transfiguratione*, *P. L.*, t. clviii, col. 607, le second dans le sermon *In die sancto Paschæ*, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 278. Le disciple de saint Anselme, Eadmer, affirme la résurrection à propos de *I Cor.*, xv, 52 dans le *Liber de beatitudine celestis patriæ*, c. ii, *P. L.*, t. clxix, col. 589. L'émule de saint Bernard, Pierre le Vénérable, invoque le dogme de la résurrection pour justifier le culte des reliques. *Serm.*, iv, *P. L.*, t. clxxxix, col. 998 sq.

Il est étonnant qu'Hugues de Saint-Victor, à qui nous devons le premier traité d'eschatologie, voir ici t. vii, col. 283, n'ait dit que quelques mots personnels sur la résurrection, *De sacramentis*, l. II, part. XVII, c. xiii, où il se réfère surtout à Augustin et à Grégoire le Grand, *P. L.*, t. clxxvi, col. 601 sq. Cf. S. Augustin, *Enchiridion*, c. lxxxiv, *P. L.*, t. xl, col. 272; S. Grégoire, *Moralium*, l. XIV, c. lv-lvi, *P. L.*, t. lxxv, col. 1076-1077. Honorius Augustodunensis, vulgairement appelé Honoré d'Autun, semble plus personnel. Il esquisse une explication de la transformation glorieuse des corps par une sorte de spiritualisation. Voir ici t. vii, col. 156. Mais ce qui est étrange, c'est qu'il

étend cette spiritualisation aux corps des damnés : *Post ultimam resurrectionem, omnium hominum sive bonorum sive malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum Deus omnia in omnibus erit ut lux in aere, ut ferrum in igne*. Est-ce donc une sorte de résolution cosmique dans le sein du grand tout? Interprétation possible, probable même, mais en partie cependant infirmée par l'expression *manente propria substantia* qui précède. Cf. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten et Munich, 1906, p. 152. On se rappelle que saint Jérôme lui-même avait admis que les corps glorifiés seraient spiritualisés et ressembleraient aux anges sans perdre leur substance. *In Isaiam*, l. XVI, c. lviii, *P. L.*, t. xxiv, col. 575. Voir ci-dessus, col. 2540.

Nous pourrions ainsi parcourir la liste innombrable des théologiens depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours et nous trouverions toujours le dogme affirmé par eux, dans les trois points où la foi est engagée : le fait d'une résurrection des morts — universelle — les morts reprenant les mêmes corps qu'ils auront eus en cette vie.

2^e Présentation des arguments. — Au point de vue dogmatique, le travail des théologiens a consisté à faire la synthèse des arguments proposés par les Pères en faveur de ce dogme. De toute évidence, l'argument contraignant ne peut être, en pareille matière, que l'argument d'autorité. Autorité de la sainte Écriture, tout d'abord; autorité de la tradition des Pères, ensuite. C'est le double argument que l'on a développé ici même dans les parties II et III de cet article. On devra simplement observer que, sous la plume des théologiens, certains arguments scripturaux prennent, par la force même de la tradition qui les emploie, un sens dogmatique qu'ils n'ont peut-être pas littéralement. On doit faire cette observation principalement pour Job, xix, 25-27, et, à un degré moindre, pour Is., xxvi, 19, Ez., xxxvii, 1 sq., et Dan., xii, 1 sq. Sur cette interprétation dogmatique de Job, voir Knabenbauer, *Commentarius in librum Job*, Paris, 1886, p. 247 sq.; Hurter, *Theologia dogmaticæ compendium*, t. iii, Innsbruck, 1903, p. 665-666.

Mais, en raison de l'introduction de la philosophie aristotélicienne dans l'exposé des dogmes, les théologiens ont développé considérablement l'argument de convenance, que les Pères n'avaient fait qu'ébaucher. Saint Thomas a présenté cet argument sous un triple aspect, aspect métaphysique, aspect moral, aspect surnaturel.

1. Aspect métaphysique. — L'âme est destinée à vivre unie au corps. Cette union est donc conforme à la nature humaine: c'est donc un désir naturel de l'âme de retrouver son corps, une fois la séparation de la mort accomplie. Reprenant son corps, l'âme verra ce désir satisfait et, de plus, reconstituera la nature humaine dans son être complet. En bref, ce n'est qu'accidentellement et pour ainsi dire contrairement aux exigences de la nature, que l'âme peut vivre séparée du corps. Il est donc de toute convenance, au simple point de vue philosophique, que l'âme ne demeure pas perpétuellement séparée du corps; son immortalité réclame en quelque sorte la résurrection corporelle. Cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. cli: *Cont. gent.*, l. IV, c. lxxxix; *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. i, a. 1, qu. 1-3 (*Suppl.*, q. lxxv, a. 1).

2. Aspect moral. — Cet argument développe sur le plan moral la raison tirée du désir que l'âme possède de retrouver son corps : la possession du corps ressuscité complètera et parfera le bonheur de l'âme. *Suppl.*, q. lxxv, a. 1. Et c'est toute justice. Saint Thomas reprend ici l'argument maintes fois invoqué par les Pères : « L'âme, dit-il, est au corps non seulement ce que l'agent est à l'instrument, mais encore ce que la forme

est à la matière. D'où il suit que l'action appartient... aux deux parties de l'homme et non pas seulement à son âme; et, comme la récompense de l'action est due à l'agent, il s'ensuit que c'est l'homme tout entier, composé d'un corps et d'une âme, qui doit recevoir la récompense de ses actions. » Id., ad 3^{um}.

3. *Aspect surnaturel.* — C'est l'aspect développé par saint Paul montrant que la victoire du Christ sur la mort ne saurait être complète si la mort n'est pas vaincue, chez les hommes rachetés, par leur résurrection glorieuse. « La mort corporelle, dit saint Thomas, a été introduite dans le monde par le premier péché; mais elle n'existe pas éternellement, parce que la mort du Christ a détruit le péché dont elle est la peine. » Id., ad 5^{um}. Pour les diverses formes que prend cet argument dans la tradition catholique, voir E. Mersch, S. J., *Le corps mystique du Christ*, 2^e éd., Paris, 1936. Table alphabétique des matières, au mot *Résurrection* et C. M., t. II, p. 482. L'eucharistie, gage de la résurrection future, n'est qu'une forme particulière de cet argument. Voir Hurter, *op. cit.*, t. III, n. 355. 7.

Un certain nombre d'auteurs modernes et contemporains préfèrent énumérer les convenances de la résurrection : *ex parte Dei* (sa justice, sa sagesse, sa puissance), *ex parte Christi* (corps mystique, rédemption parfaite, victoire totale sur la mort), *ex parte naturæ humanæ* (nature composée d'âme et de corps, dignité de cette nature en raison de l'incarnation, effets des sacrements et notamment de l'eucharistie). Cf. Hurter, *op. cit.*, n. 705; Tanqueray, *Synopsis theol. dogm.*, t. III, n. 1174(B). Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 631, suit davantage saint Thomas.

Remarque. — Il faut se garder de donner à cet argument de convenance plus de force qu'il n'en a réellement. Quand les théologiens parlent parfois (l'expression se trouve chez saint Thomas) de la « nécessité » de la résurrection, il ne peut être question que d'une nécessité au sens très large du mot : « les choses naturelles ne font pas connaître les choses surnaturelles par des raisons démonstratives, mais par des raisons simplement persuasives. » *Suppl.*, q. LXXV, a. 3. Pareillement, en marquant ce que la résurrection a de conforme aux aspirations de la nature humaine, les théologiens n'entendent pas affirmer qu'elle est purement et simplement naturelle. La résurrection, en effet, n'a pas son principe dans la nature; donc, absolument parlant, elle est un fait miraculeux; toutefois, parce que, dans son terme, elle reconstitue la nature, on peut la dire relativement naturelle, naturelle *secundum quid*. Id., a. 3, corp.

II. LES SPÉCULATIONS THÉOLOGIQUES. — 1^{re} *Le cadre tracé par le Maître des Sentences.* — Pierre Lombard est ici très peu personnel. S'inspirant de saint Grégoire et de saint Augustin, il est un témoin sûr de la tradition, n'affirmant que ce que les Pères affirment et dans la mesure même où ils l'affirment; hésitant sur toutes les questions que n'a pas tranchées saint Augustin, dont il reproduit les opinions exprimées dans l'*Enchiridion*, c. LXXXVIII et LXXXIX. C'est au IV^e livre des Sentences que Pierre Lombard expose la doctrine de la résurrection; son exposé deviendra le canevas obligé des théologies postérieures.

1. *Distinction XLIII.* — Sept paragraphes, dont le premier est précédé de quelques mots significatifs : *omnibus questionibus que de hac re moveri solent satisfacere non vales.* — a) Il est de foi néanmoins (*nullatenus ambigere debet christianus*) que tous ceux qui sont nés et naîtront dans cette chair, qui sont morts et mourront, ressusciteront à la fin des temps. Cette croyance s'appuie sur Is., xxvi, 19 et I Thess., iv, 2. — b) La cause immédiate de la résurrection sera la voix de la trompette, Joa., v, 28. La trompette est prise ici au sens figuré pour montrer que la voix de l'archange

ou du Christ lui-même sera entendue de tous. — c) Le juge doit venir au milieu de la nuit, Matth., xxv, 6. Il s'agit, ici encore, d'un symbole, pour marquer que le juge viendra au moment où on ne l'attendra point. A sa venue, non seulement les ténèbres de l'air seront illuminées, mais les consciences seront éclairées; élus et damnés se connaîtront d'eux-mêmes. — d) A ce jugement, il est plus probable que les élus auront connaissance et souvenir des péchés passés, mais ce sera, comme dit saint Grégoire, pour chanter éternellement les miséricordes divines. Cf. *Moralium*, I, IV, c. xxxvi, n. 72, P. L., t. LXXV, col. 678. — e) Quel sera le sort de ceux qui pour lors seront encore en vie? Le Maître estime qu'ils mourront et, aussitôt après, ressusciteront; il s'appuie sur I Cor., xv, 22, 36. — f) Le Christ viendra juger les vivants et les morts, c'est-à-dire ceux que le dernier jour trouvera encore en vie et ceux qui seront décédés auparavant ou bien, d'une manière symbolique, les justes et les pécheurs. — h) Enfin tous ressusciteront incorruptibles, quoique non impassibles en ce qui concerne les damnés, et avec l'intégrité de leurs membres.

On le voit, seules la première et la dernière assertion se rapportent à la résurrection et la première s'en tient au dogme lui-même.

2. *Distinction XLIV.* — C'est surtout dans la distinction XLIV que se fixe le cadre des spéculations théologiques. Ici, huit paragraphes : a) De l'âge et de la stature des corps ressuscités. — b) Tout ce qui fait partie de la substance et de la nature du corps vivant ressuscitera et dans la même partie du corps. — c) Les saints ressusciteront sans la moindre déformation. — d) Les impies garderont-ils les déformités qu'ils avaient ici-bas? — e) Les corps des damnés ne sont pas détruits (consommés) en brûlant en enfer. — f) Les démons sont-ils brûlés par le feu corporel? — g) Les âmes séparées souffrent-elles du feu corporel? — h) En quel état ressusciteront les fœtus abortifs et les monstres? — Sur la plupart des points les solutions sont empruntées à saint Augustin. Voir ci-dessus, col. 2542 sq.

Ce plan du Maître des Sentences est fidèlement suivi par la plupart des commentateurs. Le dogme fondamental de la résurrection future et de la résurrection de tous les hommes est ordinairement exposé en deux articles, la question de la résurrection de tous les hommes étant posée principalement en raison des impies auxquels le psalmiste semble refuser la résurrection. Ps. I, 6. Saint Thomas, que tous suivent ici, déclare que la justice exige la résurrection de tous, annonce d'ailleurs par Joa., VIII, 24 et I Cor., xv, 51. Sur le sens exact de ce dernier texte, voir col. 2517. Mise à part la question de l'action du feu infernal sur le corps des damnés, sur les âmes séparées et sur les démons, voir FEU DE L'ENFER, t. V, col. 2226 sq., les autres questions de la dist. XLIV jointes à la dernière de la dist. XLIII constituent le champ propre où s'est exercée la spéculation théologique.

Afin de ne pas disperser les données de cette spéculation, nous les ramènerons à quatre chefs principaux : les causes de la résurrection; l'identité numérique des corps ressuscités; les propriétés des corps ressuscités; les circonstances de la résurrection.

2^o *Causes de la résurrection.* — L'enseignement de saint Paul, voir col. 2514 sq., est à la base des spéculations théologiques; les auteurs s'efforcent de développer cet enseignement en fonction de leur philosophie du composé humain.

1. *Tout d'abord la résurrection est-elle naturelle?* — L'union de l'âme et du corps étant conforme aux exigences de la nature, il semble que la réunion de l'âme au corps, pour assurer à celui-ci une vie perpétuelle, soit nécessaire.

Saint Thomas, tout en concédant la *convenance* de la résurrection, déclare que le corps n'étant qu'en puissance passive par rapport à son union avec l'âme, ne saurait être naturellement disposé à se réunir à elle : une telle disposition ne peut être produite par la nature que d'une seule manière, déterminée par la génération *ex semine*. La résurrection doit donc être considérée absolument comme miraculeuse; elle ne peut être dite naturelle que *secundum quid*, parce qu'elle a pour terme une vie naturelle restaurée. *Suppl.*, q. LXXV, a. 3.

Saint Bonaventure apporte ici quelques précisions intéressantes. Trois choses, dit-il, sont à considérer dans la résurrection : la reconstitution du corps de ses cendres, et ceci est *contre* la nature; l'union de l'âme au corps reconstitué, et ceci est *selon* la nature; la perpétuité de cette nouvelle union, et ceci est *au-dessus* de la nature. D'où, prise dans son ensemble, la résurrection n'est pas naturelle. Faut-il dire que les cendres humaines conservent une tendance à la reconstitution du corps qu'elles ont jadis formé? D'aucuns l'ont soutenu, mais à tort : cette « tendance » n'existe pas naturellement et n'est rendue aux éléments dissous du corps humain que par la divine Providence qui réintroduit dans l'élément matériel du composé humain la disposition positive nécessaire à l'union avec l'âme. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, a. 1, q. v, concl. 6.

Duns Scot répond, plus subtilement, que la raison humaine ne saurait démontrer ni la réalité, ni la nécessité d'une résurrection future. Pour établir semblable démonstration, il faudrait prouver au préalable trois points : que l'âme intellectuelle est la forme du corps, qu'elle est rigoureusement et réellement immortelle, qu'elle exige de nouveau l'union avec le corps qu'elle anima autrefois. Or, de ces trois propositions, la première seule s'impose avec évidence; la seconde est très probable et la troisième n'est pas certaine du tout. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. II, n. 11-13. Cette dernière réponse permet à Scot de déclarer avec les autres théologiens qu'en fait la résurrection ne peut être réalisée que d'une manière surnaturelle et par la vertu divine; mais elle lui permet d'envisager la *possibilité* d'une coopération de certaines causes secondes à la résurrection. Voir plus loin.

Pour Durand de Saint-Pourçain, dont la théologie de la résurrection mérite une attention toute particulière, il nie d'une façon absolue que la résurrection puisse naturellement s'expliquer : rien de ce qui est corrompu ne peut être naturellement réparé. *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. II. Mais il est nécessaire, pour expliquer la résurrection, d'admettre la permanence d'éléments essentiels, sur lesquels s'appuiera la puissance divine, car il est impossible à Dieu lui-même de restaurer un être soit permanent, soit mobile dont tous les éléments essentiels seraient disparus. *Ibid.*, q. III. Cette assertion, en ce qui concerne les êtres permanents, n'est admise ni par saint Thomas, *Quodl.*, IV, q. III, a. 5, ni par saint Bonaventure, dist. XLIII, q. I, n. 4.

2. *Causalité divine dans la résurrection.* — Tous les sentimentaux sont d'accord pour affirmer que la *cause efficiente principale* est le Christ, considéré dans sa divinité qui lui est commune avec le Père, ou mieux la Trinité elle-même. Cf. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXVI, a. 1 : S. Bonaventure, dist. XLIII, a. 1, q. VI, concl. Mais le Christ, comme homme, étant notre médiateur vis-à-vis de Dieu, il a été convenable qu'il effaçât notre mort par la sienne et que, par sa résurrection, il nous fit jouir d'une résurrection éternelle. Ainsi sa propre résurrection est à la fois *cause instrumentale efficiente* et *cause exemplaire* de la résurrection des hommes. L'effet de la résurrection du Christ sur la nôtre ne se produira d'ailleurs qu'au moment déterminé par la Providence divine. La résurrection du Christ est cause exemplaire

de la résurrection de tous les hommes sans exception, tous devant ressusciter pour une vie *immortelle*; mais la résurrection *glorieuse* des élus sera un point particulier de ressemblance plus parfaite. *Loc. cit.*, corp. et ad 1^{um}, ad 4^{um}. Saint Bonaventure ajoute un trait : l'exemplarisme de la résurrection du Christ consiste surtout en ce que, dans la résurrection du Christ, notre chef, celle des membres est déjà commencée, ébauchée. *Loc. cit.*, n. 6. Les autres théologiens sont substantiellement d'accord. Cf. Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. XX, memb. 2, a. 1-6; Duns Scot, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. v, n. 7; Albert le Grand, *ibid.*, q. 4, 5, 26; Pierre de Tarentaise, *ibid.*, a. 4; Richard de Médiavilla, *ibid.*, a. 3, q. III.

La philosophie très spéciale de Scot sur la forme de corporéité, voir plus loin, col. 2561, et sur la *possibilité* d'une coopération des forces naturelles à la reconstitution du corps, oblige ce théologien à préciser la raison pour laquelle, *en fait*, seule la vertu divine interviendra comme cause de la résurrection. L'âme raisonnable ne peut être réunie au corps que par Dieu et la forme de corporéité sera elle-même reproduite par Dieu dans la matière corporelle en raison de l'instantanéité de la résurrection, qui ne peut convenir à une cause de vertu limitée. *Reportata Paris.*, I, IV, dist. LXIII, q. III, n. 21; q. v, n. 4-9.

3. *Causalités accessoires dans la résurrection.* — Il s'agit surtout d'expliquer I Thess., IV, 15, le son de la trompette, signal de la résurrection, que le Maître des Sentences rapproche de Joa., V, 28, pour en faire la voix du Christ. Il s'agit aussi d'expliquer le rôle que pourront jouer les anges.

a) Pour saint Thomas, la *trompette*, c'est la voix même du Fils de Dieu qui annoncera la résurrection ou bien, selon une autre interprétation moins littérale, c'est l'apparition même de Jésus-Christ comme juge. Cette apparition est dite une *voix*, comme la voix du héraut qui cite à un tribunal, ou encore une *trompette*, soit à cause de son éclat, comme le suppose le Maître des Sentences dans la dist. XLIII, soit en raison des rapports qu'elle a avec l'usage de la trompette sous l'ancienne Loi. *Suppl.*, q. LXXVI, a. 2.

Saint Bonaventure explique que les morts ressusciteront *d'abord* pour entendre cette voix, bien que le texte de saint Jean semble affirmer qu'ils l'entendront encore au tombeau. La voix du Christ n'aura pas une causalité proprement dite à l'égard de notre résurrection; elle en marquera simplement l'accomplissement par la vertu infinie de Dieu. Dist. XLIII, a. 1, q. VI, concl. n. 4.

Les explications théologiques ultérieures sur ces métaphores ont bien été résumées par Suarez, *De mysteriorum vitæ Christi*, disp. L, sect. IV. Nonobstant l'interprétation purement métaphorique proposée dans le *Supplément de la Somme*, Suarez veut que la voix du Christ se fasse entendre d'une façon sensible, comme saint Thomas lui-même l'a enseigné dans son *Commentaire sur Saint-Jean*, c. v, lect. 5. Voix articulée, dit D. Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 4. Toutefois, il semble raisonnable de concéder que le Christ n'émettra pas lui-même ce son articulé, mais que la voix qu'il fera entendre sera le résultat d'un mouvement puissant se produisant dans l'air, peut-être par le ministère des anges. Suarez, *op. cit.*, sect. IV. Cette interprétation serait confirmée par Matth., XXIV, 31; I Cor., XV, 52 et I Thess., IV, 15, dont le rapprochement semble indiquer que la voix de l'archange sera le son de la trompette. A la fin de la section, Suarez cherche à expliquer comment cette voix du Christ pourrait être véritable cause de la résurrection.

b) D'ailleurs, tout en acceptant aussi cette interprétation dans l'art. 3, saint Thomas indique que les anges concourront encore à la résurrection en réunissant les cendres dispersées et en les préparant pour

la reconstitution des corps. Cf. S. Bonaventure, dist. XLIII, dub. 11; Dans Scot, *Report. Paris.*, l. IV, dist. XLIII, q. III, n. 3, 12; Suarez, *loc. cit.*

Ce dernier auteur interrogeant les Pères, pense pouvoir affirmer que ce n'est pas le seul archange de I Thess., iv, 15 qui sera chargé de ce ministère, mais les anges en général, comme l'insinue Matth., xxiv, 12. Il ne serait même pas téméraire de penser que les cendres des élus seront recueillies par leurs anges gardiens et celles des réprouvés par les démons. Ces esprits bons et mauvais accompliront d'ailleurs cette tâche avec leurs seules forces naturelles.

3^e *Identité numérique des corps vivants et des corps ressuscités.* — 1. *Le problème.* — Il ne s'agit pas de discuter le fait de cette identité : tous les théologiens catholiques professent, comme un dogme de foi, que « tous [les hommes] ressusciteront avec leurs propres corps, ceux-là même qu'ils portent présentement ». Voir S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. un., a. 1, q. 1, 2; *Suppl.*, q. LXXV, a. 1, 2; *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXIX; Albert le Grand, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, a. 1, 2; S. Bonaventure, *ibid.*, a. 1, q. 1, II; Scot, *ibid.*, q. 1, surtout n. 11; Pierre de Tarentaise, *ibid.*, q. un., a. 1; Richard de Médiavilla, *ibid.*, a. 1, q. 1, et a. 2, q. 1-III; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. 1, n. 13 sq.; Denys le Châtreaux, *ibid.*, q. 1.

Il s'agit d'expliquer comment cette identité numérique peut être réalisée au moment de la résurrection, nonobstant les diverses transformations physiques et chimiques par lesquelles auront dû passer les éléments constitutifs des corps. Depuis les débuts du christianisme, les apologistes du dogme de la résurrection se sont trouvés en face des objections de l'incrédulité. Dans l'hypothèse la moins défavorable : le corps humain livré à la poussière du tombeau après avoir été renouvelé mille fois dans ses éléments matériels, selon les lois de l'assimilation et du changement perpétuel qui en résulte. Dans les hypothèses les plus défavorables : le corps humain brûlé et réduit en cendres, dévoré par les anthropophages ou par les animaux, ceux-ci à leur tour mangés par d'autres hommes. De plus, d'autres hypothèses, élaborées par les théologiens eux-mêmes, compliquent encore la tâche de l'apologiste. Si la résurrection doit réparer les ruines, les mutilations, les déchets, les ravages de l'âge et de la maladie, si elle doit corriger les défauts d'une naissance prématurée, d'une mauvaise conformation des organes ou même de l'être tout entier, comment expliquer l'identité substantielle et numérique des corps, malgré toutes les transformations auxquelles ils furent soumis? Enfin s'il est nécessaire d'admettre une identité matérielle des éléments qui ont constitué le corps vivant et qui doivent reconstituer le corps ressuscité, à quel moment de l'existence terrestre devront être pris ces éléments?

Superficiellement considérés, ces problèmes paraissent insolubles en soi, étant directement opposés, dans leurs données mêmes, au dogme de l'identité numérique. On conçoit, en effet, que l'appel à la toute-puissance divine, les analogies du germe ou du phénix renaissant de ses cendres ne touchent pas le fond de la question. L'exemple du phénix n'existe que dans l'imagination. L'analogie du germe serait plutôt contraire à la thèse de l'identité numérique, toute croissance du germe impliquant une modification profonde, une intussusception de matière étrangère et une extension de l'être. L'appel à la toute-puissance divine masque en réalité un remaniement total de l'être humain et, en bien des cas, implique des apports et des soustractions de matière, difficilement conciliables avec l'identité qu'on prétend sauvegarder.

2. *Solution de saint Thomas.* — Elle se trouve en plusieurs articles du *Supplément*, q. LXXV-LXXXI, pas-

sim, reproduisant à peu de chose près le texte que l'on trouve *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII et XLIV.

Après avoir affirmé le dogme, saint Thomas commence par éliminer les solutions qu'il estime fausses ou insuffisantes.

Il est faux d'alléguer que l'âme, dégagée de son enveloppe matérielle, peut se réincarner en n'importe quel corps, même après avoir passé par métempsychose dans le corps d'animaux; ou encore qu'elle peut s'unir à des corps célestes et subtils semblables à du vent. Ces conceptions sont contradictoires de la notion philosophique de l'union substantielle de l'âme et du corps. Saint Thomas attribue ces opinions à d'anciens philosophes et à « certains hérétiques ». Les hérétiques visés doivent être, d'après les idées de l'époque, les origénistes.

Pour qu'il y ait résurrection, il faut que l'âme retrouve le même corps : ressusciter, c'est surgir à nouveau (*resurrectio est iterata surrectio*) et c'est celui-là même qui est tombé qui se relève. D'où la résurrection concerne beaucoup plus le corps tombé par la mort que l'âme immortelle. Et si l'âme ne reprenait pas le même corps, on ne devrait pas parler de résurrection, mais d'assomption d'un nouveau corps. Q. LXXIX, a. 1.

Insuffisante l'explication du germe, de la semence. S'il est exact de dire que le grain devenu plante a tiré de lui-même tout son être, il n'en est pas moins vrai que le grain semé et le grain devenu plante ne sont pas une seule et même chose : ni l'un ni l'autre ne présentent la même manière d'être. *Ibid.*, ad 1^{um}.

L'explication que saint Thomas estime la seule acceptable et conforme à la fois au dogme et à la philosophie, c'est que l'âme, à la résurrection, reprend les éléments numériquement les mêmes qui, avant la mort, constituaient le corps par elle informé. En une phrase profonde, il formule sa doctrine : « Le corps humain n'ayant qu'une forme substantielle, l'âme, c'est à cette âme que les éléments matériels du corps dissocié et décomposé devront s'associer au moment de la résurrection. Les seuls changements possibles concernent les formes accidentelles du corps. » *Ibid.*, ad 4^{um}.

On se tromperait toutefois grandement, si l'on mêlait ici des considérations physiques à une théorie essentiellement métaphysique. Aussi devons-nous séparer les deux points de vue.

a) *Aspect métaphysique et essentiel du problème.* — a. *Permanence, après la mort, de la forme corporelle que demeure l'âme, nonobstant sa spiritualité et son immortalité.* — « La forme des êtres soumis à la génération et à la corruption ne subsiste pas tellement en elle-même, qu'elle puisse conserver l'existence après la dissolution du composé. Mais l'âme, après la séparation d'avec son corps, garde au contraire l'être qu'elle avait acquis en ce corps. Et c'est par la communication de cet être que le corps est amené à la résurrection, puisque l'être du corps n'est pas autre que l'être de l'âme dans le corps : autrement l'union des deux parties serait accidentelle. L'être substantiel de l'homme n'est interrompu d'aucune manière; aucune interruption de l'être ne s'oppose à ce que l'homme, numériquement le même, revivie. » Q. LXXIX, a. 2, ad 1^{um}. L'ad 3^{um} précise qu'« après la mort, l'âme sensitive, comme l'âme rationnelle, demeure dans sa substance »; c'est la même réalité et c'est cette permanence dans l'âme de l'unique réalité qui donne au corps d'être corps et corps humain, qui est à la base de toute l'explication thomiste de la résurrection. Cf. *gent. l. IV*, c. LXXXVI; *De anima*, a. 19, ad 5^{um}; *Compendium theologiae*, c. CLIV; *In Job*, c. XIX, lect. 2; *In I^{um} epist. ad Corinthios*, c. XX, lect. 9.

b. *Unité et identité métaphysique de la matière informée par l'âme.* — Une difficulté subsiste : l'âme, forme substantielle, n'est pas le tout de l'humanité. Albert le Grand a soutenu cette opinion, mais à tort, semble-t-il,

car selon l'opinion plus vraie d'Avicenne, l'humanité n'est pas l'âme seule, mais la résultante de l'âme unie au corps. Il faut donc dire que l'identité numérique concerne non seulement l'âme, mais le corps. *Suppl.*, q. LXXIX, a. 2, ad 2^{um}. Cela posé, saint Thomas cherche l'explication de cette identité numérique, considérée même dans la matière. Il reprend *trois explications*, rejetant les deux premières qui supposent l'identité d'un principe physique, pour s'arrêter avec plus de complaisance à la troisième, d'une portée nettement métaphysique.

Le premier système, attribué à Pierre Lombard (mais on ne trouve dans le Maître, dist. XLIV, c. II, que de vagues affirmations), requiert, comme base de l'explication, l'identité d'un principe physique, complètement immuable, dans l'homme. Une certaine quantité, très minime, de matière doit être considérée comme l'essence immuable du corps humain, persistant en lui à travers toutes les évolutions de sa vie terrestre. Cette minime quantité de matière demeure sans changement et se multiplie uniquement dans la génération par la multiplication des individus. Tout l'accroissement que lui apporte la nutrition et l'assimilation est accidentel et n'appartient pas à la vérité de l'humanité vivante. La permanence de cette quantité immuable de matière suffit, au moment de la résurrection, à reconstituer, en se multipliant et en se divisant, les corps de tous les hommes. — Explication qui minimise singulièrement le dogme de la résurrection et qui, d'ailleurs, repose sur une hypothèse invérifiable (et même inconcevable) : la persistance d'un élément matériel essentiel.

Un deuxième système admet que, pour constituer la vérité de l'humanité, s'ajoute à cette quantité de matière immuable ce qu'il faut de matière acquise par nutrition et assimilation dans un corps intégralement formé. Mais la matière essentielle et immuable sert de fondement, en tant qu'élément principal du corps, pour reconstituer celui-ci, au moment de la résurrection, en y adjoignant de nouveau la quantité de matière nécessaire à l'intégrité corporelle. La même difficulté subsiste ici quant à l'existence, dans les individus qui se succèdent sur terre, d'une quantité immuable de matière formant l'élément principal du corps.

Le troisième système, auquel saint Thomas s'arrête plus volontiers, ne permet pas de distinguer un élément principal immuable constitutif de l'humanité et un élément adventice et secondaire, requis seulement pour l'intégrité du corps. L'expérience montre qu'il n'y a pas, dans l'homme, d'élément corporel primordial, immuable, subsistant toujours identique à lui-même sous les diverses transformations que subit l'être humain. Tout ce qui existe en l'homme conformément à la nature humaine appartient à la vérité de cette nature. Mais ici saint Thomas fait intervenir une double considération, retenant la première, excluant la seconde. Les éléments qui constituent le corps humain dans son intégrité doivent être ici considérés du point de vue *métaphysique de l'espèce* et non du point de vue *physique de la matière*. C'est uniquement sous le premier aspect que ces éléments persistent; sous leur aspect proprement matériel et physique, ces éléments fluent et refluent indifféremment : « Nous devons ainsi comprendre qu'il arrive, des différentes parties du même homme, ce qui arrive de toute la multitude d'une même cité. Les individus, séparément considérés, sont sous-traités par la mort à la multitude et d'autres individus prennent leur place, et ainsi les éléments qui constituent la multitude *fluent et refluent* MATÉRIELLEMENT, mais *persistent* FORMELLEMENT... » Id., *ibid.*, q. LXXX, a. 1.

c. Synthèse de cette doctrine dans la *Somme contre les gentils*, I, IV, c. XXXVI. — C'est dans ce chapitre,

semble-t-il, qu'on trouve la meilleure synthèse de l'explication. Il rappelle tout d'abord qu'aucun des principes essentiels de l'homme ne tombe tout à fait dans le néant par la mort. Car l'âme raisonnable, qui est la forme de l'homme, demeure après la mort. La matière, celle-là même qui avait été soumise à la forme de l'âme, subsiste dans son individualité, parce que toujours soumise à des dimensions. Ainsi, de la réunion de l'âme toujours identique à la matière, numériquement ou individuellement identique, s'obtiendra, à la résurrection, la reconstitution de l'homme identique numériquement à lui-même. *Loc. cit.*, n. 2.

Avant d'aller plus loin, il convient de préciser comment saint Thomas entend la persistance de la matière individualisée, après la séparation du corps et de l'âme. C'est la question des dimensions *interminées*, théorie très particulière à la métaphysique thomiste, qui intervient ici. Saint Thomas en dit un mot en passant, dans le *Suppl.*, q. LXXIX, a. 1, ad 2^{um}. Mais c'est dans son *Commentaire sur le De Trinitate* de Boèce qu'il faut chercher la clef de cette explication. « Les dimensions, dit saint Thomas, peuvent être considérées à un double point de vue : d'abord, dans leur détermination complète, et c'est alors qu'elles comportent la quantité et la figure parfaite et qu'on doit en faire des accidents parfaits dans le genre quantité; les dimensions ainsi comprises ne sont pas le principe d'individuation. Ensuite, on peut les considérer sans cette détermination parfaite et simplement dans leur raison de dimension, quoique cependant dans la réalité elles ne puissent exister sans une certaine détermination... Ainsi, ce sont des accidents imparfaits du genre quantité, et elles individualisent la matière. » Q. IV, a. 2. Les dimensions *terminées* sont donc celles qui existent actuellement dans le sujet constitué : elles manifestent l'individuation mais ne la causent pas. Les dimensions *encore interminées* sont celles qui n'existent qu'en puissance, dans une matière préexistante, relativement au sujet qui devra résulter ultérieurement de l'union de cette matière à une forme nouvelle plus parfaite. Ainsi, dans la résurrection des corps, les éléments dissociés du corps humain gardent toujours, dans l'ordre de succession des formes diverses par lesquelles le flux et le reflux des transformations les fait passer, une certaine relation plus ou moins lointaine à l'individualité qu'ils possédaient sous la forme de l'âme humaine. C'est pourquoi, dans la *Somme*, *Suppl.*, q. LXXIX, a. 1, ad 3^{um}, saint Thomas déclare que « la matière, existant sous de nouvelles dimensions, quelle que soit d'ailleurs la forme qu'elle reçoive, *habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat quam aliqua pars alia materiæ sub quacumque forma existens*. » Les exigences métaphysiques de l'âme reconstituant son corps iront donc de préférence aux éléments qui en firent jadis partie.

Qu'on ne se y trompe pas, ce sont des exigences métaphysiques qui président à cette reconstitution et non des affinités physiques. Dans son exposé synthétique de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas insiste sur ce point fondamental de sa thèse, à savoir que la « corporéité » ne saurait exister que par l'âme elle-même, à la fois forme spirituelle et forme corporelle dans l'homme. On doit donc rejeter l'imagination d'éléments corporels *déjà constitués* se réunissant à l'âme pour reformer le corps humain : « La corporéité, en tant que forme substantielle dans l'homme, ne peut être que l'âme raisonnable qui, de sa propre nature, requiert que la matière qu'elle informe ait les trois dimensions, car elle est la forme du corps. » Ce dernier membre de phrase est une affirmation anticipée de la définition du concile de Vienne. « Il n'y a qu'un seul être de la matière et de la forme, continue le saint Docteur, car la matière n'a son être actuel que par la forme. Mais l'âme raison-

nable diffère en ceci des autres formes, qu'elle dépasse la matière et ses opérations... Aussi son être, qui était l'être du composé, demeure, même après la dissolution du corps; et, lorsqu'à la résurrection le corps est reconstitué, il est ramené à l'être même qu'a conservé l'âme. » C'est donc purement et simplement la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme appliquée au corps et à l'âme qui donne, selon saint Thomas, l'explication métaphysique de la résurrection. Voir ici FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 572. Si, pendant cette vie, l'écoulement continu de tous les éléments matériels qui constituent le corps humain n'empêche pas l'unité et l'identité numérique de ce corps, aucune difficulté ne pourra être élevée, au nom de ces changements incessants de matière, pour contredire notre explication de la résurrection : *in corpore hominis, quando vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam, partes fluunt et refluent; nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vite usque in finem, cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet*. Ainsi, au cours de toute sa vie terrestre, nonobstant les variations, résolutions, additions de matière, l'homme demeure identiquement le même à ses divers âges et dans toutes ses parties, en raison de la forme qui confère à tous ces éléments variables leur stabilité spécifique. C'est ainsi qu'il faut expliquer métaphysiquement la reconstitution du corps au moment de la résurrection. L'âme reprendra alors, à l'égard de la matière, son rôle et sa fonction de forme corporelle, restituant à l'homme son identité numérique. Tel est l'aspect essentiel du problème.

b) Aspect physique et subsidiaire du problème. — A cette considération métaphysique s'ajoute la considération physique qui en est l'immédiate conséquence. L'âme, forme spécifique, reconstituera donc la matière nécessaire au corps humain. Elle la reconstituera en réassemblant non une quantité de matière égale à toute celle qu'au cours de la vie terrestre elle aura informée, mais une quantité suffisante à l'intégrité de l'individu. Toutefois en raison des affinités métaphysiques qu'on a signalées plus haut, l'âme reprendra sa matière principalement, *præcipue*, dans les éléments qui furent jadis informés par elle et appartenirent à son humanité. Si cet élément fait défaut, soit parce qu'une mort prématurée aura empêché le développement normal du corps, soit parce qu'il y a eu mutilation (et l'on pourrait ajouter ici toutes les autres hypothèses émises sur les transformations possibles d'un même corps humain), Dieu y suppléera en prenant ailleurs la matière nécessaire pour rendre au corps la perfection de quantité exigée par la nature : *aliunde hoc divina supplebit potentia*. Ce ne sera pas reconstituer un corps différent, tout comme la transformation de l'enfant en un adulte ne fait pas un homme différent.

Continuant l'application de ce principe, saint Thomas envisage le cas du corps dévoré par des anthropophages ou par des animaux, qui, eux-mêmes, seront mangés par d'autres hommes. Il estime que les éléments matériels du corps seront rendus d'abord à qui le premier les a possédés; chez les autres, Dieu y suppléera comme on vient de le dire. Et même, dans l'hypothèse où l'homme se serait uniquement nourri de chairs humaines, Dieu se contenterait, dans la reconstitution de son corps, des éléments reçus des parents dans la génération et suppléerait pour tout le reste. Et si les parents eux-mêmes s'étaient uniquement nourris de chairs humaines et si, par conséquent, les éléments du sperme humain lui-même devaient appartenir à d'autres, Dieu suppléerait totalement.

Quelle que soit la valeur de ces considérations, plus imaginatives que philosophiques, il était nécessaire de

les rappeler, pour montrer que saint Thomas n'attache pas à la persistance d'éléments matériels du corps présentement vivant, une importance telle qu'on doive nécessairement et en toute hypothèse en tenir compte. En étudiant l'exposé de saint Thomas, Schwane n'hésite pas à conclure que son explication « amène logiquement à réduire l'identité numérique à une pure identité de la forme et des éléments chimiques en général et à faire disparaître ainsi l'identité numérique des éléments constitutifs matériels et individuels ». *Histoire des dogmes*, trad. fr., t. v, p. 240. Le P. Huguency, O. P., est peut-être plus près encore de la pensée thomiste en la traduisant ainsi : « Si les éléments du cadavre ont encore gardé, sous la forme de squelette distinct, quelque signe de leur ancienne appartenance au corps vivant de celui qui doit ressusciter, nous pensons que cette relation de raison, qui suffit à justifier le culte rendu par l'Eglise aux reliques, motivera la réinformation de la matière première présente en ces vénérables restes, de préférence à toute autre matière. Mais il n'y a là qu'une raison de convenance et non pas une raison de nécessité absolue. » *Critique et catholique*, t. II, n. 280, p. 364.

3. Enseignements parallèles à celui de saint Thomas au XIII^e siècle. — « Jusqu'à l'aurore du XIII^e siècle, date à laquelle les écrits d'Aristote et ceux de ses commentateurs arabes, Avicenne et Averroès, passèrent de Tolède en France et en Allemagne, les théories sur l'unité du composé humain, si fortement accusées plus tard par saint Thomas d'Aquin, étaient loin de rallier tous les esprits. Il y avait, au contraire, dans les écoles de philosophie un courant puissant et très répandu..., qui contenait sur plusieurs points de doctrine, en particulier sur la nature de l'âme spirituelle et sur ses relations avec le corps, des théories notablement différentes de celles que le génie et l'autorité de saint Thomas firent insensiblement prévaloir. » Card. Mercier, *Cours de philosophie*, t. II, p. 301.

Tandis que saint Thomas enseigne, à l'instar d'un dogme philosophique, l'unicité de forme substantielle dans le composé vivant et notamment dans l'homme, toute une école professe que le principe vital, que l'âme spirituelle n'est qu'une forme supérieure à laquelle est ordonné l'être déjà constitué comme corps. L'existence d'une forme de corporéité paraît nécessaire aux philosophes et théologiens de cette école, dont Henri de Gand et les théologiens franciscains sont les représentants les plus illustres. Voir Henri de Gand, *In IV^{um} Sent.*, dist. XI, q. III, a. 2. Saint Bonaventure et Duns Scot acceptent aussi cette doctrine et l'utilisent pour expliquer la résurrection.

Saint Bonaventure développe son sentiment dans le commentaire de la dist. XLIII, a. 1, q. IV. Subordonnées à la forme proprement substantielle qu'est l'âme intellectuelle, les formes inférieures, par exemple, la forme de chair, la forme des éléments premiers et mixtes, sont sujettes à corruption. Cependant elles ne disparaissent pas complètement. Ces formes inférieures se trouvent à l'état de puissance dans la matière et c'est avec une forme de corporéité particulière que l'âme humaine individuelle s'unit pour constituer la substance d'un corps humain. De même donc que cette substance, avant la génération, était en puissance dans la matière qui a été prise pour former le corps de l'individu, de même après la mort elle retombe par la corruption dans cette même matière, pour y rester cachée à l'état de puissance — de *raisons séminales*, dit plus expressément encore saint Bonaventure en reprenant le terme consacré par saint Augustin — jusqu'à ce qu'elle soit rappelée à l'existence par la voix du Dieu tout-puissant. Sur la théorie de la pluralité des formes inférieures chez saint Bonaventure, les éditeurs de Quaracchi (t. IV, p. 891) renvoient à *In IV^{um} Sent.*,

dist. XII, a. 1, q. II et scholion; dist. XIII, a. 2, q. I et surtout scholion; dist. XIV, part. II, a. 2, q. 1; dist. XV, a. 1, q. II; dist. XVII, a. 1, q. II, ad 6^{um} et a. 2, q. II. Sur les « raisons séminales », voir *In IV^{um} Sent.*, dist. VII, part. II, a. 2, q. 1; dist. XVIII, a. 1, q. II, III; *In IV^{um} Sent.*, dist. XII, part. I, a. 2, q. 1.

Cette permanence incomplète des formes inférieures ne concerne que leur essence, non leur existence (puisqu'elles n'existent plus qu'*in potentia*). Saint Bonaventure a donc une tendance très marquée à ne retenir que l'explication métaphysique de la résurrection : la permanence des éléments corporels à l'état de *simple puissance* dans la matière. Aussi, à ne considérer que les possibilités naturelles de la matière, il ne lui paraît pas possible qu'elle rende, aux éléments qu'elle détient ainsi, l'être même qu'ils possédaient auparavant sous les formes précédentes. Elle leur conférerait non une essence nouvelle, mais un être, même substantiel, nouveau : *quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum modum essendi, non tantum accidentalem, immo etiam substantialem...* Dieu seul est capable de rendre, avec les formes inférieures latentes dans la matière, l'être identiquement le même que ces éléments possédaient jadis.

Pour peu qu'on réfléchisse, on voit que, dans la théorie de saint Bonaventure — si proche de celle de saint Thomas, malgré les divergences — c'est donc encore l'identité des formes subordonnées et de la forme principale, restituées par Dieu aux éléments conservés en puissance dans la matière, qui explique l'identité numérique des corps vivants et des corps ressuscités.

Dans la réponse à l'ad 3^{um}, saint Bonaventure expose que l'*immortalité* conférée au corps ressuscité ne s'oppose pas à son identité avec le corps *mortel*, car l'essence du corps n'est pas modifiée, c'est son état, sa manière d'être nouvelle.

On retrouve quelques-uns des traits de la doctrine bonaventurienne, notamment les *rationes seminales*, comme explication de la résurrection chez Pierre de Tarentaise, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, a. 7, ad 11^{um}.

Duns Scot, comme saint Bonaventure, admet le principe général de diverses formes substantielles subordonnées. Mais, en fait, Scot admet dans l'homme une seule forme substantielle subordonnée à l'âme, la forme corporelle (*forma corporeitatis*) ou organique par laquelle la matière est organisée et rendue apte à l'information de l'âme. Voir surtout *In IV^{um} Sent.*, dist. XI, q. III, n. 2. Tandis que, chez saint Thomas, le sujet informé par l'âme est la matière première, chez Duns Scot, c'est le corps organique qui reçoit de l'âme d'être *corps vivant*.

Cette forme de « corporéité » est le terme intermédiaire nécessaire entre le corps mortel et le corps ressuscité : terme intermédiaire nécessaire, car seul il peut expliquer certains faits dont, au dire de Scot, ne saurait rendre compte la théorie thomiste. La solution du Docteur angélique est incompatible avec la résurrection des animaux, dont le Docteur subtil trouve des exemples dans certains récits de vie des saints. La corporéité, contenue dans la puissance de la matière, explique, en reparaissant sous l'influence d'agents extérieurs, la reconstitution *numérique eadem* des êtres successifs aussi bien que des êtres permanents. Il suffit que la même matière retombe sous l'influence causale de l'agent qui, une première fois, en avait produit les déterminations et les formes. Ainsi, spéculativement parlant, il ne serait pas impossible que des causes créées fussent les agents de la résurrection. *Report. Paris.*, l. IV, dist. XLIII, q. III, n. 1-20. Nous avons vu plus haut, col. 2553, qu'en fait, seule la vertu divine interviendra comme cause de la résurrection.

La restitution que cette vertu divine fera à la matière de sa corporéité permettra aux éléments corporels de

reprendre, *numerie eadem*, leur place dans le composé humain. Dans l'intérêt du dogme, Scot réclame, pour l'unité numérique du corps, l'identité non seulement des éléments qui ont été donnés à l'origine dans la génération, mais encore de quelques autres qui sont survenus par l'assimilation des éléments nutritifs pour porter l'individu humain à sa grandeur normale et naturelle. Il unit ainsi la première et la deuxième explication examinées par saint Thomas. *Report. Paris.*, dist. XLIV, q. I, n. 3-4, 5-14. Ainsi le corps reprendra tout ce qui fut de *veritate naturæ ejus* et, de plus, parmi les éléments qui ont fait partie du corps vivant, ceux-là seulement qui suffisent pour rétablir le corps dans son état normal quantitatif, celui qu'il a eu vers la trentième année. *Id.*, n. 15.

4. *Réaction de Durand de Saint-Pourçain.* — L'exposé des thèses de saint Thomas et de Duns Scot était indispensable pour faire comprendre la position adoptée par Durand de Saint-Pourçain, que l'on a tort, croyons-nous, de présenter comme un novateur. Il serait plus exact de le qualifier de rénovateur, tout en reconnaissant que certaines de ses assertions revêtent une forme insolite, si on les prend séparées de l'ensemble de sa doctrine.

a) *Doctrine sur l'identité numérique du corps vivant et du corps ressuscité.* — Il s'agit, on l'a dit, d'un dogme de foi et Durand le professe explicitement. Dans le commentaire *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. I, il se demande *utrum possit idem homo resurgere*. Nous citons d'après l'édition de Lyon, 1586, p. 877 sq. Et il répond, n. 13, qu'il en sera « infailliblement » ainsi, principalement en raison des affirmations de l'Écriture, mais aussi des raisons de convenance qui justifient, pour l'âme, la reprise de son corps. Ces raisons sont au nombre de deux. Raison métaphysique : l'âme raisonnable, l'une des plus nobles créatures, faite à l'image de Dieu, ne peut convenablement demeurer séparée de son corps, puisqu'elle lui reste ordonnée comme la forme à sa matière. Raison morale : le corps ayant participé aux bonnes et aux mauvaises actions de l'âme, la justice divine semble appeler la résurrection pour récompenser ou punir tout le composé humain. P. 879 a, b.

b) *Explication.* — a. *Rejet des hypothèses scotistes.* — Scot considère la forme intermédiaire de corporéité comme nécessaire à l'explication de la résurrection. Avant lui Henri de Gand avait soutenu la même opinion et saint Bonaventure voulait trouver dans les « raisons séminales » le moyen d'expliquer la réapparition dans la matière des formes inférieures disposant cette matière, redevenue ainsi numériquement la même que celle abandonnée par l'âme au moment de la mort. Durand, s'inspirant du principe thomiste incontestable de l'unicité de forme dans le composé humain, rejette ces conceptions qui avaient amené leurs auteurs à enseigner la possibilité, au moins spéculative, d'une résurrection opérée sous l'action d'agents purement naturels. Aussi dans la q. II, *utrum aliquid corruptum possit per naturam idem numero reparari*, p. 879 b-881 a, il prend nettement position contre la restauration de cette identité dans l'être sous l'influence d'un agent naturel. L'agent naturel serait différent de celui qui, la première fois, aurait communiqué à la matière sa forme corporelle; il faudrait donc que la nouvelle forme produite soit différente de la première tout au moins numériquement : *quando aliquid dependet ab alio per se et ex necessitate, multiplicato eo, oportet ipsum necessarie multiplicari*. N. 7, p. 880 b. Cela posé, Durand reprend l'argumentation de Scot qui voulait démontrer, voir col. 2554, que l'âme raisonnable ne peut être réunie au corps que par Dieu. Si les agents naturels, dit-il, peuvent naturellement faire réapparaître la forme de corporéité, comme ultime dis-

position à l'âme raisonnable, il s'ensuivrait qu'ils seraient cause de la réunion de l'âme au corps, tout comme le père qui engendre peut être dit cause (dispositive, mais cause réelle) de la première union. N. 8, p. 880 b.

Afin de mieux marquer l'intransigeance thomiste de sa position, Durand déclare, dans la question suivante, q. III, p. 881 b-884 b, que la puissance divine elle-même ne peut reproduire, dans leur identité numérique, des êtres dont les éléments essentiels seraient *totale*ment disparus soit par annihilation, soit par corruption. Et il affirme cette impossibilité aussi bien pour les êtres permanents que pour les êtres en changements successifs. Les scotistes eux-mêmes reconnaissent que, pour ces derniers êtres tout au moins, Durand ne s'écarte pas de la doctrine de saint Thomas. Voir les notes des éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, Quaracchi, t. IV, p. 890 b, 891 a. Pour la doctrine de saint Thomas, cf. *Quodl.* IV, q. III, a. 5. Si l'on se souvient que, dans sa synthèse de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas admet dans l'être humain un flux et un reflux perpétuels des éléments, on doit conclure que la position de Durand est identique à celle du Docteur angélique.

b. *Fondement identique à celui de saint Thomas : la permanence de l'âme spirituelle, forme du corps humain.* — A deux reprises, Durand insiste sur ce point. Tout d'abord dans la question I, n. 6, p. 878 a, où il agit le problème de la possibilité de la résurrection. C'est l'« introduction » de la forme dans la matière qui fait l'être résultant de l'union des deux. D'où l'on peut déduire que, si les principes essentiels d'un être dissous persistent séparément, numériquement les mêmes, l'agent qui peut les réunir rend par là possible la reconstitution de cet être, dans son identité numérique. Or, après la mort de l'homme, les principes essentiels de son être demeurent, matière et forme, et Dieu peut les réunir. Donc cet homme, malgré sa mort, peut être reconstitué le même numériquement. En second lieu, dans la même question, n. 12, p. 879 a, il expose que l'âme séparée demeure, après la mort, ordonnée au corps qu'elle a informé. Si Dieu a pu l'unir au moment de la génération au corps qu'elle devait informer, pour constituer précisément tel être humain, à plus forte raison pourra-t-il reconstituer le même être humain en réunissant cette âme qui persiste, incorruptible et immortelle, après sa séparation, au corps qui est demeuré dans ses éléments : car l'âme tient lieu de cette forme de corporéité, ingénérable et incorruptible, que certains ont inventée.

La raison de ce recours à la forme substantielle corporelle que demeure, même après la mort, l'âme spirituelle, c'est que c'est la forme substantielle qui donne à la matière son être premier et essentiel. Q. IV, n. 12, p. 886 b. Les scotistes (Durand les réfute sans les nommer) s'imaginent que la reconstitution du corps doit précéder sa réassomption par l'âme, et c'est pourquoi ils inventent cette forme intermédiaire de corporéité. Mais c'est là pure illusion d'imagination. La réanimation qui se produira à la résurrection sera un véritable changement. Le sujet sur lequel l'âme exercera son emprise sera différent, avant et après, dans son mode d'être. La matière, en laquelle l'âme sera reçue, aura été immédiatement avant la résurrection sous la forme de poussière. Il ne faut donc pas imaginer comme une nouvelle formation du corps précédant naturellement la réanimation... Dieu n'a pas besoin d'une matière prédisposée immédiatement à recevoir sa forme. Mais la nouvelle animation produira in eodem instanti la reconstitution du corps et son aptitude à recevoir l'âme.

c. *Maintien de la doctrine traditionnelle de la réassomption des éléments corporels par l'âme immortelle, mais pour l'expliquer dans tous les cas possibles, recours*

à la métaphysique de la forme. — C'est d'ailleurs la pure position de saint Thomas ; ce qui a laissé croire à certains auteurs que Durand s'éloignait des positions thomistes, c'est uniquement l'emploi de quelques expressions et surtout de quelques exemples insolites.

Tout d'abord, Durand reprend la doctrine traditionnelle de la réassomption des éléments corporels réduits en poussière après la mort. Dans la q. IV de la dist. XLIII, n. 13, il distingue l'organisation du corps qui ressuscite, laquelle se fait *in instanti* par l'âme, forme substantielle, et le rassemblement (*collectio*) des cendres que, selon la doctrine reçue, les anges seront chargés de retrouver et de soumettre à la puissance divine. P. 886 b.

Ensuite, dans la q. I de la dist. XLIV, celle-là même où l'on va puiser quelques citations séparées de leur contexte, pour présenter sa doctrine comme une innovation, Durand se pose directement la question : *utrum ad hoc quod idem homo numero resurgat requiratur quod formetur corpus ex eisdem pulveribus in quos fuit resolutum*. Et sa première remarque est de dire que le problème serait vite résolu si l'on ne considérait comme élément essentiel de l'homme que la seule forme : parce que, la forme demeurant la même, quelles que soient les variations de matière, l'homme resterait toujours identique. De cette explication (que tous nos manuels lui prêtent), Durand ne veut pas, parce que, dit-il, *communiter tenetur et veritas sic habet quod de essentia et quidditate hominis, cujuscumque substantiæ generabilis et corruptibilis, sunt materia et forma*. N. 4, p. 887 b. Et, après avoir répondu aux objections formulées contre sa doctrine, il conclut : *per hoc patet responsio ad principalia argumenta questionis : quia secundum hanc positionem non solum salvamus identitatem formæ, sed etiam materiæ, modo quo dictum est*. N. 11, p. 889 b.

Quelle est donc cette « manière de dire » ? C'est ici qu'il faut séparer la doctrine de certaines expressions et d'exemples insolites. Expressions et exemples qui, d'ailleurs, trouvent leur explication dans le texte de Durand, en raison du contexte qui les explique. La question I de la dist. XLIV, dont nous avons lu plus haut la teneur, est posée à l'occasion de « certains auteurs » qui se demandent si, dans l'hypothèse où, à la résurrection, le corps de Pierre et le corps de Paul demeureraient *non réduits en poussière* après leur mort, Pierre ressusciterait identique à lui-même au cas où son âme reprendrait le corps de Paul et réciproquement, si Paul ressusciterait identique à lui-même au cas où son âme reprendrait le corps de Pierre. N. 1, p. 887 b.

On doit, répond Durand, selon les deux opinions philosophiques qui s'affrontent ici (scotisme et thomisme), donner deux solutions différentes. Si dans l'homme il y a, outre l'âme raisonnable, une autre forme substantielle qui donne à la matière d'être corporelle et d'avoir les perfections du corps, il est évident que dans l'hypothèse envisagée, Pierre ne serait plus Pierre et Paul ne serait plus Paul. Car l'identité du tout suppose l'identité des parties et le corps est ici conçu comme une partie de l'être humain, possédant déjà en elle-même son unité et son entité propres. Mais, si dans l'homme il n'y a qu'une forme substantielle, l'âme raisonnable qui donne l'être corporel et les perfections du corps, la question telle qu'elle est posée est une pure contradiction, car il n'y a pas de corps de Pierre sans l'âme de Pierre, ni de corps de Paul sans l'âme de Paul. N. 4, p. 888 a. Par conséquent la question doit être posée différemment : Supposé que l'âme de Pierre informe la matière qui fut dans le corps de Paul, Pierre ressusciterait-il identique à lui-même ?

Et c'est à la question ainsi posée que Durand donne la célèbre réponse qu'on lui reproche comme une inno-

vation, peut-être parce que ses détracteurs n'ont jamais lu son texte : *Ad primum dicendum quod cuiusque materiae unitur anima Petri in resurrectione, ex eo quod est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum*. N. 6, p. 888 a. Mais il a bien soin de noter que c'est là une réponse à une question exceptionnelle, qu'il n'envisage point comme représentant le cas ordinaire : *Si aliquo modo deberet habere locum*. Voilà pour expressions et exemples insolites.

Quant à la doctrine, c'est celle-là même que nous avons déjà trouvée chez saint Thomas. La matière est une pure puissance qui, de son unique forme substantielle, reçoit toutes ses déterminations. N. 6. La meilleure preuve, c'est que, dans la transformation des aliments par la nutrition, malgré les changements que l'assimilation implique du côté de la matière — saint Thomas parlait du flux et du reflux des éléments — l'animal demeure toujours identique à lui-même. N. 7. Sans doute l'élément matériel est réel, mais sa réalité actuelle est due toute à la forme, n. 8, et c'est parce qu'elle est « actée » par une forme déterminée qu'on peut la distinguer d'une matière « actée » par une autre forme, n. 9; et ce, non seulement dans son devenir (*in fieri*), mais dans son être constitué. N. 10.

En bref, c'est par la forme substantielle — l'âme raisonnable — que la matière devient, dans l'homme, ce corps de cet homme déterminé. Donc, si dans certains cas des éléments matériels autres que ceux jadis possédés devaient être repris à la résurrection par l'âme, cela n'empêcherait pas la reconstitution de l'homme : seraient sauvées non seulement l'identité de la forme, mais encore celle de la matière. N. 11.

Il faut n'avoir pas lu le texte de Durand de Saint-Pourçain pour lui prêter une doctrine en opposition avec celle de saint Thomas.

Nota. — Il semble inutile de poursuivre notre enquête chez les théologiens postérieurs. Tout d'abord un grand nombre de théologiens ne commentent plus les Sentences de Pierre Lombard et s'attachent à la Somme de saint Thomas. En général, le *Supplément* est délaissé. Suarez, par exemple, traite de la résurrection dans son commentaire sur la III^a pars, à propos de la *Résurrection du Christ*, disp. XLIV. C'est surtout dans les manuels récents que la question de l'identité numérique des corps est étudiée sous l'aspect précis que lui avaient donné les commentateurs des Sentences. Et les auteurs y signalent simplement deux tendances : celle, disent-ils, de l'ensemble des théologiens qui, outre l'identité de l'âme, requièrent pour l'identité numérique des corps, qu'il subsiste « quelque chose de la matière » qui fut jadis possédée par l'âme; et celle de Durand de Saint-Pourçain qu'on veut retrouver chez Billot, Pègues, Huguency, Van der Meersch et quelques autres. C'est là, pensons-nous, un cadre quelque peu conventionnel, que nous serions heureux d'avoir brisé.

4^o *Propriétés des corps ressuscités.* — Il n'est question ici que des propriétés des corps en général et non des propriétés des corps glorieux, qui ont été étudiées à l'art. CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1898 sq.

Nous nous contenterons de résumer très brièvement les réponses généralement admises et empruntées presque toujours à saint Thomas. Elles témoignent surtout de la curiosité des théologiens, avides de donner des solutions aux problèmes les plus obscurs. Les théologiens ont d'ailleurs l'excuse, très souvent, de pouvoir s'abriter derrière l'autorité de saint Augustin. Il sera bon cependant d'attendre au jour de la résurrection générale pour être définitivement fixé sur ces points.

1. *Identité des puissances dans le corps ressuscité.* — Pour les puissances spirituelles, pas de difficulté. Seules

les facultés du composé pourraient provoquer quelque hésitation. Toutefois, même si cette hésitation était fondée, elle ne toucherait pas l'identité substantielle de la personne ressuscitée, des puissances de l'âme et du composé n'étant que des propriétés accidentelles. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXIX, a. 2, ad 3^{um}.

2. *La matière reprise par l'âme retrouvera-t-elle dans le corps restauré exactement la même place et la même fonction?* — Saint Thomas opine que la réponse affirmative est plus vraisemblable, surtout en ce qui concerne les parties et les fonctions essentielles. Id., *ibid.*, a. 3.

3. *Les corps ressusciteront dans leur intégrité.* — Ce principe général comprend un certain nombre d'applications :

a) L'homme doit ressusciter parfait, puisqu'il ne ressuscite que pour atteindre sa perfection. En conséquence, de même que l'âme retrouvera ses puissances, de même le corps aura ses *organes* et ses *membres* intègres. Les mutilations et les déformations doivent donc disparaître. Si certains organes sont destinés à des fonctions peu nobles, mais en rapport avec les exigences de la vie terrestre, ils subsisteront, mais avec des fonctions en rapport avec les exigences de l'autre vie. Id., q. LXXX, a. 1.

b) Les *cheveux* et les *ongles* n'appartiennent pas à la perfection première du corps; mais ils ressortissent à sa perfection seconde : « Et parce que l'homme ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, il faut que les cheveux et les ongles ressuscitent en lui. » Id., *ibid.*, a. 1.

c) Les *humeurs* appartenant à la perfection de la nature humaine reparaitront, mais toujours en conformité avec les exigences de la vie de l'au-delà. « Les membres qui servent à la génération existeront après la résurrection pour l'intégrité de la nature humaine, mais non pour opérer les actes qu'ils accomplissent maintenant. » Id., *ibid.*, a. 3, et ad 2^{um}. En bref, tout ce qui se rapporte à la vérité et à l'intégrité de la nature humaine ressuscitera avec les corps. Id., *ibid.*, a. 4.

d) La matière sera rendue à l'homme selon les exigences de l'espèce humaine : il est trop évident que la totalité de la matière qui, au cours de la vie terrestre, a pu passer dans un corps humain, n'est pas due à l'intégrité de la personne ressuscitée. Id., *ibid.*, a. 5.

e) D'après saint Thomas et bon nombre de théologiens, les hommes ressusciteront à l'*âge parfait*, c'est-à-dire, d'après saint Augustin, vers l'âge de trente ans, « la perfection existant dans l'âge viril auquel s'arrête le mouvement de croissance et où commence le mouvement de décroissance. » *Suppl.*, q. LXXXI, a. 1. Mais d'autres théologiens estiment cette solution discutable et peu conforme avec les assertions empruntées aux monuments de l'antiquité chrétienne. Le P. Terrien déclare que « cette règle ne doit pas être comprise avec une exactitude mathématique. Il semble convenable qu'il y ait dans l'apparence extérieure des ressuscités quelque chose qui rappelle leur vie d'ici-bas. On aime à penser qu'un saint Stanislas, par exemple, conservera les grâces de sa jeunesse et le vieillard Siméon, la noble majesté qui le caractérisait, quand il reçut entre ses bras le Sauveur du monde. » *La grâce et la gloire*, t. II, l. X, c. II, p. 268-269. Cf. F. Segarra. *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929, p. 241-256.

f) Par contre, saint Thomas concède que les morts ne ressusciteront pas tous avec la *même taille*; ils ressusciteront avec la taille qu'ils ont eue ou qu'ils auraient eue à l'âge viril, terme de la croissance. Si toutefois la nature a fait des excès dans un sens ou dans l'autre, « la puissance divine retranchera ou ajoutera ce qu'il y aura dans l'homme en trop ou en moins. » *Suppl.*, q. LXXXI, a. 2.

g) De même que les hommes ressusciteront avec leur taille particulière, de même ils ressusciteront avec leur sexe : la diversité des sexes importe à la perfection de l'espèce. Id., *ibid.*, a. 3.

h) Mais toutes les opérations de la vie animale cesseront, car la perfection de la résurrection concerne la possibilité d'atteindre la fin dernière : à quoi les fonctions de la vie animale n'ont aucun rapport. Id., *ibid.*, a. 4.

4. Remarques spéciales pour les corps des damnés (q. LXXVII). — Saint Thomas, logique avec les principes énoncés plus haut, enseigne que les corps des damnés :

a) ressusciteront sans aucune difformité et sans aucun défaut provenant de la faiblesse de la nature humaine. « L'auteur divin qui a créé la nature réparera la nature des corps dans son intégrité à la résurrection », a. 1. Toutefois saint Thomas rapporte les opinions contraires, qu'il considère comme libres, saint Augustin ayant lui-même hésité sur ce point dans l'*Enchiridion*;

b) seront incorruptibles, car, s'ils étaient corruptibles, ils ne pourraient être soumis à l'action du feu éternel. Voir FEU DE L'ENFER, t. V, col. 2236-2237;

c) mais ne sauraient être impossibles, puisqu'ils doivent souffrir des atteintes du feu. Voir même article, col. 2238.

5^e Les circonstances de la résurrection. — 1. Le temps de la résurrection sera différé jusqu'à la fin du monde. — La sainte Écriture parlant de la résurrection *in novissimo die*, cf. Joa., VI, 55; XI, 24, les théologiens acceptent, sans doute possible, que c'est à la fin du monde qu'aura lieu la résurrection générale. Saint Thomas en apporte une raison de convenance : la matière des corps inférieurs sera soumise au mouvement tant que les corps célestes pourront exercer leur influence. *Suppl.*, q. LXXVII, a. 1. Cette raison, tirée d'une physique périmée, est traduite par les thomistes modernes de la façon suivante : le temps de la résurrection est reculé à la fin du monde afin de maintenir la proportion entre la rénovation du monde et l'incorruption des corps. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 812.

Mais cette assertion n'a qu'une portée générale et souffre des exceptions possibles : la résurrection de la sainte Vierge, qui est une doctrine enseignée dans l'Église catholique, voir t. I, col. 2127, peut-être celle des saints dont il est parlé dans Matth., xxvii, 52-53. Saint Thomas avait d'abord pensé que ces résurrections avaient été définitives et absolues. In *IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. 1, a. 3 (*Suppl.*, q. LXXVII, a. 1, ad 3^{um}); In *Matthæum*, édition de Parme, t. X, p. 210. Plus tard, les raisons apportées en sens inverse par saint Augustin lui ont semblé beaucoup plus solides. *Sum. theol.*, III^a, q. LIII, a. 3, ad 2^{um}. L'opinion négative semble préférée aujourd'hui par les auteurs. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 532. Toutefois, Cajétan ayant maintenu dans son commentaire de la *Somme* la première opinion de saint Thomas, de bons auteurs gardent encore aujourd'hui ce sentiment. Voir P. Synave, *Vie de Jésus* (dans l'édition de la *Revue des Jeunes*), t. IV, note 49, p. 320.

La question du millénarisme est également envisagée par les théologiens à propos du temps de la résurrection. Voir t. X, col. 1760.

2. Personne ne peut ni connaître ni même conjecturer l'époque de la résurrection. — On ne pourrait savoir l'étendue de l'avenir que par la raison naturelle ou par la révélation. Or, la raison naturelle est, par elle-même, incapable de fournir une indication sur ce sujet et la révélation non seulement est muette, mais nous enseigne que personne ne peut savoir le jour ni l'heure. Matth., xxiv, 36. Saint Thomas applique à l'époque de

la résurrection la réponse du Christ aux apôtres : *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate*, Act., I, 7. *Suppl.*, q. LXXVII, a. 2. Application déjà faite par saint Augustin, *De civitate Dei*, I, XVIII, c. I, III, n. 1, P. L., t. XLII, col. 616.

3. La résurrection se fera au crépuscule. — Sans doute c'est timidement que les théologiens avancent cette affirmation. Ce n'est qu'une probabilité, étayée sur le fait que le Sauveur choisira, pour venir, l'heure des voleurs. Cf. Luc., XII, 39-40. C'est l'interprétation du Maître des Sentences. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXVII, a. 3.

4. La résurrection se fera instantanément. — On a vu que le ministère des anges sera requis pour colliger les cendres dont les corps doivent ressusciter. Ce travail préalable pourra admettre une certaine succession dans le temps. Mais l'œuvre divine de la résurrection sera *instanti*. Saint Thomas, pour légitimer cette assertion, s'appuie sur I Cor., xv, 51. Id., *ibid.*, a. 4.

5. La mort sera-t-elle le point de départ de la résurrection à l'égard de tout le monde? — Autrement dit, les « vivants » de la fin du monde devront-ils mourir avant de ressusciter? On sait que la question est controversée. Voir MORT, t. V, col. 2492. Saint Thomas et la plupart des théologiens penchent pour l'affirmative. *Suppl.*, q. LXXVIII, a. 1. Et ils considèrent qu'en conséquence le corps — sauf exception possible par privilège de Dieu — devra être réduit en poussière avant de ressusciter. Id., *ibid.*, a. 2. Le Docteur angélique insiste sur cette idée que les cendres qui résulteront de la désagrégation des corps ne garderont aucune inclination naturelle à l'égard de la résurrection, mais que seule la volonté divine justifiera la reprise par l'âme des éléments qui lui auront appartenu. Id., *ibid.*, a. 3. Cette assertion n'est d'ailleurs pas en contradiction avec ce qui a été dit plus haut de la relation plus ou moins lointaine que les éléments dissociés resservent à leur individualité première, sous la forme de l'âme humaine. Voir col. 2550.

V. CONCLUSIONS GÉNÉRALES : COMMENT APPRÉCIER LES HYPOTHÈSES ÉMISES POUR EXPLIQUER LA RÉSURRECTION DES CORPS? — Dans l'exposé des explications théologiques, nous nous sommes à dessein abstenus de formuler des jugements doctrinaux sur leur valeur en regard du dogme catholique. C'est parce que, en dehors des trois affirmations dogmatiques que l'on a rapportées au début de cet article, voir col. 2501-2504, tout le reste n'est qu'hypothèses plus ou moins consistantes. Les Pères, on l'a vu, se sont toujours exprimés avec une prudence qui exclut, de leur part, l'intention de donner valeur d'enseignement officiel à tout ce qui n'appartient pas au strict domaine du dogme. Leurs affirmations réitérées de la résurrection *in eadem carne quam nunc gestamus* n'a pas d'autre but que d'éliminer l'explication origéniste, attribuée, à tort ou à raison, au maître alexandrin, d'une résurrection en des corps différents de ceux que les hommes auraient eus sur la terre. Aussi, *a priori*, semble-t-il difficile de porter un jugement sur les explications théologiques proposées, dès lors qu'elles affirment vouloir respecter les données du dogme. Tout au plus pourrait-on marquer le plus ou moins de logique avec laquelle elles entendent s'y conformer.

Mais ici encore il convient d'être d'une extrême prudence.

D'une part, en effet, les données traditionnelles relatives à l'identité du corps ressuscité et du corps vivant ne sont pas les seules auxquelles l'attention du théologien doit s'arrêter. Il y a aussi cette *transformation* dont parle l'Apôtre, I Cor., xv, 51, transformation dont nous ignorons la nature exacte, mais qui, au point de vue de la seule raison, s'impose déjà, puisque les conditions de vie corporelle ne seront plus les mêmes après la résur-

rection que dans la vie présente. Et cette transformation s'impose aussi bien pour les damnés que pour les élus, puisque la vie corporelle de tous ne finira pas et comportera l'incorrupibilité. L'idée de *germe*, bien qu'incomplète, doit être aussi retenue, tout au moins pour les corps des élus : c'est encore saint Paul qui la propose, I Cor., xv, 42 sq. Ces deux considérations, puisées aux sources mêmes de la révélation, doivent nous empêcher de formuler des jugements trop absolus sur l'identité matérielle des corps vivants et des corps ressuscités.

Mais, d'autre part, les progrès et les incertitudes des sciences physiques et physiologiques doivent également nous inciter à la réserve. Dans quelle mesure les éléments derniers du corps participent-ils à la vie de l'individu? Se renouvellent-ils complètement? Comment expliquer l'identité personnelle d'un être dont le corps est en changement perpétuel?

En dehors des grandes lignes doctrinales fixées par l'Église — l'âme, forme du corps humain, principe vital, unique dans le composé humain — il est difficile de formuler un enseignement ferme. Affirmer, même sous le couvert de savants biologistes, qu'un « quelque chose » demeure permanent dans la substance corporelle, nonobstant le « tourbillon vital », c'est émettre une opinion assez discutée, même scientifiquement, et qui, en tout cas, ne saurait servir de support à une explication théologique. Saint Thomas rapportait jadis une opinion semblable, voir col. 2557, et la considérerait comme moins probable.

Troisième réflexion enfin : la persistance de quelques éléments de la substance corporelle n'est pas encore suffisante, semble-t-il, pour expliquer l'identité physique des corps. Pour satisfaire pleinement aux exigences d'une telle identité, il faudrait refaire le miracle de saint Nicolas ressuscitant les trois petits enfants dont la chair avait été salée et conservée par le méchant boucher... L'hypothèse, à laquelle se réfèrent plusieurs auteurs modernes en interprétant quelques phrases du *Traité élémentaire de physiologie* du Dr Gley dans le sens d'une permanence réelle des cellules cérébrales et d'une partie du tissu musculaire, passe encore à côté d'une solution adéquate du problème de l'identité numérique des corps. Cette permanence ne s'étend pas au-delà de la vie terrestre. Et donc, se posera toujours la question de la reprise par l'âme des autres éléments qu'elle aura possédés durant son existence terrestre.

La vraie solution semble donc devoir être reportée dans le champ de la métaphysique. C'est la seule façon d'éviter les questions oiseuses sur la quantité de matière à reprendre, sur l'âge auquel on doit ressusciter, sur le moment exact de la vie terrestre qui fournira les éléments du corps ressuscité, etc., etc.

Il convient donc, disons mieux, il est nécessaire, de n'infliger aucune note théologique aux explications qui affirment conserver intégralement les trois données du dogme catholique, et surtout il faut se défier, en les jugeant, de céder aux illusions de l'imagination.

Voici, *salvo meliori judicio* en matière si obscure, notre avis sur les doctrines en cours :

1° On peut soutenir une *identité matérielle stricte* du corps vivant et du corps ressuscité, en sorte que notre corps, ne subissant ici-bas aucune modification, même dans son élément matériel, se retrouverait tel quel à la fin du monde. Cette conception est évidemment absurde au point de vue physiologique, le corps humain étant en perpétuelle évolution ; mais du moins, au point de vue des exigences du dogme, elle serait irrépréhensible.

2° On peut vouloir sauvegarder l'identité numérique des corps par l'hypothèse de la *permanence* tout au moins d'un certain nombre d'éléments fixés dans l'or-

ganisme humain au cours de la vie terrestre et repris par l'âme au moment de la résurrection, Dieu achevant, complétant ce qui manque à ces éléments partiels pour la reconstitution complète du corps. C'est la théorie généralement enseignée et qui s'appuie sur de nombreux textes de saint Thomas (nous avons dit plus haut pourquoi nous estimons que cet aspect de la thèse de saint Thomas est secondaire).

3° Tout en acceptant le principe général de cette solution, on peut admettre qu'en certains cas exceptionnels, Dieu sera obligé de suppléer partiellement ou même totalement au défaut de matière. C'est la théorie dont saint Thomas a très certainement posé le principe, voir col. 2559, et qu'on retrouve, avec un accent plus net mis sur l'exception, chez Durand de Saint-Pourçain et, de nos jours, chez Billot, Pègues, Hugueny, Van der Meersch, etc. Explication tout aussi acceptable que la précédente et qui présente l'avantage d'ouvrir les voies, le cas échéant, à une solution plus métaphysique et moins susceptible de soulever des difficultés quasi insolubles.

4° On peut enfin, entendant comme règle générale ce que les derniers auteurs cités entendent comme exception, vouloir expliquer l'identité numérique des corps ressuscités par la seule identité de la forme substantielle, laquelle reconstituerait toujours, au moment de la résurrection, avec n'importe quels éléments matériels, sa matière propre et individuée, son propre corps. C'est la thèse de Mgr Lafortêt, *Dogmes catholiques*, t. iv, Paris-Tournai, 1860, p. 448, de Mgr Élie Méric ; *L'autre vie*, t. II, c. iv, § 2, p. 68-70 et de différents auteurs des *Dictionnaires* de Migne. Même à cette thèse nous ne ferions pas d'objection de principe, car elle entend bien respecter les trois données du dogme : la *résurrection — générale — des corps selon l'identité numérique*. De ce système toutefois, nous ne rapprocherions qu'avec prudence l'explication dynamique fournie par Leibniz, dans son *Système théologique*, en raison même de son apparentement avec la doctrine spirite du *périsprit*. Cf. Lepicier, *De novissimis*, p. 423, et *Le monde invisible*, Paris, 1931, p. 147 sq., mais surtout Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1889, notes à la 101^e conférence.

5° Mais, à coup sûr, on doit rejeter comme ne sauvegardant pas l'identité numérique requise par le dogme catholique, les explications peu théologiques de l'abbé Le Noir, se contentant d'une identité *spécifique*, dans laquelle, par conséquent, l'identité numérique est en péril. *Dictionnaire des harmonies de la raison et de la foi*, Paris, 1856, article *Résurrection de la chair*, t. xix de la III^e série des encyclopédies de Migne, col. 1477 sq. A plus forte raison faut-il réprouver toute explication fondée uniquement sur le sentiment intérieur de la personnalité, explication proposée, précisément à l'encontre du dogme catholique, par Diderot, dans l'*Encyclopédie*, t. xiv, p. 197.

6° C'est vers cette dernière explication que tendent un certain nombre d'auteurs protestants : « Immortalité de l'âme et résurrection, écrit Eug. Picard, doctrines profondément distinctes à l'origine et qui se sont fondues et pénétrées peu à peu. » Article *Eschatologie*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. v, p. 500. Ces doctrines, ajoute l'auteur, font aujourd'hui double emploi.

Les réformateurs, d'ailleurs, avaient été très réservés sur la question de la résurrection. Calvin admettait que nous ressusciterions en la même chair que nous portons aujourd'hui quant à la substance, mais différente quant à la qualité. *Institution chrétienne*, I. III, c. xxv, n. 8, c'est-à-dire que l'organisme humain sera transformé, glorifié. Depuis le xix^e siècle, une tendance s'affirme en faveur du *conditionnalisme*, c'est-à-dire que des seuls bons l'âme survivrait et le corps ressus-

citerait. Une des plus récentes publications s'efforce de montrer qu'il faut éviter les précisions : Le Christ n'a pas jugé bon de nous laisser un enseignement précis sur le moment de la résurrection et sur la façon dont elle se produirait. Il lui a suffi d'affirmer la résurrection et, pour se faire comprendre de ses auditeurs, d'avoir recours à des paraboles et à des images, en se servant du langage de son époque... Ces expressions... ne doivent pas être prises à la lettre... » Edmond R[ochedieu], article *Résurrection*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* d'Alexandre Westphal, t. II, p. 562 a.

I. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — Fr. Schmid, *Der Unsterblichkeit und Auferstehungsglaube in der Bibel*, Brinen, 1902; A. Hudal, *Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job, XIX, 25-27*, dans *Biblische Zeitschrift*, A. XIV, 1917, p. 214 sq.; G. Ricciotti, *Il libro di Giobbe ammette la risurrezione?* dans *Scuola cattolica*, 1923, p. 775 sq.; F. Ceuppens, *De resurrectione mortuorum apud Job, XIX, 25-27*, dans *Angelicum*, 1930, p. 133 sq.; F. Notscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Wurtzbourg, 1926; E.-B. Allo, *Saint Paul et la double résurrection corporelle*, dans *Revue biblique*, 1932, p. 187 sq.; *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 400 sq.; H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem hl. Paulus*, Münster, 1933; H. Köhler, *Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber*, Rome, 1932; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17^e édit., t. I, Paris, 1930, p. 157-167; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, Paris, 1935, p. 468-485; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, *passim*.

II. LES PÈRES. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, *passim*; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 2^e édit., 1913; J. Rivièrre, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907; on trouve également des renseignements succincts dans J.-F. de Groot, S. J., *Conspectus historiae dogmatum*, 2 vol., Rome, 1931, et dans Cayré, *Précis de patrologie*, 2 vol., Paris, 1927.

III. LES THÉOLOGUES. — On devra consulter les Sententiaires dans leurs commentaires aux dist. XLIII-XLIV et les commentateurs de saint Thomas, sur la *Somme théologique*, III^a, q. LVI, et notamment Suarez, dans son *De mysteriis vitae Christi*, à cette question même, disp. L.

Les manuels *De novissimis* sont, de toute évidence, à consulter; mais on se gardera, en général, d'adopter leurs cadres un peu arbitraires. Le volume du P. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929, est extrêmement précieux à consulter comme recueil documentaire; mais c'est une œuvre de polémique.

Voir aussi J. Bautz, *Die Lehre vom Auferstehungsleiben*, Paderborn, 1877; A. Brinquant, *La résurrection de la chair et les qualités des corps des élus*, Paris, 1899; L. Chaudouard, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au II^e siècle*, Paris, 1905; E. Schütz, *La résurrection des corps devant la raison*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1927, p. 273 sq., 339 sq.; A. d'Alès, art. *Résurrection* dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*.

A. MICHEL.

RÉTICIUS, évêque d'Autun au commencement du IV^e siècle. Réticius est, à notre connaissance, le plus ancien évêque d'Autun sur qui nous ayons des renseignements assurés, car nous ne savons rien de précis sur saint Révérien (ou Riran), qui aurait souffert, comme tous les martyrs bourguignons, au temps d'Aurélien.

Selon saint Grégoire de Tours, *De gloria conf.*, 73, Réticius aurait commencé par être marié, avec une femme aussi vertueuse que lui. Les deux époux auraient vécu plusieurs années ensemble, en pratiquant la continence et en s'exerçant sans cesse à la charité et aux bonnes œuvres. L'épouse de Réticius serait morte la première, après avoir supplié son mari de se faire enterrer dans le tombeau où elle allait elle-même être déposée; et le narrateur ajoute qu'à la mort de Réticius, lorsqu'on voulut en effet mettre son corps auprès de celui de sa femme, ce dernier fit quelques mouvements comme pour laisser de la place au mari qui venait la rejoindre.

Après son veuvage, Réticius fut appelé au gouvernement de l'Eglise d'Autun, et il joua un rôle important dans les affaires religieuses au commencement du IV^e siècle. Constantin le convoqua au concile de Rome (313) qui devait juger les donatistes; et saint Augustin, *Contra Julian. pelag.*, I, III, 7, dit que les actes de ce concile font assez voir qu'il avait eu une grande autorité dans l'Eglise durant son épiscopat. Il l'appelle ailleurs un homme de Dieu et il le cite, contre les pélagiens, parmi les tenants de la doctrine du péché originel. En 314, Réticius prit encore part au concile d'Arles; cf. Optat de Milève, *De schismate donatist.*, I, 20. S. Augustin, *Opus imperfect. contra Julian.*, I, I, 55; et il en souscrivit les actes.

Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 82, le cite au nombre des écrivains : il lui attribue un volumineux ouvrage contre les novatiens et un commentaire sur le Cantique des Cantiques. Il semble d'ailleurs avoir changé d'opinions sur la valeur du commentaire; car après l'avoir demandé avec ardeur à Rufin pour pouvoir en prendre copie, *Epist.*, v, il écrit à Marcella que ce n'est pas un livre fait pour des personnes aussi savantes qu'elle et que l'auteur y fait paraître plus d'éloquence que d'érudition. Réticius, ajoute-t-il, n'a pas eu soin de s'instruire assez par la fréquentation des juifs et par la lecture des commentateurs anciens, en particulier par celle d'Origène. *Epist.*, xxxvii. Il ne nous est pas possible de vérifier la valeur de ce jugement, car le commentaire de Réticius sur le Cantique est aujourd'hui perdu. Il existait encore au XII^e siècle : Béranger en cite un fragment dans son Apologie d'Abélard, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1864. Le traité *Contre les novatiens* a lui aussi disparu, à l'exception d'une phrase sur le péché originel que rapporte saint Augustin, *Contra Julian.*, I, III, 7.

Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 27-29, *Histoire littéraire de la France*, t. I b, Paris, 1733, p. 59-63.

G. BARDY.

REUTER Jean, jésuite, né le 13 octobre 1680 dans le Luxembourg, à Schimpach, commune d'Ober-Wampach. Entré dans la Compagnie le 22 mai 1706, il enseigna les humanités et la philosophie, puis, pendant huit ans, la théologie morale à l'université de Trèves. Il fut *socius* du P. provincial, recteur du collège de Trèves de 1735 à 1738 et du séminaire de 1738 à 1741. Il mourut à Trèves, le 21 janvier 1762, laissant la réputation d'un religieux savant et austère, en même temps que charitable.

Le brillant enseignement de théologie morale, que donna le P. Reuter, a été reproduit ou résumé par lui en deux ouvrages, non moins favorablement accueillis :

1. *Theologia moralis quadripartita, incipientibus accommodata et in aula theologiae S. J. Treviris publice exposita à R. P. Joanne Reuter, ejusdem societatis, SS. Theologiae doctore in universitate Trevirensi et professore publico, nunc in usum et utilitatem plurimum typis data, cum praevia analysi doctrinae moralis à Sede apostolica reprobatae...*, Cologne, 1750, 4 vol. petit in-8°, 744, 708, 748, 761 p.; Bonn, 1754 et 1768, in-12. Dans une 2^e édition de Cologne, 1756, à la fin de chaque volume prennent place des cas de conscience, appropriés à la matière (cf. infra). Comme l'auteur le dit dans la dédicace à dom Léopold Camp, abbé cistercien d'Himmerod, et dans la préface, il a voulu donner un traité scolaire et pratique, tenant le milieu entre les grands ouvrages très étendus, facilement verbeux, et les résumés trop étiés. De fait, la *Theologia moralis quadripartita* vaut par la clarté et la netteté de ses exposés, la précision de ses conclusions, l'ordre excellent de ses divisions (chaque volume porte une numérotation continue). En tête de l'ouvrage, sous le titre : *Analysis doctrinae moralis reprobatae*, est placée une explication des diverses propositions morales condamnées par

Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII; elles sont groupées selon l'ordre des matières morales qui sera suivi dans les quatre volumes.

Voici cet ordre : 1^{er} volume, 5 traités : les actes humains, leurs principes directifs (conscience et lois), les péchés, le mérite surnaturel; 2^e volume, 5 traités : les vertus théologiques et morales, sauf la justice; 3^e volume, 4 traités : le droit, la justice, les injustices et leur réparation; 4^e volume, 8 traités : les sacrements en général et en particulier.

En un temps de réaction rigoriste, Reuter sut rester modéré et humain. Ses positions générales se rapprochent de celles que saint Alphonse prenait déjà dans ses premières *Annotationes ad Medullam*, publiées à peu près à la même époque. Il reste fidèle au probabilisme pur, tout en marquant nettement ses limites; on pourrait de nos jours souscrire à peu près à sa doctrine en cette matière. Par ses qualités pédagogiques, la *Theologia quadripartita* s'égale à la *Theologia moralis* d'Antoine, parue vingt-cinq ans auparavant; elle n'a pas connu un aussi grand succès, mais elle n'a pas son rigorisme.

2. *Neo-confessarius practice instructus, seu methodus rite obeundi munus confessarii, in gratiam juniorum, qui ad curam animarum aspirant, cum appendice sive brevi instructione et methodo dispensationis aliasque gratias petendi et impetratos exsequendi*, publice proposita a R. P. Joanne Reuter, S. J., SS. Theologiae in universitate Trevirensi doctore ac professore publico, Cologne, 1750, petit in-8°, 443-62 p. Cette édition de 1750 est donnée, dans son titre même, comme une seconde édition. Il y eut donc, semble-t-il, une première édition de cet ouvrage, parue l'année précédente, 1749, mais faite sans doute ad usum privatum ou pour un public restreint. Sommervogel en effet ne la cite point et le *Privilegium Cæsareum*, mis en tête de l'édition de 1750 et du reste commun à la *Theologia quadripartita* et au *Neo-confessarius*, est du 15 mai 1750 (la *Facultas R.P. Provincialis*, également commune aux deux ouvrages, étant du 17 août 1749).

Dans la préface, Reuter explique qu'ayant constaté de regrettables déficiences dans les examens imposés aux jeunes prêtres à leur début dans le ministère des confessions, il voulut y remédier par son enseignement public et proposa à ses auditeurs de théologie une méthode pratique permettant de s'acquitter en toute rectitude de ce ministère. Des demandes répétées d'imprimer cette méthode lui furent faites. Il a divisé son opuscule en trois parties, traitant successivement des choses que le confesseur doit observer : a) en général par rapport aux pénitents; — b) en général au sujet des péchés plus fréquents et en particulier par rapport aux différents âges, sexes, états ou conditions des pénitents; — c) enfin en ce qui touche divers vices ou défauts de ces derniers.

C'est en somme une pratique complète du ministère pénitentiel que Reuter offrait aux prêtres : elle était pleine de clarté et de précision, abondante en notations psychologiques, d'esprit modéré et vraiment apostolique, d'ordonnance excellente. Elle rencontra un grand succès, comme en témoignent les nombreuses rééditions faites du vivant de l'auteur et après sa mort : Cologne, 1752; Bonn, 1753 (cette édition contient les cas dont il sera parlé plus loin); Louvain, 1753; Cologne, 1758, 1762 (avec des lettres et constitutions apostoliques récentes); Ratisbonne, 1764; Bonn, 1766; Louvain, 1773, etc. L'ouvrage se trouve ainsi présenter un réel intérêt historique : il a agi sur la pratique pénitentielle de l'Allemagne catholique et des pays du Nord et il témoigne de ce qu'était cette pratique, comme la *Praxis* de saint Alphonse par rapport à l'Italie de la même époque (la version primitive de la *Praxis*, qui est italienne, est de 1748). Les deux œuvres

ont même esprit et donnent souvent des directions tout à fait semblables : alors qu'en France le ministère pénitentiel s'imprégnait de rigorisme, il se maintenait, sur les bords du Rhin comme à Rome, humain et paternel, dans la ligne qu'il avait d'abord prise après le concile de Trente.

Le *Neo-confessarius*, du reste, demeure encore — même de nos jours — un ouvrage utile, à conseiller à ceux qui débutent dans le ministère de la confession. Aussi en existe-t-il des éditions modernes : Paris, Pous-sielgue-Rusand et Lyon, Pélagaud, 1850, avec des réponses de la S. Pénitencerie et des notes; Ratisbonne, 1870, édit. du P. Anderledy, S. J.; Paris, 1880 et 1890; Fribourg, 1905, édit. du P. Lehmkuhl, S. J., texte corrigé et augmenté, sans l'appendice sur les dispenses, ni les cas — les corrections et additions de cette édition sont intéressantes pour se rendre compte de l'évolution de la théologie morale et de la confession depuis le XVIII^e siècle; — Ratisbonne, Manz, 1906, édit. du P. J. Müllendorf, S. J.

En outre il a été publié du *Neo-confessarius* une traduction allemande adaptée, Ratisbonne, 1841 (rééditions en 1849, 1879... 6^e en 1906 par les soins du P. Müllendorf) et une traduction espagnole, Madrid, 1849 (impr. Palacios, *Biblioteca religiosa*, t. LXVI-LXVII).

3. Outre ces deux ouvrages et pour les compléter, Reuter donna en 1753 des *Casus conscientiae ex theologia morali et methodo munus confessarii rite obeundi...* avec une collection de lettres et constitutions apostoliques intéressant le clergé séculier et régulier, Cologne, in-8°, 297 pages. Ces cas correspondent aux diverses matières des deux ouvrages; aux énoncés sont joints non pas des solutions expresses, mais des références aux passages de ces mêmes ouvrages, contenant principes et doctrines, qui commandent ces solutions. L'opuscule était destiné à ceux qui possédaient déjà les ouvrages; dès les éditions, qui suivirent 1753, les cas furent insérés respectivement dans la *Theologia moralis* et dans le *Neo-confessarius*. On peut donc dire qu'ils ne forment pas à proprement parler une œuvre distincte et nouvelle; aussi bien les deux œuvres scolaires publiées en 1750 suffisent-elles à faire de Reuter un des meilleurs moralistes du XVIII^e siècle.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1683 sq.; t. IX, col. 802; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, 1907, col. 1636; *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXVIII, p. 327, art. Reuter Joa.; *Biographie nationale de Belgique*, t. XIX, 1907, art. Reuter Jean, col. 186 sq. (E. Tandeel); B. Dühr, S. J., *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV, 1928, 1^{re} part., p. 65, 67, 69; 2^e part., p. 104.

R. BROUILLARD.

REVALIDATION. — Revalider, comme l'étymologie l'indique, c'est donner, après coup, validité à un acte juridique qui, pour des raisons variées, en était dépourvu. Les canonistes parlent de revalidation d'une grâce, antérieurement obtenue, mais rendue sans effet par quelque nullité ou autrement; on peut de même revalider un contrat. Nous ne parlerons ici que de la revalidation du contrat qu'est le mariage. Pour diverses raisons, un mariage au moment où il a été contracté était invalide. Il peut y avoir lieu, quand après coup cette invalidité du contrat se découvre, de revalider celui-ci. On notera que le Code canonique parle non de revalidation, mais de convalidation, mais les deux mots sont pratiquement équivalents. I. Notions préliminaires. II. La revalidation simple par renouvellement du consentement. III. Des divers cas de revalidation simple.

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. 1^{re} Les différentes solutions à donner à une union invalide. — Il arrive parfois que certaines unions ont l'apparence d'un véritable mariage, alors qu'en fait elles sont nulles.

Pour parer à cet état anormal diverses solutions peuvent être envisagées : la dissimulation, la rupture de la cohabitation, la déclaration de nullité ou la revalidation.

La dissimulation ne saurait être autorisée que lorsque les deux époux ignorent de bonne foi que le mariage, dans lequel ils vivent, est nul ; elle est impossible si l'un des deux est de mauvaise foi ou si la nullité de l'union est un fait notoire et public. D'ailleurs, il faudrait des motifs vraiment exceptionnels, tels que le danger de péché formel pour les époux putatifs et le scandale probable pour des tiers, pour autoriser une personne au courant de la situation à laisser indéfiniment les intéressés dans la bonne foi. Anciennement, en certains cas tout au moins, la dissimulation contenait implicitement la dispense de l'empêchement qui aurait rendu nul le contrat, *Décrétales*, l. IV, tit. xiv, cap. 6 ; mais actuellement, d'après le style reçu à la Curie romaine, il n'en est plus de même.

La rupture de la cohabitation (*separatio quoad torum*) pourrait aussi en certaines circonstances apporter une solution satisfaisante. Mais le fait de vivre ensemble comme frère et sœur comporte de tels dangers moraux pour les époux putatifs, qu'il est préférable de ne pas avoir recours à cette solution qui ne saurait être, d'une manière générale, considérée que comme un remède extraordinaire.

La déclaration juridique de nullité est à recommander lorsque les époux putatifs sont en désaccord continu, sans espoir d'amélioration, que l'une des parties est perverse et que des causes sérieuses postulent, comme préférable, un nouveau mariage. Elle est la seule solution à envisager lorsque l'union ne peut pas être validée à cause d'un empêchement dont il est impossible d'obtenir dispense. En dehors de là elle demeure un moyen exceptionnel.

La convalidation ou revalidation est le remède ordinaire et le plus fréquent à faire intervenir pour valider une union invalide. Elle est à préférer à tous les autres moyens : il est normal d'y recourir chaque fois qu'elle est possible. La convalidation est un acte par lequel un mariage apparemment valide, mais de fait initialement nul, devient valide et acquiert tous ses effets juridiques. Il ne faut pas la confondre avec la régularisation d'une situation illégitime. Lorsque deux personnes qui ont longtemps vécu maritalement ensemble contractent mariage, il ne saurait être question de revalidation ; leur concubinage antérieur n'était pas une union et n'avait ni les apparences ni la figure d'un vrai mariage.

2^e *Espèces de revalidation.* Il faut distinguer, d'une part, la revalidation simple et, d'autre part, la revalidation extraordinaire appelée aussi *sanatio in radice*. En cet article il ne sera question que de la première. Pour la seconde, le lecteur voudra bien se reporter à l'article *SANATIO IN RADICE*.

II. LA REVALIDATION SIMPLE PAR RENOUVELLEMENT DU CONSENTEMENT. — Pour revalider un mariage qui a été nul, il est requis par le droit canonique, can. 1133, § 1, lorsque la cause qui a entraîné la nullité cesse, que le *consentement* matrimonial soit renouvelé, au moins par la partie contractante qui savait la situation ; cette coopération des deux conjoints ou l'acte de l'un ou l'autre est indispensable.

Le consentement doit être réitéré par le conjoint mis au courant de la nullité de son union, même si au moment du premier contrat l'une et l'autre partie étaient d'accord et s'il n'y a jamais eu révocation de leur part. Sinon l'union demeure invalide. Telles sont les exigences actuelles de la législation canonique, can. 1133, § 2 : *Hinc renovatio jure ecclesiastico requiritur ad validitatem, etiamsi initio utraque pars consensum praestitit nec postea revocavit.*

Le consentement donné à nouveau ne doit pas être purement une confirmation de ce qui a été fait antérieurement : il ne servirait à rien de vouloir corroborer une action nulle ; il doit être un nouvel acte de volonté, par lequel l'union se constitue réellement. Le législateur le déclare : *Renovatio consensus debet esse novus voluntatis actus in matrimonium quod constat ab initio nullum fuisse.* Can. 1134.

Ainsi, même au cas où le consentement a été naturellement valide et persévère, le législateur exige cette coopération des époux ou au moins de l'un des deux pour que leur union nulle devienne valide : dans la convalidation extraordinaire par la *sanatio in radice*, le mariage est validé par la seule intervention du Saint-Siège sans qu'il soit nécessaire que les époux réitérent leur consentement. C'est la différence essentielle entre la revalidation simple et l'extraordinaire.

La réitération du consentement, qui est exigée par la législation, engage la validité même du mariage. Ni la bonne foi, ni l'ignorance, ni l'impossibilité ou autres motifs n'en dispensent. C'est pourquoi si le nouvel acte de volonté, positivement distinct de celui qui a été posé lors du premier consentement et qui n'en est pas non plus une simple confirmation par paroles ou par signes, est pratiquement impossible ou ne peut être obtenu, il ne saurait être question de convalidation simple. Pour régler la situation il faut alors demander à l'autorité ecclésiastique la *sanatio in radice*.

III. CAS OÙ INTERVIENT LA REVALIDATION SIMPLE. — La façon de renouveler le consentement varie selon que le mariage a été nul à cause 1^o d'un empêchement dirimant, ou 2^o d'un défaut de consentement, ou 3^o d'une déficience dans la forme solennelle.

1^o *Le mariage est nul à cause d'un empêchement dirimant*, qui rend les personnes inhabiles à contracter.

1. Pour que l'union puisse être validée, il faut, avant tout, que l'empêchement cesse ou qu'il en soit obtenu dispense et que la partie qui est au courant renouvelle le consentement. Can. 1133, § 1.

Si l'empêchement est de telle nature qu'il soit impossible de le supprimer, il ne saurait être question de convalidation. Deux personnes consanguines en ligne directe par exemple, sont radicalement incapables de contracter valablement ; de même un frère et une sœur qui ignoraient leur parenté (le cas n'a rien de chimérique quand il s'agit d'enfants nés hors mariage), consanguins au premier degré en ligne collatérale, ne peuvent obtenir dispense. Certains empêchements en revanche peuvent cesser ou d'eux-mêmes, comme celui d'âge et celui du lien d'un précédent mariage, lorsque l'un des conjoints meurt ; d'autres cessent par la volonté des époux putatifs. Ce sera le cas de la disparité de culte, du rapt, de l'impuissance antérieure au mariage et perpétuelle, vaincue par une opération chirurgicale, etc... Enfin si l'empêchement qui rendait le mariage nul est levé par dispense ecclésiastique, ce qui a lieu pour la plupart des empêchements, la convalidation peut entrer en jeu.

En vertu des dispositions du droit canonique, can. 1133, un consentement, naturellement valide, est juridiquement nul si les personnes sont inhabiles par suite d'un empêchement d'ordre divin ou ecclésiastique ; il doit être renouvelé (voir plus haut), lorsque l'incapacité a disparu, pour que le mariage soit validé et obtienne une efficacité juridique.

2. *Manière de renouveler le consentement.* — Elle diffère selon que l'empêchement est public, occulte ou connu seulement de l'une des parties.

a) *L'empêchement est public.* — Si l'empêchement qui s'est opposé à la validité du mariage est de sa nature ou de fait public, c'est-à-dire s'il est connu au moins de deux personnes qui seraient capables d'en faire la preuve au for externe, le consentement est à

renouveler par les deux parties dans la forme prescrite par le droit. Can. 1135, § 1.

Pour éviter tout scandale, la convalidation sera donc publique au même titre que le fut la nullité du mariage. Aussi l'émission du mutuel consentement aura-t-elle lieu devant le curé et les deux témoins requis par le législateur. Cependant, avec la permission de l'Ordinaire, les époux putatifs pourraient être autorisés à renouveler leur consentement d'une manière plus discrète, même en dehors de l'église, chez eux par exemple, à condition, bien entendu, qu'en cas de besoin cet acte ne demeure pas secret et inconnu du public. Dans cette hypothèse, il est évident que la présence du curé et de deux témoins demeure requise.

Des circonstances exceptionnelles prévues au canon 1098, telle que l'impossibilité d'avoir ou d'aller trouver le curé ou l'Ordinaire du lieu ou son délégué, en cas de péril de mort ou même en dehors de là, si la situation doit durer un mois, permettent de recourir à une forme moins solennelle. Le consentement dans ces conditions sera légitimement renouvelé en l'absence du curé devant les seuls témoins et, si c'est possible, en présence de n'importe quel prêtre. Voir l'art. PROPRE CURÉ, t. XIII, col. 754-755.

Quelle attitude pratique faut-il adopter si l'empêchement public de sa nature, est occulte de fait? Le Code ne prévoit aucune exception de ce genre et c'est la raison pour laquelle le renouvellement du consentement devra être public. Cependant, en ces circonstances, il sera préférable la plupart du temps, de recourir à l'Ordinaire qui permettra, s'il le juge bon, que le contrat soit réitéré dans la forme du mariage de conscience prévue par les canons 1104-1107. Si les faits doivent être dissimulés au curé, le confesseur pourra lui-même être délégué par l'Ordinaire pour procéder avec deux témoins à la célébration du mariage. Le scandale doit toujours être évité; c'est pourquoi théoriquement cette convalidation ne doit pas demeurer absolument secrète. Cependant, en maintes occasions, il vaudra mieux pratiquement ne rien publier. Il y a là une question de sagesse et de prudence.

b) *L'empêchement est occulte et est connu des deux parties et du confesseur ou d'un seul témoin.* — Il suffit alors que le consentement soit renouvelé par les époux putatifs d'une manière privée et en secret. Can. 1135, § 2 : *Si sit occultum et utriusque parti notum, satis est ut consensus ab utraque parte renovetur privatim et secreto.* Ces dispositions se comprennent, car, au for externe, le mariage, bien qu'invalidé, est considéré comme valide en fait et dès lors aucun danger de scandale n'est à craindre. Tout au contraire, il pourrait y avoir scandale dans le cas d'une rénovation publique.

Les époux putatifs réitéreront donc leur consentement d'une manière privée, c'est-à-dire en dehors de tout témoin et sans la présence du curé, autrement dit sans avoir recours à la forme solennelle, qui, en l'occurrence, n'est pas nécessaire. Il est indispensable cependant que soit posé un acte extérieur, non public, mais secret, par exemple, un geste, des paroles ou un signe quelconque, qui manifeste clairement que le premier consentement est renouvelé et que les époux veulent valider leur mariage; mais la simultanéité n'est pas requise : il suffit que le consentement du premier persévère encore, lorsque le second émet le sien.

Au cas où, dans cette hypothèse, l'une des parties se refuserait à renouveler le consentement, tout en voulant demeurer dans l'union, il n'y aurait pas d'autre solution que de recourir au Saint-Siège, pour obtenir une *sanatio in radice*.

c) *L'empêchement est occulte et n'est connu que d'une seule des parties.* — Il suffit alors que celle-ci renouvelle son consentement d'une manière privée et secrète et que l'autre persévère dans le consentement émis

antérieurement. Can. 1135, § 3 : *Si sit occultum et uni parti ignotum, satis est ut sola pars impeditenti consensum privatum et secreto renovet, dummodo altera in consensu præstito perseveret.* En cette hypothèse, il n'est plus exigé, comme cela l'était avant le Code, que la partie qui est dans l'ignorance de l'empêchement et de la nullité du mariage en soit informée dans la mesure où elle pouvait l'être sans grave danger, il suffit que son premier consentement persévère. A moins qu'il n'y ait eu révocation positive et catégorique, cette persévérance de l'acte de volonté jouit d'une présomption de droit. Même s'il pouvait être supposé que le sujet, actuellement dans l'ignorance, mis au courant de la nullité de son mariage, se refuserait à réitérer son consentement et préférerait reprendre sa liberté, son consentement demeure; car, dans cette disposition d'âme purement interprétative, il n'y a pas un acte de volonté qui annule le premier qu'il a posé.

De ce fait, l'autre conjoint qui sait que son mariage est nul n'a qu'à renouveler, d'une manière privée et secrète, son accord antérieur. Il le fera par des paroles ou des gestes ou, comme le proposent les auteurs, par l'accomplissement intentionnel des devoirs conjugaux ou même plus simplement encore d'une façon toute intérieure.

2° *Le mariage est nul par suite d'un vice substantiel de consentement.* — Le consentement mutuel par lequel se constitue l'union matrimoniale ne peut jamais être suppléé par aucune autorité humaine, ni par aucun moyen, ni même par une dispense de l'Eglise. Can. 1081, § 1. Les contractants seuls sont capables de mettre fin au défaut initial en renouvelant leur consentement.

Il n'est possible de revalider un mariage qu'à partir du moment où la crainte, la violence, l'erreur, la fiction, la condition *sine qua non* et toutes causes qui ont vicié substantiellement le consentement sont connues et supprimées.

Cette connaissance de l'élément qui a rendu le mariage nul est indispensable pour que soit posé un nouvel et positif acte de volonté en vue du mariage; sinon les sentiments que se manifestent les deux époux putatifs ne sauraient être que la continuation de leur premier contrat invalide.

De plus, pour que l'union soit convalidée, l'acte de volonté de celui qui n'avait pas consenti réellement doit aussi, au moment où il est renouvelé, ne pas être seul. Il est supposé que le consentement de l'autre n'a pas été révoqué, mais persévère, car, ne l'oublions pas, le mariage est un contrat mutuel. *Matrimonium irritum ob defectum consensus convalidatur, si pars que non consenserat, jam consentiat, dummodo consensus ab altera parte præstitus perseveret.* Can. 1136, § 1. Ce qui est requis en ce cas, ce n'est donc pas la coexistence physique des deux actes de volonté, ni leur simultanéité, mais simplement leur union morale. Celle-ci est indépendante du temps qui sépare leur diverse émission.

Le Code spécifie les conditions dans lesquelles doit se renouveler le consentement. Il distingue trois hypothèses : 1. si le défaut a été purement intérieur, 2. s'il a été extérieur et public et 3. s'il a été extérieur et occulte. En ces divers cas il s'agit naturellement d'un mariage nul à cause du seul vice de consentement.

1. *Si le vice a été purement intérieur*, il suffit que la partie qui n'a donné son consentement que d'une manière fictive, sans qu'on ait pu s'en apercevoir extérieurement, le renouvelle intérieurement. Can. 1136, § 2. Inutile dès lors d'informer l'autre conjoint, comme certains l'avaient cru, avant le Code. Aucune manifestation extérieure n'est plus exigée.

La partie qui doit consentir s'en acquittera soit par un acte intérieur, soit en demandant ou en acceptant

le devoir conjugal à cette intention, soit enfin, entre autres moyens, en donnant ce sens à sa libre cohabitation.

2. Si le vice substantiel de consentement a été extérieur et public, l'acte de volonté requis pour invalider l'union doit également avoir ces deux qualités et dès lors être renouvelé d'après la forme solennelle prescrite par le droit. Si la réitération est faite secrètement, le contrat vaudrait sans doute au point de vue naturel, mais ne serait juridiquement d'aucune valeur. Les tribunaux ecclésiastiques qui auraient à se prononcer sur des cas de ce genre ne pourraient que déclarer le mariage invalide, si le consentement n'avait pas été renouvelé devant le curé et les deux témoins.

De nombreuses sentences de la cour romaine sont en ce sens. Qu'il suffise de rappeler celles de la S. Congrégation du Concile : *Hispalen.*, du 20 juin 1609; *Constantinopolitana*, du 16 décembre 1634; et *Panormilana*, du 30 septembre 1719.

Un mariage nul par suite d'un vice de consentement extérieur et public n'est pas convalidé par le libre accomplissement des devoirs conjugaux. Il était impossible, même avant la publication du Code, d'accepter qu'un mariage, initialement nul à cause d'une crainte publique, pût être convalidé par le fait que l'épouse se prêtait librement à l'intimité de la vie matrimoniale. En effet, le consentement pratique donné par l'épouse en cette hypothèse n'a aucun effet au for externe. Puisque son union demeure nulle au regard de ce dernier, elle l'est aussi juridiquement au for interne. Sinon il faudrait en venir à affirmer que le contrat matrimonial est à la fois valide et invalide au for externe, puisque la nullité du premier contrat est manifestée publiquement, tandis que la revalidation supposée effectuée par les actes en question ne l'est pas. Le canon 1136, § 3, est explicite à souhait et met fin à toutes controverses : *Si (defectus consensus) fuerit etiam externus, necesse est consensum etiam exterius manifestare, forma jure praescripta, si defectus fuerit publicus.*

Le mariage n'est pas revalidé non plus par la cohabitation, même si celle-ci a été très longue. Aussi le tribunal de la Rote a-t-il déclaré nuls des mariages putatifs dont la vie commune avait duré 22 ans (*in Veszprimien.*, le 2 juin 1911); 23 ans (*in Tarvisin.*, 11 mars 1912) et même 32 ans (*in Parisien.*, 26 février 1910), voir *Acta apost. Sed.*, t. II, p. 348 sq.; t. IV, p. 108 sq.; t. IV, p. 503 sq..

Un vice de consentement initialement public, peut devenir occulte plus tard par la suite de la mort des témoins, du fait qu'il est dès lors impossible juridiquement d'en établir la preuve. Dans ce cas, il suffira que la convalidation soit faite d'une manière privée et secrète.

3. Si le vice de consentement a été externe, mais occulte, à savoir s'il ne peut pas être prouvé, le nouveau consentement est à manifester extérieurement, mais il suffira que cela soit fait d'une manière secrète et en privé. Can. 1136, § 3, dernière partie.

3°. Le mariage est nul uniquement à cause d'un vice de forme. — Le consentement de validation doit alors être émis d'après la forme solennelle canoniquement requise, c'est-à-dire devant le curé et deux témoins. Can. 1137 : *Matrimonium nullum ob defectum formae, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma.* Si l'une des parties refuse à se prêter à une nouvelle célébration du mariage, sans toutefois révoquer son consentement antérieurement donné, l'autre partie pourra obtenir une *sanatio in radice* qui dispensera de réitérer l'acte de volonté.

Cependant si les époux putatifs, ou l'un d'entre eux, n'acceptaient pas de célébrer publiquement, mais consentaient seulement à renouveler le contrat devant le curé et les deux témoins requis, dans une maison parti-

culière ou un lieu contigu à l'église, telle que la sacristie, l'Ordinaire pourrait donner l'autorisation. De cette façon, en effet, si la nullité du premier contrat venait à se divulguer, la revalidation pourrait l'être aussi facilement.

Si le vice de forme a été occulte, le consentement est évidemment à réitérer en secret devant le curé et les deux témoins. C'est tout à fait différent de ce qui pouvait se faire avant la publication du décret *Ne temere*. Il était possible alors de poser le nouvel acte de volonté d'une manière occulte, le jour où les époux prenaient connaissance de la nullité de leur mariage. Cette situation n'était pas inédite. Ceux qui avaient contracté mariage, par exemple, clandestinement, en un lieu soumis à la législation tridentine du canon *Tametsi*, n'avaient, pour revalider leur union, dès qu'ils en connaissaient l'invalidité, qu'à se rendre en un territoire où les décrets du concile de Trente relatifs au mariage n'avaient pas été publiés, y acquérir domicile et y poser un nouveau consentement exprimé en paroles ou en actes. Bien qu'elle fût naturellement déjà valide, dès l'émission du premier consentement non clandestin, leur union ne devenait juridiquement efficace qu'à partir de la revalidation. Ce mode de faire n'a plus de raison d'être aujourd'hui depuis la promulgation du décret *Ne temere* et du Code.

Pour la bibliographie, se reporter à celle qui sera donnée à la suite de l'article : SANATIO IN RADICE.

N. LUNG.

RÉVÉLATION. — I. Concept de la révélation. II. Possibilité de la révélation (col. 2595). III. Nécessité de la révélation (col. 2604). IV. Transmission de la révélation (col. 2612).

I. CONCEPT DE LA RÉVÉLATION. — 1. Notion de la révélation. 2. Définition analytique de la révélation d'après la doctrine catholique. 3. Conceptions erronées sur la révélation. 4. Espèces.

1. NOTION DE LA RÉVÉLATION. — Étymologiquement le mot révélation ἀποκάλυψις, φανέρωσις, signifie l'enlèvement d'un voile, matériel ou spirituel, qui gêne la vision ou l'intelligence d'une chose. D'une manière générale, c'est la manifestation d'une vérité auparavant cachée ou inconnue ou au moins obscure. Elle est divine, si elle est faite par Dieu; humaine si elle l'est par l'homme. A son tour, la révélation divine est naturelle ou surnaturelle.

La première (révélation naturelle) est inscrite dans l'ordre même de la création. Elle existe du fait que Dieu a donné à l'homme des facultés de connaissance par lesquelles celui-ci est en mesure de passer, par la démonstration, du domaine des choses visibles à celui des invisibles. Cette possibilité, la Bible l'affirme souvent. Saint Paul, dans l'épître aux Romains, la proclame avec solennité en un passage majestueux. « La colère divine, écrit-il, éclate du haut du ciel contre l'impiété... car, ce qui se peut savoir de Dieu est manifeste parmi eux. Dieu le leur a montré, ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνηκε. En effet, ses perfections invisibles, son éternelle puissance, sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables... » Rom., I, 20; voir dans le même sens, Act., XIV, 16, 17; XVII, 24 sq.

L'auteur de la Sagesse insistait déjà sur ce point quand il reprochait au monde d'avoir donné dans l'erreur du culte des éléments, et affirmait que cette idolâtrie aurait dû être évitée, car des créatures on peut s'élever au Créateur. Sap., XIII, 1 sq.

La révélation naturelle, à laquelle s'en tiennent les rationalistes, n'est pas cependant considérée comme une révélation proprement dite, elle fait partie de l'ordre naturel des choses. Pour fixer les idées il suffit de rappeler la doctrine exprimée au concile du Vatican, dans la constitution *De fide catholica*, c. II, *De reve-*

latione. Nous y lisons : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. ...attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia eaque supernaturali viâ scripsim ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare dicente apostolo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (Heb., I, 1). Denzinger Bannwart, n. 1785 et 1786.

En cette étude il s'agit de la révélation d'ordre surnaturel : elle se distingue de la première dont nous venons de parler. D'une manière très brève, Chr. Pesch en a marqué ainsi les différences : *Quævis autem revelatio definiri potest : veritatis per divinam testificationem manifestatio. Revelatio naturalis fit per facta, revelatio supernaturalis per verba. Prælect. dogmat., t. I, 6^e-7^e éd., n. 151. Elle est la manifestation d'une vérité par Dieu et en dehors de l'ordre de la nature. Le mot (ἀποκαλύψις, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, γνωρίζειν, δηλοῦν) révélation, qui est d'un usage courant, dans la sainte Écriture, exprime la découverte de choses cachées.*

C'est d'elle que parle l'apôtre saint Paul, quand il écrit aux Corinthiens : « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme... c'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. » I Cor., II, 9-10. On rapproche quelquefois de ce texte paulinien particulièrement clair le texte des synoptiques relatif à « ce qui est caché mais qui finira bien par se découvrir ». Matth., x, 26; Marc., iv, 22; Luc., viii, 17. Mais le contexte immédiat de ce passage invite à ne pas urger ce texte qui est fort général. Par contre, il convient de mettre en spéciale lumière la réflexion de saint Jean au début du IV^e évangile : « Dieu, nul ne l'a jamais vu; mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a expliqué, ἐξηγήσατο. » Joa., I, 18.

Puisque les saintes Écritures nous font connaître les vérités à croire et les devoirs à pratiquer, la révélation surnaturelle, dont il est question en ces textes, concerne l'ordre religieux, et tout spécialement celui qu'a fait connaître Jésus. C'est proprement le « mystère » du Christ, dont parle saint Paul : « C'est par révélation que j'ai eu connaissance du mystère que je viens d'exposer en peu de mots. Vous pouvez, en les lisant, reconnaître l'intelligence que j'ai du mystère du Christ. Il n'a pas été manifesté aux hommes, dans les âges antérieurs, comme il a été révélé de nos jours par l'Esprit aux saints apôtres et aux prophètes de Jésus-Christ. » Eph., III, 3 sq. Sur ce texte, cf. Hagen, *Lexicon biblicum*, t. III, col. 687 sq.; Cornely-Merk, *Compendium introductionis*, p. 525 sq.; Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch* aux mots ἀποκαλύπτω, col. 578 sq.; φανεροῦν, col. 1109 sq.; γνωρίζειν, col. 257 sq.

Par rapport à la fin, la révélation est privée ou publique selon qu'elle est destinée à un individu en particulier ou à une collectivité, tels que le peuple israélite pour l'Ancien Testament et l'humanité entière pour la Nouvelle Alliance, apportée par le Christ. Les révélations privées sont possibles et réelles en certains cas, mais relativement rares. En toute hypothèse, elles demeurent nécessairement subordonnées à la révélation publique, à la lumière de laquelle elles doivent être jugées et appréciées. Elles n'appartiennent pas au dépôt général et universellement obligatoire de la révélation chrétienne, c'est pourquoi celui qui se refuserait à les accepter pourrait parfois commettre une imprudence ou faire acte de témérité, mais il ne saurait être taxé d'hérésie. Dans cet article ne sera étudiée que la révélation surnaturelle publique, close avec les apôtres. Voir Didiot, art. *Révélation* du *Dict. apol.*,

t. IV, col. 1005 et sq. Mais l'on ne s'interdira pas de faire appel à des expériences mystiques d'ordre privé.

II. DÉFINITION ANALYTIQUE DE LA RÉVÉLATION. — Cette notion très générale s'éclaircira par l'étude de l'auteur et du sujet de la révélation; de la communication qui se fait de l'un à l'autre; ce qui nous amènera à concevoir la révélation comme un phénomène surnaturel.

1^o L'auteur et le sujet de la révélation. — La révélation est la parole de Dieu. Celui-ci est la cause efficiente ou l'auteur de la révélation, car c'est lui qui communique à l'homme quelque chose de son savoir. Pesch, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, t. I, n. 54 sq. Même si les anges interviennent avec la permission ou sur l'ordre divin, et s'ils parlent au nom de Dieu, la révélation est divine, car Dieu reste la cause principale et les esprits célestes jouent le rôle de cause instrumentale. R. Garigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. I, p. 140 sq.

Le sujet favorisé de la révélation n'est pas dans la même condition. S'il doit en demeurer le seul bénéficiaire, il est uniquement récipient. Si, au contraire, la vérité qui lui est manifestée est destinée à être transmise par son intermédiaire à d'autres hommes, il devient l'instrument de Dieu.

Quant au Christ, il n'est pas un instrument entre les mains de Dieu son Père, car il est le Fils de Dieu et Dieu lui-même et c'est la raison pour laquelle la révélation qu'il fait aux hommes est immédiate. Son cas est exceptionnel. En effet, il s'est fait chair pour nous racheter sans doute, mais aussi pour nous donner un enseignement. En tant qu'homme, il a une science spécifiquement humaine et expérimentale, qui a progressé au cours de sa vie. Mais son humanité jouit en même temps et de la science infuse et de la vision béatifique. La connaissance des secrets divins lui est connaturelle, permanente, complète, illimitée et sans aucun mélange d'ignorance : elle est une science et ne relève pas de la foi. Cela explique l'aisance avec laquelle il expose les mystères les plus profonds du royaume des cieux. Par ailleurs, l'infailibilité est pour lui un droit, et non pas un privilège particulier. Le texte de Matth., xi, 25-30, cf. Luc., x, 21-22, met dans la plus vive lumière cet aspect de la fonction doctrinale du Sauveur.

2^o La communication de Dieu à l'homme : la parole divine. — Entre Dieu et l'homme la communication s'établit par la « parole ». C'est le terme généralement employé par les théologiens quand ils étudient le concept de révélation et le mode par lequel une vérité est transmise à l'homme. Signalons à titre d'exemple parmi les auteurs les plus récents : Chr. Pesch, *Compendium*, t. I, n. 54 : *Revelatio divina strictè dicta est locutio Dei*; J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, p. 152 : *Revelatio est manifestatio rei occultæ per propriè dictam locutionem*; Lercher, *Institut. theol. dogmat.*, t. I, n. 38 : *Revelatio propriè dicta est in eo, ut Deus... manifestet veritatem « per locutionem Dei propriè dictam »*; Mausbach, *Grundzüge der katholischen Apologetik*, p. 9; H. Felder, *Apologetica sive theologia fundamentalis*, t. I, p. 28 : *Revelatio supernaturalis... est manifestatio veritatis religiosæ facta per verba Dei ad hominem*, etc.

1. *Ce qu'est la parole.* — Avant d'expliquer ce qu'il faut exactement entendre par la « parole », il est bon de rappeler que, dans la Bible, la révélation est présentée sous cette appellation. Celle-ci est employée par l'auteur de l'épître aux Hébreux en son magnifique prologue : « Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé (λαλήσας) autrefois à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé (ἐλάλησεν) par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, et par lequel il a créé aussi le monde. »

Aussi bien les « prophètes » dont il est ici question avaient-ils donné leurs oracles comme les paroles mêmes que Jahvé leur avait adressées. Inutile de donner ici des citations; ce seraient à peu près tous les *initia* des prophètes qu'il faudrait transcrire. Les prophètes sont vraiment les porte-parole de Dieu.

La parole *locutio* est un acte par lequel celui qui sait manifeste directement son esprit, sa connaissance, son jugement à un autre. Saint Thomas en donne la définition suivante : *Nihil aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare. Sum. theol., I^a, q. c^{vi}, a. 1.* Communément l'homme exprime ses concepts par des mots, par l'intermédiaire de l'écriture, de gestes ou d'autres signes semblables, mais tous externes et donc d'ordre sensible. Ici le terme *locutio* a un sens très large, puisqu'il s'entend même du mode de communication qui se fait entre les purs esprits. Saint Thomas le remarque pour les anges, quand il écrit *angelum loqui angelo nihil aliud est, quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem. Ibid., a. 2.* Du fait que Dieu est pur esprit, il n'a recours à la parole que dans un sens analogique et proportionnel.

2. *Détermination analogique du constitutif formel de la révélation.* — L'homme n'exprime ses connaissances sur la vérité absolue que d'une manière analogique. Notons-le toutefois, ce que ces concepts analogiques représentent est vrai, bien que le mode sous lequel ils manifestent la vérité révélée soit différent de celui de la connaissance humaine.

En effet, entre le verbe humain et la révélation, il y a des différences essentielles, mais il se rencontre aussi des analogies, des ressemblances. Ce texte de saint Thomas le fait ressortir : *Sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam, ita Deus interiorius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum sed aliquid suae essentiae signum quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. De verit., q. x^{viii}, a. 3.*

En tant que la parole est un acte composé et matériel, qui consiste dans l'émission de sons ou de gestes, elle n'est attribuable à Dieu que par analogie métaphorique; c'est le cas de toutes les perfections appelées mixtes. C'est d'une façon symbolique, par exemple, que l'auteur des psaumes écrit : « Dieu est mon rocher, mon bouclier. » Ps. x^{vii}, 3. En tant qu'elle est, en dehors de tout anthropomorphisme, la manifestation de la pensée, c'est-à-dire un fait d'ordre spirituel, on peut l'attribuer à la divinité d'une manière analogique et propre, au même titre que les qualités simples, telles que l'intelligence ou la bonté qui ne comportent aucune imperfection dans leur raison formelle. Malgré cela, il faut se rappeler la doctrine de l'Église exposée au IV^e concile du Latran : *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. Denz.-Bannw., n. 432.* Dans la révélation, Dieu s'adresse à l'homme. Ici comme en toute parole on trouve deux éléments : l'un formel et incréé, qui est le concept même de la pensée divine, l'autre matériel et créé qui est le moyen par lequel la vérité divine est dévoilée. La parole divine est donc une manifestation de vérités faite directement par Dieu à une créature raisonnable.

Cette affirmation ne peut être pleinement comprise qu'après un bref rappel des deux éléments constitutifs de la connaissance humaine d'ordre naturel. En celle-ci il y a la représentation des choses et le jugement porté sur celles-ci grâce à la lumière intérieure. La représentation se fait par les espèces intelligibles, qui proviennent par abstraction du monde sensible et se conservent par la mémoire. L'intelligence en les unissant constitue avec elles des espèces complexes. Le juge-

ment est prononcé sous la lumière de la raison. En conformité avec sa nature, celle-ci affirme ou nie, non pas sous l'influence d'une force aveugle, mais d'après une certaine évidence au moins extrinsèque. On appelle lumière intellectuelle ce qui permet de porter le jugement.

Dans tout enseignement humain ces deux éléments existent également. Le maître présente des vérités, les développe et les explique méthodiquement, à l'aide d'autres concepts déjà connus. A cela se borne son rôle : il fournit ce qui est intelligible. Il ne lui est possible d'évoquer des espèces dans l'intelligence de son disciple qu'en lui proposant des signes extérieurs appréhendés par les sens.

Pour que l'instruction soit fructueuse il faut que celui qui la reçoit ait une lumière intérieure proportionnée qui lui permette de porter un jugement sur la vérité présentée ou au moins sur l'autorité, c'est-à-dire la science et la véracité, de celui qui enseigne. Celui-ci est incapable de donner cette lumière. Voir S. Thomas, *Sum. theol., I^a, q. cxvii, a. 1; De veritate, q. xi, a. 1, De magistro.* La comparaison fournie par l'enseignement est déficiente, car dans la révélation, Dieu, auteur de l'intelligence, est à même de faire beaucoup plus que le maître humain. Celui-ci n'a aucune entrée dans l'activité intellectuelle de son disciple; la cause première, au contraire, tient en sa puissance toutes les facultés connaissantes et toute leur activité. C'est de l'intérieur qu'elle besogne, tandis que le maître humain ne travaille jamais que de l'extérieur.

3. *La révélation est la manifestation de l'esprit divin.* — La parole divine peut se manifester par la conversation, telle qu'elle existe entre créatures humaines. C'est le cas du message transmis par le Christ, Fils de Dieu fait homme, qui est le principe de toute la doctrine du salut exprimée dans le Nouveau Testament. Tel est bien le sens de l'affirmation de saint Jean déjà citée : « Nul n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a fait connaître. » Joa., 1, 18; cf. vi, 46. La même pensée se retrouve dans les synoptiques : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » Matth., xi, 27; Luc., x, 22; cf. Rousselot, art. *Intellectualisme*, du *Dictionn. apol.*, t. II, col. 1075.

Malgré cela la parole de Dieu ne s'exprime pas nécessairement en ces signes matériels, utilisés par les hommes pour transmettre leurs pensées. Prise en elle-même, elle est absolument spirituelle. Elle n'est pas non plus un jugement : le jugement est un acte intellectuel composite et comme tel n'existe pas en Dieu formellement, mais d'une manière éminente seulement. Cette « parole » dévoile l'esprit ou la connaissance divine. Cette révélation, qui est de sa nature intellectuelle et a pour objet des vérités, s'adresse à l'intelligence. Celle-ci perçoit directement la vérité qui lui est présentée par Dieu. L'agent récipient pour la saisir n'a nul besoin de recourir au « discours », à la démonstration. Sa connaissance nouvelle n'est pas le fruit d'un travail antérieur, comme le serait la conclusion d'une argumentation à laquelle parvient le dialecticien qui remonte des effets à la cause. C'est ce qu'exprime Van Laak, quand il écrit : *Ergo omisso omni usu linguae seu signorum, quae sunt externa, objectiva, ex instituto significantia, conceptus seu signa interna formalia, natura sua significantia, homini communicare potest. Institutiones theologiae fundamentalis, tract. II, De relig. revel., p. 11.* La manifestation d'ailleurs resterait directe au cas même où celui qui parle et celui qui reçoit utiliseraient les sens et des moyens matériels comme des signes articulés ou écrits.

Enfin — et cette considération est essentielle et fondamentale — la révélation n'est pas un colloque mutuel, réciproque, mais une communication de Dieu à

l'homme; aussi faut-il que ce dernier qui accepte la vérité perçoive que c'est Dieu qui parle.

La révélation, qui est la transmission d'une connaissance, tend naturellement à être un enseignement et un témoignage. Elle est, en effet, un acte qui aide et enrichit l'intelligence et lui permet de perfectionner ses acquisitions antérieures. C'est ce qui ressort de maints passages scripturaux. Le prophète l'affirme, qui écrit : *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lassus est verbo; erigit mane, mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Is., l. 1.

Le Christ, de son côté, est appelé Maître et accepte que ce titre lui soit donné par ses contemporains : « Jésus ayant achevé ce discours, le peuple était dans l'admiration de sa doctrine. Car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme leurs scribes et comme les pharisiens. » Matth., vii, 28; Marc., i, 22; Luc., iv, 32.

La révélation est aussi un témoignage en ce sens que toute personne qui parle est un témoin de ce qu'elle énonce. Une vérité est acceptée à cause des raisons intrinsèques qui militent pour elle, ou parce que l'on reconnaît l'autorité de celui qui la présente. Celui qui enseigne les sciences mathématiques, par exemple, expose les arguments par lesquels il s'efforce de montrer l'évidence interne des vérités proposées. La démonstration doit valoir par elle-même et déterminer la science chez les disciples. Mais, quand il s'agit d'un fait d'ordre historique ou moral, dont l'auditeur ne fut pas témoin oculaire, il n'en est plus de même. Pour en admettre l'existence avec certitude, l'autorité de celui qui parle entre en jeu. Autrement dit, pour donner son assentiment au récit, l'auditeur tiendra compte de la science et de la véracité du témoin. L'autorité est parfaite, si celui qui parle est à même d'exiger, en vertu de son droit propre, qu'il soit entendu et cru vrai dans ses affirmations. C'est le cas de Dieu dans la révélation, puisqu'il est non seulement Maître et Seigneur de toutes choses, mais aussi la Vérité absolue : son témoignage dépasse la certitude que fournit la connaissance humaine, et entraîne l'adhésion ferme aux vérités révélées, que celles-ci soient accessibles à la raison ou non. L'assentiment du sujet est motivé non par l'évidence interne de la vérité proposée, qu'il peut ne pas percevoir, mais par l'autorité souveraine de Dieu : c'est un acte de foi dont la certitude est entière, car, ainsi que l'affirme saint Thomas : *De his ergo, quæ expressæ per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet fides que dictis prophetarum innititur, certa non esset.* Sum. theol., II^a-II^a, q. CLXXI, a. 5.

Sur ces derniers points l'accord ne s'est pas encore fait entre les théologiens. Les uns, insistent davantage sur le magistère. C'est l'avis entre autres de R. Garrigou-Lagrange, qui écrit : *Revelatio divina est formaliter locutio Dei ad hominem, per modum magisterii.* R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. 1, p. 152. Les autres mettent au premier rang l'attestation divine. C'est l'opinion de G. Wilmers qui veut surtout montrer que la locution divine n'est pas un magistère proprement dit, qui vise à la science, mais un témoignage divin en faveur de la vérité proposée. Il définit, en effet, la révélation *locutionem non docentem sed attestantem*. G. Wilmers, *De religione revelata*, p. 48. Tel semble aussi être l'avis de C. Pesch, qui définit la révélation en ces termes dans ses *Prælectiones* : *Quævis autem revelatio definiri potest : veritatis per divinam testificationem manifestatio*, t. 1, 6^e-7^e édit., 1924, n. 151, bien que dans son *Compendium* il insiste surtout sur le côté de l'enseignement : *Revelatio divina stricte dicta*

est locutio Dei, qua Deus ex iis quæ cognoscit, quædam cum hominibus communicat, ut homines ea propter auctoritatem Dei loquentis credant. Compendium, t. 1, 2^e édit., 1921, n. 51. Voir aussi L. Lercher, *Institut. theol. dogmat.*, t. 1, n. 39.

Le désaccord cependant semble plus apparent que réel, car malgré les diversités d'expression et les préférences personnelles, tous les auteurs considèrent en dernière analyse la révélation comme la parole de Dieu, qui enseigne et qui atteste. Dieu enrichit la conscience de celui à qui il s'adresse de connaissances nouvelles, en même temps il donne à cette acquisition un caractère absolu de certitude.

Cet acte de foi, par lequel le prophète perçoit l'origine divine des vérités qui lui ont été dévoilées et grâce à quoi il donne son adhésion entière, ne peut être émis que sous l'influence d'une lumière intérieure spéciale. Avant de dire ce qu'elle est, il paraît utile de parler des modes de la révélation.

4. *Les modes de la révélation.* — Comment Dieu communique-t-il son esprit aux hommes? De quatre manières différentes, répond saint Thomas : par les sens extérieurs, par l'imagination, par un influx direct sur l'intelligence ou par une lumière spéciale (intelligible). Sum. theol., II^a-II^a, q. CLXXIII, a. 2. A l'article suivant (a. 3) le Docteur angélique résume ainsi ces données : *Prophetica revelatio fit secundum quatuor : scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilium*; voir aussi Sum. cont. gent., l. III, c. CLIV, et les discussions soulevées par ce texte dans Pesch, *Compend.*, t. 1, n. 56 sq.; et Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. 1, p. 165 sq.

a) Parfois en effet, des formes sensibles sont produites extérieurement par Dieu, et se présentent au prophète. L'inscription, que vit Baltasar pendant le festin qu'il donnait, entre dans cette catégorie. Elle était tracée par des doigts de main humaine « qui écrivaient en face du candelabre sur la chaux de la muraille du palais royal ». Dan., v, 5-6. Le prophète Daniel seul fut à même d'en donner l'interprétation. Ibid., 17-28.

Pour agir sur les sens, Dieu a recours à des moyens divers. Voir A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 9^e éd., 1914, p. 327 sq. Saint Thomas discute de cette question dans la Somme, II^a, q. LXXVI, a. 8. Mais, pour éviter de donner dans l'illusion et l'hallucination, il faut que soient fournies des preuves en faveur de l'action divine qui s'est manifestée sur les sens.

b) La révélation se fait aussi par l'imagination. Dieu utilise parfois les formes imaginatives, visuelles, auditives ou autres, qui dérivent de ce qui tombe sous les sens, mais en leur donnant une orientation inattendue. D'autres fois il imprime des formes entièrement nouvelles sans que les sens n'interviennent : ce cas existerait si à un aveugle de naissance on imprimait dans l'imagination les ressemblances des couleurs. L'Écriture sainte fournit un certain nombre d'exemples du premier mode. Jérémie voit « une chaudière, qui bout, et elle vient du côté du septentrion », Jer., i, 13, c'est-à-dire que l'invasion chaldéenne doit verser ses fléaux du côté de la Judée. Le prophète Amos perçoit trois tableaux par lesquels sont annoncés les châtements qui vont tomber sur Israël : l'invasion des sauterelles, la destruction par le feu et la ruine par la guerre. Le jugement d'Israël est proche ainsi que l'annonce la vision de la corbeille remplie de fruits mûrs. Amos, vii, viii. Ézéchiel a également des visions : les plus marquantes sont celles du char et des chérubins, Ez., i, et celle des ossements desséchés qui reprennent vie et signifient la résurrection du peuple choisi. Ez., xxxvii,

114. Voir Condamin, art. *Prophétisme*, dans *Diction. apol.*, t. iv, col. 411 sq. Telle fut aussi la vision qui déterminait saint Pierre à recevoir les gentils dans l'Eglise. Les Actes en donnent le récit suivant : Puis ayant faim, il désirait manger. Pendant qu'on lui préparait son repas, il tomba en extase : il vit le ciel ouvert et quelque chose en descendre, comme une grande nappe... à l'intérieur se trouvaient tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel. Et une voix lui dit : « Lève-toi, Pierre et mange »... etc. Act., x, 9-16.

Les songes, qui relèvent de l'imagination, constituent un mode par lequel Dieu s'est parfois manifesté aux patriarches et aux chefs de son peuple. Cependant, ainsi que le remarque Condamin, le texte des Nombres, xii, 6 : « s'il y a un prophète parmi vous, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle », n'autorise pas à penser que le songe fut un des modes ordinaires de la révélation prophétique. Daniel, voir vii, 1 sq., est peut-être le seul à qui Dieu ait parlé de cette façon. Condamin, art. *Prophétisme israélite*, op. cit., col. 412.

c) En d'autres circonstances Dieu agit directement sur l'intelligence humaine. Il le fait quand il évoque et agence d'une manière nouvelle des représentations déjà acquises. Tout le chapitre LIII d'Isaïe sur le serviteur de Jahweh, ses humiliations et sa mort en offre un exemple. C'est le cas aussi lorsque Dieu imprime dans l'esprit des « espèces intelligibles », comme ceci eut lieu pour Salomon, à qui fut donnée la sagesse, et pour les apôtres gratifiés de la science infuse. Mais cette dernière ne peut être dite révélation, que s'il s'y ajoute le jugement que c'est Dieu qui a parlé. La vision intellectuelle sans image mentale et la parole intellectuelle, sans intervention de signe sensible, dont parle Condamin, dans son article *Prophétisme israélite*, col. 412, entrent dans ce mode de communication et ont l'avantage d'exclure l'erreur et l'illusion. A propos des paroles mentales, dénommées substantielles, Jean de la Croix n'écrit-il pas : « L'illusion n'est pas à craindre, parce que ni l'entendement ni le démon ne peuvent intervenir ici. » *La montée du Carmel*, l. II, c. xxxi. Dans *Le château intérieur*, sainte Thérèse marque aussi le caractère de certitude présentée par la vision intellectuelle : « Cela se passe tellement dans l'intime de l'âme, on entend des oreilles de l'âme, d'une manière à la fois si claire et si secrète, le Seigneur lui-même prononcer ces paroles, que le mode même d'entendre, joint aux effets produits par la vision, rassure et donne la certitude que le démon n'en est point l'auteur. » *Le château intérieur*, vi^e demeure, c. III, éd. 1910, p. 193; cf. aussi vi^e demeure, c. I, p. 280.

d) Enfin Dieu infuse parfois à l'esprit humain une lumière qui permet de discerner ce que d'autres perçoivent sans entendre. C'est ainsi que les apôtres ont saisi le sens des Écritures. Elle donne aussi de juger selon la vérité divine ce que l'homme a l'occasion d'appréhender naturellement, et de voir ce qui est à exécuter. En maintes circonstances, la révélation prophétique se fait par la seule influence de cette lumière. *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. CLXXXIII, 2.

5. *La lumière intellectuelle.* — Cette lumière intelligente est toujours requise pour que celui qui reçoit la révélation puisse déterminer le sens des formes qui sont présentées par l'action divine à ses sens, à son imagination et à son intelligence. Elle est indispensable, car il doit y avoir proportion entre la cause et l'effet, donc entre la lumière qui permet de juger et la représentation, qui est aussi d'ordre surnaturel au moins dans son mode. C'est ce qu'explique saint Thomas, quand il écrit : *Sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale; ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet*

ergo, quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionalur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertinet ad cognitionem, quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est, consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Sum. theol., II^a-II^a, q. CLXXXIII, a. 2.

Elle entre surtout en jeu, quand il s'agit de porter un jugement, sans crainte d'erreur, sur des vérités divinement proposées, qui dépassent les capacités de la raison humaine. Saint Thomas a nettement marqué cette fonction spéciale, dans la *Somme contre les Gentils* : *Quæ quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine, mentem elevante ad percipiendum ea, ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his, quæ lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet...* L. III, c. CLIV. Cette lumière intérieure qui n'est pas un habitus permanent, mais que Dieu accorde par mode d'intention transitoire, joue un rôle important dans la révélation. Elle est une aide apportée à l'esprit humain, car elle éclaire, mais elle ne l'élève pas au point que celui-ci entende les vérités qui dépassent l'ordre naturel. Autrement dit la faculté intellectuelle reste ce que spécifiquement elle est : sa condition ne change pas, c'est l'objet proposé par Dieu, qui est mis sous une lumière particulière. Le prophète ne voit pas la vérité intrinsèque de l'objet révélé : c'est la raison pour laquelle il n'acquiert pas de données scientifiques (la réponse au *quomodo fiet istud*) quand il apprend de Dieu que la Vierge enfantera ou que le Christ effacera les péchés. Il croit par la foi, car son esprit éclairé par la lumière intérieure juge avec certitude et infaillibilité que la proposition présentée est d'origine divine : le jugement du prophète est ainsi garanti par l'autorité de Dieu. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 61.

Quand cela n'est pas, il n'y a pas révélation. Saint Thomas écrit : *quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen, ut sint ordinatæ ad representandas intelligibiles veritates, quæ homini intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis. Sum. theol., II^a-II^a, q. CLXXXIII, a. 2, ad 8^{um}.* Malgré l'influence de cette lumière nouvelle, Dieu utilise le prophète comme un instrument. Et cet instrument est divers, selon les connaissances plus ou moins amples, naturellement acquises, qu'il possède, selon les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles il vit. Sans doute il ne peut pas tomber dans l'erreur, mais il n'est pas impossible que, dans ce qu'il dit, il ne voie pas tout ce que les chrétiens entendent maintenant dans ses affirmations. La lumière intelligible existe parfois seule. Quant aux adjuvants externes ou internes de la connaissance auxquels Dieu a recours ils ne suffisent jamais à eux-mêmes : ils requièrent l'action de la lumière intelligible. Celle-ci seule est indispensable. C'est elle que saint Paul demande au Seigneur pour ses fidèles d'Ephèse lorsqu'il écrit : « Je ne cesse... de faire mémoire de vous dans mes prières, afin que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse, qui vous révèle sa connaissance, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle est l'espérance à laquelle il vous a appelés, quelles sont les richesses de la gloire, etc. » Eph., i, 16 sq.; cf. Matth., xi, 25; xvi, 17.

Ce long développement établit d'une façon péremptoire que, dans la révélation, la lumière intérieure qui permet d'interpréter et de juger est un élément plus important que la représentation. La Genèse en offre un exemple frappant. Le songe du Pharaon, constitué de

représentations diverses, est vain et dépourvu d'utilité sans l'explication fournie par Joseph, sous l'influence de la lumière intérieure divine. Gen., xli, 1-23. Aussi est-ce à juste titre que le R. P. Lebreton a pu écrire : « L'essence même de la révélation consiste dans l'illumination psychologique et non pas dans la vision ou l'audition corporelle. » « Nos adversaires souvent s'y méprennent et se battent contre des fantômes; ainsi M. J.-M. Wilson, *Revelation and modern knowledge*, dans *Cambridge theological essays*, Londres, 1905, p. 228, oppose ainsi la conception traditionnelle qu'il appelle objective, à la sienne qu'il appelle subjective : « Par révélation objective, j'entends toute communication de vérité qui parvient à l'esprit dans et par le monde des phénomènes. Par révélation subjective, j'entends une communication de vérité dans et par le monde des personnes. » Sanday rectifie cette méprise. *Journal of theological studies*, t. vii, p. 174. Art. *Modernisme*, dans *Dict. apol.*, t. iii, col. 675, note 1.

6. *La révélation et l'expérience sensible.* — Bien qu'il soit en la puissance de Dieu de produire des phénomènes préternaturels, qui ne sont d'ailleurs pas nécessaires, la révélation ne se réduit pas à une action physique ou mécanique, qui existerait en dehors de l'esprit. Elle est un acte vital, car les connaissances qu'elle apporte ne sont pas plaquées dans un esprit, qui resterait inerte : elles proviennent entièrement de Dieu et de l'homme : le premier étant cause principale et le second cause instrumentale; cf. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 68.

Puisque la révélation est ainsi la manifestation objective de vérités à croire, elle n'est donc pas un sentiment purement subjectif. Sans doute des émotions sensibles peuvent l'accompagner, mais pas toujours. Jérémie en a parfois éprouvé de très fortes, lui qui écrit : « Je ne ferai plus mention de lui, je ne parlerai plus en son nom. Il y avait dans mon cœur comme un feu dévorant, enfermé dans mes os, je m'efforçais de le contenir et je n'ai pas pu. » Jer., xx, 9. Mais ces émotions, qui ne sont jamais absolument requises, ne jouent qu'un rôle secondaire ainsi que nous le montrerons plus loin. La parole de Dieu, en effet, exclut tout mouvement aveugle de l'esprit et tout ce qui ne serait qu'une pure expérience sensible du sens religieux parvenu à un degré de particulière vivacité. C'est en cela que la doctrine catholique est opposée à la théorie erronée du modernisme. Avant d'exposer celle-ci, ainsi que les principales positions hétérodoxes, surtout des protestants et des rationalistes, il faut se demander si la révélation est un phénomène surnaturel.

3^e *La révélation est-elle un fait d'ordre surnaturel?* — D'une manière générale on appelle surnaturel ce qui est au-dessus des forces et des exigences de la nature créée, mais qui n'excède pas ses capacités obédientes ou perfectibles. Il y a la surnaturalité quant à la substance et celle quant au mode. Un don est surnaturel quant à la substance, lorsque sous aucun rapport il n'est dû à une créature, c'est le cas de la vision béatifique, qui est la fin de l'homme, élevé à l'état de fils de Dieu. Il l'est dans son mode, quand il est accordé à un être d'une façon qui n'est pas naturellement due; tel est un miracle qui redonne la vue à un aveugle. Le surnaturel *quoad modum* est souvent dénommé préternaturel. Pesch, *Praelectiones*, t. iii, 5^e et 6^e édit., n. 163 sq.; H. Lange, dans J. Braun, *Handlexikon der kath. Dogmatik*, 1926, au mot : *Ueberratur*; J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, 1925, p. 134; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, 1926, p. 120 sq.; Deneffe, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. xlvii, 1922, p. 337-360; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. i, p. 191 sq.

La révélation est-elle un phénomène surnaturel ou préternaturel? Malgré les expressions différentes qu'ils

emploient dans l'énoncé de leurs thèses, et dans le détail desquelles il est inutile d'entrer, les auteurs, d'une manière générale s'entendent pour affirmer que la révélation est surnaturelle *quoad modum* (ou préternaturelle, ou formelle, etc.), suivant la terminologie utilisée, lorsque la vérité, qui est manifestée l'est d'une façon qui n'est pas naturelle, alors que cette vérité ne dépasse pas de soi les forces de l'intelligence. Entrent dans cette catégorie les connaissances et préceptes religieux d'ordre naturel, comme l'existence d'un Dieu rémunérateur et la nécessité d'un culte à lui rendre.

La révélation est surnaturelle *quoad substantiam* ou matériellement (Schwetz, Ottiger), lorsque l'objet révélé excède, en soi, les forces et les exigences de la raison humaine, par exemple la manifestation du mystère de la sainte Trinité.

Aperçu sur les parties de la terminologie. — Hettinger et Weber distinguent la *revelation quoad modum*, qui embrasse les vérités naturelles, et la *revelation quoad substantiam*, qui porte sur les mystères (*Lehrbuch der Fundamentalthologie*, 3^e éd., p. 120). La première, *quoad modum* est appelée *préternaturelle*, par Hettinger-Weber *loc. cit.*, p. 102; pour ce faire l'auteur s'appuie sur saint Thomas, 1^a-4^a, q. cix, a. 1 et 2, et Suarez, *De opere sex dicrum*, l. III, *De homine creato et statu innocentis*, 12, 23; elle est appelée *subsidiare*, par Weber, qui dénomme la seconde : *revelation absolut* (*Christliche Apologetik in Grundzügen für Studierende*, p. 136); *relativement surnaturelle* ou parfois aussi *préternaturelle* par A.-V. Schmid (*Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, p. 126 sq.); *formelle*, par H. Felder, car seul le motif de l'assentiment est surnaturel, la seconde étant nommée *matérielle*, car son objet matériel (*argumentum*) est lui-même surnaturel (*Apologetica, sive theologia fundamentalis*, t. i, p. 30); R. Garrigou-Lagrange emploie la dénomination *secundum modum* et *secundum substantiam*; selon que l'objet révèle dépasse ou non, *secundum se*, les forces et les exigences de l'intelligence créée (*De revelatione*, t. i, p. 140). Malgré les différences de la terminologie employée, bien des auteurs font la même distinction : J. Brunsman, *Lehrbuch der Apologetik*, t. i, *Religio und Offenbarung*, p. 121 sq.; E. Dorsch, *De religione revelata*, p. 295; J. Mausbach, *Grundzüge der kath. Apologetik*, p. 9; I. Müller, *De vera religione*, p. 78; Muncunill, *Tractatus de vera religione*, p. 11 etc. C. Wilmers distingue la religion positive ou surnaturelle au sens large et au sens strict, *De religione revelata*, p. 14.

La révélation de mystères proprement dits, qui dépassent l'entendement de toute créature, est-elle strictement d'ordre surnaturel? Il le paraît, vu que ces mystères ont été dévoilés afin d'assurer la vision béatifique au ciel. Cependant rien ne permet d'affirmer absolument que cette révélation ne puisse exister que dans ce domaine. Si le concept de la révélation est considéré en lui-même et indépendamment de la fin à laquelle s'ordonne la manifestation des vérités, rien n'interdit à Dieu de manifester des mystères à une intelligence créée. Celle-ci, de son côté, y adhère sans saisir leur évidence interne mais en s'appuyant sur l'autorité divine. Nous demeurons ici dans l'abstrait et ne prétendons pas que, de fait, dans l'ordre naturel, Dieu ait révélé des mystères mais qu'il le peut.

La révélation surnaturelle se distingue du miracle, de la prophétie, de l'inspiration et de l'infailibilité.

Alors que la lumière intérieure suffit pour constituer la révélation, le miracle est un fait préternaturel d'ordre physique, qui frappe par son caractère extraordinaire et qui est perceptible par les sens; voir art. MIRACLE. La prophétie présuppose la révélation; elle y ajoute un élément nouveau, à savoir une mission immédiate et positive à remplir au nom de Dieu et consistant à faire connaître les vérités qui ont été dévoilées. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^a, q. clxxiii, a. 4; voir art. PROPHÉTIE. L'inspiration est avant tout et essentiellement une motion divine qui pousse à conce-

voir et à écrire des vérités acquises soit naturellement, soit par révélation. Les évangélistes ont écrit, sous l'inspiration, les faits et paroles de la vie du Christ qu'ils connaissaient soit par le témoignage, soit par leur expérience personnelle. L'apôtre saint Jean le rappelle explicitement au début de sa première épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons... » I Joa., 1, 1-4. C'est pourquoi tout livre inspiré exprime « pour nous » la révélation, bien que l'hagiographe ne fasse pas nécessairement connaître des vérités nouvelles. Chr. Pesch., *De inspiratione sacrae Scripturae*, n. 110, 117; *Compendium introductionis*, n. 964. L'infailibilité est un privilège par lequel Dieu assure la garde de la vérité, tandis que la révélation est une manifestation surnaturelle de vérités faites à l'homme. Après avoir ainsi pris une connaissance détaillée du concept catholique de la révélation nous pouvons aborder les positions hétérodoxes, celle des protestants, des rationalistes et modernistes.

III. CONCEPTIONS ERRONÉES SUR LA RÉVÉLATION.

1° *Les premiers protestants.* — Ceux-ci paraissent, au premier abord, exalter le caractère surnaturel de la révélation, mais en réalité ils le diminuent. En effet, à la révélation proposée par le magistère infailible de l'Église, ils substituent l'inspiration privée, faite directement par le Saint-Esprit à chacun des fidèles.

Comme on le voit il s'agit beaucoup plus de l'interprétation des vérités révélées telles que les fournit l'Écriture, que de la révélation en son premier état. Mais, poussées à l'extrême, les affirmations de Luther (nous ne disons pas de Calvin) sur le libre examen, pourraient amener chaque fidèle à se considérer comme le sujet direct de la révélation. Le principe du libre examen, que prônait Luther contenait d'ailleurs en germe ceux du rationalisme et de l'individualisme.

2° *Les positions rationalistes.* — Le naturalisme, communément appelé rationalisme, est le système philosophique qui ne reconnaît que le monde et les lois naturelles qui le régissent. Il proclame l'indépendance absolue de la raison humaine; poussé à bout, il pourrait aller jusqu'à nier l'existence d'une Intelligence supérieure cause et mesure de toute vérité, arrivant ainsi à l'athéisme. Le rationalisme est absolu ou mitigé.

Le rationalisme mitigé ou, comme on l'a appelé, le semi-rationalisme est représenté par la doctrine des penseurs catholiques Hermès, Gunther et Frohschammer. Ils sont bien éloignés de nier la révélation; pour eux le Christ a véritablement transmis aux hommes un message de vérité, qu'il faut recevoir avec attention et piété. Ils admettent donc une révélation. Mais celle-ci est surnaturelle uniquement dans son mode, car tous les objets qu'elle manifeste, une fois connus, peuvent être démontrés par la raison. Le message du Christ n'est à proprement parler qu'un excitant et un adjuvant de la raison humaine. Sollicitée par lui, celle-ci se reconnaît dans les vérités que le Christ est venu manifester. En d'autres termes, il n'y a point dans la révélation de mystères proprement dits. La trinité même et l'incarnation, une fois proposées par la révélation, se démontrent par la raison.

L'évolutionnisme panthéistique et l'agnosticisme sont des formes du rationalisme absolu. Le fondement de l'ordre surnaturel est nié par les panthéistes évolutionnistes puisqu'ils identifient l'essence de Dieu avec celle de l'évolution créatrice. Puisque l'univers et Dieu ne font qu'un, la raison humaine n'est pas substantiellement distincte de la raison divine et peut de fait connaître tout dans son évolution naturelle. Les partisans de l'évolutionnisme absolu, comme les hégéliens,

conservent sans doute le mot de révélation, mais ils le vident de son sens théologique, étant donné qu'ils considèrent que la religion catholique qui la propose et la synthétise ne marque qu'un moment de l'évolution de la raison, qui est en progression continuelle. Ce système philosophique, incompatible avec l'élévation de l'homme à un ordre surnaturel, a été condamné par le concile du Vatican : *Si quis dixerit, divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnino; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituit rerum universitatem in genera, species et individua distinctam*; A. S. *De fide cathol.*, can. 4, Denz.-Bannw., n. 1804.

L'agnosticisme, qui est aussi radical, sous une autre forme de pensée, que le panthéisme, est la négation de toute philosophie transcendante; car, pour lui, tout ce qui dépasse l'ordre des phénomènes est inconnaissable au moins pour la raison théorique. L'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907 a marqué avec netteté la position intellectuelle des agnostiques dans le passage suivant : *Vi hujus humana ratio phenomenis omnino includitur, rebus videlicet, quæ apparent eaque specie, qua apparent, earundem prætergredi terminos nec jus nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potest, nec illius existentiam, ut ut per ea quæ videntur, agnoscere. Hinc inferitur, Deum scientiæ objectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subjectum historicum minime censendum esse. His autem positis, quid de naturali theologia, quid de motivis credibilitatis, quid de externa revelatione fiat, facile quisque perspiciet*. Denz.-Bannw., n. 2072.

Pour le philosophe agnostique la spéculation religieuse est donc vaine et la révélation externe ne peut exister. Lorsqu'il est croyant, il cherche l'explication de sa foi en lui-même et en vient ainsi à l'immanence... *et quoniam religio vitæ quædam est forma, in vita omnino hominis reperienda est. Ex hoc immanentis religionis principium asseritur*. Encyclique *Pascendi*, *ibidem*.

A l'agnosticisme, attitude négative, le modernisme a adjoint en effet une partie positive, l'immanence vitale, selon laquelle la religion naît du sens religieux. Cette forme de pensée demande à être étudiée, afin que soit mieux saisie la valeur réelle de l'expérience dans la révélation.

3° *Le modernisme.* — 1. *Exposé.* — Pour les modernistes, si tant est que l'on puisse user de ce terme, vraiment trop général, la révélation n'est pas la manifestation divine d'une vérité, mais l'excitation du sens religieux; c'est un phénomène d'ordre naturel, vu qu'il procède de la nature et qu'il a pour rôle de satisfaire une de ses exigences.

« C'est, pour ces auteurs, écrit le R. P. Lebreton, une émotion, une poussée du sentiment religieux, qui, à certains moments, affleure, pour ainsi dire des profondeurs de la subconscience et où le croyant reconnaît une touche divine ». Lebreton, art. *Modernisme*, dans *Diction. apol.*, t. III, col. 676. Pour A. Loisy, par exemple, la révélation est : « une intuition et une expérience religieuse » qui a... « pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de foi. » *Autour d'un petit livre*, p. 200. Ces vérités se ramènent « au rapport essentiel qui doit exister entre l'homme conscient de lui-même et Dieu présent derrière le monde phénoménal ». *Ibidem*, p. 196 sq.

La révélation n'a donc pu être « que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu ». *Ibidem*, p. 195; voir la proposition 20 du décret *Lamentabili*, qui reprend cette définition donnée par Loisy et qui est commentée par le R. P. Léonce de Grandmaison, art. *Modernisme*, *ibid.*, col. 602-606 : « L'individu conscient, écrit encore A. Loisy, peut être représenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans

le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité et comme la conscience du monde subsistant en Dieu par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme. » *Quelques lettres*, p. 150.

Par une réaction instinctive, l'émotion intérieure détermine chez le sujet une représentation imaginative ou intellectuelle conforme à sa mentalité particulière : il ne saurait donc plus ici être question d'une connaissance *ab extrinseco*; une telle connaissance ne peut être reçue par l'homme, il faut absolument substituer à la notion traditionnelle de révélation extérieure et physique celle qui vient de l'intérieur. « Par rapport à ces conceptions et à ces visions, écrit Tyrrell, le sujet est à peu près aussi passif, aussi déterminé qu'au regard de l'émotion psychique, qui y est contenue. » Tyrrell, *Rights and limits of theology*, dans *Quarterly Review*, octobre 1905, p. 406; et aussi *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907, p. 208.

Dès lors toutes les vérités religieuses sont implicitement contenues dans la conscience de l'homme : « Parce que l'homme est une partie et une parcelle de l'univers spirituel et de l'ordre surnaturel... la vérité de la religion est en lui implicitement... s'il pouvait lire les besoins de son esprit et de sa conscience, il pourrait se passer de maître. Mais ce n'est qu'en tâtonnant, en essayant telle ou telle suggestion de la raison ou de la tradition qu'il découvre ses besoins réels. » *Through Scylla and Charybdis*, p. 277. « C'est toujours et nécessairement nous-mêmes qui nous parlons à nous-mêmes, qui (aidés sans doute par le Dieu immanent) élaborons pour nous-mêmes la vérité. » *Ibidem*, p. 281.

Pour le moderniste, les dogmes proposés par l'Église comme révélés ne sont donc pas des « vérités tombées du ciel » (prop. 22 du décret *Lamentabili*) mais une certaine interprétation de l'expérience religieuse, résultat d'un laborieux effort, nullement garanti par Dieu. Toutefois la révélation reste un bienfait du Seigneur parce que l'homme y est plus patient qu'agent. Ce don est aussi surnaturel, car ce qu'il fait appréhender n'a pas trait au monde naturel et visible, mais à une réalité plus sublime, plus élevée et plus secrète. Pour avoir un aperçu des définitions erronées qui ont été données sur la révélation, en particulier par les auteurs allemands, on peut consulter Pfeiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre*, 3^e édit., Berlin, 1886, p. 18 sq. Il se trouve en effet que le modernisme a fait des emprunts non déguisés à la pensée religieuse telle qu'elle a évolué au sein du protestantisme libéral en Allemagne.

Les modernistes, qui nient le surnaturel, font grand état au contraire de la philosophie de l'immanence. Aussi bien font-ils sortir de la conscience individuelle — ou tout au moins des profondeurs de la subconscience — toute connaissance, jusqu'à la révélation surnaturelle elle-même. Celle-ci leur apparaît comme un simple épanouissement ou une évolution naturelle de notre besoin du divin ou de notre commerce intime avec lui. La révélation est identifiée à l'effort que fait la divinité pour s'exprimer en nous : « Subconsciente la plupart du temps, étouffée et comme opprimée par la masse des concepts ou d'images qu'elle doit soulever pour se faire jour, elle (la divinité) réussit parfois à faire irruption dans la conscience; l'âme alors se sent envahie par un flot de pensées dont elle ignore la source, elle a l'impression que ce n'est pas elle qui pense, mais qu'on pense en elle et par elle. » Valensin, art. *Panthéisme* du *Diction. apol.*, col. 1321. Comparer ce que dit Pfeiderer, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*, Leipzig, 1875, p. 68, où il écrit : « Nous savons maintenant, que nous ne pouvons plus recourir à la révélation divine comme à un principe extrinsèque à l'esprit humain; mais cette révélation ne se manifeste que dans l'esprit de l'homme, nous devons nous en tenir là,

et, omettant tous les facteurs surnaturels, rechercher la marche historique de l'évolution purement naturelle par laquelle l'homme parvient au développement de ses facultés religieuses. »

Certains individus seulement prennent conscience de la révélation. Le Christ est celui d'entre eux qui a atteint le plus de richesses dans ses émotions religieuses : il est unique par sa transcendance. Il a eu le don également de pouvoir transmettre ses expériences personnelles aux autres. Ceux-ci à leur tour les ont vécues. Dès lors, les religions, qui ne sont que l'expression des émotions internes, ne diffèrent pas essentiellement les unes des autres, malgré les apparences, parfois importantes, qui permettent d'établir entre elles une hiérarchie. Parmi elles, le christianisme occupe une place de choix, à cause du prestige de son fondateur, de ses puissances d'adaptation universelle; pourtant, malgré ses qualités remarquables de permanence, sa valeur n'est que relative.

2. *Critique*. — Cet exposé montre combien la thèse moderniste et immanentiste est opposée à la doctrine catholique de la révélation. Pour en mieux saisir la faiblesse, il est indispensable de savoir ce que valent les expériences religieuses. Par là on entend « toute impression éprouvée dans les actes ou états que l'on nomme religieux : sensation de dépendance, de délivrance, illumination, sentiment de joie ou de tristesse, considérés dans leur aspect affectif, indépendamment de toute interprétation spéculative ». H. Pinard, art. *Expérience religieuse*, dans *Diction. apol.*, t. 1, col. 1846. Cette expérience, même si elle est produite d'une façon surnaturelle par Dieu et si elle accompagne la manifestation de la vérité, n'est pas à identifier avec la révélation. Voir ici, du même auteur, l'art. *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1786-1868.

De fait l'émotion religieuse, à supposer qu'elle soit surnaturelle — et nul écrivain mystique ne conteste la réalité de telles expériences — est purement individuelle et subjective. Elle suppose un objet de connaissance ou une vérité, car elle n'est que la réaction de la volonté ou du cœur à l'activité de l'intelligence ou des sens. Cet objet de connaissance peut d'ailleurs n'être entrevu que d'une manière fort imprécise; il n'en existe pas moins. Par ailleurs, comme le caractère surnaturel d'un effet ne tombe pas sous l'expérience, au moins d'après les lois ordinaires, la conscience est incapable de distinguer avec certitude une émotion naturelle de celle d'un ordre supérieur. La distinction conjecturée ne se présentera avec une sérieuse probabilité que dans les circonstances où le sujet saura qu'il y a eu manifestation de vérités nouvelles, c'est-à-dire qu'il a reçu une révélation. Enfin une expérience subjective et affective est essentiellement relative. Même pour le sujet qui l'éprouve, le sentiment est aveugle : il varie suivant les dispositions du moment, il plait ou mécontente et ne peut dès lors constituer un motif suffisant pour donner raisonnablement son assentiment.

Ces réserves ne tendent nullement à nier le rôle utile que jouent, dans la vie spirituelle et morale des individus, les émotions religieuses, quand elles demeurent subordonnées et soumises aux lumières de la foi et de la raison. Voir Pinard, *Diction. apol.*, col. 1851 et surtout col. 1857 sq. En effet, « ce sont les expériences commencées qui préparent à comprendre et à accepter les idées... Celle de chasteté est incompréhensible à un impudique, celle de félicité spirituelle, à qui n'a jamais ressenti l'insuffisance des biens présents. De même, certaines expériences au moins confuses, certain goût sensible du vrai, du beau et du bien sont nécessaires, avant qu'on n'arrive à concevoir Dieu dans la conscience claire, autrement que comme un mot sans goût. » Mais, au demeurant, et quelle que soit la nature des phénomènes affectifs qui l'accompagnent, la révélation

demeure avant tout une manifestation de connaissances.

IV. ESPÈCES. — Par rapport au sujet auquel une vérité est dévoilée, la révélation est immédiate ou médiate.

Elle est immédiate quand elle est faite directement à quelqu'un. Dieu s'est révélé à Abraham, le Christ a parlé à ses disciples lors de son passage sur la terre. La révélation faite aux hommes par les anges est communément appelée immédiate. Les anges, en effet, agissent non seulement sur l'ordre divin mais aussi d'eux-mêmes, lorsque Dieu les autorise. Puisqu'ils savent beaucoup de choses ils peuvent ainsi les révéler. En ce cas, s'ils interviennent seulement par permission de Dieu, la révélation est immédiate; lorsque c'est sur ordre de Dieu et en qualité de légats leur révélation est médiate. Dorsch, *Institutiones theologiae fundamentalis*, p. 301, qui renvoie lui-même à Schifflini, *De virtutibus infusis*, p. 129, n. 80; voir aussi en même sens Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. 1, p. 47, contre Jansen, *Praelectiones theologiae fundamentalis*, Utrecht, 1875-1876, p. 118 et les autres.

La révélation immédiate est interne ou externe selon que Dieu agit sur la faculté intellectuelle elle-même ou produit quelque connaissance chez l'homme en lui proposant extérieurement quelques objets (voir plus haut les modes de la Révélation).

Elle est médiate pour ceux à qui le prophète, après avoir reçu communication d'une vérité, transmet le message divin. Ce fut le cas des prophètes de l'Ancien Testament ou des apôtres, messagers de la bonne nouvelle à travers le monde. La mission du légat n'est remplie avec fruit que s'il a une autorité suffisante auprès des foules et s'il ne peut pas tomber dans l'erreur. Pour que l'envoyé obtienne créance, Dieu confirme sa parole par des signes de crédibilité, tels que les miracles ou les prophéties. Pour qu'il ne se trompe pas, ne déforme pas son message et ne l'exprime pas d'une manière inadéquate, il reçoit le don de l'infailibilité.

II. POSSIBILITÉ DE LA RÉVÉLATION. — Il faut considérer successivement la révélation immédiate et celle que nous avons appelée médiate.

1. LA RÉVÉLATION IMMÉDIATE EST POSSIBLE. — Non seulement, en effet, elle ne présente pas de contradictions internes ou externes, elle ne « répugne » pas, comme disent les logiciens, mais, tout au contraire, elle convient.

1^o Elle ne répugne pas. — Ontologiquement, la possibilité, considérée d'une manière générale, est la même chose que l'aptitude à l'existence. Elle est interne quand il n'y a pas de contradiction ou de répugnance dans les éléments constitutifs d'une chose : entre dans cette catégorie tout ce qui peut être pensé. Elle est externe lorsque la cause efficiente a la force suffisante pour faire passer à l'existence ce qui est pensable. Une chose est physiquement possible, si elle l'est intérieurement et extérieurement. Il y a possibilité morale, quand la cause (créée) efficiente est douée de raison et qu'elle est apte à faire passer à l'existence ce qui est possible intérieurement et extérieurement, malgré les circonstances et les tendances du milieu et en dépit de ses habitudes propres. Ce qui est physiquement possible peut donc parfois, à cause de difficultés et d'obstacles de toute sorte, être moralement impossible. La révélation immédiate et médiate, telle que nous l'avons analytiquement définie, est-elle physiquement et moralement possible? Elle l'est, car elle ne répugne ni de la part de Dieu, ni de celle de l'homme, ni de celle de l'objet.

1. La révélation ne répugne pas de la part de Dieu. —

a) Elle est physiquement possible. — Dieu, qui a créé l'homme et lui a donné la faculté de la parole, est à

même de faire par lui-même et immédiatement ce qu'il a accordé à la créature. Il en a la puissance physique. Une affirmation contraire serait absurde et rappellerait à l'esprit les paroles du psalmiste :

Celui qui a planté l'oreille n'entendrait-il pas?

Celui qui a formé l'œil ne verrait-il pas?

Celui qui donne à l'homme l'intelligence ne reconnaîtrait-il pas? (Ps. xciv, 9-11).

Rien ne s'oppose à ce que Dieu, être personnel et vérité absolue, dévoile ses connaissances de la façon et dans la mesure où il le veut à un sujet capable de les recevoir. Possible, en tant qu'elle est la parole divine, la révélation l'est également si l'on considère l'influx divin de la lumière intérieure, qui permet au prophète de porter un jugement infailible sur l'origine des vérités qui lui sont dévoilées.

Dieu, en effet, qui gouverne le monde des êtres matériels et le monde des esprits selon les lois qu'il a lui-même établies, demeure absolument libre et jouit du plein pouvoir d'y faire ce qu'il veut. Rien ne l'empêche donc d'exercer sur l'intelligence de l'homme, qui lui demeure soumise, un influx immédiat, comme celui qui est requis dans la révélation. Sans doute cette lumière intérieure est d'ordre surnaturel, mais rien n'y répugne, car, si les causes secondes agissent selon des lois qui sont considérées comme stables et constantes, elles peuvent cependant varier dans leurs effets, sous l'action de la cause première. La révélation apparaît ainsi comme un miracle d'ordre intellectuel. Dieu y met d'une manière surnaturelle l'intelligence du prophète, objectivement en agençant et en ordonnant ses idées, subjectivement en l'éclairant, afin qu'il juge sans erreur du caractère surhumain de la communication qui lui est faite. A cela rien ne s'oppose; l'intervention divine peut s'exercer en dehors des lois physiques et psychologiques, étant donné que celles-ci ne sont qu'hypothétiquement nécessaires. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 3; a. 6; *Cont. gent.*, I, III, c. c. Pour le détail se reporter à l'art MIRACLE.

Malgré les difficultés opposées par le déisme, les variations, introduites par la révélation dans l'orientation des créatures vers Dieu, n'affectent nullement l'immutabilité, la sagesse et la majesté divines. Au contraire, elles permettent d'entrevoir sa puissance et ne pas l'admettre serait la limiter arbitrairement. Toutefois, remarquons-le, Dieu, en lui-même, n'a pas changé; ses conseils demeurent immuables; ceci est vrai du miracle physique, tout autant que du miracle intellectuel. A ce sujet le cardinal Mazzella écrit : *Quemadmodum igitur, ab aeterno cursum naturae modumque naturalis cognitionis Deus constituit, ita etiam ab aeterno decrevit per revelationem supernaturalem homini veritates communicare, atque duplicem hunc tum naturalis tum supernaturalis cognitionis ordinem harmonice disposuit. De religione et Ecclesia*, p. 63.

L'acte divin, en effet, est unique, simple et éternel. Il atteint, comme il convient, tout ce que Dieu fait en dehors de lui, mais d'une manière diverse selon les circonstances de temps, de lieu et autres. Par la révélation, dans laquelle il est tenu compte de la nature de l'intelligence et de la volonté humaines, s'ajoute une nouvelle relation externe, qui perfectionne l'ordre naturel, mais il ne se produit aucun changement interne en Dieu. Saint Thomas montre avec clarté que la révélation ne contredit nullement à l'immutabilité divine : *Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobilitate permanente velle, quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle, quod voluit. Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 7.

b) Elle est moralement possible. — En d'autres termes elle ne va pas contre ce que l'on nomme les attributs moraux de Dieu.

La révélation ne répugne pas à la sagesse divine, car l'homme y reçoit une aide précieuse. Grâce à elle ses connaissances religieuses et morales s'accroissent ainsi que sa certitude. Bien qu'il l'ait pu, en effet, Dieu n'a pas voulu créer des hommes parfaits : notre faiblesse montre que nous sommes perfectibles. Aussi rien ne s'oppose-t-il à ce qu'il obvie aux déficiences des facultés humaines et qu'il augmente leur état de perfection relative, par le moyen de la révélation. Celle-ci n'est pas une correction de son œuvre, mais un enrichissement. N'apporte-t-elle pas sur l'ordre religieux et moral, sur l'existence de Dieu, ainsi que sur ses perfections, sa bonté, sa providence paternelle, etc., des connaissances qui sont utiles et avantageuses pour le bien total de l'humanité et qui favorisent l'uniformité du culte divin quant à ses croyances, à ses préceptes et à ses rites. Cette élévation, encore relative sans doute, et qui n'est accordée sous l'empire d'aucune nécessité, fait éclater la sagesse du Seigneur, car elle manifeste sa bonté et sa bienveillance toute particulière à l'égard des hommes. Chr. Pesch, *Prael.*, t. 1, n. 156.

Enfin, la majesté divine, qui n'a pas été diminuée par la création, ne l'est pas non plus lorsque le Créateur communique sa pensée aux hommes par la révélation. Celle-ci est ainsi merveilleusement ordonnée à la gloire de Dieu, c'est-à-dire à la fin primaire nécessaire de toute action *ad extra*. Sous tous les rapports elle est donc compatible avec les perfections divines. L'est-elle aussi avec la nature de l'homme ?

2. Elle est possible du côté de l'homme. — L'homme peut être le sujet de la révélation, la recevoir, s'il est à même de recevoir l'influence divine et de poser avec certitude un jugement sur l'origine des vérités qui lui sont présentées. Pour venir à l'existence et pour continuer d'être et d'agir, toute créature, même, et l'on peut dire surtout, la créature raisonnable, a besoin de Dieu. Ce concours nécessaire dans l'ordre naturel à toute activité spontanée ou libre l'est aussi dans l'ordre surnaturel (pour certains, on le sait, la révélation est prénaturelle). Quand il se produit dans ce dernier domaine, il ne détruit pas le premier. C'est le cas des facultés qui interviennent dans la révélation et qui s'y trouvent perfectionnées en leur être et en leur activité, car l'action divine, qui est de soi infinie, ne l'est pas en son terme, vu qu'elle s'adapte à la nature finie du prophète.

L'intelligence, dont l'objet adéquat est constitué par le vrai et tout ce qui est connaissable, est sans doute imparfaite dans la créature raisonnable qu'est l'homme : elle dégage « l'intelligible » de cela seulement qui tombe sous les sens, unique source de ses représentations, et ne peut atteindre directement ce qui les dépasse. Malgré cela, elle est à même de connaître tout ce qui a raison d'être, *rationem entis*, encore que, pour beaucoup de choses, ce soit seulement par le moyen de l'analogie.

Généralement les agents inférieurs — et l'intelligence en est un — sont mus et perfectionnés par ceux auxquels ils sont naturellement soumis : *in omnibus naturis ordinalis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt; unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem, quod est secundum motum superioris naturæ*. S. Thomas, II^a-II^æ, q. 11, a. 3. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que l'intelligence du prophète soit mue instrumentalement par Dieu et illuminée subjectivement, afin de recevoir de nouvelles vérités et d'acquiescer la certitude sur leur origine divine. La motion qu'elle subit reste conforme à sa nature et à sa tendance originelle, ainsi que le

mode par lequel elle reçoit la révélation. Elle n'accepte pas la vérité à cause de son évidence intrinsèque, vu que celle-ci dépasse sa capacité, mais par un acte de foi en l'autorité divine. Aussi l'assentiment n'est-il pas donné d'une manière aveugle; il repose sur des raisons sérieuses qui le motivent.

Enfin, si l'homme est capable de recevoir des connaissances de ses semblables plus savants, il peut à plus forte raison être instruit par Dieu, maître par excellence, d'autant que celui-ci en qualité de créateur est à même d'agir intérieurement sur son intelligence et d'augmenter ses capacités, ce dont est incapable le professeur qui enseigne. Wilmers, *De religione revelata*, p. 57 sq.; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. 1, p. 323.

L'homme peut d'ailleurs travailler sur les notions mêmes qui lui sont révélées, pousser sur elles plus à fond ses investigations, chercher les arguments pour les défendre et établir les relations qu'elles ont avec les vérités qui sont objet de connaissance directe.

Du côté de la volonté il n'y a pas non plus de difficulté, puisque celle-ci n'entre en jeu que d'une manière indirecte dans la révélation. Sa liberté y reste entière. Son autonomie, qui n'est que relative, vu qu'elle est soumise à Dieu en tant que créature, n'est détruite ni par l'émission de l'acte de foi, ni par les préceptes et les devoirs nouveaux, qui éventuellement lui sont imposés.

Sans doute ces obligations morales ne sont pas toujours agréables aux facultés inférieures. Parfois même, à cause de cela, l'homme visité par Dieu voudrait se dérober à la révélation. On voit les prophètes de l'Ancien Testament se rebeller presque devant l'ordre divin, objecter au Seigneur leur impuissance à s'élever à la hauteur du message qui leur est confié. Tous les grands mystiques ont connu cette terreur de l'humaine faiblesse sous la mainmise violente du Créateur. « Je mourrai, parce que j'ai vu Dieu », disaient les vieux Israélites. De cette parole on trouverait les échos dans tous les mystiques. Mais ces inconvénients ne constituent pas une impossibilité. L'être humain demeure dans l'ordonnance de sa fin quand il s'enrichit de connaissances sur la Vérité première et d'expériences morales relatives au souverain Bien. L'acte de révélation ne réduit donc pas les facultés humaines à un rôle passif, il exige leur coopération. L'homme, n'y est pas seulement patient, mais aussi agent : son autonomie n'est pas atteinte.

Contre les rationalistes, qui considèrent qu'il est indigne de l'homme d'être instruit par Dieu, les Pères du concile du Vatican, pour réprover l'indépendance absolue de la raison humaine, ont lancé l'anathème suivant : *Hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere*. *De revelatione*, can. 2, Denz.-Bannw., n. 1808. Ils ont proclamé aussi que la raison n'est pas indépendante au point de ne pas pouvoir être soumise à Dieu qui a le droit de lui imposer la foi : *Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit* : A. S., *De fide*, can. 3, Denz.-Bannw., n. 1810. L'indépendance de nos facultés ne peut être complète, car notre intelligence et notre volonté demeurent soumises à la vérité incréée et à l'autorité suprême de Dieu. Saint Thomas y voit, à juste titre, pour la créature humaine un titre de gloire : *Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare... Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium*. II^a-II^æ, q. 11, a. 3. Cette subordination immé-

diat à Dieu est le fondement même de notre autonomie relative, car, de la sorte, l'intelligence n'est pas enfermée dans l'ordre des phénomènes et notre volonté demeure indifférente et libre en face des biens particuliers, qui ne sont pas à même de la satisfaire. 1^{re}, q. LXXXIII, a. 1; 1^{re}-II^{de}, q. X.

Nous saisissons dès maintenant combien est fautive l'opinion de plusieurs défenseurs de l'immanence selon lesquels aucune vérité ne peut enrichir notre esprit, si elle n'est pas postulée par une autre que nous avons perçue auparavant. Toute adhésion aux mystères proprement dits devrait en conséquence être considérée comme une abdication de la raison. C'est la pensée que E. Le Roy exprime en ces termes : « Ainsi, aucune vérité n'entre jamais en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer. » Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 9-10. Cette attitude intellectuelle est gravement erronée, car le mot « postuler » prête à très grande équivoque. Sans doute il est impossible qu'une vérité nous soit proposée extrinsèquement, si nous n'avons pas déjà dans l'esprit des idées par lesquelles nous soyons à même d'en concevoir le sens, au moins d'une manière analogique. Mais il n'est nullement requis qu'elle soit en stricte et étroite connexion avec nos connaissances antérieures, ou exigée par ces dernières. Il suffit qu'entre celles-ci et celle-là, qui est nouvellement manifestée, il n'y ait pas de contradiction. Cela apparaîtra mieux encore quand nous aurons établi que la révélation ne répugne pas du côté de l'objet.

3. *La révélation est possible du côté de l'objet, même s'il s'agit de mystères.* — Tant que l'on envisage seulement les vérités d'ordre naturel, il n'y a aucune difficulté sérieuse à admettre la possibilité de la révélation. En est-il de même quand il s'agit des mystères ? Pour répondre à cette question nous dirons d'abord ce qu'est un mystère proprement dit ; et nous montrerons ensuite que sa manifestation ne répugne pas. Pour plus de détails se reporter à l'article MYSTÈRE.

a) *Ce qu'est un mystère.* — Au sens où le prend la théologie, un mystère est une vérité cachée et secrète, dont la connaissance dépasse, soit absolument, soit relativement les forces de la raison.

Par accident, certaines choses outrepassent notre puissance intellectuelle, non parce que celle-ci est déficiente mais à cause des difficultés externes : la distance s'oppose, par exemple, à ce que nous saisissons les éléments qui se trouvent dans les étoiles, ainsi que leur nombre. Parmi les vérités d'ordre naturel, aucune n'est absolument et de soi au-dessus de l'intelligence humaine, puisque celle-ci est capable d'en connaître l'existence et les effets, tout au moins leur possibilité, bien qu'elle n'atteigne pas parfaitement leur nature intime ; c'est le cas, entre autres, des attributs divins. C'est pourquoi dans l'ordre naturel, il n'est question de mystères que dans une acception large.

Au sens propre, il n'y a de vérités mystérieuses qui dépassent entièrement la raison que dans le domaine surnaturel. Encore faut-il préciser. Ne sont déclarées telles, en théologie, que celles-là seulement dont l'homme ne peut démontrer l'existence, ni même la possibilité, soit avant, soit après la révélation (voir Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 1868, p. 131), dont il est incapable d'appréhender, par les lumières naturelles et d'une manière positive, la nature intime, dont il ne peut expliquer, comme disent les logiciens, pourquoi et comment tel prédicat convient nécessairement à tel sujet et enfin qu'il n'est à même d'exprimer qu'à l'aide de concepts analogiques. C'est ce qu'Ottiger

décrit ainsi : *Rationem ejus indolis internæ habendo, ita ut dicatur veritas, cujus subjectum quidem et prædicatum mens humana naturali sua vi partim saltem analogice cognoscere possit, utriusque lamen nexum internum, ejus scilicet et necessitatem et modum, non intelligat.* Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. 1, p. 54.

Le mystère exprime une chose incompréhensible ; mais il n'est pas obscur au point qu'une fois révélé nous ne saisissons absolument rien de sa raison et de son mode. La proposition qui l'énonce doit être suffisamment claire, pour que l'homme la distingue d'une affirmation contraire ou contradictoire et discerne que la notion du sujet et du prédicat, bien qu'analogique, est vraie cependant.

b) *La manifestation de mystères ne répugne pas.* — La révélation de mystères ne devrait être rejetée comme impossible que si elle répugnait à la nature de Dieu, si nos concepts n'étaient pas aptes à les exprimer analogiquement et proprement ou, enfin, s'il était irraisonnable d'admettre une lumière, surnaturelle quant à la substance, qui élèverait la vitalité de notre intelligence pour lui permettre d'y adhérer surnaturellement.

a. *La manifestation de mystères ne répugne pas à Dieu.* — Pour Dieu, il n'y a pas de mystères, car il connaît tout. Quand il agit *ad extra*, c'est librement et selon sa vie intime : il a donc la puissance absolue de nous communiquer une participation de ses connaissances. Rien ne s'oppose à ce qu'il nous déifie, en quelque sorte, *communicando consortium divinæ naturæ, per quamdam similitudinis participationem.* Sum. theol., 1^{re}-II^{de}, q. CXII, a. 1.

L'homme, en effet, propose à son semblable bien des vérités dont la compréhension est parfois très obscure, et dont l'existence est admise pourtant sur sa seule autorité. Or Dieu, qui a donné à la créature ce pouvoir qui s'exerce sans difficulté excessive, le possède donc aussi lui-même *a fortiori*.

Par ailleurs, de très sages raisons motivent la révélation des mystères. Tout en montrant par là sa petitesse à l'intelligence humaine, Dieu apporte des solutions à de nombreux problèmes d'ordre philosophique et, loin d'annihiler notre faculté intellectuelle, il la perfectionne par l'amplitude et la certitude des connaissances dévoilées.

b. *Les mystères peuvent être exprimés analogiquement.* — Du côté de l'objet aucune difficulté ne s'oppose à la révélation des mystères et ne la rend impossible. Assurément notre raison, avec ses notions naturelles et ses principes, est incapable de démontrer les mystères de la vie intime de Dieu, mais ne l'est pas pour les exprimer analogiquement et proprement (non pas par manière de symbole ou de métaphore) comme croyables, du fait que nous savons ce que sont le prédicat et le sujet et que nous avons quelque raison de joindre les deux termes de l'affirmation. L'adhésion repose non sur l'évidence intrinsèque, mais sur le témoignage divin. Ainsi les notions de procession, de paternité, de filiation, de spiration et de relations, par lesquelles nous exprimons, obscurément sans doute mais raisonnablement, le mystère de la sainte Trinité, n'entraînent aucune imperfection en Dieu même. Ce qui répugnerait serait d'affirmer qu'une idée créée, même infuse, représente l'Être lui-même, comme il est en soi, et que nous sommes à même de démontrer les mystères, alors que ceux-ci sont au-dessus de la virtualité de nos principes et de nos notions.

Sans doute une vérité n'est connue parfaitement que lorsque l'intelligence en saisit non seulement l'existence mais aussi l'essence et qu'elle l'exprime non en concepts analogiques, mais en idées claires. Toutefois, de même que le savant ne rejette pas comme irrationnelles les vérités physiques ou chimiques dont il n'appréhende pas la nature intime, mais dont l'exis-

tence lui est imposée par les faits, de même nous pouvons affirmer à la suite de saint Thomas, que la connaissance imparfaite des mystères est supérieure à une ignorance totale : *De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert; et ideo quamvis ea, quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si saltem ea qualitercumque, teneat fide. Cont. gent., I, I, c. XV.*

c. L'homme est capable d'être élevé et illuminé surnaturellement. — Pour que l'adhésion aux mystères soit surnaturelle et donnée avec certitude, sans crainte d'erreur, il faut que l'intelligence créée soit éclairée par une lumière surnaturelle. Celle-ci ne peut pas actuellement se représenter Dieu comme il est en soi, ce qui répugnerait, mais y tend essentiellement.

La nature humaine est capable d'être élevée à l'ordre surnaturel, c'est ce que les théologiens appellent sa puissance obédiente. Rien ne permet de rejeter cette puissance. Sur ce sujet saint Thomas s'exprime en ces termes : *Sensus quidem, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale, sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundu[m] naturam a materia aliquid elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare id quod in concretione cognoscit..., considerat enim ipsam rerum formam per se, imo... ipsum esse discernit per abstractionem. Et ideo cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat esse separatim subsistens. Sum. theol., I, q. XII, a. 4, ad 3^m.*

La puissance obédiente n'est pas immédiatement et naturellement ordonnée à un acte ou à un objet, mais elle exprime la relation possible d'un être déterminé avec un agent d'une nature supérieure à qui il obéit. Remarquons-le enfin, en l'homme il n'y a pas d'ordination positive aux actes surnaturels; sinon la dite ordination serait à la fois naturelle, comme propriété de la nature, et essentiellement surnaturelle en tant qu'elle serait spécifiée par l'objet surnaturel et il y aurait confusion des deux ordres.

La révélation des mystères proprement dits, qui s'énoncent en concepts analogiques, est donc possible, car elle ne répugne ni à la nature de Dieu, ni à la raison humaine, élevée et éclairée surnaturellement. Cela apparaît plus nettement encore quand il est tenu compte de sa convenance.

2^o La convenance de la révélation est un argument en faveur de sa possibilité. — Les rationalistes estiment que la révélation, même si elle est possible, ne convient pas pour plusieurs raisons. Si elle existait, elle serait un obstacle au progrès des connaissances scientifiques, étant donné qu'elle impose un ensemble de doctrines qui doit demeurer sans changement. Pour ce qui concerne les vérités d'ordre naturel, elle est superflue, attendu que la raison y parvient par elle-même. Quant à la révélation de vérités d'ordre surnaturel, elle détruirait l'autonomie de la raison, en exigeant la foi à des mystères qui demeurent incompréhensibles.

Pas plus que la création du monde, la révélation n'est un acte nécessaire. Elle procède de la libre volonté de Dieu et lui convient, car elle est non seulement une manifestation des perfections divines, que les vérités dévoilées permettent de mieux entrevoir, mais aussi une nouvelle communication de biens, faite à la créature humaine. La révélation convient aussi à l'homme, car elle lui est utile par l'avantage intellectuel et moral

qu'elle lui apporte. L'intelligence, qui est avide de savoir, est perfectionnée par l'acquisition des vérités qui lui sont apprises. Celles-ci concernent la religion, c'est-à-dire l'ensemble des rapports à établir entre la créature raisonnable et Dieu. Cet enrichissement réel et manifeste dans un domaine où l'homme, malgré ses efforts, a des connaissances naturelles si limitées, est d'autant plus apprécié que l'acte de foi, par lequel on y adhère, écarte tout doute, toute erreur. Pie IX a marqué cette utilité universelle de la révélation quand, dans le Syllabus, il a reprouvé la proposition suivante : *Christi fides humanæ refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. Prop. 6. Denz.-Bannw., n. 1706.*

La révélation éclaire l'homme sur le culte privé, familial et public qu'il doit rendre au Seigneur. Le concile du Vatican l'a rappelé en prononçant l'anathème contre ceux qui le nieraient : *Si quis dixerit fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit. Sess. III, De revelat., can. 2. Denz.-Bannw., n. 1807.*

Enfin sa dernière utilité dans la pratique de l'action religieuse est de favoriser l'intimité de l'homme avec Dieu, car, ainsi que l'a déclaré le Christ, la communication des secrets se fait largement entre lui et les apôtres qu'il déclare élevés par là même au rang de ses amis : « Je ne vous appellerai plus, désormais, des serviteurs; le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous appelle mes amis parce que tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître. » Joa., xv, 15.

D'une certaine manière l'homme y trouve aussi son bonheur et une légitime satisfaction : puisque, dit saint Thomas, ce que nous percevons des êtres supérieurs est peu de chose, sans doute, mais est beaucoup plus aimé et désiré que toute connaissance sur les êtres inférieurs. *Cont. gent., I, I, c. v : De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert.*

Ce qui est vrai des vérités surtout religieuses d'ordre naturel, révélées par Dieu, l'est aussi à plus forte raison de celles qui dépassent les capacités de la raison. Leur connaissance, même imparfaite, nous donne d'abord l'occasion d'exercer bien des vertus comme celles d'humilité, de foi et de religion en particulier. « Par le Christ Jésus, dit saint Pierre, les plus grandes, les plus magnifiques promesses nous ont été faites, afin que, par elles, devenus participants à la nature divine, vous échappiez à la corruption de ce monde. » II Pet., I, 4.

Par la révélation divine s'éclairent ainsi mutuellement les diverses vérités religieuses; bien des problèmes de première importance, à coup sûr, tels que ceux de la prédestination, de la providence, de l'origine du mal, de l'immortalité, de la fin de l'homme, etc., sur lesquels la raison fournit sans doute quelques lumières, ne trouvent une solution complète et indubitable que grâce à la révélation des vérités d'ordre surnaturel. Le domaine des croyances religieuses se trouve ainsi amplifié.

Par suite enfin de la connexion qui existe entre les données de certains mystères et les nombreux problèmes de l'ontologie ou de la cosmologie — c'est le cas par exemple des concepts d'essence, de nature, de personne qui commandent le mystère de la trinité, des concepts de substance et d'accident qui se trouvent impliqués dans le mystère eucharistique — la révélation excite l'esprit à travailler pour saisir l'harmonie des nouvelles connaissances fournies avec celles du monde créé et profite ainsi indirectement aux autres disciplines humaines, tout spécialement à celles d'ordre spéculatif. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, t. II, p. 31.

La volonté tire également avantage de la révélation. Elle y est tout entière orientée vers le Seigneur. Du fait que celui-ci est la règle absolue de la vie bonne et honnête, la fin poursuivie est véritablement sublime. Pour que l'homme, sur cette terre, prenne Dieu comme guide de sa vie, les motifs d'action les plus efficaces, tels que la miséricorde et la bonté divines, lui sont dévoilées.

Tous ces arguments de convenance de la révélation immédiate témoignent donc en faveur de sa possibilité. En est-il de même de la révélation médiate?

II. POSSIBILITÉ DE LA RÉVÉLATION MÉDIATE. — Il s'agit, on se le rappelle, de cette communication des vérités révélées qui se fait, non plus directement — Dieu parlant aux grands inspirés — mais par ceux-ci à la masse de l'humanité. C'est le cas général. De cette manière d'instruire, tout comme de la précédente, l'on peut dire que loin de « répugner » à la nature de l'homme elle lui convient tout au contraire.

1^o Elle ne répugne pas. — Pour que la révélation médiate soit possible, il suffit que Dieu veuille utiliser le procédé courant parmi les hommes de l'enseignement mutuel, qu'il donne à ceux qu'il choisit pour ministres les secours nécessaires, tels que l'inspiration pour le prophète et l'infailibilité pour l'Église, afin que les vérités dévoilées soient annoncées et propagées fidèlement dans leur substance sans oubli, enfin qu'il confirme leur mission auprès de ceux auxquels ils sont envoyés. La révélation médiate n'est pas humaine, mais divine, car le légat n'agit pas de sa propre autorité : des signes indubitables établissent d'ailleurs qu'il parle, non point en son nom, mais au nom de Dieu, dont il n'est que l'instrument : *operatio autem instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit*. Sum. theol., II^a-II^a, q. CLXXII, a. 2, ad 3^{um}. C'est pourquoi le nombre des envoyés authentiques par lesquels nous parvient la révélation divine importe peu, vu que Dieu, cause principale, dispose des moyens nécessaires pour que les vérités révélées nous soient communiquées sans corruption. La révélation médiate ne répugne donc pas. Elle convient même à la sagesse divine et à la nature sociale de l'homme et cela confirme sa possibilité.

2^o Elle est au contraire d'une suprême convenance. Pour être conforme à l'action de la providence, qui gouverne généralement les inférieurs par les supérieurs, remarque saint Thomas, la révélation devait être transmise aux hommes par des ministres : *Quantum autem ad secundum* (c'est-à-dire l'ordre d'exécution du plan divin) *sunt aliqua media divine providentie, quia inferiora gubernant per superiora, non propter defectum sue virtutis, sed propter abundantiam sue bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet... habere ministros executores sue providentie pertinet ad dignitatem regis*. Sum. theol., I^a, q. XXII, a. 3; cf. I^a-II^a, q. CXL, a. 1 et 4; II^a, q. LV, a. 1.

Il ne convenait pas non plus que la révélation fût faite immédiatement à tous, à cause des dispositions requises chez celui qui la reçoit : *Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum*. II^a-II^a, q. CLXXII, a. 4. Au fait, les grands inspirés, tout comme les génies, sont rares dans le monde; c'est par eux que se fait l'ascension de l'humanité; ils sont, au point de vue moral et religieux, le levain qui fait fermenter la masse lourde et froide de leurs contemporains.

L'homme est aussi un être social qui doit beaucoup de son éducation et de son instruction à l'activité de ses semblables. Les progrès de l'humanité, les plus matériels comme ceux d'un ordre supérieur, ne s'obtiennent d'ordinaire que par l'union entre les hommes

et leur subordination intellectuelle. C'est un trait de nature très général, que les uns communiquent aux autres ce qu'ils savent et qu'il est nécessaire ou utile de connaître : les parents le font vis-à-vis de leurs enfants, comme les maîtres à l'égard de leurs élèves, et ceux qui sont riches en expériences de tout ordre par rapport à ceux qui le sont moins. Puisque l'ordre surnaturel ne détruit pas l'ordre naturel, mais au contraire le perfectionne, il était normal que la révélation nous fût également communiquée par nos semblables. L'homme est ainsi appelé à coopérer à l'œuvre religieuse et à reconnaître qu'il demeure, en ce domaine plus qu'en tout autre, soumis à l'autorité de Dieu.

Sans doute la révélation aurait pu être faite à chaque individu. Dans cette hypothèse, qui n'a même pas le mérite de la vraisemblance, on se serait trouvé en face non d'une société religieuse, mais d'une multitude confuse de croyants. A part le lien de la même foi qui les aurait unis, chacun d'eux aurait été pour tout le reste indépendant. De telles conceptions pouvaient se produire à une époque où la philosophie considérait la société comme une juxtaposition d'hommes abstraits ayant tous, en théorie, mêmes facultés, mêmes besoins. L'école sociologique — rendons-lui cette justice — a définitivement exorcisé ces concepts créés par le rationalisme classique. Que la religion soit essentiellement chose sociale, c'est ce qu'elle met en pleine lumière, et de ce chef la voici qui s'accorde avec les théologiens les plus conservateurs; cf. Ottiger, *Theolog. fundament.*, t. 1, p. 80-85; G. Wilmers, *De religione revelata*, p. 52-56; Muncunill, *Tract. de vera relig.*, p. 48-52; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. 1, p. 332-336.

La révélation médiate, plus que celle qui est faite directement, laisse à l'homme une plus grande latitude pour donner ou refuser son adhésion; elle lui fournit ainsi une occasion d'exercer les vertus d'humilité et d'obéissance, à l'égard de ceux qui lui annoncent la vérité. La convenance de la révélation médiate avec la nature sociale de l'homme et les habitudes ordinaires de la vie du progrès intellectuel de l'humanité milite donc fortement en faveur de la possibilité et met celle-ci hors de doute aussi bien que celle qui est faite immédiatement par Dieu.

III. LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION. — Nous dirons : ce qu'il faut entendre par nécessité; quelles sont au sujet du problème de la nécessité de la révélation les opinions hétérodoxes; quelle est enfin la position catholique.

1. QU'EST-CE QUE LA NÉCESSITÉ? — Selon la doctrine aristotélicienne, est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Un moyen l'est, par rapport à une fin, quand il est exclusif et unique et que sans lui il est impossible d'atteindre la fin en question.

La nécessité est absolue ou hypothétique; voir S. Thomas, Sum. theol., I^a, q. LXXXII, a. 1. Elle est absolue si elle dérive des causes intrinsèques d'une chose : elle correspond alors à une impossibilité métaphysique ou mathématique. Il est nécessaire qu'un triangle soit composé de trois angles égaux à deux droits. La nécessité est hypothétique quand elle dépend des causes extrinsèques, à savoir de l'agent d'exécution ou de la fin poursuivie. Si elle est en dépendance du premier, il y a une nécessité hypothétique de coaction, si elle l'est du second, la nécessité est stricte ou morale.

La nécessité hypothétique stricte qui est souvent appelée par certains auteurs nécessité physique, correspond à une impossibilité physique. La nourriture est une chose absolument nécessaire, car sans elle l'être ne peut vivre. La vue est incapable de percevoir un objet sans l'intermédiaire nécessaire de la lumière. Si un moyen ne présente qu'une très grande utilité pour l'obtention d'une fin et pare à une impuissance morale, qui n'est rien d'autre qu'un grand obstacle, de fait

insurmontable dans les conditions ordinaires de la vie, on parle de nécessité morale.

Bien que des auteurs s'en tiennent là, il est bon de distinguer encore. Un moyen est moralement nécessaire au sens strict, quand les difficultés externes ou internes qui s'opposent à ce qu'une fin soit atteinte sont telles qu'aucun homme n'y parvient jamais, bien qu'il en possède les moyens physiques. Si, au contraire, les obstacles ne sont pas trop grands et que quelques-uns au moins, ne serait-ce qu'une minorité, arrivent à les surmonter, il n'y a plus que nécessité morale au sens large. Dieckmann, *De revelatione christiana tractatus philosophico-historici*, n. 318; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. 1, p. 92.

Après l'exposé de ces notions préliminaires, il est plus facile d'aborder l'étude du nouveau problème : la révélation, qui est possible, est-elle nécessaire? A cette question les réponses sont diverses. Celle des rationalistes est négative : cette attitude est conforme à leur conception sur la possibilité. D'autres répondent affirmativement, mais parfois en exagérant, c'est le cas des immanentistes qui en font une exigence de la nature et des fidéistes traditionalistes, qui diminuent à l'excès la capacité intellectuelle de l'homme. La doctrine catholique est beaucoup plus nuancée.

II. LES OPINIONS HÉTÉRODOXES. — 1^o Les partisans de l'immanence. — L'encyclique *Pascendi dominici gregis*, du 18 septembre 1907, fait à certains partisans de la méthode d'immanence le reproche de paraître admettre dans la nature humaine non seulement une capacité et une convenue à l'ordre surnaturel, mais une véritable exigence de celui-ci.

Ce faisant, les immanentistes accordent trop, dit l'encyclique, à l'indigence de la nature humaine : *Hic autem queri vehementer nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis immanentiae doctrinam ut doctrinam rejiciunt, ea tamen pro apologesi adhibent, idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam*. Denz.-Bannw., n. 2108. Voir aussi les propositions 7 et 8 condamnées le 1^{er} décembre 1921 par le Saint-Office, prop. 7 : *Non possumus adipisci ullam veritatem proprii nominis quin admittamus existentiam Dei, immo et revelationem*; prop. 8 : *Valor quem habere possunt hujusmodi argumenta (logica, pro existentia Dei, creditibilitate religionis christianae) non provenit ex eorum evidentia seu vi dialectica sed ex exigentiis subjectivis vitae vel actionis, quae ut recte evolvantur sibi quae cohaerant, his veritatibus indigent*. Semaine religieuse de Quimper, 27 février 1925.

2^o Les fidéistes et traditionalistes. — Leur erreur, chronologiquement antérieure à celle des partisans de l'immanence, ne retiendra pas davantage notre attention, mais nous acheminera à la thèse catholique. Les partisans du fidéisme, tels que Lamennais, Bautain et Bonnetty, prétendent, avec plus ou moins de nuances et réserves, que, sans la foi divine, la raison est incapable d'avoir une certitude sur l'existence de Dieu et les vérités religieuses d'ordre naturel. Cf. A. Vacant, *Études sur le concile du Vatican*, t. 1, p. 139 sq. Les fidéistes ont été appelés traditionalistes, parce que, d'après eux, la révélation primitive a été transmise à divers peuples et conservée par la tradition.

Bautain dut reconnaître les capacités de la raison et souscrire, le 8 septembre 1840, aux propositions qui condamnaient le fidéisme : *Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum ejus. Fides, donum caeleste, posterior est revelatione; hinc non potest allegari contra atheum ad probandam Dei existentiam*. Denz.-Bannw., n. 1622 sq.

Par un décret de la S. C. de l'Index, en date du 11 juin 1855, le traditionalisme de Bonnetty fut également réprouvé. De ce document nous ne retiendrons que ce texte positif : *Rationis usus fidem praecedit et ad eam ope revelationis et gratiae conducit*. Denz.-Bannw., n. 1651.

Sous une forme plus mitigée, le fidéisme enseigne que l'homme n'est pas à même de parvenir à une connaissance certaine de Dieu par la raison, sans le secours de l'idée de Dieu, qui existe dans la société humaine et sans la réception de la foi, au moins humaine. Granderath, *Constitutiones dogmaticae s. oecum. concilii Vaticani*, Fribourg, 1892, p. 37. La révélation paraît ici être estimée comme un complément nécessaire de la raison, et c'est ainsi que quelques auteurs qui ont partagé cette opinion en sont venus à confondre les ordres naturel et surnaturel. Granderath, *ibid.*, p. 36. Voir pour plus de détails l'art. Foi, VI, t. VI, col. 171-236.

III. LA POSITION CATHOLIQUE. — Le traditionalisme a été condamné par le concile du Vatican. Celui-ci enseigne, en effet, que la raison humaine, considérée en général et même dans l'état de déchéance auquel l'a réduite le péché, peut certainement connaître Dieu : *Deum... naturaliter humanae rationis lumine a rebus creatis certo cognosci posse; « invisibilia enim ipsius, a « creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur »* (Rom., I, 20); *attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare...* Sess. III, De fide. Denz.-Bannw., n. 1785.

En second lieu, il détermine quelle est la nécessité de la révélation dans la connaissance des vérités religieuses d'ordre naturel : *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedit, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participandum scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant...* Denz.-Bannw., n. 1786.

Étant supposé et admis que Dieu veut l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, la révélation des mystères et des vérités ou préceptes moraux de cet ordre est hypothétiquement, mais strictement nécessaire. Laissé, en effet, aux propres lumières de sa raison, l'homme est incapable d'atteindre ce qui le dépasse. C'est pourquoi la révélation est indispensable pour lui faire connaître non seulement qu'il existe un ordre surnaturel et qu'il est lui-même destiné à y être élevé, mais aussi que tels moyens déterminés lui permettront d'atteindre librement et avec certitude la nouvelle fin proposée à son activité. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 11, a. 3.

La révélation des mystères et des vérités d'ordre surnaturel est donc hypothétiquement mais strictement nécessaire. Celle des vérités religieuses d'ordre naturel, du fait que celles-ci sont accessibles à la raison humaine, ne saurait être de nécessité physique. Elle est seulement nécessaire moralement et encore dans un sens assez large. Nous l'établirons par la preuve philosophique et par la démonstration historique.

1^o Preuve philosophique. — Bien des obstacles s'opposent, en fait, à ce que le genre humain parvienne à connaître l'ensemble des vérités religieuses et les préceptes moraux d'ordre naturel; tout au moins ces obstacles en retardent-ils l'acquisition. Celle-ci pour être convenable, exige, à coup sûr, du temps et du loisir, des études approfondies et un talent suffisant. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 11, a. 4, qui apporte un développement au premier texte; *De veritate*, q. XIV,

a. 10; *Cont. gent.*, l. I, c. iv; voir aussi Suarez, *De gratia*, l. I, c. i, n. 9. Se reporter aussi à l'article RELIGION, ci-dessus, col. 2288 sq.

Sans doute l'homme, puisqu'il a la connaissance naturelle des premiers principes (S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. LXXXIII; *Ia*, q. CXVII, a. 1; *De veritate*, q. XI, a. 1), peut arriver, dans la théorie, à acquérir par le raisonnement un certain nombre de données religieuses sur l'existence d'une cause première et d'un suprême législateur (*I-IIa*, q. XCIV, a. 2, *primum principium rationis practicae: bonum est faciendum, malum vitandum*); il peut arriver à des certitudes sur le libre arbitre et même sur l'immortalité de l'âme (*intellectus differt a sensu prout apprehendit esse, non solum sub hic et non, sed esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper*, *Ia*, q. LXXV, a. 6), sans d'ailleurs connaître les conditions de la vie future. Mais ceci est le fait d'une minorité, car peu d'hommes ont des dispositions pour le savoir; d'autres sont retenus par les obligations de la vie privée familiale ou sociale et manquent de temps pour réfléchir.

Par ailleurs, la profondeur de ces vérités, qui exige une longue préparation et l'acquisition de nombreuses notions, suppose chez l'homme un effort sérieux et persévérant que la paresse vient souvent entraver. Il faut tenir compte aussi, ajoute saint Thomas, du temps de la jeunesse pendant lequel l'âme est en butte aux luttes violentes des passions et préfère s'abstenir de la discussion des problèmes ardu.

Enfin, l'intelligence humaine, incapable de surmonter tous les préjugés extérieurs et les troubles qu'ils apportent dans l'imagination, risque facilement de mêler l'erreur à ses jugements. Bien des questions restent sans solution nette, ou bien la réponse qui leur est faite n'atteint pas à la certitude requise en ces matières de première importance : *Homo discursu suo naturali pauca cognoscit evidenter et quam plurima probabiliter seu verisimiliter, et regulariter per solum rationem probabilem et auctoritatem humanam proferat definitum iudicium; ergo tale iudicium est expositum de se falsitati, ergo naturaliter fieri non potest, quin in tanta multitudine iudiciorum non saepe erret, nisi superiori auxilio custodiatur, maxime quia saepe falsa sunt probabiliora veris*. Suarez, *De gratia*, l. I, c. i, n. 9.

Pour toutes ces raisons, la connaissance des vérités religieuses d'ordre naturel est difficile. Certains individus y atteignent, mais pratiquement elle ne peut pas être acquise par l'ensemble de l'humanité. Par ailleurs, comme aucune discipline d'ordre naturel ne permet d'y parer, cette impossibilité de fait où se trouve le genre humain de parvenir à une connaissance d'ensemble, postule comme moralement nécessaire l'intervention d'un moyen supérieur. Sans doute en quelques catégories d'individus tels que les enfants, les faibles d'esprit, les fous, il y a une véritable impossibilité physique, transitoire ou définitive, mais ceux-ci ne constituent qu'une minorité, un accident par rapport à l'humanité entière, insuffisante pour dire que la révélation est physiquement nécessaire. Le schème primitif de la constitution *Dei Filius* du Vatican marquait de la manière qui suit la nécessité morale de la révélation :

Per se possunt ex naturali quoque Dei manifestatione cognosci. Attamen pro genere humano in presenti conditione ad has veritates debito tempore, sufficienti claritate et plena certitudine, sine admixtione errorum assequendas, esse sunt difficultates, ut potentia physica generatim non perducatur ad actum sine speciali adiutorio. Difficultates istae comparatae constituunt impotentiam moralem cui respondet moralis necessitas adiutorii. Hoc autem adiutorium speciale in communi providentia praesentis ordinis naturae elevatas consistit in ipsa supernaturali revelatione. Ergo haec revelatio quoad illas quoque veritates per se rationales in

praesenti ordine censeri debet humano generi moraliter necessaria... Videlicet per ipsam revelationem tollitur moralis impotentia atque adeo redditur humano generi cognitio moraliter possibilis. *Coll. Laenza*, t. VII, col. 521.

Dieu, dans sa toute-puissance, était à même d'aider l'homme de bien des manières. Il aurait pu éclairer et fortifier chaque intelligence en particulier, ou susciter quelques hommes de génie qui auraient été les maîtres de leurs semblables. En fait, voulant que le genre humain, dans son ensemble, parvint à une connaissance certaine, facile et large, des vérités religieuses et morales, il a librement choisi la révélation. C'est pourquoi celle-ci est moralement nécessaire, au sens large; selon la terminologie thomiste, elle n'est qu'hypothétique, c'est-à-dire qu'elle est conditionnelle, vu qu'elle dépend entièrement de la volonté de Dieu. Sans doute dans l'état de nature pure il est dû à l'homme qu'il ait tous les moyens pour parvenir à sa fin dernière naturelle. Mais dans la situation actuelle du genre humain, à cause de l'influence du péché originel, ceci n'apparaît plus aussi clairement. Chr. Pesch, *Præl.*, t. 1, n. 174-177; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVIII, a. 2. Sur ce point le schème du concile du Vatican est également suggestif :

Ex quo tamen non sequitur... in statu naturae pure futurum fuisse ut homines revelatione indiguerent, etiam si eorum vires naturales non superassent nostras. Alia enim fuisset providentia ordinis naturae pure qua non quidem revelatio existisset, sed alia tamen subsidia oblata essent, quibus cognitio rerum divinarum etiam moraliter esset possibilis. *Ibid.*

2^e Démonstration par l'histoire. — 1. *Les faits*. — Toutes les difficultés rapportées dans l'énoncé de la preuve philosophique se concrétisent dans les faits. Ceux-ci d'abord montrent d'une manière tangible les obstacles pratiques rencontrés par les hommes dans l'acquisition des vérités religieuses et des préceptes moraux d'ordre naturel, ils montrent dès lors la nécessité morale, au moins au sens large, de la révélation divine. Loin d'attester le progrès régulier et continu des idées religieuses, l'histoire nous fait assister, sur trop de points, à de pénibles régressions qui font évoluer celles-ci du bien au médiocre et au mal. Cette dégénérescence pourrait presque être considérée comme une loi universelle qui se manifeste même chez les peuples dont la culture est la plus évoluée. La Grèce antique en offre un exemple marquant. Elle l'emportait certainement sur les autres par la puissance de la science et des arts; or, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, la culture hellénique fut fort en défaut dans le domaine de la religion.

Nous n'entendons pas discuter ici la question, déjà soulevée à l'art. RELIGION, de savoir si les peuples dits « primitifs » ont eu, en fait de religion, des concepts supérieurs à ceux qui se rencontrent en des civilisations plus évoluées. L'exemple de ce que l'on a nommé le « miracle grec » montre assez que le genre humain, même lorsqu'il s'applique avec intérêt et grand soin aux questions culturelles, est incapable de parvenir à une connaissance suffisante. Les écrits, les œuvres d'art, les travaux de la vie quotidienne, privée, familiale et sociale, permettent de se rendre compte des erreurs profondes dans lesquelles sont tombés les peuples qui vivaient de cette civilisation grecque, admirable par tant de traits. Il en est de même des autres cultures antiques moins développées. Sans entrer dans le détail, il importe cependant de faire quelques constatations qui marquent l'indigence de la raison humaine.

Les auteurs sacrés ont eux-mêmes déjà insisté sur les divagations religieuses de l'esprit humain. Au 1^{er} siècle avant le Christ, l'auteur de la Sagesse insiste en particulier sur certaines erreurs. Sap., XIII-XIV. Les Romains rendent des hommages aux forces de la

nature, les Égyptiens, aux animaux, les Perses et plus tard les Romains, aux astres. Les œuvres humaines, les figures des animaux et même les pierres sont divinisées et reçoivent parfois un culte véritable. On passe ainsi du fétichisme à l'idolâtrie proprement dite. L'homme lui-même est élevé aux honneurs divins ou quasi divins. De fait, on vénère les mânes ou les lares et les génies (il est difficile de dire si l'on voyait en eux une entité divine ou simplement surhumaine, distincte de l'homme). Ce culte servit de moyen intermédiaire pour introduire celui des héros et des princes, dans le monde gréco-oriental, en Syrie, en Asie Mineure, en Égypte et finalement par une progression logique celui des empereurs. Ce dernier était déjà en plein développement dans l'empire au moment du règne d'Auguste. Les notions intellectuelles sur la divinité sont donc honteusement déformées. Par ailleurs, on attribue souvent aux dieux les plus grandes turpitudes et les crimes les plus abjects tout aussi bien que les bonnes actions. Thème facile, déjà exploité par l'evhémérisme et que tous les apologistes du christianisme ont repris. Qu'il suffise de citer ici Arnobe, *Adversus gentes*, l. IV, c. xviii sq., P. L., t. v, col. 1037 sq.; et saint Augustin en qui se résume cette apologétique un peu trop simpliste. Voir en particulier *De civ. Dei*, l. VI, c. ix, P. L., t. xli, col. 187.

La dépravation religieuse se marque encore plus dans les mystères. C'étaient des rites sacrés qui, pratiqués avec des formules et des symboles sous le sceau du secret et du silence, permettaient l'entrée dans les collèges d'initiés. Ceux-ci recevaient la promesse de biens religieux, comme la libération du péché et l'espérance d'une autre vie. Les mystères étaient répandus en Syrie (Atargatis-Astarté, Adonis-Hadad), en Égypte (Isis-Sérapis), en Phrygie (Cybèle-Attis) et en Thrace (Dionysos, Zagreus, Bacchus). Les plus célèbres, encore qu'ils fussent locaux, étaient ceux que l'on célébrait à Éléusis. Le culte de Mithra, au III^e siècle, envahit l'empire et surtout l'armée romaine, mais il est déjà modéré par son syncrétisme. Par l'adaptation et l'assimilation des diverses formes religieuses, d'origine et de caractère variés, le mithracisme en arrive à un concept vague et confus de Dieu, amalgame de panthéisme, de polythéisme et de monothéisme. Sur ces religions de mystères, voir ci-dessus, col. 2301, et pour la bibliographie, col. 2306.

Les cérémonies enfin de beaucoup de ces cultes étaient bien souvent scélérates et indignes de Dieu, puisque les sacrifices humains n'y étaient pas interdits, même chez les Romains. Parfois aussi elles donnaient lieu à de véritables scènes de luxure et de prostitution. L'astrologie et la magie s'y donnaient libre cours.

L'auteur de la Sagesse brosse un tableau saisissant de ces immoralités. « Célébrant des cérémonies homicides de leurs enfants ou des mystères clandestins, et se livrant aux débauches effrénées de rites étranges, ils n'ont plus gardé de pudeur ni dans leur vie, ni dans leurs mariages. C'est partout un mélange de sang et de meurtre... de corruption et d'infidélité, de souillure des âmes, de crime contre nature... » Sap., xiv, 23-27.

Les erreurs morales sont en corrélation avec celles qui viennent d'être rappelées. Le travail manuel est méprisé et réservé aux esclaves dont la condition est souvent pitoyable. Le vice s'étale avec facilité et largement. Le suicide est considéré comme un acte de courage, propre à ceux qui font partie de l'élite de la société. Des philosophes permettent le concubinage et l'exposition des enfants, quand ils ne sont pas bien conformés; s'ils condamnent l'ivrognerie, ils la tolèrent aux solennités de Bacchus. Aristote admet dans les temples des peintures immorales sur les dieux et ne compte pas la fornication parmi les vices. Le péché contre nature est si commun qu'il ne révolte pas. S'il

est condamné par la « diatribe » cynique, celle-ci ne laisse pas d'autoriser, même en public, les vices les plus répugnants.

Saint Paul, dans l'épître aux Romains, insiste sur la méconnaissance coupable du vrai Dieu et en signale les funestes conséquences : « Aussi Dieu les a-t-il livrés (les gentils), au milieu des convoitises de leurs cœurs, à l'impureté, en sorte qu'ils déshonorent entre eux leurs propres corps... C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions d'ignominie : leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature, de même aussi les hommes, au lieu d'user de la femme, selon l'ordre de la nature, ont dans leurs désirs brûlé les uns pour les autres, ayant hommes avec hommes un commerce infâme... » Saint Paul continue longuement l'énumération des désastres d'ordre moral qui proviennent de la méconnaissance de Dieu. Rom., i, 24 sq.

Les erreurs sur les vérités religieuses intellectuelles et morales dont on vient de lire une brève esquisse, peuvent-elles être humainement redressées ou par des hommes de génie ou par l'action des collectivités publiques.

2. Les remèdes. — a) L'action des particuliers. — Il ne semble pas que cette action ait eu quelque efficacité. S'il se rencontre à divers moments, soit dans l'Inde avec le bouddha, soit dans la civilisation grecque primitive, avec l'orphisme, soit en Perse, avec Zoroastre, soit dans le monde gréco-romain à l'époque des Sévères, de vraies tentatives de réforme religieuse, ces efforts demeurèrent sans grand résultat, à cause des obstacles beaucoup plus forts qui s'opposaient à leur épanouissement. D'autre part les prêtres et les philosophes de l'antiquité les plus illustres par leur génie et leur autorité ne pouvaient pas et ne voulaient pas remédier à la situation de dépravation générale.

Ce leur était impossible parce qu'il leur manquait la science suffisante de toutes les vérités religieuses naturelles et qu'ils tombaient parfois eux-mêmes dans les erreurs pratiques les plus graves. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. xli, P. L., t. xli, col. 601. Par ailleurs, si quelques-uns sont parvenus à découvrir le monothéisme, aucune école, dans son ensemble, n'a enseigné un monothéisme pratique, religieux.

Les systèmes philosophiques qui ont propagé les idées les plus élevées et les plus parfaites, comme le stoïcisme et le néoplatonisme, ont eux-mêmes subi, au cours des temps, l'influence des religions à mystères et ont abouti à des synthèses mystico-philosophiques. Impuissants à vaincre les difficultés qui s'opposaient à la conservation des conceptions religieuses qu'ils avaient élaborées, comment auraient-ils pu guider les hommes et permettre à ceux-ci de redresser leurs erreurs? •

Ceci apparaît encore davantage quand on songe aux désaccords qui existaient entre les philosophes sur les points capitaux, et à leur passion de discuter de tout sur la place publique, sans arguments capables d'être saisis rapidement par la foule. Même s'ils se trouvaient du même avis, le désaccord de leur vie avec leur doctrine ruinait leur crédit et leur autorité. Lactance, *Instit. divinæ*, l. III, c. xvi, P. L., t. vi, col. 395; S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. xli, P. L., t. xli, col. 601.

Même s'ils l'avaient pu, ils n'auraient pas voulu enseigner aux autres. Les prêtres païens, en bien des pays, avaient des doctrines secrètes qu'ils ne révélaient jamais aux profanes et imparfaitement aux seuls initiés. Souvent même les philosophes haïssaient la foule et se contentaient de quelques disciples, estimant que le peuple devait rester dans l'ignorance. Cicéron n'écrivait-il pas : *Est enim philosophia paucis contenta julieribus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invida*. *Tuscul.*, l. II, c. i. A quoi faut

écho, avec peut-être un scepticisme plus souriant, le poète Horace qui se montre plus catégorique encore lorsqu'il écrit : *Odi profanum vulgus et arceo* (Odes, III, 1). Le prosélytisme n'était donc pas la préoccupation des esprits cultivés. Quand ceux-ci s'occupaient des conceptions religieuses de leurs contemporains, c'était le plus souvent pour eux une occasion de marquer leur respect pour les erreurs ou en tenter une adaptation, conforme à leur philosophie. Sur ces divers points voir G. Boussier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 5^e édit., 1900; du même, *La fin du paganisme*, 3^e édit., Paris, 1898; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906; Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1900; Jaquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Diction. apol.*, t. III, 1916, col. 964-1014; Pinard, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922; Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932; S. Wilde et Nilsson, *Griechische und römische Religion*, Berlin, 1932; Allevi Lingi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milan, 1934, etc.

b) L'influence des collectivités publiques s'exerçait dans le même sens. Les religions populaires ne pouvaient pas redresser la situation ambiante puisqu'elles aussi étaient corrompues. Il en était de même du pouvoir public.

En effet, le lien qui existait alors entre les idées religieuses et les pouvoirs établis était si intime qu'il était impossible que ceux-ci détrussent les erreurs intellectuelles et morales dont celles-là étaient infectées. Étant donné que, dans l'empire romain par exemple, la religion était considérée comme une partie des fonctions civiques, quiconque ne reconnaissait pas les dieux de la patrie était compté au nombre des athées. Ce reproche, souvent adressé aux premiers chrétiens, fut le motif de bien des persécutions.

En présence de ces faits qui manifestent la dégénérescence religieuse et l'incapacité humaine d'y remédier on comprend mieux pourquoi Pie IX a réprouvé dans le *Syllabus* les propositions 3 et 4, qui donnaient un rôle trop avantageux à la raison humaine : *Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. — Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant, hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit atque debeat*. Denz.-Bannw., n. 1703-1704.

Les faits rapportés prouvent aussi que l'homme a le désir de connaître les rapports qui le relient à Dieu (*Cont. gent.*, I, I, c. iv) et qu'il a sans doute la possibilité physique d'en découvrir quelques-uns, mais l'ensemble des hommes est impuissant à parvenir par ses propres forces à une connaissance convenable et totale des vérités d'ordre naturel, requises pour mener une vie religieuse vraiment digne, et même à conserver ce qui a été acquis antérieurement par les lumières rationnelles. Développement dans Chr. Pesch, *Prælect.*, t. II, n. 21 sq.; t. I, n. 173.

Granderath a essayé de dresser un tableau de ces vérités. Les unes offrent à la volonté des motifs d'action, c'est la connaissance de Dieu et de l'immortalité de l'âme; les autres constituent les normes générales de la vie morale de l'homme. Au nombre de ces vérités, il faut compter la défense de l'homme sous toutes ses formes (homicide, suicide, duel, avortement, sacrifices humains), et quelles que soient les raisons qui seraient mises en avant pour le motiver; la prohibition de la luxure (prostitution sacrée, violation et abus du mariage) de manière à assurer le respect du corps; l'interdiction du parjure et enfin le respect du droit de propriété et de l'autorité familiale et sociale.

Si, malgré les exceptions, le plus grand nombre des hommes ne connaît pas ces vérités d'une manière suffisam-

ment claire, il n'y a plus de vie possible. Voir Th. Granderath, *Die Notwendigkeit der Offenbarung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VI, 1882, p. 283-318.

Ce fait universel, résultant des circonstances au milieu desquelles le genre humain évolue, postule un secours divin. La révélation en laquelle il s'est réalisé est donc, au sens large, moralement nécessaire, selon l'acceptation que nous avons établie dans l'exposé de la preuve philosophique.

Actuellement, les erreurs religieuses et morales persistent. Les schismes, les hérésies, etc., qui ont surgi depuis le début du christianisme sont sans nombre. C'est vrai. Mais d'abord ces dissidences chrétiennes conservent à des degrés divers les vérités révélées, et celles-ci deviennent pour elles un principe de vie religieuse. D'autre part, ce manque relatif d'efficacité n'est pas un argument contre la nécessité morale de la révélation. Dieu, en effet, ne violente pas la créature. Du fait que la libre coopération de l'homme est requise pour prendre connaissance des vérités et pour mettre en pratique les devoirs religieux, les erreurs et les écarts moraux ne peuvent pas être évités. Chr. Pesch, *Prælectiones*, t. I, n. 173, 175; Dorsch, *De religione revelata*, p. 354-357.

La révélation publique, qui est la communication immédiate ou médiate de l'esprit divin aux hommes est donc non seulement possible, quelle que soit la nature de l'objet dévoilé, mais encore moralement nécessaire pour les vérités religieuses d'ordre naturel.

IV. LE FAIT DE LA RÉVÉLATION. SA TRANSMISSION. — Jusqu'à présent, nous sommes demeurés dans le domaine de l'abstraction. Nous avons, du moins en apparence, déduit des concepts les uns des autres. Ayant posé dans l'abstrait le concept de révélation, nous avons montré que cette intervention divine dans la conduite de l'humanité n'était pas une chimère irréalisable, que tout au contraire la postulait.

Mais au fond cette démonstration qui semblait se dérouler sur le plan de l'abstraction était, dès à l'avance, orientée par la constatation de faits, qui, pour être laissés dans l'ombre, n'en dirigeaient pas moins toute la suite de l'argumentation. Dans la réalité de l'histoire, plusieurs des grandes religions connues et qui, aujourd'hui encore, encadrent une bonne partie de l'humanité se donnent pour des religions révélées. Cf. l'art. RELIGION, col. 2293 sq. Le fait est particulièrement clair pour trois religions, de type nettement monothéiste et d'ailleurs apparentées : le judaïsme se réclame de la révélation faite à Moïse et continuée par les prophètes; le christianisme est en dépendance totale du message divin transmis par Jésus-Christ; l'islamisme se donne, quoi qu'il en soit de ses origines réelles, comme la révélation faite à Mahomet d'une religion nouvelle qui tranche, par tous ses caractères, sur le milieu polythéiste au sein duquel elle se manifeste.

Le rôle de la « démonstration chrétienne » est de mettre en lumière la « transcendence » de la révélation judéo-chrétienne, d'établir que la révélation faite à Moïse et aux prophètes était vraiment divine; mais qu'elle n'était pourtant qu'une préparation, qu'elle ne prend tout son sens que par l'achèvement que lui donne la révélation faite par Jésus. En ce dernier éclatent tous les traits du messager divin, officiellement chargé par le Père céleste de donner à l'humanité la mesure de lumière dont elle a besoin. Quant à l'Islam — quoi qu'il en soit de la sincérité de son fondateur — il apparaît comme un démarquage, assez enfantin d'ailleurs, du christianisme et du judaïsme, avec une prépondérance marquée des éléments juifs. Son origine divine ne saurait faire question.

Reste donc que, des grandes religions monothéistes qui se donnent pour révélées, le seul christianisme est

en mesure, à l'heure présente, de justifier ses titres à la créance de l'humanité. Le message de Jésus a été, de fait, la révélation totale de la vérité religieuse accordée par Dieu aux hommes. Quelle qu'ait été la part, dans l'établissement du christianisme, des premiers apôtres, compagnons du Christ, ou de Paul, appelé par une vocation extraordinaire à l'apostolat, c'est au Christ néanmoins qu'il faut rapporter tout l'essentiel de la révélation dont vivent encore aujourd'hui tous les chrétiens.

Nous n'avons pas à instituer une démonstration en règle de tout ceci. Cette démonstration, qui est surtout d'ordre historique, est faite à divers articles de ce dictionnaire.

Il nous reste pour achever l'étude théorique de la révélation à étudier le moyen par lequel le message du Christ atteint chacune des âmes qui se réclament de lui. L'enseignement du Christ et des premiers confidents de sa pensée se trouve consigné en des livres qui constituent la Bible. Ancien et Nouveau Testament, la première partie préparant la seconde. Ainsi la religion chrétienne, tout comme le judaïsme, tout comme l'Islam, est une « religion de livre ». Sufit-il au fidèle qui se réclame du Christ de se mettre directement en contact avec cette Écriture pour y trouver la révélation, le message transmis au monde par le Seigneur? Cette Écriture contient-elle le message intégral du Christ, en sorte que la transmission de la « révélation chrétienne » se ferait exclusivement par elle? C'est ce qu'il nous reste à voir. Nous montrerons que l'Écriture est insuffisante à transmettre le dépôt révélé apporté par le Christ, qu'il faut à côté d'elle un magistère vivant, capable non seulement de transmettre, mais de faire fructifier le dépôt révélé.

I. INSUFFISANCE DE L'ÉCRITURE SAINTE À TRANSMETTRE POUR LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE. — La Bible est une source extrêmement importante de la révélation, et il ne faudrait pas, sous prétexte d'éviter l'excès des « réformateurs », tomber dans l'excès inverse et faire fi de la sainte Écriture. Mais le rôle de la Bible est limité et elle ne saurait se suffire absolument à elle-même. Elle n'enseigne pas d'une manière complète ce qu'est l'inspiration, ni ce à quoi elle s'étend. Elle n'indique pas non plus quels sont les livres sacrés et se trouve dans l'impossibilité de fixer le « canon ». Sans doute parmi les livres de l'Ancien Testament, les protestants pourront considérer comme inspirés ceux qui ont été déclarés tels par le Christ ou ses apôtres et ils sont un certain nombre. Mais pour ceux de la Nouvelle Alliance, il n'y a plus de critère, si ce n'est les indications variables de la conscience individuelle. Et c'est pourquoi les essais réitérés tentés par les auteurs non catholiques pour établir le canon des Écritures n'ont abouti jusqu'à présent qu'à des résultats incohérents. Auraient-ils même établi un canon complet, il faudrait bien reconnaître qu'il n'est pas donné à tout le monde de lire et surtout de comprendre la Bible, vu les nombreuses difficultés d'ordre linguistique et autres qu'elle présente, même pour les savants, à plus forte raison pour les esprits qui ne sont pas cultivés.

Les livres saints, en effet, ont été composés en hébreu ou en grec, langues mortes depuis longtemps. Rares sont ceux qui les entendent toutes les deux. Dès lors, quiconque prend la Bible pour règle de foi doit s'assurer de la qualité de la version qu'il utilise. Les difficultés augmentent et sont pratiquement insurmontables quand il s'agit d'interpréter le texte biblique, qui est parfois bien obscur. La façon tout occasionnelle dont est exprimée la doctrine sur les mystères, les sacrements, la prédestination, la réprobation et tant d'autres points qui concernent la vie spirituelle, rend l'œuvre du commentateur plus ardue encore, car il doit tenir compte et du contexte très général ou

s'insèrent les paroles relatives à ces vérités et du texte lui-même où se multiplient idiotismes, figures, métaphores, allégories, hyperboles, etc. C'est là qu'est la cause des contradictions nombreuses qui se relèvent dans les œuvres des protestants, même sur les points capitaux.

Par ailleurs, entre la mort du Christ et la rédaction des livres du Nouveau Testament il s'est passé un temps assez prolongé, durant lequel les fidèles n'auraient pas eu de règle de foi. Le Christ lui-même n'a rien écrit, mais a instruit ses apôtres par la prédication. A ceux-ci il n'a pas ordonné d'écrire, mais d'enseigner d'abord et surtout; les apôtres y furent fidèles. Ceux d'entre eux qui ont écrit l'ont fait par occasion, à cause de circonstances particulières, pour répondre à des questions posées, réprimer des scandales ou apaiser des discordes. Aussi leurs livres ne sont-ils pas composés d'une façon didactique et n'exposent-ils pas toute la doctrine. Des questions très importantes y sont parfois omises ou laissées dans l'ombre. Mais ils y font des allusions fréquentes à l'enseignement qu'ils ont donné et qui est supposé connu par leurs destinataires. La Bible qui ignore tout de cet enseignement oral n'est donc pas une source complète.

Silencieuse, elle n'est pas apte non plus à dirimer les controverses par elle-même, pas plus qu'un code ne supprime la nécessité de juges chargés d'interpréter et d'appliquer les lois. En l'absence d'une autorité vivante, il faut s'en remettre au libre examen ou à l'illumination intérieure par le Saint-Esprit. Recourir à une inspiration immédiate, qui serait accordée à chaque individu, c'est négliger toutes les règles objectives de l'herméneutique et livrer la révélation contenue dans l'Écriture à toutes les faiblesses de l'humaine raison. Les caprices d'une nature dépravée, les rêveries d'une folle imagination sont si facilement considérés comme les manifestations de l'instinct divin en lequel ils doivent trouver leur justification. Nous savons que, sur les questions les plus importantes, telles que le baptême, la présence réelle dans l'eucharistie, le péché originel, la rédemption, etc., il règne parmi les protestants les dissensions les plus profondes. La Bible n'est donc pas une règle de foi certaine, accommodée à l'intelligence très diverse des hommes de tous les temps, capable de procurer la tranquillité intellectuelle et d'assurer d'une manière satisfaisante l'unité et la fermeté de la foi. Bien qu'elle soit un dépôt très riche de vérités dogmatiques et morales, elle est incomplète et n'est pas la source unique de la révélation.

C'est la raison pour laquelle saint Paul, écrivant à Timothée, lui recommandait avec tant de chaleur : « Conserve le souvenir fidèle des saines instructions que tu as reçues de moi sur la foi et la charité, qui est en Jésus-Christ. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit, qui habite en nous. » II Tim., I, 13, 14. Il ne lui dit pas de considérer la lettre qu'il lui envoie comme une partie de la parole divine et d'en donner des transcriptions à ceux qu'il aura à instruire. Il insiste au contraire, en ajoutant : « Et les enseignements que tu as reçus de moi, en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire d'autres. » *Ibid.*, II, 2. Les saintes Écritures sont donc complétées par la tradition.

II. LA RÉVÉLATION POSTÉRIÈRE À L'EXISTENCE D'UN MAGISTÈRE VIVANT. — La tradition, au sens passif, est constituée par les vérités divines transmises par l'Église, tandis qu'au sens actif, elle est l'organe authentique institué par Dieu et chargé de propager le dépôt de la révélation. Tout en relevant cette distinction, les théologiens ne paraissent pas toujours s'en soucier; ils emploient souvent le mot tradition dans un sens complexe, car celle qui est passive suppose l'active et vice

versa. J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, p. 11.

La tradition passive se manifeste dans les monuments. Par là on entend les œuvres qui nous restent des siècles passés et qui tirent leur origine de la foi de l'Église antique et nous manifestent ses croyances. Ce sont les écrits, les choses, les mœurs, les institutions, les symboles ou professions de foi, les actes des conciles et des souverains pontifes, les livres liturgiques et pénitentiels, les actes des martyrs, les écrits des Pères, des auteurs catholiques et même, en un certain sens, des hérétiques ou des païens, les histoires ecclésiastiques, les monuments figurés, etc.

Ces divers monuments, écrits ou figurés, n'ont pas Dieu pour auteur principal, et n'ont pas été ordonnés immédiatement par lui. Ils représentent le travail de l'homme et sont la conséquence naturelle de l'existence de la société visible qu'est l'Église, étant l'expression de sa doctrine et de sa morale, à des moments déterminés. Considérée comme superflue par Wicléf, cette source de la tradition a été rejetée par les protestants dans leurs différentes professions de foi. A l'encontre, les conciles de Trente et du Vatican, reprenant à leur compte les anathèmes lancés par le II^e concile de Nicée contre les iconoclastes, qui se refusaient à admettre le culte des images, inconnu dans la sainte Écriture, et rejetaient ainsi la tradition, affirment que le dépôt révélé est contenu dans les livres écrits et dans les traditions non écrites conservées par l'Église et que ces deux sources ont droit à notre pieuse affection et sont dignes d'un égal respect. Comme la Bible, les documents de la tradition passive demeurent toujours soumis au jugement du magistère, ou de la tradition active. Sur tout ceci voir l'art. TRADITION.

III. LE MAGISTÈRE EST CAPABLE DE TRANSMETTRE LE DÉPÔT RÉVÉLÉ. — Considérée, en effet, dans les vestiges de l'antiquité et des autres périodes de l'Église, la tradition passive est une chose morte; elle exige un interprète pour expliquer les obscurités et porter un jugement sur les controverses qui s'élèvent bien souvent à leur occasion. Par ailleurs, contrairement à ce qui se passe pour les saintes Écritures, il peut se faire que les monuments du passé soient parfois entachés d'erreur, soit qu'ils proviennent de source hérétique, soit que les auteurs catholiques, malgré l'éminence de leur savoir et de leurs vertus, aient mêlé à la tradition sacrée des opinions purement humaines, fausses.

Pour discerner avec certitude le vrai du faux, et le divin de l'humain, la recherche scientifique, d'ailleurs très utile, voire nécessaire, pour décrire le progrès des dogmes et préparer les définitions solennelles de l'Église, est insuffisante, étant faillible comme tout jugement humain. Il faut un tribunal assisté de l'Esprit-Saint, qui puisse se prononcer définitivement. Ainsi donc, la tradition comme la sainte Écriture ne supprime pas, mais postule l'existence d'un magistère vivant et d'origine divine.

Le magistère ecclésiastique, chargé de conserver et de propager la révélation contenue dans la parole de Dieu écrite et dans la tradition, a été établi par le Christ. Il est hiérarchique, car il a été confié non à tous les fidèles, mais aux membres du collège apostolique et à leurs successeurs, le corps épiscopal. Il est monarchique, parce que les apôtres n'ont pas tous reçu les mêmes droits et que saint Pierre a exercé sur eux, de par la volonté du Maître, un pouvoir prééminent, qui passe à ses successeurs, les papes.

Enfin, puisqu'il doit durer jusqu'à la fin des temps, le magistère hiérarchique et monarchique a la garantie de l'infailibilité dans l'exercice ordinaire et extraordinaire de sa mission. Grâce à ce privilège, il est dans l'impossibilité de se tromper en ce qui concerne la foi et les mœurs, et se trouve ainsi capable non seulement

de conserver mais de transmettre intégralement le dépôt de la révélation. Celui-ci à travers les âges, bien qu'il progresse, demeure cependant substantiellement le même. Sur le magistère de l'Église, voir l'art. ÉGLISE, spécialement t. iv, col. 2175-2200.

1. LE DÉVELOPPEMENT DU DÉPÔT RÉVÉLÉ. — Ici ne sera donné qu'un rappel très sommaire des lignes fondamentales. Pour de plus amples détails, voir art. DOGME, V, VI et VII en particulier, t. iv, col. 1574-1650.

1^o *Immutabilité du dépôt révélé.* — La révélation publique se termine avec les apôtres. Depuis lors elle est demeurée substantiellement la même et ne s'est pas transformée, car elle n'est pas passée d'un sens à un autre différent au gré des conceptions philosophiques. De même, il n'y a pas eu addition de croyances nouvelles, et il n'y en aura jamais. Toutes les vérités professées actuellement ont été crues au moins implicitement aux premiers âges de l'Église. Enfin aucune de celles qui ont fait partie de la croyance catholique ne s'est obscurcie, n'a disparu. Le dépôt révélé n'a donc pas diminué. Malgré son immutabilité, il progresse cependant.

2^o *Progrès du dépôt révélé.* — Il est extrinsèque ou intrinsèque. Le premier se fait par le travail des savants qui, en défendant les principes de la foi, en comparant et en établissant les connexions entre les différents mystères, parviennent à formuler des conclusions théologiques. Du fait qu'il se présente comme l'élaboration d'une science qui s'appuie sur des données révélées, le progrès exclusivement théologique est d'une certaine manière extrinsèque au dogme; mais il est en relation très étroite avec celui d'ordre proprement dogmatique. L'un ne semble même pas pouvoir aller sans l'autre.

L'Église, qui rejette le transformisme aussi bien que le fixisme doctrinal, admet qu'il y a un développement du dépôt révélé. C'est une notion traditionnelle, reconnue par les Pères aussi bien que par les scolastiques. Le progrès dogmatique est substantiellement homogène et consiste dans l'explication de ce qui n'était jusqu'alors connu que d'une manière implicite ou moins explicite. Ceci a lieu quand un point de doctrine est défini en des formules plus adaptées, quand ce qui était formellement révélé et cru, mais d'une façon confuse, est cru dorénavant d'une manière distincte, quand une vérité révélée virtuellement est crue formellement et enfin quand ce qui n'a été dit que d'une manière indéterminée est précisé.

La définition du magistère ecclésiastique, solennelle ou au moins ordinaire, est une condition, qui n'est pas absolument mais moralement requise, pour qu'une vérité implicitement révélée puisse être explicitement crue de foi divine. Une telle définition est essentiellement exigée pour que cette même vérité soit crue de foi catholique et se présente comme un dogme proprement dit.

On trouvera ici une énumération alphabétique des principaux auteurs qui traitent de la révélation. La liste n'a aucune prétention à être exhaustive; elle signale surtout les ouvrages cités au cours de l'article.

J. A. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914; B. Battmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg, 1923; Jos. Bauritz, *Grundzüge der christlichen Apologetik*, Mayence, 1863; Ant. Berkege, *Apologetik der Kirche, oder Begründung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums*, Münster, 1831; J. B. Boone, *Manuel de l'apologete*, Bruxelles, 1850-1851, 2 vol.; Fr. Brenner, *System der katholischen speculative Theologie*, t. 1, Fundamentierung der katholischen speculativen Theologie, Ratisbonne, 1847; E. de Broglie, *Les problèmes intellectuels de la foi catholique*, Paris, 1905; L. Brugnot, *De vera religione*, Paris, 1878; J. Brunsman, *Lehrbuch der Apologetik*, t. 1, Religion und Offenbarung, Samt-Gabriel-Verlag, 1924; de Buisano, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Paris 19; *Institutiones theologiae dogmaticae generalis seu fundamentalis*, Innsbruck, 1852, Turin, 1892 et

Brixen, 1830; Casajouhna, *Esquisstones scholastico-dogmaticæ*, t. 1, *De fundamentalibus*, Barcelone, 1888; V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, Fribourg, 1911; M. Ghossat, art. *Modernisme*, dans *L'Épique apol.*, t. III, 1916, col. 618-638; art. *Agnosticisme*, *ibid.*, t. I, 1914, col. 76; Cornely Metk, *Compendium introductionis in sacra Scriptura libros*, Paris, 1927; Cremer Kegel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Stuttgart-Gotha, 1923; P. Descamps, *Prælectiones theologiae naturalis*, Paris, 1932; J. Dicot, art. *Révélation* dans *Diction. apol.*, t. IV, 1927, col. 1004-1009; Dieckmann, *De revelatione christiana, tractatus philosophico-historici*, Fribourg-en-Br., 1930; E. Dorsch, *Institutiones theologiae fundamentalis*, t. 1, *De revelatione revelata*, Innsbruck, 1930; J. Ehrlich, *Leitpäden zur Vorlesung u. über die allgemeine Einteilung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung*, Prague, 1859; *Leitpäden zur Vorlesung über die Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte*, Prague, 1860 et 1862 et compléments en 1893 et 1894; H. Felder, *Apologetica sive theologiae fundamentalis*, Paderborn, 1920; Fr. Friedhoff, *Grundriss der katholischen Apologetik*, Münster, 1854; A. Gardeil, *Je donne parole et la théologie*, Paris, 1910, 2^e éd., Juvisy, 1932; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2^e éd., Rome et Paris, 1921, 2 vol., 3^e éd., Rome, 1925, 2 vol.; B. Gebel, *Katholische Apologetik*, Fribourg, 1930; Gondal, *Le surnaturel*, Paris, 1901; du même, *Mystère et révélation*, Paris, 1905; Grandeth, *Constitutiones dogmaticæ s. auctoritatis concilii Vaticani*, Fribourg, 1832, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. XLVI, 1894, p. 149 sq.; J. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, 2 vol., Ratisbonne, 1890, 2^e éd., 1893, 3^e éd., 1906; G. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, Münster, 1888, 2^e éd., 1895, 4^e éd., 1922; M. Hagen, *Lexicon biblicum*, t. III, Paris, 1911, col. 687 sq.; M. d'Herbigny, *La théologie du révéle. Introduction générale*, Paris, 1921; Fr. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Fribourg, 1879, 2^e éd., 1888; Hettinger-Weber, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie*, 3^e éd., Fribourg, 1913; H. Hurter, *Theologiae dogmaticæ compendium*, t. 1, *Theologia generalis*, Innsbruck, 1876, 8^e éd., 1893, 10^e éd., 1900; G. M. Jansen, *Prælectiones theologiae fundamentalis*, Utrecht, 1875-1876; Bern. Jungmann, *Tractatus de vera religione*, Ratisbonne, 1874, 4^e éd., 1892; M. Kahler, art. *Offenbarung*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, 1904, p. 339-347; H. Klee, *Katholische Dogmatik : Generaldogmatik*, Mayence, 1835; L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticæ*, t. 1, *De vera religione*, *De Ecclesia Christi*, *De traditione et Scriptura*, Innsbruck, 1^{re} éd., 1929, 2^e éd., 1934; Jos. Leu, *Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyclopädie und Apologetik*, Saint-Gall, 1848; F.-J. Mach, *Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes, nachgewiesen aus Geschichte und Offenbarung*, Mayence, 1883; J. Mausbach, *Grundzüge der katholischen Apologetik*, 2^e éd., Münster, 1919, 5^e et 6^e éd. remaniées par Wunderle, 1934; Mazzella, *Prælectiones scholastico-dogmaticæ de religione et de Ecclesia*, Rome, 1892; J. Müller, *De vera religione*, Innsbruck, 1901; Muncunill, *Tractatus de vera religione*, Barcelone, 1909; Murray, *Tractatus de Ecclesia*, Dublin, 1860-1866; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. 1, *De revelatione supernaturali*, Fribourg-en-Br., 1897; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Rome, 1877, 4^e éd., 1931; J. Perrone, *Prælectiones theologiae*, t. 1, *De vera religione*, Rome, 1835; t. II, *De locis theologicis*, Rome, 1841-1842, 31^e éd., Turin, 1865; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. 1, *Institutiones propædæuticæ ad sacram theologium*, Fribourg-en-Br., 1894, 4^e et 5^e éd., 1922, 6^e et 7^e éd., 1924; t. III, 5^e et 6^e éd., Fribourg, 1925; du même, *Compendium theologiae dogmaticæ*, Fribourg, 2^e éd., 1921, 4^e éd., 1931; du même, *De inspiratione sacra Scriptura*, Fribourg, 1925; O. Pfeleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre*, 3^e éd., Berlin, 1886; du même, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*, Leipzig, 1875; H. Pinard, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922, *Ses méthodes*, Paris, 1925; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 9^e éd., Paris, 1914; Preuschen-Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen, 1925; G. Rabreau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926; Id., *Apologétique*, Paris, s. d. (1930); A. Rademacher, *Philosophisch apologetische Grundlegung der Theologie*, t. II, *Grundlinien der Apologetik, Religiöse und christliche Apologetik*, Bonn, 1914; J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, Paris, 1925; Schanz, *Apologie des Christentums*, Fri-

bourg, 1887-1888, 2^e éd., 1895; Al. von Schmid, *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, Fribourg, 1900; R. Schultes, *Introductio in historiam dogmaticam*, Paris, 1923; Jos. Schwetz, *Theologia generalis, cum præmittitur brevis introductio in theologiam universam*, Vienne, 1850, 7^e éd., 1882; Specht-Bauer, *Lehrbuch der Apologetik*, 2^e éd., Ratisbonne, 1924; A. Vacant, *Indices theologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895; Van Laak, *Institutiones theologiae fundamentalis*, tract. II, *De religionis revelatione in abstracto considerata*, Rome, 1908; G. Van Noort, *Tractatus de vera religione*, Amsterdam, 1907; Warbel, *Dogmatik der Religion Jesu Christi*, Augsburg, 1831; S. Weber, *Christliche Apologetik in Grundzügen für Studierende*, Fribourg, 1907; Wegscheider, *Institutiones theologiae christianæ dogmaticæ*, 1815, 8^e éd., 1844; Wilmsers, *De religione revelata*, prop. 26-47, Ratisbonne, 1897; Zigliara, *Propædæutica ad s. theologiam seu tractatus de ordine supernaturali*, Rome, 1884.

N. JUNG.

REVIVISCENCE. — Le mot reviviscence signifie par lui-même la propriété que possèdent certains êtres, ayant présenté l'apparence de la mort, de reprendre l'activité de la vie dans certaines conditions déterminées. Analogiquement, le terme est employé en théologie pour désigner la réapparition dans l'âme de certains phénomènes de la vie spirituelle, alors que ces phénomènes avaient paru tout d'abord éliminés. On parle ainsi de reviviscence. I. Des sacrements. II. De la grâce et des vertus (col. 2629). III. Des mérites (col. 2634). IV. Des péchés (col. 2644).

I. REVIVISCENCE DES SACREMENTS. — I. LE MOT ET LA CHOSE. — Le mot reviviscence appliqué aux sacrements n'est peut-être pas très bien choisi. Ne peut « revivre » que ce qui a déjà vécu. Or, dans les cas où l'on parle de la reviviscence des sacrements, le sacrement n'a pas vécu, tout au moins sous l'aspect où on le dit revivre. Il serait plus exact de parler d'influence salutaire commençant à se faire sentir en raison de meilleures dispositions du sujet. Il faut, en effet, se rappeler que certains sacrements ne produisent pas nécessairement leur effet ou tout leur effet au moment même où ils sont appliqués. Le sujet qui les reçoit peut, à ce moment-là, présenter des dispositions suffisantes pour permettre l'application *valide* du sacrement, sans posséder encore les dispositions requises pour une application *fructueuse*. Voir FICTION DANS LES SACREMENTS, II. *Fiction de la part du sujet*, t. v, col. 2295. Mais si le sacrement, après l'instant où il est appliqué, laisse dans l'âme un effet permanent, qui de soi appelle la grâce, et si, en raison des dispositions imparfaites du sujet, la grâce n'est pas produite immédiatement, elle pourra néanmoins l'être ultérieurement, quand l'obstacle des dispositions imparfaites disparaîtra. L'effet de la grâce est pour ainsi dire suspendu jusqu'au moment où le sujet présentera les dispositions requises.

Bien plus, les sacrements produisent une grâce qui leur est propre, la grâce sacramentelle. Si, d'après l'opinion qui semble la plus probable, la grâce sacramentelle ne fait qu'ajouter à la grâce sanctifiante une vigueur spéciale et une exigence de secours particuliers proportionnés aux fins de chaque sacrement, il faut admettre que la perte de la grâce entraîne, pour le chrétien, la perte de la grâce sacramentelle, tout au moins dans son essence même; mais il faut admettre aussi que cette grâce renaît dans l'âme de nouveau justifiée et cela toujours en raison de l'effet permanent laissé par le sacrement auquel elle correspond.

Dans ce dernier cas, le terme reviviscence serait employé avec plus d'exactitude. Mais les théologiens n'ont jamais envisagé le problème de la reviviscence de la grâce sacramentelle indépendamment du problème de la reviviscence du sacrement. Bien que ce ne soit pas la même chose — on vient de le voir — cependant le principe est le même : la permanence d'un effet sépa-

rable de la grâce permet au sacrement soit de devenir fructueux, soit de le redevenir.

II. APPLICATIONS. — Il faut se garder de croire que la doctrine de la reviviscence des sacrements s'applique également à tous les sacrements et avec la même certitude. Il faut distinguer entre sacrements et sacrements.

1^{re} *Baptême*. — C'est surtout à l'occasion du baptême que la doctrine de la reviviscence sacramentelle a été exposée. Les anciens théologiens ne parlent pas de reviviscence. Ils se demandent si, « la fiction disparaissant, le baptême acquiert tout son effet ». Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXIX, a. 9; *In IVth Sent.*, dist. IV, q. III, a. 2, qu. 3. La réponse affirmative est une doctrine théologiquement certaine, qui s'appuie sur le dogme de la non itération du baptême valablement conféré par les hérétiques. Voir ici, t. II, col. 219 sq. Elle est unanimement professée par les théologiens depuis saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. I, c. XII; l. III, c. XIII; l. VI, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 119, 146, 214. Cf. *Epist.*, CLXXXV, *De correctione Donatistarum liber*, c. VI, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 803. Même doctrine chez Fulgence de Ruspe, *De fide*, reg. III, n. 41, *P. L.*, t. LXV, col. 692; l'auteur (tardif) du *De vera et falsa penitentia*, n. 19, *P. L.*, t. XL, col. 119. Doctrine consacrée implicitement par les décisions de saint Etienne I^{er}, *Denz.-Bannw.*, n. 46; de saint Grégoire le Grand, *id.*, n. 249, plus explicitement par Innocent III, *Epist. majores* à l'archevêque d'Arles, *id.*, n. 411. La fiction est clairement supposée par le concile de Trente pour les sacrements en général (*ponentibus obicem*), sess. VII, can. 6, *Denz.-Bannw.*, n. 849; et l'interdiction de renouveler le baptême valablement reçu nonobstant la fiction implique la présente doctrine de la reviviscence du sacrement. Cf. *Canones de sacramento baptismi*, can. 11, *Denz.-Bannw.*, n. 867.

La raison théologique de cette doctrine peut être ainsi formulée : le péché originel et les péchés actuels commis dans l'infidélité ne peuvent être remis que par le baptême reçu en réalité ou tout au moins par le désir. Or, celui qui a reçu le baptême d'une façon valide mais non fructueuse ne peut plus le recevoir ni en fait ni en désir. Donc si le baptême déjà reçu doit être pour lui le moyen de salut, il faut que ce moyen puisse revivre quant à son effet salutaire, c'est-à-dire quant à l'infusion de la grâce. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 10.

Tel est l'enseignement de la théologie quant à l'effet premier et principal du baptême, c'est-à-dire quant à la justification de l'homme. Mais les auteurs soulèvent une question plus subtile quant aux effets secondaires, c'est-à-dire quant à l'extinction de toute peine temporelle. On peut imaginer l'hypothèse d'un adulte recevant le baptême valablement mais infructueusement quant à la rémission des péchés véniels, dont il n'a pas le regret, tout en regrettant les péchés mortels qu'il a pu commettre. Cet adulte vient à mourir aussitôt après avoir été baptisé. Le baptême « revivra-t-il » quant à cet effet secondaire de la rémission du péché véniel quant à la culpabilité et quant à la peine? L'opinion de saint Thomas est qu'à l'instant même qui suit immédiatement la mort cet adulte, en grâce avec Dieu, fera un acte parfait d'amour qui lui enlèvera les moindres péchés véniels auxquels il était resté attaché. L'obstacle à l'efficacité pleine du baptême étant enlevé, il est à croire que, même à l'égard de la peine temporelle due à ces péchés véniels, le baptême exercera son efficacité par une sorte de reviviscence. C'est la solution insinuée par saint Thomas, *De malo*, q. VII, a. 11, *in fine*; qui est proposée plus explicitement par Billot, *De sacramentis*, t. I, 6^e édition, p. 112, note, et par Lépicié, *Tractatus de baptismo et confirmatione*, Rome, 1923, p. 97. Mais la solution contraire — permanence du *reatus culpa*

(*venialis*) et *pœnæ (temporalis)* — semble s'imposer dans l'opinion scotiste qui admet que le péché véniel peut suivre l'âme au purgatoire.

Enfin, on peut faire l'hypothèse d'un adulte qui reçoit le baptême, de bonne foi, mais avec des dispositions insuffisantes quant aux péchés mortels commis avant le baptême. Il y aurait ici « fiction » purement matérielle, mais empêchant cependant la justification. Si cet adulte venait à mourir aussitôt après avoir été baptisé, en bonne logique, on devrait nier la possibilité de la reviviscence du baptême et condamner à l'enfer ce malheureux... Nous n'avons trouvé aucun théologien pour résoudre ce cas. Il semble que la cause du pécheur de bonne foi doive être séparée de la cause du pécheur qui reçoit valablement le baptême, tout en ayant conscience de ses dispositions défectueuses. Billot écrit à propos du martyr que Dieu ne permettra pas qu'un véritable martyr se produise chez le pécheur qui n'aurait pas les dispositions requises pour la justification. *De sacramentis*, t. I, p. 248, note. Il en serait vraisemblablement de même pour l'infidèle recevant de bonne foi l'ablution baptismale et mourant aussitôt après : Dieu ne permettra pas que lui manquent les dispositions nécessaires à la justification. Cf. *Ami du clergé*, 1936, p. 185.

2^o *Confirmation et ordre*. — La non-itérabilité de la confirmation et de l'ordre conduit les théologiens à admettre la reviviscence de ces deux sacrements, absolument comme pour le baptême. Sans doute, ils n'ont plus ici l'argument de la volonté salvifique universelle et les documents du magistère relatifs à la « fiction » font défaut. Il semble toutefois que le canon 9 de la session VII du concile de Trente, *Denz.-Bannw.*, n. 852, soit une base d'argumentation très solide. Aussi, sans affirmer que la reviviscence de la confirmation et de l'ordre soit une vérité théologiquement certaine, doit-on dire qu'elle est une vérité certaine. N'est-il pas, en effet, conforme à la bonté et à la sagesse divines que ceux qui auraient reçu en état de péché mortel ces sacrements non réitérables, puissent néanmoins retrouver, lorsqu'ils auront éliminé l'obstacle de leurs dispositions mauvaises, les grâces si utiles au soldat ou au ministre de Jésus-Christ?

3^o *Extrême-onction et mariage*. — Une conclusion identique, d'une très grande probabilité, doit être proposée en ce qui concerne le mariage, durant la vie des deux conjoints, et l'extrême-onction, durant la maladie à l'occasion de laquelle elle a été conférée. L'argument est proportionnellement le même que dans les cas précédents. Le mariage ne peut être réitéré du vivant des deux conjoints. L'extrême-onction ne peut être renouvelée durant la même maladie. Et cependant ces deux sacrements peuvent être reçus valablement et infructueusement. Il convient donc que la grâce qu'ils auraient dû conférer puisse apparaître dans l'âme, quand les dispositions suffisantes seront acquises.

4^o *Pénitence*. — La chose est discutable et discutée pour la pénitence. Nous devons nous y arrêter plus longuement, puisque l'article PÉNITENCE, t. XII, col. 1126, a renvoyé au présent article l'exposé des opinions. La question est celle-ci : le sacrement de pénitence peut-il être reçu d'une façon valide, mais informe, c'est-à-dire sans le fruit de la grâce justificatrice, de telle sorte que la grâce sera produite (reviviscence du sacrement) seulement quand sera enlevé l'obstacle qui a rendu informe le sacrement.

1. *Comment peut se poser ce cas*. — Des sacrements qui ont leurs éléments essentiels totalement distincts des dispositions du sujet, on conçoit facilement qu'ils puissent être conférés valablement et cependant demeurer infructueux ou « informes » en raison d'un défaut ou d'une insuffisance dans les dispositions requises pour l'acquisition de la grâce. Mais le sacrement de péni-

tence a pour partie essentielle ou tout au moins intégrale la contrition qui est une disposition du sujet requise à la production de la grâce : il est donc difficile de concevoir qu'il puisse être administré valablement et cependant qu'il demeure informe, c'est-à-dire infructueux.

D'où viendrait l'obstacle qui le rend informe? A coup sûr, ce n'est pas du côté du ministre ou de l'absolution. Si le ministre a le pouvoir et emploie la forme requise, il rend, autant qu'il est en lui, le sacrement valide et capable de produire son effet. Ce n'est pas non plus en raison d'un manque d'intégrité dans la confession, car si la confession, matériellement incomplète, est cependant intègre formellement, elle ne peut constituer un obstacle à la production de la grâce. Ce n'est pas non plus du côté de la satisfaction, car la satisfaction, comme telle, n'est pas partie essentielle du sacrement de pénitence et son omission ne saurait empêcher le sacrement de produire son fruit essentiel. Reste donc que la fiction qui rend informe le sacrement ne peut provenir que d'une contrition, suffisante pour assurer la validité, insuffisante pour produire l'effet de la grâce. Ce cas est-il possible?

2. *Les réponses des théologiens.* Les auteurs sont très partagés sur ce point. On peut ramener leurs réponses à quatre solutions.

Première solution : là où la contrition est insuffisante pour produire l'effet de la grâce, le sacrement est non seulement informe, mais encore invalide. — La raison invoquée est qu'il manque ici une matière absolument requise pour l'existence même du sacrement. Cette matière, c'est la détestation réelle et efficace du péché commis accompagnée du ferme propos de ne plus pécher, propos absolu et universel, qui doit se rencontrer explicitement ou tout au moins implicitement dans la disposition du pénitent. Beaucoup d'auteurs invoquent cet argument contre l'opinion que nous proposons en quatrième lieu; mais tous n'en tirent pas une conclusion contre la possibilité, au moins spéculative, d'un sacrement de pénitence à la fois valide et informe.

Parmi ceux qui poussent leurs conclusions jusqu'à la négation de cette possibilité, citons les théologiens de Würzburg, *De pœnitentia*, n. 177-179; Chr. Pesch, *Tractatus dogmatici*, t. vii, n. 172; d'Annibale, *Theol. moralis*, t. iii, n. 246, note 18; Génicot-Salsmans, *Theol. moralis*, t. ii, n. 272; Prümmer, *Manuale theol. moralis*, t. iii, n. 42; Hugon, *Tractatus dogmatici*, Paris, 1931, p. 525. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. ii, Turin, 1926, n. 153, après Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923, n. 407, déclare que cette solution est « théoriquement plus probable », en raison des déclarations des conciles de Florence, Denz.-Bannw., n. 699, et de Trente, id., n. 896, 914, voir ici t. xii, col. 1046, 1090, 1105. Ces conciles, en effet, ne distinguent pas entre ce qui est nécessaire à la validité du sacrement et ce qui est nécessaire à la production de la grâce; par contrition, partie du sacrement de pénitence, ils entendent cette contrition qui exclut toute affection aux péchés passés et futurs et qui, par conséquent, supprime tout obstacle à l'infusion de la grâce.

Deuxième solution : là où la contrition est suffisante pour assurer la validité du sacrement, elle est également suffisante pour assurer la production de la grâce. — La contrition n'est suffisante pour la validité du sacrement qu'à la condition de renfermer, d'une part, le ferme propos de ne plus pécher, d'autre part, la volonté sincère de se réconcilier avec Dieu. Or, cette volonté sincère de réconciliation ne peut se concevoir sans une vraie et efficace rétractation de tout péché mortel et une volonté universelle de ne plus offenser Dieu. Telle est la position adoptée par Vasquez, *De pœnitentia*, q. xcii, a. 2; Palmieri, *De pœnitentia*, th. xxxii, n. 6; Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, t. v, n. 51 sq. (quoi-

que cependant, en raison de ce que Ballerini enseigne de l'attrition *existimata*, n. 41, 42, 45, on pourrait, à la rigueur, le placer parmi les tenants de la quatrième opinion).

Troisième solution : un seul cas, plus théorique que pratique, peut se présenter, qui rendrait le sacrement valide et informe; c'est le défaut inconscient d'universalité dans la contrition. — Un pénitent, coupable de plusieurs péchés mortels, les déteste pour des motifs particuliers. Il se trouve que l'un de ses péchés n'est pas atteint par les motifs particuliers de contrition auxquels il s'arrête. En réalité donc, quelque illusion qu'il se fasse à ce sujet, le pénitent n'a pas la contrition de ce péché qu'il n'a pu envisager dans ses motifs de regret et de détestation. Cette thèse est défendue par les auteurs qui, attaquant la solution que nous exposons en quatrième lieu, entendent la ramener à ses justes proportions. Ainsi l'ont pensé Suarez, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. iv, n. 22, 24-25; sect. v, n. 7 sq.; Gonet, *Clypeus theologicæ*, *De pœnitentia*, disp. X, a. 1, n. 11-14; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. vi, n. 74 sq.; S. Alphonse, *De pœnitentia*, n. 444; Lehmkühl, *Theol. moralis*, t. ii, n. 402. Cette opinion est également rapportée avec quelque faveur par Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 173; Génicot-Salsmans, *op. cit.*, n. 275; Noldin-Schmitt, *De sacramentis*, n. 259.

« Vraiment probable, mais presque fictive », telle est l'appréciation de P. Galtier, *op. cit.*, n. 405 bis, sur cette solution. La raison pour laquelle il est difficile de rencontrer ce cas exceptionnel, c'est que les pécheurs n'ont pas l'habitude de s'exciter à la contrition pour des motifs particuliers; c'est toujours un motif général, s'étendant à tous les péchés, qui excite leur cœur au repentir, motif presque toujours pris dans la crainte du châtiment divin. Galtier, *loc. cit.*; Cappello, *op. cit.*, n. 152. Génicot-Salsmans donne cependant un exemple où le cas pourrait facilement se vérifier, c'est le cas d'un pécheur, coupable de deux péchés mortels d'espèce très différente, vol et luxure, qui ressent une attrition très sincère de son péché de luxure en raison de la honte spéciale qui s'y attache : il oublie d'accuser le péché de vol, ou il l'accuse n'ayant de ce péché aucune contrition et cela, en raison de la honte violente qu'il a conçue de l'autre péché, avec la plus entière bonne foi. *Loc. cit.* Thèse reprise, en des termes presque identiques par A. Haynal, O. P., dans l'*Angelicum*, 1927, p. 31 sq., et par J. Umberg, S. J., *Periodica de re morali, canonica liturgica*, 1928, p. 17 sq.

Quatrième solution : Toute attrition estimée par le pénitent de bonne foi suffisante et quant à son universalité et quant à sa souveraineté, ENCORE QU'EN RÉALITÉ ELLE NE LE SOIT POINT, rend le sacrement valide tout en le laissant informe. — Si l'on admet la possibilité d'un sacrement de pénitence valide et informe pour le cas accepté dans la troisième solution, pourquoi ne pas l'admettre d'une manière générale pour tous les cas où la contrition serait estimée suffisante par le pénitent de bonne foi? Sous cette forme, la solution devient vraiment pratique et opérante. Il ne s'agit plus seulement du cas, neuf fois sur dix chimérique, d'une contrition, issue d'un motif particulier, qui se croit universelle et ne l'est pas; il s'agit de toute espèce de cas où le pénitent, ayant loyalement confessé ses péchés et n'en ayant cependant conçu, d'ailleurs de bonne foi, qu'un repentir insuffisant (quelle que soit la raison de cette insuffisance), pose en réalité et sans le savoir un obstacle à la grâce, tout en présentant à l'absolution du prêtre une matière suffisante. D'où sacrement valide et cependant informe. Au premier acte de repentir suffisant, l'obstacle à la grâce disparaît, et la grâce du sacrement est conférée. Le sacrement « revit ».

Cette solution, déclarent ses défenseurs, est admissible. Car il faut distinguer, dans le pénitent, la réalité

des dispositions et leur degré de perfection et, dans le degré de perfection, le degré suffisant pour la validité, insuffisant pour la « fructuosité », et le degré suffisant pour l'une et pour l'autre. Dieu seul peut connaître quand l'attrition, extérieurement manifestée, existe dans le pénitent à un degré et avec des qualités suffisantes pour rendre fructueux le sacrement. Mais, le sacrement étant signe sensible, la manifestation extérieure de l'attrition est essentielle au sacrement; toutefois, la manifestation du degré et des qualités étant impossible, il semble qu'on doive conclure que la manifestation extérieure d'une contrition intérieure, insuffisante ou suffisante, est seule de l'essence du sacrement.

Une chose surtout milite en faveur de [cette] manière de voir; c'est que, seule, elle explique scientifiquement la pratique de l'Eglise dans l'administration du sacrement de la pénitence, sans qu'il soit besoin de recourir à une exception quand il s'agit de juger la matière. De même que, dans les autres sacrements, la matière doit être certaine, de même, ici, le confesseur peut et doit être certain de la douleur et du propos du pénitent — mais seulement en tant que douleur et propos contribuent à constituer le signe sensible du sacrement, et non pas en tant qu'ils sont une disposition intérieure. Le confesseur ne peut point, à son gré, absoudre ou retenir les péchés: il doit s'assurer (*videat diligenter*, dit le Rituel romain) si le pénitent est disposé, s'il est digne de l'absolution. « L'homme voit bien ce qui est visible, mais le Seigneur lit dans les cœurs. » (I Reg., xvi, 7.) C'est seulement d'après les marques extérieures que le confesseur peut juger prudemment si la disposition, qui est une chose intérieure, existe en réalité; et, d'ordinaire, il doit se contenter d'une probabilité prudente. Il a donc raison d'absoudre lorsqu'il juge avec motif que le pénitent soumet sincèrement et avec douleur ses péchés au pouvoir des clefs, en d'autres termes, il absout sans avoir en même temps la certitude morale que l'attrition du pénitent est absolument efficace, ce qu'il faudrait pourtant si ce degré d'attrition était non seulement la disposition prochaine, mais encore une partie essentielle de la matière sacramentelle.

En demandant pour la validité de notre sacrement une attrition moins parfaite sous le rapport du degré que pour recueillir le fruit sacramentel, Jésus-Christ a grandement facilité la tâche si délicate du confesseur. L'administration du sacrement de la pénitence serait moralement impossible si, pour donner licitement l'absolution, le confesseur devait être absolument certain que l'attrition du pénitent est souveraine. » N. Gühr, *Les sacrements*, trad. fr., t. III, p. 162-163.

Pratiquement, les partisans des autres opinions sont bien obligés d'accepter cette quatrième solution, puisque tous reconnaissent qu'il ne faut pas inquiéter un pénitent de bonne foi qui peut-être n'a pas eu l'attrition souveraine ou universelle.

Spéculativement ils ne manquent pas d'opposer des arguments de quelque poids. Galtier et, après lui, Cappello ont bien présenté ces arguments. Galtier, *De penitentia*, n. 405; Cappello, *De penitentia*, n. 151. On trouvera une vigoureuse défense de la thèse dans Billot, *De sacramentis*, t. II, th. xvi. Cet auteur prétend s'abriter derrière plus de trente autorités théologiques: pour quelques-unes, c'est inexact; d'autres, Gonet et Suarez, par exemple, n'admettent le sacrement valide et informe qu'en un cas très spécial. Voir ci-dessus. On doit cependant reconnaître que Billot est fidèle à la pensée de saint Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 4, sol. 4 (*Suppl.*, q. IX, a. 1), vraisemblablement d'Albert le Grand, *In IV^{um}*, dist. XVII, a. 6 (édition de Paris, 1890, t. XIX, p. 665); à coup sûr de saint Antonin, *Sum. theol.*, part. III, tit. XIV, c. XIX (édition de Vérone, 1740, p. 775); de Cajétan, *Questiones de controversiis*, quantum 5, opuscula publici dans l'édition Léonie de la *Somme théologique*, après la pars III, t. XII, p. 353; de Capreolus, *In IV^{um}*, dist. XVII, q. II, concl. 3, et de Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. IX, *De sacramentis*, disp. XXXIII, a. 6. Jean de Saint-Thomas († 1643), étant postérieur

au concile de Trente, on ne peut donc pas dire que cette opinion ait été abandonnée après le concile. Il est vrai que la plupart des auteurs qui l'ont enseignée depuis la deuxième moitié du XVI^e siècle l'ont restreinte au seul cas de « non-universalité » de la contrition. Voir ci-dessus, 3^e solution. Billot lui a rendu une vogue incontestable. Après lui, en effet, on peut citer Vermeersch, *Theol. moralis*, t. III, n. 569; Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, t. II, n. 68 sq.; Gühr, *op. cit.*, p. 161-163; Lépicié, *De penitentia*, Rome, 1924, p. 412; Paquet, *De sacramentis*, part. II^a, disp. III, Québec, 1903, p. 156 sq.; A. d'Alès, *De sacramento penitentiae*, Paris, 1926, p. 156-158; Hugueny, *La pénitence*, édition de la *Somme théologique de la Revue des Jeunes*, t. II, p. 461-464. Voir une bonne dissertation en ce sens dans *l'Ami du clergé*, 1920, p. 675 sq. Lépicié, *op. cit.*, p. 414-415, montre bien qu'on ne peut raisonner sur le sacrement de pénitence comme sur les autres sacrements. En ceux-ci, une fiction, même volontaire et consciente, n'empêche pas la validité du sacrement. Dans la pénitence, la fiction consciente et volontaire deviendrait coupable et, par conséquent, constituerait un obex non seulement à la « fructuosité », mais à la validité.

5. *Eucharistie.* — La question se pose à peine pour l'eucharistie, ce sacrement ne laissant dans l'âme aucune trace de son application. On ne voit pas, en effet, comment la grâce pourrait revivre. La seule supposition qu'on puisse faire, c'est qu'un pécheur, communiant d'une manière nulle ou sacrilège, se repente au moment où il possède encore en lui-même la présence eucharistique. Hypothèse bien fragile, mais qui n'est pas absolument invraisemblable. Cajétan qui avait d'abord enseigné la reviviscence de l'eucharistie, *Opusc.*, v, tr. V, q. V, s'est rétracté dans le *Commentaire sur la Somme*, III^a, q. LXXIX, a. 1.

III. L'APPLICATION. 1^o *Ex opere operantis.* — Il faut signaler d'un mot cette explication bizarre qui, en réalité, détruit le concept même de « reviviscence du sacrement ». La grâce apparaîtrait dans l'âme, non en vertu du sacrement précédemment reçu, mais précisément en raison de la pénitence — acte de vertu ou sacrement — éloignant l'obstacle de la fiction. Vasquez attribue cette explication à Duns Scot et la considère comme probable. *In III^{am} parl. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. CLIX, sect. I, n. 38. Que Scot ait enseigné cette doctrine, c'est là une assertion gratuite. Cf. J. Bosco, *Theologia sacramentalis*, sect. VI, n. 5 sq. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que Duns Scot ne s'est rallié à l'explication *ex opere operato* qu'après quelques hésitations. Voir ici, t. IV, col. 1911.

2^o *Ex opere operato.* — Si l'on veut maintenir le concept de « reviviscence », ou plus exactement cette « efficacité à retardement » des sacrements, il faut admettre que la grâce est produite, au moment où l'obstacle est enlevé, *ex opere operato*, conformément au mode d'efficacité des sacrements. Voir *OPUS OPERATUM*, t. XI, col. 1085-1087.

Mais une difficulté se présente immédiatement à l'esprit: comment un sacrement peut-il produire la grâce *ex opere operato* alors qu'il n'existe plus? La solution générale, par tous admise, et que nous avons déjà laissé pressentir, voir col. 2618, c'est que « le sacrement, après l'instant où il est appliqué valablement, laisse dans l'âme un effet permanent qui de soi appelle la grâce ». C'est cet effet permanent qui, tant qu'il persévère, est susceptible de produire la grâce que le sacrement, en raison de la « fiction » apportée par le sujet n'a pu produire au moment où il était appliqué.

L'effet durable, permanent, est ce que les théologiens appellent *res et sacramentum*. A la suite des anciens, et plus spécialement de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXVI, a. 1, ils distinguent dans tout

sacrement trois choses : l'une, *sacramentum tantum*, le rite extérieur, composé de la matière et de la forme, qui *signifie* et *n'est pas signifié* par autre chose : l'autre, *res tantum*, l'effet intérieur produit par le sacrement fructueusement reçu, c'est-à-dire la grâce que le sacrement signifie, mais qui, elle, n'est pas le signe d'une autre réalité ; enfin, la troisième réalité, pour ainsi dire intermédiaire, qui participe de ces deux premières, étant à la fois *signe* par rapport à la grâce et *effet* par rapport au sacrement extérieur : *res et sacramentum*. C'est le *res et sacramentum* qui, demeurant dans l'âme après l'application valide du sacrement, expliquerait la reviviscence de la grâce.

Les auteurs exploitent cette théorie générale en la faisant rentrer dans les cadres particuliers de leurs opinions divergentes sur la causalité des sacrements. Voir SACREMENTS.

1. Les partisans d'une *causalité dispositive* des sacrements (d'ordre physique ou intentionnel, peu importe dans la présente question) pensent trouver dans le fait de la reviviscence des sacrements l'argument convaincant en faveur de leur opinion. Pour eux le *res et sacramentum* est une *disposition* dans l'âme, un *titre permanent* qui demeure, signifié par le sacrement extérieur, signe par rapport à la grâce qu'il exige. Tant que ce titre subsiste, même s'il y a quelque obstacle à la grâce, il l'appelle néanmoins et, dès que l'obstacle est levé, le titre exerce son action et la grâce est produite. Or trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère indélébile. Le titre à la grâce se confond ici avec le caractère ; il dure toujours comme lui : aussi la grâce de ces sacrements peut toujours revivre. Dans le mariage, le titre se confond avec le lien conjugal : tant que ce lien subsiste, c'est-à-dire tant que l'un des deux conjoints n'est pas mort, la grâce du sacrement peut revivre. Dans l'extrême-onction, le titre est la recommandation à Dieu du malade en danger : tant que dure le danger, le sacrement peut revivre. Mais si le malade revient à la santé et, de nouveau, tombe en danger de mort, on doit lui réitérer l'extrême-onction. Cf. Billot, *De sacramentis*, th. VII, § 2, édition de 1924, p. 127.

2. Les partisans de la *causalité morale* en disent autant. Voir De Augustinis, *De re sacramentaria*, t. 1, th. XVIII, et surtout Chr. Pesch, *De sacramentis*, pars I^a, n. 165. Par le fait que le sacrement est valablement administré, la dignité, la valeur intrinsèque du rite sacramentel persévèrent devant Dieu et dans son acceptation. Aussi, dès que l'obstacle disparaît, Dieu, en vertu du sacrement déjà reçu, confère la grâce au sujet. Une remarque ici s'impose, indépendante de celles qui pourront être formulées à l'art. SACREMENT, sur le système de la causalité morale : on peut se demander comment il se fait que la dignité du sacrement de baptême demeure dans l'acceptation divine et non pas celle de l'eucharistie ?

3. Les partisans de la *causalité physique* sont plus embarrassés, et P. Pourrat n'hésite pas à dire que ce système « paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la reviviscence des sacrements ». *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 172. « La théorie de la causalité physique, continue le même auteur, est radicalement impuissante à expliquer ce fait, car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause et de l'effet et, dans la reviviscence, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps. Vasquez, disp. CXXXII, c. IV, n. 41-44, expose triomphalement cette difficulté dans sa vigoureuse critique du thomisme. » *Ibid.*

Généralement les thomistes, partisans de la causalité physique, ont une réponse toute prête en ce qui concerne les sacrements comportant l'impression d'un caractère indélébile. « Pour les sacrements qui impriment un caractère, la difficulté semble écartée, puisque le caractère peut concourir physiquement à la production de la grâce. Il est bien vrai que, selon le mode ordinaire (c'est un partisan de la causalité *perfective* qui parle), la grâce sacramentelle n'a pas besoin de passer par cet intermédiaire, mais quand les sacrements n'existent plus, ils peuvent encore agir par la vertu qu'ils ont laissée dans le caractère indélébile, comme la cause survit dans l'influence qui reste d'elle. Telle est la solution de saint Thomas. » Ed. Hugon, O. P., *La causalité instrumentale en théologie*, Paris, 1907, p. 147. Voir S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. IV, q. III, a. 2, qu. 3, et *Sum. theol.*, III^a, q. LIX, a. 10, ad 1^{um}.

L'embarras commence avec les autres sacrements. Certains thomistes s'en tirent en niant la possibilité de la reviviscence dans les sacrements n'imprimant pas de caractère. Salmanticenses, *De sacramentis*, disp. IV, n. 91 sq. D'autres admettent que, pour expliquer ces cas exceptionnels, il faut, pour les trois sacrements de pénitence, d'extrême-onction et de mariage, recourir à la causalité purement morale, le mode d'opérer devant varier si les circonstances sont changées : quand les sacrements existent physiquement, leur causalité est toujours physique ; quand ils n'existent que moralement, leur causalité n'est que morale. Gonet, *Clypeus*, *De sacramentis*, disp. III, a. 3, § 2, n. 81 ; cf. Hugon, *op. cit.*, p. 148. D'autres, tels que Didace Nuño, Jean de Saint-Thomas, Billuart recourent à l'hypothèse d'une modification dans la volonté : « Pour les autres sacrements, déclare Hugon, on répond qu'ils ont déposé dans la volonté, qui s'était déterminée à les recevoir, des impressions et des vestiges, et que Dieu peut encore s'en servir pour produire la grâce. » *Op. cit.*, p. 148 ; cf. Billuart, *De sacramentis*, dissert. III, a. 2, obj. *Deest existentia*.

Dans une courte étude, mais trop solide pour ne pas avoir ici une place de choix, le P. Marin-Sola, O. P., a proposé une nouvelle solution pour concilier la causalité physique des sacrements avec leur reviviscence. *Proponitur nova solutio ad conciliandum causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscencia* dans *Divus Thomas* de janvier 1925. La solution qui consiste à éliminer toute possibilité de reviviscence dans les sacrements autres que le baptême, la confirmation et l'ordre est une véritable défaite. En recourant à la causalité morale pour expliquer la reviviscence des sacrements qui ne confèrent pas de caractère, Gonet apporte un remède pire que le mal ; il installe la contradiction au cœur même du système et donne au surplus satisfaction aux adversaires, trop heureux d'avoir arraché à la théorie ce premier lambeau pour se tenir tranquilles. Quant à l'hypothèse d'une modification physique dans la volonté, le P. Marin-Sola ne la trouve guère heureuse : il faudrait, en ce cas, admettre la reviviscence de tous les sacrements, y compris l'eucharistie et la considérer, en chacun d'eux, comme pouvant être perpétuelle. On est ici d'ailleurs acculé à cette contradiction que, pour les sacrements qui impriment un caractère, la reviviscence s'explique par une modification de l'intelligence (le caractère) et, pour les autres sacrements, par une modification de la volonté.

Aussi le P. Marin-Sola propose-t-il une solution nouvelle (que d'autres auteurs ont présentée depuis avec ferveur ; cf. Fr. Connell, *De sacramentis Ecclesiae*, Bruges 1933, p. 87 ; Mac Kenna, dans *Irish Eccles. Record*, août 1926, p. 65 ; Haynal, O. P., art. cité). Le caractère baptismal doit être considéré comme une puissance passive à recevoir les autres sacrements. Toute puissance passive étant modifiée par la réception de son acte, le caractère baptismal sera modifié physiquement par la réception valide d'un sacrement. C'est, d'après le P. Marin-Sola, cette modification physique du caractère

qui explique la reviviscence. Cette modification physique du caractère baptismal est la cause de la reviviscence des autres sacrements. C'est, d'après le P. Marin-Sola, cette modification physique du caractère

tière baptismal qui serait la cause, également physique, de la reviviscence.

Cette explication était ainsi appréciée dans l'*Ami du clergé*, 1926, p. 81 : Elle a, sur les précédentes, de grands avantages qu'il serait injuste de ne pas signaler d'un mot : elle repose d'abord sur une théorie solide du caractère baptismal, et des rapports de la puissance à l'acte; elle est, d'autre part, homogène en toutes ses parties, exempte des artifices que nous avons découverts dans les autres; enfin, elle peut être considérée comme une sorte de mise au point définitive des idées des anciens thomistes, sans en excepter Nuño et Jean de Saint-Thomas, qui y trouveraient mieux leur compte que dans leur propre théorie. L'avenir dira si une telle solution, engageante de tant de manières, ne présente pas quelques lacunes qui l'empêcheraient d'être encore la solution définitive.

Mais peut-être faudrait-il ajouter une remarque. Les sacrements sont si différents les uns des autres que l'analogie de leur mode d'action doit être envisagée dans les limites aussi larges que possible. La théorie du P. Marin-Sola nous paraît se prêter facilement à cette souplesse désirable. En tous cas, gardons-nous, en matière d'efficacité sacramentelle, des catégories trop rigides que notre esprit voudrait imposer à l'action divine.

II. *CONDITIONS*. — La condition générale pour que « revivent » les sacrements, c'est que l'obstacle (*obex*) à la production de la grâce soit enlevé. Mais l'obstacle peut être de différentes espèces. De plus, à l'obstacle primitif qui s'est opposé à la grâce lors de la réception du sacrement peut s'ajouter un nouvel obstacle, c'est-à-dire un péché mortel commis délibérément. Aussi la condition générale doit-elle être précisée pour divers cas possibles dans les règles suivantes :

1^{re} *Première règle* : A la reviviscence d'un sacrement reçu avec un obstacle purement matériel suffit l'attrition, à la condition toutefois que ne survienne aucun péché mortel. — L'obstacle est dit simplement matériel, soit parce que le sujet n'en a pas conscience, soit parce qu'il ne le considère pas comme empêchant la grâce. Celui qui reçoit un sacrement avec un obstacle purement matériel ne pèche que matériellement; mais il demeure privé de l'influence de la grâce. Or, cet obstacle purement matériel n'a pu être, en quelque sacrement que ce soit, que l'absence d'attrition vraie, souveraine et universelle. Car une telle attrition est suffisante pour la réception fructueuse des sacrements des morts et même, accidentellement, des vivants, quand celui qui les reçoit est de bonne foi. Voir SACREMENT. Donc, la seule présence d'une véritable attrition dans l'âme rendra le sacrement fructueux.

Une seule exception doit être faite, mais pour un cas à peine concevable. Si un adulte a reçu le baptême, d'une manière valide, mais sans fruit, et s'il n'a jamais péché mortellement, le sacrement deviendrait fructueux, non par l'attrition qui n'était pas nécessaire, mais par de simples actes de foi et d'espérance. Mais, encore une fois, le cas est chimérique.

2^o *Deuxième règle* : Pour la reviviscence d'un sacrement reçu avec un obstacle purement matériel, si un péché mortel a été commis après la réception du sacrement, est requise ou la contrition parfaite ou la réception du sacrement de pénitence avec l'attrition. — Cette règle vaut, et pour les sacrements des vivants et pour les sacrements des morts. D'une part, en effet, un sacrement ne peut revivre si l'âme reste en état de péché mortel; d'autre part, l'efficacité du sacrement déjà reçu ne saurait s'étendre à un péché postérieur. Aussi, pour obtenir la rémission de ce péché, faut-il recourir aux moyens ordinaires : ou la contrition parfaite ou, normalement, le sacrement de pénitence (et, par accident, un sacrement des vivants reçu de bonne foi). Si le sacrement de

baptême doit ainsi revivre par le sacrement de pénitence, c'est par les deux sacrements agissant simultanément que la grâce est conférée à l'âme; mais, en raison du baptême, seuls les péchés commis avant la réception de ce sacrement sont remis et, en raison de la pénitence, les péchés postérieurs au baptême. Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 10, ad 2^{am}.

3^o *Troisième règle* : Pour la reviviscence d'un sacrement reçu avec un obstacle formel (c'est-à-dire dont le sujet avait conscience), est requise ou la contrition parfaite ou la réception du sacrement de pénitence avec l'attrition. — En ce qui concerne la reviviscence de la pénitence elle-même, la question ne peut se poser : jamais le sacrement de pénitence ne sera valide avec un obstacle formel à sa fructuosité. En ce qui concerne les sacrements des vivants, la règle posée est d'une évidence qui se passe de commentaire : le sacrilège qui a été commis en recevant le sacrement en de si fâcheuses dispositions doit être d'abord remis avant que puisse revivre le sacrement.

Une controverse théologique concerne la rémission du sacrilège commis en recevant le baptême d'une façon valide, mais indigne. Ce péché doit-il être soumis au pouvoir des clefs et remis par la pénitence, ou bien est-il effacé en vertu du baptême, dont la reviviscence serait assurée par la simple attrition? Les deux opinions ont leurs défenseurs. La première solution est de beaucoup la plus commune : *iam de fictione quam de peccatis postea perpetratis est penitentia imponenda*. S. Bonaventure, *In IV^{am} Sent.*, dist. IV, part. I, a. 2, q. III; Suarez, *De baptismo*, disp. XXVIII, sect. v, *Dico tertio*; Vasquez, *op. cit.*, disp. CLX, c. II, n. 18 sq.; Salmanticenses, *De sacramento penitentiae*, tract. VI, c. IV, n. 15 etc. Chez les auteurs contemporains : Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 144; Hugon, *Tractatus*, t. III, p. 104; Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. IV, p. 68; De Smet, *De sacramentis in communi, de baptismo et confirmatione*, n. 248; etc. « Communissime affirmant », dit saint Alphonse de Liguori, qui cependant considère l'opinion opposée comme probable et admissible. *Theologia moralis*, I, VI, n. 87, 427, édition Gaudé, t. III, p. 66, 422. Cf. J. Connell, *op. cit.*, n. 80, p. 88-89.

V. *UNE CONCLUSION PRATIQUE POUR L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS SANS CONDITION*. — Étant donné que les sacrements (sauf l'eucharistie) peuvent être à la fois valides et informes et revivre plus tard quand l'obstacle à leur fructuosité aura disparu, il faut bien se garder d'employer jamais la condition, autrefois indiquée dans nos vieux manuels de morale : *si tu es dispositus*, mais toujours celle-ci : *si tu es capax*. Autre chose est la validité, autre chose la fructuosité du sacrement. La première formule, celle des dispositions, se référerait à la fructuosité, la seconde, celle de la capacité, à la validité seule. Il faut donc, en administrant le sacrement sous condition, réserver l'avenir et laisser au sujet la possibilité de le faire revivre, si la chose est nécessaire. Le cas est pratique surtout dans l'administration du sacrement d'extrême-onction.

Sur tous ces points on consultera les manuels théologiques au chapitre de la reviviscence des sacrements. Nous indiquons plus spécialement : Baillet, *De sacramentis*, t. I, lib. VI; Chr. Pesch, *Tractatus dogmatici*, t. VI, n. 314-316; Lepicier, *De sacramentis in communi*, q. III, a. 6, appendix III, p. 136-139; *De baptismo et confirmatione*, q. V, a. 10, p. 253-260; *Le gratio*, q. XVII, dissert. specialis, I, p. 358 sq.; J. Connell, C. SS. R., *De sacramentis Ecclesiae*, t. I, n. 78-81; de Smet, *De sacramentis in genere*, n. 88-89, 247-250; 351.

On lira également deux monographies instructives : A. Haynal, O. P., *De reviviscencia sacramentorum peccato recedente*, dans l'*Anglicum*, 1927, p. 51 sq., 293 sq., 382 sq.; J. B. Umberg, S. J., *De reviviscencia sacramentorum ratione recepti sacramenti*, dans *Periodica de re morali*, 1928, p. 17 sq.

Si l'on veut avoir des références nombreuses aux auteurs anciens, on se reportera à l'édition Gaudé de la *Théologie morale* de saint Alphonse de Liguori, t. III, n. 87 et 127, p. 66 et 122. Les anciens théologiens traitent la question de la reviviscence des sacrements principalement par rapport au baptême; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXIX, a. 9 et 10, et les commentateurs.

II. REVIVISCENCE DE LA GRÂCE ET DES VERTUS.

Les théologiens en traitent ordinairement à propos de la reviviscence des mérites. Sans doute, les deux problèmes présentent des points de connexion étroite; ils doivent cependant être distingués. Cf. A. d'Als, *De sacramento penitentiae*, p. 163, n. 2.

Remarquons aussi que le problème de la reviviscence de la grâce et des vertus ne s'identifie pas avec le problème de la reviviscence des sacrements. Selon l'expression consacrée, le sacrement « revit », quand, au moment de son application, il n'avait pas produit son effet, c'est-à-dire la grâce, et qu'ensuite, l'obstacle étant enlevé, l'effet est enfin réalisé. La reviviscence de la grâce et des vertus dans la réception valide et fructueuse du sacrement de pénitence (et accidentellement d'un autre sacrement) présuppose un état dans lequel, avant de tomber dans le péché, l'homme possédait déjà la grâce. Le péché survenant dans l'âme détruit la grâce et les vertus surnaturelles infuses, seules la foi et l'espérance pouvant subsister à l'état informé. Si le pécheur fait pénitence de sa faute et en obtient le pardon, grâce et vertus surnaturelles formées reparaissent en son âme; elles *revivent*. Cette reviviscence peut se produire de double façon soit sacramentellement, ordinairement par le sacrement de pénitence, *ex opere operato*, soit extrasacramentellement par la contrition parfaite, *ex opere operantis*. Le cas spécial du martyr n'introduit pas d'élément nouveau au double problème envisagé par la théologie catholique touchant cette reviviscence de la grâce et des vertus et dons. Nous étudions : 1^o le fait; 2^o la mesure de cette reviviscence.

I. LE FAIT. — Le fait de la reviviscence ou récupération de la grâce, des vertus et des dons dans la justification ne saurait faire de doute. En ce qui concerne la grâce et la charité, c'est une doctrine *de foi*, qu'impliquent nécessairement la nature même de la justification et l'efficacité des sacrements. En ce qui concerne les autres vertus théologales et les dons, c'est une doctrine *au moins théologiquement certaine*, en raison de la connexion qui existe entre la grâce et ces *habitus* surnaturels. En ce qui concerne les vertus morales infuses, c'est une doctrine *plus communément admise*. Voir VERTUS.

L'argument scripturaire principal en faveur de la reviviscence des vertus et des dons est la parabole de l'enfant prodigue, Luc., xv, 11 sq. C'est surtout sur le v. 22 que les Pères s'appuient : *Cito proferre stolam primam et induite illum et date annulum in manum ejus et calceamenta in pedes ejus*. Bien que *prima stola* ne signifie pas ici l'« ancienne robe », celle qu'il possédait auparavant, cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 425, le texte marque clairement que le prodigue va « reprendre sa place de maître dans la maison de son père ». Voir l'interprétation de saint Ambroise, *P. L.*, t. xv, col. 1761. Un beau texte de saint Vincent Ferrier résume toute la tradition sur ce point : *Proferre stolam primam et induite illum, inquit. Ecce magna misericordia Christi, qui non solum remittit culpas, sed etiam restituit tibi gratiam pristinam, vestiendam animam veste gratiae, qua juerat nudata. Et, quando anima vestita est veste gratiae, potest cantare et dicere: « Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo, quia induit me vestimentis salutis et indumento justitiae circumdedit me. »* (S., LXXI, 10) *Vestimenta salutis sunt habitus virtutum theologicarum et moralium, sive cardinalium et septem dona Spiritus Sancti. Omnia ista resti-*

luit Dominus penitenti. Indumentum justitiae est gratia divina habitualis. Sermon pour le samedi après le 2^e dimanche du carême, dans *Sermones Quadragesimales*, Cologne, 1482.

Le concile de Trente a d'ailleurs consacré ce fondement scripturaire en même temps qu'il a canonisé la doctrine qu'on y rattache. *Haec veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu PRIMAM STOLAM pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit...* Sess. VI, de justificatione, c. VII, Denz.-Bannw., n. 800. Ce rappel scripturaire complète l'assertion relative à l'infusion simultanée de la grâce et des vertus : *unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur: fides, spes, charitatem.* Id., *ibid.* Sur cette infusion simultanée, voir également Innocent III, *Epist. majores* à Guibert, archevêque d'Arles, Denz.-Bannw., n. 410. Le canon 11 de la session VI du concile de Trente prononce l'anathème contre quiconque déclare que la justification peut se faire sans l'infusion de la grâce et de la charité. Denz.-Bannw., n. 821.

Aussi tous les théologiens, à la suite de saint Thomas, affirment-ils le fait de la récupération de la grâce, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit : « Les péchés sont remis par la pénitence. Mais la rémission des péchés ne se fait pas sans l'infusion de la grâce, d'où il suit que la grâce est réintroduite en notre âme par la pénitence. Or, de cette grâce procèdent toutes les vertus surnaturelles, comme toutes les facultés de l'âme découlent de son essence... Donc il faut admettre que toutes les vertus nous sont rendues par la pénitence. » II^a-II^e, q. LXXXIX, a. 1.

La conclusion immédiate de cette affirmation générale, c'est que l'élément essentiel de la dignité de l'homme, l'état de grâce et les dons surnaturels annexés, sont rendus au pécheur pénitent. Mais l'élément accessoire, l'innocence, la virginité matérielle ne saurait être reconstitué : le pénitent peut d'ailleurs récupérer des biens supérieurs, une vertu plus grande et plus agissante. Id., a. 3.

II. LA MESURE DE CETTE REVIVISCENCE. — Ce second problème donne lieu à des solutions divergentes, parce que, pour le résoudre, les auteurs font appel à des principes différents, sinon opposés, concernant l'accroissement de la grâce et des vertus dans l'âme.

1^o Les principes invoqués. — Nous ne ferons que les résumer brièvement, leur exposé normal relevant de l'article VERTUS. On peut constater deux courants opposés :

1. Saint Thomas, considérant que la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit sont métaphysiquement réductibles au prédicament *qualité* et non au prédicament *quantité*, rejette la thèse nominaliste d'un accroissement par mode d'addition : « Il peut arriver qu'un « habitus » augmente par addition parce qu'il s'étend à des objets auxquels il ne s'étendait pas jusqu'alors... Or, on ne peut pas dire cela de la charité, puisque la moindre charité s'étend à tout ce qui peut être aimé dans la charité... Si de la charité s'additionne à de la charité, cela ne peut se faire qu'en supposant une distinction numérique, c'est-à-dire une diversité de sujets... Mais on ne peut dire pareille chose dans le cas qui nous occupe; car la charité se trouve dans l'âme raisonnable comme dans son sujet; et alors il s'ensuivrait qu'une âme raisonnable s'ajouterait à une autre âme raisonnable, ce qui est impossible. Et si même c'était possible, une telle augmentation aggrandirait l'être aimant, mais ne ferait pas qu'il aimât davantage. La charité augmente donc parce que le sujet [qui la reçoit] la pratique de plus en plus, c'est-à-dire est davantage incité à produire son acte et plus commandé par elle... Ainsi la charité augmente parce

qu'elle s'intensifie dans le sujet. » II^a-II^e, q. xxiv, a. 5. Cet accroissement en intensité, non en quantité, saint Thomas l'exprime d'un mot : c'est un enracinement plus parfait de la vertu dans l'âme, *nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam cum magis crescit subiecto, quod est cum magis radicitus in subiecto*. Id., q. xxiv, a. 4, ad 3^{um}. Cf. I^a-II^e, q. lii, a. 2; In I^{um} Sent., dist. xvii, q. ii, a. 2 et a. 5; De virtutibus, q. i, a. 11. On trouve un excellent exposé de cette conception dans Billot, *De virtutibus infusis*, 1905, *Præfationem*, p. 25-28, et *De sacramentis*, t. ii, 1922, p. 108 sq.

2. Sous l'influence de préoccupations relatives à la reviviscence des mérites, voir plus loin, beaucoup d'auteurs modernes ont repris l'ancienne théorie combattue par saint Thomas ou tout au moins ont essayé de l'interpréter. L'accroissement de la grâce et des vertus se ferait non seulement intensivement mais par une sorte d'addition de degrés : *recte dicitur hoc virtutes augeri per additionem, non hoc sensu, quod caritas additur caritati ut nova forma, ut sint dua caritates in anima, sed hoc sensu, quod novus gradus accedit, qui priorem gradum supponit et cum eo unam formam efficit*. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. viii, De virtutibus, n. 69. C'est la doctrine exposée par Suarez dans sa *Métaphysique*, disp. XLVI, et reprise, au point de vue théologique, dans le *De gratia* et la *Relectio de reviviscencia meritorum* de Lugo, De penitentia, disp. XI, sect. iii, n. 19 sq.; Vasquez, In I^o II^e Sum. theol. S. Thomæ, dist. LXXXII; Tolet, In III^{am} part. Sum. theologicæ, q. lxxxix, a. 5, concl. 2; Coninek, De act. supern., disp. XXII, dub. iii; Ripalda, De ente supern., disp. CXXIX, sect. ii; Salas, In I^{am}-II^e, tract. x, disp. IV, sect. iv, et un grand nombre d'autres théologiens jésuites.

2^o Applications. — Tous les théologiens acceptent le même point de départ dans la vie surnaturelle du juste et se réfèrent à la vérité affirmée par le concile de Trente, sess. vi, c. vii : « Chacun de nous reçoit en lui sa justice, selon la mesure qu'il plaît à l'Esprit-Saint de départir à chacun et selon la disposition et la coopération propre à chacun. » Denz. Bannw., n. 799. La mesure de la grâce et des vertus, au point de départ de la vie surnaturelle de chaque juste, sera donc, d'une part, le bon plaisir de Dieu, d'autre part, les dispositions de l'homme.

1. Les anciens théologiens et l'école thomiste. — Il est remarquable que tous les grands théologiens antinominalistes acceptaient l'opinion qui a prévalu ensuite dans l'école thomiste : la grâce et les vertus sont rendues à l'homme justifié dans la proportion de ses bonnes dispositions au moment même de la justification. Voir Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. xii, memb. 4; q. lvii, memb. 5; Albert le Grand, In IV^{um} Sent., dist. XIV, a. 30; Pierre de Tarentaise, In III^{um}, dist. XXXI, q. i, a. 3, et In IV^{um}, dist. XIV, a. 8, qu. 1; Richard de Médiavilla, In III^{um}, dist. XXXI, a. 1, q. ii; S. Bonaventure, In IV^{um}, dist. XIV, part. II, a. 2, q. i, et même Duns Scot, In IV^{um}, dist. XXII, q. un., a. 2, n. 8-9, et Durand de Saint-Pourçain, In III^{um}, dist. XXXI, q. ii, a. 3. On retrouve évidemment cette doctrine chez les grands commentateurs ou disciples de saint Thomas, Pierre de La Pallu, In IV^{um}, dist. XIV, q. i, c. ii, concl. 3; Capréolus, dist. XIV, q. ii, a. 4, concl. 1; Cajétan, In III^{am} part. Sum. theol., q. lxxxix, auxquels il faut ajouter Grégoire de Valencia, *Commentarii in III^{am} part. Sum. S. Thomæ*, t. iv, disp. VII, q. vi, punct. 1; Pierre Soto, De penitentia, sect. vi; Silvius, In III^{am} part. Sum. theol., q. lxxxix, a. 2; Estius, In IV^{um} Sent., dist. XIV, § 12 et, plus près de nous, le continuateur de Tournely, De penitentia, part. II, n. 216-217.

Saint Thomas expose cette doctrine dans la *Somme*

théologique, III^a, q. lxxxix, a. 2 (cf. In III^{um} Sent., dist. XXXI, q. i, a. 4) :

« Le mouvement du libre arbitre qui se trouve dans la justification de l'impie est l'ultime disposition à la réception de la grâce. C'est pourquoi ce mouvement du libre arbitre se produit au même instant que l'infusion de la grâce... Dans ce mouvement est inclus l'acte de pénitence. Or, il est manifeste que les formes susceptibles de recevoir un degré plus ou moins élevé d'activité, le reçoivent en proportion des divers degrés de disposition du sujet... En conséquence, selon que, dans la pénitence, le mouvement du libre arbitre est plus intense ou plus faible, le pénitent reçoit une grâce plus grande ou moins grande. Mais il arrive que la grâce à laquelle est proportionnée l'intensité du mouvement du pénitent est parfois faible, parfois supérieure ou inférieure au degré de grâce d'où il était tombé. Il s'ensuit que le pénitent se relève quelquefois avec une grâce plus grande et d'autres fois avec une grâce égale ou même inférieure, et il en va de même des vertus qui suivent la grâce. » III^a, q. lxxxix, a. 2 (trad. du P. Hugueny). Cf. a. 1, ad 1^{um}.

La conclusion immédiate de ce principe — manifeste, dit saint Thomas — c'est que l'accroissement de la grâce sanctifiante et des vertus et dons qui en découlent est procuré seulement, soit *ex opere operato*, soit *ex opere operantis*, en raison d'une disposition plus parfaite du sujet. Dans l'accroissement *ex opere operato*, la réception valide et fructueuse du sacrement apporte toujours au juste, tout au moins par l'influence du sacrement, une disposition subjective qui constitue par elle-même un progrès spirituel, si minime soit-il, sur l'état spirituel qui précédait la réception du sacrement. Dans l'accroissement *ex opere operantis*, l'augmentation de grâce serait procurée par les seuls actes méritoires intenses, c'est-à-dire dont le principe, la charité, dépasse en ferveur le degré précédent de charité. Cf. C. Neveut, *Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires*, dans *Diebus Thomas de Plaisance*, 1931, fasc. 4. Quant au pécheur qui ressuscite à la vie de la grâce, sa résurrection aura pour mesure, dans l'opinion thomiste, le degré de ses dispositions. Ce qui est vrai, unanimement accepté, consacré par le concile de Trente, pour la première acquisition de la grâce, ne le serait-il donc plus pour sa récupération?

2. Les théologiens modernes non thomistes. — Préoccupés de justifier leur thèse sur la reviviscence des mérites, ces théologiens négligent de considérer ce que le concile de Trente affirme de l'influence des dispositions subjectives sur le degré de la grâce infusée à l'âme, sess. vi, c. vii : *justitiam in nobis recipientes unusquisque suam... secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem*. Denz.-Bannw., n. 799. Ils ne veulent retenir que l'affirmation des canons 24 et 32 : *justitiam acceperunt... augeri... per bona opera, et hominem justificatum... bonis operibus... vere mereri augmentum gratiæ*. Id., n. 834, 842. Ils en déduisent que l'accroissement de grâce et de vertus s'opère pour ainsi dire mathématiquement par tout acte méritoire, même rémittent, c'est-à-dire d'une ferveur inférieure au degré précédent de charité. Et, dans le cas du pécheur pénitent, récupérant la grâce et les vertus perdues par le péché, ils n'hésitent pas à affirmer qu'en toute hypothèse ce pécheur ressuscite avec une grâce et des vertus supérieures : « Chaque fois qu'un homme, qui a été juste, puis a péché, est justifié, il ressuscite avec un trésor augmenté de grâces; car tout d'abord il reçoit une nouvelle grâce proportionnée à ses dispositions, puis tout le trésor de grâces qu'il avait avant son péché. Il ressuscitera donc toujours avec une grâce plus grande. » Suarez, *Relectio de reviviscencia meritorum*, disp. II, sect. iii, n. 58, édit. Vivès, t. xi, p. 518.

Nous avons ici l'application de la théorie générale de l'accroissement par addition : la conversion du pécheur étant un nouveau mérite, elle ajoute quelque chose au degré de grâce antérieure.

3^o *La controverse.* — Le P. Huguency a bien souligné le côté faible de cette théorie, en apparence simple et facile. Premièrement, elle ne tient pas compte du caractère *vital* que doit présenter dans la *vie* surnaturelle de l'homme tout accroissement de grâce et de vertus : « Le progrès vital, surtout en fait de vie d'esprit, n'est pas une addition, et son résultat final ne s'estime pas comme un total, mais d'après l'état actuel, finalement, il a conduit le vivant. » *La pénitence*, t. I, p. 297; cf. A.-A. Goupil, *Les sacrements*, t. III, p. 67. Deuxièmement, cette théorie aboutirait, par son caractère quantitatif, à considérer « que la multitude des actes médiocres pût suppléer à leur infériorité en perfection. En ce cas, une vieille centenaire, qui aurait mené la vie la plus banale, avec pas mal de péchés mortels au cours de cette vie, pourrait être élevée en gloire au-dessus de sainte Agnès trop tôt martyrisée pour arriver à un aussi beau total de petits mérites. » Huguency, *op. cit.*, p. 296.

Suarez a répondu d'avance à cette seconde considération. La théorie de l'addition n'entraîne pas, comme conséquence, que la multitude des actes médiocres puisse suppléer à leur imperfection; car si le chrétien, au lieu de pécher et de se relever sans cesse, avait persévéré dans la justice, sa vie spirituelle se serait élevée à un niveau bien supérieur. *Op. cit.*, disp. II, sect. II, n. 21. A quoi l'on peut répondre que cette considération vaut sans doute pour le même sujet; mais qu'elle perd toute sa valeur si l'on compare deux sujets différents, l'un additionnant au cours d'une longue vie de multiples petits accroissements de vie surnaturelle, l'autre empêché d'en faire autant par une mort prématurée.

Ce qui différencie fondamentalement l'explication de saint Thomas et celle de Suarez, c'est donc ceci : dans la première, on pose comme condition de l'accroissement de grâce l'acte de charité plus intense; dans la seconde, cette condition n'existe pas. Et c'est sur ce point précis que porte toute l'offensive des suarézien. Trois arguments sont invoqués : 1. Preuve tirée du concile de Trente, sess. VI, c. XVI : « A la promesse de la vie éternelle, le concile ne pose que cette condition : *s'ils meurent dans la grâce de Dieu*. Or, à l'augmentation de la grâce, il n'a posé ni cette condition, ni aucune autre; mais bien plutôt, au canon 24 (et 32) il a défini, que la grâce de Dieu est augmentée par les bonnes œuvres... 2. Preuve tirée du silence de l'Écriture, des Pères et des conciles... 3. On pourrait enfin demander en quoi consiste cette prétendue condition qui devrait être ajoutée à la promesse divine... » Suarez, *De gratia*, l. IX, c. XXIII, édit. Vivès, t. IX, p. 475.

En ce qui concerne le concile de Trente — le seul argument qui mérite d'être ici retenu — on peut répondre avec Janssens : « Le concile a voulu condamner l'erreur de Luther, sans entrer dans des précisions, ni indiquer quel acte est requis pour l'accroissement de grâce ou quand cet accroissement doit se produire. » *De gratia*, p. 497. Et Billot : *Re enim vera, ex Tridentino nihil, neque pro, neque contra*. *De sacramentis*, t. II (1922), p. 109-110. Voir aussi A. d'Alès, *De sacramento pœnitentiæ*, th. XII, p. 161 sq.; Huguency, *La pénitence*, t. I, p. 285, etc.

La véritable raison pour laquelle les théologiens modernes ont, en grand nombre, adopté l'opinion suarézienne, c'est celle que nous avons déjà fait présenter et qui deviendra plus évidente encore au paragraphe suivant : il semble à ces théologiens impossible de prouver le fait de la reviviscence des mérites sans aller jusqu'à ce qui leur paraît la conséquence logique de ce fait, la restitution totale de leur valeur au point de vue de la récompense. Or, cela implique qu'à chaque mérite nouveau correspond une valeur nouvelle de grâce et, dans l'autre vie, de gloire : « Mérite, grâce et

gloire se correspondent. Si les mérites revivent dans leur plénitude et conduisent à la gloire correspondante, il en résulte nécessairement que, dans la justification, la grâce méritée par les bonnes œuvres, mais perdue par le péché, est rendue au même degré qu'auparavant. » N. Gilh, *Les sacrements*, trad. franç., t. III, p. 270-271. Nous verrons plus loin qu'une telle parité ne s'impose pas.

Au point de vue de la vie spirituelle, l'opinion de saint Thomas, plus sévère, semble plus sûre, la seule sûre : « Si nous considérons la chose pratiquement, écrit Billot, le meilleur avis qu'on puisse donner est de diriger la vie spirituelle conformément aux principes de cette opinion qui sans aucun doute est encore la plus sûre, dans l'hypothèse où toutes les autres opinions pourraient être défendues... Il faut craindre, en effet, que les richesses spirituelles que ces autres opinions nous distribuent si libéralement ne s'évanouissent en fin de compte au jour de la rétribution et que la parole du psalmiste n'ait alors son application : « Ils ont dormi leur sommeil et tous les hommes de richesses n'ont rien trouvé dans leurs mains. » *De gratia*, p. 280. Cf. *De sacramentis*, t. II (1922), p. 120-121.

4^o *L'autorité du pape Pie XI.* — A l'occasion du jubilé de 1925, S. S. le pape Pie XI a publié la bulle *Infinita Dei misericordia*, dans laquelle les partisans de l'opinion de Suarez ont cru trouver un argument décisif en leur faveur. La controverse étant entrée dans nos manuels, cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 564, il est nécessaire de la résumer. Le texte invoqué est celui-ci :

Quicumque enim pœnitendi apostolicæ Sedis salutaria iussa, iubilæo magno vertente, pertineant, idem, tum casu, quem peccando emiserunt, meritorum datorumque copiam ex integro reparant ac recipiunt, tum de asperitimo Satanae dominatu sic eximuntur ut libertatem repetant, qua Christus nos liberavit... tum denique penam omnium, quas pro culpis vitisque suis luere debuerant, ob cumulatissimam Christi Jesu, beatæ Mariæ virginis sanctorumque merita plene exsolvantur.

Cette déclaration du souverain pontife peut très bien s'accommoder de la doctrine thomiste sur la mesure de la reviviscence de la grâce et des vertus : « Outre les avantages de l'indulgence plénière dont la constitution souligne la richesse et l'ampleur..., Pie XI parle de la « reddition intégrale des mérites et des dons » perdus par le péché. » Les dons perdus par le péché mortel sont la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles, théologiques et morales, les dons du Saint-Esprit. Dans quelle mesure la justification fait-elle revivre ces trésors spirituels et quelle part y a le jubilé?

« Nous pouvons répondre avec saint Thomas, le prince des théologiens, que ces dons nous sont rendus dans la mesure de nos dispositions intérieures. Or le jubilé, par ses prières et ses sacrifices, ses exercices et ses prédications, par la vertu surnaturelle que leur ajoute la volonté de l'Église, est un moyen très efficace pour exciter la ferveur et préparer l'âme à recouvrer grâces et dons dans toute leur intensité... » Mgr Rousseau, évêque du Puy, *Lettre pastorale* à l'occasion du XXIX^e grand jubilé de N.-D. du Puy (1932), p. 22.

La question de la reviviscence de la grâce et des vertus étant abordée le plus souvent à l'occasion de la reviviscence des mérites et conjointement avec cette question, nous renvoyons pour la bibliographie à la bibliographie du paragraphe suivant.

III. REVIVISCENCE DES MÉRITES. — I. *De l'ÉTAT DE LA QUESTION SELON LES THÉOLOGES DES MÉRITES.*

1^o *Affirmation.* — On a exposé ailleurs les conditions requises pour qu'un acte bon soit méritoire de la vie éternelle. Voir MÉRITE, t. X, col. 780. Il convient de rappeler que, par rapport au salut éternel, les actes humains doivent être distingués en : 1. œuvres vives

(*opera viva*), lesquelles, faites en état de grâce et sous l'influence de la charité, sont méritoires de la vie éternelle; 2. œuvres mortifères (*opera mortifera*), lesquelles, avant malice de péchés mortels, donnent la mort à l'âme et éteignent tout mérite; 3. œuvres mortes (*opera mortua*), œuvres bonnes et honnêtes en soi, mais qui, accomplies en état de péché mortel, sans l'influence de la grâce et de la charité, n'ont pas de mérite strict pour la vie éternelle; 4. œuvres mortifiées (*opera mortificata*), « qui ont été des œuvres vives, mais qui, le péché survenant, sont mortes pour le ciel. Le mérite de ces œuvres mortifiées ne compte donc plus actuellement; cependant il n'est pas détruit tout à fait: il demeure en puissance, c'est-à-dire dans l'acceptation de Dieu, mais il est comme un titre frappé d'opposition ou, si l'on veut, comme un organisme paralysé, capable pourtant de revivre ». A. Goupil, *Les sacrements*, t. III, p. 65. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIX, a. 1.

C'est de ces œuvres qui furent accomplies en état de grâce et, par conséquent, furent des œuvres vives qu'il est question ici. Le péché mortel les a mortifiées: tant que leur auteur demeure dans l'innuitié de Dieu, leur valeur pour le ciel est rendue inopérante et comme morte. Si leur auteur rentre en grâce avec Dieu, ces œuvres peuvent-elles revivre?

Ici, le mot est pris dans son sens propre et les anciens théologiens l'ont utilisé explicitement; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIX, a. 5. A cette question de « la reviviscence des mérites », la théologie catholique répond affirmativement. Les mérites passés du pécheur, mortifiés par le péché, peuvent revivre et revivent de fait, quand la grâce est rendue: c'est une doctrine, non de foi, mais certaine ou communément enseignée, dont il n'est pas permis de s'écarter sans erreur théologique ou tout au moins sans grave témérité. Cf. Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, t. II, n. 114.

2^e Démonstration. — A vrai dire, il est difficile de trouver dans la sainte Écriture ou même chez les Pères des arguments explicites en faveur de cette doctrine. On invoque Ez., XVIII, 21 sq.; xxxiii, 12 sq.; Joel, II, 18 sq.; Gal., III, 4; Heb., VI, 10. Il suffit de se reporter à ces textes pour constater qu'on n'y trouve pas en réalité d'argument véritable. Voir Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, n. 317-320. Tout au plus la parabole de l'Enfant prodigue pourrait-elle présenter une indication lointaine en faveur de la reviviscence des mérites. Les interprétations patristiques de la parabole n'ont, pas plus que la parabole elle-même, de valeur démonstrative. Toutefois il est certain que les Pères ont enseigné la reviviscence des mérites. Leurs commentaires sur Heb., VI, 9-10 et Gal., III, 4 en font foi. On cite habituellement, à propos de Heb., VI, 9-10, S. Épiphane, *Hær.*, LIX, n. 2, P. G., t. XLI, col. 1049, auquel Suarez ajoute Primasius, Alcuin et saint Thomas. Cf. Suarez, *Opusc.*, v, disp. I, sect. I, n. 12-13. A propos de Gal., III, 4, on cite S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Gal.*, c. III, n. 2, P. G., t. LXI, col. 650; S. Jérôme, *id.*, P. L., t. XXVI, col. 350, et d'autres que rappelle Suarez, *loc. cit.*

C'est donc la tradition, manifestée par ce sentiment des Pères, par l'enseignement unanime des théologiens et par une indication précise du concile de Trente, qui fournit ici l'argument péremptoire.

On s'appuie sur le concile de Trente, sess. VI, *De justificatione*, c. xvi, et can. 32: voir les textes à l'art. MÉRITE, t. X, col. 756 et 759. Denz.-Bannw., n. 809, 842. A vrai dire, ces textes conciliaires ne touchent pas directement la question de la reviviscence des mérites. Mais, disent les théologiens, « les expressions du concile sont telles qu'on en peut conclure avec certitude la reviviscence des mérites mortifiés. Dans ce texte, en effet, le concile explique la doctrine catholique du mérite des bonnes œuvres au point de vue de l'acquisition

et de l'augmentation du bonheur éternel, il faut donc écarter absolument la pensée qu'il peut avoir omis un seul élément essentiel parmi les conditions requises pour mériter le ciel. Or, puisque « les œuvres faites en Dieu » (*opera in Deo facta*) procurent une récompense éternelle, la persévérance ininterrompue dans le bien n'est donc pas requise par le concile: il suffit de mourir en état de grâce. Mais cette dernière condition peut exister alors même que l'homme pèche mortellement, après avoir accompli des œuvres méritoires, pourvu qu'avant sa mort il rentre en grâce avec Dieu. Par conséquent, celui qui quitte cette vie en état de grâce reçoit au ciel la récompense de tous les mérites qu'il a acquis durant sa vie tout entière, qu'il ait persévéré dans la justice ou qu'il l'ait recouvrée après l'avoir perdue. » N. Gühr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. française, t. III, p. 268-269. Cf. P. Galtier, *De pœnitentia*, n. 503.

Les théologiens invoquent aussi en faveur de la doctrine la nature même des choses: « Si les mérites ne revivaient point, le péché, bien que remis par Dieu, serait encore éternellement puni par la privation du mérite mortifié par lui, c'est-à-dire en réalité par la privation d'un bien auquel le pécheur, avant de tomber, avait acquis un droit réel par ses bonnes actions. Que Dieu ne punisse pas ainsi les péchés déjà pardonnés, cela ressort: 1. de l'oubli, tant de fois par lui manifesté, à l'égard des péchés passés, qui sont comme s'ils n'avaient jamais existé; 2. de l'amitié qu'il rend pleinement au pécheur, laquelle exige la restitution des biens acquis par les mérites antérieurs, biens dont le pécheur avait été privé en raison de ses fautes... En bref, s'ils ne récupéraient tous leurs mérites, les saints du ciel seraient éternellement punis pour leurs péchés pardonnés. » P. Galtier, *De pœnitentia*, n. 564; cf. N. Gühr, *op. cit.*, p. 269.

C'est bien la doctrine générale exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIX, a. 5. Dans l'ad 1^{um} et l'ad 2^{um}, le Docteur angélique résout l'objection tirée de la comparaison avec les péchés effacés par la pénitence et qui ne repaissent pas ensuite: « Les œuvres du péché, dit-il, sont détruites en elles-mêmes par la pénitence... Mais les œuvres faites en charité ne sont pas détruites par Dieu, dont elles restent agréées... leur efficacité est seulement empêchée par l'obstacle qui survient du côté de l'homme. »

II. PRÉCISIONS APPRÉHENDÉES PAR LES THÉOLOGIENS.

— Il s'agit de savoir dans quelle mesure les mérites sont rendus ou, plus exactement, de déterminer la valeur de ces mérites récupérés, par rapport à la gloire qui doit les récompenser. Seront-ils récompensés par une gloire équivalente à celle qu'ils auraient obtenue avant le péché qui les a mortifiés?

Telle est la question proprement théologique qui se greffe sur la doctrine catholique de la reviviscence des mérites.

Deux grands courants se partagent l'enseignement des écoles:

1^o Le courant thomiste. — 1. La doctrine de saint Thomas. — Saint Thomas présente une explication complète, dont les contours, quoi qu'on en ait dit, sont fermement dessinés. Il distingue, dans la vie éternelle promise comme récompense aux mérites, un double élément: La gloire essentielle et la gloire accidentelle. Voir ici GLOIRE, t. VI, col. 1393, 1406. La gloire essentielle, récompense des mérites, est proportionnée au degré de charité rendu au pécheur par la pénitence; mais, d'autre part, toute la récompense accidentelle, méritée par ses bonnes œuvres avant son péché, lui sera intégralement rendue: « Celui qui, par la pénitence, ne ressuscite qu'à un degré moindre de charité, obtient une récompense essentielle correspondant au degré de charité dans lequel il est trouvé (à la mort). Mais il

aura plus de joie des œuvres faites dans son premier état de charité que de celles du second : ce qui appartient à la récompense accidentelle. — *Sum. theol.*, III^e, q. LXXXIX, a. 5, ad 3^{me}; cf. *In III^e Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 1, qu. 3, ad 1^{re}.

Ainsi, pour saint Thomas, « dans l'estimation du mérite, deux éléments sont à considérer. Il y a d'abord le principe radical de charité et de grâce, d'où procède l'acte méritoire. Au degré de mérite de cette charité répond la récompense essentielle, qui consiste dans la jouissance de Dieu... Une seconde estimation du mérite se fait d'après la valeur de l'œuvre (considérée indépendamment de la charité qui l'inspire)... et cette valeur de l'œuvre, absolue ou relative (à la personne qui la produit), n'appelle qu'une récompense accidentelle. » Id., I^{re}, q. xcv, a. 4. C'est la lumière de gloire qui est la mesure de la gloire essentielle, et cette lumière de gloire est proportionnée à la grâce et à la charité de l'esprit bienheureux. Cf. I^{re}, q. xii, a. 6; I^{re}-II^{re}, q. cxiv, a. 1; *Suppl.*, q. xciii, a. 3, ad 3^{me}; voir ici *INTRODUCTION (Vision)*, t. vii, col. 2385. D'où il résulte que, dans l'opinion de saint Thomas, les mérites revivifiés, en quelque degré que ce soit, seront donc récompensés non seulement par la gloire accidentelle, mais par la gloire essentielle :

Que devient la reviviscence des mérites dans le cas du pénitent? Ces mérites retrouvent exactement la même efficacité qu'ils avaient avant le péché. Tous méritent au pénitent la vie éternelle; tous ont concouru à l'amener à son degré présent de grâces sanctifiantes et tous concourent encore à lui valoir les grâces actuelles dont il a besoin pour continuer à développer sa vie surnaturelle et à la défendre contre de nouveaux périls. Mais, après la conversion, comme avant le péché, l'augmentation réelle de charité appelée par tous ces actes méritoires reste subordonnée à l'usage que fera le pénitent de la grâce actuelle, pour des actes plus fervents, qui le mettront en disposition de recevoir un degré supérieur de grâce sanctifiante et de charité.

A sa mort, il recevra un degré de gloire essentielle proportionné au degré final, non pas de son dernier acte, mais de sa charité habituelle. Ce degré final sera la récompense de tous ses mérites, comme son état final sera la résultante de tous ses actes. Si ce degré reste inférieur à certains actes plus fervents antérieurs à l'état de péché dans lequel le pénitent aura quelque temps vécu, il ne peut accuser de ce déficit que l'imperfection de sa pénitence, comme le damné ne peut accuser que son péché, s'il est frustré de la vie éternelle que lui méritaient ses premières bonnes actions.

Mais si le degré de récompense essentielle, de vision béatifique, se mesure exactement à l'essentiel de l'état d'âme de l'élue entrant au ciel, la récompense accidentelle, l'expansion de la vie essentielle de l'élue dans ses relations avec les saints du ciel, de la terre et du purgatoire n'est plus mesurée et modalisée par l'intensité de la charité, mais par la nature, le nombre et l'importance des actes de vertu qu'il aura faits sous le commandement de sa charité, selon les diverses circonstances de sa vie mortelle. » E. Huguency, O. P., *La pénitence*, t. 1, *Somme théologique*, édition de la *Leu des Jeunes*, appendice II, p. 297-298.

Les textes cités plus haut et le clair commentaire qu'en fait le P. Huguency montrent qu'il est impossible de faire de saint Thomas l'initiateur d'une doctrine qui n'attribuerait aux mérites revivifiés qu'une récompense accidentelle. Bañez s'est trompé en l'expliquant en ce sens. *In II^{am}-II^{ae}*, q. xxiv, a. 6, dub. vi, concl. 3, tout comme il semble bien se tromper en attribuant cette opinion à tous les thomistes antérieurs à François Vittoria. Le P. Galtier accueille trop facilement ces assertions. *De pœnitentia*, Paris, 1923, n. 507. Suarez, plus attentif, déclare n'avoir jamais rencontré pareille opinion chez aucun théologien. *Opusc.*, v, disp. II, sect. 1, n. 1. Cf. Chr. Pesch, *De sacramento pœnitentiae*, n. 332.

D'un mot on peut résumer la pensée de saint Thomas : le degré de charité est, pour l'âme adulte, la mesure de la récompense; les mérites sont les titres à

cette récompense. S'il en est ainsi, la reviviscence des mérites s'explique facilement. Le mérite n'est pas totalement effacé par le péché mortel; il est seulement *mortifié*. La justification de l'âme rend au mérite sa valeur pour le ciel; mais le degré de la rétribution sera mesuré au degré de grâce rendue à l'âme. Toutefois les mérites revivent tous, parce que tous demeurent des titres à cette rétribution. Nous trouverions facilement un terme de comparaison dans le monde matériel des affaires. Voici les actions d'une société industrielle. Au temps d'une première prospérité, ces actions, au nominal de 100 frs par exemple, se sont élevées en bourse jusqu'au cours de 1 000 frs; survient une crise, la faillite : les actions tombent à 0. La négociation en bourse devient impossible. Mais bientôt la société est renflouée; les actions sont cotées de nouveau et reprennent de la valeur. Mais le nouvel état de la société étant bien moins florissant qu'avant la chute, les actions sont cotées seulement 50 frs. Pourtant ce sont les mêmes actions. Ainsi — toutes proportions et dissimilitudes respectées — en est-il dans le domaine des mérites. Le mérite est une « action », titre négociable pour le ciel. Le péché mortel réduit à 0 la valeur de cette action, laquelle cependant subsiste. Le renflouement survient, c'est-à-dire la justification; mais la valeur d'échange de l'action demeure proportionnée au nouveau crédit qu'offre la société renflouée, c'est-à-dire au degré de grâce et de charité que possède l'âme ressuscitée à la vie surnaturelle. Crédit bien moindre dans le cas présent. De même qu'avec son action — la même action — qui valut jadis 1 000 frs, le capitaliste n'obtiendra plus que 50 frs, après le renflouement de la société en faillite, ainsi le juste, tombé en péché mortel et ressuscité à la grâce n'aura plus, avec les mêmes mérites précédents, qu'une récompense proportionnée à la vie surnaturelle diminuée en laquelle il ressuscite. Les titres demeurent identiques, leur valeur d'échange varie.

2. *Les thomistes.* — Il s'en faut que tous les théologiens thomistes aient exposé la pensée de saint Thomas d'une façon uniforme.

a) *Les anciens commentateurs.* — Les anciens commentateurs — et les plus illustres — de saint Thomas l'ont interprété dans le sens qu'on a pu lire ci-dessus. « Capréolus, *In IV^{am} Sent.*, dist. XIV, q. ii, a. 1, concl. 2; Bañez, *loc. cit.*; Cajétan, *In III^{am} part. Sum. S. Thomæ*, q. lxxxiv, a. 1, distinguent, dans la vie éternelle promise comme récompense aux mérites, un double élément : 1. la récompense essentielle, le degré plus ou moins élevé de vision béatifique dont jouira l'élue, et 2. la récompense accidentelle, les autres biens qui accompagneront cette vision. Le pénitent n'obtiendra que la récompense essentielle correspondant au degré de charité auquel sa pénitence l'aura ramené, au moment de la mort. Ce degré peut être inférieur à celui qu'il avait avant son péché; auquel cas il jouira néanmoins de toute la récompense accidentelle méritée par ses bonnes œuvres d'avant son péché. » E. Huguency, *op. cit.*, p. 286-287. A ces grands commentateurs, on peut ajouter Sylvius, Contenson, Cano (?), Pierre de La Pallu, Gotti, dans leurs commentaires de la *Somme* ou sur les *Sentences*, et, parmi les thomistes récents, Billot, *De sacramentis*, t. II, th. x; A. d'Alès, *De sacramento pœnitentiae*, th. XII, p. 161; Janssens, *Summa theologica*, t. IX (*De gratia*), p. 497-498; Lépicié, *De pœnitentia*, p. 238, et *De gratia*, p. 424 sq.; J. Van der Meersch, *De divina gratia*, n. 213. Inclinent vers cette opinion Tanqueray, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. III, n. 276; Van Noort-Verhaar, *De pœnitentia*, n. 115. Récemment Hervé s'y est rallié, *Manuale*, t. IV, Paris, 1937, n. 326, ainsi qu'implicitement, à propos de la récompense due aux mérites des actes « rémittents », le P. Noble, O. P., *La charité*, t. 1, *Somme théologique*, édition de la Re-

une des *Jeunes*, appendice II, p. 415-418. Cf. Th. De-man, O. P., *L'accroissement des vertus dans saint Thomas et dans l'école thomiste*, dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 1, col. 153.

b) *Jean de Saint Thomas*. — Cet auteur accepte le principe thomiste fondamental : reviviscence des mérites dans un degré proportionné au degré de grâce qui accompagne le retour à la vie surnaturelle. Mais il distingue une double causalité dans les dispositions du pénitent. Non seulement elles appellent un certain degré de charité nouvelle, mais, dans cette même mesure, elles exigent, en outre, la reviviscence de la charité perdue par le péché. « Le pénitent reçoit donc d'abord, selon la mesure de sa contrition, un degré de grâce présente correspondant à la causalité essentielle de ses nouvelles dispositions, puis il lui est en plus rendu un degré de grâce correspondant à la causalité essentielle, en tant qu'elle n'est pas seulement disposition positive à la nouvelle grâce, mais cause écartant l'obstacle du péché. Si, en dehors de ce degré de grâce, il en est d'autres qui n'ont pu être rendus à cause de la tiédeur des dispositions du pénitent, ils seront rendus, quant à la récompense essentielle, aussitôt que le pénitent arrivera à une ferveur plus grande, à tout le moins au dernier instant de la vie. » *Cursus theologicus*, t. IX, disp. XXXVI, a. 2. « Ainsi seraient à la fois sauvegardées la correspondance de la récompense essentielle avec la charité et la restitution des mérites une fois acquis. » Ét. Hugueny, *op. cit.*, p. 288; cf. H. Noble, *op. cit.*, p. 417. Pour prendre un terme de comparaison matériel, supposons que le pécheur rentre dans l'amitié de Dieu avec un coefficient de ferveur égal à 8, ce coefficient de ferveur lui donnera 8 degrés de grâce en tant qu'effet des dispositions présentes, auxquels s'ajouteront 8 autres degrés de grâce, en tant qu'effet des mérites précédents, qui désormais peuvent agir, l'obstacle du péché étant levé. Si ce coefficient est inférieur au degré de la ferveur antérieure, l'action des mérites antérieurs, mortifiés puis revivifiés, pourra se faire sentir dans une proportion supérieure au fur et à mesure que s'amélioreront les dispositions du pénitent; et, tout au moins au dernier moment de la vie, le degré primitif de ferveur sera récupéré et, par conséquent, récupérée également toute la récompense essentielle.

c) *Gonet*. — Comment expliquer cette nécessité morale de revenir au degré primitif de ferveur, tout au moins au dernier moment de la vie? C'est ici que Gonet tout en reprenant substantiellement la thèse de Jean de Saint-Thomas, y ajoute une légère nuance de précision, fondée sur l'idée de la *persistance d'un droit moral à l'intégrité de la récompense essentielle*. Nuance subtile qui transparaît si peu dans le texte de Gonet, *Glypeus*, t. VI, tract. V, *De pœnitentia*, disp. VI, a. 2, n. 18-33, que certains auteurs pensent pouvoir la négliger et identifier les deux opinions. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 507.

« Gonet, distinguant dans le mérite le droit moral à la récompense du ciel et l'augmentation réelle et immédiate de la grâce sanctifiante, enseigne que le mérite n'obtient jamais d'augmentation de grâce sanctifiante, que dans la mesure permise par la ferveur croissante des dispositions du pénitent. Mais, en plus du degré de ses bonnes dispositions et du droit à la récompense qui correspond à cette grâce, il recouvre aussi une partie du droit moral qu'il avait à la récompense du ciel avant son péché. Cette part est proportionnelle à son degré de contrition, en sorte que, s'il se relève avec une charité moitié moindre que sa charité d'avant le péché, il ne recouvrera que la moitié de son droit pour ses bonnes actions d'avant le péché. Il recouvrera le tout quand il sera remonté à son premier degré de ferveur. S'il arrive qu'il ne remonte jamais au degré de

charité correspondant au degré du droit moral recouvré par sa pénitence, il recevra, soit à l'heure de la mort, soit à celle de son entrée au ciel, une impulsion de grâce qui lui permettra de faire l'acte de charité plus fervent requis pour le degré de récompense essentielle dû à ses mérites recouvrés. » Ét. Hugueny, *op. cit.*, p. 288-289. Parmi les anciens théologiens auxquels se réfère Gonet, il faut citer Soto, Nuño, Alvarez, Ledesma. Hugon, *op. cit.*, p. 560, déclare adhérer à l'opinion thomiste représentée par D. Soto, Gonet, Billuart. Il est difficile de retrouver l'opinion de Gonet dans l'exposé d'Hugon, qui paraît se rapprocher beaucoup plus de saint Thomas interprété par Capréolus, Cajétan et Billot.

d) *D. Soto, Billuart*. — Quant à Dominique Soto et à Billuart, il semble bien — tout au moins Billuart le réclame — qu'on doive leur faire une place encore à part. Pour D. Soto les mérites revivifiés ne retrouvent leur valeur totale qu'en celui qui, par la pénitence, récupère toute la grâce perdue par le péché. Mais si la pénitence reste en deçà de ce qu'il faut pour recouvrer l'intégralité de la grâce perdue, la valeur des mérites n'est restituée que dans une mesure proportionnelle à la restitution même de la grâce. Il n'est pas question, chez D. Soto, d'une reviviscence totale à l'article de la mort. *In IV^{um} Sent.*, dist. XVI, q. II, a. 2. — Billuart déclare que cette explication « lui plaît assez », *salis arridet. De sacramento pœnitentiæ*, dissert. III, a. 5, § 2. Mais lui, du moins, accepte explicitement que les actes « rémittents » méritent une augmentation de grâce, de charité et de gloire, non certes physiquement, mais moralement et que cette augmentation sera accordée au moment de l'entrée dans la gloire, l'âme produisant alors un acte d'extraordinaire ferveur. *De charitate*, dissert. II, a. 3.

En réalité, toutes ces opinions se ressemblent comme des sœurs. Les Salmanticenses les ont accueillies. Tract. XVI, *de merito*, disp. V. Elles sont un moyen terme adopté pour combiner l'opinion de saint Thomas avec l'opinion des théologiens postérieurs au concile de Trente, thomistes nouvelle formule. Au moment même de la justification, les mérites revivent tous, mais ils n'ont actuellement et physiquement qu'une valeur de gloire proportionnée au degré de grâce récupérée : ainsi le principe fondamental du thomisme demeure sauf. Mais lesdits mérites ont, pour l'heure de l'entrée au ciel tout au moins, une valeur morale de gloire répondant au degré de grâce perdue précédemment par le péché.

Est-il besoin de faire observer que cette deuxième assertion, dont Gonet semble le père légitime, est toute gratuite?

2° *En dehors de l'école thomiste*. — Ici encore il est utile de distinguer les anciens et les modernes, postérieurs au concile de Trente.

1. *Les anciens théologiens*. — Tous se tiennent dans des affirmations assez générales ou présentent une explication qui s'apparente à celle que nous avons proposée comme expression authentique de la pensée de saint Thomas. Elle se trouve indiquée déjà chez Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. XII, memb. IV, a. 6. Albert le Grand, *In IV^{um} Sent.*, dist. XIV, a. 21, édition Beugnet, t. XXIX, Paris, 1904, p. 443, ne touche que d'un mot la présente question : *Opera mortificata eo modo quo mortua fuerunt, omnia vivificantur per pœnitentiam sequentem*. Il est donc difficile de lui attribuer une explication divergente de celle de saint Thomas, ainsi que le fait Chr. Pesch. Saint Bonaventure n'est guère plus explicite dans son commentaire *In IV^{um}*, dist. XIV, part. II, a. 2, q. 3. Même observation pour Pierre de Tarentaise, *In IV^{um}*, dist. XXII, q. 1, a. 1, ad 4^{um}, le problème n'étant abordé par lui qu'incidemment à propos de la reviviscence des péchés. Voir

plus loin. Richard de Médiavilla, *In IV^{am}*, dist. XIV, a. 8, q. 11, tout comme Alexandre de Hales, se rapproche de saint Thomas et envisage la double récompense, essentielle et accidentelle, comme explication dernière de la reviviscence des mérites.

Une mention spéciale doit être accordée à Duns Scot et à Durand de Saint-Pourçain.

a) *Duns Scot*. — Duns Scot semble bien avoir préparé les voies au thomisme moderne, postérieur au concile de Trente. D'une part, il affirme comme saint Thomas, que la récompense de la gloire sera proportionnée au degré de grâce et de charité possédé par l'âme juste. D'autre part, il tient que tout mérite aura sa récompense, non seulement accidentelle, mais essentielle. Les mérites revivifiés par la pénitence sont donc dans cette condition : *omnia illa opera priora reviviscunt... in ordine ad vulum et gloriam aeternam... nec tantum correspondet operibus meritorum gloria et primum accidentale, sed etiam essentielle*. *Report. Paris.*, I, IV, dist. XXII, n. 8. Le pénitent converti peut donc ressusciter à la vie surnaturelle avec une grâce moindre que celle qu'il avait au moment de sa chute. Sur ce point, la pensée de Scot est ferme, et il sépare nettement, pour l'instant de la justification du pécheur, la condition de la reviviscence de la grâce et celle de la reviviscence des mérites : *Cum quodcumque meritum mereatur (ut credo) augmentum gratiae, quia aliquem determinatum gradum gloriae, ad quem requiritur, ut dispositio praevia, aliquis gradus gratiae, et non semper Deus post quaecumque actum meritorium augeat gratiam proportionatam merito, videtur quod augmentum debitum meritis remissis reservet usque ad instans mortis*. *In IV^{am} Sent.*, dist. XXI, q. 1, a. 9. On le voit, c'est exactement la position de Jean de Saint-Thomas. Scot maintient le principe thomiste d'une grâce rendue proportionnellement aux dispositions, mais « comme au mérite est dû non seulement une récompense accidentelle mais encore la récompense essentielle... », il faut que tout mérite acquis postérieurement à d'autres déjà possédés obtienne un nouveau degré de gloire qui lui corresponde », et ici il rejoint les thomistes récents et les théologiens posttridentins. Et puisque « le mérite n'entraîne pas toujours immédiatement un degré supérieur de grâce — les mérites revivant alors que la grâce précédente ne revit pas toujours » — Dieu accordera au moins à l'heure de la mort au pénitent justifié de retrouver la grâce nécessaire pour que les mérites trouvent leur récompense. Dist. XXII, q. un., a. 9. Scot ajoute ici une réflexion assez personnelle : « Que les mérites revivent et pas nécessairement la grâce, cela paraît assez conforme à la justice : la grâce antérieure était uniquement don de Dieu, les mérites étaient en quelque façon œuvre de l'homme, et c'est pourquoi dans l'acceptation divine ils sont toujours saufs, mais non pas la grâce. » *Id.*, *ibid.*, édit. Vivès, Paris, 1894, t. XVIII, p. 715 b; 782 ab; 783. Voir l'exposé, peut-être un peu adouci, de la pensée de Scot, ici même, t. IV, col. 1926.

Certains scotistes pensent que les mérites pourront revivre intégralement pour la gloire indépendamment de la grâce. Cf. Frassen, *Scotus academicus*, t. X, Rome, 1726, *De paenitentia*, tract. I, disp. II, q. III, IV.

b) *Durand de Saint-Pourçain*. — La position de Scot ne lui est certainement pas particulière. On la retrouve dans un texte assez bref de Durand, où Chr. Pesch croit trouver déjà la théorie qui aura si grande faveur chez les théologiens jésuites après le concile de Trente. En réalité, Durand n'a pas parlé différemment de Scot. Voici d'ailleurs son assertion : *Dato quod paenitentia vivificat priora merita per peccatum mortificata, non oportet tamen quod restituat aequalem charitatem* (voilà la tradition thomiste), *quia valor meritorum praecedentium pensabitur secundum charitatem in qua facta fue-*

runt, et non secundum charitatem in qua poenitens resurgit. *In III^{am} Sent.*, dist. XXXI, q. II, ad 3^{um}, Lyon, 1586, p. 600 b.

2. *L'école jésuite moderne et les théologiens qui s'y apparentent*. — Les théologiens dont nous venons de parler, ainsi que les thomistes récents depuis Jean de Saint-Thomas, semblent avoir voulu faire une conciliation entre deux doctrines. Dans l'école jésuite (sans que cependant s'y rallient tous les théologiens de la Compagnie) et chez les théologiens qui s'y apparentent, c'est la doctrine de la reviviscence des mérites quant à leur pleine valeur pour la gloire essentielle qui l'emporte. La doctrine de la proportion de la grâce aux dispositions du sujet ne vaut plus et pour la grâce et les vertus récupérées et, à plus forte raison, pour la valeur des mérites revivifiés. En ce qui concerne la grâce et les vertus récupérées, voir ci-dessus, col. 2632.

a) *Exposé*. — Les auteurs sont ici les mêmes que dans le paragraphe précédent, pour la reviviscence de la grâce et des vertus. Le fondement du système, « c'est que la reviviscence des mérites n'est pas suffisamment assurée, si la récompense essentielle est mesurée au degré de perfection de la contrition du pénitent ou à celui de l'acte de charité qu'il fait au jour de sa conversion. Même au cas où cet acte de charité serait plus fervent que ceux d'avant le péché, ceux-ci seraient sans récompense, puisque l'acte plus fervent mériterait, à lui seul, la récompense essentielle qui lui convient. » *Ét. Hugué, op. cit.*, p. 287.

Fidèles au principe de l'accroissement de la grâce par addition, ces théologiens déclarent qu'il n'y a plus lieu de distinguer entre actes méritoires intenses et actes méritoires moindres ou « rémittents », *intensi, remissi*. Tout acte méritoire, quel qu'il soit, apporte quelque nouvelle richesse au trésor de l'âme, et ce sont ces richesses totalisées qui, à l'heure de la mort, représentent le degré de sainteté et, par conséquent, de gloire auquel est parvenu le chrétien fidèle. Dans cette opinion, le péché ne fait qu'interrompre la totalisation. Aussitôt l'âme rendue à la vie de la grâce, la thésaurisation reprend et s'accroît. Nous avons lu plus haut, col. 2633, le raisonnement de Suarez concernant l'accroissement de la grâce dans l'âme du pécheur qui tombe et qui se relève. Le raisonnement vaut pour le mérite. A chaque absolution, les mérites passés revivent comme la grâce et les vertus elles-mêmes et le pécheur converti y ajoute le nouveau mérite de sa conversion. Pour Suarez et son école, « le mérite est considéré comme une monnaie d'achat, sans autre relation de la récompense avec l'œuvre bonne que celle de la quantité de mérite fixée par la promesse de Dieu à chaque œuvre méritoire, en fonction de sa valeur absolue ou relative. Le mérite final est le résultat de l'addition matérielle de tous les mérites attachés à chaque acte particulier. Supposons un homme qui aurait posé une succession d'actes de charité représentable par le schéma suivant : 1, 1, 2, 2, 3, 3, 2, 1, 4, 5, 7, 1, puis interruption par le péché mortel et reprise, après conversion, d'une nouvelle série, 2, 3, 4, 2, 5, 3. Cet homme recevrait un degré de vision béatifique représentable par le total de tous ces chiffres, soit par 51, quel que soit le degré de sa vertu de charité au moment de sa mort. » *Hugué, op. cit.*, p. 295-296.

b) *Les arguments*. — P. Galtier les a présentés d'une manière remarquable, *De paenitentia*, n. 569-573. Il distingue les arguments directs et les arguments indirects :

Arguments directs : 1. Le concile de Trente enseigne qu'aux œuvres méritoires est due en justice leur récompense. La seule condition posée est la mort en état de grâce. Si les mérites n'étaient pas récompensés selon leur pleine valeur, le texte conciliaire serait difficilement intelligible. 2. L'idée même de la reviviscence

implique que les mérites revivifiés doivent récupérer toute leur ancienne efficacité. 3. Le péché étant parfaitement remis, on ne comprendrait pas qu'il en restât un effet au ciel, c'est-à-dire une gloire moindre. Voir la discussion de ces arguments dans Billot, *De sacramentis* t. II, p. 119-121, et dans Galtier, *op. cit.*, p. 441.

Arguments indirects : refutation de l'autre opinion. 1. Il est impossible que les mérites revivent seulement quant à leur récompense accidentelle. (Nous savons que Suarez déclare n'avoir jamais rencontré cette opinion.) 2. Il serait injuste qu'ils revivent pour une récompense essentielle possédée *indistinctement* à des titres *distincts*. C'est l'argument que nous avons rappelé en exposant le fondement du système, col. 2636. En étudiant de près ces arguments, on s'apercevra bien vite qu'ils n'apportent pas de raison décisive contre l'opinion de saint Thomas.

Nous sommes, en réalité, en présence de deux conceptions théologiques de l'œuvre méritoire : celle de saint Thomas, pour qui le mérite est un *titre* à la gloire, titre dont la valeur se mesure au degré de grâce et de charité du sujet méritant ; celle de Suarez, pour qui le mérite est une *disposition* à la grâce et à la gloire, disposition dont la valeur est absolue et doit être réalisée. La solution des thomistes récents et de Scot s'efforce de concilier les deux points de vue, mais elle introduit un élément, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il représente une anomalie psychologique : cette disposition supérieure qui interviendra nécessairement dans l'âme, tout au moins à l'heure de la mort.

En matière si délicate, où l'on peut craindre les écarts d'imagination, où l'on doit surtout être convaincu des insuffisances de notre raison, même éclairée par la foi, il est prudent de ne porter aucun jugement absolu. Pratiquement, il semble que s'en tenir à l'opinion plus sévère de saint Thomas et des anciens théologiens, c'est la seule manière de n'avoir pas de surprise dans l'au-delà. Au moment où elle bénit pour la dernière fois le cadavre de ses enfants, l'Eglise prie le Dieu de miséricorde « de ne point entrer avec son serviteur en des comptes trop rigoureux ». *Non intres in iudicium cum servo tuo, Domine*. Voilà qui nous met assez loin de la comptabilité par doit et avoir qui se trahit en trop d'auteurs modernes. « Il faut prendre garde, en pareille matière, de donner trop d'importance à l'argument de consolation, en adoptant une opinion, simplement parce qu'elle est plus consolante. La vraie consolation est celle qui ne s'appuie pas sur des imaginations, mais sur la vérité dont il est écrit : *La vérité du Seigneur demeure éternellement*. » Billot, *De sacramentis*, t. II, p. 120-121.

On consultera : 1° *Solution* de saint Thomas-Bañez et des anciens thomistes : les auteurs eux-mêmes, aux endroits indiqués au cours de l'article. Parmi les contemporains : Billot, *De virtutibus in iustis* (édit. de 1905), prolegomenon, § 1, n. 2 ; § 2, n. 2, p. 25-29, 44-45 ; *De sacramentis*, t. II (édit. de 1922), p. 104-121 ; *De gratia* (édit. de 1912), th. XII, § 3, p. 285-288 ; Lepicier, *De penitentia*, q. VI, p. 219-245 ; A. d'Alès, *De sacramento penitentiae*, c. V, th. XI ; Janssens, *De gratia Dei et Christi*, Fribourg-en-B., 1921, p. 497-498 ; Hervey, *Mémorial*, t. IV, n. 325-326 (mais simplement l'édition de 1937) et même Hugon, nonobstant son affirmation de fidélité à Gonet, *Tractatus dogmaticus*, t. III, p. 554-564. On consultera également l'éd. Hugueny, O. P., *La pénitence*, t. I, *Somme théologique*, (édit. de la Revue des Jeunes, appendice II) ; H.-D. Noble, O. P., *La charité*, t. I (id.), notes 47, 50, p. 286, 287, et appendice II, § 2, *Le progrès de la charité*, p. 393-421 ; Th. Deman, O. P., *L'accroissement des vertus dans saint Thomas et dans l'École thomiste*, dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. I, col. 138-150 ; *Ann. du clerc*, 1932, p. 353-363, 1933, p. 247, 252. Voir aussi eard. Van Roey, *De virtute caritatis*, Malines, 1929, q. III, c. II.

2° *Solution* moyenne de Scot, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart : voir les références au cours de l'article. Cette opi-

nion hybride, aujourd'hui délaissée, n'a plus qu'un intérêt rétrospectif. On consultera surtout Gonet, *Clypeus*, t. VI, Paris, 1876 ; *Tractatus de penitentia*, disp. VI, a. 1 et 2 (n. 1 à 61) ; Billuart, *Cursus theologiae*, t. IX, Paris, 1878 ; *Tractatus de sacramento penitentiae*, dissert. III, a. 4 et 5 ; Salmanticensis, tract. XVI, *De gratia*, disp. V, dub. un., a. 6.

3° *Solution* suarézienne, communément adoptée dans l'École récente. — La lecture de l'opuscule X de Suarez s'impose : *Relectio de reviviscencia meritorum* (édition Vivès, t. IX). Voir également les autres auteurs cités au cours de l'article. Outre les traités *De penitentia* de De Augustinis, De San. Palmieri, Lercher, Harte, le traité *De gratia* de Mazzella, on consultera spécialement Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VII, *De sacramento penitentiae*, n. 316, 344, et P. Galtier, *De penitentia*, Paris, 1923, p. 560-576. Ces deux auteurs s'efforcent de s'abriter sous l'autorité de saint Thomas ou tout au moins d'en infirmer la portée. Voir également N. Gihl, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, trad. française, t. IV.

IV. REVIVISCENCE DES PÉCHÉS. — La reviviscence, après une chute, des péchés déjà pardonnés, constitue une question que l'on pourrait dire « classée » en théologie depuis des siècles. J. de Ghellinck, *La reviviscence des péchés pardonnés*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1909, p. 400. Aussi la traiterons-nous au seul point de vue historique. On peut distinguer trois périodes : 1° Avant saint Thomas ; 2° L'œuvre de saint Thomas ; 3° Les spéculations postérieures à saint Thomas.

I. AVANT SAINT THOMAS. — 1° *Comment se posait le problème ?* — Aucune exposition ne vaut celle de Pierre Lombard, *Sent.*, I, IV, dist. XXII, c. 1, édit. de Quaracchi, t. II, p. 885-888.

« On vient d'affirmer, en s'appuyant sur de nombreuses autorités, que par une sincère contrition de cœur les péchés sont remis avant toute confession et satisfaction, même à celui qui peut-être retombera dans son crime. On demande donc si, méprisant de se confesser après avoir eu la contrition, ou encore retombant dans son péché ou dans un péché semblable, le pénitent verra ses péchés passés revivre. De cette question la solution est obscure et incertaine, les uns affirmant, d'autres niant que les péchés passés revivent ultérieurement quant à la peine. »

Ceux qui tiennent pour la reviviscence des péchés quant à la peine invoquent un certain nombre de témoignages :

S. Ambroise (en réalité l'Ambrosiaster) : *Donate invicem, si alter in alterum peccet; alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam, per quam misericordiam dederal, sicut in Evangelio de servo nequam legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est* (cf. Matth., XVIII, 33). *In epist. ad Eph.*, IV, 32, P. L., t. XVII (1845), col. 393.

Raban Maur (?) : *Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum; quia non solum peccata, quae post baptismum homo egit, reputantur ei ad poenam, sed etiam peccata originalia, quae in baptismo ei sunt dimissa*. Le texte se trouve dans Gratien, *Décret*, can. *Si Judas*, 1, *De penitentia*, dist. IV.

S. Grégoire : *Ex dictis evangelicis constat quia, si ex corde non dimittimus quod in nos delinquitur, et hoc rursum exigitur, quod jam nobis per penitentiam dimissum fuisse gaudebamus*. *Dial.*, I, IV, c. LX, P. L., t. LXXVII, col. 429. Dans Gratien, can. *Constat ex dictis*, 2, *De penitentia*, *ibid.*

S. Augustin : *Dicit Deus : « Dimitte, et dimittetur tibi* (Luc., VI, 37) » ; *sed ego prius dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimiseris, revocabo te, et quidquid dimiseram, replicabo te*. *Serm.*, LXXXIII, c. VI, n. 7. Dans Gratien, can. *Dicit Dominus*, 3, *ibid.*

Le même (?) : *Qui divini beneficii oblitus, suas vult vindicare injurias, non solum de futuris peccatis veniam non merebitur, sed etiam praeterita, quae jam sibi dimissa credebant, ad vindictam ei replicabuntur*. Ne se trouve

pas textuellement dans saint Augustin, quoique le sermon cité précédemment contienne quelque chose d'approchant. Dans Gratien, *ibid.*, can. 1, *Qui dicitur*.

Bède le Vénérable : « *Revertar in domum meam* » (Luc., XI, 24). *Timendus est iste versuculus, non exponendus, ne culpa, quam in nobis extinctam credemus, per incuriam nos vacantes opprimat. In evang. Lucæ, I, IV, c. XI, §. 24.* Dans Gratien, *ibid.*, can. 5, *Revertar in domum*.

Le même : *Quicumque enim post baptismum sive pravitas hæretica, seu mundana cupiditas arripuerit, mox omnium prosternit in imitatorum. Ibid., §. 26.* Dans Gratien, *ibid.*, can. 6, *Quicumque enim*.

S. Augustin : *Redire dimissa peccata, ubi fraterna caritas non est, aperitissime Dominus in evangelio docet in illo servo, a quo Dominus dimissum debitum petiit, eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere. De baptismo contra donatistas, I, I, c. XII, n. 20.* Dans Gratien, dist. VI, *De consecratione*, can. 41, *Quomodo exaudit*, § 6.

Telles sont les autorités sous lesquelles s'abritent ceux qui enseignent la reviviscence des péchés, en cas de rechute.

Les adversaires objectent : il semble injuste de punir à nouveau quelqu'un pour un péché dont il a déjà fait pénitence et obtenu le pardon. Si encore il était puni pour avoir péché et ne s'être pas amendé, il y aurait apparence de justice ; mais, dès lors qu'on suppose le pardon déjà accordé, c'est une injustice sans apparence de justice. En ce cas, Dieu semble juger deux fois le même cas et provoquer une double tribulation, ce qui est nié par l'Écriture (cf. Nahum, I, 9).

A cet argument on peut répondre qu'il n'y a pas ici double tribulation et que Dieu ne juge pas deux fois le même cas. Il en irait de la sorte si, après une satisfaction convenable, et une peine suffisante, le pécheur était derechef puni ; mais celui qui ne persévère pas dans sa conversion n'a satisfait ni dignement ni suffisamment. Il aurait dû, en effet, garder continuellement le souvenir de sa faute, non pour commettre, mais pour éviter le péché ; il aurait dû ne pas oublier toutes les grâces reçues de Dieu (cf. ps. CII, 2), aussi nombreuses que nombreux sont les péchés pardonnés. Il aurait dû réfléchir que les dons de Dieu furent aussi nombreux que ses propres misères et rendre grâce pour eux jusqu'à la fin. Mais, parce qu'il fut ingrat et est retourné, comme un chien, à son vomissement (cf. II Pet., II, 22), il a frappé de mort toutes ses bonnes actions antérieures, et a fait revivre son péché pardonné. Ainsi à celui-là même à qui Dieu avait pardonné parce qu'il s'était humilié, Dieu impute de nouveau le péché, parce qu'il s'élève et se montre ingrat.

Mais parce qu'il paraît déraisonnable d'imputer de nouveau des péchés déjà pardonnés, il semble préférable à certains auteurs d'affirmer que personne n'est puni de nouveau en raison de péchés une fois pardonnés. Si donc les péchés remis sont dits revivre et être derechef imputés, c'est simplement parce que l'ingratitude fait retomber le coupable dans l'état de péché, comme il était auparavant.

Tel est l'exposé du Maître des Sentences, lequel n'ose conclure, laissant au lecteur le soin de choisir entre les deux opinions. Dans la pratique il semble bien que beaucoup de confesseurs imposaient le plus sûr. De là, à certaines époques, ces répétitions de confession, ces confessions générales répétées, et aussi peut-être ces formules très larges d'accusation dont on a traité plus ou moins en détail à l'art. PÉNITENCE, voir t. XII, col. 924-925 ; 931.

2° *Comment les théologiens résolvait le problème ? — 1. La solution affirmative : les péchés revivent quant à la faute.* — C'est la solution d'Hugues de Saint-Victor, dans le *De sacramentis*, I, II, part. XIV, c. IX, P. L.,

t. CLXXVI, col. 570-578. Solution qui n'est ni une injustice réelle, ni même sans apparence de justice. S'il est juste de pardonner les péchés passés en raison de la pénitence qui les suit, pourquoi les péchés remis par la pénitence antérieure ne revivraient-ils pas en raison de la faute postérieure à la pénitence ? Col. 573. Et c'est déjà un grand bienfait d'avoir eu la rémission du péché tant que dura la pénitence. Col. 576.

L'auteur de la *Summa Sententiarum* est moins affirmatif, quoique cependant pas absolument opposé à la reviviscence des péchés. Il rapporte quelques-uns des arguments pour et contre que nous avons lus chez Pierre Lombard et conclut qu'il lui semble plus probable d'affirmer que Dieu ne punira pas deux fois le même péché, mais que, en raison de l'ingratitude contenue dans les péchés postérieurs, il punira ceux-ci plus sévèrement. Ceux qui parlent d'une reviviscence proprement dite des péchés, veulent simplement inculquer la terreur du péché : *ad terrorem dictum esse videtur*. Et cependant, conclut-il, *non negamus quin Deus, si districtè vellet agere, posset juste pro eisdem punire quæ ipse prius dimiserat... sed, quoniam in Deo non est justitia sine misericordia, verisimilius est ut non ulterius pro dimissis puniat*. Part. II, tract. VI, c. XIII, *ibid.*, col. 151.

2. *La solution négative.* — Nous venons de la voir présentée comme plus vraisemblable par l'auteur de la *Summa Sententiarum*.

a) Abélard s'y rallie en rejetant d'un mot l'interprétation de la parabole des deux serviteurs dans le sens de la reviviscence des péchés, *cum id plane Apostolus in sequentibus contradicere dicens sine penitentia esse dona Dei et vocationem* (Rom., XI, 29). *Expositio in epist. Pauli ad Romanos*, I, II, c. V, P. L., t. CLXXXVIII, col. 864 D. Il insiste de nouveau sur l'impossibilité d'une double punition infligée par Dieu au même péché, s'appuyant sur Nahum, I, 9. *Id.*, col. 872 B. Abélard avait annoncé, col. 864, qu'il traiterait cette question *suo loco* plus diligemment. Au commentaire de Rom., XI, 29, I, IV, col. 936 BC, il n'y a pas la moindre allusion au sujet. En définitive, Balzer s'est donc trompé en rangeant Abélard parmi les partisans de la reviviscence des péchés. *Die Sentenzen des Petrus Lombard*, Leipzig, 1901, p. 145, n. 6.

b) Gratien traite de la reviviscence des péchés dans la deuxième partie du Décret, caus. XXXIII, q. III, dist. IV (= *De penit.*, dist. IV), Friedberg, col. 1228 sq. Il rapporte d'abord l'opinion affirmative qui se fonde, dit-il, tout d'abord sur ces mots du prophète : *In memoriam redeat iniquitas patrum ejus*, ps. CVIII, 14, et sur cette apostrophe au mauvais serviteur, *Serve nequam, omne debitum dimisi tibi*, etc. (Matth., XVIII, 32). On retrouve ensuite les autorités patristiques dont s'est inspiré Pierre Lombard, avec l'addition de deux textes de saint Augustin : le début du canon *Si Judas*, emprunté à l'*Enarratio in ps. CVIII*, n. 15, P. L., t. XXXVII, col. 1437, et un texte emprunté à la q. XLII in *Deuteronomium* : *peccatum quod ex Adam contrahitur temporaliter redditur, quia omnes propter hoc moriuntur, non autem in æternum eis, qui fuerint per gratiam spiritaliter regenerati, in eaque permanserint usque in finem*. *Quæst. in Heptateuchum*, I, V, P. L., t. XXXIV, col. 765.

Gratien nous renseigne ensuite sur une opinion qui doit avoir eu, vers 1140, un certain nombre de représentants, mais qui ne laisse pas de trace chez Pierre Lombard ni chez la plupart de ses contemporains. Nous retrouvons d'ailleurs cette opinion réfutée dans la *Somme* de saint Thomas. Les péchés qui doivent revivre *dimittuntur secundum justitiam, sed non secundum præscientiam*, col. 1230. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXXVIII, art. 1. Gratien lui accorde une longue dissertation qui va du c. VIII au c. XII, col. 1230-

1231. Toutefois, dans la seconde partie de cette dissertation (IV^a pars, col. 1232), Gratien envisage plus spécialement le cas d'une rémission complète du péché pardonné, qui permettrait au pénitent converti d'entrer au ciel s'il mourait en cet état de grâce recouvré, mais qui revivra *secundum præscentiam*, précisément parce que la mort ne se produira pas en de telles conditions. C'est plutôt la question de la persévérance finale et de la prédestination *in libro vitæ* qui est ici agitée, c. IX-XII.

Enfin, dans la cinquième partie, Gratien envisage l'opinion négative : les péchés pardonnés ne revivent pas. En faveur de cette solution, il invoque l'autorité de saint Grégoire — en réalité il s'agit d'un texte de la Glose ordinaire sur Ex., c. xxxiv, 7, partiellement reproduit de saint Grégoire, *Moralium*, l. XV, c. xxii (lisez c. LI, n. 57, P. L., t. LXXVI, col. 1110 C) — et de saint Prosper : *Qui [enim] recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? Sed non in id quod remissum est recidit, nec in originali peccato damnabitur, qui tamen propter postrema crimina, ea morte afficietur, quæ ei propter illa quæ remissa sunt debebatur, Responsiones ad capitula objectionum Galorum*, part. I, c. II, P. L., t. LI, col. 158 B. Gratien fait observer que la fin de ce texte semble contredire le début. Friedberg, col. 1236. La sixième partie renferme la conclusion de Gratien : l'opinion négative lui paraît *favorabili*, tant en raison des autorités sur lesquelles elle s'appuie, que des arguments qui en démontrent le bien-fondé avec une raison plus évidente. Id., c. c. Les autorités invoquées sont Ez., xviii, 24, avec le commentaire qu'en fait saint Grégoire, *In Ezech.*, l. I, homil. xi, n. 21, P. L., t. LXXVI, col. 914 BC; cf. homil. iv, n. 10, col. 820 D; II Pet., II, 20; Heb., vi, 1; Os., vii, 13 sq. Col. 1236-1237. La septième et dernière partie explique en quel sens les enfants sont parfois dits être punis pour les péchés de leurs pères, Osée, vii, 2, et utilise principalement le commentaire de saint Jérôme sur Osée, (ou plus exactement la Glose ordinaire). Col. 1237-1238. Cf. S. Jérôme, *Comment. in Oseam prophetam*, l. II, c. vii, P. L., t. xxv, col. 915-916.

c) Gandulphe de Bologne est partisan de l'opinion négative, mais d'une façon plus nette que Gratien et surtout que Pierre Lombard. Sur l'antériorité de Pierre Lombard par rapport à Gandulphe, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 191-213, et ici, t. vi, col. 1148. Voici l'analyse qu'en donne le même auteur, *La reviviscence des péchés pardonnés*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1909, p. 406 : « Dans le chapitre de la reviviscence, [Gandulphe] commence par l'énoncé de la question : *An peccata dimissa redeant?* Ed. J. von Walter, p. 497. Il expose d'abord la réponse affirmative qu'il nuance d'un *videntur* (*redire*) ; puis viennent à l'appui quelques autorités : un texte mis sur le compte de Raban Maur, un de saint Grégoire, deux de saint Augustin (voir ces textes ci-dessus dans l'exposé de Pierre Lombard). Deux lignes sont consacrées alors à l'interprétation de ces appuis patristiques, qu'il dérobe en conséquence à la thèse purement affirmative : « il ne peut être question de reviviscence que dans le sens d'ingratitude » ; un nouveau péché engendre une culpabilité d'ingratitude vis-à-vis de la rémission précédente : *sed peccata redire dicuntur ideo quia post remissionem peccando quis fit reus ingratitudeinis remissionis peccatorum ante dimissorum*. Aussitôt il énonce l'avis : *Quod peccata non redeant plane Gregorius ostendit et*, à la suite, s'alignent trois textes pour le prouver : Grégoire, Prosper et Gélase (voir ces textes ci-dessus chez Gratien). Art. cit., p. 406.

d) Ognibene, évêque de Vérone († 1157) se demande, lui aussi, si les péchés revivent. Il hésite entre les

diverses solutions : *Videndum est quid sit peccatum redire. Peccatum redit, id est, homo redit ad peccatum quod dimiserat; vel peccatum redit, id est, poena quæ dimissa erat, quæ debebatur pro peccato illo — non pro peccato illo redit quod dimissum erat, sed pro eo quod postea committit — vel peccatum redit, id est, pro peccato quod dimissum erat puniatur, quia ad id vel consimile redit. Alii dicunt, quod nunquam redit in sensu illo, quem dixi modo, nisi homo ad idem peccatum redeat, et si alia committit peccata, non propter hoc redit*. Cité par Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 249, n. 13.

e) Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, est moins dépendant du *Décree* que Gandulphe et Pierre Lombard. L'opinion favorable à la reviviscence s'appuie, d'après lui, sur la parabole du méchant serviteur, le Seigneur y déclarant : *nunc autem quia non misertus conservi tui, exigam a te universum debitum*. S'il exige le dédit intégral, il exigera donc aussi ce qui avait été remis. Elle s'appuie également sur Prov., xxvi, 11 (II Pet., II, 22), commenté par saint Grégoire et sur Ps. xxxvii, 5, commenté par saint Augustin (?). Il semble que Roland se soit inspiré ici de Gratien, *De penitentia*, dist. IV, c. 24. L'opinion négative est surtout prouvée par un texte de Gélase, emprunté à Gratien, caus. XXIII, q. iv, c. 29 : *semel in abolitione quæ dimissa sunt peccata, recidivo dolore non debent iterum reiterari, secundum imitationem divinæ clementiæ quæ dimissa peccata non patitur in ultionem redire*. Friedberg, col. 912. Dieu ne peut punir deux fois le même péché; cf. Nahum, I, 9.

La solution de Roland est nette. Il faut distinguer dans le péché la culpabilité et la peine. A aucun prix, il n'admet que le péché revive quant à la culpabilité, *hoc penitus inficimur*. Mais une reviviscence quant à la peine, *hoc manifeste concedimus*. Toutefois cette peine, qui était due pour le péché remis, n'est due que pour le péché nouvellement commis. Et c'est en ce sens qu'il interprète la parabole du méchant serviteur, le texte de Prov., xxvi, 11 (II Pet., II, 22) et le commentaire qu'en fait Grégoire, ainsi que le commentaire d'Augustin (?) sur Ps. xxxvii, 5. Cf. A.-M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 249-251.

f) La position catholique, à cette époque, semble bien résumée par Maître Bandin, *Sententiarum*, l. IV, dist. XXI : *Solet etiam quæri utrum peccata dimissa redeant iterum peccanti, qui penituit? Et dicimus quia utrumque salva fide teneri potest. Utrique enim parti questionis probati favent doctores, scilicet ut vel dimissa peccata redeant, aliquo existente ingrato beneficiis : quod evangelica parabola explicare videtur — vel ut non redeant : sed eorum loco tot sint ingratitudines, quot peccata dimissa fuerant. Unde Augustinus : « Benedic, anima mea, Domino, et noli oblivisci omnes retributiones ejus : quæ tot sunt, quot sunt remissiones ; tot ergo sunt et obliviones. » P. L., t. cxcii, col. 1102 B. Cf. S. Augustin, *In ps.*, cii, n. 4, qui dit textuellement : *Cogita ergo, anima, omnes retributiones Dei, cogitando omnia mala facta tua; quam multa enim mala facta tua, tam multe bonæ retributiones ejus*. P. L., t. xxxvii, col. 1318.*

3^e Appréciation. — Nous pouvons aujourd'hui nous étonner de ces hésitations. Au XII^e siècle, elles avaient leurs raisons d'être. La thèse de la reviviscence des péchés avait, en effet, un lien très intime avec le concept qu'on se faisait alors de la pénitence. Le P. de Ghellinck a bien résumé cet aspect de la question :

La définition de saint Grégoire : *Penitentia est præterita mala flere et flenda non committere* (*In Evang.*, homil. xxvii, n. 15, P. L., t. LXXVI, col. 1256) et surtout la formule de saint Isidore de Seville : *Inanis est penitentia quam sequens culpa committit* (*Synonyma*, l. II, 77, P. L., t. LXXXII, col. 845) avaient traversé les siècles, détachées de l'œuvre qui les enchaînait et fixait leur portée. Au moment de la codification plus systématique des données patristiques ou

conciliaires par les canonistes ou les sententiaires du XII^e siècle, ces textes avaient pris, dans les idées de plusieurs, un sens dévié de la pensée originale et nettement meurtrier pour tout repentir suivi de recluse. Heureusement, le travail de la conciliation des autorités patristiques, qui met à la torture tous les sententiaires, avait abouti à une conception plus juste : à tout repentir réel s'accorde un véritable pardon, même dans l'hypothèse d'une nouvelle chute. Mais alors surgissait une nouvelle question, celle de la reviviscence : après cette chute, les péchés déjà pardonnés revivaient-ils dans la conscience ? L'existence seule de la seconde question supposait déjà ou plutôt exigeait, pour la première, la solution affirmative, bien que par endroits les explications de quelques théologiens fléchissent en route...

Ce n'est pas tout : le jeu organique des diverses parties du sacrement de pénitence n'avait pas encore trouvé dans la théologie du XII^e siècle son expression nette et précise. Nous assistons alors au premier stade de ce qui sera plus tard le problème débattu entre saint Thomas et Duns Scot, à propos de l'essence du sacrement : les actes du pénitent en sont-ils la matière ? Au XI^e siècle, l'on se demandait dans beaucoup de milieux : entre les diverses parties de la pénitence, quelle est celle à laquelle il faut attribuer l'effacement du péché ? Est-ce à la contrition ? est-ce à la satisfaction ou à la confession ? Pour peu qu'on ait pris contact avec les productions théologiques de l'époque, l'on peut se faire une idée du conflit des opinions ; ... beaucoup optaient pour la contrition, supposée parfaite, et admettaient la rémission de la faute en vertu de ce repentir : *per cordis contritionem, ante oris confessionem vel operis satisfactionem*. Mais alors surgissait un nouveau problème : dans l'hypothèse de l'omission voulue de cette confession — car celle-ci était néanmoins reconnue comme nécessaire — les péchés déjà pardonnés renaissent-ils ? Perdaient-ils la rémission de ces fautes ? ou bien ne se rendait-on coupable que d'un seul péché en se refusant à confesser les premiers ? On le voit, à la question qu'on pourrait dire théorique, s'en entremêlait une d'ordre plutôt pratique ; c'est là ce qui nous explique le rang important accordé dans les traités théologiques de l'époque au problème de la reviviscence : la synthèse pénitentielle elle-même en était affectée. » Art. cité, p. 403-404.

II. L'ŒUVRE DE CLARIFICATION DE SAINT THOMAS.

— Avec cette maîtrise de jugement qui le distingue, saint Thomas apporte la solution définitive au problème de la reviviscence des péchés. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXVIII. Cf. *In IV^{am} Sent.*, dist. XXII, q. 1, a. 1-3 ; *In Matth.*, c. XVIII, *in fin.*

La question est divisée en quatre articles :

1^o *Le péché commis après la pénitence fait-il revenir les péchés pardonnés ?* — Après avoir rapporté les raisons de la thèse affirmative, il s'appuie sur Rom., XI, 29 et sur Prosper d'Aquitaine pour répondre négativement. Dans tout péché mortel, il faut considérer deux éléments, le mouvement d'aversion à l'égard de Dieu, le mouvement de conversion vers le bien créé. Tout ce qui tient à l'aversion de Dieu est commun à tous les péchés mortels, mais non ce qui tient à l'amour du bien créé. Du côté de la conversion au bien créé, le péché mortel qui suit la pénitence, ne peut faire revivre les péchés que cette pénitence avait effacés. Mais tout péché mortel remet l'homme en état de privation de la grâce et lui fait encourir la peine éternelle comme auparavant. On ne saurait toutefois considérer ce châtiment comme la dette de peine due aux péchés antérieurs pardonnés. Il faut donc éliminer l'opinion qui prétend que les péchés revivent quant à la peine qui leur était due en propre. On ne peut pas non plus accueillir l'opinion qui prétend « que Dieu ne remet pas les péchés selon sa prescience », mais seulement selon l'état présent des exigences de sa justice. Car « si la rémission des péchés par la grâce et les sacrements... dépendait d'une condition future, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements ne seraient pas cause suffisante de la rémission des péchés, ce qui est une erreur. »

Conclusion : « Ce n'est pas un retour des péchés pardonnés, au sens absolu du mot ; mais ces péchés ne reviennent que sous un certain rapport, en tant qu'ils

sont virtuellement contenus dans le dernier péché », lequel en raison des péchés déjà pardonnés présente, à l'égard de la bonté divine, une plus grande culpabilité.

2^o *Quel est ici le rôle de l'ingratitude ?* — Il peut y avoir ingratitude de deux façons. C'est d'abord une ingratitude d'agir contre le bienfait reçu et cette ingratitude envers Dieu se trouve dans tout péché mortel, puisque le péché mortel offense Dieu qui a remis les péchés précédents. Mais une autre sorte d'ingratitude consiste à agir contre l'élément formel dans le bienfait reçu. Or, dans le pardon des péchés antérieurs, l'élément formel a été, du côté de Dieu, la rémission des péchés, du côté de l'homme, le mouvement de foi et l'acte de pénitence répudiant le péché. C'est aussi la volonté que doit avoir le pénitent de soumettre ses péchés au pouvoir des clefs. L'ingratitude ramène les péchés, précisément parce qu'elle se met en opposition avec tous ces aspects formels du pardon précédemment obtenu : elle apparaît avec plus de force dans la *haine fraternelle*, maintenue malgré la rémission accordée par Dieu, dans l'*apostasie* qui s'oppose au mouvement de la foi, dans le *mépris de la confession* ou dans la *rétractation de la pénitence* antérieurement faite. Ainsi s'explique le distique connu :

Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri,
Pœnituisse piget : pristina culpa redit.

On a constaté qu'ici saint Thomas envisage le cas du péché remis par la seule contrition, avec le simple désir — désir nécessaire — de la confession ultérieure.

Les anciens péchés ne revivent donc pas : il y a simplement, dans la rechute du coupable, une malice spéciale d'ingratitude.

3^o *La culpabilité qui est l'effet de l'ingratitude du péché commis après la pénitence est-elle aussi grande qu'avait été celle des péchés précédemment pardonnés ?* — Malgré l'opinion de certains théologiens qui concluent affirmativement, saint Thomas déclare qu'« il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi ». Le retour de culpabilité ne peut être que proportionné à la gravité du péché qui suit la pénitence : « or il peut arriver que la gravité du nouveau péché égale celle de tous les péchés précédents ; mais cela n'arrive pas toujours ni nécessairement. » Les péchés passés ont pu être des adultères, des homicides, des sacrilèges ; et le péché nouveau est un acte de simple fornication. De plus, « l'égalité de la gravité de l'ingratitude avec la grandeur du bienfait reçu n'est qu'une égalité de proportion, de sorte que dans l'hypothèse d'un égal mépris du bienfait et d'une égale offense du bienfaiteur, l'ingratitude sera d'autant plus grande que plus grand aura été le bienfait ». Le péché commis après la pénitence ne ramène donc pas nécessairement, à raison de l'ingratitude qu'il renferme, un degré de culpabilité égal à celui des péchés précédents.

4^o *Enfin cette ingratitude, cause du retour des péchés déjà pardonnés, n'est pas elle-même un péché spécial, tout au moins habituellement.* — Et la raison en est que l'ingratitude est incluse dans tout péché mortel, dont elle constitue un élément essentiel. Pour que l'ingratitude fût un péché spécial, il faudrait que l'on commit le péché expressément au mépris de Dieu et du bienfait reçu. Comme le dit saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXIX, P. L., t. XLIV, col. 263, « tout péché ne procède pas du mépris de Dieu, bien qu'en tout péché, le mépris de Dieu soit inclus dans celui de ses préceptes ». En règle générale, l'ingratitude n'est donc qu'une circonstance du péché, circonstance qui ne change pas l'espèce du péché. Cf. Cajétan, *in h. l.*

On le voit, saint Thomas, tout en expliquant en bonne part les assertions de ses prédécesseurs (et il use du même procédé bienveillant dans la solution des

objections) nie absolument la reviviscence des péchés antérieurement pardonnés. La peine qui leur était due ne revit dans la peine due au nouveau péché commis que dans la mesure où ce péché requiert d'être châtié. Et enfin, l'ingratitude qui est au point de départ de toute rechute n'est pas, sauf exception, un péché spécial distinct du nouveau péché commis : et donc, sa culpabilité se mesure à la culpabilité même de la nouvelle faute.

III. APRES SAINT THOMAS. — Tous les théologiens sont unanimes à maintenir ces deux points : les péchés une fois pardonnés ne revivent ni quant à la culpabilité, ni même quant à la peine. S. Bonaventure, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXII, a. 1, q. 1 et 11; Albert le Grand, id., a. 1-4; Duns Scot, id., q. un.; Pierre de Tarentaise, id., q. 1, a. 1, 2; Richard de Médiavilla, id., a. 1, q. 1-14; Durand de Saint-Pourçain, id., q. 1; Denys le Chartreux, id., q. 1.

Les dissertations qu'on rencontre chez les théologiens du XVI^e ou du XVII^e siècle sont d'ordre purement spéculatif, ou se développent sur des points tellement subtils qu'il est inutile d'y insister. La controverse la plus importante concerne la possibilité d'une reviviscence des péchés de *potentia absoluta Dei*. Affirment cette possibilité : Suarez, *De pœnitentia*, disp. XIII, sect. II, n. 14; Grégoire de Valencia, *In III^{am} part. Sum. S. Thomæ*, t. IV, *De pœnitentia*, q. V, punct. 1; Silvius, *In III^{am} part. Sum. S. Thomæ*, q. LXXXVIII, a. 1; Gonet, *De pœnitentia*, disp. V, n. 13-14, etc. Nient cette possibilité : De Lugo, *De pœnitentia*, disp. X, sect. II; Vasquez, *In III^{am} part. Sum. S. Thomæ*, q. LXXXVIII. C'est à cette dernière opinion que se rallie l'unanimité des théologiens contemporains, du moins parmi ceux qui parlent encore de cette question *antiquata* de la reviviscence des péchés.

Les théologiens modernes, quelle que soit leur opinion dans la controverse théorique de la reviviscence des péchés de *potentia absoluta Dei*, se contentent d'exposer la doctrine précisée par saint Thomas et d'expliquer en un sens acceptable les autorités autrefois invoquées en faveur de la reviviscence. C'est le procédé employé par Suarez, de Lugo, Valencia, Vasquez, Gonet, Billuart, etc. On le retrouve, en abrégé, chez les auteurs plus récents, Palmieri, De Augustinis, Chr. Pesch, etc.

Le schéma habituel présente la doctrine certaine de la non reviviscence des péchés pardonnés comme une conséquence de la rémission *absolue* du péché dans la justification, rémission absolue affirmée par a) l'Écriture; b) les Pères; c) le concile de Trente (sess. V, can. 5; sess. VI, can. 17, Denz.-Bannw., n. 792, 827); rémission confirmée par la raison théologique. Le meilleur exposé que nous ayons trouvé en ce sens est celui de P. Galtier, *De pœnitentia*, n. 553-559. On voudra bien s'y reporter.

La seule question pratique agitée aujourd'hui autour de la reviviscence des péchés est celle de l'obligation de confesser les péchés pardonnés en raison d'un acte de contrition parfaite ou remis par un sacrement des vivants. Si le pécheur justifié néglige volontairement d'accuser ses péchés, pardonnés, au temps prescrit, lesdits péchés ne revivent pas à proprement parler; mais il reste toujours l'obligation de les accuser et d'accuser la faute grave commise en ne les accusant point. Mais les péchés eux-mêmes, comme tels, ne revivent pas.

IV. Il est difficile de fournir une bibliographie sur la question de la reviviscence des péchés chez les théologiens antérieurs à saint Thomas. On ne peut guère indiquer que l'article de J. de Ghlinck, *La rémission des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gaudulph de Bologne*, dans la *Nouvelle revue théologique* de Louvain, 1909, p. 400-408. On trouvera aussi de substantielles notes dans A.-M. Giehl,

Die Sentenzen Rolands, Fribourg-en-B., 1891, p. 249-250. Les théologiens modernes et contemporains qui parlent de cette époque sont en général déficients : une exception doit être faite en faveur de P. Galtier, *op. cit.*, n. 533 sq.

2° Sur la théologie moderne, les références peuvent être innombrables. Parmi les grands auteurs, citons : Suarez, *De pœnitentia*, disp. XIII, sect. I; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. X, sect. I; Vasquez, *In III^{am} part.*, q. LXXXVIII; cf. *In I^{am}-II^e*, disp. CCVIII; Gonet, *De pœnitentia*, disp. V, a. un.; Billuart, *De pœnitentia*, dist. III, a. 3, etc.

Les manuels passent généralement sous silence cette question ou ne lui accordent qu'un intérêt minime (divergences dans Billot). Quelques auteurs ont cependant abordé la question plus abondamment. Voir Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, *De pœnitentia*, n. 305-315; Lepicier, *De pœnitentia*, p. 198-218; Palmieri, *De pœnitentia*, th. XVIII, p. 225-234, avec le préambule XIII, p. 223-225.

A. MICHEL.

REYN (Louis de), frère mineur capucin de l'ancienne province de Lille de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle. Originaire de Dunkerque, il s'est illustré dans l'ordre des capucins, surtout par ses prédications et ses ouvrages contre les hérétiques. Ainsi nous avons de lui : *Speculum abominationum sive epiphania omnium hæresiarcharum a temporibus apostolorum ad usque modo, prosa præcunte, metro expressa. Enucleatur etiam series romanorum pontificum nec non conciliorum tam generalium quam particularium. Opus non minus utile quam lectu delectabile per singulas annorum centurias distributum, in quo hæresiarcharum doctrina, mores et acta ex professo exponuntur*, Ypres, 1701, in-8°, xxx-444-22 p.; *Antidotum adversus hæresim venena sine praxi peculiaris multiplex convincendi heterodoxos romanæ Ecclesiæ adversarios. Opus bipartitum, in quo enucleantur acta Martini Luther ac Joannis Calvinii. Insuper anatome sectarum omnium modernarum earumque status hodiernus. Exhibetur systema præsens s. catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ romanæ per quatuor partes mundi*, Saint-Omer, 1716, in-8°, xvi-229-19 p.

Ayant décrit dans le premier volume les différentes sectes hérétiques, qui ont infecté l'Église depuis les apôtres jusqu'à l'époque où il écrivait, le P. Louis, dans le second volume, propose les remèdes à employer soit pour se prémunir contre les hérésies, soit pour les abjurer et se convertir au christianisme. Ces remèdes il les emprunte à la sainte Écriture, à la tradition de l'Église, aux conciles, aux saints Pères, aux meilleurs théologiens et écrivains. Le dernier ouvrage comprend deux parties. Dans la première il y a d'abord deux *apparatus*, dans lesquels l'auteur examine pourqu'il tous n'adhèrent pas à la vérité et enseigne comment il faut instruire un hérétique dans la vraie foi; suit alors l'exposé de cent quinze remèdes contre les hérésies. Dans la deuxième partie le P. Louis retrace la vie et l'activité de Luther et de Calvin et donne une analyse minutieuse et l'état plus ou moins exact de toutes les sectes hérétiques modernes. L'auteur y procède par mode de dialogue entre Etymophilus et Veredicus. Tout cela est présenté dans un style simple et familier, de sorte que même les esprits médiocres peuvent comprendre sans difficulté l'exposé et profiter des remèdes qui y sont fournis, soit pour se prémunir contre les hérésies, soit le cas échéant pour les abjurer et retourner à l'Église catholique.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinorum*, Venise, 1717, p. 175; H. Hurter, *Nomenclatur*, 3^e ed., t. IV, col. 717.

A. TILLAERT.

REYNAUD Marc-Antoine (1717-1796), naquit vers 1717 à Limoux, dans le Languedoc, ou suivant d'autres à Brive-la-Gaillarde; il se destina de bonne heure à l'état ecclésiastique et il fit ses études à l'abbaye de Saint-Polycarpe, au diocèse de Narbonne. A la mort de l'abbé La Fite Maria, le 4 mars 1728,

l'abbaye récemment réformée se divisa au sujet de la bulle *Unigenitus*. Les opposants à la bulle finirent par l'emporter, et, en 1741, le roi défendit de recevoir des novices. Reynaud, alors simple tonsuré, se retira dans le diocèse d'Auxerre où l'évêque Caylus l'ordonna prêtre et le nomma curé de Vaux, en 1747. Il fut fort mêlé aux affaires jansénistes et, bien qu'appelant de la bulle, il s'éleva contre les exagérations des convulsionnaires secouristes. Au moment de la Révolution, Reynaud refusa de prêter le serment à la Constitution civile du clergé et il dut quitter sa cure de Vaux; il fut incarcéré durant deux ans. Réduit à la misère, il fut reçu à l'Hôtel-Dieu d'Auxerre, où il mourut le 23 octobre 1796.

Reynaud a composé un *Abrégé de la vie de Nicolas Creuzot*, curé de la paroisse de Saint-Loup d'Auxerre, son ami, décédé en odeur de sainteté, le 31 décembre 1761 (*Nouv. ecclés.* du 30 mai 1763, p. 90-92, et du 20 août 1764, p. 136); *Histoire de l'abbaye de Saint-Polycarpe*, de l'ordre de Saint-Benoît, s. l., 1779, in-12 (*Nouv. ecclés.* du 1^{er} septembre 1785, p. 141-144), où il loue fort l'esprit de cette maison qui était très favorable aux appelants. Mais la plupart des écrits de Reynaud ont pour objet les attaques des philosophes, ou les controverses jansénistes. Ce sont : *Le philosophe redressé par un curé de campagne ou Réputation du livre de la Destruction des jésuites*, par d'Alembert, in-12, 1765; *Traité de la foi des simples*, dans lequel on fait une analyse de cette foi, qu'on prouve être raisonnable, Auxerre, 1770, in-12; *Lettre aux auteurs du Militaire philosophe, du Système de la nature*, in-12, 1769, 1772. — *Le délire de la nouvelle philosophie*, ou *Errata du livre intitulé La philosophie de la nature*, adressé à l'auteur par un Père de Picpus, 1775, in-12.

Les autres ouvrages de Reynaud se rapportent aux controverses jansénistes : *Lettre aux cordicoles, sur l'origine et les inconvénients de la fête du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie*, Avignon, 1781, in-12; une seconde édition parut sous le titre *Lettre aux alacoquistes, dits cordicoles, sur l'origine et les suites pernicieuses de la fête du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie*, Paris, 1782, in-12, réédité en 1787; Reynaud avait déjà publié, sur les conseils de son ami Creuzot, *Le secourisme détruit dans ses fondements*, 1759, in-12; comme les folies indécentes, attaquées par lui, se reproduisaient toujours, Reynaud publia plusieurs Lettres contre le secourisme convulsionnaire : *Lettre au R. P. L. P. D. (P. Lambert, dominicain)*, 15 août 1781; *Seconde lettre aux secouristes, en réponse à la Lettre de M. N. à M. A.*, 11 février 1785; *Troisième lettre aux secouristes*, principalement à leur chef, le R. P. L. P. D., en réponse aux *Observations sommaires*, 5 avril 1785; *Quatrième lettre aux secouristes*, 11 novembre 1785, où il répond à plusieurs écrits, en particulier à la *Lettre d'un ami de province*, à la *Lettre d'un parisien à M. E.*, curé de V., et à *L'idée de l'œuvre des secours selon le sentiment de ses légitimes défenseurs*; enfin *Cinquième lettre aux secouristes*, 8 décembre 1785 : dans toutes ces Lettres, Reynaud attaque très vivement un partisan fanatique des convulsions, le P. Lambert, dominicain. Il combat encore les convulsions dans des écrits plus généraux : *Le mystère d'iniquité dévoilé*, 1788, in-12, où il fait l'histoire des convulsions depuis 1732 et raconte les folies et les illusions des convulsionnaires. Enfin *Lamentations amères et derniers soupirs des écrivains secouristes qui, pour toute réponse au Mystère d'iniquité dévoilé, répondent qu'ils ne répondront pas*, 1788, in-12.

Reynaud intervint aussi dans les questions religieuses soulevées par l'Assemblée nationale de 1789 et il s'opposa aux innovations : *Réponse d'un curé de campagne à la motion scandaleuse d'un prêtre* (l'abbé de Courmand, professeur au collège royal), 1790, in-12; cet abbé avait proposé le mariage des prêtres.

Lettre à une religieuse sortie de son couvent et qui a prétendu justifier sa sortie par le décret de l'Assemblée nationale sur l'état religieux, 22 septembre 1790; *Lettre d'un curé d'Avignon à un curé de campagne, auteur de « la Constitution et la religion parfaitement d'accord »*, 9 décembre 1790; *Réponse à l'Avis aux fidèles par un janséniste jérosolymitain*, 1791, in-12. L'abbé Sail-land, très attaché à l'Église constitutionnelle, dans l'*Éloge* qu'il fit de Reynaud, le 19 janvier 1797, à Saint-Étienne-du-Mont, cite de lui une *Explication des évangiles à l'usage des malades et un Catéchisme pour prouver que la religion chrétienne est utile dans toute espèce de gouvernement* (*Nouv. ecclés.* du 3 juillet 1797, p. 53-54).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 507-508; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. VII, p. 333; *Ami de la religion*, du 22 février 1823, t. XXXV, p. 59-62.

J. CARREYRE.

RHÉTORIENS. — C'est le nom que donne Philastre de Brescia à des hérétiques d'Alexandrie et de la région voisine qui, selon lui, auraient pour éponyme un certain Rhétorius. Celui-ci « louait toutes les hérésies, disant que toutes étaient justes, qu'aucune n'errait, que tout ce monde était dans la bonne voie ». *Hæres.*, xci, P. L., t. XII, col. 1202-1203. En transcrivant cette notice, que d'ailleurs il abrège, saint Augustin fait la remarque que cette attitude d'esprit lui paraît invraisemblable. *De hæres.*, c. LXXII, P. L., t. XLII, col. 44. L'auteur du *Prædestinatus* amplifie au contraire la donnée de Philastre, qu'il n'a pas lu et qu'il ne connaît que par Augustin. L. I, *hæres.*, LXXII, P. L., t. LIII, col. 612. Toutes nos connaissances reviennent donc au seul Philastre.

Ses renseignements, d'où les tient-il? Si l'on était sûr de l'authenticité du *Contra Apollinarium* qui se lit dans les œuvres de saint Athanase, on aurait peut-être la source plus ou moins directe de Philastre. Au l. I, n. 6, dans une diatribe contre les partisans d'une doctrine monophysite — du fait de son contact avec le Verbe, la chair du Christ participe aux attributs de la divinité, elle est incréée — l'auteur, après avoir allégué contre ses adversaires le témoignage de I Joa., I, 1, continue : « Comment dites-vous donc des choses qui ne sont point conformes à l'Écriture, et qu'il n'est même point permis de penser : vous donnerez ainsi (raison) à tous les hérétiques, selon la pensée très impie de celui que l'on nommait jadis Rhétorius dont il est dangereux d'exprimer l'impiété. Δώσετε γὰρ πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτε λεγομένου Ῥητορίου ἐννοίαν ἀσθεσπιάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσθελεῖν ἐξέπειν φθερόν. » P. G., t. XXVI, col. 1101 C. Où l'on voit qu'est attribué à un Rhétorius, dont l'état-civil n'est pas autrement précisé, un indifférentisme doctrinal assez analogue à celui dont parle Philastre. Mais l'authenticité athanasienne du livre en question paraît indéfendable. La date même de la composition est incertaine. Si, comme le veulent beaucoup de critiques, il ne faut pas trop éloigner cette date de la mort d'Athanase (3 mai 373), le passage en question a pu servir plus ou moins directement à Philastre. Mais ne serait-il pas possible d'imaginer le rapport inverse? Le monophysisme très net qui se trahit ici et qui n'a pas grand'chose de commun avec l'apollinarisme proprement dit paraît plus tardif.

Ces rapports entre les deux textes de Philastre et de Pseudo-Athanase fussent-ils précisés, que l'on ne serait pas encore renseigné sur notre Rhétorius. Fabricius, dans ses annotations à Philastre, P. L., *ibid.*, a conjecturé qu'il faudrait reconnaître sous ce nom le rhéteur Thémistius, un des plus brillants représentants de la deuxième sophistique (317-388). On trouve de fait à plusieurs endroits de l'œuvre de cet orateur païen des

développements sur l'indifférentisme doctrinal qui s'apparentent avec ce que nous lisons dans Philastre et Pseudo-Athanase. Fabricius signale l'*oratio* XII adressée à Valens, l'*oratio* V à Jovien; voir édit. Dindorf, p. 189 sq., 81 sq. La conjecture est intéressante; elle demeure une conjecture.

É. AMANN.

RHODES (Georges de), jésuite. Né à Avignon en 1597, probablement frère du célèbre jésuite missionnaire, Alexandre de Rhodes (1591-1660), entré dans la Compagnie en 1613, il enseigna cinq ans les humanités et la rhétorique, six ans la philosophie, treize ans la théologie dogmatique et morale et fut recteur du collège de Lyon, où il mourut le 17 mai 1661. Nous avons de lui deux ouvrages : *Disputationes theologicae scholasticae*, t. I, de Deo, de angelis, de homine; t. II, de Christo, de Deipara, de sacramentis, Lyon, 1661, in-fol. (rééditions : Lyon, 1671 et 1676); *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem libris quatuor digesta*, Lyon, 1671, in-fol. L'auteur expose les questions avec concision et clarté. Bien au courant des diverses opinions scolastiques, il s'inspire dans ses solutions d'un large éclectisme. Il est partisan convaincu de la science moyenne : *celebratissima illa scientia... mirabilium omnium Dei operum conscia, conciliatrix gratiae atque praedestinationis cum creata libertate, socia decretorum*. La prédestination à la gloire n'est ni antérieure ni postérieure à la prévision des mérites, mais lui est simultanée. (Sur cette théorie, voir Le Bachelet, S. J., *Prédestination et grâce efficace*, t. I, p. 365 sq.) Les actes surnaturels sont spécifiés par leur objet formel. Dans l'analyse de l'acte de foi, il se rapproche de Suarez, sans cependant le suivre en tout. Le P. Musnier, dont la thèse sur le péché philosophique fut l'occasion de la condamnation portée par Alexandre VIII en 1690, s'était inspiré d'un passage du P. de Rhodes : *Peccatum morale in iis qui Deum vel omnino ignorant vel non actu considerant, vere nihilominus peccatum est grave, sed nullo tamen modo est Dei offensae, neque peccatum mortale dissolvens Dei amicitiam, neque dignum aeterna poena*. *Disput. theol.*, t. I, 1671, p. 390; cf. H. Beylard, S. J., *Le péché philosophique*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1935, p. 676.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jesus*, t. VI, col. 1721 sq.; Hurter, *Nomenclatur*, 3^e éd., t. III, col. 948 sq.

J.-P. GRAUSEM.

RHODON, écrivain antimarcionite de la fin du II^e siècle. Rhodon ne nous est connu que par Eusèbe qui parle assez logiquement de lui, *Hist. eccl.*, I, V, c. XIII. De race asiatique, il vint à Rome, où il fut disciple de Tatien, mais il ne suivit pas son maître lorsque celui-ci s'écarta de l'orthodoxie. Il composa un écrit *Contre Marcion* qui était dédié à un certain Callistion et un commentaire de l'Hexaméron. Peut-être put-il encore rédiger un autre ouvrage destiné à réfuter les *Problèmes* de Tatien : il avait en tout cas l'intention de le faire, afin de résoudre les difficultés que Tatien avait relevées dans l'Écriture. Eusèbe, *H. E.*, V, XIII, 8.

Les ouvrages de Rhodon sont perdus, à l'exception des quelques fragments du livre *Contre Marcion* qu'Eusèbe a pris soin de transcrire. Ces fragments sont des plus précieux. Le premier expose les divisions qui, du temps de Rhodon, s'étaient introduites parmi les marcionites : Apelle, dit-il, proclame un seul principe, mais affirme que les prophéties viennent d'un esprit ennemi; d'autres, comme Potitus et Basilicus, restent fidèles à l'enseignement primitif de Marcion et introduisent deux principes; d'autres encore vont plus loin et prétendent qu'il n'y a pas seulement une ou deux natures, mais trois; de ces derniers, le chef est un certain

une discussion que Rhodon eut un jour avec Apelle, qui était alors un vieillard. De cette discussion, dont Apelle avait pris l'initiative, ressort l'impression que Rhodon était un esprit subtil et délié, habile à utiliser tous les ressorts de la dialectique. Apelle, paraît-il, aurait fini par déclarer « qu'il ne fallait pas du tout épiloguer sur le discours, mais que chacun devait rester comme il croyait »; il aurait même affirmé « que tous ceux qui espéraient au crucifié seraient sauvés, pourvu seulement qu'ils fussent trouvés en bonnes œuvres »; finalement, il aurait avoué que la question la plus obscure de toutes était celle de Dieu. Rhodon ayant insisté là-dessus et ayant demandé à Apelle pourquoi il n'admettait qu'un principe, celui-ci avoua qu'il ne pouvait pas en donner la raison, mais que telle était son impression. Cette réponse fit beaucoup rire Rhodon qui, avec son tempérament de dialecticien, ne comprenait pas qu'on pût se contenter d'impressions. De nos jours, on a tenté de réhabiliter Apelle en en faisant une sorte de mystique et en louant la puissance de son intuition; cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2^e édit., Paris, 1925, p. 188. Du moins est-il certain que Rhodon aurait fort peu goûté cette apologie.

Nous ne savons rien de plus sur Rhodon, que ce que nous apprend Eusèbe. Saint Jérôme lui attribue, sans aucune preuve, la composition de l'écrit anonyme antimontaniste cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, V, c. XVI. Cf. *De vir. ill.*, 37 et 39. P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris, 1913, p. XX-XXI, a bien montré l'inconsistance de cette hypothèse qui n'a de fondement que l'ignorance de son auteur en matière de littérature chrétienne pour le second siècle. On a également voulu attribuer à Rhodon le fragment de Muratori. E. Erbes, *Die Zeit des muratorischen Fragments*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXXV, 1914, p. 321-352; mais rien n'est moins vraisemblable. Contentons-nous de dire que l'antimarcionite Rhodon vivait à Rome vers le temps de Commode : toute autre précision serait dangereuse.

A. Harnack, *Rhodon und Apelles*, dans les *Geschichtliche Studien* Albert Hauck zum 70. Geburtstag, Leipzig, 1916, p. 39 sq.; du même Marcion, *Das Evangelium vom fremden Gott*, 2^e éd., Leipzig, 1924, p. 163 sq., 180 sq., 404^a sq.

G. BARDY.

RIBADENEIRA (Gaspar de), jésuite espagnol, théologien, né à Tolède en 1611, admis dans la Compagnie de Jésus en 1625, enseigna la philosophie et pendant trente ans la théologie à Alcalá et mourut à Madrid en 1675. Il publia quatre ouvrages de théologie devenus fort rares : *De praedestinatione sanctorum et reprobatione impiorum*; in I^{am} partem S. Thomae, q. XXII, XXIII et XXIV, Alcalá, 1652, in-4^o; *De scientia Dei*; in I^{am} partem S. Thomae, q. XIV, *ibid.*, 1653, in-4^o; *De voluntate Dei*; in I^{am} partem S. Thomae, q. XIX et XX, *ibid.*, 1655, in-4^o; *De actibus humanis in genere*; in I^{am} et II^{am} S. Thomae, a quaest. VI, *ibid.*, 1655, in-4^o. La bibliothèque de Salamanque possède en outre deux ouvrages inédits de Ribadeneira : *De praedestinatione et auxilio gratiae*; *De scientia media*.

D'après le P. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. VI, p. 50, le P. Ribadeneira voulait compléter par ses publications l'œuvre commencée par le P. Antoine Bernard de Quiros (cf. ci-dessus, t. XIII, col. 1599). Cette affirmation paraît difficilement admissible : les publications de Quiros, s'étendant entre 1654 et 1666, sont contemporaines ou postérieures à celles du théologien d'Alcalá; les deux auteurs traitent d'ailleurs en grande partie des mêmes sujets. Dans son *De praedestinatione*, Lyon, 1658, p. 43, Quiros résume et rejette l'opinion de Ribadeneira sur la relation de la science moyenne et de la science de

simple intelligence: *Secunda sententia salva libertate possibilem admittit directionem scientiæ mediæ; addit tamen non esse necessario requisitam, sed posse Deum, quin ullum eventum conditionatum præsciat, determinari vi solius scientiæ simplicis intelligentiæ ad volendam collationem auxilii sicut servandam nostram libertatem, dum licet præsupponat ductum scientiæ mediæ, non tamen eo per se et essentialiter indiget. Ita sentit Arriaga... et novissime P. Gaspar de Ribadeneira... De prædestinatione, disp. IV.*

N. Southwell, *Bibl. scriptorum S. J.*, Rome, 1676, p. 279; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de J. sus.*, t. vi, col. 1723 sq; Hurter, *Nomenclator*, 3^e ed., t. iv, col. 8.

J.-P. GRAUSEM.

RIBADENEYRA (Pierre de), jésuite, auteur spirituel. Né à Tolède le 1^{er} novembre 1526 (non en 1527, comme l'indiquent les anciens biographes, cf. Astrain, t. i, p. 206), il vint à Rome en 1539, dans la suite du cardinal Alexandre Farnèse, et fut admis dans la Compagnie par saint Ignace le 18 septembre 1540, âgé à peine de 14 ans. Le saint fondateur lui témoigna toujours une prédilection spéciale et réussit, à force de patience et de bonté, à discipliner ce caractère primesautier et étourdi mais généreux; il l'éprouva cependant pendant cinq ans avant de l'admettre à prononcer ses premiers vœux. Après avoir achevé ses études à Paris, Louvain et Padoue, Ribadeneira enseigna la rhétorique au collège de Palerme et au Collège germanique à Rome (1549-1552) et fut ordonné prêtre en 1553. De 1556 à 1560, il travailla à établir la Compagnie dans les Pays-Bas; en 1558, il accompagna le duc de Feria à Londres et mit à profit les quelques mois qu'il y passa pour combattre l'hérésie. De retour en Italie, il remplit, de 1560 à 1573, les fonctions de provincial de Toscane, de commissaire en Sicile, de supérieur des maisons de Rome et d'assistant d'Espagne et du Portugal. En 1573, le P. général Mercurian l'envoya en Espagne pour refaire sa santé ébranlée. Il séjourna d'abord à Tolède, puis à Madrid, consacrant ce qui lui restait de forces à ses publications et au maintien de la discipline et de l'unité dans la Compagnie, qui était alors fort éprouvée par des divisions en Espagne. Il mourut à Madrid, le 22 septembre 1611.

Le P. Ribadeneira est connu surtout comme auteur spirituel. De ses publications nous mentionnerons les plus importantes ou les plus connues : 1^o *Ouvrages concernant la Compagnie*. — *Vita Ignatii Loiolæ*, Naples, 1572; en 1583 il publia à Madrid une édition espagnole retouchée et augmentée. L'ouvrage a été souvent réimprimé et traduit dans la plupart des langues d'Europe (en français : Paris, 1608; Tournai, 1610, etc.); *Vida del P. Francisco de Borja*, Madrid, 1592, traduit en français (Verdun, 1596, etc.) et en d'autres langues; *Vida del P. M. Diego Laynez*, publiée à la suite de la Vie de saint Ignace et de saint François de Borgia, Madrid, 1594; *Tratado en el qual se da razon del Instituto de la Religion de la Compañia de Jesus*, Madrid, 1605; *Illustrium scriptorum religionis Societatis Jesus catalogus*, Anvers, 1608; rééditions augmentées : Lyon, 1609; Anvers, 1613; Rouen, 1653. C'est le premier essai d'une Bibliothèque des écrivains de la Compagnie. Il fut repris et développé plus tard par le P. Alegambe et par le P. Southwell. — 2^o *Ouvrages ascétiques*. — *Flos Sanctorum*, o *Libro de las vidas de los santos. Primera parte*, Madrid, 1599; *Segunda parte*, *ibid.*, 1601. Cet ouvrage célèbre a été, jusqu'à nos jours, très souvent réédité et traduit en entier ou en extraits. C'est en France que les *Fleurs des vies des saints* ont eu, semble-t-il, le plus de vogue, cf. Léon Aubineau, *Notices littéraires sur le XVII^e siècle*, p. 256-277 (voir dans Sommervogel le détail des éditions et traductions); *Tratado de la tribulacion*, Madrid, 1589, etc.; il fut traduit en latin,

Cologne, 1603, etc., et en français, Douai, 1599, etc.; *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano*, Madrid, 1595; Anvers, 1597, etc., traduit en latin, en français et en d'autres langues. Il traduisit en outre en castillan les *Méditations et Soliloques* ainsi que les *Confessions de saint Augustin* et le *Paradis de l'âme d'Albert le Grand*. — 3^o *Histoire*. — *Historia ecclesiastica del scisma del reyno de Inglaterra*, Madrid, 1588; la même année parurent à Madrid une réimpression corrigée et des rééditions à Valence, Saragosse, Barcelone et Anvers. Une *Segunda parte* parut à Alcalá en 1593. L'auteur utilisa surtout, en le remaniant et en l'augmentant, l'ouvrage de son ami Nicolas Sanders. *De origine ac progressu schismatis anglicani*, Cologne, 1585; les rééditions de Sanders, Cologne, 1610, 1628 et 1640, contiennent en appendice des additions tirées de l'*Historia del scisma*. — 4^o L'auteur donna une édition d'ensemble de la plupart de ses ouvrages (sans le *Flos sanctorum*) sous le titre *Las obras del P. Pedro de Ribadeneira*, 3 vol. in-fol., Madrid, 1605. — 5^o Les *Confessions*, les *Lettres* et plusieurs écrits inédits du P. Ribadeneira ont été publiés dans les *Monumenta historica Societatis Jesu*, 2 vol., Madrid, 1920 et 1923.

J.-M. Prat, S. J., *Histoire du P. Ribadeneira*, Paris, 1862; Anonyme, *L'établissement de la Compagnie de Jesus dans les Pays-Bas et la mission du P. Ribadeneira à Bruxelles en 1556*, Bruxelles, 1886 (extrait des *Précis historiques*, 1886); A. Astrain, S. J., *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. i-iv, Madrid, 1902-1913, *passim*; P. Tacchi Venturi, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. ii, Rome, 1922, p. 346-353; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, t. vi, col. 1724-1758; M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jesus*, col. 266-268, 740; E. de Uriarte, S. J., *Catalogo de obras anónimas y seudónimas de autores de la Comp. de Jesús...*, Madrid, 1904-1916 5 vol., (voir t. v, index iii, p. 437).

J.-P. GRAUSEM.

RIBALLIER Ambroise (1712-1785), né à Paris en 1712, docteur de Sorbonne, fut grand maître du collège Mazarin, ou collège des Quatre-Nations. Le roi, par lettre de cachet, le nomma syndic de Sorbonne en 1765; comme tel, il eut à combattre les jansénistes et les philosophes, qui se vengèrent de lui par d'innombrables plaisanteries. Il intervint en diverses querelles et composa plusieurs *Mémoires*, en collaboration avec Legrand; il était abbé de Chambon, au diocèse de Poitiers depuis 1768. A plusieurs reprises, les *Nouvelles ecclésiastiques* se plaignent des difficultés que Riballier mit en avant pour approuver ce qu'elles appellent « les bons livres ». Riballier mourut en août 1785.

Riballier a publié *Lettre à l'auteur du Cas de conscience sur la réforme des réguliers*, in-12, s. l., 1767, pour répondre à un ouvrage intitulé : *Cas de conscience sur la commission établie pour réformer les corps réguliers*, in-12, 1767, dont l'auteur, d'après Bachaumont, est dom Clémentet: *Lettre d'un docteur à un de ses amis sur la censure de Bélisaire*, in-12, Paris, 1768; Riballier avait dénoncé le *Bélisaire* de Marmontel, le 2 mars 1767 (*Nouv. ecclés.* du 27 février-2 mai 1767, p. 33-39, 42-52, 57-62, 69-72); *Collectio thesium in diversis universitatibus ac scolis orbis catholici propugnatarum, a paucis abhinc annis, circa præcipua theologiæ ac juris canonici dogmata*, Paris, 1768, in-8^o. Il avait laissé publier ces thèses, en y joignant des notes, *Notæ regii censoris*, qu'il avait rédigées avec Legrand. Comme les *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 décembre 1768, p. 206-208, avaient fait l'éloge de ce recueil et prétendu justifier les thèses jansénistes sur la prédestination et la grâce efficace par elle-même, Riballier et Legrand prirent la défense des *Notes*, et en trois *Lettres* (1769-1770) rééditées en 2 vol. in-8^o, Avignon, 1810, montrèrent que ces thèses qui soutiennent les

augustinien Balleli et Berti sont très distinctes des thèses défendues par les appelants français. Les *Nouvelles ecclésiastiques* à diverses reprises, attaquèrent des thèses de Riballier et de Legrand, 31 octobre-7 novembre 1769, p. 173-189; 25 avril, p. 65-68; 25 juillet 1770, p. 118-122; 10 avril-1^{er} mai 1771, p. 57-71; 2 octobre 1771, p. 157-159; 18-25 juillet 1772, p. 97-101 (L. Bertrand, *Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, t. I, 1900, p. 383-385). On attribue à Riballier l'*Essai historique et critique sur les privilèges et les exemptions des réguliers*, in-12, Venise et Paris, 1769. Riballier intervint dans une polémique entre le chapitre et les curés de Cahors; deux docteurs de Sorbonne, Xaupi et Billette firent un *Mémoire* en faveur des curés; de leur côté, Riballier et Legrand, dans une *Consultation* du 14 avril 1772, soutinrent que les curés, tout en étant de droit divin, exagéraient leurs prétentions. Riballier fit censurer le *Mémoire* de Xaupi, en faveur duquel les jansénistes s'étaient prononcés. Voir *Nouv. ecclés.* du 29 octobre-19 novembre 1772, p. 173-178 et *Mémoires* de Picot, t. IV, p. 374-376; Préclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929, in-8°, p. 320-321.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 536; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. V, p. 474-475.

J. CARREYRE.

RIBAS (Louis de), jésuite espagnol, théologien, naquit à Valence en 1576, entra dans la Compagnie en 1591, enseigna la philosophie à Saragosse et la théologie à Valence, fut recteur du collège et supérieur de la maison professe de Valence, provincial d'Aragon, et mourut à Valence le 3 janvier 1647. Nous avons de lui : *Summa theologiae, tomus I, complectens apparatus ad theologiam et septem tractatus : de essentia Dei et attributis in communi, de attributis Dei transcendentibus, de visione Dei, de scientia Dei, de voluntate Dei, de providentia Dei, de praedestinatione et reprobatione*, Lyon, 1643, in-fol.

N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676, p. 572 sq.; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1758 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e ed., t. III, col. 925.

J.-P. GRAUSEM.

RIBET Jérôme, né le 16 janvier 1837 à Aspet (Haute-Garonne), entra au grand séminaire de Toulouse en février 1859. Désireux de se consacrer à la formation du clergé, il vint à Paris, le 29 septembre 1862, suivre le Grand cours du séminaire Saint-Sulpice et faire sa Solitude, pendant laquelle, le 19 décembre 1863, il reçut le sacerdoce. Durant une vingtaine d'années il enseigna la philosophie, puis la théologie à Clermont, Lyon, Rodez, Orléans, et une seconde fois à Lyon. En 1885 il quitta la Compagnie pour devenir secrétaire de Mgr Sourrieu, évêque de Châlons, son compatriote et son ami. Peu de temps après il rentra dans son diocèse et passa une dizaine d'années dans la cure de Saman. Puis il se retira du ministère pour s'appliquer plus librement à la composition de ses ouvrages. Changeant plusieurs fois de résidence, il vivait en 1903 retiré à Notre-Dame de Piétat dans le diocèse de Tarbes; en dernier lieu il avait cherché asile à la maison des Pères Blancs, de Notre-Dame-d'Afrique, où le supérieur général Mgr Livinhac, son ancien élève, avait été heureux de l'accueillir. C'est là qu'il mourut le 29 mai 1909. Nature droite, élevée, passionnée pour la vérité et le bien, caractère énergique, intransigeant sur les principes mais ne sachant pas joindre à la fermeté la douceur et l'indulgence nécessaire en pratique. Son principal ouvrage a pour titre : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1871-1883, 3 vol. in-8°; 2^e édition, 1895, et 3^e en 1903 en 4 vol. in-8°. Œuvre importante sur une ques-

tion alors peu explorée, et complétée par les deux études suivantes : *L'ascétique chrétienne*, Paris, 1887, (4^e édit. en 1895), où l'on enseigne l'art d'acquérir les vertus, et *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*, Pau, 1901, in-8°, où l'on étudie leur nature intime et leur place dans la vie spirituelle. Une de ses premières publications avait été *La clef de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. On lui doit aussi un guide oratoire dans la prédication intitulé : *La parole sainte*, 1892, in-12; *Les joies de la mort*, Paris, 1902, in-12; *Le mois de Marie*, Paris, 1903, in-12. Signalons un livre très personnel, anecdotique, qui est bien dans le caractère de l'auteur : *Honnête avant tout*, Paris, 1892, in-12.

Semaine religieuse de Toulouse, 1909; Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice, 1909, p. 406-408; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, in-12, t. IV, Paris, 1928, p. 612. E. LEVESQUE.

RICARD DE MONT CROIX ou RICOLDI ou RICULD, dominicain florentin, mort en Italie en 1309 après avoir séjourné longtemps dans les pays du Levant. Il voulut traduire le Coran en latin. Mais il ne put se résoudre à aller jusqu'au bout de sa traduction. Au lieu d'une simple version de la dernière partie, il écrivit ses réflexions ou commentaires sur tout l'ouvrage. Il leur donna selon sa propre expression la forme de lettres adressées à l'Eglise. L'ouvrage est connu en divers manuscrits ou éditions sous le titre de *Confutatio alcorani*. Au milieu du XIV^e siècle, un auteur grec, Démétrius Cydonius, traduisit l'ouvrage de Ricard en langue grecque. Plus tard, selon Possevin, l'ouvrage fut traduit du grec de nouveau en latin. Il fut imprimé à Venise en 1609. On attribue aussi à Ricard une « confession de la foi chrétienne faite en présence des Sarrasins », ouvrage demeuré manuscrit. Mais Ricard est surtout connu par son *Itinéraire* où il raconte ses voyages en Orient et donne toutes sortes de renseignements. Dès le milieu du XIV^e siècle l'ouvrage fut traduit du latin en français, popularisé par Jean Lelong, moine de Saint-Bertin. Le manuscrit de Paris porte cet *explicit* : « Explicit le itinéraire de la peregrination Frère Riculd de l'ordre des Frères Prêcheurs, et sont en cest livre contenu par sobriété les royaumes et les gens, les provinces, les loix, les sectes, les hérésies, les monstres et les merveilles que ledit Freres trouva es parties d'orient. Et en cils livres translatez de latin en françois par Frere Jean de Ypre moine de S. Bertin en Sainlomer en l'an MCCCLI accomplis. »

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. I, 1719, p. 504-506; Tournon, *Histoire des hommes illustres de l'ordre des frères prêcheurs*, t. I, 1743, p. 759-763.

M.-M. GORCE.

RICCARDI Nicolas (1585-1633), dominicain génois, professeur de théologie à Valence en Espagne, puis à la Minerve à Rome, maître du Sacré-Palais à partir de 1629. Il avait écrit en italien des réflexions sur les litanies de la sainte Vierge, d'abondants commentaires sur l'Ecriture sainte, des travaux sur le concile de Trente, trois volumes qui paraissent avoir été peu répandus : *Theologus sive de christiana theologia, ejusque partibus, libris, instrumentis, natura, proprietatibus et auctoribus*, deux recueils d'opuscules théologiques, également rares, une dissertation sur la conception de la sainte Vierge, demeurée manuscrite. Riccardi était pourtant un théologien dont l'enseignement était réputé et un prédicateur dont le roi d'Espagne avait déclaré l'éloquence « monstrueuse ».

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. II, 1721, p. 503-504.

M.-M. GORCE.

RICCHINI Thomas-Augustin, dominicain né à Crémone en 1695, mort à Rome en 1762. Secrétaire de la Congrégation de l'Index en 1749, maître du Sacré-Palais en 1759. Après s'être adonné à la poésie reli-

gieuse, il publia diverses biographies éditantes et se fit l'éditeur de Moneta de Crémone : *Patris Monetae adversus Catharos et Valdenses libri V*, Rome, 1743, in-fol.

Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, 1863, col. 134-136.

M. M. GORCE.

1. RICCI Dominique, dominicain italien moins connu que le suivant son confrère, compatriote et contemporain Jacques Ricci. Il a laissé un ouvrage contre le quietisme : *Homo interior juxta Doctoris angelici doctrinam neonon SS. Patrum expositus, ad explodendos errores Michaelis de Molinos damnatos an. MDCLXXVII*, part. I, II et III, Naples, 1709, ouvrage très peu répandu.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, 1721, p. 774.

M.-M. GORCE.

2. RICCI Jacques, dominicain italien, secrétaire de la Congrégation de l'Index, hagiographe, mort en 1703. Ne pas le confondre avec Dominique Ricci.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, 1721, p. 762.

M.-M. GORCE.

3. RICCI Joseph, jésuite, né à Lecce le 2 juillet 1650, admis dans la Compagnie le 23 mai 1665, enseigna trente-deux ans les belles-lettres et diverses sciences sacrées, dont pendant douze ans la théologie morale; il fut recteur du collège Saint-Ignace de Naples et y mourut le 17 mars 1713.

Au moment où le P. Thyse Gonzalez travaillait à convertir la Compagnie au probabilisme, le P. Ricci, professeur au collège de Naples, publia un ouvrage intitulé : *Fundamentum theologiæ moralis, seu de conscientia probabilis... opus in quo summa concordia et doctrinæ uniformitas maxima inter omnes Doctores catholicos, tam probabilistas, quam probabilioristas in assignanda proxima regula honestatis et formanda conscientia in materia opinativa seu probabilis, ob oculos proponitur, et solum rem esse cum novatoribus*, Naples, 1702, 320 p., auxquelles il faut ajouter 20 p. de début. L'ouvrage était dédié au T. R. P. Thyse Gonzalez, général de la Compagnie depuis 1697 et qui devait mourir en 1705. Dans la *Parenesis ad lectorem* par Annibal de Philippis, le grand succès du *Fundamentum theologiæ moralis*, publié en 1694 par le P. Gonzalez, est signalé (voir dans ce Dictionnaire art. GONZALEZ DE SANTALLA, t. VI, col. 1494). Le P. Ricci, en deux dissertations, l'une sur les principes de la probabilité directe, l'autre sur ceux de la probabilité indirecte, s'efforce de montrer que les moralistes de la Compagnie sont en somme d'accord pour le fond et qu'entre doctrines du probabilisme simple et doctrines du probabiliorisme il n'y a guère que des différences d'expression; au lieu de se disputer, il faut lutter contre le jansénisme (*novatores*). La thèse du P. Ricci est à rapprocher de celle que soutenait vers le même temps le P. Louis Vincent Mamiani della Rovere, dans un ouvrage publié à Rome en 1708 avec approbation du P. Tamburini, successeur du P. Gonzalez, et dédié à Clément XI (*Concordia doctrinæ Probabilistarum cum doctrina Probabilioristarum*).

Aimés des meilleures intentions, les deux ouvrages, au point de vue doctrinal, semblent plus ingénieux que solides et en somme étaient favorables au probabilisme de Gonzalez; ils ne paraissent, ni l'un ni l'autre, avoir eu grande influence, mais ils étaient à signaler comme tendance.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1785; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 957-958; Dollinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, 1883, p. 258-259.

R. BROUILLARD.

4. RICCI Scipion (1741-1810) naquit à Florence le 9 janvier 1741; il était le neveu de Laurent de Ricci, général des jésuites, et fit ses premières études chez les jésuites de Florence; il étudia la théologie chez les bénédictins de la même ville et s'initia aux doctrines de Port-Royal. Il embrassa l'état ecclésiastique : d'abord vicaire général de Florence, il devint évêque de Pistoie et Prato en 1780. Dès le début de son épiscopat, il se déclara en faveur des projets de réforme de Léopold II de Toscane et il approuva toutes les décisions prises par ce prince dans le domaine de l'administration, de la discipline ecclésiastique, pour le règlement du culte et des cérémonies et même pour l'enseignement religieux dans les catéchismes et dans les écoles. Ces innovations d'ailleurs étaient en grande partie inspirées par Ricci lui-même. Conformément aux désirs de Léopold, Ricci réunit, le 18 septembre 1785, le concile de Pistoie, où les doctrines jansénistes furent proclamées, malgré l'opposition de plusieurs évêques. A la suite d'ordonnances épiscopales pour la suppression de pratiques regardées par l'évêque comme superstitieuses, une émeute éclata à Prato, en 1787; mais le duc de Toscane soutint Ricci. Une seconde émeute, le 24 avril 1790, obligea Ricci à donner sa démission, le 3 juin 1790; d'autre part, la bulle *Auctorem fidei*, le 28 août 1794, condamna les *Actes du synode de Pistoie*. Ricci fut emprisonné, lors de l'occupation de la Toscane par les Français, en 1799. Par un acte signé le 9 mai 1805, à Florence, Ricci se soumit à la condamnation portée contre lui; mais de graves historiens ont mis en doute la sincérité de cette soumission. Voir art. PISTOIE, t. XII, col. 2226-2230. Ricci mourut le 27 janvier 1810.

Ricci consacra toute son activité, qui fut très grande, à répandre dans son diocèse de Pistoie les réformes préconisées par les jansénistes. Dès le 6 octobre 1781, il traça un *Règlement pour l'école de théologie du séminaire épiscopal de Prato*, afin de préparer son clergé à le seconder dans son programme. On doit enseigner la théologie, en supprimant « toutes les spéculations inutiles et toutes les pointilleries dont plusieurs scolastiques ont étrangement défiguré la théologie ». Pour les questions controversées, le professeur doit se dépouiller de tout esprit de parti, de toute prévention pour une école particulière; il rejettera toute opinion nouvelle et embrassera les sentiments qu'il trouvera le plus conformes à l'ancienne discipline de l'Église; pour les questions de la prédestination et de la grâce, il se tiendra « éloigné du molinisme et de tous ces tempéraments inventés par une démanœuvre d'innover, pour s'attacher à l'enseignement de saint Augustin sur ces matières, dans lequel l'Église a toujours reconnu sa doctrine ». Le séminaire durera quatre ans; il y aura deux leçons par jour, avec un programme bien déterminé, durant la troisième et la quatrième année, on exercera fréquemment les élèves « aux confessions sèches et imaginaires, afin qu'ils apprennent insensiblement la pratique nécessaire du tribunal de la pénitence ». La solution des cas de conscience sera publiée chaque année. *Nouvelles ecclésiastiques* du 12 novembre 1788, p. 183-184. En fait, Ricci fit imprimer un *Abrégé des résolutions des cas de conscience, dressées dans son séminaire de Prato* par le P. Bandini, moine observantin, professeur de théologie dans ce séminaire : on y trouve les thèses jansénistes touchant le rapport de toutes nos actions à Dieu comme fin dernière, sur la nécessité de la foi explicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation pour être justifié. *Nouv. eccl.* du 21 août 1781, p. 135. Ricci fit aussi publier un *Recueil d'opuscules concernant la religion* en douze volumes, dont on trouvera l'analyse détaillée, ici même, t. XII, col. 2136-2139, et il rédigea lui-même quelques *Instructions pastorales*. *Ibid.*, col. 2140-2143. Les prin-

cipales sont : l'*Instruction pastorale sur la nouvelle dévotion au Sacre-Cœur de Jésus*, datée du 3 juin 1781, pour détourner ses diocésains de cette dévotion; il plaisante « les cordicoles » et leur « fanatisme aveugle » et les « dévotions fantastiques et féminines » (*Nouv. ecclés.* du 9 janvier 1782, p. 5-8). L'*Instruction* du 3 février 1782 sur le *jeûne* et la *pénitence* (*Nouv. ecclés.* du 10 juillet 1782, p. 109-111). L'*Instruction*, datée du 1^{er} mai 1782, sur la *nécessité et la manière d'étudier la religion* est particulièrement intéressante; il s'y élève « contre les mauvais guides, partisans d'une morale plus propre à fomentier les passions qu'à les guérir »; il recommande la lecture des bons livres : le *Catéchisme de Naples*, la *Bible* de Sacy, l'*Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament* de Mesenguy, l'*Histoire ecclésiastique* de B. Racine, l'*Exposition chrétienne* de Mesenguy et le *Catéchisme* de Bossuet, qui fut supprimé plus tard, comme insuffisamment orthodoxe (*Nouv. ecclés.* du 18 décembre 1782, p. 201-204). Grâce à la libéralité du duc de Toscane, les *Œuvres* de Mesenguy et les *Réflexions morales* de Quesnel furent distribuées gratuitement à tous les curés du diocèse de Pistoie et Prato. Peut-être pour le remercier, Ricci rappela, le 6 février 1784 « les devoirs des sujets à l'égard du souverain ». Cependant, surtout après le synode de Pistoie, la conduite de Ricci était vivement attaquée, même dans son diocèse. Le 5 octobre 1787, l'évêque adressa au clergé et aux fidèles de son diocèse une longue lettre pastorale de 111 pages, pour justifier la conduite qu'il a tenue dans son diocèse, rappeler les ouvrages qu'il a donnés pour l'instruction de son peuple avec une réfutation des imputations calomnieuses qu'on a répandues contre lui (*Nouv. ecclés.* du 10 décembre 1788, p. 197-200). Un anonyme répondit à ce plaidoyer par un écrit intitulé *Remarques pacifiques d'un curé catholique, adressées à M. l'évêque de Pistoie et Prato*; cet écrit fut interdit en Toscane sous les peines de droit.

Les *Actes et décrets du synode diocésain de Pistoie*, 2 vol. in-12, 1788, traduits en latin et en français en 1791 et condamnés par la bulle *Auctorem fidei* ont été longuement étudiés à l'art. PISTOIE. Ricci se déclara en faveur des décrets de l'Assemblée constituante sur la Constitution civile du clergé, dans une *Réponse aux questions proposées sur l'état de l'Église de France* (*Nouv. ecclés.* du 23 août 1791, p. 135).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxv, p. 560-561; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xlii, col. 511-512; *Ami de la religion* du 22 juin 1822, t. xxiii, p. 177-180, relativement à la rétractation de Ricci; De Potter, *Vie et mémoires de Ricci, évêque de Prato et Pistoie, réformateur du catholicisme en Toscane*, Bruxelles, 1827, 3 vol. in-8°, et Paris, 1826, 4 vol. in-8°, refondu en 1 vol. in-8°, Bruxelles, 1857, traduit en allemand, Stuttgart, 1826, 4 vol. in-12, et en anglais, Londres, 1850; cette vie fut condamnée par un décret de l'Index du 19 novembre 1825; De Potter, *Extraits de la vie de Scipion Ricci ou Supplément contenant tous les retranchements exigés par la police française dans la contre-façon de Paris*, Bruxelles, 1826, in-8°; la contre-façon avait été faite par l'abbé Grégoire; De Potter cite souvent une *Vie manuscrite de Ricci*; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. v, p. 113-118, 251-262, et t. vi, p. 407-415; Cantù, *Les hérétiques d'Italie*, t. v, 3^e discours, p. 192-222; Agénore Gelli, *Memorie di Scipione Ricci scritte da modesto e pubblicate con documenti*, Florence, 2 vol. in-12, 1865, mis à l'Index le 13 juin 1865; C. M. F., *Il vescovo Scipione de' Ricci e le riforme religiose in Toscana sotto il regno di Leopoldo II*, Florence, 1865-1868, 3 vol. in-12, Gaetano Bonai, *I vescovi di Pistoria e Prato, dall'1782 all'1871*, Pistoie, 1881, in-8°, p. 68-153; Giovanni-Antonio Venturi, *Il vescovo de' Ricci e la Corte romana fino al synodo di Pistoia*, Florence, 1885, in-8°; Jules Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat (1775-1799)*, t. i, Paris, p. 452-483; Niccolò Rodolico, *Gli amici e tempi di S. de' Ricci*, Florence, 1920, in-8°; Arturo Jemolo, *Il giansenismo in*

Italia prima de della Revolutione, Bari, 1928, in-8°, p. 350-382; *Protest. Realencyclopädie*, t. xvi, p. 743-749; *Kirchenlexikon*, t. x, col. 32-41 (art. Pistoia).

J. CARREYRE.

RICCIOLI Jean-Baptiste, jésuite italien. Né à Ferrare le 17 avril 1598, entré au noviciat le 6 octobre 1614, il enseigna d'abord les humanités, puis la philosophie et pendant vingt ans la théologie et l'astronomie à Parme et à Bologne, fut préfet des études à Parme et mourut à Bologne le 25 juin 1671.

Il doit sa célébrité surtout à ses études et publications sur l'astronomie. Pendant une dizaine d'années, de 1640 à 1650, il fit de nombreuses expériences et observations avec le concours du célèbre physicien François-Marie Grimaldi, S. J. (1613-1663); il en publia les conclusions dans son grand ouvrage *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens*, Bologne, 1651, 2 vol. in-fol., complété par *Astronomia reformata*, Bologne, 1665, 2 vol. in-fol. Ces ouvrages ont encore aujourd'hui un réel intérêt à cause de leur érudition historique. Le P. Riccioli cherchait à concilier l'ancienne et la nouvelle astronomie. Mais, par suite de la condamnation de Galilée, il écarta le système de Copernic et s'efforça même de le réfuter dans un opuscule intitulé *Argomento fisicomatematico contro il moto diurno della terra*, Bologne, 1668, in-4°, suivi d'une *Apologia pro argumento physicomatematico contra systema Copernicanum*, Venise, 1669, in-4°. Il reconnaît cependant les mérites du système combattu qui lui paraît assez admissible comme simple hypothèse; mais, bien que l'immobilité de la terre ne soit pas de foi, « nous tous catholiques, nous sommes obligés par la vertu de prudence et d'obéissance d'admettre ce qui a été décrété [contre Galilée], ou du moins de ne pas enseigner le contraire d'une manière absolue ». *Almagestum*, t. i, p. 52. Il publia en outre un grand ouvrage de chronologie, *Chronologia reformata et ad certas conclusiones redacta*, Bologne, 1669, 3 vol. in-fol., ainsi que divers ouvrages sur la géographie et la topographie et même sur la prosodie et la phonétique (voir les titres dans Sommervogel).

Il laissa également deux ouvrages de théologie : *De distinctionibus entium in Deo et in creaturis*, Bologne, 1669, in-fol., et *Immunitas ab errore tam speculativo quam pratico definitionum S. Sedis apostolicæ in canonizatione sanctorum, in festorum ecclesiasticorum institutione et in decisione dogmatum quæ in verbo Dei scripto traditæ implicite tantum continentur aut ex alterutro sufficiens deducuntur*, Bologne, 1668, in-4°. Ce dernier livre fut, par décret du 27 mars 1669, prohibé *donec corrigatur*; il figure encore actuellement à l'Index. Nous ignorons quelles étaient les corrections demandées; Benoît XIV le cite plusieurs fois dans son *De beatificatione et canonizatione*, sans mentionner la condamnation. Cf. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II a, p. 140.

Fabronius, *Vite Italorum*, t. II, p. 355-378; J. Schreiber, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. LIV, 1898, p. 252-272; B. Duhr, S. J., *Jesuiten-Jahrbuch*, 4^e éd., p. 284 sq.; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1796-1805; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 169-171; L. Koch, S. J., *Jesuiten-Lexikon*, col. 1542 sq.

J.-P. GRAUSEM.

1. RICHARD Charles-Louis, dominicain français, né en avril 1711 à Blainville sur l'Eau en Lorraine, fusillé à Mons, le 16 août 1794. D'une vieille famille lorraine, il entra, âgé de seize ans, au couvent des dominicains de Blainville comme novice. Il fit profession à Nancy. Ses études théologiques se firent à Paris où il devint docteur en théologie et où il continua à demeurer, menant l'existence d'un polémiste occupé à défendre les principes religieux menacés par les philo-

sophes du XVIII^e siècle. Il le fit avec l'intransigeance qu'on peut supposer. Il attaqua dans plusieurs opuscules un arrêt du parlement de Paris, intervenu au sujet du mariage d'un juif converti. La prudence l'obligea à se retirer à Lille en 1778. Il put s'y maintenir jusqu'au moment de la Révolution. Il passa alors dans les Pays-Bas. En 1794, lors de la seconde invasion des Français, il se trouvait à Mons. Son grand âge — il avait quatre-vingt-trois ans — l'empêcha de fuir. Mais il ne réussit pas à demeurer caché. Arrêté, il fut jugé par une commission militaire qui le condamna à mort. Le motif de cette condamnation était que le P. Richard, quelques semaines avant l'entrée des Français dans la ville, avait publié un opuscule intitulé : *Parallèle des Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ avec les Français qui ont exécuté leur roi*, Mons, 1794, in-8°. Le P. Richard fut fusillé le 15 août 1794 et, quoique vieillard et sans force, il montra un courage héroïque.

Il avait commencé par s'intéresser à la démonologie, et avait rédigé une *Dissertation sur la possession des corps et de l'infestation des maisons par les démons*, 1746, in-8°. Mais tout le reste de son activité philosophique et théologique a été dirigée par un esprit ardemment anti-révolutionnaire. Il a pris le contre-pied des Encyclopédistes. A l'époque où les philosophes prenaient parti pour les « révolutions de Brabant », Richard publiait un ouvrage *Des droits de la maison d'Autriche sur la Belgique*, Mons, 1794, in-8°. A l'époque où l'État français voulait restreindre les libertés, le recrutement, l'existence des ordres mendiants, Ch.-L. Richard multiplia les libelles contre le droit du souverain sur les biens-fonds des moines, contre les ennemis des privilèges des moines mendiants, par exemple il écrivit : *Examen du libelle intitulé « Histoire de l'établissement des moines mendiants »*, Avignon, 1767, in-12. L'attaque ou plutôt la contre-attaque du P. Richard contre les Encyclopédistes allait souvent beaucoup plus loin et se développait en plein terrain doctrinal. Il a écrit un livre opposant « *La nature en contraste avec la religion et la raison* », Paris, 1773, in-8°, des *Observations modestes sur les pensées de d'Alembert*, Paris, 1774, in-8°, car il était autant ennemi de d'Alembert que de Rousseau. A un libelle il répond par une *Réfutation de l'Alambic moral*. Ce ne sont que défenses de la religion, de la morale, de la vertu, de la société. Il écrivit une diatribe contre Condorcet, deux autres contre les protestants qu'il déteste autant que les juifs. Il ne semble pas qu'il ait beaucoup aimé les jésuites car il a éprouvé le besoin d'écrire une *Défense du pape Clément XIV*. Mais, bien entendu, il fait cause commune avec Trévoux contre Voltaire. Il ne manque pas de verve dans son *Voltaire de retour des ombres et sur le point d'y retourner pour n'en plus revenir, à tous ceux qu'il a trompés*, Bruxelles et Paris, 1776, in-12. D'autres parmi ses travaux montraient en face de la nocivité philosophique les bienfaits du christianisme par exemple : *Annales de la charité et de la bienfaisance chrétienne*, Paris, 1785, 2 vol. in-12. On peut se rendre compte de la facilité et de l'abondance du P. Richard par le fait qu'il a publié en 1789 quatre volumes de ses *Sermons*. Il était d'ailleurs capable de beaucoup d'application. Son *Analyse des conciles généraux et particuliers*, Paris, 1772-1777, in-4°, représente une réelle érudition.

On conçoit qu'animé de telles intentions, d'une telle facilité et d'un tel acharnement à la tâche, le P. Richard ait eu le grand dessein de dresser contre l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, sous une forme relativement abrégée et plus populaire, une contre-encyclopédie, l'encyclopédie de la religion. Réussissant à y intéresser ses confrères dominicains des couvents du faubourg Saint-Germain et de la rue Saint-Honoré il parvint au bout de sa tâche : cinq in-folio parurent en 1760-1761 et un sixième en supplément parut en 1765. Le titre

manque un peu de modestie : *Dictionnaire universel dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, contenant l'histoire générale de la religion, de son établissement et de ses dogmes, de la discipline de l'Église, de ses rites, de ses cérémonies et de ses sacrements; la théologie dogmatique et morale spéculative et pratique, avec la décision des cas de conscience; le droit canonique, sa jurisprudence et ses lois, la juridiction volontaire et contentieuse et les matières bénéficiales, l'histoire des patriarches, des prophètes, des rois, des saints et de tous les hommes illustres de l'Ancien Testament; de Jésus-Christ, de ses apôtres, de tous les saints et saintes du Nouveau Testament; des papes, des conciles, des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques; des patriarchats, des sièges métropolitains ou épiscopaux, avec la succession chronologique de leurs patriarches, archevêques et évêques, des ordres militaires et religieux; des schismes et des hérésies; avec des sermons abrégés des plus célèbres orateurs chrétiens, tant sur la morale que sur les mystères et les panégyriques des saints. Ouvrage utile non seulement aux pasteurs chargés par état des fonctions du sacré ministère, mais aussi à tous les prêtres séculiers ou réguliers et généralement à tous les fidèles de toutes les conditions, par le R. P. Richard et autres religieux dominicains des couvents du faubourg Saint-Germain et de la rue Saint-Honoré. On aurait tort de rechercher dans cette contre-encyclopédie ou plutôt dans ce supplément catholique et rectificatif de l'Encyclopédie une pensée subtile. Sans doute les grandes questions : conscience, morale, grâce, providence sont traitées en théologie thomiste. Mais il s'agit d'un thomisme simplifié pour devenir simple bon sens. Bref l'ouvrage français du XVIII^e siècle ne vaut pas la *Pantheologia* de Rainier de Pise publiée et adaptée, en latin, au siècle précédent par Jean Nicolai et qui était un monument philosophique. On ne peut se défendre de l'impression qu'en cette fin du XVIII^e siècle la théologie thomiste a perdu toute initiative capable de conduire des esprits. Pourtant, lorsqu'on voudra un dictionnaire religieux au début du XIX^e siècle, on rééditera l'honnête compilation du P. Richard sous le titre de *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1821-1827, 29 vol. in-8°.

Il est à craindre d'une manière générale que, dans sa lutte contre la libre-pensée, le P. Richard ait voulu être plus « populaire » que les philosophes. Il n'a pas su acquérir leur prestige de menues, même d'indigentes finesse. Pourtant, il voyait très clair sur les dangers du philosophisme. Voir Moulart, la *Vie et les œuvres du R. P. Ch.-Louis Richard*, Louvain, 1867, in-16, p. 20, 28-29, 42, 77-78, 175. Il avait parfaitement prévu, vingt ans d'avance, que le philosophisme amènerait à la Révolution, *ibid.*, p. 97.

Outre la monographie de Moulart, citée plus haut, voir *L'ami de la religion*, t. XXX, 1822.

M.-M. GORCE.

2. RICHARD François, né à Pont-à-Mousson, en 1612, entra dans la Société de Jésus, à Nancy, le 7 novembre 1631. En 1644 il fut envoyé en Grèce, pour y travailler à l'œuvre des missions; c'est dans l'île d'Eubée (Négrepont) qu'il mourut en décembre 1673. Il a écrit, en grec vulgaire, un ouvrage d'exposition du dogme catholique, où il traite d'une manière spéciale les points controversés entre Grecs et Latins : *Ἡ Τάριχος τῆς πίστεως τῆς Ῥωμανικῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν ἀναγεννησάν τῆς ὁρθοδοξίας*. Le boucher de la foi de l'Église romaine pour la défense de l'orthodoxie, deux parties, Paris, 1658. Cet ouvrage fut jugé digne d'une réfutation par le polémiste grec Georges Coressias. Voir ici, t. III, col. 1847. Le P. Richard a écrit également une *Relation des missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans l'île de Sant-Erini* (Santorin), Paris, 1657.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, p. 812; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIII^e s.*, t. II, p. 100-105; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1809.

É. AMANN.

3. RICHARD GILLES. Voir GILLES, t. VI, col. 1358.

4. RICHARD D'ARMAGH, ainsi nommé de la ville d'Irlande dont il fut archevêque (d'où son nom latin d'ARMAGHANUS); nommé aussi FITZRALPH (*filius Radulphi*), prélat anglais du XIV^e siècle († 1360). Ne aux dernières années du XIII^e siècle, à Dunkalk (comté de Louth), il fit ses études à Oxford, où il aurait été l'élève de Jean de Baconthorp et devint *fellow* de Balliol College; en 1333, il était vice-chancelier de l'université, puis chancelier. En 1334, il est chancelier de la cathédrale de Lincoln et, peu après, archidiacre de Chester; en 1337 le pape Benoît XII le fait doyen du chapitre cathédral de Lichtfield. Dix ans plus tard le pape Clément VII le nommait archevêque d'Armagh, et il était sacré à Exeter le 8 juillet 1347. Aussi bien, il était pour lors fort connu à la cour d'Avignon, où l'on relève sa présence en 1335, 1338, 1341, 1342, 1344, 1349, sans qu'il soit nécessaire d'ailleurs, d'admettre un séjour continu.

C'est à la cour de Benoît XII (1334-1342), que Richard Fitzralph entre en relations avec les prélats arméniens venus pour négocier l'union de leur Église avec Rome. Ce lui fut l'occasion de rédiger un ouvrage important en 19 livres : *Summa in questionibus Armenorum* (dont le I. I porte le titre *Summa de erroribus Armenorum*), qui sera imprimé à Paris, par Jean Petit, en 1511, in-fol. (très rare; à la Bibl. nat. de Paris sous la cote D. 934; et Rés. D. 2344); Richard y examine et y discute les doctrines où les arméniens diffèrent des catholiques. En voir un sommaire dans A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. II, 1608, p. 325-326.

Rentré dans les Îles britanniques, l'archevêque d'Armagh se fit une réputation de grand prédicateur, et il s'est conservé en manuscrits un certain nombre de ses sermons. Mais il fut particulièrement célèbre par la position qu'il adopta dans la querelle entre le clergé séculier et les ordres mendiants, qui reprend de plus belle dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Chargé, au cours de 1349, d'une visite canonique en Angleterre, il recueille les échos des plaintes des curés et transmet à la Curie pontificale, en juillet 1350, le mémoire qui les contient : *Propositio ex parte prælatorum et omnium curatorum totius Ecclesie coram papa in pleno consistorio... adversus ordines mendicantes* (en ms. à la Bodléienne d'Oxford, n. 144, fol. 251 b). En même temps, Richard mettait en chantier un traité plus personnel : *De pauperie Salvatoris* qu'il complètera ultérieurement. En 1356, lors d'une nouvelle visite canonique dans le diocèse de Londres, il retrouve, plus excitée que jamais la même controverse, et il prend position de manière plus résolue encore en beaucoup de sermons (quatre de ces sermons sont publiés à la fin de l'édition de la *Summa in questionibus Armenorum* de 1511). S'il fallait en croire les religieux mendiants qui, bien entendu, combattirent l'archevêque, celui-ci aurait avancé de graves erreurs : la mendicité volontaire était chose répréhensible; le Christ n'avait jamais mendié, ni n'avait conseillé la mendicité, il l'avait plutôt interdite, etc. (voir un résumé dans Wadding, *Annales minorum*, an. 1357, n. IV et V). Un franciscain, Roger Conway (Rogerius Chonnous), prit la défense du genre de vie des moines mendiants dans *Defensiones pro mendicantibus contra Armachanum*. Les adversaires de Richard firent si bien que finalement l'archevêque fut cité à Avignon par le pape Innocent VI. Le 8 novembre 1357, il prononçait devant la cour pontificale sa *Defensio eorum contra eos qui privilegatos se dicunt*, souvent publiée depuis 1475, soit à part, soit en di-

vers recueils; on la trouvera en particulier dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 1392 sq., et dans Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II, p. 466 sq. C'est sans doute à la même occasion que Richard mit la dernière main à son traité en sept livres *De pauperie Salvatoris*: les quatre premiers livres et le sommaire des trois derniers sont publiés par R. L. Poole en appendice à l'édition du *De dominio divino libri III* de Wyclef, publiée par la *Wyclif society*, Londres, 1890. C'est une œuvre considérable et qui demanderait une sérieuse étude. Plusieurs des idées émises par l'Armaghanus ont été reprises par Wyclef. Le procès de Richard à la Curie ne semble pas avoir eu de conclusion; et l'archevêque mourut en Avignon, sans avoir été condamné, le 20 novembre 1360. Il laissait une réputation de sainteté bien établie en Angleterre. En dehors des ouvrages signalés, il reste de lui bon nombre de manuscrits dont nous reproduisons les indications d'après Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, 1748, p. 284 sq. : *Sermons*, dont une série est intitulée : *De laudibus Mariæ Avenioni, Lectura Sententiarum, Quæstiones Sententiarum, Lectura theologie, De peccato ignorantie, De vafritiis judæorum, Dialogus de rebus ad sanctam Scripturam pertinentibus, Vita sancti Manchini abbatis* et des lettres. On trouvera dans Tanner, d'après Leland, les indications des manuscrits.

R. L. Poole, art. *Fitzralph (Richard)*, dans le *Dictionary of national biography*, t. XIX, 1889, p. 194-198. Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 631 (sous le mot *Fitzralph*). Trithème a déjà une courte notice, *De scriptor. ecclies.*, éd. de Paris, 1512, fol. cxi.

É. AMANN.

5. RICHARD DE CORNOUAILLES, appelé aussi RICHARD LE ROUX, fut à Oxford, d'après Thomas d'Eccleston, le cinquième maître en théologie du couvent des frères mineurs. *De adventu minorum in Anglia*, édit. A.-G. Little, p. 65. Originaire d'Angleterre, il était entré chez les mineurs à Paris « au moment où frère Élie troublait tout l'ordre et où son appel était encore pendant », et donc vers 1238. Il entra en Angleterre, où il fit profession, sans aucun doute à Oxford. En 1248 il y était encore. C'est à ce moment que le ministre général, Jean de Parme, lui donna congé de se rendre à Paris; mais Richard, se ravisant, prit le parti de continuer à Oxford son enseignement; il commença à y « lire » les Sentences en 1250, comme nous l'apprend un texte de Roger Bacon, *Compendium studii theologici*, édit. Rashdall, p. 52-53. Mais « à cause de certains troubles », il demanda un peu plus tard à quitter l'Angleterre pour rentrer à Paris. Tous ces détails sont fournis par les lettres d'Adam de Marisco, dans *Monumenta franciscana*, dans *Rolls series*, t. I, p. 330, 349, 359, 360, 365. Le départ pour la France doit se placer en 1253. A Paris, au dire d'Eccleston, Richard aurait professé avec beaucoup d'éclat, *magnus et admirabilis philosophus judicatus est*. Ce n'est pas l'avis de Roger Bacon, qui, dans le passage cité plus haut, l'accable de son mépris et le rend responsable de lourdes erreurs philosophiques qui se sont perpétuées longtemps (Bacon écrit en 1292). Vers 1256, Richard fut rappelé à Oxford, pour prendre la succession de Thomas d'York. Après 1259 on perd sa trace.

Richard ayant été, à Paris, le successeur et peut-être le contemporain de saint Bonaventure, qui y professa à partir de 1251, il y aurait intérêt à pouvoir lire les Commentaires des Sentences qu'il a composés. Le commentaire de Bonaventure a même figuré, en certains mss. sous son nom. Deux mss. d'Assise contenant, le premier un commentaire des I. I et II expressément attribué à Richard de Cornouailles (n. 346, de l'ancienne *Bibliotheca secreta*), le second un commentaire du I. I, ayant même *incipit* (n. 339 du même catalogue) ont disparu d'Assise et n'ont pas encore été identifiés.

Un autre ms. (n. 37, du même catalogue) également disparu contenait une *Completio quatuor librorum Sententiarum secundum magistrum Richardum Ruphi de Anglia, facta Parisius*; on a proposé de l'identifier avec le ms. 37 de la bibliothèque communale de Todi. On a donné aussi de sérieux arguments pour l'attribution à notre Richard d'un commentaire sur les trois premiers livres des Sentences, contenu dans le ms. 62 de Balliol College à Oxford, et qui contiendrait la substance des leçons professées par Richard, en cette ville, de 1250 à 1253. Le ms. 196 de la même bibliothèque contient un commentaire anonyme des quatre livres des Sentences. A.-G. Little y verrait volontiers le commentaire professé à Paris par notre auteur. Tout ceci aurait encore besoin de précision.

Tout l'essentiel dans A.-G. Little, *Franciscan school at Oxford*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 841-845, qui reprend et complète son livre antérieur : *The grey friars in Oxford*; pour l'identification du ms. 62 de Balliol College, voir F. Pelster, dans *Scholastik*, t. I, p. 50-58. E. AMANN.

6. RICHARD DE MAIDSTONE ou MAYDESTONE (xiv^es.). Originaire du comté de Kent (Angleterre), il entra chez les carmes, sans doute à Aylesford (même comté), et fut envoyé à Oxford pour faire ses études de théologie; il devint bachelier, puis docteur; il a dû rentrer ensuite dans son couvent, où il mourut le 1^{er} juin 1396. Polémiste ardent, il prit part aux controverses sur la pauvreté, qu'avait ranimées la prédication de Wyclef († 1384); Richard s'attaqua surtout à l'un des disciples du novateur, Jean Ashwardby. En dehors d'un poème *Super concordia regis Ricardi et civium Londinensium* (publié dans *Rolls Series, Political songs*, t. II, p. 289-299), toute son œuvre est demeurée manuscrite. Elle comporte, outre quelques commentaires sur des passages ou des livres bibliques (Psaumes de la pénitence, Cantique de Moïse, Cantique des Cantiques) des traités polémiques : *Prosectorium pauperis* (bibl. Bodléienne, ms. e Mus. 86, fol. 160-176); *Determinaciones* (*ibid.*, e Mus. 94), dont la seconde est dirigée *contra M. Johannem* (Ashwardby) *vicarium ecclesie Sancte Marie Odon*; *Contra Iollardos*; *Contra wyclefistas*. Il reste aussi d'assez nombreux sermons et des ouvrages de théologie : *Quæstionum liber unus*; *Super Sententias libri IV*; *De sacerdotali functione lib. I*. *An quilibet constitutus in ordine sacerdotis teneatur ex vi ordinis ad officium prædicandi?* etc.

Tanner, *Bibl. britannico-hibernica*, Londres, 1748, qui renverra à Leland et à Bale; Cosme de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. II, p. 682, 683; C.-L. Kingsford, art. *Maidstone* du *Dictionary of national biography*, t. XXXV, 1893, p. 339. E. AMANN.

7. RICHARD DE MEDIAVILLA, célèbre professeur franciscain de la fin du xiii^e siècle.

I. VIE. — Malgré les prodiges d'ingéniosité faits depuis quelque vingt ans pour préciser les données relatives à la vie de cet auteur, il semble que l'on reste encore dans l'incertitude sur bien des points. On ne sait même pas encore comment il faut transcrire son nom. Les anciens bibliographes anglais, Leland, Bale, le nommaient, sans hésiter, Richard de Middleton ou de Middletown, mais ne pouvaient dire laquelle des villes anglaises de ce nom devait lui être attribuée comme patrie. Récemment on a signalé deux mss., qui paraissent tous deux anglais d'origine, le ms. 144 d'Assise, et le ms. 139 de Merton College à Oxford, qui s'accordent à mettre des *quodlibet* sous le nom de Richard de Menneville; et l'identité de ce dernier est assurée, car le scribe qui a écrit ce nom en tête de la série des trois *quodlibet*, d'ailleurs connus par ailleurs, de notre Richard, n'hésite pas à intituler la première de ces pièces : *Primum quodlibet fratris Ricardi de Medaviilla* (Merton College, ms. 139, fol. 162 r^o). Mediavilla

est-il la traduction telle quelle de Menneville? Ce n'est pas impossible. Menneville est-il un nom de localité, ou un nom de famille? L'une et l'autre hypothèses ont été soutenues. Si c'est un nom de localité, faut-il chercher celle-ci en Angleterre? On n'en a point trouvé; mais les Menneville ou les Moyenneville ne manquent pas en France. Par contre, si c'est le nom d'une famille noble — naturellement originaire de France — il ne manque pas d'attestations relatives à l'existence aux xiii^e et xiv^e siècles dans le Northumberland de personnes portant le nom de Meyneville ou Menneville. Voir F. Pelster, S. J., *Die Herkunft des Richard von Mediavilla*, dans *Philosophisches Jahrbuch der Göttinger Gesellschaft*, t. XXXIX, 1926, p. 172-178. Cette argumentation n'a pas convaincu le P. Lampen, O. M., qui est intervenu à plusieurs reprises, non pour démontrer, comme on l'a dit parfois, l'origine française de Richard, mais pour faire remarquer que l'on ne peut donner aucune preuve de son origine anglaise. De fait, ni les mss. contenant ses œuvres ni les plus anciens chroniqueurs de l'ordre quand ils citent Richard de Mediavilla n'en font un Anglais. P. Glorieux n'a pas réussi davantage à démontrer son origine française (Moyenneville près d'Abbeville). Voir *France franciscaine*, 1936, p. 97 sq. Mais c'est certainement à Paris que Richard a enseigné, et les œuvres considérables qui restent de lui reproduisent ses leçons et ses argumentations parisiennes; c'est à Paris qu'il a acquis une juste célébrité.

Il y est vers 1280, au dire du *Firmamentum trium ordinum*, fol. XLII, c. 2. En 1283, il est bachelier et fait partie comme tel de la commission franciscaine qui doit examiner les écrits de Jean-Pierre Olieu. Cf. *Chronique des XXIV généraux*, dans *Analecta franciscana*, t. III, p. 374-376. Cette commission, on le sait, fut très sévère à Olieu, voir ici t. XI, col. 983, et Richard passa aux yeux de ce dernier comme un de ses plus décidés adversaires. Quand en 1285 il compose un mémoire pour sa défense, Olieu met en cause avec d'autres « maîtres en théologie » frère Richard de Mediavilla. Texte dans Ehrle, *Petrus Olivi*, publié dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 418; et sous une autre forme dans Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, t. I, p. 226. Ces deux textes nous permettent de fixer à peu près les dates du professorat de Richard à Paris, en les complétant par les renseignements, assez maigres à la vérité, que l'on peut retrouver dans les œuvres existantes de Richard. C'est en 1284 qu'il devient maître, et il est *actu regens* dès septembre de cette année, jusqu'en juin 1287. A partir de ce moment, ses traces se brouillent de nouveau. Par le procès de canonisation de saint Louis, évêque de Toulouse, de l'ordre des frères mineurs, nous apprenons que Richard a été en rapport avec celui-ci; non peut-être à Barcelonne lorsque Louis, fils de Charles II de Sicile, y était retenu comme otage, mais certainement alors que, rentré à Naples, le jeune prince, retiré au château de l'Œuf, après avoir déjà reçu la prêtrise, s'instruisait dans la théologie. « Après le repas, dit un témoin du procès, il s'appliquait à quelque conférence sur des matières théologiques, philosophiques ou morales, surtout après l'arrivée de Richard de Mediavilla, maître en théologie, qui lui avait été assigné comme maître et socius. » Texte dans *Analecta franciscana*, t. VII, p. 14. Ceci se passait après l'ordination sacerdotale de Louis et donc pas avant 1296. Comme, par ailleurs, Richard n'est pas cité parmi les frères mineurs bénéficiaires du testament que le jeune évêque de Toulouse dicta le 19 août 1297 (jour même de sa mort), on en conclura, selon toute vraisemblance, qu'à ce moment Richard n'était plus dans l'entourage de saint Louis. Sur ces rapports de Richard avec Louis, voir W. Lampen, *Utrum Richardus de M. fuerit S. Ludovici*

solus magister, dans *Arch. franc. histor.*, t. XIX, 1926, p. 113-116; t. XXIII, 1930, p. 246-248. Nous n'avons plus d'autres renseignements personnels sur Richard après cette date; mais, avec Lechner, on peut accepter comme date de sa mort 1307 ou 1308. Le frère mineur dit l'Astesan, qui rédige, en 1317, sa *Summa de casibus* mentionne dans son *Proœmium* les théologiens de son ordre qu'il a mis à contribution et, visiblement, selon leur date obituaire. Il met Richard entre Gauthier de Poitiers († 1307) et Jean Scot († 1308). Voir le texte dans E. Hocedez, *Richard de Middleton*, p. 133.

II. ŒUVRES. — L'œuvre littéraire de Richard est relativement bien conservée et considérable, même si l'on défalque les productions douteuses ou apocryphes.

A cette dernière catégorie appartiennent des traités canoniques : *Distinctiones super Decretis* (ms. de Douai, 644; de Vienne, Bibl. nat., 2194), *Ordo iudiciarius* (édit. de C. Witte, Halle, 1853), qui sont du canoniste Richard l'Anglais; un *Tractatus de clavium potestate*, qui est de Richard de Saint-Victor (cf. P. L., t. CXCVI, col. 1159-1178). Les anciens catalogues des œuvres de notre auteur lui attribuent aussi un traité *De conceptu B. Mariæ virginis*; ce doit être par suite d'une confusion avec le même Victorin; en toute hypothèse d'ailleurs, notre Richard ne saurait être donné comme un défenseur du privilège marial, car, en son commentaire des Sentences, il enseigne clairement que l'âme de la Vierge, par son union avec la chair, a contracté la souillure du péché originel. *III Sent.*, dist. III, a. 1, q. 1, éd. de Brescia, p. 27.

Par contre l'authenticité des ouvrages suivants est bien assurée. 1° *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* fourni par de nombreux mss., voir P. Glorieux, *Répertoire*, n. 324; le I. IV imprimé à Venise, 1479 (cf. Hain, n. 10 984) et dans les années suivantes; les quatre livres, en deux volumes, Venise, 1507-1509; puis Brescia, 1591. — 2° *Quæstiones disputatæ* au nombre de 45; fournies par de nombreux mss., voir Glorieux, *ibid.*, et E. Hocedez, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 493-494; ce dernier a donné, *ibid.*, p. 500-513, le titre de chacune des questions; la q. XIII, *Utrum angelus vel homo intelligat verum creatum in æterna virtute* a été publiée par les Pères de Quaracchi, dans *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, 1883, p. 221 sq. — 3° Les *quodlibet*; les mss. donnent d'ordinaire à la suite du commentaire des Sentences trois *quodlibet*; ils ont été publiés ensemble et dans le même ordre dans l'édition de Venise, 1507-1509, à la suite dudit commentaire. On trouvera le détail des questions dans P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, p. 258-271. A la suite de cette table, ce même auteur fournit la capitulation de deux autres *quodlibet* donnés à Richard par le ms. 14 305 de la Bibliothèque nationale de Paris, mais dont l'attribution reste au moins douteuse; il se pourrait que l'on ait affaire à une œuvre de Pierre de Falco; ces deux textes sont demeurés inédits. — 4° Aux *quodlibet* se rattachent deux autres questions : 1. *Quæstio de privilegio papæ Martini IV*, et relative aux droits accordés aux ordres mendiants d'entendre les confessions, sans aucune approbation préalable des évêques et des curés, à condition toutefois que les fidèles se confessaient une fois l'an à leurs curés respectifs. Richard examine le point de savoir si celui qui s'est confessé à quelqu'un de ces religieux est tenu de réitérer l'aveu de ses fautes quand il se confesse à son propre curé; ce texte a été publié par F. Delorme, O. M., *Fr. Richardi de M. quæstio disputata de privilegio Martini papæ IV nunc primum edita*, Quaracchi, 1925, où l'on trouvera une riche documentation sur toute cette affaire qui engendra bien des remous. — 2. *Quæstio de gradu formarum* répondant à cette question : *Utrum in quolibet composito sit una forma*; cet écrit doit être

incessamment publié; Pelster, *Oxford theology and theologians*, p. 109, en rapproche une question analogue du ms. 158 d'Assise, fol. 55. — 5° Plusieurs sermons de Richard sont fournis par divers mss. E. Hocedez, en a publié trois en appendice à son livre sur *Richard de Middleton*, Paris-Louvain, 1925, l'un pour la fête de sainte Catherine de 1281, le second pour la Purification de l'année 1283, le troisième pour le samedi avant la Passion (3 avril 1283); un autre sermon pour l'Ascension, de date incertaine, a été publié par W. Lampen dans la *France franciscaine*, 1930, p. 388-390. — 6° *Postilles* sur l'Écriture sainte. Les affirmations des anciens bibliographes sur la composition par Richard de brèves annotations sur les quatre évangiles et sur les épîtres paulines paraissent dignes de foi; jusqu'à présent il ne s'en est rien retrouvé.

La date de ces différentes œuvres se laisse assez facilement déterminer. Voir surtout E. Hocedez, *op. cit.*, p. 27 sq. Le Commentaire des Sentences a été professé, mais non rédigé, en 1282-1284, il n'aurait pris sa forme définitive que vers 1295. Il aurait donc été précédé par la publication des *Quæstiones disputatæ*, fin de 1284. Le 1^{er} *Quodlibetum* se place à Pâques de cette même année scolaire et donc en 1285, le 2^e à Pâques de l'année suivante, 1286, le 3^e à Pâques 1287. La *Quæstio disputata* sur la confession serait de cette même année scolaire 1286-1287. La date des sermons a été indiquée ci-dessus. En définitive c'est dans les années 1283-1287 que se situe la plus grande activité scolaire de notre docteur.

III. PLACE DANS LE MOUVEMENT INTELLECTUEL. — Les dates que l'on vient de fixer ont précisément leur intérêt en ce qu'elles montrent le milieu dans lequel a vécu et enseigné Richard.

Les deux écoles dominicaine et franciscaine et, si l'on veut, aristotélicienne et augustinienne, ont défini leur position vers le milieu du siècle. Un conflit d'idées s'en est suivi qui a été violent. Les deux grands chefs, Thomas d'Aquin et Bonaventure, sont morts presque simultanément en 1274. Les épigones continuent le combat et l'année 1277 semble marquer au compte de l'aristotélisme une grosse défaite; pêle-mêle avec les doctrines averroïstes — exagérations de l'aristotélisme — sont condamnées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en bon nombre, des thèses strictement thomistes. Cette année devrait donc marquer le triomphe de la théologie et de la philosophie augustinienne dont l'ordre franciscain entend maintenir les traditions. Or, il est extrêmement remarquable qu'un homme comme Richard, franciscain dans l'âme, tout en se montrant très en garde contre les thèses condamnées en 1277, ne professe pas, à l'endroit de l'aristotélisme, toutes les défiances du milieu où il vit; non moins intéressant de le voir prendre à son compte, en théologie, plusieurs doctrines thomistes. Sans que l'on puisse parler, à son sujet, d'éclectisme, il faut rendre hommage à l'ouverture de son esprit qui ne paraît pas se résigner à jurer *per verba magistri*.

Les historiens des sciences, en particulier P. Duhem, ont signalé chez lui — et c'est plus vrai encore de son contemporain R. Bacon — des curiosités relatives aux choses de la nature, des idées sur la valeur de l'expérience, des théories sur la pesanteur et le mouvement des projectiles qui témoignent qu'il s'affranchit de la tyrannie aristotélicienne sous laquelle se courbait encore, en ces matières, un saint Thomas. Voir P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, t. II, Paris, 1909, p. 368 sq., 411-412, 442 sq.

En ontologie il se rallie à un réalisme modéré : *Universale non potest esse actu in re extra*, et l'on peut dire que, jusqu'à un certain point, c'est la raison qui lui donne naissance, *ipsa universalitas est res constituta a ratione*; il n'empêche que cet « universel » a dans l'in-

tellect une existence réelle, et cette existence est plus réelle que celle des corps. Le voici d'accord avec saint Thomas. Mais il s'en sépare sur la question du principe d'individuation; pour Thomas d'Aquin, on le sait, ce principe est à rechercher dans la *materia signata in quantitate*, en telle sorte que, pour les êtres qui ne comportent pas de matière (les anges par exemple), il ne peut y avoir plusieurs individus dans la même espèce. Richard s'oppose nettement à ce point de vue: encore qu'il reconnaisse dans les anges un certain hylémorphisme, il ne serait pas embarrassé, au cas même où l'on n'admettrait pas chez eux de matière, de trouver un principe qui permette de distinguer plusieurs individus au sein d'une même espèce. Nous sommes en route vers la philosophie de Scot. De même l'insistance avec laquelle Richard fait remarquer que notre intelligence perçoit immédiatement le singulier fait penser aux affirmations du Docteur subtil. Il fausse compagnie à saint Thomas sur la question de la multiplicité des formes dans le composé; mais le retrouve dans l'étude de la connaissance. L'école bonaventurienne, fidèle à la pensée d'Augustin, faisait, dans l'intellection une part considérable à l'illumination divine, sorte de grâce de l'intelligence, analogue à la grâce qui actionne et soutient le libre arbitre. Richard, tout en admettant, bien entendu, le concours général divin pour notre intelligence comme pour tous nos actes, voit d'abord dans notre intelligence l'effort individuel et personnel et il insiste avec force sur le côté actif de l'intellection. Cf. P. Rucker, *Der Ursprung unserer Begriffe nach R. v. M.*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. xxxi, fasc. 1. Dans ce même domaine de la psychologie, il se garde d'ailleurs des morcelages que le thomisme paraissait vouloir faire. De même qu'il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de même il veut que les facultés soient simplement des fonctions diverses de l'âme et non point des entités réellement distinctes de sa substance. Moins intellectualiste que saint Thomas, il attribue à la volonté le primat sur l'intelligence, le rôle de celle-ci étant de disposer la volonté; c'est en celle-ci, dans son pouvoir d'auto-disposition, qu'il faut chercher d'abord la racine de la liberté. Pourtant, quand il entreprend, en éthique, de discuter les fondements de la loi éternelle, il ne cherche pas dans la volonté divine la raison dernière de la distinction entre le bien et le mal. La loi divine, c'est dans la nature des choses qu'il faut en voir le fondement. Tout ceci nous montre dans Richard un esprit fort personnel qui, s'il accepte les grandes directives de la pensée bonaventurienne, ne laisse pas de demander à d'autres maîtres, et spécialement à Thomas d'Aquin, des compléments d'information.

L'influence de saint Thomas sur notre franciscain serait, au dire d'un des meilleurs juges, le P. Hocedez, plus profonde encore en théologie qu'en philosophie. « Sur un grand nombre de questions libres, Richard adopte la position thomiste; plus souvent encore il propose les théories de saint Thomas comme probables, sans se prononcer formellement pour ou contre elles. » Voici quelques-unes des questions où il se rapprocherait du Docteur angélique: « Il rejette comme lui les raisons séminales, sans accepter toutefois l'explication positive du saint Docteur. Les anges n'ont pu pécher au premier instant de leur existence. Il incline à croire, avec Thomas que, sans la chute, le Verbe ne se fût pas incarné. Dans l'hypothèse que Dieu exigeât une satisfaction *ex condigno*, les souffrances du Christ devenaient nécessaires. L'impeccabilité du Christ est une conséquence de la vision béatifique. Le caractère sacramentel a son siège dans l'essence de l'âme, par l'intermédiaire de l'intelligence. Les actes du pénitent sont la quasi matière du sacrement... Mais on pourrait également dresser une longue liste des thèses, et des

plus importantes, où Richard s'éloigne de l'Aquinat. Avec saint Bonaventure, il conçoit la théologie comme une science pratique. Pour lui, ce qui est objet de science peut être objet de foi, *saltem habitu*. La grâce et la charité ne se distinguent pas réellement (on pourra voir une étude très approfondie de ce point par J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von M.*, dans *Franziskanische Studien*, t. xxii, 1935, p. 11-43, à compléter par une autre monographie de V. Heynck, O. F. M., *Die aktuelle Gnade bei R. v. M.*, *ibid.*, p. 297-325). Les vertus surnaturelles ont toutes leur siège dans la volonté. La nature angélique est composée de matière et de forme et se multiplie dans une même espèce. Il y a dans le Christ un double *esse* et une double filiation. Sa nature humaine intervenait dans les miracles seulement à titre de cause morale et occasionnelle. Les sacrements ne sont pas proprement causes de la grâce. (Il y a sur la question de l'enseignement sacramentel de Richard un travail considérable de J. Lechner, *Die Sakramentlehre des R. v. M.*, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*, fasc. 5, Munich, 1925.) La béatitude consiste formellement dans un acte d'intelligence et de volonté. L'intellect agent garde un rôle dans la vision béatifique, etc. » Hocedez, *op. cit.*, p. 384-385.

Pour ce qui est de la doctrine sacramentelle, qui a été plus particulièrement étudiée, voici les conclusions auxquelles aboutit J. Lechner. Il voit comme facteur qui réalise l'unité dans la synthèse de Richard, l'accentuation du rôle de la volonté divine; c'est elle qu'il faut considérer avant tout dans l'action sacramentelle. Écartant avec douceur l'activité physique instrumentale du sacrement — le terme d'efficacité *ex opere operato* est soigneusement évité — Richard met au premier plan l'efficacité divine. Et ceci explique la doctrine assez particulière qu'il a sur la matière et la forme des sacrements et dont Scot devait s'inspirer. La matière, c'est le signe lui-même, la forme c'est l'*ordinatio ad sanctificandum* que le Christ a attachée à ce signe. Dans la doctrine du caractère, le primat de la causalité divine se manifeste encore dans le fait que ce caractère et ses effets ne sont qu'en relation morale avec le signe sacramentel. « Il est bien remarquable, dit Lechner, que notre Docteur ne tient à l'existence absolue du caractère que sur la foi des *auctoritates* et qu'il reste hésitant dans la question de la catégorie de la qualité dans laquelle il faut ranger le caractère sacramentel. » Pour ce qui est du baptême et de la confirmation, on ne remarque chez lui rien de très particulier. Mais sa théologie de l'eucharistie est digne d'attention. C'est lui qui fait passer dans l'école franciscaine la spéculation de saint Thomas et de Pierre de Tarentaise, tout spécialement pour ce qui concerne le concept de transsubstantiation et l'influence vivante de l'eucharistie sur la vie surnaturelle de l'âme. Et Lechner renvoie pour ce qui est du premier point aux subtiles analyses de Richard sur la signification du mot *hoc* dans la formule de la consécration, sur le moment précis de la transsubstantiation, sur la corruption aussi des espèces sacramentelles qui met un terme à la présence réelle.

De grande importance est l'enseignement de notre franciscain pour ce qui est de la pénitence. Avec plus de décision encore que Thomas d'Aquin ou Pierre de Tarentaise, il déclare que le pouvoir des clefs ne s'exerce pas seulement sur la peine, comme le pensaient encore Alexandre de Halès et saint Bonaventure, mais encore sur la culpé. Cela l'oblige d'ailleurs à accentuer le caractère sacramentel des actes du pénitent qui, avant même la confession, ne procurent la rémission que par le vœu du sacrement à recevoir. Mieux que saint Thomas, il aurait accentué dans cet ordre d'idées la différence entre la contrition proprement dite et l'attrition et il a, sur la manière dont l'ab-

solution du prêtre informe l'attrition, des développements qui méritent d'être retenus. Les données de Richard sur les autres sacrements ont moins d'importance, encore qu'elles témoignent toujours d'une pensée très personnelle.

Tout ceci montre que Richard de Mediavilla tient une place tout à fait distinguée parmi les théologiens de second ordre qu'a vu éclore la fin du XIII^e siècle et qui ont rendu classiques les synthèses élaborées par leurs grands prédécesseurs. Les titres qui lui seront donnés plus tard : *Doctor solidus, copiosus, fundatissimus* expriment assez bien les qualités que la postérité a découvertes chez lui. Il semble que l'on ait vu surtout en lui un théologien tout à fait classique, à qui il était indiqué de faire confiance. Le fait que Denys le Chartreux lui fasse une place considérable dans son Commentaire sur les Sentences est particulièrement significatif. Assez oublié depuis la Réforme et la contre-réforme, il semble que le maître franciscain retrouve aujourd'hui une nouvelle jeunesse.

On trouvera dans le livre de E. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris-Louvain, 1925, une bibliographie exhaustive des travaux parus jusqu'à cette date. Les travaux plus récents de F. Pelster, W. Lampen, V. Heyneck, J. Reuss, P. Rueler et J. Lechner ont été mentionnés au cours de l'article.

É. AMANN.

8. RICHARD DE SAINT-LAURENT

(XIII^e s.). Les circonstances de sa vie sont mal connues; on sait qu'en 1239 il est doyen du chapitre métropolitain de Rouen et qu'en 1245 il devait encore remplir ces fonctions. Par la lettre d'envoi de son œuvre majeure au célèbre dominicain Hugues de Saint-Cher, on voit qu'il était en relations d'amitié avec celui-ci. C'est tout ce que l'on peut dire de certain sur son compte. Qu'il soit entré ultérieurement dans l'ordre de Cîteaux, on l'a conjecturé du titre d'un de ses ouvrages. Sa production littéraire qui est surtout d'ordre éducatif est considérable; et il est même surprenant qu'un écrivain si fécond ait été si profondément ignoré par les plus studieux bibliographes du Moyen Âge. Il lui revient un *De virtutibus* en 20 livres, conservé dans les mss. 174 de Saint-Omer, 1530 et 1774 de Troyes; un *De vitiis*, dans les mss. 4 de Gray et 1530 de Troyes; un *De exterminatione mali et promotione boni*, qu'on trouvera édité parmi les œuvres de Richard de Saint-Victor, *P. L.*, t. cxcvi, col. 1073-1116; un certain nombre de sermons; un *De origine ac viris illustribus ordinis cisterciensis* dans un ms. de Saint-Jacques de Liège (a donné lieu au bruit que l'auteur était entré chez les cisterciens); enfin et surtout un énorme *Mariale*, intitulé encore *De laudibus beate Mariæ virginis libri XII*, conservé par un nombre assez important de mss. parmi lesquels il faut signaler le *Paris. lat. 3173* qui a appartenu à Hugues de Saint-Cher et lui avait été envoyé « de Picardie » par l'auteur lui-même. Imprimé sans nom d'auteur à Strasbourg, 1493, peu après à Cologne, s. d., puis en 1509; à Douai sous le nom de Richard en 1625, cet ouvrage a été inséré par Jammy, O. P., dans les œuvres d'Albert le Grand, t. xx, 2^e part., 1651; il figure encore aujourd'hui dans l'édition Vivès de ce même docteur, t. xxxvi, tout entier. L'auteur s'y réfère à des passages de ses ouvrages antérieurs spécialement au *De virtutibus* ou au *De vitiis*, ce qui permet d'assurer son identité. Ce *Mariale* est une somme intéressante de théologie et surtout de dévotion mariales, très propre à éclairer sur l'état des questions relatives à la sainte Vierge en ce milieu du XIII^e siècle. Après une explication de la salutation angélique (l. I), l'auteur entend montrer ce que Marie est pour nous, *quomodo Maria servit nobis in singulis membris et sensibus suis* (l. II). Suit la description des privilèges accordés à Marie (il n'est pas question de la conception imma-

culée), puis de ses vertus, de sa double beauté, corporelle et spirituelle (l. III-V). Alors commence l'inventaire des appellations qui lui conviennent : mère, sœur, fille, épouse, princesse, reine et servante (l. VI) et des symboles par lesquels on la peut désigner, symboles célestes (l. VII), terrestres (l. VIII), aquatiques (l. IX). Plus curieuse encore que ces dernières énumérations, où la fantaisie se donne déjà fort libre carrière, est la série des symboles représentant Marie qui sont empruntés aux détails de l'habitation humaine : trône, tribunal, chaire, lit, tente, grenier, etc. (l. X). Avec le l. XI viennent les images prises soit à l'art de la guerre (château, citadelle, tour, place forte), ou à l'art nautique (navire, ancre, port, arche de Noé, etc.). Le l. XII roule tout entier autour de l'appellation *Hortus conclusus*, qui fournit à l'auteur un certain nombre de gracieuses images. De toute cette symbolique mariale dont la piété ultérieure n'a recueilli qu'une minime partie (se reporter par exemple aux *Litanie Lauretanæ*), Richard n'est pas l'inventeur; il doit beaucoup à ses prédécesseurs et en particulier à saint Bernard. Son œuvre n'en reste pas moins le reflet de son époque et à ce titre elle mériterait d'être étudiée.

Les notices littéraires : Oudin, *De script. eccles.*, t. III, p. 158; Fabricius, *Bibliotheca media et infima latinatis*, t. VI, p. 81; Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædic.*, t. I, p. 177, et même de Daunou, dans *Hist. litt. de la France*, t. XIX, 1838, ne sont plus au point. Les compléter par les renseignements fournis par P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, n. 148, t. I, Paris, 1933, p. 330-331.

É. AMANN.

9. RICHARD DE SAINT-VICTOR. —

I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine. IV. Appréciation.

I. Vie. — Les maigres renseignements qui nous sont parvenus sur la vie de Richard de Saint-Victor proviennent exclusivement de la notice intitulée *Richard canonici et prioris Sancti Victoris parisiensis vita ex libro V antiquitatum ejusdem Ecclesie*, c. LV. Cette notice fut rédigée par Jean de Toulouse, chanoine de Saint-Victor et a été publiée pour la première fois en 1650 en tête de l'édition de Rouen des œuvres de Richard. Voir cette notice, *P. L.*, t. cxcvi, col. ix-xiv.

Nous y apprenons que Richard était d'origine écossaise ou irlandaise, *scoticæ nationis*; qu'il fit profession au couvent des chanoines réguliers de Saint-Victor au temps de l'abbé Gilduin, et qu'il y fut le disciple du célèbre Hugues. En 1159, en qualité de sous-prieur, Richard souscrivit, avec l'abbé Achard et le prieur Nanter, une convention passée entre l'abbaye de Saint-Victor et Frédéric, seigneur de Palaiseau. Devenu prieur en 1162, Richard vit à Saint-Victor, dans le courant de l'année 1164, le pape Alexandre III et, en septembre 1170, il y reçut l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Becket, qui prêcha le jour de l'octave de saint Augustin. La situation du prieur de Saint-Victor était alors assez délicate, car l'abbé Ervise, successeur d'Achard, joignait à une mauvaise gestion du temporel de son abbaye une grande négligence pour l'observation de la discipline canoniale. Alexandre III lui avait rappelé ses devoirs lors de la visite qu'il fit à Saint-Victor, en 1164, mais ce n'est qu'en 1172 qu'une commission épiscopale, envoyée par le pape, obtint la démission de l'abbé négligent. Nous ignorons quelle fut l'attitude de Richard en cette affaire. On a voulu y voir une allusion dans un passage de son opuscule *De gradibus caritatis*, où il déplore la décadence de la ferveur religieuse. *P. L.*, t. cxcvi, col. 1204. Mais la teneur de ce passage est bien trop générale pour qu'on puisse y reconnaître une allusion à des faits précis. Voir Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, Saint-Maximin, s. d. (1925). Richard mourut le 10 mars 1173, peu de mois après l'installation de l'abbé Guérin, successeur d'Ervise.

II. ÉCRITS. — *Classification.* — Les écrits de Richard étaient très recherchés déjà de son vivant. La notice de Jean de Toulouse nous apprend qu'un prieur de l'ordre de Cîteaux, nommé Guillaume, lui avait emprunté plusieurs de ses opuscules et que Jean, le sous-prieur de Clairvaux, lui avait demandé de composer pour lui une prière au Saint-Esprit. Nous verrons encore que plusieurs des ouvrages de Richard ont été composés à la demande de ses amis. Les éditeurs de Richard ont classé ses écrits en trois groupes : le premier contient les écrits exégétiques; le deuxième, les écrits théologiques; le troisième, les mélanges. Kulesza a contesté l'exactitude et la terminologie de cette classification. Il propose de ranger les écrits de notre Victorin en trois groupes : le premier contenant « les ouvrages qui se rapportent à la vie intérieure », donc qui traitent d'ascétique et de mystique; dans le second, il fait entrer « les écrits proprement théologiques », les opuscules plus ou moins exégétiques étant réservés pour le troisième. Tous ces écrits sont cités ici d'après l'édition reproduite dans *P. L.*, t. CXCVI.

1^o *Premier groupe.* — Seize écrits constituent le premier groupe de la classification de Kulesza.

1. *De præparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor* (col. 1-63); cet ouvrage est un traité de morale mystique : il y est expliqué comment l'âme doit se préparer à la contemplation par la répression des passions et l'acquisition des vertus. Le sous-titre de *Benjamin minor*, sous lequel ce livre est souvent cité provient de ce qu'il débute par le texte du ps. LXXVII, 28.

2. *Le De gratia contemplationis, seu Benjamin major* (col. 63-192) est un traité de la contemplation. C'est l'écrit de Richard qui a été le plus étudié et le plus cité jusqu'à aujourd'hui. L'auteur l'a intitulé *Benjamin major* parce que, selon le v. 28 du ps. LXXVII cité plus haut, Benjamin est présenté par lui comme le fils de la contemplation, et parce qu'il est notablement plus long que le *Benjamin minor*, qui traite de la préparation à la contemplation.

3. *Les Allegorizæ tabernaculi fœderis* (col. 192-202) donnent un résumé du traité de la contemplation sous la forme d'une description allégorique de l'arche d'alliance.

4. *Le Tractatus de gradibus caritatis* (col. 1195-1207) a été composé par Richard à la prière d'un religieux de ses amis nommé Séverin. Il décrit en quatre chapitres les quatre qualités de l'amour contemplatif.

5. *Le Tractatus de quatuor gradibus violentæ caritatis* (col. 1207-1224) décrit la prière contemplative. Kulesza en loue la profondeur et met en relief le tour vraiment poétique de la description.

6. *In Cantica canticorum explicatio* (col. 405-524).

7. *Mysticæ adnotationes in psalmos* (col. 265-402).

8. *Expositio cantici Habacuc* (col. 401-405); ces trois écrits exposent différents points de doctrine et de pratique mystique en prenant des textes scripturaires comme points de départ.

9. *De exterminatione mali et promotione boni* (col. 1073-1116). Cet opuscule est un traité de morale mystique. Il expose comment on doit purifier son âme et indique les vertus nécessaires pour la persévérance dans le bien. Il insiste sur l'utilité de la contemplation pour la sanctification. Mais ce traité est revendiqué pour Richard de Saint-Laurent (ci-dessus, col. 2675).

10. *De conditione interioris hominis* (col. 1229-1365). Comme le titre l'indique, cet ouvrage est un traité de vie intérieure, basée sur l'explication tropologique du songe de Nabuchodonosor, relaté par le prophète Daniel. Dans un passage intéressant, l'auteur regrette que trop souvent les hommes d'étude, quand ils sont parvenus à une situation éminente, perdent tout goût pour les travaux solitaires de l'esprit, col. 1237.

11. *Le De missione Spiritus Sancti* (col. 1018-1031) est un sermon pour le jour de la Pentecôte, sur le texte *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, Sap., I, 8.

12. *Le De comparatione Christi ad florem et Mariæ ad virgam* (col. 1031) est un très bref opuscule d'à peine une colonne, qui ne fait que répéter ce qui se dit communément sur ce sujet depuis saint Jérôme.

13. *De sacrificio David prophetæ* (col. 1031-1042). Cet opuscule contient des considérations d'ordre ascétique et mystique proposées par l'auteur à l'occasion du sacrifice de David, dont parle le ps. LXX et qu'il compare à celui d'Abraham.

14. *De differentia sacrificii Abrahæ a sacrificio beatæ Mariæ virginis* (col. 1043-1058). Ce traité donne des réflexions mystiques et ascétiques, en comparant le sacrifice d'Abraham à celui que Marie offrit le jour de sa purification.

15. *Le Tractatus de meditandis plagis quæ circa mundi finem evenient* (col. 201-212), n'est, comme le titre l'indique, qu'une méditation sur les tribulations qui doivent précéder la fin du monde.

16. *De gemino paschate* (col. 1059-1074) se compose de deux sermons, l'un pour le dimanche des Rameaux, l'autre pour la fête de Pâques.

2^o *Deuxième groupe.* — Le deuxième groupe, qui est celui des écrits proprement théologiques comprend, selon la classification de Kulesza, dix traités.

1. *Le De Trinitate* (col. 887-992) donne, en six livres, la démonstration spéculative de l'unité de la nature divine et de la trinité des personnes. Ce traité est le seul des écrits importants de Richard qui soit d'ordre exclusivement spéculatif. Il est aussi le seul des écrits théologiques qui soit vraiment original, et qui fasse connaître la doctrine théologique particulière à son auteur. Vincent de Beauvais voyait en lui le plus important des ouvrages de Richard. Cf. *Speculum historiarum*, I. XXVIII, c. LVIII. Aussi en donnerons-nous plus loin une analyse détaillée.

2. *Le De tribus appropriatis personis in Trinitate* (col. 992-994) explique très brièvement pour quelles raisons, dans la Trinité, l'unité et la puissance sont attribuées au Père, l'égalité et la sagesse au Fils, la concorde entre les deux premières personnes et la bonté au Saint-Esprit. Cet opuscule est adressé à un certain Bernard, qui avait consulté Richard sur cette matière. Il nous semble fort douteux que ce personnage soit le célèbre abbé de Clairvaux. Vincent de Beauvais semble ranger cet opuscule comme septième livre dans le traité *De Trinitate*.

3. *Le Liber de Verbo incarnato* (col. 995-1010) est dédié à un certain Bernard, qui ne paraît pas devoir être identifié avec l'abbé de Clairvaux. Richard y expose que seule une personne qui est en même temps Dieu et homme est capable de donner à Dieu la satisfaction qu'il est en droit d'exiger pour le péché, et que cette personne ne saurait être que la seconde de la sainte Trinité, le Fils de Dieu. Bien que Richard se flatte d'avoir démontré « que la claire raison prouve que la cause de l'homme exigeait spécialement la personne du Fils pour son expiation », col. 1004, le traité *De Verbo incarnato* ne saurait être rangé parmi les écrits purement spéculatifs, son auteur ayant lié son argumentation à l'exégèse du verset d'Isaïe : *Custos quid de nocte?* (XXI, 11) et l'ayant fâcheusement encombré de réflexions parénétiques. Du reste, l'idée de la nécessité de l'incarnation n'est pas particulière au prieur de Saint-Victor.

4. Le très bref opuscule intitulé *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* (col. 1011) explique en quel sens le Père aime le Fils par le Saint-Esprit et le Fils aime le Père par le même Esprit.

5. *De superexcellenti baptismo Christi* (col. 1011-1016). Cet opuscule, dédié à un parent de l'auteur, con-

tient des considérations pieuses sur le baptême reçu par le Christ et sur celui qu'il a institué.

6. *De statu interioris hominis* (col. 1115-1159). Ce traité expose l'état de la nature de l'homme après la chute. Il décrit la triple plaie de l'homme, constituée par la faiblesse, l'ignorance et la concupiscence; les trois genres de péché qui en résultent, faiblesse, erreur, et méchanceté, auxquels il oppose comme remèdes les commandements de Dieu, ses promesses et ses menaces. De nombreuses considérations d'ordre ascétique sont mêlées à l'exposé de l'état de la nature humaine.

7. Dans l'opuscule intitulé *De potestate ligandi et solvendi* (col. 1159-1178), Richard distingue entre *peccata dimittere* et *peccata remittere*. Par *peccata dimittere*, il entend la relaxation de toute la peine due au péché, tandis que *peccata remittere* ne signifie, selon lui, que la mitigation de cette peine. Cette mitigation est opérée par le prêtre au sacrement de pénitence. Quant à la relaxation totale, sans prestation d'aucune satisfaction de la part du pécheur, elle n'est réalisée qu'au baptême. Ce traité adressé à plusieurs personnes qui avaient consulté Richard est du reste plutôt parénétique que dogmatique.

8. *De iudiciali potestate in finali et universali iudicio* (col. 1177-1185). Ce petit traité semble être un sermon; il expose comment les apôtres procéderont au jugement de tous les hommes et détermineront les sanctions pour chacun d'entre eux. Il est lui aussi plutôt parénétique que dogmatique.

9. *Tractatus de spiritu blasphemie* (col. 1185-1191). Cet opuscule répond à une question posée concernant l'identité du péché de blasphème et du péché contre l'Esprit. L'auteur pèse le pour et le contre sans donner de solution bien nette.

10. *De differentia peccati mortalis et venialis* (col. 1191-1194). Un homme mort coupable d'un péché mortel et d'un péché véniel, ayant encouru la damnation éternelle par le premier, a-t-il à subir un surcroît de peine pour le second? Richard, auquel cette question avait été posée, l'examine ici sans toutefois fournir une solution nette.

3^e Troisième groupe. — Sept ouvrages de Richard sont classés par Kulesza dans le groupe des écrits exégétiques.

1. *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis* (col. 211-255). Cette « exposition », que Richard écrivit à la demande de ses amis, contient dans une première partie la description littéraire et tropéologique du tabernacle de l'ancienne alliance. Il s'y joint des considérations d'ordre ascétique. Une deuxième partie donne la description du temple de Salomon, d'après les Livres des Rois. Une troisième partie se borne à la chronologie des rois d'Israël et de Juda. L'importance exégétique de ce traité est minime.

2. *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturæ* (col. 255-265). Cet opuscule que les éditeurs estiment dédié à saint Bernard donne de brèves réflexions sur les animaux purs et impurs de l'ancienne Loi et sur le texte de saint Paul : *Expurgate vetus fermentum* (I Cor., v, 7). Il est sans grand intérêt et la dédicace à saint Bernard semble fort douteuse.

3. Dans le grand traité intitulé *In visionem Ezechielis* (col. 527-600), Richard s'applique à donner des explications littérales de la vision relatée dans le premier chapitre du prophète Ézéchiël, ainsi que de celle qui décrit le temple des temps nouveaux dans les c. xli et suivants du même prophète. L'auteur a inséré des plans dans son commentaire.

4. *Explicatio aliquorum passuum difficultum Apostoli* (col. 665-684). Les passages difficiles que Richard essaie d'expliquer en cet opuscule ont trait au rôle des œuvres de la Loi dans la sanctification du chrétien.

5. Les sept livres que Richard a écrit *In Apocalyp-*

sim Joannis (col. 683-887) forment le plus volumineux de ses traités exégétiques. Il suit le sillage de la *Glossa ordinaria*, divise comme elle l'Apocalypse en sept visions et joint à son commentaire des remarques et des applications d'ordre mystique.

6. *De Emmanuele* (col. 601-665). Richard nous avoue, dans un prologue, qu'il a écrit ce traité parce qu'un certain Maître André avait donné une explication peu satisfaisante du texte d'Isaïe *Ecce virgo concipiet*. Il reprend les arguments de saint Jérôme pour montrer que ce texte ne peut viser que la conception du Sauveur.

7. *Quomodo Christus ponitur in signum populi* (col. 523-527). Ce très bref opuscule ne contient que des considérations pieuses sur le texte d'Isaïe : *Radix Jesse qui stat in signum populi* (xi, 10).

Cette brève revue de l'œuvre exégétique de Richard suffit pour faire voir qu'elle est fort peu originale, voire même très peu scientifique, comme le remarque Kulesza, *op. cit.*, p. 9.

Kulesza a omis de signaler parmi les écrits de Richard le *Liber excerptum* (dans l'appendice d'Hugues de Saint-Victor, t. cxxvii, col. 193-225). On y trouve un résumé des trois premiers livres du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor. Il y expose l'origine et la différence des arts libéraux; il donne une description du monde et un résumé de l'histoire. Si cet écrit n'est pas original, il démontre néanmoins que Richard reconnaissait l'utilité du savoir profane et s'y intéressait. L'éditeur de Richard, dans P. L., l'avait avec raison, rangé parmi les mélanges.

Trithème et Montfaucon ont prétendu qu'un certain nombre d'écrits de Richard se trouvent encore manuscrits dans des bibliothèques d'Italie, d'Allemagne et d'Angleterre. Aucun de ces traités n'a été publié et leur authenticité semble fort douteuse. Voir la nomenclature de ces traités, P. L., t. cxcvi, col. xxix sq.

III. DOCTRINE. — Richard de Saint-Victor est surtout connu comme auteur mystique. C'est en cette qualité que ses contemporains l'estimaient et Dante dit de lui que « pour contempler, il fut plus qu'un homme ». *Paradis*, chant x, 130. Son influence a été considérable sur la mystique allemande. Voir E. Krebs, *Meister Dietrich*, Munster-en-W., 1906, p. 132 sq. Pour le détail de la doctrine mystique de Richard, voir ici *MYSTIQUE*, t. x, col. 2613 sq.

L'œuvre exégétique de Richard étant négligeable parce que peu originale, il reste à exposer sa doctrine philosophique et théologique.

Longtemps notre Victorin fut méconnu; bien que sa position dans l'histoire de la pensée scolastique ait été convenablement exposée par Petau, les théologiens paraissent faire fort peu de cas de lui. Encore en 1905, l'éditeur du deuxième volume de *l'Histoire de la philosophie* d'Ueberweg, un prêtre catholique cependant, le rangeait parmi les mystiques qui tendent à éliminer la dialectique de la recherche théologique, t. ii, 9^e éd., p. 222 sq. *l'Histoire de la philosophie médiévale* de M. de Wulf, parue vers le même temps, ne connaît Richard que comme auteur mystique. P. 231. Après Scheeben, c'est le P. de Régnon qui a eu le mérite de mettre en évidence l'originalité de la spéculation théologique de notre Victorin. *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. ii, p. 235 sq. Cf. Scheeben, *Dogmatik*, t. i, p. 428. Plus tard, Clément Bäumker a souligné l'importance de sa pensée philosophique, surtout en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, *Witelo*, Munster-en-W., 1907, p. 312.

Le traité *De Trinitate* étant le seul des grands écrits de Richard qui soit exclusivement spéculatif, nous estimons qu'une analyse détaillée constitue le meilleur moyen de saisir l'originalité de la pensée du prieur de Saint-Victor.

Analyse du De Trinitate. — Les deux premiers livres traitent de l'unité divine; les quatre derniers sont consacrés à l'étude de la trinité des personnes.

Prologue. — Le prologue de ce traité expose qu'étant appelé à voir Dieu, le chrétien doit se préparer à cette vision en se donnant de la peine pour saisir par la raison ce qu'il tient par la foi. *Nitatur semper comprehendere ratione quod tenemus ex fide.* Col. 889. Le chrétien ne doit donc pas se borner à tenir pour vraies les vérités révélées; il doit essayer de les pénétrer par la réflexion, tout comme les philosophes se sont appliqués à bien comprendre le monde par le raisonnement. *Ibid.*

Libre I^{er}. — Les premiers chapitres précisent le but que se propose l'auteur. L'homme parvient à la connaissance des êtres qui sont dans le temps par l'expérience des sens. Ce qui est en dehors du temps lui est accessible par le raisonnement et par la foi. L'objet de la foi est au-dessus de la raison, semble même parfois être contre elle. C'est pourquoi « une profonde et très subtile pénétration », *profunda et subtilissima indagatio*, col. 891, des données de la révélation est nécessaire. Toutefois cette pénétration des articles de la foi n'est possible qu'à celui qui croit fermement, selon la parole prophétique: *nisi credideritis, non intelligetis*, Is., VII, 9. Or, rien n'est plus certain que la réalité de la révélation qui a été démontrée par des miracles. Le *De Trinitate* ne se propose pas de procéder à l'examen spéculatif de tous les articles de la foi; il se borne à ceux qui sont « éternels » et écarte « les mystères de notre rédemption qui ont été réalisés dans le temps ». Col. 890-892. Pour ces vérités éternelles, l'auteur ne veut pas se contenter de « raisons de probabilité »; il a l'intention d'indiquer « les raisons nécessaires », « d'en dégager et d'en faire saisir le bien fondé »; car aux êtres qui existent nécessairement... les preuves non de probabilité, mais nécessaires, *de necessitate*, ne sauraient faire défaut, bien que parfois elles puissent se dérober à notre recherche. Les êtres contingents sont connus par l'expérience des sens et non par le raisonnement, car ils peuvent ne pas être; mais les êtres éternels... qui ne peuvent pas ne pas être... ne sauraient manquer de raisons nécessaires. Toutefois « ce n'est pas l'affaire d'un chacun de les trouver et de les faire connaître ». Col. 892. L'auteur s'estime heureux s'il peut inciter quelques esprits à s'adonner à de semblables recherches.

Richard précise ensuite que le présent traité s'occupera « de l'unité substantielle et de la trinité des personnes en Dieu ». Il expose brièvement cet article de foi en des termes tirés du symbole *Quicumque*; il ajoute « avoir lu et entendu fréquemment l'exposé de cette doctrine, mais ne pas en avoir lu les preuves rationnelles...; les autorités abondent, mais non les arguments ». Col. 893. Ces précisions données, l'auteur passe aux preuves de l'existence de Dieu. Il en donne trois. La première est tirée de l'existence d'êtres contingents; la seconde, de l'existence de degrés dans les êtres; la troisième, de l'existence de la puissance d'être, *potentia essendi*. Tous les êtres existants ou possibles, explique-t-il, sont ou de toute éternité et par eux-mêmes, ou ni de toute éternité ni par eux-mêmes, ou de toute éternité mais non par eux-mêmes, ou par eux-mêmes mais non de toute éternité. Il écarte cette dernière hypothèse qui suppose qu'un être non existant serait capable de se donner l'existence. Col. 893. Comme il est de bonne méthode de partir de ce qui est au-dessus de tout doute, pour aboutir par le raisonnement, en se servant de ce qui est connu par l'expérience des sens, à ce qu'on doit penser des êtres qui sont au-dessus de cette expérience, Richard prend comme point de départ les êtres qui, n'étant ni de toute éternité ni par eux-mêmes, sont soumis au changement. L'expérience quotidienne nous montre que ces êtres, les plantes, les

animaux, les hommes, les produits de la nature comme ceux de l'industrie humaine n'existent qu'un certain temps : ils paraissent et disparaissent plus ou moins rapidement. « Mais en partant de l'être qui n'est pas de toute éternité ni par lui-même, le raisonnement parvient à l'être qui est par lui-même et qui, de ce fait, est de toute éternité, car si rien n'était de toute éternité, rien ne serait par quoi ce qui n'a pas son être par soi-même, ni ne peut l'avoir, aurait pu parvenir à l'existence. Il est donc prouvé que quelque être existe par lui-même et, par là, de toute éternité; sinon il y aurait eu un temps où rien n'était et alors rien n'aurait jamais pu être, car ce qui aurait donné ou pu donner à soi-même ou aux autres le commencement de l'existence n'aurait été d'aucune manière. C'est ainsi que, de ce que nous voyons, nous parvenons par le raisonnement à ce que nous ne voyons pas, de ce qui passe nous arrivons à ce qui est éternel; du monde et des hommes, nous aboutissons à ce qui est au-dessus du monde et à Dieu. » Col. 894. Richard termine son argumentation en citant saint Paul aux Romains, I, 20.

Nous avons tenu à citer ce passage passablement rugueux, parce que, selon Clément Bäumker, nous avons ici le premier essai d'une preuve de l'existence de Dieu à posteriori, à l'aide du principe de causalité. Voir Bäumker, *Witelo*, p. 312; Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, thèse de Strasbourg, publiée à Munster-en-W., en 1907, p. 81 sq.; Ebner, *Die Erkenntnislehre des Richards von Saint-Viktor*, thèse de Munich, publiée à Munster-en-W., en 1917, p. 74 sq.

Après avoir écarté l'opinion de ceux qui prétendent que l'existence d'un être éternel qui n'est pas par lui-même est une impossibilité, « comme si la cause devait nécessairement précéder l'effet » et « comme si ce qui est d'un autre devait nécessairement lui être postérieur », le rayon du soleil procédant de celui-ci sans lui être postérieur, col. 895, Richard passe à la seconde preuve de l'existence de Dieu.

Ici encore, il veut partir d'une base absolument certaine. On ne peut douter, explique-t-il, que, dans la multitude des êtres, il n'en existe un qui soit le plus haut, *summum*, le plus grand et le meilleur de tous. Il est de même hors de doute que la nature rationnelle est supérieure à celle qui est dénuée de raison; donc c'est une substance rationnelle qui doit avoir la première place parmi les êtres. Comme cette substance ne peut avoir reçu d'un inférieur ce qui constitue son être, il s'en suit qu'elle ne peut l'avoir que d'elle-même. Il en est de même pour « la possession de la première place ». Cette substance étant par elle-même, est nécessairement de toute éternité, assurant ainsi la possibilité de l'origine et de la succession des êtres sujets au changement. « C'est ainsi, termine Richard, que l'évidence des choses tombant sous l'expérience des sens prouve l'existence d'une substance existant par elle-même. » Col. 896.

Richard expose ensuite que tout ce qui est parvient à l'existence par le fait de la puissance d'être, *potentia essendi*, laquelle ne peut être que par elle-même et possède par elle-même tout ce qu'elle a. Toute essence, toute puissance et toute sagesse provenant d'elle, elle est la suprême essence, la suprême puissance et la suprême sagesse. Comme aucune sagesse ne saurait exister sans une substance rationnelle, il s'ensuit qu'il est une substance suprême, *summa substantia*, identique à la puissance d'être et qui est l'origine de toutes choses. Col. 896. La suprême sagesse et la puissance suprême étant identiques à la substance suprême, sont nécessairement « l'une ce qu'est l'autre ». Col. 897.

Passant à la démonstration de l'unicité de la substance suprême, Richard explique que, si une substance est la puissance suprême, une autre substance ne sau-

rait l'être, car alors « deux substances différentes seraient une et une substance serait deux substances différentes ». Col. 897. D'où il suit que la substance suprême, du fait de son identité avec la puissance d'être, est nécessairement unique; qu'aucune autre substance ne peut lui être égale ni participer à sa nature.

Toutes choses étant de la substance suprême, la divinité même est aussi d'elle. Col. 898. Dieu possédant la divinité par lui-même, la substance suprême la possède nécessairement par elle-même, d'où il s'ensuit qu'elle est identique à Dieu. La substance suprême ne pouvant communiquer sa nature à une autre substance, il faut en conclure « que la vraie divinité est dans l'unité de la substance, que la véritable unité de la substance est dans la divinité... », que Dieu ne saurait être que substantiellement un ». Col. 898. Si l'unité substantielle de Dieu rend impossible la communication de la divinité à d'autres substances, il ne s'ensuit pas que plusieurs personnes ne puissent posséder la nature divine. La sagesse de Dieu étant identique à sa puissance, son savoir ne peut dépasser son pouvoir, ni son pouvoir s'étendre plus loin que son savoir. La sagesse de Dieu étant identique à sa nature, Dieu la possède dans sa plénitude; donc il sait tout. Il en est de même pour sa puissance, d'où il s'ensuit qu'il peut tout. Étant tout-puissant, Dieu est nécessairement unique.

Libre II. — Le I. II est consacré à l'étude des « propriétés divines ». Dieu étant sans commencement, parce qu'existant par lui-même, sans fin, c'est-à-dire sempiternel, parce qu'identique à la vérité qui ne peut disparaître, immuable, parce que tout-puissant et possédant par lui-même tout ce qu'il est, Richard en déduit son éternité qu'il définit « durée sans commencement, ni fin, ni changement ». Col. 903. Étant infini quant à son éternité, Dieu l'est nécessairement quant à sa grandeur (*magnitudo*), ce qui implique son immensité. L'éternité et l'immensité étant la substance divine même, il ne saurait exister qu'un seul éternel et qu'un seul immense. Col. 904.

La substance divine existant seule par elle-même, tous les autres êtres procèdent de l'activité de sa nature ou de celle de son bon vouloir, *secundum operationem nature aut secundum impartitionem gratiæ*. Col. 905.

La nature divine ne pouvant être ni détériorée ni corrompue et Dieu étant substantiellement un, un autre Dieu ne saurait procéder de l'activité de sa nature, mais un être qui ne serait pas Dieu ne le pourrait non plus. Tout ce qui n'est pas Dieu existe par l'opération de son bon vouloir et peut par conséquent ne pas être. Tous les êtres contingents sont créés de rien, les êtres matériels comme ceux qui sont immatériels, la matière primordiale ne pouvant exister par elle-même. Col. 905.

L'immensité et l'éternité de Dieu sont incommunicables, du fait de leur identité avec sa substance. Il en est de même pour sa sagesse et sa puissance. Cette conséquence n'est pas infirmée par le fait que l'homme peut être puissant et sage, car Dieu est sa propre sagesse et sa propre puissance, tandis que l'homme ne peut que posséder une certaine sagesse et une certaine puissance. Les « propriétés » divines étant identiques à sa substance ne subsistent pas en celle-ci comme en un sujet. C'est pourquoi il convient de le nommer « essence supersubstantielle ». Col. 913. Dieu est essentiellement présent partout; il est en entier en tous lieux, et ne peut être circonscrit en aucun espace, col. 913; il est au-dessus du temps, le futur et le passé n'existent pas pour lui. A la fin de ce livre, Richard note que, dans ce qui précède, il n'a voulu exposer que ce que Dieu est par lui-même de toute éternité, sans s'occuper de ce qui le concerne d'une manière relative.

Libre III. — Richard aborde ici la question de la *trinité des personnes divines*. La nécessité de cette étude est urgente, parce que, à son avis, les écrits des Pères sont déficients en ce qui concerne la preuve rationnelle, *rationis allectatio*, de cette vérité de foi. L'auteur ne se dissimule pas que d'aucuns tourneront son entreprise en dérision; il affirme que c'est l'ardeur de son esprit qui l'a incité à la tenter. Et, s'il ne réussit pas dans sa démonstration, la satisfaction de l'avoir essayée le dédommagera des critiques qu'il aura encourues. Col. 915 sq.

Dieu étant la suprême bonté et le souverain bien doit nécessairement avoir la suprême charité, le suprême amour. Or, l'amour doit nécessairement tendre vers une personne aimée et, pour que la personne aimée soit digne de l'amour divin, elle doit nécessairement avoir la nature divine. « On voit par là, dit Richard, comment la raison prouve facilement que, dans la véritable divinité, la pluralité des personnes ne saurait faire défaut. » Col. 917. Rien n'assure la parfaite béatitude comme l'amour mutuel. Or, nécessairement l'amour mutuel suppose plusieurs personnes; ainsi l'amour mutuel qui ne saurait faire défaut à Dieu établit la pluralité des personnes divines. Col. 917. La gloire de Dieu est parfaite. Or, si aucune personne ne participait à la plénitude de la gloire divine, il faudrait admettre que Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu avoir de participants à sa gloire. La première éventualité met en doute sa bienveillance; la seconde, sa toute-puissance. Elles sont par conséquent impossibles l'une comme l'autre. C'est ainsi que la plénitude de la gloire de Dieu exige elle aussi la pluralité des personnes divines. Col. 918.

Pour notre Victorin, ces preuves de la pluralité des personnes divines sont si claires (*aperte*), si évidentes, que ceux qui se refusent à les admettre doivent être taxés d'insanité. Col. 918 sq.

La bonté et la charité de Dieu réclamant la pluralité des personnes divines, celles-ci sont nécessairement éternelles, car ce qui est rendu nécessaire par l'amour divin ne saurait être qu'éternel comme cet amour divin lui-même.

Les personnes aimées par Dieu de la plénitude de son amour doivent aussi lui être égales; s'il n'en était ainsi, elles ne seraient pas dignes de la plénitude de cet amour. La pluralité des personnes divines ne pouvant constituer qu'un seul Dieu, qu'une seule substance divine, « pourquoi s'étonner, s'écrie Richard, si la raison par son raisonnement (*ratio ratiocinando*) découvre une pluralité de personnes dans l'unique nature divine, quand l'expérience constate l'existence du corps et de l'âme, donc l'existence d'une pluralité de substances dans la personne humaine?... Qu'on m'explique comment l'unité personnelle de l'homme peut subsister dans une si grande dissemblance et diversité de substances, alors je dirai comment l'unité substantielle (de Dieu) subsiste dans la grande similitude et l'égalité de ces personnes. Tu dis : « Je ne saisis pas, je ne comprends pas »; mais ce que ton intelligence ne saisit pas, l'expérience me l'affirme. Et, si l'expérience nous enseigne que, dans la nature de l'homme, il est quelque chose qui dépasse l'intelligence, ne devrait-elle pas t'avoir enseigné que, dans la nature divine, il est quelque chose qui dépasse ton intelligence. C'est ainsi que l'homme peut apprendre en lui-même ce qu'il doit penser de ce qui lui est proposé de croire par rapport à Dieu. Ceci est dit pour ceux qui veulent définir et déterminer la profondeur des mystères divins (*secreta*) d'après la mesure de leur capacité intellectuelle et non d'après la tradition des Pères qui ont été instruits par le Saint-Esprit et qui ont enseigné avec son assistance. Col. 921 sq.

Bien que jusqu'ici Richard ait employé parfois le

terme de pluralité de personnes, il n'avait en vue que la démonstration de l'existence de la seconde personne divine. Dans ce qui suit, il s'applique à montrer que la plénitude de l'amour divin exige l'existence d'une troisième personne, qui participe à la suprême bonté et à la suprême charité de Dieu. Sans ce *condilectus*, comme dit Richard, la seconde personne ne jouirait ni de la plénitude de l'amour, ni de celle de la béatitude et de la gloire. C'est aussi ce *condilectus* qui rend parfait l'amour mutuel des deux premières personnes divines et assure la perfection de la concorde divine. Col. 927. Pour notre Victorin, ces considérations constituent une preuve évidente et indubitable de l'existence d'une troisième personne en Dieu : *manifesta et indubita ratione convincitur*. Col. 923, 927, 930.

Les trois personnes divines sont égales en ce sens que cet être suprême et infiniment simple qui est la substance divine appartient dans sa plénitude et dans sa perfection à l'une des personnes comme à chacune des autres. Col. 929.

Livre IV : La compatibilité de la trinité des personnes et de l'unité de la substance. — Après avoir rappelé qu'il faut être faible d'esprit pour ne pas être convaincu de la pluralité des personnes divines par la démonstration qui vient d'en être donnée, col. 930, Richard aborde la grosse difficulté de la compatibilité de la pluralité des personnes et de l'unité de la substance divine. Il ne s'en dissimule pas la gravité; il sait qu'elle a engendré bien des hérésies, « car quand la foi vacille, on révoque en doute ce que de multiples raisonnements ont établi ». Mais, continue-t-il, si la trinité des personnes en une seule substance est incompréhensible, s'ensuit-il qu'elle est impossible? Bien des choses affirmées par l'expérience sont incompréhensibles; pourquoi l'œil voit-il ce qui est hors de lui sans pouvoir apercevoir la paupière qui le couvre? L'œil perçoit ce qui est loin, pourquoi les autres sens ne peuvent-ils saisir ce qui les touche? Le corps et l'âme sont de nature bien différentes et constituent néanmoins une seule personne humaine. Bien des choses dépassant l'expérience, mais démontrées par le raisonnement, sont incompréhensibles : c'est le cas de l'éternité, de l'immensité et de la toute-puissance divines, ainsi que de l'identité des perfections divines entre elles et avec la substance divine elle-même. Col. 932.

Quant à la terminologie du dogme trinitaire, Richard ne veut pas du terme hypostase, « dans lequel, selon saint Jérôme, il y a suspicion de venin ». Col. 932. Au terme *subsistence* que d'aucuns ont proposé comme plus propre que celui de *personne*, il reproche de manquer de précision et d'être inconnu du grand public. Richard veut donc s'en tenir à la formule : « une substance divine en trois personnes ». Par *personne* Richard entend une substance rationnelle douée d'une propriété qui ne peut être possédée que par un seul et qui, par conséquent, est incommunicable. Col. 934. La *substance* répond à la question *quid*, et la réponse qu'elle donne ne peut être qu'« un terme général ou spécial ou une définition », par exemple : homme, ange, Dieu. Quant à la *personne*, qui répond à la question *quis*, elle ne peut répondre que par un nom propre : par exemple, Barthélemy, Pierre, etc. Col. 934. Quand nous disons : voici trois personnes, nous affirmons l'existence de *tres aliqui*, dont chacun est substance rationnelle, mais nous n'indiquons pas par là si ces *tres aliqui* sont plusieurs substances rationnelles ou si tous ensemble ils n'en possèdent qu'une. Sans doute, les hommes, habitués plutôt à suivre l'expérience des sens que les démonstrations de la raison, parce que trois personnes humaines sont trois substances humaines, inclinent à concevoir les choses divines à la façon des choses créées; « mais, si la foi sommeille, la raison doit veiller, et nous venons de montrer clairement qu'il

n'est pas nécessaire que là où sont plusieurs personnes, plusieurs substances doivent aussi se trouver. » Col. 935.

La raison nous avertissant que la substance répondant à la question *quid* et la personne à la question *quis*, de trois personnes différentes, chacune est nécessairement *alius*, *aliquis*; de trois substances différentes, chacune est nécessairement *aliud*, *aliquid*. Comme, dans la Trinité, la substance divine, l'être suprême et simple, est commune aux trois personnes, il ne saurait y avoir en elles *aliud* et *aliud aliquid*; il ne peut donc exister en elle diversité (*alietas*) de substance, mais seulement diversité (*alietas*) de personnes. Col. 935 sq.

Par ces considérations, Richard estime avoir démontré rationnellement qu'il n'existe aucune contradiction dans l'affirmation que Dieu est substantiellement un et personnellement trine; « car, de même que la diversité substantielle du corps et de l'âme ne détruit pas l'unité de la personne humaine, la diversité des personnes divines ne déchire pas l'unité de la substance divine. » Col. 936.

Dans toute personne, il y a lieu de distinguer le *modus essentiae*, qui nous renseigne sur son être, sa nature, sur ce qu'elle possède, et le *modus obinentiae*, qui nous fait voir de quelle manière elle possède son être, si c'est par elle-même ou par un autre. Pour Richard, la personne est donc constituée par deux éléments, « ce qu'elle a » et « d'où elle a » ce qu'elle possède. A son avis, le terme *existentia* se prête bien pour désigner cette double considération; le radical *sistere*, sistance, concernant l'essence, la nature, la réalité substantielle; le préfixe *ex* visant la provenance de la sistance, *ex aliquo sistere quod est substantialiter ex aliquo esse*. *Sistere*, sistance, a donc trait au *modus essentiae*, le préfixe *ex* au *modus obinentiae*. Les personnes humaines, explique Richard, diffèrent entre elles tant par le *modus essentiae* que par le *modus obinentiae*, chacune d'elles ayant sa substance individuelle différente de celle des autres, et son origine particulière. Les anges ont bien chacun leur substance individuellement différente, mais leur origine est commune, la toute-puissance créatrice de Dieu. Ils diffèrent donc entre eux par le *modus essentiae*. Quant aux personnes divines, étant absolument égales, parce qu'elles ne possèdent qu'une seule substance divine numériquement identique, elles ne peuvent différer que par le *modus obinentiae*, c'est-à-dire par leur mode d'origine. Col. 939.

Si Richard s'était arrêté à ce résultat et en avait conclu qu'en Dieu il y a une seule sistance, une seule essence, c'est-à-dire la substance divine, et trois existences, c'est-à-dire trois manières de la posséder, sa doctrine aurait gagné en netteté et en originalité. Malheureusement, dans ce qui suit, il a appliqué la notion d'existence à la substance divine elle-même, parce qu'elle n'est pas *ab alio aliquo*, ce qui l'a contraint à admettre une existence commune aux personnes, contrairement à sa définition.

Revenant au problème trinitaire, Richard expose que la personne étant incommunicable, les différences qui constituent les personnes divines, donc les « existences » sont nécessairement incommunicables, d'où il s'ensuit qu'en Dieu il y a autant de personnes que d'« existences incommunicables », *quot igitur in divinitate personæ, tot incommunicabiles existentiae*. Col. 942. Chacune de ces personnes possédant la même substance divine, le même être supersubstantiel, les mêmes perfections divines, en vertu d'une propriété personnelle et incommunicable, *ex proprietate personali et incommunicabili*, chacune d'elle est toute puissante, parce qu'elle possède la même et unique puissance suprême, en vertu de sa « propriété personnelle », *ex ista vel alia proprietate*. Col. 942. C'est ainsi que dans la divinité, l'unité est *secundum modum essentiae*, la pluralité *secundum modum obinentiae*. *Ibid.*

Richard termine son argumentation en disant que l'explication qu'il vient de donner doit suffire aux âmes pieuses, une pénétration plus profonde de ce mystère étant irréalisable durant la vie terrestre. Col. 943.

A la fin de ce quatrième livre, Richard expose quelques considérations concernant la définition de la personne. Celle que donne Boèce : *Persona est rationalis naturæ individua substantia* ne lui semble pas heureuse, la Trinité étant substance individuelle, mais non une personne. Pour notre Victorin, la personne divine doit être définie : *naturæ divinæ incommuniabilis existentia*, la définition de Boèce ne pouvant valoir que pour la personne humaine. Col. 945. Il aurait mieux valu, pour la bonne marche de son exposé, que Richard plaçât ces considérations au début du l. IV, quand il discutait les rapports de la substance et de la personne. Du reste, le prieur de Saint-Victor eut peu de succès avec ses critiques et ses suggestions concernant la définition de la personne. Saint Thomas les note en passant, mais s'en tient à la définition de Boèce. *Sum. theol.*, I^a, q. xx, a. 3, ad 1^{um}.

Livre V : Des processions divines. — Ayant établi au quatrième livre que les personnes divines ne diffèrent que par leur mode d'existence, Richard se propose au l. V de préciser ce mode d'existence, c'est-à-dire le mode d'origine des personnes divines, afin que « sur ce point aussi, nous puissions saisir et démontrer par la raison la certitude de ce que nous tenons par la foi ». Col. 949.

D'après Richard, les arguments qui, au premier livre, ont démontré l'existence d'une substance *a semet-ipsa*, valent aussi pour prouver qu'une des personnes divines existe nécessairement par elle-même et non par une autre. Si aucune personne divine n'existait par elle-même, expose notre auteur, si chacune d'elle existait par une autre, leur nombre irait nécessairement à l'infini, car, en ce cas, il n'y aurait dans la divinité aucun « principe d'origine ». Col. 950. Ce principe d'origine étant nécessaire dans la divinité comme dans le monde des êtres finis, une des personnes divines doit nécessairement exister par elle-même, d'où il suit qu'elle est l'essence suprême et la puissance suprême, et que tout être, toute puissance, toute existence, toute personne, humaine, angélique et divine, lui est redevable de son existence. Étant l'origine de toute chose, la personne divine existant par elle-même est nécessairement unique. Col. 951.

Si le mode d'existence *a semetipso* est incommunicable, celui d'existence *ab alio* peut être commun à plusieurs. Il n'est donc pas inconcevable qu'en Dieu une personne existe par elle-même, et deux par d'autres qu'elles et de toute éternité, la seconde tirant son origine de la première seule, et la troisième de la première et de la seconde. Col. 952.

Toutes les personnes humaines procèdent d'autres personnes humaines d'une manière immédiate, par rapport à ceux qui les ont procréées, et d'une manière médiate par rapport aux ascendants de leurs parents. Col. 952. Dans la divinité, la perfection de la personne qui est par elle-même exige la procession d'une seconde personne divine et la perfection de chacune de ces deux personnes rend nécessaire la procession d'une troisième personne divine, ainsi qu'il fut démontré au l. III. Col. 954. Mais en Dieu, aucune procession médiate n'est possible; la seconde et la troisième personne divine, pour posséder la plénitude de la sagesse, doivent chacune voir sans intermédiaire la personne qui est par elle-même. Or, si l'une d'elle procédait de cette personne d'une manière médiate, il lui serait impossible de la voir directement, ce qui la mettrait dans l'impossibilité de posséder la plénitude de la sagesse, donc de posséder la substance divine elle-

même. Col. 956. Si en Dieu il existait une quatrième personne, elle devrait procéder des trois autres d'une manière immédiate, car si elle ne procédait de l'une ou de l'autre que d'une manière médiate, elle ne pourrait la voir sans intermédiaire, ce qui est incompatible avec la possession et la plénitude de la sagesse. Il en serait de même s'il existait en Dieu une cinquième ou une sixième personne et ainsi de suite *in infinitum*. Si la troisième personne divine procédait de la première sans procéder aussi de la seconde, elle ne pourrait voir cette dernière sans intermédiaire, ce qui est incompatible avec la possession de la plénitude de la sagesse, avec la possession de la substance suprême. Col. 956.

C'est ainsi qu'en Dieu une seule personne, la seconde, procède d'une seule autre; une seule personne, la troisième, procède des deux autres; une seule personne, la première, ne procède d'aucune autre. Col. 957.

Les personnes divines étant au nombre de trois, une seule d'entre elles, la troisième, ne possède pas la procession active, aucune autre personne divine ne procédant d'elle; une seule, la première, de laquelle procèdent la seconde et la troisième, n'a pas la procession passive, car elle ne procède d'aucune autre. Une seule, la seconde, a la procession active comme la procession passive, la troisième personne procédant d'elle et elle-même procédant de la première. Col. 957. Il y a donc dans la trinité trois « distinctions de propriétés », qui sont incommunicables : la personne sans procession passive, existant par elle-même, étant nécessairement unique, de même celle de laquelle aucune autre ne procède, ce qui implique l'unicité de celle qui a la procession active comme la procession passive. Ces trois « distinctions de propriétés » établissent dans la Trinité une très belle proportion; une seule personne donne sans recevoir, une seule personne reçoit sans donner, une seule personne donne et reçoit. La beauté de cette proportion serait irrémédiablement faussée si la Trinité devait être conçue d'une autre manière. Col. 959 sq. Richard termine son argumentation en remarquant qu'il faut être simple d'esprit, *idiota*, pour ne pas saisir le bien-fondé de son exposé. Col. 961.

Seule, une personne qui possède la substance souveraine peut jouir de la plénitude de l'amour. Or, l'amour est gratuit, quand il s'adresse à une personne de laquelle il n'a reçu aucun don; il est dû, quand il répond à l'amour gratuit; enfin il est mixte, quand il se donne gratuitement tout en répondant à l'amour gratuit. Col. 961. Dans la Trinité, la personne qui existe par elle-même pratique l'amour gratuit envers les deux autres, la personne qui n'a pas la procession active, rend aux deux autres la plénitude de l'amour dû; mais comme nulle autre personne ne procède d'elle, elle ne peut exercer l'amour gratuit dans sa plénitude. Col. 962. Enfin, la personne qui procède activement et passivement pratique l'amour gratuit comme l'amour dû; elle possède donc l'amour mixte. Col. 963. C'est ainsi que l'amour suprême est possédé de trois manières différentes, par trois propriétés, tout en étant substantiellement une seule et même dilection. En Dieu, l'amour étant identique à la substance, chaque personne divine possède le même amour divin comme elle possède la même substance divine « selon la différence de sa propriété personnelle », c'est-à-dire selon la différence de son mode d'origine. Col. 963. Chaque personne divine peut donc être dite « l'amour suprême, distinct uniquement selon la différence des propriétés ». Les différences de propriétés ne pouvant être qu'au nombre de trois, trois personnes divines seulement peuvent posséder l'amour divin dans sa plénitude. *Ibid.*

L'amour dû étant la plénitude de l'amour divin comme l'amour gratuit, la personne qui possède le pre-

mier ne peut être en aucune manière inférieure à celle qui possède le second. Cette conclusion est encore corroborée par le fait qu'en Dieu la communication de l'amour est opération de nature et non de grâce. Col. 965. Il n'y a donc en Dieu qu'un seul amour substantiel, qui diffère uniquement par les propriétés de personnes. Col. 966. Sur cette doctrine des processions, cf. T.-L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour* dans *Ephém. théol. Lovan.*, 1937, p. 48 sq.

Livre VI. — Le l. VI est consacré à l'étude des différences des processions du Fils et du Saint-Esprit.

La nature de l'homme créé à l'image de Dieu peut nous fournir quelques indications sur la nature divine et sur les différences des processions. Col. 967. La procréation d'un homme par son père ressemble à la procession de la seconde personne divine, car dans les deux cas nous avons « une personne procédant immédiatement d'une autre personne par l'opération de la nature ». Col. 968. Pour des raisons inhérentes à sa nature, la première personne divine a voulu produire de soi un consubstantiel; elle a donc voulu engendrer. Bien qu'en Dieu il n'y ait pas de sexe, les termes de Père et de Fils désignent convenablement les deux termes de la génération divine. Col. 970. La troisième personne divine procède, elle aussi, de la première, mais si le Père a engendré le Fils, c'est pour communiquer à un égal la plénitude de son amour; il a voulu un *condignus*, tandis que, si le Père a voulu une troisième personne qui lui soit égale, c'est pour la faire participer aux trésors de l'amour qui lui est témoigné par le Fils. C'est donc un *condilectus* que le Père a voulu avoir par la procession de la troisième personne. Il est clair que, dans l'ordre logique (non dans l'ordre temporel qui n'existe pas en Dieu), la procession du *condignus* est antérieure à celle du *condilectus*. C'est donc la procession du *condignus* qui a le premier rang; c'est pourquoi celui-ci est appelé le Fils. La procession du *condilectus* ne venant qu'en deuxième ligne, celui-ci ne saurait être appelé le Fils de la première personne. Le *condilectus* n'est pas le Fils de la seconde personne, bien qu'il procède d'elle d'une manière immédiate, car il procède du Père de la même manière. Le Fils procède du Père *immédiate et principaliter*; le Saint-Esprit procède du Père *immédiate* mais non *principaliter*. Dans la nature humaine, il n'y a aucune analogie à la procession du Saint-Esprit; c'est pour cette raison qu'elle ne peut être désignée par aucun terme qui lui soit propre. Le Père et le Fils sont tous deux « esprits » et « saints »; si le vocable *Saint-Esprit* est réservé à la troisième personne, c'est parce que celle-ci étant le commun amour du Père et du Fils rend saints les esprits des hommes en les faisant participer à cet amour. Col. 974.

Dans la Trinité, le Fils, tout comme le Père, possède la plénitude de la divinité et la communique, tandis que le Saint-Esprit reçoit cette plénitude sans la communiquer. Possédant chacune la plénitude de la divinité, les trois personnes sont intérieurement égales, mais extérieurement différentes : le Père et le Fils donnant la divinité, le Saint-Esprit la recevant sans la donner. Or comme le terme *Image* se dit d'une ressemblance plutôt extérieure, le Fils seul, parce qu'il donne la divinité comme le Père, est l'Image de celui-ci; ne donnant pas la divinité, le Saint-Esprit ne saurait être l'image du Père. Col. 975.

Le Fils est appelé le *Verbe* de Dieu, parce que c'est par lui que la sagesse divine est manifestée. Existant par lui-même, le Père ne saurait être le Verbe d'un autre. Le Verbe ne pouvant être verbe (parole) que d'un seul, le Saint-Esprit qui procède de deux personnes ne peut être appelé le Verbe. Col. 976. Toutefois, comme personne divine, le Saint-Esprit perçoit la parole interne de Dieu et peut contribuer à la faire

connaître aux hommes, selon la parole de l'Évangile : *quaecumque audiet, loquitur*. Joa., xvi, 13.

Étant la plénitude de l'amour, le Saint-Esprit, quand il est donné aux hommes, les remplit de l'amour qu'ils doivent à Dieu. Par cet amour, les hommes deviennent semblables au Saint-Esprit, qui n'a que l'amour dû. Ils ne deviennent pas semblables au Père qui n'a que l'amour gratuit, ni au Fils qui a l'amour gratuit comme l'amour dû. C'est parce qu'il se rend les hommes semblables en les remplissant de l'amour dû à Dieu quand il leur est donné, que le Saint-Esprit est appelé le *Don*. Col. 978.

La puissance, la sagesse et la bonté qui se trouvent dans le monde, sont une image de la Trinité. La puissance, au sens ontologique du terme, c'est-à-dire la puissance d'être, existe partout où il y a un être; la sagesse, par contre, n'existe que là où il y a la puissance d'être, et la bonté ne saurait être que là où la puissance et la sagesse se trouvent. Ne dépendant de rien d'autre, la puissance désigne la première personne divine, qui n'existe par aucune autre; la sagesse, qui suppose la puissance, représente la seconde personne divine, qui tire son origine de la première; enfin la bonté, qui ne saurait exister sans la puissance et la sagesse, représente la troisième personne divine qui procède des deux autres. Il convient donc pour ces raisons d'attribuer dans la Trinité au Père la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit la bonté. Col. 979 sq.¹

Dans ce qui suit, Richard donne d'autres arguments pour démontrer que seul le Fils est l'image du Père. Si le Fils est l'image du Père, explique-t-il, ce n'est pas parce qu'il possède la même substance divine que lui : il ne saurait y avoir d'image « sans mutuelle convenance, jointe à quelques différences ». Or, la substance divine, qui est numériquement une, exclut la convenance qui est impossible sans une dualité; sa simplicité rend aussi toute différence impossible. Dans la Trinité, la raison d'image ne peut donc se trouver que dans les propriétés des personnes : « il est commun aux trois personnes, note Richard, de posséder la plénitude de la divinité; c'est le propre du Père de ne pas recevoir et de donner; c'est le propre du Fils de recevoir et de donner; il y a donc convenance par rapport à donner et différence par rapport à recevoir. » Col. 984.

C'est du fait de la similitude de volonté que le Fils peut être dit figure de la substance du Père : « de même que le Père veut avoir une personne qui procède de lui pour pouvoir lui communiquer les délices de l'amour qui lui revient, ainsi le Fils veut en tout de même. » Col. 986. Mais comment le Fils peut-il être la figure de la substance du Père, puisqu'ils possèdent tous deux une seule et même substance? A cette objection, Richard répond que le terme « figure de la substance du Père » équivaut à celui de « figure de la substance inengendrée », ou encore à celui de « figure de la personne inengendrée », la personne du Père étant la substance inengendrée, celle du Fils la substance engendrée. « Mais, de notre temps, continue Richard, beaucoup ont surgi qui n'osent pas dire cela... qui osent le nier contre l'autorité des Pères, contre de si nombreux témoignages de la tradition. Ils s'efforcent même de le réfuter. D'aucune façon ils ne concèdent que la substance engendre la substance ou que la sagesse engendre la sagesse; ils nient opiniâtrement ce que les saints affirment et, en faveur de leur propre position, ils ne peuvent alléguer aucune autorité. Qu'ils citent, s'ils le peuvent, je ne dis pas plusieurs, mais une seule autorité qui nie que la substance engendre la substance. Mais, disent-ils, il faut interpréter les Pères. Les Pères affirment bien que la substance engendre la substance, mais nous les expliquons dans le sens que la substance n'engendre pas la substance. Explication vraiment fidèle et digne de respect, qui prétend faux ce que tous

les Pères proclament d'une seule voix, et qui soutient vrai ce que jamais aucun saint n'a enoncé! Mais, disent-ils encore, si la substance du Père est engendrée, et celle du Père inengendrée, comment n'est-elle qu'une seule et même substance en l'un et l'autre? — Oui, certes, la substance du Père est engendrée, la substance du Père est inengendrée, la substance non engendrée n'est pas engendrée, la substance engendrée n'est pas non engendrée. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait autre et autre substance; il s'ensuit simplement qu'il y a autre et autre personne... Je ne saisis pas, dites-vous, je ne comprends pas. Eh bien! ce que vous ne pouvez saisir par l'intelligence, vous pouvez le croire par la foi... Comprenez-vous par l'intelligence ou démontrez-vous par des exemples qu'il peut y avoir unité de substance dans une pluralité de personnes, ou pluralité de personnes dans une unité de substance? L'intelligence humaine est-elle plus dépassée par ce que vous niez opiniâtrement que par ce que vous affirmez dans la même foi que nous?... Si vous êtes également incapables d'expliquer ces deux mystères, pourquoi croyez-vous l'un sur la parole des saints Pères et ne croyez-vous pas également l'autre sur leur parole? Or, si à bon droit on croit aux saints Pères, la personne du Père n'est pas autre chose que la substance inengendrée et la personne du Fils n'est pas autre chose que la substance engendrée. » Col. 986 sq.

Nous avons cité ce passage, parce qu'il est caractéristique pour la position théologique et pour la manière de polémiser de Richard, mais aussi parce que vraisemblablement il vise Pierre Lombard.

Richard termine le *De Trinitate* en donnant deux exemples qu'il estime susceptibles de jeter quelque lumière sur le mystère d'un seul Dieu en trois personnes. *Premier exemple* : Un homme, par son labeur intellectuel, acquiert la science et l'enseigne ensuite à un autre. Ces deux hommes possèdent essentiellement la même science, le premier l'a par lui-même, le second l'a reçue du premier. Il en est de même pour la sagesse divine, le Père l'a par lui-même, le Fils l'a du Père, tous deux possèdent la même sagesse qui est identique à la substance divine. Col. 988 sq. — *Deuxième exemple* : Un homme acquiert la science qu'il enseigne à un autre, lequel la fixe par écrit. Un troisième lit cet écrit du second et de ce chef acquiert la science. Ces trois hommes possèdent la même science, le premier l'a par lui-même; le second l'a du premier et le troisième l'a du premier et du second. C'est ainsi que, dans la Trinité, le Père a la sagesse divine par lui-même, le Fils l'a du Père et le Saint-Esprit l'a du Père et du Fils. Chacune des trois personnes possède la même sagesse, identique à la substance divine, mais chacune la possède d'une manière différente. Col. 989 sq.

IV. APPRÉCIATION. — 1° *La démonstration de la Trinité*. — L'ensemble du *De Trinitate* nous montre que Richard, comme Anselme de Cantorbéry, veut saisir et pénétrer par le raisonnement ce que l'Eglise nous propose de croire. Sa foi cherche à comprendre, elle peut être dite *querens intellectum*. Richard est convaincu que, sans une foi ferme, il est impossible de parvenir à l'intelligence des vérités qui dépassent la raison et que cette intelligence n'est pleinement réalisée que par la connaissance des « raisons nécessaires » des vérités révélées. La prétention de Richard de donner des raisons nécessaires de la trinité des personnes dans l'unité de la substance divine lui a valu bien des critiques. Pohle lui a reproché « de se vanter d'une manière suspecte en prétendant avoir trouvé des raisons de nécessité pour la Trinité ». *Dogmatik*, t. 1, 4^e édit., p. 321. Pour Thiébaud Heitz, Richard exagère la capacité de l'intelligence humaine en lui attribuant la faculté de scruter la raison d'être du plus ineffable des mystères. Il croit que notre Victorin a été entraîné à

cette exagération sous l'influence de l'Aréopagite, de Scot Erigène et d'Abélard. Thiébaud Heitz, *Les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas*, Paris, 1909, p. 80 sq.

Pour arriver à une juste appréciation de la position théologique de Richard, on doit tenir compte du fait que tout son raisonnement spéculatif repose sur les données de la foi. A plusieurs reprises, il rappelle la parole du prophète : *Nisi credideritis, non intelligetis*. Cf. Is., VII, 9. Ce n'est donc pas indépendamment de la foi qu'il veut trouver les raisons nécessaires de ce que nous devons croire. En outre il souligne à plusieurs reprises le caractère mystérieux de la Trinité « qui ne saurait être exposée par aucun homme en termes adéquats ». Il réproche énergiquement ceux qui entreprennent de la définir sans recourir aux enseignements des Pères « qui ont été instruits par le Saint-Esprit et qui ont enseigné avec son assistance ». Col. 965, 921. Sans doute, à bien des reprises, Richard a répété que sa démonstration de la pluralité des personnes et de la compatibilité de cette pluralité avec l'unité de substance est tellement claire qu'il faut être faible d'esprit pour ne pas en être convaincu. Col. 918, 929, 951, 978, 993. Mais il n'en demeure pas moins convaincu que la trinité des personnes dans l'unité de substance est incompréhensible, tout comme l'unité de substance dans la trinité des personnes. Il l'a dit à plusieurs reprises et tout particulièrement dans le long passage que nous avons cité à la fin de l'analyse du *De Trinitate*. Col. 986 sq. Si Richard était si convaincu du caractère mystérieux de la Trinité, que voulait-il donc avec ses « démonstrations »? Il nous l'apprend au début du traité : « Les vérités de foi, explique-t-il, sont au-dessus de la raison, mais semblent parfois lui être contraires. C'est pourquoi elles exigent une très profonde et très subtile pénétration. » Col. 891. De cette remarque il ressort que les démonstrations de Richard tendraient avant tout à nous faire voir que le dogme trinitaire, tout en dépassant la raison, ne lui est pas contraire, que l'article de foi enseignant un seul Dieu en trois personnes n'implique aucune contradiction. Sans doute Richard a été trop loin en essayant d'établir spéculativement la trinité des personnes divines, mais son but primordial qui était de montrer la concevabilité rationnelle de la Trinité était correct et dans la ligne de toute saine théologie. Il se peut, comme l'a noté Grabmann après le P. de Régnon, que ce soit le tempérament mystique de Richard qui parfois l'ait entraîné au delà des bornes d'un sage raisonnement. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., t. II, p. 317; Th. de Régnon, *Étude de théologie positive sur la Trinité*, t. II, p. 235 sq.

C'est encore un fait digne de remarque que la prétention de Richard de trouver des raisons nécessaires à la Trinité n'a provoqué aucun blâme formel de la part des grands scolastiques. Dans les questions disputées *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 1^{um}, saint Thomas approuve Richard pour avoir dit (col. 894) que tout ce qui doit être cru doit avoir des raisons nécessaires, bien que celles-ci soient parfois inaccessibles à notre entendement. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin cite le même passage de Richard sans le blâmer, tout en déclarant non recevable la preuve de l'existence de plusieurs personnes en Dieu *ex plenitudine bonitatis et felicitatis*, proposée par le Victorin. *Sum. theol.*, I^a, q. XXXII, a. 1, ad 2^{um}. Mathieu d'Aquasparta cite lui aussi le passage de Richard concernant les raisons nécessaires des articles de la foi; il fait sienne la distinction entre les vérités qui concernent Dieu dans son être — celles qui font l'objet du *De Trinitate* — et celles qui se rapportent à son activité *ad extra* — celles que Richard a exclues de son traité. Pour les premières, Mathieu admet l'existence de raisons néces-

saïres, tout en estimant qu'elles dépassent la capacité de la raison humaine. Voir *Questions de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903, q. v, *De fide*, p. 138 sq.

Il résulte de ces considérations que L. Jannsens semble avoir assez exactement formulé la position théologique de Richard dans les trois propositions suivantes : 1. le mystère de la sainte Trinité, parce qu'il dépasse la raison humaine, ne peut être clairement démontré, *persuaderi*; 2. il peut néanmoins être exposé d'une manière efficace et prouvé d'une certaine façon, quand on accepte la lumière de la révélation; 3. comme il concerne l'Être nécessaire, il peut en soi être démontré par des raisons nécessaires, lesquelles toutefois sont inaccessibles à l'entendement de l'homme. Jannsens estime que la doctrine contenue dans ces trois propositions est non seulement correcte, mais très belle. *Tractatus de Deo trino*, Fribourg-en-B., 1900, p. 405. Sans doute, la troisième de ces propositions ne tient pas compte du fait que Richard se flatte d'avoir découvert des raisons nécessaires de l'existence des trois personnes en Dieu, mais, pour le reste, la position théologique du prieur de Saint-Victor est bien telle que Jannsens la présente. Si Richard a trop fait crédit à la raison humaine, ce fut sur des points de détail; dans son ensemble, sa position est correcte.

2° *Exposé systématique du « De Trinitate »*. — Dans ces derniers temps, on s'est plu à mettre en évidence le génie philosophique et l'esprit systématique de Richard. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 415 sq.; Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, p. 78; cf. Bäumker, *Witelo*, p. 312. Cette appréciation n'est pas sans fondement. Partant de ce qui lui semble le plus certain, l'existence d'êtres contingents connus par l'expérience des sens, Richard démontre à l'aide du principe de causalité que l'existence d'êtres contingents est inconcevable sans l'existence d'une substance suprême, nécessairement unique, identique à la divinité. L. I et II. Nous avons déjà noté dans notre analyse du *De Trinitate*, qu'à en croire Bäumker, Richard est le premier penseur du Moyen Âge qui ait utilisé le principe de causalité pour la démonstration de l'existence de Dieu. Quant à cette démonstration elle-même, telle que Richard la donne, Grünwald estime qu'elle doit être rangée parmi les œuvres les plus spéculatives produites par la scolastique, de saint Anselme à saint Thomas. *Op. cit.*, page 78.

Abordant au l. III le problème trinitaire, Richard expose que l'existence d'une deuxième et d'une troisième personne en Dieu résulte de la plénitude de la bonté, de la béatitude et de la gloire divine. Le l. IV établit la compatibilité de la pluralité des personnes dans l'unité de la substance divine en démontrant que, les différences des personnes se réduisant à leur différence d'origine, chacune d'elles peut posséder l'unique substance à titre différent. Enfin les deux derniers livres sont consacrés à l'étude des processions divines, dans le but d'en fixer le nombre et d'établir en quoi elles diffèrent l'une de l'autre.

L'ensemble du *De Trinitate* est donc judicieusement ordonné mais le détail l'est moins. L'analyse de ce traité nous a permis de constater que Richard tombe souvent dans des redites.

L'argumentation du l. III aurait gagné en netteté si elle avait été plus concise. Il n'était nullement nécessaire, pour prouver l'existence d'une troisième personne, de reproduire toute la démonstration *ex plenitudine bonitatis, felicitatis et gloriæ* qui avait déjà été donnée pour établir l'existence de la seconde. La critique de la définition de Boèce aurait dû être placée au début du l. IV, là où Richard expose ce qu'il faut entendre par personne et non à la fin du livre, comme il l'a fait. Enfin, quand, au cours du l. VI, Richard

entreprend de démontrer que le Fils seul est l'image du Père, il disloque fâcheusement son argumentation en la donnant à deux endroits différents.

3° *Les sources de Richard*. — Le P. de Régnon a prétendu que Richard avait dû étudier les Pères grecs, l'ensemble de sa doctrine trinitaire étant plutôt grecque que latine, surtout en ce qui concerne sa conception des processions divines. De Régnon, *op. cit.*, p. 241.

A notre avis, ces conceptions grecques, dans le *De Trinitate*, s'expliquent par l'influence de l'Aréopagite que Richard avait en haute estime, comme toute sa doctrine mystique le démontre, sans que nous soyons obligés d'admettre qu'il a étudié d'autres Pères orientaux.

4° *Richard et le IV^e concile du Latran*. — A la fin du l. VI, dans un passage que nous avons cité en entier, voir col. 2690, Richard prend vivement à partie des contemporains qui niaient que, dans la Trinité, la substance inengendrée ait engendré la substance engendrée. Le P. de Régnon a avancé que le Victorin vise ici Pierre Lombard qui, de fait, enseigne dans ses *Sentences* que « si la divine essence a engendré l'essence, une chose s'est engendrée elle-même, ce qui est absolument impossible ». L. I, dist. V. Or, en 1215, le IV^e concile du Latran, dans le décret qui condamne l'enseignement de l'abbé Joachim, fait sienne la doctrine de Pierre Lombard, qui est nommément cité, et il définit que la substance divine n'est « *ni generans, ni genita, ni procedens*, mais que c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède, de sorte que les distinctions sont dans les personnes et l'unité dans la substance ». Denz.-Bannw., n. 432. Voir ci-dessus, art. PIERRE LOMBARD, t. XII, col. 2010.

Plusieurs théologiens s'étant demandé si Richard est englobé dans la condamnation portée par le concile contre l'abbé Joachim, Petau a démontré que ce qui est visé dans le décret conciliaire, c'est le trithéisme de l'abbé de Flore, lequel suppose qu'en Dieu il y a autant de substances que de personnes. Or Richard, comme Pierre Lombard et comme le concile, attribue dans la divinité les différences aux personnes et l'unité à la substance; il ne saurait donc être touché par cette condamnation. Du reste, dans la suite du décret, le concile enseigne avec Richard que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont bien *alius* et *alius*, mais non *aliud* et *aliud*. Tout au plus pourrait-on dire qu'après la définition du concile, la formule de Richard *substantia ingenuit substantiam genitam* ne saurait être avancée sans explication. Petau, *Dogmata theologica, De Trinitate*, l. VI, c. XII, § 6; de Régnon, *op. cit.*, p. 252 sq.

5° *Influence sur la théologie postérieure*. — Bien que des juges compétents, ainsi que nous l'avons vu plus haut, prisent très fort l'œuvre philosophique de Richard, son influence directe sur les grands scolastiques, tels qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ne nous semble pas démontrée. Quant à ses conceptions trinitaires, elles ont exercé une influence directe sur Alexandre de Halès, qui cite fréquemment Richard et déclare vouloir suivre sa doctrine. Sur les rapports de Richard et d'Alexandre, voir de Régnon, *op. cit.*, p. 343 sq.

Les œuvres de Richard se trouvent au t. CXCVI de la P. L. de Migne. Une préface de Mgr Hugonin renseigne sur les éditions antérieures. L'édition de Migne n'est pas exempte de fautes, surtout en ce qui concerne la ponctuation.

Sur la doctrine philosophique de Richard, voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6^e éd., t. I, Paris, 1934, p. 222 sq.; Egbert, *Die Erkenntnislehre Richards von S.-Viktor*, Munster-en-W., 1917; Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Munster-en-W., 1907, p. 78 s. p.

Sur les idées théologiques de Richard : Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., 1911, p. 309 sq. (ne s'occupe que de sa position en général); P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, p. 235 sq. (ne traite que certains points de doctrine,

sans exposé d'ensemble); Ottaviano, *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero*, dans *Memorie della R. Accademia dei Lincei, Cl. di sc. morale*, t. IV, 1933, p. 411-541.

G. FRITZ.

RICHE Auguste, né le 1^{er} mars 1824, à Crécy-sur-Serre, au diocèse de Soissons, d'une famille profondément chrétienne, entra le 16 octobre 1843 au séminaire de philosophie à Issy, où il reçut la tonsure le 1^{er} juin 1844. Il retourna ensuite à Soissons, où il acheva ses études théologiques et fut ordonné prêtre en 1848. Son évêque le nomma aumônier militaire de la garnison de La Fère. Après dix années de ce ministère, il demanda à entrer dans la compagnie de Saint-Sulpice. Son année de solitude achevée (1859-1860) il fut envoyé comme vicaire à la paroisse Saint-Sulpice, à laquelle il consacra le reste de sa vie, sauf le temps où il remplissait avec zèle les fonctions d'aumônier militaire durant la guerre de 1870. Au retour il fut désigné pour préparer à la mort les soldats de la Commune pris les armes à la main et condamnés par la cour martiale du Luxembourg. Parmi ceux qui acceptèrent les consolations de son ministère, il y en eut un qui l'avertit à temps de ce qui avait été préparé pour détruire Notre-Dame de Paris : ce qui permit d'éviter un désastre. À la paroisse, à côté des fonctions ordinaires communes à tous les vicaires, il eut à diriger plusieurs œuvres particulières, celle des Étudiants, l'œuvre des Familles, la confrérie de la sainte Vierge. Il fonda pour les étudiants la conférence Foucault, qui le mit en rapport intimes avec de nombreux jeunes gens et aussi avec des savants distingués, comme le docteur Auzoux, Frédéric Le Play et le célèbre centenaire, membre de l'Institut, Chevreul, qu'il ramena à la foi ou à la pratique religieuse. Il l'a raconté lui-même dans *Quelques pages intimes sur M. Chevreul*, Paris, 1889, in-8°, et dans *Frédéric Le Play*, Paris, 1891, in-8°, il a rapporté ses relations d'amitié avec cet illustre économiste et sa fin profondément chrétienne. Les six dernières années de la vie de M. Riche furent une longue épreuve et un martyre : réduit à l'inaction par la paralysie et offrant à Dieu au milieu de douleurs continuelles un perpétuel sacrifice avec résignation et générosité. Il mourut le 6 mars 1892.

Ses premières publications furent des traductions. Au retour d'un voyage en Italie, à Assise, il publia : *Fioretti ou petites fleurs de saint François d'Assise*, traduites de l'italien pour la première fois, 1847, in-18, traduction louée par Ozanam pour son exactitude et son élégance, elle eut six éditions; *De l'incendie du divin amour par saint Laurent Justinien*, traduit du latin, 1849, in-18, deux éditions; *Le combat spirituel*, traduction nouvelle précédée d'un exposé critique sur les traductions françaises publiées jusqu'à ce jour et augmentée de la *Paix intérieure* et d'un supplément au *Combat spirituel*, Paris, 1860, in-32. Son principal ouvrage fut une œuvre apologétique : *Le catholicisme considéré dans ses rapports avec la société*, œuvre dont Pie IX avait accepté la dédicace, Paris, 1866, in-8°, de plus de 500 pages, ouvrage loué par Mgr Dupanloup, Mgr Plantier et par Mgr Mercurelli, secrétaire de Sa Sainteté pour les lettres latines, qui souligne le plan général de l'ouvrage, son importance et son opportunité. Il y eut trois éditions in-8°. Pour en répandre plus largement la doctrine il en monnaya le texte en dix petits volumes in-18 qui sont autant de chapitres détachés de son grand ouvrage : *Le dogme, le culte, le culte particulier de la vierge Marie, les harmonies du culte de la sainte Vierge et la virginité, l'homme, la famille, l'Église dans sa constitution et son influence, la société civile, les ordres religieux, l'art chrétien*. Le volume et ces dix opuscules traduits en cinq langues, furent répandus à cent cinquante-cinq mille exemplaires. Ses relations avec le docteur Auzoux l'amènèrent à étudier les sciences naturelles et à publier : *Les mer-*

veilles de l'œil, étude religieuse d'anatomie et de physiologie humaines, Paris, 1876, in-18; *Les merveilles du cœur, étude religieuse d'anatomie et de physiologie humaines*, Paris, 1877, in-18, deux ouvrages qui ont mérité à l'auteur les plus flatteuses approbations. Dans le dernier, il traite déjà du Sacré-Cœur de Jésus. Ce fut le début d'une série d'ouvrages sur cette question. *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1878, in-8°. A une critique du P. Ramière, publiée dans le *Messenger du Cœur de Jésus*, en juillet 1878, M. Riche répondit par l'opuscule intitulé : *Le cœur de l'homme et le Cœur de Jésus*, réponse de M. l'abbé Riche au R. P. Ramière, Paris, 1898, in-8°. Ce premier ouvrage fut suivi rapidement de plusieurs autres dans le même ordre d'idées : *Essai de psychologie sur le cerveau et sur le cœur*, 1881, in-18; *Le sang de l'homme et le précieux sang de Jésus*, 1883, in-12; *La génération de la pensée et de la volonté*, 1885, in-18; *La face de l'homme et la sainte face de Jésus*, 1888, in-12; *Neuvaine à la sainte face de Jésus*, 1889, in-16; il traduisit la *Neuvaine au Sacré-Cœur de Jésus* par S. Alphonse de Liguori, en y ajoutant une introduction. Entre temps il publiait des ouvrages de nature différente, comme *Le Docteur des nations ou la Somme de saint Paul* en latin et en français, 1882, in-18; *L'abbé Leseur, diacre de Saint-Sulpice*, 1885, in-18; *le Pater noster par un prêtre de Saint-Sulpice*, Paris, 1890, in-18; *Souffrances et consolations*, dont la première édition en 1869 fut publiée sous le pseudonyme d'Auguste Wiseman et les deux autres sous son véritable nom en 1872 et en 1881; *L'amitié* parue en 1871, petit livre in-12, qui eut trois éditions et fut fort apprécié; *Le livre de prières à l'usage des hommes*, avec des explications et des maximes, Paris, 1873, in-32; *Les derniers moments de M. Hamon, curé de Saint-Sulpice*, 1875, in-12.

Notice nécrologique par M. Icard, 4 avril 1892; M. l'abbé Auguste Riche, par Gaston de Carné dans la *Semaine religieuse* de Paris, 19 mars 1892; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 475-483.

E. LEVESQUE.

RICHELIEU (Armand-Jean du Plessis, cardinal de) (1585-1642), naquit à Paris, le 9 septembre 1585; il fit de brillantes études au Collège de Navarre et se distingua en particulier dans l'étude de la théologie. Il fut sacré évêque à Rome, le 17 avril 1607, par le cardinal de Givry et devint évêque de Luçon. Il acquit, de suite, la réputation de prédicateur et de théologien; député aux États généraux de 1614, il y joua un rôle capital comme avocat du clergé et il attira l'attention de la reine mère, Marie de Médicis. Il devint grand aumônier de la cour, en 1615, et secrétaire d'État le 30 novembre 1616; désormais, il vécut presque toujours à la cour, sauf les années d'exil à Avignon. Il dirigea les affaires du royaume. Cardinal le 5 septembre 1622; il fut principal ministre d'État et chef des conseils, en 1624. Comme coadjuteur de l'abbé de Cluny, puis comme abbé de Cluny, à partir de 1627, il intervint dans la réforme des monastères bénédictins. Il mourut à Paris, le 4 décembre 1642, et fut enseveli dans la chapelle de la Sorbonne qu'il avait fait rebâtir.

Malgré ses fonctions absorbantes, Richelieu a composé des ouvrages importants, parmi lesquels on ne citera que les ouvrages qui regardent la théologie. Pour ses diocésains, Richelieu a composé des *Ordonnances synodales*, publiées à la suite d'une *Brève et facile instruction pour les confesseurs* de son grand vicaire J.-H. de Flavigny, Fontenay, 1613, in-12. Comme ouvrage de controverse, il faut citer : *Les principaux points de la foi catholique défendus contre l'écrit adressé au Roi par les quatre ministres de Charenton, Poitiers*, 1617, in-12; Paris, 1617, 1629; Rouen, 1630; Paris, 1642, in-fol.; traduit en latin par Rodolphe Gazilius,

docteur de Sorbonne, Paris, 1623, in-8°. Cet ouvrage dédié au roi, répondait à l'écrit des quatre ministres, intitulé : *La défense de la confession des Églises réformées de France, en réponse à un sermon prononcé devant le roi par le P. Arnoux*. Le pasteur David Blondel répondit à l'écrit de Richelieu, dans la *Modeste déclaration de la sincérité et vérité des Églises réformées de France contre les invectives de l'évêque de Luçon et autres docteurs catholiques romains*, Sedan, 1619, in-8°.

Comme exposé doctrinal, Richelieu a écrit l'*Instruction du chrétien*, Paris, 1618, 1621, 1626, 1642, in-8°; traduit en basque, 1626; en latin, 1626; en arabe, 1640. C'est un abrégé de la doctrine chrétienne, composé pour le peuple et destiné à être lu chaque dimanche, au prône des messes, pour servir de texte aux instructions des curés; des conseils pratiques, très sages, accompagnent chaque instruction. Cet écrit eut plus de trente éditions françaises et un grand nombre d'évêques l'adoptèrent pour leur diocèse; il fut traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. On l'appelait le *Catéchisme de Luçon*. Le *Traité de la perfection du chrétien*, commencé en 1636 et terminé en 1639, laissé en manuscrit par Richelieu, est une suite de l'*Instruction du chrétien*; il fut publié en 1646, Paris, in-4°, et traduit en latin en 1651; il a été reproduit par Migne, *Dictionnaire d'ascétisme*, t. II, p. 1017-1190. C'est un manuel de piété qui indique les divers degrés par lesquels l'âme, après s'être détachée des passions, dans la voie purgative, arrive à l'union parfaite avec Dieu. Parmi les moyens d'atteindre la perfection, Richelieu, dans l'*Avant-propos*, indique « le fréquent usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie » et ainsi il se sépare complètement des thèses jansénistes d'Arnauld. Il revient sur ce même sujet dans le cours de l'ouvrage, c. IX-XXII; au c. XLIII, il conseille « l'action à tous les chrétiens, qui en sont capables, et la contemplation seulement à ceux qui y sont particulièrement appelés ». Dans la correspondance de Richelieu, on trouve des lettres de *direction* et des lettres de *consolation*, qui montrent le ministre sous un jour peu connu et complètent le *Traité de la perfection du chrétien*.

Enfin Richelieu avait composé un *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*, Paris, 1651, in-fol., et Paris, 1657, in-4°. Certains ont attribué cet écrit à l'abbé de Bourzéis. Il faut ajouter les inédits qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, ms. fr. 22 960 (extraits, pour la plupart théologiques, faits par Le Masle, secrétaire de Richelieu) et n. 25 666 (sermons).

Deux du Ravier, *Dictionnaire historique et critique du Pottou*, t. III (1754), p. 355-412; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VIII, 1759, p. 405-407, art. Plessis; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 306-335; Mgr Perraud, *Le cardinal de Richelieu, évêque, théologien et protecteur des lettres*, in-8°, Paris, 1882; G. Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, t. I, La jeunesse de Richelieu, Paris, 1893; L. Dussieux, *Le cardinal de Richelieu, étude biographique*, Paris, 1886, in-8°; Gustave Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. II, Paris, 1894, in-8°, p. 1-79; Lacroix, *Richelieu à Luçon, sa jeunesse et son épiscopat*, Paris, 1890, in-12, p. 258-288; L. Valentin, *Cardinalis Richelieu, scriptor ecclesiasticus*, Toulouse, 1900, in-8°; Yvetot, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. IV, 1906, p. 25-51; dom Paul Denis, *Le cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, Paris, 1913, in-8°; Mgr Grente, *Rayons de France*, Paris, 1935, in-12, p. 138-160; Richelieu, homme d'Église.

J. GARRIÈRE.

RICHEOME Louis, né à Digne en 1544, entra dans la Compagnie de Jésus en 1565, à l'époque où Maldonat était à la fois maître des novices et professeur au collège de Clermont. Muni de la formation d'un tel maître, il fut pendant cinq ans préfet des études littéraires et supérieur du pensionnat à l'université de Pont-à-Mousson. En 1581, il devint recteur du collège

des Godrans, qui s'ouvrait à Dijon. Dès lors il ne cessa de remplir les plus hautes charges de son ordre, alors très actif en France malgré la persécution. Tour à tour recteur, provincial et assistant, il fut très mêlé à la vie religieuse de son temps. Il eut l'idée de porter la cause de la Compagnie devant le roi Henri IV lui-même, par ses préfaces, ses dédicaces ou ses livres, et gagna son procès. Le parlement de Paris eut beau condamner et saisir deux de ses imprimés, la seconde fois, le roi leva l'interdit. Les jésuites lui sont donc redevables, autant qu'au P. Cotton, de la bienveillance royale qui, dès 1603, leur permit de travailler avec un succès croissant. D'une activité prodigieuse, Richeôme trouva, malgré ses emplois, le temps de prêcher et d'écrire une quantité d'ouvrages abondants : une vingtaine de livres et autant de libelles. Il occupa ses dernières années à mettre au jour ses écrits spirituels et à préparer l'édition complète de ses œuvres principales, qui ne parut d'ailleurs qu'en 1628. Il mourut à Bordeaux en 1625.

Son œuvre est en partie apologétique et polémique contre les protestants, ainsi : *Trois discours pour la religion catholique, les miracles, les saints, les images*, Bordeaux, 1597, in-12; *La sainte messe déclarée et défendue*, Bordeaux, 1600, in-8°; *Défense des pèlerinages*, Paris, 1604, in-8°; *L'idolâtrie huguenote*, Lyon, 1608, in-8°; *Le Panthéon huguenot*, Paris, 1609, in-8°; *L'immortalité de l'âme déclarée*.... Paris, 1621, in-8°; et en partie ascétique : *L'adieu de l'âme dévote*.... Tournon, 1590, in-8°; *Tableaux sacrés des figures mystiques*, Paris, 1601, in-8°; *La sacrée Vierge au pied de la croix*, Arras, 1603, in-12; *Le pèlerin de Lorette*, Bordeaux, 1604, in-8°; *La peinture spirituelle ou l'art d'aimer Dieu*, Lyon, 1611, in-8°; *L'Académie d'honneur dressée par le Fils de Dieu*, Lyon, 1614, in-8°; *Le jugement général*, Paris, 1620, in-8°; *La guerre spirituelle*, dans les *Œuvres*, t. II, p. 835-1024. Certains de ces travaux concurrent une dizaine d'éditions françaises et furent traduits en latin, en flamand, en italien et en anglais. Les principaux se trouvent réunis dans les *Œuvres* de Richeôme, éditées chez Cramoisy, Paris, 1628, 2 vol. in-fol.

Apologiste solide et documenté, polémiste alerte, prompt à la riposte, parfois mordant et truculent jusqu'à la trivialité, le plus souvent spirituel et courtouï plus qu'on ne l'était généralement à cette époque, Richeôme fut pour les protestants, et en particulier pour Pasquier et pour Duplessis-Mornay, un sérieux adversaire dont ils reconnaissaient la valeur. Auteur spirituel, il enseigne et dirige comme en se jouant, et sa spiritualité, humaine, optimiste, abandonnée, annonce saint François de Sales. Il fut très lu et très goûté. « Son influence, écrit H. Bremond, qui lui consacre cinquante pages de son *Histoire du sentiment religieux*, est d'autant plus significative qu'elle représente plus exactement une des maîtresses forces du catholicisme à cette époque » (t. I, p. 63). On pourrait tirer de son œuvre un excellent volume de morceaux choisis qui donneraient l'idée de sa science très sûre, de sa piété ingénieuse, confiante et enthousiaste, et aussi de cette éloquence qui lui valut chez les siens le titre un peu flatteur de *Cicéron français*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1815-1831; J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Cotton*, 5 vol., passim; H. Vouquerey, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. I, II, III, passim; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, p. 18-67.

II. BEYLAUD.

RICHER Edmond (1559-1631), naquit à Chesley, village situé près de Chaours, au diocèse de Langres, le 15 septembre 1559. Il était domestique au Collège du cardinal Lemoine, lorsqu'il commença ses études avec beaucoup de succès. Bientôt il enseigna la philosophie, puis la théologie; il fut docteur, en 1592 probable-

ment. D'abord partisan de la Ligue, il devint le défenseur des droits d'Henri IV et zélé gallican. En 1595, il était recteur du Collège du cardinal Lemoine, où il rétablit l'ordre et la discipline. Censeur de Sorbonne, il fut nommé syndic le 2 janvier 1602 ; à ce titre, il défendit les libertés de l'Église gallicane et les droits de l'université contre les empiètements des ordres religieux et particulièrement des jésuites. Les thèses gallicanes de Richer furent condamnées sous l'influence du cardinal du Perron : le syndic dut donner sa démission, en 1612. Richer travailla très activement à sa défense et refusa de se rétracter, malgré les attaques d'André Duval. L'intervention du cardinal Richelieu l'amena à signer, le 7 décembre 1629, un acte qui ressemble à une rétractation. Richer mourut le 29 novembre 1631.

Les ouvrages de Richer abordent des sujets très divers ; on ne citera ici que les écrits qui se rapportent plus ou moins directement à la théologie. Parmi les écrits plutôt littéraires, il faut citer les *Notæ ad Tertuliani librum De pallio*, Paris, 1600 et 1635, in-8°, avec une traduction et des notes de Marsile Ficin, et le *De optimo Academicæ statu*, Paris, 1603, in-8°, dédié à Achille de Harlay et dirigé contre Georges Critton, professeur au Collège royal ; celui-ci, désigné sous le pseudonyme de Palémon, répliqua par le *Paranomus* auquel Richer répondit par son *Apologia pro senatus-consulto adversus scholæ Lexovienæ Paranomum ad senatum augustissimum*, Paris, 1603, in-8°. Dans tous ces écrits, il était question des règlements de l'université, alors que Richer était censeur.

Richer édita les *Œuvres* de Gerson, dans lesquelles il manifesta ses opinions personnelles touchant les droits de l'Église gallicane : *Joannis Gersonii, doct. et canon. Paris., opera multo quam antea auctiora et castigatiora in partes quatuor distributa. Accessit vita Gersonii ex ejus operibus fideliter collecta, cum indice rerum et verborum et aliquot opusculis Petri de Alliaco cardinalis, Jacobi Almaini et Joannis Majoris, doctorum Parisiensium, super Ecclesiæ et concilii auctoritate, pro Gersonii et placitorum scholæ Parisiensis propagatione*, Paris, 1606, in-fol. Le but poursuivi par Richer était de défendre les thèses de Gerson contre les interprétations que venait d'en donner Bellarmin et de montrer que la doctrine de Gerson était la doctrine même de l'école de Paris. Afin de répondre d'une manière plus complète à Bellarmin, Richer composa dès cette époque un écrit qui ne fut publié qu'en 1676 : *Apologia pro Joanne Gersonio, pro suprema Ecclesiæ et concilii generalis auctoritate et independentia regni potestatis ab alio quam a solo Deo. Adversus scholæ Parisiensis et ejusdem Doctoris christianissimi obtractores*, Leyde, 1676, in-4°. L'ouvrage fut imprimé en Italie dès 1607, mais d'une manière très incorrecte, aussi Richer se proposa de le faire imprimer lui-même ; mais la publication du livre de Bellarmin, en 1611, contre Barclay, engagea Richer à reprendre son travail et les polémiques soulevées par un écrit de Richer, qui n'était qu'un fragment de l'*Apologie* de Gerson, engagèrent Richer à retarder la publication de son travail. Celui-ci ne fut publié qu'en 1676 avec une réimpression de la *Vie de Gerson*. Il en fut de même de l'écrit intitulé : *Analysis tractatus Gersonii de vita spirituali animæ*.

L'*Apologie* de Gerson, contient les principes essentiels que Richer a développés dans le célèbre livre intitulé *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, Paris, 1611 et Francfort, 1613 et 1621, in-4° et in-12 ; il y eut diverses éditions à Cologne, puis à Amsterdam. Ce petit écrit a provoqué de très violentes discussions au sein de la Sorbonne et dans l'Église de France et causa de nombreux déboires à son auteur qui se vit enlever les fonctions de syndic. L'ouvrage de Richer fut aussitôt attaqué par de nombreux écrits : *La monarchie de l'Église, contre les erreurs d'un certain livre intitulé De*

la puissance ecclésiastique et politique, Lyon, 1612, in-12, par Pierre Pelletier, nouveau converti, ami et commensal du cardinal du Perron ; *Deux avis, l'un sur le livre de M. Edmond Richer, docteur en théologie de la faculté de Paris, intitulé « De la puissance ecclésiastique et politique » ; l'autre sur un livre dont l'auteur ne se nomme point, qui est intitulé « Commentaire de l'autorité de quelcun concile que ce soit sur le pape : de la réponse synodale donnée à Bâle »*, par Théophraste Bouju, sieur de Beaulieu, conseiller et aumônier ordinaire du roi, Paris, 1613, in-4° ; *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus, pro suprema romani Pontificis in Ecclesiæ auctoritate* par André Duval, Paris, 1612, in-8° ; c'est la meilleure critique ; *Lettre envoyée à M. Edmond Richer, docteur de la faculté de théologie de Paris, et naguère syndic d'icelle, par un sien ami, qui charitablement lui montre les erreurs de son livre « De ecclesiastica et politica potestate » et le convie de les effacer, non tantum aramento, sed etiam lachrymis, comme il a promis à MM. de la Cour du Parlement, le mercredi, premier jour de février 1612, et à la faculté, tant à l'assemblée tenue au collège de Sorbonne, le premier jour de juin suivant qu'en plusieurs autres congrégations de ladite faculté*, Paris, 1614, in-12, par Joachim Forgemont, docteur de Sorbonne ; *Notæ stigmatice ad magistrum triginta paginarum*, Paris, 1614, in-12, de Jacques Sirmond ; *Advis d'un docteur de Paris, sur un livre intitulé « De la puissance ecclésiastique et politique »*, par le docteur Claude Durand, Paris, 1622, in-12. Richer fut également blâmé par la Sorbonne, le 3 février 1612 et défendu par le Parlement ; la Cour, à la demande du nonce Ubaldini et sur le rapport du cardinal du Perron, autorisa la censure du livre de Richer, qui fut condamné par l'assemblée des évêques de la province de Sens, le 19 mars 1612 et par l'assemblée provinciale d'Aix, le 24 mai 1612. L'Index condamna l'écrit par un arrêt du 10 mai 1613. Richer fit appel comme d'abus au Parlement de la censure de Sens, avril 1613, mais cet appel fut rejeté ; d'autre part, Richer refusa de se démettre de la charge de syndic de la faculté et il fut déposé, en septembre 1612 ; il publia un écrit intitulé *Demonstratio libelli de ecclesiastica et politica potestate, Parisiis primum edita anno 1611, in quo prædictus libellus refertur integer, majus culis litteris excuditur et demonstratur*, Paris, 1622, in-12 et Amsterdam, 1683, in-4° ; cet ouvrage est surtout dirigé contre l'écrit de Duval, intitulé *Elenchus*. Richer rétracta son livre d'une manière assez équivoque, le 30 juin 1622. et une seconde fois, le 7 décembre 1629 ; l'abbé Puyol conclut que cette rétractation ne fut point sincère, car Richer conserva les manuscrits, dans lesquels il avait exprimé l'expression de ses sentiments intimes.

Pour éviter de nouvelles polémiques et de nouvelles condamnations, Richer ne publia plus aucun écrit sur cette question, si on excepte les *Decreta sacræ facultatis theologiæ Parisiensis, de potestate ecclesiastica et prima romani Pontificis contra seclarios hujus sæculi*, Paris, 1611, in-4° ; mais il composa divers écrits qui furent publiés après sa mort par des amis impérissables des gallicans zélés. Ce sont : *Edmundi Richerii doctoris theologiæ Parisiensis libellus de ecclesiastica et politica potestate. Necnon ejusdem libelli per eundem Richerium demonstratio*, in-12, Paris, 1660 ; *Vindiciæ doctrinæ majorum scholæ Parisiensis seu constans et perpetua scholæ Parisiensis doctrina de auctoritate et infallibilitate Ecclesiæ in rebus fidei et morum, contra defensores monarchiæ universalis et absolutæ Curie romanæ*, Cologne, 1683, in-12 ; cet écrit en quatre livres contient les décrets de la faculté de théologie de Paris touchant la hiérarchie et la puissance de Rome (l. I) et les trois autres livres contiennent de nombreux documents empruntés à divers auteurs et une apologie de Richer contre ses calomniateurs ; *Edmundi Richerii... defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate in*

quinque divisa libros, Paris, 1701, 2 vol. in-4°, dont le manuscrit, plus complet que l'imprimé, se trouve à la Bibliothèque nationale, mss. latins, n. 16 062-16 065; cet écrit attaque très vigoureusement les adversaires de Richer, en particulier Duval (*Mémoires de Trévoux* de janvier 1703, p. 3-23); *Edmundi Richerii de potestate Ecclesiæ in rebus temporalibus et defensio articuli quem tertius ordo comitorum regni Franciæ pro lege fundamentalis ejusdem regni defigi postulavit, annis 1614 et 1615*, Cologne, 1692, in-4° (Bibliothèque nationale, mss. latins n. 16 061-16 062); *Historia conciliorum generalium in quatuor libros distributa*, Cologne, 1680, 3 vol. in-4° et Rouen, 1683, 3 vol. in-8°; dans cet écrit, Richer entreprend de prouver, par l'histoire des quinze premiers siècles de l'Eglise, la légitimité de sa doctrine; *Traité des appellations comme d'abus; que c'est un remède conforme à la loi de Dieu, lequel a donné aux rois et princes chrétiens l'Eglise en protection et pareillement tous les sujets qui vivent en leurs États sans nul excepter, pour leur faire garder la loi divine, naturelle et canonique et en rendre compte à Dieu seul, et juger souverainement de toutes sortes de faits qui peuvent naître en l'Eglise, comme de chose appartenante à la discipline extérieure*, Paris, 1763, 2 vol. in-12; dans cet écrit qui, au dire de Richer, est le premier et le plus ancien traité des appellations comme d'abus, l'auteur veut prouver la souveraineté des princes séculiers depuis le temps des apôtres jusqu'au xvr^e siècle et il raconte l'histoire des démêlés de l'évêque d'Angers, Charles Miron, avec son chapitre.

Dans ces divers écrits, Richer a exposé la doctrine du gallicanisme politique, que le Tiers état affirma aux États généraux de 1614. On peut ramener cette doctrine aux points suivants : 1° Droit divin des rois, ou plutôt des régimes; 2° Indépendance absolue du pouvoir civil : la puissance temporelle et la puissance spirituelle sont souveraines, chacune dans son domaine propre; 3° Autorité purement spirituelle de l'Eglise; pas d'immunités ecclésiastiques pour les personnes et pour les biens. L'Eglise n'a d'autres droits temporels que ceux qui lui ont été concédés par le pouvoir civil; les pouvoirs de l'Eglise sont exclusivement spirituels; l'Eglise n'a donc pas le droit de coaction; 4° Puissance du souverain sur l'Eglise, qui reste soumise au roi en tout ce qui se rapporte d'une manière quelconque au gouvernement civil, ainsi la convocation des conciles généraux appartient au souverain temporel; de même, l'administration particulière de l'Eglise. Les libertés de l'Eglise gallicane la rendent indépendante du pape, mais la soumettent au souverain temporel. On a pu dire que le gallicanisme politique réalise dans l'État ce que le cartésianisme réalise en philosophie : il affranchit l'État de l'autorité ecclésiastique. Du point de vue doctrinal, d'après Richer, le pape n'est que le chef ministériel de l'Eglise, dont le chef essentiel est Jésus-Christ; d'autre part, « l'infailibilité appartient à toute l'Eglise, ou au concile général qui la représente; c'est au concile général que reviennent toutes les controverses, comme au dernier et infailliable tribunal, contenant toute la plénitude de la puissance ». Le pape lui reste soumis, car Jésus-Christ a confié les clés, c'est-à-dire, la juridiction ecclésiastique, en commun et d'une manière indivise « à tout l'ordre sacerdotal », qui était représenté par les apôtres et les soixante-douze disciples; aussi la puissance d'ordonner et de faire des lois infaillables réside dans l'Eglise universelle; c'est pourquoi les évêques ont une juridiction immédiate, et ils sont indépendants du pape dans l'exercice de leur autorité.

Richer intervint dans les polémiques soulevées par Antoine Santarelli jésuite, qui avait attaqué l'autorité des rois et s'appliqua à justifier la conduite de la Sorbonne qui avait condamné l'écrit intitulé *Historia*

rerum gestarum in Facultate theologia Parisiensi pro et contra censuram libri Antonii Sanctarelli jesuitæ, quem librum memorata Facultas censura notavit anno 1626 (Bibl. nat., ms. latin n. 13 639); l'écrit intitulé *Relation véritable de ce qui s'est passé en Sorbonne les 15 de mars, 1^{er} d'avril, 2 de mai 1626, le 2 de janvier et le 1^{er} de février 1627*, s. l., 1629, in-8°, n'est qu'un extrait de l'ouvrage précédent. Richer avait déjà publié les *Raisons pour les condamnations ci-devant faites du libelle Admonitio, du livre de Santarelli et autres semblables, contre les Santarellistes de ce temps et leurs fauteurs*, par un Français catholique, s. l., 1626, in-8°.

Enfin, pour justifier sa propre conduite, Richer avait composé une histoire de la Faculté de théologie de Paris, sous le titre *Historia Academiæ Parisiensis*, 6 vol. in-fol., à la Bibliothèque nationale, ms. latin n. 9943-9948, dont un fragment se trouve, *ibid.*, ms. français n. 10 561, sous le titre *Edmundi Richerii fragmentum historiæ Academiæ Parisiensis, tempore unionis vulgo La Ligue post mortem Henrici III, hoc est, ab anno 1589 ad annum 1595*. Le travail de Richer renferme de très nombreux documents et doit être consulté, même après l'*Historia Universitatis Parisiensis* de Boulay. Le manuscrit latin n. 13 884 est un recueil de morceaux choisis par un prêtre nommé Muric et intitulé *Collectio ex Richerio*. Richer avait rédigé une *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, qui fut publiée à Avignon en 1752 et se trouve en copie ms. à la Nationale, ms. fr. 10 561. Il faut ajouter enfin que Richer avait une grande admiration pour Jeanne d'Arc; il avait composé une *Histoire de la Pucelle d'Orléans*, in-fol., à la Bibl. nat., ms. fr. n. 10 448, qui comprend une *Vie de la Pucelle*, son *Procès*, la *Revision du procès* et les *Témoignages en faveur de la Pucelle*. Philippe Hector Dunand a publié dans le *Correspondant* du 10 mai 1903, p. 534-548, un article intitulé : *Le premier historien en date de Jeanne d'Arc, Edmond Richer, docteur de Sorbonne, syndic de la faculté de théologie et de l'Université de Paris* (édité à part, Toulouse et Paris, 1904, in-8°).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 646-648; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 248-249; Moveri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, 1753, p. 1900-191; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVII, p. 356-373; Ladvoat, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. III, p. 294-295; Barral, *Dictionnaire*, t. IV, p. 106-112; El. du Pin, *Histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, t. I, p. 377-425; Ad. Baillet, *La vie d'Edmond Richer, docteur de Sorbonne*, Liège, 1714, in-8°; Bruxelles, 1715; Amsterdam, 1715; s. l., 1734; c'est la reproduction, avec quelques passages supprimés, du ms. fr. de la Bib. nat., n. 2109; Puyol, *Edmond Richer, Étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVII^e siècle*, Paris, 1876, 2 vol. in-8°, ouvrage très complet; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. IV, 1906, p. 1-24; P. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France au temps du P. Colon*, t. II, p. 365-438; Victor Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, in-8°, p. 361-364; du même dans la *Revue des sciences religieuses*, t. VIII, 1927, p. 31-42; *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France* (paru en volume, Paris, 1928); Préclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929, in-8°.

J. CARREYRE.

RICHOUE Léon, né à Angers le 25 mars 1823, fit ses études à la maîtrise de la cathédrale, puis au petit séminaire de Montgazon. Le 23 octobre 1842 il entra au grand séminaire d'Angers : son cours régulier achevé, se sentant de l'attrait pour la vocation sulpicienne, il vint à Paris le 11 octobre 1845, et l'année suivante à la Solitude. En 1847, il fut envoyé au séminaire de Rodez, où il passa le reste de sa vie, c'est-à-dire quarante ans, d'abord économe, puis professeur d'Écriture sainte et d'histoire. Ses dernières années furent éprouvées par la maladie, et le 21 novembre 1887, il

mourait comme il s'était montré toute sa vie, âme simple, droite, de la plus expresse charité.

Avant avoir donné *Une année de l'histoire de l'Église*, t. I, 1870, t. II, 1871, il publia un manuel en 3 vol. in-12, 1871, sous le titre : *Histoire de l'Église à l'usage des séminaires*, qui eut trois éditions, complétées par un *Atlas pour servir à l'étude de l'Écriture sainte et de l'histoire de l'Église*. Il donna aussi : *Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus-Christ dans l'Évangile* qu'il regardait comme une introduction à l'*Histoire de l'Église*, 1879, 2 vol. in-12, et *Le Messie et Jésus-Christ dans les prophéties de la Bible*, 1882, in-12.

Lettre nécrologique par M. Jeand, le 28 novembre 1887 : L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 452-454.

E. LEVESQUE.

RIESS Florian, jésuite allemand, né en 1823, à Tiefenbach (Wurtemberg). Ordonné prêtre à Rottenburg en 1845, curé à Ravensburg, puis répétiteur à Tübingue, il fonda et dirigea deux journaux catholiques : *Das deutsche Volksblatt* et *Das katholische Sonntagsblatt*. En 1857 il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Gorheim. En résidence au scolasticat de Maria Laach, il fonda, en 1864, les *Stimmen aus Maria Laach*, qui parurent d'abord sous forme de brochures périodiques, puis, à partir de 1871, comme revue mensuelle et sont encore aujourd'hui, sous le nom de *Stimmen der Zeit*, une des revues catholiques les plus importantes d'Allemagne. Professeur d'histoire ecclésiastique depuis 1870, il accompagna le scolasticat en exil à Ditton Hall en Angleterre, où il continua à enseigner et à écrire jusqu'à quelques mois avant sa mort. Il mourut à Feldkirch le 30 décembre 1870.

On a de lui : *Der selige Petrus Canisius*, Fribourg, 1865, in-8°; la même année il en publia une édition abrégée : *Das Leben des sel. P. C.*, ibid., in-12; *Das Geburtsjahr Christi, chronologischer Versuch...*, ibid., 1880, in-8°; l'auteur conclut que Jésus est né en l'an 752 de Rome, qui serait aussi le point de départ de la chronologie chrétienne établie par Denis le Petit : conclusions rejetées par l'ensemble des critiques actuels; *Nochmals das Geburtsjahr Jesu*, ibid., 1881, in-8°, défense de l'ouvrage précédent contre les objections du Dr P. Schegg. Ce fut surtout par les *Stimmen* que le P. Riess exerça une influence considérable sur la pensée catholique en Allemagne, en particulier dans la lutte contre le libéralisme et pour les droits de l'Église et du pape. Dans la première série, *Die Enzyklika Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864* (12 fascicules, Fribourg, 1865-1869), il publia quatre études sur le Syllabus. Dans la deuxième série, *Das ökumenische Concil* (12 fasc., Fribourg, 1870-1871, en collaboration avec le P. K. von Weber), il exposa et défendit l'autorité et les décisions au concile du Vatican. Neuf articles dans les *Stimmen*, devenues mensuelles, sont consacrés à diverses questions d'histoire ecclésiastique. (Voir dans Sommervogel les titres de ces études et articles.) Dans le *Kirchenlexicon* de Hergenröther et Kaulen il publia les articles *Antinomismus* et *Confirmation*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1846-1847; L. Koch, S. J., *Jesuiten-Lexikon*, col. 1546.

J.-P. GRASSEM.

1. RIGAUD Eudes, frère mineur devenu archevêque de Rouen († 1275). On sait peu de choses sur ses origines; il appartenait, sans doute, à une famille noble, comme il ressort de quelques renseignements fournis par son journal (voir plus loin) relativement à ses frère et sœur. Il a dû naître dans les premières années du XIII^e siècle; c'est en 1236 qu'il entre chez les frères mineurs, selon toute vraisemblance au couvent de Paris, où il a pu suivre les leçons d'Alexandre de Halès. En 1242, s'il n'est pas maître en théologie, il est du moins une autorité dans l'ordre, puisqu'il est olli-

ciellement chargé, conjointement avec Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle et Robert de La Bassée, de donner sur la règle franciscaine le commentaire connu sous le nom d'*Exposition des quatre maîtres*. C'est certainement son nom de *Rigaldus* qu'il faut lire dans le texte et non celui de *Richardus*, comme le portent des mss. plus récents (c'est la raison qui avait fait désigner Richard de Cornouailles, ci-dessus, col. 2668, comme l'un des quatre maîtres). Jean de La Rochelle, qui avait succédé à Alexandre de Halès dans la chaire de théologie des frères mineurs, étant mort en février 1245, Eudes Rigaud le remplaça comme maître régent du couvent des franciscains. Il ne professa pas longtemps, ayant été élu en 1247 archevêque de Rouen. Le pape Innocent IV, qui pour lors séjourrait à Lyon, le sacra en mars 1248 et Eudes fit son entrée à Rouen à Pâques de cette même année. Avec un zèle admirable il se donna tout entier à l'administration de son diocèse. Le journal de ses visites pastorales, soit dans le diocèse même, soit dans la circonscription métropolitaine s'est conservé. C'est un document précieux à tous égards pour l'histoire des mœurs, de la religion, des coutumes liturgiques, etc., au XIII^e siècle. Il nous donne en même temps des indications succinctes, mais fort précises, sur les grandes affaires auxquelles fut mêlé l'archevêque. Entré fort avant dans la confiance du roi saint Louis, peut-être dès son séjour à Paris, Eudes fut souvent consulté par le roi et employé par lui à maintes reprises. Nous n'avons pas à insister ici sur ce côté, d'ailleurs fort intéressant, de l'activité d'Eudes. Il avait déjà prêché la première croisade de Louis IX qui partit en 1248; en 1267 il prend lui-même la croix pour accompagner le saint roi dans sa seconde expédition. Peu après la mort de saint Louis, il est chargé de faire les premières informations en vue de la canonisation. En 1274 il est au II^e concile de Lyon, comme assistant de saint Bonaventure; il meurt peu après son retour du concile, le 2 juillet 1275.

Outre le journal dont nous avons parlé et qui a été publié par Th. Bonnin en 1852, à Rouen, sous le titre de *Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, il reste d'Eudes Rigaud plusieurs œuvres importantes, demeurées jusqu'à présent inédites. La plus volumineuse est un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences*, dont l'authenticité est parfaitement établie. Liste des mss. dans P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. II, Paris, 1934, p. 31-32 à compléter par F. Pelster, dans *Scholastik*, t. XI, 1936, p. 518-519; quelques extraits relatifs au libre arbitre sont publiés par dom Lottin, dans *Revue thomiste*, t. xxxiv, 1929, p. 234-248, et dans les *Beiträge de Bäumker*, t. xxix, *passim*. C'est un des premiers commentaires qui soit sorti de l'école franciscaine, un des premiers aussi qui ait pris cette ampleur. La dépendance d'Eudes Rigaud par rapport à la *Somme* d'Alexandre de Halès serait évidente (à moins qu'il ne faille renverser le rapport, car, on le sait, tout n'est pas clair sur les origines de la *Somme* attribuée à Alexandre); Eudes dépend aussi du chancelier Philippe et d'Albert le Grand. Dans le ms. 737 de Toulouse (fol. 167 r°-273 r°), figure un bloc compact de *Quæstiones disputatæ*, où le P. Pelster et dom Lottin voient une œuvre authentique de notre franciscain. L'une de ces questions est relative au libre arbitre et se trouve d'ailleurs explicitement attribuée à frère *Rigaldus* (*ibid.*, fol. 231 v° b); dom Lottin a publié la table des matières de cette question assez étendue (elle va jusqu'au fol. 242 v° b) et un certain nombre d'extraits, dans *Revue thomiste*, t. xxxvi, 1931, p. 886-895. Le ms. d'Arras 759 fournit un certain nombre de sermons, qui peuvent se dater de 1246-1247.

Par contre les *Postillæ in Pentateuchum*, in *Psalterium*, in *Evangelium* qui se retrouvent en divers mss.

anglais doivent être restitués, selon toute vraisemblance, à Eudes (ou Odon) de Châteauroux, voir ici, t. XI, col. 935. Pour ce qui est du *Compendium pauperis*, abrégé de théologie, il est de Jean Rigaud.

Les premiers travaux de prospection dans l'œuvre théologique d'Eudes Rigaud attestent, paraît-il, des qualités remarquables d'exposition théologique : Eudes apparaît comme l'un des bons représentants de l'école franciscaine parisienne à ses débuts ; il fait très bonne figure aux côtés d'Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, Jean de Parme, Guillaume de Méilton, qui tous préparent saint Bonaventure.

V. Le Clerc, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, 1847, p. 616-628 ; B. Menéndez, O. M., *Eudes Rigault, sa famille, années de formation, premiers travaux*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. VIII, 1931, p. 156-178 ; Sydney M. Brown, *Notes biographiques sur Eudes Rigaud* (étude sur tout la carrière épiscopale), dans *Le Moyen Âge*, 1931, p. 167-194. Sur la doctrine, voir les deux études de dom Lottin signalées dans le texte, qui renverront aux travaux de Pelster ; O. Lottin, *Un commentaire sur les Sentences tribulaire d'Odou Rigault*, dans *Recherches de théol. anc. et m. d.*, t. XII, 1935, p. 402 sq. ; G. Engelhardt, *Adam de Puteorumvilla. Un maître proche d'Odou Rigaud*, *ibid.*, t. VIII, 1935, p. 61 sq.

É. AMANN.

2. RIGAUD Jean, frère mineur, mort évêque de Tréguier (xiv^e s.). Originaire du diocèse de Limoges, il entra, à une date qu'il est impossible de préciser, dans l'ordre des mineurs, vraisemblablement à Limoges. Il devint l'un des pénitenciers du pape et fut nommé par Jean XXII le 21 février 1317, à l'évêché de Tréguier ; il mourut « en cour de Rome », c'est-à-dire à Avignon, avant le 16 septembre 1323, date à laquelle un successeur lui est donné. Cf. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. I, p. 521. Rigaud a composé une *Vie de saint Antoine de Padoue*, publiée en 1899 par le P. Ferdinand-Marie d'Araules, d'après le ms. de Bordeaux 270. Il s'est servi pour cela d'un remaniement de la légende primitive, dû à Julien de Spire, mais qu'il a complété en utilisant des témoignages recueillis par lui-même, tant à Limoges, où le saint avait demeuré en 1226, qu'à d'autres endroits. Jean est aussi l'auteur d'une *Formula confessionum*, contenue en de nombreux mss., petit manuel offrant, à l'intention des confesseurs, le tableau des actes qui doivent précéder, accompagner ou suivre l'aveu des fautes ; cet opuscule se situe dans la série des *Summæ confessorum*, cf. ci-dessus, art. PÉNITENCE, t. XII, col. 948. Il a été composé après 1309 et certainement avant l'ouvrage suivant qui y renvoie. Le *Compendium pauperis*, qui est antérieur à 1311, conservé lui aussi par de nombreux mss., est un résumé de l'ensemble de la théologie, qui n'a rien de très original, l'auteur en convient lui-même ; en réalité c'est, pour une bonne part, un démarquage du *Compendium* de Hugues de Strasbourg, voir ci-dessus, art. RIPELIN ; il faut ajouter d'ailleurs qu'un long appendice, presque aussi volumineux que le reste de l'ouvrage et qui a été parfois traité comme une œuvre à part, donne une série de canevas de sermons pour les dimanches et fêtes de l'année. Le *Compendium*, allégé de cet appendice, aurait été publié à Bâle, chez Jacques de Pforten, en 1501, par les soins de François Wiler, O. M., qui le donna comme étant de saint Bonaventure. Voir Panzer, *Annales typographici*, t. VI, p. 175. Le *Compendium pauperis* mentionne à trois reprises une *Expositio missæ*, composée par l'auteur. Elle n'a pas été encore identifiée.

Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, Rome, 1806, p. 455-456 ; Ferdinand-Marie d'Araules, *La Vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigault, frère mineur, évêque de Tréguier*, Bordeaux, 1899 ; N. Valois, article *Jean Rigault, frère mineur*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, 1914, p. 282-298. Voir aussi la bibliographie de l'art. RIPELIN (Hugues) ci-dessus, col. 2737.

É. AMANN.

3. RIGAUD Raymond, frère mineur (xiii^e s.). La *Chronique des AAT* générale signale à deux reprises un *Raymundus Rigaldi* ; il est élu en 1279 au chapitre d'Agen comme ministre de la province d'Aquitaine ; en 1295, il est élu une seconde fois à la même fonction par le chapitre de Brive et meurt en 1296. Voir *Anal. francisc.*, t. III, p. 373, 432. Par ailleurs on relève son nom dans le *Cartulaire de l'université de Paris*, comme celui d'un des taxateurs de l'année 1287, *Carlul.*, t. II, n. 556, p. 30 ; Raymond y est donné comme maître en théologie. Il est donc pour lors *actu regens* au couvent de Paris, et sa carrière universitaire se situe vers les années 1280-1290 ; il a pu succéder à Richard de Mediavilla dans la chaire de théologie des franciscains. Le ms. 98, de la bibliothèque municipale de Todi contient de lui, fol. 1-51, une série de neuf *quodlibet*. Incipit : *In nostra communi disputatione de quolibet*, et, fol. 51-74, une *Questio disputata*. Il s'est conservé aussi de lui plusieurs sermons, n. 15 et 22 du ms. d'Erlangen 326.

Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 206 ; Sbaralea, *Supplementum*, Rome, 1806, p. 634 ; P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e s.*, t. II, 1933, p. 124 ; du même, *La littérature quodlibétique*, t. II, 1935, p. 140 sq. ; V. Dierckx, *Les neuf quodlibet de R. Rigault dans la France franciscaine*, t. XIX, 1935, p. 123 sq.

É. AMANN.

RIGAUT Nicolas (1577-1654), né à Paris, en 1577, étudia chez les jésuites et se fit remarquer, dès son jeune âge, par une facilité extraordinaire ; il fit des études de droit et fut un grand ami du président De Thou. Il devint garde de la bibliothèque du roi en 1614 et mourut à Toul en 1654.

Il a publié des *Exhortations chrétiennes, imitées des anciens Pères grecs et latins*, Paris, 1620, in-12. Mais il est surtout connu pour ses éditions des Pères : *Tertulliani libri IX ex codice Agobardi, emendati, cum observationibus*, Paris, 1628, in-8° ; *Tertulliani opera recensita et illustrata notis et indicibus atque glossario sermonis africani*, Paris, 1634, in-fol. ; et 1641 ; dans ses notes il souligne souvent les points contestables, plus ou moins favorables aux hérétiques ; ses idées parfois singulières le mirent en conflit avec plusieurs savants : ainsi il prétend qu'en cas de nécessité, un laïc a le droit de consacrer l'eucharistie ; il soutient que Jésus-Christ était dépourvu de tous les avantages de la nature et il fut attaqué, sur ce point, par le P. Vavasour, *Minutii Felicis Octavii et Cæciliæ Cypriani De idolorum vanitate*, Paris, 1643 et Lyon, 1652, in-4° ; *S. Cypriani Opera*, Paris, 1649, in-fol. ; *Commodiani instructiones adversus gentium deos*, Paris, 1650, in-4°.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, 1759, p. 207-208 ; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 226-227 ; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXI, p. 56-69 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 1085-1088.

J. CARREYRE.

RIGOLEUC Jean, jésuite français, né à Quintin, dans le diocèse de Saint-Brieuc, le 24 décembre 1595. Entré au noviciat de Rouen en 1617, il enseigna les humanités au collège de Rennes ; son troisième an de probation fait à Rouen sous la direction du P. Louis Lallemand, il fut missionnaire dans les diocèses de Vannes, Quimper et Orléans. Vers la fin de sa vie, il redevint professeur, enseigna la rhétorique à Quimper, puis la morale à Vannes, où il mourut en 1658.

Dans ses missions bretonnes, le P. Rigoleuc fut le compagnon et l'auxiliaire aussi modeste que dévoué des PP. Maunoir et Huby (cf. sur la méthode et le succès de ces missions Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V, p. 66 sq.). En spiritualité il est un des disciples du P. Louis Lallemand : moins célèbre que le P. J.-J. Surin, il est celui à qui nous devons surtout de connaître l'enseignement de ce

maître : c'est d'après les notes prises au « Troisième An » par le P. Rigoleuc que le P. Pierre Champion composa, avec des modifications et remaniements qu'il est impossible de déterminer, l'exposé de cet enseignement présenté dans le remarquable ouvrage : *Vie et doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Lyon, 1694. Quelques années auparavant, le même P. Champion avait publié une *Biographie* du P. Rigoleuc et ses *Œuvres spirituelles* (*Traité et Lettres*), Lyon, 1680, (rééditions à Avignon, 1822, à Paris, par le P. Auguste Hamon, 1931 ; traduction anglaise, 1859). Sur la haute valeur de l'auteur spirituel et de l'écrivain, ainsi que sur ses rapports doctrinaux avec le P. Lallemant, voir l'art. LALLEMANT Louis, t. VIII, col. 2459-2461.

Nous croyons devoir signaler plus en détail deux opuscules moins connus du P. Rigoleuc, qui intéressent la théologie pastorale et la pratique pénitentielle ; ils furent l'un et l'autre composés au cours de ses missions, afin d'aider les prêtres de paroisse dans leur ministère.

Le premier est intitulé : *Instruction sur les principaux devoirs des confesseurs et catéchistes, avec une conduite pour une retraite de trois jours et des avis pour la direction des paroisses et pour ceux qui prétendent à la prêtrise* ; « dressé suivant l'ordre et le commandement » de Mgr Sébastien de Rosmadec, évêque de Vannes, il fut approuvé par ce prélat, en 1646, « avec injonction aux prêtres et confesseurs de le lire diligemment... » Le second opuscule : *Conduite des confesseurs au fait de l'absolution*, fut, d'après le P. Champion, imprimé sur l'ordre de Mgr Charles de Rosmadec, neveu et successeur du précédent. Après la mort du P. Rigoleuc, les supérieurs du séminaire de Vannes réunirent les deux opuscules et les publièrent de nouveau sous le titre : *Instructions ecclésiastiques sur les principaux devoirs des confesseurs et des catéchistes et sur les exercices de piété propres de leur état, avec une conduite pour la retraite de trois jours*, Vannes, 1680, 278 p. ; réédition Caen, 1749, 199 p. Ces *Instructions ecclésiastiques* constituent un document intéressant sur la théologie pastorale du XVII^e siècle et sur l'état du ministère pénitentiel dans les diocèses bretons à la même époque. En particulier les premiers chapitres (cas où l'on doit donner l'absolution, cas où l'on doit la refuser, cas où l'on peut douter qu'on doive la donner) montrent qu'une pratique pénitentielle de caractère nettement probabiliste, et en somme à peu près semblable à la nôtre, existait en Bretagne avant la réaction rigoriste des *Provinciales* et de l'Assemblée du clergé de 1700. Signalons aussi les pages qui exposent « une méthode pour l'étude des cas de conscience ». A plusieurs reprises le P. Rigoleuc fait de cette étude une obligation grave pour les confesseurs. Comme premier livre d'étude il recommande aux prêtres peu instruits le *Directeur des confesseurs* de Bertaut. Il s'agit du *Directeur des confesseurs en forme de catéchisme contenant une méthode nouvelle, brève et facile pour entendre les confessions*, par M. Bertin Bertaut, prêtre du diocèse de Coutances, 1^{re} édition vers 1634 ; A. Degert, *La réaction des Provinciales sur la théologie morale en France*, dans *Bulletin de littérature eccl.*, Toulouse, 1913, p. 404, a noté le très grand succès et la propagation très étendue de ce petit livre, qui atteignait en 1668 sa 25^e édition. A Bertaut, le P. Rigoleuc invite de joindre le *Manuale de Navarrus*, l'*Institutio* de Tolet, les *Medullæ casuum* de Fernandez et de Binsfeld ; de tous ces ouvrages il existait des traductions françaises. Il conseille en outre de compléter cette étude personnelle par des « conférences et disputes publiques et privées (de cas), dont l'exercice éclaire et instruit beaucoup les esprits ».

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1850-1851 ; Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V, Paris, 1920 ; Auguste Hamon, S. J., *Jean Rigoleuc, Œuvres spirituelles*, dans la collection *Maîtres spirituels*,

Paris, 1931 ; A. Pottier, *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant. Texte primitif*, Paris 1936. Préface.

R. BROUILLARD.

RIMINI (CONCILE DE). — Ce concile des évêques d'Occident fut convoqué par l'empereur Constance dans le but de mettre fin aux controverses trinitaires par l'acceptation de la quatrième formule de Sirmium, que le souverain estimait susceptible de concilier toutes les divergences. Le concile devait ensuite résoudre les difficultés d'ordre personnel et local qui avaient surgi en diverses Églises d'Occident au cours de la controverse dogmatique. Un concile des évêques orientaux, réunis à Séleucie d'Isaurie devait réaliser le même programme pour l'Orient. Voir la lettre de l'empereur Constance au concile de Rimini, dans saint Hilaire, *Fragmenta historica*, VII, P. L., t. X, col. 695 sq. ; ou mieux *Corpus* de Vienne, t. LXV, p. 93 sq. ; Sulpice-Sévère, *Chronica sacra*, I, II, c. xli, P. L., t. XX, col. 152 sq.

Au printemps de l'année 359, quatre cents évêques se trouvaient réunis à Rimini. L'Église romaine n'était pas représentée. Il se peut que le gouvernement impérial qui, à cette époque, reconnaissait deux papes, Libère et Félix, voir l'art. LIBÈRE, t. IX, col. 635 sq., ne jugea pas possible de les convoquer tous les deux, ni d'en inviter un en ignorant l'autre. A défaut du pape, il semble que la présidence du concile fut dévolue à Restitut de Carthage. Ursace de Singidunum, Valens de Mursa, Germinius de Sirmium et Gaius, dont le siège épiscopal est inconnu, présentèrent à l'agrément des Pères le symbole de foi rédigé à Sirmium le 22 mai 358, qui proclamait « le Fils semblable au Père, selon les Écritures », et qui ajoutait : « Quant au terme d'*ousie*, que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui cause du scandale aux fidèles auxquels il est inconnu, les Écritures ne le contenant pas, il a paru bon de le supprimer et de ne plus parler d'*ousie* à propos de Dieu et du Fils. Mais nous croyons que le Fils est semblable au Père en toutes choses, comme le disent et l'enseignent les Écritures. » Voir cette formule dans Athanase, *De synodis*, c. VIII, P. G., t. XXVI, col. 692 sq. ; Socrate, *Hist. eccl.*, I, II, c. XXXVII, P. G., t. LXVII, col. 305 sq. ; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1897, p. 204. Mais la grande majorité du concile, estimant que la formule de Sirmium était « une nouveauté » qui contenait « beaucoup de points de doctrine perverse », décida « ne pas devoir abandonner le symbole reçu... ni s'éloigner de la foi reçue de Dieu par les prophètes et par le Christ, le Saint-Esprit l'enseignant dans les évangiles et dans tous les apôtres ; laquelle foi parvint par la tradition des Pères, selon la succession apostolique, jusqu'à ce qui fut traité à Nicée contre l'hérésie de ce temps et dure jusqu'à maintenant. Nous ne croyons pas pouvoir lui ajouter quelque chose et il est clair que rien n'en peut être retranché. Quant au terme et à la réalité (*rem*) de substance, un grand nombre de textes scripturaux l'ayant insinué à nos esprits, on ne doit pas y toucher, l'Église catholique ayant toujours accoutumé de les confesser et de les enseigner avec la doctrine divine ». Voir la définition du concile de Rimini dans Hilaire, *Fragmenta historica*, VII, 3, P. L., t. X, col. 697, *Corpus* de Vienne, t. LXV, p. 95 ; voir aussi la lettre du concile à Constance, *Fragmenta historica*, VIII, 1, col. 699 et p. 78 sq.

Ensuite le concile excommunia Ursace, Valens, Germinius et Gaius pour avoir « essayé de renverser ce qui avait été décidé à Nicée », et pour avoir présenté une profession de foi inadmissible (21 juillet 359). *Fragmenta historica*, VII, 4, col. 697 et p. 96.

Une délégation de dix membres du concile, conduite par Restitut de Carthage, fut envoyée à l'empereur avec une lettre explicative pour lui communiquer ce que la majorité venait de décider. La minorité, qui

comptait environ quatre-vingts évêques. dépêcha, elle aussi, plusieurs de ses membres vers l'empereur. Ursace et Valens étaient à leur tête. Les deux délégations rencontrèrent Constance aux environs de Constantinople. Il reçut immédiatement les membres de la minorité que Valens lui amenait et refusa de voir Restitutius et ses compagnons. Il leur enjoignit d'attendre sa décision à Andrinople d'abord, ensuite dans une station postale de Thrace, nommée Niké. Ursace et Valens y vinrent les visiter et les chapitrèrent si bien qu'ils se prêtèrent à signer le formulaire de Sirmium, aggravé du fait que le Fils n'était plus dit « semblable au Père en toutes choses », mais seulement « semblable selon les Écritures ». La formule signée par Restitutius et ses compagnons est appelée le symbole de Niké. Voir cette formule dans Théodoret, *Hist. eccl.*, I, II, c. xvi, P. G., t. LXXXII, col. 1049; Athanase, *De synodis*, c. xxx, P. G., t. xxvi, col. 745; Hahn, *op. cit.*, p. 205. Il n'est pas invraisemblable qu'Ursace et Valens, qui ne dédaignaient pas les petites habiletés, se soient promis de profiter de la similitude des noms de Niké et de Nicée pour faire passer leur formule comme le symbole de l'illustre concile de Nicée.

Après avoir donné leur signature, Restitutius et ses collègues annulèrent les décisions prises à Rimini, le 21 juillet précédent; ils levèrent l'excommunication portée contre Ursace, Valens, Germinius et Gaius et certifièrent que ceux-ci n'avaient jamais été hérétiques (10 octobre 359). Ensuite, les deux délégations revinrent ensemble à Rimini. Voir la décision de Restitutius dans *Fragmenta historica*, VIII, P. L., col. 702, *Corpus de Vienne*, p. 85 sq.

La grande majorité des Pères qui se morfondaient à Rimini depuis des mois ne fit pas trop de difficulté pour suivre Restitutius dans sa palinodie. Une vingtaine de récalcitrants, groupés autour de Phébadé d'Agén et de Servais de Tongres, vinrent à résipiscence quand Valens les eut autorisés à ajouter au formulaire de Niké des anathématismes dans lesquels ils condamnaient ceux qui enseignent : 1. que le Christ-Dieu n'a pas été engendré avant tous les siècles; 2. que le Fils n'est pas semblable au Père selon les Écritures; 3. que le Fils n'est pas éternel comme le Père; 4. que le Fils est une créature comme les autres créatures; 5. que le Fils est du non-être (*ex non exstantibus*) et non du Père; 6. qu'il fut un temps où le Fils n'était pas. Voir ces anathématismes dans saint Jérôme, *Adversus Luciferianos*, c. xviii, P. L., t. xxiii, col. 171, qui les donne comme proférés par Valens lui-même en plein concile, avec l'assentiment général; mais ceci est inconciliable avec l'attitude de la majorité des Pères vis-à-vis de Valens, telle qu'elle ressort des pièces authentiques citées plus haut, et avec le récit de Sulpice-Sévère dans *Chronica sacra*, I, II, c. xlv, P. L., t. xx, col. 154.

La pièce *Fragmenta historica*, appendix, sur laquelle s'appuie J. Zeiller (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 287, n. 1), pour avancer que le quatrième anathématisme ne contenait pas les termes « comme les autres créatures » n'est pas de saint Hilaire, comme l'éditeur de P. L. le fait remarquer en note. Le *Corpus* de Vienne ne l'a pas insérée parmi les *Fragmenta historica*. Du reste, Sulpice-Sévère est formel pour l'addition des termes « comme les autres créatures » dans le quatrième anathématisme; et il ajoute que Phébadé ne s'est aperçu que plus tard des conséquences que les ariens pouvaient en tirer.

Le concile fut clos après que tous les évêques eurent signé le formulaire et adressé à l'empereur une lettre pour le remercier de son zèle pour la foi. Voir cette lettre dans *Fragmenta historica*, ix, col. 703 et p. 87. Une délégation, conduite par l'inévitable Valens, se rendit à Constantinople, pour annoncer à l'empereur la réussite de son entreprise. Arrivée à Constantinople,

elle entra en relation avec les homéens, groupés autour d'Acace le Borgne, malgré les objurgations de saint Hilaire et nonobstant une lettre pressante qui leur fut adressée par les évêques homéousiens. Cette lettre se trouve dans *Fragmenta historica*, x, col. 705 et p. 174.

Enfin, le 1^{er} janvier 360, la pacification religieuse de l'empire fut proclamée, tous les évêques d'Orient et d'Occident présents aux deux conciles convoqués par l'empereur ayant donné leur assentiment à la formule de Niké-Rimini. Voir SÉLEUCIE D'ISAURIE (*Concile de*). Mais, dans le courant de cette même année 360, les évêques des Gaules, réunis à Paris, cassèrent ce qui avait été décidé à Rimini. Les évêques d'Italie en firent autant trois ans plus tard. Voir la lettre des évêques de Gaule dans *Fragmenta historica*, xi, col. 710 et p. 43 sq.; la lettre des évêques d'Italie, *Fragmenta historica*, xiii, col. 716 et p. 158.

La formule de Rimini ayant été dans les siècles suivants la règle de foi des Églises barbares appelées communément ariennes, il est utile d'en donner ici la traduction complète. « Nous croyons en un seul vrai Dieu, le Père tout-puissant, de qui tout est, et au Fils unique de Dieu, engendré de Dieu avant tous les siècles et tout commencement, par lequel tout a été fait, ce qui est visible comme ce qui est invisible, lequel est seul engendré, lui seul du Père seul, Dieu de Dieu, semblable à celui qui l'a engendré, selon les Écritures, sa génération étant inconnue de tous, hormis du Père qui l'a engendré. Nous savons que ce Fils unique de Dieu, envoyé par le Père, est venu du ciel comme il est écrit, pour la destruction du péché et de la mort, qu'il est né selon la chair, du Saint-Esprit et de la vierge Marie, comme il est écrit, qu'il a vécu avec ses disciples et que, après l'accomplissement de toute l'économie selon la volonté du Père, il a été crucifié, est mort, et a été enseveli; qu'il est descendu aux enfers, mais l'enfer a tremblé devant lui; qu'il est ressuscité des morts le troisième jour; qu'il conversa avec ses disciples et qu'après quarante jours il a été élevé au ciel; qu'il siège à la droite du Père; qu'il viendra au dernier jour de la résurrection dans la gloire du Père pour rendre à chacun selon ses œuvres. Nous croyons au Saint-Esprit, que le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, Dieu et Seigneur, a promis d'envoyer au genre humain, le Paraclet, l'Esprit de vérité, comme il est écrit, que le Fils a envoyé après son ascension au ciel, quand il se fut assis à la droite du Père, pour venir de là juger les vivants et les morts. Le terme d'*ousie* qui a été employé par les Pères avec simplicité, mais qui cause du scandale aux fidèles auxquels il est inconnu, les Écritures ne le contenant pas, doit être supprimé et dorénavant, on ne devra plus parler d'*ousie*, principalement parce que les Écritures ne mentionnent jamais l'*ousie* par rapport au Père et au Fils. On ne doit pas non plus parler d'une seule substance (*ὁμοουσιος*), par rapport à la personne du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Nous disons que le Fils est semblable au Père, comme le disent et l'enseignent les Écritures. Toutes les hérésies condamnées précédemment, ainsi que celles qui ont surgi dans ces derniers temps, en opposition à la présente formule, doivent être frappées d'anathème. »

Notons pour terminer que saint Jérôme estime cette formule susceptible d'une interprétation bénigne, même la raison qui y est donnée pour prohiber le terme *ousie* lui semble plausible, *verisimilis ratio prebeatur*. *Adversus Luciferianos*, c. xviii, col. 171. C'est quand il parle plus loin de la perfide interprétation donnée par Valens de Mursa aux décisions conciliaires qu'il écrit les mots célèbres : *Tunc usiæ nomen abolitum est; tunc Nicænæ fidei damnatio conclamata est. Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est*, c. xix, col. 172 C. Il semble aussi que la formule de

Sirmium Rimini soit la première profession de foi qui mentionne la descente de Jésus aux enfers. Voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 569.

Les textes se trouvent principalement dans les *Fragments historiques*, de saint Hilaire, dont nous avons donné les références au cours de l'article. Le meilleur exposé moderne se trouve dans J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 284 sq. Voir aussi *Histoire de l'Eglise* publiée sous la direction de Fliche et Martin, t. III, Paris, 1936, p. 163 sq.; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 297 sq.

G. FRITZ.

RINALDI Odorico (ou RAYNALDUS sous la forme latinisée), oratorien, né à Trévise, de famille patricienne, en 1595, mort à Rome le 22 janvier 1671. Il fit ses premières études en sa ville natale, les continua au collège des jésuites et à l'université de Parme, entra à l'Oratoire de Turin, disent les uns, de Rome, disent les autres, à l'âge de vingt-trois ans, en 1618, et fut appliqué de bonne heure à la continuation de l'œuvre gigantesque des *Annales ecclésiastiques* commencée par Baronius. Il apporta à ce travail une telle ardeur et une telle continuité qu'à partir de 1646, où parut son premier volume (XIII^e de la collection), jusqu'en 1671, il publia sept in-folio; trois autres volumes, préparés par lui, parurent après sa mort : le tout embrassant la période 1198-1565. En même temps, il résumait l'œuvre de Baronius et la sienne en un abrégé publié à Rome sous le titre de : *Annales ecclesiasticæ ex tomis octo ad unum pluribus auctum redacti...* in-fol., 1667, et 3 vol. in-4^o, 1669. Il fut élu à deux reprises supérieur général de sa congrégation, qu'il gouverna avec sagesse. Innocent X lui offrit la direction de la bibliothèque Vaticane; mais il refusa cet honneur pour se livrer sans réserve à ses travaux historiques. Il enrichit de beaucoup de manuscrits la bibliothèque de l'Oratoire; et laissa par testament un legs important à la confrérie de la Trinité des Pèlerins, de Rome. Au dire de bons juges, comme Mansi, son annotateur de l'édition de Lucques (1736-1758), et Tiraboschi, son œuvre considérable, sans valoir celle de Baronius, et tout en laissant aussi à désirer, au point de vue critique, pour la chronologie et l'interprétation des sources, représente une grande valeur pour les nombreux documents originaux qu'elle reproduit, une méthode sûre et les agréments du style; bien au-dessus de Bzovius et de Sponde, il occupe assurément le premier rang parmi les continuateurs de Baronius.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Naples, 1837, p. 199; *Biographie universelle*, t. XXXVII, 1824, p. 115.

F. BONNARD.

RIPA (Jean de) ou **JEAN DE MARCHIA**, théologien franciscain, *Doctor difficultis*, qui enseigna à l'université de Paris vers le milieu du XIV^e siècle. Peu cité par les auteurs postérieurs, son nom a été tiré de l'oubli par l'ouvrage du cardinal Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft 9, Munster, 1925. Pierre de Candie parle, en effet, à plusieurs reprises de Jean de Ripa et par lui nous pouvons avoir quelques indications touchant la chronologie de ses œuvres et ses manuscrits. D'après ces indications, le *Commentaire* sur le premier livre des Sentences aurait été écrit par Jean de Ripa entre l'année 1344 et 1357. En plus de cet ouvrage considérable, on croit pouvoir citer, comme étant de Jean de Ripa, un petit opuscule, *Determinationes*. Le cardinal Ehrle indique les manuscrits plus ou moins complets du *Commentaire*. Quatre appartiennent à la Vaticane; un à la Bibliothèque nationale de Paris; un à la bibliothèque nationale de Florence; un à la bibliothèque municipale d'Assise et un à la bibliothèque municipale de Padoue. Voir *op. cit.*, p. 275-277.

On trouvera également ces indications dans l'introduction de la récente thèse de Hermann Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa, O. F. M., doctrina de præscientia divina*, Rome, 1930, p. 1-4. D'après Schwamm, Jean de Ripa serait l'initiateur de la thèse « bannézienne » des décrets prédéterminants, qui se rattacherait ainsi, par Jean de Ripa, au scotisme bien plus qu'au thomisme. Schwamm a édité, dans sa thèse, le texte de dist. XXXVIII, q. II, a. 1-4; dist. XXXIX, q. unica, a. 1-4; et divers fragments du prologue et des dist. XLIV-XLVIII.

A. MICHEL.

RIPALDA (Jean Martinez de) né à Pamplune en 1594, entra dans la Compagnie de Jésus en 1609. Il enseigna la philosophie à Monteforte, puis la théologie à Salamanque. Son succès fut tel qu'on l'estima, paraît-il, de son temps, comme le meilleur théologien de l'Espagne, sinon de l'Europe entière. Il s'adonna aussi à la théologie morale et termina sa vie au collège impérial de Madrid dans les offices de professeur et de censeur de la foi au conseil suprême de l'Inquisition. Il mourut en 1648.

Son œuvre capitale est un traité du surnaturel : *Disputationes theologicæ de ente supernaturali*. Il parut d'abord en deux volumes in-folio : le premier, imprimé à Bordeaux en 1634; le second, à Lyon, en 1645. Un troisième fit bientôt suite, édité à Cologne en 1648 et contenant, par manière d'appendice de la doctrine précédente, une longue réfutation de Baïus et des baïnistes. Des presses de cette dernière ville étaient déjà sorties, en 1635, une *Brevis expositio Magistri Sententiarum* du même auteur. Elle fut rééditée plusieurs fois : à Lyon, en 1636, puis en 1696; à Venise, en 1737; en dernier lieu à Paris, par Vivès, en 1892. Un troisième ouvrage, *De virtutibus theologicis*, ne fut publié qu'après la mort de l'auteur, Lyon, 1562. Une réimpression du *De ente supernaturali* parut à Lyon, en 1663. A Paris, vers la fin du XIX^e siècle, virent le jour presque en même temps deux rééditions importantes de ses écrits théologiques : l'une entreprise par Vivès, en huit volumes qui se succédèrent de 1871 à 1873; l'autre par Palmé, en quatre tomes, publiés en 1870-1871.

La bibliothèque de Salamanque conserve en manuscrits plusieurs autres traités de Ripalda : *De visione Dei*; *De voluntate Dei*; *De prædestinatione*; *De angelis et auxiliis*.

Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3^e éd., t. III, col. 928; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. V, col. 640-643; Antonio, *Bibliotheca hispanica nova*, t. I, Madrid, 1783, p. 736; Astrain, *Historia della Compañia de Jesús*, t. V, p. 81, 86, 169.

I. CARACTÈRE DE L'ŒUVRE. — 1^o *La réfutation de Baïus*. — La partie la plus négligeable de cette œuvre n'est peut-être pas celle qui concerne la critique de Baïus. En la présentant à ses lecteurs, l'auteur se félicitait d'avoir eu l'avantage de lire les opuscules authentiques du professeur de Louvain. Ils avaient pourtant été condamnés en 1567 et l'on était alors en 1648. Le cardinal Tolet en ayant communiqué le texte original à Pierre Arrabal pour son usage personnel, quand celui-ci se retira à Salamanque, il y apporta le document et c'est là que Ripalda en prit connaissance. A l'en croire, Vasquez aurait été sur ce point beaucoup moins bien partagé. Quand il réfuta, lui aussi, à Alcalá, les mêmes erreurs, il n'avait plus sous les yeux les œuvres de Baïus dont il n'avait d'ailleurs connu à Rome qu'une partie, celle qui a trait à la nécessité de la grâce. Voir éd. Vivès, t. V, ad lectorem. (C'est d'après l'édition Vivès que seront données ci-après toutes les références aux œuvres de Ripalda.)

Toujours est-il que le travail de Ripalda est fort bien documenté. Il cite et discute minutieusement les passages de saint Augustin exploités par le docteur de Louvain. Sans doute son exégèse souffre-t-elle d'une

infirmité très commune à cette époque : elle est beaucoup trop dialectique, plus soucieuse de raisonner sur les mots dégagés de tout contexte historique et littéraire, que de leur restituer le sens concret qui leur était attribué par l'auteur. A tout le moins trouverait-on dans l'ouvrage du professeur de Salamanque tout le matériel de citations patristiques dont s'alimentait la controverse entre amis et ennemis de Baïus, ainsi que les commentaires qu'on y ajoutait de part et d'autre pour se prévaloir de l'autorité du Docteur de la grâce.

Cette critique du baïanisme ne passa pas inaperçue et produisit vraisemblablement quelque effet puisque, de Louvain, on lui fit l'honneur d'une riposte acerbe et très étendue. Parue en 1649, sous ce titre : *Joannis Martinez de Ripalda e Societate nominis Jesus vulpes capta per theologos sacre fuculatis Academiae Lovaniensis*, elle fut plus tard traduite en français et « publiée par ces mêmes docteurs, de l'ordre des évêques des Pays-Bas et de la Faculté », dans les *Annales de la société des soi-disant jésuites*, t. IV, 1769, p. 189-415. Après avoir repoussé comme d'infâmes calomnies les accusations portées par le théologien espagnol contre l'orthodoxie de sa faculté, l'auteur anonyme qui lui donne la réplique l'incrimine à son tour d'impostures, de falsifications de textes et, comme bien l'on pense, de pélagianisme. Cet auteur s'appelait en réalité Jean Sinnich; son factum fut mis à l'Index par décret du Saint-Office le 23 avril 1654. Cf. *Indice dei libri proibiti*, 1929, p. 491 et 548.

2^o Le *De ente supernaturali*. — Quant au *De ente supernaturali*, il est très représentatif d'une époque et d'un milieu. A la date où il paraît, les grandes disputes systématiques sont closes; tout au moins la doctrine caractéristique de chacune des écoles adverses est fixée dans ses thèses principales et dans les arguments essentiels qui les prouvent. Qu'il s'agisse des controverses *De auxiliis* ou des problèmes fondamentaux de la métaphysique, les questions importantes qui méritaient discussion ont déjà été retournées en tous sens; au moins à les prendre du point de vue de la philosophie et de la théologie scolastique, il ne reste plus rien de capital à découvrir ni à exploiter en elles. En fait d'explication rationnelle des mystères de l'être ou de la grâce, il n'y a plus, semble-t-il, qu'à choisir entre les positions délimitées par le thomisme, le scotisme, le nominalisme ou l'enseignement plus éclectique des jésuites Molina, Vasquez, Suarez. Si l'on veut trouver encore de l'inédit, on en est réduit à revenir sur ce qui a déjà été résolu ou à raffiner sur des corollaires accessoires, à moins qu'on ne se décide à quitter le réel pour étudier des ordres hypothétiques de création ou de grâce. C'est en tout cas dans cette voie que s'est engagé Ripalda.

Il y était d'ailleurs invité par son milieu, l'université de Salamanque. N'était-ce pas, en effet, une nécessité dans ces centres d'études ecclésiastiques, pour animer les disputes scolaires ou les séances d'argumentation qui fondaient la réputation des collèges, de se signaler par des opinions nouvelles et même audacieuses. On excitait ainsi l'intérêt des étudiants ou du public et l'on amorçait des polémiques longuement entretenues par la suite. Toujours est-il qu'en lisant le *De ente supernaturali*, on y trouve à chaque instant la trace de ces joutes intellectuelles et du genre spécial de théologie qu'elles provoquaient. A maintes reprises, Ripalda nous prévient qu'avant lui personne ou à peu près n'a touché à la question qu'il aborde. *Apud scolasticos nullam invenio disputationem de illa. Hujus questionis non meminerunt scolastici. Hæc disputatio a nullo theologorum scribentium in examen vocatur*, écrit-il au début de trois études fort abstruses touchant la nature de la puissance obédientielle active et passive, *De ente sup.*, I, II, disp. XXV, proœm.; disp. XXVII, n. 1;

disp. XXXIII, proœm. Malheureusement la peine qu'il se donne pour découvrir ou tirer au clair ces questions nouvelles manque vraiment de proportion avec leur intérêt propre. Qu'on en juge par ces quelques titres : *An cognitio supernaturalis possit concurrere ad actum peccati?* (*De ente sup.*, I, III, disp. LVII); *An cognitio supernaturalis possit esse falsa potestate absoluta Dei?* (*ibid.*, disp. LIX); *An dignitas Deiparæ se sola seorsim a gratia habituali possit sanctificare personam et dignificare opera supernaturalia ad meritum vitæ æternæ?* (I, IV, disp. LXXIX), etc. Ici ou là il avertit candide-ment que la controverse est fastidieuse, toute verbale, vide de choses. Il ne lui en consacre pas moins de nombreuses colonnes. Voir p. ex. loc. cit., I, III, disp. XXXI.

Le plus souvent, semble-t-il, c'était à l'intérieur du collège de la Compagnie de Jésus à Salamanque qu'on se livrait ainsi bataille dans les régions les plus nuageuses de la théologie. Le partenaire habituel de Ripalda dans ces luttes académiques est un de ses collègues, Pierre Hurtado de Mendoza qui fut d'abord son maître. La vénération sincère qu'il lui porte ne l'empêche pas de le contredire à tout propos. Voir disp. L, sect. ix, n. 55; disp. LVII; disp. LIX, etc. Dans d'autres occasions il se mesure avec le cardinal Jean de Lugo, un de ses anciens professeurs lui aussi : *De ente sup.*, I, II, disp. LXI; *De fide*, disp. XVII; ou bien il s'associe à des escarmouches plus importantes entre membres de l'académie de Salamanque, *De ente sup.*, I, IV, disp. CXXIII; ou à une sortie collective de toute l'Académie contre *nonnullos recentiores Complutenses*, *De carit.*, disp. XL; sans préjudice évidemment de la lutte commune qu'il soutient avec ses confrères jésuites contre les thomistes. Sur ce point cependant les récents décrets du Saint-Siège lui imposent une réserve à laquelle il se résigne difficilement. Faute de pouvoir discuter, il expose au moins l'état de la controverse et en raconte quelques péripéties, I, IV, disp. CXIII.

II. LA DOCTRINE. — Cet aperçu général sur l'œuvre ne suffit-il pas à donner la conviction qu'une étude complète et détaillée du *De ente supernaturali* n'offrirait guère d'intérêt? Les théologiens d'époque postérieure n'en ont d'ailleurs retenu que trois thèses caractéristiques, laissant le reste périr dans l'oubli. Encore n'était-ce pas d'ordinaire pour les adopter, mais pour les signaler à l'attention à titre d'opinions extrêmes et curieuses. Ces thèses sont célèbres. L'une a trait à la possibilité d'une substance créée qui serait destinée *par essence* à la vision intuitive; une autre à l'élévation surnaturelle de tous les actes moralement bons du monde présent; la dernière à l'explication du salut des infidèles par la foi large. Celle-ci a déjà été discutée par le P. Harent, à l'article INFIDÈLES, t. VII, col. 1764 sq., de façon si judicieuse qu'il est inutile de l'étudier à nouveau. Seules les deux premières demandent encore à être analysées et critiquées. Toutefois, comme il importe à l'intelligence de la doctrine de Ripalda sur la substance surnaturelle de savoir comment il a compris le rôle joué par la grâce habituelle dans la justification, il ne sera pas hors de propos d'examiner d'abord brièvement son opinion sur ce point controversé.

1^o *Le rôle de la grâce habituelle dans la justification*. — A première vue il paraîtrait logique d'accepter ou de proscrire l'hypothèse d'un esprit naturellement ordonné à la vision béatifique, suivant qu'on attribue ou non à la grâce habituelle un caractère strictement divin. En effet, si la grâce nous pourvoit d'un mode de sainteté et d'activité qui n'appartient de droit qu'à l'Acte pur, il est clair que pareil degré de perfection n'appartiendra jamais d'emblée à aucune substance tirée du néant. Or, pour juger de l'estime qu'un théologien professe à l'égard de la vie surnaturelle, la meilleure méthode n'est-elle pas de lui demander s'il

la trouve assez excellente pour détruire par sa seule présence la malice du péché ou pour obtenir en justice à qui la possède l'amitié et l'adoption du Père céleste? Pour détruire une malice infinie ou exiger l'amitié de l'Être infini, ne faut-il pas avoir soi-même une valeur approximativement infinie? L'existence éventuelle d'une âme qui serait capable de mériter par ses actes spécifiques la gloire du ciel s'accommode donc d'une synthèse de la justification où la sanctification et l'adoption divine proviennent d'une faveur réellement ou formellement distincte du don de la grâce, mais pas du tout, semble-t-il, d'un système qui identifie métaphysiquement rémission des fautes et infusion de la charité. Dès lors Ripalda n'a pu admettre la possibilité d'une « substance surnaturelle » sans répudier cette dernière conception de la grâce qui est, comme on le sait, la conception thomiste, ou tout au moins sans la transformer profondément. Comment a-t-il au juste en ces matières organisé ses thèses de façon à éviter toute incohérence doctrinale?

1. *La rémission du péché.* — Malgré sa subtilité, Ripalda ne pouvait guère proposer, au sujet de la destruction des fautes graves par la vie surnaturelle, une opinion entièrement inédite. Tout au plus lui restait-il à critiquer les théories précédemment émises par le thomisme et le scotisme et par Suarez et à les combiner en un mélange nouveau. On sait comment les différentes écoles ont pris position dans cette controverse.

D'après les thomistes, le péché habituel s'identifiant par définition avec la privation de la grâce sanctifiante, entre elle et lui l'opposition est métaphysique; même absolument parlant, ils ne pourraient habiter ensemble dans une âme; le surnaturel ressemble de si près à la sainteté divine qu'il répugne comme elle par essence à toute souillure morale, au moins à toute souillure grave. Le Docteur subtil, par contre, n'a pas consenti à détourner les yeux de la condition créée des dons infus et leur a, par suite, refusé le pouvoir de balancer par eux-mêmes la malice incalculable du péché ou celui de contraindre Dieu à l'absoudre. Le pardon des fautes est donc à son avis un bienfait de Dieu distinct et complémentaire de la concession de la grâce; de soi, vie surnaturelle et péché mortel ne sont pas incompatibles. Suarez, ici comme en d'autres occasions, a mêlé thomisme et scotisme. Avec les tenants du premier système, il place les dons infus au-dessus de toute créature réelle ou possible; toutefois il nie que leur absence là où ils devraient exister constitue l'essence du péché habituel; et, d'autre part, à l'en croire, entre leur présence et celle d'une faute grave, il n'existerait qu'une opposition physique dont Dieu pourrait par miracle suspendre les effets, comme ceux de toutes les causes naturelles ou de toutes les lois de l'univers matériel.

Les conclusions qu'adopte Ripalda se distinguent à peine de celles de Suarez, sauf sur la question de la compatibilité de la grâce et du péché. Lui non plus n'accepte pas d'identifier pleinement le péché mortel avec la privation de la grâce. A maintes reprises il s'insurge contre cette conception, par exemple : *De ente supern.*, disp. CXXXII, sect. XIX, n. 251. Mais si, d'après lui, l'infusion de la grâce n'équivaut pas par définition à la rémission du péché, du moins l'exige-t-elle par nature. Cette exigence toutefois ne serait que morale; car entre deux termes dont l'un, le péché, appartient à l'ordre moral, il ne peut être question d'opposition physique au sens propre du mot. Il ne pense donc pas, comme Suarez, qu'entre la présence de la vie surnaturelle et le pardon des fautes la connexion est aussi nécessaire qu'entre l'entrée de la chaleur et la disparition du froid. L'excellence de la grâce ne compense pas arithmétiquement la malice quasi infinie du péché. En valeur morale, le pardon des fautes doit être

estimé à plus haut prix que l'octroi des vertus infuses. Sans doute, la grâce est-elle en soi d'un degré de perfection physique assez élevé pour déterminer Dieu à se réconcilier avec l'homme coupable; cependant elle ne peut l'y obliger en toute rigueur, pas plus que nos mérites ne le contraignent en justice tout à fait stricte à nous donner la gloire. Entre nos œuvres surnaturelles et la vision intuitive il n'y a pas d'équivalence absolument rigoureuse, mais seulement, comme l'a enseigné saint Thomas, égalité de proportion, en ce sens qu'étant ce qu'il est, Dieu se doit de récompenser nos actes vertueux par la contemplation de son essence. De même l'excellence de la grâce ne peut pas moins obtenir de la puissance et de la libéralité divine que la purification de l'âme dont elle fait sa résidence.

Ainsi se manifeste de quelle manière l'expulsion par la grâce des souillures morales se distingue de la disparition du froid sous l'influence de la chaleur. Pour que cesse le froid il suffit que Dieu prête son concours naturel à l'activité physique de la chaleur. Par contre, Dieu ne pardonne pas les fautes graves en coopérant à la causalité normalement exercée sur elles par la grâce; il les remet par un acte libre dicté à sa générosité par la complaisance que lui inspire la beauté des dons surnaturels.

Si la grâce, d'après Ripalda, n'exclut pas le péché par la seule perfection de son essence, elle ne le détruit pas davantage en vertu de l'amitié divine dont elle serait de soi le gage indiscutable. Il n'accepte pas en effet de considérer l'amitié du Créateur comme un effet formel absolument inévitable des vertus surnaturelles. En termes scolastiques, il déclare que, si la grâce confère à l'homme par nature la justice et l'amitié de Dieu, ce n'est pas *in actu secundo*, ni même *in actu primo efficaci*, mais seulement *in actu primo sufficienti*. *Loc. cit.*, n. 253.

Cette formule n'enlève pas toute obscurité à sa doctrine, tant s'en faut, et les Salmanticenses ne se sont pas fait faute de la prendre à partie (*De justif.*, disp. II, dub. IV, n. 109). Toutefois expliquée par le contexte, il n'est pas impossible de la situer à sa place exacte dans la série des systèmes concernant la causalité formelle de la justice infuse. Tandis que Scot requiert qu'une faveur divine vienne s'ajouter du dehors à la grâce pour la rendre justifiante, d'après Ripalda elle obtient cet effet par elle-même, au moins médiatement, en provoquant par sa splendeur la complaisance divine d'où provient le pardon. Et si l'on veut, d'autre part, confronter sa thèse avec celle de Suarez, on n'y trouvera entre les dons infus et le péché qu'une opposition morale *ex natura rei*, au lieu d'une opposition physique *ex natura rei*.

Ayant ainsi, par comparaison avec son illustre confrère, atténué quelque peu la vertu sanctificatrice naturellement incluse dans la grâce, il ne lui plaît pourtant pas de concéder à son exemple que, absolument parlant, la vie surnaturelle pourrait être octroyée à une âme gravement coupable. La grâce justifiant *ex natura rei*, si Dieu concourait à la persistance du péché en contraignant par un miracle les causes normalement destinées à l'expulser, Ripalda pense, comme les thomistes, qu'il en porterait, dans ce cas, la responsabilité. Voir *loc. cit.*, sect. XX, et en sens contraire Suarez, *De grat.*, l. VII, c. XIX, n. 16.

Y a-t-il dans la multiplicité des formules utilisées par les théologiens en cette matière beaucoup plus que des divergences verbales, il est difficile de le discerner. En tout cas demeurera-t-il impossible de prendre parti avec quelque connaissance de cause pour l'une ou pour l'autre, tant que n'apparaîtra pas clairement, au choc des arguments qu'on s'oppose de système à système, si oui ou non la grâce contient un élément proprement divin, en quelque sorte aussi naturellement

incompatible avec le péché que la sainteté de l'Être infini lui-même. Aussi pour se prononcer avec équité entre les partisans d'une grâce connaturellement sanctifiante et leurs contradicteurs, est-il indispensable de les entendre expliquer, chacun dans leur sens, sous quelle forme et dans quelle mesure exacte la vie surnaturelle nous met sur un pied d'égalité avec la perfection de Dieu. Quel est sur ce point l'enseignement du *De ente supernaturali*?

2. *La participation à la nature divine.* — Ripalda a au moins le mérite de s'être mieux rendu compte que beaucoup de ses prédécesseurs de la difficulté considérable du problème et d'avoir tenté un gros effort pour le résoudre. Ce n'est qu'en étudiant plus loin sa thèse de la possibilité d'une substance surnaturelle que nous pourrions décider s'il y a réussi ou non. Qu'il suffise, pour le moment, de constater en quoi il se distingue des thomistes et de Suarez au sujet de la participation à la nature divine par les dons infus et de la manière précise dont cette participation nous constitue les fils et les amis de Dieu.

L'opinion de Vincente, qui voyait dans la grâce une communication de l'infinité divine en tant que telle, ne lui agréait pas et il la rejette résolument, I. VI, disp. CXXXII, sect. VIII, n. 99. Par ailleurs, il voit aussi des difficultés à la doctrine de Suarez. Nulle part, prétend-il, les Livres saints ni les Pères ne font mention de cette intellectualité éminente que la vie surnaturelle nous donnerait en partage; par contre, ils font fréquemment allusion à la sainteté très élevée dans laquelle elle nous établit. Mais plus encore, semble-t-il, ce sont des raisons systématiques qui ont amené Ripalda à se séparer ici de son illustre devancier.

Une fois admise en effet la possibilité d'une substance créée dont la contemplation béatifique serait l'opération spécifique, la vision intuitive perd son caractère de privilège divin; elle devient l'acte propre de deux natures au moins : celle de Dieu et celle de la substance surnaturelle. « *Atque adeo, concludit notre auteur, non erit gratia nunc existens magis particeps naturæ divinæ quam creatæ: quod detrahit excellentiæ quam hac participatione intendunt exprimere Ecclesiæ Patres et theologi.* » *Ibid.*, n. 97.

D'après lui, l'attribut divin auquel nous avons part en tout premier lieu par les vertus infuses, c'est la bonté morale, en tant qu'inclinant exclusivement aux actes honnêtes et répugnant à tout mal. *Ibid.*, n. 105. Justifié, l'homme se trouve absolument bon et saint, pourvu en principe de toutes les vertus, tel enfin qu'il ne pourrait commettre un péché grave sans déchoir aussitôt de la perfection où la grâce l'a élevé. Sans doute la sainteté divine est beaucoup plus grande encore; elle est incompatible avec la moindre faute, même vénielle. Mais rien de surprenant à cela, puisque, par la vie surnaturelle, nous ne faisons que participer à la bonté de l'Être infini; nous ne la recevons pas tout entière.

Qu'on ne s'y trompe pas, participer à la bonté morale de Dieu, ce n'est point seulement pour Ripalda, comme on l'a parfois insinué, participer moralement à la sainteté divine, en l'imitant le mieux possible par la pratique de la justice; c'est beaucoup mieux que cela; c'est participer à la perfection ontologique de l'Être infini en vertu de laquelle il est naturellement enchaîné au bien. Au lieu de définir la grâce par le pouvoir physique de voir l'essence divine, comme le fait Suarez, il lui attribue, lui, comme caractère propre, de nous communiquer physiquement une nature assez semblable à celle de Dieu pour que le péché grave la détruise, comme il détruirait la nature divine, si par impossible elle agissait mal.

Toutefois la bonté morale n'est pas de soi une perfection plus strictement réservée à l'Acte pur que l'in-

tellectualité. Se trouver par nature incompatible avec une faute mortelle ne paraît pas nécessairement plus divin que d'être rendu capable de contempler face à face l'Être infini. D'ailleurs, qui admet la possibilité d'une créature ordonnée de droit aux différents privilèges de la vie surnaturelle, logiquement, semble-t-il, ne devrait pas se soucier d'établir que nous participons par la grâce aux perfections les plus caractéristiques de l'Acte pur; il devrait même le contester. Une qualité qui n'élève pas au-dessus de toute nature créable ne mérite pas d'être considérée comme divine. Ripalda cependant ne paraît pas consentir à dépourvoir le surnaturel de cette prérogative singulière, au moins le surnaturel qui nous est conféré en fait dans le monde présent. On diminuerait, déclare-t-il, l'excellence de la grâce telle que les Pères et les théologiens l'ont comprise, en la réduisant à n'être plus qu'une communication de privilèges qui seraient la propriété spécifique d'une nature créée, la substance surnaturelle, tout autant que de la nature divine elle-même. *Loc. cit.*

Mais alors il lui incombe d'expliquer comment la participation à la sainteté suprême dont il fait l'élément spécifique des vertus infuses nous déifie mieux que la faculté d'exercer la contemplation béatifique. La substance surnaturelle dont il admet la possibilité n'exigerait-elle pas d'ailleurs l'impeccabilité en même temps que la vision intuitive? L'incompatibilité avec le péché grave lui appartiendrait donc en propre autant qu'à Dieu.

S'il persiste malgré tout à considérer les avantages que nous confère actuellement la grâce comme plus divins qu'ils ne le seraient chez une créature qui en jouirait connaturellement, à lui de justifier sa manière de voir. Or, il y a quelque apparence qu'il ait essayé de le faire. Quand il explique en effet comment nous participons à la nature infinie par les dons infus, il note que par eux nous ne ressemblons pas à Dieu simplement comme un homme ressemble à un autre homme, mais plutôt comme un fils à son père. La Sainte Trinité nous transforme à son image, non pas comme un sculpteur exprime du dehors son idée dans une statue, mais en nous engendrant pour ainsi dire comme ses enfants. En d'autres termes, lorsqu'il sanctifie les justes, Dieu s'exprime activement en eux par un mode d'opération et de concours d'un autre ordre que celui de la création. Ainsi s'expliquerait qu'au cas où existerait une substance surnaturelle, la grâce ne nous ferait pas participer à elle comme elle nous fait maintenant participer à la nature divine; bien qu'égaux en perfection à cette créature juste par essence, nous ne procéderions pas d'elle par génération comme nous procédons de la Trinité par les dons infus. *Loc. cit.*, sect. IX, n. 102-103.

Peut-être y aurait-il dans ces explications, d'ailleurs fort imprécises et fort obscures, l'indication d'une voie qui achèverait vers la solution du problème de notre divinisation. Encore faudrait-il définir en quelque façon ce qui distingue en Dieu l'activité du créateur de celle du sanctificateur et montrer sur quel fondement dogmatique repose cette importante division. Il serait inopportun d'entrer ici dans cette question; qu'il suffise de relever un passage où Ripalda s'efforce de la résoudre : *Expressio activa Dei*, écrit-il, *non est quæcumque productio sed specialis quia Deus non omnia quæ producit exprimit; quippe præter concursus quem confert titulo omnipotentis omnibus creaturis communem, denotat concursus peculiarem titulo naturæ quæ natura est, ratione cujus etiam si Deus non esset omnipotens, vindicaret natura divina speciali titulo in gratiæ productionem concurrere... Ipsam naturam divinam immediate prout ab omnipotentia distinguitur confert actionem in gratiam, imaginem formalem sui, quæ eam exprimere dicitur.* *Loc. cit.*, n. 103. Dieu concourrait donc à la sanctification de nos âmes *titulo naturæ* et non pas ti-

tulo omnipotentiae. Se cache-t-il un sens profond sous ces formules quelque peu déconcertantes dont Ripalda n'est malheureusement que trop coutumier, nous laissons au lecteur le soin d'en juger par lui-même.

Toujours est-il que, nous étant communiquée par manière de procréation, la grâce devrait avoir pour première et nécessaire conséquence de nous faire les fils de celui qui nous engendre à une vie nouvelle. Ripalda n'y contredit pas; cependant il n'a pas songé à unir plus étroitement l'adoption divine à la charité infuse que la rémission des péchés. La filiation adoptive comme le pardon des fautes n'est, à son avis, contenue qu'en germe dans la grâce habituelle, en germe tout disposé à porter son fruit : *in actu primo sufficienti*, suivant l'expression déjà citée, mais qui toutefois ne le donne que sous l'influence d'une intervention complémentaire de la bonté de Dieu. C'est que la filiation intégrale, *in actu secundo*, confère un droit de stricte justice à l'héritage éternel. Or, semblable exigence de la gloire du ciel ne peut se trouver incluse dans aucune qualité créée, même pas dans celle où le Père céleste a le plus fidèlement reproduit ses perfections infinies.

Ainsi la doctrine de Ripalda évolue-t-elle du thomisme au scotisme en perpétuelles allées et venues. Elle touche au scotisme par ses thèses de la distinction réelle entre concession de la grâce et pardon du péché; de l'inefficacité de la vie surnaturelle à sanctifier ou à mériter le ciel par sa seule vertu propre. Elle se rapproche au contraire du thomisme en maintenant malgré tout aux dons infus un caractère divin et un certain pouvoir physique d'effacer les fautes et de procurer l'amitié ou l'adoption filiale du Créateur. Elle va maintenant fausser compagnie au thomisme comme au scotisme, en soutenant la possibilité d'un esprit jouissant par nature des privilèges que Dieu n'accorde présentement que par grâce.

2° *La substance surnaturelle*. — Les pages qui sont consacrées dans le *De ente supernaturali* à la question de la substance surnaturelle n'étaient pas de nature à étonner leurs premiers lecteurs. L'enseignement qu'elles contenaient n'avait rien d'inédit; Ripalda ne l'ignorait pas; même il avait mis en quête son érudition coutumière pour se couvrir d'une liste aussi longue que possible de prédécesseurs. Il importait en matière aussi délicate d'opposer tant bien que mal tradition à tradition. La doctrine thomiste était professée par des théologiens très nombreux et jouissait d'un prestige considérable. Personne n'osait la condamner; à peine s'enhardissait-on à la discuter; encore n'était-ce que timidement. Aussi Ripalda ne songe-t-il pas à contester la force du courant qu'il essaye de remonter. A s'en tenir à l'argument d'autorité, reconnaît-il, sans aucun doute c'est à l'opinion qui nie la possibilité d'une substance surnaturelle qu'il faut se ranger. Disp. XXIII, sect. III, n. 8. Malgré tout, à son avis, cette autorité ne s'impose pas au point de rendre téméraires ceux qui manifesteraient une préférence pour la thèse contraire; il mettra donc en question la valeur des suffrages qu'on accumule contre les dissidents de la thèse commune.

Sans doute exagère-t-il, quand il se flatte de n'avoir aucun adversaire déclaré parmi les théologiens anciens, qui, d'après lui, n'auraient touché nulle part à ce sujet. *Ibid.*, sect. II, n. 4. S'ils ne s'en sont pas occupés en termes explicites, saint Thomas et ses premiers commentateurs l'ont traité au moins équivalement. Quant aux Pères de l'Église, il serait plus facile de concéder à Ripalda qu'ils n'ont pas envisagé le problème. Il paraît bien qu'il n'a pas tort de défilé ses contradicteurs d'établir en leur faveur un argument de tradition assez ample pour condamner par avance toute recherche en sens opposé. La position qu'il veut défendre contre toute censure est d'ailleurs aussi prudente que possible.

Il la formule en ces termes négatifs : *Nota a me non assertum talem substantiam esse absolute possibilem sed solum non ostendi aliqua ratione repugnantem. Ibid.*, sect. III, n. 8.

Passant alors en revue les preuves de raison communément invoquées pour attribuer aux dons infus une perfection supérieure à celle de toute nature créée ou créable, il consacre à les discuter des développements si abondants, si minutieux, si pleins d'arguties dialectiques, qu'il serait long et fastidieux même d'en donner un résumé précis. Qu'il suffise d'indiquer dans les grandes lignes ce qu'il répond aux difficultés plus importantes soulevées d'ordinaire contre la possibilité d'une substance destinée par essence à la béatitude et à l'impeccabilité et comment, cette possibilité étant admise, il conçoit et définit le surnaturel.

1. *Esprit créé et vision intuitive*. — L'incapacité radicale de tout esprit créé à voir Dieu par ses seules facultés, tel est le principe fondamental dont Ripalda se devait tout d'abord de contester la certitude. Beaucoup d'autres s'y étant appliqués avant lui, il lui restait peu de chances de traiter ce thème avec originalité. De fait, après avoir exposé les preuves sur lesquelles thomistes et scotistes fondent leur démonstration, chacun à leur manière, il se contente de les réfuter les uns par les autres. Voir disp. XXIII, sect. IV et VI.

S'il réussit sans peine, et pour cause, à montrer la difficulté considérable qu'on éprouve à fixer au juste dans quelle mesure un esprit doit en égaler un autre pour être à même de le contempler face à face, il ne contribue guère pour sa part à donner au problème une solution décisive. Rien n'exige, assure-t-il, dans la faculté connaissance et dans le terme connu, un degré équivalent d'immatérialité et de simplicité, puisque, pourvu du *lumen gloriæ*, l'esprit demeure aussi composé et aussi éloigné de la perfection divine qu'auparavant. Mais il n'en reste pas moins pourtant que, impossible sans le *lumen gloriæ*, la vision intuitive devient accessible grâce à lui. D'autre part, supérieure aux forces de l'âme ou de l'ange, elle ne dépasse pas celles de la substance surnaturelle. Pourquoi cette différence? Comment le *lumen gloriæ* ou le mode d'intelligence caractéristique de la substance surnaturelle parviennent-ils à mettre à portée de facultés limitées un être sans limites? La question se pose pour Ripalda comme pour les thomistes dont il fait le procès. Tant qu'il n'y aura pas répondu, il n'aura rien enseigné de plus que les autres sur la nature et la fonction propre des dons infus. Or voici en quels termes il la résout : *Intellectus humanus non indiget principio elevante ad eliciendam visionem beatam praevis quia est distans infinite a Deo, quoniam etiam ut illustratus lumine gloriæ est infinite distans, sed quia est distans perfectione naturali et non supernaturali. Intellectus autem substantiæ supernaturalis non distaret perfectione naturali sed supernaturali ad modum quoniam distat intellectus humanus ut illustratus lumine gloriæ. Loc. cit.*, sect. VI, n. 27. Ce qui revient à dire : le surnaturel étant donné, l'éloignement infini qui sépare de Dieu toute créature ne fait plus obstacle à la vision intuitive. Pétition de principe si manifeste, qu'elle ôte à Ripalda tout droit d'accuser ses adversaires de trancher le débat par des affirmations sans preuves.

2. *Esprit créé et droit à la béatitude*. — Ce n'est pas seulement l'acte de la contemplation béatifique qui paraît à l'opinion commune, par suite de sa perfection transcendante, incommunicable de droit à une créature, ce sont encore, et tout autant, les privilèges précieux qui en sont la conséquence nécessaire. En premier lieu, la béatitude. N'est-ce pas en effet l'enseignement de l'Écriture et des Pères que personne, excepté Dieu, ne jouit par nature d'un bonheur sans mélange et sans fin? *Loc. cit.*, sect. IV.

Présentée sous cette forme, l'objection n'embarrasse guère Ripalda. Est-il bien sûr, commence-t-il par demander, que la substance surnaturelle serait nécessairement bienheureuse? La perfection propre aux dons infus est-elle incompatible avec une période d'épreuve plus ou moins longue où l'on souffrirait des misères de la vie présente? D'une part l'état de grâce est distinct de l'état de gloire; par ailleurs la grâce sanctifiante n'épuise pas à elle seule, à beaucoup près, la notion de surnaturel. Rien n'empêche, par exemple, de concevoir un esprit à qui appartiendrait en propre la vertu de foi ou la vertu d'espérance, mais non la charité ou un pouvoir de connaître équivalent au *lumen gloriæ*. Il prendrait place parmi les substances surnaturelles sans posséder en partage originellement le bonheur immuable du ciel. Pourquoi, en effet, n'y aurait-il pas une hiérarchie d'essences dans l'ordre de la grâce, comme il y en a une dans l'ordre de la nature? Certaines seraient d'emblée capables d'exercer l'acte de foi, d'autres l'acte de charité, d'autres enfin l'acte de vision intuitive; mais une même différence générale les séparerait toutes radicalement de n'importe quelle autre perfection créée. *Ibid.*, sect. v, n. 20.

Par ces explications, peut-être Ripalda coupe-t-il court à la seconde difficulté soulevée contre lui, au moins dans la mesure précise où il est permis de la considérer comme distincte de la précédente. Si le concept de substance surnaturelle n'implique pas de soi la béatitude, au moins n'est-ce pas de ce chef qu'il s'oppose à la doctrine révélée. Mais, est-il besoin de le dire, cette solution accessoire n'apporte aucune lumière sur le point central du débat. Qu'elle ait pour opération spécifique l'acte de foi ou l'acte de contemplation béatifique, la substance surnaturelle ne s'en trouve ni plus ni moins réalisable, puisque les vertus théologiques ne sont pas plus proches de l'ordre normal de création que le *lumen gloriæ*. En effet, ce que communément l'on prétend supérieur aux exigences essentielles de tout esprit fini, ce n'est pas tant l'acte même de la vision intuitive que le degré de perfection physique requis pour le produire ou pour le mériter. Le mérite devant être à hauteur de la récompense, pour mériter un bonheur divin, il faut être divinisé. Or, les vertus infuses de foi et d'espérance sont destinées par essence à faire agir de manière profitable au salut, à acheminer vers la gloire du ciel et à en rendre digne au moins *de congruo*. Elles ne peuvent donc remplir ce rôle que si la qualité de leur être équivaut à celle de la faculté dont l'activité nous béatifiera plus tard. Dès lors, pourquoi seraient-elles plus communicables à une intelligence créée que la faculté de voir face à face l'essence divine? Peu importe par suite au présent problème que la substance surnaturelle possède en propre la foi ou le *lumen gloriæ*.

Il n'y aurait guère plus d'intérêt à analyser les pages suivantes du *De ente supernaturali*, où Ripalda, après avoir montré qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre l'idée de béatitude et celle de substance surnaturelle, s'applique à prouver que rien ne s'oppose à ce qu'un esprit fini se trouve d'emblée et par nature en possession de sa fin dernière. La première partie de sa démonstration consiste en une étude de textes de saint Augustin. Il s'étonne, à juste titre, qu'on ait osé invoquer son autorité ou celle d'autres Pères de l'Église en cette controverse. La tradition primitive ne s'est jamais occupée que des créatures existantes. Tout au plus a-t-elle parfois dénié à tout être contingent, réel ou possible, la faculté de se béatifier par lui-même, assurant que, seule, la possession de Dieu suffisait à rendre vraiment heureux. Elle n'a jamais songé à contester qu'une intelligence pût être produite, pour qui la jouissance de l'Être infini fût en même temps un droit et un fait. *Ibid.*, sect. vi, n. 25.

Quant aux arguments de raison que Ripalda discute ensuite, nous n'avons que faire de nous y arrêter. Le plus important, qui tend à établir l'impossibilité d'une exigence connaturelle de la béatitude par l'impossibilité d'une exigence de la vision intuitive, a déjà retenu notre attention. Au moins avons-nous indiqué précédemment comment il a été utilisé par Ripalda. A vouloir en examiner plus à fond le fort et le faible, nous sortirions de notre sujet.

3. *Esprit créé et impeccabilité*. — De même rien ne nous oblige à étudier en détail la manière dont Ripalda cherche à nous persuader successivement que la substance surnaturelle ne serait pas nécessairement impeccable et qu'il n'y aurait d'ailleurs aucun inconvénient majeur à ce qu'elle le fût. Contentons-nous de relever brièvement dans les six sections qu'il consacre à ce sujet quelques idées et procédés d'argumentation.

Avec une érudition très compétente, il expose d'abord les arguments scripturaires, patristiques et spéculatifs que lui opposent ses adversaires : les thomistes, Vasquez, Suarez, quibus, *communi consensu*, avoue-t-il, *videtur accessisse omnium theologorum suffragia*. *Ibid.*, sect. vii, n. 38. L'autorité des condamnations portées contre sa doctrine est évidemment considérable; il ne fait pas difficulté à en convenir, n. 39, n. 58, sans toutefois s'en émouvoir outre mesure. Quant à la démonstration rationnelle qui corrobore la preuve de tradition, il ne la trouve pas suffisamment convaincante.

L'impeccabilité, remarque-t-il tout d'abord, n'est pas une conséquence inévitable de la présence de la grâce. Ici-bas, par exemple, les dons infus n'empêchent pas de commettre des fautes graves et ils sont compatibles avec la souillure du péché véniel. Sans doute, dans l'exercice de son activité la plus parfaite, dans la vision intuitive, le surnaturel confère l'impeccabilité; mais, comme Ripalda l'a noté à propos de la béatitude, il n'est pas défendu de concevoir une substance n'ayant droit à y participer que dans une moindre mesure. Si le seul *habitus* de la foi était connaturel à cette substance, elle pourrait offenser Dieu sans déchoir de sa perfection propre. Bien mieux, prétend-il, même si la grâce sanctifiante constituait l'un de ses avantages normaux et à supposer de plus que la grâce ne pût en aucun cas coexister avec le péché, il serait encore possible de se représenter une substance surnaturelle qui se révolterait contre Dieu, sans perdre pour cela ses propriétés originelles. Mais, pour le prouver, il faut quitter le domaine de la réalité pour celui de l'hypothèse. Il n'y aurait, à son avis, aucune impossibilité métaphysique à distinguer les fonctions spécifiques du surnaturel de celles de la grâce sanctifiante.

Rien n'empêche, par exemple, d'appeler surnaturel le principe des vertus et des actes dont la perfection physique égale celle de la foi ou de l'espérance infuses ou même, si l'on veut, de la vision intuitive. Ainsi compris, le surnaturel se concevrait comme un degré très élevé d'intelligence et de volonté, approchant le plus près possible des puissances divines de connaître et d'aimer, mais tout aussi compatible avec la présence du péché que n'importe quelle autre nature spirituelle. La substance surnaturelle, en tant que telle, ne s'anéantirait pas plus en violant la loi morale que ne s'anéantit une âme ou un pur esprit en commettant une faute grave. Par contre, la grâce sanctifiante serait par définition la qualité qui répugne au péché, l'origine et l'essence même de la sainteté. Dans cette hypothèse, elle se présenterait à la manière d'un principe physique susceptible de remplir des fonctions assez diverses, suivant le sujet à qui elle est conférée. Dans le Christ, la grâce sanctifie l'humanité sans y détruire aucun péché et sans y être, à proprement parler, l'origine des puissances et opérations surnaturelles, celles-ci ayant déjà

leur raison d'être dans l'union hypostatique. Implantée dans la nature pure, elle élèverait sans détruire de faute. Dans l'état actuel créé par la faute d'Adam, elle élève et purifie tout à la fois. Pourquoi écarter la possibilité d'un ordre de choses où elle sanctifierait sans être la source de l'activité surnaturelle? *Loc. cit.*, sect. VIII, n. 41.

En découpant ainsi dans le monde des possibles toutes les essences et hypothèses nécessaires à la défense de sa cause, Ripalda ne peut manquer de réplique aux objections de ses adversaires. Si une première fiction ne suffit pas, il est prêt à en inventer deux ou trois autres. Voir *ibid.*, n. 41 et 42. Mais ces suppositions gratuites n'apportent aucun éclaircissement au véritable problème. Seule, en effet, nous préoccupe la grâce du monde où nous vivons. Si elle était métaphysiquement inséparable d'une essence créée, cette grâce la rendrait-elle impeccable? Voilà uniquement ce que nous désirons savoir. En dissertant sur la possibilité de substances qui ne seraient surnaturelles que par participation à la vertu de foi ou à d'autres formes non sanctifiantes de dons infus, Ripalda quitte le terrain de la discussion telle que l'ont envisagée les grandes écoles théologiques. Il n'y rentre que vers la fin de son argumentation, quand il invoque en faveur de son point de vue, la compatibilité de la grâce et du péché admise par les scotistes, les nominalistes et autres graves auteurs. *Ibid.*, n. 42. Mais ce n'est plus le moment d'étudier la valeur de cette preuve; il en a été traité plus haut.

Ripalda touche plus efficacement à la question en cause, quand il s'efforce ensuite de revendiquer la possibilité d'une créature capable par elle-même d'éviter toute faute. Ici encore ses adversaires ne s'entendent pas sur la nature ni sur la portée des raisons qui incitent à faire de l'impeccabilité un privilège divin. Il lui est assez facile de les renvoyer dos à dos. Aux thomistes, il riposte avec Suarez que, même enchaînée par essence à son devoir, la volonté n'en deviendrait pas la règle suprême de ses actes; qu'il s'est trouvé d'ailleurs et se trouve encore des créatures inaptes à offenser Dieu : le Christ par exemple et les élus; qu'à la suite de saint Thomas, ces théologiens n'ont pas craint de refuser aux anges la possibilité de se révolter contre la loi naturelle. *Ibid.*, sect. IX, n. 45; sect. XII, n. 63.

C'est encore de Suarez qu'il s'inspire en affirmant, contre Vasquez, que la liberté peut préférer un objet honnête, même s'il lui est proposé de façon moins vive et moins attrayante que l'objet déshonnête. N. 47. S'appuyant par contre sur les thomistes, pour qui la grâce répugne physiquement à la présence du péché, il montre à Suarez qu'il n'y aurait aucune imprudence à chercher l'origine de l'impeccabilité ailleurs que dans la vision intuitive. N. 51. Il s'efforce enfin, par une longue discussion, de persuader à Granado qu'on ne mettrait aucune contradiction interne dans le concept de créature raisonnable en y introduisant l'impuissance à aimer le mal. Inutile de suivre le va et vient de sa démonstration dont il emprunte les éléments tantôt à une école et tantôt à une autre, s'alliant puis s'opposant tour à tour à chacune d'elles suivant son intérêt du moment. De cette argumentation éclectique et opportuniste ne se dégage aucune évidence qui autorise une conclusion ferme soit en faveur de la thèse qu'il défend, soit en faveur de celle qu'il combat.

1. *La définition du surnaturel.* — Plus intéressante est à certains égards l'objection dirigée contre Ripalda au nom de la notion de surnaturel, à qui il ôterait purement et simplement toute raison d'être.

Sans doute cette objection paraît-elle, en un sens, ne soulever qu'une question de mots. Car s'il est raisonnable de se demander si le surnaturel doit être ou non estimé supérieur à toute nature créable, encore faut-il

prendre soin de préciser et d'approfondir les termes du problème, sinon on le rend absurde, on le détruit même en l'énonçant. Étant lui aussi un principe d'activité, donc une nature au sens général du mot, le surnaturel ne pourrait en aucune hypothèse subsister en soi sans faire partie de l'ordre des natures créables et créées; sans par suite se supprimer par la base avec l'idée qu'il représente. Dans ces conditions, en effet, la grâce ne pourrait pas plus être considérée comme surnaturelle à l'égard d'aucun esprit que l'homme ne peut être tenu pour tel par comparaison avec l'animal ou l'animal avec la plante. Ainsi posé, et c'est sous cette forme que beaucoup d'auteurs l'ont envisagé, le débat manifestement n'a trait qu'à la manière de s'exprimer. Toutefois, d'un point de vue légèrement modifié, il ne semble pas pouvoir se liquider pleinement sans que soit mise en cause la notion classique de la grâce. Car, s'il est tout à fait excessif de prétendre qu'à elle seule l'hypothèse d'un esprit ordonné par essence à la vision de Dieu détruit la notion de surnaturel, au moins est-il justifié de se demander si elle n'exige pas une mise au point attentive ou même une retouche importante.

En matière de tradition dogmatique, la manière de s'exprimer elle-même a son importance. Ripalda ne l'ignorait pas. Or, quoi qu'il eût tenté pour en atténuer l'autorité, il n'en restait pas moins que l'opinion commune était beaucoup plus favorable à la façon de parler de ses adversaires. La grâce a toujours été tenue pour divine et qui dit divine désigne évidemment par là un ordre de réalité supérieur au créable aussi bien qu'au créé. Dans la position qu'il a prise, Ripalda n'est-il pas contraint de se séparer sur ce point de l'enseignement le plus répandu? Au premier abord cela paraît logiquement nécessaire. Attribuer à Dieu la puissance de produire une intelligence dont la contemplation béatifique serait l'acte spécifique et normal, n'est-ce pas nier par le fait même que la faculté de voir la Sainte Trinité dépasse les exigences de toute créature possible? Et si les dons infus ne s'élèvent pas au-dessus du niveau de perfection d'une essence finie, de quel droit les appellerait-on divins?

Cependant l'auteur du *De ente supernaturali* ne craint pas d'affirmer que, même si l'hypothèse d'une substance surnaturelle était avérée, la grâce ne cesserait pas de l'emporter en excellence sur tout être contingent, réel ou réalisable. Son opinion sur ce point ne trahit aucune hésitation : *Ad supernaturalitatem, ultra substantias existentes, possibiles etiam vincendæ sunt... Ultra collectionem substantiarum ac facultatum non existentium entia supernaturalia constituenda sunt.* *Loc. cit.*, disp. III, sect. 1, n. 3; cf. sect. II, n. 16. Mais comment va-t-il sortir de l'apparente contradiction où il s'enferme en enseignant en même temps que les dons infus ne dépassent pas le niveau de perfection des natures créables et qu'ils lui sont néanmoins supérieurs? C'est en résolvant cette difficulté, à première vue insurmontable, que Ripalda se fait fort de mettre en lumière le caractère vraiment distinctif du surnaturel. A l'en croire, personne avant lui n'y était encore parvenu.

Pour trancher le problème, il attribue au mot nature deux acceptions différentes. D'abord une acception générique qui se vérifie dans tout principe physique possédant en propre une activité quelconque. En ce sens la substance surnaturelle est une nature. Mais d'après une autre acception plus rigoureuse, on n'appellera nature que l'une des deux ou peut-être même des multiples classes de substances et qualités créables par la toute-puissance divine. Les essences contingentes demandent en effet, au jugement de Ripalda, à être réparties en diverses catégories absolument irréductibles l'une à l'autre, catégories qui, suivant une expression très fréquente sous sa plume, ne sont liées

entre elles par aucune connexion transcendante. C'est là précisément, pense-t-il, que se trouverait la note spécifique distinctive de l'activité infuse. En vain les théologiens s'efforcent-ils de l'opposer à toutes les autres activités finies par sa supériorité relative à leur égard. Car, s'ils parviennent ainsi sans peine à établir une hiérarchie indéfiniment ascendante d'essences créées et à mettre en évidence la place particulièrement élevée qu'y vaut à la grâce sa perfection quasi divine, ils n'expliqueront jamais, par cette méthode de classification, pourquoi le degré d'intelligence proportionné à la vision intuitive mérite d'être tenu pour surnaturel à l'égard de tous les degrés inférieurs, tandis que l'intelligence angélique, par exemple, n'a pas le droit d'être estimée telle à l'égard de la raison humaine.

Cet inconvénient irrémédiable disparaîtrait, si l'on rangeait les créatures, non plus en fonction de leur activité plus ou moins proche de celle de l'Acte pur, mais en fonction de la présence ou de l'absence de lien transcendental les unissant entre elles. Par ce nouveau procédé, on aboutirait à constituer au moins deux compartiments principaux de natures physiques contingentes, compartiments rigoureusement isolés l'un de l'autre, contenant chacun ses existants et ses possibles, et dont on pourrait convenir d'appeler le premier naturel et l'autre surnaturel. Sans doute demeurerait-il permis, dans l'hypothèse envisagée, de se demander si les substances ou accidents appartenant au second groupe sont ou non supérieurs à toute créature possible, mais le problème se présenterait sous une forme très différente de celle qui lui a communément été donnée. Les êtres surnaturels se distinguant, eux aussi, en réels et en réalisables, il ne s'agirait plus de savoir s'ils l'emportent en perfection sur n'importe quelle essence créée ou créable, mais seulement sur les existants et les possibles ressortissant à l'ordre dit naturel. Ainsi posée, la question se résoudrait d'ailleurs sans aucun doute par l'affirmative. Si bien que la doctrine qui sert de base au *De ente supernaturali* se résume exactement dans cette définition de l'auteur : *Natura supra quam entia supernaturalia considerantur est collectio omnium substantiarum et accidentium tam existentium quam possibilium quæ nullatenus cum gratia justificante connexa sunt*. Disp. III, sect. iv, n. 22. Mais, de toute évidence, cette formule ne serait qu'une pure tautologie, si l'on ne nous expliquait pas au juste en quoi consiste cette connexion transcendante qui décide de l'entrée dans le monde de la grâce ou au contraire en tient à l'écart. Comment Ripalda la conçoit-il?

D'après lui, deux essences sont unies transcendentement, lorsque la possibilité de l'une entraîne celle de l'autre et l'absurdité de la première, celle de la seconde. Par contre, il n'existe aucun lien transcendental entre deux substances ou deux qualités quand l'une d'elles étant supposée intrinsèquement contradictoire, l'autre ne cesse pas pour autant d'exister ou d'être tout au moins réalisable. Disp. III, sect. ii, n. 13. Ainsi l'idée de Dieu étant donnée, l'éventualité d'un univers produit par lui ne peut plus être niée, parce qu'il y a relation transcendante entre le concept Dieu et le concept créature. Disp. IX, sect. iv, n. 22. Réciproquement et pour le même motif, si la notion d'Acte pur répugnait à la raison, la notion d'essence contingente devrait être tenue pour chimérique. Le monde naturel, d'après Ripalda, n'étant enchaîné au monde surnaturel par aucune connexion transcendante, il s'impose dès lors de conclure que ces deux mondes sont à ses yeux assez indépendants l'un de l'autre, dans l'ordre logique comme dans l'ordre des faits, pour que l'absurdité de l'idée de grâce ne commande pas l'absurdité d'une idée de création pure et simple. Mais à les comprendre au pied de la lettre, pareilles explications n'entraînent-elles pas forcément cette conclusion que l'être surna-

turel et l'être naturel ne sont pas gouvernés par les mêmes principes premiers? Si haut par suite qu'on s'élève dans les degrés de perfection de celui-ci, on ne court aucun risque d'atteindre le degré le plus bas de la perfection de celui-là, ces deux perfections étant totalement étrangères l'une à l'autre.

Mais, si telle était bien la doctrine de Ripalda, ne faudrait-il pas convenir qu'il a séparé ces deux catégories d'êtres à peu près comme Kant a séparé le noumène du phénomène. Si bien qu'à prendre ses expressions au pied de la lettre, non seulement l'essence de la grâce nous serait complètement inconnue, mais sa réalité même n'étant pas régie par des lois identiques à celles de notre ordre de choses, il y aurait autant de vérité à affirmer en même temps qu'elle existe et qu'elle n'existe pas. A vrai dire, ces conclusions extrêmes et inattendues de la part d'un théologien scolastique ne sont exprimées nulle part dans le *De ente supernaturali*. Et même, lorsque l'absence de connexion transcendante entre dons infus et dons communs de la création y est expliquée avec un peu plus de détail, elle n'y est pas présentée sous une forme aussi déconcertante, tant s'en faut. En affirmant, en effet, que la grâce n'est liée à la nature ni physiquement ni logiquement, Ripalda, à y regarder de plus près, semble n'avoir voulu exprimer que cette vérité assez élémentaire : aucune substance naturelle existante ou possible n'est capable par ses propres forces ni de produire ni de connaître quoi que ce soit de surnaturel. Ainsi à l'intérieur de chacun des deux groupes dits de la création et du surnaturel, il y a communication causale et intentionnelle de sujet à sujet; mais aucune relation de ce genre n'existe d'un groupe à l'autre. La grâce se définirait donc en dernière analyse par sa transcendence à l'égard de toutes les activités et de toutes les intelligences, réelles ou possibles, d'un monde inférieur qui lui serait tellement étranger que, si elle venait à disparaître, aucun des esprits de ce monde imparfait ne s'en apercevrait, aucune des causes qui s'y exercent ne perdrait sa raison d'être.

Mais, s'il en est ainsi, Ripalda ne nous ramène-t-il pas par un long détour à la même affirmation gratuite qu'il reprochait à ses adversaires d'avoir mise à la base de leur doctrine? S'il a réussi à quelque chose, n'est-ce pas à l'exprimer en formules plus difficilement intelligibles? La grâce, enseignent les thomistes, ne peut appartenir en bien propre à aucun esprit contingent, parce qu'elle rend capable d'opérations normalement réservées à la divinité. Que la contemplation béatifique soit, de droit, le privilège exclusif de l'Être infini, corrige Ripalda, on le pense assez communément, mais personne encore ne l'a prouvé. Supposons-la propre à un esprit contingent, la supériorité de celui-ci par rapport à ce que nous appelons la création n'en sera pas moins sauvegardée, si l'on revendique pour lui une perfection telle qu'elle le place au-dessus de toute efficacité et de toute connaissance dite naturelle. Sans doute, riposteraient probablement ses adversaires, mais en quoi consiste au juste cette perfection caractéristique de la grâce? On nous fait grief d'avoir dénié arbitrairement à toute intelligence finie le pouvoir de contempler l'essence divine, après avoir reconnu aux anges inférieurs la faculté de voir d'autres anges beaucoup plus parfaits. Mais est-il moins gratuit de prétendre qu'aucun des esprits purs, réels ou possibles, du monde dit naturel n'est assez pénétrant pour se faire une idée même lointaine des réalités d'un ordre supérieur qu'on qualifie de surnaturel? Se trouverait-il, qu'en envisageant la question sous cette forme inédite, on soit enfin parvenu, comme on s'en était flatté, à transformer une longue et stérile querelle de mots, en une discussion portant vraiment sur le fond des choses? Ripalda sera sans doute le seul à se l'être persuadé.

A tout le moins la logique de son système ne l'obligeait-elle pas à refuser à son hypothétique substance surnaturelle, ce caractère proprement divin que la tradition s'est toujours complu à attribuer à la grâce? D'après ses définitions, en effet, puisqu'il existe au moins deux ordres de natures créables, une substance pourrait être supérieure à l'un de ces deux ordres, sans mériter pour autant d'être appelée divine. Ripalda semble parfois s'être incliné sans regret devant cette nécessité.

Ainsi, par exemple, il écrit : *Constat male definiri esse supernaturale esse pertinens ad ordinem divinum*. Disp. XXIII, sect. xvi, n. 82. L'intelligence ordonnée par essence à la vision intuitive ne serait donc au maximum qu'extrinsèquement divine, soit en vertu de son union très intime avec Dieu, soit à cause de l'amitié qui la porterait nécessairement vers lui, ou du droit de propriété dont elle jouirait en quelque sorte à l'égard de son essence infinie.

Toutefois, en d'autres passages de son œuvre, Ripalda semble s'être appliqué à rendre, au moins à la grâce qui nous sanctifie présentement, un pouvoir vraiment défiant. Nous avons déjà vu comment. C'est que, d'après lui, les dons infus seraient produits par une opération différente de l'acte par lequel Dieu tire d'ordinaire du néant les êtres contingents, le Créateur faisant vivre une âme de la vie surnaturelle en exprimant en elle son image à la manière d'un père qui se reproduit dans son fils en l'engendrant.

Théologien attiré de la substance surnaturelle, Ripalda n'est pourtant pas celui qui en a le premier envisagé l'hypothèse, ni celui qui en a écrit avec le plus de clarté et avec les arguments les plus décisifs. Il a au contraire compliqué à plaisir une question déjà très difficile en elle-même; il s'y est étendu outre mesure, en y mêlant souvent une métaphysique de mauvaise qualité dont notre exposé ne donne qu'une idée insuffisante. En aboutissant après tant d'efforts à une solution qui demeure si obscure et si discutable, n'a-t-il pas du moins prouvé définitivement que notre participation à la nature divine par la grâce comporte un profond mystère dont la raison théologique ne percera jamais l'obscurité?

3^o *Caractère surnaturel de tout acte bon.* — Si l'enseignement de la révélation et du magistère ecclésiastique ne satisfait pas toute notre curiosité sur la nature de la grâce et laisse le champ ouvert aux conjectures, il n'en va pas autrement pour ce qui concerne la mesure suivant laquelle cette grâce est distribuée par la Providence à chacun des membres du genre humain. Autant il était difficile de concilier le caractère divin des dons infus avec leurs imperfections essentielles de qualités finies, autant il paraît chimérique au premier abord de s'essayer à accorder ces deux vérités de foi : le premier des secours surnaturels nécessaires au salut est absolument gratuit; aucun homme pourtant ne se perd que par sa faute. Si la grâce n'est due à personne, celui qui la dispense devrait pouvoir la donner ou la refuser comme il lui plaît et cependant n'est-il pas contraint en justice de l'offrir à tous, s'il oblige chaque âme, sous peine de damnation, à mériter la vision béatifique?

Pour résoudre cette apparente contradiction qui se manifeste entre le dogme de la volonté salvifique universelle et celui de la prédestination indépendante des bonnes œuvres, de nombreux théologiens ont eu recours à l'adage traditionnel : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Quiconque, expliquent-ils, use mal des facultés naturelles dont il dispose librement, n'est pas fondé à se plaindre, si on lui refuse l'accès à un ordre d'activité et de béatitude supérieures. Il sera justement condamné à l'enfer, sinon pour n'avoir jamais agi surnaturellement, au moins pour ses fautes graves contre

la loi morale. Par contre, l'entrée du monde de la grâce est ouverte à tous ceux qui vivent en conformité avec la fin dernière propre à leur essence, non point parce que la pratique des vertus humaines les en aura rendus dignes, mais parce qu'il a plu à Dieu qu'il en fût ainsi. D'après cette manière de voir, le premier appel à la foi et à la justification dépend donc d'un décret divin sans lien d'exigence ni même de convenance avec les œuvres de la créature, gratuit par conséquent. Mais comme en fait cet appel est adressé un jour ou l'autre à toute âme de bonne volonté, il peut être considéré comme pratiquement universel, rien ne fermant à l'homme la voie du salut, si ce n'est son obstination dans le péché.

Ainsi les molinistes pensent-ils sauvegarder à la fois les privilèges de la liberté et le droit souverain du Tout-Puissant à choisir ses élus sans souci de leurs mérites. Taxée de semi-pélagianisme par les tenants de l'école bannézienne, leur solution n'agréa pas non plus à Ripalda. Incapable de se résigner à suivre les routes battues, il cherche ici encore à en frayer une nouvelle à distance moyenne entre dominicains et jésuites.

1. *Discussion de la thèse moliniste.* — Les griefs articulés par les thomistes contre la doctrine du *De concordia* lui paraissant dépasser toute mesure raisonnable et tirer leur origine d'une déformation grave de la pensée de l'auteur; Ripalda se défend de les prendre à son compte, I, I, disp. XVIII, sect. III, n. 16. Toutefois l'interprétation moliniste de l'axiome *facienti quod in se est* ne lui en demeure pas moins suspecte. Trop voisine à son avis des erreurs de Cassien, elle résiste mal aux arguments dogmatiques de ses adversaires.

La grâce, en effet, n'est pas donnée à ceux qui la cherchent, l'implorent du ciel ou travaillent à l'acquiescer; bien au contraire, ceux-là la trouvent qui ne songeaient pas à elle et ils l'entendent qui leur répond alors qu'ils ne l'appelaient pas. Ces quelques formules tirées du concile d'Orange n'expriment-elles pas la doctrine fondamentale que saint Augustin et ses successeurs ont obstinément opposée à toutes les formes de pélagianisme? En plein accord par conséquent, tradition et magistère tiennent pour plus ou moins entaché d'hérésie quiconque unit d'un lien nécessaire le surnaturel au mérite, à l'effort, à la prière de l'homme en tant que tel. Or, n'est-ce pas à cela précisément que tend la théologie des molinistes? Pour soustraire à la damnation l'âme dont l'unique tort consisterait à n'avoir pas été gratuitement prédestinée à la vision intuitive ou aux moyens d'y parvenir, ils lui promettent les secours suffisants pour se sauver à la seule condition qu'elle obéisse à la voix de sa conscience. Mais, si l'on appelle salutaire toute œuvre qui rapproche du ciel, ne conviendrait-il pas dès lors d'attribuer cette épithète à l'observation de la loi morale? En effet le païen qui s'y adonne contraint Dieu pour ainsi dire à lui offrir la foi, son amitié et son adoption; donc à lui ouvrir les rangs des élus à la grâce. D'après saint Paul et l'enseignement des Pères, l'accès à la justification dépend uniquement du bon plaisir divin qui touche ou endurec les cœurs comme il lui agréa, qui aime ou rejette avant toute considération du désir ou des vertus de la créature. A en croire les molinistes au contraire, c'est l'homme qui choisit et fait les premiers pas vers Dieu, certain que ses avances ne seront pas repoussées; en réalité c'est lui qui par les œuvres de son libre arbitre se discerne de la masse des infidèles et des pécheurs.

Sans doute la bonne volonté serait impuissante à émouvoir la charité infinie, si celle-ci n'avait pas elle-même décidé d'avance de se laisser toucher par une démarche impropre de soi à l'influencer le moins du monde. En dernière analyse, ce n'est donc pas en considération de l'effort humain qu'aura été concédé l'appel à la foi, mais par application d'une loi divine qui n'a aucunement été inspirée à son auteur par l'inten-

tion de récompenser la pratique des vertus naturelles. Cette loi ayant été portée par pure bienveillance, elle communique à l'octroi de la grâce qui en résulte son propre caractère de bienfait gratuit.

Cette réponse ne satisfait pas entièrement Ripalda. En un sens il la juge trop arbitraire. Nulle part, objecte-t-il, l'Écriture ni les Pères ne font allusion à une décision providentielle de mettre les dons infus à portée de tout homme qui vit honnêtement. Le dogme ne fournit donc à l'explication moliniste aucun argument décisif. Cependant il ne la condamne pas non plus et lui fournit même un sérieux appui. En effet, la volonté salvifique universelle est une vérité de foi. Or, ne serait-elle pas frustrée, s'il se trouvait des âmes qui, ayant accompli leur devoir dans toute la mesure où il dépendait d'elles, ne recevraient que la damnation pour prix de leur générosité? D'autre part il semblerait étrange que, fréquemment donnée à des pécheurs endurcis, la grâce pût être complètement absente de la vie d'un homme de bien. Dans le système imaginé par l'auteur du *De concordia*, on échappe à ces éventualités inadmissibles. C'est un avantage qu'il faut lui reconnaître, sans préjudice de savoir s'il n'y aurait pas un autre moyen de les éviter, plus habile et plus adapté à l'enseignement de l'Église.

Nombreux d'ailleurs sont les théologiens qui ont compris le principe *facienti quod in se est* dans le sens d'un enchaînement infaillible entre la pratique persévérante du bien naturel et l'offre divine de la foi. On en trouve même parmi les plus anciens et les plus graves qui ont attribué aux œuvres humaines une aptitude positive à acheminer vers la justification. Pris dans leur acception obvie, maints passages de saint Thomas par exemple expriment cette doctrine. A tout le moins enseignent-ils que l'infidèle de bonne volonté se voit, un jour ou l'autre, inévitablement récompensé par le don de la grâce. Disp. XVIII, sect. II, n. 14; sect. III, n. 16. Va-t-on faire de ces auteurs et du Docteur angélique lui-même autant de semi-pélagiens? Or, pour les défendre contre cette accusation infamante, on n'a d'autre ressource que d'assimiler autant que possible leur doctrine à celle de Molina et de se persuader que, dans leur pensée, les actes moralement bons ne préparaient pas à la vie surnaturelle par leur valeur intrinsèque, mais seulement par suite du bon plaisir divin qui en a ainsi arbitrairement statué. L'enseignement du *De concordia* n'était donc pas, au moins en cette matière, une nouveauté hardie. Les patrons de grande autorité ne lui font pas défaut. A peine divulgué, d'ailleurs, il gagna si rapidement les suffrages des théologiens contemporains qu'à l'époque où était écrit le *De ente supernaturali*, l'opinion commune se prononçait en sa faveur. Disp. XX, sect. I, n. 2.

Malgré tout Ripalda refuse de s'y conformer et de se laisser convaincre qu'il ne s'y mêle aucune trace de semi-pélagianisme. S'il voit mieux que les thomistes que, même infailliblement unie à la venue de la grâce, la disposition naturelle négative ne l'exige pourtant en aucune façon à titre méritoire (disp. XVIII, sect. III, n. 18), par contre il ne semble pas avoir compris comment elle réussit à s'accorder avec l'indépendance de Dieu dans le choix des élus. Il n'a pas vu que, replacée dans le contexte doctrinal du système moliniste, l'assurance donnée à tout infidèle de bonne volonté de ne pas mourir sans avoir rencontré l'occasion de se justifier ne concède en réalité à l'homme dans l'affaire de son salut qu'une initiative purement apparente. Sans doute, la distribution de la grâce étant ainsi comprise, des décisions libres dont il est l'arbitre incontestable lui permettent de forcer pour ainsi dire l'entrée du monde surnaturel. Mais ces décisions libres n'échappent pas au contrôle divin; elles lui sont même si rigoureusement soumises qu'elles lui doivent d'être orien-

tées vers le bien plutôt que vers le mal. Car, si tel ordre de providence a été réalisé où le païen ayant honnêtement vécu s'est ouvert par là le chemin du ciel, c'est en vertu d'un décret éternel que la considération des œuvres humaines n'a pas influencé. S'il avait plu à Dieu d'arrêter son choix créateur sur un autre univers où, à la lumière de la science moyenne, il apercevait le même païen s'adonnant de plein gré au vice plutôt qu'à la vertu et justement puni par la privation de la grâce, il aurait ainsi, sans léser les droits de l'intéressé, changé la valeur morale de ses actes et le sort final destiné à les rétribuer. En dernière analyse, Molina réserve donc à Dieu, autant que Bañez, un moyen infaillible de plier les volontés à sa guise et par le fait même de commander en maître souverain l'accès à la justification et à la béatitude. Plus préoccupé sans doute d'échafauder un nouveau système que de s'assimiler parfaitement les théories existantes, Ripalda ne paraît pas avoir approfondi la doctrine de son célèbre confrère jusqu'à cette dernière assise qui la supporte tout entière. Faute de quoi il persiste à la juger défavorablement et prétend y suppléer par une autre qu'il a forgée de toutes pièces.

2. *La thèse de Ripalda.* — Les arguments molinistes lui ont au moins inspiré cette conviction que, dans l'obligation où il est placé de mériter la vision intuitive, le libre arbitre serait certainement frustré dans ses droits, si un décret émanant de la bonté infinie n'avait pas enchaîné d'une manière ou d'une autre l'offre de la grâce à la pratique des vertus naturelles. Mais dans quel ordre faut-il ranger l'un par rapport à l'autre ces deux éléments essentiels du mérite et du salut : l'aide surnaturelle et l'effort volontaire? La volonté salvifique de Dieu a-t-elle prescrit que la pratique des vertus humaines précéderait l'offre de la grâce ou au contraire qu'elle la suivrait? En acceptant la première de ces deux hypothèses, les théologiens jésuites, à en croire Ripalda, auraient plus ou moins abandonné l'enseignement de la tradition et donné à la nature un rôle trop important dans la conquête du ciel. Quant à lui, il pense éviter ces écueils en choisissant le second membre de l'alternative. La grâce ne serait pas accordée à l'infidèle en conséquence de l'observation du Décalogue, mais, Dieu l'ayant ainsi voulu, dès l'éveil de sa raison, à chaque occasion de bien faire, elle se tiendrait à sa disposition, prête à élever à une fin supérieure ses bons désirs et ses décisions honnêtes. Il ne se produirait par suite dans le monde aucun acte bon qui ne fût surnaturel.

Mais comment se réaliserait en fait cette coopération de la grâce à tout exercice correct du libre arbitre? Nous l'ignorons. Ripalda en a imaginé deux ou trois formes plausibles.

Étant admis que d'une pensée indélébile surnaturelle peut naître un acte réfléchi naturel, ne serait-il pas permis tout d'abord de concevoir les œuvres honnêtes qui précèdent la foi comme divinisées par le dehors? N'existe-t-il pas un groupe d'anciens et graves théologiens qui ont ainsi compris le mérite de l'homme justifié? Ne s'expliquant pas qu'un même terme simple et indivisible, la décision libre, relevât à la fois de deux principes efficaces : la faculté spirituelle et la vertu infuse, ils croyaient esquisser la difficulté en se contentant d'une élévation permanente des puissances de l'âme sans influence sur la nature de leurs opérations. Ces dernières conservant leur caractère purement humain auraient néanmoins, d'après eux, mérité la vision intuitive par suite de la dignité incomparable de la personne à qui elles auraient appartenu. De même, provoquée par une excitation surnaturelle, toute œuvre naturellement bonne égalerait en valeur morale la grâce qui l'a fait surgir dans l'âme.

Pour ceux à qui cette explication désuète n'inspire-

rait pas confiance, il resterait à choisir entre deux autres. Ou bien résoudre le cas des vertus naturelles pratiquées avant la foi d'après les théories connues concernant l'élévation des actes qui s'intercalent entre l'acceptation des vérités révélées et la justification, et dans cette hypothèse les œuvres honnêtes du païen emprunteraient leur caractère surnaturel soit à un concours extraordinaire prêté du dehors par la toute-puissance divine, comme le veulent Molina et Suarez; soit à une qualité intérieure mais transitoire du genre de la prémotion thomiste. Ou bien, et c'est l'opinion que préfère Ripalda, supposer que toute activité volontaire conforme à la loi morale se double d'une activité infuse rigoureusement parallèle, commandée par les mêmes motifs et également orientée, au moins dans l'intention du sujet, vers la fin spécifique de l'homme. Dès lors toute opération naturelle serait accolée à une autre, surnaturelle, inconsciente, moralement identifiée à la première, quoique physiquement distincte. Disp. XX, sect. III.

Le fait d'ailleurs importe beaucoup plus que la manière de l'expliquer. Avant tout, en effet, il s'agit de savoir si, dans notre plan de providence, tout acte honnête est en réalité élevé par Dieu à l'ordre de la vision intuitive. Ripalda l'avoue lui-même, la gravité et la nouveauté d'une telle doctrine demandant qu'on lui procure l'appui de solides arguments. Ces arguments, quels sont-ils? Disp. XX, sect. XVIII, n. 89.

Le meilleur n'est peut-être pas le premier invoqué ni le plus estimé par son auteur. Il est tiré de la raison théologique et se fonde sur notre vocation universelle et obligatoire à la contemplation béatifique. On peut l'énoncer ainsi : toute activité qui n'aide pas le sujet d'où elle émane, à conquérir sa fin, est une force dépensée en pure perte; or Dieu nous destine à un bonheur surnaturel; il aurait dès lors pour ainsi dire organisé lui-même le gaspillage de nos œuvres, si pendant une période plus ou moins longue de notre existence, il se refusait à nous munir des moyens indispensables à l'accomplissement du devoir qu'il nous impose. Ne serait-il pas déraisonnable de sa part de laisser notre libre arbitre s'exercer à vide, ne fût-ce qu'en une seule occasion? Nos décisions morales important toutes au salut éternel qui est pour nous l'unique nécessaire, la grâce doit donc se trouver à notre disposition en toute circonstance où nous en avons une à prendre. Disp. XX, sect. XVIII, n. 86.

Ripalda se confie cependant davantage aux arguments qu'il a tirés du dogme et de la tradition. A son avis, la condamnation de Pélagie, l'enseignement de saint Augustin et du concile d'Orange créent d'insurmontables difficultés à toute théorie cherchant à maintenir dans notre monde l'existence d'actes naturellement bons.

« Est fruit de la grâce tout ce qui n'est pas péché », répètent obstinément du ^ve au ^{xv}e siècle l'Église et les Pères. Comment leur eût-il été permis de parler ainsi, s'ils avaient reconnu chez les païens la présence de vertus purement humaines? Observer le Décalogue, au moins pendant un court espace de temps, n'exige aucune aide divine extraordinaire. Depuis saint Thomas, les théologiens le pensent et l'écrivent unanimement. Entre eux et les documents dogmatiques antipélagiens, il y aurait donc absolue contradiction, si vraiment ces derniers n'avaient pas proscrit l'existence de tout acte honnête qui ne fût pas surnaturel. De tels actes n'étant pas des fautes, ils ne peuvent pas, à s'en tenir aux données de la tradition plus ancienne, être réalisés sans une grâce. Au contraire, à en croire l'ensemble des docteurs plus récents, les seules forces de la nature raisonnable suffisent à les produire. Comment réduire cette opposition et expliquer d'où venait à saint Augustin et aux Pères du concile d'Orange leur

conviction qu'une aide gratuite de Dieu était nécessaire à tout exercice légitime de la liberté, sinon en supposant que, dans leur pensée, il n'existait en fait que deux sortes d'œuvres : des œuvres coupables et des œuvres salutaires?

Cette déduction s'imposerait rigoureusement, si la logique et l'histoire n'avaient pas trouvé d'autre moyen de réconcilier la théologie moderne avec la tradition primitive. Mais il n'en est rien; elles en ont au contraire proposé plusieurs, un, entre autres, qui garde encore des partisans et qui jouissait d'une grande faveur auprès des contemporains de Ripalda. Celui-ci l'expose par manière de difficulté qu'il lui incombe de résoudre. Si saint Augustin et le concile d'Orange, explique-t-on couramment, ne font guère allusion à une catégorie d'actes intermédiaire entre celle des péchés et celle des actes surnaturels, c'est qu'à leurs yeux la pratique des vertus purement humaines tenait une place si négligeable dans l'affaire du salut qu'ils jugeaient préférable de la passer sous silence. D'ailleurs, dans la descendance d'Adam au milieu de laquelle ils vivaient, toute œuvre inapte à mériter le royaume de Dieu peut à bon droit passer pour un péché, de la même manière que l'enfant qui y naît est estimé coupable et passible de damnation. Ainsi se trouve ramenée à une simple divergence verbale l'opposition qui sépare la doctrine de saint Augustin de la nôtre. Du point de vue historique, il appelait péché ce que, du point de vue philosophique, nous nommons moralement bon.

Cette interprétation classique de la formule : *nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* et autres équivalentes, n'ébranle pas l'attachement de Ripalda à sa propre thèse. A cette exégèse il en oppose une autre. Prétendant juger des expressions employées dans la controverse pélagienne d'après les idées principales qui y furent mises en cause, il lui paraît inadmissible que les Pères aient omis de traiter la question des actes naturellement bons ou qu'ils les aient considérés comme des péchés. Quel était en effet le véritable sujet débattu entre eux et leurs adversaires? Précisément les œuvres de la nature en tant que telle. D'après les partisans de Julien d'Éclane, elles suffisaient au salut et n'exigeaient l'aide d'aucune grâce, puisque ni l'assentiment aux vérités révélées, ni l'exercice des vertus morales ne dépassaient les forces propres de l'homme. Si saint Augustin et le magistère romain, en les condamnant, n'avaient rien dit des actes moralement bons, n'auraient-ils pas fait preuve d'une complète incompréhension du principal objet de la discussion? Et s'ils avaient laissé entendre qu'à leurs yeux ces actes ne valaient pas mieux que des péchés, il eût été trop facile aux hérétiques de tourner en ridicule leurs anathèmes, en répliquant, d'accord avec la théologie moderne, qu'une œuvre non salutaire n'était pas nécessairement une faute. Aussi ne pouvait-on réduire efficacement les pélagiens au silence qu'en opposant à leur enseignement sur les vertus humaines un autre enseignement concernant les mêmes vertus, les seules dont ils reconnaissent l'existence. Contraints de traiter de la pratique purement morale du Décalogue, si les Pères et la sainte Église proclament qu'en chaque cas elle exige une grâce, ils affirment donc équivalement que Dieu, en fait, surnaturalise tous les actes honnêtes du monde présent.

A en croire Ripalda, un examen attentif des écrits de saint Augustin confirmerait cet argument fondamental. Ainsi le saint docteur n'a-t-il jamais voulu se laisser convaincre par Julien d'Éclane de la présence chez les infidèles d'actes *steriliter boni*, c'est-à-dire naturellement bons. Et, quand lui sont échappés parfois quelques mots d'admiration pour la vertu de quelques-uns d'entre eux, comme Polémon ou Assuérus, il a

pris soin de noter qu'ils en étaient redevables à un bienfait de Dieu. Rien de plus célèbre d'ailleurs que sa conception de l'honnêteté païenne qui, dans les cas très rares où elle n'est pas un vice déguisé, provient sans aucun doute d'un don céleste. Voilà donc, d'après le grand antagoniste des pélagiens, des œuvres humainement dignes d'éloges et qui, n'étant pas inspirées par la foi, n'en sont pas moins surnaturelles, puisqu'elles sont le fruit de la grâce. Ces exemples ne prouvent-ils pas l'exactitude de la règle universelle précédemment énoncée, savoir qu'entre le ^v^e et le ^{vii}^e siècle les défenseurs de la doctrine catholique étaient unanimement convaincus que, dans la vie de l'incroyant comme dans celle du croyant, tout acte conforme à la loi morale était physiquement orienté par Dieu vers la fin supérieure et gratuite qu'en fait il nous destine? (Voir quelques autres arguments de Ripalda tirés de la raison théologique dans Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, p. 335.)

3. Critique. — Cette exégèse, est-il besoin de le dire, ne s'impose pas. Les principes d'où elle part nous semblent contestables et les raisons qu'elle invoque en sa faveur heurtent de front, à notre avis, une interprétation courante de maintes idées ou expressions familières à saint Augustin. Ripalda suppose en effet qu'entre Pélagie et ses contradicteurs la querelle portait sur les œuvres humainement bonnes, au sens moderne du mot, tout le problème consistant pour eux à déterminer si, dans notre état présent, nous pouvons les accomplir sans grâce et mériter par elles la vision intuitive. A vrai dire le sujet controversé était beaucoup plus complexe et moins précis. Ni dans un camp, ni dans l'autre, on ne distinguait clairement le naturel du préternaturel ou du surnaturel et l'enjeu de la lutte n'était pas d'établir des définitions scientifiques de ces divers ordres de perfections. Au lieu de se poursuivre pendant des siècles, le débat eût été au contraire rapidement vidé, si, du côté hérétique ou du côté catholique, on avait eu ces définitions nettement présentes à l'esprit. En réalité, loin de tout concept systématique et de toute élaboration théologique tant soit peu poussée des notions de grâce et de béatitude, sur le plan concret du dogme et de la vie chrétienne, on se disputait surtout au sujet de l'existence du péché originel, de la nécessité ou de l'effet propre du baptême et sur la dépendance de la liberté créée à l'égard d'une aide ou d'une prédestination divine. Pour sortir d'indécision en ces graves problèmes, des notions plus poussées du surnaturel et de ses rapports avec l'homme en tant que tel eussent été du plus grand secours. Malheureusement, ces notions, où les trouver alors?

C'est en effet simplifier à l'excès le pélagianisme que de prétendre avec Ripalda qu'il contestait absolument toute espèce d'élévation divine par des dons infus. Julien d'Éclane confessait au moins que, bonne originellement, l'âme était par le baptême rendue meilleure encore et que, destinée de soi à la *vita æterna*, elle était orientée par l'effet de ce sacrement vers le *regnum Dei*. Cette *vita æterna* conçue comme un *medius locus* entre le salut parfait et la damnation, sans être l'équivalent de nos limbes, puisqu'elle n'était pas un séjour de réprouvés, n'atteste-t-elle pas pourtant que l'idée d'une double béatitude et par suite d'une certaine opposition entre deux ordres naturel et surnaturel, n'était pas étrangère à la pensée pélagienne?

De même est-ce fausser la notion augustinienne de la grâce, en l'unifiant et la précisant par trop, que de la réduire à signifier toujours une transformation physique conférant le pouvoir de mériter ou de pratiquer la contemplation de l'essence divine. Bien que l'idée d'une grâce élevant ne soit pas absente de ses œuvres, tant s'en faut, l'évêque d'Hippone n'en a pas moins présenté la grâce surtout comme un avantage psycho-

logique ou moral dont la Providence a favorisé celui-ci plutôt que celui-là. Davantage encore a-t-il insisté sur le fait que, si l'œuvre est bonne plutôt que mauvaise, la cause doit en être cherchée en Dieu beaucoup plus qu'en l'homme.

Cette mise au point étant faite, qu'en advient-il du fondement patristique et dogmatique sur lequel Ripalda a construit sa théorie? Si l'idée d'une nature pure n'a effleuré qu'à peine l'esprit de saint Augustin et de ses contemporains, amis ou adversaires, et si le mot grâce s'entend souvent chez eux d'autre chose que d'une disposition physique éloignée ou prochaine à voir Dieu, son hypothèse paraît manquer de base. Dans ce cas, le principe alors si souvent inculqué qu'un bienfait divin se trouve à l'origine de tout acte non coupable, ne concerne pas les œuvres de l'homme en soi, c'est-à-dire les œuvres moralement bonnes, mais celles de l'homme historique, obligé par Dieu à une perfection de beaucoup supérieure à l'honnêteté caractéristique de son essence et il est loin de signifier que, sans une aide strictement surnaturelle, cet homme offenserait Dieu autant de fois qu'il prendrait une décision libre.

L'appui que Ripalda s'est imaginé découvrir pour sa doctrine dans les quelques textes où saint Augustin concède aux païens l'une ou l'autre vertu, n'est guère plus solide. L'interprétation qu'il en propose est même déconcertante. En effet, les formules où s'est fixée la théologie augustinienne de la grâce sont telles que Baius et Jansénius, se fondant sur leur sens matériel, ont pu tenter, non sans raisons apparentes, de couvrir de l'autorité du saint docteur leur conception d'une humanité ordonnée par essence à la contemplation béatifique, mais si ravagée par le péché originel, qu'elle est devenue incapable par elle-même du moindre bien. S'ils avaient raison, la catégorie du purement naturel et du moralement bon disparaîtrait non seulement des réalités existantes mais même des hypothèses possibles. Les actes méritoires de la vision intuitive ne seraient surnaturels qu'à l'égard de nos facultés déchues; ils auraient été normaux chez Adam avant sa chute.

Pour réfuter cette funeste exégèse de la pensée augustinienne, les défenseurs du dogme se sont mis en quête, dans les écrits de l'évêque d'Hippone, de passages où il ferait allusion à des œuvres qui fussent humainement honnêtes, sans être dignes de la béatitude promise aux chrétiens. Ils n'en ont guère trouvé d'autres que ceux où saint Augustin impute quelques actes vertueux à des personnages comme Assuérus ou Polémon qui ne connaissaient pas le Christ ni sa révélation, précisément les endroits où Ripalda prétend trouver mention d'actes surnaturels avant la foi. Mais contre ce dernier s'inscrit en termes décisifs le principe fondamental si souvent rappelé par l'adversaire de Julien : « sans la foi rien qui plaise à Dieu ». Comment dès lors saint Augustin ne se serait-il pas contredit s'il avait attribué à un païen un acte salutaire?

L'idée que Ripalda cherche à donner de la discussion sur les actes *steriliter boni* nous semble également paradoxale. A l'en croire, Augustin en les répudiant n'aurait point condamné l'explication pélagienne de la vertu des infidèles en tant qu'elle suppose la possibilité dans le genre humain déchu d'œuvres honnêtes non surnaturelles, mais uniquement parce qu'elle transforme cette possibilité en réalité quotidienne. Or, pareille exégèse ne résiste pas à une confrontation attentive avec les textes. L'indignation manifestée en cette occasion par Augustin manquerait de cause proportionnée, si elle avait pour unique objet une doctrine que ses adversaires partageraient en somme avec saint Thomas et la grande majorité des docteurs catholiques, savoir le caractère purement naturel des œuvres hu-

maines accomplies avant la foi, Ripalda lui-même présente sa théorie avec circonspection comme une nouveauté discutable et l'évêque d'Hippone aurait anathématisé ceux de ses contemporains qui n'auraient pas accepté de s'y ranger? N'est-ce pas de la plus haute invraisemblance?

D'ailleurs ce que rejette Augustin, ce n'est pas seulement l'existence, mais le concept même que s'étaient forgé les pélagiens de l'acte *steriliter bonus*. S'ils avaient déjà tort à ses yeux d'appeler bons des actes qui ne contribuent pas positivement au salut, à plus forte raison les jugeait-il répréhensibles de faire passer ces actes pour dignes de la vie éternelle. D'après l'enseignement de la foi, tout ce qui ne mène pas au royaume de Dieu est passible de condamnation au jugement dernier. Quelque louables qu'elles soient du point de vue humain, les vertus païennes, chrétiennement parlant, ne peuvent donc aboutir qu'à une réprobation et c'est une hérésie que de leur destiner pour récompense, comme le fait Julien, une béatitude plus ou moins semblable à celle des élus.

On le voit, la controverse entre l'évêque d'Hippone et ses adversaires ne portait pas sur la légitimité du concept moderne d'acte moralement bon qui, lui, ne mérite pas le ciel et aboutit même à une damnation, mais sur l'orthodoxie du concept pélagien d'acte stérilement bon qui, sans être surnaturel, rendrait pourtant digne d'un sort équivalent à un salut, imparfait sans doute, mais réel. La doctrine opposée à Julien sur ce point par son contradicteur n'offre par suite aucun appui ni à la doctrine janséniste, ni à la thèse de Ripalda, Augustin n'exprimant ici sa pensée qu'au sujet des actions moralement bonnes, au sens pélagien de l'expression, essentiellement différent du nôtre, et ne le condamnant que pour la négation du péché originel qui y était impliquée.

Ces graves objections que suscite sa thèse n'ont pas complètement échappé à Ripalda. Deux surtout lui ont paru mériter discussion. La première provient d'une proposition de Baïus condamnée par l'Église. Pris à la lettre, l'enseignement qui résulte de cette condamnation semble prêter au pape Pie V une doctrine contradictoire de celle du concile d'Orange et fait ainsi ressortir à l'évidence combien le point de vue des théologiens du xvi^e siècle, dans la controverse des actes moralement bons, différait de celui des contemporains de saint Augustin. Sans la grâce, proclamait le magistère contre Cassien et ses disciples, tout est mensonge et péché. C'est une erreur, affirme contre Baïus le même magistère, de croire que sans la grâce la liberté est enchaînée au péché. Ripalda, nous l'avons vu, se réclame de la première de ces deux assertions dogmatiques et la commente ainsi : puisque la grâce intervient dans chacune de nos œuvres honnêtes, n'est-ce pas qu'en réalité Dieu élève à l'ordre surnaturel tous les actes conformes à la loi morale que, même déchuës, nos facultés peuvent produire par leurs propres forces? Mais cette paraphrase, difficile à mettre d'accord avec le sens général de la querelle pélagienne, n'est-elle pas plus inconciliable encore avec le second principe opposé plus tard par l'Église au baïanisme et qui semble reconnaître implicitement l'existence effective d'actions moralement bonnes non surnaturalisées? Abandonnés aux seules ressources de leur libre arbitre, affirment-ils, les fils d'Adam ne pèchent pas nécessairement en tout ce qu'ils font. Donc, est-il permis de conclure, il leur arrive parfois de bien agir sans l'aide d'aucune grâce, c'est-à-dire de manière humainement honnête.

Toutefois la rigueur de cette déduction est plus apparente que réelle. Ripalda en fait très justement la remarque : dans le cas présent comme en tout autre du même genre, le magistère n'avait pour but que de

redresser une erreur. Or, le tort principal de Baïus n'était-il pas de prétendre que le péché originel nous avait ôté le pouvoir de pratiquer la moindre vertu? En sens opposé, Pie V affirme donc sans plus que, même sans aucune aide gratuite de Dieu, le bien purement moral nous reste accessible. Se trouve-t-il en fait des vies où cette sorte de bien ait une place quelconque avant ou après la foi? Il appartient aux théologiens d'élucider cette question étrangère aux controverses baïanistes, l'Église n'ayant, dans les circonstances données, aucune raison de la trancher. Voir disp. XX, sect. vi, n. 28; sect. xxi, n. 99.

La seconde objection soulevée au nom de la tradition dogmatique contre Ripalda semble beaucoup plus embarrassante pour lui. Nous l'avons déjà signalée. L'enseignement commun des docteurs ayant toujours considéré la foi comme l'origine première du salut, n'est-ce pas y déroger que d'ouvrir aux âmes l'entrée du monde surnaturel avant que le message explicite du Christ ne leur soit parvenu? Pour échapper à cette très sérieuse difficulté, l'auteur du *De ente supernaturali* n'a le choix, semble-t-il, qu'entre l'une ou l'autre de ces deux voies : ou bien contester l'universalité et la rigueur du principe dont on s'arme contre lui; ou bien en accepter matériellement la formule, mais lui chercher un sens qui mette l'accès de la foi à portée de tous les esprits et de toutes les bonnes volontés. C'est sur cette seconde route qu'il s'est engagé, en élaborant sa célèbre théorie de la *fides late dicta*.

Logiquement a-t-il été amené à sa doctrine de la foi large par son opinion sur le caractère surnaturel de tous les actes bons, adoptant celle-là pour défendre celle-ci contre une difficulté gênante; ou est-ce au contraire sa conviction que la certitude rationnelle de l'existence d'un Dieu créateur et rémunérateur suffit à ouvrir à l'homme la porte du mérite et de la justification, qui l'a conduit à agréger à l'ordre surnaturel tout usage de la liberté conforme à la loi morale, il importe peu de le savoir et on aurait peine à en décider. En tout cas, c'est d'une même préoccupation de son esprit que sont nées ces deux thèses étroitement connexes, du souci que nous indiquions précédemment, de mettre d'accord la gratuité de la grâce et la volonté salvifique de Dieu. Dieu serait en défaut, assure-t-il, si, nous ayant fixé la vision béatifique pour fin exclusive et obligatoire, il permettait que, sans aucune faute de notre part, nous demeurions, ne fût-ce qu'un jour ou une heure de notre vie, complètement dépourvus des moyens de tendre à elle; à plus forte raison si notre existence entière s'écoulait sans qu'ils aient jamais été mis à notre disposition. Or, au nombre de ces moyens se rangent en tout premier lieu la grâce et la foi. Mais la foi stricte, assentiment à la révélation fondé sur l'autorité divine, ne paraissant pas accessible à une portion considérable du genre humain, la Providence n'eût pas été équitable d'en faire la condition primordiale du salut. La foi *faute* de laquelle ici-bas, au dire de l'Écriture et des Pères, toute activité libre est vaine et toute vie vouée à la damnation, doit donc s'entendre d'une connaissance des perfections divines acquise par les seules lumières de la raison, quoique physiquement élevée à l'ordre surnaturel par une motion extraordinaire, dont le concours est incessamment offert à toute volonté bien disposée. Ainsi, d'après Ripalda, se résoudrait facilement l'angoissant problème du salut des infidèles qui perdraient dans ces conditions tout droit d'incriminer Dieu de leur imposer, sous menace de peine éternelle, un devoir qu'il ne les mettrait pas à même de remplir.

Que vaut cette théorie? Pour en juger en véritable connaissance de cause il faudrait l'exposer plus en détail, analyser et critiquer chacun des arguments d'Écriture et de Tradition dont son auteur l'a étayée.

Mais il est inutile de reprendre ici un travail qui a déjà été fait. Voir art. INFIDÈLES (*Salut des*), t. VII, col. 1764 sq.

En l'étudiant attentivement, on retrouvera dans cette thèse de Ripalda les mêmes qualités et les mêmes défauts qui caractérisent son œuvre entière : une érudition bien informée, mais qui digère mal les documents qu'elle a recueillis et les exploite plus souvent à coups de syllogismes qu'à l'aide d'une exégèse soucieuse de rigueur objective ; une subtilité raffinée qui s'exprime en formules obscures et complique parfois les questions au lieu de les approfondir ; un désir manifeste de se signaler par des opinions inédites et audacieuses, mais que domine toujours le plus sincère attachement à la doctrine commune et que corrige une prudente défiance envers ses propres innovations.

Théologien de valeur et intéressant à plus d'un égard, sa réputation a cependant été surfaite par ses contemporains (Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 928) qui eurent certainement tort de le considérer comme le rival en mérite du cardinal Jean de Lugo.

P. DUMONT.

RIPELIN Hugues, dominicain, plus connu sous le nom d'HUGUES DE STRASBOURG, descendant de la famille strasbourgeoise des Ripelin, naquit au premier tiers du XIII^e siècle. Il entra au couvent dominicain de Strasbourg, qui jouissait alors d'une grande réputation. Il est très probable qu'il y fut l'élève de saint Albert le Grand et le condisciple d'Ulrich de Strasbourg. On peut supposer qu'il termina ses études à Paris, mais on ne saurait affirmer qu'il y conquit le grade de maître en théologie. Nous le trouvons prieur du couvent de Strasbourg en 1268. Vers la fin du siècle il remplit la même charge au couvent de Zurich. En 1300 et en 1303, il fut provincial de nation allemande, et plus tard vicaire de la même nation. Ajoutons que les chroniqueurs en font un excellent prédicateur et un très bon directeur spirituel.

Plus que ces détails biographiques par trop fragmentaires, c'est l'œuvre de Hugues de Strasbourg qui mérite de l'intérêt. Les chroniqueurs lui attribuent des *Sermones varii*, un *Commentarium in IV libros sententiarum*, des *Quodlibeta*, des *Disputationes* et des *Explanations*. De tout cela, il ne nous reste rien, si tant il est qu'Hugues soit l'auteur de tels ouvrages. La seule œuvre qui nous soit parvenue, c'est le *Compendium theologicæ veritatis*. Il en existe des centaines de manuscrits, et les éditions en furent nombreuses jusqu'au XVIII^e siècle. La plus récente, qui a vu le jour en 1880 par les soins du P. Éphrem, trappiste, se contente de reproduire une édition de 1559, parue sous le nom de De Combis, O. M., *Compendium lotius theologicæ veritatis VII libris digestum... per Fratrem Joannem de Combis O. M. Lugduni*, 1559. Denuo edidit Fr. Ephrem Abbas B. M. de Trappa de Monte Olivarum, Fribourg-en-Brisgau, 1880. Ces manuscrits et leurs éditions attribuent l'œuvre aux auteurs les plus divers. Les noms de saint Thomas, de saint Albert le Grand, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de Hugues de Saint-Cher, d'Ulrich de Strasbourg se lisent tour à tour en tête des différentes copies et, jusqu'au début de ce siècle, les avis étaient partagés. Mgr Grabmann et L. Pfleger, se fondant sur des témoignages de chroniqueurs et de manuscrits presque contemporains d'Hugues de Strasbourg, ont démontré que le *Compendium* était bien son œuvre.

L'ouvrage est un manuel de théologie au sens large du mot, contenant l'essentiel de ce que devait connaître à cette époque un prêtre qui avait charge d'âmes. Il est divisé en sept livres, qui traitent successivement de Dieu, de la création, du péché, de l'incarnation, des sacrements et des fins dernières. Hugues nous avertit lui-même dans la préface qu'il n'a fait

qu'utiliser les matériaux des grands théologiens qui l'ont précédé. En fait, il s'est surtout inspiré de saint Bonaventure. Si le *Compendium* ne se distingue pas par l'originalité des spéculations, il réalise au mieux les qualités d'un bon manuel : écrit en une langue sobre et précise, il donne un résumé complet et bien ordonné de la théologie du temps. Ces mérites en ont fait « le manuel le plus célèbre du Moyen Âge » (Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2^e éd., Fribourg, 1910, p. 86). Les très nombreux manuscrits, tant latins qu'allemands, qui en subsistent, ainsi que les multiples éditions qui en parurent témoignent de la haute estime que des générations de prêtres ont portée à l'œuvre de Hugues de Strasbourg.

Quétif-Echard, *Scriptores*, O. P., t. I, p. 470-471 ; *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 157 ; articles de L. Pfleger, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440 ; t. XXIX, 1905, p. 321-330 ; t. XLV, 1921, p. 147-153 ; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. V a, Leipzig, 1911, p. 257-259 ; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 174-184.

A. RAUGEL.

RITES (CONGRÉGATION DES). — I. Aperçu historique. — II. Organisation actuelle.

I. **APERÇU HISTORIQUE.** — La Sacrée Congrégation des Rites tire son origine de la fameuse bulle *Immensa*, 22 janvier 1588, dans laquelle, au nombre des quinze congrégations créées ou confirmées par Sixte-Quint, figurait celle qu'il instituait spécialement *pro sacris ritibus et cæremoniis*.

Jusqu'à cette époque, une certaine liberté appartenait aux Églises particulières en matière de culte et de cérémonies : la réglementation en était pratiquement abandonnée aux évêques et aux conciles provinciaux. Ceux-ci ne recouraient à Rome que pour les cas difficiles et dans les circonstances vraiment embarrassantes ; le pape alors tranchait les questions, après avoir pris conseil des cardinaux ou d'hommes compétents. Il en résultait, pour la liturgie un manque d'uniformité.

Un premier effort dans le sens de l'unification, prévue et voulue par le concile de Trente en sa xxv^e session, cf. Richter, *Canones et decreta*, p. 471, avait été la réforme du bréviaire en 1568 et celle du missel en 1570. Mais ces deux ouvrages ne furent pas imposés aux Églises particulières ou aux ordres religieux qui avaient à leur disposition leurs propres livres depuis deux siècles et plus.

Dans la pensée de Sixte V, l'institution d'une congrégation spéciale pour les rites et cérémonies devait poursuivre ce mouvement de réforme et d'unification : « C'est pourquoi, dit la bulle, voulant développer de plus en plus la piété des enfants de l'Église et relever le culte divin, nous avons choisi cinq cardinaux qui auront pour mission principale de faire observer exactement les vieux rites sacrés, en tous lieux et par toutes les personnes, dans les églises de Rome et de l'univers, y compris notre chapelle pontificale, pour tout ce qui concerne la messe, les offices divins, l'administration des sacrements et en général les autres fonctions cultuelles : si les cérémonies sont tombées en désuétude, qu'on les restaure ; si elles sont corrompues, qu'on les réforme. Les cardinaux auront tout d'abord à réformer et à corriger, autant que besoin sera, le pontifical, le rituel et le cérémonial : ils reviseront aussi les offices des saints patrons et les concéderont après nous avoir consulté. Ils étudieront avec le plus grand soin les questions relatives à la canonisation des saints et à la célébration des fêtes, afin que tout se fasse selon les règles, avec ordre et conformément à la tradition des Pères... » La bulle chargeait encore la Congrégation des questions de protocole dans la réception des souverains, ambassadeurs et autres personnages ; elle la constituait de plus juge des préséances et arbitre des contestations

qui pourraient s'élever à l'occasion de toutes les cérémonies, sacrées ou profanes.

L'étendue des pouvoirs confiés au nouvel organisme était considérable. Disons de suite que l'unification liturgique rêvée par Sixte V ne fut réalisée à peu près complètement dans l'Église latine qu'au XIX^e siècle. Du moins y eut-il, dès la fin du XVI^e siècle, un dicastère romain chargé de résoudre les difficultés soulevées par la célébration du culte, et prit-on peu à peu l'habitude de recourir à ses lumières et d'accepter ses décisions.

La multitude même des attributions de la nouvelle congrégation amena bientôt leur division. Tout d'abord une section spéciale fut créée au sein de la congrégation pour s'occuper des cérémonies de la chapelle pontificale et de la cour papale. Cette section prit, au cours des âges, une telle importance, qu'elle devint elle-même un dicastère à part : la « Cérémoniale », dont la bulle *Sapientis consilio* de Pie X, 29 juin 1908, a confirmé l'existence et dont le Code canonique, can. 254, a précisé les attributions. Quant aux questions de préséances, la réforme de Pie X, *Normæ peculiare*, c. viii, art. 4, n. 5, en fit passer la connaissance, partie à la S. Congrégation du Concile, partie à celle des Religieux. Cf. *Acta ap. Sedis*, t. i, p. 36 sq.

La constitution *Immensa* de Sixte V n'avait attribué aucune compétence à la Congrégation des Rites en matière de culte des reliques. Une congrégation spéciale, dite « des Indulgences et saintes Reliques », établie par Clément IX en 1669, reçut mission de s'en occuper. Elle en resta chargée durant plus de deux siècles. Mais, dès 1904, Pie X avait placé cet organisme sous l'autorité du préfet et du secrétaire de la Congrégation des Rites; il le supprima en 1908, lors de la réforme de la Curie, rattachant la section des Indulgences au Saint-Office (laquelle section passa en 1917 à la Pénitencerie), et les affaires concernant le culte des reliques à la Congrégation des Rites, dans le domaine de laquelle elles sont encore aujourd'hui.

Notons encore que trois sections ou commissions avaient été adjointes à la Congrégation des Rites en ces cinquante dernières années : une section *liturgique*, créée par Léon XIII en 1891; une section *historique*, organisée par le même pape en 1892, et une commission pour le *chant sacré*, ajoutée par Pie X en 1904. Ces trois sections, maintenues intactes par la constitution *Sapientis consilio* (1908), furent supprimées par un *motu proprio* de Pie X en date du 16 janvier 1914 et leurs attributions furent reportées à la Congrégation elle-même. *Acta ap. Sedis*, t. vi, 1914, p. 25.

II. ORGANISATION ACTUELLE. — Aujourd'hui, la compétence et le fonctionnement de la Congrégation des Rites sont tracés par le Code, au can. 253, qui reproduit, presque dans les mêmes termes, la plupart des dispositions de la bulle *Sapientis consilio*, § 1, n. 8. Il faut y ajouter les prescriptions du récent *motu proprio* (6 février 1930), instituant auprès de la Congrégation une section *historique*, dont sont précisées les attributions. *Acta ap. Sedis*, t. xxii, 1930, p. 87.

1^o *Composition*. — Comme les autres dicastères de la Curie romaine, la Congrégation des Rites est composée tout d'abord d'une commission de cardinaux, en nombre variable, ordinairement une vingtaine, tous choisis par le pape et dont quelques uns résident hors de Rome. Ces derniers, qui sont en général des chefs de diocèse, n'ont, par le fait de leur appartenance à la Congrégation, aucun travail imposé; ils peuvent seulement, lorsqu'ils viennent à Rome, prendre part aux réunions et donner leur avis sur une affaire. A la tête de la Congrégation est le cardinal préfet qui assure pratiquement la direction et le fonctionnement du dicastère. Il est assisté d'un secrétaire, aux fonctions très importantes, d'un sous-secrétaire et d'un substitut, auxquels se joignent plusieurs autres prélats qui

forment le bureau ou secrétariat. A côté de ces hauts fonctionnaires, que l'on rencontre dans les autres dicastères, il faut signaler la présence d'un certain nombre d'officiers propres à la Congrégation des Rites : le promoteur de la foi, assisté d'un sous-promoteur ou assesseur, tous deux prélats, qui remplissent le rôle du ministère public ou procureur fiscal dans les causes de béatification ou de canonisation des saints : on les appelle vulgairement « avocats du diable ». Auprès d'eux se trouve un chancelier, qui est en contact direct avec les postulateurs des causes, avocats, procureurs, censeurs, traducteurs, experts, qui, sans faire partie à proprement parler de la Congrégation, sont agréés par elles et interviennent dans ce genre de procès.

Parmi les autres prélats majeurs, attachés au dicastère, nommons : un des protonotaires apostoliques participants, le doyen de la Rote avec deux des plus anciens auditeurs, le Maître du Sacré-Palais, tous chargés plus spécialement des questions se rapportant à la section des saints : le sacriste de Sa Sainteté, qui intervient dans les affaires concernant les reliques, et le secrétaire de la Cérémoniale pour les questions liturgiques. A un rang inférieur, on trouve encore au nombre des ministres subalternes : un hymnographe, le premier *adjutor studii* ou sous-substitut, le second *adjutor*, l'archiviste, le *scriptor*, le protocoliste, le notaire et le chancelier.

A côté de la Congrégation, il faut mentionner l'important collège des consultants, prélats ou religieux qui ont pour mission d'étudier les causes ou affaires qui leur sont communiquées et de donner sur la question un avis motivé. D'après le *motu proprio* de Pie X (16 janvier 1914), ils sont divisés en deux groupes distincts, dont les uns sont chargés des causes des saints, les autres des questions concernant la liturgie et les reliques. *Acta ap. Sedis*, t. vi, 1914, p. 25. Pie XI y a ajouté un troisième groupe de vingt consultants pour la section historique créée en 1930. *Acta ap. Sedis*, t. xxii, 1930, p. 87.

2^o *Compétence*. — 1. *Au point de vue territorial*, la Congrégation des Rites ne connaît pas de limite pour l'exercice de ses pouvoirs dans les affaires de son ressort, *pro suæ competentiae negotiis nulli sunt constituti territorii limites*; cf. *Ordo servandus*, *Normæ peculiare*, c. i, § 1, g, *Acta ap. Sedis*, t. i, 1909, p. 36 sq. On peut donc dire qu'aucune région de la chrétienté n'échappe à sa juridiction, pourvu qu'il s'agisse de matières où elle est compétente.

2. *Matières*. — Quant à déterminer les matières qui forment le domaine propre de la Congrégation, ce n'est pas toujours chose aisée : ce domaine voisine de si près avec ceux de la Congrégation du Concile et de la Congrégation des Sacraments, qu'il est parfois difficile de tracer une ligne de démarcation très nette. Le canon 253, § 1 a défini les matières qui sont exclues de sa compétence : ce sont celles qui se rapportent « de loin seulement aux rites sacrés », *quæ latius ad sacros ritus referuntur*, par exemple les droits de préséance et autres semblables qui ressortissent à la Congrégation du Concile, si elles sont traitées administrativement, à la Rote romaine ou à un autre tribunal spécialement désigné, si l'on a recours à la voie judiciaire. En déterminant que la Congrégation des Rites n'a à s'occuper que des rites et cérémonies de l'Église latine, le même canon 253 exclut de ses attributions toutes les liturgies orientales; mais par liturgie latine, il ne faut pas entendre seulement la liturgie romaine, mais toutes les autres liturgies originaires de l'Occident : ambrosienne, mozarabe, lyonnaise, etc., ainsi que les différentes liturgies monastiques (des bénédictins, chartreux, cisterciens, carmes, dominicains, prémontrés), en quelque région qu'elles soient en usage.

La Congrégation des Rites n'a pas à connaître non

plus des rites particuliers qui sont de règle dans la chapelle pontificale ou la cour papale, pas plus que des cérémonies spéciales propres aux fonctions que les cardinaux exerceraient en dehors des sanctuaires pontificaux : ces diverses fonctions sont du domaine de la Congrégation du Cérémonial. Cf. can. 254 et bulle *Sapienti consilio*, cap. I, 9^o.

Le domaine propre de la Congrégation des Rites s'étend à une triple catégorie d'affaires qui correspondent aux trois sections dont se compose aujourd'hui ce dicastère, à savoir : 1. les causes de béatification et de canonisation des saints, ainsi que le culte des reliques, can. 253, § 3; 2. les questions proprement liturgiques, c'est-à-dire qui touchent de très près, *proxime*, aux rites sacrés et cérémonies de l'Église latine; 3. les causes historiques des serviteurs de Dieu, pour lesquelles on ne peut recueillir de témoignages des contemporains, ni avoir des documents certains de déppositions antérieurement recueillies.

3^o *Les trois sections.* — 1. *La section des saints.* — C'est de beaucoup la plus chargée; les causes de béatification et de canonisation actuellement pendantes aux Rites sont très nombreuses; de nouvelles causes sont sans cesse introduites et la solution de semblables affaires demande beaucoup de temps et de travail, encore qu'une partie de ce travail incombe aux tribunaux diocésains. Cette section fonctionne selon les règles d'une procédure judiciaire, dont les éléments remontent à Urbain VIII (bref *Cælestis Jerusalem civis*, 5 juillet 1634). Ces règles furent complétées et précisées au cours des âges, spécialement par Benoît XIV (1740-1758). Le Code canonique actuel expose aux canons 1999-2141 l'ensemble de la procédure à suivre pour conduire ce genre de procès. Voir ici PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, t. XIII, col. 639 sq., et aussi les articles BEATIFICATION, t. II, col. 493, et CANONISATION, t. II, col. 1626 sq., en tenant compte, pour ces deux dernières études, des modifications apportées par le Code. Pour le détail, les formules et le style usité à la Congrégation des Rites, on se reportera au *Codex pro postulatoribus*, 4^e éd., Rome, 1929.

Aux questions qui ont trait à la béatification et à la canonisation, le canon 253 joint comme annexe et suite naturelle « toutes les affaires qui se rapportent de quelque manière aux reliques des saints, *quæ ad sacras reliquias quoquo modo referuntur* ». En dépit de sa connexion avec le culte des saints, ce domaine est plutôt de la compétence de la deuxième section, car c'est surtout sous l'aspect du culte à rendre à ces reliques et des modalités de ce culte que la Congrégation s'en occupe. Dès lors, il n'est plus question de procédure judiciaire comme dans les causes de canonisation; c'est seulement la voie disciplinaire ou administrative qui est suivie.

2. *Les questions liturgiques.* — Le mot liturgie doit ici être pris au sens strict; il ne comprend que ce qui touche immédiatement aux cérémonies et rites sacrés. Les questions relatives à la discipline des sacrements, celles, par exemple, qui concernent le lieu, le temps et les conditions de leur administration ou de leur réception, ne sont pas du ressort de la Congrégation des Rites, mais de la Congrégation des Sacrements. Ce même dicastère interviendra également pour permettre la célébration de la messe en plein air, sur bateau ou en dehors des heures fixées par le droit commun. S'il s'agit au contraire de questions relatives à la discipline du clergé ou des fidèles, comme la dispense ou l'anticipation des heures canonicales, l'exemption de la messe conventuelle, la dispense du jeûne prescrit avant la consécration des églises, c'est la Congrégation du Concile qui est compétente. Dans tous ces cas, en effet, le rite lui-même, la cérémonie à exécuter n'est pas en cause. Bien plus, s'il s'agit non plus de cérémonies accessoires,

mais de rites essentiels à la validité des sacrements, leur réglementation, parce qu'elle touche au dogme, ressortit au Saint-Office.

Que reste-t-il donc pour les rites ou cérémonies au sens strict? Ce sont tout d'abord les prières qui doivent être récitées ou chantées dans la célébration de la messe, dans l'administration des sacrements, dans l'office divin et en général dans toutes les fonctions ecclésiastiques : processions, funérailles, etc... Ce sont ensuite les actes, gestes et autres mouvements qui accompagnent les paroles : signes de croix, inclinations, génuflexions; ce sont encore les choses qui servent de quelque manière au culte extérieur, par exemple l'église, l'autel, les ornements, le mobilier, les cierges, l'encens, etc. En résumé, la liturgie est l'ensemble des paroles, des actes, des choses ou même des personnes qui concourent à rendre à Dieu un culte extérieur et public. Là git le domaine propre de la seconde section de la Congrégation des Rites. A ce titre, les *sacramentaux*, qui consistent surtout en prières et cérémonies, sont essentiellement de sa compétence.

Afin que tout soit ordonné sagement et exécuté ponctuellement dans l'exercice du culte divin, l'Église a édicté des lois très précises appelées *rubriques*. Il appartient à la Congrégation des Rites de veiller à ce qu'elles soient observées pour la célébration du saint sacrifice, l'administration des sacrements et la récitation de l'office divin; elle a aussi la charge de les interpréter, de les corriger et d'en urger l'observation. C'est elle encore qui veille sur les livres liturgiques : missel, bréviaire, rituel, pontifical, cérémonial des évêques, martyrologe, pour les corriger, préparer les nouvelles éditions, composer et approuver les offices nouveaux, reviser les propres diocésains, reconnaître les nouveaux ordo ou calendriers (par exemple, à l'occasion de l'adoption d'une nouvelle liturgie).

A ce travail de modération et de surveillance s'ajoute le soin de répondre soit aux innombrables questions qui sont posées à la Congrégation pour résoudre des doutes en matière liturgique, soit aux demandes de dispenses ou de faveurs, par exemple : translation d'une solennité; élévation d'une fête à une classe supérieure, choix d'un bienheureux comme patron d'une église ou d'un pays, etc...

Dans ce même ordre de choses, le Code lui reconnaît encore le droit d'accorder des insignes et des privilèges honorifiques, soit personnels, soit locaux, pour un temps ou à perpétuité, pourvu que ces privilèges et insignes aient rapport avec les rites ou cérémonies sacrées; mais elle doit veiller à ce que dans leur usage ne se glissent pas des abus. Au nombre de ces privilèges liturgiques citons par exemple : un titre de basilique mineure accordé à une église, le port de certains insignes concédés à des évêques, chanoines, curés; l'usage du trône épiscopal pour un simple coadjuteur, le port du rochet pour un évêque régulier.

La compétence de la Congrégation s'étend enfin à toutes les questions concernant les *reliques* : authenticité et culte qui leur est rendu. Par reliques, il ne faut pas seulement entendre une parcelle du corps d'un saint, ni même quelque pièce de ses propres vêtements. On étend ce nom parfois à des objets (*memoriæ, pignora*) qui ont eu quelque rapport matériel avec tel saint ou tel martyr et suffisent à évoquer son souvenir, par exemple un objet ayant touché son corps, un linge marqué de quelques gouttes de son sang, peut-être même un peu d'huile puisée à la lampe qui brûlait devant son tombeau. La Congrégation a le devoir de veiller à ce que, dans ce culte relatif, des abus ne se glissent pas et qu'il reste toujours digne de Dieu et de ses saints. Elle régit la solennité des expositions de reliques, la forme des reliquaires, leur fermeture; elle intervient dans certaines questions particulière-

ment délicates et difficiles concernant l'authenticité; elle accorde des autorisations pour transférer définitivement d'une église à une autre des reliques dites insignes, can. 1281, pour exposer à la vénération publique des reliques de bienheureux, can. 1287, etc...

La Congrégation des Rites ne distribue pas elle-même de reliques. Cette fonction est réservée à Rome au cardinal vicaire, qui a la garde de la « lipsanothèque », et au sacriste du pape, qui possède un trésor personnel de reliques. On peut aussi, pour en obtenir, s'adresser aux postulants des causes et aux chefs d'ordres religieux.

3. *La section historique.* — Sa création remonte au *motu proprio* de Pie XI, en date du 6 février 1930, cf. *Acta ap. Sedis*, t. xxii, 1930, p. 87. Elle n'a pas pour fonction principale, ainsi qu'on l'a écrit, de faire des recherches pour la révision des leçons du bréviaire ou des notices du martyrologe, pas plus qu'elle n'a dans ses attributions de surveiller et d'approuver les nouvelles éditions des livres liturgiques. Dans la dernière partie du document précité, qui détermine la compétence de cette section, il est dit seulement que, « pour des raisons évidentes d'utilité, on devra recourir à ses lumières et la consulter au sujet des réformes, corrections et nouvelles éditions des textes et livres liturgiques », art. 3, n. 8. Son intervention en ces matières restera donc exceptionnelle et n'aura pour but que de fournir à la deuxième section, qui est chargée de ces sortes d'affaires, toute documentation utile au point de vue historique.

Le rôle propre de la troisième section est de s'occuper de *causes historiques* des serviteurs de Dieu. Par causes historiques, il faut entendre, dit le *motu proprio*, « celles pour lesquelles on ne peut plus ni recueillir des dépositions de témoignages contemporains des faits en question, ni avoir de documents certains rapportant des dépositions dûment recueillies en temps opportun ». Dans ces sortes de causes, après le procès ordinaire et la recherche des écrits, on omettra désormais, dans le procès apostolique, tout ce qui normalement est prescrit au sujet de la vie, des vertus, du martyre ou du culte ancien rendu au serviteur de Dieu. C'est sur ces divers points que la section historique est chargée de faire toutes investigations opportunes.

Pour mener à bien ce travail, la section comprend un nombre imposant de consultants, spécialisés dans les études et recherches historiques : on en compte aujourd'hui une vingtaine. A la tête de l'organisme se trouve un rapporteur général, à qui incombe la direction des travaux. Il est actuellement assisté d'un vice-rapporteur.

La procédure est la suivante : lorsque le procès informatif d'une de ces causes dites historiques est arrivé à la Congrégation des Rites et y a été régulièrement ouvert, le rapporteur général en examine toutes les parties qui sont de sa compétence; il fait lui-même ou fait faire toutes les recherches qu'il juge nécessaires, demandant au besoin au postulant l'original ou la copie de tous les documents qu'il croira utiles. Les documents ainsi recueillis sont transmis aux consultants spécialisés et distribués selon les compétences respectives de ces derniers. Leurs *vota*, joints aux conclusions du rapporteur, sont remis au préfet de la Congrégation qui les communique au promoteur de la foi. Lorsque ce dernier a fait ses objections et produit ses conclusions, le dossier complet passe aux consultants de la 1^{re} section (celle des béatifications et canonisations), qui se serviront des documents et avis ainsi communiqués pour rédiger leurs vœux comme à l'ordinaire. Si le promoteur soulève des difficultés d'ordre historique, c'est aux consultants de la 1^{re} section qu'il appartient de répondre à ses demandes ou objections.

1^{re} *Conclusion.* — La Congrégation des Rites a un

caractère spécial et revêt des aspects changeants selon que l'on considère l'une ou l'autre des sections qui la composent, lesquelles ont chacune un fonctionnement propre. En règle générale, les autres Congrégations ne procèdent que par voie administrative ou disciplinaire, et n'ont (sauf le Saint-Office dans des cas bien déterminés), aucune juridiction en matière contentieuse. Il est dans les attributions de la Congrégation des Rites de traiter selon les règles d'une minutieuse procédure judiciaire les causes des saints et bienheureux, causes qui échappent totalement à la compétence de la Rote romaine. Cette manière de procéder, dite *voie extraordinaire* (encore qu'elle soit d'un usage très fréquent), est propre à la première section. Voir l'art. Procès, t. xiii, col. 639 sq.

La deuxième section, chargée de la liturgie et du culte, y compris le culte des reliques, suit la *voie ordinaire* et normale des autres Congrégations. Elle promulgue des décrets (qui peuvent être de portée générale ou restreinte), tranche les différends, résout les doutes ou difficultés, accorde des faveurs, dispenses, le tout dans la ligne administrative. Pour l'expédition des affaires courantes, le cardinal préfet, le secrétaire de la Congrégation, au besoin le promoteur de la foi et leurs substituts se réunissent en *congresso*; c'est aussi dans cette assemblée réduite que se préparent les discussions qui feront l'objet des réunions plénières ou congrégations générales.

Quant à la troisième section, son fonctionnement est de nature particulière : son travail consiste avant tout à faire des recherches de textes et documents, d'examiner la valeur de ceux qui lui sont soumis et de fournir un avis compétent, ordinairement à la première section, éventuellement à la seconde; mais elle n'a pas à prendre de décisions proprement dites, ni dans le domaine du dogme, ni dans celui de la discipline.

Outre les recueils des actes officiels du Saint-Siège : bulles, *Acta apostolicae Sedis*, *Codex*, on consultera utilement les ouvrages suivants :

1^o *Avant le Code.* — Ojetti, *De romana Curia*, Rome, 1910; Bungen, *Die römische Kurie*, Munster, 1851; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Rome, 1717; Bouix, *De Curia romana*, Paris, 1859; Capella, *De Curia romana*, t. 1, Rome, 1911; Grimaldi, *Les Congrégations romaines* (à l'Index), Sienna, 1890; Leitner, *De Curia romana*, Batisbonne, 1909; Monin, *De Curia romana*, Louvain, 1912; Simier, *La Curie romaine. Notes historiques et canoniques*, Paris, 1903; Wernz, *Jus decretalium*, t. ii, Prato, 1915; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. ii, *Congregationes romanae*, col. 1129; Battandier, *Annuaire pontifical*, Paris, années 1898 s.q.; Villien, dans *Canoniste contemporain*, année 1913; Besson, *La reorganisation de la Curie romaine*, dans *Nouvelle revue théologique*, années 1908-1909, t. xl-xlii.

2^o *Après le Code.* — Wernz-Vidal, *Jus canonium*, t. ii, *De personis*, Rome, 1923; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Paris, 1930; G. Jacquemet, *Tu es Petrus*, Paris, 1934. Les divers commentateurs du Code : Cozzoli, Vermeersch-Creusen, Blat, Toso, etc...

A. BRIDE.

RITUALISME. Voir art. PUSEYISME, t. xiii, col. 1387-1399.

RIVET DE LA GRANGE Antoine (1683-1749), né le 30 octobre 1683 à Confolens, d'une famille dont une branche était protestante, fit ses premières études à Confolens, puis à Poitiers. Après un accident grave, il entra chez les bénédictins de Marmoutier, le 25 mai 1704, et prononça ses vœux le 27 mai 1705. Il étudia la théologie à Saint-Florent de Saumur, puis il revint à Poitiers et enfin à Paris, en 1717, où il fut chargé de rédiger une *Histoire des bénédictins*. Il fut alors mêlé aux polémiques jansénistes et fit appel de la bulle *Unigenitus*; c'est pour cela qu'en 1723 il fut exilé au monastère Saint-Vincent du Mans, où il resta jusqu'à sa mort, le 7 février 1749.

D'après Dreux du Ravier, Rivet a laissé en manuscrit une *Analyse d'un mémoire présenté à l'assemblée du clergé, sur la Constitution du 7 septembre 1713, pour savoir s'il est à propos de se contenter d'explications pour la recevoir*, et *Lettre d'un théologien à un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, sur la signature du Formulaire contre les cinq propositions attribuées à Jansenius*, datée du 22 mai 1723. D'après le même auteur, Rivet aurait publié une *Lettre à Notre Saint Père le pape Innocent XIII* et une *Lettre d'un ami de France à un pasteur du diocèse d'Utrecht, sur ce qui est dit de dom Thierry de Viaixnes, dans les Nouvelles Ecclésiastiques du 16 décembre 1735*, à l'article *Utrecht*, lettre datée du 29 mars 1738.

Rivet est un des principaux collaborateurs qui ont composé le célèbre *Nécrologe de Port-Royal des Champs, Ordre de Cîteaux, Institut du Saint-Sacrement*, qui contient les éloges historiques, avec les épitaphes, des fondateurs et bienfaiteurs de ce monastère et des autres personnes de distinction qui l'ont obligé par leurs services, honoré d'une affection particulière, illustré par la profession monastique, édifié par leurs pénitences et leur piété, sanctifié par leur mort ou par leur sépulture, Amsterdam, 1723, in-4°. Cet ouvrage fut l'occasion de l'exil de dom Rivet.

Mais l'ouvrage capital de Rivet est l'*Histoire littéraire de la France, où l'on traite de l'origine et du progrès, de la décadence et du rétablissement des sciences parmi les Gaulois et parmi les Français...* Le premier volume parut en 1733; en tête de chaque volume, il y a un *Discours* dans lequel Rivet donne une vue d'ensemble sur la période étudiée et des *Avertissements* qui sont destinés à corriger les erreurs ou les omissions des volumes précédents; on a pu dire que ce sont de précieux essais de critique littéraire où sont discutées les opinions. Rivet avait achevé le t. ix, lorsqu'il mourut; ce volume contenait le début du xii^e siècle. Voici le contenu de chacun des volumes parus sous sa responsabilité. Le t. i (1733), renferme les quatre premiers siècles (*Mémoires de Trévoux*, nov. 1733, p. 1977 sq.); t. ii (1735), comprend le v^e siècle (*Mém. de Trévoux*, févr. 1735, p. 197-219, et mars, p. 428-447); t. iii (1735), comprend les vi^e et vii^e siècles (*Mém. de Trévoux*, oct. 1736, p. 2184-2208, et nov., p. 2401-2411); t. iv (1738), comprend le viii^e siècle et le début du ix^e siècle (*Mém. de Trévoux*, nov. 1738, p. 2133-2165, et nov. 1738, p. 2358-2389); t. v (1740), comprend la suite du ix^e siècle (*Mém. de Trévoux*, sept. 1741, p. 1679-1720, et janv. 1742, p. 59-100); t. vi (1742), comprend le x^e siècle (*Mém. de Trévoux*, janv. 1743, p. 109-141); t. vii (1746), comprend les 68 premières années du xi^e siècle (*Mém. de Trévoux*, oct. 1746, p. 2226-2248 et nov. 1746, p. 2384-2415); t. viii (1748), comprend la fin du xi^e siècle (*Mém. de Trévoux*, sept. 1748, p. 1813-1840); t. ix (1750), comprend le début du xii^e siècle (*Mém. de Trévoux*, mars 1751, p. 687-708, et oct. 1751, p. 2141-2163). Les t. x, xi et xii, parus en 1756, 1759 et 1763, sont l'œuvre des bénédictins et, en particulier, de dom Clément; ils s'arrêtent à l'an 1167. Le travail resta interrompu jusqu'en 1807; à cette date, une commission nommée par l'Institut reprit l'œuvre et le t. xiii parut en 1814, rédigé par de Pastoret, Brial et Daunou. De nombreux savants: Victor Le Clerc, Littré, Paulin Paris, B. Hauréau, Léopold Delisle, Gaston Paris... ont continué le travail, qui constitue une mine inépuisable de renseignements sur la littérature profane et religieuse, ainsi que sur les écrivains eux-mêmes et leurs ouvrages. Le t. xxv, publié en 1869, aborde l'histoire du xiv^e siècle; les volumes contemporains sont beaucoup plus détaillés: ainsi les t. xxv à xxxv ne comprennent que les années 1300 à 1340. Une table générale des quinze premiers volumes fut publiée en 1874, par Camille Rivain; c'est une sorte de dictionnaire abrégé de l'his-

toire littéraire de la France pour la période antérieure au xiii^e siècle; les t. v à xv ne sont plus au point aujourd'hui, à cause des nombreuses découvertes qui ont été faites depuis leur publication. Dans la *Revue de France*, juin 1923, p. 528-551, Ch. V. Langlois raconte comment, après une longue interruption (1763-1807), s'est poursuivie la publication de cet admirable travail entrepris par dom Rivet.

Éloge de dom Rivet, en tête du t. ix de l'*Histoire littéraire de la France*, p. xxiii-xxxviii, par dom Taillandier; cet éloge a été abrégé par Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. ix, p. 220-222; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4°, p. 651-666; *La bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. ii (1777), p. 476-488, reproduit à peu près le texte de Tassin; Dreux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. v, p. 1-18, et *Histoire littéraire du Poitou*, t. ii, p. 384-386.

J. CARREYRE.

RIVIÈRE Bon-François, théologien appelant, connu sous le nom de PELVERT. Né à Rouen, 5 août 1714, il étudia d'abord chez les jésuites de cette ville, ensuite à l'université de Paris. Il entra dans une communauté de clercs formée sur la paroisse Saint-Germain-l'Auxerrois et fut attiré à Troyes par l'évêque Bossuet, qui lui procura des bénéfices, l'admit aux ordres et en fit même, pendant quelque temps, un professeur de théologie dans son séminaire. Le successeur de Bossuet fut Poncet de La Rivière qui congédia Pelvert. Le prêtre congédié se retira d'abord dans la communauté de Saint-Josse à Paris, puis alla demeurer avec l'abbé Ménildrieu. Son refus de signer le Formulaire l'empêcha d'exercer le saint ministère. Il mourut à Paris, le 18 janvier 1781, ayant publié un assez grand nombre d'écrits, qui ont tous paru anonymes.

Ces écrits sont: 1° *Dissertations théologiques et canoniques sur l'approbation nécessaire pour administrer le sacrement de pénitence*, 1755. — 2° *Dénonciation de la doctrine des ci-devant soi-disant jésuites, aux archevêques et évêques*, 1767. — 3° *Deux Lettres sur la distinction de religion naturelle et de religion révélée et sur les opinions théologiques*, 1769; à ces *Lettres*, Pelvert en ajouta successivement trois autres, l'une en 1770, en réponse à une critique des deux premières, par un docteur de la faculté; une autre, la même année, sur l'ouvrage de Maleville intitulé *Examen approfondi des difficultés de Rousseau contre la religion chrétienne*, et enfin une dernière lettre, en réponse à un écrit d'un docteur contre la troisième; les cinq lettres réunies en deux volumes. — 4° *Six Lettres d'un théologien où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 1776, 2 vol.; ces lettres, dirigées contre quatre anciens jésuites, se terminent par une dissertation sur la croyance des simples. — 5° *Dissertation sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe*, voir ici MESSE, t. x, col. 1218, et FLOWDEN, t. xii, col. 2407. Pelvert fut blâmé par ses amis d'avoir attaqué Flowden. Voici la liste des écrits alors dirigés contre Pelvert: *Lettre d'un théologien*, 19 octobre 1788, par Jean-Pierre Vion, ex-dominicain, connu sous le nom de Dumont; les trois *Lettres à un ami de province*, par Jabineau, 1779; *Observations et aveux sur les opinions et les démarches de l'auteur des cartons*, *Réponse de l'ami de province*, *Réponse à l'auteur de la dissertation*, trois écrits du P. Lambert, 1779; *Entretien d'Eusèbe et de Théophile sur le sacrifice de la messe*, *Lettre à l'auteur de la Dissertation*, *Réponse aux observations*, trois brochures de Larrière; *Éclaircissements pacifiques sur l'essence et les différentes parties du sacrifice de Jésus-Christ*, ou *Lettre d'un prieur à l'abbesse*, 28 août et 31 octobre 1779, par l'abbé Boulliette, chanoine d'Auxerre; *Lettre d'un ami à l'auteur de la Dissertation*, par Joseph Massillon, neveu de l'évêque; *De l'immolation de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe*, 1778, et *Lettre à M. l'abbé ****, soi-

disant de l'ordre des minimes, de dom Labat, bénédictin. La plus vive de ces attaques est celle du P. Lambert. Pelvert trouva un défenseur dans l'abbé Mey, qui donna des *Observations sur la Lettre de M. L. (Larrière)*, puis de *Nouvelles observations et la Lettre du R. P. ****, de l'ordre des minimes, à un docteur de Sorbonne, sur l'écrit « De l'immolation ». On a encore sur cette controverse le *Vrai état de la dispute ou Lettre à un ecclésiastique sur la dispute au sujet du sacrifice*, 12 février 1781, par l'avocat Le Paige. Tous ces écrits sont anonymes.

6° A ces écrits Pelvert répondit par la *Défense de la Dissertation ou Réfutation de quatorze écrits*, 1781, 3 vol., publiée seulement après la mort de l'auteur. — 7° *Exposition succinte et comparaison de la doctrine des anciens et des nouveaux philosophes*, 1787, 2 vol.; à cet ouvrage Pelvert n'a pas mis la dernière main. — 8° *Lettre à une religieuse sur la défense de lire les Réflexions morales et les Nouvelles ecclésiastiques*, parue seulement en 1782; l'attribution à notre auteur n'est pas certaine.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXXIII, art. Plowden (François), p. 532; t. XXXVI, art. Rivière, p. 85; et ici MESSE, t. X, col. 1217-1221; PLOWDEN (François), t. XII, col. 2106.

A. MICHEL.

RIVIÈRE (Polycarpe de LA), écrivain ascétique et historien. Selon toute probabilité, il naquit d'une famille noble propriétaire de la localité portant le nom de *La Rivière*, à Tence, dans l'ancien Velay, vers 1586, et passa son adolescence à la cour de la reine Marguerite de Valois, au château d'Usson, en qualité de page. Dégoûté du monde, il essaya de se faire jésuite et passa quelque temps dans un noviciat de la Compagnie. Au commencement de l'an 1608 il entra définitivement à la Grande Chartreuse et y fit ses vœux le 1^{er} mars 1609, âgé de vingt-trois ans. En 1616, le général de l'ordre l'envoya à la chartreuse de Lyon pour y exercer les fonctions de procureur. Il fut ensuite prieur de Sainte-Croix-en-Jarez (1618-1627), de la maison de Bordeaux (1627-1629) et de celle de Bonpas (1631-1638), ainsi que covisiteur des provinces d'Aquitaine et de Provence. Le mauvais état de sa santé et les grandes recherches qu'il faisait à Avignon pour ses travaux historiques obligèrent le chapitre général de le décharger du priorat de Bonpas et de lui accorder des permissions extraordinaires, dont on n'a pas d'exemple dans l'ordre. Quelque temps après, il obtint encore d'être envoyé à la chartreuse de Moulins, où il séjourna dix mois, et, pendant ce temps, il fut presque toujours malade. Quand il fut guéri, il demanda l'autorisation de se rendre aux bains du Mont-Dore, ce qui lui fut accordé. A la fin du mois de septembre 1639, il partit avec un domestique d'un couvent de religieuses de Moulins, qui l'accompagna jusqu'à Clermont. Depuis, il est impossible de retrouver sa trace. Un voile mystérieux couvre encore les causes de sa disparition et l'époque de sa mort. Ses manuscrits furent vendus, vers 1719, à M. de Mazaugues, président au parlement d'Aix; et plus tard Mgr d'Inguibert, évêque de Carpentras, en fit l'acquisition. Aujourd'hui ils se trouvent en partie à la bibliothèque publique de Carpentras, et en partie à la Méjane d'Aix.

Au sujet de ses œuvres historiques, toutes inédites, dom P. de La Rivière a été différemment jugé. Sa bonne foi même a été révoquée en doute. Ainsi, dans le t. XX des *Analecta bollandiana*, p. 105, il est apprécié fort sévèrement. D'autre part A. Vachez, avocat à Lyon, dans son *Histoire de la chartreuse de Sainte-Croix-en-Jarez*, Lyon, 1904, trouve les accusations des bollandistes « excessives » et demande, avec raison, que l'on tienne compte de l'époque où vivait l'auteur et du défaut de critique qui était commun à la plupart des historiens de son temps. « Je redirai de lui, écrit-il, ce que j'ai dit, un jour, de Baluze : il a pu être trompé, il n'a

jamais été lui-même un trompeur. » *Op. cit.*, p. 286 et 296.

Voici la liste chronologique des ouvrages imprimés et manuscrits du P. de La Rivière :

1° *Récréations spirituelles sur l'amour divin et le bien des âmes*, etc., Paris, 1617, 1619 et 1622, in-8°. L'auteur, dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, a caché son nom dans cette anagramme : « J'ay de propre le ciel d'amour » ou « J'ay d'amour le ciel propre. » — 2° *L'âme pénitente au pied de la croix*, Lyon, 1618, in-16, 440 p.; Lyon, 1625, in-24. — 3° *L'éloquent amoureux ou saintes pensées sur le Cantique de Salomon*, ouvrage imprimé dont l'auteur fait mention dans l'avertissement placé en tête du suivant. — 4° *L'adieu au monde ou le mépris de ses vaines grandeurs et plaisirs périssables*, Lyon, 1618, 1619, 1621, 1625 et 1631, in-8°; Paris, 1631, in-8°. — 5° *Le mystère sacré de notre Rédemption contenant en trois parties la mort et passion de Jésus-Christ*, Lyon, 1620, 2 tomes in-8°, conservés à la bibliothèque municipale de Bordeaux; Lyon, 1621-1623, 3 tomes in-8°. — 6° *Angélique. Des excellences et perfections immortelles de l'âme*, Lyon, 1826, in-8°.

Mais dom Polycarpe est surtout demeuré célèbre par ses travaux historiques, restés d'ailleurs en grande partie inédits : *Annales Ecclesiæ gallicanæ seu notitiæ episcopatum Gallie*, inédit, entrepris pour compléter le *Gallia christiana* de Robert. — *Annales Avenionensium episcoporum seu Annales Ecclesiæ, civitatis et comitatus Avenionensis*, conservé en ms. à la bibliothèque de Carpentras, en 3 vol. in-fol., les deux premiers en latin, l'autre en français; le catalogue des évêques d'Avignon depuis la fondation de cette Église jusqu'à l'établissement des papes en Avignon, publié par le *Gallia christiana* de Denys de Sainte-Marthe est tiré du ms. de dom Polycarpe. — *Annales episcoporum Diensis*, ms., utilisé par les frères Sainte-Marthe et par Hauréau. — *Historia ordinis cartusienis ou Annales cartusianorum*, à laquelle le général de l'ordre refusa l'approbation; elle est citée dans le *Gallia christiana*, Paris, 1656, t. II, p. 364; t. IV, p. 970, et dans l'édit. de 1728, t. IV, col. 1077. — *Catalogus priorum Majoris Cartusie Gratiopolitane*, publié par Cl. Robert dans son *Gallia christiana*.

Dom Polycarpe était en relations avec tout ce que la Provence comptait alors d'érudit, et spécialement avec Peiresc; quelques-unes de ses lettres se trouvent au t. X de la correspondance de ce savant conservée à la bibliothèque d'Aix. *Catal. gén. des mss. des biblioth. publ.*, t. XVI, p. 126. Plusieurs autres se trouvent à la bibliothèque d'Inguibert à Carpentras.

Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 616, à *La Rivière*; Vachez, *La chartreuse de Sainte-Croix en Jarez*, Lyon, 1904, et *Le Christ d'ivoire, légende*, Lyon, 1894; Miché, *La chartreuse du Port Sainte-Marie*, Montreuil-sur-Mer, 1896, p. 564-566, 577-579; Bayle, *Dom Polycarpe de La Rivière*, dans *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, t. VII, 1888; le P. Eus. Didier, *Panegyrique de saint Agriol*, Avignon, 1755; Bregnot Du Lut et Perieud, *Catalogue des Lyonnais dignes de mémoire*, 1839.

S. AUTEUR.

RIVIVS Eustache ou en flamand **VAN DER RIVIEREN**, dominicain né à Zichen en Brabant, mort à Louvain en 1538. Il a été, à Louvain, l'un des premiers à s'élever contre les doctrines de Luther au nom de l'orthodoxie catholique. Il serait intéressant de pouvoir dater exactement son opuscule *Errorum Martini Lutheri brevis confutatio*, publié à Anvers. Un autre de ses écrits : *Sacramentorum brevis elucidatio simulque nonnulla perversa Lutheri dogmata excludens*, etc., fut publié en 1523. Rivivus a aussi écrit *Apologia proprietatis in Erasmi Roterodami enchiridii canonem quintum*, Anvers, 1531, in-8°.

Quelil-Echard, *Scriptores sancti ordinis prædic.*, t. II, 1721, p. 106.

M.-M. GORCE.

ROBBE Jacques (1678-1742), né à Villers-Camp-sart, près d'Amiens, en 1678, fit ses études de philosophie et de théologie à Paris; il fut successivement professeur de philosophie au collège Mazarin, censeur de la nation de Picardie (1709), procureur de cette nation (1710), recteur de l'Université (10 oct. 1710-9 oct. 1711) et professeur de théologie et enfin grand maître du collège Mazarin (1724). Il fut un adversaire déclaré du jansénisme; il mourut au collège Mazarin, en 1742. Robbe laissa plusieurs manuscrits qui furent publiés après sa mort par ses deux neveux, François-Michel et Jacques Le Bel : *Tractatus de mysterio Verbi incarnati*, dédié à Christophe de Beaumont, Paris, 1762, in-8°; *Tractatus de augustissimo eucharistiae sacramento*, Neufchâteau, 1772, in-8°; *Tractatus de gratia Dei*, Paris, 1780-1781, 2 vol. in-8°, qui contient une longue dissertation historique et théologique sur le jansénisme; *Dissertation sur la manière dont on doit prononcer le canon et quelques autres parties de la messe*, où l'on examine ce que l'on doit entendre par le *submissa voce* dans cet endroit du concile de Trente, *pia mater Ecclesia...*, Neufchâteau, 1770, in-12; dans cet écrit, Robbe combat les innovations des jansénistes dans les cérémonies de la messe.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVI, p. 99; *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 mai 1742, p. 77-78; Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, p. 246-247, note; Abbé Le Sueur, *Deux recteurs picards de l'université de Paris au XVII^e siècle*, Amiens, 1892, in-8°, p. 3-23 et 38-46.

J. CARREYRE.

1. ROBERT DE COURSON, professeur à Paris, puis cardinal († 1219). Certainement anglais d'origine, sans qu'il soit possible de déterminer d'une manière exacte, ni le lieu, ni la date de sa naissance, Robert apparaît pour la première fois à Paris vers 1195, où il est encore élève de Pierre le Chantre. Après la mort de celui-ci (1197), il s'attache quelque temps à Foulques de Neuilly, dont il seconde la prédication en vue de la croisade. Mais il est déjà professeur vers 1204. S'il est chanoine de Noyon en 1204, chanoine de Paris en 1209, c'est sans être astreint aux obligations canonicales, son temps étant partagé entre l'enseignement et de très nombreuses vacations en qualité de juge-délégué. Le 15 mars 1212, il est nommé par le pape Innocent III cardinal du titre de Saint-Étienne-au-mont-Cœlius, et presque aussitôt chargé en France d'une importante légation; il s'agit de préparer la réunion du IV^e concile du Latran, et en même temps la grande croisade dont rêve de plus en plus Innocent III. C'est dans ce sens que Robert oriente les délibérations de plusieurs conciles importants, Paris, Rouen, Bordeaux. Puis, brusquement, au cours de 1214, il prend une part considérable à la croisade contre les albigeois. C'est lui qui, en juillet-août 1214, confirme, à Sainte-Livrade, la possession à Simon de Montfort des conquêtes faites par lui sur les hérétiques. En même temps, Robert, représentant du Saint-Siège, règle une foule de questions plus ou moins considérables. Mais il semble avoir manqué d'habileté; son emportement, sa maladresse, son esprit brouillon lui attirent une sérieuse impopularité. A plusieurs reprises il reçoit des blâmes d'Innocent III et le pape Honorius III cassera plusieurs de ses décisions. Revenu à Rome pour le concile du Latran (automne de 1215), il ne sera plus désigné pour des légations ultérieures. Honorius III lui est encore moins favorable qu'Innocent. Sans doute il l'envoie à la croisade de 1218, mais non comme légat; Robert est simplement adjoint comme prédicateur au cardinal Pélagé. Il arrive sous Damiette avec le gros de l'armée à la mi-octobre 1218 et meurt le 6 février 1219.

Magister legens in theologia, Robert avait certainement composé un *Commentaire sur les Sentences*, connu

par un catalogue anglais; cf. M. R. James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge, 1903, p. 267, n. 655, mais qui ne s'est pas retrouvé. Par contre, il subsiste une douzaine de manuscrits d'une *Somme théologique*, composée entre 1204 et 1210; la partie relative à l'usure a été publiée par G. Lefèvre en 1902 : *Le traité De usura de Robert de Courçon*, dans les *Travaux de l'Institut catholique de Lille*; quelques fragments relatifs à la pénitence avaient déjà été donnés par P. Petit, *Pœnitentiale Theodori*, t. I, p. 367-376. Les attributions qui lui ont été faites d'autres ouvrages, sont plus que douteuses.

A côté de cette contribution personnelle à la théologie, Robert de Courçon a été mêlé en 1215 à l'établissement de diverses règles relatives à l'enseignement qui ne furent pas sans importance. Son décret pour la réorganisation des études à Paris, édité dans Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 20, p. 78 sq., prévoit les conditions à remplir par ceux qui doivent enseigner tant à la faculté des arts qu'à celle de théologie. Il faut attirer spécialement l'attention sur la défense qui est faite aux « artistes » d'expliquer la *Métaphysique* d'Aristote qui commençait à pénétrer dans l'enseignement de la philosophie et dont on se défiait grandement dans le monde ecclésiastique officiel.

Pour la biographie de Robert, tous les travaux antérieurs sont annulés par celui de Ch. Dickson, *Le cardinal Robert de Courçon. Sa vie, dans Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. IX, 1934, p. 53-142. Pour la doctrine voir : l'introduction de G. Lefèvre, *op. cit.*; M. Grabmann, *Gesch. der scholastischen Methode*, t. II, p. 493-497. Des renseignements importants sur le contenu de la *Somme* dans B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss.*, t. I, p. 167-185.

É. AMANN.

2. ROBERT DE GENÈVE, nom du pape d'Avignon Clément VII (1378-1394). Voir l'article SCHISME (*Grand*) D'OCCIDENT.

3. ROBERT DE LA BASSÉE, frère mineur du XIII^e siècle. Au nombre des quatre « maîtres en théologie de Paris » qui « exposent » en 1242 la règle franciscaine, figure, à côté d'Alexandre de Halès, de Jean de La Rochelle et d'[Eudes] Rigaud, un certain *Robertus de Bassia*, sur l'identité duquel on a longuement discuté, la graphie de son nom d'origine oscillant, selon les mss., entre Bassia, Bascia, Bastia, Baseta, Basileta, Hassia et même Russia. Si on se range, avec le P. Callebaut, à la graphie Bassia et que l'on traduise ce nom par La Bassée (petite ville aux environs de Lille), on comprend assez bien comment, dans la commission d'enquête envoyée par saint Louis, en 1247, dans les diocèses d'Arras, Thérouanne et Tournay, figure le frère Robert de La Bassée (*Robertus de Bassea*). Ce frère Robert qui était maître en théologie avant 1241 aurait laissé, outre cette *Exposition de la règle des frères mineurs* dite *Expositio quatuor magistrorum*, et éditée dans le *Firmamentum trium ordinum*, Paris, 1512, p. xvii, et des sermons, un *Liber de anima* (mentionné au dire de Sbaralea par la Chronique de Marc de Lisbonne, part. II, l. I, c. lv) et un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences*. Rien ne s'en est encore retrouvé.

Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 210, au vocable *Robertus de Russia sive Rutenus*; Sbaralea, *Supplementum*, Rome, 1806, p. 635 (cf. 640) au vocable *Robertus de Bastia* (l'auteur ajoute : non de Bascia qui nullus est locus); A. Callebaut, note dans *Archivum francisc. historicum*, t. X, 1917, p. 229-230, cf. p. 317; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e s.*, t. II, Paris, 1934, p. 54.

É. AMANN.

4. ROBERT DE LEICESTER, frère mineur du XIV^e siècle, ainsi nommé de sa ville natale. Entré chez les frères mineurs, il étudia et professa à leur cou-

vent d'Oxford où il fut le 18^e maître en théologie. En 1294, il donna Richard Swinfield, évêque de Hereford, un traité *De ratione temporum sive de computo hebraeorum aptat ad kalendarium latinorum* (Bibl. bodléienne, *Deqb* 212). En 1325 il était certainement en résidence à Oxford et l'un des deux *magistri extranei* de Balliol-College. D'après Bale, il serait mort à Lichtfield en 1348, mais au dire de A. Little, l'assertion serait sans preuves. Outre un *Commentaire sur les Sentences*, un livre de *Quodlibeta* et un traité *De paupertate Christi* que Leland lui attribue, il faudrait porter à son compte un *Enchiridion penitentialia... ex distinctionibus... Roberti de Leyecester*, contenu dans le ms. 220 de Pembroke-College à Oxford.

Tanner, *Bibl. Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 636 (d'après Leland); A.-G. Little, art. *Leicester (Robert of)* dans *Dictionary of national biography*, t. XXXII, Londres, 1892, p. 426.

E. AMANN.

5. ROBERT DE MELUN, dit aussi ROBERT DE HEREFORD, né en Angleterre à la fin du XI^e siècle, étudiant à Oxford, puis à Paris, professa d'abord les arts libéraux sur la Montagne Sainte-Geneviève vers 1137. Il succéda à Abélard et eut parmi ses auditeurs Jean de Salisbury. C'était un professeur prompt, bref et clair. Il poussait à ce qu'on introduisit les écrits d'Aristote dans l'enseignement des arts libéraux. Il aimait à expliquer les *Topiques*. Il procédait d'ailleurs avec beaucoup d'originalité. Plus tard, il alla à Melun diriger une école, ce qui était déjà arrivé à Abélard. Il semble que tout un petit milieu scolaire ait existé à Melun à cette époque. Vers 1140, à l'époque du concile de Sens, Robert de Melun s'intéresse déjà à la théologie de la Trinité. En 1148, au concile de Reims, Robert s'attaque avec vigueur et finesse à divers écrits de Gilbert de La Porrée. D'ailleurs, le cas échéant, il n'hésitait pas à s'élever dans son enseignement contre Pierre Lombard lui-même, après avoir combattu dans le même camp que lui contre Gilbert de La Porrée. On pense qu'ensuite Robert de Melun vint occuper une chaire de théologie à Paris à l'abbaye de Saint-Victor. Robert quitta Paris pour l'Angleterre vers 1160, appelé par le roi Henri II sur les conseils de Thomas Becket. Il devint archidiacre d'Oxford, puis, en 1163, évêque de Hereford. Il prit parti pour le roi Henri II contre Thomas Becket, avant de se rallier à la cause de ce dernier. Il mourut à Hereford le 27 février 1167. Il ne faut pas le confondre avec un autre évêque de Hereford, nommé lui aussi Robert (1075-1095) qui a donné un abrégé fort estimé de la grande chronique de Marianus Scotus.

Trois ouvrages de théologie de Robert de Melun nous sont parvenus : *Quæstiones de divina pagina*, *Quæstiones de epistolis Pauli*, *Sententiæ*. Il existe deux rédactions de ce dernier ouvrage, une complète et une brève; mais la rédaction abrégée ne paraît pas être l'œuvre de Robert lui-même. Les *Sententiæ* surtout ont été très répandues. Elles ont été pour ainsi dire classiques à Paris dans le dernier tiers du XII^e siècle. L'auteur lui-même, modéré dans ses opinions personnelles, sévère dans ses critiques contre les abélardiens outranciers, échappait à la suspicion des zélotes de l'école de Saint-Victor.

Depuis quelques années, divers érudits ont publié des extraits des écrits de Robert de Melun (voir leur liste dans R.-M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, p. XXIII-XXV).

Sur une foule de questions de théologie : incarnation, Trinité, toute-puissance divine, liberté de l'homme, nature et portée du péché originel, Robert de Melun a eu ses théories propres.

Les *Quæstiones de divina pagina* exposent, après les opinions pour et contre (comme dans le *Sic et non*

d'Abélard), une théorie qui donne les *solutiones*. Ces *solutiones* représentent une étape intermédiaire entre le *Sic et non* et le procédé analytique et spéculatif qui sera celui de chaque article dans la *Somme* de saint Thomas. Il se pose à ce sujet un problème complexe sur l'enseignement au Moyen Âge et son évolution. On manque d'éléments précis pour aboutir à des éclaircissements suffisants. Robert de Melun dans ses *Quæstiones* connaît les écrits logiques d'Aristote, la Bible, les Pères grecs et latins, Walafrid Strabon. Il reste en étroite relation d'idées avec les plus fameux maîtres de son temps : Abélard, Gilbert de La Porrée, Gratien. Mais il a sur tous les sujets des vues personnelles. Il se réfère aussi à *Magister Hugo*, c'est-à-dire Hugues de Saint-Victor, le plus spontané et le plus indépendant parmi les victorins, ses amis.

Commentateur de saint Paul, comme l'a reconnu A. Landgraf, Robert de Melun a fait école et les autres commentateurs se sont inspirés de lui.

Son livre le plus répandu est d'ailleurs les *Sententiæ*, où il fait preuve d'une remarquable et féconde originalité. Il y apparaît comme une sorte d'intermédiaire entre Pierre Abélard et l'abbaye de Saint-Victor. Il n'hésite même pas à combattre sur ce terrain doctrinal, le cas échéant, des amis de Saint-Victor et non des moindres : Guillaume de Saint-Thierry et surtout saint Bernard de Clairvaux lui-même. Comme l'a remarqué le P. R.-M. Martin, Robert de Melun défend implicitement Abélard dans une affaire de condamnation doctrinale importante. Le concile de Sens de 1140, parmi dix-huit propositions abélardiennes qu'il condamnait au sujet de la Trinité, avait noté les deux propositions suivantes :

1. *Quod Pater sit plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia.*

11. *Quod ad Patrem, qui ab alio non est, proprie vel specialiter atlineat operatio, non etiam sapientia et benignitas.* Abélard pouvait être condamné de ce chef; mais Robert de Melun ne pouvait pas admettre la thèse suivante de saint Bernard qui avait fait condamner Abélard. Chaque personne de la Trinité, pensait saint Bernard, est également puissante, sage et bonne. Pour le prédicateur de la deuxième croisade, si le Père seul est puissant, le Fils et le Saint-Esprit ne le sont pas; si le Fils seul est sage, le Père et le Saint-Esprit sont dépourvus de sagesse; si le saint Esprit seul est bon, le Père et le Fils sont sans bonté. Robert de Melun défend la distinction qui attribue la bonté à l'Esprit, la sagesse au Fils, la puissance au Père. Mais il ne refuse pas les deux autres qualités à chaque personne à laquelle il attribue spécialement une qualité et une seule des trois. Par ce procédé, Robert de Melun veut empêcher que l'on confonde les personnes divines; il ne lui vient nullement à l'idée d'attribuer des degrés de perfection inégaux aux diverses personnes. Toutes les trois ont la plénitude de la puissance, de la sagesse et de la bonté. Il arriva que les théologiens de Saint-Victor comprirent. Malgré leur peu d'estime pour Abélard, l'opinion de Robert de Melun leur plut. C'était une théorie complète de l'appropriation trinitaire qu'exposaient les *Sententiæ*. Tout cela était neuf et Robert de Melun caractérisait heureusement cette appropriation par trois termes : *attribuitur, attribuitur specialiter, appropriatur*. Richard, prieur de l'abbaye victorine, reprenait cette théorie quelques années plus tard. Elle deviendra classique. Elle sera enseignée et prêchée par les trois docteurs de l'Église du XIII^e siècle parisiens : Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin.

R.-M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, *Quæstiones de divina pagina*, 1934, 87 p. de texte et 111 p. d'introduction sur Robert de Melun; compléter par : R.-M. Martin, *Pro Petro Abélardo, Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, dans *Revue des sciences philosophiques et*

theologiques, 1923, p. 308-333; A. Landgraf, *Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts: Robert von Melun und seine Schule*, dans *Biblica*, 1932, p. 169-193.

M. M. GORCE.

6. ROBERT D'OXFORD ou **DE HEREFORD**, dominicain du XIII^e siècle dont on sait par divers catalogues qu'il écrivit en faveur de saint Thomas contre Henri de Gand, et aussi contre un certain Gilles qu'il serait peut-être téméraire d'assimiler à Gilles de Lessines ou à Gilles de Rome.

G. Meersseman, *Laur. Pignori catalogi et chronica; accedunt catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum* O.P., Rome, 1936.

M. M. GORCE.

7. ROBERT PAULULUS (XII^e siècle). Le nom de Maître Robert Paululus, d'Amiens, se lit dans le ms. lat. 11 479, fol. 53^{vo}, de la Bibliothèque nationale de Paris, en tête d'un ouvrage de 20 folios sur les cérémonies et les sacrements. Ce même nom *Magister Robertus Paululus, minister episcopi Ambianensis* a été lu par Mabillon dans des chartes de Corbie de 1174, 1179 et 1184. Voir *Acta sanct. O. S. B.*, éd. de Venise, t. III, 1734, p. xxxv. Il est tout indiqué d'identifier ces deux noms, ce qui fixe Robert Paululus dans le dernier tiers du XII^e siècle. Le *De sacramentis, sacramentis, officii et observationibus ecclesiasticis*, qui lui est attribué par le ms. en question, a figuré d'abord parmi les œuvres d'Hugues de Saint-Victor. *P. L.*, t. CLXXVII, col. 381-456. C'est une explication en trois livres des diverses cérémonies et des sacrements, qui présente assez exactement l'état de la théologie à la fin du XII^e siècle.

C. Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, 1722, t. II, col. 1569; Fabricius, *Bibl. lat. Mediae Aetatis*, 1736, t. V, p. 609; t. VI, p. 300; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 1^{re} édit., t. XXII, p. 216 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, 1822, p. 556-558 (Daunou).

É. AMANN.

8. ROBERT PULLEYN, ecclésiastique anglais, devenu cardinal et chancelier de l'Église romaine († vers 1150). Il est difficile de tracer son *curriculum vitae*, et il vaut mieux signaler les quelques documents qui jalonnent sa vie. Les *Annales d'Osney*, marquent en 1133 qu'à cette date « Robert Pulein » commença d'expliquer à Oxford les divines Écritures, dont l'étude était bien tombée en Angleterre. *Rerum britann. M. Æ. scriptores, Annal. monastici*, t. IV, p. 19. En 1134, il figure comme archidiacre de Rochester; cf. Le Neve, *Fast. Eccles. anglie.*, t. II, p. 579. Le continuateur de la chronique de Siméon de Durham sait que le roi Henri 1^{er} († 1^{er} décembre 1135) avait offert un évêché à Robert, qui le refusa. *Rer. britann.*, t. LXXV, 2, p. 319. Vers 1140, une lettre de saint Bernard nous apprend qu'il est à Paris; l'abbé de Clairvaux sollicite à deux reprises de l'évêque de Rochester la permission pour Robert de demeurer en France, où il exerce par son enseignement une heureuse action. *Epist.*, ccv, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 372. Même renseignement fourni pour cette même date approximative par Jean de Salisbury, qui, à Paris, étudie quelque temps la théologie sous *Robertus Pullus*. Voir *Metaphisicus*, I, v; II, x, *P. L.*, t. CXCIX, col. 833 A, 869 A. Pourtant en 1143 Robert est encore désigné comme archidiacre de Rochester; cf. Le Neve, *ibid.* Mais en 1145, il est à Rome et contresigne, comme prêtre cardinal et chancelier de l'Église romaine, la dernière bulle du pape Lucius II. Jaffé, *Regesta PP. RR.*, n. 8713. De même contresigne-t-il les bulles d'Eugène III depuis le début du pontificat jusqu'au 2 septembre 1146. Voir Jaffé, *ibid.*, t. II, p. 21. A partir de cette dernière date son nom disparaît des registres. Dans les tout premiers mois du règne d'Eugène, saint Bernard avait écrit à Robert pour lui demander de veiller sur le nouveau pape. *Epist.*, ccclxii, col. 563. Ainsi, Anglais d'origine,

archidiacre de Rochester, professeur à Oxford (qui le compte comme un de ses fondateurs), Robert vient ultérieurement enseigner à Paris (où rien n'indique qu'il se soit formé avant de professer à Oxford); c'est pour peu de temps; la Curie l'accapare, et c'est à Rome qu'il termine sa vie, vers le milieu du XII^e siècle.

Son œuvre littéraire fut assez considérable. Les bibliographes se transmettent, depuis Pits, une série de titres d'ouvrages inédits : *Sermons, Commentaires sur l'Apocalypse et les Psaumes; traité De contemptu mundi*, etc. Nous pouvons juger de la contribution de Robert aux études théologiques par les *Sententiarum libri VIII*, publiés en 1655 par dom H. Mathoud, et réimprimés dans *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 639-1010. C'est un exposé complet, assez bien ordonné de toute la théologie, aussi bien spéculative que pratique. Une capitulation complète, rédigée par l'auteur lui-même, permet d'en suivre assez aisément la marche, col. 639-674; on trouvera une analyse dans Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 2^e éd., t. XIV, p. 392-399.

Après avoir établi, surtout par la dialectique, l'existence et les attributs de Dieu, l'auteur expose, à l'aide des sources de la révélation, le mystère de la Trinité, puis le problème du mal, celui aussi de la prédestination, enfin la question de la puissance divine. L. I. Vient ensuite l'étude de la création, où il est surtout question de l'homme, de sa nature, puis de la chute et de ses conséquences. L. II. Pour restaurer l'homme et le racheter, l'incarnation est le moyen prévu par Dieu; c'est l'occasion de développer les doctrines christologiques. L. III et IV. L'œuvre du Sauveur se continue par l'Église, qui propose aux hommes la foi et les sacrements, et tout d'abord le baptême. L. V. Ce sacrement efface le péché originel, mais n'en supprime pas toutes les séquelles; l'auteur les étudie, surtout la concupiscence et l'ignorance, ce qui amène la considération des causes qui diminuent ou suppriment la responsabilité. Vient ensuite l'étude relative aux anges, bons et mauvais. Enfin retour aux sacrements, et d'abord à la pénitence. L. VI. Non sans digression sont étudiés ensuite la satisfaction, puis l'ordre et le mariage. L. VII. L'eucharistie couronne cette étude. Enfin la considération des fins dernières termine tout l'ouvrage. L. VIII.

La marche générale est donc assez différente de celle d'Abélard; elle fait plutôt présager celle du Lombard. Sur les rapports entre ces diverses œuvres, et d'autres de la même époque, voir l'article SENTENTIAIRES. La dialectique joue un rôle considérable dans l'œuvre de Robert, et la discussion des « autorités » est plus sobre que dans Abélard. L'esprit général est très conservateur et l'on comprend bien la sympathie qu'éprouvait saint Bernard pour Robert Pulleyn.

Outre les articles déjà anciens des encyclopédies, *Kirchenlexicon* et *Prod. Realencyclopädie*, au mot *Pullein*, voir surtout *Dictionary of national biography*, t. XVII, 1896, p. 19 sq.; R.-L. Poole et M. Bateson, *Index Britannicorum scriptorum*, Oxford, 1902, p. 385; A. Landgraf, dans *The neo-scholasticism*, Washington, 1930, p. 1-11. Quelques aperçus intéressants dans J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIII^e siècle*, Paris, 1911, *passim* (voir la table).

É. AMANN.

ROBERTI Jean, jésuite (1569-1651). Né le 4 août 1569 à Saint-Hubert (Luxembourg belge), il entra au noviciat de Trèves le 27 mars 1592, enseigna la logique et la physique à Wurtzbourg (1600-1602), l'Écriture sainte à Mayence (1605-1607), puis fut recteur à Fulda et à Paderborn. Il revint ensuite à l'enseignement à Trèves (1619-1620), et à Douai. De 1621 à 1647 il est à Liège préfet de la sodalité des ecclésiastiques; transféré à Namur, il y mourut le 14 février 1651. Polémiste acharné, il commença par entrer en lutte contre certaines théories du médecin Paracelse (1493-1541), sur

la vertu curative de l'*unguentum sympatheticum et armarium* par l'action du magnétisme animal. Dans un ouvrage de 1608, réédité en 1613, *Tractatus de magnetica curatione vulnerum*, le calviniste Goclenius, professeur à Marbourg, avait repris cette théorie et vanté, au détriment des miracles, l'efficacité merveilleuse du magnétisme. Le P. Roberti l'attaqua vivement dans une thèse soutenue à l'université de Trèves : *Dissertatio theologica de superstitione*, Trèves, 1615, réimprimée l'année suivante à Louvain sous le titre *Tractatus novi de magnetica curatione vulnerum*. Il accuse le médecin calviniste d'impiété et de blasphème, de superstition, de magie, voire d'idolâtrie. Ses attaques visent en même temps les calvinistes en général : ils refusent les miracles aux catholiques et s'abandonnent eux-mêmes aux superstitions les plus impies. Une réplique publiée par Goclenius en 1617 provoqua de la part du jésuite deux nouvelles attaques plus développées et non moins virulentes : *Goclenius heautontimorumenos, id est curationis magneticae et unguenti armarii ruina*, Luxembourg, 1618, et *Metamorphosis magnetica calvino-gocleniana*, Liège, 1618. Le médecin riposta de nouveau en 1619 : *Morosophia Joannis Roberti jesuitæ*. Celui-ci revint à la charge : *Goclenius magus serio delirans*, Douai, 1619. Entre temps le médecin bruxellois Van Helmont avait composé un traité en faveur de la théorie magnétique. Il soumit son manuscrit à la censure ecclésiastique ; l'autorisation de l'imprimer fut d'abord accordée, puis retirée. Toutefois, à l'insu de l'auteur, l'ouvrage fut imprimé à Paris en 1621 : *De magnetica vulnerum naturali et legitima curatione, disputatio contra opinionem D. J. Roberti*. Tout en critiquant sur certains points Goclenius, Van Helmont admet comme certain le magnétisme animal ; il lui attribue même les guérisons miraculeuses opérées par les reliques ainsi que les maléfices des sorcières. Roberti publia sans tarder une réfutation : *Curationis magneticae et unguenti armarii magica impostura*, Luxembourg, 1621. Il reproche vertement au médecin bruxellois son dédain de la théologie, son abus de l'Écriture sainte, ses moqueries contre les miracles, ses théories superstitieuses. L'ouvrage de Van Helmont fut censuré par de nombreuses facultés de théologie et de médecine, lui-même emprisonné.

Ce ne fut pas la seule polémique de Roberti. En 1616 l'ancien jésuite Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalato, s'enfuit en Angleterre à la suite de dissensions avec le pape. Passé à l'anglicanisme, il se livra dans sa prédication et dans plusieurs écrits à de violentes attaques contre le Saint-Siège. Voir ici, t. iv, col. 1668-1675. Roberti, qui l'avait déjà pris à partie en 1618 dans sa *Metamorphosis calvino-gocleniana*, publia contre l'apostat et les anglicans en général un réquisitoire virulent intitulé *Ecclesiae anglicanae reformatæ basis, impostura...*, Luxembourg, 1619. Il consacra plusieurs autres ouvrages à la controverse avec les novateurs, en particulier : *Parallela sacrae missæ et cœnae hæreticæ*, thèse soutenue à l'université de Trèves en 1616 ; *De l'idolâtrie prétendue de l'Église romaine en l'adoration des images*, Liège, 1635, réédité à Tournai en 1638, réponse à un libelle d'Abraham Rambour et Pierre du Moulin, ministres réformés à Sedan ; *La confession de foi des Églises prétendues réformées des Pays-Bas, convaincues de fausseté...*, Liège, 1642. Tous ces écrits attestent la science et les qualités de polémiste de l'auteur. Mais son ardeur combattive l'entraîna plus d'une fois à des excès de langage regrettables que le Père général lui reprocha à plusieurs reprises. Cf. A. Poncellet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. II, Bruxelles, 1927, p. 505, note 1.

Les ouvrages qui restent à signaler sont de nature plus pacifique. Un des premiers qu'il publia est consa-

cré à l'Écriture sainte : *Mysticæ Ezechielis quadrigæ...*, Mayence, 1615. C'est un essai de synthèse des quatre évangiles. Suivant l'ordre chronologique, il donne en autant de colonnes le texte grec et latin du récit évangélique et des passages parallèles. Un triple index termine le livre qui est une réussite remarquable d'ingéniosité et de typographie. Cf. Fr. Falk, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1898, p. 368-371.

En dehors de la controverse, les préférences de notre auteur allaient à l'hagiographie. La plus importante de ses œuvres a pour objet la vie et le culte du patron de son pays natal : *Historia S. Huberti, principis Aquitani, ultimi Tungrensis et primi Leodiensis episcopi...*, Saint-Hubert, 1621. À l'aide d'un questionnaire rédigé en quatre langues et largement répandu, l'auteur put réunir sur le saint une foule de données nouvelles. « À un labeur considérable autant que consciencieux avaient présidé de réelles qualités de critique, vraiment remarquables pour qui songe à l'état de l'hagiographie à l'époque de l'auteur... C'est avec fruit que le livre est encore consulté de nos jours par tous ceux qui ont à s'occuper de saint Hubert. » J. Vannérus, *Biographie nationale de Belgique*, t. XIX, col. 527 sq. ; on trouvera dans cette excellente notice une analyse détaillée de l'ouvrage. Dans *Sanctorum quinquaginta jurisperitorum elogia*, Liège, 1632, Roberti s'efforce de prouver que, contrairement à l'opinion courante, saint Yves n'est pas le seul saint juriconsulte ; il donne la biographie de cinquante saints représentants de cette profession qu'il comprend à vrai dire très largement, puisqu'il y fait figurer Moïse, Aaron, Job, et Charlemagne. *Legia catholica*, Liège, 1633, a pour but d'établir que, depuis saint Maternus, Liège est toujours restée fidèle à la foi catholique. La même année il consacra un ouvrage au patron de cette ville : *Vita S. Lambertii martyris...*, Liège, 1633.

Nous devons enfin au P. Roberti la publication de deux textes anciens : *Contemptus mundi*, opuscule ascétique d'un anonyme du Moyen Âge, Luxembourg, 1618, et *Flores epitaphii sanctorum* de l'abbé d'Echternach, Théofroy, Luxembourg, 1619, édition qui lui fait le plus grand honneur.

Neyen, *Biographie luxembourgeoise*, t. II, 1861, p. 85 sq. ; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1900-1906 ; surtout J. Vannérus, article *Roberti Jean* dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XIX, 1907, col. 515-532.

J.-P. GRAUSEM.

ROBINET Urbain (1683-1758), né en Bretagne en 1683, fut docteur de Sorbonne et devint chanoine et vicaire général de Paris et abbé de Bellocane. Il mourut à Paris le 29 septembre 1758. Il a publié un résumé de la théologie de Tournely, sous le titre *Compendiosæ institutiones excerptæ ex contractis prælectionibus Honorati Tournely*, Paris, 1731, 2 vol. in-8°, et *Medulla theologiae Tournelianæ*, Cologne, 1735, 2 vol. in-4°. Quérrard lui attribue un *Mémoire pour prouver la nécessité de l'évocation générale des appels comme d'abus* et une *Lettre d'un ecclésiastique à un curé, où l'on expose le plan d'un nouveau bréviaire*. Robinet avait publié un *Breviarium Rothomagensis*, Rouen, 1733, 4 vol. in-12, et un *Breviarium ecclesiasticum clero propositum*, Paris, 1744, in-12.

Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, 1910, p. 437 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e ed. t. IV, col. 1113.

J. CARREYRE.

ROBARTI (Jean-Thomas de), dominicain. Né vers 1624 à Perelada sur la frontière du Roussillon, il appartenait à une vieille famille catalane alliée à la famille française des Mirepoix. Après des études à Toulouse, il prit l'habit de Saint-Dominique à Gérone et étudia la théologie à Valence. Bientôt il y professa à l'université ; et il devint, en 1664, maître général de son

ordre. Malgré son affection pour la cour de France, il combattit âprement le gallicanisme et en particulier celui de son subordonné, le dominicain Noël Alexandre. En 1677, maître de Rocaberti devenait archevêque de Valence. En 1695, il était promu grand inquisiteur d'Espagne. Il fut à deux reprises vice-roi de Valence. Il mourut à Madrid en 1699.

Il a commencé par publier en 1651 un ouvrage sur la noblesse de sa famille. En 1668 il publiait sous le titre *Alemento espiritual cotidiano exercicio de meditaciones*, à Barcelone des extraits de Louis de Grenade, d'Henri Suso et de sainte Catherine de Sienne. L'année suivante toujours à Barcelone, dans le même format in-4°, il publiait : *Teologia mistica. Instruccion del alma en la oracion y meditacion*. Après qu'il eut été déchargé du gouvernement de son ordre, il consacra la meilleure partie de son activité théologique à la lutte contre le gallicanisme. Ce furent d'abord trois in-folios publiés à Valence sous le titre commun de *De romani pontificis auctoritate*. Le premier volume paru en 1691 était surtout doctrinal. Le second paru en 1693 était plus historique. Le troisième, en 1694, traitait de la puissance temporelle du pape. A partir de 1695 et jusqu'en 1699, Rocaberti publia 21 vol. in-folio à Rome sous le titre de *Bibliotheca maxima pontificia*. Le Parlement de Paris, par un arrêt du 20 décembre 1695 avait interdit l'entrée en France du *De romani pontificis auctoritate*. Continuant néanmoins sa lutte anti-gallicane, l'ultramontain Rocaberti dans sa *Bibliotheca* réunissait tous les ouvrages qui, du point de vue théologique ou canonique, pouvaient constituer une encyclopédie des droits du pape. Rocaberti a également publié des commentaires de Nicolas Eymeric sur saint Paul, des sermons de saint Vincent Ferrier et de saint Louis Bertrand.

A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, 1914, p. 86-159.

M.-M. GORCE.

ROCCA Ange. Né à Rocca-Contrata (Marche d'Ancône) en 1545, il entra fort jeune chez les ermites de Saint-Augustin à Camerino, acheva ses études à Padoue et professa à Venise. Appelé à Rome en 1579 par le P. Fivizzano, vicaire général de l'ordre et en même temps sacriste de la chapelle pontificale, il entra dans les bonnes grâces du pape Sixte V (1585-1590), qui le chargea de surveiller les publications de la typographie vaticane et l'introduisit dans la Congrégation chargée de reviser la Vulgate. A la mort de Fivizzano, en 1595, Rocca lui succéda dans sa charge de sacriste apostolique; en 1605 il fut nommé évêque *in partibus* de Thagaste. Il mourut à Rome le 8 avril 1620. Son souvenir reste attaché à la bibliothèque Angélique, dont il avait commencé le rassemblement et qu'il donna au monastère de Saint-Augustin, à la condition qu'elle resterait publique. Cette bibliothèque, l'une des plus importantes de Rome, subsiste encore aujourd'hui.

Ange Rocca a beaucoup écrit sur les sujets les plus divers mais particulièrement sur les questions de cérémonial et de liturgie. Ses multiples opuscules, renforcés par un bon nombre d'inédits, ont été rassemblés en 1719 : *F. Angeli Roccae opera omnia*, 2 vol. in-fol.; nouvelle édition en 1745, qui ne diffère de la précédente que par le frontispice : *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum necnon rituum, praxium ac caeremoniarum* (ce titre indiquant mieux le contenu). Nicéron donne la description des quarante et un numéros de ces œuvres complètes : retenons seulement : n. 7, *De sanctorum canonisatione commentarius*; n. 8, *Ceremoniae in ipsa canonisatione observari consuetae, cum catalogo sanctorum quorum canonisationes inveniri poterunt*; n. 19, *De sanguine a Christo Domino in resurrectione reassumpto*; n. 20, *De praepotio Christi Domini in resurrectione reassumpto et in basilica Lateranensi asser-*

Sacrorum Bibliorum emendationes juxta concilii Tridentini decretum in libros tantum Genesis, Exodi et Levitici, p. 27, *Chronologia de apostolicis sacristis*, continuation de la série des sacristes apostoliques; dans l'édition des *Œuvres* la liste est continuée jusqu'en 1719). Ne figure pas dans ce recueil un *Discorso filosofico è teologico delle comete*, Venise, 1577. Rocca a réédité aussi plusieurs ouvrages d'Agostino Trionfo (en particulier le *De polestale ecclesiastica* et les *Quæstiones in l. II. Sententiarum*), de Gilles Colonna; les sermons de Pelbart de Themesvar.

La notice la plus exacte est celle qui se lit dans la continuation de la *Chronistoria*, dans *Opera*, t. I, p. 348. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XVI, p. 91-106; il n'y a pas de renseignements nouveaux dans les *Biographies* de Michaud et d'Hoffet.

E. AMANN.

RODRASEM (François de), capucin du XVIII^e siècle. Polonais d'origine, et missionnaire apostolique en Bohême où il fit un long séjour, il a composé un ouvrage de controverse : *Responsiones ad septuaginta objectiones ab hæreticis confictas*, Raudnitz, 1620, puis traduit en tchèque, en 1627. On lui devrait aussi, au dire de Wadding, divers ouvrages d'édification en langue tchèque : *Directoire pour les nouveaux convertis*, 1633; *Échelle spirituelle*, 1636; *Vie de saint Antoine de Padoue*, Prague, 1646; *Exercices spirituels*, *ibid.*, 1647.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 91; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 281; Bern rd de Bologne, *Bibliotheca script. O. M. capuccin.*, p. 98.

E. AMANN.

1. RODRIGUEZ Alphonse. jésuite, auteur spirituel. Il ne faut pas le confondre, comme il est arrivé bien des fois, avec saint Alphonse Rodriguez (1531-1617, canonisé en 1888), frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus, auteur d'un certain nombre d'opuscules ascétiques et surtout mystiques, précieux par la description de ses expériences personnelles; voir *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, col. 395-402.

I. VIE. — Le P. Rodriguez naquit à Valladolid, en 1538 et non en 1526, comme on l'a écrit tant de fois. (Cf. *Études*, t. CL, p. 299). Il entra au noviciat de Salamanque en 1557. En 1564, âgé seulement de vingt-cinq ans, il est nommé maître des novices dans la même ville, où il se fait remarquer aussi comme excellent casuiste. Deux ans plus tard, il passe au collège de Monterrey en Galice, dont il est recteur de 1570 à 1576, tout en enseignant la morale et en exerçant le ministère apostolique. A partir de 1579, il est à Valladolid, chargé des cas de conscience et sans doute aussi de la formation spirituelle des jeunes religieux. En 1585, il est envoyé, en qualité de maître des novices et de recteur, à Montilla en Andalousie, probablement pour réagir contre le rigorisme pratique qui sévissait dans cette province. Le P. Acquaviva le charge en 1598 de visiter les maisons de l'Andalousie. En 1607, après un séjour de sept ans à Cordoue, il reprend à Séville les fonctions de maître des novices et de Père spirituel. Il y meurt le 21 février 1616. De l'avis unanime de ses supérieurs et de ses contemporains, le P. Rodriguez était un homme d'oraison et de vie intérieure. Il avait un don remarquable pour la formation et la direction spirituelle des religieux, fonction qu'il exerça avec le plus grand succès pendant plus de quarante-cinq ans.

II. ŒUVRES. — 1^o Mentionnons pour mémoire quelques écrits non imprimés. Plusieurs séries de ses instructions spirituelles ont été conservées. Les archives de la maison de Loyola en possédaient trois volumes manuscrits, contenant 241 exhortations datées de 1589 et de 1595 : *Pláticas espirituales hechas en el colegio de Montilla*. Une autre série a été lithographiée : *Pláticas de la doctrina cristiana hechas en Sevilla año de 1610*, in-4°, 420 pages. Ces instructions, dont une partie seu-

lement a été conservée, ont été la source immédiate et comme le premier jet de son ouvrage imprimé. Nie-remberg lui attribue en outre des études sur la théologie morale, « doctes écrits, fort recherchés »; le célèbre moraliste Thomas Sanchez s'en serait inspiré dans ses *Consilia*. Ils ne nous sont pas parvenus.

2^e Son grand ouvrage, le seul qu'il ait publié lui-même, la *Pratique de la perfection chrétienne*, le range parmi les meilleurs auteurs spirituels espagnols de la grande époque et lui a valu sa réputation traditionnelle.

1. *Éditions et traductions.* — La 1^{re} édition parut à Séville en 1609 : *Ejercicio de perfeccion y virtudes christianas*, 3 vol. L'auteur publia, également à Séville, une 2^e édition en 1611-1612, et une 3^e en 1615-1616. Il ne semble pas avoir connu l'édition qui parut à Barcelone en 1613. L'ouvrage eut un succès extraordinaire. En Espagne, on en compte quarante-quatre réimpressions complètes et douze partielles. Il a été traduit en une vingtaine de langues.

Les traductions françaises sont au nombre de huit, dont six appartiennent au XVIII^e siècle. La première parut à Paris dès 1621, œuvre du P. Duez, jésuite. La meilleure de toutes est celle de l'abbé Régnier-Desmarais, Paris, 1675-1679. Faite sur l'édition de 1615 que l'auteur lui-même avait revue et corrigée, elle est devenue classique et a été souvent réimprimée jusqu'à nos jours. Une nouvelle traduction a été publiée par l'abbé Crouzet, Paris, 1863. Parmi les anciennes versions, il en est une qui constitue une curiosité théologique : un Rodriguez janséniste. Elle parut, sans nom de traducteur, à Paris chez Coignard en 1673, fut rééditée à Paris en 1674 et à la même date à Avignon. Comme elle est dédiée à Mgr de Gondrin, archevêque de Sens, ami des jansénistes et grand adversaire des jésuites, on l'a attribuée à son grand-vicaire Alexandre Varet, auteur d'un ouvrage janséniste sur la pénitence publique. En fait, elle est de Nicolas Binet, avocat au parlement de Paris, ami de Port-Royal, comme l'indiquent du reste les initiales N. B. A. A. P. D. P., dans le *Privilege du Roy* (Quérard, *Supercheries littéraires*, t. II, 1234). D'après de Backer, transcrit par Sommervogel, t. VI, col. 1951, Régnier-Desmarais accuse le traducteur d'avoir altéré le texte espagnol dans plusieurs endroits... et surtout dans le c. x du premier traité, où, dit-il, en parlant de la grâce, on prête à l'auteur des termes tout contraires aux siens ». De Backer ne dit pas où l'abbé a formulé ce reproche; il ne figure pas dans sa traduction (du moins dans les éditions de 1675 et 1699 et les réimpressions récentes). Il est exact que dans le chapitre en question, la traduction de Binet est parfois tendancieuse, s'efforçant de déprécier la grâce suffisante. Il écrit par exemple : « Outre cette grâce suffisante, il y en a une autre plus particulière, qui est la vraie grâce du Sauveur, sans laquelle nul ne peut résister en effet à la tentation ni la surmonter. » Les mots soulignés ne figurent pas dans le texte espagnol. La même tendance apparaît en d'autres passages du même chapitre.

2. *But et analyse.* — Comme l'expose l'auteur dans la préface, son ouvrage a été composé à l'aide des conférences spirituelles que, pendant plus de quarante ans, il avait faites aux novices et aux religieux de son ordre. Son but principal est d'être utile à l'avancement spirituel de ses frères; cependant, ajoute-t-il, « j'ai essayé de disposer cet ouvrage de manière qu'il fût utile non seulement à toute notre Compagnie en particulier et à tous les religieux, mais aussi à tous ceux en général qui aspirent à la perfection du christianisme. » C'est pourquoi, continue-t-il, il l'a intitulé *Pratique de la perfection chrétienne*, parce que les choses y sont traitées d'une manière qui en peut rendre la pratique très aisée.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première, *Divers moyens pour progresser dans la vertu et la perfection*, comprend huit traités : l'estime et le désir de

notre avancement spirituel; la perfection des actions ordinaires; la pureté d'intention; l'union et la charité fraternelle; l'oraison; l'exercice de la présence de Dieu; l'examen particulier; la conformité à la volonté de Dieu. La deuxième partie a pour titre : *Pratique de quelques vertus qui conviennent à tous ceux qui veulent servir Dieu*. Elle contient les huit traités suivants : la mortification; la modestie et le silence; les tentations; l'amour déréglé des parents; l'humilité; la tristesse et la joie; les trésors que nous possédons en Jésus-Christ et la manière de méditer sa passion; la sainte communion et la messe. Comme l'indiquent leurs titres et les sujets traités, ces deux parties conviennent à toute âme désireuse de servir Dieu parfaitement. La troisième partie, *Pratique des vertus qui conviennent à l'état religieux*, s'adresse aux religieux et plus particulièrement aux membres de la Compagnie de Jésus.

La composition est méthodique et d'une clarté limpide mais abondante et quelque peu lâche. Rien d'auteurs de sec ou de compassé; on trouve à chaque instant quelque trait bien amené, de petits tableaux, des comparaisons piquantes ou gracieuses, des dictons populaires pleins de savor. Il serait déplacé de reprocher à l'auteur un manque de sens critique en matière d'hagiographie ou d'histoire ecclésiastique : il est de son temps.

III. DOCTRINE SPIRITUELLE. — Le caractère de l'œuvre de Rodriguez ressort du but qu'il s'est fixé et que le titre lui-même indique : c'est un ouvrage d'initiation pratique à la vie spirituelle accommodé à l'usage de tous les chrétiens de bonne volonté. Ce caractère pratique, qui en fait le principal mérite, en marque aussi les limites : il ne faut pas y chercher un système ou des théories en forme; même les considérations pratiques sont à prendre dans leur ensemble, car elles se complètent et à l'occasion se corrigent les unes les autres.

Le premier traité, *De l'estime et du désir de notre avancement spirituel*, ne met en avant que des motifs spirituels « intéressés », considérés sans doute comme plus efficaces en règle générale pour les débutants. Mais le troisième traité, *De la pureté d'intention*, amène déjà l'âme progressivement jusqu'au niveau du « pur amour », qu'il enseigne explicitement d'après saint Ignace. C. XIV.

Par le traité *De l'oraison*, Rodriguez prend bonne place dans le mouvement de vulgarisation de l'oraison mentale. Celle qu'il enseigne est active : c'est la méditation des mystères de la vie de Jésus-Christ, telle qu'il l'a reçue des *Exercices* de saint Ignace. Cependant, en conseillant d'insister sur les « mouvements affectueux de la volonté » et de s'y arrêter selon l'attrait de l'âme, Rodriguez en vient à recommander une sorte de contemplation active. C. XII et XIII, comme le note M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, 1^{re} partie, p. 318; mais là encore, le caractère « pratique » et effectif de l'oraison garde toujours ses droits dans les résolutions finales. C. XIV.

Pour l'oraison passive, il se défend de l'enseigner, puisqu'elle dépend de la seule initiative de Dieu. C. IV. A vrai dire, il ne l'envisage en cet endroit que dans ses formes les plus élevées et les plus extraordinaires; aussi en déconseille-t-il le désir à des lecteurs peut-être encore trop peu avancés. Il insiste surtout sur la longue préparation que suppose la « vie contemplative » ainsi entendue, dont il ne prétend d'ailleurs nullement interdire l'accès aux âmes dûment préparées. C. IV-VI.

Rodriguez n'a pas, vis-à-vis des voies passives, une attitude d'opposition systématique, bien qu'il manifeste à leur égard en plusieurs endroits une réserve très prudente et quelque peu craintive. Pour l'expliquer, M. Pourrat, *op. cit.*, p. 315, rappelle qu'il fut témoin des troubles causés par le mouvement de mysticisme exagéré qui se produisit autour du P. Balthazar Alva-

rez. Il faut noter cependant qu'un auteur contemporain, le P. Louis du Pont, disciple et biographe du P. Alvarez, se montre fort résolument mystique. M. Saudreau, *La vie d'un ion à Dieu*, p. 171 sq., reproche à Rodriguez, avec modération du reste, de ne pas tenir suffisamment compte de l'existence d'une contemplation commune à côté de la contemplation extraordinaire. Mais il reconnaît qu'en plusieurs passages, qu'il cite, « la doctrine traditionnelle reprend ses droits ». Les critiques assez graves et péremptoires portées par H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 133 sq. et ailleurs, ne se justifient pas par un examen complet et approfondi des textes et semblent inspirées par des vues systématiques. Cf. J. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1929, p. 183 sq.

Le traité *De la conformité à la volonté de Dieu* fait penser en certains chapitres au *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales : Rodriguez y enseigne l'indifférence et la résignation, même par rapport aux dons et aux progrès spirituels. C. xxiv sq. Il préconise l'exercice de l'amour de complaisance, c. xxxii, tout en rappelant pour finir que l'amour effectif doit rester notre exercice le plus ordinaire. C. xxxiv. Dans le traité sur la communion et la messe (II^e part., tr. VIII, c. X), il recommande vivement la communion fréquente et se rattache ainsi à l'apostolat eucharistique de son ordre.

Les meilleurs traités sont sans doute ceux où il enseigne la conquête patiente et méthodique des vertus dominantes comme la mortification, l'humilité, la charité envers le prochain, etc. C'est là que ses qualités de finesse psychologique et son ton de bonhomie encourageante réussissent le mieux.

Ses citations très nombreuses et puisées dans la pure tradition catholique donnent un fondement suffisamment large et solide à la spiritualité active qu'il tient de son ordre. Parmi les Pères, il cite le plus souvent saint Augustin et saint Bernard ; parmi les théologiens, saint Thomas a ses préférences ; mais il consulte aussi Suarez, son contemporain, et divers théologiens jésuites. Il cite parfois des auteurs païens, ce qui déplaît fort au janséniste Binet ; mais il n'en abuse point comme d'autres écrivains ascétiques ou prédicateurs de l'époque.

Rodriguez a été goûté, lu et relu par de nombreuses générations d'aspirants à la perfection et tous sans doute, ou peu s'en faut, y ont trouvé leur profit. Au jugement de M. Pourrat, *op. cit.*, p. 319, « peu d'ouvrages ont exercé une action aussi profonde et aussi étendue ». L'éloge le plus autorisé est celui que lui décerna S. S. Pie XI dans la Lettre apostolique *Unigenitus Dei Filius*, adressée le 19 mars 1924 aux supérieurs généraux des ordres religieux. Parlant de la formation des novices à la vie intérieure et à la perfection, le souverain pontife écrit : « Il sera de la plus grande utilité de lire assidûment et de méditer les écrits de saint Bernard, du Docteur séraphique saint Bonaventure, d'Alphonse Rodriguez, ainsi que de ceux qui, en chacun de vos ordres, ont fait autorité en matière de spiritualité ; la valeur comme l'influence de leurs ouvrages, loin d'avoir vieilli avec le temps, semble plutôt croître de nos jours. » *Acta apostolicæ Sedis*, 1924, p. 142.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1946-1963 ; E. Nieremberg, *Varones illustres de la Comp. de Jésus*, nouv. éd., t. IX, p. 249-245 ; Astrain, *Hist. de la Compañía de Jesús en la asistencia de Esp.*, t. IV, p. 83 sq. ; E. Reyero, *El grande asceta español*, P. A. Rodriguez, Valladolid, 1916 (brochure) ; A. Pérez Goyena, *Tercero centenario de la muerte del P. A. R.*, dans *Raz n y Fe*, février 1916, p. 141-155 ; A. de Vassal, *Un maître de la vie spirituelle : le P. A. Rodriguez*, dans *Études*, t. CL, 1917, p. 297-321 ; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. I, Paris, 1927, p. 257 sq.

J.-P. GRAUSEM.

2. RODRIGUEZ Antoine-Joseph, Bénédictin portugais (XVIII^e s.), né en 1705 à Mérida en Estramadure, il entra, ses premières études terminées, dans l'ordre de Saint-Benoît, où il se fit bientôt une réputation par son ardeur au travail. Ses études ne portèrent pas seulement sur les sciences proprement ecclésiastiques, il acquit une réelle compétence dans les questions de physique et d'histoire naturelle et fit campagne contre nombre d'errements en matière médicale. Sa *Palestra critico-medica*, Madrid, 1735, est une protestation énergique contre les empiriques et leurs remèdes. Combattu par beaucoup de ceux dont il dénonçait l'ignorance, il fut défendu par les plus éclairés des prélats de la péninsule ; l'archevêque de Tolède le nomma examinateur synodal, et lui fit donner par ses supérieurs l'autorisation de demeurer à Madrid, où il mourut en 1781. Il a laissé un *Traité de théologie morale et de droit civil*, Madrid, 1788, 4 vol. in-4^e ; une *Démonstration des fondements de la religion chrétienne*, in-8^e, *ibid.*, 1762 ; une *Biblioteca Española*, Madrid, 1781-1785, 2 in-fol., le t. I étant consacré aux auteurs rabbiniques ; le t. II aux écrivains païens et chrétiens jusqu'au XIII^e siècle.

Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXVI, p. 291 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. V A, col. 547.

E. AMANN.

3. RODRIGUEZ Emmanuel (XVI^e-XVII^e s.). Né à Estremoz en Portugal vers le milieu du XVI^e siècle, il entra chez les frères mineurs de l'observance à Salamanque ; par la suite il professa à Toulouse, à Cahors, puis de nouveau à Salamanque, où il a dû passer la plus grande partie de sa vie ; il y mourut en 1613. Orienté surtout vers la morale et le droit canonique, où il avait acquis une compétence reconnue de tous, il a surtout laissé des œuvres de ce genre. Retenons une *Suma de casos de consciencia* (avec un appendice sur les visites canoniques), dont une première rédaction en deux volumes parut à Salamanque en 1604, puis en 1607 ; un deuxième recueil, différent du premier et contenant des additions importantes, parut à Saragosse en 1615. Wadding fit de cet ensemble un abrégé qui parut en 1616. Il y eut aussi une traduction latine et une italienne du premier recueil ; tout ceci complique assez la question littéraire. Très préoccupé aussi de mettre en pleine lumière les privilèges des réguliers, Emmanuel Rodriguez compila deux énormes ouvrages : *Questiones regulares et canonicæ*, 3 in-fol., Salamanque, 1598, et plusieurs autres éditions ultérieures, à Lyon, à Venise, etc., et *Collectio et compilatio privilegiorum regularium mendicantium et non mendicantium ab Urbano II usque ad Clementem VIII concessorum*, souvent publiée avec l'ouvrage précédent. Les *Questiones regulares* devaient amener en Sorbonne un assez vif incident en 1622. Cette exhibition des divers privilèges, plus ou moins authentiques, des réguliers parut extrêmement déplacée. Les séculiers de la faculté éprouvèrent d'abord un *Abrégé* de l'énorme ouvrage, puis le livre lui-même. Une commission fut chargée d'examiner le tout. À l'assemblée du 1^{er} juin, les examinateurs déclarèrent y avoir trouvé « différentes propositions très contraires aux deux états et aux bonnes mœurs, pernicieuses, erronées, scandaleuses, téméraires, dans lesquelles on abuse des bulles des papes, qui dérogent au concile de Trente, qui sont injurieuses à la dignité des apôtres, qui détruisent l'autorité des pasteurs et des curés dont la véritable bulle est l'Évangile, qui renversent tout l'ordre hiérarchique et même qui outragent les rois et les princes ». Une intervention du chancelier d'État, qui se produisit au cours de juin et devant laquelle la faculté dut finalement s'incliner, empêcha l'affaire de prendre de plus amples proportions, et nous ne pouvons dire exactement quelles étaient les particularités de l'ouvrage de Rodriguez qui avaient si vivement ému

les sorbonnistes. L'affaire témoigne à sa façon que la vieille querelle entre séculiers et réguliers n'était pas encore vidée.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 72; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 230; N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, 2^e éd., t. I, p. 355. — Pour l'affaire de Sorbonne: Duplessis d'Argente, *Collectio iudiciorum*, t. II, 2^e part., p. 132 sq.; Fernet, *La faculté de théologie de Paris*, époque moderne, t. III, p. 154.

E. AMANN.

ROELEWINCK Werner, théologien et historiographe chartreux, naquit à Lier au diocèse de Munster-en-Westphalie, en 1425. Après avoir terminé ses études universitaires, il entra au noviciat de la chartreuse de Cologne et y fit ses vœux en 1448. Il mourut, après cinquante-cinq ans de religion, martyr de son dévouement envers ses confrères malades de la peste. C'est après en avoir enterré sept qu'il succomba le 26 août 1502, à l'âge de soixante-dix-sept ans. Sa vie monastique se partagea entre l'observance régulière et l'étude. Ses ouvrages le firent estimer de ses contemporains, qui le consultaient de toutes parts. Le célèbre abbé Trithème alla le visiter dans sa cellule. La chronique du monastère en a fait cet éloge : « C'était un historien insigne, un grand canoniste, un théologien subtil, et un remarquable interprète des saintes Ecritures. Mais, ce qui est plus important, il était fort adonné à la vie intérieure. On l'appelait communément le saint ou le Père éclairé, à cause de ses vertus et du don de haute oraison, qu'il avait reçu de Dieu. » La bibliographie de Roelewinck intéresse l'histoire même de l'imprimerie à Cologne et ailleurs, parce que plusieurs de ses ouvrages furent imprimés une trentaine d'années avant sa mort et ont donné lieu à plusieurs contestations historiques. La liste suivante, divisée par matières, fera connaître les principales éditions des œuvres imprimées et les titres de celles qui restèrent manuscrites.

1^o *Ecriture sainte*. — 1. *In Thobiam expositio*, ms. — 2. *In acta apostolorum commentarii*, ms., cf. Petrejus, *Biblioth. cartusiana*, p. 41. — 3. *Commentaria in epistolas S. Pauli*, ms. en six grands volumes. Le chartreux Sutor dit que cet ouvrage important est divisé en 14 livres, et porte le titre de *Doctrina Pauli*. Il importe de signaler l'*Expositio in omnes epistolas divi Pauli*, que le chartreux Mörckens, bibliothécaire de la chartreuse de Cologne, a fait marquer dans la *Bibliotheca Coloniensis* du P. Hartzheim, comme étant un ouvrage distinct du précédent. — 4. *Expositio in epistolas omnes canonicas* que Trithème vit dans la cellule de l'auteur. *In epistolas S. Joannis Apostoli*, ms. in-folio.

2^o *Théologie et droit canon*. — 1. *Liber qui dicitur Paradisus conscientie et questiones XII pro SS. theologie studiosis*. Ce sont deux ouvrages distincts. Le premier, selon Arnold Bostius, traite abondamment de la charité dans les trois voies de la vie intérieure; le second renferme un éloge et un guide dans l'étude de la théologie. Une première édition exécutée par Arnold Therhoernen, dans l'enclos de la chartreuse de Cologne, en 1465, in-4^o, est restée inconnue aux bibliographes. Le P. Hartzheim l'a notée dans sa *Bibl. Coloniensis*, d'après les renseignements du chartreux dom Mörckens. En 1475, le même typographe réimprima ces livres, encore à Cologne, in-4^o, mais séparément, (cf. Hain, *Repertorium*, n. 12382 et 13638; Panzer, *Annales typ.*, t. I, p. 279, n. 29). — 2. *Formula vivendi canonicorum sive vicariorum secularium aut etiam devotorum presbiterorum* (sic), Cologne, Arnold Therhoernen, deux fois, sans date (1477 et ...?), in-4^o; il y en a eu trois autres éditions, deux sans date et sans nom d'imprimeur, antérieures à 1500, et une faite à « Delfs » en 1496, in-4^o (cf. Hain, n. 7252-7256). Le P. Hartzheim

dit qu'elle a été imprimée aussi à Munster après sa mort (1502) avec une addition du docteur Henri Koppeler. Après 1501, on la réimprima in-4^o, aussi sans aucune marque (cf. Panzer, t. I, p. 182, n. 214). *Formula vivendi*, etc., Cologne, Martin de Werdena, 1509, in-8^o. — 3. *Libellus de regimine rusticorum, qui etiam valde utilis est curatis, capellanis, drossatis, scultetis et aliis officialibus eisdem in utroque statu presidentibus* : il y en a cinq éditions (cf. Hain, n. 13725-13729). — 4. *Libellus de venerabili sacramento et valore missarum ratione pretii satisfactivi tam pro vivis quam pro mortuis*, etc., Cologne, Arnold Therhoernen, 1470, in-4^o (cf. Hain, n. 14095); Paris, sans aucune marque (1480?), 1495, 1497, 1499, 1500, une autre édition sans date, mais antérieure à 1501 (cf. Daunou-Pellechet, *Catalogue des incunables de la bibliothèque Sainte-Geneviève*, Paris, 1892, n. 1159 et 1204), Paris, 1513; Cologne, 1535, avec le traité d'Alger sur l'eucharistie. — 5. *Formula timoratorum episcoporum ad Joannem, episcopum Monasteriensem*, ms. — 6. *De dignitate et potestate sacerdotum lib. I*, ms. — 7. *De hospitalariis et operibus misericordie vacantibus lib. I*, ms. — 8. *De fraterna correctione tractatus* imprimé à Cologne par Arnold Therhoernen, en 1470, in-4^o, 58 feuillets, sans aucune marque (cf. Hain, n. 5760; Panzer, t. IV, p. 117, n. 388; Migne, *Dictionn. de bibliogr.*, t. II, col. 124 et t. VI, col. 61). — 9. *De visitatione monastica alique de iis quæ impediunt bonum processum ejus lib. I*, Cologne, 1470, in-4^o (Hartzheim). — 10. *Questiones et resolutiones octo, sive consilia praelatis et religiosis data*, ms. — 11. *Stella prepositorum, sive regulæ viginti pro Ecclesiarum praelatis*, ms. in-8^o. — 12. *De contractibus an sint liciti lib. I*, ms. — 13. *De calendario et martyrologio lib. I*, ms. — 14. *Dissertationes duæ de martyrologio paschaliæ luna, cum tabula ad inveniendam quolannis Septuagesimam*, imprimées in-4^o, en 1472, peut-être à Cologne (cf. Hartzheim, et Migne, *op. cit.*, t. IV, col. 687). — 15. *De differentia passionum, et quid sit passio lib. I*, ms. — 16. *De securitate licentie prælatorum lib. I*, ms. — 17. *De septem horis canonicis reverenter et fructuose in ecclesia legendis aut decantandis*, imprimé sans aucune marque, mais peut-être à Cologne, Quentell, après 1500, in-4^o, 6 feuillets (cf. Panzer, t. IV, p. 280, n. 491 c.). — 18. *Tractatus de virtutis essentia, directione et bonitate lib. III*, ms. in-folio. — 19. *Epistola de oratione Christi in cruce ad propositam questionem: An Christus oraverit pro omnibus*, ms. in-8^o. — 20. *Liber de regimine principum*, ms. — 21. *Tractatus de optimo genere gubernandi rempublicam*, ms. — 22. *Epistola ad quemdam abbatem O. S. B.: an episcopatum tutelarem (sic) secure possit acceptare*, ms. in-8^o. — 23. *Questio cum solutione data religiosis, ut vitent sæcularia negotia*, ms. in-8^o.

3^o *Spiritualité*. — 1. *Questiones decem de profectibus religiosorum lib. I*, ms. — 2. *Tractatus de desideriiis sanctis*, ms. in-8^o. — 3. *De contemplatione simplicium lib. I*, ms. — 4. *Epistola ad quemdam religiosum de contemplatione*, ms. in-8^o. — 5. Le P. Hartzheim, d'après les notes de dom Mörckens, marque les opuscules suivants, comme ayant été imprimés à Cologne, en 1470, in-4^o: *Tractatus de perfectione institutionis novitiorum*; *Tractatus de vinea spirituali sive profectu religionis*. Ces deux traités furent réimprimés comme il suit : *De spirituali vinea sive religionis profectu: necnon de perfectione novitiorum institutione tractatuli duo* (à la fin du volume : *De vinea... finiunt Nurenberge impressi per... Joannem Stuchs. Anno domini Millesimo quingentesimo decimo tercio*, etc.), in-4^o, 46 feuillets, avec gravures xylographiques. Ces deux livres, dans cette édition, ont été complétés par un autre opuscule d'un chartreux anonyme, dont voici le titre : *Exercitium perutile quod Manuale Cartusiense intitulatur*, etc., 14 feuillets.

4° *Vies de saints*. — 1. *Legenda sanctissimi Servatii, Tungrensis Ecclesie præsulis*, etc., Cologne, Arnold Therhoernen, 1472, in-4°, 30 feuillets, caractères gothiques. — 2. *Vita S. Hugonis ex cartusiano episcopi Lincolnensis*. C'est un abrégé de la grande vie, en cinq livres, composée par dom Adam, bénédictin et chapelain de saint Hugues. Surius l'a publiée dans son recueil de Vies des saints, au 17 novembre, après en avoir corrigé le style. Arnaud d'Andilly en a donné une traduction française dans ses *Vies des saints*, Paris, 1664, in-fol., p. 662-681. — 3. *Vita S. Pauli apostoli lib. VII*, se trouvait, en 1850, à Middlehill (Angleterre), dans la bibliothèque de sir Philipps (cf. Migne, *Dictionn. des manuscrits*, t. II, col. 169, n. 608). — 4. *Vita S. Gervasii*, ms. — 5. *Vita S. Jacobi*, ms.

5° *Sermons*. — 1. Un sermon latin sur la T. S. Vierge imprimé à Cologne, en 1470, par Arnold Therhoernen, in-4° (cf. Hartzheim, *op. cit.*). — 2. *Sermo ad populum prædicabilis in festo præsentationis B. Virginis per impressionem multiplicatus sub hoc corrente anno 1470*, Cologne, Arnold Therhoernen, in-4°, 12 feuillets, caractères gothiques (Panzer, t. IX, p. 121-122, n. 3 c, pense que l'édition suivante est différente de celle-ci). *Sermo... in festo præsentacionis beatissime Marie semper virginis cum magna diligencia ad communem usum multorum sacerdotum presertim curatorum collectus. Et ideo per... M° CCC° LXX°*, etc., in-4°, 12 feuillets, dont 11 seulement chiffrés, car. goth., sans nom de lieu, ni d'imprimeur. *Sermo...* avec la lettre de l'archevêque de Mayence, Adolphe, accordant des indulgences, Cologne, A. Therhoernen, s. d., in-4°, 24 feuillets, car. goth. (cf. Hain, *Repertorium*, n. 91), réimprimé dans cette ville, en 1474, in-4°, « per me Goiswinum Gops de Euskirchen »; deux autres éditions n'ont aucune marque (cf. Panzer, t. IV, p. 271-272 et p. 283). — 3. *Sermo capitularis de sancto Benedicto abbate*, imprimé vers 1480, in-4° (à Cologne?). Cette édition indiquée par Migne, *Dictionn. de bibliogr.*, t. IV, col. 179, semble être la même que celle vue par Trithème dans la cellule de l'auteur. — 4. *Sermo de S. Benedicto*, imprimé, Cologne, in-4°, 1470 : dom Mörckens a noté cette édition comme étant distincte de la précédente (cf. Hartzheim). — 5. Un grand nombre de sermons restés inédits.

6° *Histoire*. — Roelewinck est très connu comme historien. Son ouvrage intitulé : *Fasciculus temporum*, a eu pendant un demi-siècle et plus une vogue extraordinaire. C'était le manuel d'histoire depuis la création du monde le plus répandu et le plus accrédité. Les éditions latines se multiplièrent prodigieusement et les traductions française, flamande et allemande eurent aussi leur succès. Aujourd'hui, il est difficile de faire le recensement exact de toutes les éditions. Plusieurs bibliographes, parmi lesquels il faut mettre le fameux Maittine, ont catalogué des éditions qui n'ont jamais paru. On a écrit plusieurs autres inexactitudes au sujet de l'auteur et du continuateur de sa chronique. La vérité est que Roelewinck a poussé sa chronique jusqu'à 1484; Jean Linturius a commencé ses additions en 1475 et s'est arrêté en 1514, il s'occupe des événements arrivés dans sa province, et surtout dans sa paroisse (Hoff, dans la basse Autriche). Le P. Hartzheim dit que les éditions de Cologne de 1474 et 1479 rapportent le récit de la résurrection du docteur damné de Paris, qui fut l'occasion de la retraite de saint Bruno, fondateur des chartreux. On l'a supprimé dans quelques réimpressions.

L'édition *princeps* du *Fasciculus temporum* parut à Cologne, en 1472, par Arnold Therhoernen. Il en existe encore deux exemplaires connus, dont un à la bibliothèque Bodléienne, d'Oxford (cf. Migne, *Dictionnaire de bibliographie*, t. I, col. 568). La deuxième édition *Impressa... per me arnoldum therhuernen, sub annis dni*

M.cccc.lxxiij, etc., à Cologne, est in-fol., avec caractères gothiques et gravures xylographiques; elle a 73 feuillets (Hain, n. 6918). On trouvera les renseignements sur les autres éditions dans Hain, Panzer, etc.

Le *Fasciculus temporum* est reproduit dans la collection publiée par Jean Pistorius sous le titre : *Rerum Germanicarum scriptores aliquot insignes Medii. Eri ad Carolum V*, Francfort, 1583 (ou 1584), et 1613; Ratisbonne, 1726 et 1731, 3 vol. in-fol. — Trad. flamande, Utrecht, 1480, in-fol., 330 feuillets, caractères gothiques (Hain, n. 6946). — Trad. allemande, Bâle, 1481, in-fol. : (Strasbourg), 1492, in-fol. (Hain, n. 6939-40); Augsburg, 1524, in-fol. — Trad. française, *Petit Fardelet des temps*, Lyon, 1478: cette édition marquée par François de La Croix du Maine est bien douteuse, dit M. Brunet. Le traducteur est le P. Pierre Farget, augustin; Lyon, 1483, 1490; in-folio et plusieurs autres à la suite. (Cf. De La Plane, *Notices bibliographiques sur deux ouvrages imprimés dans le XV^e siècle et intitulés l'un Breviarium in Codicem par J. Lefèvre, et l'autre Fasciculus temporum par Werner Rolewinck*, Paris, Labbé, 1845, in-8°.)

Un autre ouvrage d'histoire a aussi rendu célèbre dom Werner Roelewinck, *Liber de laude antiquæ Saxonie, nunc Westphaliæ dictæ*, imprimé (à Cologne) sans marque, in-4° (cf. Hain, n. 13961). Le P. Hartzheim donne la date de 1488. — Le livre *Ortwinii Gratii opus de laudibus Westphaliæ seu antiquæ Saxonie*, est le même ouvrage, imprimé en 1500, in-4°, sans aucune autre indication, avec une épigramme de Ortwin Gratius, *in laudem Westphalorum...* (cf. Maittaire, p. 741; Panzer, t. IV, p. 73, n. 678), Cologne, Quentell, 1513 et 1514, in-4°, 38 feuillets; Cologne, 1602, in-12, et 1639, in-8°. Ces deux éditions ne sont pas complètes et renferment des appréciations opposées aux sentiments religieux de l'auteur (Hartzheim). Leibnitz a inséré cet ouvrage, d'après l'édition de 1513, dans son recueil intitulé : *Scriptorum Brunswicensia illustrantium*, t. III, 1710. — *De Westphalorum situ, moribus, virtutibus et laudibus, auctore W. R., Wetzl*, 1736, in-8°. — Enfin un dernier ouvrage historique de Roelewinck intitulé : *De origine Frisonum* n'a jamais été publié.

7° *Œuvres diverses*. — 1. *Liber de origine nobilitatis* divisé en quarante-trois chapitres. Il a été imprimé in-4° sans désignation de ville, de date et de nom d'imprimeur (cf. Hain, n. 12 079 et Panzer, t. IX, p. 228, n. 447). — 2. *Tractatus de optimo genere gubernandi rem publicam. Ad Enerwinum comitem de Benthem*, ms. — 3. *Tractatus de excellentiis Alberti cognomento Magni*, ms. in-8°. — 4. *Ad quemdam O. S. B. abbatem, qui coactus fuit suscipere episcopatum lib. I*, ms. — 5. *Sermo de fraternitate vulgari simul convivantium*, ms. in-8°. — 6. *Epistola de vera salutarique amicitia*, ms. in-8°.

Cf. Trithème dans ses deux ouvrages : *Illustr. viror. Germanie et Le scriptor. ecclesiast.*; Arnold Bostius, *De præcipuis aliquot cartis, familiæ Patribus*, c. XXXVII; Sixte de Siemie; Possevin; Gerard Vossius; Petreus, *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronol.*, S. O. C., Turin, 1681; Hartzheim, *Bibliotheca Colonienis*; Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. III, p. 141-142; Michaud, *Biographie universelle*; Hofer, *Biographie générale*; documents particuliers.

S. AUTEUR.

ROEST Pierre, jésuite, polémiste. Né à Nimègue en 1562, entré dans la Compagnie en 1586, il enseigna pendant quarante-quatre ans la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Wurtzbourg, Mayence, Molsheim, Trèves et Cologne, où il mourut le 17 avril 1642. Outre des thèses de théologie défendues à Wurtzbourg et à Trèves, nous avons de lui plusieurs ouvrages de polémique antiprottestante : *De sacrarum imaginum et reliquiarum cultu contra Conrardi Vorstii Calviniani*

44 novitates, Wurtzburg, 1608; *Pseudo-jubilæum anno 1617 calendis novembribus insolenti festivitate a Lutheranus... celebratum*, Molsheim, 1618, à propos du centenaire des thèses de Wittenberg; *Duorum Lutheravorum, Thoma Wegelini... et M. Joannis Schuchingeri... hallucinationes... de resurrectione mortuorum*, Trèves, 1619; *Apologia pro Deipara Virginis camera et historia*, Trèves, 1625, c'est une défense de la Santa-Casa de Lorette contre l'ouvrage du protestant Matthias Bernegger, professeur à Strasbourg, *Hypobolimea diva Mariae Deipara camera seu Idolum Lauretanum*, Strasbourg, 1619, dans lequel était attaqué également le *Pseudo-jubilæum*. Son tempérament combattif et intransigeant entraîna le P. Roest à attaquer très vivement son collègue à l'université de Cologne, le P. Frédéric Spe. Lorsque celui-ci laissa publier par un ami sa fameuse *Cautio criminalis* (1631) contre les procès de sorcellerie, le P. Roest voulut faire mettre l'ouvrage à l'Index. Il fallut l'intervention du P. général pour l'y faire renoncer.

J.-F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, p. 1005; Sommer-vogel, *Bibl. de la Compagnie de Jesus*, t. VII, col. 9-11; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten...*, t. II a, p. 584; t. II b, p. 761.

J.-P. GRAUSEM.

ROGATISTES, secte donatiste. Voir DONATISME, t. IV, col. 1710.

ROGER Louis, originaire du diocèse de Bourges, docteur en théologie, fut doyen et archidiacre de la cathédrale de Bourges, au XVIII^e siècle. Il a publié un écrit intitulé *Dissertationes duæ critico-theologicæ*, Paris, 1713, in-8°. La première de ces dissertations est dirigée contre les sociniens et les nouveaux critiques, sur le verset des trois témoins célestes, I Joa., v, 7. « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel. » Ces paroles montrent nettement la distinction des trois personnes en Dieu. La seconde est dirigée contre les Juifs sur la prophétie d'Isaïe VII, 14 : « Voilà qu'une Vierge concevra et enfantera »; ces paroles prouvent la virginité de Marie par la signification du mot hébreu *alma* (*Mémoires de Trévoux*, févr. 1714, p. 193-216). D'après les *Mémoires de Trévoux*, août 1717, p. 1359-1379, Roger avait dressé le projet d'un ouvrage sur l'eucharistie, afin de compléter l'ouvrage alors célèbre de *La perpétuité de la foi*. L'auteur souligne la grande valeur de l'argument de prescription contre les protestants.

Hurter, *Nomenclator* 3^e éd., t. IV, col. 810.

J. CARREYRE.

ROHRBACHER René-François, historien ecclésiastique (1789-1856).

I. VIE. — Né le 27 septembre 1789 à Langatte, près de Sarrebourg, alors du diocèse de Nancy, René-François fut, par suite du malheur des temps, livré à lui-même pour sa formation intellectuelle. Son père, modeste maître d'école, et son curé, M. de Frimont, lui enseignèrent les premiers éléments de l'allemand, du français et du latin; il fit ensuite en un an et demi ses humanités aux collèges de Sarrebourg et de Phalsbourg, et resta trois ans et demi comme surveillant dans ce dernier établissement. Déjà sa vocation d'historien s'éveillait : il consacrait ses loisirs et ses vacances à lire les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* de Tillemont, ainsi que les ouvrages de Chateaubriand, de J. de Maistre et de Bonald.

Son éducation cléricale fut très écourtée : entré au grand séminaire de Nancy en 1810, il reçut aussitôt des mains de Mgr d'Osmond la tonsure, et, en 1812, la prêtrise. On le nomma immédiatement vicaire, non pas à Wibersviller, comme l'affirment la plupart de ses biographes, mais à Insming, où il exerça aussi le professo-

rat. Cf. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. III, p. 287, n. 1. Six mois après, il était vicaire à Lunéville. En 1821, il entra chez les missionnaires diocésains, dont il devint le supérieur de 1823 à 1826. Son ministère ne le détournait pas de ses études historiques : il lut, entre autres, la *Geschichte der Religion Jesu-Christi*, du comte Fr.-L. de Stolberg, et la *Restauration der Staatswissenschaft*, de L. de Haller, protestant que cette étude allait conduire au catholicisme.

C'est alors qu'il fut attiré et séduit par les premières publications de l'abbé F. de Lamennais. En 1825, il entra avec lui en relations épistolaires et, le jour même où Lamennais était condamné en correctionnelle, 26 avril 1826, Rohrbacher arrivait à Paris pour se mettre à son service. Il entra alors pleinement dans l'esprit et dans les desseins du maître, mais en sachant garder sa personnalité et conserver assez de liberté intellectuelle pour saisir ce qu'il y avait d'inexact et de faux dans certaines de ses doctrines, pour les modifier et les corriger. Il le suivit à La Chesnaie, puis fut envoyé à Malestroît, en 1828, pour diriger les études philosophiques et théologiques des jeunes clercs du noviciat de la congrégation que les deux frères Jean et Félicité de Lamennais voulaient fonder. Il adhéra sans restriction et publiquement à l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832; après la publication des *Paroles d'un croyant*, il écrivit à l'auteur et critiqua son livre; une nouvelle lettre du 10 avril 1835, pour essayer de le ramener dans la voie droite, demeura sans résultat. Cf. *Histoire universelle de l'Église catholique*, éd. Fèvre, t. I, 1899, p. 28-29. Le 9 septembre 1835, il quittait la Bretagne pour rentrer en Lorraine.

Mgr de Forbin-Janson lui confia dans son grand séminaire, en 1835, la chaire d'Écriture sainte (il composa avec ses élèves une grammaire hébraïque); en 1841, il y ajouta la chaire d'histoire ecclésiastique, pour ne garder, à partir de 1847, que ce dernier enseignement. Tout en prenant part aux controverses de l'époque sur le libéralisme, sur la liberté d'enseignement et sur la question des classiques soulevée par le *Ver rongeur des sociétés modernes* de l'abbé Gaume, il prépara et acheva la première édition de son *Histoire universelle*. Il en lut la préface à l'Académie Stanislas, où il avait été reçu en 1838 par Guerrier de Dumast.

Les troubles de 1848 eurent leur répercussion sur l'avenir de Rohrbacher : le séminaire fut accusé d'ultramontanisme et de ménaïsianisme. Le professeur incriminé dut s'éloigner : il partit à Paris, soi-disant pour préparer la deuxième édition de son *Histoire*. On n'attendit pas son retour : au lieu de lui donner un suppléant, l'administration diocésaine aurait nommé un titulaire à la chaire d'histoire ecclésiastique. Cf. *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, 1899, p. 86, n. 1. Il se retira au séminaire du Saint-Esprit, où il mourut le 17 janvier 1856.

II. ŒUVRES. — 1^o *Autour du ménaïsianisme*.

Les premiers ouvrages de Rohrbacher, à part le *Catéchisme du sens commun*, furent composés en Bretagne; ils doivent leur origine à ses relations avec Lamennais et ont très souvent pour objet de corriger une erreur du maître ou de préciser un point de doctrine.

Son premier ouvrage est le *Catéchisme du sens commun*, Paris, 1825, in-12. Il avait lu, étant vicaire, l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Il avait même écrit au *Défenseur*, t. III, p. 219, pour le justifier. En 1822, il commença à préparer le *Catéchisme du sens commun*, pour se prouver que « la règle de la foi catholique, de tenir pour certain ce qui a été cru en tout temps et par tous, est vraiment catholique et universelle et s'applique non seulement à la religion, mais aussi à toutes les connaissances humaines ». *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 35. Il l'édition à Paris, en 1825; en 1842,

paraissait une 3^e édition entièrement refondue, et, en 1855, une 1^{re} sous le titre : *Catéchisme du sens commun et de la philosophie catholique*. L'auteur s'écarte de la doctrine de Lamennais, pour qui « le consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité et il n'en est pas d'autre ». *Essai*, t. II, c. XIII. Dans son *Catéchisme*, divisé en trois parties, il étudie le sens commun comme fondement et règle de la certitude, il expose les vérités principales que la foi et le sens commun nous obligent de croire, et il critique ceux qui ne suivent pas la règle du sens commun et de la foi catholique. Selon lui, le *sensus communis* est l'ensemble des principes premiers de la raison naturelle et de leurs principales conséquences. Pour en connaître les éléments il faut s'adresser à la tête du genre humain, à l'Église. Il n'exclut pas, mais suppose les sens, le sens intime et la raison dans l'individu; comme règle, il n'admet l'autorité du genre humain en dehors de l'Église qu'autant que ses témoignages sont conformes à la tradition chrétienne. Il revint sur ce sujet dans une *Lettre à M. F. de Lamennais*, du 23 mars 1835 (*Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 127-129), à propos de la publication des *Paroles d'un croyant*, se séparant de plus en plus des idées de cet auteur : « Dieu m'a donné comme trois lumières : l'autorité de son Église, l'expérience de mes compagnons et enfin ma propre raison. »

Arrivé à Paris, pour rejoindre Lamennais, il s'essaya d'abord dans la polémique. En 1826, il publiait à Paris la *Lettre d'un anglican à un gallican*, et la *Lettre d'un membre du jeune clergé à l'évêque de Chartres*. Ces deux publications étaient provoquées par la controverse gallicane. Dans la première, il combat la *Déclaration de 1832* et montre que l'aboutissement des principes gallicans est l'Église établie à la façon d'Henri VIII ou des trente-neuf articles d'Élisabeth. La seconde traite des mêmes matières à un point de vue différent. Peut-être contribua-t-elle à l'évolution de Clausel de Montals qui abandonna le gallicanisme après 1830.

L'année suivante, 1827, pour détruire l'illusion de Lamennais sur l'Église primitive et pour montrer que le christianisme n'avait pas dégénéré, que l'Église catholique était toujours féconde, il donna à Paris, en 2 vol., le *Tableau des principales conversions qui ont eu lieu parmi les protestants depuis le commencement du XIX^e siècle*; après la seconde édition, 1841, paraissait une traduction allemande, à Schaffouse, 1844. Il publia, en même temps que le *Tableau*, des *Motifs qui ont ramené à l'Église catholique un grand nombre de protestants*, suivi du *Catéchisme de controverse* du P. Scheffmacher. Une 3^e édition paraissait en 1850. Il décrit la lutte difficile que les convertis ont eu à soutenir contre les préjugés, la volonté généreuse d'être toujours fidèles à la vérité et à la vertu, la justification qu'ils donnent de leur nouvelle foi.

Son intimité avec Lamennais le fait s'intéresser à la fondation de l'*Avenir*, auquel il donne plusieurs articles, deux, entre autres, sur le célibat. Après la suspension du journal, il écrit, en 1832, une *Justification de la doctrine de Lamennais contre la censure imprimée à Toulouse*. Treize évêques avaient signalé à Grégoire XVI cinquante-six propositions extraites des ouvrages de l'auteur de l'*Essai* et de ses amis. Rohrbacher s'était senti touché et voulu se justifier. Mais il ne livra pas cette lettre à la publication; il en confia à sa mort le manuscrit au P. Gauthier, du séminaire du Saint-Esprit, demandant qu'on la conservât, car il en avait envoyé une copie à Lamennais. La préface seule a été publiée dans l'*Histoire universelle*, éd. Fèvre, t. I, p. 23-24; il y reconnaît la possibilité d'erreurs en des choses accessoires et affirme sa pleine soumission au Saint-Siège.

La *Religion méditée*, parue à Paris, en 1836, en 2 vol.

et rééditée en 1852, se propose de rectifier une idée chère à Lamennais, que l'Église de nos jours était dans une complète décadence. En étudiant les Pères pour son *Histoire universelle*, Rohrbacher s'était rendu compte qu'il y avait là un préjugé. Il résolut alors de faire, écrit-il, « une suite de méditations sur toute l'histoire de la religion et de l'Église, depuis la création du monde jusqu'au jugement dernier, afin de montrer par les faits que, dans ces derniers temps comme dans les autres, l'Église catholique a toujours été digne de Dieu et que, de nos jours même, elle n'a cessé d'enfanter de saints personnages et des œuvres saintes. » *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 43. On voit déjà dans cet ouvrage l'idée maîtresse de son *Histoire*, qui fait commencer l'Église à la création.

Ce fut également pour corriger une idée fausse de Lamennais que Rohrbacher publia les *Réflexions sur la grâce et la nature*, Besançon, 1838. Il avait eu entre les mains, en 1832, les cahiers de philosophie de Lamennais, qui préparait alors un *Essai de philosophie catholique*, qui deviendra l'*Esquisse d'une philosophie*. Dans ces cahiers, Lamennais ne voyait dans la grâce qu'une restauration de la nature et semblait confondre l'une avec l'autre; et ces erreurs se répandaient parmi les élèves de Malestroit. Rohrbacher prépara ses *Réflexions* en étudiant saint Thomas, saint Bonaventure, Louis de Blois et les décrets du Saint-Siège. Il soumit son travail à Lamennais qui l'approuva pleinement et permit de modifier dans ce sens son *Essai*. Il rétablit la distinction entre naturel et surnaturel, prouve l'existence des deux ordres de nature et de grâce, montre l'influence nécessaire de la grâce sur la nature. Mais on reconnaît qu'il n'est sur ce terrain qu'un écrivain d'« avant-poste ».

En préparant son *Histoire universelle*, il fut frappé de l'injustice des historiens vis-à-vis des papes, notamment de ceux de la grande période du Moyen Âge, de Grégoire VII à Boniface VIII : la conduite de ces papes et de l'Église était attaquée dans maints ouvrages. Il s'attacha à cette question dès 1829, et publia en 2 vol., Besançon, 1838, les *Rapports naturels entre les deux puissances d'après la tradition universelle*, suivis du *Discours de réception de l'auteur à l'Académie Stanislas de Nancy*. Il y étudie les lois multiples de l'ordre social : la condition du pouvoir dans l'humanité, sa constitution dans l'Église, les limites morales que doit respecter la puissance temporelle, la conciliation entre la liberté et l'ordre, le droit divin de l'Église dont l'entier exercice doit lui être reconnu.

2^o *L'Histoire de l'Église*. — Ces publications servirent à Rohrbacher de préparation à sa monumentale *Histoire universelle de l'Église catholique*. Il y travailla depuis 1826; elle parut de 1842 à 1849, en 28 volumes in-8^o, chez Gaume, à Paris. Il donna lui-même une seconde édition de 1849 à 1853. Une *Table* dressée primitivement par L. Gauthier et remaniée ensuite et un *Atlas* dessiné par A.-H. Dufour portèrent l'édition à 30 volumes. L'œuvre de Rohrbacher s'arrête à 1845. Elle a été continuée par J. Chantrel, de 1845 à 1868, sous le titre *Annales ecclésiastiques*, t. XVI et XVII de l'édition in-4^o, puis par dom Chamard, de 1868 à 1889, t. XVIII et XIX, sous forme d'*Éphémérides*, avec tables permettant de grouper facilement les faits. Une nouvelle édition a été réimprimée avec ces additions, en 1903, par Guillaume, à Paris. D'autres furent entreprises par Mgr J. Fèvre, l'une allant jusqu'à la vingt-cinquième année du pontificat de Pie IX, la seconde « revue, annotée, augmentée d'une vie de Rohrbacher, de considérations générales, de dissertations, et continuée jusqu'en 1900 », 16 vol. in-4^o, Paris, 1899-1901. C'est la meilleure édition. L'*Histoire universelle* fut traduite en allemand (en partie) et publiée à Munster, à partir de 1860, par Hülskampff et divers auteurs; en

anglais, par l'abbé Brown-Barris, anglican converti, à Londres; en italien, par G. Teglio.

Deux grandes idées ont dirigé l'auteur dans la composition de son *Histoire*; elles sont indiquées dans l'épigraphie placée en tête de l'ouvrage et sont empruntées, l'une à saint Épiphanes, *Adv. her.*, l. I, t. I, n. 5, P. G., t. XII, col. 181 : Ἀπὸ τῆς πάντων ἐστίν ἡ καθολικὴ καὶ ἀληθὴς Ἐκκλησία. Le commencement de toutes choses est l'Église catholique », et l'autre à saint Ambroise, *In ps. Al.*, n. 30, P. L., t. XIV, col. 1082 : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

Rohrbacher avait d'abord pensé commencer son récit en partant de Jésus-Christ, avec l'intention de montrer dans une introduction que cette histoire remontait à l'origine du monde. Cependant l'abus que Lamennais faisait du terme vague d'Église primitive lui fit modifier son plan, et ce qui devait être seulement indiqué dans une introduction devint l'objet capital. « Comme l'Église catholique elle-même, je crus devoir embrasser tous les siècles dans son histoire, à partir de la création du monde. » C'est le trait distinctif de cette *Histoire* : « Le monde et l'homme créés dans le Verbe; l'homme placé dans l'état surnaturel, déchu, mais racheté et rendu à sa destination béatifique; Adam et les patriarches, Moïse, les prophètes, Jésus-Christ et les apôtres, les papes, les saints et les docteurs; le Christ promis, figuré, préparé, incarné, crucifié, continué dans une société qui existait d'ailleurs dès l'origine du monde et qui ne finira qu'au dernier jugement; toutes les nations ayant leur rôle terrestre subordonné à la mission catholique de cette Église; toutes les doctrines, toutes les vertus, toutes les grandeurs trouvant dans cette société leur principe, leur modèle, leur préparation ou leur sanction; l'humanité enfin sous tous ses aspects surnaturels, allant d'une éternité à l'autre. » *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 61.

La seconde idée directrice de l'*Histoire universelle* est apologétique : l'exaltation de l'Église et des papes. L. Veuillot l'a exprimée dans cette phrase typique : « Il nous a restitué le pape dans l'histoire », et ce point de vue a été accentué dans son édition par Mgr Fèvre qui a trouvé l'auteur trop timide encore malgré sa hardiesse dans ses efforts pour « nous rendre le pape ». *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, *Avant-propos*, p. vi. Cet ultramontanisme est celui de Lacordaire, de Lamennais, de Montalembert, du cardinal Gousset, de l'*Avenir*. Il est né d'une réaction contre le gallicanisme qu'une union trop étroite entre le trône et l'autel, sous la Restauration, avait revigoré. L'Église était retombée sous la tutelle dont l'avait affranchie la Révolution. Mais le danger d'une réaction est souvent de dépasser les bornes. Rohrbacher rejette le droit divin du pouvoir royal et son absolutisme, son caractère d'inamissibilité; par contre, il exalte la papauté, surtout les grands papes du Moyen Âge méconnus par l'histoire officielle. « Comment voulez-vous, disaient Rohrbacher et ses illustres amis, que nous croyions à l'immutabilité du pouvoir dans un pays qui fait une révolution chaque quinze ans, et que nous nous enchaînions à cette doctrine quand personne n'y croit plus, pas même les rois qui, presque tous, ont accepté des chartes restrictives? Mais nous serions dans le monde les seuls tenants de l'absolutisme, avec quelques Russes arriérés de Moscou, les ulémas de Constantinople, et cinq ou six vieux abonnés de la *Quotidienne*! Laissez donc l'Église se mouvoir au grand soleil de la liberté, sous l'autorité affranchie du seul chef qui ait mission de Dieu pour la gouverner. » Card. Mathieu, *Discours de réception à l'Académie Stanislas*, Nancy, 1883, p. 26. Aussi Rohrbacher s'en prend-il avec une incroyable dureté non seulement aux idées, mais à leurs représentants. Bossuet ne trouve pas grâce devant lui. Fleury est sa bête noire : il l'attaque tout au long de son *Histoire*.

Ces deux idées maîtresses ont largement influencé toute la composition de l'*Histoire universelle*. Il ne faut pas y voir une étude critique, comme on la ferait de nos jours : une telle œuvre serait d'ailleurs au-dessus des forces d'un seul homme. Rohrbacher a peu recouru aux sources; il a utilisé, et largement, les travaux de ses devanciers; il a épuisé l'historien allemand Stolberg; « il se borne souvent à coudre bout à bout des fragments d'auteurs contemporains ». *Introduction* de Mgr Fèvre, p. x. Cela explique les inégalités du style, qui se montre trop souvent âpre et parfois sauvage, incorrect, à côté de pages éloquentes; souvent aussi l'originalité des expressions était voulue.

On peut lui reprocher en outre sa manie de prophétiser, sa franchise trop rude, sa sévérité outrée contre certains grands personnages (Bossuet), ses rapprochements bizarres et artificiels entre le passé et le présent. Ces défauts laissent subsister un certain nombre de qualités : l'unité du plan qui développe la destinée de la cité de Dieu sur la terre; sa thèse de la primauté de Pierre s'exerçant à travers les âges; l'exposé du dogme et la réfutation des hérésies; l'analyse et la critique des auteurs, jugés d'après les principes de ses précédents ouvrages. Ce sont ces qualités qui expliquent son succès dans le monde ecclésiastique du XIX^e siècle et spécialement dans les chaires des réfectoires des grands séminaires.

Elles ne peuvent cependant suppléer au manque complet de critique et faire de l'*Histoire universelle* un ouvrage historique auquel on puisse se reporter en toute sécurité. Dans sa brochure sur l'*Enseignement de l'histoire ecclésiastique*, Mgr Douais signalait l'« insuffisance des histoires générales de Rohrbacher et de Darras, qui, parce qu'elles furent écrites dans un sens anti-gallican, parurent combler toutes les lacunes, mais dont le succès a été considéré à l'étranger comme la preuve la plus significative de la décadence des études historiques au sein du clergé français. » Cité par de Smedt, *Principes de la critique historique*, 1883, p. 286.

Les critiques des contemporains portèrent particulièrement sur les doctrines contenues dans l'*Histoire universelle*, reflet de celles qui se trouvaient exposées dans les premiers ouvrages de Rohrbacher. Elles se firent jour dès la publication des premiers volumes. Le 24 juin 1815, l'*Ami de la religion*, qui avait d'abord été favorable à l'*Histoire universelle*, reproduisait un article de sévère critique paru l'année précédente dans le *Journal historique et littéraire* de Liège; l'abbé Justamond publiait des *Observations critiques sur l'Histoire universelle de l'Église catholique* de M. l'abbé Rohrbacher, Orange, 1817; l'abbé Caillaud s'élevait contre Rohrbacher dans la *Bibliographie catholique*; l'abbé de La Couture donnait un volume d'*Observations sur le décret de la Congrégation de l'Index du 27 septembre 1851 et sur les doctrines de quelques écrivains*; un *Mémoire clandestin* adressé à l'épiscopat français renouvelait les attaques de Caillaud.

On reprochait notamment à l'auteur d'accorder aux gentils une connaissance du vrai Dieu plus grande que ne leur en accordent les Pères et les théologiens, de faire remonter l'Église catholique aux origines de l'humanité, de voir dans cette Église plus de démocratie que n'y en voit Bellarmin, de supposer à la souveraineté temporelle une origine démocratique, contrairement à l'enseignement traditionnel, et de la subordonner à l'Église sur d'autres points que celui de la conscience, de ne reconnaître pour la certitude rationnelle que le sens commun à l'exclusion des autres moyens de certitude.

Rohrbacher répondit à ces diverses attaques : dans une lettre à l'*Ami de la religion* du 14 juin 1815 (*Hist. univ.*, t. I, p. 110-116), où il revient sur les questions de la certitude, de la nature et de la grâce, des limites

du pouvoir ecclésiastique, invoquant pour se justifier les Pères et les théologiens; dans ses *Observations* à M. l'abbé Caillaud sur ses douze articles de critique..., 19 juillet 1849 (*Hist. univ.*, t. 1, p. 141-148); dans ses *Observations* sur un volume de M. l'abbé de La Coudre et sur un *Mémoire clandestin adressé à l'évêque*..., 1852 (*Hist. univ.*, t. 1, p. 149-158); dans une *Lettre à Mgr d'Astros*, archevêque de Toulouse, du 24 janvier 1855 (*Hist. univ.*, t. 1, p. 122-126). Ses amis prirent également sa défense : l'abbé Gridel, *Quelques observations au rédacteur de l'Ami de la religion*, dans l'*Espérance*, courrier de Nancy, 19 et 21 août 1845 (*Hist. univ.*, t. 1, p. 136-136); *Lettre de C. C.*, datée de Metz, 24 août 1845, dans l'*Abeille*, union catholique d'Alsace, 30 août 1845 (*Hist. univ.*, t. 1, p. 136-137); *Lettre de J.-C. Lardinois*, datée de Liège, 20 août 1845, en réponse à l'article du *Journal historique* de Liège (*Hist. univ.*, t. 1, p. 138-140).

Il est inutile d'entrer dans le détail de toutes ces controverses. Notons seulement que, en ce qui concerne ses idées sur la gentilité, Rohrbacher s'efforce de tenir le milieu entre les théories des jansénistes, pour qui les gentils avaient totalement perdu les lumières de la révélation et la grâce du salut, et celles de Lamennais, pour qui les idées religieuses s'étaient conservées, même au sein du paganisme, pures et intactes, l'idolâtrie n'étant pas une erreur de l'esprit, mais un crime de la volonté. Rohrbacher montre que l'on rencontre chez les peuples barbares des vestiges de la tradition primitive, non toutefois exempts d'erreurs. Il emploie cependant des expressions équivoques qui rendent sa pensée douteuse sur ce point. Il trouve des textes de Pères et de théologiens pour se justifier.

Au reproche fait à sa théorie de la communication de la souveraineté temporelle par le peuple, il répond en invoquant l'autorité de Mgr Parisi, *La démocratie devant l'enseignement catholique*. Sur les relations entre les deux pouvoirs, il avait déjà précisé ses idées de façon originale, dans une lettre à Lamennais du 23 mars 1835. L'Église, disait-il, conduit la grande caravane vers le ciel. Les puissances temporelles président aux gîtes qui se trouvent sur la route. Leur devoir est de disposer toutes les facilités pour permettre aux pèlerins de continuer leur route et, pour cela, de s'entendre avec la première. Si le préposé d'un gîte devient par trop mauvais et qu'on puisse le remplacer, la puissance qui préside à la caravane peut et doit le remplacer. S'il y a trop de difficultés, il ne faut pas le tenter : il ne s'agit que d'un gîte. Si une bande de la caravane réussit toute seule dans cette entreprise hasardeuse, tant mieux. Sinon, on remédiera à la mésaventure le mieux que l'on pourra. *Hist. univ.*, t. 1, p. 128.

Ces controverses doctrinales alarmèrent l'autorité ecclésiastique. L'évêque de Nancy, Mgr Menjaud, nomma une commission pour examiner l'*Histoire universelle*. L'abbé Gridel rédigea un long rapport de 50 p. in-4°, qui, signé par la commission et approuvé par l'évêque, fut envoyé à l'auteur. Celui-ci promit d'en tenir compte; mais, pour couper court à toute controverse et à toute nouvelle manœuvre, il soumit son œuvre à Rome, avec d'autant plus d'empressement qu'elle avait été déferée au tribunal de l'Index. Le cardinal Mai, préfet de la Congrégation, n'y « trouva rien qui méritât le moindre blâme ». Il le fit savoir à l'auteur en 1846 et en 1847 et promit son intervention pour faire cesser les attaques. *Hist. univ.*, t. 1, p. 97. Rome avait senti l'importance de l'ouvrage pour achever de ruiner le gallicanisme.

Lorsque la deuxième édition de l'*Histoire universelle* fut terminée, Rohrbacher publia encore, en 1853-1854, en 6 vol. in-8°, une *Vie des saints pour tous les jours de l'année*. Elle fut traduite en italien par G. Teglio, *Le vite dei santi per ogni giorno dell' anno*. Elle est compo-

sée d'extraits de l'*Histoire universelle* et se donne pour but de fournir un aliment aux âmes pieuses et de montrer la fécondité de l'Église.

On trouve encore dans les œuvres de Rohrbacher un *Sermon prononcé le vendredi saint, 13 avril 1838, dans l'église de Lunéville et dans la cathédrale de Nancy*, suivi de la *Lettre d'un israélite de Lunéville*; des *Remarques sur la science et la bonne foi historique de M. Sismondi de Sismondi*; *Quelques remarques sur l'histoire de France*, dans l'*Université catholique*, 1841; *Le monopole universitaire dévoilé à la France libérale et à la France catholique*; *Les doctrines, les institutions de l'Église et le sacerdoce enfin justifiés devant l'opinion du pays*, par une société d'ecclésiastiques sous la présidence de M. l'abbé Rohrbacher, Nancy, 1840, in-8°.

L'abbé Rohrbacher a laissé une œuvre considérable; son *Histoire universelle* connut un grand succès, dû, en partie, au fait qu'il fut le premier à mener jusqu'au bout une œuvre aussi considérable, et surtout à la réaction contre ce qui restait en France de jansénisme et de gallicanisme. Rohrbacher avait pris nettement position : il a écrit, selon Hülkamp, *Kirchenlexikon*, t. x, p. 1241, moins en historien qu'en apologiste. Mais l'apologiste n'est-il pas tenu de s'appuyer sur les faits dûment établis par une étude et une critique sérieuses des documents?

L'*Introduction* à l'édition de l'*Histoire universelle* de Mgr Fèvre, Paris, 1899-1901, contient une longue notice (t. 1, p. 1-91) sur la vie et les travaux de Rohrbacher, et plusieurs pièces justificatives (p. 110-138). L. Veuillot, *Notice biographique sur M. l'abbé Rohrbacher*, *Univers* du 23 janvier 1856; du même, *Notice sur l'abbé René-François Rohrbacher*, auteur de l'*Histoire universelle*..., Paris, 1856, in-12; J.-A. Boullan, *Notice sur l'abbé Rohrbacher*, Paris, 1856; Michaud, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, Paris, 1862; Abbé Gilly, *Étude sur l'histoire ecclésiastique par Rohrbacher*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. v; Ch. Sainte-Foi, *Notice biographique et littéraire sur l'abbé Rohrbacher*, Paris, 1876; Cardinal Mathieu, *L'abbé Rohrbacher, discours de réception à l'Académie Stanislas*, Nancy, 1883; J.-H.-J. Thiriet, *Un mot sur l'abbé Rohrbacher*, dans *Semaine religieuse* de Nancy, 1885; L. Finot, *L'abbé Rohrbacher, le premier grand historien de l'Histoire universelle de l'Église catholique*, Sainte-Marie-aux-Mines, 1893; Hülkamp, art. *Rohrbacher*, dans *Kirchenlexikon*, 2^e éd., t. x, Fribourg, 1897; Hurter, *Nomenclator* (3^e éd.), t. v a, col. 1275-1277.

L. MARCHAL.

ROIS (LIVRES DES). Dans la Bible grecque des Septante, à la suite du Livre des Juges et de celui de Ruth, vient un groupe de quatre livres désignés par un même titre Βασιλειῶν et distingués les uns des autres par l'une des quatre premières lettres de l'alphabet grec. La réunion de ces quatre livres constitue un ouvrage historique que la Bible hébraïque appelle Livres de Samuel et Livres des Rois. Le titre, ainsi que les autres de la Bible grecque, est sans doute d'origine alexandrine et antérieur à l'ère chrétienne; on le trouve non seule ment dans Origène (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. xxv, P. G., t. xx, col. 581), mais encore dans la liste de Méliton de Sardes. *Ibid.*, l. IV, c. xxvi, col. 396.

De la version grecque, par l'intermédiaire de l'ancienne version latine, ce titre a passé dans la Vulgate, en subissant toutefois une modification. Saint Jérôme corrige le grec Βασιλειῶν, *Regnorum*, en *Regum*, correspondant plus exactement à l'hébreu *Melakim*, rois, titre des troisième et quatrième livres réunis en un seul dans le texte massorétique : *Melius multo est Malachim*, i. e. *Regum quàm Mamlachot*, i. e. *Regnorum dicere. Non enim mullarum gentium describit regna, sed unus Israelitici populi, qui tribus duodecim continetur. Præfatio in Libros Samuel et Malachim*, P. L., t. xxviii, col. 553.

Le concile de Trente, dans la liste des livres inspirés, *De canonicis Scripturis decretum*, sess. iv, mentionne après Ruth : *quatuor Regum* et l'emploi de la formule,

les Livres des Rois ou les quatre Livres des Rois a prévalu dans l'Église catholique. Saint Jérôme l'employait déjà. *Ibid.*

Malgré ce groupement sous un même titre, les quatre Livres des Rois forment en réalité deux ouvrages historiques bien distincts, dont l'étude respective montrera les caractères nettement différents. Ceux-ci apparaissent non seulement dans le style et le vocabulaire, mais encore dans la manière de comprendre l'histoire; c'est ainsi que le souci des données chronologiques et le renvoi aux sources d'information sont aussi fréquents dans les deux derniers livres qu'ils le sont peu dans les deux premiers; c'est ainsi encore que l'historien des rois de Juda et d'Israël est sans cesse préoccupé de l'observation de la Loi et que son jugement sur les différents rois est commandé par leur fidélité plus ou moins grande à cette Loi et surtout par leur attitude à l'égard des hauts-lieux, tandis que de telles préoccupations sont absentes des deux premiers livres. Et cependant l'auteur des deux derniers semble bien, par la façon dont il commence son récit, vouloir se rattacher à l'ouvrage précédent, à tel point que plus d'un témoin de la version grecque attribue le début du III^e livre jusqu'au §. 11 du c. II au II^e livre, pour ne commencer le III^e qu'au c. II, §. 12. Deux parties donc dans cet article : 1^o Les deux premiers Livres des Rois ou les Livres de Samuel et 2^o Les troisième et quatrième Livres des Rois.

I. LES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS OU LES LIVRES DE SAMUEL. — I. Titre. II. Contenu (col. 2776). III. Origine (col. 2780). IV. Valeur historique (col. 2788). V. Doctrines (col. 2791). VI. Texte (col. 2803).

I. TITRE. — Originellement les deux premiers Livres des Rois, qui en réalité n'en forment qu'un seul ainsi que l'attestent leur histoire et leur composition, portaient un titre affirmant cette unité. Origène dira à leur sujet : *Βασιλειῶν πρότερον, δεύτερον, παρ' αὐτοῖς ἐν Σαμουὴλ ὁ θεολόγητος*. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I. VI. c. xxx, P. G., t. xx, col. 581. Même affirmation de saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, P. G., t. xxxiii, col. 500. D'après un manuscrit grec, une note, à la fin du premier Livre de Samuel, fait observer qu'Aquila ne divise pas le livre en deux parties, mais, à la manière des Hébreux, fait des deux un seul. Cf. Field, *Origenis Hexaplorum*..., part. I, p. 543. Saint Jérôme, dans le *Prologus galeatus*, désigne le troisième livre du groupe des Prophètes selon la division de la Bible hébraïque du nom de Samuel, que nous appelons, ajoute-t-il, premier et deuxième des Rois. P. L., t. xxviii, col. 553. Dans son énumération des livres sacrés, le Talmud mentionne, après les Juges et avant les Rois, Samuel, considérant chacun d'eux comme un seul ouvrage, *Baba Bathra*, 14 a. Dans les éditions de l'hébreu massorétique enfin, la somme des versets des Livres de Samuel n'est donnée qu'à la fin du second et le verset du milieu du livre est placé au §. 24 du c. xxviii du premier livre.

La division en deux livres n'en est pas moins fort ancienne, elle remonte aux traducteurs grecs ou à des copistes de la version grecque. C'était un usage, nous le savons par les auteurs classiques, d'écrire sur des rouleaux de dimensions déterminées les œuvres grecques ou latines; c'est pour se conformer à cet usage que certains livres de la Bible d'étendue assez considérable furent divisés en deux pour leur transcription; ainsi en fut-il pour les livres de Samuel, des Rois et des Paralipomènes. Cette division passa des bibles grecques dans les bibles latines et finalement dans les bibles hébraïques elles-mêmes, où elle apparaît pour la première fois en 1418 dans un manuscrit; la Bible de Bomberg, imprimée à Venise en 1517-1518, emprunta à la Vulgate sa division en deux livres, qui depuis lors fut conservée dans toutes les éditions du texte masso-

retique. Cf. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the hebrew Bible*, 1875, p. 586 sq. La division a été faite de façon heureuse, le récit de la mort de Saül marquant bien la fin du premier livre.

Quant aux noms eux-mêmes de Livres de Samuel ou de deux premiers Livres des Rois, il est certain que le titre adopté par les Septante et la Vulgate répond mieux au contenu d'un ouvrage où il est question successivement de Saül et de David. Celui qu'avaient adopté les Juifs peut toutefois se justifier, « Samuel étant au premier plan dans toute la partie initiale de l'ouvrage et ayant exercé une influence prépondérante sur les événements du règne de Saül et sur les débuts de la carrière de David. Il semble improbable que le judaïsme ait voulu, à l'origine de cette dénomination, attribuer à Samuel la composition du livre auquel on donnait son nom : le fait que sa mort est rapportée déjà dans I Sam., xxv, 1, paraît s'y opposer d'une façon définitive. Toutefois cette considération n'a pas empêché le rabbinisme postérieur de passer outre et de proclamer Samuel l'auteur d'un ouvrage dont la moitié pour le moins relate des événements survenus après sa mort. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., 1914, t. I, p. 253-254.

II. CONTENU. — 1^o *Sujet.* — Les Livres de Samuel font partie de cet ensemble de l'histoire d'Israël qui commence avec la conquête de Canaan et se termine avec l'exil. Suite du Livre des Juges, auquel ils se rattachent par la menace du danger philistin commencée sous Samson et continuée sous Héli, ils embrassent une période de temps sensiblement moins étendue puisqu'elle va seulement de la naissance de Samuel à la fin du règne de David, ne dépassant pas un siècle par conséquent. Les événements de cette période, l'une des plus importantes de l'histoire d'Israël en raison de l'institution du gouvernement monarchique, se groupent tout naturellement autour des trois personnages de premier plan du livre, Samuel, Saül et David; d'où l'on peut diviser les Livres de Samuel en trois parties : 1^o Histoire de Samuel. 2^o Règne de Saül. 3^o Règne de David.

2^o *Analyse.* — 1. *Histoire de Samuel* (I Reg., I-XIII). — Dans une introduction comprenant les sept premiers chapitres, nous apprenons la naissance de Samuel, sa consécration au service de Jahvé dans le sanctuaire de Silo, dont le grand prêtre Héli avait la charge, et sa vocation. A cause des nombreuses prévarications des fils de ce dernier dans le service des sacrifices, le jeune Samuel, sur l'ordre de Jahvé, prédit la mort des prévaricateurs. C. I-III. Une guerre avec les Philistins, dont l'issue est malheureuse pour Israël, en est l'occasion; Ophni et Phinéas, les deux fils d'Héli, périssent dans le combat, tandis que l'arche de l'alliance de Jahvé, transportée au milieu du camp des Hébreux, tombe aux mains des Philistins et que le grand prêtre lui-même à la nouvelle du désastre succombe. C. IV. Cependant la main de Jahvé s'est appesantie sur les Philistins à cause de l'arche, aussi la renvoient-ils en Israël à Cariathiarim, c. V-VI, et Samuel, devenu juge en Israël, vengera son peuple d'une domination qui pesait sur lui depuis les jours déjà lointains de Samson. C. VII.

Les chapitres suivants, VIII-XII, décrivent les circonstances préparatoires à l'établissement de la monarchie. Samuel devenu vieux établit ses fils comme juges à Bersabée; ils ne suivirent pas malheureusement les traces de leur père, aussi les anciens du peuple vinrent-ils lui demander de leur donner un roi pour les juger. Pareille démarche n'était pas faite pour plaire à Samuel qui essaya, mais en vain, de les faire renoncer à leur dessein en leur montrant tous les inconvénients qui ne manqueraient pas d'en résulter. Sur l'ordre de Dieu, le prophète accéda à leur désir, c. XIII, et, recon-

naissant dans Saül celui élu par Jahvé pour devenir le chef de son peuple, il lui confère sans plus tarder l'onction royale. C. ix. Dans une assemblée, convoquée à Maspha, le sort ratifie le choix du nouveau roi et Samuel dresse la charte de la royauté qu'il dépose devant Jahvé. C. x.

La victoire de Saül sur les Ammonites menaçant les habitants de Jabès d'un odieux traitement affermit l'autorité du jeune roi, solennellement reconnu à Galtala devant Jahvé. C. xi. Il ne reste plus à Samuel qu'à renoncer à la judicature; c'est ce qu'il fait, protestant de son désintéressement durant tout l'exercice de son autorité et rassurant le peuple sur la bienveillance divine qu'il continuera de solliciter pour Israël. C. xii.

2. *Règne de Saül* (I Reg., xiii-xvi). — Brièvement, ces deux chapitres relatent quelques épisodes du règne du nouveau roi ne retenant que ceux-là seulement qui préparent la réprobation du roi et qui sont marqués par quelques manquements graves à la loi de Jahvé. La victoire tout d'abord couronne les campagnes de Saül; les Philistins sont battus, mais, à l'occasion de leur défaite, une première faute du roi offrant un sacrifice sans attendre l'arrivée de Samuel lui attire les sévères reproches de ce dernier et l'annonce de sa déchéance. La victoire sur les Philistins n'en est pas moins complète, grâce surtout à Jonathas, le fils de Saül. C. xiii-xiv, v. 46.

Après quelques versets, sorte d'aperçu général du règne de Saül, xiv, 47-52, se place le récit d'une campagne contre les Amalécites, occasion, comme la précédente contre les Philistins, d'une faute grave de Saül : la violation de l'anathème auquel tout le peuple d'Amalec avec son roi et tout le butin conquis avaient été voués. Nouveaux reproches de Samuel, nouvelles menaces de déchéance et séparation définitive entre le roi et le prophète. C. xv.

3. *Règne de David* (I Reg., xvi-II Reg., xxiv). — Deux sections principales dans cette troisième partie : Saül et David, David seul roi.

a) *Première section : Saül et David* (I Reg., xvi-xxxi). — Tandis que Saül, réprouvé de Dieu, s'achemine vers sa perte, David, élu de Dieu, assure son triomphe définitif à travers de multiples épreuves.

Sur l'ordre de Jahvé, Samuel se rend à Bethléem pour y sacrer roi David, le plus jeune des fils d'Isaï. Peu de temps après, David est mandé à la cour de Saül pour calmer par les sons de sa harpe le roi obsédé par un mauvais esprit. C. xvi.

Au chapitre suivant le jeune David apparaît comme le vainqueur du Philistin Goliath; si cette victoire marque le commencement de son amitié avec Jonathas, elle marque aussi celui de la jalousie de Saül contre l'heureux vainqueur, devenu le favori du peuple. C. xvii. Plusieurs tentatives de Saül pour se débarrasser d'un rival de plus en plus dangereux restent vaines et l'épreuve elle-même imposée à David pour gagner la main de Michol, fille du roi, ajoute encore à son triomphe et à sa popularité. C. xviii.

Jonathas, fidèle à son amitié pour David, le réconcilie avec son père, mais de nouveaux succès remportés sur les Philistins raniment la jalousie du roi qui essaie de frapper David de sa lance; Michol, grâce à un subterfuge, le dérobe aux recherches de Saül, lui permettant de chercher asile à Rama, puis à Naïoth, auprès de Samuel. C. xix. Poursuivi dans sa retraite, David se plaint amèrement à Jonathas de la haine qui s'acharne contre lui; il reçoit du jeune homme l'assurance qu'il veillera sur lui et le préviendra de tout danger qui pourrait le menacer à nouveau. C. xx. C'est ainsi que, averti par le signal convenu, David, réduit à fuir une nouvelle fois, se rend d'abord à Nobé, auprès du grand prêtre Achimélech, puis chez Achis, roi de Geth, c. xxi, et ensuite cherche un refuge dans la

caverne d'Odollam et dans la forêt de Hareth, tandis que son persécuteur se venge sur les prêtres de Nobé et les fait massacrer pour avoir donné asile à David. C. xxii.

C'est à une existence de proscrit désormais jusqu'à la mort de Saül qu'est réduit le futur roi d'Israël. La victoire qu'il remporte sur les Philistins devant Ceïla, dont il délivre les habitants, est une nouvelle occasion pour son ennemi, toujours plus acharné à sa perte, de reprendre sa poursuite avec l'espoir de l'enfermer dans la cité délivrée; averti du danger, David part avec ses gens, au désert de Ziph d'abord, où Jonathas vient le reconforter, puis de là au désert de Maon et finalement sur les hauteurs d'Engaddi où, tenant entre ses mains la vie de Saül, il l'épargne généreusement, c. xxiii-xxiv, comme il le fera encore dans une circonstance analogue rapportée au c. xxvi. Entre temps, au c. xxv est relaté, avec la mort de Samuel, l'incident survenu entre David et le riche Nabal, dont l'épouse Abigail deviendra la femme de David.

Pour se mettre définitivement à l'abri des poursuites de Saül, David va demander un asile au pays des Philistins et s'établit avec ses compagnons chez Achis, roi de Geth; il en reçoit en fief la ville de Siceleg, d'où il part en incursions pour des razzias dans le Sud chez les Amalécites et autres ennemis héréditaires de Juda, tout en laissant croire à Achis que c'est contre les Israélites qu'il guerroye. C. xxvii. Engagé par ce dernier dans une campagne des Philistins contre Israël, mais récusé par les autres chefs, David, heureusement sorti d'un mauvais pas, se tourne contre les Amalécites qui avaient fait de sa résidence, Siceleg, un monceau de ruines et de cendres. Cependant Saül reculait devant l'invasisseur philistin et, en désespoir de cause, ne recevant aucune réponse de Jahvé, demande à une nécromancienne d'évoquer Samuel. La voix du prophète d'Israël se fait encore entendre pour annoncer le désastre de son peuple, la mort de son roi ainsi que celle de ses fils. L'événement ne confirma que trop ces sombres prévisions : la défaite d'Israël tourna au désastre et les cadavres de Saül et de ses fils, abandonnés sans sépulture sur le champ de bataille, subirent les outrages des vainqueurs. C. xxviii-xxxi.

b) *Deuxième section* (II Reg.) : *David seul roi*. — D'abord à Hébron sur la tribu de Juda, puis à Jérusalem sur tout Israël.

a. *A Hébron* (II Reg., i-iv, 12). — A la nouvelle de la mort de Saül et de Jonathas, David exhala sa douleur en une lamentation, c. i, et bientôt fut reconnu roi sur la maison de Juda, tandis qu'Isboseth, un survivant des fils de Saül, était établi roi sur Israël par Abner, chef de l'armée du roi défunt. Une guerre civile en résulta, mais Abner, se rendant bien compte de l'incapacité de son faible souverain, ne tarda pas à se rallier au parti de David, ce qui ne l'empêcha pas de tomber sous les coups de Joab, le général de David qui avait à venger la mort de son frère. Le roi, qui pourtant voyait disparaître ainsi le dernier obstacle qui aurait pu retarder son accession au trône d'Israël, pleura dans une élégie le grand chef que venait de perdre l'armée. Le malheureux Isboseth, désormais sans appui, tomba à son tour sous les coups d'assassins que David fit sévèrement châtier. II Reg., i-iv, 12.

b. *A Jérusalem sur tout Israël* (II Reg., iv, 14-xx, 26). — La voie dès lors était libre, aussi David fut-il reconnu par toutes les tribus d'Israël, après avoir régné sept ans et six mois à Hébron sur la maison de Juda. S'étant rendu maître de la forteresse de Sion, encore au pouvoir des Jébuséens, il y fixa sa résidence pour en faire la capitale du royaume de tous les Hébreux, réunis désormais sous un seul chef.

Il restait au nouveau roi à parfaire l'œuvre de son prédécesseur en libérant le territoire de l'occupation

étrangère et plus spécialement de celle des Philistins. Deux combats victorieux y contribuèrent efficacement, l'un à Baal-Pharasim, l'autre qui dégénéra en une poursuite de Gabaon à Gézér. C. v.

Pour achever de faire de Jérusalem la véritable capitale d'Israël, il fallait en faire le centre religieux du pays. C'est à quoi devait contribuer le transfert de l'arche d'alliance sur la colline de Sion. Après une première tentative malheureuse pour l'y amener, son installation solennelle eut lieu au milieu des transports de tout le peuple et de David lui-même, sautant et dansant devant Jahvé. C. vi. A l'arche sainte, David veut édifier un sanctuaire digne de l'abriter, mais le prophète Nathan s'y oppose, promettant par contre à la postérité royale une durée sans limites; une belle prière exprime la reconnaissance de David à Jahvé. C. vii.

Au chapitre suivant sont brièvement mentionnées des guerres contre les Philistins, les Moabites, les Araméens, les Syriens et les Édomites; puis, ayant signalé la bienveillance dont David, en souvenir de son ami Jonathas, usa envers le fils de ce dernier, Miphobseth, c. ix, le narrateur rapporte deux nouvelles campagnes victorieuses contre les Ammonites et contre les Syriens. C. x.

A un épisode d'une de ces campagnes, le siège et la prise de Rabba, se rattache la double faute de David, son adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie. C. xi. Aux reproches, aux menaces du prophète Nathan le roi répond par l'humble aveu de sa faute. Elle sera pardonnée, sans doute, mais le châtement n'en frappera pas moins rudement le coupable, d'abord dans l'enfant né de l'adultère, puis dans la famille royale, c. xii, où ne tardent pas à se produire de tristes événements, l'inceste d'Amnon avec Tamar, une fille de David, et la vengeance qu'en tire Absalom, frère de la victime, en faisant massacrer l'incestueux au cours d'un festin. Pour échapper au châtement, le meurtrier s'enfuit au pays de Gessur, mais après un exil de trois ans, grâce à l'habile intervention de Joab, David autorise le retour du fugitif avec lequel il finit par se réconcilier. C. xiii-xiv.

La révolte d'Absalom fut la réponse au pardon de David. Après quatre années de propagande, employées à se concilier les mécontents dont le nombre allait toujours grandissant, Absalom, croyant le moment venu de détrôner son père, fait annoncer dans toutes les tribus que désormais il règne à Hébron. La conjuration devient menaçante, à tel point que David, pour échapper au danger, quitte en hâte Jérusalem, accompagné de serviteurs demeurés fidèles et en butte aux injures d'un Benjaminite de la maison de Saül, Séméï. Cependant Absalom, dédaignant le conseil d'Achitophel, se rallie à celui de Chusai, espion déguisé, et laisse ainsi au roi fugitif le temps de chercher un abri au-delà du Jourdain et de réunir autour de lui ses guerriers qui, sous les ordres de Joab, mettent en déroute les révoltés; le fils rebelle est parmi les victimes du combat. La nouvelle de la victoire fut singulièrement assombrie pour David par l'annonce de la mort d'Absalom. D'abord inconsolable, il consentit enfin, sur les instances du général vainqueur, à s'associer aux joies du triomphe et à reprendre le chemin de Jérusalem, recevant avec bienveillance les soumissions, celle-là même de son insulteur Séméï. Une autre tentative de révolte, celle des Israélites entraînés par Séba n'eut pas plus de succès; les insurgés livrèrent eux-mêmes la tête de leur chef qu'ils jetèrent par-dessus les murs de la ville assiégée. C. xv-xx.

Dans les derniers chapitres se trouve d'abord le récit d'une famine survenue au temps de David en châtement d'un crime de Saül, non encore expié, contre les Gabaonites, auxquels David livre les derniers descen-

dants de Saül pour être pendus à Gabaa. C. xxi, 1-14. Vient ensuite la double relation des exploits guerriers de David et de ses héros. C. xxi, 15-22 et xxiii, 8-39. Entre cette double relation, s'intercalent l'hymne de reconnaissance de David, c. xxii, et ses dernières paroles. C. xxiii, 1-7. Le livre se termine par la description du fléau de la peste qui frappe Israël en punition d'un dénombrement du peuple ordonné par David. C. xxiv.

Ce n'est qu'aux premiers chapitres du III^e Livre des Rois que sont racontés les derniers jours du roi et la proclamation de Salomon à la succession au trône d'Israël.

Qu'un plan d'ensemble, d'où résulte une certaine unité de rédaction, ait commandé le choix et la distribution des matériaux, c'est la conclusion qui se dégage de l'analyse des deux premiers Livres des Rois. Raconter l'histoire suivie de la période qui va de la naissance de Samuel à la fin du règne de David, donner ainsi une suite au Livre des Juges, avec lequel il présente d'ailleurs de telles affinités qu'on a voulu voir dans les sept premiers chapitres des Livres de Samuel une partie intégrante de son texte primitif, tel apparaît bien le but poursuivi par le rédacteur des deux premiers Livres des Rois. Comment l'a-t-il atteint, de quels éléments d'information disposait-il, comment les a-t-il utilisés, à quelle date se place ce travail de rédaction, autant de questions auxquelles l'étude de l'origine des Livres de Samuel essaie d'apporter une réponse.

III. ORIGINE. — D'après la tradition et d'après la critique. — 1^o *La tradition*. — Le Talmud dit que Samuel écrivit son livre ainsi que les Juges et Ruth, qu'il mourut et que Gad et Nathan le continuèrent. (*Baba Bathra*, vi, 14 b, 15 a.) Cette tradition juive qui reconnaissait trois auteurs pour les Livres de Samuel, remonte vraisemblablement à ce passage de I Par., xxix, 29-30, qui termine l'histoire de David : « Les actions du roi David, les premières et les dernières, voici qu'elles sont écrites dans l'histoire de Samuel le voyant, dans l'histoire de Nathan le prophète et dans l'histoire de Gad le voyant, avec tout son règne et tous ses exploits et les vicissitudes qui lui sont survenues, ainsi qu'à Israël et à tous les royaumes des autres pays. » Si l'on manque de preuves pour identifier ces différentes sources avec le livre canonique de Samuel, il n'en manque pas au contraire pour les contredire, ne seraient-ce que les passages portant trace d'une rédaction certainement non contemporaine des événements, tels que : I Reg., vii, 5; ix, 9; xxvii, 6; et d'autres.

Théodoret pensait que chacun des prophètes avait écrit ce qui se passait de son temps et qu'ensuite d'autres auteurs se servirent de ces mémoires pour rédiger les quatre Livres des Rois. *Quæst. in I Reg., Præf., P. G.*, t. lxxx, col. 529. Cette opinion était déjà celle de Diodore de Tarse, qui distingue également entre le rédacteur final et ceux qui fournirent la documentation. *P. G.*, t. xxxiii, col. 1588. Quant à ce rédacteur final les uns y ont vu Jérémie (Isaac Abravanel et Grotius), d'autres Isaïe ou Ézéchiass (Sanctius), ou encore les écoles de prophètes et même des écrivains publics (Richard Simon).

Mais pas plus qu'on n'est autorisé à voir dans le passage cité des Paralipomènes les Livres de Samuel, on ne l'est à voir dans les documents, mis en œuvre par le rédacteur de ces livres, les écrits des prophètes Samuel, Gad et Nathan; le seul endroit, en effet, où l'auteur indique sa source est II Reg., i, 18 et il s'agit alors du *Livre du Jusé*, déjà cité dans Jos., x, 13.

La tradition, on le voit, ne nous est pas d'un grand secours dans la recherche des origines des deux premiers Livres des Rois. Reste la critique.

2^o *La critique.* — 1. *Documents.* — Les historiens hébreux dont les œuvres nous sont parvenues emploient, en les reproduisant plus ou moins librement, des sources écrites. Le Livre des Paralipomènes, par la comparaison qu'il nous permet d'établir entre ses sources et leur mise en œuvre, nous renseigne abondamment sur la méthode suivie. Si pour les Livres de Samuel nous n'avons pas les mêmes indications relatives aux sources utilisées, ni le moyen d'apprécier leur mise en œuvre, nous pouvons du moins dégager d'un certain nombre d'observations le procédé de composition adopté par leur auteur.

Apparaissent en premier lieu des répétitions : ainsi trouvons-nous un double récit de l'institution de la royauté, I Reg., VIII-IX, un double récit du rejet de Saül par Samuel, I Reg., XIII-XIV, une double explication du proverbe : « Saül est-il aussi parmi les prophètes? », I Reg., X, 12 et XIX, 24, une double présentation de David à Saül, I Reg., XVI-XVIII, une double relation des circonstances dans lesquelles Saül trouva la mort, I Reg., XXXI et II Reg., I, 2-12. A ces quelques répétitions d'autres sont encore parfois ajoutées ; on observe que deux fois il est rapporté que David s'enfuit de la cour de Saül, qu'à deux reprises la vie de Saül est entre les mains de David, que ce dernier trouve deux fois un refuge à la cour du roi Achis ; dans ces quelques exemples la double relation d'un même événement apparaît moins clairement, car certains épisodes ont pu se reproduire à deux reprises, surtout, comme c'est le cas pour les exemples cités, quand leurs circonstances sont bien différentes.

Non moins significatives au point de vue du mode de composition sont les divergences, les contradictions disent certains critiques, qu'on peut relever au cours du livre. Samuel, par exemple, est tantôt le chef théocratique de son peuple, semblable à Moïse, administrant, gouvernant en qualité de représentant de Jahvé ; tout le peuple répond à son appel, il commande, il châtie avec une autorité qui dépasse celle d'un roi ; tantôt au contraire, il n'est plus que le « voyant » d'une petite bourgade dont les lumières sont mises à contribution pour la découverte d'objets perdus, parfaitement inconnu d'ailleurs à Saül, qui pourtant a sa résidence toute proche. L'institution de la royauté se présente ici comme voulue de Dieu et favorablement accueillie par Samuel ; c'est par bienveillance que Jahvé, touché de l'affliction de son peuple, lui donne un roi avec l'assurance qu'il délivrera son peuple du joug des Philistins ; là, au contraire, le désir du peuple d'avoir à sa tête un roi est jugé comme un acte de révolte contre Dieu, c'est une véritable apostasie, en tous points semblable aux rébellions de jadis, une marque de défiance envers la providence divine, mise en échec par les Philistins. I Reg., VIII-IX. Plus accentuées encore apparaissent les divergences des différents portraits de David : au c. XVII, c'est un jeune berger qui se rend au camp de l'armée, non pour combattre, mais pour saluer ses frères et prendre de leurs nouvelles ; sa lutte contre Goliath attire l'attention de Saül qui veut connaître le héros et le retenir près de lui, XVII, 48... et XVIII, 2. Tout autre est le David du chapitre précédent, XVI, 14-23 ; c'est un homme de guerre qui vit à la cour de Saül comme écuyer et joueur de cithare. De telles divergences ne font d'ailleurs que corroborer la dualité des récits ou l'existence de doublets déjà constatée.

Les particularités du style, soit dans le choix des expressions, soit dans les procédés de rédaction, qui vont d'un récit s'attachant aux moindres détails à l'analyse sèche et rapide, viennent encore confirmer la distinction de maints passages, déjà obtenue par les répétitions et les divergences de points de vue, et permettront de les grouper en plusieurs documents.

La conclusion qui se dégage de cet ensemble d'obser-

vations c'est que les deux premiers Livres des Rois ont été composés à l'aide de documents dont le rédacteur a combiné les éléments, tantôt pour en faire un récit ordonné et suivi, tantôt pour les grouper par simple juxtaposition, de manière à les compléter l'un par l'autre. Cette conclusion se trouve confirmée par le fait que le rédacteur lui-même nous avertit qu'il a utilisé le *Livre du Juste* dont il a tiré les élégies de David sur la mort de Saül et de Jonathas. II Reg., I, 18. Ne peut-on supposer de même que le cantique d'Anne et l'élégie sur la mort d'Abner proviennent également de quelque recueil poétique, peut-être aussi le psaume XVII (XVIII de l'hébreu). La comparaison enfin avec les passages parallèles du Livre des Paralipomènes incline à penser que les rédacteurs de Samuel et des Chroniques ont tous deux puisé à des sources communes. Il est non moins probable que des documents officiels étaient à la disposition de ces rédacteurs, telles des listes des principaux fonctionnaires de la cour ou de l'armée. II Reg., VIII, 16-18 ; XXI, 15-22 ; XXIII, 8-39. L'existence de scribes, de chroniqueurs, d'archivistes justifie cette hypothèse.

2. *Rédaction.* — De ces documents peut-on reconstituer la trame à travers l'œuvre du rédacteur ? Beaucoup de critiques s'y sont essayés avec des résultats assez peu concordants.

a) *La critique indépendante.* — Eichhorn, qui le premier s'est engagé dans cette voie, voyait dans les passages parallèles des Paralipomènes et de Samuel des emprunts à une ancienne et courte biographie de David, que chacun des auteurs des deux ouvrages aurait amplifiée à sa manière, *Einleitung in das Alte Testament*, 2^e édit., 1790, p. 450. Thenius souligne davantage le caractère de compilation : les histoires d'Héli, de Samuel, de Saül, de David proviennent d'autant de sources différentes, comme le prouvent la différence de ton dans chacune d'elles et les formules de conclusion qui en marquent la fin, *Die Bücher Samuels*, 2^e édit., 1864.

Avec Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 3^e édit., 1899, p. 238-266, l'étude des origines des Livres de Samuel s'élargit ; les mêmes documents et les mêmes procédés de rédaction se retrouvent dans la série : Juges, Samuel, Rois ; trois parties principales sont à distinguer dans Samuel : 1^o I Reg., I-XIV, groupement historique plutôt que littéraire ; 2^o I Reg., XIV, 52-II Reg., VIII, 18 ; 3^o II Reg., IX-XX, continuée jusqu'à III Reg., II ; à ces éléments essentiels bien des additions rédactionnelles ou des modifications postérieures n'ont pas manqué, entre autres le supplément de II Reg., XXI-XXIV.

C'est surtout Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, 1890, qui a montré dans le Livre de Samuel les mêmes documents que ceux qui ont servi à la composition du Livre des Juges et reconnu les mêmes procédés rédactionnels, et a discerné une double source dont les traces sont faciles à suivre principalement dans les doubles récits de l'appel de Saül à la royauté et de l'entrée en scène de David. Ces deux sources suffisent pour rendre compte des particularités de la rédaction et ne sont autre chose que la continuation des écrits élohiste et jéhoviste des Juges et du Pentateuque. Un premier rédacteur a réuni ces deux sources en un seul tout, tandis qu'une autre rédaction se ressentait tantôt de l'influence deutéronomiste, tantôt de l'influence sacerdotale. Le commentaire publié en 1902 par le même auteur, de même que son édition des Livres de Samuel dans la Bible polychrome de Haupt, 1894, n'ont fait que reprendre cette explication en la mettant au point.

C'est à peu de chose près l'opinion à laquelle se rangent Cornill et Gauthier dans leurs introductions à l'Ancien Testament. « Le Livre de Samuel, écrit ce dernier, est tiré de deux sources qui présentent une

ressemblance si frappante, l'une avec le Yahviste du Pentateuque, l'autre avec l'Élohiste, que nous leur appliquerons les mêmes désignations sans entendre par là les identifier absolument avec leurs homonymes. Ces deux narrations se trouvent utilisées concurremment, ce qui constitue un enrichissement d'informations. Toutefois cet avantage est inséparable de certains inconvénients remarqués dès longtemps et consistant en répétitions et en divergences. Comme dans le Pentateuque, il y a dans chaque source des éléments de dates différentes, des couches successives, les unes plus anciennes, les autres plus récentes. Un rédacteur a combiné ces deux documents. Puis est intervenue l'école deutéronomiste qui, sur une moindre échelle que dans le Livre des Juges, mais d'une façon pourtant appréciable, a marqué le livre de Samuel de son empreinte. Enfin diverses adjonctions plus tardives sont encore venues grossir l'ouvrage et des retouches, portant le cachet de l'époque postexilique, sont reconnaissables çà et là. » *Introduction à l'A. T.*, 2^e édit., 1911, p. 251.

Comme Budde, P. Dhorme, dans l'introduction à son commentaire des Livres de Samuel, 1910 (*Études bibliques*), admet deux sources primitives seulement que l'on peut suivre à travers tout l'ouvrage. « Souvent, remarque-t-il, nous nous écartons de Budde pour l'attribution de tel ou tel morceau à l'une ou à l'autre des sources, mais des ressemblances de style et de procédés littéraires entre ces sources et celles qui ont servi au livre des Juges nous ont paru indéniables. Nous leur avons gardé les noms de E et de J, sans préjuger la question de l'Hexateuque... L'emploi de ces sigles n'a rien qui puisse nous effaroucher car tout le monde admet maintenant que des groupes de récits avec chacun leur genre littéraire spécial ont pu exister côte à côte jusqu'à l'époque de la captivité. » P. 7.

Avec des réserves plus ou moins accentuées, des critiques tels que Driver, Smith, Nowack, dans leurs introductions et commentaires, se sont ralliés également à l'hypothèse de Budde. Sellin, tout en reconnaissant, lui aussi, deux sources principales, qu'il figure par les sigles K et K' et dont il fait la continuation du Jéhoviste et de l'Élohiste du Pentateuque, y voit l'élaboration d'éléments anciens et, en réaction contre les conclusions de Wellhausen et de Stade, en fixe la date avant le Deutéronome, aux environs de 700 pour le plus récent, et sous le règne de Salomon pour l'autre, qui serait ainsi l'œuvre d'un témoin des événements survenus sous le règne de David. *Einleitung in das A. T.*, 5^e édit., 1929, p. 70-76.

Pour Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, 1913, p. 331-336, et pour Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, 1934, p. 302..., trois sources principales sont à la base des Livres de Samuel. Pour ce dernier, outre les documents J et E, suite de ceux de l'Hexateuque, il y a lieu de reconnaître, tout comme dans le Pentateuque, Josué et les Juges, une troisième source qui, malgré le souffle religieux qui l'anime, ne porte qu'un minime intérêt à tout ce qui touche au culte, et que pour cette raison il appelle : source laïque, représentée par le sigle L (*Laienquelle*). Une rédaction deutéronomiste mit en œuvre ces documents, mais avec des remaniements moindres qu'on ne l'admet d'ordinaire.

A l'encontre de l'hypothèse, en faveur chez la majorité des critiques, de deux ou trois documents principaux en rapport plus ou moins étroits avec ceux du Pentateuque, un des récents commentateurs de Samuel, Capari, *Die Samuelbücher*, 1926, en explique l'origine par la réunion de petits récits d'époques différentes, trois surtout, reliés par des passages qui établissent entre eux une certaine unité; hypothèse à la fois fragmentaire et documentaire. H. Gressmann enfin, dans l'introduction de son commentaire, 1921, p. XVIII,

se refuse à voir dans le Livre de Samuel de véritables sources; des divergences ou des répétitions, telles qu'on en rencontre dans ce livre et celui des Rois, relèvent avec grande vraisemblance de la critique du texte; il s'agit de variantes, comme le prouvent les transcriptions sensiblement différentes du texte de ces livres dans les manuscrits; n'est-ce pas d'ailleurs ce que suggère la version des Septante qui offre une recension particulière avec des leçons parfois meilleures, mais aussi parfois moins bonnes que celles de l'hébreu masorétique.

b) *La critique catholique.* — Sans rejeter l'emploi de sources par l'auteur des Livres de Samuel, elle se refuse en général à suivre la critique indépendante dans l'hypothèse de deux ou trois sources principales, dont la trame se poursuit à travers tout l'ouvrage; elle se refuse surtout à y voir la continuation des documents élohiste et jéhoviste du Pentateuque avec des rédactions successives deutéronomiste et sacerdotale. Les hypothèses ne manquent pas non plus de variété.

Le P. de Hummelauer, après avoir relevé les passages parallèles de Samuel et des Paralipomènes, en fait remonter l'origine à une source commune, car on ne saurait voir dans le premier la source du second qui a des développements inconnus des Livres de Samuel. Cette source commune serait la chronique du roi David, citée I Par., xxvii, 24. Cinq parties la composent dont la première, I Reg., i-vi, aurait pour auteur Samuel lui-même; la seconde, viii-xvi, l'histoire de Saül, œuvre de Samuel ou du prophète Gad; la troisième, xvii à xxx ou xxxi, David à la cour de Saül, serait de Gad à partir du c. xxv; la quatrième, II Reg., i-xx, l'histoire de David, écrite du vivant même du roi, et xi-xx, sans doute par Nathan, qui aurait donné à l'ensemble du livre sa forme définitive pour servir à l'éducation de Salomon; la cinquième ou l'appendice, xxi-xxiv, composée d'éléments sans lien entre eux ni avec ce qui précède, et ajoutée à une date qu'on ne peut déterminer. *Comment. in Lib. Samuelis*, 1886, p. 4 sq.

Wiesmann prétend résoudre les difficultés des Livres de Samuel par l'hypothèse des inversions dans le texte et faire ainsi disparaître les doubles récits. Pour l'établissement de la royauté en Israël, par exemple, il faut distinguer entre l'appel par Jahvé de Saül comme prince, *naghid*, d'Israël, I Reg., ix, 1-x, 16; x, 27^b-xi, 11 et l'élection de Saül comme roi d'Israël, viii, 1-22; x, 17-24, 27^a; xi, 12-xii, 25; x, 25, 26; xiii, 2, 19-22. La suite des événements apparaît dès lors la suivante: Saül, ayant reçu en secret l'onction qui le sacre prince d'Israël, est, de ce fait, à la tête du peuple et chef de l'armée; en tant que tel il fait campagne contre les Ammonites. Entre temps le peuple réclamant un roi, Samuel qui tout d'abord s'y refuse y consent finalement et organise l'élection à Maspha; l'attitude de Saül qui se cache durant l'élection par le tirage au sort s'explique par la crainte qu'il a de n'être pas agréé de Dieu; il est couronné roi à Galgala. *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1910, p. 118...; 1914, p. 391...

Dans un commentaire plus préoccupé de critique textuelle que de critique littéraire, Schlögl, tout en opposant presque une fin de non-recevoir aux conclusions des critiques sur l'origine des Livres de Samuel, n'en admet pas pour autant l'unité de composition; des prophètes Samuel, Gad et Nathan proviennent sans doute maints éléments de ces livres, dont de nombreux bouleversements et gloses soulignent le caractère composite. *Die Bücher Samuelis*, 1904.

Le dernier en date des commentateurs catholiques de Samuel, Leimbach, après avoir longuement analysé les différentes théories aussi bien de la critique indépendante que de l'exégèse traditionnelle, constate une grande variété d'opinions chez les représentants de l'une et de l'autre et pense que le jugement de Gress-

mann sur la théorie des deux sources (cf. supra), non moins que l'ouvrage de P. Volz et W. Rudolph, *Der Elohst als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik*, 1933, invitent à la réserve et en donnent le droit. *Die Bücher Samuel*, 1936, p. 4-16.

c) *Discussion de certains arguments.* — L'exégèse traditionnelle n'accepte pas d'ailleurs comme doublets tous les passages invoqués à l'appui de la thèse de la pluralité des sources, surtout quand la véracité historique risque de n'être pas suffisamment sauvegardée.

Au sujet, par exemple, des deux récits de la présentation de David au roi Saül, d'abord comme joueur de harpe, I Reg., xvi, 14-23, puis comme vainqueur de Goliath, xvii, nombreuses ont été les explications proposées pour échapper à la difficulté que pose l'ignorance de Saül au sujet de la personne de David après sa victoire sur le géant philistin, xvii, 55-56, alors qu'il avait pris en affection ce même David venu à sa cour et qu'il en avait fait son écuyer, xvi, 21. « Le roi, remarque-t-on, connaissait suffisamment le berger de Bethléem pour l'attacher à sa personne en qualité d'écuyer et de musicien; mais le courage de David l'étonne et fait qu'il s'intéresse davantage à lui; de plus, ayant promis sa fille au vainqueur de Goliath, il désire des informations plus précises sur la parenté de celui qui peut devenir son gendre, et c'est pour ce motif qu'il charge Abner de s'en occuper... Nous n'avons donc ici aucune contradiction réelle. » Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5^e édit., t. iv, 1902, p. 496-498. D'autres cherchent la solution de la difficulté dans la reconstitution du texte primitif qui serait représenté non pas par l'hébreu massorétique mais par le grec des Septante, tel du moins qu'il figure dans le *Valicanus* où manquent précisément les versets qui font difficulté, xvii, 12-31 et xvii, 55-xviii, 5. Cf. Peters, *Beiträge zur Text- und Literaturkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel*, 1899, p. 58. A noter que l'*Alexandrinus* et la recension de Lucien ont un texte conforme à celui de l'hébreu. Pour le P. de Hummelauer, autre encore est la solution du problème : xvi, 23, marque la fin de l'histoire de Saül, tandis que xvii, 1, est le commencement d'un nouveau récit, l'histoire de David; la juxtaposition de deux récits originellement indépendants explique l'incohérence du texte actuel. *Op. cit.*, p. 13, 184-185. Schlögl, *op. cit.*, p. 113, se rallie à une solution analogue. Il est certain que l'explication la plus naturelle est celle qui suppose deux sources juxtaposées et non coordonnées. Que ces deux sources se retrouvent dans tout le cours du livre, c'est ce qui n'apparaît pas aussi nettement.

Pour un autre exemple non moins discuté, les explications proposées sans le recours à l'hypothèse des doublets sont plus satisfaisantes. Il s'agit de l'établissement de la royauté en Israël. Les causes qui sont à l'origine de cet établissement ne s'excluent pas; elles sont exposées dans deux récits, d'une part, I Reg., viii, x, 17; xii; et d'autre part, ix, 1-10, 16; xi; xiii; xiv; xv : âge de Samuel, indignité de ses fils, jalousie à l'endroit des peuples voisins qui ont un roi à leur tête, danger philistin ont été tour à tour envisagés pour répondre à la complexité de la situation historique.

Il n'y aurait pas davantage de contradiction dans la double attitude observée vis-à-vis de la royauté. Son établissement rentrait, en effet, dans le plan divin et désirer un roi n'avait en soi rien de coupable; seuls les motifs qui étaient à l'origine de ce désir étaient répréhensibles : mépris de Jahvé, le roi invisible de son peuple, ingratitude envers la providence divine, manque de confiance en Jahvé; ce sont ces motifs qui encourent la réprobation divine; mais, puisque la royauté avait sa place marquée dans le plan divin, Dieu ordonne d'accéder au désir du peuple, tout en laissant entendre que cette institution de la royauté

pourrait bien tourner au détriment de ce peuple au cou raide. Schlögl, *in hoc loco*.

Les deux récits du rejet de Saül, I Reg., xiii, 8-14, et xv, 10-26, n'imposent pas non plus l'hypothèse de deux sources différentes. La première désobéissance de Saül n'était pas sans excuse, la crainte de voir son armée s'évanouir le pressait d'offrir l'holocauste avant la rencontre avec les Philistins sans attendre Samuel qui n'était pas arrivé au terme fixé; aussi la sentence de condamnation n'est en somme qu'une menace dont l'exécution peut être plus ou moins différée. La seconde désobéissance au contraire est impardonnable, aussi la sentence est cette fois sans appel et définitive : « Parce que tu as rejeté l'ordre de Jahvé, il te rejette aussi comme roi sur Israël. » I Reg., xv, 23. D'autres voient dans l'épisode du c. xiii le rejet de la famille et dans celui du c. xv le rejet de la personne même de Saül. Leimbach, *op. cit.*, p. 14-15.

Parmi les auteurs catholiques modernes, historiens ou exégètes de l'Ancien Testament, il ne manque pas cependant de partisans d'hypothèses qui admettent l'existence de deux ou trois sources principales et continues dans les Livres de Samuel. Sans parler de P. Dhorme, déjà cité, on peut mentionner J. Schäfers dans une étude sur les quinze premiers chapitres du I. I de Samuel, *Biblische Zeitschrift*, 1907, p. 1, 126, 235, 359; Schulz dans son commentaire, *Die Bücher Samuel*, 1919-1920, et surtout dans son étude intitulée *Erzählungskunst in den Samuelbüchern (Biblische Zeitfragen)* 1923, où il distingue plusieurs séries de récits, deux entre autres, M (Mizpa) et Gi (Gilgal) qu'il placerait volontiers, l'un dans les derniers temps de David, l'autre à l'époque de Salomon. « A la base des Livres des Juges et de Samuel, note un récent historien de la religion d'Israël, sont deux documents de peu de temps postérieurs aux événements qu'ils racontent, remontant peut-être au temps de David pour ce qui concerne la période des Juges, au ix^e ou à la fin du x^e siècle pour ce qui regarde les origines de la royauté. De bonne heure ces documents ont été fondus par de premiers rédacteurs en une histoire plus suivie de chaque période. Après la découverte du Deutéronome et avant la fin du vi^e siècle, de nouveaux rédacteurs ont repris ce travail et interprété l'histoire ancienne d'après les principes posés dans le Code nouvellement divulgué. » Touzard, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* t. II, 1911, p. 38, n. 1. Un des récents historiens catholiques de David croit également trouver dans la pluralité des sources dont les traces se discernent tout au long des Livres de Samuel la meilleure explication de leur origine. La vie et les aventures du roi d'Israël, suppose-t-il, auraient donné lieu à toute une littérature, qui dut être très vaste, à en juger par le nombre des fragments que la Bible nous en a conservés. « Dans la mesure où la réalité en matière si difficile peut encore être découverte, on ne se tromperait sans doute guère en supposant que les documents originaux de cette littérature se répartissent en quatre groupes : un prophétique et un sacerdotal, où l'aspect religieux prédomine avec les nuances particulières aux deux grandes écoles des prophètes et des prêtres; un judéen et un israélite où les auteurs, sans perdre de vue non plus la grande part prise par Yahvé dans la destinée de David, se sont davantage appliqués à raconter par le détail les origines, les aventures, l'œuvre militaire et la vie privée de leur héros... Quand les rédacteurs inspirés de nos Livres de Samuel et des Chroniques entreprirent de raconter à leur tour l'histoire du fils de Jessé, ils puisèrent abondamment dans ces diverses sources, et d'autant plus que la vie tout entière de ce roi très saint et très aimé portait en elle-même les leçons les plus salutaires. Ce qu'ils en tirèrent, en puisant tantôt d'un côté et tantôt de l'autre, ils le combinèrent non sans

habileté, mais aussi sans chercher, sous la pression de ces exigences critiques qui nous rendent si injustement sévères à l'égard des histoires anciennes, à éviter ou à faire disparaître les divergences qui marquaient la différence d'origine de leurs renseignements. » Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, p. 74-75.

Autant, d'après l'exposé qui précède, apparaît avec certitude l'utilisation de documents par l'auteur des Livres de Samuel, autant la mise en œuvre de ces documents et leur reconstitution demeure incertaine. Il semble, toutefois, que l'hypothèse de quelques sources principales, dont les éléments sont tour à tour utilisés, répond d'une façon plus satisfaisante aux multiples données du problème des origines du livre. A condition de ne pas compromettre la véracité historique d'un livre inspiré, qui ne saurait se concilier avec des divergences allant jusqu'à la contradiction, rien n'empêche de s'y rallier.

La détermination de la date de rédaction et surtout de l'époque des documents, particulièrement importante au point de vue de la valeur historique, dispose d'éléments d'information plus précis et aboutit à des résultats plus certains.

3. *Date.* — Quelques allusions à la séparation des royaumes d'Israël et de Juda, I Reg., xviii, 16; II Reg., II, 7-9; III, 10, et surtout I Reg., xxvii, 6 : « La ville de Siceleg appartient jusqu'à ce jour aux rois de Juda », indiquent assez clairement que le livre a été composé après le schisme des dix tribus. D'autre part, l'absence de toute désapprobation à l'endroit de la pluralité des sanctuaires, d'autant plus significative quand on la compare à l'attitude du rédacteur de III et IV Reg. en pareille matière, suppose un auteur écrivant antérieurement à la réforme de Josias, 621; l'absence également de toute allusion à l'exil assyrien après la chute de Samarie en 722 fait reporter antérieurement à cette date la composition du livre, conclusion que confirme la pureté relative de la langue à travers tout l'ouvrage. Malgré ces raisons, nombre de critiques prétendent retrouver dans la rédaction du livre la marque de l'école deutéronomistique; quelques passages mêmes appartiendraient à l'époque postexilique.

Plus que l'époque de rédaction, ce qui importe c'est l'âge des principaux documents utilisés par le rédacteur. Or ici, quelles que soient les opinions sur l'histoire de la composition du livre, l'accord tend à s'établir de plus en plus sur la très haute antiquité de ces documents, qui auraient été rédigés à une époque contemporaine ou du moins très proche des événements rapportés et qui, de ce fait, se présentent comme l'œuvre de témoins du règne de David, consignait par écrit leurs témoignages sous le règne de Salomon. En effet, la relation des événements survenus au temps de David prouve par son contenu et d'une manière irréfutable qu'elle provient de cette époque même, son auteur étant parfaitement au courant de tout ce qui se passe à la cour, aussi bien du caractère que des intrigues des différents personnages; elle ne saurait être reportée au delà du règne de Salomon. Cf. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 185-186. De tels documents sont de toute première valeur, selon la remarque d'un autre critique, Kittel, constituant une littérature historique vraiment étonnante pour ces temps reculés d'Israël, et dépassant de beaucoup tout ce que l'ancien Orient nous a donné en matière d'histoire, aussi bien les sèches annales officielles des Babyloniens et des Assyriens, que les récits fabuleux de la littérature populaire égyptienne; c'est réellement de l'histoire authentique. Cf. Meyer, *ibid.*

Il ne saurait être question, par contre, de dire quel est l'auteur des Livres de Samuel, la diversité des noms proposés et la longue période de David à Esdras durant laquelle s'échelonnent ces noms indiquent assez le

manque de données solides pour résoudre le problème.

IV. VALEUR HISTORIQUE. — Celle-ci s'impose tout d'abord comme la conséquence des remarques précédentes sur l'époque des documents qui sont à la base des Livres de Samuel; elle s'impose non moins par la nature et le caractère de ces mêmes documents, par la comparaison avec d'autres livres de l'Ancien Testament et l'histoire des peuples voisins.

1° *Nature et caractère des documents.* — L'abondance et la précision des détails, la finesse de touche dans la peinture des personnages, la sincérité dans l'aveu des fautes des héros mêmes de l'histoire sont autant de garanties de l'exactitude du récit. « La couleur locale y est très vive et le ton de la narration est d'une simplicité qui est un garant de véracité historique. Les auteurs n'ont pas cherché à atténuer la vérité pour faire l'apologie de leurs personnages : le péché d'Héli, les fautes de Saül, les crimes de Joab, l'adultère de David, l'inceste d'Amnon, la révolte d'Absalom, tout est dépeint sans parti-pris de flatter celui-ci ou celui-là. Aussi les critiques sont-ils d'accord à reconnaître une très haute portée historique à ces récits et il serait oiseux de chercher à réfuter des systèmes aussi exagérés que ceux de Winckler et de Jérémias qui voient partout l'influence des mythes astraux, ou de Jensen qui reconnaît dans les épisodes les plus naturels des succédanés de l'épopée de Gilgamesh... Nous avons là des documents uniques pour la reconstitution des événements qui ont motivé et suivi l'un des faits les plus importants de l'histoire d'Israël, l'établissement de la royauté. » Dhorme, *op. cit.*, p. 9.

Des difficultés soulevées contre la véracité des Livres de Samuel, quelques-unes ont déjà été examinées à propos de l'origine des doubles récits comme ceux de la présentation de David à la cour royale, de l'institution de la monarchie, ou du rejet de Saül; d'autres ne compromettent pas davantage cette véracité; le détail de leur exposé et de leur discussion relève du commentaire. Retenons seulement que plusieurs données numériques, certainement fausses ou tout au moins douteuses, proviennent, les unes d'altération du texte, comme c'est le cas pour les 50 000 hommes de Bethsamès frappés pour avoir porté leurs regards sur l'arche de Jahvé, I Reg., vi, 19, ou l'âge de Saül, un an, lorsqu'il devint roi, I Reg., xiii, 1; d'autres, de quelque méprise ou surestimation que l'interprétation peut ramener à de plus justes proportions. Ainsi, à propos du recensement ordonné par David, il apparaît que le nombre total des guerriers, 1 300 000, supposant une population globale de cinq à six millions d'habitants, dépasse la réalité; on s'en rapprocherait peut-être, si, au lieu d'entendre le mot *éléph* dans le sens ordinaire de mille, on y voyait la désignation d'un contingent militaire n'ayant qu'un rapport plus ou moins étroit avec la valeur exacte de mille hommes. Ainsi, au lieu des 800 000 hommes de guerre pour Israël, faudrait-il lire 800 bataillons. On sait d'ailleurs combien l'exagération était de mise, de la part des gouvernements sémitiques anciens en pareille matière. Cf. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, p. 256, n. 1.

Contre la vérité historique de tels documents rien à conclure non plus des traits miraculeux que présentent certains récits, comme ceux de l'enfance de Samuel, de l'institution de la royauté ou de la vie de David, dont la vérité est contestée pour des raisons étrangères à la critique.

2° *Comparaison des Livres de Samuel avec d'autres livres de l'Ancien Testament et même du Nouveau.* — Elle montre le crédit dont ces livres ou leurs sources jouissaient auprès des auteurs inspirés. Livres des Rois et Livres des Paralipomènes surtout renferment des passages reproduits à peu près textuellement de ceux de Samuel. Déjà Jérémie fait allusion, à plusieurs re-

prises, à l'un ou l'autre texte des Livres de Samuel, Jer., II, 37 et II Reg., XIII, 19; Jer., XV, 1 et I Reg., VII, 5-9; XII, 19-23. L'antique tradition conservée dans les titres de quelques psaumes emprunte aux Livres de Samuel l'indication de la circonstance pour laquelle tel psaume a été composé; ainsi en est-il pour les psaumes attribués au temps de la persécution de Saül, VII; XXXIII (Vulg., et ainsi des autres); LI; LIII; LV; LVI; LVIII; XCII; pour celui qui marque l'apogée de David, XVII; pour un autre rapporté à la guerre syro-edomite, LIX; pour celui du repentir du roi David, après son péché avec Bethsabée et le meurtre d'Urie, I; pour deux autres enfin ayant trait à la fuite devant Absalom, III, LXII. L'auteur de l'Ecclesiastique, XLVI, 13-XLVII, 11, dans son éloge de Samuel, Nathan et David, se réfère continuellement au texte de nos deux livres. Notre-Seigneur lui-même, dans sa réponse aux Phariséens reprochant à ses disciples de violer le sabbat, leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David, pressé par la faim, lui et ses compagnons... ? » Matth., XII, 3, 4. L'épisode auquel il fait allusion rappelle la fuite de David devant Saül irrité contre lui, et son arrivée à Nobé, où, exténué de fatigue et de faim, il reçoit du grand-prêtre Achimélech du pain consacré que seuls les prêtres pouvaient consommer. I Reg., XXI, 2-7.

Le Livre des Juges qu'on oppose parfois à celui de Samuel non seulement ne le contredit pas, mais encore l'éclaire et le complète. Pas de contradiction, en effet, au sujet de II Reg., V, 6, qui nous apprend que Jérusalem était encore au pouvoir des Jébuséens au temps de David, alors que Jud., I, 8 laisserait entendre que Jérusalem aurait été prise par les Hébreux dès les débuts de la conquête de Canaan. Ce dernier verset, selon la juste remarque du P. Lagrange, est tellement en opposition avec le reste de l'histoire biblique qu'il faut nécessairement le considérer comme une glose. On voit, en effet, dans Jos., XV, 63 et Jud., I, 21, que les Jébuséens continuaient d'habiter la ville après l'installation en Canaan; et l'histoire du Léviite, racontée Jud., XIX, 10-12, suppose encore cette situation. Cf. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, p. 307. Pour ce qui est de la situation religieuse, les quatre premiers chapitres du I^{er} Livre des Rois la représentent d'une manière tout à fait concordante avec celle des derniers chapitres du Livre des Juges; le centre de l'unité religieuse est toujours le sanctuaire de Silo, dans la tribu d'Éphraïm, déjà célèbre au temps de Josué. Jos., XVIII, 1. C'est à Silo que chaque année a lieu le pèlerinage des Israélites vers Jahvé comme à l'époque des Juges. Jud., XXI, 19. De même toute une partie de l'histoire racontée aux livres de Samuel s'explique par la présence des Philistins sur les frontières d'Israël, comme ils l'étaient au temps de Samson, qui toute sa vie fut en lutte contre eux, Jud., XIII-XVI; comme lui, Samuel doit faire face aux incursions de ces mêmes ennemis, I Reg., VII; c'est pour en triompher que Jahvé, sous le symbole de l'arche, doit descendre au camp d'Israël; c'est pour les repousser que Saül est choisi comme roi; David, enfin, traqué par son adversaire, cherchera un asile chez ces mêmes Philistins et c'est dans un dernier combat contre eux que Saül trouvera la mort. I Reg., XXXI. Contre ces perpétuels envahisseurs David aura encore à se défendre. II Reg., V, 17-25. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 53.

3^o *Rapports avec l'histoire générale*. — Si l'histoire générale n'offre pas ici comme pour les III^e et IV^e Livres des récits parallèles, elle n'est pas cependant sans projeter quelque lumière sur la période des débuts de la monarchie en Israël et sans mettre en relief la valeur des informations que nous donnent à son sujet les Livres de Samuel.

Le rôle prépondérant des Philistins, dont il vient

d'être question, au début et durant une longue partie de la période qui nous occupe, cadre fort bien avec ce que nous savons par ailleurs, surtout par les documents égyptiens et les fouilles récentes. Les « Peuples de la mer », c'est-à-dire des îles de la mer Égée et de l'île de Crète, finirent, après plusieurs tentatives, par s'établir définitivement en Canaan, malgré la victoire remportée sur eux par Ramsès III (1204-1169); les Philistins qui étaient du nombre des envahisseurs s'installaient le long de la côte depuis le promontoire du Carmel jusqu'à Gaza. Étaient-ils vassaux de l'Égypte ou avaient-ils sauvegardé leur indépendance, on ne sait; ce qui est certain, c'est qu'ils étaient si bien chez eux dans cette région que, par une bizarrerie de l'histoire, c'est des Philistins, de ces incirconcis détestés d'Israël, que viendra à la Terre promise le nom de Palestine ou Philistie, par lequel les voyageurs grecs la désignaient déjà du temps d'Hérodote. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. I, p. 42. La décadence qui marque les règnes des successeurs de Ramsès III, aussi bien ceux de la XX^e dynastie (1204-1100) que ceux de la XXI^e (1100-947), permit aux Philistins et aux autres peuplades égéennes, Zakkalas, Crétois, Pléthis, de consolider leur établissement en Canaan et d'assurer ainsi pendant de longues années leur supériorité sur les nouveaux envahisseurs, les Hébreux.

Ce n'est pourtant pas par le nombre qu'ils l'emportaient sur leurs rivaux, obligés qu'ils étaient de recourir à des mercenaires hébreux pour renforcer leur armée, I Reg., XIV, 21, c'était bien plutôt par la supériorité de leur civilisation, qui depuis longtemps florissait aux pays égéens dont ils étaient originaires. Leur armement était fort en avance sur celui des Hébreux; comme les Cananéens ils ont des chars de guerre; certains de leurs guerriers sont revêtus d'armures de bronze ou de fer, alors que, du temps de Saül, il n'y avait encore, chez leurs adversaires, que le roi qui le fût. I Reg., XVII, 38-39. Pour s'assurer sans doute la fabrication exclusive des armes de fer, ils obligeaient au XI^e siècle les Hébreux de la montagne d'Éphraïm à recourir à leurs artisans pour remettre en état leurs instruments agricoles. I Reg., XIII, 19-21.

Des traces de cette civilisation égéo-crétoise ont été retrouvées à Beisan, la Bethsan de I Reg., XXXI, 10, où les Philistins déposèrent, dans le temple d'Astarté, les armes de Saül et attachèrent aux murailles le cadavre de celui-ci. Les jarres funéraires et quelques pièces artistiques, colliers de perles, scarabées, figurines, mises au jour par les fouilles américaines entreprises dès 1921, sont attribuées non sans vraisemblance « à une race nouvelle à ce moment en Palestine et dont la culture amalgame des influences égéo-crétoises et égyptiennes, fondues au creuset d'une indéniable originalité. Or, précisément, cette époque du XI^e siècle (à laquelle on attribue ces objets) est celle de l'introduction des Philistins en Palestine, ou plutôt celle du mouvement envahissant des Peuples de la mer. » Leur installation à Bethsan s'expliquerait de la manière suivante. « Tandis que l'avant-garde philistine, écrasée par Ramsès III sur la côte méridionale de la Palestine, plante ses épaves dans la région d'Ascalon, le gros de la coalition s'égaille à travers le pays, dompte les Cananéens moins cohérents et moins avantageusement armés et s'installe par groupes où sa fortune l'a conduit. Par la voie très propice que la plaine d'Esdrelon ouvrait devant ses redoutables chars de guerre, un des clans dispersés put aisément se glisser jusqu'à la vallée du Jourdain et, séduit par la position avantageuse de Beth-San = Beisan, la conquérir et s'y fixer. » Vincent, *Les fouilles américaines de Beisan*, dans *Revue biblique*, 1923, p. 440-441. Bien plus, on y a trouvé, parmi de nombreux objets en terre cuite d'un sanctuaire, une série de maquettes modelées en forme de maisonnettes avec des

personnes, et la femme occupe une place prépondérante et dont les gestes, les attitudes et les attributs suggèrent l'identité avec Astarté syrienne. Ne serait-ce pas dès lors ce sanctuaire d'Astarté qui aurait reçu les trophées de la victoire sur Saül, « vieux sanctuaire cananéen, maintenu en vénération par les pharaons des XIX^e et XX^e dynasties, ou temple érigé par l'un ou l'autre de ces pharaons à la déesse principale du lieu, ce temple d'Astarté demeura en exercice après l'effondrement de la suzeraineté égyptienne aux jours de Ramsès III. Les nouveaux maîtres de Beisân, ces Philistins dont les premières fouilles avaient déjà livré la trace, se substituèrent aux Égyptiens dans le culte à la divine maîtresse de céans. » Vincent, *ibid.*, 1926, p. 126. Cf. Barrois, art. *Beisan*, dans *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 950-956.

Un autre fait, plus important encore que celui de la prépondérance philistine, est la fondation d'un royaume hébreu par David. Ce qui rendit la chose possible, ce fut sans doute la défaite de l'ennemi héréditaire, le Philistin, ainsi que celle des autres peuplades voisines, mais ce fut surtout le fait que la puissance assyrienne, qui avec Téglatphalasar I^{er} avait porté sa domination jusqu'en Syrie, traversait alors une période de décadence et n'était plus capable d'intervenir dans les affaires de la Syrie, parce qu'elle-même était rejetée au-delà de l'Euphrate. Il en allait de même de l'Égypte. Les successeurs de Ramsès non plus que les rois de la XXI^e dynastie n'avaient d'autorité sur les chefs syriens. Si jamais les circonstances furent propices à l'établissement d'un royaume groupant sous son autorité des peuples affranchis des puissants voisins du Sud et de l'Est, ce fut bien celui de l'avènement de David auquel ne manqua ni le secours divin, ni le concours de circonstances favorables.

Les lettres d'El-Amarna enfin, si précieuses pour la période précédente, nous prouvent combien les relations épistolaires étaient fréquentes entre les rois et les grands de la cour et, de ce fait, confirment l'exactitude d'un simple épisode rapporté aux Livres de Samuel : l'envoi d'un message de David à Joab par Urie. II Reg., xi, 14. La relation elle-même du voyage de l'Égyptien Wénamon vers 1100 pour acheter du bois en Phénicie est intéressante à rapprocher de ce qui est dit aux Livres de Samuel sur les relations commerciales entre David et Hiram, roi de Tyr. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 20-27.

V. DOCTRINES. — De la plus haute importance pour l'histoire d'Israël, les Livres de Samuel ne le sont pas moins pour sa religion, dont ils nous font connaître les croyances, au sujet surtout de la divinité, les pratiques cultuelles et aussi les espérances. Importantes en elles-mêmes par la connaissance qu'elles nous donnent de la religion d'Israël à une époque aussi ancienne, les données des Livres de Samuel le sont encore par la lumière qu'elles projettent sur l'ensemble de l'histoire de cette religion et particulièrement sur le jehvisme ou la religion de Moïse, en confirmant la vérité de ses origines, tout en montrant la lente et progressive réalisation de l'idéal religieux mosaïque, aussi bien dans l'ordre des croyances que dans celui des institutions et du culte.

La religion d'Israël n'avait pas été sans subir quelque fléchissement durant la période des Juges, dans les croyances du moins et le culte du peuple, sous l'influence des religions cananéennes. Si de nouvelles révélations n'avaient point enrichi sa foi — « la parole de Jahvé était rare en ce temps-là », I Reg., iii, 1 — elle avait toutefois traversé l'épreuve sans perdre les traits essentiels que lui avait donnés le législateur du Sinaï et que s'efforçaient de maintenir les véritables fidèles du jehvisme. La période qui marque un renouveau dans

la vie nationale par l'institution de la royauté verra également un renouveau dans la vie religieuse, suscité par des personnalités telles que Samuel et que David surtout, dont le nom domine non seulement les premiers temps de la monarchie mais encore toute son histoire, politique et religieuse. Pour dégager les aspects essentiels de cette vie religieuse, nous rechercherons d'abord quelles idées on se faisait de la divinité, du messianisme et du prophétisme, et ensuite quelle était l'organisation du culte.

1^o Dieu. — Le Dieu d'Israël c'est Jahvé. Par l'alliance conclue jadis au Sinaï, par l'octroi de la Terre promise à son peuple choisi, il est le maître du pays et de ses habitants. Selon l'antique croyance, aussi bien des Hébreux que des peuples païens, c'est dans ce pays qui lui appartient en propre et là seulement que le sacrifice, acte essentiel de son culte, peut lui être offert : « Va-t-en vers des dieux étrangers », disent à David les hommes qui l'ont chassé du pays, afin qu'il ne puisse plus faire partie de l'héritage d'Israël. « Forcer quelqu'un à quitter le territoire de Jahvé, c'est le contraindre à servir d'autres dieux. De même, faire habiter le territoire de Jahvé par des étrangers, c'est les mettre dans la nécessité de rendre un culte à Jahvé (cf. IV Reg., xvii, 25). » I Reg., xxvi, 19. Dhornie. *Les Livres de Samuel*, p. 233. Exilés ou déportés, les Israélites se refusaient à offrir des sacrifices à leur Dieu, ne croyant même pas pouvoir chanter un cantique de Jahvé sur la terre étrangère. Ps. cxxxvi, 2-4.

Est-ce à dire que Jahvé était pour ses fidèles et pour David en particulier un dieu purement national et territorial? Non certes, car ce n'était pas sa divinité qui était bornée par les frontières d'Israël, c'était simplement son culte. Réfugié chez les Philistins, David n'en continue pas moins à servir Jahvé qui, même en terre étrangère, reste son Dieu, aussi puissant qu'en son propre domaine. N'est-il pas, en effet, le maître de la nature, déchaînant l'orage pour confondre les ennemis de son peuple, aussi bien que pour châtier l'infidélité de ses sujets? I Reg., xii, 17-18; II Reg., xxii, 8-10. La désinvolture de David à l'égard de la statue de Milcom, le dieu des Ammonites (II Reg., xii, 30, d'après la traduction préférable du grec), montre assez qu'il ne tenait pas Milcom pour un dieu véritable. Il ne faut pas en effet se méprendre sur la portée des termes employés pour désigner les divinités étrangères; lorsque les Hébreux et ceux-là mêmes qui étaient fidèles adorateurs de Jahvé appelaient dieux Baal, Astarté, Milk et autres divinités païennes, ils « suivaient simplement une manière de parler identique à la nôtre, et ne songeaient pas plus que nous, en les gratifiant d'un nom qu'elles ne méritaient pas, à faire d'elles des êtres réels, ni à les doter fût-ce d'une simple parcelle, de la divinité, cette divinité incommunicable, que Jahvé seul possédait toute. » Desnoyers, *op. cit.*, t. III, p. 255.

Ce qui prouve bien encore que la puissance de Jahvé s'étendait au-delà des limites de son territoire, c'est qu'il est, selon l'expression fréquemment employée dans les Livres de Samuel (jusqu'à onze fois), Jahvé des armées. Cette expression certes est employée à propos de puissance militaire, I Reg., xv, 2; xvii, 45; II Reg., v, 10, et même I Reg., xvii, 45; le sens en est clairement indiqué dans cette parole de David à Goliath : « ... je viens contre toi au nom de Jahvé des armées, le Dieu des troupes d'Israël »; l'arche, transportée au milieu des combats par les armées d'Israël, est l'arche de l'alliance de Jahvé des armées, dont dépend la victoire; mais la même expression se rencontre encore dans un certain nombre de cas où il n'y a plus aucun rapport entre Jahvé et les troupes d'Israël et alors ne faut-il pas l'entendre au sens que lui donnent les prophètes, pour qui elle évoque surtout l'idée des armées célestes,

celles des astres dont les mouvements si régulièrement ordonnés suggéraient l'idée de troupes conduites par un chef habile et puissant, celles des esprits dont le séjour était placé dans les régions supérieures. Cf. Toudard, *Le Livre d'Amos*, p. 1x. Ne voit-on pas d'ailleurs, au temps des Juges déjà, les étoiles qui combattent contre Sisara? Jud., v, 20. On peut donc entendre les mots : Jahvé des armées, comme exprimant tantôt le Seigneur des armées terrestres, tantôt le Seigneur des armées célestes.

Contre ce Dieu, les divinités des peuples voisins, même plus forts qu'Israël, les Philistins par exemple, ne sauraient entrer en lutte. Si le peuple de Jahvé a été battu par ces derniers, si l'arche même, symbole de la présence de Jahvé, est tombée entre leurs mains, ce n'est pas que le Dieu des Philistins soit plus puissant que le Dieu d'Israël; l'épisode du temple de Dagon, I Reg., v, 2-6, montre bien le néant de telle divinité, dont l'idole à queue de poisson s'écroule devant l'arche de Jahvé, tandis que ses fidèles sont frappés par la main du Dieu d'Israël qui s'appesantit sur eux. Mais, observeront d'aucuns, si ce récit de la lutte entre Jahvé et Dagon prouve la triomphe et la prééminence du Dieu d'Israël, ne prouve-t-il pas également la réalité de l'idole païenne, dont le narrateur fait le dieu des Philistins tout comme Jahvé est celui des Israélites? Malgré la croyance antique qui attribuait un dieu à chaque nation et qui certes n'était pas demeurée sans écho parmi le peuple élu, on ne saurait prétendre qu'elle soit celle de l'auteur des Livres de Samuel, dont la pensée s'exprime à ce sujet avec toute la netteté désirable dans ces paroles du prophète Samuel : « Ne vous éloignez pas de Jahvé et servez Jahvé de tout votre cœur. Ne vous écarter pas à la suite des choses de néant qui ne servent de rien et ne peuvent sauver, car ce sont des choses de néant. » I Reg., xii, 20-21.

On ne saurait davantage prétendre que les Hébreux divinisaient leurs morts et les appelaient dieux. Du seul passage où ce terme est employé sûrement pour désigner les esprits des morts, à propos de l'évocation de Samuel par la pythonisse d'Endor, I Reg., xxviii, 13, on ne saurait le conclure; il s'agit là sans doute d'un terme technique à l'usage des nécromanciens, provenant d'une superstition populaire ou d'usages antérieurs et extérieurs au jahvéisme. Comment d'ailleurs les morts, qui si souvent sont mis en contraste d'infériorité avec les vivants, pourraient-ils s'égaliser à des dieux? La suite du récit montre bien que Saül ne se méprit pas sur la portée du mot employé par la nécromancienne pour désigner l'être qu'il ne voit pas, mais dont elle lui signale la présence; il ne se prosterne pas pour l'adorer, le faisant seulement lorsque la description du spectre le convainc que c'est bien Samuel qui vient d'apparaître. Un autre passage ordinairement invoqué à l'appui de cette prétendue divinisation des morts par les Hébreux, Is., viii, 19, y contredit plutôt. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 271, n. 1; Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 129, n. 2.

Seul maître tout-puissant de la nature et des peuples, Jahvé est aussi un Dieu juste, et par là s'affirme encore son unité et sa transcendance. Loin d'être tenu, en sa qualité de dieu national, à assurer partout et toujours à son peuple prospérité et triomphe sur ses ennemis, il se montre rigoureusement juste, aussi bien dans le châtiement que dans la bénédiction; bien plus, il défend l'étranger innocent contre les siens qui l'oppriment injustement; c'est ainsi qu'il venge l'honneur et la mort d'Urie qui était un Hittite, qu'il venge de même les Gabaonites, demeurés de nationalité amorrhéenne bien que devenus les esclaves du sanctuaire. II Reg., xxx, 1, 9. Cette justice toutefois est tempérée de miséricorde; au pécheur repentant elle ne refuse pas le par-

don, ainsi est-il accordé à David adultère et meurtrier, mais s'humiliant sous les reproches du prophète Nathan; confiant en cette mansuétude, David encore, lors du recensement qui lui attire les menaces divines, préfère s'en remettre aux mains de Jahvé qu'à celles des hommes : « Tombons donc, s'écrie-t-il, entre les mains de Jahvé, car grande est sa miséricorde! mais puissé-je ne pas tomber entre les mains des hommes. » II Reg., xxiv, 14.

Les exigences morales de la justice divine impliquent la sainteté; pas plus que la justice elle n'est inconnue aux Livres de Samuel. Les habitants de Bethsamès redoutent la présence de Jahvé, le Dieu saint, I Reg., vi, 20; sa sainteté est pour eux synonyme de majesté intangible et inaccessible; la mort qui les frappe pour avoir porté leurs regards sur l'arche d'alliance et frappe également Oza pour l'avoir touchée, II Reg., vi, 6-8, ne pouvait manquer de suggérer pareille notion de la sainteté d'un Dieu si redoutable. Pour David il n'en va pas de même; dans le ps. xvii (xviii de l'hébreu), dont la composition ne semble pas devoir lui être sérieusement contestée, en même temps qu'il célèbre la puissance de Jahvé, le Très-Haut, le Dieu fort, le maître souverain de l'univers, en dehors duquel il n'y a pas d'autre vrai Dieu, il proclame sa justice qui rend à chacun selon son mérite, sa sévérité pour les coupables, sa miséricorde pour les innocents; il sait aussi que ses bénédictions vont à une vie pure, sans impiété ni iniquité, que sa voie est sans reproche et sa parole sans alliage; à un tel Dieu vont son amour et sa confiance, ses chants de louange et ses hymnes de reconnaissance. On peut penser que l'influence de David, si grande pour le rayonnement national d'Israël, ne fut pas moindre pour son épanouissement religieux et que, en même temps que s'affermissait et se développait la puissance de ce peuple, s'affermiraient non moins sa foi et sa confiance en la souveraineté, la justice et la sainteté de Jahvé, le progrès national aidant au progrès religieux. Le roi était, en effet, l'oint de Jahvé, traité par lui comme un fils, II Reg., vii, 14, délégué par lui auprès de son peuple; le rôle prépondérant joué par la religion dans l'établissement de la royauté devait le lui rappeler. C'est du reste ce que comprirent les premiers rois de la dynastie davidique; transport de l'arche dans la capitale, érection d'un temple magnifique pour l'abriter devaient assurer définitivement le triomphe de Jahvé. Dans la suite de l'histoire de la royauté, prêtres et prophètes continueront avec des succès divers l'œuvre de Samuel en vue du maintien des droits de Jahvé sur son peuple, méconnus parfois ou violés par des rois impies; la théocratie antérieure à la royauté, avait perdu de sa rigueur, mais ses prérogatives n'en étaient pas moins sauvegardées.

Plus explicite encore dans l'affirmation des attributs divins est le cantique d'Anne, la mère de Samuel, I Reg., ii, 1-10, qui célèbre tour à tour la sainteté de Jahvé, à nulle autre comparable, sa puissance, sa sagesse, sa miséricorde. Mais à cause de son authenticité généralement contestée et de sa composition reportée à une date tardive, nombreux sont les critiques, parmi lesquels des catholiques, qui ne croient pas pouvoir en faire état dans une reconstitution du milieu religieux à l'époque décrite dans les Livres de Samuel. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 31-34; Schäfers, *I Sam., I-XV, literarkritisch untersucht*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, p. 4-7.

Ce Dieu puissant, juste et saint n'en est pas moins un Dieu vivant, à la personnalité très agissante, dont les interventions dans l'histoire de son peuple ne se comptent pas. Celles-ci se produisent non seulement dans les circonstances solennelles, comme l'institution de la royauté, I Reg., viii, 9, 22, ou le choix de la famille davidique, I Reg., xvi, 1-3; II Reg., vii, 11-16,

mais dans maintes autres circonstances pour décider par exemple d'une entreprise ou assurer le succès d'une campagne, I Reg., xxiv, 13-16, 22; xxvi, 9-11, etc... Parfois grandioses, comme celle qui est décrite II Reg., xxii, 8-12, ces manifestations de l'intervention divine sont généralement plus discrètes; les songes, les sorts, l'éphod traduisent la volonté de Jahvé aux hommes qui en sollicitent et attendent l'impulsion.

De telles consultations de la divinité sont fréquentes au cours du règne de Saül surtout et au début de celui de David, ordinairement à l'occasion d'une campagne à entreprendre. L'éphod-oracle répondait par les sorts sacrés *urim* et *tummim* à la demande du prêtre lévitique ayant seul qualité pour l'interroger. Un épisode de la guerre de Saül contre les Philistins nous apprend comment on procédait pour faire parler les sorts; dans le texte plus complet des Septante on lit : « O Jahvé, dit Saül, pourquoi n'as-tu pas répondu à ton serviteur aujourd'hui? Si c'est en moi ou en mon fils Jonathan qu'est cette iniquité, ô Jahvé, Dieu d'Israël, donne *urim*, mais si cette iniquité est en Israël, ton peuple, donne *tummim*. » I Reg., xiv, 41. Le recours aux sorts sacrés ne semble pas avoir longtemps joui de l'estime qu'il eut alors; seuls quelques rares passages de la Bible y font allusion pour les époques suivantes : Os., iii, 4; I Esdr., ii, 63 (II Esdr., vii, 65). Sans avoir été abandonné complètement, on peut supposer que d'autres moyens, surtout l'oracle prophétique, permirent à Jahvé de manifester ses volontés. Ne voit-on pas, en effet, les plus illustres représentants du prophétisme sollicités par les rois pour connaître les desseins de Jahvé?

À côté des moyens réguliers et légitimes de consulter Jahvé, les Livres de Samuel en connaissent d'autres que la loi réprouve; tels sont les *teraphim* et l'évocation des morts. Au sujet des premiers, mentionnés à deux reprises, I Reg., xv, 23, pour les réprouver au même titre que l'idolâtrie, et I Reg., xix, 13, pour raconter le subterfuge de Michol, femme de David, les interprétations sont divergentes. « Il est incontestable qu'ils servaient à la divination, Ezech., xxi, 26; Zach., x, 2; il paraît également certain qu'ils représentaient des dieux qui n'étaient pas Jahvé, mais plutôt des dieux domestiques, gardés dans la maison ou sous la tente, Gen., xxxi, 19..., I Reg., xix, 13, 16; enfin qu'ils avaient la forme humaine (I Reg., xix). » Lagrange, *Le Livre des Juges*, p. 272. La présence de *teraphim* dans la maison de David, si elle suggère l'idée de quelque pratique superstitieuse de la part de Michol, ne saurait être invoquée contre le monothéisme du narrateur non plus que contre celui de David lui-même.

Le recours à l'esprit des morts, malgré toutes les prohibitions dont il avait été l'objet, était aussi parfois usité. Saül, qui pourtant l'avait sévèrement interdit, se résigne à l'employer en désespoir de cause, ne recevant par ailleurs aucune réponse de Jahvé à toutes ses demandes, ni par les songes, ni par l'*urim*, ni par les prophètes. I Reg., xxviii, 6. L'évocation de Samuel par la nécromancienne d'Endor pose un certain nombre de problèmes. Il a déjà été question ci-dessus, col. 2793, du sens à retenir pour le terme *élohim* employé pour désigner l'esprit du prophète; quant à savoir s'il y a eu supercherie du démon ou de la pythonisse ou au contraire apparition réelle permise par Dieu, Pères et exégètes sont partagés. Compte tenu de l'addition des Septante dans I Par., x, 13 : « et le prophète Samuel lui (à Saül) répondit », et plus encore de ce que dit l'Écclésiastique, xlvi, 23 (20 de l'hébreu), dans l'éloge de Samuel : « Du sein de la terre il éleva la voix en prophétisant pour effacer l'iniquité de son peuple », on peut admettre que l'âme du prophète, par une per-

mission divine, est réellement intervenue pour avertir encore une fois Saül, et cela sans l'aide d'aucun procédé magique, dont le texte d'ailleurs ne fait nulle mention. C'était déjà une des explications que proposait saint Augustin (*De diversis quest. ad Simplicianum*, l. II, c. iii) et que saint Thomas faisait sienne : « Il n'est pas déraisonnable de croire, disait-il, que par une permission de Dieu et par un ordre secret qui échappait à la pythonisse et à Saül, l'âme d'un juste sans subir aucunement l'influence des artifices et de la puissance magiques, ait pu se montrer aux regards du roi, qu'il devait frapper du jugement de Dieu; ou bien, ajoutait-il, toujours à la suite de saint Augustin qui préférait l'explication suivante, il faudrait penser que ce ne fut pas vraiment l'esprit de Samuel, arraché à son repos, mais un fantôme et une illusion imaginative produite par artifices diaboliques, l'Écriture lui donnant alors le nom de Samuel en suivant le procédé commun qui consiste à donner le nom des choses aux images qui les représentent. » IIa-II^{ae}, q. xcvi, a. 4, ad 2^{um}. Cf. de Hummelauer, *Commentarius in Lib. Samuelis*, p. 248-252; Lesêtre, art. *Évocation des morts*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. ii, col. 2129-2131.

2^o *Le messianisme*. — Si l'institution de la monarchie en Israël ne fut sans influence sur le monothéisme, elle ne le fut pas non plus sur le messianisme, cet autre élément essentiel de la religion de l'Ancien Testament. Pour la période des trois premiers rois, le messianisme n'est pas tant à chercher dans les prophéties proprement dites, assez rares d'ailleurs, à n'envisager que les seuls Livres de Samuel, que dans les institutions, les personnes et certains événements.

La royauté, en effet, et ceux à qui en furent confiées les destinées, surtout les plus glorieux d'entre eux, David et Salomon, apparaissent déjà comme un commencement de réalisation des antiques promesses faites jadis au peuple hébreu, qui devait triompher de ses ennemis, jouir d'une prospérité extraordinaire et dominer sur les nations. C'est pourquoi « une ère de prospérité et de gloire comme le premier siècle de la royauté, un roi pieux et puissant comme David, un monarque sage et splendide comme Salomon n'étaient pas seulement une cause passagère d'orgueil national et d'enthousiasme religieux... Yahvé les avait promis, il les avait donnés et, par suite, la foi satisfaite dans ses exigences ouvrait l'âme aux espoirs les plus vastes, et convainquait les esprits que la suite des temps, manifestant cette progression constante dans le bienfait qui caractérisait l'action de Dieu à l'égard de son peuple, réservait à celui-ci la merveille encore plus grande d'une royauté sans ombre et d'un Roi sans faiblesse. » Desnoyers, *op. cit.*, t. iii, p. 304. Les espérances alors éveillées se préciseront au cours des siècles, grâce aux oracles prophétiques qui, jusqu'au delà de la captivité de Babylone, entretiendront la foi d'Israël en une ère glorieuse, malgré les épreuves qu'elle aura à traverser; mais toujours les traits qui essaieront une esquisse de la splendeur de cet avenir évoqueront le souvenir de la brillante période des origines, tandis que le héros qui doit en assurer le triomphe ne saurait être étranger à la dynastie davidique.

Sans entrevoir les grandioses perspectives incluses dans l'institution monarchique à laquelle il répugnait, Samuel n'en traçait pas moins les conditions qui devaient en faire une institution avant tout religieuse, capable de sauvegarder les droits de Jahvé et de concourir, malgré de trop nombreuses défections, à l'établissement du règne de Dieu dans le monde.

Le prophète Nathan d'abord, David ensuite, vont par leurs oracles préciser le sens et la portée des idées messianiques. Les plus importants de ces oracles sont certes à rechercher dans le recueil des psaumes davi-

diques, surtout aux psaumes II, XV, CIX, mais, sans quitter les Livres de Samuel eux-mêmes, nous pouvons recueillir maintes indications précieuses soit au sujet de l'avenir glorieux réservé à la dynastie davidique, soit au sujet du Roi messianique lui-même.

A David qui avait projeté la construction d'un temple à Jahvé le prophète Nathan fait savoir que ce n'était pas lui mais son fils qui devait l'entreprendre; la raison c'est que David était un homme de guerre et avait versé le sang, I Par., xxviii, 3; mais en même temps pour reconnaître et récompenser sa piété et sa générosité envers Jahvé, Nathan lui annonce le sort glorieux réservé par le Seigneur à sa descendance, II Reg., vii, 11-16; cf. I Par., xvii, 10^b-14 : « Et Jahvé t'annonce qu'il te fera une maison (Alors Jahvé te rendra grand, car Jahvé te fera une maison, d'après la traduction proposée par Dhorme et Schulz); quand tes jours seront accomplis et que tu seras couché avec tes pères, je susciterai après toi ta descendance, celui qui sortira de tes entrailles et j'affermirai sa royauté. C'est lui qui bâtira une maison à mon nom et j'affermirai pour toujours le trône de son royaume. Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils que je châtierai, s'il fait le mal, avec la verge des hommes et les coups des fils des hommes. Mais je ne retirerai point ma miséricorde d'auprès de lui comme je l'ai retirée de Saül qui était avant toi. Ta maison et ta royauté dureront à jamais en ma présence, ton trône sera affermi pour toujours. » Comment et par qui fut réalisée la promesse ainsi faite à David? Par le Messie, disent les uns, et par lui seul. C'était l'opinion des anciens, principalement des apologistes; par Salomon affirment d'autres, d'après le sens littéral, mais aussi par le Messie, au sens typique; par Salomon seul ou la descendance davidique en général, prétendent maints critiques excluant toute interprétation messianique.

D'après le texte lui-même il s'agit tout d'abord non pas d'un individu mais d'une collectivité; la postérité, la descendance davidique. L'hébreu *zéra'*, semence, progéniture, n'y contredit pas et l'opposition marquée au §. 15 entre la dynastie de David et celle de Saül, de même que la pensée de David au §. 19 : « tu parles, Jahvé, au sujet de la famille de ton serviteur pour un lointain avenir », confirment ce sens collectif. Sans doute au passage parallèle des Chroniques, I Par., xvii, 11, le sens individuel de *zéra'* est donné par l'apposition « d'entre tes fils », mais c'est afin de marquer davantage l'interprétation messianique. D'autre part, si le §. 13 : « Celui-là bâtira une maison à mon nom », dont quelques-uns font une addition postérieure (Wellhausen, Dhorme), désigne plus particulièrement Salomon, ses successeurs ne sont pas exclus des promesses adressées à la descendance et au royaume davidiques.

N'en sont pas exclus davantage le Messie et son royaume spirituel et éternel, qui réaliseront dans leur plénitude les merveilleuses promesses faites à David et pour sa descendance et pour son royaume. C'est ce que préciseront dans la suite d'autres oracles prophétiques, dont la lumière plus vive permettra de discerner avec plus de certitude et de netteté les réalités grandioses incluses dans les paroles du prophète Nathan. N'est-ce pas Isaïe qui, dans un passage incontestablement messianique, ix, 7 (hébr. 6), annonce la naissance du prince de la paix « pour agrandir la souveraineté et pour la paix sans fin, sur le trône de David et dans son royaume, pour l'affermir et le consolider dans le droit et la justice, dès maintenant et à jamais? » N'est-ce pas l'auteur de l'épître aux Hébreux, i, 5, qui, pour affirmer la suprématie du médiateur de la nouvelle alliance sur les anges, se fait l'écho du psaume II sans doute, mais aussi de la prophétie de Nathan : « Je serai pour lui un père, il sera pour moi un fils? » Ne peut-on en dire autant des paroles de l'archange Gabriel à Marie pour

lui annoncer que celui qu'elle doit enfanter sera grand, qu'il sera appelé le Fils du Très-Haut et que le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père? Luc., i, 32. Enfin saint Pierre, en son discours du jour de la Pentecôte, Act., ii, 30, rappelle la promesse faite à David par Nathan au nom de Jahvé, II Reg., vii, 12; Ps., lxxxix, 4, 5; Ps., cxxxii, 11; il l'applique au roi Messie, qui, d'après une tradition, descend de David. Cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 1926, p. 73.

Le §. 14 : « S'il fait le mal, je le châtierai », ne peut évidemment s'appliquer au Messie, pas même au Messie, victime expiatoire pour les péchés des hommes; il doit s'entendre de Salomon et de ses successeurs, menacés d'un paternel châtiment pour les fautes qu'ils commettraient. L'auteur des Paralipomènes a omis ces quelques mots les jugeant incompatibles avec la sainteté du Messie. I Par., xvii, 13.

Quant à l'hymne d'actions de grâce, adressé par David à Jahvé au jour où il l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül, II Reg., xxii et Ps. xvii (xviii de l'hébreu), s'il ne peut s'entendre au sens messianique littéral, on peut à la suite des Pères l'entendre au sens messianique spirituel. Cf. S. Augustin, *Enarr. in Ps. xvii*, §. 51, P. L., t. xxxvi, col. 154. « Rien de plus naturel, en effet, note un récent commentateur des psaumes, que de découvrir Notre-Seigneur à travers David juste et innocent, et pourtant traqué et persécuté. N'est-il pas infiniment mieux que son ancêtre, le roi victorieux, conquérant, le bien-aimé du Père, son Oint, celui qui a les promesses à tout jamais. On peut dire que Jésus-Christ est compris à la lettre et éminemment dans le dernier verset qui parle de David et de « sa race », car il est de cette race le joyau et le couronnement; et c'est à lui qu'elle doit tous ses privilèges. Saint Paul a cité le §. 50 : « Aussi je te célerai brerai parmi les nations... » pour prouver que l'Ancien Testament prédisait l'admission des Gentils au bonheur du salut (Rom., xv, 9). » J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, t. I, 1936, p. 233.

Dans le cantique d'Anne, le dernier verset apparaît bien messianique : « Jahvé brise son adversaire, le Très-Haut tonne dans les cieux, Jahvé juge les confins de la terre, il donne la puissance à son roi, et il élève la corne de son Oint. » Mais ce trait d'un messianisme aussi nettement accusé est une des raisons qui ont fait mettre en doute l'authenticité du cantique tout entier ou du moins de ce verset et du précédent. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 29, 34; Leimbach, *Die Bücher Samuel*, 1936, p. 25-27.

Pour les « dernières paroles de David » enfin, dont on conteste généralement l'authenticité, leur caractère messianique est surtout sensible au §. 5, II Reg., xxiii, 1-7; elles semblent un écho de la prophétie de Nathan : « Ma demeure est stable près de Dieu, puisqu'il a établi avec moi une alliance éternelle »

Ainsi, dès le temps de la royauté naissante, la perspective du règne de Dieu sur la terre s'esquisse par delà les espérances nationales de l'avenir glorieux réservé au peuple élu, et la figure du Messie se dessine sous les traits de ce descendant de la race davidique pour qui Jahvé sera un père.

3^o *Prophétisme*. — Le rôle prépondérant joué par Samuel dans l'institution et l'organisation de la royauté et partant dans l'affermissement et la sauvegarde du monothéisme, non moins que celui de Nathan dans l'annonce des promesses à la race davidique montre assez l'importance du prophétisme, dont ils sont les deux plus illustres représentants à l'époque des premiers rois. A côté d'eux apparaissent en un relief, nettement plus marqué que jusqu'alors dans les textes anciens, des personnages du nom de *nâbî'*, terme que l'on traduit ordinairement par prophète et qui désigne, aussi bien en hébreu qu'en français, des hommes de

premier plan comme ceux dont les oracles nous sont parvenus dans les recueils prophétiques de la Bible, et aussi d'autres hommes, groupés le plus souvent en corporations ou confréries et qui, sous l'action de l'esprit de Jahvé, manifestaient leur enthousiasme religieux par des gestes, des paroles, des actes plus ou moins déterminés.

On les rencontre pour la première fois aux Livres de Samuel, lorsque le prophète prédit à Saül qu'il va trouver sur son chemin « une bande de prophètes descendant du haut-lieu et précédés de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare, qui seront en train de prophétiser ». Lui-même, saisi par l'Esprit de Jahvé, prophétisera avec eux et sera changé en un autre homme. I Reg., x, 5-6. C'est, en fait, ce qui arriva, à l'entrée du futur roi d'Israël à Gabaa. I Reg., x, 10. Dans une autre circonstance, à Naïoth, I Reg., xix, 20-24, les messagers de Saül rencontrèrent une troupe de prophètes avec Samuel au milieu d'eux et ils se mirent eux-mêmes à « prophétiser », si bien qu'ils ne purent s'emparer de David comme ils en avaient reçu l'ordre. A trois reprises différentes il en arriva de même; Saül se rendit de sa personne à Naïoth, mais l'Esprit de Dieu fut aussi sur lui et il marchait en prophétisant et se dépoillant de ses vêtements il resta nu tout le jour et toute la nuit.

De ce double épisode se dégagent les traits distinctifs des manifestations auxquelles se livraient certains hommes, réunis en groupements assez nombreux. Ces manifestations de transport et d'enthousiasme religieux consistaient en danses, discours enflammés, chants sacrés, stimulés par le son d'instruments de musique; elles ne laissaient pas que d'être contagieuses, ainsi qu'il apparaît dans l'histoire des messagers de Saül et de Saül lui-même à la poursuite de David.

En quoi, peut-on se demander, de telles manifestations pouvaient-elles bien contribuer au maintien et au développement de la vie religieuse en Israël? Sans trop s'attarder à l'aspect extérieur de ces manifestations, qui ne sont pas sans analogie avec des phénomènes d'ordre religieux observés chez d'autres peuples de l'ancien Orient, il faut tout d'abord noter que leur origine est due à l'Esprit de Jahvé, par quoi il faut entendre non pas nécessairement une influence d'ordre tout à fait surnaturel, mais peut-être « un brusque saisissement d'enthousiasme religieux, naturel dans son origine, mais rattaché cependant par l'écrivain sacré à l'esprit de Dieu comme à sa cause. » E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, t. I, p. 21. Samuel, d'autre part, qui n'est pas présenté comme l'un de ces prophètes, en proie aux mêmes transports, se joint parfois à leur troupe, I Reg., xix, 20; n'est-ce pas à eux qu'il envoie Saül pour qu'il participe à leur inspiration, s'associe aux manifestations enthousiastes du groupe et par ce moyen reçoive un cœur nouveau qui le changera en un autre homme et le disposera à la mission que Jahvé lui destine. I Reg., x, 6, 9. Enfin, de ces jahvéistes ardents la foi et le zèle pour le Dieu d'Israël, que tant de leurs compatriotes pouvaient être tentés d'abandonner sous l'influence cananéenne et la menace philistine, n'allaient pas sans provoquer un réveil d'une foi endormie ou inquiète en rappelant que l'Esprit de Jahvé était toujours vivant au milieu de son peuple et capable de renouveler les prodiges de jadis pour le sauver de la main de ses ennemis. Non sans raison on a établi un rapprochement entre de telles manifestations aux origines de la royauté en Israël et les charismes aux premiers temps de l'Eglise; « Dieu a pu vouloir multiplier ces signes à cette époque où son culte était particulièrement menacé, de même qu'il a multiplié les charismes dans l'Eglise naissante, où la présence sensible de son Esprit était particulièrement nécessaire. » J. Nikel, dans *Christus*, 1916, p. 881.

C'est par ce caractère moral et religieux que le prophétisme d'Israël se distingue des manifestations similaires d'autres religions anciennes. Qu'importe, en effet, l'analogie des formes extérieures : chants, musique, danses, transports, si l'esprit qui les anime est celui non de vaines divinités, mais du Dieu unique, se communiquant à des privilégiés pour soutenir leur foi et leur vie morale, et les faire ainsi rayonner au milieu d'un peuple toujours attiré par des cultes et des mœurs moins austères.

Si tel est réellement le rôle des groupements de prophètes, comment rendre compte du jugement sévère sinon du mépris, dont ils sont parfois l'objet, non seulement dans la suite de leur histoire, mais déjà même du temps de Samuel? IV Reg., ix, 11; Jer., xxix, 26; Os., ix, 7; Amos, vii, 14. L'étonnement ironique des Hébreux, voyant Saül se joindre à la troupe des *nabis* et se livrer à leurs transports, s'exprime en une formule devenue proverbiale et qui n'implique pas grand respect pour les inspirés et leurs exercices prophétiques; « Est-ce que Saül est aussi parmi les *nabis*? » I Reg., x, 12; xix, 24. Sans doute l'ironie vise-t-elle Saül plutôt que les prophètes eux-mêmes, mais on conçoit aisément que beaucoup de leurs contemporains n'aient été que trop portés à juger défavorablement des hommes qui, par leur genre de vie et leurs manifestations même étranges, condamnaient leur propre attitude de défiance ou d'indifférence à l'égard du Dieu d'Israël. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. III, p. 165-183.

4° *Le culte*. — Les croyances religieuses d'Israël à l'époque de la monarchie naissante trouvent leur expression dans un culte, avec ses sanctuaires, ses ministres et ses sacrifices, dont l'examen permettra de constater ce qu'était devenu, à travers les vicissitudes de la conquête et de l'établissement en Canaan, l'idéal religieux tracé jadis par Moïse dans la législation du Sinaï. Il y a lieu d'observer que cet examen, pour être complet, devrait faire entrer en ligne de compte les renseignements bien plus nombreux et détaillés que fournissent les Livres des Paralipomènes sur l'organisation liturgique effectuée par David. Mais, à nous en tenir aux seuls Livres de Samuel, dont le témoignage, nous l'avons vu, ne saurait guère être contesté, nous y trouvons des éléments d'information suffisants pour une reconstitution de l'organisation culturelle dans ses pratiques essentielles.

1. *Sanctuaires*. — Nombreux étaient les lieux saints durant la période des Juges; leur multiplicité, favorisée par le morcellement politique, ne disparut pas avec Samuel, non plus qu'avec la centralisation politique instaurée par la monarchie; la construction même du temple de Jérusalem ne parvint pas davantage à la faire disparaître.

L'arche d'alliance, par la présence de Jahvé qu'elle impliquait, avait durant les migrations du désert et de la conquête de Canaan efficacement contribué à l'unité religieuse, mais, depuis l'établissement des tribus dans les territoires conquis et la dispersion qui en était résultée, son rôle était allé s'amointrissant. Le sanctuaire de Silo qui la possédait jouissait de ce fait, et par suite de la présence du sacerdoce lévitique attaché à son service, d'une situation privilégiée que supposent encore les événements relatés au début du Livre de Samuel; mais, lorsque l'arche tombera lamentablement au pouvoir des Philistins, son prestige et partant son rôle déjà diminués seront sans efficacité dans l'organisation et la centralisation du culte, jusqu'au jour du moins où David la fera solennellement transporter sur la colline de Sion.

Nobé, à peu de distance de Gabaa, la capitale de Saül, avait recueilli, après la capture de l'arche, les descendants du prêtre Héli, et ainsi s'était constitué un centre lévitique important, un sanctuaire avec l'éphod

et des pains de proposition disposés devant Jahvé. I Reg., xxi, 7; xxii, 18. Plus important était toutelois le sanctuaire de Gabaon, dont l'origine remonterait à la conquête de Canaan, Jos., ix, et qui possédait, au dire des Chroniques, le tabernacle que Moïse avait construit au désert et l'autel des holocaustes. I Par., xvi, 39-42; xxi, 29. Conscient de cette importance, David tint à assurer le service d'un sanctuaire aussi vénérable et le confiant à la branche aînée des prêtres aaronides et à leur chef Sadoc; Salomon y vint au début de son règne pour y sacrifier car c'était un grand haut-lieu. III Reg., iii, 4-15.

A ces sanctuaires, gardiens des antiques objets du culte, s'en ajoutaient d'autres, dont l'importance, si l'on en juge par les événements qui s'y rattachent, est surtout d'ordre politique. Tel est le sanctuaire de Maspha, témoin des assemblées plénières d'Israël, I Reg., vii, 5-12, 16; x, 17; tel celui de Galgala où Saül fut proclamé roi et convoqua ses guerriers, I Reg., xi, 14-15; xiii, 4-14; xv, 12; tel encore celui d'Hébron, lieu du sacre de David, comme roi de la maison de Juda d'abord, puis comme roi de toute la maison d'Israël, II Reg., ii, 4; v, 3; c'est là qu'Absalom, en révolte contre son père, avait espéré recevoir à son tour l'onction royale. II Reg., xv, 7-12. Gabaon, Béthel, Bethléem ont également leur sanctuaire. I Reg., x, 3; xvi, 1-5; xx, 6. Enfin Samuel érige un autel dans sa ville de Rama, Saül et David en élèvent également. I Reg., vii, 7; xiv, 35.

Une telle multiplicité de sanctuaires et d'autels ne répondait guère à l'unité imposée par le législateur et facilitée par la vie nomade du désert et la présence de l'arche au milieu des tribus. Si la tentative des Éphraïmites pour imposer leur sanctuaire aux tribus demeurées à l'est du Jourdain, Jos., xxii, 9-34, n'avait pas eu d'effet bien durable, pas plus d'un côté que de l'autre du fleuve, le transfert de l'arche à Jérusalem et la construction du temple ne parviendront pas non plus de sitôt à réaliser l'unité cultuelle, symbole et garantie de l'unité religieuse.

2. *Ministres.* — Le service de ces multiples sanctuaires était assuré par les membres de la tribu de Lévi, nombreux dans les sanctuaires plus importants comme celui de Nobé par exemple. C'est dans ceux-là que se rencontrait la portion privilégiée de la tribu de Lévi, la famille sacerdotale qui descendait d'Aaron, frère de Moïse; l'arche à Silo, l'éphod à Nobé, le tabernacle et l'autel mosaïques à Gabaon y étaient gardés par les descendants des deux fils survivants d'Aaron, Éléazar et Ithamar; avec Héli c'était la branche cadette, celle d'Ithamar, qui fut condamnée en la personne même d'Héli, I Reg., ii, 30; avec Sadoc, de la descendance d'Éléazar, déchu pour un temps de ses droits, la branche aînée recouvra ses droits, ainsi qu'en témoigne son rôle lors de la révolte d'Absalom. II Reg., xviii, xviii.

A côté de l'oblation du sacrifice, une des principales fonctions des prêtres, il y avait la consultation de l'éphod et l'interprétation de ses oracles; n'est-ce pas Jahvé qui rappelle à Héli les fonctions sacerdotales? « Je l'ai choisi (Aaron) d'entre toutes les tribus d'Israël pour être mon prêtre; pour monter à l'autel, pour faire fumer l'encens, pour porter l'éphod devant moi. » I Reg., ii, 29. Ces attributions essentielles s'accompagnaient de fonctions secondaires concernant la garde des objets sacrés, l'entretien des luminaires, le renouvellement des pains de proposition, l'accueil et la surveillance des pèlerins, etc. I Reg., i, 9-19; ii, 12-25, 29, 35; iii, 3-15; xxi, 4-10. Les fils du grand prêtre Héli, abusant de leur situation, au mépris des droits de Jahvé et de ses serviteurs, attirèrent sur eux et leur famille la malédiction divine. I Reg., ii, 22-36.

Aux prêtres seuls cependant n'était pas réservée la

fonction capitale de l'oblation du sacrifice. Antérieurement au sacerdoce lévitique, la coutume réservait l'immolation de la victime offerte à Dieu au père dans la famille, au cheikh dans le clan, au prince dans la tribu. Ce privilège du chef constituait une sorte de sacerdoce patriarcal qui, trop profondément entré dans la pratique, ne pouvait disparaître du jour au lendemain après l'institution mosaïque du sacerdoce lévitique. C'est ainsi que, non seulement dans la période des Juges, mais aussi du temps de Samuel et de David, nous voyons Saül offrir l'holocauste et les sacrifices pacifiques et, s'il est blâmé par le prophète, ce n'est pas pour avoir sacrifié lui-même, mais pour avoir désobéi à Jahvé en n'attendant pas l'arrivée de Samuel, I Reg., xiii, 9-12; nous voyons de même David offrir holocaustes et sacrifices pacifiques devant l'arche et sur l'aire d'Arcuna et tout comme un prêtre bénir le peuple au nom de Jahvé des armées. II Reg., vi, 13, 17, 18; xxiv, 25; cf. Deut., x, 8; xxi, 25; Num., vi, 23; Lev., ix, 22. Sans doute la formule « il sacrifica » peut s'entendre dans certains cas dans le sens de donner l'ordre de sacrifier, par exemple lorsqu'il est dit que Salomon immola 22 000 bœufs et 120 000 brebis pour le sacrifice pacifique offert à Jahvé lors de la dédicace du temple, III Reg., viii, 63; mais, pour signifier l'ordre d'offrir un sacrifice, l'hébreu n'est pas dépourvu d'expression qui évite toute amphibologie: « Ézéchias dit de faire monter l'holocauste sur l'autel ». II Par., xxix, 27. La pratique royale qui continuait la pratique patriarcale d'offrir le sacrifice ne disparut qu'à la longue. La survivance d'usages et de coutumes du passé ne contredit pas l'existence des lois du Pentateuque qui n'avaient pu faire disparaître d'antiques pratiques, même chez des rois comme David et Salomon. Ces rois d'ailleurs exercent leur autorité religieuse à l'égard des prêtres; ils ne leur confèrent pas le pouvoir sacerdotal, détenu par droit de naissance, mais ils règlent et surveillent l'exercice de leurs droits. III Reg., ii, 26-27. On sait la part prise par David dans l'organisation du culte d'après les Chroniques.

3. *Sacrifices.* — Acte essentiel du culte, le sacrifice est souvent mentionné dans les Livres de Samuel; l'holocauste et le sacrifice pacifique en sont les seules espèces nommées, ce sont les formes anciennes de l'offrande des victimes à Jahvé, l'une avec oblation totale de la victime, l'autre avec participation à un repas sacré. Le silence sur les autres espèces de sacrifice, soit pour le péché, soit pour le délit, n'implique pas leur non-existence à l'époque de Samuel et de David. Cf. Part. Lévitique, t. ix, col. 485-487. L'emploi du terme *âšām* pour désigner le tribut offert par les Philistins afin de détourner la colère de Jahvé, I Reg., vi, 3-4, est identique au terme désignant le sacrifice pour le délit. Sans lui donner évidemment le même sens dans les deux cas on peut remarquer « que les trois éléments qui constituent l'*âšām* cananéen : restitution, amende et sacrifice, se retrouveront dans l'*âšām* lévitique, en sorte que les institutions les plus caractéristiques du « Code sacerdotal » plongent leurs racines dans les couches les plus profondes des traditions sémitiques et empruntent les noms de la langue populaire. » Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. i, 1924, p. 20.

Intéressant sinon l'histoire du sacrifice proprement dit, du moins d'une immolation « à mode sacrificiel » et de l'une des plus instantes prescriptions du Lévitique et du Deutéronome, relative à l'usage du sang, est l'épisode qui marqua la déroute des Philistins. « Le peuple, est-il rapporté, I Reg., xiv, 32-33, se jeta sur le butin, et ayant pris des brebis, des bœufs et des veaux, ils les égorgèrent sur la terre et le peuple en mangea avec le sang. On le rapporta à Saül en disant : « Voici que le peuple pèche contre Jahvé en mangeant (la

chair) avec le sang. Saül dit : « Vous avez commis une infidélité, roulez à l'instant vers moi une grande pierre. » Et sur cette pierre chacun égorgé son bœuf. Il y a là une sorte de rite religieux; l'emploi de la pierre, considérée aux temps primitifs comme l'autel de l'immolation, avait ici pour but d'assurer la séparation complète du sang d'avec l'animal, séparation qui n'apparaissait pas suffisamment dans l'égorgeage de la victime à même le sol. Il n'est pas dit, ainsi que l'insinuent quelques exégètes, que la pierre employée servit à Saül pour l'autel qu'il érigea ensuite; l'expression « il construisit » donne à entendre que l'autel fut fait de pierres entassées. I Reg., xiv, 35. Cet incident tout en confirmant l'existence de la vieille législation sur la défense capitale de l'usage du sang, cf. Lev., vii, 10-14, suppose un mode différent d'immolation, puisque dans la loi il est ordonné de répandre le sang simplement à terre. Cf. Deut., xii, 16, 24; xv, 23.

Faut-il ajouter aux sacrifices ci-dessus mentionnés les sacrifices humains qui, comme d'aucuns le prétendent, auraient été offerts, l'un par Saül en exécution de son vœu imprudent lors de la défaite des Philistins à Machmas, I Reg., xiv, 24-26, l'autre par Samuel, immolant Agag, le roi d'Amalec, à qui Saül avait laissé la vie sauve malgré ses nombreux méfaits et surtout malgré l'anathème porté contre les ennemis, I Reg., xv? Dans le premier cas on ne voit pas qu'une victime de substitution ait été offerte en rançon pour Jonathas épargné, comme il est stipulé dans les cas de rachat prévus par la loi; dans le second, l'hébreu que l'on traduit ordinairement par « mettre en morceaux » ou déchirer, demeure incertain car le mot n'est employé qu'ici seulement, xv, 33; le grec traduit *ἐσφαξεν*, il égorga. Par conjecture, certains proposent de corriger ce verbe inconnu *payešassēf* en *payešassa*, employé par le Livre des Juges, xiv, 6, à propos de Samson, qui « déchira » le lionceau. « On voit que l'incertitude du sens du mot employé à propos de Samuel, devrait rendre plus réservée l'accusation de cruauté barbare que l'on porte contre lui et moins assurée l'affirmation des historiens qui veulent retrouver ici un exemple de sacrifice humain après la victoire, comme il s'en offrait chez les anciens Arabes. » Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 68, n. 1. La formule « devant Jahvé » indique non pas un sacrifice offert à la divinité, mais tout simplement le lieu de l'exécution, c'est-à-dire devant le sanctuaire de Jahvé à Gulgala.

VI. LE TEXTE. — La solution de maints problèmes littéraires ou exégétiques des Livres de Samuel dépend de la solution de problèmes de critique textuelle; c'est pourquoi il y a lieu de déterminer brièvement l'état du texte de ces livres.

Le texte massorétique se présente à nous dans un état très défectueux. Exceptés les recueils prophétiques d'Ézéchiél et d'Osée, aucun autre livre de l'Ancien Testament ne nous offre un texte aussi mal conservé; à ce sujet la critique est unanime. Cf. l'édition de Budde dans la Bible polychrome de Haupt, *The Books of Samuel*, 1891.

Les causes de l'altération du texte sont les mêmes que celles d'autres parties de la Bible, mais en plus grand nombre dans le cas présent; c'est ainsi que l'on a compté jusqu'à trente-neuf passages où le texte massorétique est lacuneux par haplographie (une lettre ou un mot transcrits une seule fois au lieu de deux).

Pour remédier à cet état défectueux du texte deux sources d'information s'offrent au critique : les passages parallèles et les anciennes versions.

Nombreux sont les passages parallèles dans les Livres de Samuel et dans ceux des Chroniques : I Reg., xxxi et I Par., x, 1-12; II Reg., iii, 2-5 et I Par., iii, 1-4; II Reg., v, 1-10 et I Par., xi, 1-9; II Reg., v, 11-25 et I Par., xiv, 1-16; II Reg., vi, 2-11 et I Par., xiii, 1-14;

II Reg., vi, 12-16 et I Par., xv, 25-29; II Reg., vi, 17-19 et I Par., xvi, 1-3, 43; II Reg., vii, 1-29 et I Par., xvii, 1-27; II Reg., viii, 1-18 et I Par., xviii, 1-17; II Reg., x, 1-19 et I Par., xix, 1-19; II Reg., xi, 1 et I Par., xx, 1; II Reg., xii, 19-21 et I Par., xx, 2-3; II Reg., xxi, 18-22 et I Par., xx, 4-8; II Reg., xxiii, 8-37 et I Par., xi, 11-41; II Reg., xxiv, 1-25 et I Par., xxi, 1-26; II Reg., xxii et Ps. xvii (hébr. xviii).

Parmi les anciennes versions, celle des Septante a une spéciale importance, non seulement en raison de son antiquité, mais aussi du fait que l'original hébreu qu'elle traduit apparaît sensiblement différent du texte massorétique. Si cette version nous était parvenue dans sa forme primitive, a-t-on dit, elle équivaldrait à un manuscrit hébreu du premier siècle de l'ère chrétienne ou même plus ancien (Smith, *The Books of Samuel*, p. xxx). Des diverses recensions sous lesquelles elle nous est parvenue, celle du Vaticanus (B) apparaît comme la plus fidèle et en même temps la plus indépendante du texte massorétique actuel. Voir le texte dans Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, t. I, p. 545-668. Il n'en est pas de même de celles qui représentent l'*Alexandrinus* et le texte de Lucien, édité par Lagarde; toutes deux ont été retouchées en maints passages pour les rendre plus conformes à l'hébreu massorétique. Cf. Mérian, *La version grecque des Livres de Samuel*, III. *La recension de Lucien*, p. 96-113. Sans lui donner systématiquement la préférence, la version grecque ne laissera pas que d'être d'une « incomparable utilité » pour la reconstitution du texte primitif.

Des anciennes versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, il ne subsiste pour les deux premiers Livres des Rois que quelques fragments, dont le texte se trouve dans Field, *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, 1875; quelques bonnes leçons s'y rencontrent.

Quant à la version syriaque, la *Peschito*, elle est dans son ensemble conforme au texte massorétique; quand elle s'en écarte, c'est probablement sous l'influence de la version grecque, du fait de correcteurs ou des traducteurs eux-mêmes, de là son peu d'intérêt pour la reconstitution du texte.

L'ancienne version latine, d'après les fragments qui en subsistent (Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, 1743) et les leçons données en marge dans le *Codex gothicus Legionensis* (Vercellone, *Variae lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, 1864), peut aider à rétablir le texte de la version grecque dont elle dérive.

C'est par les Livres de Samuel et des Rois que saint Jérôme commença sa traduction de l'Ancien Testament, avec quel souci de l'*hebraica veritas*, il nous le dit lui-même dans le *Prologus galeatus*: *Lege primum Samuel et Malachim meum, meum inquam*, affirmant n'avoir rien voulu changer à cette vérité hébraïque, que de fait il reproduit très fidèlement. Dans les passages douteux il suit généralement Aquila, parfois aussi adopte l'interprétation des rabbins et laisse subsister à côté de la sienne l'ancienne traduction latine : I Reg., i, 18-19, iv, 5. Cf. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Uebersetzung des A. T. aus der Hebraica veritas*, I, *Jüdische Traditionen in den Büchern Samuel und Könige*, II, *Einfluss bestimmter Textgruppen der Septuaginta*, III, *Einfluss der Vetus latina auf die sprachliche Gestalt der Vulgata*, dans *Biblica*, 1929, p. 3-30.

Le Targum, quoique dans l'ensemble conforme à l'hébreu massorétique, y fait quelques additions et explique quelques passages.

I. COMMENAIRES. — 1^o *Catoliques*. — Origène, quelques annotations sur les deux livres de Samuel, P. G., LXXII, col. 39-52; édit. Klostermann, t. III, p. 295-303; Theodoret, *Questiones in Libros Regum*, P. G., LXXX, col. 527-800;

Procope de Gaza, un commentaire qui reproduit souvent les interprétations de Theodoret, P. G., t. LXXXVII, col. 1079-1148 (cf. Eisenhofer, *Procopius von Gaza*, 1897); les *Questiones hebraicae in Libros Regum*, imprimées dans les œuvres de saint Jérôme, P. L., t. XXIII, col. 1329-1364, ne sont pas authentiques; il en est de même du commentaire sur le premier livre de Samuel attribué à saint Grégoire le Grand, P. L., t. LXXIX, col. 17-468; Eucher de Lyon, dans *Instructiones ad Salonium*, P. L., t. L, col. 783; S. Éphrem, dans *Opera syriaca*, Rome, 1732-1746, t. 1, p. 331-567; S. Isidore de Seville, *De Veteri et Novo Testamento questiones*, P. L., t. LXXXIII, col. 391-414; S. Bède, in *Samuelem prophetam allegorica expositio*, P. L., t. XCI, col. 499-716; in *Libros Regum questiones XXX*, P. L., t. XCI, col. 715-736; Raban Maur, *Commentaria in IV Regum*, P. L., t. CIX, col. 9-124; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriae in Libros Regum*, P. L., t. CXXXV, col. 93-106.

Les commentaires de Nicolas de Lyre, de Tostat et de Cajétan à la Renaissance; ceux de Sanctius, Menochius, Malvenda, Cornelius à Lapide, au XVII^e siècle, de Com Calmet et de Duguet au XVIII^e; Clair, *Les Livres des Rois*, introduction critique et commentaire, Paris, 1884, dans la *Sainte Bible avec commentaires*; de Hummelauer, *Commentarius in Libros Samuelis*, Paris, 1886, dans *Cursus Scripturae Sacrae*; Schlogl, *Die Bücher Samuelis*, Vienne, 1901, dans *Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar*, de Schäfer; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, dans *Études bibliques*; Schulz, *Die Bücher Samuel*, Munster-en-W., 1919-1920, dans *Exegetisches Handbuch zum A. T. de Nikel et Schulz*; Leimbach, *Die Bücher Samuel*, Bonn, 1936, dans *Die Heilige Schrift des A. T. de Feldmann et Herkenne*.

2° Non catholiques. — Sebastian Schmidt, Le Clerc (Clericus), les *Annotationes de Grotius*; Thénien, *Die Bücher Samuelis*, Leipzig, 1864, 3^e édit. par Löhr, Leipzig, 1898; Keil, *Die Bücher Samuelis*, Leipzig, 1864, 2^e édit., 1875; Kirkpatrick, *The first Book of Samuel*, 1880; *The second Book of Samuel*, 1881, dans *Cambridge Bible for schools and colleges*; Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, Nördlingen, 1887, dans *Kurzgef. Komm. de Strack-Zöckler*; H. P. Smith, *The Books of Samuel*, Édimbourg, 1899, dans *A critical and exegetical Commentary*; Budde, *Die Bücher Samuel*, Tubingue-Leipzig, 1902, dans *Kurzgef. Handcomm. de Marti*; Nowack, Richter, *Ruth und Bücher Samuelis*, Göttingue, 1902, dans *Handkommentar zum A. T. de Nowack*; Caspari, *Die Samuelbücher*, Leipzig, 1926, dans *Kommentar zum A. T. de Sellin*.

II. TRAVAUX. — Pour les questions critiques et historiques voir les introductions bibliques, les histoires et théologies de l'Ancien Testament et entre autres travaux ceux de : Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingue, 1872; Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1890; Peters, *Beiträge zur Text- und Literaturkritik... der Bücher Samuel*, Fribourg, 1899; W. Guth, *Die älteste Schicht in den Erzählungen über Saul und David (I Sam., IX bis I Reg., II)*, Halle, 1904; Sievers, *Metrische Studien, III Samuel, I Teil.*, Leipzig, 1907; Schulz, *Erzählungskunst in den Samuel-Büchern*, Munster-en-W., 1923; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, t. I-III, 1922-1930.

Les articles des Dictionnaires et Encyclopédies : Fillion, *Rois. Les deux livres de Samuel*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1129-1145; Pirot, *David*, dans le *Supplément du même dictionnaire* (Pirot); V. Orelli, *Samuelis (Bücher)*, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3^e éd., t. XVII, p. 448-452; Kaulen, *Könige (Bücher der)*, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 913-920; Stenning, *Samuel I-II*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 382-391; Stade, *Samuel*, dans Cheyne, *Encyclopaedia biblica*, t. IV, col. 4270-4281.

A. CLAMER.

II. TROISIÈME ET QUATRIÈME LIVRES DES ROIS. I. Titre. II. Contenu (col. 2806). III. But (col. 2810). IV. Composition (col. 2812). V. Valeur historique (col. 2817). VI. Chronologie (col. 2830). VII. Doctrines (col. 2832). VIII. Texte (col. 2842).

I. TITRE. — Les deux derniers Livres des Rois n'en formaient primitivement qu'un seul, tout comme les deux premiers. C'est ce dont témoigne Origène disant : βασιλειῶν πρῶτη, τετάρτη, ἐν ἐνὶ Οὐαμμέλεχ Δαβὶδ (titre hébreu du livre d'après ses deux premiers mots), dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VI, c. XXV, P. G., t. XX, col. 581. Dans le *Prologus galeatus*, saint Jérôme dit de

même dans son énumération des livres du deuxième groupe de la Bible hébraïque : *Quartus Melachim, id est Regum qui III et IV Regum volumine continetur*, P. L., t. XXVIII, col. 547.

La division en deux parties se trouve déjà dans les Septante, d'où elle a passé dans l'ancienne version latine et la Vulgate, puis finalement, avec la Bible de Bomberg en 1517, dans les Bibles hébraïques imprimées. Par contre, la version syriaque ne connaît aujourd'hui encore qu'un seul livre des Rois, renfermant sans aucune interruption l'ensemble des deux livres.

La composition du livre aussi bien que l'esprit qui l'anime tout entier témoignent nettement en faveur de l'unité du livre, dont la division au milieu du règne très court d'Ochozias n'a pas été très heureusement marquée.

Quant à la réunion des Livres des Rois à ceux de Samuel pour en faire un ouvrage historique unique, sous le titre : « Les quatre Livres des Rois », on a vu ci-dessus qu'elle ne répondait pas à la réalité, les deux ouvrages étant essentiellement différents aussi bien pour la forme que pour la composition et les tendances. Il n'en est pas moins vrai que l'auteur du second semble avoir eu le souci de rattacher son œuvre à l'histoire racontée aux Livres de Samuel, ainsi que l'indique le commencement de son récit et comme le supposent maints témoins du grec qui attribuent encore III Reg., I-II, 11 au II^e Livre des Rois, pour ne commencer le troisième qu'à III Reg., II, 12, avec les débuts du règne de Salomon.

II. CONTENU. — Les deux derniers Livres des Rois racontent l'histoire du peuple d'Israël et surtout celle de ses rois, depuis la mort de David, 960 environ, jusqu'à la ruine des deux royaumes d'Israël et de Juda, respectivement 722 et 587, et la délivrance de Joachin durant l'exil en 561. Ils embrassent ainsi une période de quatre cents ans, importante non seulement par sa durée mais aussi parce qu'elle marque l'apogée du peuple hébreu, qui, après une ascension rapide avec David, fut gravement atteint dès la mort de Salomon par le schisme des dix tribus, cause de l'inévitable ruine. L'ensemble des deux livres se répartit en trois parties principales : 1^o le règne de Salomon, III Reg., I-XI; 2^o Le schisme et l'histoire des royaumes séparés d'Israël et de Juda, III Reg., XII-IV Reg., XVII; 3^o Histoire du royaume de Juda jusqu'à sa ruine avec un court aperçu de quelques événements survenus dans la suite, IV Reg., XVIII-XXV.

Cette histoire, pour une période quatre fois plus longue pourtant que celle qui est racontée aux deux premiers Livres des Rois, ne comporte pas un texte plus long, c'est ce qui explique la manière parfois schématique dont certains règnes sont présentés; le procédé d'ailleurs est assez variable, tandis que l'auteur s'attarde sur tel ou tel roi, il passe très rapidement sur tel autre, même des plus importants, Jéréboam II par exemple.

L'introduction décrit la vieillesse de David et les intrigues de son fils Adonias prétendant à sa succession. Grâce surtout à l'intervention de Nathan, Salomon reçoit l'onction royale du vivant de son père, qui, peu avant de mourir, donne à son successeur ses dernières instructions concernant le service de Jahvé et la conduite à tenir vis-à-vis de certains personnages. III Reg., I-II.

1^o Première partie : Règne de Salomon (III Reg., III-XI). — Après une brève mention du mariage de Salomon avec la fille du pharaon, le c. III rapporte la demande adressée par le roi à Jahvé pour obtenir la sagesse; son jugement dans l'affaire des deux femmes se disputant l'enfant de l'une d'elles prouve qu'il a été exaucé. Vient ensuite une énumération des fonctionnaires de la cour royale et des intendants du pays, puis

une description de la prospérité du pays et de la très grande sagesse de son roi. C. iv-v, 11.

Les chapitres suivants se réfèrent aux constructions de Salomon. Ce sont d'abord les préparatifs en vue de la construction du temple au c. v, puis la construction elle-même au c. vi et celle du palais royal ainsi que des différents ornements du temple et des objets du culte au c. vii. La dédicace solennelle de la maison de Dieu est décrite et la prière de Salomon à Jahvé rapportée au c. viii; le Seigneur y répond en promettant au roi longue durée à sa maison et à son royaume s'il demeure fidèle aux préceptes de la Loi, mais en le menaçant aussi de l'extermination d'Israël s'il est infidèle. C. ix, 1-14.

La fin du c. ix revient, pour le compléter, sur le récit des préparatifs en vue de la construction du temple, et signale la construction d'une flotte. Suivent plusieurs épisodes qui ont pour objet de manifester la richesse et la sagesse du roi, entre autres la visite de la reine de Saba, c. x, tandis que le chapitre suivant laisse entrevoir les funestes conséquences des fautes de Salomon, surtout de sa faiblesse vis-à-vis de ses femmes étrangères, pour lesquelles il bâtit des sanctuaires idolâtres aux portes mêmes de Jérusalem; et déjà apparaissent les ennemis, entre autres Jéroboam, le fauteur du schisme. L'histoire du règne de Salomon se termine par la formule que l'on retrouve à la fin de chacun des règnes suivants. C. xi, 41-49.

2^e Deuxième partie: Histoire des royaumes de Juda et d'Israël (III Reg., xii-IV Reg., xvii). — Pour retracer cette histoire de deux États voisins pendant plus de deux siècles, l'auteur aurait pu raconter d'abord et intégralement celle de l'un des royaumes pour passer ensuite à celle de l'autre ou bien prendre selon l'ordre de leur succession chronologique les événements survenus dans les deux royaumes pour passer continuellement de l'un à l'autre, il a préféré un autre procédé qui consiste à raconter entièrement le règne d'un roi de Juda, par exemple, depuis son avènement jusqu'à sa mort, quitte à revenir en arrière pour reprendre l'histoire d'un ou de plusieurs des rois d'Israël qui ont régné dans l'intervalle; procédé, a-t-on observé, qui a l'avantage de mener de front les deux histoires sans les hacher en menus morceaux et d'éviter des retours en arrière trop considérables. Gautier, *Introd. à l'A. T.*, t. 1, p. 292.

A la mort de Salomon, son fils Roboam lui succède; mais les tribus du centre et du Nord se séparent de celles du Sud pour constituer un royaume distinct avec Jéroboam. III Reg., xii, 1-20. Grâce à l'intervention de Séméias, homme de Dieu, une lutte fratricide est évitée. C. xii, 21-24. Le chef du nouveau royaume pour détourner son peuple de la maison de Jahvé à Jérusalem organise le culte à Dan et à Béthel avec les veaux d'or. C. xii, 25-33. Pour pareil méfait la menace du châtiment ne tarde pas; un homme de Dieu, venu de Juda, annonce la destruction des hauts-lieux et l'immolation de leurs prêtres, mais cet homme de Dieu lui-même, pour être entré dans la maison d'un vieux prophète à Béthel, est dévoré par un lion. C. xiii. Jéroboam n'en persiste pas moins dans sa voie mauvaise, aussi un prophète, Ahias, prédit le châtiment qui frappera le roi et sa maison. Mort de Jéroboam. C. xiv, 1-20.

De xiv, 21 à xvi, 28, il y a une suite de courtes biographies des rois de Juda, Roboam, Abia et Asa, puis de ceux d'Israël, Nadab, Baasa, Ela, Zambri et Amri.

Sur le règne d'Achab, marqué par la lutte entre les prophètes de Baal et ceux de Jahvé, le récit s'étend longuement. Le mariage d'Achab, roi d'Israël, avec Jézabel, la fille du roi des Sidoniens, amène l'introduction du culte du Baal phénicien en Israël. C. xvi, 29-33. Le prophète Elie intervient alors pour venger les droits du Dieu d'Israël. Il annonce une longue sécheresse et

aussitôt, sur l'ordre de Jahvé, s'enfuit au torrent de Garith et chez une veuve de Sarepta dont il ressuscite le fils. C. xvii. La troisième année de la sécheresse, le prophète reparait devant Achab et, par son triomphe sur les prophètes de Baal au mont Carmel, met fin à la sécheresse. C. xviii. Il n'est pas pour autant à l'abri des poursuites de Jézabel; pour y échapper il se réfugie au mont Horeb, où le Seigneur lui apparaît et lui ordonne d'ôindre Hazaël pour roi de Syrie, Jéhu pour roi d'Israël et Élisée pour prophète à sa place. C. xix. Une double victoire est remportée par Achab sur les Syriens, dont il épargne le roi Benhadad; un prophète le lui reproche et le menace du même châtiment qu'il aurait dû infliger au vaincu de Damas. C. xx. Avec le c. xxi reprend ce qu'on peut appeler le cycle d'Élie, un moment interrompu. C'est l'histoire de Naboth, indignement mis à mort par Achab sur les instances de Jézabel, et l'annonce par Élie du terrible châtiment réservé aux coupables. Allié à Josaphat, roi de Juda, Achab se met en campagne, malgré les avertissements du prophète Michée, fils de Jemla, pour reprendre aux Syriens la ville de Ramoth-en-Galaad. Il y fut tué et, selon la menace d'Élie, les chiens léchèrent son sang. C. xxii, 1-10. Une courte notice sur le règne de Josaphat et les débuts du règne d'Ochozias d'Israël termine le chapitre xxii, 41-54 et le III^e Livre des Rois.

Avec Ochozias reparait Élie, le messager redoutable, pour annoncer au roi malade, qui avait envoyé consulter Béel-Zébus, dieu d'Accaron, une mort certaine. IV Reg., i. Le prophète lui-même est enlevé au ciel sur un char de feu; Élisée prend sa succession. Commence alors, parallèle à celui d'Élie, le cycle d'Élisée, dont les débuts sont déjà marqués de quelques prodiges: assainissement des eaux de Jéricho et châtiment de ses insulteurs. C. ii. Dans la campagne de Joram, fils d'Achab, allié aux rois de Juda et d'Édom contre les Moabites, le prophète interrogé par les rois coalisés leur annonce qu'ils trouveront enfin de l'eau et remporteront la victoire; Mésa, le roi de Moab, pour conjurer le sort qui l'accable, immole son fils premier-né en holocauste. C. iii.

Les chapitres suivants relatent toute une série de prodiges opérés par Élisée: multiplication de l'huile d'une veuve, résurrection du fils de la Sunamite, assainissement de la nourriture des prophètes et multiplication des pains, c. iv, guérison du général syrien Naaman de la lèpre et châtiment de Giézi, frappé de cette même maladie, pour avoir extorqué de l'argent à Naaman. C. v. L'anecdote de la hache perdue et retrouvée, le récit de l'attaque de Dothan, du siège de Samarie par le roi de Syrie, c. vi-vii, une nouvelle anecdote concernant la Sunamite, la relation d'un voyage du prophète à Damas et de son entrevue avec Hazaël sont autant d'occasions de mettre en relief la puissance miraculeuse d'Élisée. C. viii, 15.

Après le cycle d'Élisée vient une brève description du règne de deux rois de Juda, Joram et Ochozias. C. viii, 16-29. Le récit de la mort de ce dernier est reporté un peu plus loin, après les chapitres ix et x, qui relatent avec force détails la révolution qui mit fin au règne du dernier descendant d'Amri et plaça sur le trône Jéhu. Le nouveau roi, auquel Élisée avait fait donner l'onction royale, tue Joram, son prédécesseur, fait massacrer Ochozias de Juda ainsi que Jézabel, dont la triste fin réalise les sombres prédictions d'Élie; périrent également soixante-dix princes de la maison d'Achab et quarante-deux de la maison de Juda. L'extermination du culte de Baal par le massacre des serviteurs du dieu phénicien et le pillage de son sanctuaire n'empêchèrent pas le vengeur de la religion de Jahvé de tomber dans les mêmes errements que Jéroboam; hauts-lieux et veaux d'or n'en sont pas moins tolérés; Hazaël, roi de Syrie, se fit l'instrument du châtiment divin. C. ix-x

A la mort d'Ochozias, Athalie, fille d'Achab, croyant avoir fait périr tous les membres de la famille royale, s'est emparée du pouvoir qu'elle garde six années. Mais Joas, échappé au massacre et secrètement élevé dans le temple, est proclamé roi à la faveur d'un soulèvement et Athalie massacrée. C. xi. Sous le nouveau règne, le premier de ceux de Juda qui ne soit point relaté d'une façon sommaire, eut lieu la restauration du temple et le rachat, au prix de l'or qui se trouvait dans la maison de Jahvé, de la paix avec Hazaël qui menaçait Jérusalem. C. xii.

Une invasion syrienne menace gravement le pays sous le règne de Joachaz, roi d'Israël; son successeur, Joas, parvient à secouer le joug syrien en reprenant à Benhadad, le fils de Hazaël, les villes perdues, selon la promesse que lui en avait faite le prophète Élisée peu de temps avant sa mort. C. xiii. En lutte également avec Amasias, le roi de Juda, il parvint à pénétrer dans Jérusalem, dont il emporta les trésors, aussi bien ceux du temple que ceux de la maison du roi. Amasias périt assassiné, son fils Azarias lui succéda. C. xiv, 1-22.

Le règne glorieux de Jéroboam II en Israël, dont il rétablit les anciennes limites, est brièvement raconté. C. xiv, 23-29. Après une courte mention du règne d'Azarias en Juda, xv, 1-7, vient la série des derniers rois d'Israël, Zacharie, Sellum, Manahem, Phacée, sous lesquels la ruine du royaume, déchiré par des luttes intestines, se précipite pour s'achever sous les coups des Assyriens. Téglatphalasar s'empare d'une partie du territoire, xv, 8-38, puis, appelé par Achaz, roi de Juda, contre Israël et la Syrie, prend la ville de Damas. C'est là que le roi de Juda, venu à la rencontre du roi d'Assyrie, fait construire un autel semblable à celui qu'il avait vu dans la capitale syrienne et, de retour à Jérusalem, y offre des sacrifices. Le successeur de Téglatphalasar, Salmanasar, après avoir assujéti Osée, le dernier roi d'Israël, et lui avoir imposé le tribut, s'empare de sa capitale, Samarie, et emmène son peuple captif en Assyrie. C. xv, 39-xvii, 6. C'est la fin du royaume d'Israël, dont les trop nombreuses infidélités à Jahvé ont causé le juste châtement. C. xvii, 7-23. A la place des déportés s'en vinrent des colons assyriens qui, tout en gardant le culte de leurs divinités, honoraient aussi Jahvé, dont un prêtre captif était venu leur apprendre la loi. C. xvii, 24-41.

3^e Troisième partie: *Histoire du royaume de Juda* (IV Reg., xviii, 1-xxv, 30). — Le règne d'Ézéchias, restaurateur de la religion de Jahvé, est longuement raconté, du moins en trois de ses épisodes les plus importants: l'expédition de Sennachérib contre Juda, marquée par l'intervention du prophète Isaïe et la destruction de l'armée assyrienne sous les murs de Jérusalem; la maladie d'Ézéchias et sa guérison; l'ambassade de Mérodach-Baladan, occasion pour Isaïe de l'annonce de la captivité de Babylone. C. xviii-xx. De ces mêmes événements le livre d'Isaïe nous fournit un récit parallèle, avec de nombreuses variantes. Is., xxxvi-xxxix.

Avec Manassé, au long règne de cinquante-cinq ans, et Amon, son successeur, les cultes idolâtriques retrouvent faveur et préparent le châtement. C. xxi. Le pieux roi Josias en retarde l'échéance par la réforme religieuse qu'il entreprend à la suite de la découverte du Livre de la Loi dans le Temple. C. xxi-xliii, 27. A la mort tragique de Josias, Joachaz, son fils, lui succède pour peu de temps; après trois mois de règne, en effet, il est emmené captif en Égypte. C. xliii, 28-35. Durant les règnes des rois impies Joakim et Joachin, la puissance babylonienne pèse de plus en plus lourdement sur Juda; Sédécias, son dernier roi, se révolte contre Nabuchodonosor, à qui pourtant il devait son trône. Jérusalem, après un long siège, est prise et détruite, le temple incendié et de nombreux Juifs emmenés

captifs en Babylone. C. xliii, 36-xxv, 21. Le livre se termine par la relation de deux faits survenus, l'un aussitôt après la ruine de Juda: le meurtre du gouverneur Godolias, préposé au pays par le vainqueur; l'autre longtemps après: la libération du roi Joachin. C. xxv, 22-30. Le c. lii du livre de Jérémie présente, bien qu'avec de nombreuses divergences, un texte parallèle à celui du dernier chapitre du Livre des Rois.

III. BUT. — De cette analyse se dégage, entre autres traits caractéristiques et en tout premier lieu, le but didactique et religieux du livre. La relation des événements, encadrée dans des formules stéréotypées au commencement et à la fin des différents règnes en Juda et en Israël, est tout entière ordonnée vers ce but primordial: montrer dans la fidélité à Jahvé et plus particulièrement à la loi de l'unité du sanctuaire la condition non seulement de la prospérité et du bonheur d'Israël, mais encore de son existence même. Si les préoccupations didactiques et religieuses ne sont absentes d'aucun des livres de la Bible, nulle part n'apparaît plus nettement le souci de dégager la leçon des événements; ni les deux premiers Livres des Rois, ni même le Livre des Juges, où pourtant ce souci s'affirme dans l'exposé de principes placé en tête du corps de l'ouvrage et dans les formules de la fin de chaque judicature, n'ont à ce degré fait œuvre de moraliste. C'est ce but jamais perdu de vue qui rend compte du choix des matériaux, de l'ampleur ou de la brièveté des informations retenues pour les différents règnes, de la nature du jugement porté sur les personnes et sur les événements, du choix même de certaines formules.

L'historien de quatre siècles de l'histoire d'Israël, fertile en événements de la plus haute importance pour la vie politique et nationale, ne pouvait évidemment passer entièrement sous silence certains faits d'ordre politique qui expliquent d'ailleurs bien souvent l'attitude religieuse des rois, mais il s'en tient à ce qui est indispensable à son but, omettant bien des épisodes que le rédacteur des Paralipomènes, aux préoccupations non moins didactiques, mentionne pourtant, passant rapidement sur d'autres sur lesquels ce même rédacteur s'attarde plus longuement; il insistera au contraire sur certains détails, certaines périodes qui vont plus directement à son but. C'est ainsi que les éléments d'information retenus sont parfois très nombreux, bien que jamais complets, tandis que par ailleurs ils sont très réduits. Sans doute tous les rois d'Israël et de Juda, quelle que soit la durée de leur règne, sont cités et jugés, mais l'histoire de six d'entre eux seulement est l'objet de plus amples développements, parce qu'elle est d'une importance plus grande au point de vue religieux; tel est le cas du règne de Salomon, III Reg., i-xi, constructeur du temple; celui d'Ézéchias et de Josias, promoteurs de réformes religieuses, IV Reg., xviii-xx et xlii-xxlii, de Jéroboam Ier, d'Achab et de Joram, fauteurs de pratiques ou même de cultes idolâtriques, III Reg., xii, 25-xiv, 20; xvi, 29-xxii, 40; IV Reg., iii, 1-ix, 26.

Dans le même sens, on peut constater la place relativement considérable donnée aux récits concernant les prophètes, au temps surtout de la lutte décisive entre le Dieu d'Israël et les dieux phéniciens, et le relief donné aux portraits de prophètes comme Élie et Élisée.

Chaque roi est jugé d'après son attitude vis-à-vis de la Loi et tout spécialement de la loi deutéronomique de l'unité du sanctuaire; selon qu'il aura combattu ou favorisé le culte des hauts-lieux il sera loué ou blâmé. Les principes, en effet, dont l'auteur du livre voudrait pouvoir constater la stricte application dans le gouvernement du peuple sont ceux que voulait déjà faire prévaloir le Deutéronome, lorsqu'il demandait aux Hébreux de servir de tout leur cœur le seul vrai Dieu,

Jahvé, parce qu'il les avait choisis parmi toutes les nations pour en faire son peuple, et de ne lui offrir de sacrifices qu'au seul sanctuaire qui serait établi par lui, c'est-à-dire au temple de Jérusalem. A ce compte, le règne de David est pour l'auteur le règne idéal qu'il voudrait retrouver pour chacun de ses successeurs. Ézéchias et Josias sont loués pour avoir fait ce qui est droit aux yeux de Jahvé et avoir marché dans la voie de David leur père sans se détourner ni à droite ni à gauche. IV Reg., xviii, 3; xxii, 2. Ce ne fut malheureusement pas le cas de la plupart des autres rois, non seulement pour ceux d'Israël, mais encore pour beaucoup de ceux de Juda, selon la sentence trop souvent formulée : « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé. » Si pour quelques rois de Juda cependant, tels que Asa, Josaphat, Amasias, Ozias, la formule varie : « Il fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé », la louange n'est pas sans réserve, car ce ne fut pas comme David; les hauts-lieux ne disparurent pas, on continua d'y offrir des sacrifices et d'y brûler des parfums. III Reg., xv, 11, 14; xxii, 43-44; IV Reg., xiv, 3-4; xv, 3-4. Seuls Ézéchias et Josias sont loués sans restriction car tous deux firent ce que nul de leurs prédécesseurs ou de leurs successeurs n'avait fait, ils avaient fait disparaître les hauts-lieux. IV Reg., xviii, 5; xxiii, 25. Malgré l'importance qu'il attache au culte de ces hauts-lieux et la condamnation portée contre eux, l'auteur, tout en regrettant la tolérance dont usèrent envers eux certains rois, sait reconnaître que par ailleurs ils firent ce qui est droit aux yeux de Jahvé.

C'est à la lumière de ce même principe que s'éclaire toute l'histoire du royaume schismatique d'Israël. Jéroboam, son premier roi, n'en est pas plus tôt le maître qu'il en prépare la ruine par l'introduction du culte du veau d'or. III Reg., xii. C'est la faute originelle qui pèsera sur toute l'histoire de ce royaume d'Israël, non pas seulement parce qu'elle est un manquement grave à la défense de faire des images de la divinité, mais parce qu'elle va directement à l'encontre de la centralisation du culte à Jérusalem. C'est parce que les différents rois d'Israël ont tour à tour maintenu le culte du veau d'or que tous ils sont sévèrement jugés; Jéhu lui-même, malgré son zèle pour l'extirpation du culte du Baal phénicien, n'échappe pas au verdict de condamnation, car lui non plus « ne se détourna pas des péchés de Jéroboam qui avait fait pécher Israël, ni des veaux d'or qui étaient à Béthel et qui étaient à Dan. » IV Reg., x, 21.

Pour le royaume de Juda, malgré les fautes d'un trop grand nombre de ses rois, suivant la même voie que ceux de la maison d'Achab, l'échéance du châtiment est retardée; c'est sans doute parce qu'il est l'héritage de David, mais aussi parce qu'il est le siège du sanctuaire de Jahvé dont Ézéchias et Josias ont essayé de sauvegarder les prérogatives contre l'envahissement du culte des hauts-lieux. Aussi Juda peut-il attendre et espérer une restauration après les épreuves, restauration déjà entrevue à la fin du livre par le rétablissement de Joachin dans sa dignité royale. IV Reg., xxv, 27-30. Cf. Burney, art. *Kings I and II*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. II, p. 857.

Il n'est pas jusqu'aux expressions les plus fréquentes sous la plume du rédacteur qui ne reproduisent les termes mêmes de la loi deutéronomique ou tout au moins n'en portent l'empreinte par l'esprit qui les anime. C'est ainsi que certaines phrases caractéristiques du Deutéronome se retrouvent dans les Livres des Rois, dont elles deviennent également caractéristiques; quelques exemples suffiront à le montrer : « Marcher dans les voies de Jahvé », III Reg., ii, 3; iii, 14; viii, 58; xi, 33, 38... et Deut., viii, 6; x, 12; xi, 22; xix, 6... « Observer les lois de Jahvé, ses commandements, ses ordonnances, ses préceptes. » III Reg., ii, 3; iii, 14;

viii, 58, 61; xi, 33, 34, 38; xiv, 8; IV Reg., xvii, 13, 19; xviii, 6; xxiii, 3 et Deut., iv, 14, 40, 45; v, 1, 28; vi, 2, 17... « De tout son cœur et de toute son âme. » III Reg., ii, 4; viii, 48; IV Reg., xxiii, 3, 25 et Deut., iv, 29; vi, 5; x, 12; xi, 13; xiii, 3, etc. Cf. liste détaillée de ces expressions dans Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, 7^e édit., p. 200-202.

IV. COMPOSITION. — 1^o Sources. — Ayant à raconter l'histoire d'une longue période — quatre siècles — l'auteur des Livres des Rois avait naturellement à se servir de sources anciennes écrites. Celles-ci nous sont mieux connues que pour les Livres de Samuel, pour la raison bien simple que l'auteur lui-même les mentionne à plusieurs reprises, y renvoyant le lecteur désireux de plus ample information. L'utilisation de documents écrits dans la composition du livre apparaît nettement dans les différences nombreuses et frappantes de style et de vocabulaire, non moins que dans la comparaison avec les Livres des Paralipomènes qui renferment maints passages identiques, parfois mot pour mot, à ceux des Livres des Rois. Le caractère de compilation est ici plus fortement marqué que nulle part ailleurs peut-être dans l'Ancien Testament.

Les sources auxquelles renvoient les Livres des Rois sont au nombre de trois : le *Livre des Actes de Salomon*, III Reg., xi, 41; le *Livre des Annales* ou *Chroniques des rois d'Israël*, cité dix-huit fois. III Reg., xiv, 19; xv, 31... IV Reg., i, 18; x, 34...; le *Livre des Annales* ou *Chroniques des rois de Juda*, cité quinze fois, III Reg., xiv, 29; xv, 7... IV Reg., viii, 23; xii, 19... Les Septante ajoutent au texte de la prière de Salomon après la dédicace du temple : « Est-ce qu'elle n'est pas écrite dans le Livre du Cantique, ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς? » S'agit-il d'une quatrième source, le *Livre du Cantique*, ou plus probablement, d'après la correction proposée, du *Livre du Juste* (*hayyâšâr* au lieu de *haššîr*) dont il est déjà question dans Josué, x, 13? Si au contraire la leçon du grec était à conserver comme originale, on pourrait alors entendre le mot cantique au sens collectif; il désignerait un recueil de poèmes religieux dont les psaumes de la dédicace auraient fait partie.

Quels sont ces documents? Faut-il y voir des actes officiels rassemblés par ce fonctionnaire dont le nom, *mazkr*, figure dans les listes des personnages de la cour de David, de Salomon, d'Ézéchias et de Josias et figurerait probablement aussi dans le personnel des autres rois? II Reg., viii, 16; xx, 24; III Reg., iv, 3; IV Reg., xviii, 18, 37; II Par., xxxiv, 8. Ce n'est pas invraisemblable, car ce *mazkr*, dont le nom signifie littéralement celui qui rappelle, ὁ ὑπομνήσκων, disent les Septante, avait sans doute pour fonction de tenir une relation officielle des événements publics, gardée dans les archives royales. Pour d'autres, il s'agirait non d'un rédacteur de chroniques, d'un historiographe, mais plutôt d'une sorte de premier ministre ou de grand vizir, chargé de rappeler au roi ses devoirs et ses fonctions. Quoi qu'il en soit, la nature des événements relatés d'après ces Chroniques des rois d'Israël ou de Juda, constructions, guerres, en indique le caractère politique et répond bien au genre supposé de ces sortes de relations officielles. Il est plus probable toutefois, d'après l'opinion de la majorité des critiques modernes, que les sources utilisées pour la rédaction des Livres des Rois étaient une œuvre basée déjà sur ces textes officiels; il importe assez peu d'ailleurs; le document, qu'il soit de première ou de seconde main, ayant généralement gardé sa teneur primitive.

Une autre question se pose au sujet des sources citées dans les Livres des Rois. Quel rapport ont-elles avec celles des Livres des Paralipomènes? Les passages communs aux deux ouvrages sont nombreux et importants et pourraient suggérer l'hypothèse de l'identité de sources, surtout d'après ce qui est dit IV Reg., xv,

36 : « Le reste des actes de Joatham et tout ce qu'il a fait, n'est-il pas écrit dans le Livre des Chroniques des rois de Juda? » et II Par., xxvii, 27 : « Le reste des actes de Joatham, toutes ses guerres et tout ce qu'il a fait, voici que cela est écrit dans le Livre des Rois d'Israël et de Juda. » Cf. IV Reg., xxi, 17 et II Par., xxxiii, 18; III Reg., xiv, 29 et II Par., xii, 15. Cette identification ne s'impose pas pour autant. Ainsi qu'il a été établi à l'art. PARALIPOMÈNES, t. xi, col. 1980-1982, il faut distinguer le Livre des rois d'Israël et de Juda, appelé aussi plus brièvement : Livre des rois d'Israël, non seulement du livre canonique des Rois, mais encore des ouvrages auxquels se réfère ce même Livre des Rois et qui constituent deux ouvrages distincts, traitant séparément de l'un et l'autre royaume.

Outre les Chroniques, expressément mentionnées comme source d'information, le rédacteur a utilisé d'autres documents qu'il ne cite pas nommément, mais dont il est facile d'établir l'existence par les particularités de la langue et le genre des récits qui distinguent nettement certains passages les uns des autres.

A ces autres sources appartiennent en premier lieu les histoires des prophètes Élie et Élisée, dont le texte, s'adaptant sans doute aisément au dessein du rédacteur, a dû être reproduit en grande partie tel quel. Les sources prophétiques, citées par l'auteur des Paralipomènes : Paroles de Nathan le prophète, prophétie d'Ahiass de Silo, vision d'Addo le voyant, II Par., ix, 29, paroles de Séméias le prophète, *ibid.*, xii, 15, paroles de Jéhu, xx, 39, actes d'Osias écrits par Isaïe, xxvi, 22, si elles constituaient, ce qui n'est pas certain, des œuvres distinctes, ne durent pas être inconnues de l'auteur des Livres des Rois. Cf. art. PARALIPOMÈNES, col. 1982.

De plus, certains récits longuement détaillés, comme ceux de l'histoire d'Achab ou de Jéhu, d'Ézéchiass ou de Joas, ne semblent pas, dans leur forme actuelle provenir des Annales ou des Chroniques, généralement moins abondantes en renseignements. L'ampleur enfin des informations relatives à la construction et à la dédicace du temple rend assez probable que parmi les sources utilisées devaient se trouver les archives du temple.

2^e Rédaction. — Quels que soient le nombre et la nature des documents à la disposition du rédacteur, celui-ci s'est en général contenté d'en reproduire des extraits sans y apporter grande modification, les insérant dans des formules toujours les mêmes, pour annoncer l'avènement et la mort des rois, et qui sont comme la charpente de l'œuvre.

Dans ces formules on retrouve régulièrement des indications chronologiques, le renvoi aux sources et le jugement sur le roi, surtout d'après son attitude vis-à-vis des hauts-lieux; leur forme littéraire est fortement teintée de phraséologie deutéronomistique. Une différence est à noter toutefois selon qu'il s'agit de l'un ou l'autre royaume. Pour Juda, la formule d'introduction est plus complète; elle mentionne d'abord le synchronisme avec Israël en datant l'année de l'accession au trône par l'année du règne correspondant du roi d'Israël, puis l'âge du nouveau monarque, la durée de son règne, le nom de sa mère et pour finir une courte appréciation de son caractère. Pour Asa, par exemple, elle est ainsi libellée : « La vingtième année de Jéroboam, roi d'Israël, Asa devint roi de Juda, et il régna quarante et un ans à Jérusalem. Sa mère s'appelait Maacha, fille d'Abessalom. Asa fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé, comme David son père. » III Reg., xv, 9-11. Pour les rois d'Israël, la formule n'indique que le synchronisme avec Juda, la longueur du règne et une appréciation très brève et toujours défavorable, motivée par la continuation des péchés de Jéroboam; ainsi pour Nadab, il est dit que, fils de Jéroboam, il devint roi

d'Israël la seconde année d'Asa roi de Juda et qu'il régna deux ans sur Israël, qu'il fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé et marcha dans la voie de son père et dans les péchés qu'il avait fait commettre à Israël. III Reg., xv, 25-27. Quant à la formule terminale, elle consiste ordinairement dans l'énoncé de la principale source d'information, dans la mention de la mort et de la sépulture du roi ainsi que du nom de son successeur, avec cette différence, selon qu'il s'agit d'Israël ou de Juda, que dans le premier cas sont régulièrement omis les mots : « Il fut enterré avec ses pères. » Omission facile à comprendre étant donnés les nombreux changements de dynastie survenus en Israël.

Ces formules, véritable cadre de la narration, ne constituent pas le seul travail du rédacteur. Non seulement il a fait un choix dans les annales, chroniques et autres sources qu'il avait à sa disposition, mais encore, en reproduisant ces matériaux qu'il jugeait conformes au dessein de son œuvre, il y a introduit des éléments personnels plus ou moins considérables, faciles à reconnaître, car ils sont marqués de l'esprit et du style de l'auteur des formules dont il vient d'être question. Cette élaboration plus personnelle est surtout sensible à la fin du livre, IV Reg., xviii-xxv; on conçoit, en effet, qu'à mesure que le récit s'approchait de l'époque même où vivait le rédacteur, il put devenir plus circonstancié, grâce à des informations directes et personnelles; d'autre part, les détails plus abondants sur les réformes d'Ézéchiass et de Josias s'expliquent encore par l'intérêt tout particulier qu'y attachait le rédacteur; on a relevé comme étant de sa main plusieurs passages faisant partie de la relation des deux événements les plus importants survenus au temps de Josias : la découverte du Livre de la Loi et la réforme qui en fut la conséquence. Cf. IV Reg., xxii, 13-14, 16-20; xxiii, 3, 21-28; xxv, 22-26.

Malgré ce caractère de compilation, les deux derniers Livres des Rois n'en constituent pas moins une œuvre dans son plan et dans son esprit, habilement composée par l'heureuse adaptation à son objet. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse y relever quelques inégalités : divergences, par exemple, entre l'affirmation que le roi Salomon ne fit esclave aucun des enfants d'Israël, car ils étaient des hommes de guerre, ses serviteurs, ses chefs, ses officiers, les commandants de ses chars et de sa cavalerie et cette autre qu'il leva parmi tous les Israélites des hommes de corvée au nombre de trente mille, IV Reg., ix, 22 et III Reg., v, 27; inadvertances, comme l'emploi de deux noms différents pour désigner le même personnage, sans aucune indication pour faire comprendre qu'il s'agit bien d'un seul et même roi d'Assyrie, appelé Phul, IV Reg., xv, 19 et Téglatphalasar un peu plus loin, § 29; répétitions, tel le double récit pas tout à fait concordant des expéditions maritimes à Ophir, III Reg., ix, 26 et x, 11, telle la double formule terminale du règne de Joas, IV Reg., xiii, 12-13 et xiv, 15-16; cf. IV Reg., xvii, 3-6 et xviii, 9-12; IV Reg., xviii, 13-19, 39, récit de la campagne de Sennachérib contre Jérusalem avec maints doublets.

Pour rendre compte de ces quelques particularités, le recours à l'emploi de sources différentes, dont le rédacteur n'a pas toujours le souci de concilier les divergences ou d'éviter les répétitions, suffira généralement, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer toute une série de remaniements et de rédactions successives. Ainsi Stade et Schwally dans leur édition des Livres des Rois (Bible polychrome de Haupt) ont essayé de distinguer documents, remaniements, additions, etc. On assimilerait volontiers l'élaboration de ces livres à celles du Pentateuque, des Juges et de Samuel, en y retrouvant les mêmes documents et des remaniements analogues d'ordre surtout deutéronomistique. Cf. Ben-

zinger, *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern*, 1919; Hölcher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, dans *Gunkelfestschrift*, 1923. L'hypothèse d'une double rédaction deutéronomistique est particulièrement accréditée : à la première reviendrait la plus grande partie de l'œuvre ; le discernement des sources, le choix des extraits à insérer dans l'histoire d'Israël et le ton général ; à la seconde appartiendraient quelques informations complémentaires, entre autres la relation des événements survenus après l'achèvement de la première rédaction et le calcul des synchronismes. « Cette théorie des deux rédacteurs consécutifs, observe un de ses tenants, ne rend pas seulement raison des faits signalés, elle présente encore l'avantage d'expliquer certaines fluctuations dans les procédés de rédaction et même dans l'orientation religieuse. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. 1, p. 307. Cf. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 5^e édit., 1929, p. 78; Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 374-377.

3^o Date et auteur. — 1. Date. — Reste à déterminer l'époque de la composition du livre et la personne de son auteur. Dans leur état actuel, les Livres des Rois ne sauraient avoir été écrits avant la date du dernier événement relaté, à savoir la délivrance de Joachin, qui eut lieu la trente-septième année de la captivité, c'est-à-dire en 561, et il semble bien que ce ne fut pas immédiatement après, puisqu'il est dit que le roi de Babylone pourvut à l'entretien de Joachin tout le temps de sa vie. IV Reg., xxv, 27-30.

S'ils n'ont pas été écrits avant 561, ils ne l'ont pas été non plus après 538, date de la fin de la captivité, car on peut bien supposer que l'auteur, s'il l'avait connu, aurait mentionné l'édit de Cyrus, événement d'importance au moins égale à celle de la délivrance de Joachin. La rédaction se placerait donc entre ces deux dates, 561 et 538, pendant l'exil par conséquent. A l'appui de cette conclusion on invoque certaines données des deux derniers chapitres du livre et quelques allusions dans les chapitres précédents qui toutes supposent déjà la captivité de Babylone, III Reg., xi, 29; IV Reg., xxiii, 26-27; mais la menace de la captivité qui fait l'objet des passages en question, n'implique pas, malgré sa précision, une rédaction contemporaine de l'événement annoncé. Plus pertinente est la remarque sur la manière dont il est parlé, III Reg., iv, 24, de la domination de Salomon, s'étendant au-delà du fleuve (l'Euphrate) et qui laisse supposer l'établissement du rédacteur dans la région située à l'est du fleuve, c'est-à-dire en Babylonie avec les exilés; la même expression dans les livres d'Esdras et de Néhémie se réfère toujours à la situation des captifs.

Inversement, d'autres indications se rencontrent dans le livre d'après lesquelles on serait plutôt en droit de conclure à une rédaction antérieure à la ruine de Jérusalem et à la disparition du royaume de Juda. On cite en premier lieu l'expression « jusqu'à ce jour », impliquant le maintien, jusqu'au moment où écrivait l'auteur, d'un état de choses tel qu'il se trouvait avant la captivité. Ainsi les barres de l'arche d'alliance qui étaient encore en place « jusqu'à ce jour », III Reg., viii, 8; ainsi les Cananéens, levés comme esclaves de corvée par Salomon, et qui le sont demeurés « jusqu'à ce jour », III Reg., ix, 21; ainsi encore la séparation entre les dix tribus et la maison de David, qui dure « jusqu'à ce jour », IV Reg., viii, 22; xvi, 6. Étant donné que l'expression se rencontre surtout dans de longs récits, reproduits sans doute d'après le texte même des sources, faut-il l'attribuer à ces sources, ce qui exigerait un temps assez long entre l'événement et sa relation, ou bien plutôt au rédacteur, notant un fait que les contemporains sont à même de vérifier?

Dans le même sens on cite encore les promesses

faites à David d'avoir toujours une lampe à Jérusalem, c'est-à-dire un de ses descendants sur le trône de Juda. III Reg., xi, 36; xv, 4; IV Reg., viii, 19. Il est certain que le rappel d'une telle promesse s'explique plus naturellement si, au moment même, il y avait encore un monarque en Juda; toute la question sera de savoir si le passage provient du document ou s'il est de la main du rédacteur.

On a fait remarquer enfin que le travail de recherches auquel a dû se livrer l'auteur des Livres des Rois se conçoit mieux à Jérusalem que partout ailleurs, car, dans cette ville, les annales ou chroniques, les archives du temple et même les récits appartenant aux cycles prophétiques étaient plus aisément à sa disposition. Gautier, *op. cit.*, p. 306.

En raison de ces observations, plus d'un critique moderne place la composition des Livres des Rois avant la captivité et après la découverte du Livre de la Loi sous Josias, en 621, à cause de l'esprit qui anime tout le livre, et qui est le même que celui de la réforme entreprise à la suite de cette découverte. Le travail aurait été achevé avant 600. Quant aux passages qui impliquent une date plus récente, ils seraient le fait de remaniements du temps de l'exil; on sait, en effet, que le texte des Livres des Rois n'était pas encore fixé de façon définitive à l'époque de la traduction des Septante, ainsi qu'en témoignent les nombreuses divergences relevées entre le texte massorétique et la version grecque.

2. Personne de l'auteur. — Aux divergences de vues sur la date de composition correspondent naturellement des divergences sur la personne de l'auteur. Si l'on admet que la rédaction a eu lieu pendant l'exil, on pourra, et c'est ce que font maints auteurs catholiques, tenir pour l'opinion du Talmud : « Jérémie, y est-il dit, a écrit son livre (ses prophéties), le livre des *Melakim* (III^e et IV^e des Rois) et les *Thrènes*. » *Baba bathra*, 15 a.

A l'appui de l'hypothèse on invoque ordinairement les arguments suivants : a) les affinités nombreuses entre le recueil des oracles du prophète et les Livres des Rois, surtout vers la fin et plus particulièrement IV Reg., xvii, 13-20; xxi, 11-15; xxii, 16-19; Driver en donne la liste dans *Introduction to the literature of the Old Testament*, 7^e édit., p. 203. Mais pour rendre compte de ces affinités est-il nécessaire de faire de Jérémie le seul auteur des textes où on les rencontre? Pas nécessairement, car ces textes se rapportent à l'enseignement prophétique dont le principal représentant était alors Jérémie, et il n'est pas étonnant que le rédacteur des Livres des Rois ait employé pour en parler une phraséologie qui en bien des points lui est commune avec celle du grand prophète du VII^e siècle; de plus, n'est-il pas singulier que le verbe *hiddiah*, dont se servait si souvent ce dernier pour désigner la dispersion des Juifs en exil, Jer., viii, 3; xvi, 15; xxiii, 3, 8... n'apparaisse nulle part dans les Livres des Rois? — b) Le rôle capital joué par Jérémie dans l'histoire lamentable des derniers rois de Juda et la place considérable que tiennent dans les Livres des Rois les événements auxquels se rapportent ses prophéties s'expliquent au mieux s'il en est le rédacteur; l'absence de toute mention de son nom n'y contredit pas, au contraire. — c) La description détaillée de l'activité des anciens prophètes suppose de la part de l'auteur, portant son choix sur des documents qui s'en font l'écho, une sympathie personnelle telle qu'on peut s'attendre à la rencontrer surtout chez un prophète. — d) Le dernier chapitre du livre de Jérémie LII est un récit historique à peu près textuellement identique à IV Reg., xxiv, 18-xxv, 30. — e) Enfin le but poursuivi par l'auteur des Livres des Rois et celui des oracles prophétiques est bien le même : Jérémie a composé en grande partie son œuvre

pour démontrer que Dieu avait été très juste en châtiât sévèrement les Israélites et en mettant fin au royaume théocratique; n'est-ce pas également le but des III^e et IV^e Livres des Rois, rappelant sans cesse la menace du châtiement réservé à l'infidélité?

A l'encontre de ces arguments les raisons ne manquent pas pour prouver que Jérémie ne saurait être l'auteur des deux derniers Livres des Rois. — a) Si celui-ci, en effet, résidait à l'est de l'Euphrate, comme on le conjecture d'après III Reg., iv, 24 (col. 2815), ce ne peut être Jérémie, qui, à la suite du meurtre de Godolias, fut contraint de s'exiler avec ses compatriotes en Égypte, où probablement il mourut. Jer., XLIII, 6. La tradition juive conservée dans le Talmud et d'après laquelle Nabuchodonosor aurait fait conduire le prophète d'Égypte en Babylonie ne correspond guère aux faits. Cf. le titre du ps. LXIV, d'après la Vulgate. — b) A l'argument littéraire des affinités de style et de langage, s'oppose l'absence dans les oracles du prophète de nombreuses expressions caractéristiques des Livres des Rois, ce qui rend peu probable la composition des deux ouvrages par un seul et même auteur. — c) En dehors de la lutte entre Jahvé et Baïl dans le royaume du Nord, dans laquelle Élie et Élisée interviennent d'une manière décisive, ce n'est qu'incidemment qu'est rappelé le rôle des prophètes. Il est certain, par exemple, qu'Isaïe ne tient pas dans les Livres des Rois la place qui lui siérait dans l'histoire de son temps d'après le recueil de ses prophéties, à plus forte raison Jérémie qui n'est même pas l'objet d'une simple mention. Si donc Jérémie n'est pas l'auteur des Livres des Rois, il est vraisemblable que celui-ci appartenait au milieu qui subissait l'influence du prophète et ainsi s'expliqueraient les analogies de pensée et de style des deux ouvrages.

Moins probables encore les hypothèses qui font de Baruch, d'Ézéchiass, d'Isaïe ou même d'Esdras l'auteur des Livres des Rois.

V. VALEUR HISTORIQUE. — L'autorité du témoignage apporté par les Livres des Rois n'est point compromise par l'incertitude qui subsiste au sujet de la date de leur rédaction et de la personne de leur auteur. Elle est garantie, en effet, par le caractère même des documents utilisés, par la comparaison avec les récits parallèles d'autres livres de la Bible surtout des Paralipomènes; elle est confirmée par toute une série de documents extra-bibliques que les fouilles d'Égypte, de Palestine et d'Assyrie surtout ont mis à jour.

Deux observations préliminaires s'imposent pour répondre à des objections tirées du but didactique de l'ouvrage et du caractère merveilleux de certains de ses récits.

Que l'auteur des deux derniers Livres des Rois ait entrepris d'écrire l'histoire d'Israël et de Juda pour en dégager un enseignement, c'est certain. Qu'il revendique pour la loi de l'unité du sanctuaire une fidélité absolue, et que de l'attitude des rois à son égard dépende leur éloge ou leur condamnation, c'est non moins certain. Mais est-ce à dire qu'une telle conception de l'histoire porte nécessairement atteinte à l'exactitude historique? Nullement, car le point de vue religieux auquel l'auteur se place n'influe que sur les jugements qu'il porte sur les personnes et les événements et en aucune manière sur la relation des événements eux-mêmes.

Une deuxième remarque vise le caractère merveilleux de maints récits, surtout dans l'histoire des deux grands prophètes du IX^e siècle, Élie et Élisée. Leur mission a été et est encore l'objet de nombreuses discussions, non seulement dans tel ou tel de ses détails, mais dans son ensemble même, pour en contester sinon l'existence du moins l'importance que leur attribuent les récits conservés au III^e Livre des Rois. Beaucoup, qui

en admettent la valeur historique au moins substantielle, prétendent y retrouver une part plus ou moins grande de légende mêlée à l'histoire. Cependant, si l'on se rappelle que la majeure partie en a été écrite relativement peu de temps après les faits rapportés, une cinquantaine d'années environ, on est bien obligé de reconnaître que la légende n'aura guère eu le temps de transformer, au point de les rendre méconnaissables, les personnages d'Élie et d'Élisée. Mettre sur le compte de la légende tout ce qui, dans un récit offrant par ailleurs toute garantie d'exactitude, présente un caractère miraculeux n'est pas d'une saine critique. Comment prétendre distinguer trait pour trait ce qui est strictement historique de ce qui est simplement légendaire; d'autant plus que la précision et l'abondance des détails portent la marque d'un témoin et que bien des faits s'étant passés aux yeux de tous, il était difficile d'altérer la vérité dans des relations aussi proches des événements. La valeur historique de l'ensemble de l'ouvrage ajoute encore sa garantie à la véracité des cycles prophétiques d'Élie et d'Élisée.

1^o *Nature des documents.* — L'autorité du témoignage des Livres des Rois est assurée tout d'abord par la date et le caractère même des documents employés à leur rédaction. Les annales ou chroniques dont ils reproduisent de larges extraits, peu ou point remaniés, sont contemporaines des faits relatés ou du moins en sont très proches; les cycles mêmes d'Élie et d'Élisée, qui n'en proviennent pas, ne sont pas non plus très éloignés de l'époque où vivaient les prophètes; non sans vraisemblance on en a fixé la rédaction aux environs de 800 pour celui d'Élie et une vingtaine d'années plus tard pour celui d'Élisée. Kittel, *Die Bücher der Könige*, 1900, p. 160, 185.

Il est certain d'autre part que le rédacteur reproduit fidèlement le texte de ses sources. Le fait même qu'il les cite et y renvoie le lecteur montre assez qu'il n'a pas à redouter le contrôle. Les différences relevées entre les diverses parties de son œuvre, surtout dans les récits d'une certaine étendue, tant au point de vue du style que du vocabulaire prouvent une transcription fidèle, où sont demeurées des expressions qui portent la marque de leur époque; c'est ainsi que l'histoire d'Élie, par exemple, est tenue à juste titre pour un des meilleurs spécimens de la prose narrative hébraïque, d'origine éphraïmite et presque contemporain des événements.

Cette fidélité dans la transcription des documents est encore garantie par l'indépendance de jugement de l'auteur, exempt de flatterie à l'égard des rois et de préférence injustifiée pour le royaume de Juda auquel il appartenait. Si le royaume d'Israël est l'objet de jugements plus sévères, ses destinées sont cependant décrites d'une façon aussi complète que celles de Juda et à l'exception de ceux d'Ézéchiass et de Josias, aucun règne de Juda n'est traité avec autant d'ampleur que ceux de la dynastie des Amrides, d'Achab et de ses fils; il est vrai que c'est aussi le temps d'Élie et d'Élisée.

Le souci de fidèle transcription enfin est poussé si loin que, malgré les divergences que présentent entre elles les données chronologiques des règnes en Israël et en Juda, l'auteur les a laissées telles qu'elles se trouvaient dans ses documents, plutôt que d'essayer de les faire disparaître en rétablissant la correspondance et l'harmonie entre ces indications divergentes.

2^o *Comparaison avec les autres livres de la Bible.* — Nombreux sont les passages parallèles dans les Livres des Paralipomènes, dont le deuxième couvre la même période que les deux derniers Livres des Rois. Il s'agit ou bien d'un emprunt direct par le Chroniqueur aux Livres des Rois, ou bien de l'utilisation de sources communes que les auteurs sacrés auraient adaptées à

leur point de vue particulier. Dans le premier cas, le plus probable et le plus généralement admis, le Chroniqueur, par son recours fréquent aux Livres des Rois montre en quelle estime il tenait leur témoignage; dans le second, la concordance des récits de part et d'autre prouve la fidélité des deux auteurs à reproduire leurs sources d'information.

Les livres prophétiques du temps de la royauté, par leurs allusions aux événements relatés aux Livres des Rois, en confirment l'exactitude. Le problème littéraire des rapports entre Isaïe, xxxvi-xxxix et IV Reg., xviii, 13-xx, 19 est très complexe et a reçu différentes solutions; la plus satisfaisante suppose que le rédacteur de l'histoire de Juda a puisé les éléments de son récit dans une composition d'origine prophétique, biographie d'Isaïe ou vision du prophète Isaïe, qui n'a pas nécessairement pour auteur le prophète lui-même, tandis que le texte du recueil prophétique dépendrait de celui des Livres des Rois. Cf. art. ISAÏE, t. VIII, col. 36-38. La présence dans un tel recueil d'un passage important des Livres des Rois ne peut que confirmer l'autorité qu'il tient déjà de son origine probable. Une observation analogue peut être faite au sujet du c. LII du Livre de Jérémie et de IV Reg., xxiv-xxv, 30. Cf. Condamin, *Le Livre de Jérémie*, 1920, p. 361-363.

L'auteur du Livre de l'Ecclésiastique, dans son éloge des principaux personnages ayant vécu de la période salomonienne à la captivité, sait où trouver les renseignements autorisés sur les ancêtres glorieux d'Israël; les nombreux points de contact avec les Livres des Rois révèlent assez clairement la source de ses informations. Eccli., XLVII, 12-XLIX, 7.

Notre-Seigneur et les apôtres ont emprunté des citations et fait des allusions assez nombreuses aux Livres des Rois, montrant ainsi l'estime dans laquelle ils les tenaient et l'autorité qu'ils leur reconnaissaient. Notre-Seigneur parle de la richesse des vêtements de Salomon et de son incomparable sagesse qui lui avait valu la visite de la reine de Saba, Matth., vi, 29; xii, 42, et III Reg., x, 25; x, 1-10; à ses compatriotes incrédules, il rappelle ce qui arriva du temps d'Élie et d'Élisée, eux aussi méconnus dans leur propre pays et allant porter ailleurs les bienfaits de leur puissance miraculeuse. Luc., iv, 25-27, et III Reg., xvii, 1-16; IV Reg., v, 1-19. L'histoire des deux prophètes d'Israël fournit également à l'auteur de l'épître aux Hébreux, xi, 35, des exemples de la puissance de la foi pour la résurrection des morts; l'efficacité de l'intervention d'Élie pour obtenir la sécheresse ou la pluie est rappelée dans l'épître de saint Jacques, v, 17. Dans son discours, le diacre Étienne évoque le souvenir de David voulant construire une demeure à Jahvé. Act., vii, 46-48, et III Reg., vi, 1-38.

3^o *Documents extra-bibliques.* — La valeur historique des Livres des Rois se trouve enfin confirmée par toute une série de documents étrangers à la Bible que les découvertes archéologiques en Assyrie, en Égypte, en Palestine même présentent avec une particulière abondance pour vérifier, préciser, compléter l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda.

1. *Égyptiens.* — Les pharaons avaient été depuis de longs siècles et à maintes reprises les maîtres de Canaan, tantôt d'une manière effective, tantôt d'une manière purement nominale. (Cf. les lettres d'El-Amarna.) Avec Salomon les rapports d'État à État commencent réellement; le roi d'Israël eut avec l'Égypte non seulement des relations commerciales comme il en avait avec Tyr, mais aussi des relations politiques; il devint l'allié d'un pharaon, probablement Siamon (970-950), dont il épousa la fille et dont il reçut en cadeau de noces, la ville de Gézer, un des derniers refuges cananéens. III Reg., iii, 1-ix, 16. Contre la réalité historique d'un tel mariage on a objecté que les

rois d'Égypte ne donnaient pas leurs filles en mariage à des princes étrangers; la preuve, c'est le refus d'Aménophis III (1411-1380) à Kadashman-Harbé, roi de Babylone, de lui accorder la main de sa fille. Cf. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, n. 4, p. 73. Sans doute; mais depuis ce refus pas de quatre siècles s'étaient écoulés et entre temps la situation politique de l'Égypte s'était profondément modifiée, aussi l'alliance avec le souverain d'un État dont la puissance allait grandissant depuis David n'était pas alors à dédaigner. Inutile donc de supposer que la reine d'Israël aurait été choisie parmi les filles d'une des femmes de premier rang du pharaon et non de la première de ses épouses; le faste de la réception de la nouvelle reine suppose la très haute noblesse de son origine. Cf. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 58, n. 1.

Les visées de l'Égypte sur la Palestine n'attendirent même pas la mort de Salomon pour se manifester à nouveau. Un Éphraïmite du nom de Jéroboam s'appropriait, sur l'instigation du prophète Ahias de Silo, à affranchir les tribus d'Israël du joug de Salomon qui pesait lourdement sur elles, lorsque, son intrigue découverte, il alla chercher un refuge en Égypte. Le roi l'accueillit comme il avait fait précédemment pour Adad, l'Édomite. III Reg., xi, 17, 40. À la mort de Salomon, le transfuge reparut pour fomentier la révolte contre Roboam, fils et successeur de Salomon. Le résultat en fut la séparation des tribus en deux royaumes; Jéroboam devint roi d'Israël avec Samarie pour capitale. III Reg., xii. En cet événement si désastreux pour Israël apparaît nettement la main de l'Égypte, s'assurant ainsi par la division des Hébreux une domination plus facile. Bientôt, en effet, dès la cinquième année du règne de Roboam, Sésac envahit la Palestine, pille Jérusalem et emporte les trésors de Salomon. III Reg., xiv, 25-26. De retour dans ses États, il fit graver sur l'une des murailles de Karnak le nom des villes qu'il avait conquises; on y voit celui de plusieurs cités de Juda, Aduram, Gabaon, Aïala et aussi d'obscures bourgades, mentionnées dans le but d'allonger la liste des trophées; y figurent également le nom de plusieurs villes d'Israël, Ta'annak, Bethoron, Magaddo, que Roboam avait sans doute prises au roi d'Israël, auquel le roi d'Égypte les avait rendues. Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte*, 1835, pl. 281-285; Lepsius, *Denkmäler*, pl. 252-253; art. *Sésac*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1680-1684.

Plusieurs pharaons dans la suite, surtout dans leurs luttes contre les Assyriens, entrèrent en contact avec les habitants des royaumes d'Israël ou de Juda, tantôt pour les molester, tantôt pour s'en faire des alliés, selon les nécessités du moment; les noms de certains d'entre eux sont cités dans les Livres des Rois, ceux de Sua (Sabaka), IV Reg., xvii, 4, de Tharaca (Taharqa), IV Reg., xix, 9, de Néchao (Nécho II), IV Reg., xxiii, 29; mais jusqu'à présent ni les monuments ni les textes égyptiens n'ont apporté quelque complément d'information à ce sujet. L'existence d'une colonie juive, dans l'île d'Éléphantine à la frontière méridionale de l'Égypte, dont l'établissement remonte peut-être à la seconde moitié du vi^e siècle, intéresse surtout la période d'Esdras et de Néhémie, mais n'est probablement pas sans rapport avec les déportations comme celles qui eurent lieu sous Néchao II, IV Reg., xxiii, 34, ou les exodes qui suivirent la ruine de Jérusalem et le meurtre de Godolias. IV Reg., xxv, 25.

2. *Assyro-Babyloniens.* — Plus abondants et plus précis les documents assyro-babyloniens confirment et complètent à maintes reprises les données des deux derniers Livres des Rois.

Des trois royaumes qui, au ix^e siècle, se partageaient la côte méditerranéenne, Syrie, Israël, Juda, le premier était en train d'opérer à son profit cette concentration

du pays que ni les Hittites, ni les Philistins, ni les Hébreux n'étaient parvenus à réaliser; le roi d'Assyrie, Salmanasar III, 860-825, empêcha la réussite de cette tentative d'hégémonie syrienne par la défaite qu'il infligea à Qarqar, dans la région de Hamath, en 854, à une coalition dirigée par Adad-idri, roi de Damas. Le monarque assyrien commémore sa victoire dans plusieurs de ses inscriptions, *Obélisque noir*, *Monolithe*, *Inscription des taureaux*, inscription sur une statue provenant d'Assur. La liste des coalisés avec indication de leurs forces respectives figure sur le *Monolithe*. Cf. le texte dans III Rawlinson, pl. viii; la traduction dans Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder*, t. I, 1909, p. 109-110; Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, dans *Revue biblique*, 1910, p. 64. Après l'énumération des chars, cavaliers et soldats d'Adad-idri de Damas et d'Irghuleni de Hamath, viennent les 2 000 chars et les 10 000 soldats d'Achab d'Israël, l'un des plus puissants rois coalisés, ainsi qu'on peut en juger par son rang dans la liste et le secours qu'il apporte; aucun doute sur son identification, l'Achab de l'inscription de Salmanasar est bien le même que celui du Livre des Rois : A-ḥa-ab-bu mat Sir-'i-la-a-a = Achab, roi d'Israël. Quant à Adad-idri, roi de Damas, c'est le même personnage que Benhadad, avec qui Achab fit alliance d'après III Reg., xx, 34, et le *Monolithe* de Salmanasar. Comment l'Adad-idri de l'inscription assyrienne est-il devenu le Benhadad de la Bible? On ne sait; peut-être ce dernier nom était-il une appellation générique, un des prédécesseurs d'Adad-idri, contemporain d'Asa et de Baasa, ayant déjà porté ce nom de Benhadad. III Reg., xv, 16-22. Cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 71.

Cette campagne victorieuse de Salmanasar III s'intercalerait entre la guerre d'Achab contre Benhadad, rapportée III Reg., xx, et terminée par un traité d'alliance, §. 36, et une nouvelle guerre du roi d'Israël contre les Syriens, III Reg., xxii, pour essayer de secouer leur joug, en profitant de la défaite, pourtant partagée, du roi de Damas.

La victoire de Qarqar qui termina la campagne assyrienne contre les coalisés de Syrie, de Hamath, d'Israël et d'ailleurs, « devait rester célèbre dans les fastes de l'histoire d'Assyrie. D'après le *Monolithe*, Salmanasar avait tué 14 000 guerriers. Dans l'*Obélisque* il y en a 20 500, dans une statue provenant d'Assur, 20 800; sur l'*Inscription des taureaux* de Nimroud, le nombre en est porté à 25 000. Cette progression de la première donnée numérique est tout à fait dans le goût de l'exagération orientale. Elle indique avec quelle circonspection il faut accepter les chiffres ronds dans l'évaluation des pertes de l'ennemi ou des forces du vainqueur ». Dhorme, *loc. cit.*, p. 67.

Une autre inscription de Salmanasar, sur une statue d'Assur, est pleinement d'accord avec le récit biblique sur l'avènement d'Hazaël, le successeur de Benhadad (Adad-idri). Cf. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.*, 3^e édit., p. 25. « Adad-idri étant mort, y est-il dit, Hazaël (Ha-za-'ilu), homme de basse extraction (littéralement : fils de non quelqu'un) s'empara du trône. » A ce renseignement de l'inscription assyrienne correspond bien le récit biblique plus circonstancié, qui nous apprend comment Hazaël devint roi de Damas et comment il se jugeait lui-même; au prophète Élisée qui lui révélait son accession prochaine au trône il répondait : « Qu'est-ce donc que ton serviteur le chien, pour qu'il accomplisse cette grande chose? » IV Reg., viii, 7-15.

Dans une autre de ses nombreuses campagnes, la dix-huitième année de son règne, Salmanasar franchit l'Euphrate pour la seizième fois, inflige une cruelle défaite à Hazaël et reçoit le tribut des Tyriens, des Sidoniens et de Jéhu, fils d'Amri. *Inscription des*

taureaux et un fragment des *Annales*; cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 72-73. D'autre part, l'*Obélisque noir*, stèle sur laquelle le vainqueur a figuré en paroles et en images le paiement de ce tribut, représente Jéhu, roi d'Israël, ou son envoyé, prosterné devant Salmanasar; la légende énumère les différents objets d'or, d'argent et de bois précieux que le roi d'Assyrie reçoit comme « tribut de Jéhu, fils d'Omri ». « On remarquera que ce titre « fils d'Omri », attribué dans les deux textes susmentionnés à l'usurpateur Jéhu, qui extermina la dynastie d'Omri (cf. IV Reg., x, 1-11), ne peut être pris dans le sens de « descendant »; c'est plutôt une sorte de gentilité, synonyme d'Israélite... On sait en effet que les Assyriens regardaient Omri comme le véritable fondateur du royaume d'Israël et désignaient ce royaume par l'appellation « pays d'Omri » *mat Hu-um-ri-i* (I Rawlinson, 35, n. 1, l. 12), ou « pays de la famille d'Omri » *mat bît Hu-um-ri-a* (III Rawlinson, 10, l. 17 et 26). » Plessis, art. *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. I, col. 784. Cf. Gressmann, *op. cit.*, p. 111-112.

Un petit-fils de Salmanasar III, Adad-nirâri III (810-782), fils de Sammouramat, la Sémiramis dont la mythologie grecque fit la fondatrice de Babylone, travailla à rendre à son empire l'extension atteinte aux temps de son aïeul. L'inscription de Kalah (I Rawlinson, 35, n. 1) résume ses campagnes vers l'Ouest et le Sud-Ouest entre les années 806 et 803. Entre autres pays, depuis l'Euphrate jusqu'à la grande mer qui est au couchant du soleil, le conquérant assyrien soumit à ses pieds, le pays de Tyr et de Sidon, le pays d'Israël, appelé pays d'Omri, Edom et la Philistie, et leur imposa un pesant tribut. Faut-il voir dans cet événement la libération du joug syrien, qu'Hazaël et son fils Benhadad III, rois de Damas, avaient imposé à Israël, et que Jahvé aurait accordée à la prière de Joachaz, IV Reg., xiii, 3-5? Ce n'est pas sûr, et du reste les Israélites n'auraient fait que changer de joug. La promesse d'un libérateur aurait été plutôt réalisée par Jéroboam II, qui rétablit les limites d'Israël depuis l'entrée d'Émath jusqu'à la mer de l'Arabah. IV Reg., xv, 25-27. De l'inscription de Kalah un autre renseignement est encore à retenir. C'est la première fois que le nom des Édomites figure dans un texte assyrien; or la Bible nous apprend que les Édomites commençaient alors à former au sud de Juda une puissance redoutable, ayant définitivement secoué le joug de Juda, au temps de Joram, fils de Josaphat. IV Reg., viii, 20-22. Le pays des Philistins, également cité dans l'inscription de Kalah et rencontré pour la première fois aussi dans les textes assyriens, n'a pas perdu son antique renom; tandis que celui de Juda, qu'on aurait pu s'attendre à voir figurer après Israël, ne se trouve pas dans la liste des pays soumis, pour cette raison sans doute qu'il avait perdu son indépendance et suivait les destinées de Damas, dont Joas avait en quelque sorte reconnu la suzeraineté en sacrifiant à Hazaël les trésors du temple pour l'éloigner de Jérusalem. Cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 181-187.

Les campagnes successives des Assyriens au cours du VIII^e siècle contre les pays araméens du nord de la Syrie avaient permis aux royaumes limitrophes de secouer le joug de leurs puissants voisins, et c'est ainsi que Jéroboam II (vers 785-745) avait affranchi son peuple de la tutelle de Damas et de Hamath. IV Reg., xiv, 25-27. Mais avec Téglatphalasar III (745-727) nous retrouvons les Assyriens en Palestine, et les annales de ce roi, appelé Pûl ou Phul dans la Bible d'après son nom babylonien *Pûlu*, ne sont pas sans intérêt pour l'histoire des Livres des Rois. Dans un fragment de ces annales (Rost, *Die Keilinschrifttexte Tiglath-Pileasers III.*, t. I, p. 18), il est question d'une campagne dirigée contre un certain *Azziyahou* du pays

de Jaudi; longtemps on l'a identifié avec Azarias de Juda, mais par erreur, car le pays dont il s'agit est celui de Jadi ou plus exactement de Jodi, en Syrie septentrionale au nord de l'Oronte; des inscriptions araméennes trouvées à Zindjirli ont permis de l'identifier. Cf. Winkler, *Allorientalische Forschungen*, t. I, p. 1 sq.; Dhorme, *loc. cit.*, p. 190. Les mêmes annales nous donnent la liste des princes qui apportèrent le tribut à Téglatphalasar III; deux noms y figurent, dont l'identification cette fois ne prête pas à confusion; c'est Raçon, transformé par les Massorètes en Razin, mais que les Septante écrivent Ρασών ou Ραζασών, et *Me-hi-ni-me* ou Manahem. De ce tribut la Bible nous dit : « Pûl, roi d'Assyrie, vint dans le pays et Manahem donna à Pûl mille talents d'argent afin qu'il l'aidât et affermit le royaume dans sa main. Manahem leva cet argent sur Israël, sur tous ceux qui avaient de grandes richesses, afin de le donner au roi d'Assyrie. » IV Reg., xv, 19-20. Quant à Raçon de Damas, c'est le Razin, roi de Syrie, qui, avec l'appui d'Israël, attaquera Juda à la fin du règne de Joatham et au début de celui d'Achaz. IV Reg., xv, 37; xvi, 5; cf. Is., vii, 1-9. On sait que, pour se défendre contre cette coalition, le roi Achaz fit appel au secours des Assyriens. IV Reg., xvi, 7-9. Or, d'après la *Chronique des Éponymes (canon B)* et une petite inscription mutilée (III Rawlinson, 10, n. 2, l. 6 sq.), Téglatphalasar fit campagne en Philistie en 734; c'est au retour de cette campagne que le vainqueur assyrien, répondant à l'appel d'Achaz, aurait pénétré en Israël, l'aurait livré au pillage et emmené en captivité une partie de la population; Phacée, roi d'Israël fut renversé et mis à mort par une conjuration de gens partisans de l'Assyrie dont le chef *A-u-si'* (Osée), établi roi par Téglatphalasar, fut assujéti à un tribut de dix talents d'or. IV Reg., xv, 29-30. L'année suivante, c'est Damas que le même roi assyrien « mit en ruines comme par un déluge ». *Annales*, I, 195-209. Le fait est signalé par la Bible disant que le roi d'Assyrie monta contre Damas et, l'ayant prise, emmena ses habitants en captivité à Qir et fit mourir Razin. IV Reg., xvi, 9. Enfin une tablette de Nimroud (II Rawlinson, 67, l. 57-63; Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglath-Pile-sers III*, t. I, p. 54 sq. et t. II, p. 24) énumère les différents princes des contrées de l'Ouest assujettis au tribut par le même Téglatphalasar; parmi eux se trouve *Ia-u-ha-zi* de *Ia-u-da*, qui n'est autre qu'Achaz, tenu à reconnaître le secours assyrien, humblement sollicité contre Phacée et Razin. Cf. Plessis, *art. cit.*, col. 785-786.

Sur la prise de Samarie, que laissaient prévoir les fréquentes interventions de la puissance assyrienne en Israël, les données bibliques et assyriennes semblent à première vue se contredire. D'après un double récit des Livres des Rois, Salmanasar IV (727-722), fils et successeur de Téglatphalasar, monta contre Osée, le dernier roi d'Israël, se l'assujettit et lui fit payer le tribut. Puis à la suite d'une conspiration d'Osée, il le fit jeter en prison et après avoir parcouru tout le pays, vint mettre le siège devant Samarie qu'il prit au bout de trois ans, la neuvième année d'Osée, emmenant Israël captif en Assyrie. IV Reg., xvii, 3-6; xviii, 9-11. Selon les *Annales* de Sargon, l. 11-17, et l'*Inscription des Fastes*, l. 23-25, au palais de Khorsabad, c'est Sargon II, l'usurpateur, successeur de Salmanasar IV sur les trônes de Ninive et de Babylone, qui serait le véritable conquérant de Samarie : « Je cernai, dit-il, la ville de Samarie (*Sa-me-ri-na*) et je la conquis. J'emmenai en captivité 27 290 personnes qui habitaient en elle, je m'emparai de 50 chars qui s'y trouvaient. » Bien des solutions ont été proposées pour résoudre l'antimonie qui semble bien exister entre le document cunéiforme et la narration biblique. Voici celle que propose Dhorme, *loc. cit.*, p. 371. Dans le premier des récits du Livre des

Rois, IV Reg., xvii, 3-6, est rapporté un double épisode, d'abord la venue d'un roi d'Assyrie, du nom de Salmanasar, qui fait du roi d'Israël son tributaire, §. 3, puis une nouvelle invasion d'un roi d'Assyrie, dont cette fois le nom n'est pas donné et qui, après un siège de trois ans, finit pas s'emparer de Samarie; bien que rien n'indique un changement de règne d'après le texte de la Bible, on peut supposer d'après les déclarations de Sargon que le roi d'Assyrie qui mit le siège devant Samarie n'était pas le même que celui qui prit la ville; le premier était Salmanasar, le second Sargon. Le deuxième récit, IV Reg., xviii, 9-11, qui synchronise la chronologie d'Israël avec celle de Juda, ne retient que le second épisode, le siège et la prise de la ville, et il identifie le vainqueur de Samarie avec le roi de la première campagne en Israël, d'où l'attribution à Salmanasar et non à Sargon de la prise de la ville. Une autre solution suppose l'intercalation au §. 10 du c. xviii du mot « et il la prit », qui serait ainsi une addition qu'un scribe aurait cru devoir ajouter; si l'on laisse ce mot de côté, le texte reste clair et la difficulté disparaît : « Salmanasar... mit le siège devant Samarie; au bout de trois ans la ville fut prise, et le roi d'Assyrie (c'était alors Sargon au début de son règne) déporta Israël en Assyrie. » Cf. Plessis, *art. cit.*, col. 787. Il convient d'ajouter que la leçon du *qeri* pour ce même mot « et ils la prirent » est trop douteuse pour être retenue comme moyen de solution; les Septante et la Vulgate, en effet, ont, comme l'hébreu massorétique, le singulier, plus normal puisqu'il n'a été question que de Salmanasar et non des Assyriens. Pour d'autres enfin (Hommel, Condamin), la solution serait à chercher tout simplement dans le fait que Salmanasar ayant entrepris le siège de Samarie, l'ayant poursuivi pendant trois ans et étant mort très peu avant la chute de la ville, l'historien biblique a fort bien pu, sans commettre une erreur formelle, lui attribuer cette conquête. Cf. *The American journal of semitic languages and literatures*, t. xxi, 1905, col. 179-182; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans *Dictionn. apol.*, t. I, col. 355.

Le choix des pays où furent déportés les captifs israélites et de ceux d'où furent amenés les colons étrangers pour remplacer les déportés de Samarie, mentionnés par la Bible seule, IV Reg., xvii, 6; xviii, 11; xvii, 24, cadre fort bien avec l'histoire assyrienne. La déportation jusqu'en Médie des habitants de Samarie, où Sargon les fit habiter dans les villes des Mèdes, (et non dans les montagnes d'après les Septante), avait pour objet sans doute de remplacer une partie des Mèdes qu'à deux reprises, en 744 et en 737, Téglatphalasar avait emmenés captifs. De même pour les villes d'où sortirent les colons étrangers, on sait que c'était une méthode déjà suivie par les devanciers de Sargon de déplacer leurs sujets assimilés pour introduire dans les pays conquis les mœurs assyriennes et l'esprit de soumission à la métropole commune; quelques années plus tard, 710-709, Sargon amena à Samarie des colons de Cutha et de Babylone. Ces colons, au reste, n'ont pas dû arriver en un seul convoi; le texte du Livre des Rois aura groupé des envois successifs, échelonnés sur plusieurs années. Du contact des cultes idolâtriques, pratiqués par ces colons, avec le culte national d'Israël devait résulter cette religion samaritaine qui fut un cauchemar pour les Juifs de Juda, surtout après le retour de la captivité. Dhorme, *loc. cit.*, p. 373-375.

Du fils et successeur de Sargon, Sennachérib (705-681), de nombreux documents cunéiformes nous ont conservé le souvenir des campagnes qu'il entreprit. On y rencontre maints points de contact avec les récits bibliques des démêlés d'Ezéchias avec le monarque assyrien, IV Reg., xviii-xix et les récits parallèles d'Isaïe, xxxvi-xxxvii et du II^e Livre des Paralipomènes, xxxii. Si la concordance des relations trans-

mises par les uns et les autres est sur tel ou tel point matière à discussion, leur accord certain dans l'ensemble apporte une nouvelle garantie à l'exactitude historique des Livres des Rois.

Sennachérib, après avoir assuré la tranquillité de l'Assyrie, ébranlée par la mort violente de Sargon, ne devait pas tarder à reprendre comme ses devanciers le chemin de l'Occident. Les grands royaumes syriens de Hamath et de Damas, le royaume d'Israël ne comptaient plus ou n'existaient plus; Juda avait survécu, mais, sans tenir compte de l'exemple des deux voisins du Nord non plus que des avertissements des prophètes, on y était toujours prêt à tenter une révolte pour s'affranchir du joug pesant de l'Assyrien; à cet effet on comptait bien sur le concours de l'Égypte qui n'avait pas renoncé à son antique suprématie sur les pays de Canaan et d'Amourrou. A son instigation la rébellion éclate dans les peuplades côtières de la Palestine, de la Phénicie au pays des Philistins et jusqu'en Juda. Sennachérib entre alors en campagne, défait les insurgés à Altakou, l'Elthé biblique (Jos., xix, 44; xxi, 23), et prenant le chemin de Jérusalem par la route de l'Ouest, — Isaïe, x, 28-32, imagine un itinéraire du Nord au Sud pour symboliser la rapidité de l'invasion — vient mettre le siège devant la capitale d'Ézéchias, ayant tout pillé et ravagé sur son passage. Les préparatifs de défense organisés par le roi de Juda prévinrent la chute de la ville qui fut néanmoins obligée de payer le tribut. Dans une inscription Sennachérib célèbre sa victoire : « Quant à Ézéchias le Judéen qui ne s'était pas soumis à mon joug j'assiégeai et je pris quarante-six de ses villes fortes entourées de murs, et des villes sans nombre de moindre importance, situées dans leurs alentours, grâce au pilonnement des béliers, au choc des engins de siège, aux assauts d'infanterie, aux mines, aux brèches et démolitions. J'en fis sortir 200 150 personnes, grands et petits, hommes et femmes, des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, du gros et du petit bétail sans nombre, que je comptai comme butin. Lui-même, je l'enfermai dans Jérusalem (*Ur-sa-li-im-ku*) sa capitale, comme un oiseau en cage. J'établis contre lui des circonvallations, et quiconque sortait par la porte de sa ville, malheur à lui ! Ses villes que j'avais pillées, je les retranchai de son pays pour les donner à Mitinti, roi d'Asdod, à Padi, roi d'Accaron, et à Šilli-Bel, roi de Gaza; j'amoindris ainsi son pays. Au tribut que précédemment donnait leur pays, j'ajoutai et j'imposai des dons et des présents pour ma Majesté. Quant à Ézéchias (*Ha-za-qi-a-u*), la redoutable splendeur de ma Majesté l'abattit ! les Arabes (*Ur-bi*) et ses meilleurs (?) soldats, qu'il avait fait entrer à Jérusalem sa capitale, pour la rendre plus forte firent défection. Avec trente talents d'or, huit cents talents d'argent, des pierres précieuses, des collyres... des lits en ivoire, des fauteuils en ivoire, de la peau d'éléphant, des dents d'éléphant, de l'ébène, du buis, divers objets, un lourd trésor, et ses filles, les dames de son palais, les chanteurs, les chanteuses, je les emmenai derrière moi à Ninive, ma capitale; et il envoya ses messagers pour donner le tribut et faire acte de soumission. » *Prisme de Taylor*, III, 11-41; traduction dans l'article cité de Plessis, col. 790-791.

Le récit biblique, IV Reg., xviii, 13-xix, 36 et passages parallèles, se rapporte-t-il, ainsi que le pensent nombre d'assyriologues et d'exégètes, à la campagne de Sennachérib, racontée par le *Prisme de Taylor*, ou ne relaterait-il pas plutôt deux campagnes distinctes du même roi assyrien, séparées par un intervalle d'une dizaine d'années, 701 et 691, selon que l'admettent, à la suite de Stade et de Winckler, Dhorme, *loc. cit.*, p. 511-518; Plessis, *art. cit.*, col. 791-793; Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, 1915, p. 87-95 ? A la deuxième de ces campagnes appartient l'intervention d'Isaïe

et la catastrophe de l'armée assyrienne, xviii, 17-xix, 36; seuls les premiers versets du récit, xviii, 13-16, auraient trait à la première campagne et correspondraient à l'inscription assyrienne, avec laquelle ils concordent de point en point. « On commence par dire que Sennachérib prit les villes fortes de Juda; ce sont les quarante-six villes fortes du récit assyrien. Jérusalem n'est pas prise, mais le roi accepte de payer le tribut au vainqueur. Ce tribut comprend trente talents d'or et trois cents talents d'argent dans le récit biblique, trente d'or et huit cents d'argent dans le récit assyrien. La différence entre l'évaluation des talents d'argent peut provenir de la divergence qui existait entre le système pondéral babylonien et celui des Hébreux. En tout cas la narration de IV Reg., xviii, 13-16 donne un résumé de la campagne, tandis que les cylindres de Sennachérib détaillent les faits par le menu. » Dhorme, *loc. cit.*, p. 511-512. Une autre difficulté entre les deux relations vient de l'omission dans le document assyrien pourtant plus détaillé, du nom de Lachis, ville où les envoyés d'Ézéchias vinrent trouver Sennachérib, omission d'autant plus surprenante qu'une série de bas-reliefs, actuellement au British Museum, représentent le siège, l'assaut et la prise de cette ville avec cette inscription : « Sennachérib, roi du monde, roi d'Assyrie, s'assit sur un fauteuil et le butin de Lachis passa devant lui. » Layard, *Monum. of Nineveh*, t. II, pl. XXI-XXIII. Ne serait-ce pas que cet épisode de l'ambassade à Lachis appartient à la seconde campagne, et que le mot Lachis de IV Reg., xvii, 14 ne serait qu'une glose insérée à cet endroit sous l'influence du récit de la seconde campagne qui commence au v. 17 ? Un fragment d'inscription, signalé par le P. Scheil, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1904, col. 69 sq., permet de situer cette seconde campagne. Il s'agit dans ce fragment d'une expédition assyrienne vers le Sud-Ouest, en Arabie, en 691-690; à son retour, Sennachérib remontant jusqu'à Lachis, y installe son camp et envoie ses messagers à Ézéchias. C'est au retour également de cette expédition que l'armée assyrienne, d'après une tradition égyptienne rapportée par Hérodote, *Hist.*, I, II, c. CXLII, aurait été contrainte à la fuite par une invasion de rats, rongeur les carquois, les cordes des arcs et les poignées des boucliers. « Si l'on songe, observe Dhorme, aux ex-voto que les Philistins envoyèrent avec l'arche en souvenir de leur peste bubonneuse, on reconnaîtra dans ces rats les colporteurs de l'épidémie qui envahit le camp de Sennachérib et à laquelle fait allusion le récit biblique (IV Reg., xix, 35). Les privations de l'armée durant son passage en Arabie, les eaux malsaines dont elle avait dû se contenter, autant de causes qui facilitaient la contagion. » L'événement prédit par Isaïe n'en est pas moins surnaturel et l'expression « l'Ange de Jahvé » est habituelle pour signifier des causes secondes qui surtout miraculeusement amènent un désastre.

Pour l'hypothèse de l'unité de campagne dans le récit biblique et la discussion des arguments apportés de part et d'autre, voir : Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 286-295; Van Hoonacker, *L'invasion de la Judée par Sennachérib en 701 avant Jésus-Christ et les récits bibliques*, dans *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. I, 1914, p. 1-10; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, 1912, p. 126-138.

Sur la mort tragique de Sennachérib, assassiné par Adramélech et Sarasar, ses fils, les documents cunéiformes confirment et précisent ce que dit IV Reg., xix, 37. D'après ce passage, Sennachérib fut frappé avec l'épée par Adramélech et Sarasar tandis qu'il était prosterné dans la maison de Nesroch son dieu. Cette indication venant immédiatement après la mention du séjour de Sennachérib à Ninive, v. 36, on pensait que

le meurtre avait été perpétré dans cette ville, mais un texte des Annales d'Assurbanipal (*Cylindre de Rassam*, iv, 70 sq.) indique pour le lieu du crime Babylone et probablement l'entrée du temple, qui doit être celui de Mardouk, devenu dans la Bible, Nesroch (cf. l'écriture hébraïque des deux noms נֶסְרוֹךְ et מֶרְדֵּךְ). D'après l'opinion du P. Condamin, longuement exposée dans *Recherches de science relig.*, 1918, p. 18-24, le meurtre de Sennachérib aurait eu lieu à Ninive. Un nouveau texte cunéiforme publié en 1920 confirmerait, d'après l'interprétation d'Ungnad, cette opinion. Cf. *Zeitschr. für Assyriologie*, t. xxxv, p. 50-51. Quant aux noms eux-mêmes des meurtriers, des cinq fils de Sennachérib un seul pourrait être rapproché de celui d'Adramélech. Les prismes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal, trouvés à Ninive en 1927-1928, et récemment publiés par Thomson : *The Prisms of Asarhaddon and of Ashurbanipal found at Nineveh 1927-1928*, 1931, racontent longuement les événements qui amenèrent Asarhaddon à recueillir la succession de Sennachérib; on n'y trouve pas la moindre allusion à la fin tragique de ce dernier, assassiné par ses fils, d'où le soupçon déjà précédemment formulé qu'Asarhaddon lui-même pourrait bien être le parricide. Cf. *Revue biblique*, 1932, p. 469-470.

Parmi les nombreux rois tributaires d'Asarhaddon (680-669), figure Manassé, roi de Juda. *Prisme B*. III Rawlinson, 15-16. Il est encore sur une liste des tributaires d'Assurbanipal (668-625). A la mort de ce roi qui avait porté à son apogée la puissance et la civilisation assyriennes, la décadence de l'empire fut extrêmement rapide, Ninive succombant en 612 sous les coups des Babyloniens, des Mèdes et des Perses coalisés. Les pays bibliques, assujettis jadis à l'Égypte puis à l'Assyrie, ne vont pas pour autant jouir de l'indépendance. La suprématie de Babylone ne tardera pas à prendre la place de celle de Ninive, et Nabuchodonosor (605-562) portera le dernier coup au royaume de Juda en prenant Jérusalem et en emmenant captifs ses habitants, ainsi que l'avaient prédit les oracles vainement répétés du prophète Jérémie. Sur un événement de cette importance les documents babyloniens n'ont jusqu'au jour apporté aucune confirmation ou précision.

3. *Paléstiéniens*. — Parallèle au récit biblique des démêlés des rois d'Israël et de Juda avec Mésa, le roi de Moab, IV Reg., iii, 4-27, une inscription de Mésa lui-même, découverte en 1868, à Diban (Dibon), 20 kilomètres environ à l'est de la mer Morte, décrit le règne de ce roi et particulièrement sa lutte contre Israël. « J'ai fait, dit Mésa, ce sanctuaire à Camos de Qorkha en signe de salut, car il m'a sauvé de toutes mes chutes et il m'a fait triompher de tous mes ennemis. Amri, roi d'Israël, fut l'oppresser de Moab durant de longs jours, car Camos était irrité contre son pays. Et son fils lui succéda et il dit lui aussi, j'opprimerai Moab. C'est de mon temps qu'il parla ainsi et j'ai triomphé de lui et de sa maison et Israël a péri pour toujours... » A en croire l'inscription moabite, Mésa n'aurait connu que des victoires sur Israël, mais ce qu'elle laisse entendre discrètement par ces mots du roi d'Israël : « J'opprimerai Moab », fait précisément l'objet du récit biblique de la campagne de Joram et de ses alliés les rois de Juda et d'Édom. De même ce que dit encore l'inscription de la reconstruction des villes de Beth-Bamoth et de Bezer qui étaient en ruines ainsi que de la mise en état de défense de Qorkha, Qir-Charoseth de la Bible, IV Reg., iii, 25, laisse supposer une campagne parfois malheureuse. Une telle discrétion n'est pas étrangère au récit biblique lui-même, qui termine une campagne victorieuse par la simple mention du retour dans le pays des rois coalisés : « Prenant alors son fils premier-né, Mésa l'offrit en holocauste sur la muraille. Et une grande indignation s'empara d'Israël et ils s'éloignèrent du roi de Moab et ils retournèrent dans leur pays... »

IV Reg., iii, 27. Que se passa-t-il exactement? « Le point demeure obscur. Peut-être les Moabites combattirent-ils dès lors avec l'énergie du désespoir, peut-être les Israélites redoutèrent-ils l'efficacité de l'horrible sacrifice; élevés depuis le règne d'Achab dans des idées à moitié païennes, ils ont pu craindre, non point que Chamos se mit en colère contre eux, mais que Jéhovah, auquel ils ne pouvaient offrir de victimes humaines, se trouvât dans cet état d'infériorité que les anciens coloraient publiquement en disant que leur dieu était en colère. Si l'on admet que le roi de Juda était Ochozias, le plus simple est de supposer que dès lors les Syriens étaient en campagne. Les deux rois, Joram et Ochozias, furent vaincus dans la première année du règne d'Ochozias à Ramoth Galaad et peu après tous deux périrent de la main de Jéhu. Le triomphe de Mésa était complet et il a pu croire, au moment où s'effondrait la dynastie d'Amri et où Jéhu reconnaissait la suzeraineté du roi d'Assyrie, qu'Israël était perdu, perdu pour toujours. » Lagrange, art. *Mésa*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 1020; traduction et reproduction de la stèle dans l'article, col. 1014-1021.

Plus récemment ont été exhumés du sol de la Palestine maints vestiges du passé, dont quelques-uns ne sont pas sans intérêt pour l'histoire des Livres des Rois. C'est ainsi que les fouilles de Tell-Djezer, à l'emplacement du Gézer biblique, ont mis à jour, entre autres précieuses découvertes, des traces de la reconstruction de la ville par Salomon. Gézer, en effet, après avoir été incendiée par le pharaon, puis donnée en dot à Salomon, avait été reconstruite par ce roi. III Reg., ix, 15-17. Si les fouilles n'ont pas révélé une destruction radicale de Gézer, elles ont permis de relever la trace de vastes foyers d'incendie, ainsi que des vestiges de tours carrées et d'une partie du mur d'enceinte qui pourraient bien remonter à l'œuvre de restauration entreprise par le monarque israélite. Cf. Macalister, *The excavation of Gezer, 1902-1905 and 1907-1909*, t. i, p. 255.

Mageddo ou Megiddo fut également une des cités pour les travaux desquelles Salomon leva des hommes de corvée. III Reg., ix, 15. Or les fouilles, entreprises sur son emplacement par une mission américaine en 1928-1929, ont mis à jour des restes de bâtiments à usage d'écuries, comme le prouvent les détails d'une installation remarquable par son ampleur et l'ingéniosité de sa disposition. « Chacune des salles a son passage central pavé d'un dallage de fin calcaire bien conservé en certains endroits. De part et d'autre se développe parallèlement la place réservée aux chevaux, recouverte de pierres brutes, destinées à prévenir le glissement des sabots et bordée de piliers vaguement carrés entre lesquels se trouvaient les mangeoires en pierre. Ces piliers servaient en partie à supporter une toiture plate, en partie à séparer les chevaux l'un de l'autre et à les attacher, comme on peut en juger par les trous visibles à travers l'angle des montants et où passait le licou. L'ensemble de la construction mesure 55 mètres de long sur 22 m. 50 de large et pouvait abriter 120 chevaux. Une telle découverte, si intéressante en soi, présente de plus l'avantage de fournir la clef pour l'interprétation de monuments similaires, exhumés ailleurs comme à Tell el-Hezy, Gézer, Ta'annach, et dont la véritable signification avait échappé jusqu'ici. M. Guy (directeur des fouilles) la met en relation avec le maquignonage auquel se livra Salomon d'après III Reg., x, 26-29. » *Revue biblique*, 1932, p. 152. Un ouvrage hydraulique comprenant puits, tunnel, réservoir, de l'époque cananéenne, mais modifié partiellement au temps de Salomon, a été également découvert à Mageddo. Cf. Guy, *New light from Armageddon (The Oriental Institute of the University of Chicago, n. 9)*, 1931. A Jéricho, détruite par les armées de Josué, à une date

fort discutée (cf. Vincent, dans *Revue biblique*, 1932, p. 403-433; 1935, p. 583-605), ont été de même retrouvées des traces de reconstruction de la cité, entreprise par Hiel, sous le règne d'Achab, vers 870. III Reg., xvi, 34.

Samarie, dont Amri avait fait la capitale d'Israël au début du ix^e siècle, a conservé d'imposants vestiges des constructions de ce roi et de son fils Achab. III Reg., xvi, 24. « Établie sur des constatations archéologiques, l'attribution à Omri (Amri) et à Achab du palais dont les vestiges ont été retrouvés au-dessous du temple hérodien est pleinement confirmée par la découverte d'un vase d'albâtre portant le nom du troisième successeur de Šésonq (le Šišaq biblique), Osorkon II, contemporain d'Achab... » De même des ostraca trouvés à Samarie et écrits en caractères phéniciens très voisins de ceux de l'inscription de Siloé, pour ne pas dire identiques, remontent très probablement à l'époque d'Achab. Abel, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 290-293. De la même époque encore, d'après le niveau où ils furent découverts et d'après leur parenté avec d'autres ivoires trouvés à Nimroud et en Syrie, de magnifiques ivoires, mis au jour en 1932-1933, provenant sans doute du palais d'ivoire bâti par Achab, III Reg., xxii, 39. Cf. *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, art. *Fouilles en Palestine*, t. III, col. 388.

Les découvertes faites depuis 1933 sur l'emplacement de Lachis, qui joua un rôle si important dans la campagne de Sennachérib contre Juda, IV Reg., xviii, 13-18, illustrent heureusement les données bibliques. Outre les traces de brèches en divers secteurs du rempart, « le directeur du chantier a notamment retrouvé le cimier d'un casque assyrien, tels qu'on en voit représentés sur les bas-reliefs de Lachis, conservés au British Museum (voir *Dict. de la Bible*, au mot *Lachis*, t. IV, col. 14-27), de même qu'un sceau israélite portant le nom de Shebna (fils de?) Ahab. Ce personnage est à identifier selon toute vraisemblance avec Sobna, secrétaire d'Ézéchias, qui accueillit aux portes de Jérusalem les envoyés de Sennachérib, résidant alors à Lachis (IV Reg., xviii, 18). » *Dict. de la Bible, Supplément*, art. *Fouilles*, t. III, col. 362. A signaler aussi, parmi les objets recueillis au cours de l'hiver 1934-1935, un sceau portant l'inscription : « A Godolias le gouverneur. » Cf. IV Reg., xxv, 22.

Intéressant également la campagne de Sennachérib contre Juda une autre découverte archéologique est à retenir. Ézéchias, entre autres travaux de défense, exécutés pour abriter sa capitale contre les envahisseurs assyriens, perça un tunnel en plein rocher, afin de supprimer une source visible à l'Orient et en dehors de la ville et d'en dériver le cours à l'Occident de la ville de David, incluse alors dans une enceinte plus large. Ce fut là un travail dont la Bible tint à transmettre le souvenir à la postérité, IV Reg., xx, 20; II Par., xxxii, 30; Eccli., xlvi, 17; mention spéciale est faite de l'obturation soignée et prudente des issues anciennes de l'eau, II Par., *ibid.*; or « l'attribution du tunnel-aqueduc à Ézéchias donne un sens même aux plus minimes détails d'aspect si chaotique énumérés dans la description des monuments découverts (par les fouilles d'Ophel, 1910-1911) ». Une inscription découverte en 1880 sur la paroi du tunnel, datée des environs de 700, rappelle l'événement. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 536. Cf. *ibid.*, 1911, p. 566-591; 1912, p. 424-450; 551-574.

L'inscription araméenne de la stèle de Zakir, roi de Hamath et de La'aš (Syrie), du commencement du viii^e siècle avant notre ère, mentionne la victoire de ce personnage sur la coalition, dont Bar-Hadad, fils de Hazaël, roi d'Aram, était le chef. Bar-Hadad n'est autre que Benhadad, le contemporain de Joas, roi d'Israël (799-784). « L'importance historique de ce

texte, note le P. Savignac, n'échappera à personne, il est destiné à jeter un nouveau jour sur une époque et des personnages en relation étroite avec les récits de la Bible. Il est fort possible que l'issue désastreuse de la campagne entreprise par Bar-Hadad contre Zakir n'ait pas été étrangère aux victoires remportées par le roi d'Israël sur les Syriens. Joas profita sans doute de ce que son ennemi était occupé au nord de Damas pour l'attaquer au Sud et reconquérir une à une toutes les villes enlevées par Hazaël à Joachaz. » *Revue biblique*, 1908, p. 598. Cf. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, 1908.

VI. CHRONOLOGIE. — Pour dater les événements de l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda, les données chronologiques ne manquent pas dans les Livres des Rois; aucun autre livre de la Bible n'en contient d'aussi nombreuses et d'aussi détaillées; non seulement pour chaque roi des deux royaumes sont donnés son âge, lors de son accession au trône et la durée de son règne, mais encore un synchronisme est maintes fois établi entre les deux royaumes. C'est ainsi qu'en règle générale est indiqué en quelle année du règne du roi d'Israël un roi de Juda commence à régner et inversement.

Malheureusement ces données ne sont pas toujours concordantes; ni le total des années de règne ne coïncide, ni les données synchroniques; parfois même se révèle un écart considérable, par exemple au sujet de la somme des années des règnes depuis le schisme des tribus jusqu'à la chute de Samarie il y a une différence de dix-huit années entre Israël et Juda. D'autre part les données chronologiques des Livres des Rois ne concordent pas toujours avec les données certaines de l'histoire profane, avec celles de la chronologie babylonienne par exemple, qui, pour le dernier millénaire avant Jésus-Christ, s'est révélée en général absolument exacte. A la solution de ce problème chronologique les réponses n'ont pas manqué; le jugement sévère de saint Jérôme ne semble pas en avoir diminué beaucoup le nombre. *Relege, disait-il, omnes et Veteris et Novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israël, id est inter regnum utrumque, confusum, ut hujusmodi hærere quæstionibus, non tam studiosi, quam otiosi hominis esse videatur, Epist., lxxii, ad Vitalem, P. L., t. xxii, col. 676.*

Il y a lieu tout d'abord de rechercher les causes possibles des discordances. Qu'on les attribue aux documents utilisés ou au rédacteur, la difficulté demeure. Il est certain que les possibilités d'erreur sont plus fréquentes dans la transcription des nombres que dans tout autre élément du texte; les altérations y sont inévitables, dont certaines sont manifestes, quand il est dit, par exemple, qu'un fils n'a que onze ans de moins que son père. IV Reg., xvi, 2 et xviii, 2. Une autre cause d'erreur serait à chercher dans la simultanéité des règnes, autrement dit, dans le fait que les années sont comptées ou depuis l'association au pouvoir ou depuis le règne proprement dit; pour Joachaz, par exemple, d'après IV Reg., xiii, 1 et 10, il régna depuis la vingt-troisième année jusqu'à la trente-septième de Joas, roi de Juda, soit quatorze ans, or le total des années de son règne est d'après le compte de l'auteur sacré de dix-sept ans, xiii, 1; tout s'explique si l'on admet que Joachaz a été associé au trône l'avant-dernière année de Jéhu, c'est-à-dire la vingt-et-unième année de Joas. De la même manière s'expliquerait le double synchronisme de l'avènement de Joram, roi d'Israël, IV Reg., i, 17 et iii, 1, qui aurait été associé au pouvoir par son prédécesseur Josaphat, IV Reg., viii, 16. Moins probable est l'hypothèse d'interrègnes ou de périodes d'anarchie; elle n'a pas de base dans le

texte qui suppose la succession immédiate sans interruption.

Au contraire plus digne de retenir l'attention dans la recherche d'une solution du problème chronologique est la différence dans la manière de compter les années du règne d'un monarque. Il y avait en effet dans l'ancien Orient deux systèmes en usage à cet égard : ou l'on postdatait ou l'on antidatait. La postdatation, telle qu'elle se pratiquait en Babylonie et en Assyrie, consistait à regarder comme première année d'un monarque celle qui commençait au nouvel an qui suivait son avènement; l'intervalle de temps écoulé entre cet avènement et le premier nouvel an s'appelait tête ou commencement du règne *reš šarruti*; de cette manière l'évaluation de la durée d'une série de règnes ne risquait pas de s'écarter beaucoup de la durée réelle de la période correspondante. En Égypte au contraire, on antidatait, c'est-à-dire que l'année, au cours de laquelle un roi mourait, était à la fois la dernière année du roi décédé et la première de son successeur, si bien qu'au premier nouvel an commençait déjà la seconde année du nouveau règne; dans ce système, quand on fait le total des années de règnes successifs, la même année, soit la dernière d'un roi et la première de son successeur, risque d'être comptée deux fois, à moins de réduire le total d'autant d'années qu'il y a eu de successions.

Or la manière de compter la durée des règnes en Israël a suivi tantôt l'un, tantôt l'autre système; de là proviendraient en grande partie les difficultés du synchronisme. Dans le royaume d'Israël, l'usage d'antidater a été introduit dans les actes officiels par Jéroboam, son premier roi, qui venait de la cour d'Égypte, III Reg., XII, 2, tandis qu'à la même époque on postdatait en Juda. Si l'on additionne les années des rois depuis la scission des tribus jusqu'à la mort d'Ochozias d'Israël, survenue la dix-huitième année de Josaphat de Juda, IV Reg., III, 1, on obtient pour Juda soixante-dix-neuf ans et pour Israël quatre-vingt-six; la différence n'est qu'apparente, puisqu'en Israël, où l'on antidatait, la même année se trouve comptée deux fois à chaque succession, et comme il y en a eu six, on voit que les deux sommes se ramènent, à une fraction d'année près, à la même durée pour la période envisagée. L'usage officiel de postdater qui prévalait en Juda depuis l'époque de David et de Salomon fut maintenu jusqu'à Athalie, princesse d'Israël qui introduisit le système d'antidatation usité dans son pays natal. Le procédé continua sous Joas, mais les années de règne d'Achaz sont de nouveau postdatées sous l'influence assyrienne. C'est d'ailleurs sous cette même influence que l'usage d'antidater, en vigueur en Israël depuis Jéroboam jusqu'aux dernières années du royaume fit place à l'autre système. La dynastie de Manahem, qui ne compte que deux rois, et Osée, dernier roi d'Israël, adoptèrent l'usage de postdater qui existait en Assyrie.

Un autre élément de solution des difficultés chronologiques a été cherché dans les variations du commencement de l'année civile, fixé tantôt au premier nisan (mars) tantôt au premier tishri (septembre). Les deux royaumes qui avaient un système différent de computation des années des rois semblent bien avoir adopté aussi une date différente pour le commencement de l'année. Juda, qui resta fidèle à la maison de David, conserva le nouvel an traditionnel, c'est-à-dire celui d'automne ou de tishri, marqué par le renouveau de vie qu'apportait alors la pluie — l'assyrien *tishritu* veut dire initiation, dédicace —. Israël au contraire, aurait adopté comme date du nouvel an, le premier nisan. Cette question du commencement de l'année demeure très discutée. Cf. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 135 sq.; Landersdörfer, *Studien zur biblischen Versöhnungstag*, 1924, p. 44 sq. Pour l'application des principes de solution ci-dessus énoncés, voir

Coucke dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, col. 1245-1269.

Quoi qu'il en soit de ces essais de solution, la chronologie assyrienne, reposant sur le fondement solide de la liste ou canon des éponymes, permet de dater avec certitude quelques événements de l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël, mentionnés dans les documents cunéiformes. De ce nombre sont les suivants : la bataille de Qarqar, 854, où Achab roi d'Israël, combattit contre Salmanasar III, cf. col. 2821; l'avènement de Jéhu qui paya alors le tribut à ce même monarque assyrien, 842; de même l'époque du tribut de Manahem à Téglathalassar III, 738, et celle de l'installation du dernier roi d'Israël, Osée, en 732, par le même roi; la prise de Samarie en 722; le siège de Jérusalem en 701 par Sennachérib; le début de la captivité de Joachin en 598 et enfin la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 587. C'est en tenant compte de ces dates établies avec certitude que les données chronologiques des Livres des Rois doivent être examinées.

Sur la question de la chronologie des Livres des Rois, outre les articles et ouvrages cités ci-dessus, voir : Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3^e édit., 1902, p. 316-336; Trutz, *Chronologie der jüdisch-israelitischen Königszeit*, dans *Katholik*, 1906, t. I, p. 28-48; 125-144; 214-222; Herzog, *Die Chronologie der beiden Königsbücher*, 1909; Deimel, *Veteris Testamenti chronologia monumentis Babylonico-Assyriis illustrata*, 1912; Bover, *La cronologia de los reyes de Judá e Israel*, dans *Razón y Fe*, 1913, p. 5-20; Hontheim, *Die Chronologie des 3. und 4. Buches der Könige*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, 1918, p. 463-482; 687-718; Kléber, *The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon*, dans *Biblica*, 1921, p. 3-29; 170-205; J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, 1927.

VII. DOCTRINES. — La longue période de l'histoire d'Israël, couverte par les deux derniers Livres des Rois, fut marquée de nombreux bouleversements aussi bien dans l'ordre politique que social, qui ne furent pas sans répercussion sur la vie religieuse du peuple d'Israël. Aux manifestations de cette vie, soit dans le domaine des idées, soit dans celui des pratiques, les Livres des Rois contiennent maintes allusions, dont l'ensemble constitue un élément précieux d'information pour l'historien de la religion d'Israël à l'époque de la royauté; mais il est bien certain que cette information pour être complète ne saurait s'en tenir à ces seuls éléments; sans parler des Chroniques, la littérature prophétique présente à partir du VIII^e siècle une mine abondante de renseignements authentiques qui complètent heureusement ce que nous apprend de la religion, la littérature historique. Cf. les articles de ce Dictionnaire sur les prophètes des VIII^e et VII^e siècles. Il n'en est pas moins vrai que le cadre de l'activité prophétique, la mutuelle influence des événements politiques et religieux nous sont connus surtout par l'histoire des Livres des Rois, si brève et incomplète soit-elle parfois. C'est pourquoi, avant d'esquisser d'après ces livres les principaux traits de la religion d'Israël à l'époque de la royauté, il y a lieu de retracer dans ses grandes lignes le mouvement religieux dont les diverses phases vont de la mort de David à la captivité de Babylone.

1^o Esquisse du mouvement religieux de David à la captivité. — L'institution de la royauté, grâce surtout à Samuel et à David, avait eu d'heureuses conséquences religieuses; les premiers rois de la dynastie davidique s'étaient comportés en vrais représentants de Dieu, qu'ils devaient être d'ailleurs en vertu de l'onction sainte reçue au jour de leur sacre. Le transfert de l'arche, l'érection du temple, l'instauration d'une liturgie somptueuse devaient dans la pensée de leurs auteurs assurer le triomphe définitif de Jahvé sur les

divinités cananéennes et faire disparaître désormais toute trace de leur culte en Israël.

L'événement ne justifia pas ces trop optimistes prévisions. Malgré l'influence réelle et profonde des institutions davidiques et salomonniennes, la religion de Jahvé ne fut point ramenée à sa pureté primitive et longtemps encore les Israélites s'en tiendront à un ensemble d'idées et de pratiques religieuses appartenant au vieux fond sémitique que lui ont légué ses lointains ancêtres et qu'enrichira encore le milieu cananéen. Rois fidèles et prophètes du vrai Dieu auront fort à faire pour défendre et faire prévaloir la religion de Jahvé dont la révélation du Sinaï avait posé les fondements.

Le rôle et l'influence de David ne trouvèrent pas en Salomon le continuateur qu'auraient pu laisser espérer la magnificence déployée dans la construction du temple et la sagesse qui lui avait été si généreusement départie. Aussi s'en faut-il de beaucoup que l'impression religieuse laissée à son peuple eût été aussi profonde que celle de son prédécesseur. N'est-elle pas significative à cet égard la conclusion du récit des grandioses manifestations de la dédicace : « Ils bénirent leur roi et s'en allèrent dans leurs demeures, remplis de joie et le cœur content pour tout le bien que Jahvé avait fait à David son serviteur et à Israël son peuple? » III Reg., viii, 66. Salomon s'efface devant David; c'est que son cœur n'était pas comme celui de son père « tout entier à Jahvé ». III Reg., xi, 4. Sans se rendre coupable d'une véritable apostasie, il toléra l'introduction du culte de dieux étrangers, et celui-là même qui avait élevé à Jahvé un temple grandiose bâtit sur la montagne qui est en face de Jérusalem un haut-lieu pour Chamos, l'abomination de Moab et pour Moloch, l'abomination des fils d'Ammon; peut-être alla-t-il jusqu'à offrir des sacrifices à l'une ou l'autre de ces divinités, comme le laisse entendre ce passage : « Il alla après Astarté, déesse des Sidoniens et après Melchom, l'abomination des Ammonites. » III Reg., xi, 5. Si la fidélité du roi avait été la cause fondamentale de sa splendeur, son infidélité le devint de la rapide déchéance de son peuple; Ahias, le prophète de Silo, annonce à Jéroboam que Jahvé va arracher le royaume de la main de Salomon et lui donner dix tribus, n'en laissant qu'une seule à sa descendance, et encore à cause de David et de Jérusalem. III Reg., xi, 31-32.

Du point de vue théocratique le schisme fut le châtiment des péchés de Salomon; l'antique jalousie d'Éphraïm contre Juda, qui s'était réveillée par le mécontentement des Israélites sous la domination de Juda, à cause du fardeau toujours plus pesant des corvées, en est la raison historique. Le schisme politique allait s'aggraver d'un schisme religieux; d'après l'idée qu'on se faisait dans l'ancien Orient de l'étroite union qui existait entre la religion et la monarchie, on ne pouvait concevoir que le sanctuaire du Dieu d'Israël fût situé dans la capitale d'un autre royaume, celui de Juda; l'unité religieuse qui n'avait pas disparu du fait de la scission politique, puisqu'on continuait à se rendre d'Israël à Jérusalem pour y offrir des sacrifices, II Par., xi, 16, n'allait-elle pas refaire l'unité politique et nationale? Pour conjurer le danger le seul moyen était l'érection d'un ou de plusieurs sanctuaires dans le royaume même d'Israël; c'est ce que fit Jéroboam à Dan et à Béthel, sans parler du rétablissement du culte des hauts-lieux, qui, plus encore que les deux sanctuaires officiels, devaient contribuer à détourner les israélites de Jérusalem et de son temple. A cette première faute contre la loi de l'unité du sanctuaire Jéroboam en joignit une deuxième en faisant exécuter des images de Jahvé, des veaux d'or, contrairement aux ordonnances de l'Exode, xx, 4; xxxiv, 17. Le peuple

suit son roi dans le péché, et c'est l'origine de tous les malheurs qui vont fondre sur lui, pour aboutir finalement à la destruction du royaume d'Israël.

L'intervention des deux grands prophètes du ix^e siècle, Élie et Élisée, si elle parvient à la retarder, ne l'empêchera pas cependant. Il ne s'agissait plus alors seulement d'un culte schismatique rendu à Jahvé, mais bien d'un culte idolâtrique qui menaçait de supplanter celui du vrai Dieu. Contre Achab et Jézabel, contre les prêtres et les prophètes de Baal et d'Astarté, Élie et Élisée ont vaillamment et victorieusement lutté. « A l'une des époques les plus tristes et les plus sombres de l'histoire d'Israël, alors que la religion de Jahvé menaçait de sombrer sous les violentes poussées de l'idolâtrie, ils ont combattu l'envahissement des cultes syriens de Baal et d'Astarté, introduits et protégés par Jézabel et Achab; ils ont maintenu bien haut l'étendard de Jahvé dont ils ont manifesté la puissance, même devant les nations étrangères. La mission d'Élie a un caractère religieux et moral nettement marqué; Élisée la continuera, mais en prenant davantage part à la vie politique d'Israël. » Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, 1919, p. 98-99.

Si glorieuse et efficace qu'ait été l'intervention des deux prophètes, si discrédité et presque détruit qu'en demeura le culte de Baal, la conversion d'Israël ne fut pour autant ni complète, ni générale, ni durable; aussi la chute morale et religieuse, commencée aux jours de Jéroboam, ne s'arrêta pas; le règne de Jéroboam II, très brillant, politiquement du moins, n'y portera point remède et n'empêchera pas la catastrophe finale de 722. Jahvé rejette la race d'Israël, « car Israël s'était détaché de la maison de David, et ils avaient établi roi Jéroboam, fils de Nabat; et Jéroboam avait détourné Israël de Jahvé et leur avait fait commettre un grand péché. Et les enfants d'Israël marchèrent dans tous les péchés que Jéroboam avait commis; et ils ne s'en détournèrent point, jusqu'à ce que Jahvé eût chassé Israël loin de sa face comme il l'avait dit par l'organe de tous ses serviteurs les prophètes ». IV Reg., xvii, 21-23.

Ce jugement sévère avait bien produit une profonde impression sur Juda, mais là encore le mal était trop invétéré pour reculer devant la menace d'un châtiment aussi redoutable, dont les prophètes ne ménagèrent point l'annonce. Roboam, le successeur de Salomon, n'avait pas compris ou pas voulu tenir compte de la rude leçon de la séparation et continua sans doute les errements de son père dans sa tolérance à l'égard des cultes étrangers, III Reg., xv, 12, non moins qu'à l'égard des hauts-lieux, dont le culte prit une extension de plus en plus considérable malgré le temple. A côté du service de Jahvé pratiqué dans ces hauts-lieux reflourissaient les cultes idolâtriques des anciens habitants de Canaan; des rois fidèles eux-mêmes comme Asa, Josaphat ou Joas tolérèrent les sacrifices des hauts-lieux; seul Ézéchias sera loué sans réserve pour son attitude très ferme contre les sanctuaires illégitimes.

Le règne de ce roi marque un temps d'arrêt dans la décadence religieuse de Juda. Chef pieux et énergique, il purifia foncièrement la religion de Jahvé de toutes les innovations étrangères qui s'y étaient glissées au cours des siècles. Son contemporain Isaïe lui fut sans doute un auxiliaire précieux dans ce travail de rénovation religieuse. Pour les âges suivants Ézéchias apparut à côté de David comme l'idéal d'un roi pieux.

La réforme cependant avait été plus en surface qu'en profondeur; le succès de la réaction de la religion populaire semi-païenne avec Manassé ne le montre que trop. De nouveau le jahvisme des prophètes recula devant la religion populaire, en partie peut-être parce que les oracles annonçant la ruine prochaine de l'Assyrie fai-

saient trop attendre leur réalisation. Ninive en effet affermissait et étendait toujours davantage sa puissance, et l'on peut bien penser que le culte des dieux de si redoutables voisins n'allait pas sans réagir sur celui de Jahvé pour le désagréger. En Juda, c'étaient les temps d'Israël sous Achab qui renaissaient; les cultes étrangers, qui occasionnellement avaient pénétré dans le pays, s'y étalaient maintenant au grand jour, jusque dans le temple même de Jérusalem, dont les parvis virent se dresser des autels « à toute l'armée du ciel ». Avec les cultes idolâtriques apparurent toutes sortes de superstitions : divination, magie, nécromancie, sorcellerie; si bien que Manassé égara son peuple à tel point qu'ils firent le mal plus que toutes les nations que Jahvé avait détruites devant les enfants d'Israël. IV Reg., XXI, 9.

Avec Josias une dernière tentative eut lieu pour rétablir religion et culte de Jahvé. La réforme instaurée à la suite de la découverte du Livre de la Loi fut plus profonde et plus énergique que les réformes antérieures analogues; elle ne fut pas plus durable. Avec la fin tragique du roi disparurent les dernières espérances d'une régénération politique aussi bien que religieuse de Juda. Le malheur qu'annonçait sans se lasser le prophète d'Anatoth approchait. La ruine de Jérusalem en 587 et la captivité de Babylone allaient le consommer. Et Jahvé dit : « J'ôterai aussi Juda de devant ma face, comme j'ai ôté Israël et je rejetterai cette ville de Jérusalem que j'avais choisie et cette maison de laquelle j'avais dit : là sera mon nom. » IV Reg., XXIII, 27.

2° *Idees religieuses essentielles.* — A travers de telles vicissitudes que devenaient la notion du vrai Dieu et la pratique de son culte; par quels moyens l'une et l'autre furent-elles sauvegardées pour passer en héritage aux captifs des bords de l'Euphrate et fleurir de nouveau après le temps de l'épreuve, dans l'attente de la pleine réalisation des antiques promesses, c'est ce qu'il reste à esquisser.

1. *Dieu.* — La transcendance de Jahvé et le caractère moral du monothéisme étaient des traits essentiels de la religion d'Israël aux temps de Samuel et de David (cf. étude doctrinale des deux premiers Livres des Rois); néanmoins les interprètes de Jahvé auront dans la suite à y revenir à maintes reprises pour les rappeler, les préciser et en dégager les conséquences pratiques.

Tout comme l'institution de la royauté avait eu d'heureux effets dans le domaine politique aussi bien que religieux, de même la construction du temple avait contribué au rayonnement national par les splendeurs de la maison du vrai Dieu d'Israël, digne d'être comparée aux grands temples des peuples voisins, et au développement du pur jahvéisme par la célébration d'un culte, plus solennel désormais et plus conforme à la loi de Moïse.

La prière de Salomon au jour de la dédicace, III Reg., VIII, 12-53, dont certains éléments, surtout 44-51, sont parfois tenus pour des amplifications où se reconnaissent sans peine des idées et des expressions deutéronomiques, est riche d'enseignements sur Dieu. Jahvé, le Dieu d'Israël, dont la maison a été bâtie pour faire habiter son nom au milieu de son peuple, n'est pas renfermé dans les limites de cette demeure terrestre, non plus que dans celles du royaume; ni le ciel ni la terre ne sauraient le contenir, bien moins encore le temple, quelle qu'en soit la splendeur, VIII, 27. C'est que Jahvé n'a pas, comme les dieux des nations, sa présence et sa puissance attachées à son temple ou même à son image; on sait que les conquérants dans l'ancien Orient faisaient enlever lors de la prise d'une ville l'image du dieu de la cité, afin de lui ravir en même temps sa présence et son assistance. Jahvé est le Seigneur de tout l'univers; aussi l'étranger qui n'est pas de son peuple

viendra néanmoins de son pays lointain prier au temple de Jérusalem et par là tous les peuples connaîtront le nom et la puissance de Jahvé, ils le craindront comme le craint son peuple d'Israël, VIII, 41-43, parce qu'ils sauront qu'il est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre, VIII, 60. A la différence encore des divinités païennes, sa bienveillance pour les siens n'est point aveugle; il récompense, mais punit également; la pluie qui tombe en son temps est accordée à la fidèle observation de la loi, son défaut est le châtiement de l'infidélité, VIII, 35; cf. Lev., XXVI, 3-4; Deut., XI, 13, 14; XXVIII, 12; la guerre est, elle aussi, un jugement de Dieu; la défaite punit l'apostasie ou quelque autre péché grave et a pour objet de rappeler au peuple coupable sa faute afin de l'amener au repentir et à la conversion, VIII, 33-34. Et ce n'est pas seulement le peuple en tant que tel, pris dans son ensemble, qui est invité à la prière en vue du pardon, mais chacun en particulier doit recourir à la miséricorde divine : « ... Si un homme, dit Salomon à Jahvé, si tout votre peuple d'Israël fait entendre des prières et des supplications et que chacun, reconnaissant la plaie de son cœur, étende ses mains vers cette maison, écoutez-les du ciel, du lieu de votre demeure et pardonnez; agissez et rendez à chacun selon toutes ses voies, vous qui connaissez son cœur. » VIII, 38-39.

La scission du royaume que les fautes de Salomon provoquèrent au lendemain de sa mort ne permit pas la réalisation des espérances qu'avait fait naître la construction du temple; ni l'unité politique, ni l'unité religieuse ne purent être maintenues et, bien loin de voir les peuples étrangers reconnaître le Dieu d'Israël, ce furent les Hébreux qui allaient devenir les serviteurs des divinités étrangères. Par leurs actes et leurs paroles les deux grands prophètes du IX^e siècle rappellent à ces égarés que Jahvé seul est Dieu; dans les miracles qu'ils accomplissent éclate le pouvoir de Jahvé sur la nature, tandis que les Baals demeurent impuissants, III Reg., XVII, 1; XVIII, 41-46; XVII, 8-16, 17-24; IV Reg., II, 9-14, 19, 25; IV, V, VI, 1-7. La puissance de Jahvé n'est pas renfermée dans les confins d'Israël; au fils de la veuve de Sarepta, au pays de Sidon, il rend la vie; à Naaman, chef de l'armée du roi de Syrie, il rend la santé, et le général syrien reconnaît clairement qu'un Dieu capable de tels prodiges est le vrai Dieu : « Voici donc que je sais, s'écrie-t-il, qu'il n'y a point de Dieu sur toute la terre, si ce n'est en Israël. » IV Reg., V, 15. Sans doute sa foi monothéiste n'est pas parfaite, comme en témoigne sa demande du §. 17; pour lui Jahvé est un Dieu encore trop lié au territoire d'Israël, c'est pourquoi il veut posséder un peu de la terre de son sol pour y offrir des sacrifices.

La part que prend le prophète Élisée à la vie politique non seulement de son propre pays mais encore en Syrie, à Damas, est la preuve que, pour lui, son Dieu a autorité sur les nations étrangères aussi bien que sur son propre peuple. IV Reg., VIII, 7-15. Il est réellement le seul vrai Dieu, ainsi que le proclame l'assemblée du peuple devant les manifestations de sa puissance au Carmel : « Ils tombèrent le visage contre terre et dirent : c'est Jahvé qui est Dieu, c'est Jahvé qui est Dieu. » III Reg., XVIII, 39. Il ne s'agissait pas alors de monolâtrie simplement, c'était strictement le monothéisme qui était en cause. « Le débat ne doit pas seulement définir si Jahvé est le seul Dieu que doit honorer Israël, sans préjudice de l'existence d'autres dieux pour d'autres peuples, mais si Jahvé est l'unique Dieu et si Baal n'est rien. » Tobac, *op. cit.*, t. I, p. 107. Il y a loin de ce monothéisme intolérant non seulement au libéralisme pratique avec lequel les dieux païens ouvraient leur pays et leurs temples même aux dieux des territoires voisins, mais encore à la conviction théorique qui poussait les polythéistes ou les hénothéistes à regarder comme pareilles aux leurs les divi-

nités des autres royaumes. Cf. Touzard, art. *Jahv* (*Peuple*), dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1595. Pour Élie, Jahvé est encore « Jahvé des armées », XVIII, 5; c'est un titre déjà rencontré aux Livres de Samuel (cf. col. 2792), et qui revient souvent sur les lèvres des prophètes et sous la plume des psalmistes; il représente sans doute le maître des armées d'Israël, mais aussi le Seigneur des armées célestes et des étoiles; ici le prophète l'emploie comme un nom propre pour désigner le maître du monde comme dans Amos, IX, 5.

Jahvé, le Dieu unique et tout-puissant, gouverne le monde en stricte justice. Un épisode de la mission d'Élie, son intervention au sujet de la vigne de Naboth, met en un relief saisissant cet attribut divin. III Reg., XXI, 1-24. Un roi, avec toute son autorité de despote oriental, n'a pas le droit de dépouiller l'un de ses sujets, même des plus humbles, de l'héritage de ses pères; le meurtre et le vol dont Achab se rend coupable sur l'instigation de Jézabel, seront punis par la mort violente du roi et la malédiction de sa postérité. « On ne saurait marquer d'une manière plus frappante ce qui distingue Jahvé des autres dieux et fait sa supériorité. »

2. *Le prophétisme*. — Les prophètes, dont l'intervention fut si efficace pour dénouer la crise du jahvéisme en Israël, ne sont pas les seuls dont fassent mention les deux derniers Livres des Rois; on y trouve même une prophétesse, Holda, qui fut consultée lors de la découverte du Livre de la Loi dans le temple sous Josias. IV Reg., XXII, 14-20. Mais déjà les prophètes dont les oracles nous ont été conservés ont repris l'œuvre toujours menacée de leurs illustres devanciers du IX^e siècle, pour dégager avec plus de force encore et de précision la notion du monothéisme moral des influences néfastes de la superstition populaire, en rappelant les enseignements confiés par Dieu au législateur du Sinaï et en les faisant fructifier.

Quant aux groupements prophétiques, qui avaient exercé une heureuse influence aux temps de Samuel, leurs membres étaient encore nombreux, puisque le roi Achab en rassembla quatre cents pour savoir s'il devait ou non attaquer Ramoth-Galaad; mais leur servilité, leur basse et indigne complaisance pour le roi les avaient discrédités dans la partie cultivée de la nation; leur rôle religieux semble bien terminé; les authentiques représentants de Jahvé le reprendront, et par la noblesse et l'indépendance de leur attitude non moins que par leur docilité aux ordres divins le rempliront avec autorité. III Reg., XXII, 5-9.

Dans la lutte contre les divinités phéniciennes, c'est d'un autre côté que vint le soutien. Jonadab, ancêtre des Réchabites, partagea le zèle religieux de Jéhu pour la destruction du culte de Baal, IV Reg., X, 15-17, et le genre de vie nomade qu'il imposa à ses descendants, Jer., XXXV, 6-7, avait sans doute pour objet de leur éviter les dangers de la corruption et de l'idolâtrie. La richesse et le luxe des villes entraînaient facilement à la corruption des mœurs, et toute la production du sol étant chez les Cananéens sous la protection des Baals ou divinités locales, la tentation de rendre un culte à Baal pour obtenir de bonnes récoltes de vin et d'huile n'était que trop facile à prévoir. Cf. Osée, II, 5, 8 (hebr., 7, 10).

3. *Le messianisme*. — De David aux prophètes-écrivains du VIII^e et du VII^e siècle, les espérances messianiques n'apparaissent guère dans la littérature biblique. Élie et Élisée, trop préoccupés du présent, semblent n'en pouvoir dégager leurs regards pour envisager l'avenir. Leur œuvre de salut n'en était pas moins la condition nécessaire à la mission d'Amos et d'Osée, qui, au siècle suivant, annonceront, par delà le châtement d'une sévérité impitoyable, une ère de sanctification et

de restauration dans la réconciliation des douze tribus et l'assujettissement des peuples d'alentour.

Si les temps glorieux de David et de Salomon, qui avaient laissé entrevoir des perspectives d'une ère encore plus glorieuse, étaient bien révolus, les espérances d'un avenir meilleur n'avaient pas pour autant abandonné le peuple d'Israël. Le schisme en effet avait singulièrement réduit la puissance des royaumes séparés, de celui de Juda surtout; les luttes fratricides n'avaient fait qu'aggraver la situation, en attendant que l'immixtion des puissances étrangères, assyrienne et babylonienne, toujours prêtes à intervenir, ne finissent par imposer leur domination; à la décadence politique, à peine retardée par quelques règnes plus glorieux dans l'un et l'autre royaumes, s'ajoutait la décadence morale et religieuse que l'action pourtant répétée et énergique des prophètes de Jahvé ne parvenait pas non plus à arrêter sur la pente fatale. Pareille situation, loin de détourner les Israélites de la pensée et de l'espoir de temps meilleurs, ne faisait au contraire que stimuler leur impatience dans l'attente de leur proche réalisation. Jahvé, le Dieu d'Israël, ne se devait-il pas à lui-même et à son peuple de triompher finalement de ses ennemis? Le peuple élu, la cité sainte, gardienne de l'arche d'alliance, ne pouvaient ni l'un ni l'autre disparaître; le « Jour de Jahvé » serait celui de leur triomphe. « L'idée comme l'expression « jour de Jahvé » étaient familières à ceux qui fréquentaient les sanctuaires... Pour ces adorateurs qui ne saisissaient pas de différence profonde entre les relations de Jahvé avec son peuple et les rapports des autres dieux avec leurs nations respectives, la cause de Jahvé s'identifiait avec la cause d'Israël; le triomphe de Jahvé ne pouvait être que le triomphe d'Israël. » Touzard, *Le Livre d'Amos*, 1909, p. LXXIII. Des antiques promesses on n'oubliait que la condition imposée à leur exécution; c'est elle que rappelleront les oracles des prophètes d'Israël et de Juda. Si le jour de Jahvé sera celui de la destruction des ennemis de son peuple, il le sera aussi de tout ce qui s'oppose au triomphe de sa justice, et par conséquent des Israélites infidèles, aussi bien que des nations païennes; seul un petit reste survivra à qui il sera donné de voir la réalisation des promesses.

Cette sorte d'eschatologie populaire, pour être en opposition avec l'enseignement prophétique, n'est cependant pas ce que d'aucuns prétendent : une émanation d'un messianisme oriental, adaptée au particularisme des Israélites (Gunkel, Gressmann). Seul, en effet, parmi les peuples de l'ancien Orient, Israël a connu l'espérance messianique qui, avec son monothéisme, est la caractéristique essentielle de sa religion. Les théories émises en ces dernières années pour retrouver chez d'autres peuples, Babyloniens ou Égyptiens, des conceptions analogues ou même l'origine du messianisme hébreu ne sont nullement justifiées. Cf. art. MESSIANISME, t. X, col. 1552-1564.

Ainsi, sans enrichir directement l'idée messianique, les deux derniers Livres des Rois nous font connaître le milieu religieux dont les conditions nous aideront à mieux comprendre les prédictions d'un Isaïe ou d'un Jérémie et à en saisir la portée et la valeur doctrinales.

4. *Culte*. — a) *Sanctuaires*. — La multiplicité des sanctuaires de la période précédente allait-elle faire place à l'unité prescrite par la Loi, du jour où le temple de Jérusalem, par sa splendeur et son organisation, laisserait dans l'ombre tous les autres lieux de culte et en détacherait peu à peu les fidèles? Motifs d'ordre religieux non plus que motifs d'ordre politique ne furent assez puissants pour amener le peuple à renoncer aux hauts-lieux qui continuèrent à subsister en Israël et même en Juda. De la tolérance dont ils furent l'objet on peut donner pour raison l'attache-

ment opiniâtre que leur gardait le peuple; malgré tout, c'était Jahvé qu'il y honorait, et on pouvait craindre qu'il ne se tournât vers des hauts-lieux païens, si une stricte défense lui avait été imposée de ne plus fréquenter les sanctuaires accoutumés. On peut penser en effet qu'après s'être rendu trois fois dans l'année au sanctuaire national, l'Israélite voulait encore, en d'autres occasions, se rendre au haut-lieu d'accès plus facile et parfois d'illustre mémoire pour y pratiquer l'acte du culte répondant à ses besoins religieux. Salomon lui-même n'offrait-il pas des sacrifices sur les hauts-lieux et n'y brûlait-il pas des parfums? Il est vrai, observe l'auteur des Livres des Rois, qu'alors la maison n'avait pas encore été bâtie au nom de Jahvé et que Gabaon était le grand haut-lieu dès longtemps vénéré et dont le service était assuré par Sadoc, un aaronide. III Reg., III, 2-4.

Pour Israël, qui s'était séparé de Juda, le temple de Jérusalem comptera de moins en moins, encore qu'on s'y rendit parfois pour offrir des sacrifices. II Par., XI, 16; xv, 9. Dan et Béthel et plus encore les anciens hauts-lieux devaient répondre aux besoins religieux des habitants du royaume d'Israël. L'érection de nouveaux sanctuaires ne signifiait pas pour Jéroboam l'abandon du culte de Jahvé; les veaux d'or n'y étaient pas des représentations de Baal mais de Jahvé, comme autrefois dans le désert, Ex., xxxiii, 4; dans l'ancien Orient, à Babylone ou en Égypte, le taureau figurait souvent la divinité. Le péché de Jéroboam ne laissait pas que d'être très grave, en opposition formelle avec la loi de l'unité du sanctuaire et de la défense du culte des images. Cf. Ex., xx, 4; xxxiv, 17; Deut., xii, 5.

On s'est parfois étonné de l'attitude d'Élie à l'endroit de ce culte schismatique; nulle trace en effet, dans toute son histoire, d'une lutte contre les sanctuaires multiples, non plus que contre les représentations taurolatriques de Jahvé que les prophètes du VIII^e siècle combattront avec tant de violence. Faut-il en conclure, comme on n'y a pas manqué, que ni la loi de l'unité de sanctuaire ni celle qui proscrivait les représentations symboliques de Jahvé n'existaient du temps d'Élie? Il s'agissait bien alors, a-t-on justement observé, « de polémiquer contre le culte schismatique et idolâtrique qui, s'il était opposé à la loi, était au moins un culte de Jahvé, alors que l'idolâtrie proprement dite avait envahi toutes les classes de la société et jetait partout de profondes et tenaces racines! Il y aurait plutôt lieu de se demander s'il existait encore en Israël, en ces jours malheureux, un culte taurolatric de Jahvé, clairement distinct du culte de Baal. En effet, les veaux d'or de Dan et de Béthel, qui représentaient Jahvé, étaient les symboles ordinaires du dieu syrien Hadad. Le dieu Hadad, le Baal par excellence, le dieu du ciel et de l'orage, aura certainement été du nombre des divinités étrangères honorées en Israël au temps d'Achab. Hadad aura eu son culte et ses prêtres et ses prophètes. Il y aura donc eu en Israël des taureaux, images de Jahvé, et des taureaux, images de Hadad. Qui ne voit combien la pente était glissante, combien la transition était facile du culte de Jahvé au culte de Baal? Ce qui importait surtout au prophète, c'était d'extirper l'idée de Baal et de rappeler énergiquement le souvenir de Jahvé, le Dieu des ancêtres, d'Abraham, d'Isaac et d'Israël. (III Reg., xiiii, 36). Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 108-109. Certes l'œuvre du prophète eût été plus complète et sans doute plus durable, s'il avait pu ramener à l'unité du sanctuaire les Israélites; c'était une tâche trop difficile sinon impossible dans les conditions du temps d'Achab.

Pour la pleine application de la loi d'unité du sanctuaire, de longues années seront nécessaires; les réformes de rois pieux tels que Josaphat, Ézéchias ou Josias n'y atteindront que d'une manière très passa-

gère; ce ne sera qu'après la longue épreuve de la captivité que le temple de Jérusalem réalisera sa véritable destinée et sera l'unique sanctuaire du peuple de Dieu.

b) *Ministres*. — Le privilège de la tribu lévitique dans l'exercice du culte était reconnu dans les différents sanctuaires au temps de Samuel et de David; à plus forte raison en était-il de même dans le temple de Salomon; les plus hautes fonctions y sont réservées à la famille de Sadoc. III Reg., II, 35. Dans les sanctuaires locaux, l'offrande des sacrifices est également assurée par les membres de la famille sacerdotale, du moins dans le royaume de Juda, où l'observation de la loi à ce sujet est plus stricte que dans le royaume schismatique. En preuve l'attitude de Josias vis-à-vis de ceux qui desservaient les hauts-lieux; leur incorporation dans le clergé de Jérusalem, bien qu'ils n'aient pas été autorisés à monter à l'autel de Jahvé, indique assez clairement qu'ils étaient prêtres, ayant de plus été autorisés à manger les pains sans levain au milieu de leurs frères. IV Reg., xxiii, 8-9. Ces ministres des hauts-lieux, ramenés au sanctuaire unique, sont probablement ces lévites dont il est question au Livre d'Ézéchiel, xlii, 9-16, et qui, à cause de leurs errements, furent destitués de leurs fonctions sacerdotales et mis au rang des portiers et des desservants du temple. D'autre part le fait que ces prêtres infidèles furent déchués de leur dignité pour remplir des emplois inférieurs ne contredit pas l'existence d'une catégorie de serviteurs subalternes antérieurement à cette déchéance du temps de Josias, autrement dit, ne contredit pas la distinction entre prêtres et lévites et n'en est nullement l'origine; l'organisation même du service du temple devait certainement comporter une telle catégorie de ministres du culte. Quelques textes dans les Livres des Rois paraissent consacrer cette répartition des ministres du culte en deux ordres: les prêtres et les lévites. III Reg., viii, 4; IV Reg., xxii, 4; xxiii, 4; xxv, 18. Cf. art. LÉVITIQUE, t. IX, col. 481-481.

En Israël la spécialisation des fonctions liturgiques apparaît beaucoup moins rigoureuse. Jéroboam, pour assurer le culte des sanctuaires de Dan et de Béthel, « fit des prêtres parmi le peuple, qui n'étaient pas des enfants de Lévi », III Reg., xii, 31; pour l'Israélite croyant, ce n'était point là un véritable sacerdoce, et cette usurpation était encore un péché de la maison de Jéroboam, cause de sa destruction et de son extermination de la face de la terre. III Reg., xiii, 33-34.

Parmi les prêtres, tous ministres du sacrifice, existait une organisation hiérarchique, du moins dans le temple de Jérusalem. Déjà aux Livres de Samuel mais plus encore dans ceux des Rois, on voit qu'il est fait mention de prêtres qui, soit par leur rôle ou leurs fonctions, soit par leur titre, apparaissent sinon identiques au grand prêtre dont le Lévitique décrit la consécration et les fonctions en la personne d'Aaron, du moins comme jouissant d'une situation privilégiée qui les met dans un rang à part, au-dessus des simples prêtres. Ainsi, au temps d'Athalie, Joïada, appelé simplement le prêtre Joïada, est à la tête de tout le clergé, dirigeant, organisant la révolte contre l'usurpatrice, proclamant et couronnant Joas roi de Juda, concluant enfin une alliance entre Jahvé, le roi et le peuple. IV Reg., xi. Sous Josias, Helcias, désigné expressément par le titre de grand prêtre, joue un rôle de premier plan lors de la réforme entreprise par le roi à la suite de la découverte du Livre de la Loi, dans le temple. IV Reg., xxii, 4, 8; xxiii, 4. Cf. Is., viii, 2.

Le sacerdoce lévitique n'avait pas fait disparaître le sacerdoce familial ou patriarcal ni surtout le sacerdoce royal. Se conformant aux antiques usages, Saül et David avaient sacrifié. Salomon fit de même à Gabaon et à Jérusalem. III Reg., iii, 3, 4, 15; viii, 5, 62-64; ix, 25. David et Salomon bénissent le peuple tout

comme des prêtres, III Reg., viii, 14, 55; trois fois par an Salomon brûle des aromates sur l'autel des parfums qui est devant Jahvé, III Reg., ix, 25. « Les rois hébreux tenaient à ces pratiques qui satisfaisaient leur piété en même temps qu'elles rehaussaient leur prestige et rendaient leur autorité sainte. » Desnoyers, *op. cit.*, t. iii, p. 218. En Israël, Jéroboam monta à l'autel pour sacrifier, ne faisant pas en cela du moins œuvre de novateur, et au viii^e siècle encore, en Juda, Azarias, l'Ozias des Chroniques, brûle des aromates sur l'autel des parfums, II Par., xxvi, 16. Peu de temps après, c'est Achaz qui fait brûler son holocauste et son oblation et verse sa libation sur l'autel qu'il avait construit d'après le modèle de Damas, IV Reg., xvi, 12-13. Ces quelques traits montrent assez que la pratique royale, qui continuait la pratique patriarcale du sacerdoce, ne disparut qu'à la longue, après une période de luttes et de revendications qui finit par imposer la reconnaissance des prérogatives que les prêtres lévites tenaient de par l'institution mosaïque.

c) *Sacrifices*. — Holocaustes, sacrifices pacifiques, oblations sont, comme à l'âge précédent, les formes ordinaires de l'offrande des victimes et des produits du sol, III Reg., viii, 64. Chaque jour est consacré par l'holocauste du matin et l'oblation du soir, IV Reg., xvi, 15; III Reg., xviii, 29. Quant aux autres espèces de sacrifices, surtout expiatoires, dont les Livres de Samuel ne parlent pas, un texte des Livres des Rois en suppose l'existence au temps de Joas de Juda : « L'argent des sacrifices pour le délit et des sacrifices pour le péché, y est-il dit, n'était point apporté dans la maison de Jahvé : il était pour les prêtres. » IV Reg., xii, 17. Les termes employés par l'auteur pour désigner ces sacrifices sont les termes techniques eux-mêmes du Lévitique, iv, 1-5, 26 : « *āšām* et *ḥattā't*. Si dans le code lévitique il n'est pas question de somme à payer, on peut supposer que, dans le cas prévu au Livre des Rois, ceux qui étaient tenus à l'offrande d'un sacrifice expiatoire, au lieu d'amener eux-mêmes les victimes, en remettaient le prix aux mains des prêtres qui assuraient l'immolation. Il ne s'agit pas en effet d'une simple amende pécuniaire, transformée dans la suite en un sacrifice spécial (Wellhausen); on ne voit pas à quel titre les prêtres auraient pu prétendre à une telle amende, n'ayant subi aucun dommage. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'on voit dans ce texte la preuve de l'existence, au temps de Joas, des deux sacrifices lévites pour le délit et pour le péché; ils y apparaissent comme une institution florissante, en vogue parmi le peuple et respectée du pouvoir. En effet, malgré d'urgentes nécessités, l'autorité royale défend de faire servir l'argent des sacrifices expiatoires à d'autres fins même aussi pieuses que la reconstruction du temple, tant l'expiation est un devoir sacré. Cf. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. i, 1924, p. 162.

La même conclusion, relative à l'antique usage des sacrifices expiatoires, se dégage du reproche adressé par le prophète Osée, iv, 8, aux prêtres qui se repaissent du péché du peuple, et de la comparaison avec des sacrifices analogues chez les anciens peuples de Canaan, Philistins et Phéniciens. L'expiation du péché par un sacrifice, loin d'être d'institution récente, s'avère de plus en plus une institution de la plus haute antiquité; l'école Graf-Wellhausen qui a voulu en faire une invention hiérosolymitaine de basse époque a abouti « à une conception radicalement fautive des sacrifices en Israël ». Dussaud, *Le sacrifice en Israël*, p. 2. Cf. art. LÉVITIQUE, t. ix, col. 485-487.

Aux sacrifices offerts au vrai Dieu, des Israélites trop nombreux en ajoutaient d'autres offerts aux idoles, immolant parfois leurs propres enfants, malgré la défense de faire passer ses enfants par le feu, en l'hon-

neur de Moloch, Lev., xviii, 21. Ce dieu avait un sanctuaire proche de Jérusalem, III Reg., xi, 7, et il est rapporté que les rois de Juda, Achaz et Manassé, firent passer leurs enfants par le feu, IV Reg., xvi, 3; xxi, 6; cf. IV Reg., xxiii, 10, 13. Le sacrifice d'enfants était un usage pratiqué chez les peuples voisins; l'histoire de la campagne contre Mésa, roi de Moab, en fournit un exemple, IV Reg., iii, 27; les fouilles des antiques cités cananéennes de Ta'annach, de Mageddo, de Gézer ont révélé l'existence de sacrifices humains de fondation ou d'inauguration de monuments. De tels sacrifices de fondation la reconstruction de Jéricho fut l'occasion. Hiel de Béthel, malgré la malédiction dont Josué avait menacé toute tentative de rebâtir les murs de la ville vouée à l'anathème, Jos., vi, 26, « en avait jeté les fondements au prix d'Abiram, son premier-né, et en avait posé les portes au prix de Ségub, son dernier fils. » III Reg., xvi, 34. Cf. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907, p. 197-200.

VIII. TEXTE. — Pour nous avoir été transmis dans un état plus satisfaisant que celui des Livres de Samuel, le texte hébreu des Livres des Rois ne saurait être dit excellent, car nombreuses y sont les traces manifestes d'altération et nombreuses aussi les corrections faites d'après la version des Septante. Kittel, *Biblia hebraica*, t. i, 1905, p. 458-552; Stade et Schwally, *The Books of Kings*, dans la Bible polychrome de Haupt, 1904; Burney, *Notes on the hebrew text of the Books of Kings*, 1903.

Pour la reconstitution du texte primitif, on dispose de deux sources principales d'information, les textes parallèles et les anciennes versions. Pour de très nombreux et importants passages il existe entre les deux derniers Livres des Rois et le deuxième Livre des Paralipomènes des ressemblances qui vont parfois jusqu'au littéralisme; leur comparaison n'est pas sans intérêt dans la recherche du texte primitif. Voici les principaux de ces passages : III Reg., 5-15 et II Par., i, 7-13; III Reg., x, 1-29 et II Par., ix, 1-28; III Reg., xii, 1-19 et II Par., x, 1-19; III Reg., xiv, 25-31 et II Par., xii, 9-16; III Reg., xv, 16-22 et II Par., xvi, 1-6; III Reg., xxii, 2-35, 41-50 et II Par., xvii, 1-34; xx, 31-37; IV Reg., viii, 17-23, 25-29 et II Par., xxi, 5-10; xxii, 1-6; IV Reg., xi, 1-xii, 14 et II Par., xxii, 10-xxiv, 14; IV Reg., xv, 32-38 et II Par., xxvii, 1-9; IV Reg., xxi, 1-9, 17-24 et II Par., xxxiii, 1-9, 18-25; IV Reg., xxii, 1-xxiii, 4 et II Par., xxxiv, 1-33. Cf. P. Vannutelli, *Libri synoptici Veteris Testamenti, seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, t. i, 1931; t. ii, 1934.

La version des Septante, avec ses nombreuses variantes, additions, omissions, transpositions et autres modifications, représente certainement une recension de l'hébreu différente de celle qui a servi de base au texte massorétique. Ses manuscrits n'offrent pas un texte uniforme. D'après Sanda, le *Vaticanus* reproduirait un texte antéhébraïque, tandis que l'*Alexandrinus* un texte posthébraïque, aussi le premier peut-il revendiquer une plus grande originalité, le second ayant été souvent modifié d'après l'hébreu massorétique. Sanda, *Die Bücher der Könige*, 1911, p. xii. Cf. Silberstein, *Ueber den Ursprung des im Cod. Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der Alexand. Uebersetzung*, dans *Zeitsch. für A. T. Wissenschaft*, 1893, p. 1-75; 1894, p. 1-30. La recension de Lucien est aussi un témoin de grande valeur; nombre de problèmes critiques qui s'y rattachent ne sont pas toutefois élucidés. Cf. Rahlfs, *Studien zu den Königsbüchern*, 1904; *Lucians Rezension der Königsbücher*, 1911. Les versions grecques plus récentes, Aquila, Symmaque et Théodotion, peuvent à l'occasion être mises à profit. Cf. Burkitt, *Fragments of the Books of the Kings according to the translation of Aquila*, 1897.

La vieille version latine, étant données ses nom-

breuses affinités avec la recension de Lucien, n'offre pas grand intérêt. La Peschito au contraire s'en tient étroitement au texte massorétique; il en est de même de la Vulgate, dont saint Jérôme a particulièrement soigné la traduction. Cf. Berlinger, *Die Peschitta zum I. Buch der Könige*, 1897; Barnes, *The Peschitta version of 2 Kings*, dans *Journal of theological studies*, t. vi, p. 220; t. xi, p. 533.

I. COMMENTAIRES. — 1° Catholiques. — Théodoret, *Questiones in Libros Regum*, P. G., t. lxxxv, col. 668-800; Procope de Gaza, dans P. G., t. lxxxvii, col. 1148-1200; comme pour les Livres de Samuel il reproduit les interprétations de Théodoret; S. Ambroise, *De Elia...*, P. L., t. xiv, col. 638-728; S. Eucher, P. L., t. l, col. 1102-1208 (pas authentique); S. Isidore de Séville, P. L., t. lxxxiii, col. 414-424; Bède le Vénérable, P. L., t. xci, col. 715-808; Raban Maur, P. L., t. cix, col. 9-280; Walafrid Strabon, P. L., t. cxiii, col. 582-630.

Les commentaires de Nicolas de Lyre, de Tostat et de Crétan à la Renaissance, ceux de Menochius, Malvenda et Cornelius à Lapidé au xviii^e siècle, de Duguet et de dom Calmet au xviii^e.

Clair, *Les Livres des Rois*, Paris, 1879-1884; Neteler, *Das 3. und 4. Buch der Könige der Vulgata und des hebraischen Textes übersetzt und erklärt*, Münster-en-W., 1849; Schlogl, *Die Bücher der Könige; Die Bücher der Chronik*, Vienne, 1911, dans *Kurzgefasstes wissenschaftl. Commentar de Schäfer*; Sanda, *Die Bücher der Könige*, 1911, dans *Exegetisches Handbuch zum A. T.* de Nikel et Schulz; Landersdörfer, *Die Bücher der Könige*, Bonn, 1927, dans *Die heilige Schrift des A. T.* de Feldmann et Herkenne.

2° Non catholiques. — Le Clerc (Glericus); Grotius; Thenius, *Die Bücher der Könige*, 2^e édit., 1873, dans *Kurzgef. exeget. Handbuch*; Keil, *Die Bücher der Könige*, 2^e édit., 1876, dans *Biblicher Commentar über das A. T.* de Keil et Delitzsch; Bähr, *Die Bücher der Könige*, Bielefeld, 1868; Lumby, *The first Book of the Kings*, 1886; *The second Book of the Kings*, 1888, dans *Cambridge Bible*; Klostermann, *Die Bücher Samuells und der Könige*, Nordlingen, 1887, dans *Kurzgef. Kommentar* de Strack et Zöckler; Rawlinson, *Kings*, Londres, 1893; Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Fribourg-en-B., 1899, dans *Kurzer Handkomm.* de Marti; Kittel, *Die Bücher der Könige*, Göttingue, 1900, dans *Handkomm.* zum A. T. de Nowack; Barnes, *Kings 1 and 2*, Cambridge, 1908.

II. ÉTUDES. — Pour les questions critiques et historiques voir les introductions bibliques générales et les histoires et théologies de l'Ancien Testament et, outre les travaux cités au cours de l'article : Wellhausen, *Die Composition des Pentateuch und der histor. Bücher des A. T.*, 3^e édit., Berlin, 1899; Döller, *Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buche der Könige*, Vienne, 1904; Nagl, *Die nachbiblisch-Königsgeschichte Israels ethnographisch und geographisch beleuchtet*, Vienne, 1905; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. iii, Paris, 1930.

Les articles des dictionnaires et encyclopédies : Fillion, *Rois (Troisième et quatrième livres des)*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1145-1162; Kaulen, *Könige: Bücher der*, dans Welzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2^e édit., t. vii, col. 913-920; Volk, *Könige (Bücher der)*, dans Protest. Realencyclopädie, 3^e édit., t. x, p. 622-628; Barney, *Kings I and II*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. ii, p. 856-870; Kautsch, *Kings (Book)* dans Greney, *Encyclopædia biblica*, t. ii, col. 2661-2672.

A. CLAMER.

ROJAS (François de), frère mineur, originaire de Tolède, fit partie de la province de Castille, et mourut vers 1656, après avoir joui d'un grand renom de prédicateur. Il a laissé une très abondante production littéraire, surtout orientée vers la prédication. Outre des recueils de sermons, on cite de lui des *Commentaria in concordiam evangelistarum juxta translationes litterales, anagogicos, morales et allegoricos sensus secundum ordinem evangeliorum totius anni*, partie en latin, partie en espagnol, Madrid, 1621, 2 vol. in-fol.; il faut distinguer de cet ouvrage une *Catena aurea ss. Ecclesie doctorum per maris abyssum evangelice historie navigandum, in qua translationes antiquiores et recentiores adducuntur quæ ad litteralem et moralem sensum utilius con-*

ducunt, Lyon, 1651, 3 vol. in-fol.; l'inspiration est d'ailleurs analogue à celle de l'ouvrage précédent; de même l'*Elucidarium sanctorum virginum et martirum*, Madrid, 1634; l'*Elucidarium Doipara virginis*, 1643. Le P. de Rojas avait aussi commencé la publication des *Annales* de son ordre, en espagnol; il en parut trois vol. in-fol. à Valence en 1652, qui couvrent l'histoire du premier siècle de l'ordre.

N. Antonio, *Bibliotheca hispanica nova*, t. i, p. 469b, au not. Fr. de Rojas; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 1806, p. 92; J.-H. Sfaralea, *Supplementum*, 1806, p. 282, qui a utilisé la notice de Jean de Saint-Antoine.

É. AMANN.

1. ROLAND Aubert, né en 1692, à Lailol-le-Petit (Haute-Marne), entra en 1707 chez les cordeliers, où il eut une assez grande notoriété. Un décret du Père général, confirmé par un bref de Clément XII, lui donna le titre d'écrivain de l'ordre, avec les droits et prérogatives attachés au rang de provincial. Administrateur de l'hôpital de Saint-Mihiel, il y vivait encore en 1751, quand dom Calmet rédigea sa notice dans la *Bibliothèque lorraine*. Outre deux ouvrages d'histoire locale : *Vie de la bienheureuse Philippa de Gueldres, duchesse de Lorraine*, qui parut à Toul sans nom d'auteur, en 1736, et *La guerre de René II, duc de Lorraine contre Charles le Hardi, dernier duc de Bourgogne*, imprimée à Luxembourg, sans nom d'auteur, en 1742, il a donné un gros travail relatif aux controverses religieuses de l'époque qui n'avaient pas épargné la Lorraine : *Moyens faciles de concilier les esprits sur les difficultés qui regardent la bulle Unigenitus*, Luxembourg, 1732-1735, 5 vol. in-4^e.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 834-835, d'où la notice est passée dans Richard et Giraud.

É. AMANN.

2. ROLAND DE CRÉMONE, italien d'origine, fait à Bologne ses premières études, puis maître ès arts, entre chez les dominicains de cette ville, en 1219. Dix ans plus tard on le trouve à Paris où il devient maître en théologie; c'est le premier dominicain qui enseigne à l'université. Après avoir régenté l'année 1229-1230, il est envoyé à Toulouse, où il professe de 1230 à 1233, pour rentrer ensuite en Italie, où il fournira encore une longue carrière de prédicateur. Il meurt en 1259. Son nom se lit en tête de *Questiones super quatuor libros Sententiarum* dans le ms. 795 de la Mazérine, à Paris. Le P. Ehrle a publié la liste de ces questions dans *Miscellanea domenicana*, 1923, p. 125-134.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicatorum*, t. i, p. 125 sq.; Mandonnet dans *Revue thomiste*, 1896, p. 135-170, et dans *Thomas d'Aquin, notice préface*, p. 151; Earle, *Xenia thomistica*, t. iii, Rome, 1925, p. 536-544; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. i, Paris, 1933, p. 42.

É. AMANN.

ROLLE Richard, dit aussi RICHARD DE HAMPPOLE, ermite et écrivain spirituel anglais (xiv^e s.). — Né à Thornton (Yorkshire) dans les dernières années du xiii^e siècle, il est envoyé de bonne heure à Oxford, pour y faire ses études. Mais, dès l'âge de dix-neuf ans, épris de vie contemplative, il rentre dans sa patrie et, sans vouloir s'engager dans aucun ordre monastique, mène la vie érémitique en divers lieux, et finalement à Hampole, près de Doncaster, au voisinage d'un couvent de cisterciennes, d'où le surnom qu'on lui a donné de *Hampolitanus*, devenu par corruption *Pampolitanus*. C'est là qu'il meurt le 29 septembre 1349, laissant une grande réputation de sainteté. Bien qu'il n'ait jamais été ni canonisé, ni béatifié, un office fut composé en son honneur qui a figuré au bréviaire de York; c'est à la légende de cet office que l'on doit le plus clair des renseignements sur ce personnage. Voir *Breviarium ad usum Ecclesie Eboracensis*, II, dans *Surtees Society*, t. lxxv, 1883, p. 789-805, 809-820.

Rolle a beaucoup écrit, soit en latin, soit en anglais; plusieurs de ses œuvres composées en latin ont été mises en anglais et inversement, ce qui complique un peu son histoire littéraire, car il n'est pas toujours facile de savoir quelle est la langue originale de tel ou tel traité. Parmi les œuvres latines ont été publiés : *De emendatione vite* ou *De emendatione peccatoris*, publié en 1510, que l'on trouvera réimprimé dans la *Maxima bibliotheca vet. Patrum*, éd. de Lyon, t. xxvi, 1677, p. 609-618, et dont l'allure générale, l'inspiration et le style même font songer à l'*Imitation*; des *Explanations notables*, commentaire sur le livre de Job (publié à Paris, en 1510, avec le précédent comme appendice, au *Speculum spiritualium*); *De incendio amoris* et *Eulogium nominis Jesu*, publiés tous deux à Anvers en 1533 avec le *De emendatione*, et que l'on trouvera dans la même *Biblioth. Patrum*, *ibid.*, p. 629-632 et 627-629. En 1535 et 1536 parut à Cologne *D. Richardi Pampolitani (sic) Anglosaxonis eremitæ, viri in divinis scripturis ac veteri illa solidaque theologia eruditissimi, in Psalterium davidicum, alique alia quedam sacræ Scripturæ monumenta compendiosa justaque pia enarratio*, qui ajoutait aux textes susdits une paraphrase des Psaumes et de certains passages des Lamentations de Jérémie, des divers « cantiques » insérés au bréviaire, de l'oraison dominicale, du symbole des apôtres et du symbole de saint Athanase (ces trois derniers commentaires sont réimprimés dans la *Biblioth. Patrum*, *ibid.*, p. 618-627).

L'œuvre anglaise de Rolle a attiré l'attention des philologues qui ont étudié sa traduction du psautier et d'autres textes scripturaires (Job, Jérémie). Deux des traités latins, le *De incendio amoris* et le *De emendatione vite* avaient été traduits en anglais en 1434-1435 par Richard Misyng, cette traduction a été publiée dans *Early english Text society*, n. 106, Londres, 1896. Deux traités en prose, composés par Hampole en anglais ont été publiés en 1506 : *Contemplacions of the drede and love of God*, et *The remedy ayensit the troubles of temptacions*. Un long poème, consistant en un prologue et sept livres, est intitulé *Pricke of Conscience*, il a été traduit en latin, *Stimulus conscientie*; c'est une méditation passablement pessimiste sur le début de la vie humaine, l'instabilité des choses de ce monde, la mort et ses suites. L'auteur s'inspire du *De contemptu mundi* d'Innocent III, du *Compendium theologicæ veritatis* d'Hugues de Strasbourg, de l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis. Les mss. sont extrêmement nombreux; une édition en dialecte northumbrien (la langue originale) a été donnée en 1863, pour la *Philological society*, t. vi, par le Rev. R. Morris. Au moins aussi intéressants que le *Pricke of Conscience* sont les paraphrases anglaises des psaumes et des cantiques, publiées en 1884 par le Rev. H. R. Bramley. Dix autres traités en prose ont été donnés en 1866 par G.-G. Perry dans *Early english Text society*, n. 20 (réédit. en 1921). Dans son livre sur Richard Rolle, C. Horstmann a publié un nombre assez considérable de courts poèmes et de lettres de son héros. Ces diverses publications permettent de fixer exactement la position de Rolle. Encore que les lollards de l'âge suivant aient essayé de le tirer à eux, il nous apparaît d'une orthodoxie audessus de tout soupçon. Sans doute, ce n'est pas un théologien scolastique et il est plus familiarisé avec l'Écriture et les Pères de l'Église, jusques et y compris saint Bernard, qu'avec les docteurs du XIII^e siècle. Les plaintes qu'il laisse échapper sur la corruption des mœurs de son temps se retrouvent en nombre d'auteurs contemporains ou postérieurs. Rien de tout cela ne compromet sa doctrine spirituelle et il faut lui rendre cette justice qu'il a cherché à mettre à la portée de la masse chrétienne la vie contemplative dont il avait lui-même expérimenté la douceur et l'efficacité.

Il y a une monographie importante : C. Horstmann, *Vereshire writers: Richard Rolle of Hennebich, an english hermit of the Church and his followers*, Londres, 2 vol., 1895-1896, qui renverra aux études antérieures assez nombreuses, et plus encore en Allemagne qu'en Angleterre, art. *Rolle Richard* du *Dictionary of national biography*, t. XLIX, 1897, p. 164-166; *The catholic Encyclopedia*, t. XIII, p. 119.

F. AMANN.

ROLLIN Charles (1661-1741), né à Paris, le 30 janvier 1661, fit ses humanités au Collège du Plessis et suivit les cours de théologie en Sorbonne. Il fut tonsuré et ne voulut recevoir aucun ordre. Encore jeune, en 1683, il fut professeur de rhétorique au Collège du Plessis, puis professeur au Collège de France, en 1688, et recteur de l'université de Paris (1694-1696) et enfin principal au Collège de Beauvais (1696-1712); il s'attacha à l'abbé d'Asfeld, ardent janséniste, et au P. Quesnel, qui vint le voir au Collège de Beauvais. Il fut toujours opposant à la bulle *Unigenitus* et c'est à ce titre qu'il collabora aux *Nouvelles ecclésiastiques*. Il fut partisan des Convulsions. En 1720, il fut de nouveau recteur de l'université, mais il vécut presque toujours dans le silence; il mourut à Paris le 14 septembre 1741.

Rollin a composé un grand nombre de harangues latines; il a rédigé neuf pièces de poésie latine, réunies sous le titre de *Selecta carmina clarissimorum quorundam in Universitate professorum*, Paris, 1727, in-12; son principal écrit, connu sous le titre de *Traité des études*, est le traité *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres, par rapport à l'esprit et au cœur*, Paris, 1726-1728, 4 vol. in-12 : Rollin y propose trois maximes essentielles : 1. l'enseignement a pour objet la formation du jeune homme par le développement normal de ses facultés; 2. l'éducation doit primer l'enseignement; 3. il n'y a pas d'éducation vraie sans la religion; il faut user de persuasion et de douceur et ne se servir de châtiments et de verges que par exception. L'écrit de Rollin fut critiqué par Gilbert, ancien recteur de l'université, qui, dans ses *Jugements des savants sur les maîtres d'éloquence* et dans un autre *Recueil* publié en 1727, fit des *Observations* sur le traité de Rollin; de même, l'abbé Bellanger, sous le pseudonyme de Van der Meulen publia des *Essais critiques sur les écrits de M. Rollin*, Amsterdam, 1740, in-12, et un *Supplément* en 1741 (voir abbé Richard, *Discours sur le Traité des études de Rollin*, Dijon, 1883, in-8°). Rollin lui-même publia un *Supplément au traité de la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, Paris, 1734, in-12. Le *Traité des études* a été plusieurs fois réédité, en particulier à Paris, en 1846. Rollin a également publié une *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Parthes, des Macédoniens, des Grecs*, Paris, 1730-1738, 13 vol. in-12, réédité à Paris, 1846-1849, en 10 vol. in-12, avec les additions de Letronne, qui publia toutes les *Œuvres* de Rollin, Paris, 1821-1825, 30 vol. in-8°. Il faut citer aussi une *Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu'à la bataille d'Actium*, dont le t. I parut en 1738 et le t. vi, en 1741; les volumes suivants, préparés en partie par Rollin, ne furent publiés qu'après sa mort, par Crevier, son disciple. Enfin M. Aug. Gazier a publié dans ses *Mélanges de littérature*, p. 183-193, Paris, 1904, in-12, un chapitre intitulé : *Rollin défenseur de l'Université contre les jésuites; fragments d'un Mémoire inédit*, daté du 15 septembre 1739 : Rollin y défend les thèses jansénistes contre la bulle *Unigenitus* « qui n'apporte, dit-il, que trouble et confusion » et il s'y élève fortement contre l'ultramontanisme et le molinisme.

Au XIX^e siècle ont paru plusieurs éditions, plus ou moins complètes des *Œuvres de Rollin*. Paris, 1807-1810, 60 vol. in-8°; 1818, 18 vol. in-8°; Paris, 1821-1827,

30 vol. in-8°, enfin, Paris, 1840, 7 vol. in-8°, avec des notes et éclaircissements par E. Beres.

Michand, *Biographie universelle*, t. XXXVI, p. 372-375; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 569-571; Morel, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, 1759, p. 316-317; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XLIII, p. 217-239; *Notables ecclésiastiques* du 3 décembre 1741, p. 193-196, et du 7 janvier 1742, p. 4; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII^e siècle*, t. I, 1760, p. 443-444; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 452-455; différents *Éloges de Rollin*, lors d'un concours établi par l'Académie française, en 1818, et signes par Guéneau de Mussy, Saint-Albin-Berville, Maillet-Lacoste, Aug. Trognon, J.-A. de Rivarol, Estienne, Crignon Guénebaud; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VI, 1854, p. 213-230; Villemain, *Tableau de la littérature du XVIII^e siècle*, t. I, 1858, p. 223-235; Jules Janin, *Causeries littéraires et historiques*, 1884, p. 99-178; H. Ferté, *Rollin, sa vie, ses œuvres et l'Université de son temps*, Paris, 1902, in-8°.

J. CARREYRE.

1. ROMAIN, pape en l'année 897. Tout est obscurité à son sujet. Selon les catalogues pontificaux, que confirme Flodoard (voir *P. L.*, t. cxxxv, col. 830 D), il succède à Étienne VI, le triste président du « concile cadavérique », où fut condamné le pape défunt Formose. Ce concile est du mois de janvier 897; la réaction qu'il suscita fut fatale à Étienne, qui fut jeté bas, puis étranglé, sans doute en juillet. Dans ces conditions il semble logique d'admettre que Romain, originaire de Galles, et pour lors prêtre du titre de Saint-Pierre-ès-Liens, fut choisi par les adversaires d'Étienne, et donc par les formosiens. Il est possible encore que, dès ce moment, aient été préparées les mesures de réparation qui furent promulguées sous le successeur, Théodore II, dont le pontificat fut encore bien plus court que celui de Romain. A celui-ci les divers catalogues attribuent une durée de 4 mois, plus ou moins. Il s'est conservé une pièce provenant de la chancellerie de Romain et confirmant les droits temporels des évêchés d'Elne (en Roussillon) et de Gérone. Jaffé, n. 3515, 3516.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 241; Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 230, et les travaux cités aux articles FORMOSE et ÉTIENNE VI.

É. AMANN.

2. ROMAIN DE ROME, dominicain de la famille des Orsini, cousin du futur pape Nicolas III, est à Paris dès 1266; il eut l'honneur de « lire les Sentences » sous la régence de saint Thomas d'Aquin de 1270 à 1272, et de lui succéder après le départ de celui-ci pour Naples; il n'occupa d'ailleurs la « chaire des étrangers » qu'une année à peine, 1272-1273, étant mort au cours de cette année scolaire. Outre des sermons, il a laissé un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* qui se retrouve dans le *Vatic. Ottob. lat. 1430*, et le *Vatic. Palat. lat. 331*. Il y aurait lieu d'étudier ces textes qui ont été professés sous la direction du Docteur angélique.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicat.*, t. I, p. 263; Fr. Ehrle, *Xenia theistica*, t. III, Rome, 1925, p. 566-571; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. I, Paris, 1933, p. 129.

É. AMANN.

ROMAINS (ÉPÎTRE AUX). I. Texte. II. Authententicité et intégrité (col. 2856). III. Destinataires (col. 2869). IV. But (col. 2874). V. Analyse (col. 2875). VI. Date et lieu de composition (col. 2878). VII. Doctrines (col. 2878).

I. TEXTE. — 1^o *L'Épître aux Romains dans le « Corpus Paulinum »*. — Les épîtres de saint Paul furent de très bonne heure réunies en collection ou *Corpus*. La II^e Petri y fait allusion sans en préciser le contenu et qualifie cette collection d'« Écriture »; II Petr., III, 16. Saint Ignace d'Antioche devait posséder ce recueil. Il écrit aux Éphésiens : « Dans chaque épître, ἐν πασὶ ἐπιστολῇ, il (saint Paul) fait mémoire de

vous dans le Christ Jésus », Eph., XII, 2; voir Funk, *Patres apostolici*, h. l.; W. Bauer, *Die apostolischen Väter*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann, *Ergänzungsband*, p. 212.

Il est très vraisemblable que saint Polycarpe et ses correspondants possédaient également une collection des écrits pauliniens. Cette hypothèse est rendue encore plus vraisemblable du fait que l'évêque de Smyrne envoie aux Philippiens sa collection des épîtres de saint Ignace. S'il ne fait point de même pour les épîtres pauliniennes auxquelles il attribuait cependant plus d'autorité qu'à celles d'Ignace c'est parce que ses correspondants étaient déjà censés la posséder. Cf. *Phil.*, XIII, 2; III, 2, Funk, *op. cit.*, p. 313, 299; W. Bauer, *op. cit.*, p. 298, 287. Ainsi les Églises pauliniennes devaient posséder une collection des lettres de l'Apôtre dès les premières années du second siècle ou même dès la fin du premier siècle.

Plus tard, en l'an 180, la réponse des martyrs Scillitains mentionne parmi les livres apportés par les chrétiens, « les lettres de Paul, homme juste ». Vers la fin du II^e siècle le *Canon* de Muratori mentionne treize épîtres proprement pauliniennes et les divise en deux groupes. Dans le premier groupe il range celles qui sont adressées à des Églises, dans le second celles qui sont adressées à des individus, c'est-à-dire les épîtres pastorales.

Λ'ἀποστολικόν... de Marcion, rédigé vers l'an 150, ne comprenait que dix épîtres de Paul et parfois mutilées. Il omettait les pastorales, dont on trouve cependant de nombreuses traces dans les Pères apostoliques. Cf. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, Leipzig, 1926, p. 6, 14.

On est donc fondé à admettre que la collection des épîtres de saint Paul renfermait, déjà au II^e siècle au plus tard, les treize lettres proprement pauliniennes. Ces lettres formaient un tout et étaient copiées ensemble sur les manuscrits ou *volumina*. Cette dernière remarque vaut au moins pour les dix épîtres adressées à des Églises. Les pastorales ont-elles formé un groupe à part dans la tradition manuscrite, comme sembleraient l'indiquer l'*Apostolicon* de Marcion, le *Canon* de Muratori et même les papyrus Chester Beatty; cf. Fr. Kenyon, *The Chester Beatty biblical papyri*, fasc. 3, Londres, 1934, Introduction, p. VIII? Ce n'est point le lieu de l'examiner ici. Notons seulement que la transmission du texte a été la même pour les épîtres, au moins pour les dix premières, auxquelles appartient l'Épître aux Romains. Aucune d'elles ne nous est parvenue dans des manuscrits spéciaux. Les fragments que l'on a trouvés dans certains papyrus ne prouvent point le contraire, car il s'agit de passages copiés pour l'usage individuel et auxquels on attribuait une vertu particulière. Tel est le cas pour le papyrus P¹⁵, du commencement du IV^e siècle, contenant Rom., I, 1-7. Voir plus loin, col. 2850.

Le texte de l'Épître aux Romains a donc eu le même sort que celui des autres épîtres et son étude fait partie d'une étude d'ensemble sur la critique textuelle des épîtres pauliniennes. On en trouvera les éléments dans les ouvrages les plus récents sur la critique textuelle du Nouveau Testament, spécialement Lagrange, *Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 465 sq.; K. Lake, *The text of the New Testament*, Londres, 1928; A. Souter, *The text and canon of the New Testament*, 3^e éd., Londres, 1930; E. Nestle-E. Dobschütz, *Einführung in das griechische Neue Testament*, Göttingen, 1923; H. Lietzmann, *An die Römer*, 3^e éd., 1928.

Nous nous bornerons ici à marquer la place de l'épître dans le *Corpus paulinum*, à mentionner les principaux témoins du texte et à en noter la valeur respective.

L'Épître aux Romains n'a pas toujours été placée en tête des épîtres de saint Paul comme elle l'est actuellement dans nos éditions. Le *Canon* de Muratori, nous

l'avons déjà noté, distribue les épîtres pauliniennes en deux groupes. En tête du premier groupe, il place la première aux Corinthiens, et à la fin de ce groupe, c'est-à-dire au neuvième rang, l'Épître aux Romains. Tertulien assigne la même place à ces deux épîtres, bien qu'il ne suive pas le même ordre pour les autres. Cf. *Adr. Marc.*, iv, 5, *P. L.*, t. II (1844), col. 366. Il en est de même pour saint Cyprien. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 59 sq. et 344-354.

Marcion suit un ordre tout différent. Il donne d'abord le groupe des quatre grandes épîtres dans l'ordre suivant : Gal., I et II Cor., Rom.; puis le groupe des autres épîtres sauf les pastorales : I et II Thess., Laodic. (Ephes.), Col., Philip., Philem. A-t-il voulu, pour chaque groupe, suivre l'ordre chronologique? C'est possible; mais il a pu également placer l'Épître aux Galates la première parce qu'elle était la plus hostile aux judaïsants. En tout cas l'on ne saurait le regarder comme un témoin de l'ordre traditionnel le plus ancien des épîtres.

Ce n'est qu'à partir du III^e siècle que l'Épître aux Romains est mise en tête de la liste. Cf. Zahn, *Römerbrief*, p. 1 sq. Elle l'est déjà dans *P¹⁶*, papyrus Chester Beatty. Saint Athanase, dans sa *Lettre pastorale*, en date de 367, *P. G.*, t. XXV, col. 1437, dit que les épîtres sont inscrites dans l'ordre suivant : « En premier lieu l'Épître aux Romains... ». Il n'affirme d'ailleurs point, comme on le lui fait dire, que cette épître a été écrite la première. Il reproduit simplement une liste où sont inscrites les épîtres *τῇ τάξει γραφόμεναι οὕτως*.

La liste du *Codex Claromontanus* (*D^p*), liste plus ancienne que le ms. et probablement du IV^e siècle, place également l'Épître aux Romains la première; cet ordre a prévalu dans les listes postérieures.

Les listes primitives attestées par le *Canon* de Muratori, Tertulien, Cyprien, Origène plaçant I Cor. en tête des épîtres, ont fait croire à Zahn que la première collection avait été faite à Corinthe. Le fait serait confirmé par la lettre de saint Clément, XLVII, 2, vers l'an 96, cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, p. 835; Harnack a partagé cette opinion en s'appuyant sur I Cor., I, 2. *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, p. 8 sq.

2^o *Les témoins du texte.* — Les témoins du texte de l'Épître aux Romains se répartissent en trois groupes représentant chacun un type de texte.

1. *Le premier groupe* comprend ceux qui appartiennent aux types appelés neutre et alexandrin dans le système de Westcott-Hort; d'abord les plus anciens onciaux, qui paraissent le plus exempts de retouches, d'additions, de corrections harmonisantes. Il comprend également les versions coptes ou égyptiennes et les écrits des Pères de l'Église d'Alexandrie. Von Soden regarde tous ces témoins comme fournissant un texte révisé sous l'influence d'Hésychius entre le III^e et le IV^e siècle. Cette hypothèse, qui n'est pas suffisamment établie, déprécie la valeur des plus anciens témoins, c'est-à-dire des onciaux du IV^e et du V^e siècle. Lietzmann, dans son introduction à la critique textuelle des épîtres de Paul, groupe tous ces témoins sous le titre de « texte égyptien ». *An die Römer; Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe*, p. 6 sq.; von Soden l'appelle type *H*; Lagrange, type *B*. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 466 sq.

A ce groupe appartiennent les onciaux suivants : *Σ* ou *S* [01; § 2], *Sinaiticus*, du IV^e siècle. Il contient toute la Bible. — *B* [03; § 1], *Vaticanus*, du IV^e siècle. Il contient toute la Bible. Pour les épîtres de saint Paul il offre des retouches dans le sens du texte dit occidental et semble parfois moins sûr que *Σ*. Toutefois il ne faut pas exagérer l'influence du texte occidental sur ce ms., au point de le regarder comme une recension

du type *D*. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 466 sq. — *A* [02; § 4], *Alexandrinus*, du V^e siècle. Il contient toute la Bible. Les corrections ou variantes singulières qu'il offre l'ont fait regarder comme représentant un type de texte alexandrin. En réalité, tout en appartenant pour le fond au groupe *B* ou *H* (groupe égyptien), il se rattache, par la tenue littéraire, au type syrien ou antiochien. — *C* [04; § 3] *Codex Ephraemi rescriptus*, palimpseste du V^e siècle. Il contient toute la Bible, mais offre des lacunes : pour l'Épître aux Romains, II, 5-III, 21; IX, 6 X, 15; XI, 31-III, 10.

Parmi les cursifs signalons surtout 33 [§ 48] = 17 parmi les pauliniens. Minuscule du IX^e ou du X^e siècle. Voir Westcott-Hort, *The New Testament in the original greek*, Introduction, § 211.

Parmi les papyrus d'Oxyrhynque, quelques-uns nous ont conservé des fragments de l'épître : *P¹⁰* [*Oxyr.*, II, 209] de l'an 316 environ, contient Rom., I, 1-7. Ce n'est pas un fragment de ms.; les uns y voient un exercice d'écriture, d'autres une amulette. Il est dans la ligne du *Vaticanus*. Cf. Nestle-Dobschütz, *Einführung in das griechische Neue Testament*, 1923, p. 144; Deissmann, *Licht vom Osten*, 4^e éd., p. 203 sq. — *P²⁶* [*Oxyr.*, XI, 1354], du VI^e ou du VII^e siècle, contient Rom., I, 1-16. Texte en assez mauvais état. — *P²⁷* [*Oxyr.*, XI, 1355], du III^e siècle, contient Rom., VII, 12-22, 24-27, 33-39; IX, 1-3, 5-9; en très mauvais état. Il s'accorde avec le *Vaticanus*. — *P³²* [Hunt, 1911], du VI^e ou du VII^e siècle, contient un fragment de Rom., XII. — *P⁴⁰* [Heidelberg, 45], du V^e ou du VI^e siècle, contient Rom., I, 24-27. — Ces papyrus, spécialement *P¹⁰* et *P³⁷* témoignent de la haute antiquité du texte représenté par le *Vaticanus*.

P⁴⁶ ou papyrus Chester Beatty est un *codex* des épîtres de Paul datant du commencement du III^e siècle. Il a été récemment publié par F.-G. Kenyon, *The Chester Beatty biblical papyri*, fasc. 3, *Pauline Epistles and Revelation*, Londres, 1934.

Il se compose de dix feuilles ne contenant que des fragments de certaines épîtres. Pour l'Épître aux Romains, il contient Rom., v, 17-vi, 3, 5-14; VIII, 15-25, 27-35; IX, 22-32; x, 1-11, 12-xi, 2, 3-12, 13-22, 24-33. Une autre partie du manuscrit, trente feuilles, a été publiée par H. A. Sanders, *A Third-Century papyrus of the Epistles of Paul*, University of Michigan, 1935, et reproduit par Kenyon dans un supplément au fasc. 3 mentionné ci-dessus, Londres, 1936. Le *codex* comprend ainsi les cinq sixièmes des épîtres pauliniennes. Cette seconde partie contient Rom., XI, 35 à la fin. L'Épître aux Hébreux, I-IX, 26, y est placée immédiatement après Rom. Le papyrus place la doxologie, XVI, 25-27, entre les *ψ*. 32 et 33 du c. XV. Il détache ainsi le c. XVI, 1-23 comme une entité distincte, mais il marque en même temps l'unité du c. XV avec le reste de l'épître. Il s'accorde le plus souvent avec *B* puis avec *A* et *Σ*. Il marque une tendance à rendre le texte plus coulant par de légères modifications ou des omissions. Ce texte appartient donc nettement au groupe « égyptien » bien qu'on y rencontre déjà la tendance à rendre le texte plus clair et plus coulant, tendance qui caractérisera plus tard le texte antiochien ou *Koiné*. Il s'accorde aussi assez souvent avec *D*, mais il reste étranger à bon nombre de corruptions de *DG*. Il donne l'impression que ces corruptions sont allées en s'augmentant, du papyrus jusqu'à *D*. En somme ce ms., contemporain d'Origène, est en faveur de l'antiquité et de la valeur du texte égyptien dont le principal représentant est *B*. Sanders n'est pas éloigné d'y voir le texte neutre de Westcott-Hort. Voir Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 473 sq. et 652 sq.

Au même groupe appartiennent les versions coptes. 1. Version sahidique, dans le dialecte de la haute Égypte, vraisemblablement du III^e siècle; édition cri-

tique par G. Horner, *The coptic version of the N. T. in the Southern dialect*, t. iv, *The Epistles of S. Paul*, Oxford, 1920. — 2. Version bohaïrique, dans le dialecte de la basse Égypte, pas antérieure au iv^e ou même au v^e siècle; édition critique par G. Horner, *The coptic version of the N. T. in the Northern dialect*, t. iii, Oxford, 1905.

A ce groupe se rattache aussi le texte d'Origène. Le commentaire de l'Épître aux Romains ne nous est parvenu que dans la traduction latine de Rufin. *P. G.*, t. xiv. Certaines leçons latines appartiennent clairement à Rufin. On n'a donc point toujours la certitude que les leçons du texte latin de Rufin reproduisent celles du texte grec d'Origène. Toutefois un ms. grec du x^e siècle, trouvé au Mont Athos par von der Goltz, nous a conservé le texte grec suivi par Origène dans son commentaire de l'épître : *Laura Athos*, 184, B64 [1739; α 78]. Cf. O. Bauernfeind, *Der Römerbrieftext des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. xlv, 1923, fasc. 3. La meilleure étude sur cet important ms. est celle de Kirsopp Lake, *Six collations of New Testament manuscripts* (*Harvard Theological studies*, t. xvii), p. 141-219, Cambridge, 1932.

Ce texte est plus près du texte égyptien que des deux autres. Lagrange estime que l'on ne saurait le qualifier de césarién bien qu'il soit probablement originaire de Césarée. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. ii, p. 470 sq.

A ce groupe il faut ajouter enfin les leçons de saint Athanase et de saint Cyrille d'Alexandrie, dans les fragments qui nous restent de son commentaire sur l'Épître aux Romains, *P. G.*, t. lxxiv, col. 773-855.

2. Le second groupe de témoins représente le texte dit occidental. Il comprend des éléments assez divers. Von Soden l'appelle type I, Lagrange, type D, de son principal représentant, *DP*.

Ce groupe comprend d'abord les onciaux gréco-latins dont le texte grec dépend assez souvent de l'ancienne version latine remontant au i^{er} siècle et connue surtout par les citations des Pères latins antérieurs à la Vulgate :

DP [06; α 1026]. *Codex Claromontanus*, qu'il ne faut pas confondre avec *D^e*, *Codex Bezae* des Évangiles et des Actes. Il est du vi^e siècle; le texte est disposé sur deux colonnes, à gauche le grec, à droite le latin. Le texte latin est celui de l'ancienne latine avant saint Jérôme; il n'a donc point été fait pour le ms. Il diffère du texte grec dans Rom., iv, 9; v, 6, 14; vi, 5; xiv, 5. Le grec offre une lacune pour i, 1-7, il a été suppléé dans i, 27-30 par une main tardive, ainsi que le latin dans i, 24-27. On cite *D^{gr}* ou *D* pour le texte grec et *d* pour le latin. — *EP* [06; α 1027], du ix^e siècle, n'est qu'une copie de *DP*, non un témoin distinct. Il contient les passages omis dans *DP*, mais offre des lacunes pour Rom., viii, 21-33 et xi, 15-25. — *GP* [012; α 1028]. *Codex Boernerianus* (du nom du professeur Boerner de Leipzig, 1705), du ix^e siècle; grec-latin interlinéaire; il offre une lacune pour Rom., i, 1-5. Il est cité *G^{gr}* pour le grec et *g* pour le latin. Dans *DP* et *GP* le grec a souvent été influencé par le latin; cf. Rom., i, 32; viii, 20; xii, 9; xiii, 12. — *FP* [010; α 1029]. *Codex Augiensis* (de Reichenau, Augia dives), du ix^e siècle. Le grec dépend de *G* et le latin est très proche de la Vulgate. Ce n'est donc pas un témoin ayant une autorité propre. Il offre une lacune pour Rom., i, 1-iii, 19. — *Σ* [048; α 1], pa'impseste du v^e siècle, au Vatican, gr. 2061. v. Cf. Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, 1891, p. 62, 71 sq.; von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. i, p. 215. Il ne contient de l'Épître aux Romains que xiii, 4-xv, 9 (fol. 305).

A ce même groupe appartiennent les représentants du texte latin de l'ancienne version latine. D'abord le texte latin de *DP*, *EP*, *GP* cités *d*, *e*, *g*. A noter que *d*

et *g* sont les seuls qui aient une originalité propre. Voir plus haut, col. 2851. Mentionnons également *g^{ue}* (*Guelferbylanus*) de Wolfenbüttel, palimpseste gothique du vi^e siècle, qui contient des fragments de Rom., xi-xv. Cf. W. Streitberg, *Die gotische Bible*, t. i, Heidelberg, 1908, p. xxvi, 237-249.

Puis les *Fragments de Freising*, publiés par dom de Bruyne, Rome, 1921, probablement d'origine espagnole, des vi^e et vii^e siècles. Ils sont notés dans Nestle-Dobschütz, *Einführung in das griechische Neue Testament*, p. 105 : *rp¹*, *rp²*, *rp³*; ils contiennent Rom., v, 16-vi, 19 et xiv, 10-xv, 13. Un autre fragment de l'Épître aux Romains, de Heidelberg, du vi^e siècle, contient quelques versets : v, 14, 15, 17, 19, 20, 21; vi, 1-2. Il est noté *rp⁴* dans Nestle-Dobschütz, *ibid*. Cf. R. Silib, *Ein Bruchstück der augustinischen Bibel*, dans *Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft*, 1906, p. 82-86.

Il faut ajouter aux manuscrits les citations des plus anciens Pères latins : saint Cyprien, Priscillien, Tertulien, le traducteur de saint Irénée; puis les textes des commentaires antérieurs à la Vulgate : l'Ambrosiaster (366-381), à Rome; son texte diffère sensiblement de celui de saint Cyprien, mais ressemble à celui de Lucifer de Cagliari, son contemporain. Cf. A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 195 sq., dans *Texts and Studies*, t. vii, 4, Cambridge, 1905. Pélagie, dans les deux principaux manuscrits qui nous l'ont transmis, l'un du viii^e-ix^e siècle et l'autre du xv^e, le texte biblique a été parfois corrigé dans le sens de la Vulgate. D'autres manuscrits ont conservé le texte de l'ancienne latine. Cf. A. Souter, *Pelagius's expositions of thirteen epistles of S. Paul*, Cambridge, 1926-1931. S. Augustin, *Expositio inchoata in Ep. ad Romanos*, *P. L.*, t. xxxvi, col. 2063-2147. Le *Speculum*, *P. L.*, t. xxxiv, col. 994 sq., qui date de 427, donne un texte conforme à la Vulgate, sauf dans les introductions. Cet accord avec la Vulgate peut être l'œuvre d'un correcteur.

D'après Lagrange, *Critique textuelle*, t. ii, p. 489 sq., l'ancienne version latine de saint Paul est une dans son origine. Les différences depuis Cyprien jusqu'au v^e siècle s'expliqueraient par le fait de recenseurs qui ont travaillé sur le même fond. La preuve en serait que certaines erreurs de traduction se retrouvent partout. La comparaison avec Tertulien, qui traduisait à sa manière, rend la chose encore plus vraisemblable. Cette version serait née en Afrique, dès avant Cyprien. Cf. aussi H. Reisch, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig, 1871; H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Africa zur Zeit Cyprians*, Leipzig, 1909 = *Texte u. Unters.*, t. xxxiii, p. 589-593 (n'a utilisé que les citations de saint Cyprien); E. Diehl, *Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1921, p. 97 sq.

La Vulgate des épîtres pauliniennes est-elle l'œuvre de saint Jérôme comme celle des évangiles? A s'en tenir aux affirmations de saint Jérôme et aux données de la tradition, la chose ne semble pas douteuse. La comparaison de la Vulgate des épîtres avec celle des évangiles est favorable à l'opinion traditionnelle : on y remarque la même tendance à se rapprocher du grec, à réagir contre les leçons du texte occidental; les mêmes caractères littéraires : choix des mots et constructions. Mais saint Jérôme a fait cette revision après ses commentaires datant de l'an 387 et dont le texte est sensiblement différent de celui de la Vulgate. On ne saurait donc invoquer le texte de ces commentaires pour prouver que la revision n'a pas été faite. D'ailleurs elle a été moins profonde que celle des évangiles, car les épîtres n'offraient pas la variété de leçons que l'on trouvait dans les évangiles. En un mot, la Vulgate de saint Jérôme n'est point une traduction nouvelle, mais bien une revision de l'ancienne latine sur plusieurs manuscrits grecs. Elle offre donc et des

leçons de l'ancienne version latine et des corrections d'après le texte grec oriental. Elle réagit contre le texte occidental et elle est d'une meilleure tenue littéraire que l'ancienne latine. L'édition de Wordsworth et White, *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine*, pars I, fasc. 1, *Epistola ad Romanos*, Oxford, 1913, contient un riche apparatus pour les versions latines. La petite édition, par White, *Novum Testamentum latine, editio minor*, Oxford, 1911, est reproduite dans l'édition du texte de Nestle et de Merk.

3. Le troisième groupe de témoins représente le texte syriaque ou antiochien, celui de Basile, d'Éphrem, de Jean Chrysostome, de Théodoret. Il doit probablement sa formation à la recension faite par le prêtre Lucien, à Antioche, avant 312. Cf. Nestle-Dobschütz, *op. cit.*, p. 26-27. Son caractère est celui d'un texte « revu et poli à l'usage des gens cultivés ». Lagrange, *op. cit.*, p. 186. C'est d'ailleurs ce qui a fait sa fortune comme texte officiel de Byzance.

Il a assez faiblement subi l'influence du texte occidental. Ce sont plutôt les manuscrits gréco-latins qui auraient subi son influence dans les leçons coulantes. Von Soden le représente par *K* (*Koine*), Lagrange, par *A*. L'on n'accorde en général que peu de valeur aux leçons propres de ce type de texte.

Les onciaux qui le représentent ne sont pas antérieurs au IX^e siècle. Citons les suivants : *K*^{ap} [018; 1]; du IX^e siècle, contient les épîtres catholiques et saint Paul, avec des notes marginales; au Mont Athos. — *L*^{ap} [020; α 5], du IX^e siècle, contient les Actes, les épîtres catholiques et saint Paul; Biblioteca Angelica, 39, Rome. — *P*^{ap} [025; α 3], du IX^e siècle, palimpseste de 1301, contient les Actes, les épîtres catholiques, saint Paul et l'Apocalypse; offre des lacunes pour l'Épître aux Romains : II, 15-III, 5; VIII, 33-IX, 11; XI, 22-XII, 1; pour les épîtres pauliniennes il se rapproche beaucoup de *AC*.

A ce groupe appartient la version syriaque *Peschitto*, du V^e siècle dans sa forme actuelle. On en trouvera le texte dans l'édition de Vienne, 1555, par J. A. Widmanstad et Moïse de Mardin, et dans l'édition de J. Leriden et C. Schaaf, *Novum Testamentum syriacum cum versione latina*, Leyde, 1708-1709, reproduite dans les polyglottes de Londres et de Paris; également dans l'édition en caractères orientaux publiée à Mossoul par les dominicains, 3 vol., 1887-1892. Voir aussi *The New Testament in syriac*, édition de la Société biblique de Londres; t. II (Épîtres), 1920. Pour les épîtres de saint Paul, comme pour les évangiles, cette version est la révision d'une ancienne version syriaque dont on retrouve le texte dans les citations de saint Éphrem et parfois aussi dans celles d'Aphraate; cf. *Patr. syr.*, t. I, p. XLVII.

Malheureusement nous n'avons plus en syriaque le commentaire de saint Éphrem sur les épîtres de saint Paul. Il nous est parvenu sous une forme abrégée dans une version arménienne traduite en latin par les méchitaristes de Venise : *J. Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenico in latinum sermonem a patribus Mekitaristis translati*, Venise, 1893. Cette traduction permet de reconnaître dans bien des cas la leçon suivie par saint Éphrem. En général, saint Éphrem est moins près du texte antiochien que la *Peschitto*. Il n'est point démontré, comme l'a soutenu von Soden, que la *Peschitto* ait eu une grande influence sur les manuscrits grecs, pour les leçons où elle s'écarte du texte antiochien. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 517.

Notons, dans le même groupe, la version gothique, qui dut être faite vers 350. Les épîtres de saint Paul ne nous sont parvenues qu'à l'état fragmentaire dans trois manuscrits très peu différents du VI^e siècle et un manuscrit gothique-latin du VI^e. (Voir col. 2852.) Cette version appartient nettement au texte antiochien, mais elle a

subi aussi assez nettement l'influence de l'ancienne version latine, surtout dans saint Paul. Voir W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, Heidelberg, 1908, dans *Germanische Bibliothek*, t. II, Abt. 3, et 2^e éd., 1919.

3^e. La critique textuelle. Dans le système de Westcott-Hort, suivi d'assez près par Grégory, on attribuait une grande autorité aux anciens manuscrits onciaux *B*, *R*, *A*, *C*, représentant les textes dits « neutre » et « alexandrin », tout en reconnaissant dans *B*, pour les épîtres de saint Paul, des retouches dans le sens du texte occidental.

Von Soden a suivi une voie assez différente. Il a regardé ces témoins anciens comme appartenant tous au même type et représentant un texte révisé par Hésychius à Alexandrie entre le III^e et le IV^e siècle. Ils auraient fortement subi l'influence d'Origène et leurs variantes singulières perdraient de ce fait leur valeur. Par ailleurs von Soden accorde beaucoup d'autorité aux manuscrits du type occidental *D*, *E*, *G*, *F*, manuscrits gréco-latins, où le grec a subi l'influence de la version latine. Les leçons anciennes particulières de ce texte, en ce qui concerne saint Paul, s'expliqueraient surtout par l'influence de Marcion. On les retrouverait dans les citations de Tertullien et d'Origène.

D'autres critiques estiment que von Soden a déprécié injustement les anciens manuscrits onciaux, contre lesquels ne sauraient prévaloir ni la recension antiochienne du texte, recension représentée par des témoins relativement récents, ni le texte auquel appartiennent les manuscrits gréco-latins. Ce dernier texte d'ailleurs forme un ensemble beaucoup trop complexe pour que l'on puisse le qualifier de recension unique. Cf. Nestle-Dobschütz, *op. cit.*, p. 75; Erwin Nestle, *Novum Testamentum graece et latine*, 11^e éd., 1932, p. 13*; Lagrange, *Épître aux Romains*, introduction, p. LXVI sq.; *Critique textuelle*, t. II, p. 483. D'ailleurs les papyrus les plus anciens, surtout *P*¹⁰, *P*²⁷ et *P*⁴⁶, sont en faveur des onciaux dont *B* est le principal représentant.

D'autre part le texte de Marcion a-t-il eu sur le texte des épîtres de saint Paul toute l'influence que certains lui ont attribuée? Il y a une cinquantaine d'années, l'un des principaux représentants de l'école hollandaise, Van Manen, prétendait que le texte original de l'Épître aux Romains devait être le texte marcionite, dont il avait essayé l' restitution. En dehors de ce texte il ne voyait que des interpolations. Cette thèse extravagante a été reprise de nos jours et accentuée par un groupe de néo-critiques que nous retrouverons, col. 2857 sq. Sans tomber dans ces extravagances, von Soden a attribué à Marcion une certaine influence sur le texte des épîtres de saint Paul, comme au *Diatessaron* de Tatien sur le texte des évangiles. *Die Schriften des Neuen Testaments*, p. 2028-2035. De fait, Marcion, pour établir sa doctrine, s'appuyait sur saint Paul dont il altérait délibérément le texte authentique. Dans quelle mesure ces leçons marcionites se sont-elles introduites dans la tradition manuscrite? Pour en juger il faudrait pouvoir comparer le texte de Marcion à un texte non recensé. Harnack a restitué avec vraisemblance le texte grec de Marcion. Voir art. MARCION, t. IX, col. 2081. Mais où prendre le second terme de comparaison? Lorsque Marcion s'accorde avec *D* et la version latine ancienne contre les recensions égyptienne et antiochienne, doit-on conclure qu'il a influencé le texte occidental ou bien supposer que lui-même dépend de ce texte dans la plupart des cas? L'on aurait tort sans doute de poser en principe l'une aussi bien que l'autre de ces deux alternatives. Lorsque Marcion vint en Italie vers l'an 140, emportant vraisemblablement avec lui son texte propre, existait-il déjà un texte du type occidental? La chose est très vraisemblable et elle semble confirmée par les cita-

tions de saint Justin et de Clément d'Alexandrie. Cf. Nestle-Dobschütz, *op. cit.*, p. 12-13 ; 20-21. En tout cas, le texte de Marcion, tel que Harnack l'a restitué, offre des caractères généraux contraires à ceux du texte occidental. Marcion coupe, retranche, abrège, modifie pour des raisons doctrinales ou même sans raison apparente, tandis que la caractéristique du texte occidental est plutôt la plénitude, la prolixité, parfois la surcharge. Lietzmann, *Römer*, 3^e éd., 1928, p. 14, est d'avis que Marcion a fait sa rédaction des épîtres pauliniennes en travaillant sur un texte occidental déjà établi. Chapman estime qu'il dépend du texte occidental dans la plupart des cas. *Revue bénédictine*, 1912, p. 244 sq. Le P. Lagrange nie que Marcion ait eu quelque influence sur les leçons particulières du texte D. Il estime qu'il a opéré ses transformations sur le texte le plus ancien, c'est-à-dire B, mais qu'il a pu avoir dans la suite quelque influence sur la reproduction des manuscrits. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 511 sq.

L'on voit combien la question est complexe. Il faut plutôt traiter les leçons comme des cas d'espèce. En ce qui concerne le texte de l'Épître aux Romains on voit une leçon marcionite dans I, 16 (sans *πρωτον*), leçon passée dans G et B. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, v, 13, éd. Kroymann, p. 619; Harnack, *Marcion*, éd. 1924, p. 102* sq. Marcion, spécialement, coupait les citations et les formules de citations, comme Rom., I, 17; XII, 19. Il écrivait, x, 3. *ἀγνοούντες γὰρ τὸν θεόν*, au lieu de *τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*, ce qui se conçoit facilement; Tertullien lit également : *Deum ignorantes*, *Adv. Marc.*, v, 14, p. 624. Or ces leçons, dont la dernière surtout est très caractéristique, n'appartiennent pas au texte occidental. Par contre *τῶν εὐαγγελιζομένων ἐλθόντων*, x, 15, pour compléter la citation d'Isaïe, est une leçon du texte occidental, passée dans la Vulgate, contre le texte égyptien. Von Soden y a vu une leçon marcionite, *op. cit.*, p. 2039, mais ce n'est qu'une interpolation sous l'influence des Septante. Cf. Lietzmann, *Römer*, p. 101; Lagrange, *Épître aux Romains*, Introduction, p. LXXI-LXXII. En général bien des leçons regardées comme marcionites peuvent s'expliquer autrement et Marcion ne semble pas avoir eu sur le texte occidental l'influence prépondérante que certains lui ont attribuée.

En ce qui concerne l'influence de Marcion sur le texte latin des épîtres, Lietzmann avait d'abord soutenu que la première traduction latine de saint Paul avait pris naissance dans les « cercles » marcionites. Dans la troisième édition de son commentaire, il a reconnu que cette hypothèse n'avait en sa faveur aucun argument solide et se heurtait plutôt à de sérieuses difficultés. *Römer*, 3^e éd., 1928, p. 14-15. Sans doute, Tertullien, en réfutant Marcion, a pu adopter certaines de ses leçons. Mais de fait, le texte de saint Cyprien, le plus ancien que nous connaissions pour les épîtres et qui ne s'accorde pas avec les leçons marcionites, n'a pas dû être fait par réaction contre une version marcionite. La vieille version latine devait exister de très bonne heure, car on en avait besoin, surtout en Afrique, avant que l'on ait traduit et réfuté Marcion. Si la vieille version latine était née et avait été adoptée à Rome dans le but de réfuter le marcionisme, il semble que l'on devrait en retarder outre mesure la propagation dans l'Église latine. Sur l'ancienne version latine et Marcion, voir E. Diehl, *Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. XX, 1921, p. 97 sq.; H. von Soden, *Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian*, Festgabe für Adolf Jülicher, Tubingue, 1927, p. 229-281.

On a attribué une origine marcionite à la doxologie, xvi, 25-27. Selon Harnack, elle aurait pris naissance dans les « cercles marcionites » et aurait été transformée dans la suite par les catholiques. *Op. cit.*,

p. 110*-111*. Cette hypothèse ne paraît guère fondée. Origène affirme au contraire que la doxologie a été enlevée par Marcion : *penitus abstulit*. P. G., t. XIV, col. 1290. Voir plus loin, col. 2863. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 510 sq.

On a également attribué une origine marcionite aux prologues des épîtres de saint Paul transmis dans les anciens manuscrits de la Vulgate. De Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans *Revue bénédictine*, 1907, p. 1-16; P. Corssen, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1909, p. 36 sq., 97 sq.; Harnack, *Marcion*, p. 128*. Cette thèse a été réfutée par W. Mundle, *Die Herkunft der marcionitischen Prologe zu den paulinischen Briefen*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1925, p. 56-77. Harnack a maintenu ses positions, *ibid.*, 1925, p. 204-218. Le P. Lagrange, après avoir accepté la même thèse, *Épître aux Romains*, *Introd.*, p. xxiv-xxv, éd. 1916, l'a abandonnée dans la suite. *Revue biblique*, 1926, p. 161-173. Cf. *Revue bénédictine*, 1927, p. 221. La question est liée à celle de l'Ambrosiaster avec lequel ces prologues ont une communauté d'idées. L'Ambrosiaster dépend-il des prologues ou inversement? La seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable à Mundle et Lagrange. En tout cas il ne semble pas démontré que l'Ambrosiaster et les prologues en question contiennent des doctrines ou même révèlent des tendances nettement marcionites. Dans la mention des « faux apôtres » qui ont enseigné la « Loi et les prophètes », de « la parole de vérité », de la « véritable foi évangélique », mention qui caractérise l'enseignement de saint Paul, d'après les « prologues », il ne faut voir que des termes pauliniens qui ont pu être suggérés par les épîtres. Les prologues donnés comme marcionites, ainsi que les idées de l'Ambrosiaster sur l'origine et la situation de l'Église de Rome, n'ont probablement d'autre origine que des conjectures exégétiques nées à la lecture de Paul. D'ailleurs ces prologues n'ont jamais été soupçonnés d'hérésie par les catholiques qui ont recopié la Vulgate.

II. AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ. - 1^o L'Épître aux Romains dans l'Église chrétienne. — On trouve des ressemblances plus ou moins frappantes, dans la forme ou dans la pensée, entre la 1^{re} Petri et l'Épître aux Romains. Voir la comparaison des textes dans Sanday et Headlam, *A commentary on the Epistle to the Romans*, p. 7 sq. Ces rapprochements ne sont pas tous concluants; mais plusieurs passages offrent des analogies qui ne peuvent être accidentelles. A noter spécialement la citation d'Isaïe, xxviii, 16 (cf. viii, 14), dans I Petr., II, 6, 8. Les mêmes textes sont également combinés dans Rom., ix, 33. On pourrait, il est vrai, imaginer comme source commune une anthologie de textes prophétiques groupés par analogie de sujets; mais c'est là, semble-t-il, une hypothèse assez fragile. Nous également la ressemblance de pensée entre Rom., XII, 1 et I Petr., II, 5 : la notion de culte et de sacrifice spirituel. A mentionner également les recommandations de Rom., xiii, 1-7, qui se retrouvent dans I Petr., II, 13-17, sous une autre forme. L'épître de Pierre suppose une situation politique différente de celle de l'Épître aux Romains; elle apparaît comme secondaire et utilise probablement des textes de l'Apôtre.

Il est difficile d'établir les rapports entre l'épître de Jacques et l'Épître aux Romains. Les rapprochements donnés dans Sanday, d'après Mayor, ne sont guère concluants. Il s'agit plutôt d'un contraste de doctrines que d'une dépendance littéraire. Voir Jacques (*Épître de*), t. VIII, col. 263.

Selon Sanday, p. 433, la doxologie, Rom., xvi, 25-27, offrirait un type de doxologie largement répandu dans la suite. On en retrouverait l'influence spécialement dans les doxologies de Jud., 24-25, et Heb., xiii, 20-21.

Clément de Rome, Ignace, Polycarpe offrent de nombreuses citations de l'Épître aux Romains. Ils possédaient vraisemblablement le *Corpus paulinum* déjà complet. Cf. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, p. 6, 14. Voir les références à l'épître, dans Sanday, *op. cit.*, p. LXXX sq. et dans Funk, *Patres apostolici*, t. 1, p. 643 sq.

Dans saint Justin on trouve des réminiscences de l'épître : *Dial.*, 47 = Rom., II, 4; *Dial.*, 27 = Rom., III, 11-17; *Dial.*, 23 = Rom., IV, 3; *Dial.*, 14 = Rom., IX, 7; *Dial.*, 32, 55, 64 = Rom., IX, 27-29; *Apol.*, I, 40 = Rom., X, 18; *Dial.*, 39 = Rom., XI, 2-3. Il en est de même dans Athénagore, *Leg. pro Christ.*, XIII = Rom., XII, 1; XXXIV = Rom., I, 27.

Dans saint Hippolyte on trouve des citations de l'épître attribuées aux naasséniens, aux valentiniens, surtout à Basileide. Cf. *Refutatio (Philosophoumena)*, v, 7; VI, 36; VII, 25. Remarquer l'usage fait par Basileide des passages Rom., VIII, 19, 22 et v, 13, 14. Cf. éd. Wendland, p. 202 sq.

Les interpolations chrétiennes dans les *Testaments des douze patriarches*, antérieures probablement à Tertullien, dénotent l'usage de l'Épître aux Romains. Cependant Charles est porté à croire que saint Paul a utilisé cette littérature apocryphe. Cf. R.-H. Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs*, Londres, 1908, p. LXI-LXV; *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I, Oxford, 1913, p. 292.

Marcion, vers 140, est le premier à mentionner explicitement l'Épître aux Romains, dans l'*Apostolicon*. Il la cite sous le titre Πρὸς Ῥωμαίους. Il omettait Rom., I, 19-II, 1; III, 31-IV, 25; IX, 1-33; X, 5-XI, 32; et la doxologie, XVI, 25-27. Il n'est pas démontré qu'il ait rejeté également les c. XV-XVI. Il les avait mutilés, *dissecuit* et non *deseccuit* comme restitué Lietzmann. Voir plus loin, col. 2863 sq. Il omettait également de courts passages ou les modifiait pour les adapter à sa doctrine, par exemple, X, 2-3 : ἀγαποῦντες γὰρ τὸν θεόν. Voir plus haut, col. 2855.

A partir de saint Irénée, l'épître est citée fréquemment et acceptée comme canonique et authentique par toute la tradition. Le *Canon* de Muratori, à la fin du II^e siècle, la compte parmi les treize épîtres de saint Paul et lui assigne le but suivant : *Romanis autem ordinem Scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit*.

A partir de la fin du II^e siècle, la tradition est unanime à attester l'authenticité de l'Épître aux Romains. Il est inutile de multiplier les citations, elles sont si nombreuses qu'elles suffiraient presque à reconstituer l'épître.

2^o *L'épître et la critique moderne.* — Les deux derniers chapitres mis à part, rien dans la tradition manuscrite ou patristique ne peut fournir prétexte à la négation de son authenticité. Baur et son école l'avaient admise comme authentique et, à l'heure actuelle, la très grande majorité des critiques l'accepte sans arrière pensée. On pourrait donc se dispenser de parler des errements de l'école hollandaise. Mais quelques vulgarisateurs, jouant le rôle d'extrémistes, ont rajuni ses arguments dans un but de propagande anti chrétienne et les ont présentés comme des découvertes scientifiques. Il n'est donc point inutile de montrer quels furent leurs précurseurs et quelle a été la fortune de leurs théories.

En 1792, l'anglais Evanson niait déjà l'authenticité de l'épître, dans son livre *The dissonance of the four generally received Evangelists*, p. 257-261. Les Actes montrent qu'il n'existait pas d'Église à Rome; saint Paul n'a pu connaître les nombreuses personnes mentionnées dans l'épître; Aquila et Priscille n'ont pu s'y trouver à cette époque; Rom., XI, 12, 15, 21, 22 supposent la destruction de Jérusalem et n'ont donc été

écrits qu'après l'an 70 : tels sont les arguments invoqués. Ces arguments furent repris par Bruno Bauer en 1852, dans *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850-1852; et dans *Christus und die Cäsaren*, 1877, puis par l'école hollandaise, dont les principaux représentants sont Loman, Van Manen, Voelter. Selon Loman, le Christ n'est point un personnage historique. Saint Paul a sans doute existé au I^{er} siècle, mais les lettres qu'on lui attribue sont du II^e siècle. Les arguments de Loman contre l'authenticité de l'épître sont : le silence des Actes sur l'Église de Rome; l'« incohérence » des sections dont se compose l'épître. La diversité des opinions concernant l'état de l'Église de Rome vers l'an 58 montrerait que l'épître ne répond à aucune situation historique bien définie. Cf. Loman (A. D.), *Quæstiones Paulinæ*, dans *Theologisch Tijdschrift*, Leyde, 1882, 1883, 1886. En 1867, C. H. Weiss suivit une autre voie pour nier, au moins partiellement, l'authenticité de l'épître. Il prétendait distinguer, par le seul fait du style, les éléments authentiques et les interpolations : *Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser*, Leipzig, 1867. Il fut suivi par D. Voelter et Van Manen.

Voelter admet un fond authentique composé des éléments suivants : I, 1^a, 5, 6; 8-17; v-vi sauf v, 13, 14, 20, vi, 14, 15; puis XII-XIII, xv, 14-32; xvi, 21-23. Tous ces passages seraient authentiques car ils portent la marque de l'originalité, leur christologie est primitive, exempte de la théologie de la préexistence et des deux natures. Un premier interpolateur aurait ajouté I, 18-III, 20 (excepté II, 14-15 qui seraient d'une main plus tardive); VIII, 1, 3-39 et I, 1^b-4. Là, en effet, la christologie est plus avancée : Jésus-Christ est présenté comme le Fils de Dieu préexistant. Un second interpolateur aurait ajouté III, 21-IV, 25; v, 13, 14, 20; vi, 14-15; VII, 1-6; IX; X; XIV, 1-xv, 6. Il aurait écrit vers l'an 70. Antinomien décidé, il regardait la Loi comme mauvaise. Un troisième interpolateur aurait ajouté VII, 7-25; VIII, 2; un quatrième, XI; II, 14-15; xv, 7-13; un cinquième, XVI, 1-20; un sixième, XVI, 24; un septième, XVI, 25-27. Cf. D. Voelter, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1889, p. 265 sq.; *Die Composition der paulinischen Hauptbriefe; I, Der Römer-und Galaterbrief*, Tübingue, 1890; *Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie*, Strasbourg, 1905.

Van Manen essaye une reconstitution du texte marcionite qu'il regarde comme le texte original. En dehors de ce texte il ne voit que des interpolations. Cf. Van Manen, *De Brief aan de Romanen*, 1890-1896, traduit en allemand par Schlæger, *Die Unechtheit des Römerbriefes*, Leipzig, 1906; *Encyclopædia biblica*, art. *Paul*, § 1-3, 33-51, t. III, col. 3603-3606, 3620-3638; *Romans et Galatians*, t. IV, col. 4128 sq. et t. II, col. 1618 sq. Sur l'école hollandaise, voir Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, Iéna, 1912. Moffat voit dans l'œuvre de Van Manen la négation même de la critique : « Si la méthode qu'il applique (cf. *E. B.*, 4127-4145) est légitime, il faut renoncer à toute critique, soit biblique, soit même simplement littéraire », J. Moffat, *An introduction to the literature of the New Testament*, Edimbourg, 1927, p. 142. Ses arguments sont en effet de pures hypothèses où il prend le rêve pour la réalité. Le cas des épîtres pauliniennes n'est point comparable à celui des écrits apocryphes ou d'autres ouvrages de l'antiquité pour lesquels on a de sérieuses raisons de tenter la division des sources. Ceux-ci ne nous sont point parvenus dans le texte original. Nous n'avons point pour eux la garantie de multiples témoins du texte, comme pour les écrits du Nouveau Testament. En outre, la théorie des interpolations invoque surtout la doctrine. L'Épître aux Romains, dans son ensemble, supposerait la rup-

ture du christianisme avec le judaïsme et la Loi. Elle marquerait le triomphe des idées hellénistiques sur l'esprit juif. Ce progrès ou cette réforme de l'ancien type du christianisme, nous dit-on, n'aurait pu se faire au premier siècle. Il faudrait en dire autant de l'Épître aux Galates. Un tel raisonnement ne tient point compte du caractère et de la personnalité de saint Paul, de sa formation, de ses expériences, ni de ses révélations. C'est bien la puissante originalité de l'Apôtre, mise au service de la Providence, qui a consommé la rupture du christianisme avec le judaïsme. L'Épître aux Romains est une œuvre trop personnelle et trop vivante pour que la critique même la plus audacieuse réussisse à la faire passer pour l'œuvre d'un ou de plusieurs rédacteurs obscurs du II^e siècle. Cf. Moffat, *op. cit.*, p. 144.

3^e. La tradition manuscrite et l'intégrité. Toutefois la question d'authenticité et d'intégrité se pose pour un certain nombre de passages, spécialement pour les deux derniers chapitres et la doxologie, xvi, 25-27. Pour ces divers passages, la tradition manuscrite est demeurée hésitante et il appartient à la critique textuelle de se prononcer sur leur origine. L'exégète et le théologien ont le plus grand intérêt à connaître les éléments de discussion pour chacun de ces textes. C'est pourquoi nous avons jugé utile de les exposer dans cet article.

1, 7. — La majorité des témoins donne le texte $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta\ \alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\;$ Vulgate : *omnibus qui sunt Romæ dilectis Dei*. Origène donne la même leçon dans *In Joann.*, viii, 18, éd. Preuschen, p. 304; *P. G.*, t. xiv, col. 536. Origène-Rufin, *In Rom.*, donne le même texte que la Vulgate. Toutefois une scholie au texte dont se servait Origène note que $\epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$, ne se trouve « ni dans l'explication, ni dans le texte ». Cf. Bauernfeind, *Texte und Untersuchungen*, t. xlv, 1921, p. 91, cf. p. 81. Les mss. *G*^o et *g* omettent également $\epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$ et modifient le texte de la façon suivante : $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}\ \alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\;$, *omnibus qui sunt in caritate Dei*. D'autres témoins portent à la fois *Romæ* et *in caritate*; tel est le cas de l'Ambrosiaster, *P. L.*, t. xvi, col. 51, note a, et du cod. *Fuldensis* de la Vulgate. Le texte de Pélagie est comme celui de la Vulgate : *omnibus qui sunt Romæ dilectis Dei*, *P. L.*, t. xxx, col. 647. L'Amiatinus de la Vulgate porte : *omnibus qui sunt Romæ in dilectione Dei*. Dans les textes qui portent à la fois *Romæ* et *in caritate Dei*, *Romæ* est une surcharge faite au texte déjà corrigé : *omnibus qui sunt in caritate Dei*. En effet, dans ce dernier texte, les mots *in caritate Dei*, $\epsilon\grave{\nu}\ \alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\;$, sont une correction faite au texte primitif après qu'on eût enlevé $\epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$. Cette suppression donnait en effet le texte : $\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\;$, ce qui rendait anormal l'emploi de $\theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Voir un cas analogue dans le texte de l'adresse de l'Épître aux Éphésiens.

Les variantes se sont introduites par étapes : suppression de *Romæ*, puis introduction de *in caritate*. $\epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$ est primitif et conforme à la manière de saint Paul. Cf. I Cor., i, 2; II Cor., i, 1; Phil., i, 1. L'absence de ces mots dans certains mss. ne fournit donc aucun argument contre la tradition concernant les destinataires de l'épître. L'intérêt de la variante consiste uniquement à rechercher pourquoi on a supprimé le nom de ville. On l'a fait non pas précisément pour donner à la lettre la forme d'une « encyclique adressée à tous les chrétiens », mais pour lui enlever son caractère local et trop personnel lorsqu'on la lisait dans d'autres Églises. Le fragment de Muratori insinue que certaines épîtres, bien qu'écrites dans un but particulier, se sont répandues dans toute l'Église, ligne 56. De fait, les enseignements de certaines épîtres pouvaient être utiles à toutes les Églises. Saint Paul donnait même parfois l'ordre d'échanger ses lettres. Cf. Col., iv, 16. Zahn,

Romerbrief, Excursus 1, zu Rom., i, 7, p. 615; Harnack, *Zeitschr. für die N. T. Wiss.*, 1902, p. 83 sq.; Marcion, p. 162* sq.

1, 15. — $\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$ manque dans *G*, où la préposition $\epsilon\grave{\nu}$ a été reportée devant $\theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Cette correction dans le texte occidental a été ensuite combinée avec le véritable texte, $\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$, ce qui a donné lieu à diverses corrections dans les témoins du texte occidental, *D*, *g* et plusieurs manuscrits de la Vulgate.

La suppression de $\epsilon\grave{\nu}\ \rho\acute{\omega}\mu\eta$ dans *G-g* montre bien que, dans les milieux représentés par les mss. gréco-latins, on avait tendance à universaliser l'épître pour la lire en dehors de l'Église de Rome. Cette correction, pas plus que la précédente, ne permet de suspecter l'authenticité des destinataires.

1, 16. — *Ret G* omettent $\pi\rho\omega\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$, ce qui donne à la pensée un caractère moins paulinien; cf. ii, 9, 10; II Cor., viii, 5. L'apôtre regardait les juifs comme le peuple privilégié. Dans ses missions il s'adressait d'abord à eux, puis sur leur refus se tournait vers les païens, Act., xiii, 46 : « C'est à vous d'abord que la parole de Dieu devait être annoncée, mais puisque vous la repoussez et que vous ne vous jugez point dignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les gentils »; cf. Act., ix, 20, 22; xiii, 14, 17 sq.; 12, 41, 45, 50; xvii, 2-6; xviii, 5-6; xix, 8; xxviii, 17, 23, 28. Marcion avait supprimé $\pi\rho\omega\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$, car cet adjectif donnait aux juifs une priorité qui s'accordait mal avec ses théories. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, v, 13.

iii, 5. — Origène a connu une curieuse variante. Au lieu de $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \alpha\theta\eta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$, certains mss. donnaient $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\omega\upsilon\ \alpha\theta\eta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, sans $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$; afin d'expliquer $\tau\eta\upsilon\ \delta\rho\gamma\eta\eta$. Cette variante ne représente certainement point le texte original; mais elle a influencé le commentateur d'Origène, comme nous le voyons dans la traduction de Rufin, *P. G.*, t. xiv, col. 923 sq. Voir par contre col. 926, où Rufin exprime sa préférence pour le texte *secundum hominem*. Cf. Zahn, *Römerbrief*, Excursus ii, p. 617 sq.; Bauernfeind, *Der Römerbrieftext des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. xlv, 1921, p. 96.

iv, 1. — Le texte présente plusieurs formes. 1. $\epsilon\upsilon\rho\chi\epsilon\upsilon\alpha\iota$ est placé après $\pi\rho\sigma\pi\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\ \eta\mu\omega\upsilon\varsigma$ par K, L, P, Chrysost. (texte), Peschitto. — 2. Le verbe est omis dans Origène (*codex Athos*), B, Chrysost. (commentaire). — 3. Il est mis avant $\Delta\delta\rho\alpha\chi\mu$ dans \aleph (= S), A, C, *boh.*, *sah.*, D, G, Vulgate.

La 1^{re} leçon donne le sens : « Que dirons-nous donc que notre ancêtre Abraham a trouvé selon la chair? », c'est-à-dire « par ses seules forces, sans la grâce de Dieu », ou « par la Loi sans la foi ». Ce sens ne s'accorde guère avec la pensée de l'Apôtre. La 3^e leçon, au contraire, donne : « Que dirons-nous donc qu'Abraham notre ancêtre selon la chair (l'apôtre parle comme Juif) a trouvé? » Ce sens s'accorde très bien avec la situation. La 2^e leçon ne représente probablement qu'un seul témoin, le texte d'Origène du Mont Athos, d'où elle est passée dans B et dans Jean Chrysostome (commentaire). Elle rend d'ailleurs la phrase plus facile que les deux autres et s'accorde avec la pensée de l'Apôtre. Cependant elle n'est probablement attestée que par un seul témoin, tandis que la troisième est dans tous les anciens onciaux à l'exception de B, et de plus elle s'accorde parfaitement avec la situation. Sanday et Lietzmann sont d'avis qu' $\epsilon\upsilon\rho\chi\epsilon\upsilon\alpha\iota$ a dû être ajouté au texte. Nestle et Lagrange adoptent la 3^e leçon; Crampon, la 1^{re}. En tout cas on expliquerait plus facilement la disparition du verbe que son introduction; car, en général, les copistes tendent à simplifier le texte, à le rendre plus coulant.

v, 8. — Dans ce verset, B omet $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$; les autres onciaux les plus anciens le placent après $\epsilon\iota\varsigma\ \eta\mu\alpha\varsigma$; le texte occidental le met avant. En toute hypothèse le

mot δ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ est indispensable à la pensée. Le texte de *B.*, où il manque, est donc une correction. Il faut reconnaître d'ailleurs que le passage accentué singulièrement l'unité d'action de Dieu et du Christ.

v, 11. — Le texte d'Origène portait : ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωσέως ἐπὶ τοὺς ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τοῖς ἡμιούρτοις..... en omettant $\alpha\chi\iota$ et $\mu\eta$. Ces deux mots, bien attestés d'ailleurs par les meilleurs témoins, se trouvent, de seconde main, en marge dans le manuscrit du texte d'Origène. Cette variante d'Origène, omettant la négation, se lit également dans son commentaire sur saint Jean, I. XX, 388, éd. Preuschen, p. 384; *P. G.*, t. xiv, col. 672. Elle est conforme à ses théories sur le péché originel : selon lui, tous les hommes ont dû commettre des péchés personnels, ne serait-ce qu'antérieurement à leur existence terrestre. Cf. Origène-Rufin, *In Rom.*, v, 1, *P. G.*, t. xiv, col. 1010-1011 et v, 4, col. 1029. Elle a profondément influencé son commentaire du chapitre v de l'Épître aux Romains. Sa pensée transparaît nettement malgré les atténuations apportées dans la traduction latine de Rufin. Cependant, dans son commentaire sur saint Jean, on trouve également le texte avec la négation. Éd. Preuschen, p. 381; *P. G.*, t. xiv, col. 665. La leçon origéniste est passée dans le texte de plusieurs Latins antérieurs à la Vulgate. Cf. l'Ambrosiaster, *in h. l.*; Bauernfeind, *op. cit.*, p. 101; Lietzmann, *Komer.*, p. 62-63; Cornely, *Epistola ad Romanos*, p. 270. Ces auteurs n'ont donc point fondé sur la négation leur doctrine relative à l'universalité du péché d'origine. Voir plus loin, col. 2887.

vii, 25. — Pour ce passage la tradition manuscrite offre cinq leçons différentes : 1. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$: *B*; *sah.*; Origène, 1 fois; *Exhort. ad mart.*, 3; Méthode, *De resurr.*, II, 3; Jérôme, 1 fois, *Epist.*, cxxi, 8. — 2. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ δὲ τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$: **N** (— *S*); *C*² correct.; *bohair*; Cyrille d'Alex., *Adv. anthropomorph.*, xi. — 3. η $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$: *D*; *E*; Théodoret; *Vulg.*; l'Ambrosiaster; Pélagie; Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 37. — 4. η $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ Κυρίου : *G*; Ephrem; Arménien; *gratia Domini nostri Jesu Christi*. — 5. εὐχαριστῶ τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$: **N*** (— *S*), correction; Orig. cod. x 78; *K*; *L*; *P*; *Peschitto*, Jean Chrysostome; Théodoret; Basile, *In Is.*, vi (182); Jérôme, *Epist.* cxxi, 8. Jean Chrysostome, tout en lisant le texte antiochien (*K*, *L*, etc.), y voit une réponse à la question de l'Apôtre : « Qui me délivrera ? » et il conclut à la nécessité de la grâce.

La 1^{re} leçon est regardée comme le texte original. Sans doute la question de l'apôtre : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » appelle une réponse si l'on s'en tient strictement à la grammaire ou à la logique. Mais cette question est plutôt une exclamation. Saint Paul connaît depuis longtemps le remède à la Loi et au péché : c'est le Christ et son œuvre de salut. L'homme n'est plus sous le régime de la Loi ni sous l'empire du péché. C'est pourquoi l'âme de l'apôtre s'épanche en une formule d'action de grâces, formule qui heurte un peu la grammaire, mais qui est bien conforme à la manière ardente de l'Apôtre.

La 3^e leçon, celle du texte occidental, reproduite dans la Vulgate, donne une réponse pure et simple à la question de l'Apôtre. Elle est moins bien attestée et puis, si elle était authentique, la 1^{re} ne s'expliquerait pas. La 3^e, au contraire, s'explique très bien par le désir de rendre le texte plus conforme à la logique. Les autres leçons s'expliquent également comme dérivées de la 1^{re}. Dans la 2^e, δὲ a pu être ajouté pour rendre plus coulante la formule d'action de grâces. Cette formule arrondie ne fait qu'attester la première leçon. La 4^e se rattache clairement à la troisième, celle du texte occidental. Enfin la 5^e peut provenir de la première par la répétition de τοῦ : χαριστῶ τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$. Le copiste qui a trouvé cette formule, au lieu d'enlever le τοῦ qui était en surcharge, a ajouté εὐ devant χάρις pour rendre le texte intelligible.

viii, 35. — τοῦ Χριστοῦ est la vraie leçon, attestée par *A*; *C*; Orig., x 78; Athanase; *D*; *G*, etc. La leçon τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ attestée par **N**; minusc.; *sah.*; Orig., *h. l.*; et la leçon τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ τῆς ἐν Χριστῷ ἰησοῦ, de *B*; Origène *De principiis* (latin), III, 1, 12, sont des corrections de la première. L'amour du Christ (pour nous) est aussi l'amour de Dieu pour nous : nous ne pouvons douter de cet amour, il est indéfectible. Dans ce passage, comme dans v, 8, l'action de Dieu et du Christ sont étroitement associées.

ix, 5. — La critique textuelle n'éclaire point directement ce passage. L'interprétation de la phrase δ $\acute{\omega}\nu$ ἐπὶ πάντων $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, $\acute{\alpha}\rho\eta\eta$ est une question d'exégèse. Il est très probable que les manuscrits originaux des épîtres n'avaient aucune ponctuation. Celle des manuscrits onciaux, lorsqu'elle marque des coupes logiques, a donc simplement la valeur d'une interprétation. Le passage en question renferme ou un enseignement sur la divinité du Christ, ou une doxologie adressée à Dieu selon que l'on rapporte δ $\acute{\omega}\nu$ à Χριστός ou à $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Voir plus loin la christologie de l'épître. Seule la première explication est conforme à la grammaire : la phrase ne permet guère de placer un point après κατὰ σάρκα; cf. *Rom.*, I, 3-4. La seule difficulté, si difficile il y a, est dans l'affirmation de la divinité du Christ. Mais cette affirmation n'a rien d'anormal si on la rapproche de *Phil.*, II, 6; *Rom.*, I, 4; *II Cor.*, IV, 4; *Col.*, I, 15; *I Cor.*, XI, 3; *xv*, 28; cf. *Phil.*, II, 5-11; *Col.*, I, 13-20. Telle est l'interprétation de la grande majorité des représentants de la tradition. On les trouvera énumérés dans Sanday, p. 234. Parmi les mss., A met après σάρκα un point suivi d'un espace blanc; mais il en place un également, avec un blanc, entre Χριστοῦ et ὑπὲρ αὐ. γ , 3, entre σάρκα et $\acute{\omega}\tau\iota\varsigma$, et entre Ἰσραηλιταὶ et $\acute{\omega}\nu$. On ne peut donc en tirer aucun argument. **N** (= *S*) ne donne aucune ponctuation. *B* donne un point après σάρκα, mais sans blanc, le blanc est à la fin du verset. Dans *B* le point n'est pas de première main, l'on ne peut reconnaître s'il recouvre un autre signe de ponctuation. *C* donne une ponctuation après σάρκα. Nous l'avons dit, ces coupes n'appartiennent probablement point au texte original. Elles n'ont que la valeur d'une interprétation. Origène-Rufin, *h. l.*, signale des gens qui voyaient une difficulté à ce que saint Paul ait appelé le Christ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, sous prétexte qu'il l'avait déjà appelé υἱὸς $\theta\epsilon\acute{o}\omega$, cf. I, 3-4. Des raisons de ce genre ont pu faire introduire dans les manuscrits une ponctuation qui heurte la grammaire. C'est peut-être le cas pour *A*, *B*, *C*. En toute hypothèse la critique textuelle n'apporte aucune lumière à l'explication de *Rom.*, IX, 5. Le passage doit être interprété d'après la grammaire, les analogies avec les formules pauliniennes, et surtout la christologie exposée dans d'autres passages.

xv-xvi. — Les deux derniers chapitres et la doxologie, xvi, 25-27, soulèvent plusieurs problèmes assez complexes. Comment expliquer les variations des témoins du texte, dans la tradition manuscrite? Comment concilier avec l'authenticité et la situation historique, le caractère et le contenu de xvi, 1-23 et de la doxologie, xvi, 25-27? L'épître, dans sa forme primitive, se terminait-elle par l'épilogue xvi, 1-27?

1. Dans les témoins de la tradition manuscrite le texte revêt plusieurs formes : a) Dans une 1^{re} recension, le texte de l'épître se présente comme suit : I-xiv, 23 + xv-xvi, 23 + 25-27 (doxologie). Cette recension est celle de **N** (= *S*), *B*, *C*, *boh.*, *sah.*, Orig.-latin, Ambrosiaster, *Vulg.*, *Pesch.*, D, 16, 80, 137, 176. — A la fin du c. xvi, la *Peschitto* et l'Ambrosiaster ajoutent le γ . 24 après le γ . 27.

b) Dans une 2^e recension la doxologie xvi, 25-27 est placée après xrv, 23. Le texte est disposé de la façon suivante : I-xiv, 23 + xvi, 25-27 + xv-xvi, 23 + xvi,

24. Cette forme est celle de *L*, beaucoup de minuscules, Chrysostome, Théodoret, Jean Damascène. Cette recension est donc représentée par un ms. secondaire du IX^e siècle, un grand nombre de minuscules et les témoins de la recension antiochienne. — Le γ . xvi, 24 varie de place et n'est que la répétition de 20b.

c) Dans la 3^e forme, la doxologie xvi, 25-27, se trouve en deux endroits, à la fin du c. xiv et à la fin du c. xvi : i-xiv, 23 xvi, 25-27 xv-xvi, 23 xvi, 25-27. Cette forme est celle de *A*, *P*, 5, 17, des mss. arméniens. — Le doublet xvi, 24, est omis.

d) La doxologie xvi, 25-27 est omise par beaucoup de témoins du « texte occidental ». Mais dans *Gg* (grec-latin) *G* laisse un blanc suffisant pour l'insérer après xiv, 23. Le copiste se réservait de la mettre là ou à la fin. Il savait donc que certains mss. donnaient une doxologie après xiv, 23. Mais ne l'ayant point dans le texte de son édition, il se proposait sans doute de la transcrire d'après un autre ms. L'occasion ne s'étant point présentée, le passage est resté en blanc. — Dans *Ff* (grec-latin), *F* ne la donne pas, mais *f* la place après xvi, 24. *D* la place également après xvi, 24, mais il l'a probablement empruntée à un ms. différent de celui qu'il reproduit, car elle n'est point de la même main. — Pélage la place après xvi, 24 tout en maintenant le γ . 20b, *P. L.*, t. xxx, col. 716. — Priscilien omet la doxologie, alors qu'il aurait eu intérêt à la citer dans les *Canones*, xv et xxvi. Cf. éd. Schepps, Vienne, 1889, p. 118, 121.

Les *capitula* ou titres des chapitres, transmis dans les manuscrits de la Vulgate, mais plus anciens que cette version, dénotent l'existence, chez les Latins, d'une recension courte de l'épître, ne contenant pas les chapitres xv-xvi, mais seulement xvi, 24 (ou xvi, 20b) et la doxologie xvi, 25-27. Dans l'*Amiatinus* et le *Fuldensis* l'épître se termine par xiv, 23 + xvi, 25-27. Cf. Wordsworth-White, *Novum Testamentum latine*, t. II, fasc. 1, Oxford, 1913, p. 43.

Les deux derniers chapitres manquaient probablement dans le texte primitif de *D* et *G*, et peut-être aussi dans les mss. de l'ancienne latine. Cf. de Bruyne, dans *Revue bénédictine*, 1908, p. 423 sq. Ni Tertullien, ni saint Cyprien ne les citent. Saint Irénée ne les connaît pas. Par contre Clément d'Alexandrie cite xv-xvi et même la doxologie. *Strom.*, iv, 9, 1; v, 64, 6; cf. éd. Stählin, Register, p. 19.

D'après Origène (latin), *In Rom.*, xvi, 25, *P. G.*, t. xiv, col. 1290, Marcion a supprimé la doxologie, *penitus abstulit*. Origène ajoute, à propos des c. xv-xvi : *cuncta dissecuit*, ce qui veut bien dire : il a tout « mutilé » ou « déchiqteté » et non « supprimé ». En effet, Origène semble bien opposer *cuncta dissecuit* à *penitus abstulit*. Pour lui faire dire que Marcion a supprimé également les deux derniers chapitres il faudrait remplacer *dissecuit* par *deseuit*. De plus, dans le même passage Origène fait allusion à des manuscrits qui placent la doxologie entre xiv, 23 et xv-xvi, et à d'autres qui la mettent à la fin de l'épître. Il qualifie cette dernière place de place actuelle : *nunc est positum*.

Selon saint Jérôme, la doxologie se trouve dans la plupart des mss. : *in pluribus codicibus*. Il y en avait donc quelques-uns qui ne la donnaient pas. *In Eph.*, III, 5, *P. L.*, t. xxvi, col. 481.

Enfin, le codex Chester Beatty, *P⁴⁶*, contemporain d'Origène, donne le texte : ... xv, 1-32 + xvi, 25-27 + xv, 33 + xvi, 1-23. Voir plus haut, col. 2850. Il contient donc les deux derniers chapitres et la doxologie; mais en plaçant cette dernière avant xv, 33 qui est une formule de salutation, il détache le c. xvi 1-23 du reste de l'épître, mais il atteste en même temps l'unité du c. xv avec le reste de l'épître.

2. *Interprétation de ces faits.* — Selon plusieurs critiques le texte primitif de l'épître se serait terminé

après xvi, 23, sans la doxologie. Puis, de bonne heure on l'aurait écourté en supprimant xv et xvi. Cette opération serait due à l'influence de Marcion qui aurait retranché les deux derniers chapitres. On se réfère au passage d'Origène, discuté ci-dessus. Comme l'épître ainsi mutilée manquait de finale, on y aurait ajouté, pour l'usage liturgique ou la lecture publique, une doxologie qui se trouve maintenant xvi, 25-27, mais qui ne serait paulinienne ni par son contenu ni par son style. Cette doxologie, propagée rapidement par l'usage, se serait introduite dans la forme primitive du texte, après xvi, 23; ce qui aurait donné la forme égyptienne : \aleph (*S*), *B*, *C*, *boh.*, *sah.*, Origène-latin, etc.

D'autre part, des exemplaires de la forme courte, i-xiv, 23, furent complétés par l'addition de xv-xvi qui étaient tombés et on ajouta au tout une finale à la manière paulinienne, xvi, 24; cf. II Thess., III, 18. On eut ainsi la forme : i-xiv, 23 + xv-xvi, 23 + 24. Puis on se servit de cette dernière forme pour compléter la recension courte à laquelle on avait déjà ajouté la doxologie, ce qui donna le texte : i-xiv, 23 + doxologie xvi, 25-27 + xv-xvi, 23 + 24, qui est la forme de la recension antiochienne.

Enfin, le mélange des formes produisit d'une part une forme ayant deux fois la doxologie : i-xiv, 23 + xvi, 25-27 + xv-xvi, 23 + 25-27, forme de *A*, *P*, 5, 17, dans laquelle xvi, 24 est omis, considéré comme le doublet de xvi, 20b; d'autre part une forme ayant une seule fois la doxologie, mais placée après la salutation interpolée à la manière paulinienne, xvi, 24, texte de *f* et *D* de seconde main.

Dans cette interprétation de la tradition manuscrite, exposée d'après Lietzmann, *Römer*, éd. 1928, p. 131, deux points appellent des réserves.

a) Une recension courte de l'épître a certainement existé dans l'Église latine : elle est attestée par de nombreux témoins du texte occidental. Mais il n'est pas prouvé qu'elle ait existé chez les Grecs. De plus, l'origine de cette recension courte est attribué à Marcion, sur un passage d'Origène faussement interprété. Voir col. 2856, 2863. Or, à s'en tenir aux déclarations d'Origène, Marcion avait mutilé les deux derniers chapitres, mais ne les avait pas supprimés comme il avait fait pour la doxologie. Il est très probable que cette recension courte fut faite pour l'usage liturgique. On omettait les deux derniers chapitres qui n'offraient guère que des détails historiques ou personnels et que l'on jugeait peu propres à l'édification ou à l'enseignement. On expliquerait ainsi pourquoi ni Tertullien, ni saint Irénée, ni probablement saint Cyprien ne les ont cités. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. xxxi, *P. G.*, t. LX, col. 667. Les raisons qui faisaient omettre ce passage chez les Grecs, dans la lecture ou l'exposition homilétique, avaient pu les faire omettre dans certains mss. du texte occidental.

b) Si la place de la doxologie a varié ce n'est pas un argument décisif contre son authenticité. Elle manque il est vrai dans plusieurs témoins; mais cela provient sans doute de ce qu'elle a subi le sort des deux derniers chapitres, seul xvi, 20b ayant été conservé pour maintenir le caractère paulinien de l'épître. D'ailleurs on sait que Marcion avait supprimé, *penitus abstulit*, la doxologie. *P. G.*, t. xiv, col. 1290. Son texte a pu influencer sur les manuscrits. Enfin, autre possibilité : un copiste trouvant la doxologie après le c. xiv, 23, recension courte, l'aura omise en se réservant de la placer plus loin, il l'aura ensuite laissée de côté soit par oubli soit pour d'autres raisons.

En somme la critique textuelle n'apporte rien de décisif contre l'authenticité ni des deux derniers chapitres, ni même de la doxologie. Le tout est bien attesté depuis le second siècle. Bien plus, le c. xvi, 1-23 a toujours été uni au c. xv dans la transmission du texte.

Le papyrus ^{P⁴⁶}, il est vrai, place la doxologie entre le c. xv et le c. xvi comme pour séparer ce dernier, qui ne se rattache de fait au précédent par aucun lien logique. Mais le c. xv n'a jamais été transmis sans le c. xvi.

3. *Authenticité de ces deux chapitres.* — Plusieurs critiques à la suite de Baur se sont appuyés sur la tradition manuscrite pour rejeter en bloc l'authenticité de ces deux chapitres et, à l'heure actuelle, beaucoup sont peu favorables à la doxologie qu'ils regardent comme une addition tardive. Mais leurs principaux arguments se fondent moins sur la critique textuelle que sur les caractères internes de ces passages : contenu et situation historique des deux derniers chapitres ; doctrine et forme de la doxologie. L'analyse de ces morceaux nous montrera la portée de ces arguments.

a) Le c. xv se divise nettement en deux sections : 1-13 et 14-33. La 1^{re} consiste en exhortations se rattachant au sujet du chapitre précédent sur la conduite envers « les faibles ». La 2^e appartient à l'épilogue de la lettre : saint Paul se justifie de l'avoir écrite, expose ses projets d'apostolat et annonce sa visite à Rome. Cette section se termine par une formule de salutation, v. 33.

La 1^{re} section, 1-13 se rattache donc étroitement au c. xiv, au point de former avec lui un paragraphe unique. L'école de Tubingue à la suite de Baur avait cru y découvrir des doctrines opposées à celles de saint Paul. Le v. 8 lui fournissait son principal argument : « Le Christ a été le serviteur de la circoncision. » Or, l'idée n'est point que le Christ s'est soumis à la Loi et qu'il en est devenu le serviteur. Le contexte précise assez le sens : Le Christ a été le ministre de la circoncision, en accomplissant « les promesses faites aux pères » en vertu de l'alliance conclue sous le régime de la circoncision. Les chrétiens de Rome doivent s'accueillir les uns les autres et imiter ainsi le Christ qui les a accueillis, juifs ou gentils. L'exhortation donne une ligne de conduite chrétienne : miséricorde et charité mutuelle ; ce n'est point une invitation aux juifs et aux gentils à se réconcilier au sein de l'Église ; car ce ne serait pas en situation. Cf. Rom., iii, 3 et ix, 4.

Le souhait du v. 13 marque la transition à la section suivante, l'épilogue, xv, 14-33. Dans cette section, il n'y a rien qui ne soit en situation : saint Paul invoquant sa qualité d'apôtre des gentils dit sa sollicitude pour les pauvres de Jérusalem, expose son projet d'aller à Rome et en Espagne, fait part de ses appréhensions au moment de retourner à Jérusalem. Tout, dans cette section, répond bien au début de l'épître, i, 10-15, aux sentiments de l'Apôtre et au cadre de sa vie, et la langue ainsi que le style appartiennent bien aux grandes épîtres.

Le v. 33 qui termine le c. xv est une formule de salutation analogue à celle des Épîtres aux Corinthiens, aux Thessaloniciens et aux Philippiens. On pourrait donc supposer que, primitivement la lettre se terminait ici et que le c. xvi est un post-scriptum ou un morceau indépendant. Cela expliquerait pourquoi le papyrus ^{P⁴⁶} place avant cette salutation la doxologie qui est le couronnement de toute l'épître. Cependant ce v. 33 n'est point nécessairement une finale destinée à clore l'épître. Il n'est précédé d'aucune salutation personnelle et il peut être une prière ou un vœu, comme xv, 5-6, pour clore une série d'exhortations ou d'avis avant l'épilogue final.

b) Quant au c. xvi, 1-23 (24), il ne se rattache par aucun lien logique au précédent et son contenu semble difficilement trouver place dans une lettre aux Romains. C'est ce qui a donné naissance à l'hypothèse d'un « billet aux Ephésiens ». Mais, par contre, son sort dans la tradition a toujours été lié à celui du c. xv. L'on pourrait sans doute imaginer une recension de l'épître se terminant par la salutation xv, 33 et voir dans le c. xvi, 1-23 un billet ou un fragment d'une

lettre adressée à d'autres destinataires. Cette solution expliquerait peut-être certains caractères du morceau et aussi la place de la doxologie dans ^{P⁴⁶} ; mais l'ensemble de la tradition manuscrite n'est point favorable à cette hypothèse, puisque les c. xv-xvi forment un bloc inséparable et que la recension courte du texte occidental s'arrêtait à la fin du c. xiv, 23. Bien plus, xiv, 23, n'est point une finale, et la coupe de la recension courte aurait pu être faite plus heureusement après xv, 6. Ainsi, non seulement xv-xvi forment bloc, dans la tradition manuscrite, mais xiv-xv s'enchaînent au moins jusqu'à xv, 6, comme éléments du même développement ou du même paragraphe.

La tradition textuelle n'apportant aucune solution sur l'origine ou la destination première du c. xvi, 1-23, il y a lieu d'en examiner le contenu. Deux questions se posent : ce contenu est-il paulinien — est-il en situation dans une lettre aux Romains ?

Le c. xvi, la doxologie mise à part, se compose de quatre sections : 1-2 ; 3-16 ; 17-20 ; 21-23 (24).

a) 1-2. La recommandation de Phœbé est à sa place aussi bien dans une lettre aux Romains que dans un billet à l'Église d'Éphèse ou à une autre communauté et elle ne contient rien qui puisse faire suspecter l'authenticité du passage. Il est très probable que *διάκονον* désigne un office existant déjà dans l'Église. Cf. Plinie le Jeune, *Epist.*, x, 96 ; Ambrosiaster, *h. l.* Quant à *προστάτις*, fém. de *προστάτης*, *præfectus, tutor, patronus*, il ne saurait désigner une charge officielle remplie par une femme : il s'agit sans doute de bons offices rendus à l'Apôtre et aux chrétiens, ou d'interventions en leur faveur.

b) 3-16. Dans cette section, saint Paul salue individuellement un grand nombre de personnes. Ce fait est assez étonnant dans une lettre à une Église qu'il n'a ni fondée ni même visitée ; tandis qu'il paraîtrait beaucoup plus vraisemblable dans une lettre adressée aux chrétiens d'Éphèse. Cf. I Cor., xvi, 19 ; II Tim., iv, 19. Le v. 5 fortifie encore cette impression en mentionnant Épénète « qui est pour le Christ (ou « dans le Christ ») les prémices de l'Asie ». Cf. I Cor., xvi, 15. La mention d'Aquila et Priscille « qui ont exposé leur vie » pour sauver l'Apôtre, probablement à Éphèse, est encore un argument en faveur d'un billet adressé à cette Église. Cf. I Cor., xv, 32 ; II Cor., i, 8.

Par contre, la facilité des communications entre Rome et les provinces permettait sans aucun doute à saint Paul de compter parmi les chrétiens de Rome des connaissances et des amis. L'Évangile avait été prêché dans l'empire surtout à la partie flottante de la population. Parmi les personnes mentionnées, trois seulement se rattachent à la province d'Asie : Épénète, Aquila et Priscille. Or ces derniers, expulsés de Rome sous Claude, Act., xviii, 2, avaient dû y rentrer sous Néron. Épénète était un des premiers convertis de l'Asie ; mais rien ne prouve qu'il était à Éphèse vers l'an 58. La plupart des personnes mentionnées dans cet épilogue pouvaient se trouver à Rome aussi bien qu'à Éphèse. Il est même beaucoup plus vraisemblable de les trouver réunies à Rome que dans toute autre ville de l'empire.

Toutefois le plus étonnant n'est point qu'elles soient réunies à Rome à cette époque, mais de voir saint Paul les saluer individuellement. Cependant rien ne prouve qu'il connaisse personnellement tous ceux qu'il salue. Certains pouvaient n'être connus de lui que de réputation à cause de leur situation dans l'Église ou de leurs œuvres de charité. Il est assez naturel que l'Apôtre, écrivant à une Église qu'il n'a jamais visitée, s'attache à nommer non seulement ceux qu'il connaît personnellement, mais encore ceux dont il a entendu faire l'éloge ou qui jouent un rôle important dans la communauté. C'était un excellent moyen de prendre contact avec

l'Église. L'hypothèse qui voit dans le c. xvi un écrit destiné à l'Église d'Éphèse ne peut invoquer des arguments décisifs.

D'ailleurs ce chapitre renferme des marques d'authenticité qui sont reconnues par des exégètes de toutes les écoles. Saint Paul mentionne Andronicas et Junias (ou Junia) — qui sont si considérés parmi les apôtres et qui ont appartenu au Christ avant lui », §. 7. Il a pour eux la considération qu'il témoigne toujours aux chrétiens qui l'ont précédé. Le passage a une saveur archaïque qui répond bien au temps et à la manière de l'Apôtre.

c) 17-20^a. Cette section est bien paulinienne par la forme et le contenu. Cf. II Cor., x, 7 sq.; xi, 12 sq.; Phil., iii, 18-19. On peut rapprocher Rom., xvi, 19-20 de i, 8 et vi, 17; cf. Luc., xviii, 8. Ce passage n'a rien d'anormal à la fin de la lettre, à condition de ne pas y chercher la solution concrète d'une question posée dans l'épître. Il ne peut viser qu'un groupe d'agitateurs perfides et dangereux; il ne fait point allusion à la situation générale de l'Église. C'est une mise en garde contre des intrigants, sans doute des judaïsants, qui risquent de troubler la communauté.

d) 21-23. Ces versets offrent, eux aussi, un caractère bien paulinien : l'Apôtre transmet à l'Église de Rome les salutations de son entourage. Il faut cependant reconnaître que les versets contre les agitateurs, 17-20^a, jettent quelque désordre dans le développement. On serait tenté de les transposer, avec la salutation qui les termine, 20^b, après 21-23. On aurait ainsi : 16 + 21-23 + 17-20. Mais cette transposition ne s'impose nullement. Rien dans la tradition manuscrite ne la suggère. Saint Paul a pu faire ajouter ces recommandations importantes et ces menaces du jugement, en demandant à Tertius son secrétaire de les placer ici. On peut même se figurer, avec Lietzmann, p. 127, saint Paul prenant la plume des mains de Tertius, pour écrire de sa propre main ces graves recommandations, puis lui laissant le soin de formuler les salutations. Le cas serait analogue à I Cor., xvi, 21-23 et Gal., vi, 11.

Enfin, les deux conclusions xvi, 20^b et 24 ne sauraient être deux finales de recensions différentes : seule la bénédiction du §. 20 est originale, comme le prouvent les meilleurs témoins, et les §. 21-23 s'y ajoutent comme une sorte de post-scriptum.

L'hypothèse d'un fragment adressé à l'Église d'Éphèse n'est sans doute contraire à aucun principe théologique. Mais il n'y a pas lieu de la préférer, car elle n'est point fondée sur de solides arguments.

Doxologie (xvi, 25-27). — La tradition manuscrite, pour obscure qu'elle puisse être sur les causes qui ont amené les déplacements de la doxologie, l'atteste solidement à partir du II^e siècle. Mais, alors que les critiques de toutes écoles sont presque unanimes actuellement à admettre l'authenticité de xv-xvi, 23, beaucoup rejettent la doxologie, surtout en raison de son style et de son contenu. Bien qu'elle offre des analogies avec le vocabulaire paulinien, elle daterait du II^e siècle, où l'on affectionnait les longues formules liturgiques. Elle serait le fait d'un éditeur désireux de couronner l'épître d'une manière solennelle. Selon P. Corssen, von Soden, Jülicher, Harnack, elle révélerait son origine marcionite.

D'abord les expressions *ζῶντος Θεοῦ* et *μόνον σωτῆρα Θεοῦ* seraient sans analogie dans saint Paul. De fait, ces expressions ne se rencontrent pas ailleurs dans les épîtres, mais elles expriment des idées bien pauliniennes. L'éternité de Dieu est simplement une notion biblique, bien antérieure à saint Paul. Cf. Gen., xxi, 33; Is., xxvi, 4; xl, 28; Dan., xiii, 42; Baruch, iv, 10, 14, 20. La sagesse de Dieu est accentuée dans I Cor., i, 19, 21-24, 25 : Il confond la sagesse des sages — précise-

ment par son plan de salut dans le Christ. La « révélation du mystère du Christ », xvi, 25, est une pensée essentiellement paulinienne. Cf. Rom., iii, 21; I Cor., ii, 7-10; Col., i, 26, 27; ii, 2; iv, 3; Eph., i, 9; iii, 3, 4, 9; vi, 19.

P. Corssen estime que le §. 25 dépasse la pensée de l'Apôtre. Il croit reconnaître une idée marcionite dans le terme *σεσιγγημένον*, qu'il oppose au terme paulinien *ἀποκεκρυμμένον*. Il s'agirait d'un mystère rigoureusement tenu secret par Dieu jusqu'à la révélation faite par le Christ dans le Nouveau Testament. Ainsi se trouverait exclue l'idée paulinienne d'une révélation commencée dans l'Ancien et achevée pleinement dans le Nouveau, selon Rom., iii, 21; cf. Heb., i, 1-2.

Or cette interprétation de *σεσιγγημένον* est contredite par le §. 26 : le mystère a été manifesté « au moyen des écrits prophétiques ». Ce qui doit s'entendre des prophéties de l'Ancien Testament, sur lesquelles les apôtres se sont appuyés pour établir l'autorité divine de la révélation chrétienne; cf. Rom., i, 2; iii, 21. Corssen, suivi par Jülicher, mais non par Lietzmann, l'entend des « écrits prophétiques du Nouveau Testament », opinion qui n'est pas soutenable, même si l'on plaçait la doxologie au II^e siècle. Le §. 26 précise donc la pensée du §. 25 et l'on ne peut légitimement opposer *σεσιγγημένον* à *ἀποκεκρυμμένον*. L'un et l'autre expriment la même idée. De fait, le « mystère du Christ » n'a pas été manifesté dans l'Ancien Testament, sa révélation a été seulement préparée. Sous l'ancienne alliance il est resté caché ou voilé, étant réservé pour les temps chrétiens.

Le dessein conçu par Dieu d'appeler tous les hommes « à l'obéissance de la foi », §. 26, est un thème qui revient fréquemment dans les épîtres. Cf. Rom., i, 5; xv, 18; xvi, 19; II Cor., vii, 15; Eph., iii, 5-6; II Tim., i, 9 sq.; Tit., i, 2-3; Col., i, 26.

L'origine marcionite de la doxologie est d'autant plus invraisemblable, que Marcion, au témoignage d'Origène, l'aurait supprimée : *penitus abstulit*. Voir plus haut, col. 2856. D'ailleurs la mention des « écritures prophétiques » suffisait à faire rejeter le passage par Marcion.

Pour ce qui est du caractère liturgique, il importe d'écarter une équivoque. Sans aucun doute nous avons là une formule de prière; mais rien ne montre qu'elle ait été faite en vue de la prière publique dans les assemblées. C'est une prière individuelle par laquelle l'Apôtre, dans l'élan du sentiment religieux, rend gloire à Dieu pour son œuvre de salut accomplie dans le Christ. Cette manière lui est habituelle; cf. Gal., i, 5; Rom., ix, 5; xi, 36; Eph., iii, 21; Phil., iv, 20; I Tim., i, 17; II Tim., iv, 18. Il la devait à son éducation juive. La doxologie de Rom., xvi, 25-27 est seulement plus développée que les autres, et la complexité de la phrase n'est pas contraire au style de l'Apôtre. Cf. Rom., i, 1-4. Il rend hommage à Dieu le Père et à son œuvre de salut sans se préoccuper du rythme de la phrase. L'on ne pouvait couronner plus magistralement un écrit ayant pour thème le salut universel de l'humanité réalisé par Dieu dans le mystère du Christ.

Les questions relatives aux deux derniers chapitres et à la doxologie ont été étudiées dans les travaux suivants : H. Lucht, *Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes*, Berlin, 1871, qui défend les thèses de Baur; K. Lake, *The earlier Epistles of St Paul*, Londres, 1911, p. 335; P. Corssen, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefes*, dans *Zeitschr. für die N. F. Wissenschaft*, t. x, 1909, p. 1-45; 97-102; D. de Bruyne, *Les deux derniers chapitres de la Lettre aux Romains*, dans *Revue benedictine*, 1908, p. 423 sq.; *La finale marcionite de la Lettre aux Romains*, *ibid.*, 1911, p. 133 sq.; Harnack, *Marcion*, 1924, 2^e ed., p. 161^a sq.; G. Richter, *Kritisch-politische Untersuchungen über den Römerbrief*, 1908; R. Schumacher, *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes*, 1924; L. Rommcke, *Das letzte Kapitel des Römer-*

briefes im Lichte der christlichen Archäologie, 1927. Voir aussi les commentaires, spécialement, Sanday-Headlam, Lagrange, Lietzmann et la bibliographie à la fin de l'article.

III. DESTINATAIRES. — 1^o *Caractère épistolaire.* — L'Épître aux Romains est-elle une lettre ou un traité? A ne considérer que le sujet et le ton, elle présente la forme d'un traité plutôt que celle d'une lettre. Elle n'est pas un écrit de circonstance; elle traite un sujet offrant un intérêt général : le salut universel réalisé par l'Évangile, grâce à l'œuvre du Christ. Elle débute par un exorde, I, 1-5, où l'Apôtre présente d'abord aux lecteurs deux notions essentielles de la foi chrétienne : l'Évangile et la personne du Christ qui en fait l'objet. Puis, I, 16-17, l'Apôtre énonce le thème de son exposé : l'Évangile est une « puissance de Dieu » pour sauver tout croyant, Juif ou Grec. Dans l'Évangile se révèle la justice de Dieu qui procède de la foi. Viennent ensuite les développements du thème : nécessité de la justification pour les païens comme pour les juifs; mode de la justification; fruits de la justification et vie chrétienne sous la conduite de l'Esprit-Saint. Il y a plus; certains développements, comme II, 1 sq., et surtout III, 1-17, rappellent les procédés littéraires de la *diatribè* dans l'enseignement de la philosophie morale. Cette épître s'offre à nous comme la principale source de la théologie paulinienne. Saint Paul y apparaît tour à tour comme le rabbin, l'apôtre mû par l'Esprit-Saint, le directeur d'âme avisé et vigilant, le penseur et le philosophe chrétien. L'on serait donc tenté, de prime abord, de la regarder comme un simple exposé de doctrine, une sorte de catéchisme sous forme de lettre, destiné à tous les chrétiens, mais dédié par un pur procédé littéraire, à la communauté la plus en vue, celle de Rome, cf. I, 8. S'il en était ainsi, comme d'aucuns le prétendent, il faudrait renoncer à chercher dans quelle mesure l'épître nous renseigne sur la composition, les tendances et les besoins de l'Église de Rome, ou à demander à l'histoire des lumières pour comprendre l'épître.

Mais cette hypothèse est à écarter, car elle est en opposition non seulement avec I, 7, 15, mais une foule de traits ou de développements qui ne s'expliqueraient point dans l'hypothèse d'un pur traité abstrait; cf. I, 11-15; XIII, 1-7; XIV : l'Apôtre a présents à l'esprit ses correspondants qu'il appelle « frères bien-aimés »; il s'adresse à « tous les chrétiens de Rome »; il écrit dans un but spécial : les affermir dans la foi et il joint à son exposé une foule de traits personnels qui font de l'épître une véritable lettre.

2^o *L'Église de Rome en l'an 58.* — Saint Paul connaissait sans aucun doute la situation de l'Église à laquelle il s'adressait : sa composition, ses tendances doctrinales, ses besoins. Pour comprendre sa lettre nous aurions donc intérêt à bien connaître cette situation vers l'an 58. Malheureusement notre unique source de renseignements sur ce point est l'épître elle-même. Nous en sommes donc réduits à des conjectures exégétiques auxquelles s'ajoutent quelques données tirées des écrivains ecclésiastiques ainsi que les vraisemblances de l'histoire.

Saint Paul, d'une part, traite la communauté de Rome comme une Église de la gentilité. Voir plus loin, col. 2873. D'autre part, il expose aux fidèles la foi chrétienne, en tenant compte, dans une très large mesure, des idées, des sentiments, des besoins du judaïsme. Comment concilier ces deux faits en apparence contradictoires?

On pose d'ordinaire la question de la façon suivante : l'Église se composait-elle surtout de judéo-chrétiens à tendances particularistes, ou comprenait-elle en majeure partie des païens convertis? Dans la première hypothèse, la lettre pourrait avoir pour but de combattre des doctrines pharisiennes pour leur substituer

des conceptions universalistes. Ce fut la thèse de l'école de Tubingue au milieu du XIX^e siècle. Cette thèse a rallié les suffrages de beaucoup de critiques jusqu'à ces trente dernières années. Actuellement elle est moins en faveur, sans être complètement abandonnée. On est moins porté à prêter à l'Église de Rome des tendances judaïsantes et à voir dans l'épître un écrit destiné à dirimer de graves controverses entre les gentils et les juifs. On suppose plus volontiers, d'après le ton de l'épître, que l'Église de Rome, vers l'an 58, devait être composée en majeure partie de païens convertis.

Mais n'y avait-il pas aussi parmi les fidèles de Rome un assez grand nombre de prosélytes « craignant Dieu ». Cette hypothèse, sur laquelle on a peu insisté, a été proposée par Robinson, dans Hasting's, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 298. Cf. F. Hort, *Romans and Ephesians*, Londres, 1895, p. 20 sq.; Schürer, art. *Romans* dans *Encyclopædia Britannica*, t. XX, p. 727 sq. Les prosélytes « craignant Dieu » adhéraient au judaïsme sans se soumettre à la circoncision ni aux pratiques légales. Ils fréquentaient les synagogues, observaient la loi morale, adoraient le Dieu d'Israël, étaient instruits dans les Écritures et acceptaient la doctrine judaïque du salut. D'après les Actes, c'était parmi eux que l'Évangile avait fait ses premières recrues. Ils étaient donc juifs d'idées et de sentiments, sans avoir ni l'esprit de controverse ni le fanatisme des pharisiens. Ne formaient-ils pas la majeure partie de la communauté et n'y donnaient-ils point le ton? L'on comprendrait ainsi pourquoi saint Paul s'adresse aux chrétiens de Rome comme à une Église de la gentilité, et d'autre part tient compte dans une si large mesure des idées et des préoccupations judaïques.

Une autre hypothèse a été proposée par Lipsius, dans *Hand-Kommentar zum Neuen Testament* de H. Holtzmann, Fribourg-en-Brigau, 1892. L'épître supposerait l'existence, à Rome, d'un parti de judaïsants hellénistes, n'imposant point la circoncision aux païens, mais regardant la Loi comme la règle de la justice et se jugeant supérieurs aux païens convertis. Cette hypothèse, comme celle de l'école de Tubingue, a l'inconvénient de supposer l'Église de Rome divisée en deux fractions adverses. L'épître donne au contraire l'impression que cette Église forme un tout homogène. L'hypothèse, d'ailleurs, ne répond point aux vraisemblances historiques. Voir ci-dessous, col. 2873. A quelle hypothèse se rallier avec le plus de probabilité? L'on ne peut répondre qu'après avoir examiné les témoignages de la tradition ecclésiastique, les renseignements de l'histoire générale et les données de l'épître.

1. *Témoignages de la tradition ecclésiastique.* — Il faut citer en premier lieu la préface de l'Ambrosiaster, de la fin du IV^e siècle.

Jam constat temporibus apostolorum Judæos propterea quod sub regno romano agerent Romani habitasse ex quibus illi qui crediderant tradiderunt romanis, ut Christum profites legem serparent. Romani autem, audita fama virtutum Christi, faciles ad credendum fuerant ut pote prudentes, nec immerito prudentes, qui male inducti statim correcti sunt et manserunt in eo. Illi ergo ex Judæis credentes Christum, ut datur intelligi, non accipiebant Leum esse de Ico putantes uni Deo adversum. Quamobrem negat illos spiritolem Dei gratiam, consecutos ac per hoc confirmationem eis deesse. Illi sunt qui et Galatas subverterant ut a traditione apostolorum recederent, quibus ideo irascitur apostolus quia docti bene facile transducti fuerant. Romanis israeli non debuit sed laudat fidem illorum quia, nulla insignia virtutum videntes nec aliquem apostolorum, susceperant fidem Christi, in verbis potius quam in sensu. Non enim illis expositum fuerat mysterium crucis Christi. Propterea, quibusdam adventibus qui recte crediderant, de edenda carne et non edenda questionibus lebant et utrumnam spes que in Christo est sufficeret aut et lex servanda esset. Hinc est unde omni industria id agit ut a lege eos tollat. P. L., t. XVII, col. 45 sq.

Ainsi, d'après ce texte, des juifs convertis auraient transmis aux Romains la foi au Christ avec l'observation de la Loi. Les judéo-chrétiens de Rome n'acceptaient point la divinité du Christ : ils la jugeaient contraire à l'unité de Dieu. L'Apôtre supposerait qu'ils n'ont point reçu la « grâce de Dieu spirituelle » et qu'ils auraient eu besoin « d'être confirmés ». L'auteur fait allusion à Rom., I, 11 et peut-être aussi à I, 2-4. Les judaïsants qui ont enseigné à Rome seraient les mêmes qui ont troublé la foi des Galates. Le cas est analogue, mais l'attitude de Paul est différente. L'Apôtre s'irrite contre les Galates, car, instruits exactement, ils se sont laissés entraîner; mais il ne s'irrite point contre les Romains, car ils ont reçu la foi du Christ sans avoir vu ni aucun miracle ni aucun apôtre. Cette foi aurait été purement verbale. Ils n'en avaient point pénétré le sens; car on ne leur avait point exposé « le mystère de la croix du Christ ». Des chrétiens à la foi exacte étant survenus, des controverses seraient nées concernant les aliments et la pratique de la Loi.

Cette notice de l'Ambrosiaster contient des affirmations assez singulières. Les judéo-chrétiens de Rome auraient rejeté la divinité du Christ comme contraire à l'unité de Dieu; ils n'auraient point reçu la « grâce spirituelle »; ils auraient eu au Christ une foi purement verbale, ignorant le « mystère du Christ ». Dans ces conditions, leur christianisme aurait été inférieur à celui de la première prédication apostolique et l'on ne comprendrait pas comment saint Paul aurait pu, dès les premières lignes, louer leur foi, I, 8, et dire qu'elle était la même que la sienne, I, 12. L'on ne comprendrait pas non plus pourquoi il n'insiste pas plus sur la divinité du Christ. Des idées analogues à celles de l'Ambrosiaster sur la situation de l'Eglise de Rome se rencontrent chez d'autres auteurs ecclésiastiques anciens, ainsi que dans des prologues de certains manuscrits de la Vulgate.

Saint Augustin supposait dans l'Eglise de Rome une situation analogue à celle des Eglises de Galatie. Mais il avait soin de noter que c'était une conjecture exégétique suggérée par le texte : *Quantum ex ejus textu intelligi potest*. Voir *Epistolæ ad Romanos inchoata expositio*, P. L., t. xxxv, col. 2087-2089.

Origène (Rufin) et saint Jérôme sont moins affirmatifs : saint Paul s'efforce de maintenir la balance égale entre les deux éléments. Origène, *In Rom.*, P. G., t. xiv, col. 914; S. Jérôme, *In Gal.* (d'après Origène), P. L., t. xxvi, col. 395. Pélagie, par contre, ne voit aucune dissension entre les fidèles de Rome : ils tiennent leur foi de la prédication de Pierre. Saint Paul veut les « confirmer », non qu'il y ait dans leur foi des lacunes, mais pour que cette foi soit fortifiée grâce au témoignage et à l'enseignement des deux apôtres. P. L., t. xxx, col. 648. D'après le Pseudo-Primasius, l'épître fut écrite pour ramener le calme chez les chrétiens. Juifs et gentils prétendant également avoir la supériorité, saint Paul intervient pour les ramener, les uns et les autres, à une juste compréhension des choses et mettre fin à cette dispute inutile. P. L., t. lxxviii, col. 414-415. Saint Thomas suppose également des rivalités entre juifs et gentils. Ed. Vivès, t. xx, p. 400, 573.

La thèse de l'Ambrosiaster se retrouve dans les *argumenta* ou prologues de nombreux mss. de la Vulgate. On les trouvera dans Harnack, *Marcion*, 2^e éd., 1921, p. 127^s sq., ainsi que dans la *Revue biblique*, 1926, p. 161 sq. Voici l'*argumentum* de l'Épître aux Romains : *Romani sunt in partibus Italiae. Hi praevalenti sunt falsis apostolis, et sub nomine Domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. Hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem, scribens eis a Corintho.*

Les uns croient reconnaître dans ces prologues des idées marcionites : opposition entre saint Paul et

l'Ancien Testament ou le judaïsme. Dom de Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans *Revue bénédictine*, 1907, p. 1 sq.; Harnack, *Marcion*, p. 129^s et *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. xxiv, 1925, p. 204 sq. La notice de l'Ambrosiaster se rattacherait à cette doctrine, qui accentue l'opposition entre saint Paul et l'Ancien Testament. Le P. Lagrange a abandonné cette opinion, après l'avoir d'abord acceptée dans la première édition de son commentaire sur l'Épître aux Romains. Voir *Revue biblique*, 1926, p. 161 sq. La thèse de De Bruyne et Harnack a été réfutée par W. Mundle, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1925, p. 56 sq. Le caractère marcionite de ces prologues n'est nullement évident. Pas plus que l'Ambrosiaster ils n'opposent saint Paul et l'Ancien Testament. D'ailleurs, s'ils étaient nettement marcionites, comment seraient ils passés dans les mss. de la Vulgate sans que les copistes se soient aperçus qu'ils n'étaient point conformes à la doctrine de saint Paul?

Il y avait à Rome, au temps de saint Justin, diverses catégories de judéo-chrétiens : des intransigeants, que saint Justin condamne; d'autres qui observaient la Loi sans fanatisme et croyaient au Christ : ceux-là « peuvent être sauvés »; enfin d'autres qui, tout en reconnaissant Jésus comme le Messie, ne le regardaient point comme Fils de Dieu préexistant : saint Justin rejette cette doctrine : « Un très grand nombre, dit-il, qui pensent comme moi, ne consentiraient point à parler ainsi. » Cf. *Dialog.*, XLVII, 3, P. G., t. vi, col. 576-580; XLVIII, col. 581. Faut-il voir dans ces diverses tendances un écho de ce que fut l'Eglise de Rome vers l'an 58? L'on ne peut l'affirmer avec certitude. Mais, déjà avant saint Justin, certains esprits peu familiarisés avec la doctrine du IV^e évangile ne concevaient point sans difficulté la préexistence du Christ. Cf. Hermas, *Pasteur*, *Sim.*, v, 2, 5, 6; *Sim.*, ix, 1. Il en était sans doute de même au I^{er} siècle. Ces tendances particulières ont laissé des traces jusqu'au III^e siècle. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, P. G., t. xx, col. 512. L'Ambrosiaster, au siècle suivant, a-t-il eu des renseignements sur ce point? C'est possible; mais en toute hypothèse ils n'étaient nullement de nature à faire comprendre l'Épître aux Romains. C'est pourquoi ce commentateur ne donne point ses explications comme fondées sur une tradition historique, mais comme des conjectures exégétiques. Cela apparaît clairement dans les phrases : *ut datur intelligi...* et *quamobrem negat illos spiritalem Dei gratiam consecutos ac per hoc confirmationem eis deesse*, allusion évidente à Rom., I, 11. Les prologues de la Vulgate sont dans la même ligne que l'Ambrosiaster et paraissent avoir la même origine. De plus, saint Augustin, nous l'avons noté, col. 2871, présente nettement lui aussi, son explication comme une conjecture appuyée sur le texte.

2. *Renseignements de l'histoire générale.* — Ces renseignements ne contiennent rien de positif sur l'Eglise de Rome; ils permettent seulement de dire quelle est l'hypothèse la plus vraisemblable.

Les premiers convertis furent très probablement des juifs auxquels vinrent se joindre des prosélytes et des païens. Les juifs furent expulsés de Rome sous Claude, 41-54. Les judéo-chrétiens durent être parmi les prosélytes. Cf. Orose, *Hist.*, I, VII, c. vi, P. L., t. xxxi, col. 1075; Act., xviii, 2; Suétone, *Claude*, 25. Dion Cassius, il est vrai, parle simplement d'une défense de se réunir, *Hist.*, I, LX, vi, 6, datant de l'an 41. Il s'agit sans doute de mesures qui précédèrent l'expulsion et que l'empereur prit dès le commencement de son règne. Le récit d'Orose — non la date, qui serait la neuvième année de Claude — est confirmé par les Actes, xviii, 2. Il est possible qu'une série de vexations contre les juifs les aient amenés à quitter Rome. Mais Suétone parle bien d'une expulsion : *Roma expulsi*.

Malgré ces mesures vexatoires, la communauté ne sombra pas. Elle devait donc compter un assez grand nombre de prosélytes ou de païens convertis. À l'avènement de Néron, en 54, les juifs jouirent d'une plus grande liberté et purent commencer à rentrer. Mais en 58 la communauté devait être encore en majeure partie composée de païens convertis. Toutefois, les juifs, qui avaient formé auparavant un élément important de l'Église, ne pouvaient constater sans amertume qu'ils avaient perdu leur influence. D'autre part, les gentils convertis pouvaient être portés à les mépriser et à leur faire sentir l'état d'infériorité où ils se trouvaient par suite des circonstances. Mais l'Église n'était point divisée en deux fractions rivales ni bouleversée par l'action des judaïsants. Elle n'offrait rien de semblable à la situation des Églises de Galatie.

3. *Les données de l'épître.* — Dans l'hypothèse que nous venons d'exposer, le caractère et le ton de l'épître s'expliquent assez bien. Elle s'adresse moins à des juifs qu'à des « gentils ». En écrivant, saint Paul ne fait que remplir sa mission auprès des « gentils » au nombre desquels comptent les fidèles de Rome, 1, 5-7 : ἐν ὧς ἔστε devant se traduire : « au nombre desquels vous êtes », et non : « au milieu desquels vous habitez. » Comme des autres gentils, l'Apôtre en attendu « des fruits spirituels », 1, 13-15 ; il a le devoir de les offrir à Dieu eux aussi comme un sacrifice ; c'est pourquoi il a osé leur écrire, xv, 15 sq.

Il veut leur communiquer « quelque don spirituel, pour les affermir », τὸ χάρισμα πνευματικόν, c'est-à-dire contribuer à leur progrès et à leur persévérance dans la foi, 1, 11. L'Ambrosiaster, sur ce passage, suppose que les Romains, instruits par des juifs, ne devaient point avoir la véritable foi au Christ et que l'Apôtre voulait venir à Rome la leur donner, les mettre dans la voie du salut. P. L., t. xvii, col. 53. Cette opinion ne trouve aucun appui dans le 7. 11 et ne peut se concilier avec les passages, 1, 8 ; xv, 15 sq.

Enfin les noms mentionnés dans xvi, 1-15 — si, comme nous le croyons, ce chapitre fait bien partie de l'Épître aux Romains (voir plus haut, col. 2866) — sont presque tous grecs ou latins. Sans doute plusieurs ont pu être portés par des juifs de race, mais l'ensemble donne bien l'impression d'un milieu gréco-romain. En somme l'épître suggère une Église appartenant à la gentilité non seulement par sa situation géographique mais aussi par sa composition. Cf. xi, 13-32.

En outre, l'épître ne vise point spécialement des judaïsants. Elle n'est point polémique, elle reste toujours dans le ton de l'exposition. L'Apôtre n'y fait l'apologie ni de son évangile ni de sa personne.

On rapproche, il est vrai, de l'Épître aux Galates, le passage xvi, 17-20. Mais ces quatre versets appartiennent à un chapitre qui se présente comme un supplément. Ils visent de faux docteurs, des agitateurs qui provoquent des divisions et causent des scandales ; mais, loin de fournir le thème, ils sont placés à la fin de la lettre comme une dernière recommandation destinée à prémunir les fidèles contre un danger qui les menace. Cf. xvi, 17 ; 1 Tim., vi, 5 ; Tit., 1, 11. Les personnages visés sont probablement des judaïsants, mais nous n'en retrouvons la trace nulle part ailleurs dans l'épître. Il serait vraiment exagéré de chercher dans ces quelques versets la situation qui a déterminé le thème ainsi que le ton de l'épître. On ne saurait, d'ailleurs, voir des judaïsants dans « les faibles » du c. xiv. Il s'agit de chrétiens d'origine soit juive, soit païenne, à tendances ascétiques, se livrant à des abstinences que l'Apôtre ne veut point condamner. Cf. xiv, 2.

Toutefois un certain nombre de passages ne donnent-ils pas l'impression que saint Paul s'adresse spécialement à des juifs ? Ne suppose-t-il pas ses lecteurs familiarisés avec l'Ancien Testament et attachés au

judaïsme ? Cf. iv, 1 ; vii, 5-6 ; viii, 1, 15. Les c. ix-xi, où est exposée la situation d'Israël en face du salut, ne forment-ils point le centre de l'épître. Bien plus, saint Paul met en scène des juifs qui jouent le rôle d'objecteurs et provoquent des apostrophes. Enfin il prend des précautions pour ne pas blesser la susceptibilité des juifs. Cf. iii, 1 sq., 31 ; iv, 1 ; vi, 1, 15-16 ; vii, 7-13 ; ix, 14, 19, 30 ; xi, 1, 11. C'est pourquoi un certain nombre d'exégètes ont cru l'épître adressée à des judéo-chrétiens : Volkmar, Holsten, Renan, Ed. Reuss, Sabatier, H. J. Holtzmann. Ils traduisent ἐν ὧς ἔστε, 1, 5, « au milieu desquels vous êtes ».

Tous ces passages, pris isolément, seraient sans doute suffisants pour créer une probabilité. Mais, en regard d'autres passages formels en faveur de la thèse opposée, ils comportent une autre explication. Saint Paul n'oubliait point qu'il y avait dans la communauté de Rome un noyau de juifs ; il devait en tenir compte ainsi que du nombre important de prosélytes, convertis de la première heure qui n'avaient point subi les vexations des pouvoirs publics et avaient dû rester à Rome sous l'empereur Claude. Ils étaient familiarisés avec l'Ancien Testament et les doctrines judaïques. D'ailleurs l'Ancien Testament n'était-il pas la principale, même l'unique autorité que l'Apôtre pût invoquer ? Il le citait en s'adressant aux païens comme aux juifs.

Quant aux passages où l'Apôtre met en scène des adversaires ou des objecteurs, on peut y voir un procédé littéraire analogue à celui de la *diatribe* stoïcienne. Ce genre donnait à l'enseignement de la philosophie morale plus de vie et d'intérêt. Cf. art. PAUL, t. xi, col. 2345-2346.

IV. BUT DE L'ÉPÎTRE. — L'Apôtre a un vif désir de voir les fidèles de Rome ; il s'est souvent proposé de se rendre auprès d'eux et il demande à Dieu de lui accorder ce bonheur ; 1, 9-13. Mais sa lettre ne saurait avoir pour but principal d'annoncer cette visite : il n'était pas nécessaire pour cela d'écrire un exposé du salut chrétien. Cette visite n'est guère que l'occasion ou le prétexte de la lettre ; d'ailleurs elle restait toujours problématique dans la pensée de l'Apôtre.

La lettre n'a pas non plus pour but principal de remédier à une situation ou de traiter un cas particulier dans l'Église de Rome. Elle n'est point motivée par les besoins spéciaux de cette Église. D'ailleurs l'Apôtre ne l'avait point fondée et n'en avait pas la direction. Il ne l'avait même jamais visitée et ne connaissait que par oui-dire sa composition et ses besoins.

En écrivant aux fidèles de Rome, il veut avant tout remplir son rôle d'apôtre des gentils. Il « se doit aux Grecs et aux barbares », Rom., 1, 14 ; cf. 1, 6, 13. En exposant aux chrétiens de Rome l'œuvre du Christ, il veut traiter le problème qui l'a toujours préoccupé au cours de son apostolat : le rôle de la Loi et la situation du judaïsme dans le plan général du salut. En exposant ce plan divin, il ne s'élève point contre un parti judaïsant. Il pense à tous les juifs ; il expose leur situation dans l'histoire religieuse de l'humanité. Il est profondément attristé en voyant ses coreligionnaires, encore loin du salut, ix, 2. Il voudrait les voir réunis avec les gentils dans une même foi et il espère leur conversion, ix, 13. Cf. S. Augustin, *Inchoata expositio*, 1, P. L., t. xxxv, col. 2088-2089. En dehors de toute polémique, il développe la doctrine du salut par le Christ sans la Loi. Mais il est amené par la nature même du sujet à définir le rôle de cette Loi et la position des juifs en face du salut. Sans doute il y a parmi les chrétiens de Rome des agitateurs, intrigants dangereux capables de séduire les fidèles ; cf. xvi, 17-20 ; Paul le sait, mais ce n'est point là ce qui lui fournit le sujet de sa lettre. Il se contente, dans une dernière recomman-

dation, de mettre les fidèles en garde contre ces imposteurs.

Bien plus, l'épître a un caractère de généralité qui dépasse la simple lettre de circonstance. Sans en faire une lettre circulaire, l'Apôtre pouvait envisager sa diffusion dans d'autres Églises. Cf. Col., 1, 16. Il avait senti, en effet, toute l'importance de l'Église de Rome pour l'avenir du christianisme. Par sa situation et son rayonnement, 1, 8, elle était appelée à jouer un rôle important dans l'expansion et l'organisation du christianisme. Elle était aux yeux de l'Apôtre un gage d'universalité et d'unité pour la foi chrétienne.

D'ailleurs saint Paul, n'étant point absolument assuré d'aller à Rome, veut laisser aux fidèles un monument durable de son évangile en traitant le problème essentiel de la foi et, du même coup, il remplit son rôle d'apôtre des païens. Cf. 1, 6, 13. C'est pourquoi, se plaçant tantôt sur le terrain de l'histoire et tantôt sur celui de la vie religieuse, il traite le problème du salut chrétien. Cette lettre n'est point précisément un compendium ou une synthèse de sa théologie, comme on le dit parfois : l'eschatologie, la résurrection, la cène, l'Église et même la christologie proprement dite y occupent trop peu de place. L'Apôtre y révèle « le mystère » du Christ, mystère de salut « tenu caché dans les siècles passés », mais « porté maintenant à la connaissance de toutes les nations, pour qu'elles se soumettent à la foi ». xvi, 25-26. Il répond ainsi aux questions qui devaient le plus préoccuper les esprits au moment où l'Évangile achevait de se répandre dans le monde gréco-romain. L'épître est le fruit d'expériences faites pendant plus de dix années d'un dur et fécond apostolat. En l'écrivant, l'Apôtre a laissé à l'Église un des plus grands monuments de la pensée religieuse et de la morale chrétienne. Voir art. PAUL, col. 2428, in fine.

V. ANALYSE DE L'ÉPÎTRE. — L'épître comprend deux parties d'étendue inégale. Dans la première, 1, 1-xi, 36, après une courte introduction, 1, 1-15, l'Apôtre énonce le thème de l'épître, 16-17 : dans l'Évangile, puissance divine de salut, se manifeste la justice de Dieu qui procède de la foi. Ce thème est développé logiquement jusqu'à la fin du chapitre xi.

La seconde partie, xii, 1-xvi, 27, contient des exhortations et des avis concernant les devoirs du chrétien, xii, 1-xv, 13 ; elle fait connaître les sentiments et les projets de l'Apôtre, xv, 14-33. Enfin l'épître se termine par un chapitre de salutations et recommandations diverses, xvi, 1-24, suivies d'une doxologie, xvi, 25-27.

Adresse et exorde (1, 1-15). — Paul, choisi par Jésus-Christ comme apôtre des païens, salue les fidèles de Rome appelés par Dieu à la foi chrétienne. Depuis longtemps il désire les voir et leur communiquer, comme aux autres païens, son message de salut. — Cet exorde renferme un important enseignement christologique, §. 2-3 ; cf. ix, 5.

Thème (1, 16-17). — Il ne rougit point de l'Évangile, car « c'est une puissance divine de salut pour tout croyant, le juif d'abord, puis le grec ». En lui (l'Évangile) se révèle la « justice de Dieu » qui procède de la foi.

1^o *Première partie : La justification par la foi* (1, 18-xi, 36). — 1. *Nécessité de la justification* (1, 18-iii, 20). — Tous les hommes sont hors de la voie qui mène au salut : l'humanité tout entière a besoin d'être « justifiée ». Les païens ont méconnu le vrai Dieu qui se manifestait dans les œuvres de la création et ils ont adoré des idoles. La déchéance morale où ils sont tombés est la conséquence et le châtiment de l'erreur religieuse, i, 18-32.

Les juifs ne sont pas mieux partagés ; car ils commettent ce qu'ils condamnent chez les païens. Les uns et les autres seront jugés : les païens, d'après la loi

inscrite dans leur conscience ; les juifs, d'après celle que Dieu leur a donnée. Malgré leurs privilèges, ils tombent eux aussi sous le coup de la colère divine : ils ne peuvent être justifiés par les œuvres de la Loi. ii, 1-iii, 25.

2. *Mode de la justification* (iii, 21-iv, 25). — Dieu donne la justice à ceux qui croient en Jésus-Christ. Cette justice est gratuitement conférée à tous par le moyen de la foi : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. Mais ils sont (désormais) justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ. » iii, 21-26.

Les juifs doivent renoncer à leurs prétentions, car l'homme est justifié par la foi à l'exclusion des œuvres de la Loi. La justification d'Abraham en est la preuve. Sa foi lui a été comptée comme justice alors qu'il était encore incircconcis. L'héritage du monde lui a été promis ainsi qu'à sa postérité, grâce à la justice de la foi, non de la Loi. Sa justification est ainsi le type et comme le prélude de la justification chrétienne. iii, 27-iv, 25.

3. *Fruits de la justification et vie spirituelle. La certitude du salut* (v, 1-viii, 39). — La justification assure la délivrance de la colère, la réconciliation avec Dieu par la mort de son Fils et le salut. En effet, Jésus-Christ a détruit l'œuvre de mort du premier homme. Adam, par sa faute, avait introduit dans le monde la mort avec le péché et tous les hommes étaient assujettis à la mort parce que tous avaient péché. Jésus-Christ a procuré à tous la justification qui donne la vie éternelle. v, 1-21.

Le chrétien, une fois justifié, est délivré de la servitude du péché. Mort et ressuscité avec le Christ, d'une façon mystique, dans le baptême, uni au Christ, il reçoit en lui une vie nouvelle qui est celle du Christ ressuscité, une vie pour Dieu, vie d'affranchissement du péché dont le salaire était la mort. Cette vie est un don de Dieu, une vie éternelle en Jésus-Christ Notre-Seigneur. vi, 1-23.

Le chrétien justifié est affranchi de la Loi. La Loi, comme toute loi positive, n'a fait que mettre la nature humaine en face du mal sans lui donner la force de le vaincre. Ainsi elle n'a fait que multiplier les transgressions : sa faillite se constate par expérience lorsqu'il s'agit de résister au péché et à la chair. D'où nous viendra la force et la victoire ? De l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ qui habite en nous et qui est principe de vie. vii, 1-viii, 13.

Bien plus, la puissance de Dieu se manifestera en nous donnant « le salut », en nous-faisant partager, dans l'autre vie, la gloire du Christ. Nous sommes, en effet, fils de Dieu par adoption et nous avons droit à l'héritage céleste dans la gloire future. Cette gloire, la création y aspire ; nous l'attendons en gémissant ; l'Esprit-Saint en est le gage, car il prie en nous et pour nous. D'ailleurs la volonté de Dieu qui nous y prédestine nous la garantit. Cette espérance est ferme, car elle est fondée sur la rédemption : rien ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus. viii, 14-39.

4. *Les juifs en face du salut* (ix, 1-xi, 36). — En traitant le problème du salut, l'Apôtre devait parler de la situation des juifs. Il éprouve une grande tristesse de voir que ses coreligionnaires ne se sont point « soumis à la justice de Dieu », c'est-à-dire n'ont point embrassé la foi. C'est que le salut n'est pas donné à la descendance d'Israël « selon la chair », mais dépend du libre choix de Dieu qui peut, sans injustice, « appeler » qui il veut. Voilà pourquoi les gentils ont devancé les juifs.

D'ailleurs les fils d'Israël se sont endurcis ; ils se sont heurtés à la pierre d'achoppement ; ils ont dédaigné la justice qui vient de la foi en Jésus-Christ, pour s'atta-

cher à celle qui vient des œuvres de la Loi. Pourtant, la Loi même ne leur montrait-elle pas que la foi en Jésus est la voie unique et universelle du salut? Il sont donc inexcusables de ne pas avoir cru à l'Évangile.

Toutefois leur réprobation n'est ni totale, ni définitive. Dieu n'a point rejeté son peuple. Une partie a déjà été appelée au salut messianique. Si le plus grand nombre ont été « aveuglés » et sont tombés, « leur chute a fait la richesse du monde », car elle a servi au salut des gentils. Cette situation n'est que temporaire; cet aveuglement cessera lorsque la masse des gentils sera parvenue au salut : alors tout Israël sera sauvé. Ainsi les desseins de Dieu aboutissent en définitive à la miséricorde; mais ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles.

2^e Deuxième partie. Les devoirs du chrétien. *Recommandations et salutations* (xii, 1-xvi, 27). — 1. *Préceptes généraux* (xii, 1-xiii, 14). — Il faut offrir son corps en sacrifice agréable à Dieu. Il faut se transformer par le renouvellement de l'esprit, afin de discerner la volonté de Dieu, ce qui est bien, ce qui est parfait.

Chacun doit se contenter de la fonction qu'il remplit dans l'Église : tous ne forment qu'un seul corps dans le Christ.

La charité a horreur du mal; elle doit être prévenante, empressée, compatissante. Il ne faut pas rendre le mal pour le mal; on doit s'efforcer d'être en paix avec tout le monde; ne point se venger, mais laisser à Dieu la vengeance; il faut triompher du mal par le bien.

Il faut être soumis aux autorités, car toute autorité vient de Dieu. Il faut être soumis non seulement par crainte d'un châtiment, mais par motif de conscience. Nos devoirs envers le prochain se résument en cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »; l'amour est « la plénitude » de la Loi.

Il faut se dépouiller des œuvres de ténèbres, prendre les « armes de la lumière », se conduire honnêtement comme en plein jour; en un mot, « revêtir le Christ », car le jour du salut approche.

2. *Conduite envers « les faibles »* (xiv, 1-xv, 13). — Les « faibles dans la foi » étaient des chrétiens qui croyaient devoir s'abstenir rigoureusement de viande et de vin et observaient certains jours comme spécialement consacrés à Dieu.

L'Apôtre demande que l'on observe à leur égard la plus grande charité. Celui qui « mange de tout » ne doit point mépriser le « faible dans la foi », qui « s'abstient » ou « se nourrit de légumes », car l'un et l'autre agissent pour le Seigneur. Il ne faut rien faire qui soit pour un frère une pierre d'achoppement, une occasion de chute. Il faut supporter les faiblesses des autres, chercher le bien et l'édification du prochain. Il faut pratiquer l'abnégation et accueillir les autres comme le Christ nous a accueillis. Dieu a accompli ses promesses faites aux juifs, mais les gentils eux aussi ont une dette spéciale envers la miséricorde divine.

3. *Notes personnelles. Sentiments et projets de l'Apôtre* (xv, 14-33). — Saint Paul, en rappelant aux Romains leurs devoirs avec une certaine hardiesse, agit comme apôtre des gentils. En s'acquittant de sa mission il les offre à Dieu comme un sacrifice et remplit ainsi le service divin.

Jusqu'ici il n'a prêché qu'en Orient, depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, et il n'a point bâti sur le fondement établi par un autre : il a parlé seulement là où le Christ n'avait pas été nommé. C'est ce qui l'a empêché à plusieurs reprises d'aller à Rome. Maintenant il espère s'y arrêter en se rendant en Espagne; mais auparavant il doit aller à Jérusalem, pour remettre aux chrétiens une collecte faite en Macédoine et en Achaïe. Enfin il exhorte les fidèles à combattre avec lui par la prière et il les salue dans la joie de les voir bientôt.

4. *Recommandations, salutations et doxologie* (xvi, 1-27). — Par manière d'épilogue, l'Apôtre recommande aux chrétiens Phœbé, diaconesse de Cenchrées et il salue spécialement un grand nombre de personnes.

Il exhorte les frères à se garder de ceux qui causent des divisions et des scandales et à s'en éloigner. Il joint à ses salutations celles de ses compagnons et de son secrétaire Tertius.

La lettre se termine par une doxologie solennelle où est résumé l'évangile de l'Apôtre, c'est-à-dire le « mystère » de Jésus-Christ, révélé par Dieu et porté à la connaissance de toutes les nations pour les soumettre à la foi.

VI. DATE ET LIEU DE COMPOSITION. — Les passages i, 8, 13, laissent déjà entendre que l'épître appartient à une époque tardive dans la carrière de l'Apôtre. La notice xv, 18-23 nous apprend qu'il a évangélisé l'Orient, « de Jérusalem à l'Illyrie », et qu'il songe à s'arrêter à Rome en allant en Espagne. xv, 24, 28. Cf. Act., xix, 21. Présentement il se rend à Jérusalem pour porter aux fidèles le produit de la collecte faite en Macédoine et en Achaïe. Le verbe au présent, *πορεύομαι*, xv, 25, ne dit pas nécessairement que l'Apôtre est déjà en voyage, sur mer, ou faisant escale dans quelque port, ou dans les haltes du trajet, par exemple à Philippes, Néapolis ou Troas. On ne le conçoit guère rédigeant ou dictant la lettre aux Romains au milieu des fatigues et des multiples inconvénients du voyage. Il est encore à Corinthe, sur le point de partir, à la fin des « trois mois » mentionnés, Act., xx, 33. Il est l'hôte du chrétien Caïus ou Gaius, Rom., xvi, 23, qu'il a baptisé lui-même à Corinthe. I Cor., i, 14. La recommandation de Phœbé, diaconesse de Cenchrées, port sur le golfe Saronique, près de Corinthe, vient confirmer cette hypothèse. Un autre indice est fourni par la mention d'Éraste, « le trésorier de la ville », xvi, 23, s'il s'agit du personnage dont la deuxième à Timothée dit qu'il est « resté à Corinthe ». II Tim., iv, 20. Mais l'on ne voit guère comment un administrateur, obligé à la résidence par sa charge, pouvait être le compagnon de saint Paul mentionné Act., xix, 22 et II Tim., iv, 20. Le nom d'Éraste était très répandu.

L'époque de la composition est fixée par les circonstances mêmes. L'Apôtre a terminé sa troisième mission; il est sur le point de rentrer à Jérusalem. La date précise dépend du système de chronologie adopté pour les voyages de saint Paul. La plus probable est l'hiver de 57-58. Si l'on avance d'un an cette date, il n'y a plus qu'un intervalle de six mois entre la première et la seconde aux Corinthiens (du printemps à l'automne de l'an 56). L'Épître aux Romains ainsi que le retour de saint Paul à Jérusalem pourraient alors dater de l'hiver 56-57. Mais dans ce cas il semble qu'on aurait quelque peine à placer dans un intervalle de six mois les événements supposés par la seconde aux Corinthiens.

La recommandation de la diaconesse Phœbé qui se rend à Rome, xvi, 1, a fait supposer que saint Paul l'avait chargée de porter sa lettre : conjecture très vraisemblable, dont on trouve l'écho dans plusieurs manuscrits et versions.

VII. DOCTRINES. — L'Épître aux Romains, nous l'avons déjà noté (voir col. 2875), n'est point une synthèse de la théologie de saint Paul. L'eschatologie, la résurrection, les sacrements en dehors du baptême, l'Église et même la christologie proprement dite y occupent assez peu de place. Mais, en traitant du salut par le Christ, sujet fondamental de l'écrit, et en exhortant à la vie chrétienne, l'Apôtre touche incidemment à une foule de sujets qui ont, dans l'ensemble de sa théologie et dans la théologie chrétienne, une grande importance. Nous avons exposé ailleurs l'enseignement de l'épître sur la justification et le salut par Jésus Christ. Voir art. PAUL, § VII, L'Épître aux Romains,

col. 2428-2450. Nous marquerons donc seulement ici les points de doctrine ou les notions exposés à l'occasion du thème principal.

1^o Dieu. — Dans sa notion de Dieu, l'Apôtre est tributaire de l'Ancien Testament; mais il apporte de nouvelles données sur l'existence de Dieu, sa providence, ses attributs, son plan de salut universel.

1. *Existence de Dieu, sa nature et ses attributs.* — Dieu se fait connaître à l'homme par la création. I, 18-21. La raison ou l'intelligence, s'exerçant sur les choses créées, permet à l'homme de connaître clairement ce qui est connaissable de Dieu. De la créature qu'il voit, l'homme remonte par la réflexion à sa cause invisible; il en découvre la puissance éternelle, indéfectible, ἀίδιος αὐτοῦ δόξαμις, et la nature divine, θεϊότης. L'Apôtre n'indique pas d'une manière précise le processus de cette connaissance. Cependant le terme νοούμενα marque bien que l'homme, par son intelligence, conçoit les perfections invisibles, en partant de la créature, c'est-à-dire de l'expérience des choses visibles. Cf. Sap., XIII, 1 sq.; Platon, *Rep.*, VI, 507 b. L'homme peut connaître Dieu non seulement comme cause suprême des êtres, mais aussi comme leur fin; l'Apôtre le suppose en marquant les obligations qui découlent pour l'homme de cette connaissance : rendre à Dieu l'honneur et l'action de grâce, c'est-à-dire le reconnaître comme maître et source de tous biens. Cf. *Conc. Vatic.*, sess. III, *Const. de fide*, c. II.

Le passage II, 12, 14 sq. postule l'existence de Dieu comme une nécessité de l'ordre moral. « Des païens, n'ayant pas de loi écrite », accomplissent naturellement ce que la loi commande. La lumière naturelle de la raison leur montre le bien et le mal, et leur conscience porte un jugement sur la moralité de leurs actes. Ils seront jugés d'après cette connaissance, jugement qui sanctionnera même les « choses secrètes, τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων ». Or, une telle sanction suppose un juge omniscient et un exécuteur tout-puissant. La connaissance naturelle du bien et du mal permet donc de conclure à l'existence d'un être supérieur, principe et gardien de la loi morale. Saint Paul n'a point tiré lui-même cette conclusion; mais il a posé des principes d'où l'on peut légitimement la tirer.

Du passage I, 18-21 découle la *spiritualité* de Dieu et son *éternité*. Il n'appartient point au monde sensible; il est invisible, il ne tombe point sous l'expérience, étant conçu par l'intelligence; il est πνεῦμα; cf. xv, 19; I Cor., II, 11; III, 16. Il est indéfectible, ἀίδιος, antérieur au monde. xvi, 25; cf. Eph., I, 4.

Saint Paul marque bien la *transcendance* de Dieu, son indépendance du monde. Le monde lui est subordonné, comme à son créateur et à sa fin dernière : « tout est de lui, par lui, pour lui », xi, 36. Il règle toutes choses par sa volonté. L'Apôtre d'ailleurs n'analyse point la notion de Dieu comme être absolu. Il montre plutôt son action dans le gouvernement des choses, spécialement de l'homme. Des formules analogues à xi, 36 se rencontrent dans les écrits hermétiques et surtout dans la philosophie stoïcienne, où elles s'appliquent au monde ou à la nature divinisée. Elles traduisent une conception panthéiste qui n'a rien de commun avec saint Paul. Cf. Lietzmann, *An die Römer*, 3^e éd., p. 107.

La sagesse, σοφία, et la science, γνῶσις, de Dieu, sont mentionnées, xi, 33, non pour expliquer la manière dont Dieu connaît, mais pour justifier sa conduite dans le gouvernement des choses. Dans sa sagesse, Dieu a conçu un plan universel de salut; cf. I Cor., I, 19, 21, 24; II, 6 sq. Il l'a réglé et il l'exécute par sa volonté souveraine, à laquelle personne ne peut demander compte : ses jugements sont insondables et ses voies, impénétrables, ἀνεξιχνίαστοι. Ce plan est un

mystère révélé dans la prédication de l'Évangile. xvi, 25-26; cf. Eph., I, 9-12.

Dans l'exécution de ce plan, Dieu a manifesté sa puissance, sa justice, sa miséricorde. Sa puissance s'exerce par l'Évangile, I, 16-17; sa justice se révèle en sauvant l'homme par la foi. I, 17; III, 21-22, 25, 26; x, 3. Il en est de même de sa miséricorde qui s'étend à tous les hommes. xi, 31-32; cf. ix, 23; xv, 9.

La colère de Dieu s'est révélée contre les juifs et les païens. xi, 22; I, 18. Cette notion a un sens eschatologique dans II, 5-6; v, 9. Par un juste jugement, Dieu rendra à chacun selon ses œuvres; d'un côté, « gloire et immortalité », d'un autre, « colère et indignation », c'est-à-dire un juste châtement. Cette notion de colère se rattache donc à la justice rétributive qui est connexe à la sainteté dans l'Ancien Testament.

D'ailleurs, la justice de Dieu est la justice qui sauve, I, 16-17, non celle qui punit. Elle désigne moins un attribut divin qu'un don accordé à l'homme et fruit de l'attribut divin. Voir art. PAUL, t. XI, col. 2433.

Le but du plan divin est « la gloire de Dieu », xv, 7; III, 7; ix, 23; cf. xi, 36; xvi, 27 : c'est l'honneur dû à Dieu de la part des créatures; cf. I, 23. Cette expression marque également la suprême destinée de l'homme, son salut. III, 23; v, 2; VIII, 18, 21; ix, 4, 23.

Dans l'exécution du plan divin se manifeste l'amour de Dieu : la grande marque de cet amour c'est la mort du Christ pour les pécheurs. v, 8. Bien plus cet amour « s'est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint », v, 5. Il n'est plus seulement en Dieu, mais il s'épanche dans le chrétien comme une source de vie et un gage d'espérance : rien ne peut arracher l'homme à l'amour de Dieu et du Christ. VIII, 39, cf. 35.

Cet amour de Dieu se manifeste spécialement dans la *prédestination*, qui donne aux chrétiens justifiés, la certitude ou la garantie du salut. VIII, 28-30. Ce passage difficile a donné lieu à des interprétations diverses et à des controverses théologiques. Ces dernières seraient hors de propos ici ; efforçons-nous seulement de préciser la pensée de l'Apôtre.

Il veut donner à tous les fidèles, à tous ceux qui sont justifiés, la certitude, *ex parte Dei*, de leur salut : Dieu est « pour eux », §. 31; rien ne pourra « les séparer de son amour », §. 39. Il a fixé son plan, son programme de salut et il l'accomplira. Sans doute saint Paul sait bien que les chrétiens peuvent contrecarrer ce plan et céder aux tentations de la chair, même après la justification; mais ici il n'envisage pas cette hypothèse; il pose seulement un principe et parle des fidèles dans leur ensemble comme étant dans la voie normale sous la conduite de l'Esprit. En effet, « ils sont appelés selon un dessein », κατὰ πρόθεσιν, *secundum propositum*, une résolution bien arrêtée. Ici saint Paul ne laisse point entendre qu'il y a deux catégories d'« appelés », comme l'explique saint Augustin, *P. L.*, t. XLIV, col. 929; cf. col. 901, les uns simplement appelés sans être élus et les autres appelés selon un dessein spécial qui les prédestine. Les « appelés » sont tous les fidèles, tous ceux qui « aiment Dieu », en un mot tous ceux qui ont reçu la justice, qui ont répondu à l'appel divin. En distinguant deux catégories d'appelés, l'Apôtre ruinerait sa propre thèse et découragerait les chrétiens au lieu de les rassurer.

Pourquoi Dieu a-t-il arrêté cette « résolution » et adressé cet appel efficace « à ceux qui l'aiment » ? Parce qu'il les « a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils », §. 29, les ayant connus ou distingués d'avance, προέγνω. L'acte initial est donc un acte de prescience divine; c'est par là que Dieu commence; c'est parce qu'il a « connu d'avance », qu'il prédestine, qu'il appelle, qu'il justifie, qu'il glorifie.

Or, en quoi consiste cette prescience et quel en est l'objet ? Ici, deux courants d'exégèse, comme deux

écoles parmi les théologiens. Les uns estiment que cette prescience comporte une préférence, presque un choix, *sans autre raison que le bon plaisir de Dieu*. Lagrange, Sanday-Headlam, Zahn, Jülicher, Allo, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 276 sq.; Lagrange propose de traduire : « Ceux qu'il a connus avec amour ». *Épître aux Romains*. Cette prédilection initiale est supposée plutôt que suggérée par le sens du mot *προέρω* qui est indéterminé.

Selon d'autres, cette prescience est celle des mérites : Dieu a connu d'avance ceux qui lui seraient fidèles et l'aimeraient; c'est en prévision de ces mérites qu'il les a prédestinés. Cf. Cornély, *In Rom.*, p. 451 sq.

Le γ . 29 pose une autre question non moins difficile. L'expression : « Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » désigne-t-elle la prédestination à la grâce ou à la gloire? En d'autres termes *συμμόρφους* désigne-t-il la « conformité » au corps glorieux du Christ par la résurrection? Ou signifie-t-il la conformité au Christ en cette vie par la grâce et l'adoption, la transformation réalisée par l'Esprit-Saint qui nous fait participer, dès maintenant, à la vie du Christ ressuscité? A considérer la doctrine de l'Apôtre dans son ensemble, on peut hésiter. En effet, le chrétien justifié est bien, déjà en cette vie, renouvelé par l'Esprit-Saint et « conformé » à l'image du Christ d'une façon mystique : Le Christ est « formé » dans le chrétien. Gal., iv, 19; Rom., xii, 2; II Cor., iii, 18. Mais, dans le passage en question, saint Paul veut affirmer l'espérance de ce que nous ne voyons pas encore : on n'espère plus ce que l'on voit ou ce que l'on a déjà obtenu. viii, 23-25. Il veut donc donner aux « enfants de Dieu » la certitude de la gloire future, qui les rendra conformes au corps glorieux du Christ. viii, 21; cf. Phil., iii, 20-21. L'état actuel s'épanouira en gloire. C'est bien ce que suggère tout le développement viii, 23-30. Cf. I Cor., xv, 49.

Le verbe *ἐδόξασεν* à l'aoriste, γ . 30, crée il est vrai une difficulté si l'on entend *συμμόρφους* de la gloire future. En effet, les autres verbes également à l'aoriste, *προώρισεν*, *ἐκάλεσεν*, *ἐδικαίωσεν*, désignent une action passée. L'appel et la justification sont un fait accompli; il doit donc en être de même pour la glorification. Ainsi il s'agirait d'un avantage présent, résultat de l'adoption, de l'union au Christ et de la vie de l'Esprit. Cf. viii, 2, 10-11. Les partisans de l'autre interprétation répondent que le verbe *ἐδόξασεν* est au passé par anticipation. L'apôtre veut donner la certitude absolue, *ex parte Dei*, de la glorification future. Cf. Eph., ii, 6. Cette interprétation semble plus conforme au développement de la pensée : la glorification étant l'acte final, le couronnement du plan divin, l'objet essentiel de l'espérance.

On remarque d'ailleurs aisément que l'Apôtre ne pose point le problème théologique de la prédestination dans toute son ampleur. Il note seulement un aspect de la question, pour montrer que, du côté de Dieu, l'espérance ne trompe point. De cette espérance, le « dessein » divin donne la certitude et la garantie : le plan divin en faveur des chrétiens est réglé. L'Apôtre ne veut nullement élaborer un système, ni même en fournir les éléments. D'ailleurs, les passages où il se préoccupe d'assurer la persévérance des fidèles marquent suffisamment à quel point il sauvegarde la liberté humaine et la part de l'activité personnelle dans l'acquisition du salut. Si, du côté de Dieu, le salut est acquis, l'homme, de son côté, même une fois justifié, peut y faire obstacle et contrecarrer individuellement le plan divin. Mais, dans le passage viii, 29-30, l'Apôtre fait abstraction de cet élément. Il envisage les chrétiens dans leur ensemble, ceux qui de fait « aiment Dieu » et il accentue le dessein bien arrêté de

Dieu relativement à cette communauté. Ni la destinée de fait, ni la coopération de chaque fidèle pris individuellement n'entrent ici dans sa perspective. Il appartient à la théologie spéculative plus qu'à l'exégèse de rechercher comment l'activité humaine peut collaborer au plan divin dans la réalisation du salut.

Les développements des c. ix-xi sur le choix des gentils et le rejet temporaire des juifs a fait poser d'une façon indirecte le problème de la prédestination. Ces passages mettent en relief à la fois l'amour de Dieu et la souveraine indépendance de sa volonté dans le gouvernement des choses. Ces chapitres se rattachent d'ailleurs logiquement au c. viii. Dieu avait choisi pour former « ceux qui l'aiment » un nouveau groupe de fidèles composé surtout de gentils et il avait fait ce choix d'une façon purement gratuite, par « grâce » et non en raison du mérite des œuvres. Devant cette situation nouvelle, les juifs devaient estimer que le mérite aurait dû être la raison de ce choix et qu'eux-mêmes y avaient plus de droits que les gentils. Pour prévenir cette objection contre le plan divin ou pour y répondre, l'Apôtre insiste sur la gratuité de l'appel à la foi, sur l'indépendance de la volonté divine à laquelle personne ne saurait demander aucun compte. Dieu peut faire ce qu'il veut sans injustice. Ainsi l'Apôtre ne traite explicitement ni de la prédestination, ni de la réprobation des individus, mais uniquement de la vocation des gentils et du rejet des juifs. Il pose cependant le principe très large de la souveraineté et de l'indépendance absolue de la volonté divine. De ce principe, les théologiens devront tenir compte dans l'élaboration de leurs systèmes. L'Apôtre illustre sa pensée par de nombreux passages de l'Ancien Testament où est accentuée l'indépendance de la volonté divine. Le choix dépend uniquement de celui qui appelle, c'est-à-dire de Dieu. Rom., ix, 11-15.

Le passage le plus important et le plus discuté est ix, 19-24. L'Apôtre, au γ . 19, introduit une objection : « Pourquoi, dans ces conditions, Dieu se plaint-il encore; puisqu'enfin l'on ne s'oppose pas à ses desseins? Au contraire, l'on accomplit sa volonté. »

La réponse à cette objection, γ . 20-21, a été interprétée, avec des nuances variées, de deux manières différentes. Beaucoup d'exégètes modernes, suivant la voie tracée par saint Jean Chrysostome, ne voient dans ces deux versets, 20-21, qu'un simple exemple, une sorte de parabole fournissant une réponse à une objection impertinente. La première interrogation : « O homme, qui es-tu pour discuter avec Dieu? » donne ainsi la clef des comparaisons qui suivent : le vase d'argile ne demande aucun compte au potier, quel que soit l'usage pour lequel il soit fait. Il n'y a dans ces deux versets aucune doctrine sur la prédestination. La pensée directrice est uniquement : « Est-ce que l'homme peut demander à Dieu pourquoi il a agi ainsi? » Le terme « masse », *φύραμα* de *φύρω*, mélanger, a le sens biblique de « matière plastique indéterminée », par opposition à *πλάσμα*, objet façonné. Cf. Is., xxix, 16; xlv, 9; Jer., xviii, 3; Sap., xv, 7; Eccli., xxxiii, 13 sq.

D'autres, au contraire, après saint Augustin, voient dans le terme « masse » et dans la comparaison du potier une allégorie de l'humanité pécheresse et des fins dernières. De la même masse du genre humain, corrompu par le péché et exposé à la damnation, Dieu choisit par pure miséricorde, les uns pour la gloire et rejette les autres dans un juste mais mystérieux dessein. Les uns sont préparés par Dieu à la gloire, ce sont les élus; les autres, disposés pour leur perte, les réprouvés. Cf. Cornély, *op. cit.*, p. 512.

Or, dans tout le passage à partir du γ . 15, l'Apôtre n'expose pas une doctrine sur la prédestination des individus à la gloire et la réprobation; il traite d'une

manière directe seulement de l'admission des gentils à la foi et à la justice à l'exclusion des juifs : le bienfait est accordé aux gentils gratuitement ; aux juifs il n'est pas accordé. Les gentils appelés et justifiés sont « préparés » à la gloire, comme dans VIII, 30 ; les autres, objets de colère, c'est-à-dire méritant le châtement, sont « prêts » pour la perte, §. 22 ; mais il n'est point dit que Dieu les y ait « préparés ». Noter en effet le contraste entre *κατηρητισμέναι* au passif et *προητοίμασεν* qui marque l'action positive de Dieu. Il a donné aux juifs le temps de se repentir, en les « supportant dans une longue patience », et de ce fait sa miséricorde n'en a été que plus éclatante, mais elle s'est exercée en faveur de ceux qu'il a appelés. Dans la suite du développement l'Apôtre marque bien que le rejet des juifs a fait « la richesse du monde », XI, 12, 15, mais il montre également qu'ils ont été rejetés par leur faute : ils ont « méconnu la justice de Dieu », au lieu de s'y soumettre, c'est-à-dire refusé l'Évangile dans lequel se manifeste précisément cette justice. Cf. X, 3 ; I, 17.

Il apparaît donc clairement que l'Apôtre ne traite explicitement qu'un problème d'histoire : le sort des juifs en face du salut, et non un sujet de théologie abstraite. Mais l'on peut conclure de son exposé que l'ordre de la grâce en général est fondé sur la pure miséricorde ou l'amour ; que la créature n'y a aucun droit et qu'il n'y a aucune injustice de la part de Dieu à appeler ceux qu'il veut, chacun gardant d'ailleurs sa liberté et demeurant l'artisan de sa propre destinée.

2. *Trinité*. — L'Apôtre n'expose pas une doctrine de la Trinité, mais, en développant le plan divin, il marque l'existence et le rôle des trois personnes divines. Dans l'exorde il mentionne le Père, §. 7, le Fils, §. 3, et peut-être aussi l'Esprit-Saint, §. 4, *πνεῦμα ἁγίου*, mais cette dernière expression peut désigner aussi la nature divine du Christ.

Le Père n'est pas seulement Père par rapport au Christ, I, 2-3 ; VI, 6 ; il est Père des fidèles dans l'ordre de la grâce, l'ordre surnaturel : les chrétiens, par l'adoption, deviennent ses fils et ont le droit de l'appeler leur Père ; ils deviennent avec le Christ les cohéritiers des choses divines, VIII, 15-17.

3. *Le Fils* fait l'objet de l'Évangile, I, 2 ; il est né de la race de David « selon la chair », I, 4 ; il a été « constitué Fils de Dieu avec puissance, en vertu de son esprit de sainteté », par sa résurrection d'entre les morts », I, 4. L'expression « esprit de sainteté » désigne probablement la nature spirituelle du Christ, nature très sainte ou divine. Voir ci-dessous, col. 2884. Cf. I, 9. Dieu a envoyé son Fils, VIII, 3 ; il ne l'a pas épargné, VIII, 32 ; par sa mort les hommes ont été réconciliés avec Dieu, V, 10 ; par l'action de l'Esprit de Dieu, ils deviennent eux-mêmes fils de Dieu par adoption, VIII, 14 ; ils sont prédestinés à être « conformes à l'image du Fils de Dieu », VIII, 29.

L'Esprit-Saint est Esprit de vie, VIII, 2, 10 ; il est donné aux fidèles et il répand dans leurs cœurs l'amour de Dieu, V, 5 ; il règle la conduite du chrétien, VIII, 14, 16. L'Esprit de Dieu habite dans le chrétien, VIII, 9 ; le chrétien possède l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint donné par le Christ : c'est l'Esprit de Dieu qui a ressuscité le Christ, VIII, 9, 11. L'Esprit-Saint rend plus vif le sentiment que nous avons d'être enfants de Dieu, VIII, 16. Le chrétien justifié a reçu les prémisses de l'Esprit, VIII, 23, c'est-à-dire un gage de la glorification future. L'Esprit « aide à notre faiblesse » et « intercède pour nous en des gémissements ineffables », VIII, 26, c'est-à-dire nous fait prier comme il convient et donne à notre prière toute sa valeur.

Enfin Dieu agit dans les fidèles par la vertu de son Esprit, XV, 13 ; c'est par l'Esprit qu'il opère des miracles et des prodiges, XV, 19.

Ainsi l'Apôtre marque spécialement le rôle de l'Es-

prit dans la vie chrétienne : son action est une action divine et personnelle ; sa puissance est également une puissance divine.

3. *Création*. — La doctrine de l'Apôtre sur la création se rattache à celle de l'Ancien Testament. Dieu a façonné l'homme comme le potier façonne son ouvrage, IX, 20-21 ; il en est le maître. Par la création, il se manifeste à l'homme. Voir plus haut, col. 2879. La formule du C. XI, 36 a une allure philosophique : *Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα*, toutes choses sont de lui, et par lui et pour lui (et non « en lui », *in ipso* ; cf. Vulgate). Relativement aux êtres de l'univers, Dieu est à lui seul toute cause : les êtres proviennent de lui ; ils subsistent par lui, par son action permanente : *διὰ* marque l'activité par laquelle les êtres existent ; ils tendent à lui comme à leur fin. Ce passage marque à la fois la dépendance absolue des êtres à l'égard de Dieu, et l'indépendance de Dieu à leur égard. La formule est précisément introduite pour accentuer cette indépendance déjà établie dans les développements qui précèdent. On mesure toute la distance qui sépare saint Paul de la philosophie stoïcienne dans la doctrine sur les rapports de Dieu avec l'univers. Voir plus haut, col. 2879. L'on ne saurait restreindre la portée de cette formule à la conduite de Dieu dans l'histoire religieuse, comme si l'Apôtre voulait dire simplement, à propos du rejet des juifs, que tout, dans le plan divin, provient de Dieu, est dirigé par lui et converge vers lui. La formule est générale et présentée comme un principe affirmant la transcendance de Dieu par rapport au monde.

4. *Révélation*. — Dieu se révèle déjà dans l'ordre naturel par la création et la conscience morale. Voir col. 2879. Il a révélé dans l'histoire d'une façon surnaturelle son « être moral », sa volonté et son action sur les hommes et les choses, II, 18 sq. Il a confié à un peuple choisis ses « oracles » et ses promesses, III, 1 sq. ; IX, 1-5. Enfin, par l'Évangile, il a révélé sa justice pour le salut de l'humanité, I, 16-17 ; III, 21. Son plan de salut est un mystère demeuré « caché dans les temps anciens », mais révélé maintenant et manifesté dans les écrits des prophètes, XVI, 25-26. La révélation de l'Évangile était annoncée et préparée dans les écrits prophétiques de l'Ancien Testament, I, 2 ; III, 21 ; mais cela n'a été mis en pleine lumière que par la prédication du Christ et des apôtres. Ainsi la prédication de l'Évangile, d'une part, a révélé « le mystère » du Christ ; mais d'autre part, en apportant le témoignage des prophètes, elle en a manifesté toute la portée. Cf. Eph., I, 9-14 ; Heb., I, 1 sq.

2° *Le Christ*. — 1. *Préexistence et divinité*. — Le Christ est le Fils de Dieu par nature, son « propre Fils », VIII, 32, non un fils par adoption. Dieu l'a envoyé, VIII, 3 ; s'il est « né de la race de David », c'est seulement « selon la chair », c'est-à-dire à cause de sa nature humaine, mais il existait déjà auparavant, I, 3 ; cf. IX, 5a, *τὸ κατὰ σάρκα*. Il a des prérogatives divines : l'amour du Christ, c'est l'amour même de Dieu ; cf. VIII, 35, 39 ; V, 6-10. Il est « à la droite » de Dieu, remplissant le rôle de juge, VIII, 34. Il est le Seigneur « des morts et des vivants », XIV, 9. Saint Paul lui attribue la parole qu'Isaïe met dans la bouche de Jahvé, XIV, 11 : « Par ma vie, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant moi, toute langue rendra gloire à Dieu » ; cf. Is., XLV, 23. C'est en qualité de Fils qu'il a été investi de puissance à la suite de sa résurrection. I, 4. Cette doctrine est analogue à celle de Phil., II, 6-11 ; mais, dans ce dernier passage, le contraste entre la nature divine du Christ préexistant et sa nature humaine est beaucoup plus accentué. Cf. II Cor., VIII, 9.

Le passage Rom., IX, 5b affirme très probablement d'une manière explicite la divinité du Christ. Certains exégètes anciens n'y ont vu qu'une simple doxologie ; mais Tertullien y voyait déjà une explication de la

nature et de la dignité du Christ. *Adv. Prax.*, c. xiii, xv. Cette opinion est généralement admise par les exégètes modernes. La question n'est point tranchée par la ponctuation dans les témoins du texte, car cette ponctuation n'appartient très probablement point au texte original. Voir ci-dessus, col. 2862. En toute hypothèse, si l'on suppose une doxologie commençant à *ὁ ὢν* il faut un arrêt ou une coupe après *τὸ κατὰ σάρκα*. Or on ne voit pas que le développement de la pensée appelle ici l'action de grâces. Il est beaucoup plus naturel de rapporter *ὁ ὢν* à *Χριστός* : le Christ descend des « pères » pour « ce qui est de la chair » ; mais il est Dieu, *Θεός* — non *ὁ Θεός*, ce qui désignerait Dieu le Père et serait absolument contraire à la doctrine de saint Paul — c'est-à-dire de nature divine. La divinité du Christ mise ici en contraste avec son humanité est une pensée analogue à Rom., i, 4, *κατὰ σάρκα... κατὰ πνεῦμα*. La seule objection sérieuse à cette explication est que nulle part ailleurs l'Apôtre n'appelle le Christ *Θεός*. Or cette objection perd de sa force si l'on observe qu'il dit, Phil., ii, 6-7 : *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων* et *ἐκ Θεοῦ*, et qu'il attribue au Christ des prérogatives divines. Voir A. Durand, *La divinité du Christ dans saint Paul*, Rom., ix, 5, dans *Revue biblique*, 1903, p. 550 sq.; Cornély et Lagrange, *h. l.*

2. *L'incarnation*. — L'incarnation du Fils de Dieu est clairement enseignée. Le Christ est « né de la race de David selon la chair », i, 3; ix, 5a. Dieu « l'a envoyé dans une chair semblable à celle du péché », viii, 3. Il appartient donc à l'humanité : il est le deuxième Adam. C'est-à-dire que, grâce à son humanité, il est mort pour les hommes et les a réconciliés avec Dieu. v, 1-10. Il a détruit l'œuvre de culpabilité et de mort du premier Adam, en rendant surabondamment aux hommes la justice et la vie. v, 12-21. En prenant une « chair sans péché », le Christ « condamnait le péché dans la chair », c'est-à-dire devenait, par son incarnation, le chef d'une humanité nouvelle d'où le péché était exclu. Cf. viii, 3.

Le Fils de Dieu incarné ne s'est point « complu en lui-même », xiv, 3; il a préféré une tâche pénible à des satisfactions personnelles, donnant ainsi aux hommes un grand exemple d'abnégation. Cette idée est plus développée dans Phil., ii, 4-11.

La raison de l'incarnation, dans l'ordre actuel, a donc été d'arracher l'homme au péché et à la mort, en le justifiant et en lui donnant la vie. En un mot le Christ s'est incarné pour le salut de l'humanité.

3. *Souveraineté du Christ*. — Le Christ est « seigneur », *κύριος*; il est « le Seigneur », *ὁ Κύριος*. Il possède la souveraineté, il est le maître des hommes et des choses; son pouvoir est universel et absolu dans l'ordre spirituel et dans l'univers. Ce pouvoir lui a été conféré à la suite de sa résurrection. i, 4. Il est descendu du ciel, x, 6, c'est-à-dire incarné; cf. i, 3; viii, 3; il est remonté de l'abîme, x, 7, c'est-à-dire ressuscité d'entre les morts. Il ne faut donc pas dire dans son cœur : « Qui montera au ciel pour en faire descendre le Christ? » Ou encore : « Qui descendra dans l'abîme pour en faire remonter le Christ d'entre les morts? » Loin d'être choses impossibles ou incroyables, ce sont au contraire des faits accomplis et dont la croyance appartient à l'objet essentiel de la foi. En effet, le Christ ayant reçu la puissance à la suite de sa résurrection est « à la droite de Dieu », viii, 34, et partage ses pouvoirs. Cf. Phil., ii, 8-11; Eph., i, 17, 20-23. Pour être sauvé, le fidèle doit croire que Jésus est Seigneur; il doit formuler extérieurement, « de bouche », cette croyance, et croire « dans son cœur » que Dieu l'a ressuscité des morts », x, 9. Cette confession extérieure de foi devait avoir lieu au moment du baptême.

Le Christ est le même Seigneur pour tous, juifs et gentils; il est riche envers tous ceux qui l'invoquent. x, 12. Il faut « invoquer son nom », c'est-à-dire le nom

propre de « Seigneur », pour être sauvé, de la même manière que l'on invoquait celui de Jahvé dans l'Ancien Testament. Ainsi le nom de Jahvé, *Κύριος*, devient celui du Christ, à qui il faut, désormais, rendre le même culte qu'au Seigneur dans l'Ancien Testament. Cf. Rom., x, 13; Act., ii, 21, 34, 36, 38; Joël (heb.), iii, 5, (Vulg.), ii, 32; Act., ix, 14, 21; x, 36; I Cor., i, 2; Phil., ii, 11. Saint Paul enseigne ainsi, d'une manière implicite mais très nette, la divinité de Jésus-Christ. En sa qualité de Messie glorifié et d'Homme-Dieu il l'appelle *Κύριος* dans le sens de Jahvé dans l'Ancien Testament. L'on conçoit dès lors que le Christ ainsi glorifié puisse être appelé *Θεός*; cf. ix, 5; Ps., ii, 6-8; cx (Vulg. cix), 1-2. Voir plus haut, col. 2884.

En montrant qu'il y a continuité entre la religion de Jahvé et celle du Christ, l'Apôtre répondait aux préoccupations des juifs. Mais, d'autre part, en employant le terme *κύριος*, usité au premier siècle comme prédicat divin, il facilitait aux grecs l'intelligence de la religion chrétienne.

3^o *L'homme*. — 1. *Son origine*. — Sur l'origine de l'homme, l'Apôtre est tributaire de l'Ancien Testament. Dieu a « façonné » l'homme comme le potier façonne le « vase d'argile » et il en est le maître absolu. ix, 20-21. Tous les hommes descendent d'Adam, v, 12-14; Dieu est le Dieu de tous les hommes, il veut les justifier tous par le moyen de la foi. iii, 28-29. L'unité de la race humaine, œuvre de Dieu, est pour saint Paul le principe de l'universalisme.

L'Apôtre parle de la nature de l'homme et de ses facultés en des termes qui appartiennent soit à l'hellénisme soit au judaïsme. Le *νοῦς*, cf. *νοεῖν*, i, 20, est l'esprit ou l'intelligence, la faculté de discernement. Il appartient à la nature de l'homme et montre le bien à faire. Il y a une « loi de l'intelligence », vii, 23; c'est par le *νοῦς* que l'on « sert la loi de Dieu », vii, 25. Par l'intelligence l'on se « complait dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur », *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*. L'homme intérieur, c'est la raison par opposition aux instincts ou aux tendances des sens qui appartiennent au corps « de péché », vii, 23-24. On trouve à peu près la même expression, dans le même sens, chez Platon, *Rep.*, ix, 589. Cf. Eph., iii, 16; II Cor., iv, 16. Le chrétien, pour plaire à Dieu, doit offrir son corps comme une hostie vivante, c'est-à-dire le mettre entièrement au service de Dieu dans ses actions extérieures : c'est là un culte conforme à la raison, *λογικὴ λατρεία*. xii, 1. Il doit se transformer « par le renouvellement de son esprit ou de son intelligence, *τοῦ νοῦς* », xii, 2; c'est-à-dire, éviter de régler sa conduite d'après « le siècle », tendre sans cesse à la perfection et rendre ainsi l'intelligence toujours plus apte à discerner la volonté de Dieu.

Dans l'épître, le terme *ψυχή* est employé dans le sens de « vie » et de « personne humaine » ; il n'a pas spécialement le sens de principe de vie naturelle; il n'est pas opposé à *σῶμα*. *Σῶμα* désigne le corps de l'homme en général; mais, au sens moral, il est mis en relation avec le péché; c'est « le corps de péché », vi, 6, 12, corps mortel depuis que le péché en a pris possession par la faute d'Adam. vii, 24; v, 12. D'ailleurs les fidèles sont « morts à la Loi par le corps du Christ », vii, 4, c'est-à-dire par la mort du Christ : son corps, en effet, était une chair semblable à celle du péché mais non soumise au péché; c'est pourquoi, par son incarnation et sa mort, il a condamné « le péché dans la chair », viii, 3-4.

Σάρξ, suivant la tradition biblique des Septante, signifie d'abord la nature humaine commune à tous les hommes, i, 3; iv, 1; ix, 3, 5; la race, xi, 14; parfois simplement le corps. ii, 28. Mais le plus souvent *σάρξ* a un sens moral, il désigne un principe de faiblesse morale. vi, 19. Être « dans la chair », c'est être dans le corps dominé par la puissance du péché. vii, 5, 25;

VIII, 3. La chair personnifiée, c'est la nature humaine héritée d'Adam après sa faute, avec ses inclinations mauvaises. Être « dans la chair » marque donc, dans l'Épître aux Romains, la situation de l'homme avant la justification. VIII, 1-16. Dans d'autres épîtres, « dans la chair » a parfois le sens de « en cette vie mortelle »; cf. Phil., I, 22-24, ou « dans le corps ». Col., I, 24; II, 1.

A la chair s'oppose l'esprit, πνεῦμα. Πνεῦμα, d'une façon générale, ne désigne point une faculté intellectuelle, comme νοῦς; c'est la partie supérieure de l'homme, en tant qu'elle peut recevoir de l'Esprit de Dieu, un principe de vie surnaturelle. En dehors des passages où πνεῦμα désigne l'Esprit de Dieu ou du Christ (voir ci-dessus, col. 2883), c'est surtout l'esprit de l'homme élevé par l'action de l'Esprit-Saint et doté d'un principe de vie surnaturelle. Cette doctrine de l'esprit, principe de la spiritualité paulinienne, est développée dans le c. VIII, 1-16.

En employant les termes que nous venons d'énumérer, l'Apôtre ne se propose nullement de définir la nature constitutive de l'homme; il veut seulement exposer sa condition morale et sa destinée.

2. *Condition morale et destinée de l'homme.* — Dans l'ordre actuel des choses, Adam, par sa faute, a introduit dans le monde le péché, cause de la mort. Or, comme la mort est universelle, le péché doit l'être aussi. Tous meurent, même ceux qui n'ont point commis de transgression personnelle : tous ont donc péché d'une certaine façon, du fait d'Adam et en Adam. V, 12-14. « Par la faute d'un seul il s'en est suivi pour tous les hommes une condamnation », V, 18; « par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs », V, 19. Les Pères ont varié dans leur argumentation sur les V, 12-14, comme dans la lecture du V, 14 : plusieurs, après Origène, cf. l'Ambrosiaster, *in h. l.*, omettent la négation; ce qui donne le sens : « la mort a régné sur ceux qui ont péché à la ressemblance de la transgression d'Adam. » Mais ils ont tous reconnu la portée universelle de la faute d'Adam entraînant la déchéance morale et la condamnation de tous ses descendants. Voir ici art. PÉCHÉ ORIGINEL, t. X, col. 317 sq., 334 sq.; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1927, p. 105 sq. On trouvera dans ce dernier ouvrage une étude sur le péché originel dans le judaïsme.

Le péché personnifié ou puissance du péché, entré dans le monde par la faute d'Adam, a eu comme auxiliaires la Loi et la chair. VII, 1-25. Les développements du c. VII visent principalement à montrer l'impuissance de l'homme, sa détresse quand il n'a point la vie de l'Esprit, avant la justification. La Loi a montré l'obligation sans donner la force de l'accomplir. Bonne en elle-même, elle est sans force à cause de la chair; elle a multiplié les transgressions. Il y a en effet dans l'homme une lutte entre « l'homme intérieur » ou la raison qui prend plaisir à la loi de Dieu et le péché qui domine en lui par la concupiscence. Par la raison, l'homme sert la loi de Dieu, mais par la chair il est esclave de la loi et du péché. Seul l'Esprit de vie affranchit l'homme de la loi du péché et de la chair, grâce à l'œuvre du Christ.

A regarder l'ensemble de l'humanité, de fait, tous les hommes, païens ou juifs ont péché, ont besoin de « justice » et sont privés de « la gloire de Dieu ». III, 23. Les développements I, 18-III, 20 montrent en deux tableaux, celui des païens et celui des juifs, la culpabilité universelle. Le monde entier est sous le coup de la colère divine : les païens, pour être tombés dans l'idolâtrie malgré la connaissance naturelle qu'ils avaient de la divinité et de l'obligation morale; les juifs pour avoir violé la loi de Dieu. Dans ce tableau de la culpabilité universelle, l'Apôtre ne met point le péché en relation avec la faute d'Adam, il montre seulement le

besoin universel de justice. Mais il est clair que tout ce débordement d'iniquité a pour cause première la faute du premier homme qui a introduit « le péché » dans le monde. Tous sont sujets « à la condamnation », V, 18; « tous sont privés de la gloire de Dieu », III, 23, ces deux formules traduisent une même situation qui a pour origine la faute du premier homme.

Toutefois la cause immédiate de cette déchéance chez les païens est une faute d'intelligence; c'est la méconnaissance de la nature de Dieu et des obligations qui en découlent. D'ailleurs le tableau I, 18-31 est le procès de l'idolâtrie fait par un juif et un chrétien. Il est analogue à Sap., XIV, 12-31, où sont décrits les funestes effets de l'idolâtrie : la ressemblance est surtout frappante entre Rom., I, 29-31 et Sap., XIV, 25-26. Chez les juifs la cause de la déchéance est la méconnaissance de la loi de Dieu, lumière de l'intelligence et règle de la conduite.

3. *Fins dernières.* — Dans l'état actuel, la mort est le fruit du péché, VI, 16, 21, 23; VII, 5, 10, 13, 24; VIII, 6; cf. I, 32. Elle a été introduite dans le monde par la faute du premier homme. V, 12, 14, 17, 21. Sans cette faute l'homme eût donc été immortel. Ce privilège lui est rendu par la mort et la résurrection du Christ. Dans sa doctrine sur la vie de l'Esprit, l'Apôtre ne fait que développer l'antithèse de l'œuvre d'Adam et de celle du Christ : la mort est vaincue avec la Loi et la chair. L'homme sous la loi de l'Esprit de vie est assuré de la résurrection et de l'immortalité futures. VI, 9; VIII, 2. La résurrection du Christ en est la garantie : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous », VIII, 11. La destinée ultime de l'homme est « la glorification », c'est-à-dire la participation à la gloire du Christ ressuscité, VIII, 29-30; cf. Phil., III, 21; I Cor., XV, 49; Col., I, 15, 18.

La *parousie* se rapproche, sans être imminente, XIII, 11-12; car il faut auparavant que la « totalité des nations, τὸ πλῆρωμα τῶν ἐθνῶν » soit entrée dans le christianisme et que la masse des juifs se convertisse. XI, 15, 25-26. Sera-ce bientôt ou dans un avenir lointain? L'Apôtre ne le dit point. Il tire seulement de cette incertitude une exhortation à la vie chrétienne.

Dieu jugera le monde avec justice, III, 5-6; cf. 19. Il rendra à chacun selon ses œuvres, bonnes ou mauvaises. Ce sera le « jour de la colère » : à ceux qui persévèrent dans le bien il accordera « la vie éternelle, l'honneur et l'immortalité »; à ceux qui se seront complus dans l'iniquité, « la colère et l'indignation », c'est-à-dire un juste châtement. II, 5-8. Les païens seront jugés d'après la loi de leur conscience, de leur raison, qui leur fait discerner le bien du mal. Les juifs seront jugés d'après la loi que Dieu leur a donnée. II, 13, 15, 16.

Le salut, la glorification sont assurés aux justes; c'est là une espérance qui ne trompe point, V, 1, 5; l'amour de Dieu et du Christ en est la garantie. En effet, alors que les hommes étaient pécheurs, Jésus-Christ est mort pour eux, par un effet de l'amour divin. Maintenant qu'ils sont justifiés, à plus forte raison seront-ils sauvés « de la colère », V, 8-10. Il n'y a plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, VIII, 1; cf. 28-30. « Qui accuserait les élus de Dieu? C'est Dieu qui les justifie! Qui les condamnerait? Le Christ est mort, ou plutôt il est ressuscité; il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous. Qui nous séparera de l'amour du Christ? » VIII, 33-35. Ainsi, le Christ, qui prend part au jugement avec Dieu, loin de condamner les élus, intercède pour eux : rien ne pourra les arracher à son amour. L'on ne saurait trop souligner que ce tableau du jugement, à la fois grandiose et consolant, est complètement dégagé des traits d'apoca-

lypse courants dans la littérature judaïque. Il ne reproduit de la scène que le côté spirituel, moral et religieux.

La restauration spirituelle et religieuse décrite dans les chapitres v-vi ne vise que l'homme et sa destinée future. Or, dans quelle mesure la création, l'univers ont-ils subi les atteintes de la faute d'Adam, et doivent-ils participer à la restauration accomplie par le Christ? Telle est la question posée par le passage viii, 19-23 : « Dans son attente, la créature aspire vivement à la manifestation des fils de Dieu. La création (la nature) en effet, a été assujettie à la vanité (à l'anomalie, dans le sens moral), non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, dans l'espoir qu'elle aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Car nous savons que la création tout entière, jusqu'à ce jour, gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. » Comment faut-il entendre cette « vanité » et cet « esclavage de la corruption » qui oppriment la créature dans l'ordre actuel et dont elle sera délivrée « en participant à la gloire des enfants de Dieu »?

Les anciens commentateurs sont loin d'être unanimes sur la portée de ce passage. Les uns se référant à Gen., iii, 17-18, ont entendu que les êtres non raisonnables ont participé à la malédiction qui a frappé l'homme. Cette malédiction étant levée, ces êtres doivent recouvrer leur ancien état antérieur à la chute. Ainsi la créature, en dehors de l'homme, a été soumise à la corruption et au changement le jour où l'homme a péché; elle en sera délivrée en participant à la gloire des enfants de Dieu après la résurrection. C'est le renouvellement de l'univers, les « cieux nouveaux et la terre nouvelle ». Telle est l'interprétation de saint Jean Chrysostome. Théodore de Mopsueste ne suppose point que la nature ait été immortelle et incorruptible avant la faute d'Adam, mais seulement qu'elle deviendra exempte de corruption, de perturbations et de changements au moment de la résurrection. Théodoret identifie la « vanité » et la « corruption ». D'après lui, « la créature » a reçu, au commencement, une nature mortelle, parce que le Créateur de l'univers prévoyait la chute d'Adam : il ne convenait pas, en effet, de donner l'incorruptibilité à des êtres faits pour servir un être mortel et passible, c'est-à-dire l'homme. Mais, une fois l'immortalité acquise à l'homme par la résurrection, les êtres de la nature devront participer à l'incorruption.

Écuménus et Théophylacte suivent l'interprétation de saint Jean Chrysostome. Mais Écuménus ajoute : « Tout cela est une prosopopée pour nous faire saisir la grandeur des biens célestes, et pour nous montrer que c'est nous-mêmes, plutôt que la créature, qui devons avoir souci d'obtenir cette gloire et cette incorruptibilité. Ne croyez point que la créature inanimée et insensible soit dans une pareille attente ou éprouve de tels sentiments. » P. G., t. cxviii, col. 481.

Origène estime que le passage ne vise que la créature raisonnable. La corruption dont il s'agit est celle du corps, de « l'homme extérieur », par opposition à « l'homme intérieur » : l'homme en sera délivré à la résurrection. L'Ambrosiaster explique le passage en y mettant une note morale et philosophique : la créature est soumise à la vanité, c'est-à-dire : ce qu'elle engendre est caduc. La vanité c'est la corruption. Les choses sont « vaines », parce qu'elles ne peuvent persévérer dans leur état; « déformées par un écoulement perpétuel, elles reviennent à elles-mêmes, confondues dans la nature ». Mises au service de l'homme par le Créateur, elles s'en affligent parce qu'elles sont au service de la corruption. Elles s'en réjouiraient, au contraire, si leur service était utilisé pour « mériter Dieu ». Toutefois elles se préoccupent de notre salut, car elles retrouveront le repos et la liberté lorsque « sera complet le

nombre des fils de Dieu destinés à la vie ». P. L., t. xvii, col. 121-125.

Selon saint Thomas, le terme « créature » peut s'entendre de trois manières : des hommes justes qui sont la créature de Dieu par excellence; de la nature humaine encore « informe » dans les hommes non justifiés, et qui attend d'être « formée » par la grâce et la gloire; enfin, de la créature « sensible », comme des « éléments de ce monde » : cette créature sera renouvelée d'une certaine façon, selon la parole de l'Apocalypse, xxi, 1. Les « fils de Dieu » étant transformés par la glorification, il convient qu'il en soit de même de leur demeure. Saint Thomas laisse le choix entre ces trois explications.

Beaucoup de modernes entendent le passage au sens moral. Il y a comme une solidarité morale et religieuse entre la nature et l'homme. L'homme, par sa faute, a associé la créature au mal moral : la nature a été comme assujettie aux puissances de destruction. Elle en sera délivrée par la glorification de l'homme : tout rentrera dans l'ordre en ce moment. Mais le passage n'enseigne point que la nature des êtres sera changée. En effet, dans la doctrine de saint Paul, la chair ne peut être transformée que par l'Esprit, à la suite de l'union au Christ. Or cela ne peut être le fait que de l'homme justifié et devenu enfant de Dieu. La transformation sera donc uniquement du côté de l'homme.

D'ailleurs, l'Apôtre fait ici allusion à une notion courante dans la littérature apocalyptique et fondée sur une interprétation de Gen., i-iii; Is., lxxv, 16-18; cf. *Hénoch*, xlv, 4; *Apoc. Baruch*, xxxii, 6; li; lii; *I V Esdr.*, vii, 11; xiii, 26-29. Mais l'on ne peut dire qu'il a voulu intégrer dans sa théologie du salut les idées millénaristes qui se rencontrent dans les apocalypses. Il n'a point enseigné que tout dans la nature était incorruptible avant la chute d'Adam, que la corruption et le changement dans l'univers ne datent que de cette chute, en un mot, que les lois du monde datent de la chute originelle et que les êtres aspirent à en être délivrés. Seule la destinée de l'homme l'intéresse, comme le montrent les développements des c. v-viii. S'il associe à l'homme la nature, en lui prêtant des sentiments, ce n'est qu'une figure de langage, comme l'ont noté les commentateurs grecs. Toutefois, après la résurrection et la glorification des justes, le mal moral n'existant plus, tout sera conforme à la volonté de Dieu, à l'ordre établi par lui. Cf. *I Cor.*, xv, 24-28; 53-56. Quel sera l'état de la nature ou de l'univers à ce moment? L'Apôtre ne semble point avoir voulu donner une réponse à cette question.

4^o *Mystique*. — Nous désignons ici sous le nom de mystique non la théologie des états extraordinaires, mais les fondements de la spiritualité paulinienne. Cette doctrine est exposée spécialement dans les chapitres vi et viii.

La vie surnaturelle est une vie divine, dans laquelle l'homme, par la justification, s'approprie en quelque sorte la nature spirituelle divine du Christ. Il possède cette vie nouvelle grâce au baptême qui opère une résurrection mystique, vi, 3, 11. Il triomphe du péché et il a la garantie du salut.

Le fidèle est « dans le Christ » et le « Christ est en lui », viii, 1-2; 9-11; cf. *Gal.*, iv, 19. Le Christ ressuscité, Seigneur, est uni au chrétien par un lien très étroit que l'on peut appeler vital, puisque cette union est principe de vie dans l'ordre spirituel. Ce nouvel état résulte de la « justice » reçue de Dieu; le §. 10 est particulièrement significatif : « Si le Christ est en vous, l'esprit (l'esprit humain sous l'action de l'Esprit divin) est vie à cause de la justice. » Ici la justice donnée par Dieu est un aspect de la grâce sanctifiante; c'est, dans la langue théologique, la « cause formelle » de la justification.

L'union du fidèle au Christ suppose la présence et l'action de l'Esprit, de l'Esprit divin. Le Christ a été ressuscité par l'Esprit, car c'est l'Esprit qui donne la vie. Rom., viii, 11, cf. vi, 4; I Cor., vi, 14; II Cor., xiii, 4. Ainsi le Christ est esprit non seulement par sa nature divine, mais aussi d'une certaine manière en vertu de sa résurrection corporelle. En vertu de l'état nouveau dans lequel il se trouve depuis sa glorification, il est principe d'une vie spirituelle et immortelle. vi, 8-9. Or, c'est précisément l'Esprit de Dieu qui en a fait un « esprit vivifiant ». Ainsi, l'action du Christ spirituel dans l'âme du fidèle n'est point séparable de celle de l'Esprit-Saint.

La foi et le baptême sont également nécessaires à l'acquisition de la vie surnaturelle; la foi comme disposition et le baptême comme rite mystique initiateur. La foi devait comporter la volonté de se soumettre au rite qui était en usage depuis la première prédication chrétienne. La signification mystique ou symbolique du baptême, vi, 3-10, n'était point pour les Romains une nouveauté introduite par saint Paul, car l'Apôtre leur dit qu'ils doivent la connaître. vi, 3. Au moment du baptême l'on devait faire une profession de foi dont les éléments essentiels sont indiqués x, 6-13. Voir plus haut, col. 2879.

L'ordre du salut est gratuit. C'est par grâce, *δωρεάν*, par la grâce de Dieu, *τῇ αὐτοῦ χάριτι*, iii, 24, que l'on est justifié. La gratuité du salut contraste avec la récompense ou salaire accordé aux « œuvres légales ». xi, 5 sq. Le terme *χάρις* est employé vingt-quatre fois dans l'Épître aux Romains. Pour l'étude de cette notion, voir J. Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, p. 15 sq. L'ordre du salut est surnaturel. Il est conforme à un plan divin qui est un mystère révélé. xvi, 25-27. Cf. Eph., i, 7-12. L'homme a besoin de la grâce pour accomplir le bien, pour s'affranchir de la loi de la chair et du péché, pour se soumettre à la loi de Dieu. vii, 24-25. Si l'homme abuse de la grâce, Dieu la lui retire en l'abandonnant à ses passions et en le laissant s'enfoncer dans le vice. i, 24 sq.

Par la faute d'Adam, l'homme était devenu « psychique », mortel, pécheur, ennemi de Dieu. Le Christ lui a rendu surabondamment ce qu'Adam avait perdu au préjudice de sa race : par le Christ, les fidèles sont constitués justes. Ils sont dans un état habituel de justice, par « la justice de Dieu » qui leur est communiquée. Cf. v, 18-19. Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé; elle règne par la justice. v, 20-21.

L'homme justifié reçoit l'Esprit qui le transforme, l'élève au-dessus de sa propre nature et lui est un principe de vie surnaturelle. viii, 5-13. Cette vie surnaturelle comporte des relations nouvelles entre Dieu et l'homme. Une fois justifié l'homme est fils de Dieu. Il a avec le Christ une communauté de vie et de sentiments. Il est héritier de Dieu et cohéritier du Christ. viii, 16-17. Mais il doit souffrir avec lui s'il veut participer à sa gloire, car l'adoption ne portera tous ses fruits que dans l'autre vie, par la résurrection qui opérera la « rédemption de notre corps ». viii, 23.

Sous le régime de la foi, l'homme est fils adoptif au lieu d'être serviteur ou esclave comme sous la Loi. Dans ix, 26, l'Apôtre rattache à un texte prophétique la notion de fils de Dieu. Os., ii, 1; cf. Is., x, 22. Mais, dans le texte d'Osée, il s'agit d'Israël en tant que groupement : « les fils de Dieu ». En le citant, l'Apôtre n'expose point une doctrine mystique comme dans Rom., viii, où il entend la notion de fils dans un sens plus personnel et plus intime que dans l'Ancien Testament.

Le passage Rom., vi, 5, marque l'effet de l'union au Christ : par le baptême, le Christ et le fidèle deviennent comme deux plantes unies ensemble dans une même croissance. La vie religieuse du fidèle est étroitement liée à celle du Christ. L'idée de « greffe » que l'on attri-

bue généralement à ce passage restreint un peu trop la signification du mot *σύνφυτος*.

D'après Rom., viii, 10, le Christ, par l'Esprit, devient source ou principe de vie pour le fidèle. Cf. Gal., ii, 19-21; Phil., i, 21.

Rattaché ainsi au Christ par un lien surnaturel, le fidèle participe à ses privilèges : justice, purification, sanctification. Il est sous l'empire et comme dans la sphère d'action du Christ. Ses actes, ses souffrances, sa mort, n'ont de valeur qu'en vertu du lien qui le rattache au Christ. Il faut « reproduire » les actes du Christ, l'imiter, le former en soi, le « revêtir » dans la vie morale, xiii, 14, comme on l'a « revêtu » au moment du baptême, en recevant le principe de la vie surnaturelle; cf. vi, 2 sq.

L'ordre de la grâce comporte l'espérance et le principe de la gloire. Le chrétien y est prédestiné. Cette prédestination offre, du moins du côté de Dieu, un caractère de certitude qui ne trompe pas : tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont prédestinés. viii, 28.

Les fidèles forment un seul corps en Jésus-Christ : c'est le Christ mystique. Ils sont « membres les uns des autres » : chacun remplit sa fonction selon la grâce qui lui a été donnée. xii, 3-8. Cette doctrine du Christ mystique n'est qu'insinuée dans l'Épître aux Romains; elle est plus développée dans la première aux Corinthiens et surtout dans les épîtres de la captivité, où les fidèles forment « le corps du Christ », par opposition à leur « chef », le Christ ressuscité.

Il y a dans le Christ mystique divers « charismes » ou dons accordés pour le bien de la communauté. C'est d'abord le don de prophétie ou inspiration divine qui donne des lumières surnaturelles pour faire connaître ou expliquer les choses religieuses : il doit s'exercer dans la mesure ou dans la limite des choses de la foi. Cf. Gal., i, 8; Tit., i, 4. Puis c'est le don du « ministère », qui comporte plusieurs services déterminés : dans l'ordre spirituel, l'enseignement et l'exhortation; dans l'ordre temporel, l'aumône faite pour un motif désintéressé, la présidence ou la direction des œuvres de charité : *ἡ προϊστάμενος*, xii, 8. à cause du contexte, peut difficilement s'entendre du chef de la communauté; enfin la miséricorde ou les œuvres hospitalières exercées personnellement à l'égard des pauvres et des malades.

Il y a une communauté de sentiments et un lien entre l'Église de Rome et les autres Églises. Toutes appartiennent au Christ leur chef, mais l'Apôtre reconnaît à celle de Rome une dignité et une importance particulière, c'est pourquoi il la salue au nom de « toutes les Églises du Christ ». xvi, 16.

L'expression « royaume de Dieu » ne se rencontre que dans xiv, 17; elle a un sens moral, non eschatologique : « Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le manger ni dans le boire; il est dans la justice, dans la paix et dans la joie de l'Esprit. Celui qui sert le Christ de cette manière est agréable à Dieu et approuvé des hommes. » Cf. I Cor., iv, 20; vi, 9, 10; xv, 24, 50; Gal., v, 21; Eph., v, 5; Col., iv, 11.

5^e Morale. — 1. Avant le Christ la vie morale de l'homme était réglée par la loi : loi de Moïse pour les juifs, loi de nature ou lumière de la conscience pour les païens. Pour les uns et les autres la loi était l'expression de l'autorité divine s'imposant à la conscience humaine; toute violation de cette loi, divine ou naturelle, étant justiciable de Dieu. Cf. ii, 5-27.

Les païens non seulement pouvaient connaître Dieu par la lumière de la raison, i, 19-20, mais ils distinguaient le bien du mal, ils comprenaient clairement que le jugement de Dieu *δικαίωμα τοῦ Θεοῦ*, frappe les pécheurs et que les vices mentionnés i, 24-31 méritent un châtimement, cf. i, 32. Ils avaient la loi de cons-

ciences inscrites dans leurs cœurs; ils portaient des jugements sur la valeur morale de leurs actes. II, 17-25. Cette loi naturelle, d'après laquelle ils devaient être jugés, était la règle de leur vie morale.

Les juifs avaient une loi positive, la Loi, donnée par Dieu. Cette loi était pour eux l'expression de la volonté de Dieu et réglait toutes leurs actions. Cf. II, 17-25. Ils étaient fiers de la posséder et la regardaient comme « la formule de la science et de la vérité ». II, 20.

Toute violation de la loi naturelle comme de la loi divine entraînait une culpabilité et méritait un châtiment. Les notions de responsabilité et de liberté découlent de la doctrine de l'épître. La méconnaissance des obligations à l'égard de Dieu a eu pour les païens les conséquences les plus fâcheuses au point de vue moral : leur raison s'est obscurcie et ils sont tombés dans les vices les plus dégradants. I, 21-28.

L'Apôtre laisse entendre que l'homme, éclairé par la lumière de la raison, peut en principe observer les préceptes essentiels de la loi. I, 32; II, 14 sq. Toutefois si « l'homme intérieur », c'est-à-dire la raison, perçoit le bien à faire et se complait dans la loi de Dieu, il est contrarié par la « loi de la chair », la « loi du péché » opposée à celle de Dieu. De fait, il voit le bien mais n'a point la force de l'accomplir. Par sa raison « il est au service de Dieu »; il voudrait se soumettre à sa loi, mais sa volonté reste à l'état de velléité : par la chair il est soumis à la « loi du péché ».

2. Dans l'économie nouvelle, grâce au Christ, l'homme est arraché à cette servitude. La « loi de l'Esprit de vie » l'a délivré de la « loi du péché et de la mort ». VII, 14-viii, 4; cf. III, 27-31. En effet l'ordre nouveau est celui de la grâce. L'union au Christ, entraînant la présence et l'action de l'Esprit-Saint, l'Esprit de vie, dans l'homme justifié, devient principe surnaturel de vie morale. La Loi ancienne transformée et rendue plus parfaite par l'Évangile devient la norme de la vie chrétienne, sous la conduite et l'impulsion de l'Esprit. Pour saint Paul comme pour Jésus, « la charité est la plénitude de la Loi » : c'est-à-dire, elle en est le plein accomplissement; elle anime toutes les autres vertus, elle est le « lien de la perfection ». Rom., XIII, 10; cf. XII, 9; XIV, 15; I Cor., XIII, 1 sq.; Col., III, 14; Matth., V, 17; XXII, 36 sq. Sans doute, pour accomplir la loi nouvelle, l'homme n'est dispensé ni de l'effort ni de la lutte; mais, une fois justifié, il est dans une situation infiniment supérieure à celle qui a précédé la venue du Christ. Il n'a qu'à « marcher dans l'Esprit », c'est-à-dire se conduire en suivant l'impulsion de l'Esprit, source de vie, de lumière et de force; cf. VIII, 3-4, 10-12, 14-16, 26, 28.

D'ailleurs, selon sa méthode habituelle, l'Apôtre ne fait point un exposé abstrait de la morale. Sa morale est une morale en action, une morale vivante : il veut réaliser la vie chrétienne. C'est à quoi tendent les recommandations dont il accompagne sans cesse son exposé doctrinal. Cf. VIII, 9, 12-13, 26; XII-XIII.

I. COMMENTAIRES ANCIENS. — Origène, *Commentaire traduit en latin par Rufin*, P. G., t. XIV, col. 837-1292; la traduction de Rufin est une interprétation et il est parfois difficile de savoir si le traducteur exprime sa propre pensée ou celle d'Origène; saint Jean Chrysostome, *Homélies*, P. G., t. LX, col. 391-692; Théodore de Mopsueste, *Fragments*, P. G., t. LXXVI, col. 787-876; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragments*, P. G., t. LXXIV, col. 774-856; Théodoret, *Commentaire*, P. G., t. LXXXIII, col. 43-225; Euthymius, *Épîtres de saint Paul*, t. I, Athènes, p. 5-185; Œcuménien, P. G., t. CXVIII, col. 323-638, le commentaire donne sous le nom d'Œcuménien est une « chaîne » ou compilation de commentaires plus anciens; Théophylacte, P. G., t. CXXIV, col. 335-560, le commentaire de Théophylacte dépend de celui de Jean Chrysostome; S. Ephrem, son commentaire des épîtres de saint Paul ne nous est parvenu que dans une traduction arménienne abrégée, traduite en latin par les méchitaristes de

Venise : J. Ephraïm Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenico in latinum sermonem a patribus Mekitaristis translatis, Venise, 1893; sur les « chaînes » ou compilations d'anciens commentateurs, voir R. Devreesse, art. *Chânes*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, supplément, t. I, col. 1210-1211; 1215-1229.

L'Ambrosias' er, P. L., t. XVII, col. 45-184, le plus important des commentaires latins; œuvre d'un juif converti et peut-être relaps, offre des idées singulières sur la situation de l'Église romaine avant l'épître; voir A. Souter, *A Study of Ambrosiaster*, dans *Texts and Studies*, t. VII, fasc. 1; S. Augustin, *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, P. L., t. XXXV, col. 2063-2087; *Inchoata expositio*, *ibid.*, col. 2087-2106; dans ses autres ouvrages, saint Augustin a commenté un grand nombre de passages de l'Épître aux Romains, on les trouvera réunis par Florus, dans *Expositio in epistolas B. Pauli ex operibus sancti Augustini collecta*, P. L., t. CXIX, col. 279-318; Pélagie, commentaire attribué autrefois à S. Jérôme, P. L., t. XXX, col. 645-718, voir *Pelagius's expositions of thirteen epistles of St Paul*, dans *Texts and studies*, t. IX, 1922, 1926, 1931; Ps.-Primasius, *Commentaria in epistolas S. Pauli*, P. L., t. LXVIII, col. 415-506, remaniement, dans le sens orthodoxe, du commentaire de Pélagie, par un auteur inconnu, probablement vers la fin du V^e siècle Sedulius Scotus, *Collectanea in omnes B. Pauli epistolas*, P. L., t. CIII, col. 9-126; Hervé de Bourg-Dieu, *Commentarii in epistolas divi Pauli*, P. L., t. CLXXXI, col. 591-814; S. Thomas, *Expositio in epistolam ad Romanos*, éd. Vivès, t. XX, p. 381-692; Cajétan, *Epistolæ Pauli... ad græcam veritatem castigatæ*, Paris, 1542; F. Tolet, *Commentarius et annotationes in epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos*, Rome, 1602; G. Estius, *In omnes D. Pauli epistolas... commentarii*, Douai, 1614, éd. Vivès, t. I, Paris, 1891; B. Giustiniani, *In omnes B. Pauli apostoli epistolas explanationes*, Lyon, 1612; Cornelius a Lapide, *Commentaria in epistolam ad Romanos*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 1-245.

II. COMMENTAIRES ET TRAVAUX MODERNES. — A la bibliographie de l'article JUSTIFICATION (*La doctrine de saint Paul*), t. VIII, col. 2076, et à celle de l'article PAUL (*Saint*) (L'Épître aux Romains), t. XI, col. 2450, ajouter les ouvrages suivants.

1^o Catholiques. — A. Lemennyer, *Épîtres de saint Paul, traduction et commentaire*, t. I, Paris, 1905; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., Paris, 1929-1930; P. Delatte, *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres*, t. II, Esschen-Paris, 1925; J.-A. Van Steenkiste, *Commentarius in omnes S. Pauli epistolas*, 2 vol., Bruges, 1899; C.-J. Callan, *The Epistles of saint Paul with introduction and commentary for priests and students*, t. I, New-York, 1922; J. Niglutsch, *Brevi commentarius in sancti Pauli epistolam ad Romanos*, Trente, 1909; O. Bardenhever, *Der Römerbrief des heiligen Paulus, kurzgefasste Erklärung*, Fribourg-en-B., 1926; K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, dans *Biblische Studien*, t. XVII, fasc. 3-4, Fribourg-en-B., 1912; du même, *Die Stellung Jesu zum Alttestamentlichen Gesetz*, *ibid.*, t. XIX, fasc. 1, Fribourg-en-B., 1914; J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus*, dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. XIII, fasc. 3, Munster-en-W., 1932; G. Staßelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, dans *Theolog. Studien*, t. XXXIV, Fribourg-en-Brigau, 1932; Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des heiligen Paulus*, Munster-en-W., 1932; B. Allo, *La question de la prédestination dans l'Épître aux Romains*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 276-283; R. Schumacher, *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes*, Munster-en-W., 1929, dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. XIV, fasc. 4, excellente étude sur l'unité de l'Épître aux Romains et la prétendue Épître aux Ephésiens (Rom. xvi), fournit une abondante bibliographie sur le sujet, depuis Baur jusqu'à Rönneke (1927).

2^o Non catholiques. — G. Godet, *L'Épître aux Romains*, Neuchâtel, 1879; J. Parry, *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, Cambridge, 1912; D. Brown, *The Epistle to the Romans*, dans la série *Hand-books for Bible Classes*, Édimbourg; Bonnet-Schröder, *Épîtres de Paul*, 4^e éd., 1^{re} partie, Épître aux Romains, Lausanne, 1912; Th. Zahn et F. Hauck, *Der Brief an die Römer*, 4^e éd. du commentaire de Zahn, Leipzig, 1925; Th. Haering, *Der Römerbrief des Apostels Paulus*, Stuttgart, 1926; K. Barth, *Der Römerbrief*, 6^e éd., Munich, 1928; L. Strick et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 1-320; *Der Brief an die Römer*, Munich, 1926; F. Spitta,

Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. III a, Göttingue, 1901, l'Épître aux Romains comprendrait deux ou trois lettres de saint Paul; P. Feine, *Der Römerbrief*, Göttingue, 1903, réédition des thèses de Spitta; G. Richter, *Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief*, Gutersloh, 1908, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XII, 6; W. Luedgerl, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gutersloh, 1913; L. Romeike, *Das letzte Kapitel des Römerbriefes im Lichte der christlichen Archaeologie*, Leipzig, 1927; E. Barnikol, *Römer XV, Letzte Reiseziele des Paulus: Jerusalem, Rom und Antiochien, Eine Voruntersuchung zur Entstehung des sogenannten Römerbriefes*, Halle, 1931, dans *Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche*, fasc. 4.

J.-B. COLON.

ROMANOS LE MÉLODE. Romanos, surnommé le Mélode, est, sans contredit, le plus considérable, à tous égards, des poètes ecclésiastiques byzantins. Pourtant il n'est pas facile de préciser la place qui lui revient dans le développement de l'hymnologie grecque. Cela tient aux difficultés que l'on éprouve à fixer la chronologie exacte du poète. Le seul renseignement tant soit peu précis — car il faut renoncer à tirer partie des quelques données que fournit son office — provient du texte des ménées (vies des saints rangées dans l'ordre du calendrier). Voir ce texte, avec ses diverses variantes, dans *Analecta bollandiana*, t. XIII, 1894, p. 440-442. Romanos, nous dit-on, était originaire d'Émèse (Homs) en Syrie et fut ordonné diacre de l'Église de Beyrouth; puis il vint à Constantinople au temps de l'empereur Anastase; il reçut miraculeusement le don de la poésie et composa, à la mémoire des saints et en l'honneur des principaux mystères, une multitude de *κοντάκια* (chants ecclésiastiques). Pour sommaire que soit le texte, il permettrait de fixer les données essentielles de la vie de Romanos, si l'on pouvait décider sous quel empereur Anastase, le poète s'établit à Constantinople. Était-ce sous Anastase I^{er} (491-518) ou sous Anastase II Artémios (713-716)? Or, malgré les prodiges de sagacité déployés depuis plus de soixante-dix ans par les critiques, on n'est pas encore arrivé à une solution définitive; les partisans du VI^e siècle ont semblé d'abord avoir l'avantage, ceux du VII^e siècle l'ont emporté ensuite et l'on a vu le plus décidé des premiers, K. Krumbacher, passer dans leur camp; à l'heure présente, il semblerait que l'on revienne au VI^e siècle et le successeur de K. Krumbacher, P. Maas, est de plus en plus affirmatif en ce sens. Somme toute, dans l'état actuel de la publication des œuvres du poète et des textes voisins, il est difficile de se faire une religion.

Nous ne tranchons donc point la question de savoir si Romanos est l'inventeur de l'*idionème* ou s'il a trouvé le genre déjà constitué, n'ayant fait que travailler sur des modèles fournis par le passé. S'il est l'inventeur de la formule, il est incontestable qu'il l'a portée immédiatement à sa perfection; s'il l'a trouvée déjà régnante, il l'a splendidement utilisée. Disons seulement que, dans la liturgie byzantine et dans la liturgie orientale, en général, l'*idionème* se situe à peu près à la même place que nos hymnes latines de laudes et de vêpres, encore que beaucoup plus développé, et s'est introduit dans l'office ensemble de la même manière que chez nous. Seulement il faut tenir compte de la proximité orientale qui sait difficilement s'arrêter dans l'expression d'une idée, d'un sentiment, d'une prière. Ce n'est pas en une demi-douzaine de strophes qu'un Byzantin contente sa dévotion; pour avoir une idée exacte de ce que sont les hymnes de Romanos, le mieux est de les comparer à celles de l'Espagnol Prudence. Qu'on imagine un de nos offices où s'intercaleraient, au jour des saints Innocents, au lieu des trois strophes que nous avons gardées, les cinquante stro-

phes de l'*Hymnus de Epiphania* (*Cathemer.*, n. XII, P. I., t. LIX, col. 901-914), ou bien à la fête de saint Laurent les cinq cent quatre-vingts vers de l'hymne II du *Périslephanon*, *ibid.*, t. LX, col. 294-340!

En vérité c'est bien avec notre Prudence que Romanos aurait le plus de points de contact; mais il faut ajouter immédiatement que le poète grec a, sur le latin, l'avantage d'une plus grande richesse d'invention. Prudence, malgré les artifices dont il use pour rompre l'uniformité, ne laisse pas d'être monotone. Romanos, au contraire, dispose tout naturellement et en se laissant tout simplement porter par son génie, d'une incroyable variété de thèmes. Dans la même pièce, c'est tour à tour l'exhortation, la narration, le dialogue, la description qui interviennent et la prière, trop souvent absente de Prudence, prend les tons les plus variés, depuis l'exultation dans la louange jusqu'aux humbles accents de la pénitence et de la supplication.

Il vaudrait la peine de comparer à l'une des plus belles pièces de Romanos, l'hymne sur la Vierge pendant la passion (Pitra, *Analecta*, t. I, p. 101 sq.), notre *Stabat mater* dont le sujet est sensiblement le même. Si belle qu'elle soit, la séquence latine reste toujours dans le même ton. Quelle variété chez le Byzantin! Ce sont d'abord, après un invitoire, les plaintes de la Vierge qui suit le funèbre cortège en route pour le Calvaire : « Où allez-vous, mon fils? »; puis les doux reproches du Sauveur : « Pourquoi pleurer, ma mère? », les nouvelles lamentations de Marie, la riposte de Jésus, faisant comprendre à sa mère le mystère de la croix, les splendeurs de la rédemption. Finalement la Vierge reçoit de son fils licence de l'accompagner jusqu'au lieu même du supplice et le tout se termine par une splendide prière du poète « au fils de la Vierge, au Dieu de la Vierge ». Même procédé du dialogue dans l'hymne de Noël. *Ibid.*, p. 1-11. D'abord l'expression de la piété chrétienne, répétant sous forme poétique les paroles des bergers : « Allons à Bethléem et voyons de nos yeux la réalité de la bonne nouvelle! » Puis c'est la Vierge qui prend la parole et s'étonne du prodige de sa divine et virginalité maternité. Mais voici qu'arrivent les Mages et le dialogue s'engage entre eux et la Vierge-Mère, où passent les diverses questions que soulève leur miraculeuse arrivée; la prière finale de Marie est telle enfin que, sans aucune difficulté, peut s'y associer tout chrétien.

D'un charme plus subtil encore que la composition même est le choix du rythme qui donne à l'ensemble de ces pièces une incroyable vie. Rejetant les anciens procédés de la métrique classique, la poésie ecclésiastique byzantine avait substitué à la répartition des syllabes en longues et brèves le procédé consistant à compter les syllabes et à les répartir en accentuées et non accentuées, en conservant aux toniques la même place invariable dans le vers. Ces vers, d'ordinaire très courts (de quatre à huit syllabes), se répartissent en strophes présentant d'un bout du poème à l'autre le même agencement, d'ailleurs très varié suivant les hymnes. Dans ces règles passablement strictes, Romanos évolue à son aise, avec une virtuosité qui fait songer aux tours de force de nos plus modernes versificateurs. Bien entendu les beautés de ces rythmes ne sont perceptibles que dans l'original; il n'est, pour s'en convaincre, que de comparer au grec la lourde traduction latine de Pitra. Et pourtant, même au travers de ces platitudes, transparaît la beauté des « paroles ailées » de Romanos. Pour n'être pas l'imitateur des classiques de la Grèce, le diacre constantinopolitain a retrouvé quelque chose de l'inspiration poétique des grands Hellènes classiques, c'est le « miracle grec » qui se continue.

De tout cela, d'ailleurs, nous ne pouvons plus juger que par des débris. A partir du X^e siècle les compositions poétiques de Romanos ont été remplacées dans

la liturgie par des pièces plus modernes, ou bien elles ont été modifiées au point d'en devenir méconnaissables. Nous sommes très loin de pouvoir retrouver le millier de *zographoi* que — un peu trop généreusement peut-être — le rédacteur des *menées*, attribuait à notre auteur. Le philologue qui a le plus étudié l'œuvre de Romanos, K. Krumbacher, était arrivé à identifier un peu plus de 80 compositions; sur le nombre, une trentaine seulement est éditée jusqu'à aujourd'hui, en attendant que paraisse l'édition depuis longtemps promise par ce même critique et dont le soin est passé depuis sa mort (en décembre 1909) à P. Maas. Voir l'énumération des pièces identifiées dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Bavière, 1903, p. 559-587. K. Krumbacher se proposait jadis — abandonnant l'ordre de l'année liturgique — de les répartir de la façon suivante. 1. Pièces concernant le Christ (une trentaine). 2. Pièces à la louange de Marie, du Précurseur, des apôtres (une dizaine). 3. Pièces relatives aux saints de l'Ancien Testament: Adam et Ève, Noé, Isaac, Joseph, Élie, etc. (une dizaine). 4. Louanges des martyrs et des autres saints (une vingtaine). 5. Développements sur les paraboles (vierges sages et vierges folles, enfant prodigue, Lazare et le mauvais riche). 6. Divers (une demi-douzaine). Nous ne savons quelles sont, à ce sujet, les intentions du nouvel éditeur.

Il faut attendre aussi l'édition promise pour porter un jugement d'ensemble sur les doctrines théologiques qui se révèlent dans l'œuvre de Romanos. Autant que nous en avons pu juger par ce qui est publié, il ne faut pas s'attendre, croyons-nous, à des trouvailles sensationnelles. Les auteurs qui ont cherché dans le poète des allusions aux controverses théologiques de Byzance se sont laissé guider, semble-t-il, par des opinions préconçues. Demander à Romanos ses impressions sur la querelle monothélite, si on le met au vi^e siècle, ou sur le schisme acacien et l'affaire des Trois-Chapitres, si l'on en fait un contemporain de Justinien, pourrait bien être peine perdue. Aussi bien ces controverses, qui nous paraissent avoir accaparé toute l'attention de Constantinople, étaient-elles plus superficielles que nous ne pensons. Il reste qu'il faut demander à Romanos ce qu'était la vie intérieure et religieuse de son époque; et sur ce point on sera abondamment édifié. Qu'il s'agisse de la piété populaire à l'endroit du Christ, de la sainte Théotokos, des apôtres, des martyrs, des confesseurs de la foi, ou bien des sentiments qu'excitent dans les âmes chrétiennes les fêtes de l'année ecclésiastique, ou encore des réactions qu'y produisent les événements qui scandent la vie d'un peuple, on peut être assuré de trouver chez ce poète, qui paraît en si intime contact avec l'âme populaire, des renseignements du meilleur aloi.

I. ÉDITIONS. — C'est Pitra qui le premier publie des pièces de Romanos : *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1897, puis dans *Analekta sacra*, t. I, Paris, 1876 (29 pièces); entre temps, W. Christ et M. Paraniikas, *Anthologia carminum christianorum*, Leipzig, 1871, recitent l'hymne des saints apôtres, déjà publiée par Pitra dans son 1^{er} ouvrage; Pitra, en 1888, en publie trois nouvelles dans *S. Romanus veterum melodum princeps. Cantica sacra ex codicibus mss. monasterii S. Joannis in insula Patmos*, offert à Léon XIII pour son jubilé. Sans avoir publié beaucoup d'inédit, K. Krumbacher a donné de plusieurs des pièces anciennement connues des éditions plus exactes; voir dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich : t. II, 1898, p. 69-268; *Studien zu Romanos*, t. II, 1899, p. 1-156; *Umschreibungen zu Romanos mit einem Anhang über das Zeitalter des Romanos*, 1901, p. 613-760; *Romanos und Kyzikos*, 1903, p. 551-692; *Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie*, et dans les *Abhandlungen* de la même académie, t. XXIV, fasc. 3 (1905), *Miscellen zu Romanos*, t. XXV, fasc. 3 (1911), *Der h. Georg in der griechischen Überlieferung* (présentée par A. Ehrhard, après la mort de l'auteur), donne plusieurs hymnes de Romanos sur saint Georges. — Papa-

dopoulos-Krumeus a publié dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. I, 1891, p. 390-392 une prière en vers endecasillabiques qu'il attribue à Romanos. P. Maas qui doit continuer le travail de Krumbacher a donné dans le *Byzantin. Zeitschrift*, t. XXIV (1923-1924), une nouvelle recension du cantique de Noël, déjà publié par Pitra.

On trouvera dans G. Gammelli, *Romano il Melodo*, Inni, Florence, 1930, le texte avec traduction italienne de huit hymnes : Noël, Purification, Vierges sages et vierges folles, Jugement dernier, Judas, Reniement de Pierre, Marie au Calvaire, Résurrection du Christ, avec une étude suffisante sur le poète.

II. TRAVAUX. — 1^o C'est surtout la question de la date qui a été agitée. Voir K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2^e éd., 1897, p. 663 sq., qui prenait nettement position pour le vi^e siècle, mais revenait au viii^e dans les *Sitzungsberichte* de 1899; C. de Boor, *Die Lebenszeit des Melos Romanos*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. IX, 1900, p. 633-646 (pour le vi^e s.); A. Vasiljev, *La date du poète Romanos* (en russe), Saint-Petersbourg, 1911 (cf. *Byz. Zeitschr.*, t. XII, 1903, p. 387, pour le vi^e s.); S. Vailhé, *Saint Romain le Mélode*, dans *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 207-212 (viii^e s.); P. Van den Ven, *Encore Romanos le Mélode*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. XII, 1903, p. 153-166 (vi^e s.); P. Maas, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, *ibid.*, t. XV, 1906, p. 1-44 (vi^e s.).

2^o On a moins étudié Romanos en lui-même; le plus souvent on en traite dans les histoires générales de la littérature byzantine ou de l'hymnographie, voir surtout E. Bouvy, *Poètes et mélodes* (thèse de Paris), Nîmes, 1886; autres indications dans O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, t. V, 1932, p. 165.

É. AMANN.

ROMEI ou **ROMEIO** François, dominicain du couvent de Saint-Marc à Florence, général de son ordre en 1546. Il assista au concile de Trente sous Paul III et y travailla aux décisions concernant l'eucharistie. Il mourut en 1552. Il semble surtout avoir combattu les tendances païennes des philosophies naturelles. Il a laissé *De libertate operum et necessitate gratiae adversus pseudophilosophos christianos*, in-4^o, Lyon, 1538; *Brevis deductio ad animae immortalitatem christiane et peripatetice ostendendam*.

Quétif-Echard, *Scriptores sancti ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 125.

M.-M. GORCE.

RONCAGLIA Constantin, théologien italien (1677-1734). Né à Lucques, il entra fort jeune dans la congrégation des clercs réguliers de la Mère de Dieu, où il occupa diverses charges, pour devenir finalement vicaire général de l'institut. Ses nombreuses occupations ne l'empêchèrent pas de travailler à un grand nombre d'ouvrages, les uns de vulgarisation les autres de fond. Citons parmi les premiers : *Alcune conversazioni esaminate co' principi della teologia*, sans nom d'auteur, Lucques, 1710, in-8^o, devenu dans une deuxième édition : *Le moderne conversazioni volgarmente dette dei cicisbei*, *ibid.*, 1720, 1736 (nous dirions aujourd'hui : considérations sur le flirt au point de vue moral); *La famiglia cristiana istruita nelle sue obbligazioni*, Lucques, 1711; Venise, 1713, in-8^o; *Istoria delle variazioni delle Chiese protestanti*, Lucques, 1712; in-8^o; *Effetti della pretesa riforma di Lutero, di Calvino e del giansenismo*, Lucques, 1714, in-8^o. Le P. Roncaglia est aussi l'auteur d'une *Universa theologia moralis*, Lucques, 1730, 2 in-fol., d'un probabilisme modéré et que saint Alphonse regarde comme un traité classique; elle a été plusieurs fois rééditée ou remaniée, en particulier par J.-A. Bambacari de la même congrégation, 1773-1774, 2 vol. in-fol., puis par Opt. Bellotti, O. M., Lucques, 1833-1835, 10 vol. in-8^o. Mais Roncaglia doit surtout sa célébrité aux annotations qu'il a ajoutées à l'*Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti* du dominicain N. Alexandre. Celle-ci avait été vivement attaquée et avait encouru diverses condamnations; l'édition de 1699 elle-même, malgré les corrections que l'auteur avait faites et malgré ses protestations de loyalisme, demeurerait suspecte. Voir ici, t. I, col. 770.

Roncaglia entreprit de la corriger; tout en respectant le texte d'Alexandre, il rectifia dans des notes ou même dans de copieuses dissertations ce qui lui paraissait à reprendre. Cette édition fournie par Roncaglia parut à Lucques en 1734, 9 vol. in-fol.; rééditée par Mansi, Naples et Paris, 1740, 18 in-4°. Ce fut le salut de l'œuvre du dominicain français.

Il y a une notice sur Roncaglia dans le *Suppl. de l'hist. eccl.*, Venise, 1778, et dans Sarteschi, *Le script. congreg. clericorum regularium Matris Dei* Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. xxxvi, p. 422; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. rv, col. 1295.

J. AMANN.

RONDET Laurent-Étienne. Né à Paris, le 6 mai 1717, d'une famille de libraires, il fut initié de bonne heure aux travaux intellectuels, et il s'adonna à l'étude des sciences bibliques, de l'histoire et de la liturgie. Il fut toujours fort attaché aux doctrines jansénistes : il avait une grande vénération pour l'abbé de Saint-Cyran, pour le diacre Pâris, et ses amis assurent qu'en 1741 il fut guéri d'une grave maladie par l'application des reliques de Soanen, évêque de Senez, mort récemment dans l'exil. à La Chaise-Dieu. Rondet mourut à Paris, le 1^{er} avril 1785.

Comme ouvrage directement janséniste, Rondet a publié un *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Jérôme Besoigne*, Paris, 1763, in-8°, mais on trouve des traces des doctrines jansénistes dans les *Réflexions sur le désastre de Lisbonne*, s. l., 1756-1757, 3 vol. in-12, dans la *Justification de l'histoire ecclésiastique de l'abbé Racine*, Paris, 1760, in-12 et surtout dans le *Recueil des appelants célèbres*, Paris, 1753, in-12. Les travaux les plus importants de Rondet ont pour objet les sciences bibliques. Il faut citer la *Bible en français et en latin, avec des notes, des préfaces et des dissertations*, Paris, 1748-1750, 14 vol. in-4°, et rééditée à Avignon, 1767-1774, 17 vol. in-4°; c'est la fameuse Bible connue sous le nom de l'abbé de Vence. Les préfaces et les dissertations sont empruntées en grande partie à dom Calmet. Cette Bible a été éditée de nouveau en 1825, en 25 vol. in-4°; *Isaïe vengé*, Paris, 1762, in-12, contre la *Traduction d'Isaïe* de Deschamps; *Figures de la Bible en 500 tableaux, avec des explications*, Paris, 1767, in-4°; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1771, in-8°, avec des figures; *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris, 1776-1784, 3 vol. in-4°; cet ouvrage devait servir de complément à la Bible de Vence; il est resté inachevé et il s'arrête à la lettre E; *Dissertation sur l'Apocalypse*, Paris, 1776 et 1783, in-4° et in-12 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 avril 1776, p. 59-60); *Dissertation sur le rappel des Juifs et sur le chapitre XI de l'Apocalypse*, Paris, 1778-1780, 2 vol. in-4°, contre l'abbé Malot, qui prétendait que le rappel des Juifs aurait lieu en 1849, tandis que Rondet croit que cet événement ne se produira qu'à la fin du monde et que les Turcs ne se convertiront jamais (*Nouvelles ecclésiastiques* du 23 octobre 1776, p. 170-172; 17 juillet 1779, p. 114-116; 14 novembre 1780, p. 181-183, et du 6 mars 1782, p. 37-39); *Examen impartial d'une dissertation sur la version des Septante*, Paris, 1783, in-4° et in-12; *Verba Christi gr. et lat. ex sacris Evangeliiis collecta, cum argumentis*, Paris, 1784, in-8°.

Rondet publiait en même temps de nombreux articles dans les journaux du temps, en particulier dans le *Journal chrétien*, les *Mémoires de Trévoux*, le *Journal des savants*, les *Nouvelles ecclésiastiques*. Une *Dissertation sur les sauterelles de l'Apocalypse*, 1775, est jugée très savante par Feller dans le *Journal historique et littéraire*, du 1^{er} juin 1784, p. 175.

Du point de vue liturgique, Rondet a publié des *Avis sur les bréviaires* et particulièrement sur la nouvelle édition du bréviaire romain, Paris, 1775, in-12.

Enfin Rondet a réédité un assez grand nombre d'ouvrages avec des additions et commentaires : *Dictionnaire latin* de J. Boudot, son aïeul (six éditions de 1727 à 1760); *Histoire ecclésiastique* de Fleury, 1740, t. i-xx, in-12; *Opusculs* de Bossuet, 1751, 5 vol. in-12; les *Lettres provinciales* de Pascal, Paris, 1753, in-12; *Abrégé de la vie des saints* d'Étienne, 1757, 3 vol. in-12; *Abrégé de l'histoire ecclésiastique* de l'abbé Racine 1762-1766, 13 vol. in-4°; *L'apparat royal ou Dictionnaire français et latin*, 1765, in-8°; *Bibliothèque des Pères de l'Église* de Tricalet, 1775, 8 vol. in-4°. De plus Rondet a rédigé les tables de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, du *Dictionnaire apostolique*, de la *Bibliothèque* du P. Lelong, et l'*Histoire des auteurs sacrés* de dom Cellier. On cite encore de lui un écrit d'ascétique, qui a eu de nombreuses éditions : c'est *L'art de bien vivre et de bien mourir*, Paris, 1777, in-12.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxvi, p. 427-428; Hofer, *Nouv. biogr. gen.*, t. xlii, col. 601-602; *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. v, col. 1199; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. vii, p. 820; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. v, p. 459-460; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. v, col. 316; *Nouvelles ecclésiastiques* du 12 sept. 1786, p. 145-148.

J. CARREYRE.

RONGE Jean, fondateur de la secte des « Catholiques allemands » (*Deutschkatholiken*) (1813-1887). Jean Ronge naquit à Bischofswalde, près de Grottkau, en Silésie, dans le diocèse de Breslau, le 16 octobre 1813. Au cours de ses études secondaires au gymnase de Neisse, il fit l'impression d'être un original et un scrupuleux. Sur le désir de ses parents, il étudia la théologie à la faculté de Breslau et devint membre de la Burschenschaft Teutonia, association d'étudiants à tendances libérales et nationalistes. Ordonné prêtre en 1840, il fut nommé vicaire à Grottkau au printemps de l'année suivante. Sa manière de vivre peu sacerdotale lui valut une monition canonique dès l'automne de cette année. Le 30 janvier 1843, il fut frappé de suspension *a divinis*, pour avoir âprement attaqué le Saint-Siège dans un article de journal, intitulé *Rome et le chapitre cathédral de Breslau*. Refusant de se soumettre, Ronge accepta un poste de précepteur dans une famille de Laurahütte, en haute Silésie. Le 13 octobre 1844, il publia une lettre ouverte à l'évêque de Trèves, Arnoldi, dans laquelle il critiquait violemment l'exposition et la vénération de la tunique du Christ. L'Ordinaire de Breslau porta contre Ronge une sentence d'excommunication d'abord (décembre 1844), de dégradation ensuite (janvier 1845); mais bon nombre de catholiques et beaucoup de protestants célébrèrent Ronge comme le vrai prêtre catholique allemand, le véritable pasteur des âmes et comme un second Luther. Plusieurs brochures que Ronge publia à cette époque entretinrent et augmentèrent sa popularité. L'une d'elle était intitulée *Justification de Jean Ronge*, les autres étaient adressées *Au bas clergé catholique, Aux instituteurs catholiques, A mes coreligionnaires et concitoyens*. La plus vigémente portait le titre *Un mot aux romanisants (Römlinge) d'Allemagne et à eux seuls pour le nouvel an 1845*.

Le 12 janvier 1845, à Breslau, Ronge groupa ses adhérents en une association qu'il nomma *Église chrétienne universelle* et, le 9 mars suivant, assisté du prêtre polonais Czernski, que l'archevêque de Poznan avait déclaré suspens pour une affaire de mœurs, il célébra en langue allemande le premier service cultuel de la nouvelle association. Rapidement le mouvement provoqué par Ronge s'étendit en Silésie et en Saxe et parvint à prendre pied dans plusieurs villes comme Berlin, Brunswick, Hildesheim, Elberfeld, Wiesbaden, Kreutznach et Worms. Du 23 au 26 mars 1845, le premier « concile » de la nouvelle secte siégea à Leipzig sous la

présidence d'un professeur de sténographie nommé Wigard. Quinze communautés y étaient représentées. La sainte Écriture y fut proclamée l'unique norme de la foi chrétienne, son interprétation étant abandonnée à chacun. Le « concile » reprit la magistère ecclésiastique, la primauté du pape, la confession auriculaire, les indulgences, le célibat ecclésiastique, l'invocation des saints, le culte des images et des reliques, les pèlerinages et les jeûnes. Pour ce qui concerne les sacrements, le « concile » n'en admit que deux : le baptême et l'eucharistie, laquelle devait être administrée sous les deux espèces. Une liturgie en langue allemande, dans laquelle le canon était supprimé, devait remplacer la messe.

Pour les dogmes trinitaire et christologique, Czarski, l'associé de Ronge, aurait voulu s'en tenir au symbole de Nicée-Constantinople; mais le « concile » décida de le remplacer par la profession de foi suivante : « Je crois en Dieu le Père, qui a créé le monde par sa parole toute puissante et qui le gouverne par sa sagesse, sa justice et sa bonté. Je crois en Jésus-Christ notre Sauveur. Je crois au Saint-Esprit, à une sainte Église chrétienne et universelle, à la rémission des péchés, à la vie éternelle. » En promulguant cette profession de foi, le « concile » précisa qu'il n'entendait pas la rendre obligatoire comme norme de la foi. Enfin il fut décidé que les prêtres seraient élus par les fidèles, que le « concile général » se réunirait tous les cinq ans, et que la nouvelle confession s'appellerait « Église catholique allemande » (*Deutschkatholische Kirche*) dans les pays de langue allemande et « Église catholique chrétienne » (*Christkatholische Kirche*) dans les pays slaves et anglo-saxons.

Après la clôture du « concile », Ronge entreprit une tournée de propagande. A Berlin, il fut reçu par le prince Guillaume de Prusse, le futur empereur, et par le ministre des cultes. Mais il n'obtint pas la tenue des registres de l'état-civil pour les prédicants de sa secte. L'Autriche, la Bavière et la Hesse électorale s'opposèrent à la propagande de Ronge mais, dans les autres États allemands, elle réalisa des succès assez considérables, du fait que les protestants, dans leur ensemble, et ce qui restait de tenants de l'*Aufklärung* parmi les catholiques épaulèrent Ronge, qu'ils estimaient capable de contrecarrer la restauration catholique alors à son plein essor en Allemagne. C'est ainsi qu'au deuxième « concile général » de la secte, qui se tint à Berlin du 25 au 29 mai 1847, 259 communautés catholiques allemandes étaient représentées et le nombre total des adhérents paraît alors avoir atteint le chiffre de soixante à quatre-vingt mille, disséminés, dans la basse et la moyenne Allemagne et parmi les Allemands des États-Unis d'Amérique.

La révolution de 1848 fit disparaître les entraves que divers gouvernements allemands avaient mises jusqu'alors à la propagande catholique allemande. Mais l'étoile de Ronge était déjà à son déclin. Son radicalisme théologique, qui l'éloignait toujours plus du christianisme positif, lui avait déjà aliéné ceux de ses adhérents qui voulaient rester fidèles au dogme chrétien. Son radicalisme politique éloigna de lui, en 1848, les protestants conservateurs. Sous le coup de poursuites judiciaires du fait de ses menées politiques, Ronge se réfugia en Angleterre en 1849. La secte qu'il avait fondée fusionna en 1850 avec un groupement protestant de gauche qui s'intitulait « Libres communautés protestantes » (*Frei protestantische Gemeinden*).

De retour en Allemagne en 1861, Ronge fonda l'« Association de réforme religieuse » (*Religiöser Reformverein*) dans le but de combattre le « cléricisme » (*Pfaffentum*). Il s'occupa aussi de la création de jardins d'enfants en Autriche et en Hongrie et mourut en libre penseur le 26 octobre 1887. Il fut enterré à Bres-

lau au cimetière de la « communauté religieuse libre », laquelle est une association à tendances nettement athées.

La tentative de Ronge est à considérer comme un dernier retour offensif de l'*Aufklärung* contre la restauration catholique en Allemagne. Sur l'*Aufklärung*, voir SEMI-RATIONALISME. Une notable partie de ses adhérents se recruta parmi les protestants. Les catholiques qui le suivirent étaient pour la plupart de ceux qui ne croyaient pas pouvoir approuver l'attitude de l'Église catholique envers les mariages mixtes. Le mouvement déclenché par Ronge n'eut aucun succès notable dans les pays entièrement catholiques, tels que l'Autriche, la Bavière, les Pays rhénans et la Westphalie. Aucun catholique notable ne suivit Ronge : le vieux Wessenberg, le patriarche de l'*Aufklärung* catholique, lui déclara vouloir demeurer fidèle à l'Église catholique; les disciples de Günther, entre autres le professeur de Breslau, Baltzer, le combattirent aussi vigoureusement qu'avaient fait les tenants de l'école de Tübingue ou les rédacteurs du *Katholik* et des *Historisch-politische Blätter*.

Lexikon für Theologie und Kirche de Buchberger, art. Ronge, t. VIII, p. 981-982; art. *Deutschkatholicismus*, t. III, p. 237-238; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., art. *Deutschkatholicismus*, t. III, p. 1603 sq.; H.-J. Cristiani, *Ronges Werdegang*, 1923; E. Bauer, *Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutschkatholischen Kirche*, Meissen, 1845; J. Günther, *Bibliothek der Bekenntnisschriften der deutschkatholischen Kirche*, Iena, 1845; F. Kampe, *Das Wesen des Deutschkatholicismus*, Tübingue, 1850. Pour la polémique catholique contre Ronge, voir les années 1844 et suivantes du *Katholik* et des *Historisch-politische Blätter*.

G. FRITZ.

ROSAIRE. — Le mot *rosaire* désigne maintenant une dévotion de l'Église catholique recommandée par les souverains pontifes, enrichie d'indulgences et munie de toute une réglementation qui assure la fixité des formules de prières groupées sous ce nom. Primitivement il n'en était pas ainsi. Avant de se fixer, au xv^e siècle et au xvi^e siècle, sous sa forme actuelle, le rosaire apparaissait, au Moyen Âge, lié à l'ensemble des dévotions mariales populaires. C'est dans ces antécédents médiévaux qu'il faut chercher l'explication de son symbolisme, son esprit mystique et, le mot n'est pas trop fort, sa théologie.

I. Le symbolisme fleuri de la piété mariale. II. Saluts, miracles, mystères, mariologie populaire. III. Évolution historique du rosaire. IV. Les joies et les douleurs : rosaires et chemins de la croix. V. Gais chevaliers, gai savoir, confréries.

I. LE SYMBOLISME FLEURI DE LA PIÉTÉ MARIALE. — L'idée que la maternité de la Vierge et les scènes communes de sa vie et de la vie de Jésus sont des joies dépassant toutes les joies est une idée tout à fait traditionnelle dans l'Église. Au v^e siècle, le poète Sédulius écrivait : *Gaudia matris habens cum virginitatis honore, Nec primam similem visa est nec habere sequentem. Carmen paschale*, II, 67-68. Le Moyen Âge devait travailler sur ces données traditionnelles. Mais, de même que l'antiquité basait sur la notion de joie, de bonne nouvelle de l'Évangile la piété mariale, qui devait prendre une si grande extension dans les siècles suivants, elle fournissait aussi pour ce développement de la piété mariale tout un symbolisme joyeux, poétique et séduisant. De tous temps, les fleurs ont été utilisées par les poètes pour des langages symboliques plus ou moins compliqués. Or, le plus simple de ces langages, appliqué à la plus classique des fleurs, la rose, consiste à faire de la rose le symbole de la joie, de tout ce qui est agréable. Dans le livre gréco-juif de la Sagesse, II, 8, les libertins s'écrient : *Coronemus nos rosis antequam marcescant...* Se couronner le front de roses (on dira au Moyen Âge d'un chapel, d'un CHAPELET de roses), est

un signe de joie, joie prise aux choses de ce monde, ou bien joie mystique prise au culte de Marie, comme dans un échange de charité théologique opéré avec la Vierge.

Guillaume de Lorris, au *Roman de la rose*, adopte pour la joie des choses de ce monde non seulement le symbolisme de la rose, mais celui du chapelet. Il décrit, au jardin d'Oïseuse, la danse du Plaisir couronné de roses avec Liesse, son amie, semblable à la rose nouvelle, v. 829 : « Son amie lui fit un chapelet — De roses qui moult lui sont belles — Savez-vous quelle est cette amie? — C'est Liesse qui ne le hait mie — L'enjouée, la très bien chantant... — Plaisir la tient par le doigt — Pour caracoler lui et elle — Aussi bien convenait-elle — S'il était beau, elle était belle. — Elle sembloit rose nouvelle. » Le poète ne se dissimule pas que l'amour humain, bien que couronné du chapelet de roses de Liesse, n'a là qu'une couronne éphémère. Des sentiments volages viennent vite abattre ce diadème fleuri, v. 895 : « Il a au chef un chapelet — De roses; mais rossignolets — Qui entour son chef voloient — Les feuilles toujours abattoient. »

A l'opposé de ces chapelets profanes, la vierge Marie apporte aux hommes une joie que rien ne vient abattre. Un manuscrit du x^v^e siècle (bibl. de Mayence, n. 570, fol. 89 r^o) en détaille ainsi le motif : « Lorsque la belle rose Marie commença de fleurir, l'hiver de nos tribulations disparut et l'été des joies éternelles commença de briller, et avec lui nous fut rendue la verdure du Paradis des délices. » Dès le xii^e siècle, maître Sigheher chantait à la Vierge : « O couronne de roses, assemblage de joies, tes louanges donnent des émotions sublimes. » Bartsch, *Deutsche Niederdichter des XII.-XIV. Jahrhunderts*, p. 212. A cette appellation de chapelet vient déjà se joindre celle de rosaire. La Vierge est dite en effet jardin de roses. Un poème lui fait dire : « On m'appelle justement le jardin de roses. Venez tous à moi : je veux, je puis, je dois vous exaucer. » Haupt et Hoffmann, *Alt-deutsche Blätter*, t. II, p. 300. Or, jardin de roses, en latin médiéval, se dit *rosarium*, comme le note Du Cange. D'ailleurs le mot *rosarium*, appliqué à la dévotion consistant à dire des *Ave Maria* par groupes de cinquante, cent ou cent cinquante, est employé concurremment avec le mot de psautier de Marie dès le xiii^e siècle dans le *Livre des acs* (abeilles), *De apibus*, du dominicain Thomas de Cantimpré.

Un long poème marial dominicain de la première moitié du xiv^e siècle, le *Rosarius*, sur lequel on aura à revenir plusieurs fois au cours du présent article, précise encore ce symbolisme fleuri de la piété mariale, en relation avec une croyance de la pharmacopée médiévale. On utilisait les roses en médecine, particulièrement contre les maux de dents. On croyait même qu'un chapelet de roses raffermait les dents branlantes, *Rosarius*, ms. 12 483, fonds français de la Bibliothèque nationale, fol. 32 : « Rosier est arbre espineux. — Petit est, mes molt vertueux... — Se cervel est deconforté — Par rose est reconforté — Pour ce la vertueuse rose — Chascun met en son chief et pose — Met chapiau de rose en ton chief — La douleur oste et le meschief — La dent qui loche et qui se muet — La raferme et à point met. » Voici comment l'auteur du *Rosarius* effectue l'assimilation de la Vierge à sa rose médicinale : « Marie quant plus est dépriée — Tant plus est la vertu monstree — Maises humeurs se sont pechié — Que tu en toi alechie — Mes Marie les boute hors — Premier del ame et puis du cors — De double maladie el cure — De cuer, de cors oste l'ordure — Se nous sommes desconforté — Par lui sommes resconforté... — Marie en toute affliction — Nous est molt adjutorium — Met ceste rose en ton chief — Ele t'ostera tout meschief... »

En signe des roses spirituelles que figurait la vierge Marie, on allait jusqu'à distribuer des roses bénites. La formule de bénédiction fait allusion aux vertus médicinales de la rose. Au xvii^e siècle, cette bénédiction liturgique des roses a été remise en honneur en Italie, à la suite de miracles obtenus dans les années 1573, 1574 et 1575. Voir Gorce, *La bénédiction des roses dans la liturgie dominicaine*, dans *Revue du Rosaire*, 1926, p. 294 sq.

II. SALUTS, MIRACLES, MYSTÈRES, MARIOLOGIE POPULAIRE. — La joie paradisiaque de la rédemption a été ressentie la première fois par la vierge Marie lorsque l'archange Gabriel est venu lui dire : « Je vous salue, Marie, pleine de grâce... » Or, c'est cette joie que nous ressentons dans la charité chrétienne et Marie nous y est toujours intermédiaire. D'où le sentiment affectueux qui, en esprit de charité, veut remercier Marie. Le Moyen Age a imaginé de lui redire, en prenant la place de l'archange Gabriel : « Je vous salue Marie pleine de grâce... » C'est le sens de toute la piété médiévale des *saluts Notre-Dame*. On avait la croyance qu'à chaque « Je vous salue... », la Vierge ressentait comme un nouvel écho de la joie de l'Annonciation. C'est ce que, dans un de ses miracles, Gautier de Coinci (début du xiii^e siècle), fait dire à la Vierge elle-même, édit. Poquet, col. 484 : « Quar bien sachiez, ma douce suer — Qui me salue bien à trait — Tel bien et tel joie me fait — Et tel douceur du cuer m'en touche — Ne pourroit dire humaine bouche — Suer, cist saluz m'est si très biaux — Que touz jors m'est frès et nouveiaux — Qui de bon cuer me le prononce — Autressi grand joie m'anonce — Com fist Gabriel, li archanges — Quant me dis que li Roys des angres — Si amberroit en mes sainz flans — Fres et nouveiaux m'est en touz tans — Quant vient à *Dominus Tecum* — Tant m'est sades et de douz sum — Qu'il m'est avis qu'en mon saint ventre — Saint Esprit de rechief entre — Au cuer en ai si très grand joie — Qu'il m'est avis qu'en ceinte soie — Si come je fui quant mon douz Père — Daigna de moi faire sa mère — Si grand leesce au cuer me touche — Que ne saurait raconter bouche. » Le symbolisme de la rose s'adaptait parfaitement à cette pratique du *salut Notre-Dame*. En effet la Vierge y était comparée tantôt à la rose de Jéricho, petite fleur fanée qui s'épanouit à nouveau dans l'eau ou tantôt simplement à la rose nouvelle : « Tu es la rose nouvelle — Doneques feuille ne perdis — Et en tous tems reverdis — Quant tu ois la nouvelle. » *Rosarius*, fol. 59.

Dans ces *saluts Notre-Dame*, ce qui importe le plus, c'est le développement de la charité et non pas la lettre de l'*Ave Maria*. La façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne. L'essentiel est de saluer la Vierge avec son cœur; et la génuflexion que l'on prêtait à l'ange Gabriel dans la scène de l'Annonciation paraît même plus utile que la reproduction pure et simple de ses paroles. Le *Salve Regina* vint même concurrencer la Salutation angélique. L'essentiel est de saluer la Vierge « De saluer Marie doncq — Ne jour ne nuit ne finons onques — Soit par *Salve* soit par *Ave* — qu'ele nous garde tous a ve — qui senifle en l'escripture — Dampnacion i painne dure. » *Rosarius*, fol. 2. Réciter est bien, chanter est mieux, ou un *Ave*, ou un *Ave* « ferci », c'est-à-dire glosé, ou une strophe, un refrain, une chanson : « Et si plait si bien à Marie — Quant nous disons l'*Ave Marie* — Je croit qu'encore miex li plairoit — Qui de cuer fin li chanteroit — Ou ce ou une chançonnette — Mais qu'elle fut honorable e nete — Ou du fil de quoi elle fut mère — C'est de l'agneau le debonnaire... » Un cistercien qui proposait, par contre, un chapelet, *crinale* ou *serum*, de fleurs de roses mystiques, *rosæ spiritalis*, pour saluer Notre-Dame, cinquante strophes de sa poésie, donne chacune des strophes comme équivalente à un *Ave Maria*: *Crinale beate*

Marie virginis gloriosa quod composuit beatus Bernardus, compositum ex quinquaginta floribus equivalentes quinquaginta Ave Maria, selon le titre du manuscrit de Bruges, n. 560, fol. 135. Quant au célèbre miracle du *Tombéur Notre-Dame* ou *Jongleur Notre-Dame*, il a précisément pour but de montrer qu'un pauvre saltimbanque, qui ne savait ni *Pater*, ni *Ave*, ni *salut*, a été néanmoins agréable à la Vierge parce qu'il la saluait en faisant des cabrioles.

Le *Tombéur Notre-Dame* n'est, à l'état isolé, qu'un de ces *Miracles Notre-Dame*, dont les recueils furent si aimés dans le Moyen Âge. Or, qu'on observe la moralité de chacune de ces fables pieuses : on y trouvera toujours le bénéfice spirituel d'un dévot qui saluait Notre-Dame. Bien entendu, dans la diversité des saluts, l'*Ave Maria*, isolé ou plutôt multiplié, reste le salut typique. L'*Angelus* qui date du x^v^e siècle est une des formes raffinées de ce salut à base d'*Ave Maria*. Après ses *miracles* par exemple, Gautier de Coinci explique en quoi consistent les *Saluts Notre-Dame*, édit. Poquet, p. 737-753 : « De par la Mère Dieu, cent mille foiz salu — Touz ceux et toutes celes qui aiment son salu — De touz ceus qui ne l'aimment doit-on dire a des fi : De Dieu et de sa Mère et de moi les deffi — Le salu Notre Dame devommes tuit amer — De mort nous delivra et de morsel amer — Qu'Eve mort en la pomme dont touz nous enherba — En *Ave* douce espèce et moult très douce herbe a... — *Ave* Dame, en tes chambres estez sans yver dure — En touz tens y a roses, fiores et verdure — En touz tens y a joie, n'i puet entrer ennuiz — En nul tens n'i aproche ne la mors ne la nuis... — Entendez tuit ensemble et li clerc et li lai — Le salu Notre Dame : nul ne set plus douz lai — Plus douz lais ne puet estre qu'est *Ave Maria* — Cest lai chanta li angres quant Diex se maria... »

Ces salutations sont conçues comme autant de roses spirituelles qu'on présente à la Vierge, en lui en tissant une couronne, un chapelet. De même la Vierge pose sur la tête de son dévot un invisible diadème de roses, de grâces spirituelles. D'où le miracle dont parle saint Vincent Ferrier dans un de ses sermons. Voir Gorce, *Les dévotions joyeuses et douloureuses de saint Vincent Ferrier*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1926, p. 493-494. Ce miracle date du xiv^e siècle. Il se trouve rapporté dans le recueil de *Miracles de Notre-Dame par personnages*, publié par Gaston Paris et Ulysse Robert, t. II, 1877, p. 90-119. Il y constitue un petit drame intitulé *Cy commence un miracle de Notre Dame, comment elle garanti de mort un marchand, qui lonc temps l'avoit servie de chapiaux, d'un larron qui l'espioit et comment elle s'aparut au larron et au marchand et puis devint le larron hermite*. Le dévot en son jeune âge avait coutume de fleurir les statues de la Vierge : « de chapiaux, de roses, de fleurs, faiz nouveaux ». Devenu marchand, il se contenta de lui réciter « son sautier où il a cent avemaries et cinquante ». Mais c'est encore là un chapelet de roses agréables à la Vierge. Justement le marchand le récite, tandis que le brigand le guette au coin du bois. Mais le larron voit la Vierge couronner le dévot et il se convertit lui aussi : « Tantôt après vi une femme — Plus belle et de plus noble arroy — C'onques ne fu femme de roy — Devant celui estant estoit — Un chappel de roses faisoit — Et les prenoit la dame douce — De ce marchand dedanz la bouche — Puis li assist dessus son chief. » Marius Sepet, *Origines catholiques du théâtre moderne*, 1901, p. 242-254, a compris tout l'intérêt de ce petit drame pour l'histoire du rosaire.

Ce *miracle par personnage*, pièce de théâtre consacrée au rosaire, fait présager l'époque où le théâtre religieux jouera les mystères. Ces mystères du théâtre seront les mystères principaux du rosaire actuel : événements tour à tour joyeux, douloureux et glo-

rieux de la vie commune de Jésus et de Marie. Comment se fait-il qu'on soit passé de la dévotion à l'*Ave Maria*, à l'ensemble de tous les autres mystères évangéliques qui suivent l'Annonciation? Comment la dévotion à la Vierge s'est-elle étendue, en répétant des *Ave Maria*, des *saluts Notre-Dame*, aux autres scènes principales de l'Évangile? Selon la croyance populaire, pendant la salutation de l'ange Gabriel, la vierge Marie a connu, du moins en résumé, les diverses étapes de sa destinée par une révélation spéciale. Il semble que cette croyance ait pu favoriser l'idée de lier à la récitation de l'*Ave Maria* la méditation des autres mystères. D'autre part on pensait que la Vierge avait contemplé tous ces mystères avec, dans le cœur, l'écho vivant de l'*Ave Maria*.

Mais, avant même d'évoquer l'évolution historique de ces pratiques qui sont comme la préhistoire du rosaire, il y a lieu d'insister sur la vivacité de la croyance populaire à l'universelle médiation de Marie et à la valeur de l'*Ave Maria*. Cette croyance a pu aller dans telle ou telle de ses expressions jusqu'à des abus. Tantôt l'*Ave Maria* est donné comme le plus efficace des exorcismes et l'auteur du *Rosarius* raconte l'histoire de l'ennemi (le diable) qui s'évanouit quand il oï dire *Ave Maria*. « Sathan a grant confusion — Quant ost la salutation — Par quoi a perdu son pouvoir — De maufere, non le vouloir ». Fol. 23.

D'autres fois les apologistes de l'*Ave Maria* s'émeuvent d'une objection : la prière chrétienne enseignée par le Christ est le *Pater Noster* et non l'*Ave Maria*. Qu'à cela ne tienne, l'*Ave Maria* est aussi un *Pater Noster*. C'est le *Pater Noster* de Notre-Dame : « La Patenostre-Damedieu — Apren et la dit en tout lieu — Nul lieu n'en doit être excepté — Combien que soit lieu de vilté. » *Rosarius*, fol. 156. Le même poète avait été moins habile en rapprochant du sacrement de l'eucharistie la prière de l'*Ave* : « Et quest ore mengies Marie — C'est comme *Ave Maria* die — De fin cuer et de nete bouche — Qui se fait en mengian la touche — Celui a fine affection — Se de lui fais locution — Se raconte sainte vie — Je dis que tui mengies Marie — Par nuit, par jour et à toute heure — Marie même et deveure — Elle tous tant demeure entière — Point ne la gaste ta prière... ». Fol. 64.

III. ÉVOLUTION HISTORIQUE DU ROSAIRE. — Saint Bernard avait beaucoup fait pour promouvoir la mystique mariale fleurie. Le petit chapelet cistercien du xii^e siècle dont il a été parlé, col. 2904 au bas, lui était attribué. Dans les premières années du xiii^e siècle, Étienne, abbé cistercien de Sallai en Angleterre, rédige des méditations où apparaissent quinze *joies* de Notre-Dame : 1. naissance de la Vierge, 2. vie de la Vierge, 3. annonciation, 4. conception de Jésus, 5. visitation, 6. naissance de Jésus, 7. visite des rois mages, 8. présentation au Temple, 9. recouvrement de Jésus au Temple, 10. miracles de la prédication de Jésus, 11. la Croix dont la joie rachète le monde, 12. la résurrection, 13. l'ascension, 14. la pentecôte, 15. l'assomption et la glorification de la Vierge dans le ciel. Chaque méditation se terminait par un *Ave* farci. Étienne de Sallai précise que d'autres dévots pratiquent des exercices semblables comportant cinq, sept ou vingt joies; allégation qui est surabondamment corroborée par un grand nombre de documents. Voir dom Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1929, p. 352. Ces joies sont associées avec le symbolisme fleuri, par exemple dans l'antienne *Gaude flore virginali*, attribuée à saint Thomas de Cantorbéry. Au début du xiii^e siècle également, chez Gautier de Coinci, avec un abondant symbolisme de la rose, on recommande de donner à la récitation des chapelets de cinquante *Ave Maria* la valeur d'une méditation joyeuse, édit. Poquet, col. 668 :

« Maria par est si douz mox. Que lorsque la langue le touche. Le cuer, la langue et la bouche — Suscier le doit, par saint Christofle. — Ausi com le glou de girofle. L'instrument à compter et à méditer, si l'on peut dire, les *Ave*, existait; et bien entendu il s'appelait *gaudia*: les joies. Voir Du Cange, *Glossarium medicæ et infimæ latinitalis*, au mot *Gaudium*.

Il n'y avait donc pas la moindre difficulté à ce que les nouveaux ordres mendiants, dominicains et franciscains se fissent les champions et les propagateurs de cette piété joyeuse fleurie, en marche vers le rosaire, d'autant plus que saint Dominique avait conçu son ordre comme entièrement au service de la Vierge. Ses religieux qui ne font pas explicitement vœu de chasteté et de pauvreté font explicitement vœu d'obéissance à la sainte Vierge. « Notre Dame », c'était un vocable féodal. La Vierge est suzeraine. Elle est spécialement suzeraine de l'ordre de Saint-Dominique avec les obligations des joies et des saluts Notre-Dame. Le *Rosarius* y insiste: « Bon fait ceste Dame servir — A la louer soi asservir — Tel servitude est franchise — Servitude de bonne guise... La benigne Marie — Qui est de l'ordre la baillie — Mes par dessus mestre et mestresse — C'est icelle que l'ordre adresse — Et deffend et deffendra — Qui l'ordre grieve li mescherra... » Fol. 16 v; 14. Par ailleurs, un texte qui paraît bien authentique (publié par Benoist, *Suite de l'histoire des albigeois*, 1683, p. 85) raconte comment, pendant la bataille de Muret, saint Dominique priaît, multipliant les roses de ses chapelets, qui étaient à la fois les joies de la Vierge et sa prédication. Très anciennes aussi sont les traditions et légendes concernant la mission mystique confiée par la Vierge à Dominique dans la forêt de Bouconne, près de Toulouse, ou concernant cette prédication du rosaire ordonnée par l'apparition miraculeuse et réalisée par Dominique, sans délai, dans la cathédrale de Toulouse. Mais les miracles du rosaire, dans le manuscrit *Rosarius*, sont les miracles mariaux des hagiographes de saint Dominique au XIII^e siècle, notamment la vision miraculeuse qu'eut saint Dominique et où la Vierge lui apparut avec tous ses frères sous son manteau. Le plus ancien tableau de confrérie du rosaire, celui de Cologne au XV^e siècle, avant Alain de La Roche, ne représente pas la Vierge dictant le rosaire à saint Dominique, mais la Vierge apparaissant à Dominique avec, sous son manteau, son ordre institué pour reconvertir le monde au Christ et calmer le légitime courroux du Rédempteur. En effet, à une époque où le rosaire ne s'était pas dissocié de l'ensemble de la piété mariale, c'était sous la forme générale de dévotion à la Vierge que les dominicains prêchaient cette dévotion et se réclamaient d'une mission spéciale en ce sens, celle qui convenait à leur caractère de « prêcheurs ».

Cette piété mariale n'en était pas moins déjà, par un de ses symbolismes, la dévotion fleurie du rosaire, ou plutôt des diverses pratiques qu'on appelait plus ou moins rosaires ou joies Notre-Dame. Le symbolisme fleuri y était reçu, assez fréquent et cependant pas répandu avec une abondance extraordinaire. Pourtant la dévotion mariale, même sous son aspect fleuri, se retrouve parfaitement dans toutes les générations dominicaines issues de saint Dominique. Romée de Livja, Jacques de Voragine, Galvagno della Flamma, Bernard Guy, saint Vincent Ferrier sont, avant Alain de La Roche, autant d'échos fidèles de ce grand hymne marial poétique et chaleureux que constituent, à leur commune origine, l'ordre des frères prêcheurs et la piété fleurie issue de saint Bernard. Cette piété n'était pas encore fixée à une seule pratique de dévotion. Les uns multipliaient les *Ave Maria* par centaines, d'autres méditaient avec des *Ave Maria*, non pas sur les événements de l'Évangile, mais sur diverses parties du corps de la Vierge. D'autres préféraient la saluta-

tion: *Ave Maris stella*... C'étaient toujours saluts Notre-Dame, joies, roses. Voir *Vitæ fratrum*, édit. Reichert, p. 41-43. Cette dévotion fleurie n'avait rien d'exclusivement dominicain. Les franciscains avaient aussi les *allégresses* de Marie. Il suffit de parcourir les *Lateinische Hymnen* de Mone ou le *Repertorium hymnologicum* d'Ulysse Chevalier, pour se convaincre qu'il s'agissait d'un aspect notoire de toute la dévotion mariale de l'époque et, plus simplement encore, de cette dévotion mariale elle-même. Au début du XV^e siècle, Ulrich Stocklin von Rottach, abbé de Wessobrunn, multiplie les *rosaria* ou *salutatoria* ou *gaudia*. *Deliciarum es — Ager quem dominus — Condens circumdedit — Virtutum floribus — Quorum fragrantia — Tentatos eminus — Et longe positos — Attrahit cominus*... — *Rosa pulcherima*... Drewes, *Anal. hymnica*, fasc. 6, p. 31 sq. On hésitait à appliquer cent cinquante scènes de l'Évangile au cent cinquante *Ave* du *Psautier Notre-Dame*. C'était trop compliqué. Il se pourrait que ce soit le chartreux Dominique de Prusse qui ait eu l'idée de se borner à quinze mystères et d'attribuer dix *Ave* à chacun d'eux, la pratique d'inclure des *Notre Père* à chaque dizaine d'*Ave* apparaissant beaucoup plus tôt.

À la fin du XV^e siècle, Alain de La Roche donna à la dévotion du rosaire un élan nouveau. Il n'y changea personnellement rien. Si diverses pratiques annexes du rosaire ont été abandonnées, c'est seulement au XVI^e siècle, du fait qu'une formule officielle du rosaire avait été particulièrement indiquée et seule enrichie d'indulgences. De la même manière, à la même époque, un seul chemin de la croix prévalut (pour les mêmes motifs), les autres formes de cette dévotion étant laissées de côté. Mais, par un « épisode d'évolution » qui mérite d'être signalé, un petit chemin de croix dominicain s'est trouvé inclus pour toujours dans la forme définitive du rosaire: il y a là de quoi éclairer tout un aspect de la théologie du rosaire.

IV. LES JOIES ET LES DOULEURS: ROSAIRES ET CHEMINS DE LA CROIX. — L'esprit du rosaire étant à son origine une joie religieuse, comment se fait-il que les mystères douloureux s'y trouvent maintenant inclus à la manière d'un petit chemin de croix?

À cette question il est loisible de répondre en montrant comment l'esprit théologique du rosaire s'adapta aux tendances du sentiment religieux à la fin du Moyen Âge. De lui-même, déjà, le rosaire subordonnait dès l'origine les « douleurs » religieuses, aux joies de la Vierge. C'est ainsi que dans les joies d'Étienne de Sallai on retrouve celle-ci: « La croix dans la joie rachète le monde. » Et le *Rosarius* faisait porter par la joie de l'*Ave Maria* « Les douleurs cinq qu'eust Jehuschrist — Quant à la croix fut pour nous mis ». Fol. 42. Un document contemporain du *Rosarius*, le *Speculum humanæ salvationis*, d'origine également dominicaine, allie à sept joies, sept tristesses. Voir dom Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1929, p. 415. À cette époque troublée par le Grand Schisme, la guerre de Cent ans, la grande peste, des craintes de la fin du monde, où le réalisme s'accroissant montrait les misères de la vie, même de la vie du Christ, la dévotion tourna quelque peu aux « tristesses ». On imagina les vierges de pitié, les danses macabres. Cf. J. B., *La compassion aux douleurs de Notre-Dame*, dans *Bulletin des œuvres des missionnaires de la Salette*, 1929, p. 97-102, 197-198. On vit apparaître les dévotions aux « douleurs à tableaux », origine du chemin de la croix. Cf. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la croix*, trad. Boudinhon, p. 101.

Or, saint Vincent Ferrier, propagateur de la piété mariale fleurie, liait « sept douleurs à tableaux » à la récitation de l'*Ave Maria* et comme le demandait le

Rosarius subordonnait ces douleurs aux joies de Notre-Dame, aux mystères joyeux que contenaient ensuite, par-delà ses mystères douloureux, les joies triomphales, les mystères glorieux. Voir Gorce, *Les dévotions joyeuses et douloureuses de saint Vincent Ferrier*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1926. Par la suite, la dévotion des « douleurs » s'est scindée en deux. D'un côté l'on eut les « chemins de croix-montées du Calvaire », où, pour chaque station, on ne multiplia guère les *Ave Maria*, tandis qu'on multipliait les stations. D'un autre côté on eut les mystères douloureux inclus dans le rosaire, où ils perdirent le nom de stations que saint Vincent Ferrier leur donnait encore et où ils restèrent peu nombreux pour des *Ave* multipliés.

V. GAIS CHEVALIERS, GAI SAVOIR, CONFRÉRIES. — Saint Dominique ne s'est pas borné à fonder son ordre dans la mystique de la piété mariale fleurie. On lui doit très probablement, dans cette même mystique du rosaire, la création d'une pieuse association appelée la milice de Jésus-Christ, et plus encore, avec la fondation de son tiers-ordre, la création des confréries de la sainte Vierge (*beatæ Mariæ virginis*) qui sont identiquement les plus anciennes confréries du rosaire. A vrai dire, il n'y eut de la part de Dominique lui-même qu'une seule institution : celle de ce qu'on appelait, faisant allusion à leur mystique mariale fleurie : les gais chevaliers ou frères joyeux ou chevaliers de Notre-Dame. Ils ont été étudiés par le P. D. Federici dans son : *Istoria de' Cavalieri gaudenti*, 2 vol., Venise, 1787, in-4°.

Cette institution s'explique à l'origine par l'hérésie albigeoise du midi de la France et du nord de l'Italie. Elle avait pour but de réagir contre la doctrine fausse qui faisait du monde l'œuvre du diable. La mystique fleurie mariale s'attachait à l'idée que le monde a été non seulement créé par Dieu, mais réconcilié avec lui par l'intermédiaire de la vierge Marie. M. Jean Guiraud, *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*, t. I, *Origines de l'inquisition dans le midi de la France*, 1935, p. 399-400, expose comment, selon le chroniqueur Guillaume de Puylaurens, fut fondée à Toulouse, en l'an 1209, une grande fraternité chevaleresque, où dominait l'esprit de croisade, pacifique et joyeuse mais ferme, contre les albigeois. L'évêque Foulques en était l'inspirateur. Mais Dominique en fut l'âme. On connaît les noms des premiers bâtonniers de cette confrérie. Le premier grand-maître en fut Simon de Montfort. Les confrères avaient droit à l'habit blanc, mais ils n'eurent jamais le scapulaire des frères prêcheurs. Ils réussirent à équiper dans le Languedoc, une armée de 5 000 hommes. Transportant dans l'Italie du Nord, avant 1221, sa croisade contre les albigeois, saint Dominique y établit très fortement ses gais chevaliers, auxquels on donnait déjà les noms de milice de Jésus-Christ et bientôt de tiers-ordre de la pénitence de saint Dominique. Caffarini, cité par Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. I, p. 242 sq.

En France les gais chevaliers, avant de devenir membres de simples confréries de piété, furent quelques temps encore des guerriers et des croisés. Louis VIII le Lion, roi de France de 1223 à 1226, aurait été engagé parmi eux. L'université de Toulouse, fondée en 1229, reste dans leur ambiance et tous, maîtres et étudiants, doivent assister en corps chaque dimanche à la messe fleurie de la sainte Vierge dans l'église des dominicains. Mais, après le temps des croisades, il y eut surtout pour la gaie mystique qu'on appelait le *gai savoir*, le temps des poésies. Au début du xiv^e siècle, s'établit à Toulouse, un « puis » d'amour, une académie à la fois profane et religieuse qui atteignit à la célébrité. Ce fut l'académie des jeux floraux. Or, ses troubadours, au moins à l'origine, furent troubadours du gai savoir et, à leur manière, chevaliers de la Vierge. Ce sont les

fleurs de la Vierge, qu'on distribuait en récompense de leurs poèmes religieux. Ainsi Clémence Isaure a été à l'origine, la bienheureuse vierge Clémentine et la principale fleur qu'elle distribuait était la *rosa*. Voici quelques exemples des invocations que les candidats lui adressaient : « Les genoux fléchis et la tête inclinée, à vous je me recommande, reine plaisante... Fleur des fleurs, rose très fleurie, très douce fleur réconfort de tout fidèle, prie ton Fils qui pour nous souffrit mort... Très douce fleur où tout bien fleurit... Rose qui vaut par dessus tout... vous êtes la joie assurée... » Jeanroy, *Les joies du gai savoir (1324-1484)*, 1914, p. 46, 49, 93, 95, 96, 109, 114, 165, 222, 225, 237, etc...

En Italie, comme en France et comme par toute la chrétienté, aux gais chevaliers succédèrent un peu partout, avec le tiers-ordre dominicain, des confréries de la sainte Vierge, c'est-à-dire du rosaire. Franciscains et dominicains s'y employaient. On possède les règles de ces confréries. Voir P. Mandonnet, *Les règles et le gouvernement de l'Ordo de Penitentia au XIII^e siècle*, Paris, 1902. A chaque heure canoniale les confrères, comme les frères convers dominicains, disaient sept *Pater* et sept *Ave*. Un texte d'un manuscrit de Padoue en dialecte vénitien explique comment ces sept *Pater* et ces sept *Ave* rejoignent le gai savoir des joies de Notre-Dame dans la mystique de la pénitence joyeuse (édité par Mone, *Lateinische Hymnen*, t. II; cf. Gorce, *Le rosaire et ses antécédents historiques*, p. 12-13). Chaque *Ave* se méditait avec une des joies de Notre-Dame, annonce, nativité, visite des mages, résurrection, ascension, pentecôte, assomption. On possède le texte de la prière capitulaire que récitaient les confrères lorsqu'ils se réunissaient deux fois par mois. C'est un long *Salut Notre-Dame* de rosaire primitif, édit. Federici, t. II, p. 39-41 : *Ave stella matutina, peccatorum medicina... Ave regina cælorum... O Maria flos virginum, velut rosa vel lilium, funde preces ad filium...* (litanie des saints)... *Ave* (annonce)... *Ave* (naissance de Jésus)... *Ave* (présentation au Temple)... *Ave* (crucifiement)... *Ave* (Jésus mis en terre, puis ressuscité)... *Ave* (ascension et assomption)... *Ave* (couronnement dans le ciel)... *Laudo... Laudo... Per te mundus restauratus est... Tu exultatio totius mundi... Ut serviant tibi angeli...* Le sceau d'un grand maître de gais chevaliers représente d'un côté un groupe de frères agenouillés qui saluent Notre-Dame et de l'autre côté la Vierge avec cette devise : *sub tuum præsidium Dei Genitrix Virgo confugimus gaudentes*. Divers autres sceaux du xiii^e et du xiv^e siècle représentent également des frères joyeux dans l'exercice du salut Notre-Dame, faisant la génuflexion devant la Vierge tenant l'enfant Jésus dans ses bras. Federici, t. I, p. 298; t. II, p. 39. Sainte Catherine de Sienne qui a illustré le tiers-ordre de la pénitence définit, dans un chapitre de son *Dialogue*, la religion de saint Dominique comme « toute joyeuse ».

Les confréries les plus pieuses du « gai savoir », confréries *Beatæ Mariæ virginis* étaient ainsi identiquement des confréries du rosaire en train de se parfaire. Elles ont été indulgenciées ou organisées par Urbain IV en 1261 et par Jean XXII (1316-1334), comme le rappelle la bulle *Ineffabilis* du 30 janvier 1586. Il existait une de ces confréries à Fanjeaux au xiii^e siècle, une autre à Toulouse. Elles se répandaient par toute la chrétienté. Elles étaient surtout confréries de la bonne mort, en vertu d'une croyance selon laquelle tous ceux qui ont souvent « salué Notre-Dame » seront salués par elle dès leur mort, à la porte du paradis. C'est l'époque où à l'*Ave Maria* de l'ange on se mit à ajouter les paroles *Sancta Maria Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostræ. amen*. C'est ce que l'auteur du *Rosarius* dit d'une manière plus poétique : « Ave Sainte Marie — Resplendissante rose — De tout le mont la fleur — Virginité enclose. — Ave la déité —

Qui en vous se repose — Entre ciel et la terre — La si très douce chose — Ave Sainte Marie — Glorieuse roïne — Joie de toutes dames — Et couronne virgine — Requitez votre Filz — Ainsi le mons incline — Qu'il di mes trépas — Me fasse medecine. » Fol. 234. On a du reste l'impression que le *Rosarius* fut écrit pour les confréries du rosaire. Il fait plusieurs fois allusion, par exemple fol. 221, à « ceste presente compaignie ». « Devotement en die — Ceste presente compaignie. »

Par ailleurs, confréries de la bonne mort, les confréries du rosaire savent se garder de l'ambiance attristante de la fin du Moyen Age. La « compaignie du chapel vert », ou celle du « cappiaux de rose », ou celle de la « verde Prioré » à Tournai, au début du xve siècle, semblent responsables d'une bien curieuse coutume. Lorsqu'un confrère meurt, on lui chante une messe où le prêtre et ses assistants, ainsi que les « frères bourgeois », assistent avec une couronne de roses sur la tête. Puis a lieu un dîner où chacun participe avec son chapeau de roses joyeux sur la tête. A. de La Grange, *Choix de testaments tournaisiens antérieurs au xvre siècle*, t. 1, p. 129 et 178. Pourquoi ne fêterait-on pas dans la joie le jour où le dévot à Notre-Dame est salué par la Vierge au seuil du paradis? Cette déviation est étrange et l'Eglise y a mis bon ordre; mais, cinquante ans avant Alain de La Roche elle donne une idée du grand élan d'allégresse chrétienne qui caractérisa le rosaire primitif.

L'élan religieux du rosaire primitif est un fait collectif qui s'est montré essentiellement durable. Pour toutes les générations de catholiques, demeureront vrais les jugements de Léon XIII : « Il y a sans doute plusieurs moyens d'obtenir l'assistance de Marie : cependant nous estimons que l'institution du rosaire est le meilleur et le plus fécond. » *Encycl. Adjutricem populi*. « L'un des principaux avantages du rosaire est de fournir au chrétien un moyen court et facile d'alimenter sa foi et de la préserver de l'ignorance et du péril de l'erreur. » *Ibid.*... « L'âme s'enflamme d'amour et de gratitude devant les preuves de la charité divine présentées par le rosaire. » *Encycl. Octobri mense*... « Dans les familles et parmi les peuples où la pratique du rosaire est restée en honneur comme autrefois, il n'y a pas à craindre que l'ignorance et le poison des erreurs détruise la foi. » *Encycl. Magnæ Dei Matris*. « Le rosaire, cette méthode de prière, condense en lui tout le culte dû à Marie. » *Encycl. Octobri mense*.¹

A. Benoist, *Suite de l'histoire des albiges*, Toulouse, 1683; D. Etcheverry, *Le saint rosaire et la nouvelle critique*, Mar-seille, 1911; X. Vaucher, *Les origines du rosaire*, Paris, 1924; D. Federici, *Istoria de' Cavalieri gaudenti*, Venise, 1787, 2 vol.; M. Gorce, *Le rosaire et ses antécédents historiques*, Paris, 1931; du même, *Figures dominicaines (saint Dominique et le rosaire, etc...)*, Juvisy, 1935; Ch. Joret, *Le rosaire au Moyen Age*, Paris, 1906 (insuffisant); F.-D. Joret, *Le rosaire*, Juvisy, 1934 (l'ouvrage le plus complet pour tout ce qui concerne l'organisation actuelle de la dévotion du rosaire; contient d'abord in extenso les textes des encycliques de Léon XIII); M. Sept, *Origines catholiques du théâtre moderne*, Paris, 1901; H. Vaganay, *Le rosaire dans la poésie*, Lyon, 1907; D. Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai*, dans *Revue d'ascétique et mystique*, 1929; R. Zeller, *Le saint rosaire*, Paris, 1932.

M. M. GORET.

ROSCELIN ou **ROSCCELLIN**. — Théologien français, né peut-être dans la région de Compiègne. On le fait, en général, chanoine de Compiègne ou de Besançon, soit à une église métropolitaine soit en quelque collégiale. A la suite de sa condamnation par un concile de Soissons vers 1092 ou 1093, il passe en Angleterre où il ne peut continuer de séjourner pour des raisons que nous indiquerons. Il semble que vers 1096 il habite la Touraine et même qu'il enseigne dans l'église collégiale de Sainte-Marie de Loches. Il est encore question de

lui dans l'histoire des doctrines à propos de sa querelle avec son disciple Abélard, ce qui se passerait vers 1120. A cette date, Roscelin paraît avoir été admis dans la collégiale de Saint-Martin de Tours. Ces dates semblent situer sa naissance vers le milieu du xie siècle. Dans son édition de l'*Histoire des conciles* de Hefele, dom Leclercq fait de Roscelin un Breton transplanté à Compiègne et devenu finalement chanoine de Tours, ce qui permet de risquer la réflexion suivante : « Il y aurait une curieuse étude à faire de ces hérétiques bretons. Comme Menendez y Pelayo pour ses compatriotes espagnols, Cantù pour ses compatriotes italiens, il faudrait rencontrer un historien indifférent aux intérêts de clocher. De Roscelin à Renan en passant par Abélard et Lamennais, et en faisant place au menu fretin que je n'ai pas à nommer ici, on noterait ces caractères communs, immanquables : subjectivisme, vanité énorme, passion ardente sous des airs détachés et plus de forme que de fond. » *Op. cit.*, t. v, p. 365, p. 2. Tout ceci est très suggestif et très vague, ainsi que tout ce qui touche de près ou de loin au personnage de Roscelin, personnage d'ailleurs prestigieux, puisqu'il est célèbre en philosophie comme inventeur du nominalisme et en théologie comme hérésiarque d'une hérésie trithéiste subtile et adroitement présentée.

I. NOMINALISME. — Selon une chronique, voir V. Cousin, *Fragments philosophiques...*, p. 87, l'auteur du nominalisme serait un certain Jean qui aurait eu bon nombre de disciples parmi lesquels le fameux Roscelin. Selon du Boulay, qui n'est jamais qu'à demi croyable, ce Jean avait été médecin du roi Henri I^{er}. Il était chartrain et l'infirmité dont il était atteint le fit nommer Jean le Sourd. Mais cet obscur Jean n'aurait jamais fait qu'entrevoir le nominalisme. Le metteur en œuvre de la doctrine nouvelle, celui qui lui donna son ampleur, la répandit, la rendit aux yeux de ses contemporains non plus indifférente mais agréable ou odieuse, son véritable auteur, ce fut incontestablement Roscelin.

Le développement de la pensée chrétienne, qui, en morale, en psychologie et donc en métaphysique, est un personnalisme, devait aboutir tôt ou tard à des nominalismes excessifs, par où se caricatureraient certains de ses aspects éventuels. Il est remarquable que le tout premier nominalisme, celui de Roscelin, fut loin d'être aussi ridicule et outrancier qu'on le dit souvent. Roscelin fut peut-être sophistique. Il fut sûrement adroit. Sa manière ressemble assez, pour autant que nous pouvons nous en faire une idée, à la souplesse dialectique de cet Abélard qui fut son disciple. C'est d'ailleurs par Abélard lui-même, qui en écrivait à l'évêque de Paris, E. i. st., xiv. P. L., t. CLXXXVIII, col. 355, que nous connaissons un trait de l'argumentation du fondateur du nominalisme. Pour établir sa doctrine, Roscelin voulait montrer qu'un être n'a pas de parties. Le sophisme était criant et Abélard lui-même, pourtant peu prompt à s'étonner en matière d'apparents paradoxes philosophiques, en reste scandalisé : « car à ce compte, écrit-il, dans l'endroit où l'Écriture rapporte que Jésus mangea une partie d'un poisson, il devrait dire qu'il s'agit seulement d'une partie du mot poisson et non pas d'une partie de la chose elle-même... ». Pris à part, les deux arguments de Roscelin rapportés par Abélard à ce sujet peuvent paraître terriblement spécieux : 1. dire qu'une partie d'une chose est aussi réelle que cette chose, c'est dire qu'elle fait partie d'elle-même, car une chose n'est ce qu'elle est qu'avec toutes ses parties; 2. la partie d'un tout devrait précéder le tout, car les composants doivent précéder le composé, mais la partie d'un tout fait partie du tout lui-même, donc la partie devrait se précéder elle-même, ce qui est absurde. Cependant, à y réfléchir, par delà

cette dialectique forcenée on semble atteindre dans la pensée de Roscelin une conviction profonde concernant le caractère original et essentiel de composition que prennent les éléments d'un tout à partir du moment où, le tout existant, chaque partie élémentaire entretient des relations nouvelles avec les autres parties élémentaires, même antérieurement existantes. Une muraille par exemple — c'est l'exemple de Roscelin — n'est plus identiquement la même si elle s'élève toute seule ou si un toit la couvre et que d'autres murs la flanquent. Sa solidité, son sort, sa finalité, toutes ses qualités essentielles varient désormais, sont autrement assumées.

Roscelin voulait empêcher qu'on considérât l'être singulier simplement comme une rencontre fortuite, contingente de quelques qualités sérieuses et dûment établies dans la réalité prétendue des idées générales. Ce serait faire évanouir le réel singulier au profit d'ingrédients faussement considérés à part de l'individu d'où ils tirent leur réalité. C'est ainsi que Roscelin n'admettait pas qu'on crût, à propos d'un corps coloré, à l'existence distincte de la couleur de ce corps coloré. De même la sagesse d'un homme ne lui paraissait pas une entité existante en dehors de l'âme de cet homme. Il avait grand-peur qu'on hypostasiât des qualités, qu'on substantifiât des chimères, qu'on revint aux archétypes grecs, spécifiques et canoniques, qu'on expliquât le concret par l'abstrait au lieu d'expliquer l'abstrait par le concret.

Roscelin qui fut le maître d'Abélard (voir Abélard, *De divis. et defin.*, édit. Cousin, p. 471), ne réussit certes pas à convaincre celui-ci de son trithéisme; mais le fond de nominalisme de Roscelin est passé à Abélard, intelligemment corrigé chez le disciple par une théorie de l'analogie spécifique entre les cas singuliers. S'il n'y avait pas eu Roscelin, Abélard n'aurait pas pu répondre comme il l'a fait à Guillaume de Champeaux. Il est vrai que, s'il n'y avait pas eu Roscelin, l'archétypisme étroit de Guillaume de Champeaux ne se serait pas produit par réaction. Voir les articles: NOMINALISME, t. XI, col. 717; RÉALISME, t. XIII, col. 1846.

II. TRITHÉISME. — Un moine du nom de Jean écrivait, entre 1089 et 1092, à saint Anselme, encore abbé du Bec, à propos de Roscelin. Il semble bien que ce soit à cette source que saint Anselme ait puisé ses connaissances de la doctrine trithéiste de Roscelin; et que cette lettre soit donc un des documents essentiels que puisse atteindre l'histoire des doctrines. Jean demandait donc à Anselme ce qu'il fallait penser de cette doctrine professée par Roscelin au sujet de la Trinité: « Si les trois personnes sont seulement une chose, si elles ne sont pas trois choses en soi, comme trois anges ou trois âmes, de telle façon cependant que, par la volonté et la puissance, elles soient tout à fait identiques, il faut que le Père et l'Esprit-Saint aient été incarnés avec le Fils. » Roscelin aurait été jusqu'à se réclamer des propres opinions de saint Anselme en faveur de cette théologie nouvelle. Selon certains historiens de la philosophie, il exagérât son apparentement à saint Anselme, mais il y aurait eu néanmoins de petits éléments communs de pensée.

Anselme répondit brièvement à Jean contre le trithéisme de Roscelin. Voir le *De fide Trinitatis*, c. 1, *P. L.*, t. CLVIII, col. 262. Surtout, il fit attaquer cette hérésie par Foulques, évêque de Beauvais, dans un concile qui se réunit à Soissons, vers 1092. Le concile et le peuple mirent Roscelin plus bas que terre. Roscelin se défendit d'avoir jamais soutenu les opinions stupides qu'on lui prêtait. Le pape, mis au courant à la fois par Roscelin et par Anselme, aurait penché, d'après le jugement de Picavet, pour l'orthodoxie de Roscelin. Saint Anselme revint à la charge contre le nominalisme que comportait le trithéisme de son ad-

versaire et ce fut, bien entendu, en faveur d'un réalisme décidé. Cf. *De fide Trin.*, c. II, col. 265.

Les deux doctrines, philosophie et théologie, nominalisme et trithéisme, ou bien au contraire réalisme et monothéisme absolu étaient manifestement liées. Picavet, dans son étude sur Roscelin, a essayé de prétendre que le trithéisme du hardi novateur était sans rapport avec son nominalisme. Or, la liaison des doctrines non seulement est réelle, mais Anselme et Abélard l'ont remarquée. D'après ce qu'écrivit Anselme, *loc. cit.*, on voit très bien comment Roscelin pouvait se féliciter d'avoir appliqué son nominalisme à sa théorie trinitaire. Il se vantait d'avoir résolu la difficulté: comment l'incarnation du Fils n'entraîne-t-elle pas les incarnations du Père et du Saint-Esprit? en rompant la notion d'unité d'essence.

Réfugié pour un temps en Angleterre à cause de la condamnation du trithéisme, Roscelin s'y était montré très sévère pour les mœurs du clergé anglais. Revenu en France à la suite de l'hostilité que son attitude lui avait attirée, il fut encore très sévère pour son disciple Abélard. Vers 1120, il dénonça à l'évêque de Paris, le livre d'Abélard sur la Trinité. Voir ici t. I, col. 39. Il faut dire que ce livre était dirigé contre le trithéisme de Roscelin, ainsi que l'a reconnu E. Kaiser dans une thèse: *Pierre Abélard, critique*, inspirée par le P. Mandonnet. Grâce au livre d'Abélard, nous avons des renseignements complémentaires sur le trithéisme de Roscelin. Ce personalisme trinitaire, plus aisé peut-être à faire accepter à des Orientaux qu'à des Occidentaux, était poussé par son auteur fort loin. Roscelin tenait ce raisonnement: Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont identiques en essence, le Père, en engendrant le Fils s'engendre lui-même ou tout au moins engendre un autre Dieu et le Saint-Esprit procède de lui-même. Une telle dialectique est sans doute spéculative. Il faut avouer qu'elle est assez puissante selon les apparences premières. Abélard eut fort à faire à la mettre en pièces. Sur ce point Anselme n'avait pas répondu à Roscelin.

On a découvert à Munich, au milieu du XIX^e siècle, une réponse de Roscelin à Abélard que Cousin a publiée au t. II des *Œuvres* d'Abélard, append., p. 792; cf. *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 357, 372. Si ce morceau qui a le ton de l'invective plutôt que de la discussion est authentique, il faut surtout en retenir que Roscelin entendait sauvegarder l'unité divine profonde par delà le trithéisme des personnes. Mais quel ton! Dans l'édition de Cousin, la missive de Roscelin à Abélard représente douze pages in-4^e, douze pages de polémique acerbe. Abélard « a blessé la paix fraternelle » par un écrit « fétidissime ». Contre l'hérésie du sabellianisme, à laquelle Abélard est voué, Roscelin décoche quelques citations patristiques. Mais comment s'arrêter à examiner la pensée de gens qui, faute de distinguer assez les personnes dans l'unité divine, arrivent à admettre que le Père s'incarne avec le Fils! De tels adversaires se traitent avec verdeur. Roscelin ne le fait pas dire à Abélard: *in merde nostrae detractiois immunditia suino more saturatus es*. Il fait allusion aux incidents mouvementés de l'amour avec Héloïse. Une maison à qui il manque un toit ou une paroi mérite à peine le nom de maison. Roscelin se demande s'il doit appeler Pierre, son ancien disciple Abélard. Pierre, c'est un nom d'homme, or Abélard n'est plus ni homme, ni femme. Cette imperfection de son adversaire empêche Roscelin de répondre plus avant par de la théologie à ce qui n'était que diatribes méchantes. Roscelin termine ainsi son morceau d'éloquence venimeuse: *quia contra hominem imperfectum ago, opus quod coeperam imperfectum relinquo*. On se demande comment Picavet a pu considérer cette diatribe comme une mise au point essentielle de la pensée de Roscelin.

Picavet ne veut d'ailleurs pas qu'on grandisse outre mesure la personnalité de Roscelin. Il ne veut pas qu'on en fasse « un héros et un martyr », ni même qu'on fasse de son nominalisme une première édition de celui de Guillaume d'Occam. En fait, Roscelin a vieilli considéré et considérable. Il n'est pas possible de se ranger à un autre avis que les contemporains de sa vieillesse et d'accepter par exemple le jugement péjoratif de Picavet : « Il est pour la postérité un de ceux dont elle conserve le nom, que la légende peut grandir aux dépens de ses successeurs, mais que l'histoire ne comparera jamais à Jean Scot ou à Gerbert, à saint Anselme ou à Jean de Salisbury. » Au contraire Roscelin soutient ces comparaisons. Victor Cousin avait été mieux inspiré en louant la valeur philosophique de Roscelin : « Il a laissé, écrivait-il, à la philosophie moderne ces deux grands principes : 1. il ne faut jamais réaliser des abstractions ; 2. la puissance de l'esprit humain est en grande partie dans le langage. Il est le précurseur de l'école empirique. Sans doute cette école est bien faible encore, mais elle commence au Moyen Age avec Roscelin pour ne plus finir. »

J. de La Mainferme, *Brevis confutatio epistolae a Roscelino haeretico in beatum Robertum de Colorissello nequiter confectae sub nomine Gofridi, abbatis Vindomesensis*, Saumur, 1682 ; J.-M. Chladenius, *Dissertatio historico theologiae de vita et haeresi Roscelini*, Erlangen, 1756 ; P. Saumier, *Roscelin, sa vie et ses doctrines, étude biographique et historique*, Paris, 1855 ; Des derniers documents sur Roscelin, dans *Bull. soc. acad. de Brest*, t. II, 1865, p. 227-236 ; V. Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, t. II, *Philosophie du Moyen Age*, 1865, p. 86-100 ; Petri Abelardi Opera, t. II, Paris, 1867, p. 792-803 ; B. Hauréau, *Histoire de la philos. scolastique*, t. I, Paris, 1872, p. 243-265 ; F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Rapport annuel, 1896, de l'École des hautes études, section des sciences religieuses*, Paris ; E. Kaiser, *Pierre Abelard, critique*, Fribourg, 1901, p. 211-236 ; B.-F. Adloch, *Roscelin und S. Anselm*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. XX, 1907 ; A. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühgescholastik*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, t. VIII, fasc. 5, Münster, 1910 ; C.-J. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. J. Leclercq, t. V, 1^{re} part., 1912, p. 363-367.

M.-M. GORCE.

ROSE Jean-Baptiste. — Né en 1714 à Quingey, petite ville de Franche-Comté, il fut un esprit très curieux, qui s'occupa de théologie, d'histoire, de minéralogie, de mathématiques et fut en relation avec beaucoup de savants. Il ne quitta jamais sa province et fut élu membre de l'académie de Besançon en 1778. Il ne vit, dans la Révolution de 1789, qu'une réforme des abus de l'ancien régime et il accepta la Constitution civile du clergé, mais avec beaucoup de modération. Il mourut à Quingey, le 12 août 1805.

Comme ouvrages religieux, Rose a publié un *Traité élémentaire de morale*, Besançon, 1767, 2 vol. in-12 ; dans cet ouvrage, qui avait été couronné, en 1766, par l'académie de Dijon, l'auteur montre que seule la religion peut fournir une base solide pour la morale. Cet écrit fut complété, sur les instances de Poncet de La Rivière, ancien évêque de Troyes, par la *Morale évangélique, comparée à celle des sectes et des philosophies*, Besançon, 1772, 2 vol. in-12 ; *L'Esprit des Pères, comparé aux plus célèbres écrivains sur les matières les plus intéressantes de la philosophie et de la religion*, Besançon, 1790, 3 vol. in-12 ; une réédition parut en 1823, avec une notice sur Rose, qui avait été rédigée par Grappin ; *Réflexions sur ce qu'on doit penser sur la Constitution civile du clergé de France*, Besançon, 1791, in-8°.

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 473-474 ; Hoefer, *Nouv. biogr. gén.*, t. XLII, col. 640 ; *Éloge de Rose*, par Grappin, prononcé à l'académie de Besançon, en 1810 ; Harter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. V, col. 577.

J. CAUREYRE.

ROSELL Joseph. — Théologien espagnol, né à Barcelone et décédé en 1665 à la chartreuse de Montalegre, située dans les environs de cette ville, où il avait passé la majeure partie de sa vie. Morozzo le dit très versé dans la théologie spéculative et dans la morale. Cet éloge ne peut être accepté qu'avec réserve, car le seul ouvrage imprimé de cet écrivain est à l'Index. Seulement, à la décharge de l'auteur, on peut tenir compte de la remarque faite par l'Index publié par l'inquisition d'Espagne, que son livre a été justement condamné parce que lui, ou son éditeur, au c. xv, § 13-15, inséra des extraits du *Commentaire* sur le c. VIII de saint Matthieu d'un certain Laurent Aponte. En effet, le décret de la S. C. de l'Index du 27 mai 1687 qui prohiba l'ouvrage de dom Rosell défendit en même temps le livre de L. Aponte. D'ailleurs, cette prohibition n'empêcha pas la réimpression de l'ouvrage en Allemagne, et peut-être ailleurs. Cf. *Indice ultimo de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y senorios del catolico rey de las Españas*, Madrid, 1790, in-4°, p. 235 b. Voici le titre de l'ouvrage de dom J. Rosell : *Tractatus sive praxis deponendi conscientiam in dubiis et scrupulis circa causas morales occurrentibus, omnibus non tantum confessoribus et poenitentibus, verum etiam quibuslibet personis scrupulosis ap. prime perutilis*, Lyon, 1660, in-8°, 1769 ; Bruxelles, 1661, in-16 ; Cracovie, 1662, in-12 ; Cologne, 1663, 1697, 1709, 1742, in-12.

Nicolas Antonio, *Bibl. hisp. nova*, t. I, Madrid, 1783, p. 817 ; Morozzo, *Theat. chronol. s. ord. cart.*, p. 148 ; Harter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. III, col. 120 ; Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 109.

S. AUTEUR.

ROSELLI (Antoine de), juriste italien, XV^e siècle. — Natif d'Arezzo, il acheva ses études de droit à Bologne, où l'on relève sa trace en 1406 et où il prit le doctorat en 1407. Après avoir professé à Sienne, il est appelé à Rome par le pape Martin V (1417-1431), qui estime grandement son savoir. Avocat consistorial, il plaide en quelques-unes des grandes causes politiques soumises à la Curie. Eugène IV (1431-1447) lui confie diverses missions, auprès de l'empereur Sigismond, auprès du roi de France Charles VII, dont il faut retirer l'appui au concile de Bâle. Pour prix de ses services, Roselli comptait recevoir le chapeau de cardinal, que le pape lui avait, paraît-il, fait espérer avant sa mission en France. Le pape ne voulut pas cependant passer outre au fait que le juriste avait été marié deux fois ; le chapeau ne lui fut pas donné. Roselli quitta la cour pontificale et se rendit à Padoue où on lui offrit une chaire de droit (1438) ; il continua à y professer jusqu'à sa mort (16 décembre 1466).

Roselli a laissé une œuvre juridique considérable, qui n'intéresse que partiellement le théologien ; mentionnons seulement : *Tractatus de legitimatione*, son premier ouvrage, cf. Hain, *Repertorium*, n. 13975, 13976, reproduit dans les *Tractatus juris*, éd. de Lyon, 1549, t. VI, fol. 264 ; *Tractatus de usuris*, cf. Hain, n. 13981 sq. aussi dans les *Tractatus juris*, t. XVI, fol. 80 r° ; *Tractatus de jejuniis*, Hain, n. 13978-13980 ; *Tractatus de indulgentiis*, dans les *Tractatus juris*, t. XVI, fol. 168 v°. Mais l'ouvrage le plus célèbre de Roselli est son traité *De monarchia, sive tractatus de potestate imperatoris et papae et an apud papam sit potestas utriusque gladii et de materia conciliorum*. Il n'y a pas lieu de distinguer, comme divers bibliographes l'ont fait, un *Tractatus de monarchia* et un *Tractatus de conciliis*. Ce dernier titre est donné dans plusieurs mss., cf. Schulte, t. II, p. 305, n. 7, au traité qui est appelé ailleurs *De monarchia*. Imprimé à Venise en 1483 et en 1487, cf. Hain, n. 13974 sq., ce volumineux traité se trouva com. modément dans M. Goldast, *Monarchia sancti romani imperii*, t. II, p. 252-556. Dédié au doge de Venise,

François Foscaro, il pose deux questions, d'abord celle de savoir si le pape possède, comme l'on disait alors, la *potestas utriusque gladii*, et, d'autre part, le problème des rapports entre le souverain pontife et le concile œcuménique, deux questions extrêmement brillantes à l'époque. Le juriste padouan ne les a pas résolues dans le même sens que les théologiens pontificaux : aussi, quand il fut vulgarisé par l'impression, son travail souleva-t-il de vives contradictions. Le légat du pape, à Venise, ordonna en 1491 de brûler le livre sous peine d'anathème. Ce fut l'occasion pour le dominicain Henri Institor de publier une *Replia adversus dogmata perversa Roselli*, Venise, 1499. Il ne saurait faire de doute que cette publication donna, après coup, l'occasion de faire courir sur le compte de Roselli les plus fâcheux propos. On raconta qu'il avait écrit la *Monarchia* pour se venger du Saint-Siège qui lui avait refusé le chapeau cardinalice, qu'il était mort en incroyant complet : *Tandem obit non credens aliquid esse supra tecta domorum!* Beaucoup d'indignation pour peu de chose! La doctrine de Roselli, à la vérité, n'est pas favorable au pouvoir direct du souverain pontife sur le temporel, et, pour ce qui est des rapports entre le pape et le concile, elle se situe assez près de celle de Jean Gerson. Mais ceci parut abomination dans l'Italie de la fin du xv^e siècle. Il n'empêcha que Roselli défend, de manière très ferme, la primauté pontificale; après la crise du Grand Schisme, il restait à résoudre nombre de problèmes que les événements avaient posés; il est fort intéressant de voir avec quelle subtilité juridique en traite Roselli. Une étude attentive de son gros traité paraît s'imposer à qui voudrait tirer au clair la « théologie du pape » après le Grand Schisme.

C. Oudin, *De scriptor. eccles.*, t. III, Leipzig, 1723, col. 2338-2339; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, 2^e part., Milan, 1824, p. 897-903; J.-F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 303; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. II, col. 955-956.

E. AMANN.

ROSMER Paul, jésuite, né à Maestricht le 15 août 1605. — Il fut reçu au noviciat de Mayence en 1627 et passa ensuite dans la province d'Autriche. Il enseigna la grammaire et le grec, la philosophie, puis, pendant seize ans, la théologie scolastique à Vienne et à Gratz. Doyen de l'université de cette dernière ville, il présida la défense de plusieurs thèses, dont il publia les conclusions plus ou moins remaniées et développées. Il mourut à Gratz, le 8 juin 1664. Ces thèses sont les suivantes : *Libellus de jure et justitia ac potissimum de contractibus*, Gratz, 1649, in-12; Salzbourg, 1660 et 1669, in-16; *De sacramento et virtute penitentiae*, Gratz, 1656; *Ex universa theologia*, Gratz, 1656; *Tractatus de Deo uno et trino cum conclusionibus ex reliquis partibus theologiae*, Gratz, 1663; *De actibus humanis*, Mayence, 1669. Le P. Rosmer a fait en outre paraître des *Questiones theologiae in III^{am} partem D. Thomae*, Gratz, 1661, et un opuscule de piété mariale, *Rosa mariana centum elogiis magnae Dei Matris explicata*, Gratz, 1657.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 165-166; Hurter, *Nomenclator*, 3^e éd., t. IV, col. 49-50; *Biographie nationale de Belgique*, t. XX, 1908-1910, col. 140 (G. Simonen).

R. BROUILLARD.

ROSMINI-SERBATI Antonio, prêtre et philosophe italien, né le 25 mars 1797, mort le 30 juin 1855. — Rosmini est l'un des représentants les plus marquants de la philosophie italienne au XIX^e siècle; mais, comme sa philosophie touche en plus d'un point à l'interprétation du dogme catholique et dans un sens qui valut à quarante propositions la réprobation du Saint-Office, une étude sur ses idées et sur les propositions

condamnées a sa place ici. D'autre part, le rôle de Rosmini dans les tentatives d'instauration d'un nouvel ordre politique en Italie ne peut être complètement passé sous silence. Nous exposerons donc successivement : I. Vie, rôle politique, écrits de Rosmini. II. Principes de sa philosophie (col. 2921). III. Propositions rosminiennes condamnées par le Saint-Office (col. 2926). IV. Conclusion. Influence.

I. **VIE, RÔLE POLITIQUE, ÉCRITS.** — 1^{re} Vie. — Né à Rovereto, Rosmini appartenait à une famille noble et riche. L'étude fut la passion de sa jeunesse. Les littératures classiques ont largement contribué à rendre son style, même dans les questions les plus abstruses, pur, clair, élégant et naturel. La théologie l'attirait : il l'étudia dans saint Thomas d'Aquin, mais aussi, de façon plus personnelle, en s'inspirant directement de la Bible et en approfondissant l'histoire des systèmes. Ses études terminées à l'université de Padoue, où il se lia d'amitié avec Nicolo Tommaseo, il fut reçu docteur en 1821. Sous-diacre en 1822, il accompagna à Rome le patriarche de Venise, Ladislav Pyrcher, et se fit remarquer par Mauro Capellari, le futur Grégoire XVI, qui lui garda toujours estime et amitié. Devenu curé de Rovereto même, il fut ensuite nommé chanoine de Milan, puis doyen de l'église du Mont-Calvaire à Domo d'Ossola, au pied du Mont-Rose. C'est là qu'il fonda, en 1828, deux congrégations, l'une d'hommes, l'*Istituto della carità*, l'autre de femmes, les *Sorori della provvidenza*, destinées aux missions intérieures et plus connues sous le nom de rosminiens, rosminiennes. Ces congrégations ont été approuvées par le Saint-Siège dix ans plus tard, et purent essaimer rapidement en Angleterre.

Sans négliger ses devoirs de pasteur et de fondateur, Rosmini, protégé par Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX, entreprit dès lors une longue suite d'ouvrages, principalement philosophiques, dont le premier et le plus important fut publié à Rome, en 1830, sous le titre : *Nuovo saggio sull' origine delle idee*. C'était, d'ailleurs, une mise au point des *Opuscoli filosofici* parus à Milan dix ans auparavant. Ces publications et les idées professées par Rosmini en matière de politique intérieure italienne lui valurent la protection de Gioberti, qui l'avait cependant vivement attaqué au point de vue philosophique. Voir GIOBERTI, t. VI, col. 1374. Celui-ci, qui faisait partie du ministère sarde, recommanda Rosmini au roi Charles-Albert. Sur les instances du ministre, Rosmini se chargea de la mission d'amener la cour pontificale à un concordat qui donnerait une solution à la question de l'unité italienne. Ces tractations n'aboutirent pas. L'amitié de Pie IX fit accepter à Rosmini les fonctions de conseiller du Saint-Office pour l'Instruction publique et, quand Rossi, à la tête de l'administration des États de l'Église, fit son essai de demi-sécularisation des ministères, il pria Rosmini d'accepter les fonctions de ministre de l'Instruction publique. Rosmini refusa, ne voulant pas collaborer avec les « ultras ». Pie IX aurait même voulu nommer Rosmini cardinal inspecteur. Mais cette nomination annoncée ne se produisit jamais.

Entre temps, en effet, Rosmini avait attaqué assez violemment, dans son traité *De la conscience morale*, le probabilisme des jésuites et notamment quelques opinions du P. Segneri. L'opposition des jésuites ne fut pas vraisemblablement sans quelque effet sur la réticence du pape. Mais, dès le début de 1848, Rosmini avait publié ses fameux opuscules *Constitution selon la justice sociale* et *Les cinq plaies de l'Église*, dans lesquels il dénonçait les points où il croyait une réforme nécessaire. Or, depuis 1843, soit dans les journaux ultramontains, soit dans des libelles anonymes, il avait été attaqué et représenté comme un Lamennais italien, imbu de jansénisme et de panthéisme. La publi-

cation de la *Constitution* et des *Cinq plates* provoqua une condamnation de l'Index (6 juin 1849). Rosmini n'eut connaissance de cette condamnation que le 16 août suivant et se soumit aussitôt et très humblement.

Mais déjà, depuis le 19 juin, il avait quitté Gaète où il avait accompagné le pape en exil, laissant à Pie IX, avant de partir, un mémoire justificatif dans lequel il dénonçait les intrigues, à son endroit, du cardinal Antonelli. Rosmini se retira à Naples où il publia ses *Operette spirituali*. Fatigué par la police des Bourbons, attristé par les attaques incessantes dont il était l'objet sur le terrain doctrinal, il se retira à Stresa, où il acheva sa vie dans l'accomplissement silencieux de ses fonctions sacerdotales et dans la méditation, soutenu par l'amitié de Manzoni qui l'assistait à ses derniers moments (1855).

Profondément pieux, d'une nature noble et généreuse, Rosmini avait eu, avant de mourir, la satisfaction d'apprendre que ses œuvres, dénoncées dans leur ensemble à l'Index, avaient été renvoyées sans encourir de censures. Le *dimittantur* de la Sacrée Congrégation est du 3 juillet 1854. Voir le texte dans *Notice biographique d'Antoine Rosmini*, La Rochelle, 1926, p. 65. Si les idées de Rosmini furent discutables, sa personne et sa vie privée sont dignes de tous éloges.

2^e *Rôle politique*. — Nous avons vu que Rosmini avait été chargé par le gouvernement sarde, en 1848, d'une mission politique près de Pie IX. Le Piémont, qui avait précédemment fait avorter les projets de ligue italienne présentés par le Saint-Siège, venait à résipiscence après le désastre de Custoza. Il s'agissait de négocier la création, entre les États de l'Église, la Toscane et le Piémont, d'une confédération dont le pape aurait, à perpétuité, la présidence. Le pouvoir central serait confié à une diète permanente, composée de trois représentants de chacun des contractants et siégeant à Rome. La diète seule serait qualifiée pour déclarer la guerre, conclure la paix, fixer les contingents de troupes nécessaires à la défense nationale et au maintien de l'ordre intérieur, édicter un règlement douanier, entretenir la concorde entre les confédérés et imposer sa médiation en cas de controverses, uniformiser les systèmes de monnaies, poids et mesures, ainsi que la législation politique, civile et pénale, et la procédure. Voir le texte du projet dans Farini, *Lo Stato romano*, t. II, Florence, 1850, p. 336-338; cf. G. Mollat, *La question romaine*, Paris, 1932, p. 236. Mais Charles-Albert aurait voulu d'abord amener Pie IX à participer à la guerre contre l'Autriche, soit avec ses propres soldats, soit avec des volontaires recrutés avec son agrément. De toute évidence, Rome ne pouvait envisager d'abord que le projet de confédération. Cf. Italo Raulich, *Storia del risorgimento politico d'Italia*, t. IV, Bologne, 1925, p. 303 sq. Rossi rejeta d'ailleurs ce projet de ligue offensive et défensive, périlleuse pour la papauté, et lui opposa un projet de ligue politique de princes constitutionnels, indépendants les uns des autres, qui discuteraient à Rome, sous la présidence du pape et par l'intermédiaire de mandataires, leurs intérêts réciproques. Cf. Farini, *op. cit.*, p. 342-343; G. Mollat, *op. cit.*, p. 237. De guerre il n'était pas question, Rossi considérant le Piémont comme incapable de vaincre l'Autriche.

La mission politique de Rosmini fut ainsi brusquement terminée. Le ministre Pinelli, succédant à Casati-Gioberti, cessa d'ailleurs de parler de concordat ou de confédération et il substitua à Rosmini, démissionnaire, le conseiller De Ferrari. Sur tous ces détails, voir, de Rosmini lui-même, *Commentario della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbatì*, t. I, p. 53-55; Farini, *op. cit.*, p. 339-341 et, dans les *Miscellanea* publiés à Milan, 1897, *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, part. II^a, p. 213 sq.,

l'étude de G. Grabinski, *La missione de' Antonio Rosmini a Roma negli anni 1848 a 1849*.

L'activité politique de Rosmini ne se manifesta plus qu'en deux autres circonstances. Ayant suivi Pie IX à Gaète, Rosmini insistait pour que le pape se retirât dans ses propres États, à Bénévent, où régnait la tranquillité. Prolonger le séjour à Gaète semblait à Rosmini une compromission avec un prince (le roi de Naples) qui avait partie liée avec l'Autriche et qui détestait les patriotes italiens. Mais, avant le départ pour Gaète, Rosmini avait appuyé la démarche du marquis de Pareto, demandant à Pie IX d'abroger tous les privilèges ecclésiastiques et toutes les coutumes contraires à la législation sarde de 1848, consacrant l'égalité de tous devant la loi. Cf. Mollat, *op. cit.*, p. 283-284.

3^e *Écrits*. — L'œuvre de Rosmini est considérable. Un assez grand nombre d'ouvrages — auxquels appartiennent bon nombre des propositions condamnées en 1887 — ne furent publiés qu'après sa mort.

Voici la liste complète des ouvrages de Rosmini, par ordre chronologique, telle que l'a établie F. Palhoriès, *La philosophie de Rosmini*, Paris, 1908, p. 389-392 :

1. *Œuvres publiées du vivant de Rosmini*. — *Saggio sulla felicità*, Rovereto, 1822, réuni plus tard aux *Opuscoli filosofici*, Milan, 1927-1928; *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 4 vol., Rome, 1830 (c'est, on l'a dit, l'ouvrage important de Rosmini. Il est divisé en huit sections : principes à suivre en ces recherches; difficultés qu'on éprouve à expliquer l'origine des idées; théories fausses par défaut; théories fausses par excès; théories sur l'origine des idées; des critères de la certitude; des forces du raisonnement à priori; sur la première division des sciences); *Principii della scienza morale*, Milan, 1831; *Il rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal conte Terenzio Mamiani ed esaminato da A. Rosmini-Serbatì*, Milan, 1836 (complément du *Nuovo saggio*; Rosmini y traite encore de l'origine des idées et de la valeur de la connaissance; travail de polémique contre l'ouvrage publié à Paris, 1830, par Mamiani, sous le titre : *Rinnovamento della filosofia antica in Italia*); *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Milan, 1837; *La sommaria ragione per la quale stanno o rovinano le umane società*, Milan, 1837; *Antropologia, in servizio della scienza morale*, Milan, 1838 (étude de l'homme animal et raisonnable dans ses rapports avec la loi morale : définition de l'homme; l'animalité, les facultés passives et actives; la spiritualité de l'homme; l'homme comme sujet moral; la liberté, le mérite); *La società ed il suo fine*, Milan, 1839; *Trattato della coscienza morale*, Milan, 1839 (trois livres : I. I. De la moralité qui précède la conscience; I. II. De la moralité qui suit la conscience; I. III. Règles pour diriger la conscience); *Filosofia del diritto*, Milan, 1841-1845, deux volumes dont le premier est consacré au droit individuel et le second au droit social. Divers opuscules : *Riposta al finto Eusebio cristiano*, Milan, 1841; *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate*, Milan, 1841, 1842; *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Prato, 1843 (la publication n'en fut faite qu'en 1882); *Sistema filosofico*, Montepulciano, 1846; *Teodicea*, Milan, 1845 (apologie de la conduite de la providence à l'égard des hommes, surtout par rapport à la question du mal. L'ensemble du plan divin nous échappe et le mal ne s'oppose pas à la sainteté de Dieu. Il vient de l'homme, et l'homme peut le faire servir à son bien. Enfin le mal est la conséquence de la loi de la moindre action, *legge del minimo mezzo*, qui manifeste la bonté de Dieu à l'égard de ses créatures); *Vincenzo Gioberti ed il panteismo* (douze leçons sur le panthéisme de Gioberti, les six dernières publiées en 1846, dans le *Filo cattolico*, Florence), Lucques, 1853;

Compendio di Etica, publié sous un pseudonyme, à Turin, 1817, avec le titre : *Elementa philosophiae moralis*, paru postérieurement à Rome, 1907, sous son véritable titre : *Compendio di Etica e breve storia di essa con annotazioni di G. B. P.*; *Psicologia*, ouvrage en trois volumes, divisés en dix livres qui traitent de l'essence de l'âme humaine, de ses propriétés, de l'union de l'âme et du corps et de leur action réciproque, de la simplicité de l'âme, de son immortalité et de la mort de l'homme, des lois qui régissent l'activité de l'âme, des lois qui gouvernent l'animalité. Cet ouvrage contient une Préface générale aux œuvres métaphysiques et un Appendice de 150 pages sur les diverses opinions des philosophes touchant la nature de l'âme; *Del bene del matrimonio cristiano*, Turin, 1817; *Costituzione secondo la giustizia sociale*, Milan, 1818; *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Lugano, 1818 (ces deux opuscules mis à l'index à leur parution); *Sul comunismo e sul socialismo*, Naples, 1819 (inséré en 1858 dans le volume *Filosofia della politica*); *Introduzione alla filosofia*, Casale, 1850 (articles détachés); *Logica, libri tre*, Turin, 1854.

Enfin, tout un groupe d'études réunies sous le titre général *Apologetica* (édit. Batelli, t. VIII) : *Della speranza*; *Saggio sopra alcuni errori di Ugo Foscolo*; *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia*; *Esame delle opinioni di M. Gioia in favore della moda*; *Saggio sulla dottrina religiosa di Romagnosi*; *Frammenti di una storia dell'impieté*.

2. *Œuvres posthumes*. — *Aristotele esposto ed esaminato*, Turin, 1857; *La teosofia*, 5 vol., Turin, 1859-1875. Cet ouvrage énorme se divise en trois parties : l'*Ontologie* (t. I-III), la *Théodicée naturelle* (t. IV), la *Cosmologie* (t. V), inachevée.

(*Commentario*) *della missione a Roma di A. Rosmini-Serbati negli anni 1848-1849*, Turin, 1881; *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Turin, 1882; *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica*, Turin, 1883; *Le questioni della giornata...*, Turin, 1897 (recueil d'articles séparés et publiés dans différents périodiques); *Epistolario completo di A. Rosmini-Serbati*, 13 vol., Turin, 1905; *Compendio di Etica e breve storia di esso con annotazioni di G. R. P.*, Rome, 1907. Sur les éditions d'ensemble voir à la *Bibliographie*.

3. *Traductions*. — Le premier volume du *Nuovo saggio* a été traduit en français, Paris, 1814, par l'abbé André; la *Psicologia*, traduite par E. Segond, 3 vol., Paris, 1888 (*La psychologie de A. Rosmini*). — En anglais, le *Sistema filosofico*, par Thomas Davidson, Londres, 1882; le *Nuovo saggio*, par les Pères de l'Institut de la charité, Londres, 1883-1884; *Psychology*, 3 vol., Londres, 1884-1888; *Theodicy*, Londres, 1884; les *Cinque Piaghe*, par H.-P. Liddon, Londres, 1883. — En allemand : *A. Rosmini-Serbati philosophisches System*, Ratisbonne, 1879.

II. PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE ROSMINIENNE. — 1^o *Courants généraux de la philosophie italienne dans la première moitié du XIX^e siècle*. — Pour bien comprendre la position de Rosmini, il faut le situer par rapport à ces courants philosophiques.

Pendant la première partie du XIX^e siècle, la philosophie italienne se partage en trois courants, déterminés par trois régions géographiques. Dans l'Italie du Sud, avec Galuppi, dominant la tendance empirique et le souci des investigations inspirées par l'intérêt scientifique : Descartes, Locke, Reid et Kant sont les maîtres de Galuppi qui, en gros, cède à l'influence de Kant et fait figure, à Naples, d'un réformateur de la philosophie italienne. Au contraire, dans l'Italie du Nord dominant la tendance idéaliste et un effort pour concilier les dogmes de l'Eglise avec les exigences de la raison philosophique. C'est à cette école qu'il faut rattacher Rosmini et aussi, quelles que soient les divergences qui le

séparent de Rosmini, Gioberti. Ce dernier esquisse, pour expliquer le problème de la connaissance, une solution qui est pur ontologisme : toute connaissance, en tant qu'elle connaît effectivement, n'est qu'une manifestation de Dieu, c'est-à-dire « de l'Être, dans lequel se trouve contenu l'archétype de toutes choses ». Voir ici ONTOLOGISME, t. XI, col. 1039 sq. Dans l'Italie centrale, Mamiani tend à concilier l'idéalisme objectif de Rosmini et l'ontologisme de Gioberti avec la thèse platonicienne des idées.

Pour compléter ces indications trop sommaires, on consultera L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie italienne au XIX^e siècle*, t. I, Paris, 1869 : Gioja, Romagnosi, Gallupi, Rosmini, Gioberti. On en trouvera un bon résumé dans F. Palhoriès, *Rosmini*, Paris, 1908, Introduction.

2^o *Fondement général du système de Rosmini : l'être indéterminé et les êtres*. — Rosmini s'inspire, assure-t-il, de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas. Mais ces influences ne sont pas exclusives : Descartes, Schelling, Hegel ont fait sur lui une impression profonde. Rosmini veut tenir le milieu entre le point de vue idéaliste et le point de vue empirique. Son point de départ lui fut suggéré au cours de ses promenades solitaires dans le quartier de Terra à Rovereto : tous les objets qu'il rencontrait lui paraissaient n'être que des déterminations d'une réalité plus générale, à tous commune. Cf. F.-X. Krauss, *Essays*, t. IV, *Antonio Rosmini*, Berlin, 1896, p. 114. Cette réalité se traduit, dans notre esprit, par l'idée de l'être. Au fond de chacune de nos connaissances se retrouve cette forme commune : *L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere universale*. *Nuovo saggio*, t. II, p. 16, a. 5. C'est donc une loi constitutive de notre entendement qu'il pense l'être indéterminé et universel et notre moi en prend connaissance par une perception immédiate, précédant tout jugement.

Quand on l'analyse, cette idée indéterminée et universelle se divise en une pluralité d'autres idées qui en sont les modifications. Toutefois, seules les notions pures, formes de la connaissance (substance, cause, nombre, vérité, nécessité) naissent de l'esprit, c'est-à-dire ont leur origine dans un développement interne, par voie de réflexion, de l'idée générale d'être.

Dès que l'on s'est assuré de l'objectivité de l'idée d'être, l'expérience, qui participe à l'être, est reconnue comme objective. Les objets de l'expérience sont les perceptions et les choses qui sont au fondement de celles-ci. L'intelligence, faisant l'application des idées pures aux données de l'expérience, produit les idées mixtes. Les premières idées mixtes qui s'établissent au moyen de l'expérience sensible universalisée par l'idée de l'être, sont celles d'esprit et de corps, d'espace et de temps, de mouvement. L'être en général et les existences particulières sont identiques sous l'aspect général et indéterminé d'être; la différence existe uniquement dans les *modes d'être*. En bref, notre expérience sensible nous fournit l'élément matériel, l'idée innée de l'être fournit l'élément *formel* de toutes les idées que nous concevons après expérience des sens.

Mais, si cette idée générale de l'être n'est pas un produit de l'expérience sensible, elle s'impose au contraire du dedans de nous-mêmes, à l'occasion de toute connaissance sensible. Il est donc clair qu'elle préexiste à la sensation, qui, elle, nous vient du dehors, qu'elle est innée à notre intelligence, laquelle est douée, *par Dieu lui-même*, de l'intuition de l'idée d'être.

Or, cette idée d'être et ces idées d'existences particulières qui naissent en nous à l'occasion d'expériences sensibles sont les mêmes qui étaient originellement dans l'esprit de Dieu, « qui, en voyant de toute éternité la création tout entière, a vu jusqu'à la manière dont les forces de l'univers deviendraient les objets de

nos perceptions et seraient classées par notre pensée sous les noms de choses, d'objets ou d'êtres. C'est pourquoi :

• L'idée de... l'être possible représente dans la pensée divine la même essence que dans la pensée humaine. L'homme doit, par conséquent, avoir reçu communication de quelque chose qui est divin en soi, puisque les idées en Dieu sont sa substance divine. En Dieu, elles sont Dieu. Mais, s'il en est ainsi, objectera-t-on, « supposer que l'homme est par nature en communication avec la substance divine, c'est tomber dans l'erreur des ontologistes, qui tend logiquement au panthéisme. » Rosmini dit dans sa réponse à Gioberti : « L'esprit humain n'a que l'intuition d'une lumière qui vient de Dieu et qui, par conséquent, est quelque chose de Dieu. » Or, tout ce qui appartient à Dieu est Dieu, si nous le considérons tel qu'il est en Dieu; mais si nous le considérons détaché par l'abstraction de tout ce qui fait de la nature divine une réalité vivante, ce n'est plus quelque chose de Dieu, de même que la Bonté et la Sagesse divines sont des attributs de Dieu, mais ne sont pas Dieu lui-même, car Dieu n'est pas seulement Sagesse ou Bonté. Ainsi, quoiqu'il n'y ait en Dieu d'autres distinctions réelles que celles des trois personnes divines, on peut distinguer mentalement les idées de Dieu de sa substance divine... [Dieu] peut manifester son idée sans manifester sa réalité ou sa substance; et à l'objection de Gioberti, que « cette idée doit être Dieu, parce que ce qui est ne peut être que Dieu ou une créature, et que l'idée de l'être, ayant des caractères divins, ne peut être une créature et doit, par conséquent, être Dieu », Rosmini répond : « Tout être réel doit être ou Dieu ou une créature, mais non tout être idéal. L'idée de l'être, détachée de la réalité de Dieu, n'est ni Dieu ni une créature, c'est quelque chose *sui generis*, c'est quelque chose de Dieu. » W. Lockhart, *Vie d'A. Rosmini-Serbatì*, trad. Segond, Paris, 1889, c. XLVIII, *Quelques mots sur le principe fondamental de la philosophie de Rosmini*, p. 468; cf. R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1902, p. 466.

3^o Le « sentiment » ou « sens fondamental », chez Rosmini. — Cet aspect de la philosophie rosmينية doit être relevé particulièrement. Il a été étudié dans une très intéressante monographie de Georg Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage*, Fulda, 1914. G. Schwaiger est l'auteur de l'article Rosmini publié dans Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 997-999.

Le point de départ est que le premier objet qui doit être considéré par l'observation du philosophe, c'est son *soi-même*. Toutefois, ce serait une erreur de considérer le *moi* et l'*âme* comme parfaitement identiques. Avec Aristote et saint Thomas, Rosmini souligne que les facultés de l'âme et l'âme elle-même ne peuvent être connues que par leurs actes. « Le moi, dit Rosmini, ne représente pas seulement l'âme, mais l'âme engagée dans un grand nombre de relations par toute une série d'opérations mentales que l'on doit faire avant de pouvoir se désigner soi-même par ce monosyllabe. » *Psicologia*, t. I, p. 12-13, n. 62; cf. p. 36, n. 55; *Antropologia*..., I, IV, c. IV.

Mais précisément, ce retour sur soi-même qu'est obligée de faire l'âme pour s'attribuer les différentes manifestations de son activité suppose un premier élément qui existait, alors même que l'âme n'avait pas encore conscience de ses actes. Antérieurement à l'âme consciente, il y a l'âme telle qu'elle est par essence. Avant que le moi ne s'affirme tel, il doit être déjà moi. La *meità* (*meità*) est donc, d'une certaine manière, distincte de l'âme et n'exprime pas son « état primitif et essentiel », puisqu'elle représente, avec l'âme, toutes les relations où l'esprit l'enveloppe en l'affirmant. En écartant ces relations qui couvrent l'âme comme d'un voile, « nous trouvons au fond du moi un sentiment qui, antérieur à la conscience, constitue la substance de l'âme. » *Psicologia*, t. I, p. 56, n. 81.

C'est ce sentiment fondamental d'elle-même, senti ment qui s'impose et ne se démontre pas, qui permet à l'âme de s'affirmer, de prendre conscience de sa propre

existence, en y appliquant, comme à tout autre objet de connaissance, l'idée de l'être universel.

En raison de cette prise de contact immédiat de l'âme avec soi-même, Rosmini caractérise son point de vue, à l'égard de l'ontologisme de Gioberti, comme une *psychologie idéologique*. Sur la manière dont Rosmini et ses disciples envisageaient cette doctrine idéologico-psychologique par rapport aux exigences de la philosophie chrétienne et de la foi catholique, voir A. Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Sylv. de Sacy, Paris, 1893, c. IV-VI, p. 178 sq.

Mais, de plus, le sentiment fondamental que nous avons de nous-mêmes, *âme et corps*, est la raison primordiale de la possibilité de nos perceptions sensibles et intellectuelles : « Si l'âme ne se sentait pas elle-même avant la sensation, celle-ci serait nulle pour elle, car elle ne serait plus qu'une action sur un être qui ne se sentirait pas et qui, par conséquent, pourrait encore moins sentir quelque autre chose. » *Nuovo saggio*, n. 99; cf. n. 100-102, t. II, a. 11, p. 177.

Ce sentiment fondamental peut ne pas être conscient. *Ibid.*, p. 171; *Psicologia*, t. II, p. 419 sq. La conscience d'ailleurs, pour Rosmini, n'est jamais spontanée : elle est toujours réfléchie. Pour que nous puissions la connaître, il faut que l'esprit l'affirme, lui applique l'idée de l'être, la perçoive intellectuellement : *è intelletto quegli che s'accorge della sensazione*. Cf. *Teosofia*, t. V, p. 506. Le sentiment fondamental est, en somme, l'aspect et le mode constant sous lequel se manifeste le moi total; il est purement subjectif et ne nous manifeste rien des réalités étrangères. Mais il est, par rapport à la sensibilité, ce qu'est l'idée de l'être indéterminé à l'égard de toutes les autres idées particulières : il est une forme qui s'impose aux connaissances sensibles. Jamais, d'ailleurs, il n'existe à l'état de vide : sous les apports incessants de l'expérience, il se spécifie et devient sentiment de contact, de chaleur, de telle couleur, etc. *Tutte le sensazioni speciali organiche ci danno dei sentiti che non possono esser altro che modificazioni del sentimento fondamentale*. *Teosofia*, t. V, p. 32-33. Il fournit à l'esprit les matières particulières sur lesquelles s'appliquera l'idée de l'être et d'où résultera tout le développement de la connaissance empirique. Sur tous ces points, on consultera avec profit, en plus de G. Schwaiger, F. Palhoriès, *Rosmini*, p. 168-187.

C'est par le sens fondamental que Rosmini explique l'union de l'âme et du corps. L'âme est essentiellement un sentiment; or, dans tout sentiment, le sujet sentant et l'objet senti ne font qu'un : « leur union doit être de même sorte que celle de la forme et de la matière. » Cf. *Psicologia*, t. I, p. 148, n. 267; p. 138, n. 251. Ainsi l'homme représente un seul et même être qui est, à la fois, sentant et senti, et exprime ces deux états en s'apparaissant à lui-même sous la forme d'âme et sous celle de corps. *Ibid.*, p. 139, n. 254.

4^o Les réalités en soi. — Rosmini prétend bien ne pas s'arrêter au seul des réalités. Tout l'esprit de sa philosophie consiste précisément en cela que les choses en soi sont, au fond, de même nature que les choses pensées. L'ordre de la nature et celui de l'esprit coïncident virtuellement : celui-ci représente l'être pensé par l'homme; celui-là, l'être pensé par Dieu. Comme la pensée humaine reproduit, à sa manière, finie et limitée sans doute, mais cependant fidèle, la pensée divine, on peut dans une certaine mesure se faire une idée des réalités en soi.

Voici, à ce sujet, le point de vue de Rosmini, point de vue qu'il faut connaître, si l'on veut comprendre un certain nombre des propositions que nous rapporterons plus loin. Pour notre philosophe, l'être est absolu ou relatif. L'être absolu se suffit à lui-même; il est nécessaire. Rosmini l'appelle être complet. L'être relatif est

contingent, car son existence se rattache à certaines conditions sans lesquelles il est inconcevable. Rosmini l'appelle être incomplet. L'être incomplet rentre dans la catégorie du *non-être*, au sens où l'entendait Platon. Mais, parmi les êtres contingents, certains sont doués d'une existence relativement indépendante; ils constituent de véritables sujets, subsistant par soi; ils peuvent être appelés *relativement complets*, tandis que Dieu seul est l'être *complet absolument*. Mais il y a des êtres *incomplets absolument*: ce sont les êtres qui, par eux-mêmes, ne peuvent posséder aucune subsistance réelle: « Une entité de cette sorte est comme en voie de devenir; mais elle ne se complète et ne devient réellement possible que par l'addition d'un autre être sur lequel elle s'appuie. » *Psicologia*, t. II, n. 1336, p. 320. Cet être incomplet n'est pas réalité; il n'est pas non plus néant; c'est « quelque chose de l'être », un quelque chose « répondant à un concept de l'esprit ». *Ibid.*, n. 1642, p. 505. C'est l'être pensé en dehors de sa relation essentielle avec notre sensibilité ou notre intelligence; c'est, si l'on veut, un sentiment ou une pensée en puissance. Ainsi l'espace et le temps qui n'ont d'existence que dans et par le sujet auquel ils se rattachent; ainsi les choses extérieures et toutes les qualités dont elles nous paraissent accompagnées, car, en dernière analyse, elles ne sont que l'ensemble de nos représentations. Ainsi, « à prendre les choses à la rigueur, il n'y a pas de monde extérieur à l'âme, car la relation entre l'âme et la matière ne saurait s'exprimer par ces expressions de dedans et de dehors ». *Antropologia*, p. 189.

Comment, en de pareilles conditions, admettre l'existence des réalités en soi? Notre esprit, déclare ici Rosmini, nous y contraint, car « il ne peut rien concevoir qui ne soit un être ou dépendance d'un être ». Il se trouve donc obligé d'admettre « une réalité pure qui soutienne ontologiquement la réalité sentie ». *Teosofia*, t. V, p. 433, a. 13. Il l'admet, mais ne peut rien nous dire sur la nature de cette réalité pure, qu'il doit concevoir comme un « agent occulte », une cause inconnue de nos sensations. *Teosofia*, t. V, p. 46. C'est cette force inconnue que Rosmini appelle le principe corporel ou encore le principe excitateur du sentiment. *Psicologia*, t. II, n. 1355, p. 331. Le mot « principe corporel » ne doit pas nous faire illusion; Rosmini l'appelle ainsi parce qu'il a le pouvoir d'agir sur notre sensibilité. Mais, en soi, ce principe ne saurait être conçu que comme étant essentiellement spirituel. Et, puisque ces forces spirituelles qui constituent ce qu'on appelle « les réalités en soi » existent nécessairement et indépendamment de notre esprit, qu'elles ne sont d'ailleurs intelligibles que par l'être et n'existent que par une affirmation de l'esprit, « il faut conclure qu'antérieurement à la pensée humaine, il existe une intelligence qui pense simultanément les essences et les réalités finies ». *Teosofia*, t. I, n. 446, p. 390.

Nous voici donc parvenus jusqu'à Dieu. L'origine des choses se rattache étroitement à la formation de l'idée de l'être dans l'intelligence divine. En soi, l'être est indéterminé absolument et indéfiniment déterminable. Cette détermination de l'être idéal est, pour Rosmini, l'essence même de l'acte créateur.

En effet, dans les opérations *ad extra*, le premier acte de l'intelligence divine est une abstraction par laquelle Dieu considère son Verbe et crée le concept d'être idéal et indéterminé. Puis il porte son attention sur les modes finis que l'être indéterminé est susceptible de recevoir: c'est là l'« idéation » divine. Il imagine ensuite les différentes formes dans lesquelles l'être peut être concrété. Enfin, à côté de l'acte par lequel Dieu abstrait la forme de l'être et imagine ses délimitations particulières, Rosmini distingue une troisième opération qui donne son complément à l'acte créateur: la

« synthèse divine », qui réalise et fait passer les choses conçues de l'ordre des possibles à celui des réalités concrètes et actuelles. Cette réalisation est nécessaire et découle de la nature même de Dieu. Rosmini ne veut pas cependant que la création soit nécessaire. Sans doute la réalisation concrète des choses suit nécessairement leur conception dans l'intelligence divine; mais l'acte par lequel il les conçoit reste éminemment libre. Dieu engendre nécessairement le Verbe; mais c'est en pleine liberté qu'en cet objet absolu, il sépare la forme de l'élément matériel. *Teosofia*, t. I, p. 401, 402, 405.

La création est donc le résultat d'une synthèse que Dieu opère entre l'être en général et les réalités possibles qu'il a imaginées. Dans toute créature, il y a un élément positif, formel, qui est l'être *universel*, et un élément matériel, négatif, la *limitation* que l'esprit créateur impose à l'être indéterminé. *Teosofia*, t. I, p. 396, n. 454. L'essence de l'acte créateur se résume dans la synthèse de ces deux termes en Dieu.

Arrivés à ce point de notre exposé, une question se pose naturellement à notre esprit. Quels sont les rapports de ces limitations avec l'être indéterminé? La réalité est-elle le développement interne de l'être initial, sorte de déroulement logique comme celui qu'a conçu Hegel? Palhoriès, qui nous a servi de guide, semble hésiter à rapprocher la conception du philosophe italien de celle du philosophe allemand. Et cependant l'identification réelle de toutes choses dans le Verbe paraît devoir conduire logiquement Rosmini au panthéisme. Tout en notant le danger réel de cette position, Palhoriès rappelle que Rosmini était trop chrétien « pour ne pas voir à ses pieds l'abîme du panthéisme où le mouvement de sa pensée le conduisait tout naturellement ». *Op. cit.*, p. 244. Pour se dégager, Rosmini utilisera la distinction, dont il nous entretenait si souvent, entre l'être *idéal* et le Verbe de Dieu.

Peut-être serait-il plus exact d'établir une discrimination entre les premières œuvres de Rosmini et la *Teosofia*, dont l'auteur n'a pu revoir définitivement le texte et où l'influence de Hegel serait plus marquée. Cf. R. Falckenberg, *op. cit.*, p. 488.

Cet exposé philosophique était indispensable pour faire mieux comprendre la portée exacte des quarante propositions dont l'examen va suivre. Le bref commentaire dont sera accompagné le texte des propositions ajoutera encore quelques éclaircissements utiles. Nous laissons systématiquement de côté l'exposé des idées morales et politiques de Rosmini; elles débordent le cadre de cet article. Voir dans Palhoriès, *op. cit.*, la troisième partie (p. 259-341) qui leur est consacrée.

III. LES QUARANTE PROPOSITIONS CONDAMNÉES. — 1^o *Les attaques sous Grégoire XVI et Pie IX.* — Il est nécessaire d'indiquer les différentes attaques dont Rosmini fut l'objet de son vivant, afin de mieux comprendre la portée de la condamnation promulguée sous Léon XIII et que l'on trouvera dans Denz. Bannw., n. 1891-1930.

Dès 1831, une opposition se forma contre les premiers écrits de Rosmini, dont plusieurs écrivains de la Compagnie de Jésus suspectèrent l'orthodoxie. Sans doute, plusieurs jésuites éminents, notamment le P. Roothan, alors général, écrivaient à Rosmini des lettres élogieuses sur certains aspects de sa doctrine. Voir ces lettres dans W. Lockhart, *Vie d'Antonio Rosmini-Serbelli*, trad. M. Segond, Paris, 1889, p. 182-184. Le pape Grégoire XVI fit même adresser à Rosmini un bref fort élogieux, dans lequel il aurait ajouté de sa propre main des qualificatifs précieux pour Rosmini: *virum excellenti ac præstanti ingenio præditum, egregiis animi dotibus ornatum, rerum divinarum atque humanorum scientia summopere illustrem...* Lettres aposte-

liques *In sublimis militantis Ecclesiae*, 29 septembre 1839. Voir le texte dans Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Sylvestre de Sacy, Paris, 1893, p. 289, ou F. X. Krauss, *Essays*, t. IV, *Antonio Rosmini*, Berlin, 1896, p. 152. D'autres membres de la Compagnie publièrent en 1841 un livre anonyme intitulé *Eusebio cristiano*, incriminant Rosmini sur sa conception du péché originel. La controverse s'étant engagée, Grégoire XVI fit examiner, en 1843, les écrits des deux partis et silence fut imposé aux adversaires. W. Lockhart, *op. cit.*, p. 522.

La mise à l'Index du projet de *Constitution* (italienne) selon la justice sociale et des Cinq plaies fut le point de départ de nouvelles attaques. Bien que Rosmini déclare avoir appris « que la prohibition ne porte sur aucune proposition condamnable au point de vue théologique, mais qu'elle vient de ce que ces deux écrits ont été jugés inopportuns » (lettre à Leonardo Rosmini, son cousin; cf. Lockhart, p. 289), l'école opposée aux doctrines rosminiennes prétendait que les deux opuscules avaient été condamnés « parce qu'ils contenaient des opinions hérétiques, et qu'on le verrait bien par la prompte condamnation de tous les écrits de l'auteur ». W. Lockhart, p. 524. On mit en circulation un pamphlet intitulé *Apostilles*, contenant 327 censures doctrinales relatives à des propositions extraites des ouvrages de Rosmini. Les accusations contenues dans les *Apostilles* furent bientôt appuyées par un ouvrage anonyme en deux volumes, signé du pseudonyme *Prete Bolognese*. Pie IX, qui avait déjà reçu à Gaète une demande formelle de condamner les ouvrages de Rosmini et venait d'être rétabli à Rome, résolut de soumettre les ouvrages incriminés à un examen sérieux et impartial. L'examen, commencé en mars 1851, dura trois ans. La congrégation spéciale qui en était chargée termina par la sentence de *Dimittantur*, c'est-à-dire d'acquiescement. Le pape, en promulguant cette sentence, imposa l'injonction du silence, défendant de renouveler les mêmes accusations. Mais, dans la suite, plusieurs journaux ou revues, notamment la *Civiltà cattolica*, l'*Osservatore romano*, l'*Osservatore cattolico*, ayant insinué que la sentence laissait seulement la cause en suspens et les attaques se renouvelant sans cesse contre l'orthodoxie de Rosmini, le préfet de l'Index, cardinal di Luca, fit publier par le Maître du Sacré-Palais, le P. Vincenzo Gatti, une communication officielle, en date du 20 juin 1876, dans l'*Osservatore romano*. En voici la finale : « Sans doute, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas permis de rejeter le système philosophique de Rosmini ou la manière dont il explique certaines vérités, et de réfuter ses opinions dans les écoles; mais de ce qu'on n'est pas d'accord avec lui sur la manière d'expliquer certaines vérités, il n'est pas permis de conclure que Rosmini a nié ces vérités; il n'est pas licite, non plus, d'infliger une censure théologique aux doctrines qu'il a soutenues dans celles de ses œuvres que la Sacrée Congrégation de l'Index a examinées et déclarées exemptes de toute censure et contre lesquelles le Saint-Père interdit d'élever à l'avenir de nouvelles accusations. » L'*Osservatore cattolico* publia, le 1^{er} juillet, une note de regret d'avoir mal interprété la formule *Dimittantur*. Mais la *Civiltà cattolica* fut dispensée de toute rétractation. W. Lockhart, p. 535-539.

Les attaques ne devaient pas cesser pour autant. Entre temps, en effet, la Sacrée Congrégation de l'Index avait publié deux déclarations. La première, en date du 21 juillet 1880, spécifiait que la formule *Dimittantur* signifiait simplement : *opus quod dimittitur non prohiberi*. La seconde, en date du 5 décembre 1881, décidait qu'un livre renvoyé (*dimissum*) ou non prohibé n'était pas pour autant déclaré exempt d'erreur et qu'on pouvait encore l'attaquer au point de vue phi-

losophique ou théologique sans encourir la note de ténacité.

En octobre 1885, la *Civiltà cattolica* résumait ses accusations en une phrase nette et concise : « Rosmini est un janséniste en théologie, un panthéiste en philosophie, un libéral en politique. »

Léon XIII qui, dans l'intérêt général, avait demandé aux « journalistes catholiques de s'abstenir entièrement de discuter ces questions », *Lettre aux archevêques de Lombardie et de Piémont*, janvier 1882, devait faire reprendre l'examen des doctrines rosminiennes. Plusieurs raisons militaient en faveur de ce nouvel examen. Tout d'abord les raisons d'opportunité et le ménagement dû à la personne de Rosmini, fondateur d'ordres, n'existaient plus comme sous Pie IX. Ensuite, ainsi que le fait remarquer le début du décret *Post obitum*, les doctrines dénoncées et condamnées sont extraites d'ouvrages posthumes, sur lesquels n'avaient pu porter les premières dénonciations. Enfin, les propositions reconnues « non conformes à la vérité catholique » contiennent « des chefs de doctrine » qui se trouvaient seulement en germe dans les premiers ouvrages de l'auteur, mais qui se sont développés et expliqués plus clairement. Faut-il ajouter que les défenseurs de Rosmini avaient singulièrement exagéré en présentant ses doctrines philosophiques et théologiques comme l'expression authentique de la doctrine de saint Thomas? Voir, en ce sens, W. Lockhart, *op. cit.*, c. 11; A. Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Sylvestre de Sacy, Paris, 1893, surtout du c. IV à la fin (*Parere intorno alle dottrine ed alle opere dell' abate Rosmini*, Rome, 1854). Les meilleurs esprits pouvaient être troublés par des affirmations aussi audacieuses.

2^o Le décret « *Post obitum* » et les quarante propositions rosminiennes réprouvées. — Le décret est du mercredi 14 décembre 1887. Il signale deux catégories de travaux suscités par la publication des ouvrages posthumes de Rosmini : d'abord, des études philosophiques et théologiques de docteurs privés; ensuite des études faites par des membres de l'épiscopat lui-même. Les unes et les autres ont abouti à la dénonciation d'un certain nombre de propositions au Saint-Siège. Ces mêmes études ont été accompagnées de longues et vives polémiques auxquelles il fallait également que Rome mit enfin un terme.

Les quarante propositions sont proscrites, condamnées et réprouvées dans le sens de l'auteur, c'est-à-dire dans le sens de son système, de sa doctrine, en un mot, dans leur sens *objectif*, sans qu'il y ait lieu ni utilité de se préoccuper du sens *subjectif* et des intentions de Rosmini. Dans cette condamnation, le Saint-Office a agi comme inquisition *universelle* et son décret s'adresse à l'Église entière. Enfin, par une clause remarquable et très défavorable à la réputation des autres ouvrages de Rosmini, le décret du Saint-Office défend absolument de conclure, du silence qu'il garde au sujet des autres doctrines rosminiennes, à une approbation tacite ou implicite qui leur en reviendrait. Voir le texte du décret dans *Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio... reprobavit, proscripsit, damnavit tritina theologica*, Rome, 1892, appendix, p. 427-428; cf. J. Didiot, *La fin du rosminianisme*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1888, p. 401-402.

Des quarante propositions condamnées, les vingt-quatre premières sont d'ordre plutôt philosophiques, les seize dernières sont d'ordre strictement théologique. Nous indiquerons pour chacune d'elles : 1. le texte italien original avec la référence aux œuvres de Rosmini, ce texte étant fréquemment plus développé que le résumé qu'en a fait le Saint-Office; 2. le texte latin du Saint-Office juxtaposé à la traduction française. Un bref commentaire, dont les idées essentielles sont empruntées à l'Examen théologique (*Tritina theologica*)

édit. par la typographie vaticane, 1892, indiquera les raisons vraisemblables de la condamnation.

Nous adoptons les divisions de la *Trutina*, qui partage les quarante propositions en onze sections : 1. De la voie naturelle de la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'ontologisme rosminien ; 2. De la constitution et de la nature intime des choses créées, c'est-à-dire du panthéisme rosminien ; 3. De la création ; 4. De l'âme humaine ; 5. Du très auguste mystère de la sainte Trinité ; 6. Du mystère de la divine incarnation et du caractère baptismal ; 7. Du très saint sacrement de l'eucharistie ; 8. Du péché originel, et de l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge ; 9. De la justification ; 10. De l'ordre surnaturel ; 11. De l'objet de la vision intuitive.

1^{re} SECTION. — *De la voie naturelle de la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'ontologisme rosminien.*

1. *Nella sfera del creato si manifesta immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in sé stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga* (Teosofia, vol. IV, n. 2, p. 6).

In ordine rerum creaturarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, huiusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.

Dans l'ordre des choses créées se manifeste immédiatement à l'esprit humain quelque chose de divin en soi, qui par son essence appartient à la divine nature.

Il suffit de se reporter au résumé proposé plus haut des principes philosophiques de Rosmini pour comprendre comment cette proposition se rattache au fondement de tout le système : l'unité, universelle et absolue, de l'être en toutes choses. Or, affirme ici Rosmini, la connaissance naturelle que nous pouvons avoir des choses créées est, en réalité, la connaissance de cet être universel et absolu, qui appartient par lui-même à la nature divine. Dans la pensée de Rosmini, il ne s'agit pas d'une connaissance intuitive de Dieu : *la visione dell'essere è una visione di qualche cosa di divino, ma non di Dio stesso*, et il en ajoute immédiatement la raison : *perchè a veder Dio, è necessario vedere tutto che gli è essenziale* (Teosofia, t. III, p. 13). Car, pour lui, la connaissance intuitive implique qu'on voie tout ce qui est essentiel à Dieu. Or, l'être que nous percevons n'est pas ce tout, mais simplement quelque chose de Dieu, *un' appartenenza di Dio*.

Mais comment admettre logiquement pareille distinction ? Comme le fait observer le commentaire de la *Trutina*, il est impossible de voir immédiatement quelque chose d'essentiel à Dieu, sans voir Dieu lui-même et Dieu tout entier, tout comme il est impossible que quelque chose soit en Dieu qui ne soit pas Dieu. N. 8, p. 10.

Au point de vue théologique, deux conclusions hérétiques pourraient être tirées de l'assertion rosminienne : a) l'ordre surnaturel, même dans son complet développement, la vision béatifique, ne différerait pas essentiellement de l'ordre naturel ; b) l'ordre des choses créées renfermerait quelque chose de formellement divin. La première conclusion ruinerait le dogme de la grâce ; la deuxième conduirait au panthéisme. Cf. J. Didiot, *op. cit.*, p. 403-404.

2. *Dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino a significare un effetto non divino di una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare di un divino, che sia tale per partecipazione* (Ibid.).

Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud « divinum » non usurpamus ad significandum effectum non divinum cause divinae: neque mens nobis est loqui de divino quodam, quod tale sit per participationem.

Quand nous parlons du divin dans la nature, ce mot « divin » n'est pas pris par nous pour signifier un effet non divin d'une cause divine et ce n'est pas notre idée de parler de quelque chose qui serait divin par participation.

Cette proposition ne fait que rendre plus clair le sens de la première. Elle est d'ailleurs extraite du même passage de la *Teosofia*. Le divin qui se manifeste à notre intelligence n'est pas divin parce qu'effet d'une cause divine ou divin par participation, mais divin formellement, par essence. A signaler ici une interprétation, évidemment fautive, de la pensée rosminienne par un des admirateurs du philosophe italien. L'expression *per participationem* viserait la participation du divin par la grâce sanctifiante. Échappatoire sans portée réelle et exclue par le contexte même de Rosmini, dans ce c. 1, *Del divino nella natura. Teosofia*, t. IV, n. 1. Cf. *Alle quaranta Rosminiane proposizioni... note segretamente sottoposte al giudizio... dei Maestri di verità... nella Chiesa santa di Gesù Cristo*, Milan, 1888 ; *Trutina*, n. 9-10 et p. 12, note 1. Ontologisme et menace de panthéisme. J. Didiot, *op. cit.*, p. 404.

3. *Vì dunque nella natura dell'universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa a cui conviene la denominazione di divino, non in senso figurato, ma in senso proprio* (Teosofia, t. IV, *Del divino nella natura*, n. 15, p. 18). *E una... attualità indistinta dal resto dell'attualità divina, indivisibile in sé, divisibile per astrazione mentale* (Teosofia, t. III, n. 1423, p. 341).

In natura igitur universi, idest in intelligentiis quae in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinae.

Dans la nature de l'univers, c'est-à-dire dans les intelligences qui en font partie, il y a quelque chose à qui convient la dénomination de divin, prise au sens non pas figuré, mais propre. C'est une actualité qui n'est pas distincte du reste de l'actualité divine.

Les partisans de Rosmini ont voulu défendre l'orthodoxie de cette proposition. L'auteur anonyme d'un opuscule paru à Florence, en 1888, a signalé tout d'abord que le texte original italien était pris en deux volumes différents, avec des centaines de pages intermédiaires entre les deux passages rapprochés, ce qui risquait de fausser la pensée de Rosmini en supprimant le contexte. *Ragioni della condanna fatta dal S. Ufficio delle così dette XL proposizioni di Antonio Rosmini esposte dal Teologo F. C. D.*, p. 14, 15. La juxtaposition des deux textes montre au contraire la parfaite continuité de la pensée rosminienne. C'est le même sujet dont il est question dans le premier texte qui se retrouve, sous-entendu, dans le second. Le rapprochement fait par le Saint-Office est donc légitime.

La défense de Rosmini s'appuie ici sur la distinction indiquée dans le commentaire de la proposition 1, et par laquelle les rosminiens pensent échapper au reproche d'ontologisme. Le divin, disent-ils, que notre intelligence saisit, est un divin, non au sens figuré, mais au sens propre ; ce sens propre toutefois « n'est pas propre absolument, pleinement et ne fait pas de ce divin quelque chose de parfaitement identique à Dieu », *non in senso proprio assolutamente, ossia in senso pieno così da essere perfetto sinonimo con Dio*. Opusc. *Alle quaranta...* Il ne s'agirait, suivant la distinction fondamentale de la philosophie rosminienne, que de l'être idéal divin, identique sans doute objectivement avec son être réel, puisque Dieu est indivisiblement l'être réel-idéal, mais divisible de cet être réel par abstraction mentale. *Non si può dire con esattezza*, écrit expressément Rosmini, *che noi veggiamo Dio — l'essenza divina — nella vita presente; perciocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma indistintamente reale-ideale. Il rinnovamento della filosofia*, c. XLII.

Remarquons — et ceci complique singulièrement la difficulté, et ajoute à l'obscurité de la doctrine rosminienne — que l'abstraction mentale qui sépare l'être idéal divin et l'être idéal-réel, Dieu, est le fait de l'intelligence divine elle-même divisant pour ainsi dire

l'être considéré initialement et l'être considéré dans son terme : acte d'intelligence, écrit Rosmini, *col quale nell' essere assoluto distinge l'inizio dal termine, e vide quello separato da questo*. Sans doute cette séparation n'est pas réelle, mais elle est le résultat de l'abstraction mentale. *Teosofia*, t. I, p. 401.

Qu'est-ce que cet être initial? Pure existence, répond parfois Rosmini : *Il che è quanto dire come pura esistenza, è egualmente inizio di Dio e delle creature*. *Teosofia*, t. I, p. 230. Être purement intelligible et dénué de toute subsistance, dit ailleurs Rosmini. Cf. prop. 38. Cette seconde interprétation est la plus fréquemment présentée par les rosminiens. Cf. *Alle quaranta proposizioni...*, p. 8, ou encore *Alla Civiltà Cattolica, risposta di un Prelato romano*, Rome, 1889, p. 39.

Au point de vue philosophique, ces deux explications aboutissent pour Rosmini à des contradictions. Si l'être que l'intelligence saisit est l'être divin dans son existence, nous ne pouvons que voir Dieu lui-même : *in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse*. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. xxii. Si l'être que l'intelligence saisit est simplement l'être divin intelligible, alors ce n'est plus l'être divin par essence, mais bien l'idée que nous nous en formons en partant des créatures. Les deux solutions sont en contradiction avec la thèse générale de Rosmini, *Trutina*, n. 11-16, p. 13-20.

Au point de vue théologique, les dangers signalés dans les deux premières propositions ne font que s'accroître : l'ontologisme qui conduirait à méconnaître la distinction radicale de la connaissance naturelle de Dieu par le raisonnement et l'abstraction et de la connaissance surnaturelle de Dieu par l'intuition de la vision béatifique; le panthéisme : « Les intelligences finies sont actuelles par une actualité divine; il ne faudrait pas un grand effort pour en conclure qu'elles sont elles-mêmes actuellement divines. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 404-405.

4. *L'essere indeterminato (essere ideale), il quale è indubitamente palese a tutte le intelligenze (è quel divino che) si manifesta all'uomo nella natura* (*Teosofia*, t. IV, n. 5 et 6, p. 8).

Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur.

L'être indéterminé, qui sans aucun doute est celui-là même que toute intelligence connaît, est cet être divin manifesté à l'homme dans la nature.

Sur l'« être indéterminé » qui se présente tout d'abord à l'intelligence, on pourrait trouver, en saint Thomas, des textes se rapprochant des formules rosminiennes. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. lxxxv, a. 3, ad 1^{um}; *In 1^{um} Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 3. Mais, tandis que l'être indéterminé, universel, dont parle saint Thomas, est un concept qui peut recevoir, qui doit recevoir des déterminations nouvelles selon les applications qu'on en fait aux diverses réalités, cf. *Cont. gent.*, l. I, c. xxvi, l'être sans détermination et universel dont parle Rosmini n'est pas susceptible de recevoir les limites, les précisions nécessaires pour convenir à telles ou telles réalités précises : c'est l'être dans sa plénitude de perfection qui se confond en réalité avec l'être divin; *quatenus ipsius essendi plenitudo nullis limitibus circumscribitur*, explique pertinemment la *Trutina theologica*, n. 21, p. 24. Sans doute, Rosmini et ses disciples invoqueront ici encore la distinction entre l'être idéal et initial, et l'être réel-idéal considéré dans son terme. Mais nous avons vu qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'un et l'autre. L'analyse des propositions 9, 10, 11, nous le fera voir plus clairement encore. Logiquement, c'est encore au panthéisme qu'il faut ici aboutir. Il y a confusion entre l'être universel qui est au fond de tous nos concepts et l'actualité

divine. « Au panthéisme idéologique s'associe le panthéisme cosmique. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 405.

5. *L'essere intuito dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un ente necessario ed eterno, causa creatrice, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti : e questo è Dio* (*Teosofia*, t. I, n. 298, p. 241).

6. *Nell' uno (essere che prescinde dalle creature e da Dio, e che è l'essere indeterminato) e nell' altro essere (che non è più indeterminato, ma Dio stesso, essere assoluto) c'è la stessa essenza* (*Teosofia*, t. II, n. 848, p. 150).

Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creatantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium; atque hoc est Deus.

In esse quod praescindit a creaturis et a Deo quod est esse indeterminatum, atque in Deo esse non indeterminato sed assoluto, eadem est essentia.

L'être, objet de l'intuition humaine, doit être nécessairement quelque chose de l'être nécessaire, éternel, créateur, cause déterminante et finale de tous les êtres contingents, c'est-à-dire de Dieu même.

Dans l'être [universel] qui fait abstraction des créatures et de Dieu, c'est-à-dire dans l'être indéterminé, il y a la même essence qu'en Dieu, être déterminé et absolu.

Ces deux propositions peuvent être jointes, car elles ne font, l'une et l'autre, que reprendre, en les affirmant avec des nuances nouvelles, les précédentes assertions.

Dans la proposition 5, l'identification de l'être transcendantal des logiciens avec l'être divin lui-même, s'affirme plus audacieusement. Cet être, objet de notre intuition, est nécessairement quelque chose de l'être nécessaire, éternel, créateur, cause déterminante et finale de tous les êtres contingents, c'est-à-dire quelque chose de Dieu lui-même. C'est du pur ontologisme. Et cette conclusion reçoit une confirmation de la proposition suivante. On y affirme, en effet, que l'être transcendantal, indéterminé, qui convient aussi bien à Dieu qu'à la créature, tout en faisant abstraction de l'un et de l'autre, a réellement une essence qui n'est pas simplement logique et abstraite : c'est la même essence que l'essence de Dieu, l'être absolu et déterminé.

Étant donnée cette identification, comment peut-on encore logiquement admettre une distinction entre Dieu et le monde? D'autre part, comment discriminer la vision béatifique de la connaissance naturelle de Dieu? On le voit, avec ces deux nouvelles propositions, identiques quant au sens et presque dans la forme, nous nous enfonçons toujours plus avant dans l'équivoque foncière du rosminianisme. Cf. *Trutina*, n. 22-24, p. 26-29; J. Didiot, p. 406-407.

7. *L'essere indeterminato della intuizione... l'essere iniziale... è qualche cosa del Verbo, che ella (la mente del Padre) distingue non realmente, ma secondo la ragione, dal Verbo* (*Teosofia*, t. II, n. 848, p. 150; t. I, n. 490, p. 445).

Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo.

L'être indéterminé de l'intuition, l'être initial, est quelque chose du Verbe, que l'intelligence du Père distingue du Verbe, non réellement, mais en raison.

Cette proposition paraît d'autant plus intéressante qu'elle semble vouloir donner l'ultime raison de la distinction si souvent apportée par Rosmini entre la « réalité » et l'« idéalité », ces deux formes primordiales de l'être. Cf. *Il rinnovamento della filosofia*. C. xlii. L'être idéal, qui renferme en lui-même toutes les idées divines, archétypes des réalités créées ou créables, est pensé par Dieu dans le Verbe avec lequel ces idées s'identifient réellement. Elles s'en distinguent cependant, selon la raison, en tant que l'intelligence du Père les conçoit par abstraction selon leur être idéal. Ainsi, nous en revenons encore à la distinction par laquelle les rosminiens estiment pouvoir laver leur maître du

reproche d'ontologisme. En saisissant l'être idéal, notre esprit, tout en atteignant quelque chose de divin, n'atteint pas Dieu lui-même. Contradiction dans les termes et dont, longtemps d'avance, saint Thomas a fourni la réfutation dans *De veritate*, q. XII, a. 6. Cf. *Trutina*, n. 25-32.

Au point de vue théologique, cette septième proposition est inadmissible, car elle semble admettre une certaine composition dans l'être du Verbe et présenter le Verbe, par cet élément initial qui est en lui, comme l'objet naturel de l'intuition humaine. Enfin, les distinctions de raison qu'on suppose faites par l'intelligence du Père ne répondent à rien qui soit théologiquement concevable en Dieu.

II^e SECTION. De la constitution et de la nature intime des choses créées, c'est-à-dire du panthéisme rosmيني.

8. Gli enti finiti che compongono il mondo risultano da due elementi, cioè dal termine reale finito, e dall'essere iniziale, che dà a questo termine la forma di ente (*Teosofia*, t. I, n. 454, p. 396).

Entia finita, quibus com- Les êtres finis, dont se ponitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis.

Les êtres finis, dont se compose le monde, résultent d'un double élément, c'est-à-dire d'un terme réel fini et de l'être initial, qui confère à ce terme la forme d'être.

D'après la doctrine même de Rosmini et de ses disciples, l'être initial, qui est l'être universel, est le même qui se retrouve sous les différents aspects des réalités : aussi Rosmini et ses disciples l'appellent-ils être virtuel. Voir prop. 10; cf. *Alle quaranta proposizioni...*, p. 12. Mais cet être est essentiellement quelque chose de divin. La présente proposition revient donc à proclamer que Dieu lui-même, ou le Verbe, donne aux termes finis et réels du monde la forme d'être. Dieu ou le Verbe, forme intrinsèque et constitutive de tout être fini! C'est le pur panthéisme. Voir, dans saint Thomas, la réfutation d'une erreur, formulée en termes analogues. *Cont. gent.*, l. I, c. XXVI.

9. L'essere oggetto dell' intuito... è l'atto iniziale di tutti gli enti (*Teosofia*, t. III, n. 1235, p. 73). — L'essere iniziale dunque è inizio tanto dello scibile quanto del sussistente... egualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature (*Teosofia*, t. I, n. 287, p. 229; n. 288, p. 230).

Esse, obiectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. — Esse iniziale est initium tam cognoscibile quam subsistentium; est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.

L'être qui est objet d'intuition est l'acte initial de tous les êtres. — L'être initial est à l'origine tant des connaissables que des subsistants; il est pareillement à l'origine de Dieu — du moins tel que nous le concevons — et des créatures.

On remarquera qu'ici encore le Saint-Office a puisé la proposition répréhensible en deux passages différents de la *Teosofia*. Mais, dans les deux endroits, l'idée est la même et la juxtaposition des textes ne fait que mettre en relief la véritable pensée de Rosmini. Cette pensée est claire, sauf dans la restriction apposée prout a nobis concipitur. Rosmini veut sans doute par là distinguer en Dieu l'idéalité de la réalité : c'est, nous le savons, la distinction subtile par laquelle il pense échapper à tout reproche d'hétérodoxie. Quoi qu'il en soit, l'être initial de toutes choses, objet de notre intuition, est quelque chose de divin, quelque chose du Verbe (voir prop. 7), essentiellement identique au Verbe. Ici encore, et de toute évidence, relent de panthéisme.

10. L'essere virtuale et senza termini (Divino in sé stesso, appartenenza di Dio) è la prima e la più semplice delle entità per così fatto modo che qualunque altra entità è composta, e trà i suoi componenti c'è l'essere virtuale sempre e necessaria-

mente. — L'essere virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per qualunque col pensiero si dividano (*Teosofia*, t. I, p. 221; n. 281, p. 223).

Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quilibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur.

L'être virtuel et sans limite est la première et la plus simple de toutes les entités; ainsi toute autre entité est composée et l'être virtuel est toujours et nécessairement l'un des composants. Cet être virtuel est partie essentielle, de toutes les entités sans exception, quelles que soient les divisions qu'y apporte notre pensée.

Cette proposition ne fait que confirmer l'erreur relevée dans les précédentes en attribuant à l'être initial de nouvelles qualifications. L'être initial est l'être virtuel, capable de tout devenir. Il est la plus simple de toutes les entités, mais il en est aussi la première; de telle sorte qu'il entre toujours et nécessairement comme l'un des éléments composant n'importe quelle entité. Or, nous savons que cette réalité très simple, cet être virtuel est quelque chose d'essentiellement divin. La raison pourra le distinguer d'avec les entités dont il fait partie, ce ne sera qu'une distinction logique. Il se trouve en toutes, partie essentielle de toutes. C'est toujours, au point de vue théologique, l'affirmation d'une sorte de panthéisme qui est ici à réprover.

11. La quiddità (ciò che una cosa è) dell' ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo; ma dai suoi limiti... La quiddità dell' ente infinito è costituita dall' entità ed è positiva; e la quiddità dell' ente finito è costituita dai limiti dell' entità, ed è negativa (*Teosofia*, t. I, n. 726, p. 708-709).

Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.

La quiddité (ce qu'est la chose) de l'être fini n'est pas constituée par ce qu'il contient de positif, mais par ses limites. La quiddité de l'être infini est constituée par son entité, et elle est positive; la quiddité de l'être fini est constituée par les limites de son entité et est négative.

Pour comprendre la réprobation de cette proposition qui, au premier abord, semble ne renfermer qu'une contradiction philosophique, il faut se reporter à l'ensemble du système rosmيني, tel qu'il a été exposé plus haut, à propos de la synthèse opérée par Dieu dans l'acte créateur. Voir col. 2925. Les êtres particuliers ne se différencient entre eux que parce qu'ils comportent, chacun dans son individualité ou son espèce, des limitations de l'être indéterminé et général qui, dans son « idéalité » s'identifie à Dieu. Pour Rosmini, l'être indéterminé, voilà le fond de toutes choses, fond commun et toujours identique, l'ἐν ἐπὶ πᾶσιν dont parle Platon. On se reportera au commentaire des propositions 7, 9, 10. Le Saint-Office, en réprochant cette proposition, y a vu comme une atteinte indirecte aux définitions du concile du Vatican contre le panthéisme. *De fide catholica*, t. I, can. 4, Denz.-Bannw., n. 1804. Cf. *Trutina*, n. 68-70. J. Didiot a fort exactement précisé le danger de cette prop. 11 : « Comment le fini se distingue-t-il réellement de l'infini? Par la limite, par le négatif. Le fini, comme tel, n'est donc rien; il n'est rien dans sa quiddité, mais il est quelque chose dans son entité; il est Dieu. » *Op. cit.*, p. 411.

12. La realtà finita non è, ma egli (Dio) la fa essere coll'aggiungere alla realtà infinita la limitazione (*Teosofia*, t. I, n. 681, p. 658). — L'essere iniziale... diventa l'essenza di ogni ente reale (ibid., t. I, n. 458, p. 399). — L'essere che attua le nature finite, a questo congiunto, essendo reciso da Dio (ibid., t. III, n. 1125, p. 346).

Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitam realitatem limitationem. Esse initiale fit essentia omnis entis realis. Esse quod actual naturas finitas, ipsis communicatum, est recisum a Deo.

La réalité finie n'existe pas; mais Dieu la fait exister en ajoutant une limitation à la réalité infinie. L'être initial devient (ainsi) l'essence de tout être réel. L'être qui actualise les natures finies auxquelles il est joint, est pris de Dieu.

Nous n'aurions pas séparé cette proposition de la précédente — leur signification respective étant identique — si l'auteur anonyme de l'opuscule *Alle quaranta proposizioni*, n'avait fait à son sujet quelques instances appelant une mise au point particulière. Tout en concédant que la première partie de la proposition 12 semble « fausse » et « blasphématoire », si elle est prise à la lettre, il insiste sur la nécessité de la rapprocher du contexte. L'explication serait celle qui a toujours servi d'échappatoire aux rosminiens, savoir la distinction entre l'être indéterminé réel (Dieu) et l'être indéterminé idéal (quelque chose de divin). Et précisément l'expression *essendo reciso da Dio* devrait être traduite : étant abstraite de Dieu, étant prise de Dieu par abstraction, conformément aux principes mêmes de la philosophie rosminienne.

Ces explications nous ramènent toujours au même point de la controverse : comment nier l'identité entre Dieu et le « quelque chose de divin », entre l'être réel et l'être idéal, lequel n'est idéal que grâce à une abstraction. Nous sommes vraiment au rouet.

On serait d'ailleurs peu autorisé à chercher dans saint Thomas, comme l'auteur anonyme veut le faire, une justification de la position de Rosmini. Quand saint Thomas écrit : *esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in se sunt*, *Sum. theol.*, I^a, q. VIII, a. 2, il ne s'agit pas de l'être divin, mais de l'être, comme tel, qui ne peut être conçu comme existant que par voie de dépendance effective de Dieu créateur de tout être. Cf. I^a, q. XLV, a. 5, et *De potentia*, q. III, a. 5, ad 1^{um} et ad 2^{um}. Dieu intervient ici comme cause efficiente et transcendante et non comme cause formelle et immanente. *Trutina*, n. 73-75, p. 90-94.

13. *La differenza che passa tra l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore...; perocchè s' ha differenza di essere in questo senso che l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente. Ma questo secondo è relativamente ente. Ora col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l'ente; sicchè rimane, che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo, e in questo senso non v'abbia diversità di essere anzi unità di essere* (*Teosofia*, t. V, c. IV, p. 9).

Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo majus: unum enim est absolute ens, alterum est absolute non-ens. At hoc alterum est relativum ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens: huic absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse; alique hoc sensu nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse.

La différence entre l'être absolu et l'être relatif n'est pas celle qui intervient entre substance et substance. C'est une différence bien plus grande. L'un, en effet, est absolument être; l'autre est absolument non-être. Mais cet autre est être relativement. Or, quand on pose un être qui l'est relativement, on ne multiplie pas l'être qui l'est absolument. D'où il suit que l'être absolu et l'être relatif ne constituent pas une substance unique, mais un être unique. Et c'est en ce sens qu'il n'y a pas entre eux de différence, bien mieux que c'est, entre eux, l'unité d'être.

Pour quiconque aura lu l'exposé de cette conception rosminienne, voir plus haut, col. 2923, le sens de cette proposition ne présente pas de difficulté spéciale. La distinction imaginée par Rosmini entre l'être qui est

être absolument et l'être qui est non être absolument, — qui n'a de réalité distincte que par la limitation apportée à l'être indéterminé et absolu — mais qui est être relativement, est-elle suffisante pour préserver son auteur de l'anathème porté par le concile du Vatican contre ceux qui affirment l'unité de substance ou d'essence entre Dieu et les créatures? Le Saint-Office ne l'a pas pensé. La *Trutina* renvoie ici à saint Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. xxv; cf. n. 78, p. 96-97.

III^e SECTION. — De la création.

14. *Coll' astrazione divina abbiamo veduto come sia stato prodotto l'essere iniziale, primo elemento degli enti finiti: coll' immaginazione divina, abbiamo pure veduto come sia stato prodotto il reale finito — tutte la realtà di cui consta l'universo* (*Teosofia*, t. I, n. 463, p. 408).

15. *L'operazione dell' Essere assoluto create il mondo è la sintesi divina, cioè l'unione dei due elementi, l'essere iniziale, inizio comune di tutti gli enti finiti, e il reale finito, o per dir meglio, i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla quale unione sono creati gli enti finiti* (*ibid.*).

Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatio producit reale finitum, seu realitates omnes, quibus mundus constat.

Par la divine abstraction est produit l'être initial, premier élément des êtres finis; mais par la divine imagination est produit l'être fini, c'est-à-dire toutes les réalités dont le monde est constitué.

Tertia operatio esse absoluti mundum creatis est divina synthesis, id est unio duorum elementorum, que sunt esse initiale, commune omnium finitorum entium initium, atque reale finitum, seu potius diversa realia finita, termini diversi ejusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.

La troisième opération de l'Être absolu créant le monde est la divine synthèse, c'est-à-dire l'union des deux éléments, l'être initial, principe commun de tous les êtres finis, et le réel fini, ou pour mieux dire les diverses réalités finies, qui sont les termes différents du même être initial. C'est par cette union que sont créés les êtres finis.

On a vu plus haut, col. 2926, le résumé de la pensée rosminienne sur les trois opérations de la création. Cette pensée se retrouve adéquatement reproduite dans les deux propositions 14 et 15. Le dogme mis en péril par cette pensée est celui de la création *ex nihilo*. La constitution *Dei Filius*, c. 1 et can. 5, insiste sur ce concept catholique de la création, que saint Thomas avait déjà précisé en une brève formule : *productio aliquid rei secundum suam totam substantiam nulla presupposito*. *Sum. theol.*, I^a, q. LXV, a. 3. Or l'être initial, d'où procèdent toutes les entités finies par voie de limitation, n'est qu'une abstraction faite par l'intelligence divine de l'être réel absolu qu'est Dieu lui-même. C'est ce que nous avons déjà constaté plus haut, ce que Rosmini affirme en cent endroits : *Vero è che la Mente divina astraente ha trovato e prodotto questo oggetto, che dicemmo essere iniziale, tenendo fesso lo sguardo nell' essere assoluto obbieltivo*. *Teosofia*, t. I, p. 402. C'est de lui-même, comme d'un sujet identique, que Dieu tire les objets créés, *fissando solo l'ipsum esse, e lasciando in disparte il subsistens*. *Opusc. Alla Civiltà cattolica*, p. 39.

Si l'on voulait résumer en quelques mots l'idée de Rosmini touchant l'acte créateur, il faudrait dire avec J. Didot : « L'être initial est identique à Dieu; et le réel fini, les réalités finies n'en sont que les limites ou déterminations négatives. La divine synthèse unit donc Dieu avec rien, et le résultat de cette union extraordinaire est la créature. » *Op. cit.*, p. 414. Cf. *Trutina*, n. 86-98, p. 110-122.

16. *Riferito dall' intelligenza per mezzo della sintesi divina, l'essere iniziale, non come intelligibile, ma puramente come essenza, ai termini reali finiti, fa che esistano gli enti finiti subiettivamente e realmente* (*Teosofia*, t. I, n. 464, p. 410).

Esse iniziale per divinum synthesim ab intelligentia relatum, non ut intelligibile, sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales, efficit ut existant entia finita subjective et realiter.

L'être initial, mis en rapport par l'intelligence (de Dieu) au moyen de la divine synthèse, non comme être intelligible, mais comme pure essence, avec les limites finies réelles, fait que les êtres finis existent subjectivement et réellement.

Aux difficultés que la conception d'un être initial, principe de toutes réalités créées, soulève à l'égard du dogme de la création *ex nihilo*, la 16^e proposition de Rosmini ajoute une difficulté nouvelle. Elle fait de la création un acte d'intelligence divine : opération purement logique, qui ne change rien à l'état de l'être initial infini. Le concile du Vatican déclare au contraire que Dieu... *sua omnipotenti virtute... liberrimo consilio... utramque condidit creaturam*. Const. *De fide catholica*, c. 1, Denz.-Bannw., n. 1783. La création est principalement un acte de la toute-puissance divine et de la libre volonté de Dieu.

De plus, il est bien difficile de concevoir dans cet être initial une discrimination entre « l'être intelligible » et « la pure essence ». Rosmini en donne une explication bien obscure : *L'essere iniziale in quanto si considera come essenza dell' essere è anteriore alle forme. In quanto poi è essenzialmente intelligibile è nella forma obbiettiva*. Teosofia, t. 1, n. 463, p. 409.

17. *Quello che fa Iddio (creando) è unicamente di porre tutto intero l'atto dell' essere nelle creature : dunque quest' atto non è propriamente fatto, ma è posto* (Teosofia, t. 1, n. 412, p. 350).

Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit : hic igitur actus proprie non est factus, sed positus.

Tout ce que fait Dieu en créant, c'est de poser intégralement l'acte de l'existence des créatures ; cet acte n'est donc pas, à proprement parlé, fait, mais posé.

Nouvelle perversion du concept de création. Alors que le symbole glorifie Dieu, *FACTOREM cæli et terræ*, Rosmini affirme que l'acte intégral de l'être des créatures n'est pas fait, mais est posé par Dieu. L'être initial, l'être universel, celui qui se retrouve sous toutes les limitations et les négations ne saurait, en effet, dans la théorie rosminienne, être fait et être fait de rien. Il est simplement. Où donc est la création *ex nihilo* que demande le dogme catholique ?

18. *Vi ha una ragione in Dio stesso per la quale ei si determina a creare ; e questa ragione è di nono l'amore di se stesso, il quale si ama anche nelle creature. Quindi la divina sapienza, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far sì che l'essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce della forma reale dell' essere, e che necessità fisica si vuol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale, cioè veniente dall' essere sotto la sua forma morale ; e la necessità morale non sempre induce l'effetto che ella prescrive ; ma la induce solo nell' essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l'essere perfettissimo è insieme moralissimo cioè ha compiuta in sé ogni esigenza morale* (Teosofia, t. 1, n. 51, p. 49-50).

Amor quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio qua se determinat ad creandum, morale necessitatem constitui, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum : huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem.

L'amour dont Dieu s'aime jusque dans les créatures et qui est la raison déterminante de la création, constitue une nécessité morale qui, dans l'être parfait, passe toujours à l'effet. C'est seulement dans la plupart des êtres imparfaits que cette sorte de nécessité laisse subsister entièrement la liberté bilatérale [agir ou ne pas agir.]

Bien que le texte latin soit un simple résumé de l'original italien, il en reproduit le sens exact et les nuances. Le dogme offensé par cette proposition est, à coup sûr, celui de la liberté de l'acte créateur : le concile du Vatican professe, en effet, que Dieu a créé le monde *liberrimo consilio*, et il frappe d'anathème quiconque *Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera... creasse*. Const. *De fide catholica*, c. 1 et can. 5, Denz.-Bannw., n. 1783, 1805. Cf. *Trutina*, n. 111-114, p. 133-140. On fait remarquer d'ailleurs (à propos du texte italien) qu'autre chose est la convenance de la création, autre chose la nécessité de convenance ou morale. N. 115, p. 140-141. Par ailleurs, s'il est exact d'affirmer que la création est inspirée à Dieu par l'amour dont il s'aime lui-même jusque dans ses créatures, ce motif ne saurait introduire en Dieu la moindre nécessité à l'égard des créatures à produire. Le canon précité du concile du Vatican le spécifie expressément : *S. q. d. Deum... tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, a. s.*

19. *Il Verbo è quella materia invisibile da cui dice il libro della Sapienza (x1, 18) che furono create le cose tutte dell' universo* (Introd. del Vangelo secondo Giovanni, lez. 37, p. 109).

Verbum est materia illa invisibile ex qua, ut dicitur Sap., XI, 16, create fuerunt res omnes universi.

Le Verbe est cette « matière invisible » dont, comme le dit la Sagesse, XI, 18, ont été créées toutes les choses de l'univers.

Une remarque de critique textuelle tout d'abord : l'expression *materia invisibile* de la Vulgate n'exprime pas le sens exact du grec : *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*, d'une matière informe. Le sens obvie est celui qu'ont maintes fois exprimé les Pères et les théologiens. Voir ici *CRÉATION*, t. III, col. 2050-2051. Il ne saurait donc ici être question que d'un sens purement accommodatic... que rien d'ailleurs ne justifie. Rien qu'à ce titre, la proposition mériterait d'être censurée.

Que Rosmini ait identifié les choses créées au Verbe en considérant leur essence *idéale*, c'est là un fait que nul ne peut contester : le Verbe et les choses trouvent également dans l'être leur essence idéale, leur fond commun, ce par quoi ils peuvent subsister. En ce sens, l'être est leur substance commune. Mais cette communauté d'être n'existe que selon l'idéalité — nous l'avons souligné expressément dans l'exposé philosophique, voir ci-dessus, col. 2923. — et c'est par là que Rosmini pense repousser l'accusation de panthéisme. Distinction bien subtile et à laquelle le Saint-Office n'a pas cru devoir s'arrêter.

IV^e SECTION. — De l'âme humaine.

20. *Niente ripugna che il soggetto, di cui si parla, si multiplichi per via di generazione* (Psicologia, t. IV, n. 656). — *Noi abbiamo già detto che la generazione dell' anima umana si può concepire per gradi progressivi dell' imperfetto al perfetto, el però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale, giunto alla sua perfezione colla perfezione dell' organismo, riceva l'intuizione dell' essere, e così si renda intellettuale e razionale* (Teosofia, t. 1, n. 646, p. 619).

Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectum, producere.

Il ne répugne pas que l'âme humaine se propage par voie de génération, de telle sorte qu'elle soit conçue comme s'élevant du degré imparfait — l'âme sensitive — au degré parfait — l'âme intellectuelle.

Le texte italien est ici, quant à la deuxième partie de l'assertion, plus expressif que le texte latin : « Nous avons déjà dit que la génération de l'âme humaine peut se concevoir par degrés progressifs de l'imparfait au parfait et qu'en conséquence il y ait un principe sensitif, lequel, joignant sa propre perfection à la perfection de l'organisme, reçoive l'intuition de l'être et se rende de la sorte intellectif et rationnel. »

S'il a pu exister, jadis, des hésitations au sujet de l'origine de l'âme humaine, il n'en est plus ainsi aujourd'hui. C'est un dogme de la foi que l'âme humaine est créée par Dieu en même temps qu'insufflée au corps. L'enseignement du magistère ordinaire suffirait à donner à cette vérité une proposition authentique. Cf. C. Boyer, *Tractatus de Deo creatore et elevante*, Rome, 1933, p. 149-150. Mais il semble bien que la définition du V^e concile du Latran implique la création par Dieu de chaque âme selon la multiplication des corps. Voir ici FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 566. Cf. *Trutina*, n. 125-135, p. 158-178.

La deuxième assertion, censurée dans cette proposition 20, c'est le progrès concernant l'âme sensitive qui, par sa perfection croissante, en même temps que croît la perfection de l'organisme, s'élèverait, par l'intuition de l'être, au degré supérieur d'âme intellectuelle. Conception qui n'a rien de commun avec l'opinion des anciens théologiens sur l'animation humaine et qui, *prout sonat*, suppose une évolution naturelle et spontanée de l'ordre matériel à l'ordre spirituel.

21. *Rendendosi l'essere intuibile al detto principio (sensitivo), con questo solo toccamento, con questa unione di sé, il principio prima solo senziente, ora anche intelligente, si solleva a più alto stato, cingia natura, rendesi intellettuale, sussistente, immortale.* *Antropologia*, I, IV, c. v, n. 819. — *Quindi si offre alla mente l'espressione, che il principio sensitivo sia diventato principio razionale, che si sia convertito in un altro, avendo subito veramente una tale permutazione* (*Teosofia*, t. I, n. 646, p. 619).

Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobilitiorem statum exaltatur, naturam mutat, ac fit intellectus, subsistens atque immortalis.

Quand l'être se manifeste comme objet d'intuition au principe sensitif, celui-ci, par ce seul contact, par cette seule union, s'élève à un état supérieur. Lui qui était seulement sentant, devient aussi maintenant intelligent; il change de nature et devient intelligent, subsistant et immortel.

Ainsi, grâce au contact avec l'être, objet d'intuition, le principe sensitif devient principe rationnel. Mélange de panthéisme et de matérialisme, comme on l'indiquait en fin du commentaire de la précédente proposition. Il est curieux de constater que saint Thomas avait déjà réfuté une erreur analogue. *Sum. theol.*, I^a, q. cxviii, a. 2, ad 2^{um}; cf. *Cont. gent.*, I, II, c. LXXXIX. *Trutina*, n. 136-144, p. 178-190.

22. *Quanto poi alle appendici di cui parliamo, cioè al corpo animale, non è certo impossibile il pensare, che dalla potenza divina possa essere da lui divisa l'anima intellettuale, ed egli tuttavia rimanersi nella qualità di animale, rimanendo il principio animale che prima esisteva come appendice, siccome base del no o ente, cioè del puro animale che rimarrebbe* (*Teosofia*, t. I, n. 621, p. 591).

Non est cogitatum impossibile, di una potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale: maneret nempe in ipso, tanquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.

Il n'est pas impossible de concevoir que, par la divine puissance, puisse être séparée du corps animé l'âme intellectuelle, et que ce corps reste encore un animal. Car le principe animal, qui était en lui auparavant comme l'appendice de l'âme intellectuelle, demeurerait en lui comme la base du pur animal.

Bien que Rosmini n'envisage la réalisation de cette possibilité que par miracle, cf. *Psicologia*, t. I, p. 672, 680, le seul fait de considérer dans l'âme humaine la possibilité de séparer le principe intellectif du principe sensitif, doit être réprouvé. Ce fut jadis le tort d'Olieu d'enseigner cette séparabilité. Cf. FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 549. La doctrine d'un principe vital distinct de l'âme intellectuelle a été notée comme une

erreur théologique par Pie IX. *Ibid.*, col. 563. *Trutina*, n. 145-149, p. 190-199.

23. *Questa (l'anima del defunto) esiste certamente, ma come se non esistesse (Teodicea, appendice, a. 10, p. 638). Nel quale stato (di natura) non essendo a lei (all'anima separata) possibile alcuna riflessione su di se stessa, né alcuna coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre, e di sempiterno sonno* (*Introd. del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 69, p. 217).

In statu naturali, anima defuncti existit perinde ac non existeret: cum non possit ullam super seipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et sonni sempiterni.

Dans l'état naturel, l'âme du défunt existe comme si elle n'existait pas, car elle ne peut plus exercer de réflexion sur elle-même, ou avoir aucune conscience de soi. Sa condition peut être assimilée à un état de ténèbres perpétuelles et d'éternel sommeil.

On pourrait discuter sur la valeur psychologique de cette hypothèse relative à l'état de l'âme séparée du corps et considérée dans l'état naturel. Ce que le Saint-Office a voulu réprouver ici, c'est la doctrine selon laquelle une âme séparée, par là même qu'elle n'a plus son corps, est incapable de tout acte de connaissance intellectuelle et de conscience. Les raisons qu'apporte Rosmini de son opinion sont sujettes à réserve: d'après lui, «la vie de l'âme exige un terme réel qui lui soit uni, avec lequel elle ne forme qu'un seul sujet, lequel, quand seront réalisées les conditions opportunes pourra exercer les opérations vitales de sentir et de penser des choses réelles». *Introd.*, p. 221. Ce terme réel ne peut être que le corps.

Donc l'union au corps est nécessaire à la vie de l'âme; donc la résurrection ne saurait être dite gratuite; donc la vie intellectuelle de l'âme n'est pas tellement spirituelle qu'elle puisse s'exercer sans le corps... On voit par là tous les aboutissements possibles d'une théorie qui, par là même, devient périlleuse pour la foi. Cf. *Trutina*, n. 150-160, p. 199-212.

24. *La forma sostanziale del corpo è piuttosto un effetto dell'anima e il termine interno delle sue operazioni; e però non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo* (*Psicologia*, part. II, l. I, c. II, n. 849). — *L'unione dell'anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuisce l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuito l'essenza* (*Teosofia*, t. V, c. LIII, a. 2, § 5, p. 377).

Forma substantialis corporis est potius effectus animae atque interior terminus operationis ipsius: propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima.

Unio animae et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subjectum intuens ideam affirmat sensibile, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit.

La forme substantielle du corps est plutôt l'effet de l'âme et le terme intérieur de son opération. Aussi la forme substantielle du corps n'est pas l'âme elle-même.

L'union de l'âme et du corps consiste proprement dans la perception immédiate, par laquelle le sujet, saisissant l'idée (de l'être), affirme le sensible, pour avoir saisi dans cette idée l'essence même du sensible.

C'est une application de la doctrine du sens fondamental, que nous avons déjà réfutée à FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 569. L'union de l'âme et du corps ne saurait être le résultat d'une opération de connaissance. Or c'est ce qu'affirme ici Rosmini, oubliant que le concile de Vienne a défini comme un dogme de foi «que l'âme rationnelle ou intellectuelle est la forme du corps humain, par elle-même et essentiellement». *Ibid.*, col. 546. Voir également la définition du V^e concile du Latran, *ibid.*, col. 566; la déclaration de Pie IX, *ibid.*, col. 562. Denz.-Bannw., n. 481, 738, 1655. Sur les subterfuges des rosminiens, voir *Trutina theologica*, n. 161-171, p. 213-229.

SPECULON. — Du très auguste mystère de la sainte Trinité.

25. Il mistero della Triade... dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprendibile nella sua propria natura... ma ben... si può conoscere quella (l'esistenza) d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative ed indirette: e che, mediante queste prove puramente speculative dell'esistenza di un' augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rientra nel campo della filosofia. — Quest' esistenza (della SSma Trinità) diventa una proposizione scientifica come le altre. — Qualora si negasse quella Trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente... O conviene ammettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo, ma pugnante d' ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata a del tutto annullata.

Revelato mysterio sanctissimæ Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen ut per ipsa, veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut cetera: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica pure rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatenens annihilaretur.

26. L'essere nelle tre forme (subiectività, obiectività, santità, o per dire altramente: realtà, idealità, moralità) è identico. — Le tre forme poi dell' essere, ove si trasportino nell' Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo, che come persone sussistenti e viventi (Teosofia, t. I, n. 190, 196, p. 154, 159). — Il Verbo, in quanto è oggetto amato, e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sé cognito, è la persona dello Spirito Santo (Introduzione del Vangelo secondo Giovanni, lez. 65, p. 200).

Tres supremæ formæ esse, nempe subjectivitas, obiectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personæ subsistentes et viventes. — Verbum, quatenus objectum amatum, et non quatenus Verbum, id est obiectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti.

Nous avons réuni les deux propositions concernant la Trinité, la seconde complétant la première et esquissant la démonstration philosophique du mystère. La première contient des affirmations nettement contraires à la doctrine catholique, maintes fois promulguée, sur l'impossibilité radicale de démontrer, de quelque façon que ce soit, l'existence des mystères proprement dits. Tout au plus, une fois leur révélation faite, peut-on en affirmer la convenance. Le rôle de la raison à leur égard est bien plutôt de résoudre les difficultés qu'on soulève à leur sujet en montrant qu'ils n'impliquent pas contradiction. Voir ici MYSTÈRE, t. x, col. 2594 sq. Les documents auxquels s'oppose la proposition 25 sont : concile du Vatican, sess. III, c. IV, *De fide et ratione*, et can. 1, *Denz.-Bannw.*, n. 1795, 1796, 1816; *Syllabus*, prop. 9, *ibid.*, n. 1709; voir MYSTÈRE, col. 2587, 2598; Pie IX, *Allocution*

Une fois le mystère de la très sainte Trinité révélé, son existence même peut être démontrée par des arguments purement spéculatifs, négatifs sans doute et indirects, mais cependant tels que par eux cette vérité est ramenée aux connaissances philosophiques et que d'elle, comme des autres connaissances de ce genre, on peut faire une proposition scientifique. De telle sorte que si on la nie, la doctrine théosophique de pure raison non seulement demeure incomplète, mais est détruite par les absurdités mêmes qui en sortiraient de toutes parts.

Les trois formes supérieures de l'être, savoir la subjectivité, l'objectivité, la sainteté ou, en d'autres termes, la réalité, l'idealité, la moralité, si on les transfère à l'être absolu, ne peuvent être conçues autrement que comme des personnes subsistantes et vivantes. — Le Verbe, en tant qu'objet aimé et non en tant que Verbe, objet subsistant en soi et par soi connu, est la personne du Saint-Esprit.

Singulari quadam, *Denz.-Bannw.*, n. 1642; *Lettres Gravissimas inter*, *ibid.*, n. 1668, 1669, 1670, 1671, 1673. Voir SEMIRATIONALISME.

Nous n'avons pas à suivre Rosmini dans la tentative de démonstration rationnelle du mystère de la Trinité, qu'il institue dans la proposition 26. Cette démonstration est un effort pour adapter les formules de l'idéalisme kantien à la doctrine catholique, résumée brièvement et avec précision par différents documents du magistère : *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*. Voir ici RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2140. Rosmini n'ignore pas cette doctrine; il la professe même dans le passage de la *Teosofia* d'où le Saint-Office a extrait la proposition 26 : *essendo dunque quelle tre forme inconfusibili, perchè hanno UNA TOTALE RELAZIONE D'OPPOSIZIONE TRA LORO*. P. 159.

Mais ce qu'on incrimine ici, ce sont deux assertions inacceptables. La première, c'est que les formes supérieures de l'être, réalité, objectivité, moralité, transférées dans l'Être absolu, ne peuvent être conçues que comme des personnes subsistantes. C'est renouveler l'erreur de la démonstration philosophique du mystère. La seconde, c'est que le Verbe, sous un certain rapport, n'est plus le Verbe, mais l'Esprit. Formule inintelligible, dangereuse, sinon formellement hérétique.

VI^e SECTION. — Du mystère de l'incarnation et du caractère baptismal.

27. Nell' umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all' essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette interamente a lui il governo dell' uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest' essere teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell' uomo e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura... Il Verbo però incarnato così per opera dello Spirito Santo estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa (Introduzione del Vangelo secondo Giovanni, lez. 85, p. 281).

In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Spiritu Sancto ad adherendum Esse obiectivo, id est Verbo, ut illa ipsi integre tradiderit regimen hominis, et Verbum, illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura.

Dans l'humanité du Christ la volonté humaine fut tellement ravie par l'Esprit-Saint dans l'adhésion à l'Être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui a cédé entièrement le gouvernement de l'homme. Le Verbe a pris ainsi personnellement ce gouvernement en sorte qu'il s'est de la sorte uni la nature humaine. Ainsi la volonté humaine cessa d'être personnelle dans l'homme, et ce qui constitue dans les autres hommes la personne demeure dans le Christ, simple nature.

Comment cette proposition s'insère dans le système général du rosminianisme, nous l'avons expliqué à HYPOSTATIQUE (Union), t. VII, col. 557-558. Cf. *Trutina*, n. 197-205, p. 267-280.

28. Insegnò dunque il Cristianesimo che il Verbo, carattere e faccia di Dio, come viene anco sovente chiamato nelle Scritture, s'imprime nelle anime di quelli, che colla fede ricevono il battesimo di Cristo (Introduzione alla filosofia, n. 92). — Il Verbo dunque ossia il carattere impresso nell' anima, secondo il cristiano insegnamento, è l'essere reale (infinito) per sé manifesto, il quale dipoi sappiamo essere una persona, la seconda della divina Trinità (*ibid.*, nota).

In christiana doctrina, Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. — Verbum id est character in anima im-

Dans la doctrine chrétienne, le Verbe, caractère et face de Dieu, est imprimé dans l'âme de ceux qui reçoivent avec foi le baptême du Christ. — Le Verbe, c'est-

pressum, in doctrina christiana, est esse reale (iniputatum) per se manifestum, quod deinde normis esse secundum personam sanctissimam Trinitatis.

à dire le caractère imprimé dans l'âme, selon la doctrine chrétienne, est l'Être réel, infini, qui se manifeste par lui-même [à l'intelligence], et que nous connaissons ensuite être la seconde personne de la très sainte Trinité.

La *Trutina* rapproche la prop. 28 de la précédente relative à l'incarnation, parce qu'il y est encore question du Verbe. Il serait peut-être encore plus opportun d'ajouter qu'une troublante similitude de rapport entre le Verbe et le chrétien y existe avec l'explication proposée (prop. 27) pour l'incarnation.

La proposition est répréhensible sous plus d'un aspect. Tout d'abord, Rosmini semble supposer que le caractère baptismal n'est imprimé qu'en ceux qui reçoivent le baptême *cum fide*. Et les petits enfants? Et ceux qui reçoivent le baptême valablement, mais avec une fiction provenant, précisément, d'un manque de foi? Mais ensuite, et surtout, bien que l'Église n'ait défini que l'existence du caractère imprimé dans l'âme, sans en préciser la nature, il est évident que ce caractère, imprimé dans l'âme (cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. *De sac. in genere*, 9, Denz. Bannw., n. 852) ne saurait être entendu que d'un accident réel, inhérent à l'âme ou à l'une de ses facultés, d'une manière indébile. Comment identifier cet accident inhérent avec le Verbe, être réel infini, connu manifestement par l'âme? D'ailleurs, de cette perception du divin sous la forme de l'Être réel, il sera question aux propositions 36-37. Cf. *Trutina*, n. 206-213, p. 281-291.

VII^e SECTION. Du très saint sacrement de l'eucharistie.

29. *Non crediamo aliena dalla dottrina cattolica, che solo e verità, la seguente conghiettura: cioè che nell' eucaristico sacramento la sostanza del pane e del vino ha cessato interamente d'essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, quando Cristo la rese termine del suo principio sentiente, e così la avviò della sua vita, a quel modo come accade nella nutrizione, che il pane che si mangia e il vino che si beve, quand'è, nella sua parte nutritiva, assimilato alla nostra carne e al nostro sangue, egli è veramente transustanziato, e non è più, come prima pane o vino, ma è veramente nostra carne e nostro sangue, perché è divenuto termine del nostro principio sensitivo (Introduzione del Vangelo secondo Giovanni, lez. 87, p. 285-286).*

A catholica doctrina, que sola est veritas, minime alienam putamus hanc conjecturam: In eucharistico sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo quo panis et vinum vere transubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia sunt terminus nostri principii sentientis.

Ce ne serait pas une conjecture contraire à la doctrine catholique, qui seule est la vraie, que de dire : Dans le sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin devient la vraie chair et le vrai sang du Christ, quand le Christ fait d'elle le terme de son principe sentant et la vivifie par sa propre vie, presque de la même manière que le pain et le vin sont véritablement transubstantiés en notre chair et notre sang, puisqu'ils deviennent le terme de notre principe sentant.

La doctrine catholique ici mise en péril est celle-là même que le concile de Trente a définie au sujet de la transubstantiation. « conversion de toute la substance du pain, en la substance du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de toute la substance du vin en la substance de son sang... conversion admirable et singulière ». Sess. XIII, c. IV, can. 2, Denz.-Bannw., n. 877, 884. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1347 sq. La proposition rosmينية tendrait à ramener la transubstantiation à une sorte de conversion simplement

formelle, comme le montre l'assimilation de la nourriture corporelle. *Transformation* et non plus *transubstantiation*. Où serait le caractère admirable et singulier de la transubstantiation? De plus, comment concevoir que le Christ, aujourd'hui dans l'état de gloire, puisse vivifier par son principe sentant pain et vin? Il y a là une véritable méconnaissance de l'état des corps glorifiés.

Il faut reconnaître cependant que certains Pères ont pris comme comparaison lointaine de la vérité de l'eucharistie l'exemple de la nourriture et du breuvage transformés en notre chair. Cf. *Trutina*, n. 215-220, p. 296-303.

30. *Avvenuta la transustanziazione, si può intendere che al corpo glorioso (di Gesù Cristo) si sia aggiunta qualche parte in esso incorporata, ed indivisa e del pari gloriosa (ibid.).*

Peracta transubstantiatione intelligi potest, corpori Christi glorioso partem aliquam adjungi in ipso incorporatum, indivisam pariterque gloriosam.

La transubstantiation achevée, on peut penser que quelque partie, incorporée au corps glorieux du Christ, inseparable de lui et glorieuse comme lui, lui est jointe.

Cette proposition marque, une fois encore, la conception peu exacte qu'a Rosmini, tant de la transubstantiation que de l'état des corps glorieux. De la transubstantiation d'abord, dans laquelle toute la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps de Jésus. Il ne peut donc y avoir de ce chef aucune addition à ce corps. C'est ce qu'exprime nettement le catéchisme du concile de Trente : *Neque Christus aut generatur, aut mutatur, aut AUGESCIT, sed in sua substantia totus permanet* (*De sac. euchar.*, n. 33). Cf. S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XI, a. 3. De l'état des corps glorieux, ensuite : comment concevoir qu'un corps glorieux soit en continuelle mutation, comme ce serait le cas si au corps glorieux du Christ pouvaient être faites de continuelles additions?

Dans la conception rosmينية, « le pain et le vin ne sont pas changés au corps et au sang de Jésus-Christ : ils leur sont ajoutés. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 428. Cf. *Trutina*, n. 221-223, p. 304-307.

31. *Appunto perchè il corpo di Cristo è unico ed indiviso, egli è necessario che dove si trovi una parte si trovi tutto...; ma non tutto quel corpo diviene termine del suo principio sentiente, ma unicamente quella parte che v'aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. Ancora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimettesse unito per concomitanza; il che non par contrario alla dottrina cattolica (ibid., p. 286-287).*

In sacramento eucharistiae, vi verborum corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini quae transubstantiantur; reliquum corporis Christi ibi est per concomitantiam.

Dans le sacrement de l'eucharistie, vi verborum, le corps et le sang du Christ existent seulement dans la mesure qui répond à la quantité de la substance du pain et du vin qui est transubstantiée, le reste du corps du Christ n'y est que per concomitantiam.

Cette proposition modifie le concept catholique de la transubstantiation. Sans doute, au chapitre III de la sess. XIII, le concile de Trente affirme simplement que le corps du Christ se trouve, *vi verborum*, sous l'espèce du pain, le sang, *vi verborum*, sous l'espèce du vin. Il ajoute que le corps se trouve sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous les deux espèces, en raison de la loi naturelle de la concomitance. Mais il est clair que c'est tout le corps du Christ qui est présent, *vi verborum*, sous l'espèce du pain, tout le sang, sous l'espèce du vin. La théologie l'a toujours ainsi compris. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXVI, a. 1 : *Ex vi*

sacramenti, sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi ..

Il faut reconnaître que Rosmini est logique avec ses principes. Pour lui, la transsubstantiation est une extension du principe sensitif du Christ. Mais cette extension n'a pas pour terme le corps préexistant du Christ; elle ne s'applique qu'à la partie nouvelle qui lui est ajoutée et qui correspond à ce qu'il y avait de substance matérielle dans le pain et le vin consacrés. La consécration ne produit donc pas la réelle présence de tout le corps et de tout le sang, mais seulement de la partie ajoutée que nous avons dite. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 429. Cf. *Trutina*, n. 224-228, p. 307-315. Voir ici EUCHARISTIE, t. v, col. 1366.

32. Se dunque chi non mangia la carne del Figliolo dell' uomo, e beë il suo sangue, non ha la vita in se stesso, e tuttavia chi muore col battesimo d'acqua o di sangue o di desiderio e certo che acquista la vita eterna; conviene dire che quella comunione della carne e del sangue di Cristo, che non fece nella vita presente gli verrà somministrata nella futura al punto della sua morte, e così avrà la vita in se stesso... Anche ai santi dell' antico testamento quando Cristo discese al limbo pote Cristo comunicare se stesso sotto la forma di pane e di vino, e così... renderle atti alla visione di Dio (Introd. del Vangelo sec. Giovanni, lez. 74, p. 238).

Quoniam qui non manducavit carnem Filii hominis et bibit ejus sanguinem, non habet vitam in se (Joa., vi, 54), et nihilominus qui moriuntur cum baptismo aquæ, sanguinis aut desiderii, certo consequuntur vitam æternam, dicendum est his qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hanc cælestem cibum in futura vita, ipso mortis instanti. — Hinc etiam sanctis Veteris Testamenti potuit Christus descendens ad inferos se ipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei.

Parce que celui qui ne mange pas la chair de l'Église de l'homme et ne boit pas son sang n'a pas la vie en lui et que cependant ceux qui meurent avec le [seul] baptême d'eau, de sang ou de désir obtiennent la vie éternelle, il faut dire qu'à ceux-là qui, dans la vie présente, n'ont pas mangé le corps et [bu] le sang du Christ, cette nourriture céleste est administrée dans la vie future, au moment même de la mort. — De là aussi, aux saints de l'Ancien Testament, le Christ descendant aux enfers, a pu se communiquer lui-même sous les espèces du pain et du vin, pour les rendre aptes à la vision de Dieu.

La haute fantaisie de semblables assertions est tellement évidente qu'aucun commentaire n'en est nécessaire. Les défenseurs de Rosmini ont fait valoir qu'il ne s'agissait ici que d'une *nourriture spirituelle*, dans le sens où le concile de Trente lui-même (sess. XIII, c. VIII, Denz.-Bannw., n. 882 *fine*) enseigne que « nous mangerons dans le ciel, sans voile aucun, le pain que nous mangeons présentement caché sous les voiles eucharistiques ». On insiste également sur ce fait que, dans le texte original italien, Rosmini a écrit : *sotto la forma di pane e di vino*, et que le Saint-Office a traduit tendancieusement : *sub speciebus panis et vini*. Cf. *Commenti di un prelado romano ad un opuscolo polemico*, Rome, 1888, p. 102. Petites échappatoires, car il semble bien qu'il s'agisse, dans la pensée de Rosmini, d'une manducation réelle et sacramentelle. Même, s'il en était autrement, le seul fait de s'être exprimé d'une façon équivoque mériterait la condamnation. Cf. *Trutina*, n. 229-239, mais surtout 236, p. 315-329 [325].

VIII^e SECTION. — Du péché originel et de l'innoculée conception de la bienheureuse vierge Marie.

33. (I demoni) impossessatisi di un frutto pensarono che entrerebbero nell' uomo, quand' egli spiccatolo dall' albero, ne mangiasse; giacché il cibo convertendosi nel corpo animato dell' uomo, essi potevano entrare a man salva nell' animalità, ossia nella vita soggettiva di questo essere, e farne quel governo che si proponevano (Introd. del Vangelo sec. Giovanni, lez. 63, p. 191).

Cum demones fructum possederent, putarunt se ingressuros in hominem, si de illo cederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, id est in vitam subjectivam hujus entis, atque ita de eo disponere sicut proposerant.

Comme les démons avaient pris possession du fruit (edufendu), ils pensèrent pouvoir entrer dans l'homme, si celui-ci venait à en manger. La nourriture [le fruit] étant changée au corps animé de l'homme, ils pouvaient librement prendre possession de l'animalité, de la vie subjective de cet être [l'homme] et disposer ainsi de lui, comme ils se l'étaient proposé.

Cette proposition pourrait être l'objet d'un long commentaire, car elle touche aux aspects les plus divers du problème théologique du péché originel. Bornons-nous à l'essentiel : 1^o Jamais les Pères et les théologiens n'ont envisagé que l'interdiction portée par Dieu à Adam de manger le fruit défendu, pouvait avoir comme raison, la possession de ce fruit par le démon, qui, par le fruit mangé, entrerait dans le corps d'Adam et en deviendrait le maître. 2^o Cette proposition recouvre une théorie singulière sur l'essence du péché originel : le péché originel n'étant qu'une infection physique de la chair de l'homme. Si cette infection physique est dans le corps, comment peut-elle souiller l'âme, et surtout comment peut-elle être enlevée par la purification spirituelle du baptême? D'ailleurs toutes les instances qu'on peut faire en faveur d'une conception physique du péché originel reçoivent une satisfaction convenable dans la doctrine thomiste qui considère le péché originel comme consistant matériellement dans la concupiscence, formellement dans la privation de la justice originelle. Inutile d'insister. Voir *Trutina*, n. 241-254, p. 332-353.

34. Preservò (l'iddio) dal peccato originale una donzella, alla quale preservazione dall' infezione originale bastava che rimanesse incorrotto un menomo seme dell' uomo, trascurato forse dal demonio stesso, dal quale seme incorrotto passato di generazione in generazione uscisse e suo tempo la Vergine (ibid., lez. 64, p. 193.)

Ad præservandum B. V. Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso demone; e quo incorrupto semine, de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur virgo Maria.

Pour préserver la bienheureuse vierge Marie de la tache originelle, il suffisait qu'en Adam une toute petite parcelle de semence, négligée peut-être par le démon, restât intacte, et que de cette parcelle intacte, transmise de génération en génération, sortit en son temps la vierge Marie.

Cette proposition fait corps avec la précédente. Le démon aurait oublié de prendre possession d'une petite parcelle de semence humaine et c'est par la transmission de cette parcelle que s'expliquerait l'innoculée conception de Marie! Voir ici IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1215. Sans doute, il est possible de trouver, dans le Moyen Âge des précurseurs de Rosmini (sauf en ce qui concerne l'oubli du démon) quant à la *particula sana*. Mais cette doctrine, qui s'inspire du traducianisme augustinien, a depuis longtemps été rejetée. Elle repose d'ailleurs sur une impossibilité matérielle signalée par saint Thomas, I^a, q. CXIX, a. 4 : elle paraît difficilement conciliable avec l'enseignement de la bulle *Ineffabilis* attribuant au Christ lui-même, par un mode de rédemption particulier, la préservation de sa sainte Mère en ce qui concerne le péché originel : *fuisse singulari... privilegio, intuitu meritorum Christi... ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem*. Denz.-Bannw., n. 1641. Il ne s'agit pas d'inadvertance du démon. *Trutina*, n. 255-261, p. 353-364.

IX^e SECTION. — De la justification.

35. Più che altri considera questo ordine della giustificazione dell' uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di

dire che Dio cuopre certi peccati o non gl' imputa. Infatti col *salteminus* non si distrugg la mala volontà naturale, ma le se n'aggiunge una soprannaturale, che cuopre per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo. Onde il Salmista dice: *Beati quelli, le iniquità dei quali furono rimesse, e i peccati de' quali furono coperti*; dove si fa la differenza fra le iniquità che si rimettono, e i peccati che si cuoprono, e sembra che per quelle si vogliano intendere le colpe attuali e libere, e per questi i peccati non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno. Trattato della coscienza morale, l. I, c. vi, a. 1.

Quo magis attenditur ordo justificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis, quod Deus peccata quodam legit aut non imputat. — Juxta Psalmistam (XXXI, 1) *discrimen est inter iniquitates quæ remittuntur, et peccata quæ teguntur*; illæ, ut videtur, sunt culpe actuales et libere, hæc vero sunt peccata non libera eorum qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullam afferunt nocumtum.

Plus on prend garde à l'ordre de la justification dans l'homme, et plus apparaît juste le langage de l'Écriture, d'après lequel Dieu couvre ou n'impute pas certains péchés. — D'après le Psalmiste il y a une différence entre les iniquités qui sont remises et les péchés qui sont couverts. Celles-là, semble-t-il, sont les fautes actuelles et libres, ceux-ci les péchés non libres de ceux qui appartiennent au peuple de Dieu et qui n'en reçoivent de ce chef aucun dommage.

Voir l'observation faite au sujet de cette proposition a JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2208. Le langage de Rosmini rappellerait assez celui du protestantisme, qu'a réprouvé le concile de Trente, sess. v, c. v, Denz.-Bannw., n. 792; sess. vi, c. vii et can. 10, 11, n. 799, 720, 821; sess. xiv, c. ii, n. 895. La seule différence d'ailleurs, entre Rosmini et les protestants, c'est que ceux-ci faisaient consister la rémission des péchés dans l'imputation qui est faite au pécheur de la justice du Christ. Rosmini y ajoute une *volonté surnaturelle*, qui couvre en nous le mal de la volonté naturelle. La différence paraît de nulle importance pour le fond même de la question.

X^e SECTION. — De l'ordre surnaturel.

36. *L'essere (essenziale) si comunica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'ordine naturale; l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua forma reale per grazia, e questa è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale... L'effetto della comunicazione soprannaturale è un sentimento deiforme, di cui non abbiamo a principio coscienza, come non l'abbiamo di ogni sentimento nostro sostanziale e fondamentale. Or poi il sentimento deiforme, di cui parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della fide e della grazia; compiuto nell'altra, nella quale costituisce il lume della gloria (Filosofia del Diritto, part. II, n. 674, 676, 677).*

Ordo supernaturalis constituit manifestatione esse in plenitudine sue forme realis: cujus communicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiæ, completus in altera vita constituit lumen gloriæ.

L'ordre surnaturel est constitué par la manifestation de l'être dans la plénitude de sa forme réelle. De cette communication ou manifestation l'effet est un sentiment deiforme, qui, commencé en cette vie, constitue la lumière de la foi et de la grâce et qui, achevé dans l'autre vie, constitue la lumière de la gloire.

37. *Il primo lume che rende l'anima intelligente è l'essere ideale ed indeterminato; l'altro primo lume è ancora l'essere, ma non puramente ideale, ma ben anche sussistente e vivente... L'idea adunque è l'essere intuito dall'uomo, ma non è il Verbo; ché non quella ma questo è sussistenza; quello è l'essere che occulta la sua sussistenza e lascia solo trasparire la sua oggettività indeterminata ed impersonale; nella mente che intuisce l'idea non cude la personalità dell'essere... ma chi vede il Verbo ancorché per ispeccchio ed in enigma, vede Iddio (Introduz. alla Filosofia, n. 83).*

Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen

Une première lumière rendant l'âme intelligente est l'être idéal; une autre première lumière est encore

mere ideale sed subsistens ac vivens; illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam obiectivitatem; at qui videt alterum (quod est Verbum) etiamsi per speculum et in enigmate (1 Cor., XIII, 12), videt Deum.

l'être, non plus seulement idéal, mais subsistant et vivant : celui-là, cachant sa personnalité, montre seulement son objectivité; mais qui voit l'autre (qui est le Verbe), même s'il le voit « comme dans un miroir et en énigme », voit Dieu.

Ces deux propositions devaient être rattachées l'une à l'autre, car elles ne sont qu'une application de la théorie générale de la connaissance, selon Rosmini, à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel ou plus exactement au double contact que notre intelligence peut avoir avec l'être indéterminé idéal et réel, ce qui constitue en fait l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Le contact avec l'être réel, qui est le Verbe, produit le sentiment deiforme, foi et grâce en cette vie, lumière de gloire dans l'autre.

En réalité tout en conservant les expressions consacrées par le dogme et la théologie catholiques, Rosmini introduit une conception qui aboutit à la pleine et entière confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, de la connaissance rationnelle et de la foi. Cf. *Trutina*, n. 273-283, p. 381-401.

XI^e SECTION. — De l'objet de la vision béatifique.

38. *Sebbene Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatificatrice e forma dell'intelletto dei Beati; tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere ad extra, le quali in un modo ineffabile sono in lui (Teodicea, n. 672).*

Deus est objectum visionis beatificæ, in quantum est auctor operum ad extra.

Dieu est l'objet de la vision béatifique, en tant qu'il est auteur des œuvres ad extra.

Cette proposition se relie étroitement aux deux suivantes. Il est cependant nécessaire de la considérer séparément en raison de son opposition formelle à l'enseignement de l'Église sur l'objet de la vision béatifique. Voir ici INTUITIVE (Vision), t. VII, col. 2380 sq.

L'Écriture nous apprend que nous verrons Dieu *sicuti est*. I Joa., III, 2. Le magistère a précisé que dans la vision intuitive et faciale (cf. I, Cor., XIII, 12), l'essence divine se montrerait à l'Élu immédiatement, clairement, ouvertement. Cf. Benoît XII, bulle *Benedictus Deus*, Denz.-Bannw., n. 530 et ici t. II, col. 658 sq. Et le concile de Florence ajoute expressément que Dieu sera vu clairement, *un et trine*, comme il est. Décret *Pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 693. Or, si Dieu était objet de la vision béatifique seulement en tant qu'auteur des œuvres *ad extra*, il ne serait pas vu tel qu'il est dans la trinité des personnes, mais uniquement selon son être absolu. *Trutina*, n. 285-288, p. 405-409.

39. *I vestigi della sapienza e della bontà del Creatore, lungi dal divenire loro (ai comprensori) inutili, anzi riescono necessari; perocchè questi vestigi tutti raccolti nell'esemplare eterno sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile, onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano (ibid., n. 674).*

Vestigia sapientiæ et bonitatis, quæ in creaturis elucunt, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in æterno exemplari collecta sunt ea ipsius pars quæ ab illis videri possit (che è loro accessibile), ipsaque argumentum præbent laudibus, quas in æternum Deo beati concinunt.

Les vestiges de la sagesse et de la bonté [du Créateur] qui resplendissent dans les créatures sont nécessaires aux compréhenseurs; car, rassemblés dans l'éternel exemplaire [divin], ils en forment la partie qui peut être vue des élus (qui leur est accessible) et ils fournissent le sujet des louanges éternelles que les bienheureux chantent à Dieu.

Nous trouvons ici l'explication rosmينية de la précédente proposition. Rosmini affirme ici trois choses :

1° les vestiges des divines perfections qui resplendent dans les créatures sont nécessaires aux bienheureux ; 2° ces mêmes vestiges rassemblés dans l'exemplaire divin sont la partie même de cet exemplaire accessible aux bienheureux ; 3° ces vestiges sont le sujet des louanges que les bienheureux rendent à Dieu.

La première assertion revient à nier le caractère même de la gloire *essentielle* des élus. Voir ici GLOIRE, t. vi, col. 1393. La seconde assertion nie l'existence même de la gloire *essentielle*, telle que la conçoit l'Église. La troisième assertion, prise en son sens affirmatif, est pleinement catholique ; mais pour autant qu'elle exclurait le sujet de louanges éternelles que les perfections divines présentent elles-mêmes aux élus, qui trouvent dans leur connaissance immédiate la source de leur béatitude *essentielle*, elle serait hérétique et condamnée d'avance par la bulle *Benedictus Deus* et le Décret *Pro Græcis*, cités plus haut. Cf. *Trutina*, n. 289-292, p. 410-416.

40. *Se dunque non potea (Dio) comunicare sè stesso totalmente ad esseri finiti, neppure mediante il lume di gloria; rimane a cercare in che modo egli potesse rivelare loro e comunicare la propria essenza. Certo in quel modo che altra natura delle intelligenze create è conforme; e questo modo è quello pel quale Iddio ha con esso loro relazione, cioè come creatore loro, come provvisore, come redentore, come santificatore.* Ibid., n. 677.

Cum Deus non possit, nec per lumen glorie, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensibilibus revelare et communicare nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus: scilicet Deus se illis manifestat quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creator, promisor, redemptor, sanctificator.

Comme Dieu ne peut, même par la lumière de gloire, se communiquer totalement aux êtres finis, il n'a pu révéler et communiquer aux compréhenseurs son essence que de la seule façon qui soit accommodée aux intelligences finies : Dieu se manifeste à elles en tant qu'il a avec elles des relations, comme leur créateur, leur providence, leur rédempteur, leur sanctificateur.

On sait comment la théologie résout la difficulté qui arrête ici Rosmini. Dieu, incompréhensible, est vu *entier* par les bienheureux, mais n'est pas vu *totalemment*, *totus non totaliter*. S. Thomas, *In III^{um} Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 2, q. 1, ad 2^{um}; cf. *Sum. theol.*, I^a, q. xii, a. 7, ad 2^{um}; *Cont. gent.*, l. III, c. lv. Voir ici INTUITIVE (*Vision*), t. vii, col. 2380 sq. Mais est-ce bien l'incompréhensibilité divine qui arrête ici le théologien italien ? N'est-ce pas plutôt la logique de son système qui l'induit en erreur ? « Confondant à tort la vision béatifique avec une communication entière et adéquate de l'infini au fini, et considérant à bon droit celle-ci comme impossible, Rosmini en conclut que le seul mode possible de révélation et de communication de l'essence divine à l'intelligence créée est la manifestation intuitive que Dieu nous fait, par la lumière de gloire, de ses relations avec nous comme créateur, providence, rédempteur et sanctificateur. En quoi Rosmini ne semble pas plus d'accord avec son système général qu'avec la doctrine catholique. N'a-t-il pas craint, en se montrant jusqu'au bout conséquent avec lui-même, d'aboutir à des conclusions trop clairement et trop audacieusement panthéistiques ? Ou bien, ayant déjà concédé à l'homme, dans l'état de nature et de grâce, toutes les intuitions imaginables, n'en a-t-il plus trouvé d'autre à lui donner dans l'état de gloire ? Je ne sais, mais en tout cas sa vision béatifique est d'une extrême médiocrité. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 438. Cf. *Trutina*, n. 293-298, p. 416-423.

30. *Les annexes du décret.* — Une lettre du cardinal Monaco, secrétaire du Saint-Office, communiquait le décret et les 40 propositions condamnées à l'épiscopat catholique. Elle se terminait ainsi : *Præcipue vero eni-*

teris ut mentes adolescentium, eorum præsetim qui in spem Ecclesie in seminaris aluntur, germana catholica Ecclesie doctrina e puris fontibus sanctorum Patrum, Ecclesie doctorum, probatorum atque torum, ac præcipue angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis hausta imbuntur. Bon avertissement à ceux qui prétendaient trouver en Rosmini un interprète autorisé de saint Thomas.

A ce document, il faut ajouter une lettre de Leon XIII, en date du 1^{er} juin 1889, à l'archevêque de Milan, complétant et précisant le sens et la portée de la lettre du 25 janvier 1882, dont nous avons parlé plus haut. Voir col. 2928. Le pape explique qu'il a demandé alors de faire le silence, afin de calmer les ardeurs et de peur que le zèle pour trouver la vérité ne soit une occasion de manquer à la charité et à la justice. Mais il s'était proposé, pour répondre aux vœux réitérés de nombreux théologiens et même d'évêques, de soumettre à un examen attentif les écrits de Rosmini. Cet examen a abouti à la censure promulguée dans le décret *Post obitum*, qu'il a confirmé de son autorité souveraine. D'aucuns ont voulu opposer à l'autorité du Saint-Office l'autorité du pape : malgré son désir d'extrême bienveillance, le pape se sent obligé de réprimer avec force pareille attitude injurieuse à lui-même et au Saint-Siège ; et il demande à l'archevêque de veiller à obtenir de son clergé et de ses fidèles une entière obéissance. Voir le texte de la lettre *Litteris ad te*, dans *Trutina* p. 448-450.

Enfin le Père général de la congrégation de la Charité, Luigi Lanzoni, en date du 2 février 1890, publia une protestation de pleine et filiale soumission, en son nom et au nom de sa congrégation, au décret *Post obitum*, « nel senso appunto che fu dichiarato dal Santo Padre nella sua lettera all' arcivescovo di Milano del 1 giugno 1889 ». Le texte de cette déclaration dans *Trutina*, p. 451.

IV. CONCLUSION : L'INFLUENCE DU ROSMINIANISME.

— En dehors de l'Italie, l'influence de Rosmini et de ses idées philosophiques fut à peu près nulle. Mais en Italie, cette influence fut considérable sur une quantité de prêtres et de laïcs, philosophes, savants, hommes de lettres et hommes politiques. Citons pour mémoire Manzoni, Tommaseo, A. Rayneri, Minghetti, Peyretti, Gustavo Cavour (*Frammenti filosofici*, Turin, 1841), A. Pestalozza, Tarditti, P. Paganini, V. Garelli, R. Bonghi, Bulgarini, Aug. Moglia, etc. Plusieurs de ses admirateurs théologiens ont voulu défendre l'orthodoxie de Rosmini et montrer son accord avec saint Thomas. Nous avons déjà cité W. Lockhart, dans sa *Vie d'Antonio Rosmini-Serbatì*, trad. Segond, et surtout A. Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. de Sacy ; mais l'œuvre la plus considérable qui ait été tentée en ce sens fut celle de Mgr Maria Ferré, évêque de Casale, *Degli universali seconde la teoria Rosminiana confronta colla dottrina di san Tommaso d'Aquino*, 9 volumes, Casale, 1880-1888. Pour défendre Rosmini contre les attaques dont il était l'objet, se fondèrent en Italie un certain nombre de revues (qui d'ailleurs ne durèrent pas) : *La Sapienza, rivista di filosofia e di lettere*, Turin, 1879 ; *Il Rosmini, enciclopedia di scienze e lettere*, Milan, 1887-1889 ; *Il nuovo Rosmini, periodico scientifico e letterario*, Milan, 1889-1890 ; *Il nuovo Risorgimento, rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studii sociali*, Milan, 1892 ; *Rivista rosminiana*, depuis 1906.

« La condamnation à Rome des quarante propositions de Rosmini, en 1888, mit apparemment fin aux débats... Le caractère trop aprioriste de cette spéculation, l'innéisme qu'elle place à son point de départ, le discrédit qui s'est attaché à l'ontologi-me en général, le succès toujours grandissant de la philosophie positive, la reconnaissance plus éclairée de la part qui revient à l'expérience dans le développement même de

l'esprit, le peu de bruit que fit, en général, à l'étranger la philosophie italienne et peut-être, enfin, l'effroi qu'inspirent à première vue les énormes volumes de huit cents pages, telles sont, croyons-nous, avec quelques autres, sans doute, les principales causes de l'insuccès de la philosophie de Rosmini et de l'obscurité ou elle est généralement restée. » Palhoriès, *Rosmini*, p. 386.

I. ÉDITIONS. — Les œuvres de Rosmini ont été rassemblées à plusieurs reprises; l'édition Pogliani, 30 vol., Milan, 1837, est le recueil le plus considérable; mais il n'existe aucune édition complète, et un certain nombre d'ouvrages sont encore manuscrits. Les œuvres posthumes ont été éditées séparément. L'*Epistolario completo*, 13 vol., a vu le jour en 1905, à Casale Monferrato. La *Società filosofica italiana* a annoncé en 1931, non sans quelque tapage, la publication intégrale des inédits. Un volume a paru à Rome, 1934, *Scritti autobiografici inediti*. L'*Enciclopedia italiana*, t. xxx, 1936, p. 123, ajoute à ce sujet : *gli inizi non lasciano molto sperare*.

II. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — M. Debrüt, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, 1859; R. Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1867; L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, t. I, Paris, 1869; Gioja, *Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti*; K. Werner, *Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, 5 vol., Vienne, 1884-1886, voir t. I, *Rosmini und seine Schule*; R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1902.

III. OUVRAGES PARTICULIERS. — G. Cavour, *Les ouvrages philosophiques de Rosmini*, biblioth. univ., 1837-1838; F. Labis, *Examen de la doctrine philosophique de l'abbé Rosmini sur l'origine des idées*, Louvain, 1845; A. Trullet, *Parere intorno alle dottrine ed alle opere dell' abate Rosmini*, Rome, 1854, trad. S. de Sacy, Paris, 1863; Calza et Peres, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini...*, 2 vol., Intra, 1878; Fr. Paoli, *Memorie della vita di Ant. Rosmini-Serbati*, t. I, Turin, 1880; t. II, Rovereto, 1884 (on trouvera au t. II une bibliographie immense, 614 publications); Davidson, *The philosophical system of A. Rosmini*, Londres, 1882; G.-M. Cornoldi, *Il Rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Rome, 1881; G. Mozzera, *Risposta al libro del G.-M. Cornoldi, Il Rosminianismo, etc.*, Milan, 1883; Karl Werner, *Antonio Rosminis Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie*, Vienne, 1884; F. de Sarlo, *La logica di A. Rosmini, e i problemi della logica moderna*, Rome, 1892; *Le base della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Rome, 1893; C. Guastalla, *Dottrina di Rosmini nell' essenza della materia*, Palerme, 1901; F. X. Kraus, *Essays*, t. IV, *Antonio Rosmini*, Berlin, 1896; G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pise, 1898; Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane*, Lodi, 1906; A. Dyroff, *Rosmini*, Mayence, 1906; F. Orestano, *Rosmini*, Rome, 1908; F. Palhoriès, *Rosmini*, Paris, 1908; G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini, il mondo delle idee*, Milan, 1914; G. Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage*, Fulda, 1914.

A. MICHEL.





BX 841 .D68 v.13 SMCR

DICTIONNAIRE DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE :
AKA-8015 (MCAB)

**St. Michael's College
Library**

REFERENCE

**NOT TO BE REMOVED
FROM THIS AREA**

